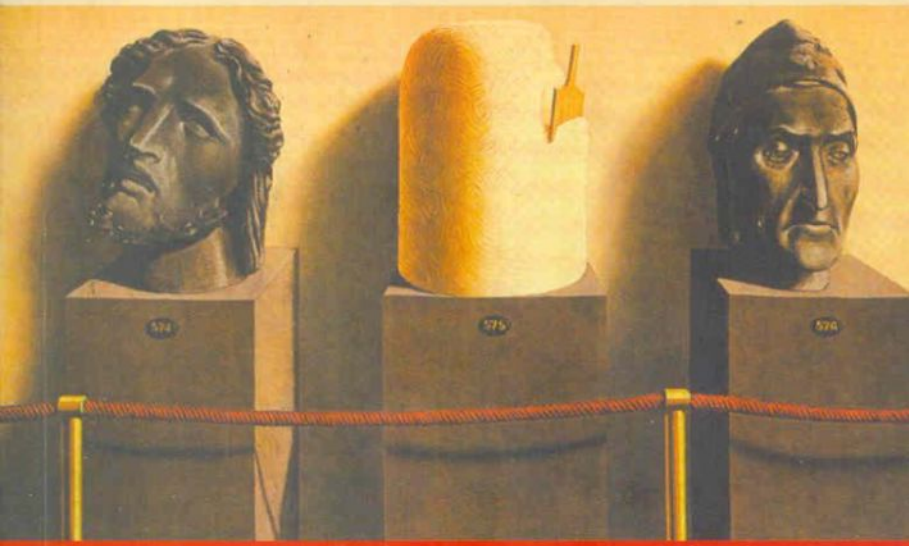
TARİH YAPMAK

TOPLUM KURAMINDA ETKİNLİK YAPI ve DEĞİŞİM



ALEX CALLINICOS

doruk

TARİH YAPMAK

Toplum Kuramında Etkinlik, Yapı ve Değişim

Alex Callinicos

DORUK YAYIMCILIK / Tarih
Tarih Yapmak
Alex Callinicos

Özgün Adı:
Making History

Genel Yayın Yönetmeni:
Feridun Andaç

Çeviren:
Nermin Saatçioğlu

Sayfa ve Kapak Tasarımı:
Cafer Çakmak

© Doruk Yayıncılık 2009

Tüm hakları saklıdır. İzinsiz alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-503-6

Baskı: Ekim 2009

Baskı Cilt:
Ayhan Matbaası
Mahmutbey Mah. Deve Kaldıran Cad.
Gelincik Sok. No:6, Kat:3, Bağcılar / İstanbul
(0212) 445 32 38 (Pbx)

doruk

Himaye-i Etfal Sokak No: 6/2 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 514 61 57 - (0212) 514 61 58
e-posta: info@dorukyayimcilik.com
www.dorukyayimcilik.com

TARİH YAPMAK

Toplum Kuramında Etkinlik, Yapı ve Değişim

Alex Callinicos

Çeviren:
Nermin Saatçioğlu

doruk

Alex Callinicos, 1950 yılında Güney Rodezya'da (Bugünkü Zimbabwe) doğdu. Doktorasını 1979 yılında Oxford'ta tamamladı.1979-81 yılları arasında Oxford, St. Peter's College'de, Çağdaş Toplum Düşüncesi bölümünde araştırma görevlisi olarak çalıştı. International Socialism dergisinin yayın kurulunda yer alan ve Actuel Marx'ın Britanya temsilcisi olan Callinicos, 2000 yılı Eylül'ünde, Prag'da, IMF / Dünya Bankası Toplantısı'na karşı düzenlenen zirveye katıldı. J. Bidet ve E. Kouvelakis'in yayıma hazırladıkları *Dictionnaire Marx Contemporain*'e (Press Universitaires de France, Paris, 2001) katkıda bulundu ve New Left Review'a çeşitli makaleler yazdı. 1981 yılından bu yana University of York'ta, Siyaset Bilimi bölümünde öğretim görevlisidir.

Eserleri: *Southern Africa after Zimbabwe* (1981); *Is there a future for Marxism?* (1982); *Marxism and Philosophy* (1983); *South Africa: the road to revolution* (1985); *The great strike: the miners' strike of 1984-5 and its lessons* (1985); *The revolutionary road to Socialism* (1986); *South Africa between reform and revolution* (1988); *Making History: Marxism and the East European Revolutions* (1991); *Against post-Modernism: A Marxist Critique* (1991); *Marxism and the New Imperialism* (1994); *Theories and Narratives: Reflections On The Philosophy Of History* (1995); *Socialists in the trade unions* (1995); *Social theory: historical introduction* (1999); *Equality* (2000); *Against the Third Way* (2002); *An Anti-Capitalist Manifesto* (2003); *New Mandarins of American Power: The Bush Administration's Plans for the World* (2003); *The resources of critique* (2006)

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9
Giriş 11

Birinci Bölüm
ÖZNELER VE FAİLLER

1.1 Üç Etkinlik Kavramı 23
1.2 Ortodoks Failler Anlayışı 27
1.3 İnsan Doğası: Felsefi Bir Antropoloji İhtiyacı 41
1.4 İnsan Doğası: Ahlak, Adalet ve Erdem 52
1.5 Pratik Akıl ve Toplumsal Yapılar 62

İkinci Bölüm
YAPI VE EYLEM

2.1 Toplumsal Yapı Kavramı 69
2.2 Tarihsel Maddeciliğin Temel Kavramları 72
2.3 Ortodoks Tarihsel Maddecilik 88
2.4 Ussal-Seçmeci Marksizm 106
2.5 Yapısal Kapasiteler ve İnsan Eylemi 125
2.6 Tarihsel Maddecilikten Geriye Ne Kaldı? 146

Üçüncü Bölüm
GEREKÇELER VE ÇIKARLAR

3.1 İfadecilik ve Yorum Bilgisi Geleneği 153
3.2 Yorumlama ve Toplum Kuramı 158
3.3 Cömertlik, Doğruluk ve Cemaat 168
3.4 Faydacı Eylem Kuramı 179
3.5 Çıkarlar ve İktidarlar 192

Dördüncü Bölüm
İDEOLOJİ VE İKTİDAR

4.1 Kolektif Failler 209
4.2 Yanlışlık ve İdeoloji – I 214
4.3 Yanlışlık ve İdeoloji – II 228
4.4 Ulus, Devlet ve Askeri Güç 242
4.5 Temel ve Üstyapı Üzerine Bir Not 266

Beşinci Bölüm
GELENEK VE DEVRİM

5.1 Kurtuluş Olarak Devrim: Benjamin ve Sartre 275
5.2 Marksizm ve Proletarya 283
5.3 Devrimin Ussallığı 297
5.4 Devrim ve Yineleme 314
5.5 Ezilenler Geleneği 332

Sonuç 355
Dizin 363

ÖNSÖZ

Bireyler burada, yalnızca iktisadi kategorilerin kişileştirilmeleri, belirli sınıf ilişkileri ve çıkarlarının taşıyıcıları olarak ele alınmışlardır.
Karl Marks, *Kapital*

Herkesin kendince iyi nedenleri vardır.
Jean Renoir, *Oyunun Kuralı* (*La Regle du jeu*)

Yukarıda alıntılanan iki tümce bu kitabın alanını tanımlıyor. İlki, kendisinin en katı yapısal haliyle insanların kendilerini içinde bulduklarını nesnel ilişkileri, bireylerin bakış açılarından ve amaçlarından kesinlikle soyutlayarak analiz etmekle ilgilenen Marks'tır. İkincisi, farklı ve çatışan bir grup insanın amaç ve çıkarlarını, onların duygularını paylaşarak yeniden kurmayı da başaran bir filmden geliyor. Renoir'in değerlendirmesi her ne kadar yüzyılın en büyük sanatçılarından birinin yaklaşımını özetlese de, aynı zamanda toplum kuramında yapıları açığa çıkarmayı değil de, kişileri anlamayı görev edinen, Marks'ınkine en güçlü biçimde karşı çıkan bir geleneği (Max Weber bunun en büyük savunucusudur) örnekliyor gibi de alınabilir. Bu kitap iki bakış açısının, yapısal açıklama ile niyetleri anlamanın, ne dereceye kadar birbirleriyle uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışıyor. Ama-

cım gerçek farklılıkları bulanıklaştırarak, bunların yerine içi boşaltılmış bir birleşimini getirmek değildi, ama bana öyle geliyor ki, kayda değer hiçbir toplum kuramı bu iki bakış açısının da değişkenlerini kapsamadan yapamaz. Bu özellikle iddiasını insanların binlerce yıllık sömürü ve ezilmeyi silip atabilme kapasitesi üzerine kurmuş olan Marksizm için geçerlidir. Uzlaştırma çabamın ne kadar başarılı olduğunu yargılamayı okura bırakıyorum.

Geriye bir tek bazı minnet borçlarımın hakkını vermek kalıyor. Son on yıl İngilizce konuşulan dünyada toplum kuramı için verimli yıllar oldu. Cesaretlerini toplayıp büyük kuramlar yaratarak, benim gibi diğerlerine, onların ortaya koyduklarını eleştirmekten ibaret daha az yaratıcı ve daha kolay bir iş bırakmaya gönüllü olmuş Jerry Cohen ve Anthony Giddens gibilerine minnettarım. Harekete geçirdikleri itici güç kitapta açıkça görülecektir.

Daha kişisel başka gönül borçlarım da var. David Held örnek bir yayıncı oldu-sabırlı, anlayışlı ve katı. Mike Rosen ilk üç bölümün bir versiyonu üzerine hayli yararlı değerlendirmelerde bulundu. Chris Harman bütün elyazmasını okudu, ayrıntılı ve ufuk açıcı notlarının karşılığını en kaba nankörlükle metnin son haline kendi görüşlerinin eleştirilerini sokarak ödedim. Taslak halindeki bölümlerin kimi kısımları York Üniversitesi'nde Siyasal Kuram Atölyesi'nde sunulmuştu. Bu toplantılarda bulunanlara değerlendirmeleri için teşekkür etmek isterim. Bu kitabı yazdığım mutlu geçen bir yıl için York'taki Felsefe Bölümü üyelerine de minnettarım.

Geriye iki minnet borcu kalıyor. Joanna Seddon sayesinde, tarihçinin arşivlerdeki eski kayıtları, bir zamanlar yaşamış insanların mücadeleleri ve tutkularına dönüştürmekteki neredeyse simyasal yeteneğini gözlemledim. Ama tarihe değer vermeyi ve onun özgürlükle bağlantısını görmeyi annem ve babamdan öğrendim. Dolayısıyla *Tarih Yapmak* kitabımı onlara ithaf ediyorum.

GİRİŞ

Bu kitapta, tarihte toplumsal yapılar ve insan etkinliğinin ayrı ayrı oynadığı rollerle ilgileneceğim. Tarih ve toplumsal kuramın giderek birbirine yaklaşmasıyla birlikte bu konu da artan bir öneme sahip oldu.

Son zamanların en önemli ve en çok okunan toplumbilimsel incelemelerinin kimileri – Barrington Moore'un *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri* (1966); Immanuel Wallerstein'ın *Modern Dünya Sistemi* (1974–1980) Theda Skocpol'ün *Devletler ve Toplumsal Devrim*'i (1979) ve Michael Mann'in *Toplumsal İktidarın Kaynakları* (Birinci Cilt, 1986) tarihsel değişimin süreçlerini açıklamaya ortak bir ilgi göstermiştir. Bu kitapların etkisi o kadar belirgin olmuştur ki, 'tarihsel sosyoloji' denen ayrı bir söylemin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Doğallıkla, en son Philip Abrams 'temeldeki ilgi alanları bakımından, tarih ve sosyolojinin hep aynı şey olduğunu ve bu durumun hâlâ devam ettiğini' savunacak kadar ileri gitmiştir. 'Ortak taşanları', diyordu Abrams, 'yapılanma sorunsalı adını vereceğim şeyle uğraşma yolunda süreklilik ve çeşitlilik gösteren bir çaba olmuştur', bu kavramla kastettiği 'yapı ve eylemin gerçek ilişkisi, eylemin yapısal koşullanması ve eylemin yapı üzerindeki etkileri'dir.[1]

(1) P. Abrams, *Historical Sociology* (Tarihsel Toplumbilim) (West Compton House, 1982), s. 6-7, x.

Anthony Giddens gibi başka toplumbilimciler de, kendi disiplinleri ile tarihin özünde aynı olduğu üzerine dikkat çekici ifadelerde bulunmuşlardır: '*Toplum bilimler ile tarih arasında –uygun biçimde anlaşıldıkları ölçüde– mantıksal, hatta yöntemsel ayrımlar kesinlikle yoktur.*'[2] Birbirinin yerine geçirilen farklı disiplinler arasındaki engelleri yıkma çabalarının kimi işaretlerine tarihçilerde de rastlanmıştır. Elbette ki yakın zamanların en yenilikçi tarihsel araştırmaları, geçmiş olayları ve durumları yeniden kurmak üzere roman yazarı ve psikanalistin becerilerine olduğu kadar antropoloji, iktisat ve sosyoloji gibi toplumsal bilimlere de sıklıkla başvuran yöntemsel açıdan ürkek çalışmalardır. Bu eğilimin en önemli örnekleri arasında Theodore Zeldin'in *Fransa 1848-1945*'i Peter Brown'ın *Geç Dönem Antik Dünya*'sı; Emmanuel Le Roy Ladurie'nin *Montaillou*'su; Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar*'ı ve Keith Thomas'ın *Din ve Büyünün Çöküşü* sayılabilir.[3]

Tarihle toplumu kuramını bir araya getirmeye yardımcı olan üçüncü bir akım da, kimi zaman 'Anglo-Marksizm' adı verilen şey, yani son yirmi yıl içinde Marksizm'in İngilizce konuşan entelektüel kültürün içine kayda değer oranda sızmasının artışı olmuştur. Anglo-Marksizm'in en önde gelen mimarlarından biri olan Perry Anderson bunun ortaya çıkışının Marksist tarih yazımının, bir bütün olarak sosyalist düşünce çerçevesi içinde uzun zamandır göz ardı edilmiş önemine kavuşması'na bağlı olduğunu belirtmiştir.[4] Marksizm ile tarih arasındaki ayrıcalıklı ilişki, ilkinin sıklıkla benimsediği adla da vurgulanır 'tarihsel maddecilik'. Fakat bu kavramsal bağlantı sırayla klasik ve Batı Mark-

(2) A. Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Toplum Kuramında Başlıca Sorunlar) (Londra, 1979), s.230.

(3) Bu çalışmaların gerçek önemi tartışmalıdır: bkz. L.Stone, '*The Revival of Narrative*' (Anlatımın Yeniden Canlanması), P&P, 85 (1979); ve E.J.Hobsbawm, '*The Revival of Narrative: Some Comments*' (Anlatımın Yeniden Canlanması: Bazı Değerlendirmeler), P&P, 86 (1980).

(4) P Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Tarihsel Maddeciliğin İzinde) (Londra, 1983), s.24. Aynı zamanda bkz. bu kitabı değerlendirdiğim *Perry Anderson and "Western Marxism"* (Perry Anderson ve "Batı Marksizm'i"), IS, 2, 23 (1984).

sizm'inin ana odağını oluşturan politik-ekonomik analiz ve felsefi düşünüşü engellememiştir.

İngilizce konuşan dünyanın yeniden yükselen Marksizm'i içindeki tarihsel yazının profili en iyi üç başlık altında değerlendirilebilir. Öncelikle, tümü de İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Komünist Partinin (KP) Tarihçiler Grubu'nda etkin olan (bununla birlikte bunların çoğu KP'yi, örneğin 1956 Macar Devrimi'nin yol açtığı kriz sonucunda terk etmiştir) bir grup daha eski tarihçinin yapıtları vardır.[5] Bu tarihçilerin Marksizm'in entelektüel konumuna yaptıkları katkıyı göstermek için adlarını söylemek yeter: Christopher Hill, Eric Hobsbawm, E.P. Thompson, George Rude, Rodney Hilton, Victor Kiernan, G.E.M. de Ste Croix. İkinci olarak, birtakım daha genç tarihçiler, örneğin Perry Anderson, Robert Brenner ve Chris Wickham, son zamanlarda çarpıcı katkılarda bulunmuşlardır. Yapıtlarının ortak özelliği tarihsel maddeciliğin temel kavramları üzerine yapılan felsefi analizlerden etkilenmiş olmalarıdırki bu analizler de çağdaş Marksist tarih yazımının üçüncü özelliğini oluşturur.[6]

---

(5) Örneğin bkz. E. J. Hobsbawm, '*The Historians Group of the Communist Party*' (Komünist Partideki Tarihçiler Grubu), M.Cornforth'un derlediği *Rebels and their Causes* (Asiler ve Gerekçeleri) kitabının içinde (Londra, 1978); ve B.Schwarz, "*The People*" *in History: the Communist Party Historians Group* (Tarihte "Halk" Komünist Parti Tarihçiler Grubu), Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi'nde, *Making Histories* (Tarihleri Yapmak) (Londra, 1982).

(6) Bir dereceye kadar bu daha genç tarihçilerin, KP tarihçileri üzerinde çığır açıcı bir etkisi olmuş, ama örneğini izleme eğilimi göstermedikleri Maurice Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism* (Kapitalizmin Gelişimi üzerine Çalışmalar) kitabının getirdiği bir historiyografya modelini de izlemiş oldukları söylenebilir: bkz. R. Johnson, *Edward Thompson, Eugene Genovese and Socialist-Humanist History* (Edward Thompson, Eugene Genovese ve Toplumsal-Hümanist Tarih), *History Workshop*, 6 (1978). Robert Brenner 'Marksist üretim biçimi düşüncesi'nin *Studies* için önemine dikkat çekmiştir: 'Belki de (Dobb'un).başlıca katkısı, üretim biçimi tasarımını Avrupa feodal iktisadının uzun vadeli gidişatıyla ilişkili biçimde geliştirerek, onun içkin gelişme eğilimlerini veya "hareket yasaları"nı açıkça ortaya serebilmesi olmuştur'; '*Dobb on the Transition from Feudalism to Capitalism*' (Feodalizmden Kapitalizme Geçiş Hakkında Dobb'un Fikirleri), Cambridge Journal of Economics, 2 (1978), s.121. Üretim biçimlerine ve hareket yasalarına yönelik böyle bir ilgi Brenner'ın ve daha genç diğer Marksist tarihçilerin ortak bir özelliğidir, oysa bu çok önemli bir istisna oluşturan G.E.M de Ste Croix Örneği dışında Önceki kuşakta çok daha enderdir, bu yazarın *Class Struggle in the Ancient Greek World* (Eski Yunan Dunyasında Sınıf Mücadelesi) (1981) kitabı Perry Anderson tarafından 'bu ülkede

Anderson'in da belirttiği gibi, Louis Althusser ve Etienne Balibar'ın *Kapital'i Okumak*'taki (1965) denemeleri 'tarihsel maddeciliğin yasalarını daha sıkı bir kuramsal incelemeden geçirmede öncülük yapmıştır'.[7] Althusser'in yazdıklarının İngilizce konuşan dünyada ahmlanışı büyük tartışmalara yol açmıştır ve bunlar 1970'lerin sonunda Edward Thompson'ın, her ne kadar polemikten kaynaklanan olumsuz tavrı fazlasıyla vurgulanmış olsa da, muhteşem *Teorinin Sefaleti* ve Anderson'ın ölçülü ve uzlaştırıcı yanıtı *İngiliz Marksizm'inde Tartışmalar*'ı ile doruk noktasına ulaşmıştır. Anderson'ın dediğine göre sonuç şöyleydi: teori artık geçmişte hiç olmadığı bir ciddilik ve vakarla tarih oldu; tıpkı tarihin de önceden tipik biçimde olmaktan kaçındığı bütün zorunluluğuyla teori olması gibi.'[8]

Bu görüş önceden gönderme yaptığım Marksist olmayan sosyologlar ve tarihçiler arasındaki daha geniş eğilimleri özetliyormuş gibi görülebilir. Bununla birlikte, Althusser tartışması bir başka yönden de ilgi çekiciydi. Konunun tam can alıcı noktasını yapı ile özne arasındaki ilişki oluşturuyordu. Anderson bunun 'hep tarihsel maddeciliğin başlıca sorunlarından biri olageldiğini' boşuna iddia etmemiştir. Anderson'a göre "Marks'ın kendi yazılarında, tarihsel değişimin başlıca motor gücü olma özelliği bir yandan üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye... ve bir yandan da sınıf mücadelesine atfedilmesine bir sürekli gidip geliş, ayrık iki potansiyel önerme" vardır.

> Bunlardan ilki aslen yapısal, ya da daha doğrusu yapılar arası bir gerçekliğe gönderme yapar: günümüz toplumbiliminin sistem bütünlenmesi (Marks için örtük çözülüş) adını verdiği düzen. İkincisi toplumsal biçimler ve tarihsel süreçler üzerinde hâkimiyet elde et-

---

üretilmiş en ütüz kuramsal tarih yapılarından biri' olarak tanımlanmıştı; *Class Struggle in the Ancient World* (Eski Dünyada Sınıf Mücadelesi), *History Workshop*, 16 (1983), s.58.

(7) P.Anderson, *Arguments within English Marxism* (İngiliz Marksizminde Tartışmalar) (Londra, 1980), s.65.

(8) Anderson, *In the Tracks*, s.26.

mek için çarpışıp mücadele eden öznel güçlere gönderme yapar: Günümüz sosyolojisinin toplumsal bütünlerime (yine Marks'ta çözülüş veya yeniden bütünleşim) dediği alan. Bu iki farklı nedensellik tipi ya da açıklama ilkesi tarihsel maddecilik kuramına nasıl eklemlenecektir?[9]

Elinizdeki kitap bu soruya bir yanıt vermeye çalışmaktadır. Althusser'in bunu gerçek anlamda başaramamış olması felsefesinin çöküşünün başlıca nedenlerinden biridir. Tarihi 'öznesi olmayan bir süreç' olarak tasarlayıp, insanları nesnel yapıların 'taşıyıcıları' veya 'destekleyicileri' olarak, öznelliğin kendisini de ideolojinin bir yapılandırması olarak görmüştür. Althusserci Marksizm'in bazı analiz araçları sağlayarak şüphe götürmez biçimde somut tarihsel çalışmaların önünü açmış olmasına karşın, etkinliği yapıya indirgemesi mücadele ve değişimi kavramsallaştırma yollarının önünü tıkamıştır. Michel Foucault, Jacques Derrida ve diğerlerinin Althusserciliğin yıkıntıları arasından ortaya çıkardıkları post-yapısalcılığın başlıca çekici yönlerinden biri elbette ki tarihin rastlantısallıkları, belirsizlikleri ve oynaklıklarına açık olmasıydı.[10]

Yapı ve özne sorunu, İngilizce konuşan dünyada bireysel eyleme başrolü veren ve toplumsal yapıları böyle bir eylemin sonuçlarına indirgeyen bir Marksizm versiyonunun yakın zamanda ortaya çıkmasıyla, toplum kuramının çözümlemesi gerekenler listesinde ilk sırayı almıştır. Kastettiklerim 'analitik Marksizm' olarak biline gelmiş akımın uygulayıcılarının çoğunluğudur.[11]

Bu felsefi akımın temellendirildiği metin Jerry Cohen'in *Karl Marks'ın Tarih Teorisi-Bir Savunma* (1978) adını verdiği ve söylediğine göre 'iki sınırlama' tarafından yönlendirilen yapıttır: "bir

(9) Ibid., s.34.

(10) Bkz. T.Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism* (Yapısal Marksizm'in Yükselişi ve Düşüşü) (Londra, 1984).

(11) Temsil edici bir seçki için bkz. J. Roemer'ın derlediği *Analytical Marxism* (Analitik Marksizm) (Cambridge, 1986).

yandan Marks'ın yazdıkları, öte yandan da, yirminci yüzyıl analitik felsefesini ayırt eden o açıklık ve tutarlılık ölçütleri". Cohen'inki, 'tarihin aslen insanın üretkenlik gücünün artması olduğu ve toplum biçimlerinin bu büyümeyi mümkün kıldıkları ya da engelledikleri derecede güçlenip yıkıldığı eski moda bir tarihsel maddeciliktir.'[12] Böylelikle üretici güçlere başlıca rolü veriyor ve aynı biçimde ısrar ediyor ki, "Marksizm *temel olarak* davranışla değil, ama onu sınırlayan veya yönlendiren güçler ve ilişkilerle ilgilenir."[13] O halde Cohen için, tarihsel değişimin açıklanmasında yapı etmenlikten önce gelir. Buna karşın, pek çok diğer analitik Marksist, özellikle Jon Elster ve John Roemer, bunun yerine toplumsal yapıların bireysel insan eyleminin niyetlenilmemiş sonuçları olduğunu savunan yöntembilimsel bireycilik doktrininin yanında yer almıştır. Ussal-seçmeci kuramın (rational-choice theory), neo klasik ekonominin temel postulalarının genelleştirilmeleri olarak oluşmuş oyun kuramı (game theory) gibi bir disiplinler öbeğinin sağladığı araçları kullanarak Marksizm'i yeniden kurma çabası da bu eğilime eşlik etmiştir. Süreç içinde Marks'ın belli başlı görüşlerinin pek çoğu, örneğin, emek değer kuramı ve kâr oranının düşme eğilimi yasası terk edilmiştir. O halde Elster'in uzun ve ayrıntılı Marks çalışmasını şu açıklamayla bitirmesi pek de şaşırtıcı değildir: "Günümüzde, ahlaki veya entelektüel açıdan, geleneksel anlamda bir Marksist olmak mümkün değildir."[14]

Bu kitabı yazmamın bir nedeni de bu yargıya kesinlikle katılmıyor oluşumdur. Amacım etkinlik, yapı ve tarihsel değişim sorunlarını klasik Marksizm, tarihsel maddeci kuramın odağını oluşturan yapıtlar ve Marks ve Engels, Lenin ve Troçki, Luxemburg ve Gramsci tarafından geliştirilmiş devrimci sosyalist politi-

(12) KMTH, s.\x,x.

(13) G. A. Cohen, *'Reply to Elster on "Marxism, Functionalism, and Game Theory"'* (Elster'in "Marksizm, İşlevcilik ve Oyun Kuramı"na Yanıt), Theory and Society, 11,4 (1982), s.489.

(14) J. Elster, *Making Sense of Marx* (Marks'ı Anlamlandırmak) (Cambridge, 1985), s.531

ka açısından araştırmaktır. Kuramsal ve siyasi bağlılık çerçevemi böyle çizerken, bir de vurgulamam gerekir ki, bu kitapta 'Marks gerçekte ne demiştir'i açıklamak gibi bir iddiam yoktur. Başka yerlerde, özellikle de *Marksizm'in Geleceği var mı?* adlı bir kitapta da savunduğum gibi, Marksizm, anlamına pek çok siyasi akımın karşı geldiği karmaşık ve çelişkili bir kuramlar toplamıdır. Bu birbiriyle çelişen öğeler kütlesinden bir marksist gelenek oluşturmak taraf tutmayı gerektirir; Walter Benjamin'in siyasi mücadelelerde geçmişin bile tehdit altında olduğu yolundaki vargısı, hiçbir yerde Marksizm'in durumunda olduğu kadar doğru değildir.[15] Bu elbette ki insanın metinleri canı istediği gibi okuyabileceği veya böyle yapması gerektiği anlamına gelmiyor, ama benim burada Marksizm'le ilgilenmem öncelikle tefsir için değildir. Bu kitapta elimden geldiğince, kendimi yönlendireceğim üç sınırlama var yalnızca 'Marks'ın (ve ardıllarının) yazdıkları' ve analitik felsefeciler ve diğerleri tarafından geliştirilmiş 'açıklık ve tutarlılık ölçütleri' tarafından değil, ama aynı zamanda Marksist 'ortodoksi' ile çelişiyor olsa da, hakikat olarak görünen şey tarafından da.

Tezim şöyle biçimlenecektir: İlk iki bölüm sorunun iki ana terimine –etkinlik ve yapı– ayrılmıştır. Birinci Bölüm tarihsel etkinliğin farklı anlamlarını kısaca gözden geçiriyor (1.1 başlığı), ardından insan eyleminin en ince ve akla yakın tarifinin, insanların inanç ve arzularının ışığında akılcı olarak hareket ettiklerini savlayan, analitik gelenekçe daha inceltilmiş 'Ortodoks' failler anlayışı'nın (1.2 başlığı) üzerinde duruyor. Bu kuram için verilmiş kimi kötü argümanları atladıktan sonra, iyi olan birine, yani yapısalcılık sonrası akımın yetersizliklerinin ihtiyacımız olduğunu gösterdiği ve Marks'da bulunan insan doğası tarifinden kaynaklanan teze (1.3 başlığı) işaret ediyorum. Bundan sonra konuyla ilgisi Üçüncü ve Beşinci bölümlerde ortaya çıkacak şekilde

(15) Bkz. J. Molyneux, *What is the Real Marxist Tradition?* (Gerçek Marksist Gelenek Nedir?) (Londra, 1985).

konu dışına çıkıyor ve Marks'ın sömürü kuramının örtük bir ahlak kuramı olduğuna değiniyorum (1.4 başlığı). Son olarak, Ortodoks failler anlayışının, insan eylemini açıklamaya yardımcı olacak yapılar getirmekle uyumlu olduğunu öne sürüyorum (1.5 başlığı).

İkinci Bölüm toplumsal yapı kavramının amacı üzerine son derece genel bazı değerlendirmelerle başlıyor (2.1 başlığı), ardından tarihsel maddeciliğin getirdiği somut yapı kuramının gözden geçirilmesi (2.2 başlığı), Cohen'in 'Ortodoks' tarihsel maddeciliğinin eleştirel bir tartışması (2.3 başlığı) ve Elster, Roemer ve diğerlerinin 'ussal seçmeci Marksizm'inin' tanımlanmasıyla (2.4 başlığı) devam ediyor. Daha sonra bu sonuncuların yöntem bilimsel bireyciliği uzun uzadıya inceleniyor ve yapı ve eylem ikiliği faillerin üretim ilişkileri içindeki konumlarından aldıkları güçlerin tanımlanması lehine reddediliyor (2.5 başlığı). Bu bizi makul oranda dileyebileceğimiz kadar bir tarihsel maddecilikle, yani klasik Marksizm'le karşı karşıya bırakıyor (2.6 başlığı).

Üçüncü Bölüm yapı ile etkinliğin karşılıklı etkileşiminden kaynaklanan kimi kuramsal sorunları inceliyor ve Heidegger ve Gadamer'den kaynaklanan yorumsamacı geleneğinin temsil ettiği her tür genelleyici toplumsal kurama karşı o olağanüstü meydan okumanın değerlendirilmesiyle başlıyor (3.1 başlığı). W. G. Runciman'ın yakın zamanlarda, bu geleneğin insan eyleminin yorumunda yoğunlaşmasını nedensel modellerin tanımlanmasıyla uzlaştırma çabasının başarısız olduğu gösteriliyor (3.2 başlığı). Bununla birlikte, burada Runciman'ı çürütmek için kullanılan Donald Davidson'ın realist yorum kuramının yorumsamacı gelenekte geçerli olan şeyleri yakaladığını, Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına üstün olduğunu ve Birinci ve İkinci bölümlerde geliştirilmiş genel yapı ve etmenlik kuramıyla uyumlu olduğunu savunuyorum (3.3 başlığı). Daha sonra ussal-seçmeci kuramı destekleyen faydacı eylem kuramının, her şeyden önce insan davranışını açıklamakta kullandığı sınırlı ve araçsal ussallık tasarımı yüzünden eksik olduğu gösteriliyor (3.4 başlığı), ama

artık yapıyla eylemi birleştiren dayanak noktası olarak görülen çıkarlar kavramı bu kuramın dışında tutuluyor (3.5 başlığı).

Dördüncü ve Beşinci bölümler, insanların toplumları idame ettirmek, ama aynı zamanda da dönüştürmek için nasıl üretim ilişkileri içindeki konumlarından güç aldıklarını daha somut biçimde gösteriyor. Dördüncü Bölüm sınıflar ve uluslar gibi kolektif failler kavramını sunarak başlıyor (4.1 başlığı). Bu gibi kolektivitelerin oluşumu kesinlikle faillerin sahip olduğu inançlara bağlıdır ki bu da ideoloji sorununu ortaya atar. Marksist ideoloji kuramının ve egemen sınıf ideolojisinin halkça kabul edilmesinin toplumsal düzenin çimentosu olduğunu iddia eden 'egemen ideoloji tezi'nin ortaya çıkardığı çeşitli zorluklar gözden geçiriliyor (4.2 başlığı). Bunun ardından ideolojiler için, çıkarların dile getirilmesi ve etmenlerin belli bir kimliği kabullenmeye davet edilmeleri şeklinde daha alçakgönüllü, yine de önemli bir rolü savunuyorum (4.3 başlığı). Marksizm'e getirilen geleneksel eleştiri –ulusal kimlikleri ve bunumla birlikte ulus-devletler arasındaki askeri çelişkileri açıklamada yetersiz kalması– tartışılıyor ve Brenner'ın tarih yazıları aracılığıyla bertaraf ediliyor (4.4 başlığı), ardından temel ve üstyapı sorunları üzerine bazı kısa gözlemlerde bulunuluyor (4.5 başlığı).

Beşinci Bölüm kısmen Walter Benjamin'in *'Tarih Felsefesi Üzerine Tezleri'* hakkında ayrıntılı bir değerlendirmedir. Dönemsel toplumsal dönüşümler, bir üretim biçiminin yerine bir diğerinin gelmesi başlıca konuları oluşturuyor. Bölüm, akla kuvvetle Sartre'in diziler ve kaynaşmış gruplar tartışmalarını getiren, Benjamin'in devrimi hayatın gündelik akışı içinde Mesihvari bir patlama olarak tanımlaması ile başlıyor (5.1 başlığı). Sonra Marks'ın, mücadelesi günlük yaşamla devrimci olan arasında bir süreklilik sağlayan işçi sınıfı analizi, kuramsal ve deneysel itirazlara karşı savunuluyor (5.2 başlığı). Daha sonra toplumsal devrimin akıl dışılığını gösterme çabasındaki iki argüman gözden geçirilip reddediliyor: ilk olarak 1.4 başlığı altında dile getirilmiş, işçilerin kapitalizmi devirmek için ahlaki nedenleri olduğu yolundaki

önemli iddia burada açık bir hal alıyor (5.3 başlığı). Benjamin'in devrimlerin zorunlu olarak geçmişteki durumları yeniden kurma çabası olduğu düşüncesi tartışılıyor, ama ben bunun sosyalist devrimlerde geçerli olmadığını savunuyorum (5.4 başlığı), bu sonuncusunun farklılığının yapısal nedenleri de son düşüncelerimin konusunu oluşturuyor (5.5 başlığı). Böylelikle temelde savunduğum şey ortaya konmuş oluyor: Yapı ve etkinlik öylesine birbiri içine geçmiştir ki, birini diğerinden ayırıp ona önceliği vermek temelden bir hatadır.

Bu genel çerçevenin de açıkça göstermiş olduğu gibi, bu felsefi bir kitaptır, ya da öyle olmayı amaçlamaktadır. Bir başka deyişle, kavramların yeterliliğini, önermelerin tutarlılığını ve tezlerin geçerliliğini değerlendirme amacındadır. Bununla birlikte tarih felsefesi, en azından bu konunun analitik gelenek içinde, yani tarihsel hükümlerin doğruluk koşullan ve tarihsel bilginin nesnelliği gibi konularda yoğunlaşarak ele alındığı biçimde, bu kitabın konusunu oluşturmamaktadır. Herhangi bir tartışmaya girmeden, tarihsel hükümlerin genellikle anlamlı olduğunu ve en azından kimilerinin doğruluğuna inanmak için iyi nedenlerimiz olduğunu varsayacağım. Bu kitap, bir şeye benzetmek gerekirse, Condorcet ve Hegel'inkiler gibi geleneksel spekülatif bir tarih felsefesine daha yakındır, çünkü daha çok insanların toplumlarını dönüştürmeleri ve iyi ya da kötü yönde tarihi ileri doğru itmeleriyle ilgilenmektedir. Bununla birlikte, burada izlendiği türden bir kavramsal berraklaştırma deneysel araştırmanın yerine geçemez ve en iyi durumda bunun için bir giriş oluşturmalıdır.

Bu, tarih yazımının aşağıda yer alan tartışmaları sorununu ortaya çıkarır. Tarih okumaktan aldığım zevk ve eğitimden başka, son zamanlardaki tartışmalar da beni Marksist kuramın yalnızca

(16) Elbette ki, bu tutumda yalnız değilim. Örneğin Barry Hindess ile Paul Hirst'ün *Pre-Capitalist Modes of Production* (Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri) (Londra, 1975) kitabındaki kötü bir ünü olan 'tarih araştırması yalnızca bilimsel olarak değil siyasal olarak da değersizdir' beyanını (s.312), Hirst'ün *Marxism and Historical Writing* (Marksizm ve Tarih Yazımı) (Londra, 1985) (bölüm 1) kitabındaki çok daha olumlu historiyografya değerlendirmesiyle karşılaştırın.

tarihsel araştırmayla yakın bir ilişki içinde gelişebileceğine ikna etti.[16] Çalışan tarihçiler kimi zaman tarihsel toplumbilimcilerin özgün araştırma yapmayıp başkalarının çalışmalarına kendi yorumlarını getirmelerinden yakınırlar. Bu eleştirinin geçerli olduğunu düşünmüyorum, ama her durumda bu kitabın içeriğine uygun düşmeyecektir. Tarihsel yazılar burada somut tarihsel süreçlerin olgusal bir değerlendirilmesini desteklemek için değil, savları örneklemek veya sorunları ortaya koymak için alıntılanmıştır. Seçilmiş metinler bir tarihçi değil de bir amatör olan benim kendi okumalarımın kaprislerini yansıtıyor.

Son olarak, kitap, her ne kadar dolambaçlı, dolaylı yollarla da olsa, sonuçta siyasi bir sorunla başa çıkma çabasıdır. 1980'ler, en azından Batı dünyasında, sosyalistler için korkunç bir on yıl oldu. Tiz sesleriyle bencil, saldırgan ve kendini beğenmiş sağ kanat politikası yükselen tarafa geçti. Kitlesel yıkım araçları gökyüzüne erişene kadar üst üste yığıldı durdu. Polonya'daki Dayanışma'dan (*Solidarnosc*) İngiltere'deki madenci grevine kadar genel karanlığı aydınlatan işçi sınıfının kahramanca mücadelesinin çeşitli olayları ezici bir yenilgiyle sona erdi. Erkek ve kadınların dünyayı değiştirme yetilerine olan inançlarını yitirmelerine şaşmamalı. Şimdi, etmenlik üzerine bir kitap yazmanın olayları değiştireceğine inanmıyorum; Dr. Johnson'in Berkeley'i bir taşa tekme atarak çürütmesinin tersi olan bir tür başarı olurdu bu. Ama her küçük parçanın bir yardımı olacaktır. Eğer insanlara açık tek gelişme yolunun bireysel çıkarları izlemek olduğu fikrini çökertmeye ve insanoğlunun topluluk halinde tarih yapma gücüne sahip olduğunu göstermeye bir yardımım olabilirse, Yeni Sağ'ın ideolojisine bir darbe indirilmiş olacaktır. Onların yazdıkları gibi, bu kitap da Althusser'in 'kuramda sınıf mücadelesi' adını verdiği şeye soyunuyor, ama onların savunduğundan daha başka bir sınıfın adına.

Birinci Bölüm

ÖZNELER VE FAİLLER

1.1 Üç Etkinlik Kavramı

"Tarihi insanlar yapar, ama öyle kendi keyiflerine göre yapmazlar: bunu kendileri tarafından seçilmiş koşullar içinde değil, doğrudan içinde bulundukları, verili ve geçmişten aktarılmış koşullar içinde yaparlar."[1] *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire*'i'nin başlangıcından alınan bu ünlü pasaj, Marks'ın yapı ve özne arasındaki ilişki üzerine en önemli ifadesidir. Soruna getirdiği çözüm, göründüğü kadarıyla, 'koşullar'ın öncelikle bireysel veya kolektif eyleme sınırlar koyarak, faillere açık olan seçenek sayısını sınırlayarak işlev gördüğüdür. Formülde temel bir eksiklik vardır, yani yapının rolünü aslen olumsuz olarak, yalnızca eylem üzerinde bir sınırlama biçiminde tasarlar (bkz. 2.5 başlığı). Bununla birlikte, burada üstünde durmak istediğim bir başka zorluk daha içerir, o da Marks'ın etkinlik kavramını algılayışındaki belirsizliktir.

Perry Anderson insanların 'tarih yapıyor' olarak değerlendirilebileceği ve her biri etkinlikleri için farklı türden bir hedefi gündeme getiren üç biçimi ayırt edebileceğimizi belirtir. Tarihsel eylemin birinci ve en tipik biçimi 'özel' hedeflerin izlenmesidir; "bir

(1) *CW*, XI, S.103-4.

arazinin işlenmesi, bir evlilik seçimi, bir becerinin kullanılması, bir evin idare edilmesi, bir adın verilmesi". İkinci türdeki etkinlik de, birincisi gibi, var olan toplumsal ilişkiler çerçevesi içinde işler ve bildik tarih anlatımının malzemesini oluşturan "siyasi mücadeleler, askeri çatışmalar, diplomatik ilişkiler, ticari keşifler" gibi 'umumi' hedefleri içeren etkinliklerle ilgilidir. Son olarak, kolektif olarak bütüncül toplumsal dönüşümü amaçlayan, ilk olarak Amerikan ve Fransız Devrimlerinde görülmüş, ama tam ifadesini ancak işçi hareketinin ve devrimci Marksizm'in ortaya çıkışıyla bulmuş 'daha önce görülmemiş etkinlik biçimi' vardır: burada, "ilk defa olarak kolektif toplumsal dönüşüm tasarıları, önceden düşünülmüş bir gelecek üretmeye, geçmişin ve şimdinin süreçlerini anlamaya yönelik sistematik çabalarla eşleştirilmişti."[2]

Bu ayrımların önemi, sırasıyla Althusser ve Thompson tarafından temsil edilen yapı ile etkinlik arasındaki soyut kutuplaşmanın üstesinden gelmelerinde yatar. Althusser için tarih 'öznesi ya da erekleri olmayan bir süreç'tir. Değişim, yapısal çelişkilerin birikimi sonucunda olur. İnsanların bu süreç içindeki rolü yalnızca çelişki içindeki yapıların 'taşıyıcısı' olarak davranmalarıdır. İnsanların kendilerini tarihsel mücadelelere katılan failler olarak görmeleri gerçekliğe karşılık gelmez onların, ideolojide tutarlılık ve özerklik yanılsamasıyla oluşturulmuş özneler olarak kurulmalarından kaynaklanır. Thompson'ın bu 'kuramsal antihümanizm'e yanıtı aslen karşıtını olumlamaktır. Tarih, insanların yaşamlarını sürekli olarak ürettiği ve yeniden ürettiği süreçtir. Yapılar –üretim tarzları– insan pratiğine konmuş sınırları, toplumsal dünyanın bilinçli kontrolünü elde etme çabalarında insanlar tarafından üstesinden gelinmesi gereken engelleri temsil eder. Tarihçinin görevi, insan failler ile eylemlerinin nesnel koşulları arasındaki ebedi karşıtlığı ortaya çıkarmaktır.

(2) P. Anderson, *Arguments Within English Marxism* (Londra, 1980), s. 19-20.

Anderson'ın fikrince, bu tartışmanın çözümü, özellikle "kamunun hür iradesi"yle ilgili üçüncü anlamda insan eyleminin alanının spesifik tarihsel koşullara bağlı olduğunun görülmesinde yatmaktadır. Althusser'in yapısalcılığı da, Thompson'ın hümanizmi de, belli bazı durumlarda doğru olabilir. Bununla birlikte, bu bağımsızlığı koruyabilmek, farklı eylem türleri arasında uygun kavramsal ayrımları kurmakla ilintilidir:

> 'Öznesi olmayan doğal-insani süreç' ile 'denetim dışı bir pratiğin hep aciz, hep yeniden ortaya çıkan failleri', bu birbirine karşıt formüllerin ikisi de aslen itiraz kabul etmez ve spekülatif niteliktedir gerek kişisel, gerekse de kolektif, değişik türden bilinçli edimlerin tarihteki gerçek, değişken rollerini bulmamıza hiç de yardımcı olmayan edebi önermeler. Önermelere dayalı yaklaşıma karşıt olarak soruma *tarihsel* açıdan bakmak, son iki yüzyılda, önceden bulunduğu düşük seviyelerden –kitle katılımı ve hedefin büyüklüğü açısından– keskin bir yükselişe geçen bu gibi girişimlerin *eğrisini* çıkarmaya çalışmak olacaktır.[3]

Anderson'ın –gündelik davranış biçimi, kamu inisiyatifi ve kendi kaderini tayin arasında– çizdiği ayrımlar yararlıdır. Thompson'ın kilerden başka yapılara karşı ayrıştırılmamış 'etkinlik' yorumlarını da düzeltmek için bir araç sağlarlar. Dolayısıyla Anthony Giddens şöyle yazar:

> İnsanların kendi tarihlerini yapmadığı, ama tarih tarafından sürüklenip götürüldüğü Foucault'nun 'arkeoloji'si, hakim grupların iktidarına tabi olanların, kendilerine başkaları tarafından yüklenmiş yaşam koşullarına direnen, bunların önüne geçen ve onları etkin olarak değiştirmeye çalışan bilinçli failler olduğunu yeterince dikkate almaz.[4]

(3) Ibid., s.21. Bu arada, 'doğal-insani' sıfatı, Anderson'ın Althusser'in 'tarih öznesi veya erekleri olmayan bir süreçtir' formülüne eklemesidir ve bir yanlış anlamayı gösterir gibidir.

(4) A.Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Tarihsel Maddeciliğin Çağdaş bir Eleştirisi) (Londra, 1981), s. 172.

Giddens'ın etkinlik türleri arasında Anderson'ın yaptığı gibi bir ayrıma gidememiş olması, ezilen grupların direnişinin 'yaşam koşulları'nı 'etkin biçimde değiştirebileceği' iki çok farklı yol olduğunu görememesine neden olur. Değişim, moleküler direniş edimlerinin niyetlenilmemiş sonucu olarak ortaya çıkabilir. Fakat değişim, direnenler tarafından bilinçli olarak başlatılmayabilir, ya da onların yararına olmayabilir: böylelikle modern fabrikalar, dışarı iş verme sistemi içinde çalıştırılan işçilerin 'namussuzluk ve tembelliğini'[5] (yani direnişi) ortadan kaldırmak üzere sermaye tarafından ortaya konmuş olabilir. Bununla birlikte, direniş toplumsal değişimi bilinçli bir hedef olarak izleyebilen kolektif failler de yaratabilir. Böyle kolektif dönüşüm tasarıları peşinde harekete geçmek kuşkusuz öngörülemeyen sonuçlar getirecektir, ama bu noktada sonucu başlangıçta bilinçle bağlandığı hedeften uzaklığı ışığında değerlendirmek mümkündür. Rus Devrimi ve kaderi tartışmaları bu türden bir değerlendirmenin açık bir örneğidir. Bireysel eylem çoğu zaman kendi kendini yenilgiye uğratır, ama Napolyon vari hayaller dışında, ancak ender olarak bu başarısızlık bir toplumsal değişimi gerçekleştirme çabasının bir çeşit karaya oturması biçimini alır. Bu gibi çabalar, *Jakoben Kulüpleri*'nden *Dayanışma*'ya kadar, genellikle bir dereceye kadar kolektif örgütlenmeyi içerir.

Anderson'ın etkinlik tartışması kayda değer olmasına karşın, önemli bir eksikliği de içinde barındırmaktadır. Etmenliği 'bilinçli, bir hedefe yönelik etkinlik'[6] olarak tanımlamanın ötesinde, farklı etkinlik türlerinin ortak yönlerinin ne olduğunu derinlemesine incelemez. Gelgelelim, son yüzyıl içinde toplum bilimlerinin statüsü ve niteliği üzerine yapılan tartışmaların pek çoğunun merkezinde yeralan şey, bu şekilde algılanan etkinliğin doğası ve içerdikleridir. Max Weber'le bağlantılandırılan ve genel geçer toplum kuramındaki belki de en etkili gelenek, tam da in-

(5) S. A. Marglin, '*What Do the Bosses Do?*' (Patronlar Ne Yapar?), A. Gorz'un derlediği *The Division of Labour* (İş bölümü) (Hassocks, 1976) içinde.

(6) Anderson, *Arguments*, s. 19.

sanlar doğanın geri kalanından 'bilinçli, hedefe yönelik etkinliklere'[7] girişmeleri nedeniyle farklı olduğu için, faillerin yapılardan (bu sonuncuların bireysel eylemlerin sadece niyetlenilmemiş sonuçları olarak kavranması bakımından) önce geldiğini savunmuştur. Benzer değerlendirmeler ussal-seçmeci Marksizm'in, yani yöntem bilimsel bireycilikle eşleştirilmiş bu analitik Marksizm türünün (Jon Elster, John Roemer, vs.) ortaya çıkmasını sağlayanlar arasında da görülür.

Aşağıda, öncelikle Weberci iddiayı destekleyen insan eylemi modelini gözden geçireceğim ve insanları bu şekilde, inanç ve arzuların ışığında hareket ediyor gibi düşünmenin yalnızca belirli tarihsel koşullar içinde formüle edilebileceğini göstereceğim (1.2 başlığı). Bununla birlikte, kuram, kanımca, kısmen kabul etmemiz gereken insan doğası hakkındaki açıklama biçimiyle doğrudur (1.3 başlığı). Bu açıklamanın ahlak kavramımız için önemli sonuçları vardır (1.4 başlığı); yine de, insanları belli gerekçelerle ve bu anlamda bir hedefe yönelik olarak hareket ediyor gibi görmemiz, yöntembilimsel bireyciliği kabul etmemizi gerektirmez (1.5 başlığı).

1.2 Ortodoks Failler Anlayışı

Yöntem bilimsel bireycilik için verilen argümanın genel çerçevesi Weber'in zamanından bu yana pek az değişti, buna karşın analitik felsefeciler tarafından oldukça inceltildi. Elster şöyle yazar: 'niyete dayalı açıklama (intentional explanation) toplum bilimlerini doğal bilimlerden ayıran özelliktir.'[8] Bir eylemi niyete dayalı olarak açıklamak, etmene onu öyle davranmaya yönlendiren inançlar ve arzular atfetmektir. Böylelikle, *p*'nin olmasını isteyen bir etmen, *x*'i yapmanın *p*'yi getireceğine inanıyorsa, *x*'i yapar.

---

(7) Bkz. M. Weber, *Economy and Society* (İktisat ve Toplum) (Berkeley, 1978), Birinci Kısım, Birinci Bölüm.

(8) J. Elster, *Explaining Technical Change* (Teknik Değişimi Açıklamak) (Cambridge, 1983), s.69.

Niyete dayalı açıklama insani eylemleri doğanın geri kalanından bazı açılardan ayırt etme amacını güder: 'Niyete dayalı davranış aslen *geleceğe* bağlıdır. Bu, var olmayan, henüz gerçekleştirilmemiş, yalnızca hayal edilmiş veya temsil edilmiş bir hedefin yönlendirdiği eylemdir. François Jacob'un da belirttiği gibi, insanlar fiiliyata geçmemiş olanaklılıklar arasında seçim yapabilir, oysa doğal ayıklanma yalnızca fiili seçenekler arasında seçim yapabilir.'[9] Açıktır ki bu, insan faillerin farklı özelliklerinin bir açıklamasını varsayar. Daniel Dennett 'kişi olmanın' altı zorunlu koşulunu belirler:

i) kişiler *rasyonel varlıklardır*;
ii) kişiler kendilerine *niyet yüklemlerinin* [yani inançlar ve arzular] atfedildiği varlıklardır;
iii) bir şeyin kişi sayılıp sayılmadığı bir şekilde ona karşı *alınan tavra*, ona göre *benimsenen konuma* bağlıdır;
iv) kendisine karşı bu kişisel konumun benimsendiği nesne de bir biçimde buna karşılık vermeye yetenekli olmalıdır;
v) kişiler *sözsel iletişim* yetisine sahip olmalıdırlar;
vi) (kişiler) özel bir biçimde *bilinçli*(dirler) [yani eylemlere girişiklerinin farkındadırlar ve böylece bunlardan sorumlu tutulabilirler].[10]

Tam anlamıyla anlaşılırsa, yalnızca (i), (ii) ve (iii) numaralı koşullar 'niyete dayalı bir sistemin' (intentional system), yani 'davranışları sisteme inanç ve arzu (ve umut, korku, amaç, önsezi...) atfedilmesiyle –en azından bazen– açıklanabilen bir sistemin' varlığı için zorunludur.[11] Hayvanlar ve (Dennett'in düşüncesince) en azından bazı bilgisayarlar, bu asgari anlamda, niyete dayalı sistemlerdir. Ama dile sahip olmaya dayanan, kendi ey-

(9) Ibid., s.71. Gönderme F. Jacob'un *The Logic of Living Systems* (Canlı Sistemlerin Mantığı) (Londra, 1974) kitabınadır

(10) D. Dennett, *Brainstorms* (Esinler) (Brighton, 1981), s.269-71, 281-5.

(11) Ibid., s.3.

lemleri için neden gösterme yeteneğinden ve bu durumda ikinci dereceden arzular oluşturma yeteneğinden, yani bilinçli olarak arzularını ve böylelikle davranış biçimlerini değiştirme yeteneğinden yoksundurlar.[12]

Niyete bağlı sistem kavramı (ve Dennett'in bundan yola çıkarak geliştirdiği daha geniş kişi tasarımı) açıklayıcı bir kavramdır. İnsanların davranışları hakkında tahminler bundan şu biçimdeki açıklamalar aracılığıyla çıkarsanabilir: 'Eğer biri bir şey istiyorsa ve en iyi A'yı yaparak onu elde edebileceğini düşünüyorsa bu davranış bir anlam atfetmekten ayrılamaz bir yorumlama süreci olduğundandır.'[13] Fakat insanların gözlenebilir hareketleri tipik olarak birden fazla yoruma açıktır. Diğerlerine *hangi* inanç ve arzuları atfedeceğimizi nasıl bileceğiz? Yalnızca normatif bir ussallık ilkesine dayanarak. Dennett'in de dile getirdiği gibi, genelde, herhangi birinin inanç ve arzularının belli koşullar altında "sahip olması gereken"ler olduğunu kabul ederek, inanç ve arzuların "kişiye özelliği" sorununu aşarız.[14] Faillerin rasyonel olduğu varsayımı ne gibi inanç ve arzulara 'sahip olmaları gerektiğini' belirler.

Graham Macdonald ve Philip Pettit bu varsayımı parçalarına şöyle ayrıştırırlar. Birincisi, failleri 'davranışsal olarak rasyonel', yani 'karşı örnekleri ve tutarsızlıkları ortadan kaldırmak üzere inançlarını en azından değiştirmeye hazır', bir başka deyişle, '(kendi) inançlarının doğruluğunu.sağlamak için hamleler yapabilir' olarak ele almamız gereklidir.[15] İkincisi, failler inançlarının ve arzularının ışığında hareket ettiklerinden, 'davranışsal olarak rasyonel' gibi görülmelidir, öyle ki biri *p*'nin olmasını istiyorsa,

---

(12) P. Pettit, *'A Priori Principles and Action-Explanation'* (A Priori İlkeler ve Eylem Açıklaması), *Analysis*, 46,1 (1986), s.39.

(13) Bkz. D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Eylemler ve Olaylar üzerine Denemeler) (Oxford, 1980); ve *Inquiries in Truth and Interpretation* (Doğruluk ve Yorumlamayla İlgili Sorunlar) (Oxford, 1984).

(14) Dennett, *Brainstorms*, s 19.

(15) G. Macdonald ve P. Pettit, *Semantics and Social Science* (Anlambilim ve Toplum Bilimi) (Londra, 1981), s.60, 12.

x'i yapmanın *p*'yi getireceğine inanıyorsa ve diğer değişkenler de sabitse (çatışan istekler yoksa, vs.), *x*'i yapmazsa, inanç ve arzular atfetmesiyle ve *ceteris paribus* şartıyla tezinin ön tümleci yanlış olmalıdır.[16]

İkinci rasyonellik kavramı belki de en iyi birincisinin ayrıntılı bir tanımlanması olarak görülür. Bu aslen Weber'in araçsal ussallık kavramıdır (*zweckrational*), burada ussallık verili bir amaca ulaştıracak en etkili aracın seçilmesindedir. Böylelikle, Elster'dan alıntılarsak, 'rasyonel davranışı tanımlamanın alışılmış yolu bir optimizasyon kavramına başvurmaktır. Yani denir ki, rasyonel fail, yalnızca amacına götüren bir araç olan eylemi değil, elinde olduğuna inandığı bütün araçların *en iyisini* seçer.'[17]

Bu ikinci rasyonellik kavramı (asıl ussallık ilkesinden ayırmak için buna optimizasyon ilkesi diyeceğiz) yöntembilimsel bireyciler için önemli bir kavramdır. Bu sonuncular toplumsal yapıları bireyler düzleminde açıkladıkları için, toplumsal yapıların ve benzerlerinin özelliklerine gönderme yapan genellemelere başvuramazlar. Böyle yapmak Popper ve ardıllarının itham ettiği "tarihselcilik" suçunu işlemek olurdu. Optimizasyon ilkesinin iyi yanı, bireyci toplum kuramı modellerinin harekete geçirilebildiği açıklayıcı bir genelleme sağlamasıdır. Bu modeller kendilerini bireylerin ve durumlarının betimlemeleri içine hapsetmek zorunda değildir; etmenlerin en yararlı şeyi yaptıkları varsayımıyla ve söz konusu bireylerin inanç ve arzularının göz önünde bulundurulmasıyla, yaptıkları şeyleri neden yaptıklarını açıklayabilirler.[18]

Optimizasyon ilkesi ile faillerin davranışsal ve tutumsal olarak ussal oldukları varsayımı arasında önemli bağlantılar olmasına karşın, bunlar mantıksal olarak ayrı önermelerdir.[19] Bunu kabul etmek, kısmen de doğruluklarını incelemekte olduğumuz niyete

(16) Bkz. Pettit, '*A Priori Principles*', s.39.

(17) Elster, *Explaining*, s.72. Ayrıca bkz. Weber, *Economy*, s.24'ten itibaren.

(18) Bkz. K. R. Popper, '*The Rationality Principle*' (Ussallık İlkesi), D. Miller'ın derlediği *A Pocket Popper* (Cep için Popper) (Londra, 1983) içinde.

(19) Elster'ın da kabul ettiği üzere: *Explaining*, s.74.

dayalı açıklamalar türünün ya da yöntem bilimsel bireyciliğin (bundan böyle YB diye geçecek) çıkarsamalarını araştırmamıza elvereceği için önemlidir. Macdonald ve Pettit niyete dayalı açıklamalarda söz konusu olan 'Ortodoks failler anlayışı'ndan YB'nin doğruluğunun çıkar sandığını savunurlar. 'Ortodoks failler anlayışını kabul etmek kurumların açıklayıcı Özerkliğinin olduğu iddiasını yadsımak anlamına gelir' derler ve 'açıklayıcı özerkliği' şöyle tanımlarlar:

> Bir X varlık türü ancak ve ancak şu koşul yerine getiriliyorsa bir diğer Y türü üzerinde ve ötesinde var olur: X tipinden şeylere gönderme yaptığımız terimleri eklemek, Y tipinden maddelere gönderme yapan terimlerin olduğu bir dilde değerlendiremediğimiz (belli bir biçimde betimlenmiş) olayların açıklamalarını vermemizi sağlamalıdır.[20]

Demek ki 'açıklayıcı (veya yöntembilimsel) kolektivist', eylemlerin yalnızca bireylerin özellikleri; inançları, arzuları vs. ile açıklanamayacağını, bu açıklamaların aynı zamanda kurumlara da (ya da daha genel olarak yapılara; 'yapılar'ın daha kesin bir tanımını İkinci Bölümde vereceğim) indirgenemez biçimde gönderme yapması gerektiğini savunmaktadır. Macdonald ve Pettit'in bu doktrinin yanlışlığını kanıtlama çabalarında iki ana öncül vardır:

1) Eğer açıklayıcı kolektivist bireylere değil de, kurumlara gönderme yaparak açıklanabilecek bazı olaylar olduğunu söylüyorsa, o halde Ortodoks fail anlayışını yadsıyordun En azından bu olaylarda söz konusu olan davranışın, faillerin inanç ve arzularının rasyonel sonucu olmadığını söylemektedir...
2) Ortodoks fail anlayışının içerdiği iddia yadsınamaz.[21]

(20) Macdonald ve Pettit, *Semantics*, s. 125, 122.
(21) Ibid., 126

Bu önermelerin ikisi de yanlıştır, (I)'in doğru olmadığını göstermek daha önemli bir görevdir, çünkü hem Ortodoks failler anlayışının doğru olduğuna, hem de bundan YB'nin çıkar sanmadığına inanıyorum. Bununla birlikte, (I)'i işlemeye ancak bu bölümün sonuna doğru başlayacağım ve bunun yanlışlığı kesin olarak ancak Üçüncü Bölümün sonunda, yapı ile etmenlik arasındaki ilişkiyi genel olarak açıklamam sona erdiğinde gösterilebilir. Şimdilik, yalnızca Ortodoks anlayışın statüsünü ilgilendiren (2)'yi incelemek, neden bunun doğru olduğunu düşünmemiz gerektiğini göstermeye başlamak istiyorum (buna karşın, bu iş de yine ancak Üçüncü Bölümdeki yorum tartışmasıyla tamamlanacaktır).

Macdonald ve Pettit (2)'yi, Ortodoks failler anlayışının 'yadsınamaz' olduğu iddiasını, açık argümanlardan çok, 'eylem açıklamaları' ile doğa bilimlerindeki açıklamalar arasında bir karşıtlık çıkararak ortaya atıyorlar. Bu sonuncular 'yasa koyucu'dur (nomothetic), yani olaylar, ilke olarak her zaman deneysel kanıtların ışığında gözden geçirilebilecek genellemeler ya da yasalar (Yunanca *nomoi*) aracılığıyla açıklanır. Oysa eylem açıklamaları,

> yalnızca kuşku götürmez açıklayıcı ilkeler postüle eder ve uygulamada, bu ilkeleri yeniden gözden geçirmek ve açıklamalara yeniden biçim vermek olanağı kesinlikle yoktur. Bireysel bir eyleme, bu ilkelere sahip olmanın verdiği güvenle yaklaşırız: bu ilkeler bir davranış parçasının, rasyonelleştirici bir zihin durumundan kaynaklanan bir eylem sayılması için ne gerektiğini formüle ederler.

Sonuç olarak,

> bir davranış parçası veya örüntüsünden anlam çıkarmakla uğraşan toplumbilimcinin dikkatini Ortodoks failler anlayışının emrine sunduğu açıklayıcı ilkelere vermesi gerekmez. Onun görevi bu ilkelere tüm kalbiyle inanmak ve kendini özel olarak davranışların en iyi nasıl bunların altına oturtulabileceğini araştırmaya vermektir.[22]

(22) Ibid., 99, 103. Pettit'in daha yeni makalesi '*A Priori Principles*', yasa koyucu açıklamalarla eylem açıklaması arasındaki ayrımı, bu kez 'düzenleyici' ve 'norm koyucu'

Açıkçası bütün bunlar kesinlikle garip. Tam da, en azından Descartes'ın zamanından bu yana felsefecilerin özellikle bazı şüpheli iddiaları desteklemek için kullandıkları bir terim olan, 'kuşku götürmez' tabirinin kullanımı insanı şüpheye itiyor. Ortodoks anlayış hangi anlamda kuşku götürmezdir? Bu mantıksal bir doğru mudur? Herhalde Macdonald ve Pettit'in iddiası bu olamaz? Belki de insanların Ortodoks anlayışın yanlışlığını hayal edemeyecekleri şeklinde psikolojik bir genelleme yapıyorlardır. Fakat bu kanıtlanabilir şekilde yanlıştır.

Ortodoks anlayışın bir yönü de, niyete bağlı sistem kavramında içkin olan failin iç tutarlılığı düşüncesidir. Eylemi inanç ve arzular atfederek açıklarız, çünkü fail inanç ve arzular oluşturma yetisine sahiptir. Bir başka deyişle, inançları ve arzuları olan, onun bir yönü veya parçası değil, bizzat *fail*dir. Ama faili böyle bir anlamda bir bütün olarak görmek elbette ki kuşku götürmez değildir.

Örneğin, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Bin Yayla*'sının açılış cümlelerine bir bakın:

> *Anti-Oedipus*'u birlikte yazdık. Her birimiz pek çok olduğu için, bu zaten bayağı bir kalabalık yapıyordu. Burada yakınımızdan olduğu kadar uzaktan da elimize geçen her şeyi kullandık. Gizleme amacıyla, zekice uydurma adlar koyduk. Neden adlarımızı olduğu gibi bıraktık? Alışkanlıktan, yalnızca alışkanlıktan Sırasında kendimizi saklamak için. Kendimizi değil, ama bizi harekete geçiren, duygulandıran veya düşündüren şeyleri algılanamaz kılmak için. Hem çünkü herkes gibi konuşmak ve herkes bunun lafın gelişi söylendiğini bildiği halde, günün doğduğunu söylemek güzel olduğu için. İnsanın artık Ben demediği noktaya değil, Ben deyip dememenin artık bir öneminin kalmadığı noktaya ulaşmak. Artık kendimiz değiliz. Her birimiz kendinin olanı tanıyacak. Yardım aldık, esin aldık, çoğaldık.[23]

açıklamalar arasındaki daha yuksek bir ayrım açısından yeniden ortaya koyar, bu ikincisi niyete dayalı açıklamanın alt tarafı bir diğer adı gibi görünmektedir.

(23) G. Deleuze ve F. Guattari, *Mille Plateaux* (Bin Yayla) (Paris, 1980), s.9.

Deleuze ve Guattari, olağanüstü *magnum opus*'ları *Kapitalizm ve Şizofreni*'de (bunun iki cildinden biri *Anti-Oedipus*, diğeri de *Bin Yayla*'dır), kendilerini içinde buldukları toplu düzene (*agencement*) göre doğaları değişen bireyüstü ve birey altı çoğulluklardan oluşan bir gerçeklik görüşü sunarlar:

> Çoğul, yalnızca etkili biçimde bir isim olarak, çoğulluk olarak görüldüğünde, özne ya da nesne olarak, doğal ya da ruhsal gerçeklik olarak, imge ve dünya olarak Bir ile bütün ilişkisini kaybeder. Burada, nesnede eksen ya da öznede bölünme temeli gibi görev yapacak bir birlik yoktur... Çoğulluğun ne öznesi ne de nesnesi vardır, yalnızca sayısı doğasını değiştirmeksizin artmayan belirlenimler, kütleler, ölçüler vardır... Toplu düzen, bağlantılarındaki her artışla birlikte doğasında da zorunlu bir değişim olan bu çoğunluğun içindeki ölçülerin büyümesidir.[24]

Özneyi dayanıklı ve tutarlı bir birlik olarak düşünmek, bu görüşe göre, günlük konuşma diline sadık olabilir, ama gerçeklikle ilişkisi Ptolemaos astronomisininki kadardır.

İnsan doğal olarak bunu bir yapısalcılık sonrası *Schwarmerei* parçası olarak göz ardı etme eğiliminde olabilir. Yine de, öyle görünüyor ki, 'her birimizi' 'pek çok' olarak düşünmenin günlük söylemin içine sıkı sıkıya örülmüş olduğu kültürler var olmuştur. A. W. H. Adkins Homeros Yunanistan'ının böyle bir kültür olduğunu savunuyor:

> Homeros'taki *psuche*'nin hayatta belirli bir zihinsel veya duygusal işlevi yoktu: bu yalnızca varlığı bireyin hayatta olmasını sağlayan şeydir. Homeros insanının zihinsel ve duygusal etkinliğini gözlemlemek için, başka sözcüklere dönmeliyiz ki, bunların çoğu yanlış yönlendirici olan çevirileri, *thumos* için 'ruh'; *kradie*, *etor*, *ker* için 'kalp'; *phrenes* için 'zihin' ya da (fizyolojik olarak) 'diyafram' ya da 'akciğerler'; *noos* için 'zihin'dir. Bu sözcüklerin kullanılış biçimleri,

(24) Ibid., s. 14-15.

eğer ciddiye alırsak, bizimkinden oldukça farklı bir psikolojik manzarayı ortaya çıkarır. Biz 'karar alan' 'Ben'i ve 'irade' veya 'amaç' gibi düşünceleri vurgulamaya alışkınızdır. Homeros'ta, 'Ben' ya da kararlar üzerinde çok daha az vurgu vardır: demin sözü geçen Yunanca sözcükler ön plana çıkarlar ve kayda değer derecede demokratik özgürlüğün tadını çıkarırlar. İnsanlar sıklıkla 'kendi *kradie* veya *thumos*'larının onlara emrettiği gibi hareket ederler' (sic: Homeros tekil fiil kullanır): Odysseus (*Odysseia* IX, 302) Kikloplara saldırıp saldırmayacağını düşünürken 'bir başka thumos onu engelledi'; Athena Telemakhus'a ona bir dahaki sefere *etor*'unun dilediği bir hediyeyi vermesini söyler (*Odysseia* 1,316); ve 'acı Aşil'in üstüne çöktü ve *etor*'u kıllı göğsünde iki seçenek arasında savaş verdi' (*Ilyada* 1,188).Örnekler çoğaltılabilir: bu Homeros'ta 'konuşma dili'dir.[25]

Bu 'kendi' kavramı daha başka dallara budaklara ayrılır:

Aynı şekilde, bir bütün olarak bedendense, daha çok parçalarının sözü geçer ve bunlardan da tıpkı *thumos* ve benzer psikolojik fenomenlerde olduğu üzere eylemi başlatıyormuş gibi söz edilir. (Gerçekten de, psikolojik ve fizyolojik olaylar arasındaki ayrım Homeros şiirlerine uygun düşmez)... Yine 'hayaletsi denge' düşünceden eyleme geçişin psikolojik modeli olarak çoğu zaman varlığını hissettirir: Homeros Yunancası 'ben karar verdim...' değil, 'bana daha iyi göründü...' der. Ayrıca, tanrılar sıklıkla bir güdüyü (veya bir fikri) 'bir insanın içine koyarak' insan etkinliğini başlatıyormuş gibi tasvir edilirler ki bu da yine Homeros insanının psikolojik deney imindeki kendiliğinden öğenin oldukça farkında olduğunu gösterir; ayrıca çok duygusaldır ve bize yabancı gelen bir biçimde duygusal tepkilerini birbirinden ayırt eder. Gerçekte, Homeros insanının kendini bir birlikten çok, sınırları belirsiz bir çoğulluk olarak algıladığı söylenebilir.[26]

(25) A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (Çoktan Teke) (Londra, 1970), s.15-16.
(26) Ibid., s.267.

Eğer Adkins haklıysa, Homeros'taki 'kişi', faillerin 'Ortodoks anlayışı' tarafından nitelendirilen, birlik içinde niyete bağlı bir sistemden çok Deleuze'cü bir çoğulluk gibiydi. Adkins şöyle der: 'Homeros'taki kişiliğin parçalanmasından çok, diğer kültürlerde benmerkezci kişiliğin gelişimini açıklamak gereklidir'.[27] Başka değerlendirmeler de 'Ortodoks anlayış'ın Macdonald ve Pettit'in dediği gibi 'sıradan bilgi'den çok,[28] tarihsel olarak belirli, belki de benzersiz bir inançlar öbeği olduğu görüşünü destekliyor.

Niyete dayalı açıklama kavramı iki türden olay arasında bir ayrıma gidilmesini gerektiriyor, bunlar değerlendirilmeleri için faillere inanç ve arzular atfetmek gereken ve bazı betimlemeler altında eylemler olarak nitelendirilebilenler ve yalnızca fiziksel devinimden ibaret olanlardır. Weber şunu yazdığında aklında böyle bir ayrım vardı: 'Bir edimde bulunan birey davranışına öznel bir anlam iliştirdiği sürece "eylem"den söz edeceğiz.'[29] Fakat eylemi böyle soyutlamak insani ve fiziksel dünya arasında, her dünya önemli biçimde farklı bir yolla işleyecek şekilde, daha geniş bir ayrıma gitmeyi öngörür. İnsan dünyası genel doğa yasalarına tabi olabilir, ama aynı zamanda, en azından toplum bilimleri söz konusu olduğunda, yalnızca bu yasalarla açıklanamayan maksatlı davranışların varlığını da getirir.

İnsani olanla fiziksel olan, eylemle devinim arasında bu türden bir ayrım çizmenin tarihte oldukça ender olduğunu söylemek için iyi bir örnek vardır. Jürgen Habermas, 'mitik düşünce'nin özelliği olan *'doğa ve kültür arasındaki tuhaf karmaşa'*ya dikkat çeker:

> *Bizim* en şaşırtıcı bulduğumuz da farklı gerçeklik alanlarının tuhaf biçimde eşitlenişidir: doğa ve kültür aynı düzleme yansıtılır. Doğanın kültüre ve aynı biçimde kültürün de doğaya karşılıklı özümsetilmesinin sonucu, bir yandan, antropomorfik özelliklerle donan-

(27) Ibid., s.44

(28) Macdonald ve Pettit, *Semantics*, s. 100.

(29) Weber, *Economy*, s.4

mış, toplumsal öznelerin iletişim ağı içine çekilmiş, ve bu anlamda insanlaştırılmış bir doğa, öte yandan da, bir dereceye kadar doğallaştırılmış ve nesneleştirilmiş ve anonim güçlerin işleyişinin nesnel ağında soğurulmuş bir kültürdür.[30]

Habermas'in mitik düşünce açıklaması antropologların çalışmalarından alınmıştı. Fakat anlatmak istedikleri, pek ender olarak, Carlo Levi'nin, 1930'larda Mussolini zamanında sürgün edildiği uzak Lucania köyünün sakinlerini tarifinden daha iyi ifade edilmiştir:

> Onlar kelimenin tam anlamıyla *pagani*, paganlar, ya da kent sakinlerinden ayrı olarak, kır insanları. Devletin ve kentin tanrıları burada, kurdun ve yaşlı siyah yabanı domuzun üstün hükümranlıklarını sürdüğü, insanların dünyasıyla hayvanların ve ruhların dünyası arasında, tepedeki ağaçların yapraklarıyla aşağıdaki kökler arasında duvar bulunmayan bu topraklarda kendilerine tapacak kimse bulamıyor. Bütün şeylerin birbiri üzerinde etkiyerek bir arada tutulduğu ve her birinin başlı başına belirsizce çalışan bir güç olduğu burada, büyünün yıkamayacağı bir engelin var olmadığı burada, bireyler olarak kendi kendilerinin farkında bile değiller. Kendi iradelerinden bağımsız yuvarlanıp giden bir dünya içine batmış yaşıyorlar, öyle bir dünya ki bu, orada insan hiçbir şekilde güneşinden, hayvanlarından, sımasından ayrı değil, orada ne kendini sözde toprağa adamış olanların tasarladığı gibi mutluluk, ne de umut olabilir, çünkü bu ikisi kişiliğin nitelikleridir ve burada yalnızca hüzünlü bir Doğanın kasvetli edilgenliği var... Köylüler için her şeyin iki anlamı var... İnsanların, ağaçların, hayvanların, hatta nesneler ve sözcüklerin çifte yaşamı var. Yalnızca aklın, dinin ve tarihin kesin belirli anlamları vardır... Ve köylülerin dünyasında akla, dine ve tarihe yer yok. Dine yer yok, çünkü onların gözünde her şey tanrısallıktan pay alıyor, her şey, yalnızca simgesel olarak değil, gerçekte de tanrısal:

(30) J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* (İletişimsel Eylem Kuramı), I (Londra, 1984), s.47-8.

> İsa ve keçiler; yukarıdaki gökyüzü ve aşağıda çayırlardaki hayvanlar; her şey doğal büyüyle sarmalanmış. Kilisedeki törenler bile, köylülerin bir ruhla donattığı cansız şeylerin ve köyün sayısız toprak tanrısının varlığını kutsayarak pagan ayinlerine dönüşüyor [31]

Bu gibi düşünme biçimleriyle 'Ortodoks failler anlayışı' arasındaki uzaklık çok açık. Fakat 'mitik düşünce' biçimlerinin insanlık tarihinin büyük kısmında hakim olduğuna ve insani olanla fiziksel olan arasında kesin bir ayrım yapmanın görece yeni bir işlem olduğuna inanmak için haklı nedenler var. Böylesi bir ayrım, Bernard Williams'ın on yedinci yüzyılda modern fiziğin kurucuları tarafından formüle edilmiş 'mutlak gerçeklik tasarımı' diye adlandırdığı şey tarafından da içerliyordu.[32] Galileo ve Descartes fiziksel dünyayı, düzenlilikleri doğanın mekanik yasalarınca içerilen etkin nedenlerin yönettiği dünyayla özdeşleştirirler. İnsanlar bu biçimde tasarlanmış olan fiziksellikten kesin olarak ayrı tutulur ve Kartezyen 'kendi'yle ve onun özel zihinsel etkinlikleriyle, nihai nedenlerin bundan böyle sürgün edildiği alanla özdeşleştirilir. Ortaya çıkan sonuç, görüldüğü üzere, düşünceler ve amaçları doğadan sıyırarak onları öznenin iç dünyasıyla sınırlamaktır.[33] Bu kavramsal devrimin içerimleri belki de ancak Kant'ın eleştirel felsefesinde tümüyle dile getirilmişti, burada teorik ve pratik akıl arasında açık bir sınır vardı, ilki mekanik nedensellik yasalarına tabi olan Newton'cu doğal dünya hakkındaki tek bilgiyi bize sağlar, diğeri ise uygulanımı fiziksel nedenlerin ötesinde olan insan özgürlüğü içindeki ahlaki tavrımızı temellendirir. Weber'in insanlar dünyası hakkındaki bilgimizin fiziksel

---

(31) C. Levi, *Christ Stopped at Eboli* (İsa Eboli'de Durdu) (Harmondsworth, 1982), s.75, 115.

(32) B. A. O. Williams, *Descartes* (Harmondsworth, 197-8), s.65-7, 237-49.

(33) Bkz. A. J. P. Kenny, *'Cartesian Privacy'* (Kartezyen Mahremiyet), G. Pitcher'ın *Wittgenstein* (Londra, 1970) derlemesinde. Birincil ve ikincil nitelikler arasındaki önemli ayrım Galileo tarafından da yapılır. bkz. S. Drake'in *Discoveries and Opinions of Galileo* (Galileo'nun Keşifleri ve Düşünceleri) (Garden City, 1957) derlemesinde, s.273'ten itibaren.

olandan çok farklı olduğunu savunurken, niyete dayalı açıklamayı değerlendirişi, bu ayrımın yeni-Kantçı felsefeciler tarafından kullanımına dayanır.

Kendisi fazlasıyla yeni-Kantçı geleneğin mirasçısı olan Habermas, 'mutlak gerçeklik tasarımı' formülasyonunun, niyete dayalı açıklamada söz konusu olan insan failler tasarım türümün gelişimi için can alıcı önemde bir önkoşul olduğunu savunur:

> Yalnızca biçimsel bir *dış dünya* kavramı geliştiği sürece.... bunun tamamlayıcısı olan iç *dünya* ya da öznellik, yani bireyin kendisinin ulaşma ayrıcalığının olduğu ve dış dünya içine oturtulamayacak her şeyin atfedildiği bir dünya kavramı ortaya çıkabilir.[34]

Ortodoks failler anlayışı'nın görece yakın bir yenillik olduğu iddiasına iki kısıtlama getirilmelidir. İlkin, önceki anlayışların niyete dayalı açıklama kavramı içinde somutlaştırılanlardan mutlak olarak kopuk olduğunu öne sürmek saçma olurdu. Yunan düşüncesinin analitik zihin felsefesi üzerindeki, örneğin Aristo'nun irade zayıflığı üzerine görüşleri hakkında son zamanlardaki tartışmalarda açık olan etkisi böyle bir savı çürütmeye yeter. Buna karşın, Aristo'nun bu gibi konulardaki yazıları, 'mutlak gerçeklik tasarımı'nın içerdiklerinden büyük oranda farklı bir kavramlar bütününü kullanır. Buna göre yalnızca insanların değil, bütün varlıkların davranışları tamamına erdirmeye çalıştıkları amaçlar bakımından, ereksel olarak açıklanır ve insanlar kadar bütün canlı organizmalar, bitkiler ve hayvanlar da bedenden ayrı olmayıp onun örgütlenmesinin ilkesi olan bir ruha (*psuchē*) sahiptirler. Demek ki Aristo'nun insan ruhu tartışmalarının kuramsal bağlamı 'Ortodoks anlayış'ı kuşatandan derinlemesine farklıdır.

Yunan düşüncesinin durumu zaten oldukça özeldir. Michel Foucault bunu 'kuşkusuz Batı felsefesinin temelini oluşturan, aynı anda hem içinde kendi kökenlerimizi gördüğümüz: bir düşünceyle aramıza mesafe koyan farklılığı, hem de durmaksızın geniş-

(34) Habermas, *Theory*, s.51.

lettiğimiz bu ayrılığa karşın yine de direnen yakınlığı sorgulama pratiği'nden söz ederken gayet iyi dile getirmiştir.[35]

Bu yakınlığın bir nedeni de ve bu da 'Ortodoks anlayış'ın yeniliği iddiasına getirdiğim ikinci sınırlama– Yunan düşüncesinin ve özellikle Platon'unkinin 'mutlak gerçeklik tasarımı'nın oluşumuna yaptığı katkılardır. Bu en azından iki biçimde görülebilir. İlkin, özellikle Platon, düşüncenin *theoria* olarak, varlığın çıkar gözetmeden düşünülmesi olarak bir tasarımını geliştirmiştir. Platon da, modern fizik bilimleri de, Charles Taylor'ın belirttiği gibi, 'kuramsal anlayışın tarafsız bir görüş açısını hedefle[diğini]' düşünmekte birleşir. 'Şeyleri yalnızca bizi etkiledikleri gibi, ya da izlediğimiz amaçlara uygun düştükleri kadarıyla anlamaya değil, daha çok hedeflerimiz ve arzularımız ve etkinliklerimizin perspektifi dışında oldukları gibi algılamaya çalışırız.'[36]

İkinci olarak, Platon Aristo'nun daha ereksel anlayışından, matematiğe doğanın içyapısını keşfetmekte hayati bir rol biçmesiyle ayrılır ki bu görüş Galileo'nun fiziksel olanı niceliksel, demek ki amaçsız olanla devrimci bir şekilde özdeşleştirmesine yardımcı olmuştur.[37]

Bu değerlendirmelerin gelip dayandığı nokta, 'Ortodoks failler anlayışı'nın, aslen Platon'dan gelme bir kuramsal anlayış kavramı ile doğaya onu öğrenmek üzere müdahale etmenin meşru olduğu yolundaki daha modern düşünceyi birleştiren, tarihsel olarak belirli bir entelektüel bağlama ait olduğunu öne sürmektir. Demek ki Macdonald ve Pettit'in yaptıkları gibi bu anlayışın 'kuşku götürmez', 'yadsınamaz' veya 'sıradan bilgi' olduğunu iddia etmek analitik felsefenin en kendine özgü körlüklerinden birini yani herhangi bir tarihsel öz bilinçten yoksun olmasını, ço-

(35) M. Foucault, *L'Usage des plaisirs* (Zevklerin Kullanımı) (Paris, 1984), s.13, not 1.

(36) C. Taylor, 'Rationality' (Usallık), M. Hollis ve S. Lukes'ın *Rationality and Relativism* (Usallık ve Görececilik) (Oxford, 1982) derlemelerinde, s.89. Ayrıca theoria için bkz H-G. Gadamer, *Truth and Method* (Doğruluk ve Yöntem)i (Londra, 1975), s. 110-11.

(37) Özellikle bkz. A. Koyre, *Etudes Galileennes* (Galile Çalışmaları) (Paris, 1966).

ğu zaman kuramsal yazılar ile ortaya çıkıkları özel koşulların bu yazılar üzerinde bıraktığı izi ayıran tarihsel mesafeyi görme başarısızlığını sergilemektir.[38]

Buna karşın, Macdonald ve Pettit'e açık olan bir savunma çizgisi vardır. Bu da, dünya faillerinin mitik veya başka türlü, hangi görüşe sahip olurlarsa olsunlar, yine de birbirleriyle gündelik ilişkilerinde 'Ortodoks failler anlayışı'nı uyguladıklarını iddia etmektir. Bu iddiayı biçimlendirmenin bir yolu, bir başka kişiyi anlamanın zorunlu olarak ona inançlar ve arzular atfetmekten geçtiğini savunmaktır. Böyle bir argümanın, eğer aşkın bir örneği olduğu gösterilebilirse, 'Ortodoks anlayış'a itiraz kaldırmaz bir statü kazandırdığı düşünülebilir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki Kategorilerin Aşkın Çıkarımı üzerine modellenmiş bu türden kanıtlar, deneyimimizin kimi tartışılmaz özelliklerini ele alır ve ardından eğer bu özellik var olacaksa, durumun ne olması gerektiğini göstermeye koyulurlar.[39] Elimizdeki durumda, anlamak tartışılmaz özellik ve 'Ortodoks anlayış' da anlamanın mümkün olabilmesi için doğru olması gereken şey olacaktır. Macdonald ve Pettit 'Ortodoks anlayış'a 'yadsınamaz' dediklerinde, akıllarında olan böyle bir sav olabilir, ama bunu açıkça sunmuyor ya da savunmuyorlar. Üçüncü Bölümde yorum sorununu işlediğimizde bu gibi sorunlara döneceğiz.

1.3 İnsan Doğası: Felsefi Bir Antropoloji İhtiyacı

Önceki bölümde yapılan değerlendirmelerden çıkarılabilecek bir sonuç, 'Ortodoks failler anlayışı'nın yanlış olduğu, ya da, daha görelilikçi kamlara sahip olanlar için, bunun, on yedinci yüzyıl bilimsel devriminin biçimlendirdiği bir kültürün üyeleri olarak, halihazırdaki toplumsal-tarihsel bağlamımızı aşan nedenlerimiz olmaksızın, rastlantı sonucu doğruluğuna inandığımız bir

(38) Burada ortaya çıkan sorunların heyecan verici bir tartışması için, bkz. R.Rorty ve başkalarının derlediği *Philosophy in History* (Tarihte Felsefe) (Cambridge, 1984).

(39) Bkz. C. Taylor, 'The Validity of Transcendental Arguments' (Aşkın Argümanların Geçerliliği). *Proceedings of the Aristotelian Society*, sayı LXX-XIX (1978).

şey olduğudur. Bu sonuncu görüş Richard Rorty ile eşleştirilebilir, öte yandan yanlışlık üzerine olan daha güçlü iddia yapısalcılık sonrası düşüncede örtük olarak var gibi görünüyor. Bu sonuncunun (ve Adkins'in Yunanlılarda 'kendi' anlayışları tarihinin) etkisi, 'Ortodoks anlayış'ı siyasi kuramı açıklığa kavuşturmak üzere kullanma yolundaki sistematik bir çabanın yaratıcısı olan William Connolly'nin şu yakın tarihli değerlendirmesinde görülebilir: 'Modern etkinlik ve sorumluluk önermelerini savunmaya kalkan bütün argümanlar, bunların bütün insan toplumlarında varsayıla gelmiş ve yalnızca modernlikte gerçekleştirilmelerinin doruğuna ulaşmış evrensel yönelimler olduğu iddiasından geri durmalıdır.'[40]

Bununla birlikte, Ortodoks anlayışın doğruluğunu savunmak için haklı nedenler vardır. Bunları burada yapısalcılık sonrası akımın konuyu ele alış biçiminin bir eleştirisi halinde sunmaya başlayacağım. Bu olumsuz ve olumlu aşamaları kapsayacak öncelikle, Foucault'nun özneyi silmesi yüzünden karşılaştığı zorluklar ve ardından da Ortodoks failler anlayışını içeren bir insan doğası kavramını edinmenin gerekliliği gelecek.

Bizzat Foucault, şimdiye kadar hakim olagelmiş 'özne felsefesi'nin epistemolojik yetersizliğinin, bilgi ve anlamı Kartezyen 'kendi'nin, ya da onun Kantçı gölgesi olan aşkın öznenin üzerine kurma çabalarının başarısızlığının savaş sonrası Fransız 'anti-hümanizmi'ni doğurduğunu savunmuştu.[41] Kurucu olmasından hareketle, öznenin, özellikle de belirli toplumsal pratiklerin etkisiyle, kurulmuş olduğu gösterilebilirdi. Althusser'in bireylerin ideoloji içinde özneler şeklinde oluşturuldukları iddiası bu tezi kurma yolunda bir çabaydı.[42] Foucault doğaldır ki bütün tasarısını

(40) W. E. Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Siyasi Söylemin Terimleri), 2.baskı (Oxford, 1983), s.239; ve genel olarak bkz. 2. baskıya eklenmiş s.231-43.

(41) M. Foucault ve R. Sennett, 'Sexuality and Solitude' (Cinsellik ve Yalnızlık), London *Review of Books' Anthology One* (Londra, 1981) içinde, s. 170-1

(42) Bkz. L. Althusser, *'Ideology and the Ideological State Apparatuses'* (Ideoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları), L. Althusser'in *Lenin and Philosophy and Other Essays* (Lenin ve Felsefe ve Diğer Denemeler) kitabı (Londra, 1971) içinde.

'kültürümüzde, insanların özne haline getirilme biçimlerinin bir tarihini yaratma' çabası olarak tanımlamıştı.[43]

Hapishanenin Tarihi (1975) ve *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi (1976) Foucault'nun özne tarihinin bir versiyonunu temsil eder. Buradaki merkezi kavramı 'iktidar bilgi', yani söylemsel ve söylem dışı pratikleri tarihsel olarak özel bir aygıtın (*dispositif*), yani heterojen öğelerin bir düzeninin içine eklemleyen egemenlik ilişkileridir.[44] Foucault'nun bu aygıtlara verdiği iki örnek, ilkin, on dokuzuncu yüzyılda geniş bir kurumlar yelpazesinde –hapisler, okullar, akıl hastaneleri, fabrikalar– gelişmiş bulunan disiplinler, gözetim ve denetim uygulamaları ve ikinci olarak da, biyolojik olarak verili bir töz biçiminde değil de, insanlar hakkındaki gerçeğin cinsiyetlerinde yattığı inancı etrafında oluşturulmuş tarihsel olarak belirli birtakım toplumsal pratikler olarak gördüğü cinselliktir.

İmdi, bu pratiklerin bir özelliği özneler oluşturmalarıdır. Foucault şöyle yazar: 'Bazı bedenlerin, bazı jestlerin, bazı söylemlerin, bazı arzuların bireyler olarak tanımlanıp oluşturulması iktidarın zaten en öncelikli etkilerinden biridir. Yani birey, iktidarla karşı karşıya değildir; fikrimce, onun en birincil sonuçlarından biridir.'[45] Demek ki disiplinler bireyleri, onlardan istenen hız ve biçimde çalışmaya hazır 'uysal bedenler' olarak oluşturmaktadır.

Foucault'nun kafasındakinin Parsons'ın tasarladığı ve öznelerin hakim norm ve değerleri içselleştirdiği türden bir süreç olmadığını burada vurgulamak önemlidir; asıl böyle içselleştirebilme yeteneğine sahip *özneler olarak* var oluşları iktidarın 'birincil sonucu'dur. Bununla birlikte, Foucault iktidarı aynı zamanda içkin biçimde düşmanca bir ilişki olarak görüyor: 'iktidar savaştır, baş-

(43) M.Foucault, '*The Subject and Power*' (Özne ve İktidar), H. L. Dreyfus ve P. Rabinow'un Michel Foucault kitabı (Brighton, 1982) için Sonsoz, s.208.

(44) Bkz. M.Foucault, *Power / Knowledge* (İktidar/Bilgi) (Brighton, 1980), s 194-5. Dispositif kavramının Deleuze ve Guattari'nin agencement (toplu düzen) kavramıyla en azından bir akrabalığı vardır

(45) Ibid., s.98

ka yollarla sürdürülen bir savaş."[46] Bu onu şu iddiada bulunmaya götürür: 'İktidarın olduğu yerde direniş de vardır ve buna karşın, ya da aynı nedenden dolayı, bu sonuncusu asla iktidara göre dışsal bir konumda değildir."[47]

Pek çok yorumlayıcının belirttiği gibi, bu iktidar görüşü şu soruna yol açar: iktidar "her zaman zaten orada"ysa, insan hiçbir zaman onun "dışında" değilse, sistemden kopanların sıçrayabileceği "kenarlar" yoksa, direniş nasıl mümkün olmaktadır?[48] Sorun çoğulcu siyasi bilimlerde ortaya çıkmamaktadır, burada iktidarı şöyle görme eğilimi vardır: 'A, B'ye başka türlü yapmayacağı bir şeyi yaptırabildiği ölçüde B üstünde iktidar sahibidir."[49] İktidar burada en azından kimileri bu ilişki dışında oluşmuş kendilerine ait istekleri olan failler arasındaki bir ilişkidir. Ama Foucault öznelerin kendilerini 'iktidarın birincil sonuçları' arasında sayıyor, o halde direnişi açıklamak üzere onların inatçı isteklerine başvuramaz.

Cinselliğin Tarihi'nin birinci cildinde Foucault 'beden ve zevkleri'nden 'cinsellik aygıtı'na bir 'karşı saldırı'nın temeli olarak söz etmişti.[50] Gelgelelim bu, toplumsal ilişkiler tarafından bastırılmış doğal bir insanı tespit ediyor izlenimi vererek, direniş sorununa bir çözüm getirmekten çok, bir umutsuzluk nişanesi gibi görünüyordu. İktidar ve direniş çıkmazı, Foucault'nun, *Cinselliğin Tarihi*'nin 1976'da çıkmış birinci cildiyle, 1984 Haziranında ölümünden birkaç gün önce yayımlanmış ikinci ve üçüncü ciltler arasında düşüncesindeki önemli dönüşümü açıklamaya yardımcı olabilir. Bu değişikliğin büyüklüğü şu değerlendirmeyle göste-

(46) Ibid., s.90.

(47) M. Foucault, *La Volonte de savoir* (Bilgi İradesi) (Paris, 1976), s. 125-6.

(48) Foucault, *Power/Knowledge*, s. 141 Direniş sorunu ile ilgili olarak, bkz. N. Poulantzas, *State, Power, Socialism* (Devlet, İktidar, Sosyalizm) (Londra, 1978), s.146-53; ve P Dews, *'The Nouvelle Philosophie and Foucault'* (Nouvelle Philosophie ve Foucault), Economy and Society, 8, 2 (1979).

(49) R A.Dahl, *'The Concept of Power'* (İktidar Kavramı), R.Bell ve başkalarının derlediği *Political Power* (Siyasi İktidar) (New York, 1969) içinde, s.80.

(50) Foucault, *Volonte*, s.208.

rilir: 'İktidar yalnızca özgür özneler üstünde ve ancak özgür oldukları sürece uygulanır.'[51] 'Uysal bedenler' ile 'özgür özneler' arasındaki mesafe hayli geniş gibi.

Daha somut olarak, Foucault, *Hapishanenin Tarihi*'nde işlediği 'tahakküm teknikleri'nden daha başka bir iktidar-ilişkisi biçimi kavramını, yani 'kendi teknolojileri' adını verdiği şeyi sunar.[52]

> Bundan anlaşılması gereken, insanların yalnızca davranış kurallarını belirlemekle kalmayıp, kendilerini dönüştürmeye, kendilerini tekil varlıklarında değiştirmeye ve yaşamlarından bazı estetik değerler taşıyan ve bazı biçemsel ölçütlere uyan bir yapıt çıkarmaya çalışmalarını sağlayan düşünülmüş ve istemli pratiklerdir. Böylesi bir 'var oluş estetiği'nin *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde incelenmiş başlıca örneği, klasik antikitede özgür erkek vatandaşların uyguladığı 'zevklerin yönetimi' (*chresis aphrodisiori*) ve onları hem ev yaşamındaki, hem de kentteki rollerini oynamalarına uygun hale getirecek biçimde davranışlarını düzenleyen tekniklerdir.[53]

Şimdi, bu 'kendi teknolojileri' tanımlamalarında çarpıcı olan, öznelere kendi üretimleri dâhilinde etkin bir rol biçiyora benzemeleridir. 'Düşünülmüş ve istemli pratikler', 'insanlar kendilerini dönüştürmeye, kendilerini değiştirmeye çalışırlar' gibi formülasyonlarca öne sürülen elbette ki budur. 'İktidar', der Foucault, 'temelde bir yönetim sorunudur', ki 'yönetmek, diğerlerinin olanaklı eylem alanını yapılandırmaktır.'[54] Fakat *kendi* 'olanaklı eylem alanı'mızı yapılandırmakla ilgili olan iktidar ilişkilerinden ne anlayacağız? Foucault 'ben teknolojileri'nin gelişimine yol açabilecek kişisel güdüler ya da toplumsal mekanizmaların türü hakkında hiçbir şey söylemiyor; gerçekten de, iktidar bilgi ile önceki ilgilenişi göz önünde bulundurulursa, *chresis aphrodision* ile es-

(51) Foucault, '*The Subject and Power*', s.221.

(52) Foucault ve Sennett, '*Sexuality*', s. 171-2.

(53) Foucault, *Usage*, s. 16-17.

(54) Foucault, '*The Subject and Power*', s.221.

ki *polis*'in kamu dünyası arasındaki ilişki hakkında şaşırtacak kadar az şey söylüyor.[55]

Foucault'yu bunca kafa karıştırıcı ve meydan okuyan bir düşünür yapan, –gerçeklik, cinsellik, özne tarihleri yazma çabasında da açıkça görüldüğü gibi– var oluşumuzun sabit ve temel yönleri olarak gördüklerimizin, belirli bir toplumsal pratikler rejimi tarafından oluşturulmuş tarihsel yapılar olduğuna yönelik inancıdır. Bunun ardında, bütün tözlere rastlantısal birlikler, sonu gelmez farklılıklar oyununda geçici durak noktaları gibi yaklaşan, açıkça Deleuze ve Guattari'nin konumuna yakın duran oturmuş bir adcılık (nominalizm) yatmaktadır.[56] Foucault'nun direniş konusunda kendini içinde bulduğu güçlükler ve sonradan 'kendi teknolojileri' kavramını geliştirmesi, bu adcılığın desteklenemez olmasının bir yönünü gösterir (başka yönler de var, ama onları burada incelemenin gereği yok).

Basitçe ortaya konursa, öyle görünüyor ki Foucault, kendi çerçevesi içinde bile, bütün öznelerin paylaştığı özelliklerin bir değerlendirmesini vermeden yapamaz. Böyle bir değerlendirme, bir kendini yönetim pratiği olan 'var oluş estetiği' kavramı için zorunlu gibi gözükmektedir. Yani, insan öznelerin, yalnızca toplumsal olarak kurulmamış ve eyleme geçmek için hem güdüler, hem de araçlar sağlayan bazı yönleri vardır. Bir başka deyişle, Foucault'cu soybilim (genealogy) bile sabit bir insan doğası kavramına gereksinmektedir.

Böylesi bir kavramın zorunluluğundan hiç kuşku duymayanlar bu sonucu pek de çarpıcı bulmayacaklardır. Gerçekten de Ian Hacking'in şu sözlerinin yalnızca bir saçmalığı kutsuyormuş gibi görünmemesi, Paris anti-hümanizminin savunucularının hem belagat hünerlerine, hem de ortaya koydukları gerçekten de de-

(55) G. E. R. Lloyd, '*The Mind on Sex*' (Kafadaki Cinsellik), New York Review of Books, (13 Mart 1986).

(56) Bkz. M. Foucault, '*Questions of Method*' (Yöntem Sorunları), *Ideology and Consciousness*, 8 (1981); ve, değerlendirmeler arasında, P. Veyne, '*Foucault revolutionne l'histoire*' (Foucault tarihte devrim yapıyor), P. Veyne'in *Comment on ecrit l 'histoire* (Nasıl tarih yazılır) kitabına (Paris, 1979) ek, ve Dreyfus ve Rabinow, Foucault.

rin kavrayışlara bir övgü olsa gerek: 'Foucault o ender rastlanan adcılardandı... ki şu açık gerçeğin de farkındaydı, eğer içkin insan doğası yoksa, kurtuluş da yoktur, nokta.'[57] İçkin insan doğası yok mu? Gerçekten de insanların paylaştığı hiçbir özellik yok mu? Ya da belki de düşünülen, bu özelliklerin insanlık tarihini herhangi bir anlama çabasında yersiz olduğudur. Fakat (Stephen Jay Gould'un hayranlık verici bir örneğini kullanırsak) insanlar fotosentez yapıyor olsalardı, bunun tarihlerinde hiçbir fark yaratmayacağını söylemek gerçekten de akıl kârı mıdır?[58]

Burada Ortodoks failler anlayışından çok sabit bir insan doğasından söz ediyorum. Bu ikisi arasında, aşağıda ve 3.3 başlığı altında incelenecek yakın bir ilişki vardır. Fakat Ortodoks anlayışın kendisi, doğruluğu ortak bir insan doğasının varlığını gerektirebilse de, fail olmanın ne olduğunu ortaya koyarken insan ihtiyaçlarına ve yeteneklerine özellikle gönderme yapmaz. Bu kısmen formülasyonunun koşullarını yansıtır. Dolayısıyla yukarıda 1.2 başlığı altında verilmiş Dennett'in kişi olma tanımı en azından bir dereceye kadar yapay zekadaki gelişimlere bir yanıttır ve bir bilgisayar, en azından ilke olarak, bu koşulları karşılasın diye formüle edilmiştir. İyi yanları ne olursa olsun, insanlar hakkındaki merkezi bir olgudan, yani onların, niyete bağlı etkinlikleri sahip oldukları kapasitelerden doğan ve aynı doğal türün üyeleri olarak paylaştıkları gereksinimler ışığında anlaşılabilir olan, *bedenlenmiş* failler oldukları olgusundan soyutlamaya gider. Özneyi bedenden ayrı bir kendi olarak tasarlamak da, elbette, Descartes'tan Kant'a felsefe geleneğinde merkezi bir konumdadır.

O halde Ortodoks anlayış, en iyi insan doğasını konu alan daha geniş bir değerlendirmenin parçası olarak görülebilir, bu değerlendirme, Norman Geras'in belirttiği üzere, insanları 'bütün diğer türler gibi, biyolojik bir oluşumun içinde "kurtulamamaca-

(57) I. Hacking, Dreyfus ve Rabinow'un *Foucault* kitabının (2.baskı) eleştirisi, JP, LXXXII, 5 (1985), s.227.

(58) S. J. Gould, *Ever Since Darwin* (Darwin'den Bu Yana) (Harmondsworth, 1980), s.252-3.

sına" köklenmiş, doğal dünyanın geri kalanıyla *mutlak süreklilik içinde*, maddi ve doğal varlıklar' olarak tanımlar.[59] Faillere, akılcılıkları varsayımıyla inanç ve arzular atfeden niyete dayalı açıklamaların kullanımının ifade ettiği süreksizlik, insani ve doğal olanı ayıran aşılamaz bir uçuruma işaret etmekten çok, bu 'verili biyolojik oluşum'un bir sonucu gibi görülmelidir. Böyle bir görüş açısı, David Wiggins'in bir kişiyi 'türünün fiziksel donanımı türün tipik üyelerini akıl ve düşünmeyle, düşünen zeki varlıklar olarak oluşturan ve tipik biçimde kendilerini, farklı zaman ve yerlerde aynı düşünen şeyler olarak varsaymalarına olanak tanıyan her hayvan' şeklinde tanımlamasında da yansıtılır.[60]

Belki de insanların doğanın geri kalanıyla bir olduğunu en fazla vurgulamış kişi olan günümüz felsefecisi Mary Midgley, 'bir türün doğası'nın, 'miras alınan ve oldukça sağlam karakteristik bir kalıp oluşturan bir dizi güç ve eğilim, bir dağarcık' olarak görmemizi öneriyor. Bunun ardından insan türünün doğası hakkında yaptığı değerlendirme, neden Foucault kadar pek çok Marksist'in de böyle bir kavramı derin bir şüpheyle karşıladığını gayet güzel göstermeye yarıyor. Bizimkinde olduğu kadar diğer türlerde de toplumsal ilişkiler derecelendirmeyi içerir, diyor Midgley, çünkü bunlar ana-babayla çocuk arasındaki ilişkinin bir genelleştirilmesidir. Böylelikle: 'Egemenliğe duyduğumuz doğal ilgi baskı için duyulan bir şehvet değildir. Bu denetimden çıkabilecek bir düzen merakıdır. Çocuğun ana-babasıyla olan ilişkisi üzerine temellendirilmiş olarak, aslen koruyucudur.'[61]

Toplumsal baskının böylesi kurallaştırmalarından sakınmak üzere Geras, Marksizm'in bir insan doğası kuramına bağlı olduğunu kanıtlama yolundaki önemli çabasında, 'sabit bir bütün, (görece) sürekli insan özelliklerinin tümünün oluşturduğu küme' olarak 'insan doğası'nı, 'insanın doğası'ndan, 'insanların verili bir bağlam içindeki kabataslak karakteri'nden ayırmamız öne-

(59) N. Geras, *Marx and Human Nature* (Marks ve İnsan Doğası) (Londra, 1983), s.97.

(60) D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Aynılık ve Töz) (Oxford, 1980), s. 188.

(61) M. Midgeley, *Beast and Man* (Hayvan ve İnsan) (Londra, 1978), s.58, 331.

risini getirir. 'İlk kullanım *insan doğası*'nı tanımı itibariyle değişmez bir şey yaparken... İkincisi *insanın doğası*'ndaki değişebilirlik derecesini açık bırakmaktadır.'[62] Böylesi bir ayrım insan doğası kavramına getirilen geleneksel bir Marksist itirazı, yani belirli toplumsal ilişkiler içinde ortaya çıkan davranış biçimlerinin (örneğin, kapitalizmde bencillik ve rekabetçilik) 'sürekli insan özellikleri' olarak görülmesini ortadan kaldırır. Geras'ın kullanımı bunları daha çok kapitalizm içinde 'insanın doğası'nın yönleri olarak kabul etmemizi sağlar.

O halde, insan doğasını oluşturan gerçek 'sürekli özellikler' hakkında ne söylenebilir? Her şeyden önce, bunlar yalnızca Midgley'in sözünü ettiği 'bir dizi güç ve eğilimler'i değil, aynı zamanda bazı belirgin gereksinimleri de içerir. Öznelliğin, insanları tarihsel bakımından konumlanmış failler olarak anlamaya kararlı olanlar tarafından bile, çoğu zaman ruhsal, gövdeyle ilişkisiz olarak algılandığı düşüncesinin ışığında bu noktanın üzerinde durulması gerekir. Böylece Agnes Heller haklı olarak Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına itiraz eder, çünkü 'insanların yaratıksal özellikleri eksiktir... Habermas'ın insanı(nın)... vücudu yoktur, duyguları yoktur; "kişilik yapısı" bilişsellikle, dille ve karşılıklı etkileşimle tanımlanmıştır.'[63] Her ne kadar beden ve insani gereksinimler sorunu etkinliği değerlendirmek için önemliyse de, yine de burada bunların üzerinde durmayacağım.[64]

İnsan doğası, elbette ki, gereksinimler kadar kapasitelerden de oluşur. Bu kapasitelerin açıklanması Marks'ın felsefi antropolojisinde merkezi önemdedir ve başlıca *İktisadi ve Felsefi 1844 El-Yazmaları*'nda ve *Alman İdeolojisi*'nde geliştirilmiştir. Elster bu insan doğası kuramını şöyle özetler: 'Marks insanları diğer hayvan-

(62) Geras, *Marx*, s.24.

(63) A. Heller, *'Habermas and Marxism'* (Habermas ve Marksızm), J. B Thompson ve D. Held'in derledikleri *Habermas: Critical Debates* (Habermas: Eleştirel Tartışmalar) kitabında (Londra, 1982), s.21,22

(64) Fakat örneğin bkz. M.Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (Algılamanın Fenomenolojisi) (Londra, 1962), A.Heller, *The Theory of Need in Marx* (Marks'da Gereksinim Kuramı) (Londra, 1976); B.S.Turner, *The Body and Society* (Beden ve Toplum) (Oxford, 1984); ve R.Scruton, *Sexual Desire* (Cinsel Arzu) (Londra, 1986).

lardan (i) kendinin bilincinde olma, (ii) niyetlilik, (iii) dil, (iv) araç kullanma, (v) araç yapma ve (vi) işbirliği bakımlarından ayırır.[65] Böylece *Elyazmaları*'nda şunları yazar:

> Hayvan yaşam etkinliğiyle bütündür. Kendini bundan ayırt etmez. Hayvan *kendi yaşam etkinliğidir*. İnsan bizzat kendi yaşam etkinliğini irade ve bilincinin nesnesi haline getirir. Bilinçli yaşam etkinliğine sahiptir... Bilinçli yaşam etkinliği insanları anında hayvani yaşam etkinliğinden ayırır.[66]

Buna karşıt olarak, Marks *Alman İdeolojisi*'nde şöyle der:

> İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da istediğiniz her şeyle ayrılabilir. Fiziksel örgütlenmeleri tarafından koşullandırılan bir adımla, geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz kendilerini, kendi kendilerine ayırt etmeye başlarlar.[67]

Bu pasajlar arasındaki çelişki yalnızca görünüştedir. Marks'ın insan emeğini değerlendirişinin odağı, onun *yeniden yönlendirici* niteliği, yani insanların etkinlikleri üzerine bilinçli olarak düşünebilme kapasitelerinin onların var olan üretim tekniklerini değiştirip geliştirmelerini sağladığı gerçeğidir. İnsanın üretken etkinliği, diğer türlere özgü olan belirli bir davranış dağarcığına bağlı kalmaktan çok, esnekliğiyle, insanların bilişsel kapasiteleri sayesinde gereksinimlerini karşılayabilme yollarının sonsuz çeşitliliğiyle ayırt edilir.[68] Marks'ın insan emeğini zorunlu olarak toplumsal bir etkinlik biçiminde tasarlayışı 'düşüncenin dolaysız gerçekleşimi' olan dil görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır: 'Dil bilinç kadar eskidir, dil diğer insanlar için de var olan ve ancak bu yüzden benim için de var olan pratik, gerçek bilinçtir.'[69] Gerçekten

(65) J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), s.62.

(66) *CW*, III, s.276.

(67) Ibid., V, s.31.

(68) Örneğin bkz. S. Hook, *From Hegel to Marx* (Hegel'den Marks'a) (Londra, 1936), s.272-307; ve A.W.Wood, Karl Marx (Londra, 1981), s.32.

(69) *CW*, V, s.446,44.

de, Rousseau ve Smith'in 'Robinsoncuları'na karşı bir polemikte, Marks dilin toplumsal niteliğiyle emeğinki arasındaki bağlantıyı berraklaştırıyor: "Toplumun dışında soyutlanmış bir bireyin üretimi... en az bireylerin birlikte yaşamayıp birbirleriyle konuşmadan bir dil geliştirmeleri kadar saçmalıktır."[70]

Demek ki açıktır ki, Marks'ın felsefi antropolojisi insanlara Dennett'in kişi olma tanımının (iv), (v) ve (vi) sayılı koşullarını, yani karşılıklı ilişkiyi, sözsel iletişime girebilme yetisini ve kendi kendinin bilincinde olmayı atfediyor. Tarihsel maddeciliğin niyete bağlı bir sistemi ve özelde de akılcılığı ve niyete bağlı tanımlayan daha temel üç koşulla ne dereceye kadar tutarlı olduğu, 1.5 başlığında ve İkinci ve Üçüncü bölümlerde incelenecektir. Fakat Marks'ın emek, dil ve işbirliği üzerinde duruşunun biyoloji, paleontoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi deneysel araştırma dallarının bulgularıyla ne kadar iyi uyuştuğunu belirtmeden geçmeyelim.

İşte nörobiyolog Steven Rose şöyle yazıyor:

> *Homo sapiens*'ın bugün en yakın akrabalarına göre birkaç farklı üstünlüğü vardır; vücut ağırlığına oranla biraz daha geniş bir beyin büyüklüğü, araçların kullanılması ve idaresini büyük oranda bir şempanze için olduğundan bile daha kolaylaştıran bir el yapısı, maymunlarınkinden farklı olarak seslerin, açık biçimde çıkarılmasına elveren ses telleri ve toplumsal gruplarda yaşama yeteneği... Kuşkusuz insan ilişkilerinin toplumsal niteliği onların diğer belki de yalnızca marjinal evrimsel avantajlarını sömürmelerini sağlamıştır. Bundan ve araç kullanımından toplum içinde yaşayan insanların anahtar özelliği kaynaklanır; doğal dünyayla ilişkilerinin, onu idare ve denetim altına almaya çalışmaları biçiminde değişime uğraması. Bundan ve buna bağlı olan gereksinimleri karşılamak amacıyla mal üretim etkinliğinden, son birkaç yüzyıllık tarihi nitelendiren insan

(70) K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), s.84. Ayrıca bkz. V. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language* (Marksizm ve Dil Felsefesi) (New York, 1973).

toplumsal ilişkilerinin düzenli dönüşümü kaynaklanır. Homo sapiens'in toplumsal, üretken yaşam biçimi yalnızca bireysel olarak öğrenebilme yetisini değil, grup üyeleri arasında anlamlı biçimde işaretleşmeyi, yani iletişim kurmayı da gerektirir. Ve ilkin konuşmada yüz yüze, ardından da yazarak belli bir uzaklıkta iletişim kurma yeteneği, insanlık tarihinin kesin evrimsel doruk noktasını mümkün kılmıştır. Öğrenilen bilgi artık bireyden bireye ve sözlü, ardından da yazılı iletişimlerle, kuşaktan kuşağa aktarılabilmektedir. Her kuşağın, atalarının zorlukla ve yavaş yavaş biriktirdiği her şeyi yeniden öğrenmesi gereksiz hale gelmiştir.[71]

1.4 İnsan Doğası: Ahlak, Adalet ve Erdem

Bu durumda, yukarıda ana hatları çizilen insan doğası kavramının içerimleri nedir? Daha özelde, bilimsel bir araştırma yöntemi olarak tarihsel maddeciliğin kavram ve önermelerine nasıl bağlanır? Norman Geras, insan doğası kavramının, açıklayıcı bir rolü olmadığı ve bu rolün Marks'ın tarih kuramı tarafından yerine getirildiği görüşüne karşı savunma yaparak, şöyle bir açıklamada bulunur:

> İnsanlığın hem ortak gereksinimlerini, hem de genel ve ayırdedici kapasitelerini kapsayan bir insan doğası kavramı, üretim ilişkileri denen o özel insan ilişkilerini ve tarih denen o insana has değişim süreci tipini açıklamada, burada (yani tarihsel maddecilik içinde) önemli, oldukça temel bir rol oynamaktadır.
> Çünkü 'söz konusu ilişkilerin, tam da *ilişki içinde olan şeylerin doğası*'na, yani insanların genel yapısına, insan doğasına bağlı olan özellikleri vardır.'[72]

İnsan bunu hemen kabul edebilir ve yine de Marks'ın felsefi antropolojisi ile tarih kuramı arasındaki kesin ilişki hakkında daha fazla şey bilmek isteyebilir. Bu özellikle böyledir, çünkü Ge-

(71) S. Rose, *The Conscious Brain* (Bilinçli Beyin) (Harmondsworth, 1976), s. 173-4.
(72) Geras, *Marx*, s. 106, 107.

ras'ın da kabul ettiği gibi, üretici güçler ve üretim ilişkileri gibi kavramlar Marks'ın 1840'ların ortalarından bu yana tarihsel gelişim değerlendirmelerinde ön plandadır, oysa *1844 Elyazmaları*, tarihin insanın özsel güçlerinin yitimi (yabancılaşma) ve yeniden kazanımı olarak görüldüğü aslen Hegelci bir şema etrafında örülmüştür.[73] G. A. Cohen'in yakınlardaki iddiasına göre, Marks'ın 'tarih kuramı antropolojiyi gerektirmez veya ondan türetilmemiştir'. Çünkü:

> Felsefi antropolojideki üretim, tarih kuramındaki üretimle özdeş değildir. Antropolojide insanlar doğalarından dolayı yaratıcı varlıklardır. Yalnızca çok yönlü güçlerinin eğitilmesi ve uygulanmasıyla gelişebilirler ve özellikle maddi bolluğun onlara bahşettiği özgürlük koşullarında üretkendirler ki buna *burada*, yaratıcıdırlar diyelim Gelgelelim tarih kuramında insanlar serbestçe değil de, doğa öbür türlü gereksinimlerini karşılamayacağı için mecbur olduklarından üretirler ve tarihte *insan*'ın (böyle, bir tür olarak) üretim gücünün gelişimi, bu gelişimin etmenleri ve kurbanları olan *insanların* yaratıcılıkları pahasına olur.[74]

Cohen burada Marks'ın, komünizmdeki emek üzerine görünürde çelişen görüşlerine yansıyan düşüncesindeki bir belirsizliğe parmak basıyor; emek bu durumda bir yandan, 'bir yaşama aracı değil, ama yaşamın başlıca gereksinimi' haline gelecektir, bir yandan da 'bir zorunluluk alanı', 'gerçeklikteki maddi üretim alanının ötesinde' uzanan 'özgürlük alanı'dır.[75]

---

(73) Ibid., s.78-9. Marks'ın düşüncesinin 1840'lardaki dönüşümüyle ilgili olarak bkz. A. Callinicos, *Marxism and Philosophy* (Marksızm ve Felsefe) (Oxford, 1983), s.40-7.

(74) G. A. Cohen, *'Reconsidering Historical Materialism'* ('Tarihsel Maddeciliği Yeniden Gözden Geçirirken), J. R. Pennock ve J. W. Chapman'ın derledikleri *Marxism: Nomos XXVI* (New York, 1983) içinde, s.243, 242.

(75) K. Marx ve F. Engels, *Selected Works* (Seçme Yapıtlar) (3 cilt, Moskova, 1973), III, s. 19; K. Marx, *Capital* (Kapital), III (Moskova, 1971), s.820. Buradaki karşıtlık Alan Ryan'ın işe ve mülkiyete karşı 'kendine dönük gelişimsel' ve 'araçsal' tutumlar adını verdikleri arasındadır. bkz. aynı yazarın *Property and Political Theory* (Mülkiyet ve Siyasi Kuram) (Oxford, 1984), s. 1-13.

Cohen'in çözümü etkili biçimde ilk görüşü Marks'ın antropolojisine, diğerini de tarih kuramına yakıştırmaktır. İkisini birbirinden ayırma çabası kısmen 'felsefi antropoloji yanlıştır, çünkü tek yönlüdür'[76] şeklinde ifade edilen inancına bağlıya benzer. Buna inanmasının nedenlerini 4.4 başlığında daha çok dolaylı olarak göreceğiz. Bu arada, şunu da belirtmek gerekir ki, Cohen'in Marks'ın antropolojisinin tarihsel maddecilikten ayrı olduğu yolundaki savunusu, aslında Geras'ın bu sonuncusunun bir insan doğası açıklamasını gerektirdiği iddiasıyla çelişmiyor. Cohen, üretici güçlerin ön planda olduğu kendi tarihsel maddecilik versiyonunun savunusunda, diyor ki: 'öncüller kıtlık, zeka ve akılcılıktır: insanlığın doğasından dolayı üretken olmamasıyla ilgili hiçbir şey bu öncüller arasına girmez.'[77] Doğru, ama onun da yaptığı gibi failerinin zeki ve rasyonel olduğunu varsaymak, Marks'ın kendi insan doğası açıklamasını desteklemek olmasa da, örtük biçimde insanların 'sürekli özellikleri' hakkında bir şey öne sürmek olur. (Cohen'in varsayımlarını bir dahaki bölümde daha yakından inceleyeceğiz.)

Cohen'in Marks'ın antropolojisini tartışması bir başka sorun ortaya atıyor Marks'ın düşüncesinin etik bir boyutu var mıdır (ya da olmalı mıdır?) sorunu. Çünkü insanların 'yalnızca çok yönlü güçlerinin eğitilmesi ve uygulanmasıyla geliş(tikleri) ve... Özellikle maddi bolluk koşullarında... Üretken (oldukları)' iddiasını hem bir iyi yaşam taslağı, hem de somut toplumları değerlendirmek için bir kerteriz olarak görmemek güçtür. Elster, Marks'ın hem *Elyazmaları*'nda, hem de *Kapital* gibi daha olgun yapıtlarındaki tavrını doğru olarak özetler: 'Bizzat Marks kapitalizmi en çok insan gelişimine ve kendini gerçekleştirmeye (self-actualization) ket vurduğu için mahkûm etmişti. Bunun karşılığında, komünizmi insanların tam anlamıyla insan olabildiği, yani gerçek anlamda yaratıcılar olarak potansiyellerini tamamen gerçekleşti-

(76) Cohen, *'Reconsidering'*, s. 233.

(77) Ibid., 242.

rebildikleri bir toplum olarak görmüştü."[78] Fakat böyle görünürde etik yargılar Marks'ın ve ardıllarının yazılarındaki ahlak suçlamalarıyla çelişmiyor mu?[79]

Bu sorun, Marks'ın bir adalet kuramının olup olmadığına dair daha özel bir sorunla bağlantılı olarak çok tartışılmıştır. Bu tartışmaya hiç girmeksizin, yalnızca öne sürülen bütün savların oylumlu araştırmasını yapmış ve bunları sonuca vardırmış Norman Geras'ı tekrar alıntılamak istiyorum. Vardığı sonuca göre, 'Marks kapitalizmin adil olmadığını düşünüyordu, ama böyle düşündüğünü düşünmüyordu."[80] Ya da, aynı iddianın Jon Elster'ın daha güçlü versiyonuyla 'Bay Jourdain gibi, ne yapmakta olduğunu en doğru nasıl tanımlayacağını bilmiyordu; ondan farklı olarak, aslında doğru tanımlamanın uygun olduğunu yadsıyacak kadar yolundan saptı."[81]

Bu yoruma göre, Marks'ın Elster'ın 'hiyerarşik' adalet kuramı dediği ve *Gotha Programının Eleştirisi*'nde dile getirilmiş bir kuramı vardı. Burada Marks kapitalizmden komünizme geçişte (proletarya diktatörlüğü) ve komünizmin kendisinde yürürlükte olan dağıtım ilkeleri arasında bir ayrım yapar. İlki, bilinе geldiği üzere katkı ilkesi ('Herkesten yeteneğine göre, herkese emeği kadar'), insanları katkıda bulundukları emek oranına göre ödüllendirir. Her ne kadar kapitalizmden sonra bir gelişme olarak görülse de, Marks yine de ilkenin kısıtlamalarını vurgular:

> Bu *eşit* hak eşit olmayan emek için eşit olmayan haktır. Sınıf farkı tanımaz, çünkü herkes tıpkı diğerleri gibi yalnızca bir işçidir; ama üstü zımmen eşit olmayan bireysel donanımı ve böylece üretkenlik yeteneğini doğal ayrıcalıklar olarak tanır. *Demek ki, içeriğinde, bütün haklar gibi, bir eşitsizlik hakkıdır.*

(78) Elster, *Making Sense*, s.83.

(79) Bu gibi ithamlara örnek olarak, bkz. S. Lukes, *Marxism and Morality* (Marksizm ve Ahlak) (Oxford, 1985), ikinci bölüm.

(80) N. Geras, '*The Controversy about Marx and Justice*' (Marks ve Adaletle İlgili Tartışma), NLR, 150 (1985), s.70.

(81) Elster, Making Sense, s.216. Ayrıca bkz. G. A Cohen'in A. W. Wood'un Karl Marks kitabını eleştirisi, Mind, XCII (1983).

Bu eksiklikler yeni düzenin ne dereceye kadar 'hâlâ rahminden çıktığı eski toplumun doğum izleriyle damgalı' olduğunu yansıtır. Ancak üretici güçlerin epey ileri bir düzeye erişmesinden sonra 'burjuva haklarının dar ufku bütünüyle *aşılabilir* ve toplum bayraklarının üzerine şunu yazabilir: Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar!'[82] Marks'a bir adalet kuramı yakıştıranlar bu ikinci ölçütün, ihtiyaçlar ilkesinin, kuramın çekirdeğini oluşturduğunu düşünürler. Katkı ilkesi, Elster'ın fikrince, 'Çifte yüzlü bir kavramdır. Bir yanından bakıldığında, kapitalist sömürüyü adaletsizlikle itham eden bir adalet ölçütü olarak işlev görür. Tam gelişimine erişmiş komünizmin açısından bakıldığında, ihtiyaçlar ilkesinde ifade edilmiş daha yüksek standart açısından kendisi yetersizdir.'[83]

Bu yorum Marks'ın ahlakı reddedişiyle kesin biçimde çelişmekte midir? Buradaki can alıcı nokta 'ahlak'tan ne anlaşıldığı etrafında dönmektedir. Marksizm ve ahlakın bir araya gelmez olduğunu savunmuş olanlar bu sonuncuyu Kantçı bir çerçevede, yani evrensel uygulanabilirliği olan genel normlar grubundan oluşuyormuş gibi algılama eğiliminde olmuşlardır.[84] Bu etik düşünüş biçimi, insanların eylemlerinin koşullarına ve sonuçlarına bakılmaksızın haklara sahip olarak görüldüğü ve Steven Lukes'ın *'Recht* ahlakı' adını verdiği ahlakı doğurur ki bu Marks'ın kesinlikle iki durumunu da reddetmiş olduğu bir yaklaşımdır, çünkü katkı ilkesini tartışırken öne sürdüğü gibi, genel standartlar üzerine oturtulmuş haklar insanların özel ihtiyaçlarına hitap etmeyi başaramaz ve çünkü kapitalist toplumun karşıtlıklarını yansıtır ve ortadan kaldırmazlar.[85] Diğer hâkim ahlak anlayışı, eylemlerin

(82) Marx ve Engels, *Selected Works*, III, s. 18, 19.

(83) J. Elster, *'Exploitation, Freedom and Justice'* (Sömürü, Özgürlük ve Adalet), Pennock ve Chapman'ın derledikleri *Marxism* içinde s.296. Bu makaleye ek olarak bkz Elster, *Making Sense*, s.216-33. Geras, *'Marx and Justice'*de, s.79-84, ihtiyaçlar ilkesini bir adalet ilkesi olarak görmeye karşı kanıtlarla ilgilenir.

(84) Örneğin bkz. R. W. Miller, *'Marx and Morality'* (Marks ve Ahlak), Pennock ve Chapman derlemesi *Marxism* içinde.

85) Bkz Lukes, *Marxism*, 3. bölüm, ve Recht ahlaklarının versiyonlarıyla ilgili olarak, H. L. A.Hart, *'Are There Any Natural Rights?'* (Doğal Haklar Var mıdır?); ve J. L. Mackie,

sonuçları bakımından ya da daha doğrusu insan refahına yaptığı toplam katkı bakımından yargılandığı faydacı anlayıştır. 3.4 başlığı altında göreceğimiz nedenlerden dolayı Marks bu yaklaşıma da düşmanca bakıyordu.

Bununla birlikte, Marks'ın kullanabileceği bir başka ahlak anlayışı daha vardı, o da Aristo'nunkiydi. İki düşünür arasındaki akrabalık, Lukacs ve Marcuse ile başlayarak, pek çok yorumlayıcı tarafından vurgulanmış ve Richard W. Miller tarafından şimdiki tartışma konumuza uygun bir biçimde serimlenmiştir:

> Felsefe tarihinde, Marks ve Aristo iki alternatife de (yani 'Recht' ahlakı ve faydacılık) en vurucu ve çekici karşıtlardır. Haklara dayanan ahlaka karşı, ikisi de kurumları ilerlemesini sağladıkları yaşam türleriyle yargılarlar ve öne sürülen hakları da kurumlar içinde kapsayıp, sonuçları değerlendirerek yargılarlar. Aynı zamanda, geliştirmeye değer yaşam türleriyle ilgili genel tasarımları oldukça benzerdir ve kesinlikle faydacılığa karşıdır. Kısacası, siyaset felsefecileri olarak faydacı olmayan sonuççudurlar (consequentialist).[86]

Marks ve Aristo faydacılığa karşıdır, çünkü Bentham'ın düşündüğü gibi, özgül zevklerin sözde ölçülebilir yoğunluk ve süreklilikleri oranında katkıda bulunduğu (bireyleri aşan) bir insan refahı toplamı oluşturacak biçimde, zevkleri biriktirerek zevki artırmak yerine, 'toplumun hedefi üyeleri için iyi yaşamlar geliştirmektir', ki burada 'iyi yaşam en iyi insani kapasitelerin, bir kişiyi hayvani var oluştan en fazla uzaklaştıranların uygulanımına öncelik tanımalıdır' Benzer biçimde haklar, daha evrensel bir norm temelinden çok 'hükmettikleri insanlar için sonuçları de-

---

'*Can There be a Right-Based Moral Theory?*' (Hak Temelli bir Ahlak Kuramı Olabilir mi?); ikisi de J. Waldron'ın derlediği *Theories of Rights* (Hak Kuramları) (Oxford, 1984) içinde.

(86) R. W. Miller, '*Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism*' (Marks ve Aristo: Bir Tür Sonuççuluk), K. Nielsen ve S. C. Patten'ın derlediği *Marx and Morality* içinde, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt VII, (1981), s.323. Ayrıca bkz. H. Marcuse, *Reason and Revolution* (Us ve Devrim) (Londra, 1968); ve G. Lukacs, *Toward the Ontology of Social Being* (Toplumsal Oluş Ontolojisine Doğru) (Londra, 1978, 1980).

gerlendirilerek seçilmelidir' Bu Marks'la Aristo'nun iyilik kavramlarının özdeş olduğunu söylemek anlamına gelmez. Miller'a göre Aristo, 'insan kapasitelerinin sabit hiyerarşik derecelendirmelerini kullanır, burada en iyiden daha düşük düzeyde olan, mümkün olduğunca en iyinin etkinliğine katkıda bulunmalıdır.' Aristo için en iyi *theoria* 'ebedi hakikatleri düşünmek' olduğu ve yalnızca birkaç kişi bu etkinliği yerine getirmeye kabil olduğu için, sonuç en aşırı toplumsal eşitsizliğe davetiye çıkarmak olur. Tam tersine Marks, 'özlenen yaşam çok yönlüdür, entelektüel, algısal ve kol emeğine dayalı etkinliklerin çeşitliliğini yansıtır ve kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrımın üstesinden gelir' tezine inanıyordu.[87]

Böylelikle ihtiyaçlar ilkesi, Marks'ın tasarladığı kadarıyla gerçekleştirilecek iyi yaşam için, dağıtımın üzerinde örgütleneceği temeli belirtiyormuş gibi görülebilir. Gördüğümüz gibi, Marks bu ilkeyi uygulamanın tarihsel koşullara ve özellikle de kapitalizmin yıkılmasının ardından üretici güçlerin, Aristo'nun Marks'dan farklı olarak insan doğasında içkin olduğuna inandığı zihin ve kol emeği arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya olanak verecek biçimde gelişmesine bağlı olduğunu vurgular. Aynı zamanda katkı ilkesi de, insanların sınıflı toplumda iyi yaşamı izlemekten alıkonduğu toplumsal mekanizmanın, yani artık – emeğin temellükünü (sahiplenilmesini) haksız olarak belirler.

Bir başka açıdan daha Marks'ın Aristocu olduğu söylenebilir. Aristo'nun ahlak görüşü eylemi, haklar veya faydalılık bakımından değil, daha çok somutlaştırabildikleri erdemler ışığında değerlendirir, burada erdemler belli biçimlerde davranma ve hissetme eğilimleridir. Alasdair MacIntyre bu yakınlarda erdemler üzerine en aydınlatıcı tartışmayı ortaya koymuş felsefecidir. Bunlar,

(87) Miller, '*Marx and Aristotle*', s.324-5, 333, 347-8, 349. Bu makalede sunulan yorumun ışığında, Miller'ın Marks'ın en azından örtük bir ahlak kuramının olduğunu yadsıması tamamen sapkın görünür. Ayrıca bkz. A. Gilbert, '*Marx's Moral Realism*' (Marks'ın Ahlaki Realizmi), T. Bell ve J. Farr'ın derlediği *After Marx* (Marks'ın Ardından) (Cambridge, 1984) içinde.

der, 'tam olarak, sahip olunduğunda bireylerin *eudamonia*'ya (mutluluk) erişmelerini sağlayan ve eksiklikleri bu *telos*'a doğru ilerlemeyi baltalayan niteliklerdir.' *Eudamonia* ile erdemler arasında içsel bir ilişki olduğunu vurgular: 'İnsan için iyi olanı oluşturan en iyi biçimiyle yaşanmış tam bir insan yaşamıdır ve erdemlerin uygulanımı, böyle bir yaşamı güvenceye almak üzere yalnızca hazırlığa yönelik bir uygulama değil, bu yaşamın zorunlu ve önemli bir parçasıdır.' Erdemlere sahip olmak bir dizi doğal eğilimden oluşmaz, daha çok belirli durumlarda nasıl davranmak gerektiğini can alıcı biçimde ayırt etmekten ibaret olan yargıda bulunma yeteneğinin gelişmesine bağlıdır. Demek ki doğru olan, *Recht* ahlakının varsaydığı gibi bir kurallar öbeğinde kapsanamaz. Ayrıca, 'erdemler yerlerini yalnızca bireyin yaşamında değil, kentin yaşamında da bulur'; 'birey elbette ki yalnızca bir *zoon politikon* olarak anlaşılabilirdir.'[88]

MacIntyre, her ne kadar böylesi bir erdem temelli toplum fikrinin çekiciliğine kapılmış olsa da, bunun günümüzde oturtulabileceği konusunda kuşkuludur. Bu kuşkuculuk için belki de en önemli neden şudur:

> Bir Aristocu olmak ve yine de kent devleti, erdemleri örnekleyebilecek kendi türünün içinde ve aracılığıyla bulunup eğitilebileceği ve kendinin arenasını bulabileceği bir toplumsal ve siyasi biçimler dizisi arasında –her ne kadar çok önemli bir tane de olsa– yalnızca bir örnek olarak bir tarihsel perspektif içinde görmek mümkün müdür?[89]

MacIntyre modernitenin böyle bir biçim olmadığını ve dolayısıyla, erdemlerin içinde hayat bulacağı cemaat yaşama biçimlerini uygarlığımızın kalıntıları arasından yaratması için "Godot'yu değil de, bir başka –şüphesiz çok farklı– Aziz Benedict"i beklemeye mahkûm olduğunu düşünür.

---

(88) A MacIntyre, *After Virtue* (Erdemin Peşinde) (Londra, 1981), s. 139, 140, 141.
(89) Ibid., s.152-3, 245.

Kimi yorumcuların da gözlediği gibi, Marks bazı erdemlerin kapitalist toplumda bile yerleşebileceğini düşünmüşe benzer. Bunlar özellikle de sermayeye karşı sınıf mücadelesinde işçilerin sergilediği dayanışma ve kahramanlıktır: Örneğin Marks'ın *Fransa'da İç Savaş*'ta. Komüncüleri övmesini aklınıza getirin. Frederick G. Whelan 'Marks'ın hayran olduğu proleter erdem, siyasi düşüncede erken dönem cumhuriyetçi geleneklerin ayırt edici bir parçası olan yurttaşlık erdemini andırır ve onun bir türevi olabilir' der, bununla etmenleri, hakların taşıyıcıları ya da faydayı azamileştirenler olmaktan çok, yurttaşlar, siyasi bir cemaatin üyeleri olarak görmüş olan Machiavelli ve Rousseau'nun klasik cumhuriyetçiliğini kastetmektedir.[90] Alan Gilbert, Marks'a etik standartları 'üretim tarzlarının yükselmesi ve solması' ile tamamen değişmeyen Aristocu bir 'ahlaki realizmi' atfederek, Marks'ın benzer bir görüşünü benimser:

> Marks'ın toplumsal eylem aracılığıyla kendini dönüştüren bir işçi sınıfı cemaati görüsü, eski 'polis'i (kenti) yeniden canlandırıp dönüştürmüştür. Sosyalizmde kendi içinde bir iyilik olan işbirlikçi siyasal etkinliğin rolü, en azından komünizmdeki bireysel kendini gerçekleştirmeye yönelik nihai amaçla eşit ağırlık taşımaktaydı. Marks bu siyasal etkinliği yalnızca bir araç olarak değil, nihai iyinin bir parçası gibi görmüştü.[91]

Böyle örtük bir ahlak kuramı (ve bu Marks'ın düşüncesinde yalnızca örtük olarak görülebilir), klasik Marksist geleneğin –genellikle Kantçı ahlakın bir versiyonunun etkisi altında– sosyaliz-

(90) F. G. Whelan, '*Marx and Republican Virtue*' (Marks ve Cumhuriyetçi Erdem), Pennock ve Chapman'ın derledikleri *Marxism* içinde, s.67. Klasik cumhuriyetçilik üzerine, özellikle bkz. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Modern Siyasi Düşüncenin Temelleri) (2 cilt, Cambridge, 1978); ve '*The Idea of Negative Liberty*' (Olumsuz Özgürlük Fikri), Rorty ve diğerlerinin derlediği *Philosophy in History* içinde

(91) A. Gilbert, '*Historical Theory and the Structure of Moral Argument in Marx*' (Marks'ta Tarihsel Kuram ve Ahlak Kanıtının Yapısı), Political Theory, 9,2 (1981), s.192,185. Ayrıca bkz. A.Gilbert, *Marx's Politics: Communists and Citizens* (Marks'ın Siyasası: Komünistler ve Vatandaşlar) (Oxford, 1981).

mi etik olarak temellendirme çabalarına gösterdiği türden bir itiraza açık değildir. Bu itiraz, Perry Anderson'ın da belirttiği gibi, ahlaktan çok, *ahlakçılığa* karşıydı;

> nedensel anlayış yerine ahlaki yargıların boşuna araya girişi tipik biçimde, hem gündelik yaşamda, hem de siyasal değerlendirmelerde, etik terimlerin kendilerinin, gerçek ahlaki farkındalıktan ayrılmaz olan titiz maddi titizlik ve ölçülülükten yoksun bir sahte belagat biçiminde 'şişirilmesine' yol açar.[92]

Erdem-temelli bir ahlak aslen bir eylemin koşulları ve sonuçlarıyla ilgili olarak yargı gücünün kullanılmasını getirir, bu süreç zorunlu olarak bu koşul ve sonuçlara yönelik 'nedensel anlayış'ın gelişmiş olmasını gerektirir. Ahlak böyle algılandığında, Geras'ın 'Marks'ın her tür etik ilkeye bağlılığı reddedişi' ardında yatan 'yararlı dürtü' adını verdiği ve 'sadece ideallerin insanların özgürleşmesi için yetersiz bir araç olduğu inancının ve dolayısıyla bunun (tarihsel olarak kaçınılmaz yabancılaşmalar, özgürlüksüzler ve haksızlıklar da dahil olmak üzere) maddi önkoşullarını ve bunu gerçekleştirebilecek toplumsal etkinlikleri kavrama çabasına kendini adamanın' olumlu çekirdeğini oluşturduğu kavramla tamamen uyum içindedir.[93]

Buna karşın, Marks'ın argümanlarının onu mecbur ettiği ahlak türünün bu açıklaması iki tür itiraza karşı hassastır. İlki komünizmdeki eudamonid'yi oluşturan insan yetilerinin çok yönlü gerçekleştirilmesinin gerçekte uygulanabilir olup olmadığı sorunuyla ilgilidir.[94] Örneğin Steven Lukes'ın ortaya attığı ikinci itirazın üstünde durduğu nokta, Marks'ın *Recht* ahlakını reddetmesinin ve sonuççuluğunun, bütün araçları amaçla, komünizmle haklı çıkararak, Stalinizm'in felaketlerinde pay sahibi olduğu id-

(92) Anderson, *Arguments*, s.86.

(93) Geras, '*Marx and Justice*', s.85.

(94) Örneğin bkz. Cohen, 'Reconsidering'; ve Elster, *Making Sense*, s.82-92.

diasıdır.[95] Gelgelelim her iki sorunla da ilgilenmek, bizi bu kitabın ana amaçlarından çok uzaklaştırır.

1.5 Pratik Akıl ve Toplumsal Yapılar

Önceki iki bölümün özeti Ortodoks failler anlayışını daha geniş bir insan doğası kuramı içine sığdırmaktır. David Wiggins'in de dediği gibi, 'insanlık tarihinin ve coğrafyanın rastlantısallıkları ile nedensel ilişkileri içinde görülen oluşum, insanın *biyolojik* oluşumunun rastlantısallıklarını izleyen bir oluşumdur.'[96] Burada geliştirilen görüş, hem insanlarla fiziksel dünya, hem de felsefe ile bilimler arasındaki sınırları görece olarak değerlendirmesi bakımından, natüralist olarak görülebilir. İnsan doğasına bu türden bir yaklaşımın toplumsal olayları açıklayışımıza sınırlamalar getireceğini ve etik bir kuram içinde yer alabileceğini de gördük. (Yine de hemen vurgulamalıyım ki, bu sonuncu kuram, 'iyi' gibi terimlerin gönderme yaptıkları şeylerin nihai olarak fiziksel özellikler olduğunun düşünüldüğü ve G.E.Moore'un itham ettiği türden bir 'etik natüralizm' değildir. Bununla birlikte, ahlaki realizmin bir biçimine, yani ahlaki yargıların, pek çoğunun düşündüğü gibi yalnızca arzu ifadeleri veya emir kipleri olmayıp, doğru ya da yanlış oldukları iddiasına bağlılığı gerektirir gibidir. Her halükârda, bu yaklaşım çağdaş ahlak felsefesinin genelinin yanı Aristocu gidişiyle büyük oranda uyumludur.)[97]

---

(95) Lukes, *Marxism*, çeşitli yerlerde. Bununla birlikte, dikkat edin, Lukes eylemleri sonuçları bakımından değerlendirmeyi tamamen reddetmez. Aslında, kimi durumlarda işkencenin kullanılmasını haklı göstermeye hazırdır, her ne kadar 1918 yazında Bolşeviklerin böyle bir öneriyi nefretle geri çevirdiklerini kabul etse de: bkz. ibid., s.67, 109-10, ve R. Medvedev, *Let Historyjudge* (Bırakın Tarih Yargılasın) (Nottingham, 1976), s.261-2. Marks'ın sonuççuluğu ile Joseph Raz'ın '*On the Nature of Rights*' (Hakların Doğası Üzerine), Mind, XCIII (1984) ve '*Rights-Based Moralities*' (Hak Temelli Ahlaklar) (Waldron derlemesi Theories of Rights içinde) makalelerinde sunduğu türden hak değerlendirmeleri arasında bir tutarsızlık da görmez.

(96) Wiggins, *Sameness*, s. 185.

(97) Bkz , Örneğin, MacIntyre'ın yazılarına ek olarak, I. Murdoch, *The Sovereignty of Good* (İyinin Egemenliği) (Londra, 1970); D. Wiggins, *Truth, Invention and the Meaning of Life* (Doğruluk, Yaratım ve Yaşamın Anlamı) (Oxford, 1976); S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (Etikte Realizm ve İmgelem) (Oxford, 1983); ve B. A. O. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Etik ve Felsefenin Sınırları) (Londra, 1985).

Herhalde yeterince açıktır ki, bu insan doğası anlayışının ve beraberinde getirdiği etmenlik açıklamasının Foucault, Althusser ve diğerlerinin anti-hümanizmi benimsemelerine yol açan 'özne felsefesi' ile hiçbir ilgisi yoktur. İnsanları bir dizi niyete bağlı etkinliğe girişme yeteneğine sahip bir cins hayvan olarak görmek, hiçbir şekilde öznenin bilginin temeli veya anlamın kaynağı olduğu bir epistemolojiyi desteklemek anlamına gelmez. Ama bu yine de insanları toplumsal ilişkiler içinde yapılanmış güdü ve arzu yumaklarından çok, eylemi başlatabilecek merkezler olarak algılamaktır. Burada savunulan insan doğası görüşünü, Descartes'tan Kant aracılığıyla Husserl'e kadar kuşkusuz Batı felsefesinde merkezi olmuş 'özne felsefesi'nden ayırt etmek için, bu kitapta 'özneler' yerine, terimin insanların dünyası kadar fiziksel dünyada da nedensel güçlerin işlemesini içeren anlamıyla birlikte, 'failler'den söz etmeyi yeğ tutuyorum. Fakat bu, insan davranışının açıklamasında Ortodoks failler anlayışında somutlaştırılan o ayırt edici ilkeleri kullanmamak gerektiği anlamına gelmiyor.

Bununla birlikte, 1.2 başlığında bırakılmış bir sorun henüz çözülmedi, yani bir insan doğası açıklamasına böylesine örülmüş Ortodoks anlayışın yöntembilimsel bireyciliği (YB), yani toplumsal olayların açıklanmasının yalnızca bireyler, onların durum ve özellikleri üzerinde temellenebileceği iddiasını gerektirip gerektirmediği. Graham Macdonald ve Philip Pettit'in Ortodoks anlayışın YB'yi içerdiğini savunduklarını anımsayalım, çünkü toplumsal yapılara 'açıklayıcı özerklik' tanımak, yani onları bireysel eylemin niyetlenilmiş ya da niyetlenilmemiş sonuçlarına indirgemeye yanaşmamak, en azından bazı toplumsal olayların 'faillerin inanç ve arzularının ussal sonucu' olmadığını önermek ve böylelikle 'kuşku götürmez' Ortodoks anlayışla çelişmek demektir. Ortodoks anlayışın 'yadsınamaz' olduğu fikrini çökertmeye çalışmama karşın, bunun hâlâ doğru olduğuna inanıyorum, demek ki ya YB'yi kabul etmeliyim, ya da Macdonald ve Pettit'in Ortodoks anlayıştan YB'yi çıkarsamasını çürütmeliyim.

Eylem açıklamasının biçimine bakalım. Bu bir çıkarsama haline getirilebilir (elbette ki eylem açıklamalarının yapısı Aristo'nun 'pratik argüman' adını verdiklerinden türemiştir):[98]

(1) A p'yi arzular
(2) A q'ya, yani x'i yapmanın p'yi getireceğine inanır
(3) O halde A x'i yapar.

Böyle bir pratik akıl yürütme parçasının iptal edilebilir olduğu pek çok yol vardır. Sözgelimi, Aristo'nun *akrasia*, ya da nefsine hakim olamama dediği durum vardır, burada A p'yi arzular ve q'ya inanır, ama yine de x yerine iradesinin zayıflığından ötürü y'yi yapar.[99] (1) ve (2)'den (3)'e çıkarsama yapmayı iptal edebilen bir başka yol daha vardır. A x'i yapamayabilir, çünkü yapması engellenir, ya da bunu yapmak gücünün ötesindedir. Bu durumda A x'e girişir, ama bunu tamamına erdirmesi engellenir. Demek ki burada (3) yerine şu vardır:

(3') A x'i yapmaya çalışır.[100]

Bu sonuncu durumun özel bir örneğini inceleyelim (Bu örnek kısmen de *eudamonia* arayışları Aristo'nun felsefesinde az rol oynamış bir etmenler sınıfından biriyle ilgili olduğu için seçildi). Spartaküs, M.Ö. birinci yüzyılda, Capua'da, bir *lanista*'nın, yani bir gladyatör yetiştiricisinin sahip olduğu Trakyalı bir köledir: Spartaküs doğal olarak Trakya'ya dönmek ister ve haklı olarak bu arzuyu gerçekleştirmek için öncelikle gladyatörler okulundan ayrılması gerektiğine inanır. Fakat bu yöndeki çabaları *lanista*'ya çalışan (ya da daha doğrusu onun sahibi olduğu) nöbetçiler tarafından baltalanır.

Bu durumda, Spartaküs'ün arzusunu yerine getirme gücünden yoksun olması, herhangi ilginç bir anlamda fiziksel bir yeter-

(98) Bkz. J. Raz'ın derlediği *Practical Reasoning* (Pratik Akıl Yürütme) (Oxford, 1978).

(99) Aristo, *Nicomachean Ethics*, vii. 1-10.

(100) G. H. von Wright, *'On So Called Practical Inference'* (Sözde Pratik Çıkarım Üzerine). Raz'ın derlediği *Practical Reasoning* içinde, s.56.

sizlik değildir. Bu toplumsal ilişkilerden kaynaklanır. Bunlar yalnızca gladyatörler okulundaki iktidar yapısı değil, aynı zamanda Roma devletinin köle sahiplerinin haklarını güçlendirmesiyle ilgili daha geniş ilişkilerdir de. Bu, eğer Spartaküs gladyatör ahbaplarını *lanista* ve nöbetçilerine karşı ayaklandırırsa ve ardından daha genel bir köle isyanını örgütlerse (ki elbette bunları yaptı), yeterince açıkça görülecekti. Bu durumda Roma'nın askeri gücü asileri ezmek üzere ve böylelikle o toplumda artık emeğin sahiplenilmesi için hayati önemde olan köle üretim ilişkilerine yönelik ciddi bir tehdidi ortadan kaldırmak üzere harekete geçirilir (ki böyle olmuştur).[101]

Bu örneğin önemi şudur; olanları, yani neden (3) (Spartaküs'ün gladyatörler okulundan gidişi) yerine (3')'ün (Spartaküs'ün başarısızlıkla sonuçlanan kaçışı) olduğunu açıklarken, toplumsal yapılara başvurmalıyız, çünkü Spartaküs'ün arzusunu yerine getirememesini açıklayan bunlardır. Demek ki, önümüzde toplumsal yapıların (Roma toplumunun sınıf ilişkileri) Macdonald ve Pettit'in deyimiyle 'açıklayıcı özerkliğe' sahip olduğu bir durum var, çünkü açıklamamız Spartaküs'ün inanç ve arzuları kadar onlara da başvuruyor. Burada yalnızca 'faillerin inanç ve arzularının ussal sonucu' olmayan bir toplumsal olay söz konusu olduğuna göre, bu Ortodoks anlayışla çelişmiyor mu? Hayır, çünkü, görmüş olduğumuz gibi, bir eylem açıklamasının sonucunun geçerli olarak çıkar sanması için, yani (3)'ün (1) ve (2)'den kaynaklanması için, aynı zamanda şu da gereklidir:

(4) A'nın x'i yapma gücü vardır ve bunu yapmaktan alıkonmamıştır.

Genellikle (4), sözgelimi A'nın daha güçlü ya da eşit güçte çelişen arzularının olmadığı gibi varsayımlarla birlikte, diğer her şeyin eşit olduğu şeklindeki genel bir varsayımın parçası olarak görülür, rakat böyle yapmak, hem A'nın inandığı eylemi yapabil-

(101) Bkz. G.E.M de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londra, 1981). Spartaküs isyanı için başlıca kaynak, Appian, *Civil Wars* (Sivil Savaşlar), I.xiv.

mesinin arzularını gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği için, hem de gerçekteki sonucun ne olacağı için çok önemli olan A'nın toplumsal bağlamının özelliklerini, *ceteris paribus* cümleciğe yüklemek olur. Eylemler güçlerin uygulanmasından ibarettir ve faillerin sahip olduğu güçler toplumsal yapılara bağlıdır ve kısmen onlar tarafından belirlenir. Bundan sonraki bölümde ayrıntılı olarak geliştirilecek YB'ye karşı savımın özü budur.

Macdonald ve Pettit, Spartaküs'ü okuldan ayrılmaktan alıkoyan ve öncülük ettiği köle isyanını durduranın altı üstü diğer bireylerin – nöbetçiler, Roma askerleri, vs. eylemleri olduğu şeklinde itiraz edebilirler. Fakat bu çürük bir itirazdır. Köle isyanını yok eden ve olanaklılığı her köle kışlası içindeki iktidar ilişkilerini destekleyen edimler, konsül M. Licinius Crassus gibi bireylerin, Roma devleti içindeki ve daha genelde de egemen toplumsal ilişkiler içindeki konumlarını yansıtan güçlerin uygulanmasına dayanan geniş çapta düzenlenme ve örgütlenmeyi içeriyordu. Bu ilişkilerin kendilerinin bireysel eylemlerin sonucu olduğu söylenilmeye kalkılsa da durum değişmeyecektir. Çünkü bu eylemlerin kendileri, en azından kısmen meydana geldikleri zamanın egemen toplumsal ilişkileri tarafından belirlenen güçlerin uygulanımıyla ilgilidir. İnsan hikâyeyi ne kadar geriye götürürse götürsün, eylem açıklaması yine de hem bireylerin inanç ve arzularını, hem de güçlerinin kısmen bağlı olduğu yapıları içerecektir. Bu güçlü iddiayı 2.5 başlığı altında daha akla yakın hale getirmeye çalışacağım.

Bir diğer itiraz da, Spartaküs'ün yaptıklarını (ya da yapmadıklarını) açıklarken, tarihsel maddeciliğin doğruluğunu varsayıyor olmam olabilir, çünkü başvurduğum yapılar açıkça sınıf sömürüsü ilişkileridir. Bu gerçek bir itiraz olamaz, çünkü bu kitaptaki amacım, YB'ye indirgenmeyen bir Marksist etkinlik değerlendirmesi getirmektir. Ama her halükârda, diğer toplumsal kuram biçimleri de benzer bir açıklama biçimi getirmeye teşnedir. Eğer, sözgelimi, köle üretim biçiminin yerine Weberci bir meşru egemenlik biçimi koyarsak, Spartaküs'ün neden gladyatörler oku-

lundan ayrılıp, evine, Trakya'ya gidemediğini açıklarken, toplumsal ilişkiler yine önemli bir rol oynayacaktır.

Macdonald ve Pettit'in hatalı olduğu sonucuna varıyorum. Toplumsal yapıların açıklayıcı özerkliği Ortodoks failler anlayışıyla tutarsız değildir, çünkü eylem açıklamaları gizli bir öncülü, etmenlere açıklanan eylemi yapma gücünü atfeden (4)'ü içerir. Bununla birlikte biçimsel bir tutarlılığı kanıtlamak yeterli değildir. Elster gibi 'ussal-seçmeci' Marksist'lerin YB savunması, tarihsel maddeciliğin bireyci olmayan versiyonlarının sözde yetersizliği etrafında dönmektedir. O halde Marks'm tarih kuramının ortaya çıkardığı sorunlara bakalım.

İkinci Bölüm

YAPI VE EYLEM

2.1 Toplumsal Yapı Kavramı

Ne diye toplumları sahip oldukları yapılar açısından düşünmeli? Pek çok değerlendirme insanı bu tarafa yönlendirebilir. İlkin, Anthony Giddens'in "eylemin karşılıklı olarak birbirine bağımlı olma derecesi" ya da "sistemlilik"[1] olarak tanımladığı ve toplumların açıkça sergilediği şey vardır. İkinci olarak ve bununla yakından bağlantılı biçimde, toplumlar zamana dayanır. Onları kendilerini yeniden üreten organizmalar gibi görmeyi reddederek Giddens'ı izleyebilir, ama kuşaklar boyu sürebilme yeteneği göstermemiş insan ilişkileri gruplarına 'toplum' terimini uygulamayı reddedebiliriz. Üçüncüsü, doğaları ve var oluşlarının içlerinde bulunan belirli faillerin kimliğine bağlı olmaması, toplumsal ilişkilerin bir özelliğidir. Toplumsal ilişkiler boş yer kümeleridir.[2] Dördüncü olarak, toplumsal ilişkilerde çoğunlukla, söz konusu olan failler anlamaksızın, ya da hatta illa ki bunların farkında olmaksızın oluşan düzenlilikler vardır. Bu bakımdan toplumsal yaşam, Hegel'in dediği gibi, etmenlerin sırtları arkasında

(1) A. Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Londra, 1979), s.76.

(2) Bu formülasyonu E. O. Wright'a borçluyum: bkz. *Class Structure and Income Determination* (Sınıf Yapısı ve Gelir Belirlenimi) (New York, 1979).

süre giden süreçleri içerir. Son olarak, bir toplumun yapısı olduğunu söylemek, başka türden bir toplum örneği haline gelmeksizin değişebilme boyutlarının bir sınırı olduğunu söylemektir.

Toplumsal yapının biçimci bir tanımlamasını vermektense, bu kavram altına giren şeylerden söz eden açıklamaların gündeme getirdiği kimi sorunları göstermeyi deneyeceğim. Başlamak için iyi bir nokta David Lockwood'un 'toplumsal bütünleşme' ile 'sistem bütünleşmesi' arasında yaptığı ayrımdır. İlk kavram Lockwood'un Talcott Parsons ve izleyicilerinin 'normatif işlevselcilik' adını verdiği şeyde merkezi konumdadır, bu yaklaşımı niteleyenler 'öncelikle, toplumsal eylemin bütünleşmesinde "ortak değer öğeleri"ne atfedilen önemli rol; ikinci olarak da, toplumsal denge incelemelerinin toplumsal değişim analizinden önce gelmesi gerektiği şeklindeki gerekçelendirilmemiş varsayım'dır. Parsons'ı eleştirenler, örneğin Ralf Dahrendorf ve John Rex, bunun yerine çelişen çıkar ve değerlerin varlığı üstünde durdular, kendisi 'çatışma grupları arasında iktidar dengesinin değişiminin sonucu' olarak açıklanan toplumsal değişim sorununu ön plana çıkaran bir yaklaşım; 'İmdi toplumsal değişimin çok sık olarak çatışmayla bir arada görülmesine karşın tersi zorunlu olarak geçerli değildir. Bir toplumsal sistemde çatışma, temelde yapısal bir değişime yol açmaksızın, sürekli ve yoğun olabilir. Neden bir çatışma değişimle sonuçlanırken bir diğerinde durum bu olmuyor?'[3]

Dahrendorf ve Rex gibi çatışma kuramcılarının bu soruya verecek bir yanıtları yoktur, Parsons'la toplumsal bütünleme sorunsalını paylaşmalarını yansıtan bir kısıtlamadır bu. Bu zayıflığın üstesinden gelmek sistem bütünlenmesi kavramını formüle etmeyi gerektirir: 'Toplumsal bütünlenme sorunu dikkatini *etmenler* arasındaki düzenli veya çatışmalı ilişkiler üzerinde yoğunlaştırırken, sistem bütünlenmesi sorunu bir toplumsal sistemin

(3) D. Lockwood, *Social Integration and System Integration* (Toplumsal Bütünlenme ve Sistem Bütünlenmesi), G. K. Zollschan ve W.Hirsch'ün derledikleri *Explorations in Social Change* (Toplumsal Değişim Araştırmaları) (Boston, 1964) içinde, s.245, 249.

parçaları arasındaki düzenli veya çatışmalı ilişki üzerinde odaklanır'. Bu son kavramı örneklemek üzere Lockwood Marks'ı kullanır: 'Neredeyse denebilir ki, Marksist teoride değişim için belirleyici olan "çatışma", üretim sistemi içindeki ilişkiler aracılığıyla ortaya çıkan *iktidar* çatışması değil de, "mülkiyet kurumları" ile "üretim güçleri" arasındaki "çelişkiler"den doğan *sistem* çatışmasıdır.'[4]

Giddens bir de toplumsal sistem ve yapı arasında bir ayrıma gitmemiz gerektiğini, bu sonuncusunun 'yalnızca toplumsal sistemlerin oluşum anlarındaki örneklenmelerinde geçici olarak "var" olan, namevcut bir farklılıklar grubu' olarak görüldüğünü öne sürer.

> Toplumsal sistemler tipik biçimde en iyi *tekrarlanan toplumsal pratikler* olarak analiz edilebilecek, bireyler ya da gruplar arasındaki düzenlenmiş karşılıklı bağımlılık ilişkilerini içerir. Toplumsal sistemler toplumsal karşılıklı etkileşim sistemleridir... Sistemlerin, bu terminolojide, yapıları vardır, ya da daha doğrusu, yapısal özellikleri vardır. Yapılar zorunlu olarak (mantıksal açıdan) sistemlerin veya kolektivitelerin özellikleridir ve *'özne yokluğu' ile nitelendirilirler.*[5]

Bu ayrımın altında yatan, öyle görünüyor ki, toplumsal yapı kavramının rolünün 'toplumsal sistemlerde zaman ve uzamın birbirine bağlanışı'nı açıklamak olduğu düşüncesidir.[6] Bunu dile getirmenin bir yolu (her ne kadar Giddens bu açıklamayı reddedebilirse de), yapı ve sistemin sırasıyla toplumsal kuramın *açıklayan*'ı ve *açıklanan*'ı olduğudur. İnsan eylemleri nasıl süre giden (ve değişen) toplumsal etkileşim kalıplarını getirmektedir? Yapı kavramının bize bu soruyu yanıtlamamızda yardımcı oluyormuş gibi görülmesi gerekir. Gelgelelim, bu kavram üzerine soyut düşünmekten daha iyi olan, toplumsal yapıların somut açıklamala-

(4) Ibid., s.245, 249-50.

(5) Giddens, *Central Problems*, s.64,- 65-6.

(6) Ibid., s.64.

rını formüle etme çabalarını gözden geçirmektir. Tarihsel maddecilik böyle bir açıklama getirir (2.2 başlığı). Öncelikle bu gelenek içinde yapı ile eylem arasındaki ilişkiyle ilgili görünürde çok farklı iki önermeyi, yani G. A. Cohen'in 'Ortodoks tarihsel maddeciliği' (2.3 başlığı) ile Jon Elster ve diğerlerinin 'ussal-seçmeci' Marksizm'ini (2.4 başlığı) ele alacak, ardından bu ilişkinin daha yeterli bir açıklamasını vererek (2.5 başlığı) Marksizm için içerimlerine bakacağım (2.6 başlığı).

2.2 Tarihsel Maddeciliğin Temel Kavramları

Tarihsel maddecilik toplumsal sistemleri açıklamada önceliği olan yapı *türleri* hakkında ayırt edici bir iddiada bulunuyor, yani bunların üretici güçleri ve üretim ilişkileri olduğunu öne sürüyor gibi görülebilir. Ama bu kavramları incelemeye geçmeden, öncelikle Marksizm'in aynı zamanda iki tür toplumsal *sistemi* ayırt ettiğinin de kabul edildiğini belirtelim. Bunlar üretim tazları ve toplumsal formasyonlardır. Etienne Balibar şöyle yazar: 'Kapitalist üretim tarzının soyut kuramını serimleyen *Kapital*, genellikle *birkaç* farklı üretim tarzını içeren somut toplumsal oluşumları analiz etmeye soyunmaz, demek ki bunların bir arada var oluşu ve hiyerarşisi incelenmelidir.'[7]

Bu ayrım iktisadi temel ve ideolojik-politik üstyapı arasındaki ayrımla bir tutulmamalıdır. Nicos Poulantzas'ı alıntılarsak, 'bir üretim tarzı, Engels'in şematik olarak ifade ettiği gibi, iktisadi, siyasi, ideolojik ve kuramsal olarak farklı düzlem veya örneklerden oluşur.'[8] Üretim tarzı ile toplumsal formasyon arasındaki fark, daha çok farklı soyutlama düzlemleri arasındaki bir farktır: ilki bazı temel üretici güçler ve üretim ilişkileri bileşimleriyle birlikte bu bileşimlerin her birinden çıkarsanabilecek diğer yapılara dayanırken, toplumsal bir formasyon tipik biçimde (Lenin'in

(7) L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital* (Kapital'i Okumak) (Londra, 1970), s.207,not5.

(8) N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (Siyasi İktidar ve Toplumsal Sınıflar) (Londra, 1973), s.13.

Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi'nde gösterdiği gibi) 'belli bir bileşimi, birkaç saf üretim tarzının belirli bir örtüşmesini sergiler'.[9] Bu ayrım Marks, Lenin ya da diğer klasik yazarların herhangi biri tarafından değil de, Althusser ve ardılları tarafından ortaya konmuştur: bununla birlikte, toplumsal oluşum kavramı tarihsel yazımında olumlu kullanıma sokulabilecek bir kavramdır.[10]

Tarihsel maddeciliğin temel kavramı, her halükârda, üretim tarzıdır. Bir üretim tarzının özelliğini belirlemek, içerdiği üretici güçleri ve üretim ilişkilerinin belirli bileşimini açıklamaktır. Althusser ve Cohen'in Marks'ın kendi evrilen ve sıklıkla tutarsız kullanımından yola çıkarak tutarlı bir tarihsel maddecilik kuramını yeniden kurma çabalarının sonucunda, bu kavramlar son yıllarda çokça tartışma konusu olmuştur. Aşağıdakiler hem bu tartışmaya, hem de Marks'ın yazdıklarına, özellikle de *Kapital*'e dayanmaktadır.

Marks'ın kendi tutarsızlıkları ve belirsizlikleri yüzünden, incelemek üzere yazılarının hangi parçasının seçildiği çok önemlidir. Böylelikle Cohen yorumunun sabit noktası olarak *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'dan meşhur 1859 Önsöz'ünü alır. Bense tersine tarihsel maddeciliğin aşağıdaki özetini yeğliyorum:

> Ödenmemiş artık-emeğin doğrudan üreticilerden çıkartıldığı belirli iktisadi biçim, doğrudan üretimin kendisinden yayıldıkça ve sırasında belirleyici bir öğe olarak onun üzerinde etkidikçe, yönetenler ve yönetilenler ilişkisini belirler. Fakat, bunun üzerinde, üretim iliş-

(9) Ibid., s. 15.

(10) Bkz P. Anderson, *Arguments within English Marxism* (Londra, 1980), s.39. Bu, üretim tarzlarının bir 'eklemlenmesi' olarak toplumsal formasyon kavramının kötüye kullanılamayacağını ve kullanılmamış olduğunu söylemek değildir Althusser'çiler, kapitalist üretim tarzının ona özgü bir özelliğini, yani bireysel toplumsal formasyonların parçaları oluşturduğu ve düzensiz ve birleşik gelişim süreçlerine tabi bir dünya sistemi kurma eğilimini göz ardı etmişlerdir: bkz. özellikle L. Troçki, *The Third International after Lenin* (Lenin'in Ardından Üçüncü Enternasyonal) (New York, 1970). Kapitalist tarzın bu boyutunu yeterince kavrayamamış olmak, çoğu zaman bunun belirli ulusal ekonomiler içindeki hâkimiyetinin hafifsenmesine yol açmıştır. Bkz. A.Foster-Carter, *The Modes of Production Controversy* (Üretim Biçimleri Tartışması), NLR, 107 (1978).

> kilerinin kendisinden kaynaklanan iktisadi topluluğun oluşumu ve böylelikle aynı anda bunun belirli siyasi biçimi kurulmuştur. Üretim koşullarının sahibi olanların doğrudan üreticilerle dolaysız ilişkisi –daima emek yöntemlerinin gelişimindeki belli bir aşamaya, dolayısıyla toplumsal üretkenliğine doğal olarak tekabül eden bir ilişki– her zaman en dipteki gizi, bütün toplumsal yapının gizli temelini ve bununla beraber egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin siyasi biçimini, kısacası, buna tekabül eden belirli devlet biçimini ortaya çıkarır.[11]

Bu pasajda Marks üç şey yapıyor. Birincisi, sömürünün –'ödenmemiş artık-emeğin doğrudan üreticilerden çıkartıldığı belirli iktisadi biçim'– belli bir siyasi tahakküm biçimini açıkladığını iddia ediyor. İkincisi, sömürünün kendisi üretim ilişkilerinde, 'üretim koşullarının sahibi olanların doğrudan üreticilerle dolaysız ilişkisi'nde temellendiriliyor. Üçüncüsü, üretim ilişkileri, üretici güçlerin, yani 'emek yöntemlerinin... Dolayısıyla toplumsal üretkenliği(nin)' 'gelişimindeki belli bir aşamaya... Doğal olarak tekabül ediyor' olarak algılanıyor. Bu üç noktayı Cohen'in bir üretim biçimine yakıştırdığı türden hiyerarşik yapıyı temsil ediyormuş gibi görmek çekici geliyor: en tepede ideolojik-siyasi üstyapı, sonra bunun üzerinde kurulu olduğu 'iktisadi yapı', üretim ilişkileri ve en altta da gelişim dinamiğiyle tarihi oluşturan üretici güçler.[12]

Temelden başlayarak, üretici güçlere bir bakalım. Cohen bunları üretime katkıda bulunan bir dizi öğe gibi düşünüyor: 'Üretici bir güç olarak nitelenmesi için, bir becerinin üretici bir fail tarafından öyle bir biçimde kullanılabilir olması gerekir ki,

---

(11) K. Marx, *Kapital*, III (Moskova, 1971), s.791. Hal Draper şu değerlendirmeyi yapar: 'Eğer Marks'ın yazılarından kuramsal yapılarının ana kulliyatını Çekirdek halinde içeren bir tek tümce seçilecek olunsaydı, o bu olurdu', *Karl Marx's Theory of Revolution* (Karl Marks'ın Devrim Kuramı), I (New York, 1977), s.571. Bunun tersine, 1859 Önsözünün başlıca üstünlüğü, Marks'ın kuramının, üretici güçleri üretim ilişkileri tarafından zincirlenmesinden doğan dinamik yönü üzerinde yoğunlaşmasıdır Bkz. aşağıda 2.3 başlığı.

(12) Bkz., örneğin, *KMTH*, s 28-9.

üretim (kısmen) bunun kullanımının bir sonucu olsun ve becerinin üretime böyle katkıda bulunması birinin amacı olsun.' Her ne kadar Cohen'in üretici güçlerin bileşenleri tartışması incelikli ve aydınlatıcı olsa da, başlıca ilgisinin bunların gelişimine yönelik olduğunu söylemek haksız olmaz. Şöyle der: 'Üretici güçlerin gelişimi, mümkün kıldıkları artık değerin büyümesiyle özdeşleştirilebilir ve bu da üreticileri geçindirmek için gereken çalışma zamanı çıkarıldıktan sonra kalan gün miktarıyla özdeşleştirilebilir.'[13]

Gelgelelim, bu yaklaşım Marks'ın kendi kullanımının önemli bir özelliğini kapsamıyor. Goran Therborn'un işaret ettiğine göre, üretici güçler (*Produktivkrafte*) kavramı Marks'ın Smith, Ricardo ve diğer klasik iktisatçıların 'üretime yönelik güçler' kavramına getirdiği çeviri olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, Therborn şunu öne sürer:

> Marks'ın kuramında, 'üretici güçler' yepyeni bir kavrama dönüşmüştü. Marksist kuramdaki rolünün, klasik iktisattakinden oldukça farklı ve büyük oranda (diğer kavramlarla ilişkisi bakımından) daha önemli olmasından başka, bu kavram aynı zamanda tamamen yeni bir gönderge de kazanır. Marksist kavram emeğin farklı teknik örgütlenme türleri ile farklı iktisadi ve toplumsal sistem türleri arasındaki bağlantıya gönderme yapar... Üretici güçler kavramının kuşkusuz üretkenlikle bir ilişkisi vardır. Ama Smith ve Ricardo'da olduğu gibi, yalnızca ya da hatta başlıca olarak üretkenliğe ve bu biçimiyle üretkenlik yeteneğine gönderme yapmaz. Başlıca göndermesi daha çok *üretkenliğin sağlandığı farklı biçimler*'dir. Üretken kapasite artık yalnızca niceliksel bir fenomen değildir: hakim kaygı artık niceliksel gelişimine değil, niteliksel olarak farklı teknik biçimlerine yöneliktir.[14]

Bu yorum, daha önceden alıntılanmış ve Marks'ın üretici güçlere 'emek *yöntemleri* ve *dolayısıyla* toplumsal üretkenliği' olarak

(13) Ibid., s.32, 61.

(14) G. Therborn, *Science, Class and Society* (Bilim, Sınıf ve Toplum) (Londra, 1976), s.355-6, 362-3. Therborn'in 'tarihsel maddeciliğin toplumsal ve kuramsal oluşumu' hakkındaki bütün tartışması, (ibid., s.317-413), çok yararlıdır.

değindiği pasaj tarafından da desteklenmektedir (vurgular benimdir). 'Emek yöntemleri' ile neyi kastettiği *Kapital*'in birinci cildında Yedinci Bölümde açıklığa kavuşturulur, burada kapitalist üretim süreci 'emek süreci' ile 'hükümetin fiyat saptama süreci'nin bir bileşimi olarak gösterilir. Hükümetin fiyat saptama süreci (*Venvertungsprozess*) artık-değerin elde edilmesinden, kapitalizme özgü sömürü biçiminden oluşur. Bunun tersine,

> emek-süreci kullanım-değerlerinin üretimine yönelik amaçlı etkinliktir. Doğada var olanın insanın gereksinimleri için mal edilmesidir. İnsanla doğa arasındaki metabolik karşılıklı etkileşimin evrensel koşulu, insan var oluşunun doğa tarafından dayatılmış koşuludur, ya da daha doğrusu insanların yaşadığı bütün toplum biçimlerine ortak olan bir şeydir.

Emek süreci üç öğeden oluşur: '(1) amaçlı etkinlik, yani işin kendisi, (2) bu işin üzerinde gerçekleştirildiği nesne, ve (3) bu işin araçları'. (2) ve (3) –hammaddeler ve emek araçları– bir kategoriye, üretim araçlarına indirgenerek, emek-gücünün, insanlarda somutlaşan iş yeteneğinin karşısında konumlandırılır.[15]

Cohen üretici güçleri de aslen üretim araçları ve emek-gücünden oluşuyormuş gibi görür.[16] Gelgelelim, bunları bu öğeleri de *bileştiren* bir emek-süreci olarak görmek, Balibar'ın üretici güçlerin 'bir *liste*' olarak düşünülmemesi gerektiğini savunurken parmak bastığı çok önemli bir noktayı gündeme getirir. Daha çok, bunlar'da, üretim biçimi içinde belli tipte bir bağlantıdır, bir başka deyişle, bunlar da bir *üretim ilişkisidir*'[17] Bunun böyle oluşunun bir anlamı yalnızca Marks için emeğin toplumsal bir etkinlik olduğu gerçeğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İşbirliği, faiiler arasında toplumsal bir ilişki, 'insan var oluşunun toplum tarafından dayatılmış koşulu' olarak emek-sürecinin zorunlu bir

(15) K. Marx, *Kapital*, I (Harmondsworth, 1976), s.290.

(16) *KMTH*, s.32.

(17) Althusser ve Balibar, *Reading*, s.235.

özelliğidir. Böylece Marks 'avlamak işbirliğinin ilk biçimiydi' görüşünü destekler.[18]

Cohen elbette ki *'üretimin maddi ve toplumsal ilişkileri'*ni birbirinden ayırır, öyle ki 'ancak ve ancak kişilere... diğer insanlar karşısında haklar ve güçler atfetmeyi getiriyorsa, bir tanımlama toplumsaldır.' Buna karşın, 'üretimin maddi ilişkileri'ni üretici güçlerden dışlar. Bu, Cohen'in 'üretici güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki bildik ayrım, Marks'da, doğa ile toplum arasındaki bir dizi karşıtlıktan biridir'[19] tezindeki ısrarını yansıtıyora benzer. Bu Marks'ın *Alman Ideolojisi*'ndeki işbirliği biçiminin kendisi "bir üretici güçtür" iddiasıyla pek uyuşmaz.[20]

Emek-gücü ile üretim araçları arasında yapılanmış bir ilişki olarak görülen emek-süreci, asıl üretim ilişkilerinden nasıl ayırt edilecektir? Marks şöyle der:

> Farklı iktisadi dönemleri birbirinden ayıran yalnızca ne yapıldığı değil, aynı zamanda nasıl ve hangi emek araçlarıyla yapıldığıdır. Emek araçları insan emeğinin ulaştığı gelişme derecesinin standardını koymakla kalmaz, insanların içinde çalıştığı toplumsal ilişkileri de gösterir.[21]

Althusser bu pasajı şöyle yorumlar:

> Emek-sürecini oluşturan üç öğeden biri... demek ki egemen konumdadır: *emek araçları*... 'Emek araçları' ele alınan emek-sürecinin tipik biçimini belirler: iktisadi üretimde dönüşüme maruz kalan dış doğaya 'saldırı biçimini ortaya koymak, *üretim biçimi*'ni, (ekonomi ve tarihteki) temel analiz kategorisini belirlerler; aynı zamanda da, üretici emeğin *üretkenlik* düzeyini ortaya koyarlar.[22]

---

(18) Marx, *Kapital*, I, s. 452, not 20.

(19) *KMTH*, s.92-3, 94, 113-14, 98. Ayrıca bkz ibid., s.107.

(20) *CW*, V, s.43.

(21) Marx, *Kapital*, I, s.286.

(22) Althusser ve Balibar, *Reading*, s. 173.

Althusser'in açıklaması iki sınırlandırmayı gerektirir. İlkin, emek aletlerine (veya araçlarına) egemenlik atfetmesi bir dereceye kadar anti-hümanist tercihlerini yansıtır. Belli türde aletler onları işletmek için belirli becerilere sahip emek-gücünü gerektirir. Bunun yanı sıra, böyle aletlerin kuruluşu belirli bilgi türlerini gerektirir. Cohen haklı olarak bilimin 'üretimsel açıdan uygun bölümleri'ni üretici güçlere dahil eder.[23] İkincisi, üretim aletlerinin hangi anlamda '*üretim tarzını* belirlediği' gösterilmelidir. Marks, bu pasajda söylediğinin tersine, 'farklı iktisadi dönemleri içerdikleri emek aletlerine göre ayırmamaktadır. Adlarından da anlaşılacağı üzere, kölelik, feodalizm ve kapitalizm gibi üretim tarzları üretim ilişkilerine göre farklılaşırlar. Yine de, Althusser'in temel noktası doğruya benzer. Emek-süreci, bazı üretim aracı türleri ve emek-gücünü bir araya getiren ve sonuç olarak, belli bir üretkenlik düzeyine erişen üretimin özel bir teknik örgütlenmesidir.

Üretim ilişkileri emek-gücünün ve üretim araçlarının belirli bir bileşimini de içerir. Emek-sürecinin bu iki bileşeninin sermaye tarafından satın alınışını incelerken, Marks der ki, bu işin arkasında 'dağılım... yatar; bildiğimiz tüketim mallarının dağılımı anlamında dağılım değil, ama maddi etkenleri bir yanda, emek-gücü, diğer yanda yoğunlaşmış üretimin kendi öğelerinin dağılımı'. Marks *Kapital*'in birinci cildinde, Sekizinci Bölümdeki ünlü 'ilkel birikim' tartışmasında elbette ki gösterdiği gibi, emek-gücünün üretim araçlarından koparılması tarihsel bir süreçten, köylülerin istim lakından doğan bir toplumsal koşuldur. Burada da, bu kez üretim ilişkileri hakkında genel bir iddia olarak aynı şeyi söylüyor:

> Üretimin toplumsal biçimi ne olursa olsun, emekçiler ve üretim araçları hep onun etkenleri olarak kalır. Ama birbirlerinden ayrılmaları durumunda bu etkenlerin ikisi de ancak potansiyel olarak öyle olabilir. Üretimin sürebilmesi için birleşmeleri gerekir. Bu bir-

(23) *KMTH*, s.45-7. K Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), s.699'dan sonrası ile karşılaştırın.

liğin elde edildiği belirli biçim toplum yapısının farklı iktisadi dönemlerini birbirinden ayırır.[24]

Şöyle de denilebilir. Emek-süreci, 'insan var oluşunun doğa tarafından dayatılmış koşulu', emek-gücünü ve üretim araçlarını, kullanım-değerleri üretmek üzere, belli bir biçimde bileştirmeyi içerir. Fakat bu bileşimin gerçekte olup olmadığı, üretim araçlarının toplumun üyeleri arasında dağılımını belirleyen tarihsel olarak belirli toplumsal ilişkilere bağlıdır. Marks, bu dağılım türünün önemi hakkında oldukça ısrarlıdır:

> Dağılımdan önce ürünlerin dağılımı olabilir, bu: (1) üretim aletlerinin dağılımı ve (2) aynı ilişkinin daha ileri bir ayrıntılandırılması olan, toplumun üyelerinin farklı üretim türleri arasında dağılımıdır. (Bireylerin belli üretim ilişkileri altında toplanması) Açıkçası ürünlerin dağılımı, üretim sürecinin kendisinde içerilen ve üretim yapısını belirleyen bu dağılımın yalnızca bir sonucudur.[25]

Üretim ilişkileri, yalnızca araçların kendilerini değil, emek-gücünün kendisini de kimin denetlediğini belirleyen üretim araçlarının bu dağılımı tarafından oluşturulur (bu kısmen, Marks'ın 'bireylerin belli üretim ilişkileri altında toplanması'nı üretim araçlarının dağılımının bir sonucu olarak görürken kastettiği şeydir). Cohen'in 'üretici güçler'le, emek-sürecindeki bileşimlerinden çok, emek-gücü ve üretim araçlarını kastettiğini anımsarsak, sunduğu şu tanımı kabul edebiliriz: 'Üretim ilişkileri YA kişilerin veya üretici güçlere dahil kişilerin sahiplik ilişkileridir, YA DA böyle ilişkileri öngören ilişkilerdir. *Sahiplik*'le kastedilen hukuki bir ilişki değil, bir *fiili denetim* ilişkisidir.'[26]

Bu son nokta, üretim ilişkilerinin fiili denetim anlamında sahiplik, ya da, Barry Hindess ve Paul Hirst'ün dediği gibi, 'fiili sa-

(24) K. Marx, *Kapital*, II (Moskova, 1967), s.33, 36-7.

(25) Marx, *Grundrisse*, s.96.

(26) *KMTH*, s.34-5.

hiplik' içerdiği, yeterince güçle vurgulanamaz.[27] Marks'ın Proudhon'a yöneltiği başlıca eleştirilerden biri de, üretim ilişkileriyle hukuki mülkiyet biçimlerinin 'metafizik ya da hukuki kurgu'sunu yan yana koymasıydı. Bir başka yerde Machiavelli, Boudin ve Hobbes'un siyasi gerçekçiliğini desteklemişti, onlar *güce* hakkın (*Recht*, aynı zamanda 'hukuk' anlamına da gelir) temeli olarak bakıyorlardı... Eğer Hobbes vs.nin yaptığı gibi, iktidar hakkın temeli olarak alınırsa, o halde hak, hukuk vs. devlet gücünün yaslandığı *diğer* ilişkilerin yalnızca emaresi, ifadesidir."[28] Marks'ın üretim ilişkileri ile hukuki mülkiyet biçimleri arasındaki ayrımını görememek özellikle de sosyalist üretim ilişkilerini üretim araçlarına devletin sahip olmasıyla bir tutma eğilimlerinin bir sonucu olarak, ardıllarının pek çoğunu, aşırı derecede karmaşaya itmiştir.

Robert Brenner bu bir tutmayı yapmıyor, bu durumda Marks'ın üretim ilişkileri dediği şeyi imlemek üzere 'mülkiyet ilişkileri' ifadesini kullandığını görmek şaşırtıcı:

> Mülkiyet ilişkileriyle kastettiğim, bireysel iktisadi aktörlerin (veya ailelerin) üretim araçlarına ve iktisadi ürüne düzenli ve sistematik ulaşımını niteleyen ve belirleyen, doğrudan üreticiler arasındaki, (eğer varsa) sömürenler sınıfı arasındaki ve sömürenlerle üreticiler arasındaki ilişkilerdir.[29]

Brenner bunların, 'herhangi yararlı bir anlamda, *per se* üretim ilişkileri olarak anlaşılabilir' olduğunu yadsıyor. Anlaşılan o ki, bunun nedeni, Marks'ın *Alman İdeolojisi*'nde üretim ilişkilerini hem 'üretim birimi içindeki (kabaca emek-süreci) sosyo-teknik ilişkiler', hem de 'toplumsal ürünün toplumsal sınıflar arasında

(27) B. Hindess ve P. Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra, 1975), özellikle 5. bölüm.

(28) CW, XXXVIII, s.99. Bkz. S. Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford, 1985), s.28'den itibaren, *Recht* üzerine.

(29) R. Brenner, *The Social Basis of Economic Development* (İktisadi Gelişmenin Toplumsal Temeli), J. Roemer derlemesi *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986) içinde, s.26, 46, 43, 40-8.

dağılımı'nı belirleyen mülkiyet ilişkileri olarak değerlendirmesidir. Sonuç, işbölümünün gelişiminin tarihsel değişimin motoru olarak görüldüğü bir tür teknolojik belirlenimciliktir.

İmdi, *Alman Ideolojisi*'nde, bir tek orada değil, ama özellikle iş bölümünü incelenmesinde, benim bir başka yerde 'teknik ve toplumsal ilişkilerin sürekli birbirine karıştırılması' dediğim bir şeyin olduğu kesinlikle doğrudur.[30] Bununla birlikte, Therborn'un da işaret ettiği gibi, Marks bu yapıtta üretim ilişkileri kavramını kullanmamaktadır. Daha çok, 'üretici güçlere eşlik eden kavram *Verkehr* veya *Verkehrsform*, aşağı yukarı iletişim, ticaret veya ilişki anlamına gelen çok daha geniş bir terimdir.' Üretim ilişkileri kavramı (*Produktions-verhaltnisse*) ancak '*Felsefenin Sefaleti*'nde, mülkiyet kavramıyla yakın ilişki içinde, belirli bir iktisadi ilişkiler bütünlüğünü imlemek üzere ortaya çıkar'.[31] *Alman Ideolojisi*'nin toplumsal ve teknik ilişkileri yan yana değerlendirmesini sürdürmek şöyle dursun, bu kavram Marks'ın, örneğin *Kapital*'in birinci cildindeki emek-süreci ve hükümetin fiyat saptama-süreci tartışmalarında, bu ikisini birbirinden kesin olarak ayırt etmesini sağladı. Bu durumda, Brenner'ın yapıtını tartışırken, 'mülkiyet ilişkileri' kullanımı burada gösterilen anlamında üretim ilişkilerine gönderme yapıyormuş gibi davranacağım.

Böylelikle, üretim ilişkilerini aslen (yine de birazdan da göreceğimiz gibi her şeyi dışta bırakmaksızın) üretim araçları üzerindeki fiili denetimle bir tutmaya, yakınlarda Chris Harman tarafından meydan okunmuştur:

> Bu bana 'toplumsal üretim ilişkileri' kavramını fazlasıyla kısıtlıyormuş gibi geliyor. Marks'ın tarih değerlendirmelerinin pek çoğunun gücü, üretici güçlerdeki küçük değişikliklerin, nasıl toplumdaki daha geniş çaplı ilişkilere meydan okuyana kadar, doğrudan üretim noktalarında ortaya çıkan toplumsal ilişkilerde küçük birikimsel değişikliklere yol açtığını göstermelerinde yatar. Bu küçük değişiklik-

(30) A. Callinicos, *Marxism and Philosophy* (Oxford, 1983), s.48-9

(31) Therborn, *Science*, s.368, 371 ve genel olarak bkz. 365-75

ler yeni mülkiyet ilişkileri getirebilir, ama pek çok, pek çok önemli durumda getirmez.[32]

Harman, üretici güçlerin dar biçimde, üretimin maddi öğeleri olarak yorumlamakta Cohen'e katılıyor gibidir, ama sonra emek-sürecini de içerecek kadar geniş bir üretim ilişkileri anlayışını savunur. Bu, şu ikileme neden olur: ya üretici güçlerdeki değişimler (emek-süreci olarak) üretim ilişkileri içindeki değişimlerden doğmaktadır ki bu görüşü Harman reddederdi, çünkü üretici güçleri tarihsel süreçteki dinamik öğe olarak görme eğilimindedir, ya da iş örgütlenmesi üretici güçlerin gelişimine karşılık olarak değişir, ki bu da teknolojik belirlenimciliğin oldukça aşırı bir biçimidir. Üretim ilişkilerini bu kadar geniş bir kavram haline getirmesinin sonucu, toplumsal çelişkilerin (bkz. 2.3 başlığı) yalnızca toplumsal ilişkiler arasında meydana gelmesidir. İşte böylece 'üretici güçlerdeki küçük değişiklikler... toplumdaki daha geniş çaplı ilişkilere meydan okuyana kadar,..(üretime yönelik) toplumsal ilişkilerde küçük birikimsel değişikliklere yol aç(ar).' Harman bu çatışmayı temelle üstyapı arasındakiyle bir tutar. 'Temel ile üstyapı arasındaki ayrım, üretici güçlerdeki değişimlerle birlikte ani değişimlere tabi olan toplumsal ilişkilerle görece durağan ve değişime dayanıklı olanlar arasındaki bir ayrımdır.'[33] O halde, Marks'ın savunduğu gibi, üretim ilişkilerinin üretici güçleri ilerletmesi ya da engellemesi şöyle dursun, bunlar üretici güçlerdeki değişimlere en duyarlı toplumsal ilişkilerin görünüşüdür. Harman'in açıklamasının içerdiği yetersiz üstyapı kuramı bir yana (bkz. 4.5 başlığı), benim versiyonumun, özellikle üretici güçlerle ilişkileri arasındaki çelişkiye başlıca rolü vermesiyle, Marks'ın olgun dönem kullanımını izlemek gibi bir avantajı var.

Cohen sahiplik yapıları temelinde dört ana üretim biçimini birbirinden ayırt ediyor (bkz. tablo 2.1). Jon Elster bu tabloyu

(32) C. Harman, *Base and Superstructure* (Temel ve Üstyapı),IS,2,32 (1986), s.21. Bkz. bu makale üzerine yorumlarım. IS, 2,34 (1987).

(33) Harman, *Base and Superstructure*, s.22.

eleştirir, çünkü Marks'ın 1859 Önsözü'nde sözünü ettiği ve *Grundrisse*'de tartıştığı 'Asya tipi üretim tarzı'nı kapsamaz. Cohen'in böyle yapmasının nedeni Perry Anderson ve diğerlerinin Asyatik tipe yönelttiği yıkıcı tarihsel eleştirilerle ilgilidir.[34] Sonuç olarak, Asya'daki kapitalizm öncesi üretim ilişkileri, artık-emeğin elinde avucunda bir şey olmayan bir köylüler takımından çıkarıldığı bütün durumları kapsayacak derecede geniş olarak tasarlanan 'serfliğin bir alt-türevi' konumuna indirgenmiştir. Elster buna itiraz eder, her ne kadar 'halihazırdaki üreticilerin bakış açısından, bu ikisi (yani, Asya tipi ve feodal üretim tarzları) birbirinden ayırt edilemez olabilir' ise de, yine de 'üretken olmayan mülk sahiplerinin doğası, üretici güçlerin üretim ilişkileri tarafından ilerletilme ya da engellenmesi üzerine olan herhangi bir çözümlemede, olasılıkla önemli bir rol oynar.'[35]

TABLO 2.1 SAHİPLİK YAPILARI

Doğrudan Üretici	Emek-gücü	Kullandığı üretim araçları
Köle	Hiçbiri	Hiçbiri
Serf	Bir kısmı	Bir kısmı
Proleter	Hepsi	Hiçbiri
Bağımsız üretici	Hepsi	Hiçbiri

Kaynak: G.A.Cohen, Karl Marks'ın Tarih Kuramı (Clarendon Yayınevi: Oxford, 1978), S. 65.

Elster'ın savına destek Chris Wickham'ın yakınlarda yayımlanan çok önemli iki makalesinden gelir. Onun iddiasına göre, Doğu ve Batının kendilerine özgü tarihsel yörüngelerini açıklayabil-

(34) Bkz., örneğin. P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (Mutlakçı Devletin Soykütüğü) (Londra, 1974), s.462-549.

(35) J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), s.257-8. Elster'ın Cohen'ın mülkiyet tablosuna yönelttiği başlıca diğer eleştiri, lonca sistemini yok saymış olması (s.256-7), çok daha az ilgi çekici görünür.

mek için, 'kiracıların tekelci toprak sahibi bir sınıfa kira verdiği (ya da onun için emek hizmeti verdiği)' feodal tarzla, onun 'haraçsal üretim tarzı' adını verdiği 'köylülerden vergi alan bir devlet bürokrasisi'ni birbirinden ayırmalıyız.[36]

İki tarzda da farklı artık-elde etme şekilleri, yani kira ve vergi, vardır: 'ikisi de bireysel ya da kolektif, köylü üretimine dayanan artık-elde etme tarzlarıdır. Köylülerin bakış açısından var oluşsal olarak bakıldıkça, ikisinin de sonuçta çeşitli türlerde iktisat dışı zorlamayla dayatılmış zorunsuz harcamalar olması bakımından, aralarında pek fazla fark olmayabilir.' Yine de:

> Devletler yalnızca köylülerden vergi almazlar; en azından toprak sahibinin elde ettiği artık değerden bir yüzde talep ederek, karakteristik biçimde toprak sahiplerinden de vergi alırlar... Verginin böyle son derece kesin olarak kiraya karşıt olduğu bir alan, devletle (feodal bir devlet olmadığı sürece) topraklı aristokrasi arasındaki yapısal düşmanlıkta yer alır.

Wickham kapitalizm öncesi Asya toplumsal oluşumlarının haraçsal ve feodal tarzları, ilkinin egemenliğinde birleştirdiğini öne sürer. Batı Avrupa'nın farklılığı, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün feodalizmin egemen üretim tarzı olarak yavaş yavaş oturmasından kaynaklandığı olgusunda yatar.[37]

Bu çözümleme, Elster'ın üretim ilişkilerinin hem 'üreticilerin üretim araçlarına ve kendi emek-güçlerine olan ilişkisi'ni, hem de 'eğer varsa, üretici olmayan mülk sahiplerinin doğası'nı kapsadığı savına arka çıkar.[38] Yalnızca böyle bir tanım, Marks'ın ka-

---

(36) C. Wickham, *The Other Transition* (Diğer Geçiş),*P&P*, 103 (1984),s.6; C. Wickham, *The Uniqueness of the East* (Doğunun Benzersizliği), Journal of Peas ant Studies, 12. 2&3 (1985), s. 170.

(37) Wickham, 'Uniqueness', s. 183, 184 ve başka yerlerde; Batı feodalizminin yükselişi üzerine bkz. 'Other Transition', başka yerlerde. Draper Marks'ın 'Doğu Despotizmi' analizinin bir harçsal üretim tarzı şeklinde olduğunu savunur: *Theory*, I, 22.bölüm. Bana bu kanıtı hatırlattığı için Chris Harman'a minnettarım.

(38) Elster, *Making Sense*, s.258. Elster üçüncü bir koşul daha ekler, 'mülkiyet edinimi ve aktarımına hükmeden kurallar', bu da onun lonca sistemini bir üretim tarzı, katma çıkarmaya yönelik Don Kişotvarı arzusunu yansıtır.

pitalizm çözümlemenin çok önemli bir yönünü, yani 'sermaye var olur ve ancak pek çok sermayeler olarak var olabilir ve kendi geleceğini saptaması bu durumda bunların birbirleriyle karşılıklı etkileşimi olarak görünür' iddiasını içine alabilir. Bu etkileşimin aldığı biçim rekabettir ve rekabet sayesinde sermayeler artık-değer elde etmeye ve biriktirmeye itilir. 'Rekabet, pek çok sermayenin içkin belirleyicileri birbirlerine ve kendi kendilerine üzerine dayatmasından başka bir şey değildir', öyle ki 'bireysel sermayelerin birbirleri üzerindeki etkileri tam da *sermaye* gibi davranmaları gerektiği sonucunu getirir.'[39] Bu durumda sömüren sınıfın rekabet içindeki sermayelere bölünmesini kale almayan bir kapitalist üretim ilişkileri açıklaması yeterli olmayacaktır.

Doğrudan üreticilerin üretim araçlarıyla ve kendi emek-güçleriyle olan ilişkisi ve her üretici olmayan mülk sahibinin doğasına ek olarak, üretim ilişkileri üçüncü bir öğe daha içerir: sömürü biçimi. En azından kimi üretim araçlarının ve belki hatta üretici gücün kendisinin fiili sahipliği, emekçi olmayanların doğrudan üreticileri sömürmesini sağlar.

Sömürü artık-emeğin sahiplenilmesidir, yani, doğrudan üreticileri, kendilerinin ve bakmak zorunda olduklarının geçim araçlarını üretmek için gerekenden daha uzun zaman çalışmaya zorlamaktır: 'Toplumun bir bölümünün üretim araçlarının tekeline sahip olduğu her yerde, işçi, özgür olsun olmasın, kendi geçimi için gerekli iş zamanına, üretim araçlarının sahibi adına fazladan bir geçim aracı miktarı eklemelidir.' Üretim tarzları, her birinin içerdiği belirli artık-değer sahiplenme biçimine göre ayırt edilebilir: 'Toplumun türlü iktisadi oluşumlarını ayırt eden... bu artık-emeğin her durumda halihazırdaki üreticilerden gasp edilme biçimidir.'[40]

---

(39) Marx, *Grundrisse*, s.414, 651, 657. Bu pasajların önemini vurgulayan değerlendirmeler için bkz. R. Rosdolsky, *The Making of Marx's 'Capital'* (Marks'ın 'Kapital'inin Oluşması) (Londra, 1977); ve A. Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (Karl Marks'ın Devrimci Düşünceleri) (Londra, 1983).

(40) Marx, *Kapital*, I, s.344, 325.

Sınıfları üretim ilişkileri içine sıkı sıkıya dahil etmeyi seçelim seçmeyelim, kuşkusuz sömürüyle kavramsal bir bağlantıları vardır. G. E. M. de Ste Croix'nın da dediği gibi, 'sınıf... aslen sömürünün toplumsal bir yapıda yansıma biçimidir.'[41] Marks'ın kendisinin sınıf kavramı tartışması hiç sistematik olmamasıyla kötü bir ün kazanmıştır. Althusser'in sözleriyle: 'Okuyan, Üçüncü Cildin (*Kapital*'in) nasıl sona erdiğini bilir. Bir başlık: *Sınıflar*. Kırk satır, ardından sessizlik.'[42]

Bu, Marks'ın yazdıklarından tutarlı bir sınıf açıklaması çıkarmanın olanaksız olduğunu söylemek anlamına gelmez. Ste Croix'nın bunu yapma çabası bana o kadar başarılı görünüyor ki, alıntılamakla yetineceğim:

> *Sınıf* '(aslen bir ilişkidir), sömürü olgusunun kolektif toplumsal ifadesi, sömürünün bir toplumsal yapıdaki somutlanma yoludur. *Sömürü* ile kastettiğim, başkalarının emeğinin ürününün bir kısmının sahiplenilmesidir... Bir *sınıf* (belirli bir sınıf), bütün toplumsal üretim sistemindeki konumlarıyla özdeş kılınmış, her şeyden önce üretim koşullarıyla (yani üretim ve emek araçları) ve diğer sınıflarla ilişkilerine göre (öncelikle mülkiyet ya da denetleme derecesi bakımından) tanımlanan bir topluluk içindeki kişiler grubudur... Verili bir sınıfı oluşturan bireyler kendi kimliklerinin ve bir sınıf olarak ortak çıkarlarının tamamen ya da kısmen bilincinde olabilirler ya da olmayabilirler ve böyle diğer sınıfların üyelerine karşı düşmanlık hissedebilir ya da hissetmeyebilirler.[43]

Sömürüyle sınıfı böyle bağlantılandırmak, sınıf mücadelesiyle ayrı bir bağı daha ima ediyor. Erik Olin Wright, Marks'ın kesinlikle destekleyeceği, bu bağı kuran öncülleri dile getiriyor, sö-

(41) G.E.M.de Ste Croix, *The Class Struggle in theAncient Greek World* (Londra, 1981), s.51

(42) Althusser ve Balibar, *Reading*, s. 193.

(43) Ste Croix, *Class Struggle*, s:43-4. Ayrıca bkz. *KMTH*, s.73-7; ve Wright, *Class Structure*, 1 .bölüm. Ste Croix'nın kadınların klasik antik çağda bir sınıf oldukları iddiasına, *Class Struggle*, s.98 ve ötesi, Perry Anderson tarafından haklı olarak karşı çıkılır: bkz. *Class Struggle in the Ancient World* (Eski Çağ Dünyasında Sınıf Mücadelesi), *History Workshop*, 16 (1983), s.65.

mürü ilişkileri üzerine temellenmiş sınıf yapısı *'içkin bir düşmanlık'* getirir ve 'sergilenen sınıf davranışı temel olarak sınıf yapısı tarafından belirlenir.' Bu öncüller göz önünde bulundurulduğunda, 'sınıf mücadelesinin kendisi sınıf ilişkilerinin yapısının rastlantısaldan çok içkin bir sonucu haline gelir.'[44]

Ste Croix görünürde sınıf mücadelesiyle sömürüyü denkleştirmekte daha da ileri gider: *'Sınıf mücadelesi* deyimini, sınıflar (ve bunların bireysel üyeleri) arasındaki, aslen sömürü ya da ona direnişi içeren temel ilişkiler için kullanıyorum. Sınıf mücadelesi kolektif eylemi zorunlu olarak içermez ve siyasi bir düzlemde etkinliği kapsayabilir ya da kapsamaz.' Ste Croix bu yoldan gidiyor, çünkü, haklı olarak, eski zaman tarihçilerine ve modern sosyologlara karşı, hem sınıfların, hem de sınıf mücadelesinin *'sınıf bilinci* ve *etkin siyasal çatışma'* içermedikleri noktada bile varolabileceğinde ısrar etmek istiyor.[45]

Sömürüyle sınıf mücadelesini özdeş kılmanın ileri bir adımı, sömürenlerin daima artık-emek elde etmek için örgütlenmeleri gerektiği ve sömürülenlerin de daima buna direnecekleri savlanarak doğrulanabilir. Bu düşünce yarı yarıya doğrudur. Sömürü otomatik olarak gerçekleşmez ve sabotaj ve iş yavaşlatma gibi moleküler biçimlerde olsa da, direnişi kışkırtmaya teşnedir, ama buradan sömürünün sınıf mücadelesi *olduğunu* söylememiz gerektiği sonucu çıkmaz. Bazı durumlarda güçlerin dengesi sömürenlerin o kadar lehinedir ki, artık-elde etmek rutin bir süreçtir ve direniş düşük düzeydedir ya da mevcut değildir. Sömürünün *sınıf mücadelesini* açıkladığını söylemek daha iyi görünüyor, burada sınıf mücadelesi, savaşanlarında sınıf bilinci olmasa da, gerçek çatışmalardan oluşur.

Artık bu bölümdeki tartışmaların bir özetini yapabiliriz. Her üretim tarzı üretici güçler ve üretim ilişkilerinin belirli bir bileşimini içerir. Üretici güçler emek-süreci, doğayı dönüştürmek ve

(44) Wright, *Class Structure*, s.22.

(45) Ste Croix, *Class Struggle*, s.44, 57-69.

kullanım değerleri üretmek üzere kullanılan ve böylelikle de belirli bir üretkenlik düzeyini belirleyen üretim araçları ve emekgücünün belirli teknik bileşimidir. Üretim ilişkileri doğrudan üreticilerin üretim araçlarına ve kendi üretici güçlerine olan ilişkisi, her tür üretici olmayan mülk sahibinin doğası ve bu mülk sahiplerinin doğrudan üreticilerin artık-emeğini sahiplenme biçiminden oluşur. Bu artık-içerimi, ya da sömürü, sırasında sınıf yapısını belirler, öyle ki sınıflar, hem üretim araçlarıyla ve emekgücüyle, hem de diğer sınıflarla olan nesnel ilişkileri aracılığıyla ilişkisel olarak tanımlanır. Sömürü bu kez de sınıf mücadelesine yol açar. Toplumsal oluşumlar, yine de bir tarzını egemenliğinde, tipik olarak birden fazla üretim tarzının öğelerini içerir.

2.3 Ortodoks Tarihsel Maddecilik

İnsan haliyle, Marksist felsefeci ve tarihçilerin son yıllarda aydınlatmak üzere bunca çaba harcadığı bu geliştirilmiş kavramlar aygıtının öneminin ne olduğunu sorabilir. Ste Croix, Weber'in 'birbirleriyle herhangi bir organik ilişki'den yoksun ve bu durumda da 'dinamik özellikte olmayıp neredeyse bir sıradaki rakamlar gibi yalnızca yan yana uzanan' sınıf ve statü gruplarını açıklayışına karşı bir polemiğe girerken, yanıtı vermiş olur. Sınıfların sömürüdeki kökenleri sayesinde zorunlu olarak birbiriyle ilişki içinde görüldüğü Marksist sınıf kuramı tam tersine toplumsal derecelenmeleri tanımlamakla değil, *'toplumsal değişim'*i açıklamakla ilgilenir.[46]

Marksizm tarihsel dönüşümlere bir açıklama getirmeye çalışmaktan fazlasını yapar. Andrew Levine ve Elliott Sober'ın dedikleri gibi, bunu;

> tarihsel biçimde, asıl alanı olarak belirlediği tarihsel sistemlerin içsel süreçlerine başvurarak yapar. Bu bakımdan, tür olarak (Darvinci) evrim kuramından ve evrim kuramı gibi, tarihsel değişimi tarih-

(46) Ibid., s.90-1.

sel topluluklar üzerindeki dışsal değişkenlerin sonucu gibi gören rakip tarihsel değişim açıklamalarından da farklı, köktenci biçimde tarihsel bir kuramdır.

Bu anlamda, 'tarihsel maddecilik Hegelci tarih görüşünün radikal tarihsiciliğini elde tutarken, ayni zamanda, Hegelci öncelinden farklı olarak, modern bilimin açıklayıcı amaçlarını da korur.'[47]

Hegel'in düşüncesinin 'modern bilimin açıklayıcı amaçları' ile uyumsuz olduğu iki yön vardır. İlkin, doğal, toplumsal ve zihinsel dünyaya Mutlak İde'nin kendini gerçekleştirmesi olarak bakar. İkinci olarak, bu kendini gerçekleştirme sürecinin üçlü bir yapısı vardır, bu, içinde karşıtlıkların önce geliştiği ve sonra da, hem bu gerçekliğin, hem de gelişimindeki her belirli aşamanın amacı ve doruk noktası olan olumsuzlamanın olumsuzlanmasında değillemesinde uzlaştığı kesin olumsuzlamanın yapısıdır. Bu iki yön kavramsal olarak bağlantılıdır: Mutlak, özgül birliğinin, önce olumsuzlama, sonra da olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla diyalektik sürecinden başka bir şey değildir. İkisi de tarihsel maddecilikle uyumsuzdur. Hegel'in idealist 'sistem'inden çıkarsanabilecek diyalektik maddeci 'yöntem' yoktur. Aynı biçimde, Engels ve diğer Marksist'lerce geliştirilmiş doğa diyalektiği, –dünyanın bilimsel anlaşılması için en iyi durumda uygunsuz, en kötü durumda da köstek olan – Hegelci kategorilerin fiziksel dünyaya düşünsel olarak yansıtılmasından başka bir şey değildir.[48]

Bununla birlikte, tarihsel maddeciliğe 'diyalektik' denebilecek sınırlı bir anlam vardır. Marks'ı toplumsal gerçeklikte çelişkilerin var olduğuna inanıyormuş gibi görmek akla yakındır. Ama bu türdeki çelişkilerin ne Hegelci kesin olumsuzlamaya, ne de (p-p)

(47) A. Levine ve E. Sober, *What's Historical about Historical Materialism?* (Tarihsel Maddecilik Hakkında Tarihsel Olan Nedir?), JP, LXXXII, 6 (1985), s.322.

(48) Bkz. A. Callinicos, *Is There a Future for Marxism?* (Marksizmin Geleceği Var mı?) (Londra, 1982), 5.bölüm; ve Marxism and Philosophy, 2. ve 3. bölümler. Michael Rosen'ın Hegel'in 'yöntemi' ile 'sistemi' arasındaki içkin ilişki üzerine tartışması eksiksizdir: *The Hegelian Dialectic and its Criticism* (Hegelci Diyalektik ve Eleştirisi) (Cambridge, 1982).

biçimindeki mantıksal çelişkilerle bir ilgisi vardır. Bunlar daha çok bir toplumsal yapıya içkin karşıtlıklardır. Ancak ve ancak:

1) İki veya daha fazla toplumsal varlık arasında bir ilişki varsa;
2) Toplumsal varlıklar ilişkinin öğeleri olmaları sayesinde oluşmuşlarsa;
3) Varlıklar ilişki sayesinde karşılıklı olarak birbirlerine bağımlılarsa;
4) Varlıklar ilişki sayesinde gücül olarak çatışma halin delerse, o zaman böyle bir yapısal çelişki vardır.

Burada aklımda olan başlıca toplumsal varlık tipleri yapılar, örneğin üretim ilişkileri ve üretici güçler ve sınıflar gibi kolektivitelerdir. Yapısal bir çelişkinin paradigmatik durumu, tabii ki üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındakidir, bunu aşağıda göreceğiz. Kimi yorumcular, sözgelimi Therborn ve Ste Croix, daha çok Marks'ın kendi kullanımına dayanarak, 'üretici güçler ve üretim ilişkileri arasında bir çelişkiden söz etmek mümkündür, ama sınıflar arasındakinden değil' şeklinde bir iddia öne sürüyorlar.[49] Bu yaklaşım, insanın neden yapısal çelişkileri konumlandırmak istediğini inceleyememesiyle, fazlasıyla sınırlayıcı görünüyor. Elster'ın da dediği gibi, 'toplumsal çelişki kavramının istikrarsızlık ve değişimin nedenlerini belirlemek gibi bir kuramsal işlevi vardır.'[50] Böylesi bir görüş, Marks'ın Proudhon'u çelişkileri ayrı ayrı 'iyi' ve 'kötü' yanlara böldüğü için eleştirmesine gayet uygun düşer. İşte Proudhon şunu göremez: 'diyalektik devinim iki çelişik tarafın bir arada bulunması, çatışması ve yeni bir kategoride kaynaşmasıdır' ve 'mücadeleyi oluşturarak tarihi yapan devinimi üreten asıl kötü taraftır'.[51] Tarihin 'kötü tarafı'nı, dolayısıyla mücadele ve değişimi doğuran yapısal çelişkiler arasına sömürü ve sınıf ilişkilerini dahil etmemek için iyi bir neden

(49) Therborn, Science, s.396. Ste Croix, *Class Struggle*, s.50 ile karşılaştırın.
(50) Elster, *Making Sense*, s.48.
(51) *CW*, VI, s. 168, 174.

yok gibidir. Kapitalist üretim tarzı örneğinde, 'pek çok sermaye'nin rekabetçi karşılıklı etkileşimi de yapısal çelişki koşullarını yerine getiriyora benzemektedir. Son olarak, böyle bir çelişkinin gerçek çatışmayla (bkz. yukarıdaki (4) no'lu koşul) denk tutulmaması, daha çok böyle bir çatışmaya yönelik bir eğilim olarak düşünülmesi gerektiği de belirtilmelidir.[52] Tarihsel maddeciliğin temel zorluğu, başlıca iki çelişkinin, üretici güçler ve üretim ilişkileri ile sınıflar arasındakilerin, toplumsal dönüşümleri oluşturmak üzere nasıl birbirleriyle ilişki kurduğudur. Bir yanıt, üretici güçlerin gelişiminin tarihsel değişimin motoru olduğu yanıtı, Marks tarafından 1859 Önsözü'nde verilmiştir:

> Gelişmenin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri var olan üretim ilişkileriyle çatışmaya girer.... Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişim biçimleri olmaktan çıkıp onlara vurulan zincirlerine dönüşür. Ardından bir toplumsal devrim dönemi başlar. İktisadi temeldeki değişimler er ya da geç bütün devasa üstyapının dönüşümüne yol açar.[53]

Bu pasajın temelleri üzerinde –Levine ve Sober'ın 'Ortodoks tarihsel maddecilik' dediği– Marksizm'in bir versiyonu geliştirilmiştir. Bu versiyon şunların açıklanmasıyla ilgilenir:

> (a) değişimin zorunlu (maddi) koşulları (ki burada neyin olanaklı olduğu üretici güçlerin gelişim düzeyine bağlıdır); (b) değişimin yönü (çünkü iktisadi yapılar üretici güçlerin gelişim düzeyini yükseltmek üzere değişir ve bundan dolayı birikimsel ve geriye döndürülemezdir); (c) değişimin gerçekleştirildiği araçlar (sınıf mücadelesi); ve son olarak (d) değişimin yeterli koşulları (çünkü olanaklı olan, uzun vadede zorunludur).[54]

---

(52) Giddens, *Central Problems*, s. 141 ile karşılaştırın.

(53) K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Katkı) (Londra, 1971), s.21.

(54) Levine ve Sober, *What's Historical*, s.313-14

Ortodoks tarihsel maddecilik (bundan böyle OTM) işçi hareketi tarihinde hiç de önemsiz olmayan bir rol oynamıştır. Özellikle sınıf mücadelesinin üretici güçlerin gelişiminde zorunlu kılınan kaçınılmaz toplumsal devrimleri etkilemeye yaradığına inanan Kautski, Plehanov, Labriola ve benzerlerinin İkinci Enternasyonal Marksizm'iyle ve daha kaba bir biçiminde, Stalinist Diamat'la ilişkilendirilir. Bununla birlikte günümüzde OTM Cohen'in Marks'ın tarih kuramını oldukça incelikli biçimde ifade edişi ve savunuşuyla özdeşleştirilir ve doğal olarak bunun, yani OTM'nin en güçlü formülasyonunun üzerinde yoğunlaşacağım.

Cohen'in OTM versiyonu iki önerme etrafında dönmektedir:

a) Üretici güçler tarih boyunca gelişme eğilimindedir (Gelişim Tezi)
b) Bir toplumun üretim ilişkilerinin doğası üretici güçlerinin gelişim düzeyiyle açıklanır (asıl Öncelik Tezi).[55]

Eğer doğruysa, bu iki sav birlikte tarihsel değişimi açıklar, çünkü bunlara göre, üretici güçlerini sürekli gelişimi, hakim olan grup bu güçlerin büyümesini azamileştirmeyi kestiği her anda, üretim ilişkilerinin dönüşümünü dayatacaktır.

İlkin Öncelik Tezine bakalım. Cohen'in ilginçliği bunu doğru kabul etmesinde değil –çünkü bu OTM'nin her versiyonu için yaşamsaldır–, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin yalnızca işlevci açıklamayla aydınlatabileceğini iddia etmesindedir:

> Güçlerin niteliğinin işlevsel olarak ilişkilerin niteliğini açıkladığını savunuyoruz... *Onaylanan ilişkiler şu biçimi alır: üretim ilişkileri zamanında Rtüründe olurlar, çünkü Rtüründen ilişkiler üretici güçlerin gelişimi ve kullanımı için bunların zamanındaki gelişim düzeyleri göz önünde tutulduğunda uygundur.*[56]

Cohen işlevsel açıklamaların, 'sonuç-açıklamalarının'(consequ-enceexplanations) bir alttürü olarak ortaya konduğu, enine

(55) *KMTH*, s. 134.
(56) Ibid., s.160.

boyuna tartışılmış bir değerlendirmesini verir. Bu gibi açıklamalarda başvurulan bir sonuç yasasının biçimi şudur:

> EĞER E tipinde bir olayın t1'de olduğunda, t2'de F tipinde bir olaya yol açtığı doğruysa O HALDE t3'te E tipinde bir olay olur.

Böylece bir sonuç-açıklamasında, '*çok kabaca*,... açıklananın niteliği onu açıklayanın üzerindeki etkisi tarafından belirlenir'. Bununla birlikte bu, bir olayın yol açacağı bir gelecek olayla (ilk olayın hedef ya da amacı, Aristo'nun nihai nedeni) açıklandığı ereksel bir açıklama değildir. Çünkü, 'belirtilen tipte bir olayın oluşunu açıklayan, *belli tipte bir olay olduğunda belli bir etkisinin olacağı olgusudur*.' Sonuç-açıklamaları gelecekteki bir duruma değil, E ve F tipinden olayları sonuç yasasında ilişkilendiren varsayımsal tümce ile verilen biçimde bir 'eğilimsel olgu'ya dayanır. 'İşlevsel bir açıklama, (sonuç yasasındaki E tipinden olan) açıklanan olayın meydana gelmesinin... işlevselin anlamı ne olursa olsun, öyle ya da böyle bir şey için işlevsel olduğu bir sonuç-açıklamasıdır.'[57]

Tarihsel maddeciliğin durumunda, 'işlevsel' aslen 'üretici güçlerin gelişimini ilerletme eğiliminde olan' anlamına gelir (buna karşın Cohen üstyapının üretim ilişkileri için, bunları dengede tutma eğilimi gösterdiği anlamında işlevsel olduğuna da inanır). OTM'nin bu yeniden yorumlanışı dâhiyanedir. Öncelik Tezine yöneltilen standart bir eleştiri hep Marks'ın *Kapital*'de kapitalist üretim ilişkilerini, bu biçime özgü üretici güçlerden, hepsinin üstünde de makine imalatından önce gelip bunları mümkün kılıyor olarak yorumlaması olmuştur. Böylece Marks 'emeğin sermaye altında biçimsel ve gerçek sınıflandırılması' arasında ayrım yapar. İlki, feodal tarzdan miras kalmış el işçiliği yöntemlerinden oluşan üretici bir temelle birlikte kapitalist ilişkilerin gündeme gelmesiyle ilgilidir. Bu manifaktür aşamasıdır ve emek-süreci makinelerin büyük ölçekte piyasaya girmesinin bir sonucu ola-

(57) Ibid., s. 259-60, 278, 261, 263

rak dönüşüme uğradığında meydana gelen 'gerçek sınıflandırılma' bunu izler.[58] Nasıl, diye sorar OTM'nin eleştiricileri, bu analiz, üretici güçlerin gelişiminin üretim ilişkilerinin doğasını açıkladığı iddiasıyla çelişmez hale getirilebilir?

Cohen'in buna yanıtı, etkileyici biçimde, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin, ilkinin gelişiminin diğerinde değişimlere neden olduğu basit nedensel bir ilişki gibi düşünülemeyeceğidir. Bununla birlikte, bir kere üretim ilişkilerinin üretici gücün gelişimi için *işlevsel* olarak gördük mü, sorun ortadan kalkar. Cohen'in dediği gibi, 'iktisadi yapıların üretici güçleri geliştirdiği şeklindeki çıplak gerçek, onların önceliğine gölge düşürmez, çünkü güçler, yapıları gelişimi ilerletme kapasitelerine göre seçer.'[59] Kapitalist üretim ilişkilerinin emek-sürecini devrimcileştirme kapasitesi Öncelik Teziyle çelişmez, çünkü tam da bu kapasite, yani onların üretici güçleri geliştirme eğilimleri onların var oluşunu açıklar.

Cohen'in Öncelik Tezini savunuşu çok zariftir. Yine de, işlevsel açıklamalara yaslanması itirazlara açıktır. Bu sorun, Cohen'in kitabının yayımlanmasının ardından yazarla Elster arasında baş gösteren tartışmada merkezi rol oynamıştır. Elster işlevsel açıklamaların biyolojide meşru olduğunu savunur. Burada organizmaların özellikleri işlevsel biçimde, söz konusu organizmaların üreme kapasitelerini arttırma eğilimleri bakımından açıklanır. Böyle açıklamalar ereksel değildir, çünkü üreme kapasitesinin arttırılması organizmaların bilinçli olarak benimsenmiş ya da nesnel biçimde gerektirilen hedefi değildir, ama onlara doğal ayıklanma mekanizması tarafından, yapısı yalnızca olasılık yasalarınca içirilebilen ve organizma nüfuslarıyla çevreleri arasındaki etkileşimle ilgili olan kör ve amaçsız bir süreç tarafından dayatılmıştır.[60]

(58) Bkz. Marx, *Kapital*, I, 4 kısım, ve 'Results of the Immediate Process of Production' (Doğrudan Üretim Sürecinin Sonuçları), ibid.in ekinde.

(59) *KMTH*, s. 162; ayrıca bkz. s 180.

(60) Bkz. J. Elster, *Ulysses and the Sirens* (Odysseus ve Denizkızları) (Cambridge, 1979), s.1'den itibaren, ve *Explaining Technical Change* (Cambridge, 1983), s.49-55. Doğal

Elster işlevsel açıklamanın buna karşın toplumsal kuramda oynayacağı çok daha sınırlı bir rolü olduğunu savunur. Toplumsal dünyanın 'ender olarak örneklense de, geçerli bir işlevsel açıklanma biçimi'ni vererek bunu ortaya koymayı dener:

> Bir X Kurumu ya da davranış örüntüsü, ancak ve ancak şu koşullar altında Z grubu için Y işleviyle açıklanır:
> 1) Y X'in bir sonucudur;
> 2) Y Z için yararlıdır;
> 3) Y X'i üreten aktörler tarafından niyetlenilmemiştir;
> 4) Y – ya da en azından X ile Y arasındaki nedensel ilişki – Z'deki aktörler tarafından bilinmemektedir;
> 5) Y X'in istikrarını Z'den geçen nedensel bir geri besleme mekanizması aracılığıyla korumaktadır.[61]

Can alıcı koşul (5)'tir. (1) ve (2)'yi birlikte Cohen'e göre sonuç-açıklamalarının başvurduğu türden 'eğilimsel olgu'nun kaba hatlarıyla dengi olarak kabul edersek, (5) bu olguyu açıklayan mekanizmayı belirler. (5) biyolojideki doğal ayıklanmayla karşılaştırılabilecek bir mekanizma bulmamız gerektiğini vurgular. Elster'in iddiasına göre, 'işlevci toplumbilimciler diğer ölçütler yerine getirildiği anda (5) numaralı ölçüt de otomatik olarak yerine *geliyormuşçasına* (ki bu geliyor demek değildir) davranırlar.' Sonuç, 'nesnel bir ereksellik, öznesi olmayan, yine de bir hedefi bulunan bir süreç'tir. Marks ve ardıllarının çoğu zaman bu iki şeyi bir araya getirme durumundan suçlu olduklarını savunur ve elbette ki 'Marksist toplum bilimciler genel işlevselci mantıksızlığı bir diğeriyle, ortada niyete dayalı eylem ya da seçim olmadığı zaman bile uzun vadeli sonuçların kendi nedenlerini açıklayabildiği varsayımıyla birleştirme eğilimindedirler.'[62]

---

ayıklanma üzerine, bkz. özellikle F. Jacob, *The Logic of Living Systems* (Canlı Sistemlerin Mantığı) (Londra, 1974); ve E. Sober, *The Nature of Selection* (Ayıklanmanın Doğası) (Cambridge, MA, 1984).

(61) Elster, *Explaining*, s.57 (Ayrıca bkz. Elster, Ulysses, s.28.)

(62) Ibid., s.59-60. Ayrıca bkz. Elster, *Making Sense*, başka yerlerde.

Cohen bu hataların ikisinin de tuzağına düşmüyor. Bununla birlikte, gerçekte, varlığı (5) tarafından gerektirilen mekanizmayı belirlemenin geçerli bir işlevsel açıklamanın zorunlu koşulu olduğunu yadsıyor. Bunun nedeni şudur, 'bir sonuç-açıklaması, eğilimsel özelliğin açıkladığı şeyin açıklamasında *nasıl* yer aldığına ilişkin bir kuramın yokluğunda, ('ana öncülünü ve sonuç tümlecini karşılayan örnekler'in var olduğunun bulunması anlamında) pekala doğrulanabilir.' Demek ki işlevsel bir açıklama 'bir geliştirme yapılmaksızın, yani işlevsel olgunun açıkladığı şeyi açıklamaya *nasıl* katkıda bulunduğunun açıklaması verilmeksizin öne sürülebilir.'[63] Elster'in gözlemlediği gibi:

> Cohen'in işlevsel açıklamayı savunması epistemolojik değerlendirmelere dayanıyor, bağımsız bir toplumbilimsel kurama değil. Bir yandan bir mekanizmanın bilgisinin başarılı bir açıklama için yeterli bir koşul, bir mekanizmanın varlığının da zorunlu bir koşul olduğunu, öte yandan da bilginin zorunlu bir koşul olmadığını öne sürüyor.[64]

Bu çok zayıf bir işlevsel açıklama savunmasıdır. Bu durumda, Elster'in da işaret ettiği gibi, Cohen 'açıklayıcı ve açıklayıcı olmayan değişkenlerin bağlantısı'nı[65] ayırt etmek için bir ölçüt vermiyor. Bir başka deyişle, X tipinde olaylar, Z grubunun yararına sonuçları olan Y tipinden olaylara, ikisini bağlayan bir 'eğilimsel olgu' olmaksızın eşlik edebilir. Durumun öteki türlü olduğunu öne sürmek işlevselci mantıksızlığa sap mask olur. Cohen bunu kabul eder, ama benzer '*post hoc ergo propter hoc* mantıksızlık nedensel açıklamaları bertaraf etmiyor' şeklinde bir savunma yapar.[66] Etmez, ama bu mantıksızlık uzun vadeli sonuçların gerçek nedensel düzenliliklerden sorumlu temeldeki mekanizmaları be-

(63) *KMTH*, s.266 (ayrıca bkz. s.271,285-6); ve G. A Cohen, Functional Explanation: Reply to Elster (İşlevci Açıklama: Elster'a Yanıt), *Political Studies*, XXXVIII, 1(1980), s. 131.

(64) Elster, *Explaining*, s.64.

(65) Ibid., s.66.

(66) *KMTH*, s.282.

lirleme gerekliliğini gösterir. Elbette ki aynı şeyi var olduğu iddia edilen işlevsel ilişkilerden de beklemeliyiz. Cohen'in işlevsel açıklama savunmasının güçlükleri büyük oranda, açıklamanın olay türlerini birbirine bağlayan düzenlilikleri soyutlamak olduğu deneysel bir bilim görüşünden kaynaklanır sonuçta.[67]

Bu, Cohen'in Öncelik Tezine getirdiği işlevci yorumu kurtarma yollarının olmadığı anlamına gelmez. Nitekim Philippe van Paris, işlevsel açıklamaların, kimi karmaşık sistemlerin yöneldiği denge durumlarını belirlediğine yönelik ayrıntılı bir açıklama ortaya koyar. Bu temeller üzerinde Öncelik Tezinin iddiasını şöyle ortaya koyar, tikel üretici güç ve üretim ilişkileri grupları arasında, ilişkilerin güçlerin gelişim düzeyine, güçlerin yayılımını ilerletmelerinden daha çabuk uyum göstereceği şekilde uygunluk yasaları vardır.[68] Gelgelelim böyle yasaların olduğunu öne sürmek, onların ne olduğunu söylemek değildir. Van Paris, Cohen kadar onun da öne sürdüğü, bazı üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişimini ilerletmeye yöneldikleri için var olduğu olgusunu açıklayacak belirli mekanizmaların ne olduğu konusunda bizi yine merak içinde bırakıyor.

---

(67) Bkz. R. Harre ve E. Madden, *Causal Powers* (Nedensel Güçler) (Oxford, 1975); ve R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (Realist bir Bilim Kuramı) (Hassocks, 1975). Elster yakınlarda metinde alıntılanan işlevci açıklama eleştirilerinden caymıştır. Şimdilerde Cohen'in işlevci açıklamalar analizi hakkında şunu söylemektedir: 'güçlü pragmatik itirazlara açıktır, ama ilke düzleminde kalındığında, hatasını bulmak zordur', 'Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory' (Marksizm, İşlevcilik ve Oyun Kuramı Üzerine Daha Başka Düşünceler), Roemer derlemesi *Analytical Marxism* içinde, s.204. Bu geri çekiliş oldukça gereksiz görünür. Harre ve Madden'ın savundukları gibi, 'yasaya dayalı ve rastlantısal evrensel beyanları ayırt etmenin tek emin yolu, birinci örneklerde düzenliliğin neden zorunlu olduğunu gördüğümüz halde, ikincilerde görmediğimize dikkat çekmektir'. Harre ve Madden, Causal Powers, s.31. Fakat bu koşul ancak bu düzenlilikten sorumlu mekanizmanın tanımlanmasıyla karşılanabilir bkz. Bhaskar, *Realist Theory*, başka yerlerde. Eğer durum buysa, Cohen'in 'bir sonuç açıklaması ne olduğunu bilmesek de bir mekanizma var olduğu sürece geçerlidir' şeklinde ortaya koyduğu daha zayıf koşul, yalnızca 'pragmatik' temeller üzerinde itiraz edilebilir değil, içkin olarak da tatmin edicilikten uzaktır. Elster'ın geri çekilişi hakkında daha fazla bilgi için, bkz. 'Further Thoughts', s.202-7, ve Ailen Wood'la söyleşisi, Inquiry, 29; 1 (1986).

(68) P. van Paris, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences* (Toplum Bilimlerinde Evrimsel Açıklama) (Londra, 1981); ve *Marx's Central Puzzle* (Marks'ın Ana Bilmecesi), T. Ball ve J. Farr derlemesi *After Marx* (Cambridge, 1984) içinde.

Andrew Levine Cohen'in yeniden yapılandırmasıyla Öncelik Tezi Örneği'ni, işlevsel açıklamalara dayanmayan 'birkaç ayrı teze' ayrıştırıyor:

1) *Uyumluluk Tezi*: Üretici güçlerin verili bir gelişme düzeyi yalnızca sınırlı bir üretim ilişkileri yelpazesiyle uyumludur. 'Uyumluluk' burada belirli bir anlama sahiptir: üretim ilişkilerinin üretici güçlerin daha fazla gelişmesine her olanak verişinde ve üretici güçlerin var olan üretim ilişkilerini güçlendirip yeniden üretmeye her yardımcı oluşunda, üretim güç ve ilişkileri uyumludur...

2) *Gelişme Tezi*: Üretici güçler tarih boyunca gelişme eğilimindedir...

3) *Çelişki Tezi*: (1) ve (2) koşulları altında... Üretici güçler, daha önceden bünyesinde geliştiği oldukları üretim ilişkileriyle artık uyumlu olmadıkları onlarla *çeliştikleri* bir noktaya erişeceklerdir...

4) *Dönüşüm Tezi*: Üretici güçler ve üretim ilişkilerinin uyumsuz olduğu noktada (ki, sınıflı toplum sürdükçe bu durum kaçınılmazdır), bu durumda, (1) ve (3)'e göre ilişkiler üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki uyumluluğu yeniden kuracak biçimde değişecektir...

5) *Optimalite Tezi*: Verili bir üretim ilişkileri grubu üretici güçlerin daha fazla gelişmesini engeller hale gelip de dönüştürüldüğünde, (bu durumda, (2) ve (4)'e göre) bunların yerini üretici güçlerin ileri düzeyde gelişimi için işlevsel açıdan optimal olan üretim ilişkileri alır...[69]

6) *Kapasite Tezi*: İlerlemeye dönük toplumsal değişimde 'nesnel' bir çıkarın söz konusu olduğu noktada, bu değişimi gerçekleştirmek için gereken kapasite sonuçta vücuda getirilecektir.

---

(69) A. Levine, *Arguing for Socialism* (Sosyalizmi Savunmak) (Londra, 1984), s. 164-74 *KMTH*'nin bu eleştirisinin daha önceki bir versiyonu için bkz A.Levine ve E. O. Wright, *Rationality and Class Struggle* (Ussallık ve Sınıf Mücadelesi), NLR. 123 (1980).

Anahtar tezler (2) ve (6)'dır. Gelişme Tezi üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkiye, sonuncusunun ilkini engellediği durumlar yaratan bir asimetri yakıştırıyor. Kapasite Tezi, bu türden çelişkilerin üretici güçlerle uyumlu üretim ilişkileri getirecek toplumsal devrimlerle çözüleceğini öngörüyor. Bunun nedeni, engelleyici üretim ilişkilerinin böylesi bir dönüşümde hem çıkarı olan, hem de bunu gerçekleştirebilecek kapasitede bir sınıfı içermesidir. Levine, Kapasitelik Tezinin Öncelik Tezi tarafından içirildiğini söylüyor, ama bunu Elster'ın talep ettiği ve üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişimini ilerlettiği için var olduğunu ortaya koyan mekanizmayı belirliyormuş gibi görmek kesinlikle daha iyidir. Bu mekanizma sınıf mücadelesidir. Eğer (2) ve (6) doğruysa, bu durumda, (I)'e de göre, OTM doğru olur.

Bizzat Cohen (2) için şu savunmayı veriyor:

> Gelişme Tezinin kabul ölçüsü üç olgu üzerine düşünerek getirilebilir:
> c) İnsanlar, bir dereceye kadar ussaldır.
> d) İnsanların tarihsel durumu kıtlık durumudur.
> e) İnsanlar durumlarını iyileştirmelerini sağlayacak türde ve derecede zekâya sahiptir.
>
> Zorlayıcı gereksinimlerini nasıl karşılayacaklarını bilen ussal varlıklar, bu gereksinimlerin karşılanma yollarını kavrayıp kullanmaya hazır olacaktır... (e) bize insanların yaptıkları üzerine düşünmeye ve bunu yapmanın daha üstün yollarını farketmeye açık olduklarını söyler. Bilgi artar ve kimi zaman uzantıları üretken kullanıma açıktır ve öyle değerlendirilir. Ussallıkları (c) ve acımasız durumları (d) göz önünde bulundurulduğunda, bilgi üretici gücü yayma fırsatını sağladığında, bunu kabul etmeye yönelirler, çünkü öyle yapmamak usdışı olurdu.[70]

Cohen bu argümandan kesinlikle tamamen emin değildir, ama yine de bunu salık verir, çünkü üretici güçlerin 'büyük oran-

(70) *KMTH*, s. 152-3.

da geriye dönüşten yoksun' oluşunu açıklamaya yardımcı olur. Böylesi bir geriye dönüşüm önemli bir örneği ile, Batıda klasik antikitenin çöküşüyle karşı karşıya kaldığında, şöyle bir açıklama yapar: 'Normal bir organizmayla karşılaştırılabilir normal bir toplum kavramı tasarlayacak olsaydık, o zaman tarihsel kuram ile tarihsel patolojiyi birbirinden ayırıp Gelişme Tezini ilkine dahil edebilirdik.'[71]

Bu pasaj beni aşırılığıyla hep çarpmıştır. Modern Avrupa tarih yazımı neredeyse Gibbons'ın Roma İmparatorluğu'nun çözülüşünü tanımlama ve açıklama çabasıyla başlar. Son yıllarda bu soran aralarında Anderson, Ste Croix ve Wickham'ın sayılabileceği en iyi Marksist tarihçilerin kimilerinin dikkatini çekmiştir. Bizzat Cohen tarihsel maddeciliği 'dönemler hakkında bir kuram' olarak tanımlar: O halde nasıl olur da dünya tarihindeki en önemli dönemsel değişimlerden birini konu dışında bırakabilir?[72] Burada 'tarihsel kuram' ile 'tarihsel patoloji' arasında çizdiği ayrım, Elster, Giddens ve diğerlerinin haklı olarak toplum kuramından dışlamak istedikleri kesinlikle biyolojik türden imalara sahip olmakla kalmayıp, üstüne üstlük Popper'ın varsayımları ampirik karşı-örnekler aracılığıyla çürütülmekten kurtarmak üzere kullanıldıkları için mahkum ettiği türden 'konvansiyönel taktiklerle' şüphe çekecek ölçüde benzerlik gösteriyor.

Cohen'in gerilemeyle ilgili tartışmasının bunca tatmin edici olmayışının bir nedeni, Gelişim Tezi için empirik desteğin Cohen'in ima ettiği kadar güçlü olmamasıdır. Sözgelimi, 1300 ve 1800 yılları arasında üretici güçlerin önce çöküşünü, ardından da ataletini yaşayan son derece önemli Çin örneği vardır.[73] Joshua Cohen, Cohen için, bu türden 'tıkanmış gelişim'in 'marksist tarih kuramına *karşı-kanıt* (olduğunu)' belirtiyor. Onun önerisi, bu gibi durumları daha çok Cohen'in argümanında (c), (d) ve (e) ön-

(71) Ibid., s. 156.

(72) G. A. Cohen, *Reconsidering Historical Materialism*, J. R. Pennock ve J. W. Chapman derlemesi *Marxism: Nomos* XXVI (New York, 1983) içinde, s.228.

(73) Bkz. M. Elvin, *The Pattern of the Chinese Past* (Çin Geçmişinin Modeli) (Londra, 1973).

cüllerinden Gelişme Tezine ulaşmadaki önemli bir eksikliğe, yani faillerin çelişen sınıf çıkarlarından soyutlama yapılmasına işaret ediyor gibi görmemiz gerektiğidir:

> Bireylerin maddi durumlarını geliştirmelerinde *çıkarları* bulunması ve bunu yapma biçimlerini tasarlayacak kadar zeki olmaları olgusu, onlara *üretici güçleri geliştirmekte* bir çıkar *sağlamaz*. Yalnızca *özgül yapısal* koşullar altında, maddi avantaj çıkan üretkenlik artırıcı yatırım stratejisine yönelik bir çıkara bağlıdır.[74]

Brenner yakınlarda yayımlanan oldukça kışkırtıcı bir makalede bu 'yapısal koşullar'ın *hiçbir* kapitalizm öncesi tarım toplumunda bulunmadığını öne sürer:

> Bütün bu toplumlarda, mülkiyet ilişkilerinin iki tanımlayıcı özelliği vardır:
> *Birincisi:* doğrudan üreticiler geçimlerini sağlayacak bütün araçlara, yani yaşamlarını sürdürmeleri için gereken alet ve toprağa doğrudan doğruya (yani piyasa dışında) sahiptiler...
> *İkincisi:* doğrudan üreticilerin mülk sahibi olmaları sonucunda, (eğer varsa) sömürenler sınıfı üyeleri doğrudan üreticilerin ürününün bir kısmını *iktisat dışı zor yollarıyla* sahiplenerek kendilerini yeniden üretmek zorundaydı.[75]

Sonuç olarak,

> hem sömürenlerin hem de üretenlerin yeniden üretim araçlarına doğrudan ulaşımını mümkün kılarak, kapitalizm öncesi mülkiyet biçimleri... hem sömürenleri hem de üretenleri, yeniden üretmeleri gerekenleri pazarda *satın alma zorunluluğundan*, böylelikle takas için üretme zorunluluğundan, böylelikle ürünlerini pazarlarında rekabet içinde satma zorunluluğundan ve böylelikle toplumsal olarak gerekli oranda üretme zorunluluğundan kurtarıyordu... Sonuç ola-

(74) J. Cohen, *KMTH eleştirisi*, JP, LXXIX, 5 (1982), s.271, 268.

(75) Brenner, *Social Basis*, s.27. Brenner bu bakımdan köleci ve feodal tarz arasında dişe dokunur bir fark olmadığını savunur. ibid., s.32-3, not 6.

> rak, üretenler de, sömürenler de yaşamlarını sürdürebilmek için maliyetleri kısmak zorunluluğundan ve dolayısıyla üretimi uzmanlaşma veya birikim veya yenileme aracılığıyla sürekli olarak geliştirme zorunluluğundan kurtulmuşlardı.

Bu koşullarda, 'tarımda iktisadi büyüme; en fazla, üretim birimlerinin zaten var olan çizgiler dâhilinde çoğaltımı biçimini alacak', öte yandan 'gelişimin uzun vadeli gidişatı eğer krize doğru değilse, atalete doğru olacaktır.'[76]

'Modern iktisadi büyüme', yani teknolojik yenilikleri kullanan ve Joshua Cohen'in 'üretkenlik arttırıcı yatırım' dediğini içeren üretici güçlerin yoğun gelişimi, ancak 'bütün doğrudan üreticilerin kendi geçim araçlarından koparıldığı ve hiçbir sömürenin iktisat dışı zorlamayla elde edilen artık sayesinde yaşamını sürdüremediği' kapitalist mülkiyet ilişkileri içinde oluşabilir gibidir. Yalnızca burada

> bütün ekonomik aktörlerin çoğalmak için ürünlerinin piyasasına... en rekabetçi, yani en düşük fiyatla girmeyi kural edinmekten başka seçeneği yoktur. Yalnızca böyle bir ekonomide bütün iktisadi aktörler sürekli olarak maliyetleri kısmaya *motive* edilirler. Yalnızca böyle bir ekonomide masraflarını etkili biçimde kısmayan üreticileri elemek üzere bir *doğal ayıklama mekanizması* (yani piyasa rekabeti) bulunur.[77]

Brenner'ın savı yorumlayıcı bir biçimde savunulabilir. Örneğin Marks'ın *Komünist Manifesto*'daki kapitalizm övgüsüne bakın: 'Üretim aletlerini durmadan devrime uğratmaksızın burjuvazi varolamaz... Üretimin sürekli devrime uğraması, bütün toplumsal koşulların kesintisiz karışıklığı, hep süren belirsizlik ve çalkantı burjuva dönemini bütün öncekilerden ayırır.'[78] Brenner'ın

(76) Ibid., s.28-9, 32.

(77) Ibid., s.33,34

(78) CW, VI, s.487 Ayrıca bkz. Elster, *Making Sense*, s.273: 'Marks kapitalizm öncesi toplumların dinamiğini genel kuramın (yani 1859 Önsözü'nün) ima ettiği üretici güçlerin yoğun gelişimine karşıt olarak yaygın gelişimleriyle açıklamıştır.'

kapitalizm öncesi toplumsal oluşumlarda uzun vadede atalet ve krizi içeren tarihsel bakış açısı, yalnızca klasik antikitenin çöküşü ve Çin'deki tıkanmış gelişimi değil, Guy Bois'nın geç dönem Ortaçağ Fransa'sında izini sürdüğü açlık, salgın ve savaş soykırımlarının izlediği korkunç nüfus artışı döngüsünü de açıklayabilecek gibi durmaktadır.[79]

Bununla birlikte, dikkat edin, Brenner kapitalist üretim ilişkilerinin ortaya çıkmasından önce üretici güçlerde büyüme olmadığını iddia etmiyor, daha çok –sanayi öncesi Avrupa ve Çin'in iktisadi tarihinde elbette ki büyük öneme sahip süreçler olan– fetih veya ıslah sonucunda kazanılan yeni toprakların yerleşimi aracılığıyla bunun özellikle yayılmacı bir biçim aldığını söylüyor. Fakat öne sürdükleri, Cohen'in üretici güçlerin gelişmesinin 'insan doğasının süregen olgularının' –insanların ussallığı ve yenileme yeteneğinin kıtlık durumlarında böyle bir gelişmeye yol açmasının– bir sonucu olduğu şeklindeki iddiasıyla uyuşmuyor.[80] Bu, örneğin, aktörlerin 'bir dereceye kadar ussal' olduğunu yadsımaktan çok, *neyi* yapmanın ussal olduğunun üretim ilişkileri içindeki belirli konumlarına bağlı olduğunu savlamaktır. Üretici güçlerin gelişimi insan tavrının kimi tarih-ötesi ilkelerinden kaynaklanmaz. Daha çok, Balibar'ın da söylediği gibi, 'gelişimlerinin *ritm ve modeli*', 'üretim ilişkilerinin doğası ve üretim biçiminin tarzının' tarafından biçimlendirilir.[81]

Öncelik Tezi ve beraberinde OTM, yalnızca eğer Kapasite Tezi doğruysa kabul edilebilir bir biçimde kurtarılabilir. Cohen buna benzer bir şeye inanıyor gibidir. Kendini Öncelik Tezinin sınıf mücadelesine yer bırakmadığı eleştirilerine karşı savunurken, şöyle yazar: 'Sınıf mücadelesinin toplumsal dönüşüm için daima

(79) G. Bois, *Crise du feodalisme* (Feodalizmin krizi) (Paris, 1976). Ayrıca bkz. aşağıda 4.4 başlığı.

(80) *KMTH*, s.151

(81) Althusser ve Balibar, *Reading*, s.235. Balibar yalnızca üretici güçlerin 'gelişim tipi'ne hükmeden kapitalist ilişkiler hakkında açıkça yazar, ama bu noktanın daha genel olarak vurgulandığı açıktır.

yaşamsal önemde olduğunu yadsımak istemiyorum.' Ama (ve bu esaslı bir amadır)

> eğer sınıf mücadelesinin neden şu değil de bu değişimi etkilediğini bilmek istiyorsak, sınıf davranışlarına egemen olan ve onlarla açıklanamayan ve *sınıf mücadelesinin uzun vadedeki sonucunun ne olacağını belirleyen* üretici güçler ve üretim ilişkilerinin diyalektiğine bakmalıyız.[82] [vurgulama benimdir]

Bu sondaki yan cümle toplumsal devrimlerin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Gerçekten de Cohen yakınlarda bu tezi insan etkinliğinin dönemsel toplumsal değişimleri gerektirdiği olgusuyla tutarlı hale getirmeye çalışmıştır:

> Sosyalizmin gelişinin kaçınılmaz olduğu şeklindeki marksist iddianın temeli, yeterli sayıda işçinin, kendileri için ussal şeyin sosyalizmi getirmeye çabalamak olacağı şekilde konumlanmış olmasıdır. Kapitalizm çökmekteyken ve sosyalizm mümkün olduğunda, kapitalizme karşı mücadeleye katılmak için iyi nedenleri olan o kadar çok işçi ortaya çıkmış olacaktır ki, başarılı bir sosyalist devrim kaçınılmaz olarak bunu izleyecektir.

Cohen alıntılanan makalede özellikle devrime katılmanın ussal olup olmadığı (bkz. aşağıdaki 5.3 başlığı) konusuyla ilgilenir, ama aynı zamanda devrimin ussal olduğu için kaçınılmaz olduğu fikrine de bağlıdır. Sosyalizmin tek alternatifi kabul edilemez barbarlıktır ve 'insanlar sosyalizmi seçebilecekken barbarlığın ortaya çıkmasına izin veremeyecek kadar ussaldırlar.'[83]

Bu argüman, Cohen'in tarihsel değişimi açıklamak üzere öne sürdüğü insanların 'bir dereceye kadar ussal' oldukları varsayımı-

---

(82) G. A. Cohen, *Forces and Relations of Production* (Üretim Güçleri ve İlişkileri), B. Matthews derlemesi *Marx: A Hundred Years On* (Marks: Yüz Yıldan Beri) (Londra, 1983) içinde, s. 123, 121.

(83) G. A. Cohen, *Historical Inevitability and Human Agency in Marxism* (Marksizm'de Tarihsel Kaçınılmazlık ve İnsan Etkinliği), (yayımlanmamış tez), s.5, 22. Ayrıca bkz aşağıda 5.bölüm, 61.not.

na yaslanması üzerinde oldukça dayanılmaz bir baskı yaratır. Sömürülen sınıfın toplumsal devrimden çıkarı olduğu varsayıldıkta, bundan Kapasite Tezinin iddia ettiği gibi bu çıkar yolunda harekete geçme olanaklarına sahip olduğu sonucu çıkmıyor. Levine'in belirttiği gibi, 'sınıfların mücadele kapasiteleri –sınıfın faillerinin elinde bulunan örgütsel, ideolojik ve maddi kaynaklar– mücadelelerin *sonuçlarında* yatan sınıf çıkarları ile *özdeş* değildir.' Böylelikle efendilerini devirmek kuşkusuz kölelerin çıkarınaydı, ama genellikle bunu yapamadılar: tek başarılı köle ayaklanması Fransız Devrimi tarafından olanaklı kılınmıştı. Demek ki, Levine'in dediği gibi, 'dönemsel toplum değişinimdeki nesnel çıkar ile dönemsel dönüşümleri yaratmak için sınıf kapasitelerinin gelişimi arasında zorunlu bir bağ yoktur.'[84] O halde Kapasite Tezi ve beraberinde Öncelik Tezi reddedilmelidir.

Modern proletarya için doğru olduğu üzere, sömürülen sınıfın toplumsal devrimi gerçekleştirmesinin hem çıkarına olduğu, hem de buna gücünün yetebileceği bir noktada bile, kapitalizmin devrilmesinin kaçınılmaz olduğu sonucu çıkmıyor. Bunun tersini iddia etmek, 1914 Ağustosu'nda Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden bu yana uluslararası işçi hareketinin deneyimini yoksaymak olur. Bir dizi kasvetli yenik devrim ve Batı proletaryasının kapitalist düzen içinde eritildiği uzun süreç, işçi sınıfının nesnel çıkar ve kapasitelerinin ille de bilinçli siyasi iktidar mücadelesine dönüşmediğini gösteriyor. Bu tarihsel deneyim sosyalist devrimin olanaksız olduğuna delalet ediyor, ama Cohen'in 'üretici güçleri ve üretim ilişkileri diyalektiği... sınıf mücadelesinin uzun vadedeki sonucunun ne olacağını belirler' inancı 1914 Ağustosu'nda sonsuza kadar çökmüş olan İkinci Enternasyonal türü Marksizm'e bağlılığındaki sapkınlığın altını çiziyor. Devrimin kaçınılmazlığı savı neredeyse OTM'nin bir *reductio*'su-

(84) Levine, *Arguing*, s. 174, 176. Köle isyanları hakkında, bkz. M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (Eski Çağda Kölelik ve Modern İdeoloji) (Harmondsworth, 1983), s.114'ten itibaren.

dur ve ben Cohen'in Marksizm yorumunun desteklenemez olduğu sonucuna varıyorum.

2.4 Ussal-Seçmeci Marksizm

OTM'nın savunulamaz olması tarihsel maddecilik için ölümcül müdür? Cohen öyle düşünüyor: 'Benim inancım tarihsel maddeciliğin temel açıklamalarının doğalarında değiştirilemez biçimde işlevsel olduğudur, öyle ki eğer işlevsel açıklama toplum kuramında kabul edilemez ise, o halde tarihsel maddecilik yeniden biçimlendirilemez ve reddedilmelidir.'[85] Burada Elster'in yolu ondan ayrılıyor. Elster marksist düşüncenin işlevsel değil, ereksel olan geniş bölümlerinin olduğunu kabul eder. Böylelikle, 'Marks'ın tarih felsefesinde... *insanlık*, tam anlamıyla kendini gerçekleştirmeye yönelik içsel itkisi tarihin gidişine biçim veren kolektif bir özne gibi görünür. Kapitalizm kuramı içinde, *sermaye* benzer bir rol oynar.' Aynı zamanda, 'Marks, en azından zaman zaman, yöntembilimsel bireyciliğe de bağlıydı. Özellikle *Alman İdeolojisi* tarihe karşı güçlü bir bireyci ve ereksel olmayan yaklaşıma dayanır.'[86] Elster sonuçta, OTM'nin kalıntılarından marksizmin tutarlı biçimde yöntembilimsel bireyci bir versiyonunu kurtararak bu belirsizliği çözmemizi önerir.

Bir dahaki başlık altında, OTM ile 'ussal-seçmeci' marksizm olarak bilinegelmiş görüş arasında bir orta yolu savunacağım. Ama öncelikle Elster'in önerdiği yorumun şeceresini keşfetmek, bir öncel belirlemek, insanı buna yöneltebilecek türden nedenleri incelemek ve sonuçlarının bazılarının izini sürmek istiyorum. Bunu yapmak uygun düşer, çünkü Cohen'in tarihsel maddecilik ifadesini iyi yorum veya doğru kuram olarak kabul edelim etmeyelim, bu, bizzat Marks'a değilse de, en azından sonraki kuşağa, Kautski ve Plehanov'unkine kadar uzanan oturmuş bir şecereye

(85) G. A. Cohen, *Reply to Elster on 'Marxism, Functionalism and Game Theory'* (Elster'a 'Marksizm, İşlevcilik ve Oyun Kuramı' hakkında Yanıt), *Theory and Society*, 11, 4 (1982), s.488.

(86) Elster, *Making Sense*, s.6-7.

sahip bir marksizm versiyonudur. Ama bireyci bir marksizm yeni bir şeydir.

Ya da daha doğrusu hemen hemen yeni. Ussal-seçmeci marksizmin öncüsü Sartre'ın kaotik ve tamamlanmamış başyapıtı *Diyalektik Usun Eleştirisi*'dir. Burada Sartre, Kruşçev'in 1956'daki gizli konuşmasının ardından gelen anti-stalinizm sürecine bir katkı olarak ve Cezayir Devrimi'nin korkunç çalkantıları ve tutkuları arasında, marksizmi Diamat'ın 'dogmatik diyalektik'inin dayandığı natüralist ontolojiden kurtarmaya çalışmıştır. Bunu yapmak bireysel failleri tarihsel maddeciliğin başlangıç öncülü olarak almayı gerektirmiştir:

> Eğer diyalektiğin yine kutsal bir yasa, metafizik bir kader haline gelmesini istemiyorsak, bir tür bireyler üstü bütünden değil de, öncelikle *bireylerden* yola çıkmalıdır diyalektik devinim kendini Tarih'in ardında Tanrının iradesi gibi gözler önüne seren kudretli birlikçi bir güç değildir. Bir kere her şeyden önce bir *sonuçtur*, tarihsel insanların tarihlerini korkunç çelişkiler içinde yaşamaya zorlayan diyalektik değil; şimdi oldukları gibi, kıtlık ve yoksunluğun hükmü altındaki ve Tarih ya da iktisadın kaydedebileceği, ama yalnızca diyalektik usun açıklayabileceği durumlarda birbirleriyle karşı karşıya gelen insanlardır.[87]

Bununla birlikte, *'bütün tarihsel diyalektiğin bireysel praksise dayandığını)'* savunmak,,insanların kendi tarihlerini denetim altında tuttuklarını düşünmek anlamına gelmez. Tam tersine, 'madde' ile, yani gereksinimlerini karşılamak üzere yaptıkları iş ile birlikleri, Sartre'ın 'Tarihin edilgen motoru' dediği şeydir, bu 'belli ve rastlantısal bir biçim alır, çünkü insan gelişiminin tamamı, en azından şimdiye dek, *kıtlık* olmuştur.' Diyalektik devinimin bireysel eylemlerin sonucu olduğu belirli anlam, yalnızca 'bu maddiliğin çalınmış bir *praksis*'i insana bir karşı-sonuçsallık biçiminde iade ederek insan ve Tarihi üzerinde uyguladığı edil-

(87) J-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (Diyalektik Aklın Eleştirisi (Londra, 1976), s.36-7.

gen eylem türünün incelenmesi' aracılığıyla anlaşılabilir. Sartre'ın burada aklında olan düşünce, insan eyleminin genel özelliği olduğuna inandığı şey, yani bireysel hedeflerin izlenmesinin tipik olarak kendi kendini yenilgiye uğratıcı, arzulanmayan sonuçlara yol açıcı olmasıdır. Verdiği örnek, toprağı temizleyerek ormanların kökünü kazıyan ve dolayısıyla sellere neden olan Çinli köylülerdir. Böylelikle, 'insani amaçlar gerçekleştirilirken, etraflarında bir karşı-sonuçsallık alanı tanımlarlar.'[88]

Eleştiri, zorlayıcı yazılış tarzına ve yoğun ve sıklıkla yineleyici argümanlarına karşın, ussal-seçmeci Marksizm tarafından şimdiye kadar üretilmiş her şeyden çok daha zengin ve çok daha ilginç bir yapıttır. Yine de, Sartre'ın kuramı ile Elster ve yandaş düşünürlerinin savunduğu kuram arasında önemli bir kavramsal benzerlik vardır. Hem sonra, yöntembilimsel bireycilik toplumsal yapıları bireysel eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçları olarak görmeyi getirir. Elster karşı-sonuçsallığı eylemlerimizin *olumsuz* niyetlenilmemiş sonuçlarını niteliyormuş gibi kabul etmemizi önerir. Karşı-sonuçsallığın, birleştirme hatasını –yani: 'bir tek birey için mümkün olan aynı anda bütün hepsi için de mümkün olmalıdır'– içerdiğini gösteren açık bir serimlemesini yapmaya çalışır. Karşı-sonuçsallığın,' *bir gruptaki her birey, diğerleriyle ilişkileri hakkında, genellendiğinde, öncül doğru olduğu halde, birleştirme hatasının sonuç tümcesinde çelişki veren bir varsayımla harekete geçince ortaya çıkan niyetlenilmemiş sonuçlar*'dan oluştuğunu öne sürer. Böylelikle bir Çinli köylü, yalnız kendisinin öyle yapması sellere neden olmayacağı için diğerleriyle birlikte öyle yapmasının da sellere neden olmayacağı inancıyla toprağı temizlediğinde, birleştirme hatası yapmaktadır. Elster böyle anlaşılan karşı-sonuçsallığın toplumsal çelişkinin tek geçerli örneği olduğunu savunur.[89]

---

(88) Ibid., s.80, 122, 123, 161'den itibaren, 164. Elster ağaçları sökerek toprak aşınmasına yol açan garibanlar örneğini kolektif akıl dışılığın bir örneği olarak da kullanır: *Sour Grapes* (Murdar Ciğer) (Cambridge, 1983), s.27-9

(89) J. Elster, *Logic and Society* (Mantık ve Toplum) (Londra, 1978), s.99, 106. Ayrıca bkz. Elster, *Making Sense*, s.37'den itibaren.

Sartre'ın amacı, 1960'da yayımlanan *Eleştiri*'nin birinci cildinde karşı-sonuçsallık gibi araçlarla insan eyleminin yapısını analiz etmiş olarak, uzun zaman beklenen ikinci ciltte, *'bir tek* hakikat ve *bir tek* anlaşılabilirlikle, *bir tek* insan tarihi olduğunu ortaya koymaktı.'[90] Perry Anderson iki cilde de anlayışla yaklaşan bir değerlendirmede, çabanın başarısızlıkla sonuçlandığını söylüyor. Neden böyle olduğu, Anderson'in iddiasına göre, ikinci cildin odağını oluşturan Rus Devrimi'nin kaderi üzerine uzatılmış tartışmada açıktır, burada 'Sartre zamanın yıkıcı mücadelelerinin nasıl nihai olarak yapısal bir birlik yarattığını gösterememiştir' ve şu örtük varsayıma geri dönmüştür: 'Sovyet toplumu Stalin'in elindeki diktatoryal güç tarafından, içindeki bütün praksis'lere bastırıcı bir birleştirmeyi dayatan tek merkezci bir egemenlik tarafından bir arada tutuluyordu.'[91] Böylesi bir çözümleme, Sartre'ın yine de bireysel ya da kolektif bir özneden yoksun olduğu halde birleştirilmiş ve anlaşılır bir süreç 'bütünleyeni olmayan bir bütünleme' olarak tarih görüşüyle açıkça çelişir.[92]

Anderson'ın savına göre (ve bu görüş Ronald Aronson gibi başka yorumcularca da paylaşılmaktadır), Sartre'ın *Eleştiri*'nin tamamlanmamış ikinci cildini yarıda bırakması bu kuramsal çıkmazı yansıtıyordu. Anderson bu başarısızlığın tarihsel maddeciliği bireysel özneye dayandırmayı amaçlayan her türlü girişime karşı bir gözdağı olduğunu ima eder. Elbette öyle olabilir, ama *Eleştiri*'nin kuramsal yetersizliklerinin Sartre'ın düşüncesinin her şeyi kapsayıcı özellikleriyle yakından ilintili olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim karşı-sonuçsallık, Elster'ın öne sürdüğü gibi insanlar hatalı birleştirme yapma eğiliminde oldukları için değil, pratikleri kıtlık koşullarında gereksinimlerini karşılamak üzere 'madde' üstünde çalışmayı içerlediği için insan eyleminin genel bir özelliğidir: 'madde onu işleyen eylemi kendi içinde ya-

(90) Sartre, *Critique*, s.817.

(91) Anderson, *Arguments*, s.53. Genel olarak bkz., s.51-3; ve R Aronson, Jean-Paul *Sartre Philosophy in the World* (Jean-Paul Sartre Dünyada Felsefe) (Londra, 1980), s.275-86.

(92) Sartre, *Critique*, s.817.

bancılaştırır... çünkü onun ataleti Ötekilerin emek-gücünü emip yeniden her birine karşı döndürmesini sağlar.' Karşı-sonuçsallık 'madde' sayesinde meydana gelir ve insan eyleminin 'madde' özelliklerini benimsemesiyle ilgilidir:

> Karşı-sonuçsallığın var olması için zorunlu ilk şey, maddenin bir tür *eğilimi* (bu durumda Çin'in jeolojik ve hidrolojik yapısı) tarafından öngörülmüş olması gerektiğidir... İkincisi, insan *praksis*'i, üstüne hem fiziksel nedenselliğin sınırlamalarını, *hem de* insan emeğinin inatçı titizliğini alarak, bir kader haline gelmeli ve atalet tarafından emilmelidir... Son olarak, ki en önemlisi de budur, etkinlik *başka yerlerde de* yürütülmelidir: köylüler her yerde çalıları yakmalı veya kökünden sökmelidir.[93]

Dikkat edin, yalnızca üçüncü koşul Elster'in karşı-sonuçsallık açıklamasını dayandırdığı hatalı birleştirmeye gönderme yapıyor. Bunun üçünün 'en önemlisi' olduğundan, ardından gelen uzun çözümlemeler ışığında kuşku duyulabilir, burada Sartre toplumsal yapıları, eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarını 'pratik-atalet' (practicoinert), *'tersine dönmüş praksis'* yani 'madde' özelliklerini üstüne almış pratik olarak değerlendirir. Böylelikle, karşı-sonuçsallık sayesinde, 'işlenen madde... İnsanlar *için ve tarafından*, tarihin temel gücü haline gelir.' İnsan eylemlerini bütünleyen şey 'pratik-atıl, yani pratiklerinin maddileşmiş sonuçlarıdır, öyle ki, örneğin *'sınıf-varlık'* 'bireysel ya da ortak *praksis*'in pratik-atalet yasası', 'verili bir bütünün tüm üyelerinin *organik olmayan ortak maddiliği* olarak *atıl kolektif varlık*'tır. Ve böylesi bir bütünleşme 'pratik-atalet'e dayanır, çünkü insanlar, kıtlığın egemenliğindeki durumlarda, birbirleriyle 'radikal o biçimde Öteki – yani bizi ölümle tehdit eden olarak' ilişkiye girerler. Sınıf karşıtlıklarının olanaklılığı 'üretim ilişkilerinin, Öteki'nin yabancı bir türün insan karşıtı bir üyesi olduğuna inanmaya her zaman hazır bireylerce kurulup sürdürülmesi' olgusundan doğar.[94]

(93) Ibid., s.151, 162-3.

(94) Ibid., s.165, 183, 250, 251, 132, 149.

Toplumsal ilişkiler hakkında bu şekilde düşünmenin temelinde yatan, atıl ve yabancı bir dünyayla karşı karşıya kalmış soyutlanmış bir kendi tasarımıdır. Yani *Eleştiri, Varlık ve Hiçlik*'in. metafiziğini, aslen Kartezyen bir özne ile bedenli bir kendi olduğu gerçeği sayesinde bağımlı olduğu – ama eğer etrafını çeviren atıl madde tarafından yutuluverip gitmeyerek bir özne olacaksa olumsuzlamaya zorunlu olduğu bir maddi dünya arasındaki çatışmayı varsayar. *Eleştiri*'de ben ile dünya arasındaki ilişkinin bu açıklaması tarih düzlemine yansıtılır, öyle ki özne, pratiğinin 'pratik-atalet'e dönüşümüyle sürekli bir şaşkınlığa uğrar. İşbirliğine dönük toplumsal ilişkilerin ve elbette ki eylemlerimizin nesnel çevresini kolektif olarak denetlememize elveren ilişkilerin olanaklılığı *a priori* olarak gözden çıkarılmıştır. Aronson'ın deyişiyle, 'kıtlık çözümlemecisinde, bir kez daha "cehennem başkalarıdır" m felsefecisiyle karşılaşıyoruz'.[95] Başka devamlılıklar da vardır. Sartre'ın metafizik bireyciliği öylesine derin kök salmıştı ki, meslek yaşamı boyunca tarihi bütünlenme olarak –*Savaş Günlükleri*'nde II. Wilhelm'i, *Eleştiri*'de Stalin'i tartışmasından, *Aile Budalası*'nda 'bugünlerde bir insan... örneğin Gustave Flaubert hakkında ne bilebiliriz' keşfetme yolunda devasa bir çabaya soyunmasına kadar– ancak bireysel bir yaşamın incelenmesi aracılığıyla gerçekten anlayabilmiştir.[96]

Eleştiri'nin, felsefi sacayaklarını tanımlamanın önemi, yöntem-bilimsel bireyciliğin bu türden bir metafizik bireyciliği gerektirdiği şeklindeki hiç de açık olmayan olguya bağlıdır. İnsanları işbirlikçi olduğu kadar düşmanca da olan toplumsal ilişkilere giren bedene bürünmüş etmenler olarak görmek ve yine de bu ilişkilerde bulunan yapıların yalnızca bireysel eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçları olduğunu savunmak gayet tutarlı görünüyor.

(95) Aronson, *Sartre*, s. 257. Genel olarak bkz. s.243-86.

(96) Bkz. ibid., *Aile'nin Delisi*'nin bir tartışması için 324-52, ve II. Wilhelm hakkında, J-P Sartre, *War Diaries* (Savaş Günceleri) (Londra, 1985), s.300-1, 302-9, 311-13, 316-19 Bu sonuncusu ilgi çekici bir belgedir ve '(Sartre'ın) savaş sonrası veriminin neredeyse belli başlı bütün temalarını önceden haberler', P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra, 1983), s.70, not 19.

YB geçerli toplumsal açıklamalar hakkında bir iddiadır ve (zorunlu olarak) insanları soyutlanmış ve rekabetçi 'monad'lar gibi algılayan bir kuram değildir. Demek ki *Eleştiri*'nin başarısızlığı kendi başına tarihsel maddeciliğin bireyci bir versiyonunu formüle etme girişimlerine karşı bir gözdağı değildir. Ussal-seçmeci Marksistler daha iyi bir şeyler çıkarmayı başarabilirler.

Eğer *Eleştiri* Sartre'ın, metafizik bireyciliğine olan inancını korurken, 'bütünleyeni olmayan bir bütünlerime' şeklinde bir tarih görüşü kurmaya yönelik acılı çabasını temsil ediyorduysa, ussal-seçmeci Marksizm'in formülasyonunun nedenleri neydi? Elster, Marksist'lerin toplumsal olguları yararlı sonuçlarıyla açıklamak şeklindeki işlevselci mantık hatasına düşme eğilimlerini vurgulamaya yöneliyor.[97] Bir diğer etken 1970'lerde Ian Steedman ve Piero Sraffa'nın diğer izleyicilerince geliştirilmiş Marksist iktisat kuramının 'yeni-Ricardocu' eleştirisinin etkisiydi. Marks'ın *Kapital*'in üçüncü cildindeki krizler kuramında merkezi rolü olan kâr oranının düşme eğilimi yasasını kabul eden, Cohen de dahil, bir tek analitik Marksist bilmiyorum ve birinci ciltte ortaya konan emek değer kuramının doğruluğuna hâlâ inanan yalnızca bir tek kişiyi, Brenner'ı biliyorum. Bu sonuncu kuramın yetersizlikleri John Roemer'ı artık-emeğin temellükü şeklindeki Marksist sömürü kavramının yerine, 'emek değer kuramının değil de mülkiyet ilişkilerinin ana kavram olduğu sömürünün oyun-kuramsal (game theoretic) tanımı'nı koymaya sürüklemiştir.[98]

Analitik Marksist'lerin emek değer kuramını (EDK) ve kâr oranının düşme eğilimi yasasını (KODE) reddetmelerinin önemini abartmak zordur. Çünkü bu iki kuram –ilkinden türetilmiş artık-değer kuramı ve ikincisi tarafından varsayılan kapitalist biçi-

(97) Bkz. J. Elster, Marxism, Functionalism, and Game Theory, *Theory and Society*, 11,4 (1982).

(98) J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Genel bir Sömürü ve Sınıf Kuramı) (Cambridge, MA, 1982), s. 19-20. Ayrıca bkz. G. A Cohen, *The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation* (Emek Değer Kuramı ve Sömürü Kavramı), M. Cohen ve diğerlerinin derlediği *Marx, Justice and History* (Marks, Adalet ve Tarih) (Princeton, 1980) içinde.

mın rekabetçi bir birikim sistemi olarak açıklanmasıyla birlikte– Marks'ın kapitalist toplumsal oluşumların devinim yasalarını, onları ileri ve tekrar tekrar krize götüren dinamik süreçleri açıklamasının çekirdeğini oluşturur. Bu kavramlar bütününün tanımladığı ilişkiler bağı, bunları insan eylemlerinin niyetlenilmemiş sonuçları olarak görmenin en kötü durumda akla yakın olmadığı, en iyi durumda da yardımcı olmadığı bir sağlamlığa, bir içsel mantığa sahiptir. Demek ki EDK ve KODE'yi reddetmek yöntembilimsel bireyciliği kabul etmenin önündeki önemli bir engeli ortadan kaldırır.

Bunu Wright'ın durumunda açıkça görebiliriz. Aslında Wright 1978 yılında bir konferansta sunulmuş değer hakkında bir makalede, Marks'ın Sraffa'cı eleştirmenlerinin işaret ettiği temel bir noktayı, yani EDK'nın kâr oranını belirlemede gerekli olmadığını kabul etmişti. Buna karşın, artık-değer miktarının kâr düzeyindeki olası varyasyonlara kısıtlama getirdiğini savunmaya devam ediyordu. Bu açıdan EDK, 'kârların toplumsal belirlenimi üzerine bir kuram, özellikle sınıf yapısı, sınıf mücadelesi ve kârlar arasındaki sistematik bağlar üzerine bir kuram' sağlıyordu. Sonuç olarak, 'araştırmanın etrafında döneceği ana soru aniden şu oluveriyor: ortaya konan artık-emek miktarını etkileyen toplumsal süreçler nelerdir?' Bu durumda EDK, araştırmacıları Harry Braverman'ın *Emek ve Tekelci Sermaye*'sinin ilham verdiği türden kapitalist üretim süreci araştırmalarını izlemeye yüreklendirecekti ki Wright'ın kendi çelişkili sınıf konumları kuramı bunun önemli bir örneğidir.[99]

Denemesi, konferanstaki diğer belli başlı katkıların bazılarıyla birlikte 1981'de yayımlandığında, Wright'ın kafasında bazı şüpheler uyanmıştı. Artık-değerin kârlara dayattığı kendi 'sınırlar analizi'ni, 'artık değer ve kârlar arasında işleyen nedensel mekanizmaların hiçbir açıklamasını vermeyen bir analiz, artık 'geniş

(99) E. O. Wright, *The Value Controversy and Social Research* (Değer Tartışmaları ve Toplumsal Araştırma), I. Steedman ve diğerlerinin derlediği *The Value Controversy* (Değer Tartışmaları) (Londra, 1981) içinde, s.51,63 ve başka yerlerde.

oranda biçimsel' bir analiz olarak tanımlar olmuştu. Bir Sraffa'cı olan Geoff Hodgson'ın yeni-Ricardo'cu ekonominin 'üretim-düzeyinde, ilişkisel bir sınıf kavramı' ile gayet tutarlı olduğu görüşünü de kabul ediyordu.[100] Roemer 1982'de düşüncelerini ilk yayımladığında, Wright böyle bir sınıf kavramını Roemer'ın sömürüyü yeniden kavramsallaştırmasına karşı savundu. Ya da daha doğrusu, Roemer'ın sömürü açıklamasına itiraz etmezken, sınıfların var oluşunun yalnızca sömürüyü değil, 'üretimin doğrudan doğruya kendisi toplumsal örgütlenilmesi içindeki hakimiyeti' de gerektirdiğini ileri sürdü.[101] Buna karşın, 1985'te yayımlanan bir kitapta, Wright bu konumu bıraktı ve elbette ki eskiden sınıf ilişkilerini 'sömürüden çok egemenlik ilişkileri' ile bir tutmasının ve bundan kaynaklanan 'sömürünün marjinalleşmesi'nin çelişik sınıf konumları kuramındaki bir dizi kural dışılığın kökeninde olduğunu savundu. Bu durumda Roemer'ın 'sömürünün maddi temelinin genellikle mülkiyet ilişkileri olarak sözü edilen, üretim değerlerinin dağılımındaki eşitsizliklerde yattığı... (şeklindeki) ana mesaj'ına dayanan bir sınıf kuramı geliştirmeye çalıştı. Wright üretim değerlerini çok geniş yorumluyordu, öyle ki yalnızca emek-gücünü ve üretim araçlarını değil, becerileri ve 'örgütleme varlıkları' dediklerini de içeriyordu. Sonuç olarak, 'verili toplumların gerçek sınıf yapısı kesişen sömürü ilişkilerinin karmaşık modelleri tarafından nitelendirilecektir', ki burada kimi sınıflar hem sömüren hem de sömürülen olabilir (bkz. aşağıda 5.2 başlığı).[102]

Wright, kuramsal evrimi türlü kavramsal kural dışılıklara ve ampirik sorunlara getirilen bir dizi yanıt gibi görülmesi gereken çok dikkatli bir akademisyendir. Fakat eski Althussercilikten ussal-seçmeci Marksistliğe kabuk değiştirmesinin ilk başlangıç

(100) E. O. Wright, *Reconsiderations* (Yeni Değerlendirmeler), ibid., s. 138, 159.

(101) E. O. Wright, *The Status of the Political in the Concept of the Class Structure* (Siyasal Olanın Sınıf Yapısı Kavramı İçindeki Konumu), *Politics and Society*, 11,3 (1982), s.338 ve başka yerlerde.

(102) E. O. Wright, *Classes* (Sınıflar) (Londra, 1985), s.56-7, 71-2, 79, 87

noktasıyla bir ilgisi olduğunu hissetmemek güçtür. Wright'ın EDK'yı savunmasının, bir kuramın ve bundan türetilebilecek kuramların kapitalist gelişimin dinamiklerine getirebileceği anlayışla pek az ilgisi vardır: En Ortodoks zamanlarında bile Wright KODE hakkında kuşkucu olmuşa benzer.[103] Daha çok kuramın kapitalist üretim sürecini bir sınıf tahakkümü biçimi olarak incelerken yüreklendirici olması onu ilgilendiriyordu. EDK'nın değerinden kuşku duymaya başladığı zaman bile, Wright sınıf ilişkilerini tahakküm ilişkileriyle bir tutmaya yüklendi, hatta bir noktada sömürüyü *'emeğin tahakküm altına alınması ve artık ürünlerin temellükü aracılığıyla artık emeğin mal edildiği toplumsal bir ilişki'* olarak tanımladı.[104]

Böylece sınıf veya sömürüyü tahakkümle özdeş kılmak, Marksizm'le, sınıfın yalnızca daha yaygın ve temel olan tahakküm olgusunun bir örneği olarak görüldüğü (genellikle Nietzsche ve Weber'in etkisi altındaki) diğer toplum kuramı biçimleri arasındaki ayrımı silmeye yatkındır.[105] Oysa Marks'ın ana görüşlerinden biri, yani sömürünün tahakkümü *açıkladığı* düşüncesi, 2.2 başlığının başında alıntılanan *Kapital*'in üçüncü cildindeki pasajda söylediği gibi, 'ödenmemiş artık-emeğin doğrudan üreticilerden çıkarıldığı belirli iktisadi biçim yönetenlerle yönetilenler ilişkisini belirler' iddiasıdır. Bu iddia yalnızca siyasal tahakküme değil, üretim içindeki tahakküme de yayılır. Yani, emeğin sömürenler tarafından tahakküm altına alınması artık-emeğin temellükü için zorunlu bir koşul olduğunda olur. Kabaca konuşursak, üretim içinde tahakküm kapitalist tarzda böyle zorunlu bir koşuldur, ama haraca tabi ve feodal tarzlarda değildir. Her halükârda, tahakkümle sömürünün özdeş olmasından çok bazı durumlarda böyle bir tahakkümü gerektiren sömürüdür. Roemer'ın ya-

(103) Bkz. E. O. Wright, *Class, Crisis and the State* (Sınıf Kriz ve Devlet) (Londra, 1978), s. 134-7.

(104) Wright, *Reconsiderations*, s. 150.

(105) Bkz., örneğin, F. Parkin, *Marxism and Class Theory* (Marksizm ve Sınıf Kuramı) (Londra, 1979).

pıtının bir iyi yanı sömürünün tahakkümden mantıksal bağımsızlığı üzerinde ısrar etmiş olmasıdır.[106] Wright'ın bütün sömürü ve sınıf kuramı önceden bunları tahakkümle bir tutmaya yöneldiği için, bu özdeşleştirmeyi yapmayı bir kez bırakınca, sınıf kuramını Roemer'cı oyun-kuramsal açıdan yeniden düşünmesi için hiçbir engel kalmamıştı.

Elbette ki, Wright'ın EDK'yı aslen Marks'ın kapitalist gelişim çözümlemesi için bir anahtardan çok, sınıf egemenliğini çözümlemede bir araç olarak gördüğünü (ve böylelikle Roemer'ın sömürüyü tahakkümle bir tutmaya meydan okuması türünden bir eleştiriye açık olduğunu) söylemek ne EDK'nın ne de KODE'nin doğru olduğunu göstermek değildir. İki kuramın savunucuları yakınlarda köşeye sıkıştırıldılar. Ussal-seçmeci Marksistler ve yeni-Ricardo'cular (geniş bir kesişimi olan iki küme) onları gericilikle suçlama ve iktisadi kuramda matematiksel tekniklerin kullanımına karşı düşmanca davranmakla –suçlayıcıların açıkça dünyanın düz olduğunu savunmakla aynı düzeyde gördükleri bir suç– itham etme eğilimindeler.

Bu belagat hem EDK'nın hem de KODE'nin lehine ve onların yerine sunulan Marksist iktisadi kuramın yeni-Ricardo'cu yeniden yapılanmasının aleyhine bir grup çok güçlü savın varlığını gölgede bırakmıştır.[107] Bu savlar, EDK ve KODE'nin, gereksiz ve modası geçmiş olmak şöyle dursun, yalnızca soyut ya da tarihsel açıdan değil, şu sırada çok büyük ve oldukça yıkıcı dönüşümler yaşamakta olan bir dünya sistemi olarak kapitalizmin bilimsel anlayışı içinde mutlak biçimde zorunlu olduğunu gösteriyor. Bu kitap Marksist iktisadi kuram hakkında değil ve bu yüzden değer tartışmasına derinlemesine girmeyeceğim. Yine de, tartışmada söz konusu olan değerlendirme türlerini göstermek gereklidir.

---

(106) Özellikle bkz. Roemer, 'Reply' (Yanıt), *Politics and Society*, 11,3 (1982).

(107) Özellikle bkz. B. Fine ve L. Harris, *Rereading 'Capital'* ('Kapital'i Yeniden Okumak) (Londra, 1979); J. Weeks, *Capital and Exploitation* (Sermaye ve Sömürü) (Londra, 1981); C. Harman, *Explaining the Crisis* (Krizi Açıklamak) (Londra, 1984); ve E. Mandel ve A. Freeman derlemesi, *Ricardo, Marx, Sraffa* (Londra, 1984).

Elster'ın şu değerlendirmesine bakın: 'Marks (iktisatta) tökezledi, bunun nedeni büyük oranda, ancak, halihazırdaki pek çok karşıt eğilimin yarattığı ağ etkisini çözümlememizi sağlayan niceliksel tekniklerce halledilebilecek sorunları sözsel olarak tartışabileceğine inanmasıydı.' (Elster bu pasajda da olduğu gibi, Marks'a daha çok geri kalmış bir öğrenci gibi davranmaya meraklıdır. Böylece *Kapital*'in ikinci cildi 'önemli bir yazar tarafından yazılmış en çarpıcı biçimde sıkıcı yapıtlardan biri'dir; Marks 'içsel bir entelektüel disiplin yoksunluğu'ndan muzdariptir; ve Paul Samuelson onun iktisat yazılarını 'önemsiz bir post-Ricardo'cu' olarak göz ardı etmekte haklıdır. Amaç muhtemelen Elster'ın kararlılığını vurgulamak ve belki de *Ortodoksları afallatmak*tır, ama uyandırdığı genel etki, insana Platon veya Spinoza'nın bir öğleden sonra semineri sırasında basit hatalar yapmaktan dolayı ipe yollanabileceği analitik felsefenin kültür düşmanı günlerinin doruk noktasını anımsatıyor.)[108]

Burada Elster'ın özellikle aklında olduğunu sandığım niceliksel teknik, eşzamanlı denklemlerdir. Eşzamanlı denklemlerin kullanımı *Kapital*'in yeni-Ricardo'cu eleştirisi için çok önemlidir. Marks'ın kendi değerler 'dönüşümü'nü düzeltmek için kullanılan, belirli firma ya da sanayilerdeki üretim koşullarını, kâr oranlarının ekonomi çapında eşitlenmesinden doğan üretim fiyatlarına yansıtan bu yöntem, üretim fiyatlarının değerlere başvurmaksızın belirlenebileceği sonucunu üretir. Yine KODE Marks'ın şu iddiasına dayanır, kapitalist tazındaki üretici güçlerin dinamik büyüyüşü sermayenin organik bileşiminde, sabit ve değişken sermaye, yani sırasıyla üretim araçlarına ve emek-gücüne yatırılmış sermaye arasındaki orantıda bir artışa ve dolayısıyla kâr oranında bir düşüşe neden olur. Ama bir kez farklı değişkenlerin ilişkisi bir eşzamanlı denklemler öbeğine çevrildi mi, organik bileşim-

(108) Elster, *Making Sense*, s.52, 142, 390, 513-14. Scott Meikle ve Cliff Slaughter'ın bu kitap üzerine yapılan sempozyumdaki katkıları (*Inquiry*, 29,1 -1986) gerçekte Elster'in kanıtlarını altetmez, fakat Elster'ın Marks'ın Kapital'ine yönelik keyfi ve küçümseyici tutumuna karşı ölkelerine yakınlık duymak kolaydır.

de bir artışa neden olan emek üretkenliğindeki aynı artışın sabit sermayenin öğelerini de ucuzlattığını, böylelikle bu artışı telafi ettiğini ve kâr oranında bir düşüşü engellediğini görürüz. Demek ki, EDK gereksiz olup çıkmakta ve KODE de bir eğilim falan olmamaktadır.[109]

En iyi Marks'ın sofistike savunması olarak tanımlanabilecek eğilimin yandaşları yeni-Ricardo'cularm kullandığı türden matematiksel tekniklerin kısıtlamalarına, yani bunların özellikle durağan denge koşullarını nitelemek üzere yaratılıp kullanılmış olduğuna parmak basmışlardır. John Weeks'in sözleriyle:

> Yaklaşım durağan dengeleri karşılaştırma yaklaşımıdır ve doğasından ötürü bir dengeden diğerine dinamik geçişi analiz etmek için uygun tasarlanmamıştır. Durağan halleri karşılaştırırken, dengelerin istikran sorununun üzerinde durulmaz, bu daha çok rekabet başlığı altına alınır. Denge analizinin bu kullanımı zamanı, tamamen biçimsel bir şekil haricinde, modelin dışında bırakma sonucunu getirir. Geçmiş, şimdi ve geleceğin gayet rahat birbiri yerine geçirilebilmesi bakımından, zamanın değerlendirilişi biçimseldir. Farklı dengelerin 'zaman' dizilimi yalnızca denklemlerin altına yazılı rakamların değiştirerek değiştirilebilir.[110]

Yeni-Ricardo'cu modellerin bu özellikleri (ki tesadüfen, şimdilerde giderek termodinamik gibi alanlardaki gelişmelerin meydan okuduğu belirlenimci klasik fizik sistemlerini oldukça andırmaktadır)[111], onları Marks'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde karşı karşıya kaldığı sorunu, yani üretim araçlarının denetiminin reka-

(109) Bkz., Örneğin, L.von Bortkiewicz, *Value and Price in the Marxian System* (Marksçı Sistemde Değer ve Bedel), *International Economic Papers*, 2 (1952); S. Himmelweit, The Continuing Saga of the Rate of Profit (Süregelen Kâr Oranının Efsanesi), CSE Bulletin, 9 (1974); ve, bu sonuçların bir genellemesi için, I. Steedman, *Marx after Sraffa* (Sraffa'dan Sonra Marks) (Londra, 1977).

(110) J. Weeks, *Equilibrium, Uneven Development and the Tendency of the Rate of Profit to Fall* (Denge, Eşitsiz Gelişim ve Kâr Oranının Düşme Eğilimi), *Capital and Class*, 16 (1982), s.66.

(111) Bkz. I. Prirogine ve I. Stenghers, *Order out of Chaos* (Karmaşadan Doğan Düzen) (Londra, 1984).

bel halindeki sermayeler, arasında bölündüğü bir iktisadi sistemdeki dinamik değişim süreçlerini analiz etme sorununu çözmek konusunda pek az işe yarar kılar. Alan Freeman'ın Sraffa'nın meta ekonomisi modeli hakkında söylediği gibi:

> Ekonominin ideal haline ulaşmasının hiçbir yolunun olmadığı bir sistem yaratılmıştır. İktisadi mekanizmaları yoktur: yalnızca iktisadi sonuçlar vardır. Demek ki sanayi kapitalizminin en ona özgü yanı olan iktisadi mekanizmayı, 'malların mallar aracılığıyla üretimi'nin en önemli özelliğini, yani teknik ilerlemenin fırsat tanıdığı emek üretkenliğindeki ilerlemelerden türeyen farklara dayanan kârın peşine düşmeyi incelemekten acizdir.[112]

Bu türden eleştirilerin gelip dayandığı nokta, EDK ve KODE'nin yeni-Ricardo'cu eleştiricilerince ulaşılmış matematiksel sonuçları yalancı çıkarmak değil, daha çok Marks'ın çözümlerinin izinde olduğu açıklayıcı sorunlara daha uygun farklı analiz teknikleri kullanmak ve süreç içinde bu sonuçlara farklı bir ışıkla bakmak gerekliliğidir. Böylelikle değerlerden üretim fiyatlarına dönüşümün yeni-Ricardo'cu versiyonununkine matematiksel olarak eşit bir sonuç, Marks'ın kendi dönüşüm yöntemini etkili biçimde genelleştiren yinelemeli bir prosedür kullanılarak elde edilebilir. Bu yaklaşımın iki avantajı vardır. Birincisi, kâr oranlarının eşitlenmesine neden olan 'pek çok sermaye'nin rekabete yönelik karşılıklı etkileşimine çok daha fazla yakınlaşır. İkincisi, dönüşümün eşzamanlı denklem versiyonunda ortaya çıkan görünürdeki kural dışılıkların, örneğin, artık-değerin bundan böyle kârlara eşit olmaması ve lüks sanayilerinde kâr oranının bundan böyle genel kâr oranının oluşumuna katılmaması gibi olguların açıklanmasını mümkün kılar.[113]

---

(112) A. Freeman, *The Logic of the Transformation Problem* (Dönüşüm Sorununun Mantığı), Mandel ve Freeman derlemesi Ricardo içinde, s.238.

(113) Bkz. A. Shaikh, *Marx's Theory of Value and the "Transformation Problem"* (Marks'ın Değer Kuramı ve "Dönüşüm Sorunu"), J. Schwartz derlemesi *The Subtle Anatomy of Capitalism* (Kapitalizmin İncelikli Anatomisi) (Santa Monica, 1977); A. Shaikh, *The Transformation from Marx to Sraffa* (Marks'tan Sraffa'ya Dönüşüm), Mandel ve Freeman derlemesi *Ricardo* içinde; ve Harman, *Explaining*, s.38-43.

Aynı şekilde, KODE'nin savunulması daha yüksek emek üretkenliğinin üretim araçlarını ucuzlatacağını yadsımak üzerinde değil, daha çok sabit sermayenin böyle değer kaybetmesinin gerçekte meydana geldiği süreçler üzerinde odaklanmıştır. Yeni-Ricardo'cuların eşzamanlı denklemlere bağlı kalmaları devalüasyonun bir anda olduğunu düşünmelerine yol açar. Freeman'ın dediği gibi:

> Bir dizi acayip sonuç ortaya çıkar, en gariplerinden biri de, kapitalistlerin, yeni bir üretim tekniğine kapağı atmak üzere, ne gereken yeni sabit sermayenin –yani yatırım oranının– edinilmesinin alacağı zamanı, ne de henüz değerlerini çıkarmamış eski fabrikaları, aletleri ve mevcut malları aniden tasfiye etmenin kârlar üzerindeki etkisini gözetmeksizin, neredeyse bile isteye, bütün sabit sermaye stoklarını neredeyse hemen tasfiye etmeye zorunlu olacaklarıdır.[114]

Gerçekte, sabit sermayenin değer kaybettiği ve kâr oranının eğiliminin de böylece dengelendiği tipik biçim, geniş çapta iflasların modası geçmiş üretim araçlarının tasfiyesini neden olduğu felaket getirici krizlerdir. Böylelikle Marksist kriz kuramı, kâr oranının düşme eğilimi ile buna karşı hareket eden eğilimler arasındaki etkileşimin nasıl refah ve darboğaz döngüsünü doğurduğunu analiz etmeyi sağlar.[115]

Dikkat edin, Marks'ın sofistike savunusu ne 'burjuva' matematiğin 'diyalektik' dışlanmasına, ne de *Kapital*'i çürütülmekten kurtarmak üzere tasarlanmış uzlaşımcı bir yeni yoruma başvuruyor. Yorum bakımından savunulabilir olması bir yana, Marksist iktisadi kuramın açıklayıcı görevlerinin, yani sermayenin reka-

(114) Freeman, 'Logic', s.239 Michel De Vroey değer ilişkisinin 'anlık' doğası ile kapitalist tarza özgü geri döndürülemez değişim süreçlerinin 'zaman aralıklı' mantığı arasındaki etkileşimin önemini vurgular. bkz. 'Value, Production and Change' (Değer, Üretim ve Değişim), Steedman ve diğerlerinin derlemesi *Value Controversy* içinde. Bu ikinci yönü değerlendirmede yetersiz kalması Cohen'in kanıtını baltalar, 'Labour Theory'

(115) Bkz. Fine ve Harris, *Rereading*; Weeks, Capital; Weeks, 'Equilibrium'; ve P. Green, *Once More on the Rate of Profit* (Yeniden Kâr Oranı Üzerine), 75,2,32(1986).

betçi birikiminin ve bu birikimin sonuçlarının meydana geldiği nedensel süreçlerin analizinin üstünde duruyor. *Kapital*'in bu incelikli anlayışını paylaşan Marksistler çağdaş kapitalizmin aydınlatıcı analizlerini geliştirebilmişlerdir. Marks'a yönelik yeni Ricardo'cu saldırı başlayalı on yıl oldu, biz hâlâ Sraffa'cı eşdeğerleri bekliyoruz.[116]

Kapital'in yeni-Ricardo'cu eleştirilerinin kabulünün analitik Marksizm için iki önemli sonucu olmuştur. İlkin, Hector Guillen Romero'nun işaret ettiği gibi, 'Marks'ın gözünde, sömürü üretim sürecinde artık-emeğin elde edilmesidir. Yeni-Ricardo'cular içinse, yalnızca toplumsal ürünün dağılma biçimiyle ilgilidir.[117] Sömürünün böyle dağıtımsal bir fenomen olarak görülmesinin en açık örneği Roemer'in yapıtındadır. *Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı* adlı kitabının ilk bölümünde, sömürünün eşitsiz takastan kaynaklanıyormuş gibi görüldüğü bir dizi model kurar. Hatta bu modellerden biri sömürünün, üretim araçlarının farklara dayanan mülkiyetinin ve dolayısıyla sınıfların olmadığı piyasa aracılığıyla meydana geldiğini gösterir. Böyle sonuçlar olasıdır, çünkü Roemer sömürüyü ilişkisel olmayan bir biçimde tanımlar, öyle ki bir üretici sömüren bir diğeri de sömürülendir, çünkü sadece aynı mal paketini satın almak için biri daha az, diğeriyse daha çok çalışmaktadır. Roemer'in modelleri her ne kadar biçimsel ilginçliğe sahip olsa da, Marks'ın da sağduyunun da kişiler ya da gruplar arasında bir ilişki olarak gördüğü sömürü kavramlarıyla pek ilgisi yoktur. Roemer'ın dağılımsal odağı onu doğallıkla sömürü kuramını bir adalet ilkesine indirgemeye sürükler, çünkü bu gibi

(116) Bu türden analizin bir örneği olarak bkz Harman, *Explaining*; ve N. Harris, *Of Bread and Guns* (Ekmek ve Silahlar Üzerine) (Harmondsworth, 1983). Farklı bir kuramsal hava içinde, 'düzenleme' ekolünün zihin açıcı yapıtları yer alır. Özellikle bkz.M. Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation* (Bir Kapitalist Düzenleme Kuramı) (Londra, 1979); ve M. Davis, *Prisoners of the American Dream* (Amerikan Rüyasının Tutsakları) (Londra, 1986).

(117) H. G. Romero, *Marx, Sraffa and the Neo-Classicals in Context* (Bağlam İçinde Marks, Sraffa ve Neo-Klasikler), Mandel ve Freeman derlemesi *Ricardo* içinde, s. 113.

ilkelerin tipik görevleri arasında toplumsal ürünün adil dağılımını tanımlamak da bulunur.[118]

İkinci olarak, değer kuramına yaslanmasından dolayı *Kapital*'in kapitalist tarzın hareket yasalarına kabul edilebilir bir açıklama getirmeyi başaramadığı inancı, analitik Marksistlerin çoğunun bu ya da herhangi başka bir tarza hükmeden böyle hareket yasalarını aramayı bırakmasına neden olmuştur. Böylelikle Cohen'in tarihsel maddecilik değerlendirmesi tamamen iki tarihötesi ilkeye, sırasıyla bir işlevsel açıklama değerlendirmesi tarafından ve insanlık durumunun kimi genel niteliklerine –ussallık, kıtlık, vs.– dayanan savlar tarafından doğrulanan Öncelik ve Gelişme Tezlerine yaslanır. İmdi böyle ilkelere ve argüman biçimlerine yaslanmanın bu haliyle hatalı olduğunu iddia etmek istemiyorum. Bununla birlikte, her şeyi dışlayarak bunlara yaslanmak tarihsel maddeciliği yoksullaştırmayı getirir, çünkü hakim oldukları toplumsal oluşumların gelişim modellerini (Cohen'in OTM'yi yeniden yorumlamasının dayandığı türden değerlendirmelerle birlikte) açıklayan belirli üretim tarzlarını *onlara has* niteliklerini değerlendirmeyi atlar.

Bir başka deyişle: Levine ve Sober olayları 'asıl alanı olarak belirlediği tarihsel sistemlerin içsel süreçlere başvurarak' açıklamasıyla tarihsel maddeciliği 'radikal biçimde tarihsel bir kuram' olarak tanımlarlar. Bununla birlikte bu, olayları elbette ki bu haliyle insan toplumunun içinde bulunan, ama belirli toplumsal sistemlere has olmaktan çok kendilerini onların içinde sergileyen süreçlere gönderme yaparak açıklayan Cohen'in OTM versiyonu için doğru değildir. Marksizm'in her üretim tarzını genel bir değişim modelini örnekliyormuş gibi değerlendireceği olası görü-

(118) Roemer'ın kitabını bir başka yerde uzun uzadıya tartışmıştım: bkz. *Exploitation, Justice and Socialism* (Sömürü, Adalet ve Sosyalizm), University of York, Morell Studies in Toleration, 16 numaralı Tartışma Makalesi (1985). Ayrıca bkz. J. Elster, *Roemer vs.Roemer* (Roemer Roemer'e karşı), Politics and Society, 11,3, (1982). J. Roemer, *Should Marxists be Interested in Exploitation?* (Marksistler Sömürüyle İlgilenmeli mi?), (Roemer derlemesi Analytical Marxism), sömürüyle Marksist'lerin ilgilendiğini değil, kendisinin neden ilgilenmediğini açıklar.

nen bir çıkarsamadır. Fakat bu, örneğin, burjuva devrimlerin proleter devrimlerle aynı yapıya sahip olmadığını, çünkü burjuvazinin tipik biçiminde tarih sahnesinde kendi bilincine sahip bir aktör olmayıp, bir moleküler süreçler çeşitliliği aracılığıyla ve çoğu zaman eski feodal toprak sahibi sınıfa ödün vermek aracılığıyla yavaş yavaş hakimiyete ulaştığını savunmakla ilgilenmiş en iyi Marksist tarihsel araştırmaların bazılarının yönelimleriyle çelişir.[119]

Analitik Marksistler belirli üretim biçimlerinin *farklı özelliklerini* keşfetmek yerine, Marks'ın tarihsel değişimin evrensel mekanizmaları hakkındaki görüşleri olarak nitelendirdikleri şeyler üzerinde yoğunlaşmaya yöneliyorlar. Nitekim Elster pek çok fırsatta üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişimini nasıl engellediği sorununu tartışmıştır. Üretici güçlerin gerçek gelişimini, böylelikle atalete neden olarak mı engellerler? Ya da daha çok, egemen biçimi devirerek şimdikinden daha hızlı bir gelişim oranını sağlayacağımız şekilde üretici güçlerin optimal gelişiminin mi önüne geçmektedirler? Yoksa egemen üretim ilişkileri mi var olan üretici güçlerin mümkün olan en iyi kullanımını gerçekleştirmemize engel olur? Elster yorumsal temeller üzerinde doğru olarak, ikinci yorumdan yana çıkar, öyle ki 'kapitalizmin son aşamasında, teknik ilerlemenin *hem bir artış içinde olması, hem de aynı teknik düzeyden başlayan sosyalist rejimde olacağından daha düşük* olması gayet olanaklıdır.' Bunun çıkardığı sorun şudur ki, bu durumda kuram 'eylem için bir temel olarak fazlasıyla soyuttur. Zaman içinde çöküşte olan bir şeye işaret edilebilseydi, bu sistemi değiştirmek için teşvik edici olabilirdi', ama insanlar yalnızca daha hızlı bir büyüme oranına ulaşabilmek için bir devrime katılmanın içerdiği risk ve rahatsızlıklara göğüs gerecek gibi değildir.[120]

---

(119) Bu tartışmaya önemli bir yeni katkı için, bkz. D. Blackbourn ve G. Eley, *The Peculiarities of German History* (Alman Tarihinin Özellikleri) (Oxford, 1984). Ayrıca bkz. aşağıda 5.5 başlığı.

(120) Elster, *Explaining*, s.217, 226. Genel olarak bkz s.209-36; ve Elster, *Making Sense*, s.259'dan itibaren. Cohen güçlerin kullanımının engellendiğini 'Forces and Relations'da savunur, s. 125-31.

Elster'ın bu konuyu tartışmasının gidişatı öyledir ki, sanki Marks üretici güçlerin üretim ilişkileri tarafından engellenmesinin, kapitalizm durumunda, işçi sınıfı için elbette ki 'bir eylem temeli' yaratan, ama yine de böyle bir etkinliğin sosyalizmle sonuçlanmasını hiçbir şekilde kaçınılmaz yapmayan ciddi çöküşler içeren üretim tarzının yapısal krizi halini alacağını düşünmemiştir. Elster'in böyle yapmamasının nedeni, KODE'nin yanlışlığına ve '(Marks'ın) yazılarında... sağa sola dağılmış diğer kapitalist kriz kuramlarının da... Önemsiz ya da dolambaçlı ve yineleyici ya da anlaşılmaz' olduğuna inanmasıdır.[121]

Sonuç farklı üretim tarzlarının onlara has dinamiklerine yönelik ilgiyi tarihsel maddecilikten etkili biçimde kesip çıkarmak olmuştur. Marks'ın *Kapital*'deki kriz kuramını gözönünde bulundurduğumuz oranda bu hareketin doğrulanmamış olduğunu öne sürmüştüm. Bu, 1859 Önsözü üzerine farklı yorumlar sunma şeklinde yozlaşan Marks'ın tarih kuramı üzerine tartışmalara yol açmıştır. Böylesi soyut akıl yürütmeler ampirik araştırmaları pek yüreklendireceğe benzemez. Elbette ki analitik Marksizm, Althusser'in yapıtlarının kamçıladığı türden tarih yazımı biçiminde henüz meyvelerini vermemiştir. Bunun en büyük istisnası Brenner'ın feodalizmden kapitalizme geçişle ilgili çok önemli analizleridir, ama bunlar pek temsil edici sayılmaz. Görmüş olduğumuz gibi, Brenner'ın yapıtlarının temel itkisi kapitalizm öncesi ve kapitalist tarzlar arasındaki *farkları* ve dolayısıyla üretici güçlerin gelişiminin herhangi genel bir biçimden yoksun olduğunu vurgulamaktır. Kapitalizmin devinim yasaları üzerine bir analizin yokluğunda, analitik Marksizm'in 'Ortodoks' Cohen versiyonu bile altı üstü burjuva toplumunun adaletsizlik ve us dışılığının ahlaki bir eleştirisini yapabilen, ama sosyalist devrimin koşullarını tanımlamaktan aciz, ütopyacı sosyalizmin bir çeşitlemesi olarak kalmaya mahkûmdur.[122]

(121) Elster, *Making Sense*, s. 155-61, 165.

(122) Bunun iyi bir örneği, Cohen'ın 3 Eylül 1986'da Channel Four Televizyonunda yapmış olduğu bir konuşma olan 'The Trump of Capitalism' (Kapitalizmin Kozu)

2.5 Yapısal Kapasiteler ve İnsan Eylemi

Önceki bölum büyük oranda Elster ve yandaşı olan düşünürlerin geliştirmeye çalıştığı Marksizm türünü incelemeye adanmıştı. Şimdi bunun felsefi temellerine dönelim. Elster'in görüşünce, Marks'ın yarı Hegelci tarih felsefesinin ereksel eğilimlerinden kaçınmanın tek yolu, yöntembilimsel bireyciliği (YB), 'bütün toplumsal fenomenlerin (yapılarının ve değişimlerinin) yalnızca bireylerle –onların özellikleri, hedefleri ve inançlarıyla– açıklanabilir olduğu öğretisi'ni benimsemektir. Bu, kuramlarını yalnızca bireyler ve onlara atfedilenlerden söz eden öncüllerden türeterek, 'Marksist toplumsal kuramın mikro-temellerine yönelik bir arayışı getirir. Toplumsal olayların açıklaması, 'karma bir nedensel –niyete dayalı açıklama– bireysel *eylemlerin niyete dayalı anlaşılması ve etkileşimlerinin nedensel açıklaması*' biçimini almalıdır.[123]

Toplum bilimin bu genel anlayışı temelinde, Elster özellikle oyun kuramını salık verir, onun nitelendirmesine göre bu kuram 'stratejik' etkileşimler, yani 'her oyuncunun, diğerlerinin niyetlerinin kendininkilerle ilgili beklentileri üzerinde temellendiği olgusunu da dahil ederek, diğer bütün oyuncuların niyetlerini hesaba katmak zorunda (olduğu)' etkileşimler içerir.[124] Oyun kuramı üzerine yapılan standart çalışmalar, bunu özellikle çıkar çatışmalarını risk koşullarında –yani belli bir oyunun (ya da kararlar kümesinin) sonucunun kesin olarak öngörülemediği, ama her sonucun bilinen bir olasılığı olduğu koşullarda– bireysel karar alma durumları olarak analiz etmekle ilgilenen neo-klasik ekono-

---

idi. Benzer biçimde, Marks'tan geriye ne kaldığını gözden geçirirken, Elster'ın vardığı sonuç şu olur: 'sömürü ve yabancılaşmanın eleştirisi merkezi olmayı sürdürüyor'; *Making Sense*, s.531. Analitik Marksizm'i dışta bırakan Ütopyacı sosyalizmin günümüzde entelektüel olarak yeniden canlanmasına eleştirel bir bakış için bkz. E. Wood, *The Retreat from Class* (Sınıftan Kaçış) (Londra, 1986).

(123) Elster, 'Marxism, Functionalism', s.453,454,463. Dikkat edin, bu Popper'ınkinden daha güçlü bir YB versiyonudur. Popper 'eylemlerimiz(in) toplumsal çevremize, toplumsal kurumlara ve bunların işleme biçimine başvurmaksızın açıkla(namadığını)' kabul eder, *The open Society and us Enemies* (Açık Toplum ve Düşmanları) (2 cilt, Londra, 1966) II, s.90.

(124) Elster, *Ulysses*, s. 18.

minin bir genelleştirilmesi olarak görür. Oyun kuramının bazı başlıca öncülleri neo-klasik ekonomiden kaynaklanır. Böylelikle, her oyuncunun tercihlerinin lineer bir faydalılık fonksiyonu olarak temsil edilebileceği ve kişinin, daima daha büyük faydalara sahip almaşığı seçmek anlamında ussal davranacağı varsayılır. Oyun kuramının en ünlü sonucu Mahkumun İkilemidir, burada iki oyuncu için verimli sonuç ikisinin de işbirliği yapmamak için haklı nedenleri olduğu durumlarda işbirliğine girmelerini gerektirir, öyle ki her oyuncunun verdiği karar o oyuncu için ussal olsa bile, yalnızca çözümün iki oyuncu için de optimal altı olduğu noktada dengeye ulaşılır (bkz. 5.3 başlığı).[125]

Elster'a göre, 'sömürü, mücadele, ittifaklar ve devrim üzerinde yoğunlaşan her tür tarihsel süreç analizinde oyun kuramı değersizdir.'[126] Roemer sömürüyü, bir grubun –şimdiki halde sömürülenler– durumunun iyiye ve kalanların da –sömürenler– kötüye gideceği varsayımsal olanaklı bir toplumun olduğu yerde var olacak biçimde yeniden tanımlamak üzere oyun kuramından yararlanır. Ama eşitsiz-takas sömürü modellerini kullandığı kitabının ilk bölümlerinde bile, Roemer YB'nin ilkelerini gözetir. Böylelikle, bütün emek kiralayanların sömüren, bütün emek satıcılarının da sömürülen olduğunu ileri süren ve Sınıf Sömürüsü Uygunluk İlkesi adını verdiği şeyin kanıtı hakkında şöyle der: 'bu modelde hem sömürü statüsü, hem de sınıf konumu, kişinin üretim varlıkları mülkiyetince belirlenen bir kısıtlama karşısında bireysel verimlilik değerlendirmesinin bir sonucu olarak içsel biçimde ortaya çıkar.'[127] Önceki bölümde de belirttiğim gibi, Roemer'ın sınıf ve sömürüyü yeniden kavramsallaştırmasını hiç ikna edici bulmuyorum, ama bu YB'nin savunusunu bertaraf etmez.

Elster'in şu ifadesine bakın: 'Ussal-seçmeci kuramın (yani oyun kuramı ve neo-klasik ekonomi) temel öncülleri şunlardır:

(125) Bkz. R. D. Luce ve H. Raiffa, *Games and Decisions* (Oyunlar ve Kararlar) (New York, 1957).

(126) Elster, Marxism, Functionalism, s.464.

(127) Roemer, *General Theory*, s. 15.

(1) yapısal sınırlamalar bir toplumdaki bireylerin üstlendiği eylemleri tamamen belirlemez ve (2) sınırlamalarla uyumlu olanaklı eylemler kümesi içinden, bireyler en iyi sonuçları getireceğine inandıklarını seçerler.[128] (1) kuşkusuz doğrudur. (2)'yi sonraki bölümde inceleyeceğim, ama burada tartışmanın amaçlarına uygun olsun diye doğru olarak kabul edeceğim. Elbette ki faillerin ussallığı hakkında bazı varsayımlar gereklidir. Bununla birlikte, (1) ve (2) YB'yle eşdeğer değildir, ya da onu getirmez. Ama önce (l)'i kabul etmenin nedenlerinin üzerinde duralım.

En azından böyle üç neden vardır. Birincisi, eğer failler aralannda gerçekten bir seçim yapabilecekleri birden fazla sonuca sahip olmasalardı, Ortodoks failler anlayışının ve içine oturduğu insan doğası kuramının, yanlış çıkmasalar da, içi boşalırdı. Eğer eylemlerinin gidişatı önceden yapısal olarak belirleniyor olsaydı, faillere inanç ve arzular atfetmenin pek bir anlamı olmazdı.

İkincisi, insan eylemlerini böylesine yapısal olarak belirleniyor gibi görmek Marksizm'le tutarsızdır. Marks'ın kimi zaman sosyalist devrimi kaçınılmaz olarak gösterdiği doğruysa da, tarih kuramının getirdikleri, sınıf mücadelesinin 'ya toplumun geniş çapta devrimci biçimde yeniden oluşturulması ile ya da çarpışan sınıfların birlikte mahvolmasıyla' sonuçlanabileceğini açıkladığı *Manifesto*'daki pasajda daha iyi kapsanmıştır.[129] Cohen'den farklı olarak Marks, sosyalizmle barbarlık arasında seçim yapmak durumunda kaldıklarında, ussal olan insanlar sosyalizmi seçeceği için sosyalizmin kaçınılmaz olduğuna inanıyor görünmemektedir. Daha genel olarak, devrimci Marksist gelenekte onu izlemiş olan önde gelen kişiler –özellikle Lenin ve Troçki–, kapitalizmin yıkılmasının kaçınılmaz olmadığında ve işçiler geçici olarak bu çelişkileri hafifletmenin getirdiği bedeli ödemeye hazırlanmadıkları sürece, sistemin sırf iktisadi çelişkileri sayesinde çökmeyeceğinde ısrarlıydılar.[130]

(128) Elster, Marxism, Functionalism, s.464

(129) CW, VI, s.485.

(130) Bkz. Callinicos, *Future*, 5. ve 8. bölümler

(I)'i kabul etmenin üçüncü nedeni ya da neden türü olumsuzdur. Bireysel eylemleri, eylemin yapısal bağlamı yalnızca bir tek sonuca izin verecek biçimde, yapısal olarak belirlenmiş gören alternatif toplum kuramı türleri üzerine düşünmekten kaynaklanır. Tipik olarak bu kuramlar bunu açıkça değil de, daha çok failleri 'kültürel uyuşturulmuşlar' olarak, Adam Przeworski'nin deyişiyle, 'toplum, bu içselleştirilmiş toplumu eylemlerinde sergileyen bireyler için içsel hale (gelecek)' biçimde eylemlerini yöneten toplumsal norm ve değerlerin taşıyıcıları olarak görerek, dolaylı biçimde ortaya koyar.[131]

Bu yaklaşımın başlıca örneği elbette ki Parsons'ın 'normatif işlevselciliği'dir, ama Marksist versiyonlar da ender değildir. Sonuç çoğu zaman, özellikle egemen bir sınıfın üyeleri ya da temsil edenleri tarafından gerçekleştirilmiş her eylemin gizli bir örüntüyü açık ettiği ve bir dereceye kadar kapitalizmin yapısındaki derin köklü değişimlere tekabül eden uzun vadeli bir tasarının parçası olarak açıklanabildiği kaba bir işlevcilik türüdür. (Bunun da gösterdiği gibi, işlevcilikten komplocu bir tarih görüşüne geçiş fazlasıyla kolaydır) Bunun bir sonucu, 'hata' ve 'yanlış hesap' gibi kavramların toplumsal olayların açıklanmasında işlevsel olmaktan çıkmasıdır. Fakat bu çok saçmadır. Cezayir'in bağımsızlığını kazanması ve de Gaulle'cü Beşinci Cumhuriyet'in kurumsal rejiminin kuruluşunun gerçekten de olduğu gibi 1950 ve 1960'larda verilmekte olan Fransız kapitalizminin gerekirlerine uyduğunu söylemek bir şeydir. Bu ilişkinin bu olayların niçin olduğunu *açıkladığını* söylemek bambaşka bir şeydir. Ve hata –örneğin, *Algerie Française* destekleyicilerinin de Gaulle'ün adamları olduğuna inanmaları– ve rastlantının –de Gaulle'ün kişiliği ve konumunda bir siyasal figürün hazır bulunması–, Dördüncüden Beşinci Cumhuriyet'e kanlı ve rizikolu geçişi açıklamanın önemli özellikleri olmadığını iddia etmek gülünç olurdu. Karmaşacı

(131) A. Przeworski, *Capitalism and Social Democracy* (Kapitalizm ve Sosyal Demokrasi) (Cambridge, 1985), s.93.

tarih kuramının incelikli savunucuları vardır –A.J.P.Taylor tarihçiler arasında bunun başlıca örneğidir, kitapları çoğu zaman ustalıkla talihin büyük olaylarda oynadığı rolü sergiler. Ama toplumsal olayların yalnızca onları altında toplayan gizli bir anlam içermekten ibaret olmadığında ısrar etmek için bu görüşten olmak gerekmez.

Bu sav, açıklayıcı önceliği genelde bireylerin değil de, birkaç yönlendirici bireyin eylemlerine atfeden bir tarih görüşüne kapı açıyor gibi görülebilir. Böyle bir 'büyük adamlar kuramı' açıkça tarihsel maddeciliğin bütün versiyonlarına karşıttır. 'Bireyin tarihteki rolü' üzerine klasik Marksist tartışma elbette ki Plehanov'unkidir. İki temel değerlendirme yapar. Birincisi, 'bireyler genellikle toplumun kaderi üzerinde kayda değer bir etki yaparlar, ama bu etki o toplumun içsel yapısı ve diğer toplumlarla olan ilişkileri tarafından belirlenir.' İkinci olarak:

> Büyük yeteneklerin, gelişmelerine elveren toplumsal koşullar var olduğunda ortaya çıkıkları uzun zamandan beri gözlenen bir şeydir. Bu demektir ki *gerçekte ortaya çıkan* her yetenekli adam, bir toplumsal güç haline gelen her yetenekli adam *toplumsal ilişkilerin* bir ürünüdür. Durum bu olduğuna göre, yetenekli insanların da neden... genel gidişatı değil de, olayların yalnızca tekil özelliklerini değiştirebildikleri açıktır; *onlar bizzat bu gidişatın ürünüdürler*, eğer bu gidişat için olmasaydı, gizil gücü gerçekten ayıran eşiği asla geçemezlerdi.[132]

Fakat doğruluğu su götürmez iki önermeden –yani bireylerin olayları etkileme fırsatlarının toplumsal ilişkilerin yapısına bağlı olduğu ve bu bireylerin bizzat toplumsal ilişkilerce biçimlendiklerinden– neden böyle bir etkinin olayların 'genel gidişat'ını etkileyemeyeceği sonucunun çıkar sanmak zorunda olduğu aslında hiç de açık değildir. Plehanov'un bütün tartışmasının arkasında,

(132) G. V. Plehanov, *Fundamental Problems of Marxism* (Marksizmin Temel Sorunları) (Londra, 1969), s. 164, 171.

Hegel'in büyüklüğü kesinlikle kendi çağında tarihin gereksinimlerini karşılama biçimine bağlı olan 'dünya-tarihsel birey' kavramı var gibidir. Son zamanlarda, Cohen'in yanı sıra belki de İkinci Enternasyonal Marksizm'inin en önemli çağdaş savunucusu olan Ernest Mandel, bir sınıfın uygun bir önderinin bulmasını sağlayan 'ayıklama mekanizmaları'nı analiz ederek Plehanov'un açıklamasını geliştirmeye çalışmıştır:

> Burjuva toplumunda, bu kurumlar arasında ataerkil çekirdek aile, eğitim sistemi (dinsel öğretim ve diğer 'ideolojik aygıtlar' da dahil olmak üzere), bireyin iktidara ulaşmaya çalıştığı türlü devlet kurumları ve son olarak, umut veren adayları seçerek öne süren partizan örgütlenmelerinin tikel matrisi (partiler, anonim şirketler, iktidar şebekeleri, işveren birlikleri, vs.) bulunur. Hiçbir bireyin bu güçlü kurumların etkisinden kaçamayacağı doğruluğu apaçık bir önermedir ve bunların, kapasite ve eğilimleri belli bazı yönlerde kalıplandırarak, toplumsal önderliğin oluşumundaki *nihai* etkiden sorumlu oldukları da tarihsel maddeciliğin özgül iddiasıdır. Bir başka deyişle, bunlar toplumsal sınıfların ya da bunların belli başlı bölümlerinin ihtiyaçlarına uyan kişilikler üreten güçlü toplumsal uyum kaynaklarıdır. O düzenin yapı ve çıkarlarına da karşılık gelen temel değerlen 'içselleştirdiklerine' göre, verili bir toplumsal düzenin savunma ve yeniden üretimine soyunan kişilikler doğururlar.[133]

Mandel bu mekanizmaların önemini vurgulamakta çok haklıdır. Burjuvazinin durumu üzerinde yoğunlaşmış olsa da, benzer süreçlerin, tarihsel koşullara bağlı olarak, yeraltı çalışmalarından sendika örgütlenmelerine kadar değişen ve önderlik rolünü oynayabilecek bir bireyler katmanı seçen pratiklerin proletarya içinde de iş başında olduğu görülebilir. Mandel'in göstermediği şey, bu bireylerin zorunlu olarak çıkarlarını temsil etme iddiasında oldukları sınıfın 'ihtiyaçlarına uydukları'dır. Gerçekten de şu-

(133) E. Mandel, *The Role of the Individual in History: the Case of World War Two* (Bireyin Tarihteki Rolü: İkinci Dünya Savaşı Örneği), NLR, 157 (1986), s.70,73.

nu kabul eder, 'hiçbir otomatik yasa bir toplumsal sınıfın gereksindiği önderi seçtiğini göstermez.'[134] Bunun bir nedeni, hiçbir sınıfın yalnızca var oluşu sayesinde önderlerini bilinçli olarak seçebilecek biçimde eylemlerini düzenleyebilecek bir kolektivite olmamasıdır (bkz. 4.1 başlığı). Seçim mekanizmaları çoğunlukla düzenlenmemiş eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçlarını içeren moleküler süreçlerdir. Daha bilinçli bir seçim olsa bile, önderlik eden bireylerin oluştuğu durumlar ile etkileme fırsatlarının olduğu durumlar arasındaki zaman farkı bunu çökertebilir. 1914 öncesindeki barışçı, giderek büyüme yıllarında biçimlenmiş Alman Sosyal Demokrasisi, Kayzer'in düşüşünün ardından gelen fırtınalarla başa çıkmak için uygun değildi.

Asıl siyasal kriz zamanlarında bireyler özellikle önemli bir rol oynayabilirler. Mükemmel eseri *Rus Devrimi Tarihi*'nde Troçki, Lenin'in Bolşevik Partiyi geçici hükümetin yerine Sovyet gücünün getirilmesi taktiğine çabucak ikna etmek için vazgeçilmez olduğunu söyler:

> Lenin devrim sürecinin tanrısı değildi... Yalnızca bir nesnel tarihsel güçler zinciri içine girmişti. Ama zincirde büyük bir halkaydı... Partinin onsuz yolunu bulacağını güvenle söylemek... Mümkün müdür? Bunu söylemekle kesinlikle cüretkâr bir iddiada bulunmuş oluruz. Zaman etkeni burada çok önemlidir ve geriye bakıp da tarihsel olarak zamanı söylemek zordur. Her durumda diyalektik maddeciliğin kadercilikle hiçbir ortak noktası yoktur. Lenin olmaksızın bunalım olağanüstü derecede keskin ve uzatmalı bir nitelik kazanacaktı. Gelgelelim, savaş ve devrim koşulları partiye misyonunu yerine getirmek için uzun süre tanımaz. Demek ki yönelimi olmayan ve parçalanmış bir partinin devrim fırsatını pek çok yıl boyunca elinden kaçırabilmesi kesinlikle olanak dışı değildir. Kişiliğin rolü burada karşımıza gerçekten de devasa boyutlarda çıkmaktadır.

(134) Ibid., s.72. Aslında, *The Meaning of the Second World War* (İkinci Dünya Savaşının Anlamı) (Londra, 1986) kitabında Mandel aktörlerin yaptığı pek çok stratejik ve taktik hatanın örneklerini verir.

> Yalnızca bu rolü doğru anlamak, kişiliği tarihsel zincirde bir halka olarak kabul etmek zorunludur.[135]

Lenin iki önemli açıdan 'tarihsel zincirde bir halka', ama 'büyük bir halka'ydı. Birincisi, belirli ayıklama mekanizmalarının ve özellikle de, Narodya Volya'nın terörizminden, Plehanov ve Emeğin Kurtuluşu Grubu aracılığıyla, Menşeviklerle kopuşa, 1905 Devrimine ve bunu izleyen gerileme döneminde Bolşevikleri bir arada tutma çabalarına kadar Rus devrimci hareketinin bir ürünüydü. İkincisi, 1917 Nisanında Rusya'ya dönüşünden sonra, Lenin parti içindeki kavgayı kazanabilmişti, çünkü Troçki'nin de gösterdiği gibi, Bolşevik safın ve pek çok orta-sınıf aktivistin umutlarını dile getirmişti. Troçki'nin biyografisini yazan Isaac Deutscher Lenin'in önemli rolünün bu övgüsüne karşı Plehanov'un otoritesine başvurduğunda, Alasdair MacIntyre burada ana fikrin birinde 'tarih zaman zaman bize benim eylemlerimi büyük bir fark yaratabileceği gerçek fırsatlar sunar', diğerindeyse 'Ben... Kaçınılmaz tarihsel ilerlemenin yalnızca bir parçasıyım' şeklinde ifade edildiği iki farklı tarih algılamasının söz konusu olduğunu belirtmişti.[136] Marksizm insanların Hegelci Aklın Hilesinin kör kurbanları olduğu ereksel bir tarih felsefesi olmaya soyunmadığı sürece, bazen bir bireyin yaptıklarının 'büyük bir fark yaratabileceği'ni kabul etmeliyiz.

Bu değerlendirmeler iki sonuca ulaştırır. Birincisi, amaçların doğru düzgün atfedilebileceği tek varlıklar niyete dayalı sistemler, inanç ve arzu taşıyanlar, yani şimdiki amaçlarımız dahilinde, insan faillerdir. Daha özel olarak, toplumsal sistemlerin amaçları olmaz. Bunları gereksinimleri varmış gibi görmek de, eğer bu iş-

(135) L. Troçki, *The History of the Russian Revolution* (Rus Devriminin Tarihi) (3 cilt, Londra, 1967), I, s.310.

(136) A. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age* (Çağın Kendi İmgelerine Karşı) (Londra, 1971), s.59,1. Deutscher'in *The Prophet Outcast* (Dışlanmış Peygamber) (Londra, 1967), s.242-7 üzerine. Ironik bir biçimde, Deutscher'ın kendisi yakınlarda bir bireyin –yani Stalin'in– rolünü abartığı için eleştirilmiştir: bkz. J. A. Getty, *Origins of the Great Purges* (Büyük Temizliklerin Kökeni) (Cambridge, 1985).

İşlevselciliğin öne sürdüğü gibi, bu ihtiyaçların zorunlu olarak yerine getirildiği iddiasına yol açıyorsa, uygun değildir. (Bu türden bir akıl yürütmenin Marksistler arasında pek revaçta olan bir versiyonu şöyledir:

1 Toplumsal bir oluşum yeniden üretilmesi için bazı koşullar gerektirir.
2 Bu koşullar vardır.
3 Bu koşullar vardır *çünkü* o toplumsal oluşumun yeniden üretilmesi için zorunludurlar.

Bu çıkarımı haklı gösteren temel varsayım toplumsal oluşumların zorunlu olarak yeniden üretildiğidir. Bu, Marksistlerin kabul edemeyeceği gariplikte durağan bir toplum görüşüdür.) Buradan, (işlevselliğin en ateşli çağdaş eleştirmenlerinden biri olan) Giddens'ın kimi zaman öne sürdüğü gibi, bu durumda işlevlerden sözetmenin hepten yanlış olduğu sonucu çıkmıyor. Bir grup için yararlı sonuçları olan veya toplumsal oluşumun yeniden üretilmesine katkıda bulunan sonuçları olan bir toplumsal fenomeni belirlemek açıklama sürecinde genelde önemli bir adımdır, yeter ki Elster'ın talep ettiği türden bir geri beslenme mekanizması belirlenmeksizin, olgu bu sonuçlarla açıklanmaya kalkılmasın.[137]

İkinci olarak, 'mikro-temeller' talebinin reddedilmesi mümkün değildir. Eğer insan etkinliği toplumsal olayların indirgenemez bir yönüyse, o halde faillerin sahip olduğu niyet ve inançlar ve bunların eylemde nasıl biçimleneceği hakkında bir değerlendirme yapmayan bir olay açıklaması kabul edilebilir değildir. Bu değerlendirmeler oldukça yüksek bir genellik düzleminde olabilir. Cohen'in Gelişme Tezini dayandırdığı türden öncüller, yani insanların 'bir dereceye kadar ussal' ve bilgilerini ilerletme yetisinde oldukları öncüllerini içerebilirler. İnsanların niyetlerine dayalı etkinliklerinin yapısal olarak belirlenmediği kabul edilirse, incelenen durumda nasıl davranacaklarını ya da nasıl davranma

(137) Bkz. E. O. Wright, *'Giddens' Critique of Marx'* (Giddens'ın Marks Eleştirisi), N.L.R. 138 (1983), s.14-17.

eğiliminde olduklarını belirleyen öncüller içermeyen bir açıklama gerçek bir açıklayan olamaz. 'Mikro-temeller' isteyenler sadece bunu söyledikleri ölçüde, açıkça haklıdırlar. Fakat elbette ki daha güçlü bir şeyi, yani toplumsal olayların açıklanmasının mikro-temelleri oluşturmaktan *öte bir şey olmadığını* söylemekteler. Bu iddia yanlış olmakla kalmıyor, Elster'a göre ussal-seçmeci kuramın öncülleri olan (1) ve (2)'den, yani sırasıyla insan davranışının yapısal olarak belirlendiğinin yadsınmasından ve ussallık ilkesinden de çıkar sanmıyor.

Elster'ın YB'nin alternatifini tanımlamasına bakın: Yöntembilimsel kolektivizm –kendi içinde bir amaç olarak–, açıklayıcı sırada bireylerden önce gelen birey-üstü varlıklar olduğunu varsayar. Açıklama bu daha büyük varlıkların kendi kendini düzenleme ya da gelişim yasalarından hareketle ilerler, bu arada bireysel eylemler bütünsel modelden çıkar sanır.[138] Bu konum, diye devam eder Elster, doğallıkla işlevselciliğe götürür. Demek eğer Elster haklıysa, YB ve işlevcilik arasında bir seçim yapmaya mahkûmuz gibi görünüyor.

Neden hatalı olduğunu görmek için, 'bireysel eylemler(in) bütünsel modelden *çıkarsandığı*' (vurgu benimdir) 'yöntembilimsel kolektivizm' tarifi üzerinde düşünmemiz yeter. Elster YB'nin yadsınmasının bu öğretiyi beraberinde getirdiğini öne sürüyorsa, oldukça yanılmaktadır. Çünkü 'yöntembilimsel kolektivizm' YB'nin çelişiği değil, karşıtıdır. YB yapıların bireylerle açıklanması gerektiğini söyler. Bunu yadsımak, yalnızca yapıların bireylerle *açıklanamayacağını* söylemektir, bireylerin yapılarla açıklanması gerektiğini söylemek değildir. Bütün yöntembilimsel kolektivistler (Elster'ın kastettiği anlamda) YB'yi yadsır, ama YB'yi yadsıyanların hepsi *ipso facto* yöntembilimsel kolektivist değildir.

YB karşıtının bütün söyleyeceği toplumsal yapıların Graham MacDonald ve Philip Pettit'in kastettiği anlamda açıklayıcı özerkliği olduğudur (bkz. yukarıdaki 1.2 başlığı). Toplumsal yapıların

(138) Elster, *Making Sense*, s.6.

açıklayıcı özerkliğinin olduğunu söylemek, toplumsal olayların açıklanmasında göz ardı edilemeyeceklerini söylemektir. Bireylerin ve onlara atfedilenlerin göz ardı edilebileceğini ya da edilmesi gerektiğini söylemek *değildir*. Ana hatlarını çizmeye 1.5 başlığı altında başladığım toplumsal açıklama modeli, toplumsal olayların açıklamalarının öncüllerinde *hem* bireylerin, *hem de* yapıların indirgenemez biçimde yer aldığı bir modeldir. Bireylerin bireyüstü varlıkların 'taşıyıcıları' olduğu 'yöntembilimsel kolektivizm' ilgiyi bu tehlikeli konudan uzaklaştırmak için öne sürülmüş bir konu ve onun hakkında söyleyecek başka bir sözüm olmayacak.

Elbette ki, YB'yi yadsımanın 'yöntembilimsel kolektivizm'i kabul etmeyi getirmediğini göstermek kendi başına YB'yi reddetmek için bir neden oluşturmuyor (buna karşın bu adımı atmanın önündeki bir engeli ortadan kaldırıyor). Neden, eğer yapabiliyorsak, Ockham'ın usturasını kullanıp yapıları bireylere indirgemeyelim? Yanıt yapamayacağımızdır. 1.5 başlığı altında 'bireyci' açıklamaların tipik olarak etraflarında yapıları gizli biçimde tuttuğunu öne sürdüm. Çoğu zaman yapılar *ceteris paribus* cümlesinde ya da bireyin ussal olarak verimli kılmaya çalıştığı durumun tanımında ortaya çıkıverir. Fakat sözde bireyci açıklamanın öncüllerinde açıkça görünebilirler de.

Bu sonuncusunun bir örneği, Sınıf Sömürüsü Uygunluk İlkesini dinamik kapitalist bir ekonomi için kanıtlamaya çalışırken Roemer tarafından verilir. Şu varsayımda bulunur: 'bütün failler, donanımlarının (sermaye) değerini mümkün olduğu kadar çabuk arttırma peşinde olan birikimcilerdir.'[139] Bu aksiyom yalnızca, Marks için kapitalist tarzın başlıca yapısal özelliklerinden birini, yani kapitalistlerin işçilerden elde edilen artık-değerin tamamını tüketmektense yeniden daha fazla üretime yatırma eğiliminde oldukları olgusunu birey dilinde sunmaktadır. Neden böyle yaptıkları Roemer tarafından açıklanmadan bırakılıyor.

(139) Roemer, *General Theory*, s.1 13.

Marks'ın kendisi sermayenin birikimini sermayelerin birbiri üzerindeki rekabetçi baskısıyla açıklar (bkz. 2.2 başlığı). Sınıf Sömürüsü Uygunluk İlkesi kanıtının öncülleri arasına sermaye birikimini öylece koyuvermek Roemer için gayet meşrudur, ama bu, kanıtın yalnızca görünürde YB'ye uyduğu gerçeğini değiştirmez, çünkü kapitalist üretim tarzının yapısal bir özelliğini varsaymaktadır.

Roemer'ın bu özelliği bireylere atfedilen bir şeye döndürmekteki el çabukluğu, bana YB yandaşlarının açıklamalarının yapılara güvendiğini saklamaya çalışmalarının tipik bir örneği gibi görünüyor. Bunun bazı açıklamaların rastlantısal bir özelliği olmayıp, toplumsal olayların açıklamasının zorunlu olarak hem yapılara hem de bireylere gönderme yapan öncüller içerdiğini öne sürüyorum. Bu, 1.5 başlığında yaptığım gibi, yalnızca yapılara başvurmanın Ortodoks failler tasarımıyla tutarlı olduğunu yalnızca göstermekten çok daha güçlü bir iddiadır. Bunu ortaya koymak iki indirgenemez bileşen, yapılar ve bireyler arasındaki ilişkinin değerlendirilmesini gerektirir.

Bu konuların son zamanlardaki en aydınlatıcı tartışması Giddens'ın yazdıklarında bulunur. Yapıları 'insan eyleminin tanınmamış koşulları ve öngörülmemiş sonuçları' olarak görmemizi önerir. Böylesi bir bakış açısı, onun görüşünce, uzun zamandır varolan yapı ve eylem 'ikiliği'ni çözümleyecektir. Bu Giddens'ın tabiriyle 'yapının ikiliği'nin, yani 'toplumsal sistemlerin yapısal özellikleri bu sistemleri oluşturan pratiklerin hem aracı hem de sonucudur' olgusunun üzerinde yoğunlaşmamıza olanak verecektir. Daha belirli olarak, yapılar yalnızca eylemi sınırlayıcı değil, aynı zamanda onu mümkün kılıcı olarak da düşünülmelidir: '*Böylelikle yapı eyleme karşı bir engel şeklinde değil, ama aslen üretiminde rol alan bir öğe olarak kavramsallaştırılmalıdır.*'[140]

Yapının ikiliği yalnızca iktidar ile eylem arasındaki kavramsal bağlantı bir kez kavrandıktan sonra anlaşılabilir. Eylem 'dönüş-

(140) Giddens, *Central Problems*, s.69-70. Ayrıca bkz. Giddens, *The New Rules of Sociological Method* (Toplumbilimsel Yöntemin Yeni Kuralları) (Londra, 1976)

türücü yeteneğin' uygulanmasıyla, olayların gidişinde bir değişimi gerçekleştirebilme yeteneğiyle ilgilidir. Yapılar, *inter alia*, Giddens'ın tahakküm dediği ve faillerin diğerlerini kendi gereksinimlerine boyun eğmeye zorlamalarını getiren daha belirli iktidar biçiminin uygulanımını mümkün kılan kurallar ve kaynaklardan oluşur. Örneğin günümüz siyasal iktidar tartışmalarına özgü etkinlik ve yapı ikiliğinin, örneğin, üstesinden gelinebilir, ancak bir şartla:

> eğer iktidarın yapının ikiliği bağlamı içinde incelenmesi gerektiği kabul edilirse: tahakkümün varlığının içerimlediği ve iktidar uygulamasının dayandığı kaynakların toplumsal sistemlerin aynı yapısal bileşenlerinde olduğu görülürse. İktidar uygulanması bir edim türü değildir; daha çok iktidar düzenli ve rutin bir olgu olarak eylemde örneklenir. Üstüne üstlük pek çok iktidar kuramcısının yaptığı gibi iktidarın kendisini bir kaynak olarak görmek bir hatadır. Kaynaklar, iktidarın uygulandığı ve tahakküm yapılarının yeniden üretildiği araçlardır.[141]

Şimdi Giddens bana temelde doğru yolda gidiyor gibi görünüyor. Bununla birlikte bu, tartışmanın kimi belirli özellikleriyle gölgeleniyor. İlkin, yapının eylemin 'aracı' olduğunu söylemek onu eylemin 'koşul'u olarak tanımlamaktan farklıdır. Uygulamada, Giddens daha zayıf olan ilk versiyona yönelir. Bu ikinci olarak, yapıyı kurallar ve kaynaklardan oluşuyor gibi görmesiyle de ortaya konur. Kurallar, Wittgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar*'da savunduğu gibi, pratiği oluşturamaz, öte yandan kaynaklar, Giddens'ın da dediği gibi, yalnızca eylemin araçları olarak düşünülebilir. Eylemi yalnızca eylemin zorunlu koşulları olma şeklindeki zayıf anlamda koşullarlar, ama Giddens'ın genel formülü kesinlikle yapıların eylemi *koşullamasını* daha güçlü, nedensel bir anlamda kastetmektedir. Üçüncüsü, iktidar değerlendirmesi, dö-

(141) Giddens, *Central Problems*, s.91. Giddens'ın aklında olan tartışmayla ilgili olarak, bkz. S. Lukes, *Power* (İktidar) (Londra, 1974).

nüştürücü yetenek ki, 'nedensel güçlerin eş anlamlısından biraz daha fazla bir şey gibi görünüyor ve tahakküm kavramlarının mantıksal olarak bağlantılı olduğu iddiasıyla umutsuzca bulanıyor. Sonuç olarak verilen izlenim, yöntembilimsel bireyciliğe Giddens'ın genel yapı açıklamasının ileri süreceğinden çok daha yakın bir konumdur. Bunları ve Giddens'ın yapılandırma kuramının diğer kusurlarını başka bir yerde uzun uzadıya tartışmıştım ve bu tartışmayı burada tekrarlamayacağım. Bununla birlikte, bu kusurlar belki de beni kuramın iki büyük gücünü daha önem vererek kabul etmekten alıkoydu.[142]

Bu güçler, ilkin, yapının hem tanınmamış koşul, hem de öngörülmemiş sonuç olarak tanımlanmasıdır. Bu, YB yandaşlarının kabul ettiği yapı boyutunu, bireysel eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçlarını içine alıyor, ama aynı zamanda yadsıdıklarını, yani yapıların eylemleri nedensel olarak da yönettiklerini kabul ediyor. Giddens'ın açıklamasının ikinci gücü eylemin yapı tarafından bu yönetilişini kavramsallaştırma biçimidir. Yapılar eylemi yalnızca kısıtlamazlar. Yalnızca faillere açık alternatifleri kısıtlayan atıl sınırlar olarak iş görmezler. Aynı zamanda bireyler ya da grupların gerçekte sürdürdüğü eylemleri mümkün kılar ve böylece bunların içinde bulunurlar. Giddens'ın yapılarla iktidar arasında kurduğu bağlantı nedeniyle böyle bir manevra mümkündür. 'İktidar', der, 'eylemde örneklenir', ama faillerin iktidarları bir yapı analizi olmaksızın anlaşılamaz. İktidarın eylemde örneklendiği olgusu, yapıların eylemleri yönettiği iddiasını Ortodoks etkinlik anlayışıyla tutarlı kılmak için yaşamsal önemdedir. Çünkü, 1.5 başlığı altında da gördüğümüz gibi, eylem açıklamaları içkin olarak failin arzusunu gerçekleştirmenin bir yolu olduğuna inandığı eylemi yapacak güce sahip olduğunu belirtecek bir öncül içerir. Asıl önemli sorun tam da iktidar ve yapının nasıl ilişkili olduğuyla ilgilidir.

---

(142) Bkz. A. Callinicos, *Anthony Giddens: A Contemporary Critique* (Anthony Giddens: Günümüzden Bir Eleştiri); ve A. Giddens, Marx's Correct Views on Everything (Marks'ın Her Şey Hakkındaki Doğru Görüşleri), *Theory and Society*, 14.(1985)

Giddens yukarıda alıntılanan pasajda iktidarın yapıyla, ya da daha doğrusu yapının kısmen oluştuğu kaynaklarla bir tutulmaması gerektiğini öne sürüyor. Bu kaynaklar, daha çok iktidarın uygulandığı araçlardır. Bu bana yanlış görünüyor. Faillerin kapasitelerinin doğası sorununu yanıtsız bırakıyor. İmdi bunların bir kısmı, her normal, erişkin insan organizmasının bunlara sahip olacağı anlamında doğaldır. Ama:

1) bu doğal kapasitelerin bile uygulanımı çoğu zaman faillerin üretim ilişkileri içindeki konumlarına bağlıdır;
2) faillerin üretim ilişkileri içindeki konumlarından türeyen ek kapasiteleri de vardır.

(1)'in doğruluğunu kanıtlamak kolaydır. İhtiyaçlarımı bir emek biçimi aracılığıyla karşılamaya (az ya da çok) muktedirim. Bununla birlikte bunu yapabilip yapamadığım, kapitalist tarzda tipik olarak, emek-gücümü satıp satamayacağıma bağlıdır.

Bununla birlikte konuyla daha ilgili olanlar, (2)'de belirlenen kapasiteler, yapısal kapasitelerdir. Bu ifade, Roemer öncesi döneminde 'doğrudan kapitalist toplumun yapısal gelişmelerince doğrulan... Sınıfın yapısal kapasiteleri' ile o sınıfın üyelerinin bilinçli örgütlenmesi aracılığıyla oluşan... *Örgütsel kapasiteler*'i birbirinden ayırmış olan Wright'tan gelmedir. Wright'a göre, 'yapısal kapasiteleri örgütsel kapasiteleri biçimlendiriyor ya da bunlara sınır getiriyor gibi görebiliriz.'[143] Ben 'yapısal kapasiteyi' daha genel bir anlamda, failin üretim ilişkileri içindeki konumundan gelen her tür yetiyi imlemek üzere kullanıyorum. (Bununla birlikte bu, Wright'ın yaptığı ayrımın yararlı olmadığı anlamına gelmiyor, ama şimdiki amaçlar doğrultusunda 'yapısal kapasite' kullanımım onun tanımladığı biçimleriyle hem yapısal, hem de örgütsel kapasiteleri içeriyor.)

Yapısal kapasite örnekleri, bir yatırım yapabilmek ya da greve gidebilmek olabilir. Bu kapasitelerin kullanımı doğal kapasitele-

(143) Wright, *Class, Crisis*, s.99,101.

rin (konuşmak, hareket etmek, vs.) de kullanılmasını getirir, ama bu insan kapasitelerinin iki türü arasındaki ayrımı etkilemez. İkinci örneğin de gösterdiği gibi, yapısal kapasiteler çoğu zaman bireysel failler tarafından değil, yalnızca kolektif olarak kullanılabilir. Bu, sonraki bölümlerde derinlemesine incelenecek sorunlar ortaya çıkarır. Şimdilik sadece şuna dikkat çekmemiz yeter, bazı yapısal kapasitelerin kullanımı için kolektif faillerin oluşumuna bağımlılık, üretim ilişkilerinin genel bir özelliğinin, yani üretim araçları ve emek-gücüyle aynı ilişkiyi paylaşan çok sayıda bireysel fail içermelerinin bir sonucudur.

Şimdi yapıları bu biçimde görmeye karşı YB yandaşlarının yöneltebileceği bir itirazı, yani etmenlerin üretim ilişkilerindeki konumlarını seçtikleri iddiasını gözden geçirelim. Bu argüman, bizi 'biraz toprağı olan, bir makinistle evli, müstakbel bir muhasebecinin annesi ve beyaz ve Katolik bir bayan' olan Bayan Jones'un durumunu değerlendirmeye davet eden Przeworski tarafından ortaya konmuştur. Bayan Jones bir mağazada tezgâhtar olur. Ama: 'Pek çok işçi en sonunda kendi işini kurmayı başarıyor. Neden Bayan Jones da yapamasın ki?... Bayan Jones işçi olur, çünkü işçi olmayı *seçer*.'[144] Przeworski bu iddiayı şöyle savunur:

> Açıktır ki, insanların, elmaslarla ışıldayan ve yalnızca yat güvertesiyle sallanan bir yaşama sırtlarını dönerek kendi zevklerinden işçi olmaya karar verdiklerini söylemiyorum. Kastettiğim şudur. Bayan Jones'un bazı hedefleri vardır; örneğin, bir işçi eşi olarak başına gelmesi muhtemel olduğu üzere dul kalacağı zamanlara karşı, kendi akışının tedavüldeki değerinden, ailesinin de yardımıyla, olabildiğince yararlanmaya çalışmaktadır. Kaynakları da vardır: kendi emek-gücü, kocası ve oğlunun kullanılmamış emek-gücü, bazı toplumsal ilişkiler... ve biraz kredi... Şimdi ailesi ve dostlarıyla birlikte bir masa başına oturmuş, aile kaynaklarının kısıtlamaları dâhilinde amacını nasıl gerçekleştireceğini düşünmektedir. Bir verimlilik artırma kursuna yazılır ve mezun olunca yapabileceği en iyi şeyin işçi

(144) Przeworski, *Capitalism*, s.94-5.

olmak olduğuna karar verir. Amaçları ve kaynakları vardır: işçi olmayı seçer. Amaçları ve kaynakları onu işçi olarak sınıflandırmaz; amaçları ve kaynakları dâhilinde o işçi olmaya karar verir.[145]

Bayan Jones gerçekten de ücretli emekçi olmayı seçer mi? Bu soru Cohen tarafından üstün zarafette bir makalede tartışılıp yanıtlanır. Onun iddiasına göre, 'ancak ve ancak bu zorlama, üretim ilişkilerini oluşturan iktidarların standart uygulamasının bir sonucuysa... bir işçi emek-gücünü satmaya mecbur olur', burada mecbur olmak 'başka hiçbir seçenek' olmadığı anlamına değil, '*makul ya da kabul edilebilir bir seçenek*' olmadığı anlamına gelir. 'Mecbur'u böyle anlamak şu demektir, işçilerin emek-güçlerini satmak zorunda olması iddiasına karşı, alternatifin açlıktan ölmek değil hükümetten işsizlik yardımı almak olduğu itirazı, eğer işsizlik yardımı almak kabul edilemez bir seçenekse (ki öyledir), getirilemez.[146]

İşçilerin emek-güçlerini satmak zorunda kaldıkları düşüncesine yöneltilen ciddi itiraz, Cohen'in gözlemlediği gibi, 'başlangıçta pek çoğundan daha fazla kaynağa sahip olmadıkları halde, küçük burjuvazide ve başka yerlerde konumlar edinerek proletaryanın üstüne yükselen kişilerin varlığıdır. Verdiği belirli örnek İngiltere'deki Asyalılar arasından çıkan küçük ve bazen daha büyük kapitalistlerdir, ama başka örnekler de vardır. İnsanların böyle işçi sınıfından kaçabildikleri gerçeği, işçilerin genellikle emek-güçlerini satmaya mecbur olmadıklarını, çünkü her zaman küçük burjuvaziye girmeyi seçebileceklerini gösterir. Bu girişimde gerçekte yalnızca pek azının başarılı olabilmesi gerçek bir itiraz değildir:

Proletaryadan dışarı çıkış yollarının sayısı, nesnel durumlar değerlendirildiğinde, azdır. Ama proleterlerin çoğu kaçmayı denemez ve

(145) Ibid., s.95.

(146) G. A. Cohen, *The Structure of Proletarian Unfreedom* (Proleteryanın Özgürlüksüzlüğünün Yapısı), Roemer derlemesi *Analytical Marxism* içinde, s.239,238. Ayrıca bkz. Elster, *Making Sense*, s.211-16.

bunun sonucunda, *her çıkış yolunun bir proleter tarafından etkinlikle denenmekte olduğu yanlıştır.* Demek ki proleterlerin çoğu için bir kaçış yolu vardır. O halde zorunlu olarak proleterlerin çoğu proleter kalacak ve emek-güçlerini satacak olsalar bile, belki de en fazla küçük bir azınlık dışında, hiçbiri böyle yapmaya mecbur değildir.[147]

Bununla birlikte, bir işçinin kaçma özgürlüğü, gerçekte kendi benzer özgürlüklerini kullanmaya çalışmayan diğer işçilerin ezici çoğunluğuna bağlıdır. Eğer onlar bu yolu seçmiş olsalardı, eldeki bütün proletaryadan çıkış yolları çabucak kullanılmış (elbette ki bunları ulaşmak için mücadele edenlerce tıkanmış) olurdu. Her işçinin özgürlüğü, kendi koşullu özgürlüklerini uygulamayan diğerlerine koşulludur. Böylelikle, 'her biri bireysel olarak gitmekte özgürse de, kalanlarla birlikte *kolektif özgürsüzlük* diyeceğim şeyden muzdarip olur', bu durumda 'bir grup, E eylem türüyle ilgili olarak, ancak ve ancak E'nin bütün grup üyeleri tarafından gerçekleştirilmesi olanaksızsa, kolektif özgürsüzlükten muzdariptir.' O halde, 'proleterlerin çoğu proletaryadan kaçmakta özgürse de ve elbette her biri bu özgürlüğe sahip olsa da, proletarya kolektif olarak özgür olmayan, hapsedilmiş bir sınıftır.'[148] Bayan Jones işçi olmamakta özgürdür, ama ücretli emekçi olarak ait olduğu sınıfın tamamı değildir.

Cohen'in argümanı işçi sınıfının özel durumunu açıklamak üzere tasarlanmıştır. Ama eğer proletarya kolektif olarak yer aldığı sınıfsal konuma mecbur edilmişse, –'iktisadi ilişkilerin sessiz zorlaması' (yani insanın emek-gücünü satmasına karşı herhangi bir kabul edilebilir seçeneğin olmaması) yerine, Marks'ın 'doğrudan iktisat dışı güç' dediği şeyin artık-emeğin elde edilmesi için gerekli olduğu– diğer üretim tarzlarındaki sömürülenlerin daha az mahkum olması çok küçük bir olasılık gibidir.[149] Kapitalistin kapitalist olmaya karşı gerçek bir seçeneği, yani emek-gücünü

(147) Cohen, 'Proletarian Unfreedom', s.240, 243.

(148) Ibid., 244, 248, 245.

(149) Marx, *Kapital*, I, s.899.

satma seçeneği olduğu doğrudur, ama donanımlarının en iyi kullanımının hangi eylem biçimini gerektireceğinden pek az kuşku duyulabilir. Bu akıl yürütme *a fortiori* diğer egemen sınıfların durumu için de geçerli olacaktır. Demek ki sınıfsal konumların seçilmesindeki anlam çok sınırlı bir anlamdır ve yukarıda verilmiş genel yapı açıklamasını çökertmez.

Yapıların açıklayıcı özerkliğe sahip oldukları yolundaki iddiam böylelikle, faillerin güçlerinin kısmen üretim ilişkilerindeki konumlarına bağlı olduğu önermesine götürüyor. Faillerin hedeflerini gerçekleştirebilmelerinin, ister yapılar, ister kurumlar ya da başka bir şey olarak düşünülsün, toplumsal ilişkiler içindeki yerleri tarafından önemli derecede belirlendiği kabul edildiği sürece, bu tezin Marksist terimlerle formüle edilmesine gerek yoktur. Dikkat edin, argüman bireylerin inançlarının yapılar hakkında olduğu ya da yapılarca biçimlendirildiğine dair bir iddiaya dayanmıyor. Bizzat Elster şunu vurgular: 'yöntembilimsel bireycilik yalnızca kaplamsal (extensional) bağlamlarda geçerlidir... İnsanların çoğu zaman bireyler hakkında inançlara indirgenemeyecek birey-üstü varlıklar hakkında inançları vardır.'[150] YB yapıların ne *olduğu* hakkındadır; insanların yapılar hakkında (YB'ye göre) yanlış, çünkü kolektivist, inançları olmasıyla gayet tutarlıdır. Aynı biçimde benim yapıların dışlanamazlığı savunmam da, insanların yapılar hakkındaki inançlarının üzerinde değil, *sahip oldukları* (ve tabii sahip olduklarını bilmeksizin sahip olabildikleri) güçler üzerinde yoğunlaşıyor.

Tahmin ederim ki, Elster'in yanıtı, yapıların yalnızca bireylerin özellikleri oldukları oranda güç verdiğini savunmak olurdu. En azından, yapının 'belirli ilişki öğelerinden soyutlanmış biçimde tanımlanan bir ilişkiler öbeği' olduğu, 'yapılar... nedensel etkililiğe sahiptir' savı hakkında son zamanlarda yazdığı oldukça yoğun bazı açıklamaların bıraktığı izlenim budur: 'Katılmıyorum... kaplamsal bağlamlarda, nedensel etkililiği olan şey, ilişki

(150) Elster, *Making Sense*, s.6.

öğeleriyle, ya da benim deyimimle, ilişkisel özellikleri olan bireylerle bir ilişkidir."[151] Elster bir boş yerler kümesi olarak tasarlanan yapının nedensel etkililiğinin olamayacağı, öte yandan belirli bireyler arasındaki bir ilişkinin buna sahip olduğu iddiası için neden göstermiyor. Elster ya insanların çoğu zaman kendilerini, bireysel eylemlerinin temel niteliğine genellikle pek az etki ettiği modellere sahip, süre giden ilişkiler içinde buldukları şeklindeki apaçık tarihsel doğruyu görmezden geliyor, ki bu durumda onu ciddiye almak güçtür, ya da yapılara bireylerin özellikleri diyerek, tamamen sözel bir manevraya kalkışıyor, ki bu durumda da yine bu kılık değiştirmiş yapıların nedensel etkililiğinin olmadığını gösterecek bir argüman ortaya koyması gereklidir. Elster'in anlaşılmazlığı itiraf edilmiş değerlendirmelerinin ardında pusuda yatan, yapıların, bireysel eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçları olarak görülmediklerinde, bir tür gizemli yarı-organik ya da ruhsal varlık olmaları gerektiği inancı olabilir. Fakat bu inanç yanlıştır. Gayet kabul edilebilir bir yapı tanımı, Giddens gibi, yapıyı 'insan etkinliğinin hem her daim mevcut koşulu (maddi nedeni), hem de sürekli yeniden üretilen sonucu' olarak gören Roy Bhaskar tarafından verilmiştir.[152] (Dikkat edin, bu formülasyon Giddens'in yöneldiği neden ve araç arasındaki bir tür belirsizlikten zarar görmüyor.)

Bhaskar şu tanımı öneriyor: 'Toplum... doğal olanlardan farklı olarak, (en azından kısmen) uygulandıkları sürece var olan; son örnekte insanların niyete dayalı etkinlikleri aracılığıyla uygulanan; ve zorunlu olarak uzam ve zamanda sabit olmayan eğilim ve güçlerin ifade edilmiş bütünüdür.' Bu tanım, toplumu yine güçler ve eğilimler içeren doğayla süreklilik içinde görmeyi yüreklendirmek üzere tasarlanmıştır, ama aynı zamanda toplumsal yapıların özelliğini, yani 'yalnızca' belli bir niyete dayalı sistem sı-

(151) Elster, Reply to Comments (Değerlendirmelere Yanıt), *Inquiry*, 29, 1 (1986), s.67

(152) R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* (Natüralizmin Olanaklılığı) (Brighton, 1979), s.43

nının, yani insan faillerin 'etkinliği... sayesinde' var olduklarını da vurgular.[153]

Bhaskar'ın toplumsal yapıları nitelendirmesine katıldığım halde, ontolojik statülerinin böyle bir değerlendirmesinin verilmesi talebini sabırsızlıkla itiraf etmeliyim. Quine bize var olanın yalnızca kuramlarımızın imlediği nesne türleri olacağı şekilde ontolojiyi bilimlere görelileştirmeyi öğretmiştir. Demek ki tek sorun böyle bir türü bir diğerine indirgeyip indirgeyemeyeceğimiz oluyor.[154] Eğer toplumsal yapıların, savunduğum gibi, açıklayıcı özerkliği varsa, o halde bireylere indirgenemezler ve toplumsal olayları açıklamak istiyorsak onlara mahkûmuzdur. Toplumsal varlıkların 'gizemli' doğası hakkında belirsiz önerilerin, uzaktan eylemde bulunma olanağını (ki bu Descartes'ın metafiziğinde yasaklanmıştı) gerektirdiği için evrensel çekim gücü kavramına yönelik Kartezyen itirazlardan daha fazla bir değeri yoktur. YB savunmaları fazlasıyla kolaylıkla felsefecilerin toplumsal kuram için kanunlar koymaya kalkmaları şeklinde yozlaşıyor. Bunun fizik bilimlerinde olduğundan daha kabul edilir olması için hiçbir neden yoktur.

Metafizik bireyciliğin yöntem bilimsel bireyciliğe karşıt olarak araya girmesi, şimdiden 1.5 başlığı altında bertaraf edilmiş, her verili yapının insan eyleminin sonucu olduğu yolundaki itirazın durumunda son derece açıktır. Elbette ki insan eyleminin sonucudurlar, ama o eylemin kendisi bizzat yapıları içeren koşullarda meydana gelmiş olacaktır. Nedensel diziyi geriye götürmek yapıların açıklayıcı özerkliği sorunu için fark etmez. Bu girişimi ola-

(153) Ibid., s.49, 43. Benim Elster eleştirimle Scott Lash ve John Urry'nin ancak bu kitabı bitirdikten sonra okuduğum ilginç bir makalelerindeki kanıtları arasında açıkça bir benzerlik vardır, 'The New Marxism of Collective Action: A Critical Analysis' (Yeni Kolektif Eylem Marksizm'i: Eleştirel Bir Analiz), *Sociology*, 18, 1 (1984). Bununla birlikte, ne kadar benzerlik olduğu açık değildir, çünkü 'sınıf kapasitesi' 'gruplanmaların seferber edebileceği örgütsel ve kültürel kaynakların gücü' olarak açıklamaları (ibid., s.46) oldukça yoğunlaştırılmıştır; eğer açımlanırsa Giddens'ın yapı tasarımıyla aynı eksikliklerden zarar gördüğü ortaya çıkabilir.

(154) W.V.O.Quine, On What There Is (Nelerin var olduğu üzerine), *From a Logical Point of View* (Mantıksal Bir Bakış Açısından) (New York, 1963) içinde.

sılıkla haklı çıkaracak şey, eylemleri yapılarca koşullanmaksızın, bireylerin yapıları var ettiği bir dünya durumunun varlığı olurdu. Böyle bir 'başlangıç durumu' hiç olmuş mudur? Hiç sanmam. İnsanların, hep belli yapıları somutlayan toplumsal sistemler içinde yaşaya gelmiş oldukları daha olası görünüyor. Ama yapının kökenlerini aramak oldukça aydınlatıcıdır. Gaston Bachelard bir keresinde şöyle demişti: 'Felsefeciler kökenleri inceleyerek yaratımları keşfedebileceklerine inanırlar.'[155] Bu durumdaki yaratım yapıların bireylerce yaratılışıdır. Burada kesinlikle 'özne felsefesi'nin, tam olarak ilk kez Descartes tarafından formüle edilmiş ve kendi'nin epistemolojik (ve kimi versiyonlarda ontolojik) önceliği olduğu tasarımın bir örneğiyle karşı karşıya değil miyiz? Kartezyen özne Sartre'ın metafizik bireyciliğinin temelinde yatar. Aynı zamanda yöntembilimsel bireyciliğin, tarihin yeterince gerilerine gidersek yapışız bir toplum bulacağımız düşüncesine dayanan savunmalarının ardında da gizlenmektedir.

2.6 Tarihsel Maddecilikten Geriye Ne Kaldı?

Artık 2.4 başlığının başında sorulan soruya geri dönebiliriz. Ortodoks tarihsel maddeciliğin (OTM) kabul edilemez olduğu bir kez gösterildikten sonra Marksizm'den geriye ne kalır? O ve ardından gelen bölüm artık bertaraf etmiş olduğumuz ussal-seçmeci Marksizm'in önerdiği alternatifi incelemeye ayrılmıştı. O halde tarihsel maddecilikten geriye ne kalır? Yanıt: epey bir şey.

Levine ve Sober geriye kalanı 'zayıf tarihsel maddecilik', yani 'dönemsel tarihsel değişim için zorunlu olanın sonuçta yeterli de olduğu şeklindeki pek doğru olmayan ve mazeretsiz iddia haricinde Ortodoks kuram' olarak tanımlıyorlar.[156] Yani, bu kuram, kendi OTM tanımlarının (a), (b) ve (c)'sinden –sırasıyla değişimin zorunlu koşulları (üretici güçlerin gelişim düzeyi), değişimin yönü (üretici güçlerin gelişimini arttırmaya doğru) ve değ-

(155) G. Bachelard, *Le Rationalisme appliqué* (Uygulanan Ussallık) (Paris, 1970), s.113.
(156) Levine ve Sober, 'What's Historical', s.323.

şim araçları (sınıf mücadelesi)– oluşur, ama (d) maddesini, etkili biçimde Öncelik Tezini (üretici güçleri daha ileri yönde gelişimlerini arttıracak üretim ilişkilerini seçecektir) dışlar (bkz. 2.3 başlığı).

Levine başka bir yerde şöyle yazar:

> Ussal çekirdeğine indirgendiğinde, tarihsel maddecilik bir *mümkün* üretim ilişkileri kuramı, tarihsel gündeme nelerin sokulabileceğinin, *üretici güçlerin gelişim düzeyi bakımından* bir değerlendirilmesidir... ne kendi başına tarihsel değişimi açıklayacak; nede sınıf mücadelelerinin sonuçlarını öngörecektir. Fakat değişimin olanaklılığı için gerekli koşulların ve sınıfların mücadelede ellerinde olan fırsatların bir değerlendirmesini yapar.[157]

Kanımca bu, Marksist tarih kuramının 'ussal çekirdeği'nin güçlerini hafifsemektir. Hem Öncelik Tezinin çıkarılmış olduğu bu kurama zayıf değil de, gerçekte olduğu üzere, *klasik* tarihsel maddecilik adını vereceğim. Çünkü, yukarıda da savunduğum gibi, ne Marks ve Engels, ne de diğer büyük Marksist'ler –Lenin ve Troçki, Luxemburg ve Gramsci toplumsal devrimi üretici güçlerin gelişmesinin kaçınılmaz sonucu olarak tutarlılıkla değerlendirmişlerdir (bkz. 2.5 başlığı).

Levine tarihsel maddeciliği fiilen Uyumluluk Tezine, yani, 'üretici güçlerin verili bir gelişim düzeyi yalnızca sınırlı bir üretim ilişkileri yelpazesiyle uyumludur' iddiasına indirgiyor (bkz. 2.3 başlığı). Bu durumda, üretici güçler geliştiğine göre, egemen üretim ilişkileriyle çatışmaya girme eğilimindedirler, öyle ki Çelişki Tezi de bu noktaya kadar doğru çıkar. Fakat, Kapasite Tezinin yanlış olduğu göz önünde bulundurulursa, sınıf mücadelesinin üretici güçlerin en verimli gelişimini sağlayan üretim ilişkilerini yerleştireceğinin güvencesi yoktur. Bütün bunlara katılmama rağmen, üç şey daha ekleyebileceğimize inanıyorum.

Birincisi, sanırım Wright'la birlikte, üretici güçlerin tarih boyunca gelişmesi için en azından 'zayıf bir güdü' olduğunu söyle-

(157) Levine, *Arguing*, s. 194-5.

yebiliriz.[158] Diğer her koşulun eşit olduğunu kabul ettiğimizde, doğrudan üreticiler çalışıp didinmenin yüklerini hafifletecek yenilikleri benimseyeceklerdir. Elbette ki, Brenner'in savunduğu gibi, diğer koşullar genelde eşit değildir ve yalnızca kapitalist tarz sömürenlerle sömürülenleri üretici güçleri geliştirmenin sistematik baskısı altında bırakır. Yine de unutmamalıyız ki, sınıflı toplumun kapitalizm öncesi başlıca üç biçiminin ikisinde, feodal ve haraçsal üretim tarzlarında, üretici güçler büyük oranda aynıdır, çünkü ikisi de üretim araçlarını ve emek-gücünü kısmen denetleyen köylü ailelerine dayanan bir emek-sürecini içerir (dikkat edin, Uyumluluk Tezi üretici güçlerin verili bir gelişim düzeyinin, [zorunlu olarak] yalnızca bir tek üretim ilişkileri grubuyla değil, sadece üretim ilişkilerinin *sınırlı bir yelpazesiyle* uyumlu olduğunu söyler).[159] Köylü doğrudan üreticiler üretim süreci üzerinde kısmi bir denetime sahip oldukları ölçüde, emeğin yükünü hafifletecek yenilikler getirme fırsatları ve kimi zaman da bundan bir çıkarları olacaktır (böyle bir çıkarları olup olmadığı türlü etkenlere bağlı olacaktır örneğin, artık-elde etmenin aldığı belirli biçim: eğer artık sabit bir miktarsa, köylüler, üretkenliği artırarak, emeklerini hafifletebilir veya kendi tüketimlerini artırabilirler). Aynı biçimde, sömürenlerin *kendi* tüketimlerini artıracak yeniliklerden yararlanmakta çıkarları olabilir – örneğin, genellikle feodal derebeylerinin tekelinde olan buğday değirmenleri. Bu türden etkenler kapitalist tarza özgü üretici güçlerin yoğun derecede büyümesine yol açmazdı, ama Gelişme Tezini bu belirli anlamda doğru yapmaya yeterlidirler: üretici güçler gerçekten de tarih boyunca gelişme eğilimindedirler, ama bu eğilimin üstüne çıkabilen güçlü karşı-eğilimler vardır.

İkincisi, üretici güçlerin üretim ilişkilerince baltalanması illa ki daha ileri üretim ilişkilerinin kurulmasını getirmiyorsa da, olasılıkla gerçek toplumsal krizi getirir. Bu nokta Lockwood ta-

(158) Wright, Giddens' Critique, s.27-9. Ayrıca bkz. Harman, 'Base and Superstructure', s. 16-18.

(159) Wickham, '*Uniqueness*', s. 185, 187.

rafından (biraz anlaşılmaz toplumbilimsel bir anlatımla da olsa) dile getirilmiştir:

> Sistemin gizil toplumsal ilişkilerinin (ki bunların arasında üretici güçlerle şimdilerde hakim olanlardan daha uyumlu üretim ilişkileri de vardır) gerçekleştirilmesi, çıkarlarını kurumsal düzenin (yani egemen üretim ilişkilerinin) korunmasına bağlamış grupların, belirli zorlayıcı durumlarda, işlevsiz sistemle başa çıkabilmelerindeki başarıya bağlıdır.... Eğer zorlayıcı durumlar sistemin işlevsel uyumsuzluğunun yoğunlaşmasını getiriyorsa ve eğer çıkar bağlayan grupların telafi edici önlemleri (niyetlenilmeksizin) sistemin gücül toplumsal ilişkilerinin daha fazla gerçekleştirilmesini getiriyorsa, bir toplumsal çözülme kısır döngüsü ve kurumsal düzenin değişimi yoldadır. Öte yandan, eğer telafi edici önlemler etkili olursa, kurumsal düzen aynen kalacaktır, ama baskının odak noktası (yani üretici güçlerin engellenmesi), sistemin işlevsel uyumsuzluğu sürdüğü sürece görünür olmaya devam edecektir.[160]

Lockwood'un burada tanımladığı şey Gramsci'nin 'organik kriz' kavramınca gayet iyi kapsanmaktadır:

> Bir kriz olduğunda bazen on yıllar boyu sürer. Bu istisnai süre şu anlama gelir, iyileştirilemez yapısal çelişkiler ortaya çıkmıştır (olgunlaşmıştır) ve buna karşın, var olan yapının kendisini korumaya ve savunmaya çalışan siyasal güçler bunları bazı sınırlar içinde iyileştirmek ve bunların üstesinden gelmek için her türlü çabayı göstermektedir.[161]

Böylesi bir organik krizin toplumsal devrimle sonuçlanması gerekmez. Egemen sınıf –Gramsci'nin aklındaki durum olan Rus Devrimi sonrasında Avrupa örneğinde olduğu gibi– temeldeki çelişkiyi en azından geçici olarak 'iyileştirme'yi başarabilir. Bana

(160) Lockwood, *'Social Integration'*, s.252.

(161) A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Hapishane Defterlerinden Seçmeler) (Londra, 1971), s.178.

öyle geliyor ki, klasik tarihsel maddecilik şunları öne sürmek durumundadır:

1) Üretici güçler gerçekte geliştiğine göre, egemen üretim ilişkileriyle çatışmaya gireceklerdir.
2) Böyle engelleme durumları üretim biçiminin doğasına bağlı olarak belirli bir biçim alacaktır (bkz. 2.4 ve 5.5 başlıkları).[162]
3) Sonuç Lockwood ve Gramsci'nin nitelendirdiği gibi, temeldeki çelişkilerin, başarısızlık durumunda 'toplumsal çözülmenin ya da hatta devrimin sürekli tehdidiyle karşı karşıya kalan egemen sınıfı bunları 'iyileştirmek' ya da en azından etkilerini sınırlamak için mücadele etmek zorunda bırakarak 'olgunlaştığı' bir organik kriz olacaktır.
4) Böyle bir organik krizin sonucu, her durumda krizin getirdiği maddi zorluklarca kızıştırılması olası sınıf mücadelesine bağlı olacaktır.

İmdi, OTM'nin yanlışlığı aslen sınıf mücadelesine ilerici toplumsal değişimi üretmede güvenilemeyeceği olgusu etrafında dönüyordu. Ama –ve bu da klasik tarihsel maddeciliğin bir mümkün üretim tarzları kuramı olmanın ötesine geçtiği üçüncü nokta oluyor– bundan sınıf mücadelesinin sonucunun sadece belirsiz olduğu anlamı çıkmaz. Tam tersine, tarihsel maddecilik her şeyden önce faillerin üretim ilişkilerindeki konumları, yani sınıfsal konumları sayesinde sahip oldukları yapısal kapasiteleri belirler. İkinci olarak, bu kapasitelerin ve aynı zamanda etmenlerin paylaştığı sınıfsal çıkarların da gerçekteki davranışlarını açıklamakta önceliği olduğunu öne sürer. Bu ikinci iddia Kapasite Teziyle eşdeğer değildir: yani, bu çıkar ve kapasitelerin ilerlemeci toplumsal değişime ulaşmak için yeterli olduğunu savunmaz.

(162) Köleci ve feodal tarzların organik krizlerinin analizleri sırasıyla şu yapıtlarda bulunur, Ste Croix, *Class Struggle*, s.226-59; ve Bois, *Crise*, başka yerlerde. Ayrıca bkz. aşağıda 5.5 başlığı.

Ama böyle bir değişimin olup olmadığının aslen yapısal yetenekler ve sınıfsal çıkarlar kadar, sınıf mücadelesinin nesnel bağlamını oluşturan organik krizin doğasını belirlemekte kullanılan kavramlarla da açıklanması gerektiğini içerimler. Bu güçlü bir iddiadır.

Bu üç öğe –üretici güçlerin gelişmesi için zayıf bir eğilimin varlığı, sonuçta organik kriz olasılığı ve toplumsal eylemi açıklamada yapısal kapasite ve sınıf çıkarlarının önceliği– klasik tarihsel maddeciliği bir tarih kuramı, yani toplumsal sistemleri dönüştüren dinamik süreçleri açıklama iddiasında bir kuram yapar. Aynı zamanda bir organik kriz döneminde ortaya çıkan korkunç, kanlı çarpışmalarda insan etkinliğinin merkezi bir rol oynadığı bir kuramdır. Bunu yapış biçimi, tarihsel maddeciliği gerçek bir tarih kuramına dönüştürmek için zorunlu üç öğenin kuşkusuz en tartışmalı olanından, yani kapasite ve çıkarların önceliği iddiasından ayrılmazdır. Bu kitabın geri kalanının büyük bölümü, bu iddiayı akla yakın kılmaya ve ışığında insanların tarih yapma yollarından kimilerini keşfetmeye vakfedilecektir.

Üçüncü Bölüm

GEREKÇELER VE ÇIKARLAR

3.1 İfadecilik ve Yorum Bilgisi Geleneği

Şimdi, bir anlamda adımlarımızın bir kez daha üstünden geçmeliyiz. Önceki bölümde ana ilgi alanlarımızdan biri olan yöntem-bilimsel bireycilik ile işlevcilik yandaşları arasındaki tartışma, toplumsal olayların açıklanmasının doğal olaylarınkinden ne dereceye kadar ayrıldığı üzerine çok daha temel bir tartışmanın bir türevidir. Bu sorun toplum kuramının konumu üzerine geçen yüzyıl boyunca üretilen düşüncelere hakim olmuştur.

Bu tartışmanın başlangıç noktası insan eyleminin yorumlanması gerektiği gerçeği olmuştur. Bir eylemi sadece fiziksel devinimden çok *eylem olarak* nitelendirmek için, onu içeriği etmene inanç ve arzular atfedilerek belirlenebilen nedenlerle meydana getirilmiş olarak düşünmemiz gerekir. Bu indirgenemez yorumlama öğesine, bunun toplum kuramı ile fizik bilimleri arasındaki yaşamsal bir farkı ortaya koyduğunu savunan bir dizi düşünürce sanılınmış tır. Belki de bu yönde sistematik bir savunu sunmuş ilk kişi Wilhelm Dilthey'di, Hans-Georg Gadamer onu 'tarihsel dünyayı şifresi çözülecek bir metin gibi algılamasıyla, insani bilimleri epistemolojik olarak haklı çıkaran' biri olarak tanımlar. Ya da, bizzat Dilthey'in deyişiyle: 'Yaşam ve tarihin tıpkı

bir sözcüğün harfleri gibi anlamı vardır.'[1] Toplum kuramının yoruma dayanmasının fizik bilimlerinde tümdengelimsel nomolojik (yasalara dayalı) açıklama modeli denilen şeyle tutarsız olduğuna inanılmıştır, bu modelde bir olay ancak ve ancak genel bir yasa ve bazı başlangıç koşullarının toplamından çıkarsanabiliyorsa açıklanır (bu Graham Macdonald ve Philip Pettit'in 'bilimsel yasa koyucu açıklama' dedikleridir: bkz. 1.2 başlığı)[2]. Böylelikle Weber tümdengelimsel-nomolojik modelin 'karşılanması somut tarihsel yapıların anında anlaşılabilir bir "yorumu" olasılığını dışlayan ölçütler' içerdiğini ve 'fenomonolojik olarak "yorum"(un) genellemeler altında sınıflandırılabilenler kategorisine (dahil olmadığını)' savunur.[3] İşte böylece insan eyleminin yorumcu anlayışı (*Verstehen*) ile fizik olayların tümdengelimsel-nomolojik açıklaması arasında bir karşıtlık doğmuştur.

Verstehen olarak toplum kuramı görüşünün hem yandaşları, hem de karşıtlarının (bundan böyle bunları sırasıyla yöntembilimsel anti-natüralistler ve natüralistler olarak anacağım), yorumu yorumcunun yorumlananla öznel bir özdeşleşme olarak görme eğilimleri yüzünden, konunun tartışması uzun zaman boyunca yokuşa sürülmüştür. Jürgen Habermas'ın da belirttiği gibi, Dilthey yorumcunun rolünü, *'karşılıklı etkileşim içinde öğrenilmiş iletişime katılma'dan çok, 'karşı tarafın duygularını anlayabilme*, temelde yalnız başına yeniden canlandırma ve yeniden deneyimleme' olarak görme eğilimindedir.[4] Weber Verstehen'in ilk anlamını paylaşıyordu: ' "zihinsel anlayış", "içsel katılım"ı ve demek ki "karşı tarafın duygularını anlayabilmeyi" de içerir.'[5]

(1) H-G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* (Londra, 1975), s.212, 213.

(2) Bkz. C. J. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (Bilimsel Açıklamanın Özellikleri) (New York, 1965).

(3) M. Weber, *Roscher and Knies* (New York, 1975), s. 173, 241, not 24.

(4) Bkz. J. Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Bilgi ve İnsan Çıkarları) (Londra, 1972), s. 180. Ayrıca bkz. ibid., s. 177-86; ve Gadamer, *Truth*, s. 193'ten itibaren

(5) Weber, *Roscher*, s. 166.

Gadamer'in tartışmaya yaptığı tarihsel katkı, anlayışın bu öznel kavranışını yadsımak ve bunun yerine, Heidegger'in yolundan giderek, anlamayı özne ile nesne arasındaki ayrımı, 'bizzat insan yaşamının varlığının temel niteliği'ni aşan bir deneyim olarak değerlendirmesidir. Ve değil mi ki *Dasein* zorunlu olarak hem diğerleriyle hem de geçmiş ve gelecekle olan bir ilişkiyi içermektedir, 'anlama kişinin öznelliğinin bir eyleminden çok, kişinin kendini geçmiş ve geleceğin sürekli olarak birbiri içinde eridiği bir gelenek süreci içine yerleştirme eylemi olarak düşünülmelidir.' Anlamanın nesnelliği bunun gelenekle bir ilişki olmasıyla sağlanır, ama bu ilişki yalnızca geçmiş düşüncelerin mekanik aktarımından oluşmaz, bunların kendi amaçlarımızın bağlamı içinde etkin, dönüştürücü biçimde benimsenmesidir, öyle ki 'anlama hep... (geçmiş ve şimdinin) ufuklarının... birbirine kaynaşmasıdır.' Bu karşılaşma yalnızca dilde, ' "ben" ve dünyanın buluştuğu, ya da daha doğrusu, başlangıçtaki birliklerini sergiledikleri merkezi nokta'da meydana gelebilir.[6]

Gadamer böylelikle yöntembilimsel anti-natüralizmi yorumsama geleneğinin içine yerleştirir. İngilizce konuşan dünyanın düşünürleri arasında bu görüşün belki de en önemli çağdaş savunucusu olan Charles Taylor bunu 'üçlü H kuramı' olarak tanımlar, çünkü Herder ve Humboldt'un geliştirdikleri Romantik dil felsefesinden kaynaklanmış ve bir dereceye kadar farklı bir biçimde Heidegger tarafından sürdürülmüştür. Taylor bu kavrayışın 'ifadecilik' öğretisini içerdiğini savunur. Bu öğretiye göre söylediklerimizle nesnelere gönderme yapmamızı sağlayan dilin 'temsili işlevi'nin, hem on yedinci yüzyıl bilim devrimi felsefecilerinin ve Frege'den etkilenmiş analitik felsefecilerin düşündüğü gibi dilin en temel boyutu değildir. Daha doğrusu, gönderme dilin 'ifade edici boyutu'nu gerektirir ki bunun da üç yönü vardır. İlkin, 'daha önceden yalnızca gizil anlamına sahip olduğumuz bir şeyi, dil aracılığıyla açık farkında lığa getirebiliriz.' İkincisi, 'dil

(6) Gadamer, *Truth*, s.230, 258, 273, 431.

şeyleri kamusal alana getirmemizi sağlar.' Üçüncüsü, 'bizi en çok ilgilendiren şeylerin kimilerinin, karakteristik olarak insani şeylerin bize ulaşabileceği aracı sağlar.' Bu üçü de açığa vurmanın, bir şeyleri açık hale getirmenin farklı yollarıdır.[7]

Anlamlı biçimde kullanılan dilin açığa vurduğu şey, konuşma bağlamıdır:

> Bu bağlam, hem söz konusu terim tarafından daha ileri düzeyde dile getirilen ilgilerin ufkundan, hem de onlarla bağlantılı pratiklerden oluşur. Pratikler ufkun ayrılmaz bir parçasıdır, bu yalnızca ilgilerin bazı pratiklerle ilişkisi olması gerektiğinden değil.ama aynı zamanda bazı ilgilerin, tam olarak içerdikleri değerlerin açıkça dile dökülmesinden yoksun olanların, en iyi toplumsal pratik ve kurumlar içinde ifade bulmasından dolayı böyledir.

O halde dil, temelinde,

> aracılığıyla dünya içinde belli bir var oluş biçimini, yani kendine yönelik farkında lığı ifade ettiğimiz gerçekleştirdiğimiz bir etkinlik modeli, ama yalnızca asla tamamen hakim olamadığımız bir arka planın, yine de onu sürekli yeniden biçimlendirdiğimiz için asla tamamen hakimiyeti altında olmadığımız bir arka planın önünde açılabilen bir modeldir.[8]

Demek ki ifadeciliğin nüvesi, dilin içinde ifade edilenden ayrılamayacağıdır. Gadamer'in dediği gibi, 'dilde ifade edilmek, ikinci bir varlık edinildiği anlamına gelmez. Bir şeyin kendini sunduğu biçim, daha çok, kendi varlığının parçasıdır.'[9] Yorumsaması dil görüşünün toplum kuramı için önemli çıkarsamaları vardır. Bunlar Hubert Dreyfus tarafından dile getirilmiştir, onun görüşünce, konuşmalarımızda içkin olan, ama hiç tamamen dile dökülmeyen 'miras alınmış pratikler arka planı', 'bir kuram için-

(7) C. Taylor, *Philosophical Papers* (Felsefi Yazılar) (2 cilt, Cambridge, 1985), I, s.255-6, 256-7, 259, 260, 269.

(8) Ibid., s.280, 232.

(9) Gadamer, *Truth*, s.432.

de dile getirilemez', çünkü 'ister açık ister gizli olsunlar, *arka planı oluşturan inançlar değildir*, nesneler ve insanlarla gündelik etkileşimimizde ortaya koyduğumuz incelikli becerilerle bedene bürünmüş alışkanlık veya örflerdir.' Eğer toplum kuramı kendine fizik bilimlerinin modelini örnek alır ve bu arka planı göz ardı ederek, bunun yerine tümdengelimsel nomolojik şema uyarınca genellemeler kurmaya çalışırsa, gündelik bilgimiz (Vorhabe/know how) içinde ete kemiğe bürünmüş insani kendi kendini yorumlamayı, insan davranışının ona has bu benzersiz özelliği'ni açıklamanın dışında bırakmış olur.[10]

'Üçlü H' dil felsefesi toplumsal kuram olasılığını ortadan mı kaldırır? Bir başka deyişle, toplumsal olayların açıklanmasının, son bölümde önerdiğimiz gibi, toplumsal sistemlerin yapısal özelliklerine başvurabileceği (ya da başvurması gerektiği) olgusunu yadsır mı? Araştırmacının bütün yapabileceği, Peter Winch'in *Bir Toplum Bilimi Fikri*'nde öne sürdüğü gibi, bu kavrayışı dile getirmek üzere kullandıkları kavramsal dağarcığa zorunlu olarak yaslanan faillerin kendi kendilerini kavrayışlarını nitelendirmek midir? Yöntembilimsel natüralizm çerçevesi içinde yoruma bir rol uydurmanın başarısız bir çabasını değerlendireceğim (3.2 başlığı). Bunun başarısızlığının nedenleri, hem ifadecilikten hem de Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem yorumculuğundan daha üstün bir yorum kuramı sunan Donald Davidson'ın dil felsefesinin değerlendirilmesini gerektirir (3.3 başlığı). Davidson'ın kuramı önemli biçimde etmenlerin ussal olduğu varsayımına dayanır; böyle bir varsayımın içeriği, ussal-seçmeci kuramcılar tarafından kabul edilen faydacı eylem anlayışı incelenerek daha derinlemesine keşfedilir (3.4 başlığı). Faydacı kuramın kusurlu olduğu gösterilmiş olsa da, ussal bir çekirdeği, yani faillerin çıkarlarla hareket ettiği iddiası vardır, ki bunun değerlendirilmesi de bizi önceki bölümde ortaya konan yapısal kapasiteler kavramına geri götürür (3.5 başlığı).

(10) H. Dreyfus, Holism and Hemeneutics (Bütünselcilik ve Yorumsamacı), *Review of Metaphysics*, LXXXIV, 1, 33 (1980), s.7, 8, 17.

3.2 Yorumlama ve Toplum Kuramı

Yorumsama ve toplum kuramının birbiriyle uyumsuz olduğunu yadsıyan çağdaş bir düşünür Anthony Giddens'dır. İddiasına göre anlama, *'toplum içinde insan yaşamının bu sıfatla asıl ontolojik koşuludur'*. Bununla birlikte, tamamıyla yoruma dayanan her toplumbilim, insan eylemi ile iktidar arasındaki içkin bağlantıyı ve iktidarın, son bölümde gördüğümüz gibi, Giddens'ın yapının oluşturucu bileşeni olarak gördüğü kaynaklara bağımlılığını açıklamakta başarısız olur. Bu durumda Giddens 'yorumsamacı donanıma sahip bir toplum kuramı' benimser, bu kuram yapısal analizden kaçınmamakla birlikte, 'pratik bilince', yani 'seçilen tavır biçimlerinin kabulünde beceriyle kullanılan, ama etmenin söylemsel olarak formüle edemediği zımni bilgi'ye indirgenemez biçimde gönderme yapar.[11]

Giddens'ın yapıtları, yorumsama ile pozitivizm arasındaki, yani yorumun toplum kuramına gerekliliğini sırasıyla doğrulayan ve yadsıyanlar arasındaki karşıtlığı bir aşma çabası olarak görülebilir. W. G. Runciman benzer biçimde, *Toplum Kuramı Üzerine Bir Çalışma*'nın yakınlarda yayımlanmış ilk cildini, 'pozitivist ampirizmin Scylla'sı ile fenomonolojik yorumsamanın Charybdis'i arasında güvenlik içinde idare edilebilecek bir rota' izleme çabası olarak betimlemiştir.[12] Bu çabasını biraz ayrıntılı biçimde incelemeye değer, çünkü ortaya çıkan zorlukların kimilerini aydınlatmaktadır.

Runciman'ın tezi şudur, 'insan bilimlerinde özel bir açıklama sorunu yoktur, yalnızca özel bir betimleme sorunu vardır'. Toplum kuramının belli başlı dört görevini birbirinden ayırır – bilgi verme, açıklama, betimleme ve değerlendirme, ki bunlar sırasıyla 'ne?', 'neden?', 'neye benzer?' ve 'ne kadar iyi ya da kötü?' so-

(11) A. Giddens, *The New Rules of Sociological Method* (Londra, 1976), s. 19; A. Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory* (Toplum Kuramında Profiller ve Eleştiriler) (Londra, 1982), s.5, 31.

(12) W. G. Runciman, *A Treatise on Social Theory* (Toplum Kuramı Üzerine Bir Çalışma), I (Cambridge, 1983), s. 144.

rılarının yanıtlanmasından oluşur. Bir eylem hakkında bilgi vermek, yalnızca onu gerçekleştiren kişiye inanç ve niyetler atfederek bunu belirli bir eylem olarak nitelendirmektir. Açıklamak, kendisi daha geniş bir toplumbilimsel genellemeler kümesi tarafından değerlendirilen bir ilişkinin örneği olan *açıklayan* ile bir başka olay arasında nedensel bir bağlantı kurmaktır. Değerlendirmek, eyleme ahlaki yargı yüklemektir. Bu üçü de birbirinden ayrıdır. Bilgi verme ve açıklama, ilkesel olarak, fizik bilimlerindeki denklerinin mantıksal yapısını paylaşır. Bununla birlikte, betimleme toplum kuramına özgüdür. Bir eylemi betimlemek bu anlamda 'bunu yapmanın neye benzer bir şey olduğunu anlamak' tır. Oynadığı rol, 'düşünceleri, sözleri veya yaptıkları betimlenen kişilerin kültürü ile muhtemel okurun veya toplumbilimcinin kendisi kültürü arasındaki olası bir uçurumun üstünde köprü kurmak'tır. Bir betimlemenin değeri, 'deneyimleri betimlenmiş olanların tepkileri' tarafından yargılanmalıdır. Bununla birlikte, bu 'zorunlu olarak, "onların" kendi deneyimleri hakkında söylediklerinin yalnızca bir tekrarından daha fazla şeyi içerir' ve böylelikle 'bu biçimde betimlenen deneyimlerin "onların" gözündeki anlamını yeniden yorumlamak' tan oluşur. Betimlemeler doğru ya da yanlış olmaktan çok 'sahici' ya da 'gerçekliğe uygunsuz' olur. Bununla birlikte, betimleme ilkesel olarak sonsuz bir süreçtir, burada aynı deneyimin sahici yeniden betimlenmeleri karşılıklı olarak birbiriyle uyumsuz değil de, daha çok birbirini tamamlayıcıdır.[13]

Runciman'ın betimleme açıklaması kuşkusuz toplum kuramının önemli bir özelliğini kapsamaktadır. Antropologların nasıl yabancı bir kültürü anlamaya ve dünyanın o kültürün uyelerince yaşantılandığı biçimi nitelendirmeye çalıştıkları sık sık vurgulanır. Ama hemen hemen aynı şey çoğu zaman tarihçiler için de geçerlidir. Tarih yazımının en unutulmaz örneklerinden kimileri öyle aman aman ne öykü anlatır ne de olayları açıklar, ama belli

(13) Ibid., s.l, 15, 20, 294, 226-7, 236, 295.

bir toplumun üyesi olmanın, belli bir zamanda yaşamanın, bir fırsat karşısında hazır bulunmanın neye benzer bir his olduğunu gösterir. Runciman der ki, 'toplumbilimdeki betimleme toplumbilimciden hayal gücünü çalıştırmasını bekler ki bu ne bilgi vermede ya da açıklamada, ne de doğa bilimlerinde vardır.'[14] Ve kimi tarih yazılarının fark edilir bir yazınsal niteliği vardır. Bu biçem sorunundan çok, yapılmakta olan işin doğasıyla ilgilidir. Sanat bizi dünyayı belirli bir biçimde deneyimlemeye davet eder. 'Neye benzer?' sorusunu yanıtlamaya soyunduğunda, toplum kuramı da öyle.

Aynı zamanda, Runciman toplum kuramını belirli aktörlerin dünyayı nasıl yaşantıladığının hayali bir yeniden kuruluşuna indirgemez. Daha çok: 'Açıklayıcı, betimleyici ve değerlendirici toplumbilim, her ne kadar pratikte yakından ilgili olsalar da, ilkesel olarak daima ayırdedilebilirdir.'[15] Ana fikir fizik bilimlerindekiyle aynı anlamda açıklamaya geniş yer tanıyacak biçimde toplum kuramının farklılığını nitelendirmektir. Bununla birlikte, Runciman'ın toplum kuramının yöntembilimini değerlendirirken içine girdiği güçlükler, betimlemeden çok açıklama ve bilgi vermeyle ilgilidir.

İlk zorluk toplumsal ve fiziksel olayların açıklanması arasındaki önemli bir benzemezlikten kaynaklanır. Alasdair MacIntyre'ın iddiasına göre, toplum kuramı hakkındaki 'apaçık olgu', 'herhangi bir yasa benzeri genelleme keşfinin bulunmaması'dır. Var olduğu haliyle böyle genellemeler, 'kabul edilen karşı-örneklerle yan yana bulunur... yalnızca evrensel niceleyicilerden değil, alan niteleyicilerden de yoksundur' ve 'iyi tanımlanmış bir olası dünya koşul eklemleri (counterfactual conditionals) kümesini içermez', böylelikle bütün bu bakımlardan tümdengelimsel-nomolojik modele uyarlı bilimsel yasalardan temel biçimde farklılaşır. MacIntyre 'insanla ilgili işlerde dört öngörülemezlik kayna-

(14) Ibid., s.267-8.

(15) Ibid., s.55.

gi' saptar. Birincisi, hiçbir keşif öngörülemez, çünkü böylesi her öngörü, açıklanışında keşfin yer aldığı kavrama sahip olmayı getirir. İkincisi, kısmen henüz karar vermediğim kendi davranış biçimime bağlı olan eylemi öngöremem. Üçüncüsü, 'toplumsal yaşamın oyun-kuramsal niteliği', aktörlerin kararlarının birbirine bağımlılığından doğan belirsizlikler getirir. Dördüncü olarak, 'saf olumsallık', yani Kleopatra'nın burnunun uzunluğu gibi, olayların gidişatını büyük oranda etkileyen rastlantılar vardır.[16]

Şuna dikkat çekilmelidir ki, dördüncünün kısmen dışta tutulmasıyla (çünkü deprem gibi doğal olaylar 'saf olumsallık' örnekleri olarak görülmektedir), bu öngörülemezlik kaynaklarının tamamı, önceki bölümde aydınlattığımız bir şeyden, yani toplumun yalnızca insan faillerin niyete dayalı etkinliği sayesinde var olduğu olgusundan kaynaklanmaktadır. Bu olgu, Roy Bhaskar'ın toplumsal genellemeler tartışmasında da önemli bir yer tutar. Bhaskar'ın iddiasına göre, nedensel yasalar bazı koşullarda bazı olay dizilerine (Hume'cuların nedensel yasalarla özdeşleştirdikleri sürekli birlikteliklere) yol açan mekanizmaları tanımlar. Buna karşın, bu koşullar tipik biçimde doğada var olmaz. Elimizde olan daha çok, altta yatan mekanizmaların etkileşiminin deney imlediğimiz daha kaotik olaylar akışını ürettiği bir 'açık sistem'dir. Bir 'kapalı sistem', yani nedensel yasa tarafından belirlenen koşulların karşılandığı bir sistem yaratmak için insan müdahalesi zorunludur, böylelikle yasanın öngördüğü sürekli birlikteliğin gerçekte olup olmadığı deneysel olarak ortaya çıkarılabilir. Fizik bilimlerindeki deneyler, önerilen nedensel yasaları sınamamızı sağlayacak koşulları kurmak üzere, tipik olarak doğaya müdahale etmeyi getirir.[17]

Buna karşın toplum kuramında işler başka türlü yürür. Toplumsal yapılar niyete dayalı etkinliğe bağlı olduğundan, 'toplumsal sistemler kendiliğinden kapalı değildir ve deneysel olarak da

(16) A. MacIntyre, *After Virtue* (Londra, 1981), s.84, 86-7, 89-95.

(17) R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (Hassocks, 1975), başka yerlerde.

kapalı olamaz.' Bununla birlikte Bhaskar bunun toplumsal olayların açıklanmasını olanaksız hale getirdiğine inanmıyor:

> Kapalı sistemlerin yokluğunun gerçek yöntembilimsel önemi son derece kısıtlıdır: buna göre toplum bilimleri, kuramlarını nihai olarak sınayacak durumlardan yoksun bırakılmıştır. Bu, toplum bilimlerindeki kuramların ussal yönde gelişimi ve değiştirilmesi için gerekli ölçütlerin *açıklayıcı, fakat öngörüye dayanmayan türde* olması gerektiği anlamına gelir.[18]

Bhaskar'ın analizi aydınlatıcıdır. Toplumsal genellemelerin özgün yanını kapsar. Bu, araştırmacının bir çürütücü kanıtla karşı karşıya geldiğinde varsayımı terk etmesindense, kanıta bir açıklama uydurmasının her zaman meşru olduğu anlamına gelmez. Aynı manevra fizik bilimcilerine de açıktır ve açıklamanın kendisi bağımsız olarak sınanabilir olduğu sürece tamamen meşrudur. Güçlük daha çok toplumsal genellemelerin kabul edilen karşı-örneklerle belirsizce yan yana bulunabilir gibi görünmesindedir, bu durum, söz konusu genellemenin savunucularının tipik olarak öne sürdüklerine göre karşı-örnekten sorumlu etkenlerin müdahalesini ortadan kaldıracak koşulları kurmanın olanaksızlığını yansıtır.

Bu durumda ortaya çıkan sorun, eğer mümkünse, bu genellemelerin nasıl sulanabileceğidir. Runciman'ın önerisine göre

> toplumbilimsel açıklamaya en uygun akıl yürütme biçimi ne tümdengelimsel-nomolojik ne de tümevarımlı-istatistik, ama yarı-deneyseldir; ve eğer, buna uygun olarak sunulacak bir öneri varsa, bu da çalışan toplumbilimcilerin normalde düzenlilikler ya da olasılıklar yerine, anlamlı karşıtlıklara bakmaları yolanda olmalıdır – anlamlı, yani öyle ki incelemek üzere seçilen olaylar, süreçler ya da durumlar yelpazesi üstünde olabildiğince fazla uygulanımı olan bir kuramı sınayabilsinler ya da geliştirebilsinler.[19]

(18) R Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* (Brighton, 1979), s.57, 58.

(19) Runciman, *Treatise*, s. 168.

Bu 'anlamlı karşıtlıklar' aramak şeklindeki yöntembilimsel öğüdün tam önemi ne bu pasajda ne de ardından gelen geniş tartışma sırasında tam açıklığa kavuşturulamıyor. Zorluk pek o kadar da 'anlamlı' sıfatından kaynaklanmaz – Runciman'ın düşündüğü şey, toplumsal genellemelerin demin sözü geçen karşı-örneklerle kesin biçimde başa çıkmaktan aciz oluşudur. Sorun daha çok şudur: karşıtlıklar arayışı varsayımlarımızın yapılanmasına mı yoksa onaylanmasına mı rehberlik edecektir? Eğer ikinci şık söz konusuysa, o zaman farklı durumların karşılaştırılması, temel olarak genelleme üzerinde deneysel bir denetim işlevi görecektir. Bunun bir örneği olarak, Robert Brenner'ın feodalizmden kapitalizme geçiş açıklaması verilebilir: Brenner'ın savına göre, tarım kapitalizminin gelişecek gibi olup olmadığını saptama sürecindeki nihai değişken başlıca iki feodal sınıfın, derebeyleriyle köylülerin görece güçlerinde yatar. Bu iddia sonradan İngiliz ve Fransız feodalizminin izlediği yolların karşılaştırılmasıyla sınamaya tabi tutulur. Brenner'ın savına göre, derebeylerinin mutlak toprak mülkiyetini kurmalarına ve giderek ücretli emeğe dayanan kapitalist ilişkiler geliştirmelerine izin veren, İngiliz köylülerinin görece zayıflığıydı, öte yandan Fransız denklerinin gücü kendi geçim araçlarına dolaysız ulaşmalarını sağlayarak, son dönem Ortaçağ feodalizminin krizine çok daha farklı bir çözümü, yani derebeylerinin iktidarının mutlak krallıkta merkezileşmesini getirdi.[20]

Gelgelelim, eğer bizzat toplumsal genellemelerimiz 'anlamlı karşıtlıklar'ı ele kemiğe büründürecekse, o halde karşılaştırmalı toplumbilime, yani 'ya yapıda benzer olmayan kurumların benzer işlevleri yerine getirmelerine, ya da benzer olmayan işlevlere sahip benzer yapıdaki kurumların işleyişine bakan' bir toplum kuramı biçimine peşinen taraftar olacağız gibidir. Runciman'ın toplum kuramının özü hakkında böyle bir iddiada bulunmaya

(20) Bkz. R. Brenner, *Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Sanayii Öncesi Avrupa'da Tarıma Dayalı Sınıf Yapısı ve İktisadi Gelişme), P&P, 70 (1976). Ayrıca bkz. aşağıda 4.4 başlığı

eğilimli olduğu, Perry Anderson'ın iki kitabı *İlkçağ'dan Feodalizme Geçişler* ile *Mutlaki Devletin Soykütüğü* üzerine yaptığı eleştirilerle ima edilmiştir. İleri sürdüğü sava göre, 'Anderson'ın toplumsal evrim değerlendirmesi anlatısal bir çerçeve içinde fazlasıyla kısıtlı kalır', öyle ki 'toplumların verilmesi bir iç çelişkiler ve dış baskılar sürecinden kaynaklanır ve bunun ortaya çıkış biçimi artsüremsel olarak, vaka vaka analiz edilir.' Aslında, der Runciman, Anderson'ın modern devlet soy kütüğü, toplumların değişmeyen yapılar ve işlevlerin farklara dayalı bileşimlerini içerdiği karşılaştırmalı bir çerçeve içinde daha iyi anlaşılır.[21] Özünde bu, toptan tarihsel maddeciliğe karşı bir argümandır, çünkü Marksizm genellikle toplumsal oluşumların gelişimi ve dönüşümünü 'iç çelişkiler ve dış baskılar' aracılığıyla değerlendirir. Fakat böyle tözel bir sav, daha fazla argüman olmaksızın, sadece yöntembilimsel değerlendirmelerden çıkar sanamaz. Bunun sonucu tarih ve toplum kuramını birleştirmektense, tarihi toplum kuramına tabi kılmak olur. Bunun gerçekten de Runciman'ın amacı olduğu, 'toplumbilim en iyi psikoloji artı toplumsal tarih gibi görülebilir' ve toplumsal 'açıklama tipik olarak psikolojik durumlara gönderme yapar' gibi değerlendirmelerde de ifade edilir.[22] Toplum kuramı, bu görüşe göre, değişmez bir insan doğasının ve bunun doğurduğu toplumsal yapı ve işlevlerin tezahürleriyle ilgilenmelidir.

Bundan çıkardığım sonuç Runciman'ın toplum kuramının anlamlı karşıtlıklar araması gerektiği önerisini reddetmemiz gerektiği değil, ama bunu yukarıda ayırt edilen ilk anlamda, yani varsayımların içeriği hakkında bir görüşten çok bunları onaylamak için bir işlem olarak yorumlamamız gerektiğidir. Bu elbette

(21) W. G. Runciman, *Comparative Sociology or Narrative History* (Karşılaştırmalı Toplumbilim veya Anlatımcı Tarih), *Archives europeennes de sociologie*, XXI (1980), s.172, 163, 163-71. Anderson'ın kendisi 'aynı anda hem tarihsel hem de karşılaştırmalı bir toplumbilim olamayacağı şeklindeki kuramsal mantıkdışı(lığı) eleştirmiş ve gerçek karşılaştırmaları 'vazgeçilmez deneysel denetim ögeleri' olarak savunmuştur: 'Those in Authority' (Otoritede Olanlar), *Times Literary Supplement*, 12 Aralık 1986.

(22) Runciman, *Treatise*, s.32, 150.

ki Runciman'ın tercihini ters yüz etmek ve karşılaştırmalı açıklamaları yadsımak değildir. Bununla birlikte, Anderson'ın Avrupa devlet biçimlerinin yapısal tarihinde yaptığı biçimde, üretim tarzlarının yani farklı toplumsal sistem türlerinin yapısal özelliklerine gönderme yapan açıklamaları da kabul etmektir.

Runciman'ın önerdiği yöntembilimin ortaya çıkardığı ikinci ve daha temel zorluk bilgi vermeyi değerlendiriş biçiminde yatar. Bir eylem hakkında bilgi vermek aktöre bir zihinsel durum atfetmektir, bu şu cümlede yeterince açık: 'bir eylemi normal biçimde belirlemek, hem failin niyeti hem de konuyla ilgili oldukları ölçüde toplumsal bağlamın özellikleri ile birlikte eylemi eylem yapan bedensel devinimleri ortaya koymaktır.' Bilgi verme, diye iddia ediyor Runciman, failin ussallığıyla ilgili hiçbir önvarsayım içermez: 'Birincil anlayış düzeyinde (yani bilgi verme), davranış bu haliyle ne akıl ne de akıldışıdır.' Bilgi verme mantıksal olarak açıklamadan, betimlemeden ve değerlendirmeden ayrıktır, özelde rakip açıklamalar arasında tarafsız olan toplumsal olayları nitelendirmek için bir araç sağlar.[23]

Bilgi vermenin bu özelliğini belirlemek önemlidir, yani amaç, hangisinin hakkında bilgi verilen olayın en iyi açıklaması olduğu sorusuna peşin hüküm vermeyen ifadeler kurmaktır, yoksa insan Runciman'ın gözlemsel bildirilerin (ki bilgi veren ifadeler bunun bir altkümesidir) *bütün* kuramlardan bağımsız olduğunu öne sürdüğünü düşünebilir. Onun iddiası daha zayıf olandır, bilgi veren ifade içerdiği *açıklananı* değerlendirmek üzere ortaya konan kuramlardan bağımsızdır. Yine de, bilgi verme kavramı aşağıdaki zorluğa açık görünüyor.

Runciman der ki, 'kendileri tarafından bildirdikleri biçimde bizzat etmenlerin niyet ve inançları', verili bir eylem hakkında nasıl bilgi verilmesi gerektiği üzerine tartışmalarda tipik biçimde son sözü söyleyebilecek bir yargılama merkezi oluşturur.[24] Bu,

(23) Ibid., s.27, 22, 95.

(24) Ibid., s.85.

yorumsamacı geleneğin temel tezini, yani toplumsal eylemi anlamanın, etmenin sözlerini yorumlamayı gerektirdiği tezini ortaya atar. Bu, Donald Davidson'ın aşağıda gösterdiği nedenden ötürü basit bir iş değildir:

> Sorunun ana kaynaklarından biri, inançlar ve anlamların söylenenleri değerlendirmek üzere elbirliği yapma biçimidir. Bir konuşmacının, bir durumda bir tümceyi doğru kabul etmesinin nedeni kısmen o tümceyi söyleyerek kastettiği ya da kastetmek istediği şey, kısmen de inandığı şeydir. Eğer bütün peşine düşmemiz gereken dürüstçe söylenenlerse, içinde anlama sahip olan inancı çıkarsayamayız ve inanç olmadan da anlamı çıkarsama şansımız yoktur.[25]

Bu kısır döngüden dışarı çıkmanın yolu, yabancı dilde konuşan birinin söylediklerini, söylenenlerin gözlenen bağlamı ile eşleştirmeye çalışmak gibi görünebilir. Bu çaba Quine tarafından *Söz ve Nesne*'nin meşhur ilk bölümünde ortaya konmuş çevirinin belirsizliği sorunu karşısında çuvallar. Birincisi, diyelim ki yabancı dilin, 'gözlem tümceleri'nden, yani dili konuşan herkesin, aynı fiziksel uyarıya tabi tutulduklarında, hakkında aynı yargıyı (onaylama ya da katılmama) verecekleri tümcelerden oluşan bir altkümesini soyutlamaya çalışıyoruz. Bu bize emin bir deneysel temel veriyormuş gibi görünebilir. Ama vermez: çünkü bir gözlemin bildirilmesinin tek bir yolu yoktur. *Bütün tümceler*, gözlem tümceleri kadar en incelikli kuramlar da, onları destekleyen kanıtlar tarafından alttan alta belirlenir. O halde, yabancının gözlem tümcesiyle ilintili fiziksel uyarana göreli olarak, tümceyi kendi dilimize çevirmenin birden fazla yolu olacaktır. İkinci olarak, yabancı tümceleri oluşturan terimlerin imlediği varlıklar sorunu vardır. Eğer bir yabancı bir tavşanı göstererek 'Gavagai' sözcüğünü telaffuz ederse, 'Gavagai'yi rahat rahat 'tavşan' olarak çevirebileceğimizi düşünebiliriz. Yine hataya düşeriz. Çünkü terimlerin varlıkları seçme biçimi bir dilin belirli gramer aygıtına

(25) D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984), s. 142.

bağlıdır ve yabancı dilin nasıl işlediğini bilmiyoruz. 'Gavagai' 'tavşan alanı', 'tavşan-parçası', hatta 'tavşanlık' anlamına gelebilir. Bu öğreti, 'göndermenin anlaşılmazlığı' öğretisi, kanıtların ışığı altında, 'gavagai'yi içeren tümceleri çevirmenin birden fazla yolu olduğunu ima eder.[26] Davidson'ın dil felsefesine yaptığı katkı büyük oranda çevirinin belirsizliğinden kurtulmanın bir yolunu önermek olmuştur, ama bu görüş Quine'la şu düşünceyi de paylaşır:

> sonuç olarak elde etmeye çalışmamız gereken kuram, kanıtsal temel olarak tümceler arasındaki tercihleri alan bir kuramdır – bir diğeri yerine belli bir tümcenin doğru olmasını getiren tercihler. Bu durumda kuram bu türden bireysel tümceleri etmene inanç ve değerler, sözcüklerine de anlamlar atfederek açıklayabilecektir.

Fakat bunu yapmaya nasıl başlayabilir? Sadece şu 'Cömertlik İlkesi'ni benimseyerek: 'Bir dili konuşanların bir tümceyi (gözlenen koşullar altında) doğru kabul ettikleri olgusunu, tümcenin o koşullar altında doğru olduğunun *prima facie* kanıtı olarak almayı öneriyorum.'[27]

Davidson bu yaklaşımı şöyle nitelendiriyor:

> Bu yöntem, inanç ve anlamın birbirine bağımlılığı sorununu inancı olabildiğince sabit tutarken anlam üzerinde yoğunlaşarak çözmek için geliştirilmiştir. Bu, yabancı dildeki tümcelere, elbette ki bizim kendi neyin haklı olduğu görüşümüze göre makul biçimde olanaklı olduğunda, anadilini konuşanları haklı kılan doğruluk koşullan atfedilerek başarılın Bu işlemi doğrulayan şey, anlaşmazlığın olduğu kadar anlaşmanın da yalnızca kitlesel bir anlaşmanın oluşturduğu arka plan önünde anlaşılabilir olmasıdır.[28]

---

(26) Bkz. W. V. O. Quine, *Word and Object* (Söz ve Nesne) (Cambridge, MA, 1970), 1.bölüm; ve 'On the Reasons for Indeterminacy of Translation' (Çevirinin Belirsizliğinin Nedenleri Üzerine), JP, LXIII (1970). Bütün tümcelerin gözlem taraflndan altlan alta belirlenmesiyle ilgili olarak, bkz., örneğin, K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (Bilimsel Keşiflerin Mantığı) (Londra, 1968), 1.bölüm.

(27) Davidson, *Inquiries*, s. 148, 152. Davidson'ın Quine'in belirsizlikle ilgili kanıtlarına katıldığına dikkatinizi çekerim: bkz., örneğin, 'The Inscrutability of Reference' (Göndermenin Anlaşılmazlığı), ibid.

(28) Ibid., s. 137.

Quine'ın gözlemlediği üzere, 'Davidson hatayı da içermeye başlayabileceğimiz yeterlilikte bir sisteme sahip olana kadar, inancı anlamdan ayırmak üzere, konuşanın her zaman haklı olduğunu öne sürmüştür.'[29]

Aynı zamanda, Davidson Cömertlik İlkesinin çürütülebilir deneysel bir varsayım olmadığını da vurguluyor: 'Eğer bir yaratığın söylediklerini ve diğer davranışlarını kendi ölçütlerimize göre büyük oranda tutarlı ve doğru bir inançlar kümesini ortaya çıkarıyor gibi yorumlamanın bir yolunu bulamazsak, o yaratığı ussal biçimde, inançlara sahip olarak ya da bir şey söylüyor olarak görmemiz için bir neden yoktur.'[30] Eğer Davidson haklıysa, o halde bilgi verme, Runciman'ın düşündüğü gibi sorun yaratmayan bir pratik değildir. Yorumlama olanaklılığı tözel bir ussallık kuramını öngörür. Şimdi bu kuramın neye benzeyebileceğini görelim.

3.3 Cömertlik, Doğruluk ve Cemaat

Davidson Hoşgörü İlkesini çok daha geniş bir dil felsefesinin parçası olarak sunmuştu. Aradaki bağ şu iddia ile kurulur: 'bir başkasının söylediklerini anlamak her zaman kökten yorumu içerir.' Yani, çevirinin belirsizliği ve göndermenin anlaşılmazlığı sorunları, *aynı* dilin diğer konuşanlarının söylediklerini yorumlamaya çalıştığımız zaman bile ortaya çıkar. Bu, Frege'nin izinden giderek radikal yorum taktiğini, konuşanların nasıl olup da belirsiz sayıda bilinmedik tümceyi anladığını açıklama çabası olarak tasarlanmış daha genel bir anlam kuramının bir yönü yapar. Davidson, yine Frege'nin izinden giderek, bir tümcenin anlamını doğruluk koşullarında yatıyormuş gibi algıladığımızı öne sürer. Tarski'nin semantik doğruluk tasarımını benimser, buna göre '*p*' ancak ve ancak *p* ise doğrudur. '*p*' tümcesi bu doğruluk tümcesinde iki kere yer alır: önce söylenir, ardından doğruluk

(29) W. V. O.Quine, 'Comment on Donald Davidson' (Donald Davidson Üzerine Değerlendirme), *Synthese*, 27 (1974), s.328.

(30) Davidson, *Inquiries*, s. 137.

koşullarını ortaya koymak için kullanılır. Bu tanımın görünürdeki önemsizliği, Tarski'nin doğruluğu daha temel bir semantik kavram olan 'gerçekleme' ile, yani yüklemlerle haklarında doğru oldukları nesneler dizisi arasındaki ilişki ile açıkladığını kabul etmek mi ortadan kalkar. Doğal bir dil için Tarski usulü bir doğruluk kuramı getirmek, dilin temel dile getirişlerinin nasıl gücül olarak sonsuz sayıda tümcede yer aldığını göstererek onun yapısını ortaya koymaktır. Fakat böyle bir doğruluk kuramının yapmadığı şey, tekil tümcelerin anlamını belirlemektir. Bizzat Tarski sadece '*p*' ile *p*'nin anlamda özdeş olduğunu varsaymış ve bu eşanlamlılığı doğruluğu tanımlamakta kullanmıştır. Gelgelelim Davidson doğruluğu anlamı nitelendirmek için kullanmak istemektedir. İşte burada kökten yorum devreye girer. Çünkü Cömertlik İlkesi konuşanların bunlardan yola çıkarak onaylamaya ya da karşı çıkmaya gönüllülüklerini, *biz* yorumcuların doğru kabul ettiklerinin ışığında yargılanan dünyanın belirli özellikleriyle ilişkilendirerek, belli tümcelere anlam vermemiz için bir araç sağlar. Böylelikle konuşanın inançlarıyla söylediklerini eşleştirmemize fırsat veren deneysel bir sınırlamamız olur. İlke aynı zamanda bir dilin yalnızca bütünselci olarak anlaşılabileceğinin de altını çizer, çünkü konuşana bir inançlar *sistemi* atfetmeyi gerektiren bir tümce yorumlama işlemini gerektirir.[31]

Davidson'ın anlam kuramına iki anlamda realist denebilir. İlkin, anlamı klasik doğruluk anlayışının bir versiyonuna dayandırır, buna göre tümcelerimiz dünyadaki durum sayesinde doğru ya da yanlıştır. Davidson şöyle yazar:

> Tarski'nin geliştirdiği semantik doğruluk anlayışı, gerçekleme kavramının oynadığı rol nedeniyle bir tekabüliyet kuramı olarak adlandırılmayı hak eder; çünkü yapılan şey, doğru olmak özelliğinin, dille başka bir şey arasındaki bir ilişki aracılığıyla, hem de önemsiz biçimde olmaksızın, açıklanmış olmasıdır.

(31) Ibid., s.125; ve başka yerler. Bkz. A. Tarski, 'The Concepts of Truth in Formalized Languages' (Biçimselleştirilmiş Dillerde Doğruluk Kavramı), A.Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford, 1969) içinde

İkinci olarak, Davidson'ın kökten yorumu, Cömertlik İlkesinin 'tümcelerin doğruluğuna karşı takınılan tavırdaki değişimlerle birlikte değişen dünyanın nesnel özelliklerine gönderme'yi içerdiği anlamında realisttir.[32] Davidson'ın yapıtları analitik dil felsefecileri arasındaki güncel tartışmaların tam ortasında yer almaktadır, bu felsefecilerin pek çoğu (belki de en çok Michael Dummett) bir tümcenin anlamının doğruluk koşullarıyla özdeşleştirilmesine karşı çıkar, çünkü konuşanlar için bu koşulların karşılanıp karşılanmadığından emin olmak olanaksız olabilir. Fakat hâlâ sürmekte olan realistlerle 'anti-realistler' arasındaki tartışma konumuzla şu diğer iki eleştiri kadar ilgili değildir. İlk eleştiri kökten yorum kavramının ta kendisine yöneltilmiştir. Taylor, 'Quine'ın (Davidson tarafından da paylaşılan) bir kişinin dilinin bir başkasınca her anlaşılmasının bir kuramın uygulanması olduğu düşüncesi'ne saldırır. Radikal yorum anlamayı mesafeli bir gözlemci ile bağımsız bir gerçeklik arasında bir ilişki olarak tasarlamayı gerektirir:

> İmdi, bu işlem orta boy nesneler alanında, bizi çevreleyen ve insan olarak benzerlikleri sayesinde hem gözlemci hem de anadilini konuşan için apaçık olabilecek sıradan maddi nesnelerde işe yarayabilir. Belki de bunların betimlemeleri dilimize doğruluk koşullarına dayanan formüller sokularak anlaşılabilir.
> Ama sıra duygularımıza, umutlarımıza, hedeflerimize, toplumsal ilişki ve pratiklerimize gelince, bu yapılamaz. Bunun nedeni bunların zaten kısmen dil tarafından oluşturulmuş olmalarıdır ve onları anlamak için bu dili anlamanız gereklidir.[33]

Bence, bu kanıtın ardında yatan, dilin, doğru kullanımın konuşanların ortak pratiklerince belirlendiği bir konuşanlar cemaatinin bir parçası olarak öğrenildiği şeklindeki temelde Wittgenstein'cı düşüncedir. Dummett'in söylediği gibi, 'dilin toplumsal niteliğini ciddiye almak, bir konuşmacının dili kullanırken, yal-

(32) Davidson, *Inquiries*, s. 48, 136, not 16.
(33) Taylor, *Papers*, II, s.281, 275.

nızca dilsel cemaatin bütün üyelerince kabullenilen dil pratiklerinden sorumlu tutulması eğilimini kabul etmektir.' Bundan çıkan sonuç, 'tekil bir konuşana özgü dilsel durumlar, onun için bile, bütün konuşanlar tarafından kabul edilenlerle aynı konuma sahip değildir.' Aynı dili konuşan bir başkasını anlamanın yolu, Hoşgörü İlkesinin ışığında söylenenlerin anlamı üzerine bir kuram kurmaktan geçmez, daha çok aynı dilsel pratikleri paylaşmamıza dayanır. Radikal yorum sorunu yabancı dilde konuşan birinin söylediklerini yorumlamaya çalıştığımızda ortaya çıkabilir, ama o zaman bile, der Taylor, yorum ancak kendimizi yabancı dili konuşanların cemaatinin bir parçası haline getirmemizle başarıya ulaşacak gibidir.[34]

Bir düzeyde argüman önemli bir noktaya parmak basar. İnsanın kendi anadilini anlamasını yabancı bir dili yorumlamanın içinde eritmek yanlış gibidir ve Davidson'ın etkisi altında olan kimileri bu noktayı kabul etmişlerdir.[35] Fakat Quine'ın ortaya koyduğu sorun direnmektedir: yabancı bir konuşmacının söylediklerini nasıl anlayabiliriz? Eğer Davidson'cı radikal yorum bu sorunu toptan anlamanın tanımı olarak görmekle hata yapıyorsa, Taylor ve yorumsamacı gelenek de genellikle tam tersi hataya, yani karşılıklı dilsel anlayışı anadilini konuşan birinin dil anlayışına indirgeme hatasına düşüyor. İşte böylelikle Gadamer yorumu benimsenerek hem sürdürülen hem de dönüştürülen gelenekle bir ilişki olarak görür. Gelgelelim, bu 'ufukların kaynaşması', hem bir kültürün yaşayan üyelerini hem de önceki kuşakları birleştiren süregiden paylaşılan bir kültürün varlığını varsayar gi-

(34) M. A. E.Dummett, *Truth and Other Enigmas* (Doğruluk ve Diğer Bilmeceler) (Londra, 1978), s.403. Ayrıca bkz. H. Putnam, 'The Meaning of "Meaning" ("Anlam"ın Anlamı), H. Putnam, *Mind, Language and Reality* (Zihin, Dil ve Gerçeklik) (Cambridge, 1975) içinde; ve S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Wittgenstein'in Kurallar ve Kişiye Özel Dil Üzerine Fikirleri) (Oxford, 1982)

(35) Bkz. J. McDowell, 'Anti-Realism and the Epistemology of Understanding' (Anti-Realizm ve Anlamanın Epistemolojisi), H. Parret ve J. Bouveresse derlemesi *Meaning and Understanding* (Anlam ve Anlama) (Berlin, 1981) içinde, s.239-40. Ayrıca bkz. J. Bouveresse, 'Hermeneutique et linguistique' (Yorumsama ve Dilbilim), ibid., s. 128-33.

bidir. Fakat böyle bir kültür varolmadığında anlama nasıl gerçekleşir? Sorun yalnızca yabancı bir konuşanı yorumlama durumunda ortaya çıkmaz. Kendininkinden temel bakımlardan farklı bir toplumu incelemekte olan bir tarihçi için de ortaya çıkabilir. Yorumsamacı gelenek bu durumlarda bizi, farklı kültürlerin üyelerinin karşılıklı bir anlaşmazlık durumunda yüzleştiği bir cins dilsel tekbenciliğe mahkûm ediyora benzer. Taylor yabancı bir dili anlayabileceğimizi yadsımıyor gibidir, ama bunun nasıl olanaklı olduğuna bir açıklama getirmez.

İşte bu ışık altında Cömertlik İlkesinin hakkını teslim edebiliriz, çünkü yabancı bir konuşanın söylediklerini yorumlamak için bir işlem sunar. Davidson'a yönelik ikinci eleştiri bu ilkeyle ilgilidir. Davidson'ın yabancılarla kendimiz arasındaki anlaşmayı arttırmaya çalışmak üzere iki argümanı vardır. İlki öbür türlü yapmanın yabancıları irrasyonel olarak görmek olacağı, ikincisi de inançlar toplamının doğru olduğunu varsaymanın bu durumda söylediklerini yorumlamak için bir temel oluşturmasıdır. Ama, Colin McGinn'in belirttiği gibi, ikinci kanıt sistematik doğruluk yerine yanlışlığı varsaydığımızda da gerçeklenecektir, öte yandan 'bir eylemin akla yatkınlık derecesi kişinin failin kendini onun yerine koymasını dayatmasıyla değil, onun kendini failin yerine koymasıyla değerlendirilir.'[36] Bu türden değerlendirmeler Cömertlik İlkesinin inceltilmiş hali olan İnsanlık İlkesini getirmiştir, ki bu, Macdonald ve Pettit'e göre,

> yorumcunun bedelleri ne olursa olsun anlaşmayı arttırmaktan çok, anlaşılmaz bulduğumuz belli türden bir anlaşmazlığı azaltması gerektiğini söyler. Cömertliğin bizi herhangi bir anlaşmazlık, ya da göreceğimiz üzere, hata atfetmekten menettiği yerde, insanlık bunu ancak böyle bir anlaşmazlık ya da hatanın nasıl ortaya çıktığını açıklayamadığımız zaman yapmamızı buyuracaktır.[37]

(36) C. McGinn, 'Charity, Interpretation and Belief' (Cömertlik, Yorumlama ve İnanç), JP, LXXIV, 9 (1977), s.522-3.

(37) G. Macdonald ve P. Pettit, *Semantics and Social Science* (Londra, 1981), s.29-30. Ayrıca bkz. R. Grandy, 'Reference, Meaning and Belief' (Gönderme, Anlam ve İnanç), JP, LXX, 14 (1973).

Adından da anlaşıldığı gibi, İnsanlık İlkesi ortak bir insan doğası kavramını içerir. David Wiggins şöyle der:

> yalnızca dünyanın öznelerin deneyimine neler sunduğu değil, onların çıkarları ve dünya üzerine *görüş açıları* da göz önünde bulundurulmalıdır. Başka türlü dünyanın onlara ne *sunduğunu* nasıl tamin edebiliriz ki?... Fakat o halde inanç, duygular ve anlam döngüsünü kırmanın tek yolu, herhangi bir özel radikal yorum sorunundan önce, yalnızca dünya hakkında değil, genelde insanlar hakkında da hemen hemen hiçbir şey bilmediğimizi düşünmektir.[38]

Wiggins insan doğası kavramının nasıl radikal yorumun içine girdiğini açıklıyor:

> İnsan biçimiyle karşı karşıya kaldıkta, o anda her ne kadar çekimser olsa da bir sürü beklentiyi göz önünde bulundururuz. Bze en uzak yabancı insanların sözleri ve tavırlarını, onlarla aramızdaki *anlaşılamaz* uyuşmazlığı boyutlama gerekliliğini en aza indirgeyecek biçimde inançlar, gereksinimler ve ilgiler atfederek yorumlanamız gerektiği düsturundan hareketle yorumlarız. Zihinsel açıdan çare bulunmaz biçimde kibirli ya da sömürgeci olmadığımız sürece, bizim yabancılardan doğru, iyi ve ussal olan hakkında öğrenebileceğimiz bir şeyler olduğu fikrini göz önünde bulundururuz.. İnsan doğası denen böyle bir şeye yönelik inancın yokluğunda, düşünebileceğimiz herhangi bir açıklanamaz hata ya da anlaşmazlık fikri olduğunu sanmıyorum.[39]

Bu düşünce tarzının yorumla ilgili böylesi bir dizi önemli içerimi vardır. Öncelikle, yorumcu anlama tasarımında içkin görünen görecelikten kaçınmamıza olanak verir. İnsanlık İlkesine göre, anlamayı mümkün kılan asla tamamen bir kuram içinde ifade edilemeyen pratikler arka planı değildir, alt tarafı ortak doğamızdır. Wittgenstein şöyle der: 'Çok sayıda yargı hakkında fikir

(38) D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Aynılık ve Töz) (Oxford, 1980), s.222.
(39) Ibid., s 222-3.

birliği içinde olmamız, iletişim için zorunludur."[40] Fakat bu fikir birliği insanların bazı temel nitelikleri paylaştığı şeklindeki olumsal olgudan kaynaklanır. Wittgenstein'ın dediği gibi, 'insanlığın ortak davranışı, bilinmeyen bir dili yorumladığımız göndermeler sistemidir.' İnsanların paylaşılan doğasından kaynaklanan böyle bir kerteriz noktası olmaksızın, iletişimin olanaklılığının hiçbir güvencesi yoktur. Elbette ki, 'bir aslan konuşabilseydi, onu anlayamazdık.'[41]

İkinci olarak, Davidson'ın yorum tasarımı, görmüş olduğumuz gibi, nesnel bir dünyadaki insanların söylediklerinden ve yaptıklarından yola çıkması anlamında realisttir. Bu onu temel bakımlardan Jürgen Habermas'in sunduğu anlama değerlendirmesine yeğ tutulur kılar. Habermas, iletişimsel eylem kuramını, erken dönem Frankfurt okulunun kuşkuculuğu ve karamsarlığından –1940'larda aklın kendisini bir egemenlik aracı olarak görmeye başlamışlardır– ve çağdaş 'postmodernizm' (Lyotard, Foucauh, Alman yeni muhafazakârları) tarafından ifade edilen benzer tavırlardan kaçınmasına olanak tanıyacak daha genel bir ussallık kuramı için temel önemde görür.[42]

Habermas'in savma göre 'anlayışa ulaşmak insan konuşmasının içkin ereğidir.' Ama bu, söylenenlerin (ya da, Habermas'ın J.L.Austin ve John Searle'ün izinden giderek adlandırdığı üzere, konuşma-edimlerinin) belirli bir analizini gerektirir. Daha belirli biçimde, 'yalnızca bir konuşanın eleştirilebilir bir geçerlilik savıyla ilişkilendirdiği konuşma-edimleri, duyan birini dışsal güçten bağımsız olarak bir öneriyi kabul etmeye yöneltebilir.' O halde, 'konuşan duyanı konuşma edimi önerisini kabul etmeye *ussallıkla sevk edebilir*, çünkü... gerekli olursa, duyanın geçerlilik savını

(40) L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Matematiğin Temelleri Üzerine Değerlendirmeler) (Oxford, 1978), kısım VI, 39.

(41) L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Felsefi Araştırmalar) (Oxford, 1968), kısım I, 206; kısım II, xi

(42) Bkz. R. Bernstein derlemesi *Habermas and Modernity* (Habermas ve Modernlik) (Cambridge, 1985); ve J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (Özerklik ve Dayanışma) (Londra, 1986).

eleştirmesine karşı duracak ikna edici nedenler göstermek için hak iddia edebilir."[43]

Habermas, konuşanın gizil olarak 'konuşma-edimiyle ortaya konan geçerlilik-savını, gerekli olduğunda, kurtarmayı üstlendiği fikrinin altında yatanları serimler:

> Duyan, bir konuşma-edimini kabul ettiği zaman, en azından iki eyleyen ve konuşan özne arasında bir fikir birliği oluşur. Bununla birlikte, bu yalnızca bir tek tematik olarak vurgulanmış geçerlilik-savının özneler arası kabulüne dayanmaz. Daha çok, bu türden bir fikir birliğine aynı anda üç düzeyde ulaşılır. Eğer iletişimsel eylemde konuşanın, yalnızca bir şey *hakkında* bir duyan *ile* anlaşmaya varmak ve böylelikle kendini anlaşılabilir kılmak üzere anlaşılabilir bir dilsel ifade seçtiğini aklımızdan çıkarmazsak, bu düzeyleri sezgisel olarak tanımlayabiliriz. Konuşanın iletişimsel niyetine ait olanlar şunlardır: (a) verili normatif bağlam bakımından *doğru* olan bir konuşma-edimi yerine getirmesi, öyle ki onunla duyan arasında meşru görülen bir özneler-arası ilişki oluşsun; (b) *doğru* (veya *hatasız*) bir var oluşsal varsayımda bulunması, öyle ki duyan, konuşanın bilgisini kabul etsin ve paylaşsın; ve (c) inançlarını, niyetlerini, arzularını ve benzerini *gerçeğe sadık biçimde* yansıtması, öyle ki duyan söylenenlere güvenebilsin.[44]

İletişimsel eylemin varsayımlarının bu analizi, Habermas'ın inancına göre, ussal bir toplum özleminin konuşmamızda içkin olduğu iddiasını doğrular: 'Bizi doğadan dışarı çıkaran şey, doğasını bildiğimiz tek şeydir: *dil*. Onun yapısı aracılığıyla, bizim için özerklik ve sorumluluk önerilir. İlk tümcemiz su götürmez biçimde evrensel ve kısıtlamasız fikir birliği niyetini ifade eder.' Böyle bir fikir birliği yalnızca özgürleşmiş bir toplumda varolabileceğine göre, 'bildirilerin doğruluğu iyi yaşamı öncelemek üzerinde temellenir."[45]

---

(43) J. Habermas, *A Theory of Communicative Action* (Bir İletişimsel Eylem Kuramı), I (Londra, 1984), s.287, 305, 302.

(44) Ibid., s.302, 307-8.

(45) Habermas, *Knowledge*, s.314. Ayrıca bkz. J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (İletişim ve Toplumun Evrimi) (Londra, 1979).

Habermas'ın kesinlikle tuhaf bir anlama tasarımı vardır. Duyanın konuşanın bir konuşma-edimi 'öneri'sini 'kabul etmesi' ve böylelikle ikisi arasında bir fikir birliğinin ortaya çıkmasından oluşuyor gibidir. Bu fikir birliği nasıl oluşur? Duyan söylenenlerin *doğruluğunu* mu kabul eder? Fakat bu tamamen akla uzak görünüyor: bu yanlış tümceleri (ya da en azından yanlış olarak geri çevirdiğimiz tümceleri) anlayamadığımızı ima eder. Habermas'ın aklındakinin bu olmadığı şu gibi formülasyonlardan açıktır: 'Normatif geçerlilik-savının kendisi, söylemsel olarak kurtarılabildiği –yani, argüman sunma aracılığıyla katılanların fikir birliğinde temellendiği– şeklindeki (olası dünyalarla ilgili) varsayımı içerdiği anlamda bilişseldir.'[46]

Tartışmanın yalnızca doğruluk arayışı tarafından başlatıldığı bir 'ideal konuşma durumu'nda ortaya çıkacaklar anlamında, anlama konuşma-ediminin (burada ahlaki yargı) ereğidir. Ve doğruluğun kendisi de ideal bir fikir birliğiyle tanımlanıyor gibidir, bu Peirce'in şu iddiasının izinden gider:

> gerçeklik anlayışı... aslen belirli sınırları olmayan ve belirli bir bilgi artışına muktedir bir CEMAAT kavramını içerir. Ve böylelikle bu iki biliş dizisi –gerçek ve gerçek olmayan–, yeteri kadar uzun bir gelecek zaman diliminde, cemaatin hep yeniden olumlamayı sürdürecekleri ve aynı koşullar altında, her zaman yadsınacaklardan oluşur.[47]

Fakat doğruluğun böyle ideal fikir birliği ile özdeş kılınması tutarsızdır. Çünkü 'yeterince uzun bir gelecek zaman diliminde' bile, 'cemaatin yeniden olumlamayı sürdürece(ği)' tümcelerin doğru olup olmadığını sormak her zaman mümkündür. 'Doğru', kendimizi ne kadar uzak bir gelecek bir zaman içinde hayal edersek edelim, 'güvenceyle öne sürülebilir olan' anlamına gelmez. Tam da doğruluğun nesnelliği, yani tümcelerimizle dünya ara-

(46) J. Habermas, *Legitimation Crisis* (Meşrulaştırma Krizi) (Londra, 1976), s. 105.

(47) *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Charles Sanders Peirce'in Toplu Yazıları) (Cambridge, MA, 1960), 5, 311

sında 'doğru' yükleminin geçerli olduğu tümceleri belirleyebilmemizden bağımsız olarak varolan bir ilişkiden oluşması, onun bilim için düzenleyici bir ideal görevi yapmasına, doğru bildiğimiz tümceleri kanıtlarla çeliştiklerinde gözden geçirmemizi gerektirmesine olanak tanır.[48]

Bu güçlükler bir yana, Habermas'ın anlamayı değerlendirmesi söylenen bir şeyi anlamayı ya da anlamamayı seçebileceğimizi ima ediyor gibidir – en azından, duyanın konuşanın 'öneri'sini 'kabul ettiği' fikri bunu ortaya koyar. Bu görüşün konuşma sürecinde olanlara tamamen ters düştüğünü açıklığa kavuşturmak için bir dakika düşünmek yeter. Belli bir dili anlayan hiç kimse ona yöneltilmemiş olsa bile, bulunduğu ortamda o dilde söylenen bir şeyi anlamaktan kaçınamaz. Dikkatsizlik durumu bir karşı-örnek olarak verilemez, çünkü isteyerek ya da istemeyerek, söylenenleri dinlememek, bunlara arkadan gelen gürültü muamelesi yapmakla ilgilidir. Ama dikkat edersek, anlarız (yine de, elbette ki, konuşanın bilinmeyen bir jargonu kullanması konuşmasının kimi bölümlerini anlaşılmazlaştırabilir).

Anlamanın bu son derece özel değerlendirilişinin altında yatan, Michael Rosen'ın 'uylaşımcı' dil tasarımı adını verdiği şeydir, buna göre bu sefer konuşanın duyanlara karşı bazı vaatlerini kapsayan bir dizi gizil varsayım herhangi bir şeyin söylenebilmesi için zorunludur.[49] Böylesi bir dil görüşü 'Wittgenstein'in *Felsefi Araştırmalar*'daki anlam ve kurallara bağlı kalma tartışmasına ters düşer, bu tartışma Colin McGinn tarafından şöyle özetlenmiştir:

> Anlamak, insanı ime belli bir biçimde tepki vermekte haklı gösteren, bir ime yorum sağlayan bir içsel süreç değildir; daha çok, bir imi zaman içinde kişinin doğal eğilimleri uyarınca kullanma pratiği ya da alışkanlığını üstlenen bir kapasitedir.

(48) Bkz. K. R. Popper, *Realism and the Aim of Science* (Realizm ve Bilimin Hedefi) (Londra, 1982).

(49) M. Rosen, 'Critical Theory' the Persistence of Philosophy' (Eleştirel Kuram: Felsefenin Devamı), S. Mitchell ve M. Rosen derlemesi *The Need for Interpretation* (Yorumlama Gereği) (Londra, 1982) içinde.

Böylelikle dili 'bir doğal davranış biçimi' olarak görmek, McGinn'in sözleriyle,

> dilin bir anlamda 'uylaşımsal' olduğunu kabul etmekle uyumsuz değildir. Sözcüklerin ifade ettikleri anlamı ifade etmelerinin onlarla dünya arasındaki uylaşımsal ilişkiler sayesinde olduğu (bir anlamda) doğrudur; ama bu doğamızın kastettiğimiz şeylere bir katkıda bulunmadığı anlamına gelmez – elbette ki, uylaşımlarımızın *altında yatanın* doğamız olduğuna da inanılabilir.[50]

Davidson benzer biçimde uylaşımsallık karşıtı bir dil görüşünü savunarak, Habermas'ın söylediği gibi tersinden çok, 'dil(in) uzlaşımlara sahip olmak için bir koşul (olduğunu)' öne sürer.[51] Sözde onu mümkün kılan konuşmanın gizil varsayımlarını belirlemeye çalışmaktansa, Davidson'cı yorum kuramı anlamanın alt tarafı insanların ortak bir doğayı paylaşmaları ve aynı dünyada yaşıyor olmaları olgusuna dayandığını iddia eder. Yabancı bir konuşanın söylediklerini yorumlayabiliriz, Alman klasik idealizminin özgürlüğe ve akla yönelik özlemlerinin bir şekilde gerçekleştiği ideal bir konuşma durumu önerdiğimiz için değil, ama, Wiggins'in sözleriyle, 'yalnızca dünya hakkında değil genelde insanlar hakkında da hemen hemen hiçbir şey bilmediğimiz' ve 'biz kendimiz bu dünyada yaşayan erkek ve kadınlar olduğumuz için'.

Habermas'ın ve Davidson'ın anlama tasarımlarının birleştiği bir nokta vardır, ikisi de bir ussallık kuramı getirir. Davidson'ın durumunda bu, yorumun etmenlere inançlar atfetmesinden ileri gelir. Macdonald ve Pettit'in söyledikleri gibi,

> İnançlar, önerme nesneleri gibi, doğru ya da yanlış olabilir ve bir faile, inançlarının doğruluğunu sağlayacak manevralar yapmaya hazır olduğunu varsaymaksızın inançlar atfetmek anlamsız olur. Bunu varsaymak etmenin tutumsal olarak ussal olduğunu kabul etmektir.

(50) C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning* (Wittgenstein ve Anlam) (Oxford, 1984), s.42 (ilk alıntıdan italikler kaldırılmıştır), 42 not 42.

(51) Davidson, *Inquiries*, s.280.

oysa söylediklerini ve eylemlerini inançlar ve arzuların ussal kaynağı haline getirmek davranışsal ussallığı varsaymaktı.[52]

İşte bu anlamda Ortodoks failler anlayışı yorumun bir önkoşuludur. Faillerin bu asgari anlamda ussal olduklarını varsaymadığımız sürece, yaptıkları ve söyledikleri anlaşılmazdır. O halde Ortodoks anlayışın İnsanlık İlkesi tarafından varsayıldığı söylenebilir. Bunu 1.2 başlığının sonunda önerdiğim gibi, Ortodoks anlayış için aşkın bir kanıt olarak görebiliriz. Ama önceki tartışmalar Ortodoks anlayış, İnsanlık İlkesinin imayla başvurduğu daha geniş bir insan doğası anlayışına bağımlı olduğunun altını çizmişti. Her halükârda, eldeki en iyi yorum kuramının Ortodoks failler anlayışından –ki bunun 1 ve 2. bölümlerde öncülleri yapılardan sözeden toplumsal olay açıklamalarıyla tutarlı olduğunu zaten görmüştük– kaynaklanması, yorumun vazgeçilmezliğinin toplum kuramını genelleştirmelerden menetmesi tehdidini ortadan kaldırır. Şimdi faillerin ussal olduğu varsayımına içerik kazandırmanın yollarını görelim.

3.4 Faydacı Eylem Kuramı

Faydacılığı bir ahlak kuramı olarak değil de insan eyleminin bir değerlendirilmesi olarak düşünün. Bu haliyle, Talcott Parsons'ın önerisine göre, dört ana özelliği vardır: 'atomculuk, ussallık, deneycilik ve amaçların rast geleliği'. Failler gereksinimlerini karşılamaya çalışan tekil insan organizmaları gibi görülür. Ussallık, Weber'in *Zweck rationalitat* adını verdiği ve 1.2 başlığında sözü edilen optimizasyon ilkesince nitelendirilen şey olarak anlaşılır: 'Eylem, durumun elverdiği koşullar içinde olanaklı amaçları, failin ulaşabilecekleri arasından, anlaşılabilir ve pozitivist deneysel bilim tarafından doğrulanabilir gerekçelerden dolayı amaca içkin olarak en uygun araçlarla izlediği sürece ussaldır.' Parsons'ın dikkat çektiği üzere, 'kuramda amaçların birbiriyle ilişki-

(52) Macdonald ve Pettit, *Semantics*, s. 12.

sini değerlendiren hiçbir yan yoktur, kuram yalnızca araç-amaç ilişkisinin niteliğiyle ilgilidir.' Eylemler, verili bir amaca en uygun araçlar olmaları anlamında araçsal olarak ussaldır. Amaçların verili olması, Parsons'a göre, 'eylemlerin amaçlarının, en azından nihai amaçlarının, rastgeleliği'ni ima eder.[53]

Faydacı eylem kuramının çağdaş toplum kuramında büyük etkisi olmuştur. Ussal-seçmeci kuramın neo-klasik ekonomi, oyun kuramı ve kamusal – seçim kuramı gibi türlü biçimleri aslen bunun varsayımlarının biçimlendirilmeleridir, öyle ki faillerin derecelendirilmiş ve tutarlı bir tercih kümesinin olduğu ve bu tercihler tarafından tanımlandığınca onlara yönelik faydayı artıracak olan şeyi seçtikleri düşünülür. John Roemer gibi ussal-seçmeci Marksistler için böyle biçimlendirilmiş faydacılık, tarihsel maddeciliği yasaları kanıtlanmış kanıt savlar (theorems) olan tümdengelimsel bir kurama dönüştürmek için son derece güçlü bir araçtır.[54] Aynı zamanda ussalığı optimizasyonla verimlilikle bir tutmayı, doğru olduğu takdirde, son derece sorun yaratıcı bulanlar da vardır. Hem Weber hem de erken dönem Frankfurt Okulu modern uygarlığı araçsal aklın taçlanmış zaferi olarak görmüşlerdir, bu durum herhangi bir tözel ussallığa, yani araçlardansa amaçlara yönelik bir ussallığa erişmeyi olumsuz hale getirmiş ve aklı tahakküm aracına dönüştürmüştür.[55]

Burada izini sürmek istediğim soru şu: tarihsel maddecilik faydacı eylem kuramını kapsar mı (ya da kapsamalı mı)? Marksizm'i 'faydacı bireyciliğin bir versiyonu' olarak tanımlayan Parsons kapsadığını düşünüyordu.[56] Bu sav David Lockwood'un yakınlarda yayımlanan son derece ilgi çekici bir makalesinde geliştirilmiştir. Lockwood Marks'ın özellikle 'farklara dayanan sınıf

(53) T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Toplumsal Eylemin Yapısı) (2 cilt, New York, 1968), I, s.60, 58, 59, 60.

(54) J. Roemer, "Rational-Choice" Marxism ("Ussal-Seçmeci" Marksızm), J. Roemer derlemesi *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986 içinde).

(55) Bkz Habermas, *Theory*, başka yerlerde.

(56) Parson, *Structure*, I, s. 110. Ayrıca bkz. M. Olson, *The Logic of Collective Action* (Kolektif Eylemin Mantığı) (Cambridge, MA, 1971), s. 102-10.

ussallığı' kavramını ortaya koyarak klasik faydacılığın ötesine gittiğini öne sürer. Kapitalistler hâlâ *zweckrational* olarak görülür. Buna karşın işçiler, '(araçsal olarak) ussal eylemin... kendi kendini yenilgiye uğratıcı olabildiğini anlama yeteneği anlamında "akıl" 'a sahiptir. Ayrıca, 'kapitalist (*sic*) birikim tarafından yaratılan koşullar altında, bunun uygulanması aracılığıyla, proletaryanın amaç değişimi (yani kapitalizmi yıkmaya ve sınıflı toplumu yok etmeye karar vermeleri) gerçekleşir.'[57]

Lockwood'un öne sürdüğüne göre, Marks'ın ussallık kavramını yeniden formüle edişi ussal eylemden sapmanın iki farklı biçimini ayırt etmekte yetersiz kalır. İlki, 'faydacı düşünüşün tamamlayıcı bir parçası' olan 'usdışı eylem', 'ya etmenin durumla ilgili gerçekleri etkili derecede bilmemesinden, ya da amaçlarına ulaşmak için en verimli, yani bilimsel olarak ussal aracı eksik anlamasından kaynaklanır.' İkincisine Lockwood, Parsons ve Pareto'nun terminolojisini kullanarak, 'ussal *olmayan* eylem' adını verir. Bu 'etmenin, nihai bir amaç ya da değeri cisimleştirdikleri için zorunlu gördüğü kurallar ya da normlara uyum göstermesi şeklinde olumlu olarak tanımlanır.' Lockwood'un görüşünce, Marksizm 'akıldışı ile ussal olmayan eylem arasında açık bir ayrıma gidilmemesinden dolayı, değerlerin kurumsallaştırılmasını belirleyen koşulların güçlü bir analizi ve deneysel araştırılması olasılığının ortadan kalkması'ndan zarar görmektedir. Sonuç olarak, Marksist ideoloji kuramı 'dikkatini devrimci bilincin karşısındaki bilişsel engeller üzerinde yoğunlaştırır', öte yandan Marksist sınıf analizleri de 'sınıfsal aktörlerin amaçlarının bütünlenmesinin ana odağını oluşturan statü düzeni'ni göz ardı etme eğilimindedir.[58]

---

(57) D. Lockwood, 'The Weakest Link in the Chain? Some Comments on the Marxist Theory of Action' (Zincirdeki En Zayıf Halkamı? Marksist Eylem Kuramı Üzerine Bazı Yorumlar), R. L. ve I. H. Simpson derlemesi *Research in the Sociology of Work* (Çalışma Sosyolojisinde Araştırmalar), I (1981) (Greenwich, CT, 1981) içinde, s.437.

(58) Ibid., s.441, 442, 453, 476. Ayrıca bkz. Parsons, *Structure*, I, kısım II.

Lockwood'un Marksizm'e yönelttiği belirli eleştirilerin ortaya koyduğu sorunların kimilerini 4. ve 5. bölümlerde tartışacağım. Burada Marks'ın faydacı eylem kuramını reddettiğini ve bunu yapmakta haklı olduğunu savunmak istiyorum. İlk iddiayı göstermek kolaydır. Marks *Alman İdeolojisi*'nin birkaç sayfasını 'faydacılık kuramı'nın eleştirel bir tartışmasına ayırır. Böylelikle Holbach'ı itham eder, çünkü

> bireylerin bütün etkinliklerini karşılıklı ilişkileri içinde, yani konuşmaları, sevgilerinde, vs., bir yararlılık ve kullanım ilişkisi olarak betimler. Böylece burada öngörülen gerçek ilişkiler konuşma, sevgi, bireylerin belirli niteliklerinin belirli tezahürleridir. Yani bu ilişkilerin onlara özgü anlama sahip olduğu değil de, onlara atfedilen üçüncü bir ilişkinin, *yararlılık ve faydalanma ilişkisinin* ifadesi ve tezahürü olduğu varsayılmaktadır.
>
> Bununla birlikte, 'insanların bütün çok yönlü ilişkilerini *bir tek* yararlılık ilişkisinin içinde eritmenin görünür saçmalığı, bu açıkça metafizik soyutlama modern burjuva toplumunda bütün ilişkilerin pratikte bir tek soyut parasal-ticari ilişkiye göre ikincil tutulmasından kaynaklanır.'[59]

Toplumsal ilişkileri araçsal olarak değerlendirmek, insan eyleminin genel bir özelliği olmak şöyle dursun, kapitalist üretim biçimine özgüdür:

> Bütün bunlar aslında burjuvaların durumudur. Onların gözünde yalnızca *bir tek* ilişki kendi başına geçerlidir – sömürü ilişkisi; diğer bütün ilişkilerin onlar için geçerliliği ancak bunları bu tek ilişkinin altında kapsayabilecekleri oranda söz konusudur ve doğrudan doğruya sömürü ilişkisinin altında sınıflandıramayacakları ilişkilerle karşılaşsalar bile, bunları en azından hayallerinde alt düzeyde sınıflandırırlar. Bu kullanımın maddi ifadesi bütün şeylerin, insanların ve toplumsal ilişkilerin değerini temsil eden paradır.[60]

(59) *CW*, VI, s.409.

(60) Ibid., s 410.

'Sömürü' burada Marks tarafından terime, artık-emeğin temellükünü imlediği *Kapital*'de atfedilenden daha geniş bir anlamda kullanıldığı halde, az önce alıntılanan pasajın son tümcesi olgunlaşmış iktisadi yazılarının ana temalarından birine, yani rekabetin farklı üretim etkinliklerinin eşitlenmesini getirerek, ayrık niteliklerini soyut toplumsal emek birimleri arasındaki niceliksel farklılıklara indirgemesine işaret eder.

Marks'ın faydacı eylem kuramını yalnızca özellikle burjuva bir ussallığı dile getirdiği için değil, insanların doğası hakkında kökünden yanlış olduğu için de reddettiği, *Kapital*'de 'kültürsüzlerin başı Jeremy Bentham'ın kusurlarını sergilemesinden de bellidir:

> Bir köpeğe neyin yararlı olduğunu bilmek için, insan köpeklerin doğasını araştırmalıdır. Bu doğanın kendisi yararlılık ilkesinden çıkarsanabilir değildir. Bunu insanlara uygularsak, bütün insan edimlerini, hareketlerini, ilişkilerini, vs. yararlılık ilkesine göre yargılayacak kişi, önce genelinde insan doğasının, ardından da her dönemde tarihsel olarak değişmiş insan doğasının hesabını vermek zorundadır. Bentham kendini bu zahmete sokmuyor. Olabilecek en kuru safdillikle, modern küçük burjuvanın, özellikle de İngiliz küçük burjuvasının normal insan olduğunu varsayıyor.[61]

Marks'ın faydacı eylem kuramına getirdiği itiraz, onun 'modern küçük burjuva'yı 'normal insan' olarak görerek, insanların niteliksel farklılıktaki kapasite ve durumlarını ve bunların içerdiği 'çok yönlü ilişkileri *'bir tek* yararlılık ilişkisi'ne indirgeyip tek tür haline getirmesi ve böylelikle 'genelinde insan doğası'nın ne olduğunu çarpıtmasında yatar. Burada söz konusu olan iki farklı insan etkinliği anlayışıdır.

Charles Taylor'ın öne sürdüğüne göre, insan faillerin bir özelliği de 'ikinci düzeyden arzular' oluşturabilme kapasiteleri, yani 'arzularımızı *değerlendirme*, kimilerini arzulanabilir kimilerini de

(61) K. Marx, *Kapital*, I (Harmondsworth, 1976), s.758, 758-9, not 51.

arzu edilmez olarak görme gücü'dür. Ama 'arzuları değerlendirmenin iki geniş türü' vardır.

> Böylelikle biri hangisinin daha uygun olduğuna karar vermek, ya da farklı istekleri arzuları olanaklı kılmak... ya da genelde en üstün düzeyde doyumu sağlamak üzere arzuları iki eylemi tartıyor olabilir. Ya da tıpkı bir pasta tepsisinin karşısında ekler mi yoksa milföy mu alacağına karar vermek için düşünmek gibi, arzulanan iki nesneden hangisinin onu daha fazla çektiğini anlamak üzere düşünüyor olabilir.

Ama yukarıdaki durumlarda eksik olan arzularımın niteliksel bir değerlendirilmesidir; örneğin, bayağı bulduğum ya da değmeyeceğini düşündüğüm için belirli bir uyaran –sözgelimi nefret veya haset– üzerine harekete geçmekten kaçındığımda ortaya çıkan türden bir şey. Bu türden durumlarda arzularımız daha yüce ve daha aşağı, erdemli ve ahlaksız, daha çok ya da daha az tatmin edici, daha çok ya da daha az uygar, derin ve yüzeysel, asil ve bayağı gibi kategoriler altında sınıflanır. Yaşamın niteliksel olarak farklı biçimlerine ait olarak yargılanırlar: parçalanmış ya da bütünlenmiş, yabancılaşmış ya da özgür, azizvari ya da yalnızca insani, cesurca ya da ödlekçe vesaire.[62]

Taylor bu iki tür değerlendirmeyi sırasıyla 'zayıf' ve 'güçlü' olarak adlandırıyor. Aralarındaki temel fark, 'zayıf değerlendirmede, bir şeyin iyi olarak yargılanması için arzulanması yeterlidir, oysa güçlü değerlendirmede sadece arzulanmanın yeterli olmadığı "iyi" ya da başka bir değerlendirici terimin kullanımı da söz konusudur.' 'Güçlü değerlendirme bir değerlendirici farklılıklar dilini ortaya koyar', önceki paragrafta üstelenenler gibi. Ve bu çok farklı etkinlik anlayışlarına yol açar. Zayıf değerlendirmenin öznesi 'alternatiflerin basit tartıcısı'dır. Özne, 'atılacak adımları değerlendirdiği ve kimi zaman anlık arzunun zorlamasıyla bu

(62) C. Taylor, 'What Is Human Agency?' (İnsan Etkinliği Nedir?), T. Mischel derlemesi *The Self: Psychological and Philosophical Issues* (Ben: Psikolojik ve Felsefi Sorunlar) (Oxford, 1977), s. 103-4.

değerlendirmeye aykırı biçimde harekete geçebilir olduğu anlamında asgari düzeyde düşünseldir. Bununla birlikte, 'basit tartıcının düşüncesi A'nın B'den daha çekici olduğu şeklindeki dile getirilemez deneyimde sona erer.' Bunun tersine, 'güçlü değerlendirici için düşünce failin farklı varlık biçimlerini de inceler. Dürtüler veya arzular yalnızca sağladıkları tatminin çekiciliği sayesinde değil, bu arzuların uygun biçimde ait olduğu yaşam türünün ve özne türünün sayesinde de önem taşır.'[63]

'Basit tartıcının faydacı eylem kuramının gördüğü haliyle insan öznesinden başkası olmadığı açık olsa gerektir. Güçlü değerlendirme artık faillerin arzularını, eylemin amaçlarını verili, rast gele olarak görmez, ama bunları eleştirel incelemeye tabi tutar. Taylor'ın vurguladığı üzere, bu konum değerlendirici realizmi, yani 'güçlü değerlendirmelerle ilgili olarak, meseleyle ilgili bir gerçeğin (olduğu)' tezini öngörür.[64] Bir başka deyişle, insan failleri güçlü değerlendiriciler olarak görmek, ahlaki yargılarını bütün bu türden bildiriler gibi doğru ya da yanlış olabilecek olgusal bildiriler olarak değerlendirmek ve ahlaki bilişsellik karşıtlığını, yani modern Batı kültüründe onca derinlere kök salmış değer atfetmeyi indirgenemez bir öznel seçim meselesi olarak görme tavrını reddetmek anlamına gelir.

İmdi, benim savım Marks'ın faydacı eylem kuramını insanların basit tartıcılardan çok güçlü değerlendiriciler olduğuna inandığı için reddettiğidir. Bunu söylemek için, sanırım, iki neden vardır. İlki, 'yararlılık ilkesi'ne karşı getirdiği şey, yani 'bireylerin belirli niteliklerinin belirli tezahürleri' olan 'insanların bütün çok yönlü ilişkileri'dir. Burada ortaya konan şey, Parsons'ın tersine, insanların farklı ve ayrık özelliklerini ve bu özelliklerin indirgenemez oluşunu vurgulayan faydacı *karşıtı* bir bireyciliktir. İkin-

(63) Ibid., s. 104, 107, 112, 114

(64) Taylor, 'Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*' (*Geisteswissenschaften*'da Anlama ve Açıklama), S. H. Holtzmann ve C. M. Leich derlemesi *Wittgenstein: To Follow a Rule* (Wittgenstein: Bir Kurala Uymak) (Londra, 1981), s.200. Ayrıca bkz. RPettit, 'Reply: Evaluative "Realism" and Interpretation' (Yanıt: Değerlendirici "Realizm" ve Yorumlama), ibid.

cisi, Marks'a insanın iyi bir yaşam sürmesi için gerekli (deneysel olarak soruşturulabilir) koşulları sağlamakla ilgilenen Aristo'cu bir ahlak kuramı atfetmek için yukarıda 1.4 başlığı altında gösterilen genel kanıtlar vardır.

Marks faydacı eylem kuramını reddetmediyse bile, reddetmesi gerekirdi. Amartya Sen'in getirdiği eleştirilerde kuramın ahlâk yargılarını beslemekteki acizliğine dikkat çekmesi ilginçtir. Sen, bu eylem tasarımını biçimlendiren açığa vurulan tercih kuramını inceler, .buna göre bir failin seçimleri altta yatan tercihlerinin belirtisi olarak görülür ve bu tercihlerden tek beklenen tutarlı olmalarıdır, öyle ki eğer A *y* yerine *x*'i seçiyorsa, bir başka sefere, *x*'in de ulaşılabilir olduğu bir durumda *y*'yi seçmemelidir. Sen şöyle der: 'eğer tutarlıysan, ister başka kimseyi düşünmeyen bir bencil, ister gözü dönmüş bir fedakâr, ister sınıf bilinci olan bir militan ol, tanımların büyülü dünyasında yararlılık oranını arttırıyor olarak görüleceksindir.'Böyle bir eylem anlayışının açıklamadan bıraktığı şey, Sen'in 'bir kişinin yine ona açık olan bir diğer alternatiften daha düşük bir kişisel mutluluk düzeyi getireceğine inandığı bir edimi seçmesi olarak' tanımladığı 'bağlılık' durumudur. Bu durumda fail yararlılığı arttırmamaya karar verir. Bu kavram şu olguyu açıklığa kavuşturmamıza olanak verir. Mahkumun İkilemi gibi durumlarla karşılaştıklarında, 'insanlar çoğu zaman bencil taktikler izlemezler – bir başka deyişle, her ne kadar itiraf etmeyi reddederek, eğer öteki mahkum itiraf ederse. en az tercih ettikleri çözümün, yani azami hapis cezasının riski altına giriyorlarsa da, araçsal olarak ussal olana değil, itiraf etmenin kolektif bakımından optimal-altı seçimine yönelirler (bkz. aşağıdaki 5.3 başlığı). Sen'in savma göre bu gibi durumlarda 'kişi kuramın olanak tanıdığından *daha* karmaşıktır', çünkü ne olursa olsun itiraf etmemeye karar vererek, yani 'bağlılıkla hareket ederek oluşturulan oyundaki değişiklikleri değerlendirmeye gönüllü olmuştur. Sen'in getirdiği öneriye göre, faile 'her amacı kapsayan *bir tek* tercih düzenlemesinin göz alıcılığıyla donanmış bir ussal budala' olarak davranmak yerine, ona bir tek tercihler

kümesi değil, farklı tercih *kümeleri* arasındaki tercihlerini ifade eden, farklı *türden* eylemleri ahlaki, siyasi ya da hatta sınıfsal temeller üzerinde değerlendirmesini ifade eden bir 'üst-derecelendirme' atfetmeliyiz.[65]

Öyleyse neden ussal-seçmeci Marksistler faydacı eylem kuramını benimsiyorlar? Jon Elster faillerin ussal olduğunu varsaymamız gerektiği fikrini desteklemek üzere Davidson'dan alıntı yapar: 'akıldışı davranış yalnızca bir ussallık arkaplanı önünde bir şey ifade eder.' Bu şu yöntembilimsel öğüdü haklı çıkarır: 'toplum araştırmacısı gözlemlediği eylem için ussal açıklamalar düşünmek üzere zamanını ve hayalgücünü harcamaya hazır olmalıdır ve yalnızca yinelenen başarısızlık sonucunda eylemi çekimser biçimde usdışı olarak yaftalamalıdır.'[66] Gelgelelim, Davidson'ın öne sürdüğü türden genel değerlendirmeler faydacı eylem kuramını içermez, Davidson bu kuramla ilgili kuşkularını ifade etmiştir.[67] Bunların bizi kabul etmeye zorladığı tek şey İnsanlık İlkesi ve faillerin davranışsal ve tutumsal olarak ussal oldukları, yani tutarsızlık ya da deneysel karşı-örnekler durumunda değiştirmeye hazır oldukları inanç ve arzuların ışığında eyledikleri varsayımıdır. Bu, faillerin optimizasyon yaptıklarını söylemekle eşdeğer değildir. Elster'in faillerin ussal olduğunu varsaydığımız önerisi (elbette ki, Davidson haklıysa, eğer onları anlayacaksak, bunu yapmanın bir diğer alternatifi yoktur), böylelikle ussal-seçmeci açıklamaları tercih etmeksizin kabul edilebilir.

Gerçekten de, Elster'ın felsefi yapıtının büyük bölümü, faillerin onlarla ilgili ussal-seçmeci modellerde varsayılan davranışlarından sapma biçimleriyle ilgili olmuştur. Böylelikle, ussallığın yararlılıkla özdeşleştirilmesini zayıflatmaya yönelmiştir, öyle ki

(65) A. K. Sen, 'Rational Fools' (Ussal Budalalar), A. K. Sen, *Choice, Welfare and Measurement* (Seçim, Mutluluk ve Ölçme) (Oxford, 1982) içinde, s.89, 92, 103, 99, 100-101. Ayrıca bkz. A. K. Sen, 'Behaviour and the Concept of Preference' (Davranış ve Tercih Kavramı), ibid.

(66) J. Elster, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge, 1983), 1. bölüm

(67) Bkz. D. Davidson, 'Hempel on Explaining Action' (Hempel'in Eylemi Açıklaması), D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980) içinde.

'ussallık kimi zaman tatmin etmek olarak, yani kişinin amaçları için "en iyi" yerine "yeterince iyi" bir alternatif bulmak olarak anlaşılmalıdır.' Üstüne üstlük, Elster Marks, Taylor ve Sen'in dikkat çektiği faydacı eylem kuramının daha genel yetersizliklerinin de açıkça farkındadır:

> Verili (ve tutarlı) arzu ve inançlara göreli ussal davranış kavramı son derece zayıf bir kavramdır. Bu biçimsel ussallığa ek olarak, *yargılama* ve *özerkliğin* çifte biçiminde tözel ussallığa da sahip olmak isteriz... Eğer insanlar tercih-yapılarının ve inanç-dizgelerinin alt tarafı edilgen destekleri değil de, tözel anlamda *failler* ise, o halde yargılama ve özerkliğin nasıl mümkün olduğunu anlamamız gereklidir Bu, benim görüşümce, hem felsefede hem de toplum bilimlerinde çözülmemiş başlıca önemli sorundur.[68]

İnsan şöyle demeden duramıyor, eğer faydacı eylem kuramı ussallığın sabit noktası olarak alınacaksa, bu, çözülmesi son derece güç de olan bir sorundur. Elster'in kuramla ilgili endişeleri yukarıda sorduğum soruyu daha acil hale getirir: ussal-seçmeci açıklamalara yönelik altta yatan bu tercih niye? Yanıt, sanırım, güçlü bir kuram ortaya koyuyora benzemeleridir ki bunların uzun erimli sonuçları insanların neye benzediğine dair (yani Sen'in deyişiyle 'ussal budalalar' olduklarıyla ilgili) birkaç son derece zayıf varsayımdan çıkarsanabilir. Ussal-seçmeci Marksistlerin yöntembilimsel bireycilikleri ve Marksist iktisadi kuramı reddetmeleri onlara toplumsal genellemeler için alan bırakmıyor gibidir. Faillerin optimizasyon peşinde oldukları varsayımı onlara tahminlerin çıkarsanabileceği kuramlar formüle etmeleri için bir temel sağlar. Bu bir gereksinimi karşılar karşılamasına, ama ancak klasik tarihsel maddeciliği önceden terk etmelerinden kaynaklanan bir gereksinimdir bu.

Bu bağlam içinde son olarak işaret edilecek iki nokta var. İlk olarak, failleri güçlü değerlendiriciler olarak görmek Parsons ve

(68) J. Elster, *Explaining Technical Change* (Cambridge, 1983), s.74, 87-8. Ayrıca bkz. J. Elster, *Sour Grapes* (Cambridge, 1983), 1. bölüm.

Lockwood'un faydacı eylem tasarımına getirdiği türden itirazlara açık değildir. Çünkü değerlendirici olarak fail normlar ve değerlerle uyum içinde hareket eder: bunların benimsenmesi kesinlikle güçlü bir değerlendirmenin sonucudur. Bu etkinlik kavramı ile ussal olmayan eylem kavramında içkin olan arasındaki fark, ilkinin atfedilen değerleri realist biçimde, yani doğru ya da yanlış olarak yorumlamasıdır; bunların kabul edilmesi, ilkesel olarak, düşünsel düzeyde üstlenilmiş, *ussal* bir süreçtir, böylelikle belirli bir değerlendirme hatalı olarak tartışılabilir. Sonuçta bu, Philip Pettit'in belirttiği gibi, değer yargılarının atfedilmesinin kökten yorum kuramına dahil edilmesine varır: 'Eğer kişi bir değerlendirmeci realistse, değerlendirici inançları atfetmesi o inançlara değer biçmesinden bağımsız olmayacaktır; bu böyledir, çünkü insan, kendi değer biçmesine göre, desteklemekte bir neden olmayan inançları atfetmeyi normalde istemeyecektir.' Bu elbette ki 'köktenci sezgi ya da keşif olanağını ortadan kaldırmaz, bu durumda 'yabancılar, bizim o güne kadar bir değerinin olduğunu kabul etmediğimiz ya da belki de olduğunu yadsıdığımız bir durumda gerçek bir değer görürler.'[69] Failleri güçlü değerlendiriciler olarak tasarlamanın bir iyi yanı da, toplumbilimin ona özgü kötülüklerinden birinden, yani etmenleri 'kültürel uyuşturulmuşlar' olarak, bir 'toplumsallaşma' süreci aracılığıyla edilgen biçimde hazmettikleri normların taşıyıcıları olarak görmekten kaçınmasıdır. Parsons'ın yazıları bu yaklaşımın yalnızca en açık örneğidir.

İkinci olarak, failleri güçlü değerlendiriciler olarak görmenin doğru olduğunu düşünüyorsam da, bundan dolayı toplum kuramını ahlak felsefesinin bir dalı olarak düşünmek bir hata olur. Daha özel olarak, bir güçlü değerlendirici olmak, insanı başkalarıyla çelişki içine sokan çıkarlara yönelik hareket eden bir birey olmakla tutarsız değildir. Durumun neden böyle olduğunu görmek için, Michael Sandel'in yakınlarda John Rawls'un adalet ku-

(69) Pettit, *'Reply'*, s.242, 239.

ramına getirdiği eleştiriye bir bakın. Büyük oranda Taylor'ın etkisi altındaki Sandel, Rawls'un adalet ilkelerini çıkarsadığı başlangıç konumuyla ilgili açıklamasında varolan etkinlik kavramını yaylım ateşine tutar. Rawls'a göre, der Sandel,

> Ayrı amaç dizgeleri tarafından nitelendirilmiş farklı kişiler olmamız, adalete muktedir olmak için zorunlu bir önvarsayımdır. Özelde amaçlarımızın nelerden oluştuğu ve gerçekte başkalarının amaçlarıyla kesişip kesişmedikleri ya da örtüşüp örtüşmedikleri, önceden bilinemeyecek deneysel bir sorundur. Bu, öznelerin çoğulluğunun birliklerinden önce verili olduğu –psikolojik olmaktan çok epistemolojik– anlamdır. Öncelikle ayrı bireyleriz ve sonradan (koşullar elverişli olduğunda) ilişkiler oluşturup başkalarıyla işbirliğine yönelik düzenlemelere gireriz.[70]

Sandel'ın savına göre, bu etmenler görüşü, Rawls'un 'adaletin koşulların, yani 'ılımlı kıtlık' ve 'karşılıklı ilgisizlik' gibi özellikler içeren ve çatışmayı düzenlemek üzere adalet ilkelerinin gerekliliğini ortaya çıkaran insan toplumuna özgü durumu değerlendirmesinde içkindir.[71] 'Karşılıklı ilgisizlik varsayımı', der Sandel, 'insanları neyin yönlendirdiği üzerine bir varsayım değildir, genelde güdülenmeleri olan öznelerin doğası üzerine bir varsayımdır.' Bundan çıkan bir sonuç şudur, 'Rawls'un görüşünde, bir cemaat duygusu, kimliklerinin bir bileşeni veya oluşturucusunu değil, önceden bireyselleştirilmiş benlerin olanaklı bir hedefini betimler.' Demek ki adalet yalnızca önceden bireyselleştirilmiş özneler arasındaki çelişkileri düzenlemeye yarayacak bir çerçeve sunar. Sandel farklı bir etkinlik anlayışı önerir, buna göre insanlar 'duyguları ve özlemlerinin yalnızca nesnesi olmayıp öznesi olan kimliklerini, bir dereceye kadar bir parçası oldukları cemaat aracılığıyla tanımlanmış olarak algılarlar.' Cemaatin bu 'oluşturucu' an-

(70) M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Liberalizm ve Adaletin Sınırları) (Cambridge, 1982), s.53.

(71) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Bir Adalet Kuramı) (Oxford, 1971), s.126'dan itibaren

lamından çıkar sanan şudur, 'siyaset yolunda gittiği zaman, tek başımıza göremeyeceğimiz bilemediğimiz bir yararı ortak olarak görebiliriz.'

Sandel Rawls'unki gibi liberal adalet kuramlarına çekici bir alternatif sunar. Toplumsal olayları yalnızca değerlendirmekle kalmayıp açıklamaya da çalışan toplum kuramı açısından sorun şudur ki, siyaset çoğu zaman pek yolunda gitmemektedir.[72] Faillerin parçası oldukları cemaat kuşkusuz onlara kimliklerinin büyük bölümünü kazandırmaktadır. Yapısı da çoğu zaman onları birbirleriyle çelişki içine sokacak biçimdedir. İnsanların verili bir toplumsal oluşum içinde paylaştıkları şeyler üzerinde, onları birleştiren şeyler üzerinde yoğunlaşan hiçbir toplum kuramının, toplumda olan şeyleri anlamlandırma konusunda bir yararı olmayacak gibidir. Bizzat Rawls şöyle yazar:

> Başlangıçtaki konumda karşılıklı ilgisizlik önermesi, adalet ilkelerinin güçlü varsayımlara bağımlı olmaması sağlama alınsın diye yapılmıştır. Başlangıç konumundan anlaşılması gerekenin büyük oranda paylaşılan, fakat zayıf koşullar olduğunu anımsayın. Öyleyse bir adalet tasarımı geniş ölçekte doğal duygu bağlarını öngörmemelidir. Kuramın temelinde, olabildiğince az şey varsaymaya çalışılmaktadır.[73]

Bir adalet kuramına getirilmesi gereken sınırlamanın doğru biçimi bu mudur, elbette tartışılır. Ama kesinlikle hiçbir akla yakın toplum kuramı, belki de faillerin güçlü değerlendirmeleri onları birleştiren cemaatin oluşturucu anlamını içerecek biçimde güçlü varsayımlara yaslanmamalıdır. Bu, faillerin basit tartıcılardan çok güçlü değerlendiriciler olduğu fikrini geri çekmek olmaz. Bu daha çok, bireylerin toplumsal yapılarla olan ilişkilerinin (Marksist terimlerle, üretim ilişkilerindeki konumlarının) inançları ve arzularıyla bağlanılanımı biçimini de göz önünde bulundurmamız gerektiğini söylemek olur. Yani, *toplumsal* bir et-

(72) Sandel, *Liberalism*, s.54, 64, 150, 183.

(73) Rawls, *Theory*, s. 129.

kinlik kuramı faillerin sahip olduğu çıkarlar sorununu da değerlendirmelidir ki şimdi buna geliyoruz.

3.5 Çıkarlar ve İktidarlar

Çıkarlar kavramının çekirdeği, bir etmenin isteklerinin bunları gerçekleştirme fırsatlarının bağımlı olduğu nesnel çevreyle ilişkilendirilmesidir. William Connolly 'çıkarlar' terimi için şu analizi öneriyor:

> Bir taktiğin veya pratiğin bir birey veya grubun çıkarma olduğunu söylemek, hem alıcının bundan bir şekilde yarar göreceğini, hem de dolayısıyla o taktiği yürütmeyi destekleyecek bir *nedenin* var olduğunu öne sürmektir. Elbette ki, neden başka değerlendirmelerin altında yer alabilir. Fakat toplumumuzda kullanıldığı haliyle 'çıkarlar'ın betimsel ve açıklayıcı bildirileri normatif yargılarla ilişkilendiren o kavramlardan biri olduğunu görmek önemlidir.[74]

O halde, *x*'i yapmanın A'nın çıkarına olacağını söylemek A'nın *x*'i yapması için bir gerekçe göstermektir. Fakat bu neden böyledir? Connolly'nin belirttiğine göre, 'her ne kadar ("çıkarlar")... farklı biçimlerde tanımlanmışsa da, ciddi biçimde öne sürülen bütün tanımlamalar tanımın bir yerinde faillerin isteklerine, tercihlerine ve seçimlerine önemli bir göndermede bulunur.'[75] Ya da, Anthony Giddens'ın daha kısa olarak dile getirdiği gibi, 'çıkarlar isteklerle mantıksal olarak bağlantılıdır.'[76] Fakat bağlantı nedir? Yoksa, *x*'i yapmanın A'nın çıkarına olmasının nedeninin A'nın *p*'yi arzulaması ve *x*'i yapmanın *p*'yi getireceğine inanması olacağı biçimde çıkar ve isteklerin sadece özdeş olması mıdır? Bu, kimi zaman öznel çıkar anlayışı adı verilen şeydir. Faillerin çıkarlarının burada inanç ve isteklerini yansıtarak seçmiş

(74) W. E. Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Siyasal Söylemin Terimleri) (Oxford, 1983), s.46.

(75) Ibid., s.46.

(76) A. Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Londra, 1979), s. 189.

oldukları amaçlarla bir tutulması, faydacı eylem kuramıyla açık bir ilişkiyi gösterir. Bu çıkarlar görüşünün, özellikle çıkarı açığa vurulan tercihle üstü kapalı biçimde özdeş kılan çoğulcu siyasi bilim biçiminde, toplum kuramı üzerinde önemli bir etkisi olmuştur, bu Robert Dahl'in yalnızca 'iki ya da daha fazla grup arasında hali hazırdaki tercih uyuşmazlığını içeren' süreçleri siyasal konular olarak görme ısrarında gayet açıktır.[77]

Çoğulculuğu eleştirenler çıkarların açığa vurulan tercihler biçimde değerlendirilmesine meydan okuyarak, iktidar uygulamasının yalnızca (öznel) çıkarların açıkça çatışması durumlarında ortaya çıkmayıp, 'düşüncede taraflılığın seferber edilmesi'nde de, yani hem tabi grupların tercihlerini değiştiren, hem de onları olumlu biçimde etkileyen konuları siyasal gündeme ulaşmaktan alıkoyan değerlendirici inanç dizgelerinin geliştirilmesinde de var olduğuna dikkat çekmişlerdir.[78] Bu türden bir değerlendirme, bir failin çıkarlarının farkında olmayabileceğini ve istekleriyle çıkarlarının çelişebileceğim önerir. Bu içerim, her halükârda, günlük kullanım tarafından meşrulaştırılır. Bu zehirli kahveyi içmek isteyebilirim, ama bunu yapmak çıkarıma değildir. Kahveyi içmem, *inter alia*, bunun sıradan, yani zehirsiz bir fincan kahve olduğu yolundaki yanlış inancımın, fakat aynı zamanda onu içmek *istediğim* olgusunun da bir sonucu olur. Yine sigara içmenin benim için kötü olduğunu bilebilir, ama yine de sigara içmeyi sürdürebilirim. Neden? Çünkü nikotine duyduğum arzu sigara içmenin çıkarıma olmadığı bilgisinden daha güçlüdür.

İsteklerle çıkarların çelişebilmesi çıkarların 'gerçek' ya da 'nesnel' olduğu iddiasına yol açmıştır. Ve gerçekten de, faillerin çıkarlarının farkında olmayabileceklerini öne sürmek, bunların standart bir anlamda, bir şeyin özneler onun var olduğunun bi-

(77) R. A. Dahl, 'A Critique of the Ruling Elite Model' (Yönetici Seçkinler Modelinin Bir Eleştirisi), R. Bell ve diğerlerinin derledikleri *Political Power* (Siyasal İktidar) (New York, 1969) içinde, s.39.

(78) P. Bachrach ve M. S. Baratz, 'Two Faces of Power' (İktidarın İki Yüzü), Bell ve diğerlerinin derlemesi *Power* içinde; ayrıca bütün 'iktidar tartışması' için, S. Lukes, *Power* (Londra, 1974).

lincinde olmasalar bile var olduğunda nesnel olduğu anlamında nesnel olduğunu ima eder. Çoğulcular nesnel çıkarlar fikrine tüm güçleriyle itiraz ederler, gösterdikleri nedenler Nelson Polsby tarafından dile getirilmiştir: 'çoğulcuların gözünde, "yanlış sınıf bilinci" var olmaz, çünkü bu analistin değerlerinin cemaat içindeki gruplara dayatılmasını ima eder.'[79] Bu görüşe göre, faillerin çıkarlarının farkında olmayabildiklerini ya da bu konuda yanılabildiklerini (ve bu anlamda 'yanlış bilince' sahip olduklarını) söylemek toplum kuramcısının neyin doğru olduğu hakkındaki kendi görüşlerini keyfi olarak faillere dayatmasına fırsat verir. Bu itirazın vardığı nokta, nesnel çıkarlar kavramının isteklerle çıkarlar arasındaki bağlantıyı kopardığını söylemek olur. Bir failin çıkarlarının artık istekleriyle hiçbir ilişkisi yoktur.

Nesnel çıkarların isteklere hâlâ önemli bir ilişki ile bağlı olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılarak, bu itirazla başa çıkmak üzere pek çok çaba gösterilmiştir. Bu tipik olarak, çıkarları olasılıklara dayalı biçimde, kusursuz bilgi sahibi olmamız durumunda sahip olacağımız istekler şeklinde tanımlayarak yapılır. Sözgelimi Connolly şunu önerir: 'Eğer A, *x* ve *y*'yi deneyecek olsaydı, kendisi için tercih edeceği sonuç itibariyle *x*'i *seçecek* idiyse, o halde *x* taktiği *y* taktiğinden daha çok A'nın asıl çıkarma olan şeydir.' Connolly'nin dediğine göre bu, 'alternatif deneyimler arasında, bu deneyimlerin içine giren ve her birini olduğu şey yapan etkenler hakkında *tamamen bilgi sahibi* olarak yapılmış bir seçim'i içerir.[80] Aynı türden bir yaklaşımın belki de daha açık bir versiyonu Elster tarafından önerilir, Elster sınıf çıkarlarını sınıf 'üyeleri(nin) hali hazırdaki tercih ve hedefleri' olarak değil de, 'eğer durumlarının nedenlerinin ve mümkün çarelerinin tamamen farkında olsalardı sahip olacakları hedefler gibi, üyelere bir şekilde yüklenmiş hedefler' olarak tanımlar.[81]

---

(79) N Polsby, 'How to Study Community Power' (Cemaat İktidarını Nasıl İncelemeli), Bell ve diğerlerinin derlemesi *Power* içinde, s.33.

(80) Connolly, *Terms*, s.64, 68.

(81) J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), s.349. Ayrıca bkz A. E. Levine, *Arguing for Socialism* (Londra, 1984), s. 110

Fiili isteklerle olgulara ters düşen olası istekler arasındaki karşıtlığın önemli olmasının nedeni, halk kitlelerini durumları hakkında tam anlamıyla bilgi sahibi olmaktan alıkoyan egemen ideolojilerin varlığıdır. Böylelikle Erik Olin Wright şöyle der: 'kapitalist toplumdaki sınıf çıkarları, kapitalist ilişkilerin perdelemeleri ve çarpıtmalarının yokluğunda mücadelenin gerçek hedefleri haline gelen potansiyel hedeflerdir.'[82] Bu tanımlama, çıkarlarla istekler arasındaki bağlantıyı koparmaksızın çoğu zaman kendi çıkarlarıyla ilgili hataya düşürülen (ve bu anlamda 'yanlış bilince' sahip) işçilerle ilgili Marksist fikri kapsamaya çalışır.

Bu manevranın ortaya çıkardığı iki zorluk vardır. İlki, olası isteklerin rahatlıkla nedensel bir rol oynamamasıdır. Çıkarlarım, eğer burjuva ideolojisinin etkisinden arınmış olsaydım yönelecek gibi değildir. Çıkarları olası istekler olarak görmek, ilkesel olarak, faillerin hali hazırda istedikleri ile durumları hakkında tam bir bilgiye sahip olsalardı isteyecekleri arasındaki mesafeyi ölçmemize olanak verir vermesine, ama sanırım, faillerin tam bilgi sahibi olma durumuna yaklaştıkları ölçüde, çıkarları uyarınca hareket edeceklerini söylemek haricinde, faillerin ne yapacaklarını öngörmemize olanak tanımaz. Burada, 'çıkarlar'ın eylemi takdir etmek ve onu açıklamak üzere iki kullanımı arasında bir gerilim var gibidir. Olası isteklerle ilgili ikinci güçlük, Habermas'ın fikir birliğine (konsensüs) dayalı doğruluk anlayışına karşı yönelttiğim itiraza benzerdir. Diyelim ki tam bir bilgiye sahibim ve Connolly'nin bizden beklediği gibi alternatifleri dikkatlice inceledim, hangisini seçmem gerek? Bildiklerim istemem gerekeni açıklığa kavuşturacak mıdır? Fakat o zaman çıkarlarla istekler arasındaki bağlantıyı koparma tehlikesiyle karşı karşıya gibiyizdir, çünkü istediğim şey, bu koşullar altında, bir şekilde nesnel durumun dışında okunabilir. Ya da belki gerçek bir seçimim vardır, ama hangi tavrı izlersem izleyeyim, bunun zarar verici sonuçları olmayacak-

(82) E. O. Wright, *Class, Crisis and the State* (Sınıf, Kriz, Devlet) (Londra, 1978), s.89.

tır; farklılık değişik sonuçlardan yarar görme oranımda yatmaktadır. Fakat bu son derece akla uzak görünüyor.

Tıpkı ideal fikir birliğiyle özdeş kılınmış doğruluk durumunda en iyi kurulmuş inançlarımıza 'doğrular mı?' diye sormanın daima meşru olması gibi, olası istekler olarak tanımlanan çıkarların durumunda da, bilgimiz ne kadar tam olursa olsun, 'peki şimdi ne istemeliyim?' diye sorabiliriz daima. Eğer çıkarları böyle göreceksek, varsayımsal tam bilgi koşulunda nasıl seçeceğimizin daha belirli bir açıklaması gerekli görünmektedir. Belki de bu türden bir değerlendirme Wright'ı yakınlarda şu yaklaşımı önermeye yöneltmiştir:

> 'İçlerinde derinlerde bir yerde' genelde insanların özgürlük arzusu vardır. Bireylerin fiili karar alma ve bunlara göre hareket etme kapasitesi –gerçek özgürlükleri– sınıf yapısınca sistematik olarak biçimlendirildiği sürece, özgürlüğe yönelik bu gerçek çıkara dayanan nesnel sınıf çıkarları olur.[83]

Bu elbette ki çıkarlarımıza nasıl bir içerik kazandırmak gerektiği sorununu çözer, ama onları bir normatif felsefi antropolojinin içine dahil etme pahasına. Bu gerçekten de eylem kuramımızı 'güçlü varsayımlar' üzerinde temellendirmek olur. Üstüne üstlük, bir kez daha isteklerle çıkarlar arasındaki bağı koparma tehlikesine giriyoruz gibi görünmektedir, çünkü 'içlerinde derinlerde bir yerde' tabirinin yüklediği olasılıkla faillerin Wright'ın onlara yüklediği özgürlük arzusuna sahip olduklarının açık biçimde farkında olmayabilecekleridir.

Ana hatlarıyla verdiğim türden güçlükler kimi yazarları çıkarlar kavramından tamamen kurtulma çabasına yöneltmiştir. Örneğin Goran Therborn bunu 'Marksizm'deki, açıkça ve kesinlikle toptan reddedilmesi gereken faydacı bir artık' olarak tanımlar. Şöyle açımlar:

(83) E. O. Wright, *Classes* (Sınıflar) (Londra, 1985), s.249.

> 'Çıkarlar' tek başına hiçbir şey açıklamaz. 'Çıkar' önceden tanımlanmış bir oyunda, yani kazanç ve kaybın çoktan tanımlanmış olduğu bir durumda alınacak en ussal tavrı gösteren *normatif* bir kavramdır. Buna karşın açıklanması gereken sorun, farklı sınıf üyelerinin nasıl olup da dünyayı ve kendi durumlarını ve olanaklarını belirli bir biçimde tanımladıklarıdır.[84]

Therborn'un çıkarlara yönelttiği itiraz, o halde, açıklayıcı bir rol oynamadıkları, faillerin nasıl bilinçli olarak toplumsal eylemleri üstlendiklerini açıklama görevinde bir yardımları olmadığıdır. Yalnızca çıkarlar kavramına değil, bunları faillerin gerçek isteklerinden ayırt etme çabasında olan bütün bir toplum görüşüne de karşı daha kökten bir meydan okuma, yakınlarda Gareth Stedman Jones tarafından ortaya konmuştur. Stedman Jones İngiliz işçi sınıfı hareketinin Marksist ve Marksist olmayan tarihçilerince paylaşılan 'özcü sınıf tasarımı'na saldırır:

> Gizli varsayım, karşıt çıkarları siyaset sahnesinde ussal ifadeye kavuşacak çelişen sınıfların alanı olarak sivil toplumla ilgilidir. Böylesi çıkarlar, varsayıma göre, ifade edilmelerinden önce var olurlar. Siyaset dilleri, sayesinde özsel çıkarların şifrelerinin çözülebildiği uçucu biçimler, yeterli, yetersiz ya da anakronik bir türden alt tarafı perdelemelerdir.[85]

Bu yaklaşım dilin yönetimsel olmayan (nonreferential) niteliğini işe katarak hesap yapar. Stedman Jones Saussure'ün ve etkisinde olanların (yapısalcılık ve yapısalcılık sonrasının çeşitli türleri), 'dilin kendisinin maddeselliği(ni), bunu sadece asli önceliği olan bir gerçekliğe, "toplumsal varlığa" dayandırmanın olanaksızlığı(nı), deneyimi onun dile getirilişini yapılandıran dilden soyutlamanın olanaksızlığını)' zaten kanıtladıklarını kabul eder. Bu, faillerin bilinçli deneyimi ile toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri kavramsallaştırmayı gerektirir:

---

(84) G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology* (İktidar İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı) (Londra, 1980), s.5, 10.

(85) G. Stedman Jones, *Languages of Class* (Sınıf Dilleri) (Cambridge, 1983), s.21.

> Dil, bilincin toplumsal varlık tarafından belirlenmesini gerektiren her basit kavramı bozguna uğratır, çünkü kendisi toplumsal varlığın parçasıdır. Demek ki asli ve maddi bir çıkar ifadesine ulaşmak üzere siyasal dili deşifre edemeyiz, çünkü çıkarı öncelikle tasarlayıp tanımlayan siyasal dilin söylemsel yapısıdır. O halde yapmamız gereken çıkar üretimini, kimlikleri saptamayı, üzüntü ve özlemi bizzat siyasal dillerin içinde incelemektir.[86]

Stedman Jones'un söylemsel bir çıkar anlayışı getirdiği söylenebilir, buna göre çıkarlar siyasal dilimiz ne olduğunu söylüyorsa odur. Bu görüş öznel anlayışından farklıdır, çünkü çıkarlar açığa vurulmuş tercihle değil, bir etmenin toplumun nasıl idare edilmesi gerektiği üzerine duygu ve inanışlarını dile getirdiği belirli söylemle özdeşleştirilir. Fakat bunun altında marksist sınıf kuramlarına karşı daha genel bir meydan okuma yatar. Stedman Jones'un önerisi sınıfı 'ontolojik yerine söylemsel bir gerçeklik olarak' görmemizdir.[87] Sınıf, demek ki, faillerin üretim ilişkileri içindeki konumlarınca tanımlanmış nesnel bir ilişki değildir; daha çok, onlara sunulan siyasal diller içinde kurulmuştur.

Stedman Jones'un bu sonuca yönelik kanıtı şuna benzer:

1) Failler (toplumsal) gerçekliği dolaysız ve aracısız bir biçimde yaşantılamazlar;
2) Faillerin deneyimlerini dile getirme biçimi kullandıkları belirli söylem biçimlerine bağlıdır;
3) Dil yönetimsel (refential) değildir;
4) Toplumsal gerçekliğe yalnızca faillerin onunla ilgili deneyimleri aracılığıyla ulaşabiliriz.

Bu bir tür toplumsal Kantçılığa benziyor. Stedman Jones toplumsal dizgelerin varlığını yadsımıyor gibidir, yalnızca faillerin yaptıklarını açıklarken bunlara başvurabileceğimizi yadsıyor. Her ne

(86) Ibid., s.20, 21-2.
(87) Ibid., s.8.

olursa olsun, argüman sağlam değildir. (4) öne sürülmek için çok güçlü bir iddia, tabii 'deneyim' onu anlamsız hale getirecek kadar geniş tutularak –resmi gazeteleri, gazete haberlerini, resmi istatistikleri, kişisel hatıratı, halk şarkılarını, siyasi broşürleri kapsayacak biçimde– tanımlanmadığı sürece, çünkü bu durumda her araştırmacının bu farklı kaynakları eleştirel biçimde incelemesi ve kendi içlerindeki ve birbirleri arasındaki sayısız tutarsızlıkları çözme yollarını aramaya çalışması gerekir. (1) ve (2) yeterince doğru, ama (3) yanlıştır. Davidson'ın yazdıklarının gösterdiği gibi (bkz. yukarıdaki 3.3 başlığı), yönletimsel bir dil kuramı atomcu olmak ve sözcükleri gerçeklikteki belirli maddelerle belli ilişkiler içinde görmek zorunda değildir. Davidson'ınki bütünselci (holist) bir dil kuramıdır, ama bu kuramda sözcüklerin belirsiz sayıda tümce içinde yer alabilmesi yönletimsel gerçekleme kavramı aracılığıyla açıklanır. Ayrıca, radikal yorum örneğinin gösterdiği üzere, bir failin söylediklerine anlam vermek bunların nesnel bağlamını göz önünde bulundurmadığımız sürece olanaksızdır.[88]

Therborn'un yaklaşımının Stedman Jones'unkiyle bir benzerliği vardır. Therborn, sınıfları söylemsel kuruluşlar olarak görmeyip bu ilişkiler içinde kıstırılmış faillerin nasıl olup da bilinçli aktörler haline geldiğiyle ilgilenmesiyle, oldukça Ortodoks bir Marksist'tir. Buna karşın, bunun çıkarlar kavramı kullanılmadan yapılmasının mümkün olduğuna inanır, öyle ki insanların istedikleri yalnızca halihazırdaki tercihlerinin deneyimlerini dile getirmek üzere kullandıkları söylemlere eklenmesiyle verilir. Bu yaklaşımın içerdiği tehlike, normatif işlevciliğin bir versiyonuna yöneltebilecek olmasıdır. İşte Therborn şöyle yazar:

> İnsanların her ideoloji tarafından biçimlendirilişi... aynı anda bir hüküm altına alma ve vasıflandırma süreci içerir. İnsan yavrularının

(88) Bkz. A. Callinicos, 'Post-Modernism, Post-Structuralism, Post-Marxism?' (Modernizm Sonrası, Yapısalcılık Sonrası, Marksizm Sonrası?), *Theory, Culture & Society*, 2,3 (1985). *Languages of Class*'ın eleştirel bir tartışması için, bkz. E. M. Wood, *The Retreat from Class* (Londra, 1986), 7.bölüm.

> amorf libidoları ve çok yönlü potansiyelleri, bazı güdü ve yeteneklere izin veren, diğerleriniyse yasaklayan ve onaylamayan belirli bir düzenin hükmü altına alınır. Aynı zamanda, aynı süreç aracılığıyla, yeni üyeler içine doğdukları toplumda verili olan –toplumsal değişimi getirebilecek faillerin rolü de dahil olmak üzere– roller dağarcığını (belirli bir parçasını) üstlenip yerine getirmek üzere vasıflandırılır.[89]

Bunu Parsons'ın toplumsal bütünlenmenin iki ana mekanizmasından birini, yani yeni doğan bebekler akınının "barbar işgali" ile başa çıkmak zorunda olan ve 'ortak değerler egonun kişiliğinde içselleştirilecek ve uygun davranışları tamamlayıcı bir rol-beklenti-onaylama dizgesi oluşturulacak biçimde ego'nun alter'inkine tamamlayıcı bir rolle bütünlenmesi'ni amaçlayan toplumsallaştırmayı tartışmasıyla karşılaştırın.[90] Benzerlikler sözcük dağarcığının da ötesine geçiyor (Therborn, sözgelimi, Parsons'ın 'ego' ile 'alter' ayrımını kullanır). İkisi de failleri onlara ayrı bir rol uygun gören türlü toplumsal mekanizmalarla tutarlı özneler biçimine sokulmuş güdü yumakları olarak görür. Therborn elbette ki, 'toplumsal davranış'ı 'normatif olarak tanımlanmış' biçimde gördüğü, durağan olduğu ve toplumsal çelişkilerin değerini hafifsediği gerekçesiyle rol kuramına karşı çıkar. Bütün bu noktalar iyi dile getirilmiş getirilmesine, ama şu gerçek ortadan kalkmıyor, Therborn için toplumsal aktörler kendi hedeflerini izlemeye muktedir *failler* değildir, daha çok toplumsal kuruluşlardır, doğru, hüküm altına alma ve vasıflandırma süreçleri arasında gerçekten de çelişkiler içerebilen, ama aktörlerin ancak sonuçları olduğu toplumsal ilişkilerin edilgen taşıyıcılarıdır.[91]

Ortadaki güçlük gerçekte bütün bu kitabın üstüne kurulduğu bir güçlüktür. Yapılarla failler arasındaki ilişkiyi, ilkini Stedman Jones'un yaptığı gibi öznelliğe eritmeden, ya da ikincisini Therborn'un yaptığı biçimde öznesi olmayan bir sürecin 'destek-

(89) Therborn, *Ideology*, s. 17.

(90) T. Parsons, *The Social System* (Toplumsal Sistem) (Londra, 1951), s.205-6, 208, 211

(91) Bkz. Therborn, *Ideology*, s.20-2.

leri'ne indirgemeksizin nasıl düşünmeli? Önceki bölümde çözümün bir kısmının eylemin nasıl yapısal kapasitelerin uygulanmasını içerdiğini anlamaktan geçtiğini gördük. Geriye yapıların faillerin bilinçli deneyimine nasıl bağlı olduğu sorunu kalıyor. Çıkarlar kavramının büyük bir erdemi, doğru anlaşıldığında, birini diğerine indirgemeksizin ikisini bağlamamıza olanak vermesidir. 'Sınıf çıkarları... sınıf yapısı... ile sınıf mücadelesi arasındaki bağ(dır)' dediğinde, aynı düşünce Wright tarafından da ifade edilir.[92]

Bana öyle geliyor ki, demin öne sürdüğüm türden bir talebi karşılamaya en çok yaklaşan çıkar tanımı Anthony Giddens tarafından verilir:

> Belli bir tavrın, olayın veya durumun A'nın çıkarına olduğunu söylemek, tavrın, vs.nin A'nın isteklerine ulaşması olanağını kolaylaştırdığını söylemektir. Demek ki, çıkarlarının farkında olmak bir isteğin ya da isteklerin farkında olmanın ötesidir; bunları gerçekleştirmeye çalışırken yapmak gerekenleri bilmektir.[93]

Öncelikle bunun çıkarların nesnel bir anlayışı olduğuna dikkat edin: 'Çıkarlar istekleri varsayar, ama çıkar kavramı bu haliyle isteklerle değil, bunların verili durum kümelerinde gerçekleştirilmesinin olanaklı biçimleriyle ilgilidir ve bunlar toplumsal analizdeki her şey gibi "nesnel olarak" belirlenebilir.' İkincisi, bu gerçekleştirme biçimleri önemli biçimde faillerin yapısal kapasitelerine, yani üretim ilişkileri içindeki konumlarından çıkarsadıkları güçlere bağlı olacaktır (bkz. 2.5 başlığı). Bir işçinin ve bir kapitalistin kendi isteklerini gerçekleştirmek üzere önlerinde çok farklı yolları olacaktır. Böylece bu tanımda, bir kişinin çıkarlarını belirlemek alt tarafı teknik bir uygulama değildir: evde yemek olmadığında yemek yeme arzumu farklı 'gerçekleştirme biçimleri' olarak düşündüğüm balık ve kızarmış patates, hazır Hint ye-

(92) Wright, *Class, Crisis*, s.98.

(93) Giddens, *Central Problems*, s. 189.

meği ya da Fransız restoranı arasında ölçünmek gibi değildir. Bu, kişinin isteklerini gerçekleştirmek için sahip olduğu iktidara ussal biçimde değer biçilmesine bağlıdır ve bu iktidar büyük oranda onun sınıf yapısındaki konumuyla ilgili olacaktır. Bu doğrudan üçüncü bir noktaya yöneltir. Giddens'ın öne sürdüğü sava göre, grupların çıkarları olmadığı halde, çünkü yalnızca kişilerin istekleri olabilir, 'yine de faillerin *belirli gruplara, cemaatlere, sınıflara,* vs. *üye olmaları sayesinde* çıkarları vardır.'[94] Neden böyle olduğu bir kez yapısal kapasite kavramına sahip olduk mu yeterince açıklığa kavuşur: Faillerin farklı istekleri olabilir, ama bunları gerçekleştirme kapasiteleri üretim ilişkilerindeki paylaşılan konumlarına bağlı olacaktır. Sadece kişilerin çıkarları vardır, ama bunları aynı sınıf konumundaki diğerleriyle paylaşacaklardır. Son olarak ve bu son noktadan yola çıkarak, faillerin çıkarları olasılıkla çelişecektir, çünkü üretim ilişkilerindeki farklı konumları, isteklerini yalnızca onları çatışmaya sürükleyen davranışlar izleyerek gerçekleştirebilecekleri anlamına gelir. Bir kapitalist, kapitalist olarak kaldığı sürece, isteklerini yalnızca işçileri sömürerek gerçekleştirebilir, öte yandan işçilerin *kendi* isteklerinin gerçekleşmesi olasılıkla kapitalist karşı kolektif örgütlenmeye bağlıdır.

Şimdi çıkarların bu değerlendirilişine yöneltilebilecek iki itiraza bakalım. İlki, istekleri verili olarak görmesiyle ve yalnızca bu isteklerin nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgilenmesiyle faydacı eylem kuramının bir versiyonu olduğudur. Çıkarların burada açığa vurulmuş tercihle özdeşleştirilmediğini göstermenin bu itiraza verilebilecek bir yanıt olmadığına dikkatinizi çekerim. Çünkü faydacılıkla olan akrabalık başka bir yerde, yani Parsons'ın tabiriyle eylemin amaçlarının 'rastgeleliği'nde yatmaktadır. İtirazda bulunan iddia edebilir ki, bu şekilde düşünülen çıkarların değerlendirilmesi araçsal ussallığın bir örneğinden başka bir şey değildir, çünkü us yalnızca belirli bir amaca en uygun 'gerçekleştirme biçimi'ne karar verdiği ölçüde kullanılmaktadır.

(94) Ibid., s. 189.

Fikrimce bu itiraza verilebilecek iki yanıt vardır. İlki, Giddens'ın çıkarlar tanımının, bir failin isteklerinin ussal-seçmeci kuramın gerektirdiği gibi tercih kümesi tarafından verili olduğuna dair, ya da hatta tek bir tercih kümesinin verilebileceğine dair bir varsayımda bulunmamasıdır. Eğer sadece bir failin isteklerinin arzularından oluştuğunu söylersek, o zaman bu istekler, 3.4 başlığında ulaşılan sonuçlar göz önünde bulundurulduktа, birinci ve ikinci düzeyden arzularını kapsayacaktır. Yani, hem belirli bir grup içinde yetişmiş olmasının bir sonucu olarak (Parsons ve Therborn'un hatası toplumsallaştırmadan söz etmeleri değil, bunu bireysel kişiliği oluşturan öğe haline getirmeleriydi), hem de Taylor'ın 'güçlü değerlendirme' adını verdiği daha düşünmeye dayalı sürecin sonucunda, failin içine girdiği bağlılıkları kapsayacaktır. Böylece bu çıkarlar açıklaması eylemin amaçlarını *per se* verili olarak değil, yalnızca çıkarların belirlenmesi söz konusu olduğu sürece verili görmektedir.

İkinci olarak, istekleri bu biçimde parantez içine almak, eğer toplum kuramı açıklamalarında etkinliğine bir yer verilecekse kaçınılmazdır. Eğer toplumsal eylemin bilinçli seçimleri içerdiğini, bu seçimlerin failler inanç ve arzularından kaynaklandığını ve bu arzuların toplumsal yapı dışında okunamayacağını veya bir etik kuramından çıkar sanamayacağını söyleyeceksek –ve sanırım bütün bunları söylemeliyiz– oldukça farklı isteklere sahip etmenlerin yine de bazı ortak davranış biçimlerinden yarar görme yollarını değerlendirmenin başka alternatifi yok gibidir. Andrew Levine der ki, 'gerçek isteklerimiz (yani çıkarlarımız)... *ihtiyatlı* olduğumuz sürece var olan isteklerimizdir.'[95] Levine çıkarları olası istekler olarak, dolayısıyla isteklere indirgenebilir olarak görür. Bu, görmüş olduğumuz üzere, hatalıdır. Yine de, bu bağlamda ihtiyatlılığın devreye sokulması uygun görünüyor: çıkarlarını, yani isteklerinin gerçekleştirilmesinin üretim ilişkilerinde diğer-

(95) Levine, *Arguing*, s.l 10.

leriyle paylaştığı güçlere bağlı olduğu biçimleri gözeten etmenler elbette ki ihtiyatlı davranmaktadır. Usun eyleme hükmetmesinin tek yolu bu değildir; eylemin amaçlarının seçiminde de devreye girer. Eğer bu faydacı eylem kuramıyla örtüşmekse, bana çok korkunç bir suç gibi görünmüyor.

İkinci itiraz isteklerin verili olmasına başka bir yönden saldırır. Giddens'ın çıkarlar tanımı, istekleri verili olarak görebileceğimizi ve ardından öne sürmüş olduğum gibi özellikle faillerim yapısal kapasitelerine bağlı olan bunların gerçekleştirilme biçimlerine bakabileceğimizi varsayar. Ama, der itirazcı, ya isteklerimiz kısmen güçlerimize bağlıysa? Elster tarafından tartışılmış 'akıldışı tercih oluşumu' mekanizmalarından birine bir bakın:

> *Uyum gösteren tercih oluşumu* isteklerin olanaklara uyarlanmasıdır – kişilik planlayıcılarının gözdesi olan kasti uyarlama değil, bilinçli olmadan meydana gelen nedensel bir süreçtir. Bu uyarlamanın arkasında yatan, kişinin olasılıkla doyuramayacağı istekleri olmasının hissettirdiği gerilim ya da doyumsuzluğu azaltma güdüsüdür.[96]

Elster bunu bir 'murdar ciğer' vakası olarak tanımlar – insan sahip olamadığı şeyi istemez. Şimdiki amaçlarımız doğrultusunda, uyarlayıcı tercihlerin bilinçli ya da bilinçsiz, ussal ya da akıldışı olarak oluşması fark etmez. Oluşmuş olmaları, bir başka deyişle, insanların isteklerini güçlerine uyacak biçimde kesip biçiyor olmaları yeter. Sonuç, diye devam edebilir itiraz, isteklerle çıkarlar arasındaki gerilimi ortadan kaldırmaktır. Failler isteklerini onlara açık olduğunu gördükleri sınırlı olanaklara uyarlarlar. Sınırlı isteklerini gerçekleştirmeye çalıştıklarına göre, çıkarların göz önünde tutulması yine manzaraya dahil olacaktır, ama isteklerle çıkarlar arasında çok ciddi bir çatışkı ortaya çıkacak gibi görünmemektedir.

Verilecek bir yanıt isteklerin aşağıya doğru ağırlık kazandığını söylemektir. Tanımlarına Marks'ın 'tarihsel ya da ahlaki bir

(96) Elster, *Sour Grapes*, s.25.

öğe' dediği bir şeyin girebileceği, ama yadsınmaları ya da kısıtlanmalarına faillerin muhtemelen direnç göstereceği bazı temel gereksinimleri içerirler.[97] Bir başka deyişle, tercihlerin ne dereceye kadar uyarlayıcı olduğunun bir sınırı vardır. İkincisi, istekler tam olarak neye uyarlanır? Hepten olanaklara mı, yoksa daha çok *etmenlerin olanaklar olarak gördüğüne mi*? Kesinlikle bu sonuncusu akla daha yakındır. İmdi insanın neyin olanaklı olduğu görüşü olasılıkla kaba deneyime bağlıdır – kapitalizmin toplumsal devingenlik vaatlerini ciddiye alan, yükselme çabalarında başarısızlığa uğrayan ve ardından başkalarının başarısıyla acı acı alay eden insanları bir düşünün. Yine de, özellikle toplumsal eylemle ilgili olarak, ideolojilerin nelerin olanaklı olduğunu söylemesinin de etkisi var gibidir ve burada çoğu zaman olanaklı olan ile etmenlerin olanaklı olduğunu *düşündükleri* büyük oranda birbirinden ayrık olacaktır.

Bu değerlendirmeler önemlidir, çünkü hem faillerin olanaklı olan hakkındaki arzu ve inançlarının değişiyor oluşu, hem de dolayısıyla karşılıklı olarak birbirlerini güçlendiriyor ya da baltalıyor oluşlarıyla, isteklerle inançlar arasındaki etkileşim sıklıkla dinamik olacaktır. Amerikalı emek tarihçisi David Montgomery, şunları söylerken (değiştirilmiş) uyarlayıcı tercih kavramını kullanıyora benzer: 'İşçilerin istediği, gerçekçi bir şekilde elde edebileceklerini düşündükleri şeylerin bir türevidir.'[98] Aklımda olan, sanırım, işçilerin pazarlık yapma güçlerine duydukları güvenin onları taleplerini arttırmaya yüreklendirdiği ve bundan kaynaklanan zaferlerin hem güvenlerini hem de taleplerini daha da yükseltiği türden bir spiraldi. 1960'ların sonlarında batı kapitalizmindeki işçi mücadelelerinin genel artışı bu sürecin bir örneğiydi. Elbette ki tersi de olabilir, düşük güvenin daha sınırlı ve giderek savunmaya yönelik talepleri getirmesi ve bunlar bile elde edilemediğinde, moralin daha da fazla çökmesi: 1980'lerde Amerikan işçi sınıfının kaderi aşağı yukarı bu olmuştur.

(97) Marx, *Kapital*, I, s.275.

(98) J. Brecher'ın *Strike!* (Grev!) (Boston, 1977) kitabında alıntılanmıştır, s.xiv.

Sınıf mücadelesi, bir anlamda, faillerin güçlerinin boyutlarını araştırarak çıkarlarını keşfettikleri süreçtir. Çıkarlar kavramı bilinçli deneyimle nesnel yapıları birbirine bağlayan bir menteşe görevi yapar, çünkü faillerin çıkarlarının gerçekleşmesinin yapısal kapasitelerine bağlı olma biçimine gönderme yapar. Yukarıda sözünü ettiğim türden dinamik etkenler faillerin çıkarlarının zaman içinde çok değişme eğiliminde olduğu anlamına gelmiyor mu? Amerikan işçilerinin, acısını çektikleri yenilgilerden dolayı, artık 1960'larda olduğundan daha mı farklı çıkarları var? Burada Wright'ın yapısal ve örgütsel kapasiteler arasındaki ayrımını akla getirmeliyiz (bkz. yukarıdaki 2.5 başlığı). Eğer yapısal kapasiteler faillerin üretim ilişkileri içindeki konumları sayesinde sahip oldukları güçlerden oluşuyorsa, örgütsel kapasiteler de 'o sınıfın üyelerinin bilinçli örgütlenmesiyle oluşan'lardır.[99] İsteklerinin gerçekleşmesi temelde örgütsel kapasitelerine değil, yapısal kapasitelerine bağlıdır. O halde Amerikan işçilerinin üretim ilişkilerindeki konumları sayesinde sahip oldukları güçler (her şeyden çok üretimi felce uğratma ve bunu kolektif denetimlerine alma gücü) değişmemiştir. Asıl su götürmez biçimde inişe geçmiş olan, otomobil, çelik ve kauçuk gibi büyük oranda sendikalaşmış kitle sanayilerinin çöküşü göz önünde bulundurulduğunda, Amerika Birleşik Devletleri proletaryasının örgütsel kapasiteleridir. Demek ki (çıkarlarla *yapısal* kapasiteler arasındaki bağlantı göz önünde bulundurulduğunda), Amerikan işçilerinin çıkarları değişmemiştir.

O halde çıkarlarla yapısal kapasiteleri bağlantılandırmak son derece savunulabilir bir manevradır. Öncelikle, çıkarlardan söz etmek, bunlar görece olarak zamana dayanıklı olmadığı sürece pek yararlı görünmemektedir. Üstelik, bir sınıfın örgütsel kapasitelerinin yapısal kapasitelerine bağlı olduğunu ve bunlarca kısıtlandığını düşünmek akla yakın görünmektedir. Yapısal kapasitelerin alanı genellikle diğerininkinden daha geniş olacaktır, yi-

(99) Wright, *Class, Crisis*, s.99

ne de sınırda kesişeceklerdir. Örgütsel kapasitelerin yapısal olanlara bağımlılığı göz önünde bulundurulduğunda, çıkarları daha temel olan kapasiteyle ilişkilendirmek uygun görünüyor. Fakat ne diye faillerin isteklerinin gerçekleşmesini *sınıf* kapasitelerine dayandırmalı? Verilecek tek yanıt bunların faillerin isteklerini gerçekleştirme kapasitelerini belirledikleri şeklindeki deneysel sav olabilir. Bu, bunu yapmanın başka yolları olmadığını söylemek değildir. Bunlardan biri toplumsal devingenliktir, ama yükselme fırsatları herhalde sınırlıdır ve her ne olursa olsun, bu manevra, başarıya ulaşabilirlerse, sadece bir sınıf kapasiteleri kümesini bir diğeriyle değiştirmekle ilgilidir. Ama toplumsal iktidarın başka temelleri de vardır, sözgelimi, devlet aygıtında bir yer ya da etnik çizgide örgütlenme gibi. Bunlar farklı çıkarlar mı doğurur? Marksist iddia toplumsal iktidarın bu diğer biçimlerinin üretici güçler ve üretim ilişkilerine dayandığı olmalıdır, öyle ki yapısal kapasiteler isteklerin gerçekleşmesi için daha temeldir. Bu konuyu, örgütsel kapasiteler kavramının ortaya çıkardığı *kolektif* faillerin nasıl biçimlendiği sorunuyla birlikte bir dahaki bölümde göreceğiz. Bu soruları değerlendirmek, son iki bölümde, faillerin toplumsal dünyayı nasıl yaşantılayıp değiştirdiğine doğru yönelen daha genel bir konu değişikliğinin parçasıdır.

Dördüncü Bölüm

İDEOLOJİ VE İKTİDAR

4.1 Kolektif Failler

Şimdiye kadar yalnızca *bireysel* faillerden söz ettim. 'Fail' teriminin kapsamı bireysel insan organizmalarıyla sınırlı tutuldu. Bu kullanım yukarıda 1. ve 3. bölümlerde verilen etkinlik açıklamasından ileri geliyor. Şimdiye kadar fail olmak kendisine İnsanlık İlkesi uyarınca inançlar ve arzular atfedilebilen bir insan organizması olmak oldu. Etkinliği böyle kavramak elbette ki temeldir. Bunda ısrar etmek, hem öznenin yapısalcılık sonrasındaki ortadan kaldırılışına karşı, hem de işlevcilerin toplumun kendisini kendi gereksinimleri olan bir organizma olarak görme eğilimine karşı düzeltici olması bakımından can alıcı önemdedir. Bununla birlikte, şimdi *kolektif* etmenleri de incelemeliyiz. Önceki bölümlerin ana konusu, etmenlerin güçlerini kısmen onları çelişen çıkarları olan sınıflara bölen yapılardan (üretici güçler ve üretim ilişkileri) aldıkları olmuştu. 3.5 başlığı altında derinlemesine incelenen, faillerin üretim ilişkilerindeki konumlarından çıkarsadıkları yapısal kapasiteleri sayesinde ortak çıkarları olduğu gerçeği, bu çıkarların peşine düşmeye çalıştıkları kolektif örgütlenme biçimlerini incelemek için vazgeçilmezdir.

Bireysel failler (ya da bundan sonra onları adlandırmakta tercih edeceğim gibi *kişiler*) esastır. Amaçlarını izlemek üzere kolek-

tiviteleri oluşturanlar onlardır. Bunu söylemekle bireyciliğe gerçek bir ödün vermiş olmuyoruz, çünkü kolektif eylemin temelleri yalnızca failleri değil, amaçlarını gerçekleştirme gücünü çıkarsadıkları yapıları da kapsar. *Kolektif eylem*, bir hedefe ya da hedeflere ulaşmak üzere kişilerin eylemlerini eş güdümlendirme yolundaki her türlü çabası olarak basitçe tanımlanabilir. Bu çok asgari bir kolektif etkinlik anlayışıdır. İlginin büyük kısmı kolektif eylemin kalıplaşmış ve süre giden biçimleri üzerinde odaklanır. Bunlardan en gelişkin ve biçimselleştirilmiş olanları *örgütler*dir. Tom Buras örgütü 'belirlenmiş amaçlara ulaşmak için kullanılacak araçlar olarak, ussal ilkeler uyarınca donanımlı ve yönetilen insan kaynakları birliği' olarak tanımlar.[1] Bu tanım akla anında Weber'i getirir ve gerçekten de yirminci yüzyıl toplumbiliminin büyük bölümü örgütlerin doğası ve dinamiği üzerinde odaklanarak onun izinden gitmiştir. Buna karşın, bu haliyle kolektif eyleminkiyle örgütlerinki arasında ara yol izleyen bir analiz düzlemi de vardır. Bu *kolektiviteler* adını vereceğim şeyle ilgilenir. Kişilerin ortak bir kimlikleri olduğuna inandıkları için eylemlerini eş güdümlendirdiği yerde bir kolektivite var demektir.

Kolektivite ile yalnızca kolektif eylem arasındaki fark faillerin kendileriyle ilgili sahip oldukları bilinç üzerinde yoğunlaşır. Eylemlerini eş güdümlendiren kişilerin ortak pek çok noktaları –belki de aynı sınıf konumunda yer alıyorlardır ve dolayısıyla paylaşılan çıkarları vardır– olması ve ortak paydalarının onları eylemlerini eş güdümlendirmeye itmesi mümkündür. Fakat kendileri ortak noktalara sahip olduklarına inanmadıkları ve bunu kolektif eylemlerinin temeli olarak almadıkları sürece, bir kolektivite değildirler.

Bu ayrım, Anthony Giddens'ın aynı sınıf üyelerinin sahip olabileceği türden tutumlarla ilgili tartışmasında ortaya konur. Giddens sınıf farkındalığını sınıf bilincinden ayırt eder. İlkiyle ilgili

(1) T. Burns, 'On the Rationale of the Corporate System' (Birlik Sisteminin Mantığı Üzerine), R. Marris derlemesi *The Corporate Society* (Birlik Toplumu) (Londra, 1974) içinde, s. 152.

olarak şöyle yazar: 'sınıf yapılanmış bir fenomen olduğu ölçüde, sınıfın üyeleri arasında, ortak bir yaşam biçemine bağlı ortak bir farkındalık ve benzer tutum ve inançların kabulü eğilimi vardır.' Fakat bu sınıf farkındalığı buna sahip olanların aynı sınıfa ait olduklarını ve diğer sınıfların üyelerinden farklı olduklarını kabul etmelerini getirmez. Sınıf farkındalığı paylaşılan bir sınıf konumundan kaynaklanır, ama bunun varlığını kabul etmez. Buna karşın sınıf-bilinci eder. Giddens sınıf-bilincinin üç düzeyini ayırt eder – paylaşılan sınıf üyeliğinin asgari kabulünü içeren sınıf kimliği, farklı sınıflar arasındaki çıkar karşıtlıklarının da kabul edildiği çelişki bilinci ve devrimci sınıf bilinci, yani *'iktidarın kurumsal arabuluculuğunda toptan bir yeniden örgütlenme olanağının kabulü... ve böylesi bir yeniden örgütlenmenin sınıf eylemi aracılığıyla meydana getirilebileceğine yönelik bir inanç'.*[2]

O halde bu üç biçimden birinde sınıf bilinci var olmadığı sürece, bir sınıf kolektivite değildir. Bu, sınıf bilincini hemen sınıfın var oluşu için bir koşul haline getirmek olmaz. Marksist sınıf kuramı, 2.2 başlığı altında da gördüğümüz gibi, bunu nesnel bir toplumsal ilişki olarak görür: Sınıf bilinci illa ki açıkta olmaksızın sınıflar var olabilir ve sınıf mücadelesi sürebilir. Sınıf mücadelesinin olabilmesi için bir dereceye kadar kolektif eylem zorunludur: aynı sınıfın üyeleri sömürü oranını arttırmak ya da azaltmak üzere çabalarını eş güdümlendirmelidirler. Fakat bu paylaşılan sınıf kimliğini kabul etmeyi gerektirmek zorunda değildir.

Bununla birlikte, süregiden sınıf mücadelesinin bir dereceye kadar sınıf bilincinin gelişimine yol açmaması da pek mümkün görünmemektedir. Sömürüye dayanan toplumların tarihinin büyük kısmı boyunca ilişkiler her tür olasılık altında Michael Mann'in asimetrik olarak tanımladığı türden olmuştur –yani, egemen sınıf egemen olunandan çok daha büyük oranda bilinç

(2) A. Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies* (Gelişkin Toplumların Sınıf Yapısı) (Londra, 1981), s. 111-13.

ve örgütlenmeye sahip olmuştur. Böylelikle Mann'in iddiasına göre, klasik Yunan'da köle sahipleri 'ortak konumlarının ve bunun siyasal koşullarını savunmaya yönelik gereksinimlerinin tamamen bilincinde olan' bir kolektiviteyken, ortak bir dile veya kültüre sahip olmayan ve tipik biçimde küçük iktisadi birimler arasında dağılmış bulunan köleler 'geniş çaplı örgütlenmeden yoksundu'.[3] Kölelerin çıkarlarını savunma yetisine sahip bir kolektivite oluşturmak için gereken yapısal kapasiteleri yoktu.

Demek ki sınıflar kolektiviteler olabilir, ama bu zorunlu değildir. Buna karşın, bu durumdan bir genellemeye gidilip kolektivitelerin zorunlu olarak önceden var olan toplumsal ilişkileri görmekten doğduğu söylenmemelidir. Bir kolektivitenin oluşumu toplumsal bir ilişki *yaratabilir*. Bunun en önemli örneği uluslardır. Benedict Anderson ulusu 'hayali bir siyasal cemaat' olarak tanımlar: 'En ufak ulusun bile üyeleri kardeş-üyelerinin çoğunu tanımayacak, onlarla karşılaşmayacak, ya da hatta adlarını bile duymayacaktır, yine de her birinin kafasında topluluklarının imgesi yaşar'.[4] Bir ulusun var olması için, üyelerinin onun var olduğuna inanması zorunlu bir koşuldur. Kendi içinde uluslar yoktur, yalnızca kendileri için uluslar vardır (bkz. ileride 4.4 başlığı).

En önemli kolektivite örnekleri elbette ki sınıflar ve uluslardır. Örgütler devlet aygıtlarını, siyasi partileri, sendikaları kapsar. Örgütlerle kolektiviteler arasındaki fark, birincilerin bir yapısının olması, ikincilerinse olmamasıdır. Özelde, her örgütün bütün üyelerini bağlayan kararlara varılmasını sağlayan bir prosedürü olur. Elbette ki, resmi olarak ortaya konan prosedürler karar almanın asıl yerini tanımlamayabilir ve her halükârda kararlar çoğu zaman uygulanma sürecinde sabote edilir ya da en azından değiştirilirler; bu gibi konular toplumbilimsel örgüt analizinin odak noktasını oluşturur. Bununla birlikte, üyelerinin nasıl o örgütün üyeleri gibi davranması gerektiğini belirlemek üze-

(3) M. Mann, *The Sources of Social Power* (Toplumsal Gücün Kaynakları), I (Cambridge, 1986), s.219.

(4) B. Anderson, *Imagined Communities* (Hayali Cemaatler) (Londra, 1983), s.15.

re bir mekanizma olmaksızın hiçbir örgüt var olamaz. Bunun tersine bir kolektif kimlik hissi böylesi bir prosedürün varlığını getirmez. Bir işçi, bir bütün olarak proletarya tarafından grevi destekleme yolunda kolektif bir karar alınmış olmaksızın, sınıf dayanışmasına inandığı için grev sözcülerinin oluşturduğu hattı geçmeyi reddedebilir.

Yine de örgütlerle kolektiviteler arasında yakın bir ilişki vardır. Paylaşılan kimliğe yönelik bir inanç belli bir örgüte yol açabilir, tıpkı sömürgelerdeki bağımsızlık hareketlerinin Avrupa imparatorluklarının tebası arasında giderek büyüyen bir ulusal bilinç duygusundan doğmuş olması gibi. Yine bir örgütün oluşumu paylaşılan kimliği güçlendirebilir, tıpkı sendikaların yayılmasının sınıf bilincini (en azından sınıf kimliği ve çelişki bilinci biçimlerinde) geliştirmesi gibi. Ortaya çıkan etkiye pek de niyet edilmemiş olabilir: İngiliz devletinin yayılmasının İngiliz ulusçuluğunun ortaya çıkışına katkıda bulunmuş olması, II. Henry veya I. Edward gibi büyük devlet kurucuları tarafından hiçbir anlamda öngörülmemişti. Bununla birlikte, sınırda, örgütle kolektivite arasındaki etkileşim birincisinin ikincisini temsil etme, içerme ya da hatta o olma iddiasını da getirebilir, tıpkı Stalinist partilerin kendilerini işçi sınıfıyla ya da ulusu bazı bağımsızlık hareketlerinin kendini ulusla özdeşleştirmesi gibi.[5]

Bu tartışma pek çok sorunu ortaya atar. İlki tam da kolektif eylemin ussallığıyla ilgilidir. Bu en çok bedavacılık sorunu biçimini alır, yani, bir bireyin, eylemin hedefini arzuluyor olsa bile kolektif eyleme girmesinin ussal olup olmadığı sorunu. İkinci olarak, kolektiviteler ancak ve ancak üyeleri eylemlerini kendilerinin paylaştığına inandıkları kimliğin ışığında eş güdümlüyorsa var olur. Bu faillerin toplum hakkındaki inançları sorununu, bir başka deyişle, ideoloji sorununu ortaya çıkarır. Üçüncü olarak, farklı türden kolektiviteler arasında herhangi bir önem önceliği var mıdır? Ya da, daha genel konuşulursa, tarihsel maddecilik

(5) Bkz., örneğin, Robert Michels'ın klasik *Political Parties* (Siyasi Partiler) kitabı (New York, 1962).

toplumun sınıflara bölünmesine toplumsal çelişkinin en temel türü olarak görmekte haklı mıdır?

Bu bölümün geri kalanı ikinci ve üçüncü sorunların, kaçınılmaz olarak parçalı ve eksik bir tartışmasına ayrılmıştır. İlkini 5.3 başlığına kadar erteleyeceğim. Bedavacılık sorununu aslen Marksizm de ortaya konduğu bağlam içinde, yani sosyalist devrime katılmanın ussal olup olmadığı bağlamında ve daha genel olarak 5. bölümün odağını oluşturan toplumsal dönüşüm sorunuyla ilişkili olarak incelemeyi yeğliyorum. Bu arada öncelikle klasik Marksist ideoloji kuramını ve, kimi zaman anlaşıldığı gibi, sınıf toplumlarının sabitliğinin kitlelerin var olan düzenin meşruluğuna olan inancına bağlı olup olmadığını inceleyeceğim (4.2 başlığı). Bu 'egemen ideoloji tezi'nin yanlışlığını gösterdikten sonra, ideolojinin ille de yanlış bilinç olduğu savını terk eden ve bunun yerine onu, Gramsci'nin izinden giderek, çıkarların dile getirilişi olarak gören daha zayıf bir versiyonun desteklenebileceğim savunuyorum (4.3 başlığı). İdeolojilerin faillere tipik biçimde farklı kimliklerin taşıyıcıları olarak seslendiği ("çağırdığı") olgusu, ulusal kimlikler ve çelişkilerin dokunulabilir gerçekliğinin Marksizm tarafından sınıf çatışmalarına tanınan önceliği çökertip çökertmediğinin geniş bir tarihsel tartışmasına yol açar (4.4 başlığı). Çökertmediği sonucu, yılların eskitemediği temel ve üstyapı sorununa ışık tutar (4.5 başlığı).

4.2 Yanlışlık ve İdeoloji – I

İdeolojinin aşağıdaki tanımına bir bakalım. Bir ideoloji:

1) yaygın biçimde kabul gören inançlar kümesidir;
2) bu inançların kabulünün nedeni toplumsaldır;
3) bu inançlar yanlıştır;
4) bu inançların kabulü hakim sınıfın çıkarmadır.

Aslında ben bunun tatmin edici bir tanım olduğuna inanmıyorum: özellikle (3) ve (4) benim doğruluklarına inanmamdan çok (zira inanmıyorum), insanların nasıl kolektif eyleme girdiğini tartışırken bir odak oluşturmaları için konmuştur.

(1) zararsız görünebilir, ama aslında etkisi büyük olan bir Marksist sınıf bilinci anlayışıyla tutarsızdır. Erik Olin Wright şöyle yazar:

> 'Sınıf-bilinci' ifadesinin Marksist gelenek içinde iki oldukça farklı kullanımı vardır. Kimi kuramcılar için kolektif varlıklar olarak sınıfların yalnızca olası ya da yüklenmiş bir niteliği olarak görülür, öte yandan diğerleri için sınıfların üyeleri olarak insan bireylerin somut bir sıfatı olarak anlaşılır.[6]

İdeoloji burada hemen hemen ikinci anlamda anlaşılıyor. İlkinin başlıca örneği, elbette ki, Lukacs'ın yüklenmiş sınıf-bilinci anlayışıdır.

Lukacs *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, proletaryayı aslen tıpkı bireysel öznelerin inanç ve arzularının olması gibi bir bilinçle donatılmış kolektif bir özne olarak görme eğilimindedir. Bu gayet açıkça yanlıştır: Sınıflar birey-üstü kişiler değil, üretim ilişkileri içinde paylaşılan bir konumları olan fail gruplarıdır, bunlar kendilerini kolektivitelere *dönüştürebilirler*, yine de bunun hiçbir kaçınılmazlığı yoktur ve aslında eski köleler gibi bazı sınıflar da buna karşı konan engelleri fazla ağır bulabilir. Sınıf bilincini sırf faillerin üretim araçlarıyla olan nesnel ilişkileri sayesinde onlara yüklenebilecek bir şey olarak görmek, boyun eğen sınıfların gerçekte kolektiviteler haline gelmesinin içerdiği güçlükleri büyük oranda küçümser. Üstelik sınıf-bilincinin süreçte oynadığı rolü yanlış yansıtır: Sınıf bilinci, sınıfın 'nesnel' özelliği değildir, daha çok sınıfın kendini bir kolektiviteye dönüştürdüğü bir araçtır.[7]

O halde, ideoloji, 'insan bireylerin somut bir sıfatı'dır. 'Bu şekilde anlaşıldıkta', der Wright,' "bilinç"i incelemek bireylerin zihinsel yaşantısının belli bir yönünü, yani bir kişinin öznelliğinin *bireyin kendi farkındalığına söylemsel olarak açık* olan öğelerini in-

(6) E. O. Wright, *Classes* (Londra, 1985), s.242.

(7) Bkz. G. Stedmari Jones, 'The Marxsim of the Early Lukacs' (İlk Zamanlarında Lukacs'ın Marksizmi), *NLR*, 70 (1971).

celemektir."[8] *Kişilerin* ideolojik inançları olur, sınıfların değil. Bununla birlikte, toplumsal mekanizmalar yüzünden böyle olur. (2)nin ortaya koyduğu sav budur. Jon Elster'ın dediği gibi, 'ideolojinin incelenmesi, neden pek çok benzer biçimde konumlanmış bireyin aynı görüşleri kabul ettiği ya da bunları eşzamanlı olarak ürettiğini açıklamaya uğraşır.'[9] Bir bireyin neden ideolojik inançlara sahip olduğunu açıklamak toplumsal süreçleri analiz etme meselesidir, entelektüel hatayı ya da bireysel patolojiyi teşhis etme değil. İdeoloji *toplumsal* bilinçtir.

(3)e göre, ayrıca yanlış bilinçtir. İdeoloji kavramının kökenleri elbette ki Bacon'ın putlar kuramına dayanmaktadır, bu kuram Helvetius ve Holbach gibi *filozoflar* tarafından, insanları çıkarlarını görmekten alakoyan ve her şeyden önce dini içeren *prejuges* eleştirisinde ele alınmıştır. Yanlış inançların kitlelere aşılanmasındaki başlıca etken ruhban sınıfıydı. Marks bu analizi alıp genel sınıf mücadelesi kuramına dahil ederek kökten bir değişiklikten geçirdi. Jorge Larrain'in dediğine göre, 'Marks'ın gözünde ideoloji, çarpıtılmış bilinç olarak belirli olumsuz bir anlama sahiptir ki bunun iki özel ve bağlantılı özelliği, ilkin, toplumsal çelişkileri saklaması ve ikinci olarak da, bunu egemen sınıfın çıkarlarına göre yapmasıdır.' Böylelikle (3) ile (4) arasında yakın bir ilişki vardır. Yeniden Larrain'i alıntılayacak olursak, ideoloji 'sınıfın ideologları tarafından üretilmiş olduğu için değil –ki bu olabilir de olmayabilir de– ama çelişkilerin saklanması nesnel olarak egemen sınıfın çıkarları lehine olduğu için' egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eder.[10] İdeolojik inançların kabulü egemen sınıfın çıkarınadır, *çünkü* sömürü ve baskının gerçekliğini örttükleri için yanlıştırlar.

---

(8) Wright, *Classes*, s.244.

(9) J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), s.464. (2)de ortaya konduğu gibi, ideolojilerin kabulünün toplumsal nedenleri olduğunu öne sürmek, inançların oluşumu sorunundan kaçar ve böylelikle Marksist ideoloji kuramına yöneltilen ortak itirazdan, kendi kendini çürüttüğü iddiasından sakınır. Bkz. ibid., s.473-6

(10) J. Larrain, *The Concept of Ideology* (İdeoloji Kavramı) (Londra, 1979), s.58, 61. Ayrıca bkz. H. Barth, *Truth and Ideology* (Doğruluk ve İdeoloji) (Berkeley and Los Angeles, 1976).

Bununla birlikte, (4), yani ideolojik inançların egemen sınıfın çıkarma olduğu savı, (l)i, yani yaygın kabul görmelerini açıklamak üzere kullanılamaz. Böyle yapmak işlevsel açıklamanın hatasına düşmek, bir toplumsal olguyu sağladığı yararlar bakımından açıklamak olurdu.[11] Hakim ideolojinin nasıl egemen sınıfı yararlandıran ideoloji olduğunu açıklayacak bir mekanizmaya ihtiyacımız vardır. Marks farklı yazılarında iki tane böyle mekanizma sunar.

İlki *Alman İdeolojisi*'ndeki bu meşhur pasajda verilir:

> Egemen sınıfın fikirleri her dönemde egemen fikirlerdir: yani, toplumun *egemen maddi* gücü olan sınıf aynı zamanda onun egemen *entelektüel* gücüdür de. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf sonuçta zihinsel üretim araçlarını da denetler, öyle ki zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri tamamen ona tabidir.[12]

Bu analiz açık biçimde dini, rahipler ve iktidardakilerin kitleleri karanlıkta tutmak üzere fesatçça işbirliği olarak gören Aydınlanmacı din eleştirisinin geliştirilmesidir. Öncelikle kitle yanılsamalarının doğuşunu daha geniş sınıf ilişkilerinde köklendirmekle farklılaşır. Fakat *filozoflara* yöneltilen türden bir itiraza, yani yönetilen sınıfları onlara yukarıdan aşılanan fikirlerin edilgen alıcıları olarak gördükleri itirazına açıktır. Sonuç, bizzat Marks'ın *Feuerbach Üzerine Üçüncü Tez*'de belirttiği gibi, ister rahipler olsun, ister aslında kitleleri yanılsamalarından özgürleştirmeye çalışanlar olsun, 'toplumu biri diğerinden üstün iki parçaya bölmektir.'[13]

İkinci mekanizma aynı itiraza açık değildir. Bu, *Kapital*'deki meta fetişizmi kuramından gelir. Bu kurama göre, kapitalizmde üreticiler arasındaki toplumsal ilişkilerin mal değiş-tokuşu aracılığıyla kurulduğu olgusu şu anlama gelir: 'insanların kendileri

(11) Genel olarak bkz. J. Elster, *Sour Grapes* (Cambridge, 1985), IV bölüm.

(12) *CW*, V, s.59

(13) Ibid., s.4. Ayrıca bkz. Larrain, *Concept*, s.26.

arasındaki belirli toplumsal ilişki... burada onlar için, şeyler arasındaki bir ilişkinin hayali biçimini alır.'[14] Bunun sonucunda tarihsel özgüllüğe sahip kapitalizm olgusu evrenselleştirilir, maddeleştirilir. Böylelikle burjuva ideolojisi için maddi bir temel vardır: bizzat pazar ekonomisinin işleyişi kapitalist üretimin faillerine ideolojik inançlar getirir. O halde ideolojik inançların kabulü, bizzat egemen sınıfın bir suç birliğine dayanmak şöyle dursun, kapitalist üretim ilişkilerinin kendileri tarafından kendiliğinden ortaya çıkarılır. Bu kuramın sorunu tam da gücünde yatar: Meta fetişizmi göz önünde bulundurulduktа, işçiler nasıl olur da özgürleşebilir? Kuram, en azından burada ortaya konan versiyonunda, bir hata içerir. Bizzat kapitalist ilişkilerin ideolojik inançların kabulünü getirebilmesi için, tezahürlerinin yalnızca bir tek yorumu, yani bunların toplumsal ilişkilerden çok şeyler arasındaki ilişkiler olduğu yorumunu kabul etmesi gereklidir. Fakat bu böyle değildir: *bütün* kuramlar onlar için gösterilen kanıtlar tarafından eksik belirlenir. Kapitalist ilişkiler Marks'ın bir dereceye kadar haklılıkla iddia ettiği gibi maddileştirilmiş, fetişleştirilmiş biçimde kendilerini ortaya koyuyor olsalar bile, bu aynı tezahürleri yorumlamanın sayısız farklı yolu vardır.[15]

Bununla birlikte, tartışmakta olduğumuz ideoloji tanımıyla ilgili daha köklü bir zorluk vardır. Yukarıda *Alman İdeolojisi*'nden alıntılanmış pasaj egemen ideoloji tezi olarak biline gelmiş kavramın *locus classicus*'udur, bu kavram Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan Turner tarafından şöyle özetlenir:

> İdeolojik üretimi denetlemesi aracılığıyla, egemen sınıf bir tutarlı inançlar kümesinin oluşturulma sürecine nezaret edebilir... Egemen ideoloji işçi sınıfının bilincine sızar ve bulaşır, çünkü işçi sınıfı gerçekliği egemen sınıfın kavramsal kategorileri aracılığıyla görür ve yaşantılar olur. Egemen ideoloji işçi sınıfını, gerçekte emeğin maddi çıkarlarına karşı işlemekte olan bir sistem içine dahil etmek üze-

(14) K. Marx, *Kapital*, I (Harmondsworth, 1976), 165.

(15) Bkz. A. Callinicos, *Marxism and Philosophy* (Oxford, 1983), s. 129-34.

re işlev görür. Bu dahil ediş de sonuçta kapitalist toplumun tutarlılığı ve bütünlenmesini açıklar.[16]

Egemen ideoloji tezinin versiyonları çok yaygın biçimde savunulmaktadır. Gerçekten de, kapitalist toplumsal oluşumların yeniden üretildiği başlıca araç olarak ideolojik egemenlik mekanizmaları üzerinde yoğunlaşması, Batı Marksizm'inin ona has bir özelliğidir. Ama tezin etkisi çok daha ötelere uzanır. Örneğin Elster'ın öne sürdüğüne göre, öznelerin değerleri ve inançlarının egemen grupların hakimiyetini destekleme eğiliminde olması tarihin kitlesel bir olgusudur:[17]

Gerçekten de öyle midir? Immanuel Wallerstein öyle düşünmüyor:

> İnsanlık tarihinde pek çok hükümetin sömürdükleri, baskı altına aldıkları ve kötü davrandıkları çoğunluk tarafından 'meşru' olarak görülmüş olup olmadığı şüphelendirir. Kitleler kaderlerine boyun eğmiş, ya da somurtkan bir inada, ya da geçici olarak iyi giden talihlerine şaşırmış, ya da etkin biçimde başkaldırıcı olabilirler. Ama hükümetlere ancak tahammül edilmiş, gerçekte ne takdir, ne hayranlık, ne sevgi, hatta ne de destek görümüşlerdir.[18]

Abercrombie, Hill ve Turner egemen ideoloji tezine yalnızca Marksist biçimine değil, Talcott Parsons'ın sunduğu versiyonuna da, yani toplumsal sabitliği açıklayanın aktörlerin topluma normatif bütünlenmesi olduğu fikrine de karşı çıkarlar. Egemen ideolojinin yönetilen sınıflara sızma oranının genellikle az olduğunu savunurlar. Toplumsal denetimin başlıca mekanizmaları silahlı zor ya da Marks'ın 'iktisadi ilişkilerin sessiz zorlaması' adını verdiği şey olmuştur. Egemen ideolojinin başlıca rolü kitleleri var

(16) N. Abercrombie ve diğerleri, *The Dominant Ideology Thesis* (Egemen İdeoloji Tezi) (Londra, 1980), s. 1-2.

(17) Elster, *Sour Grapes*, s. 164.

(18) Wallerstein, *The Modern World System* (Modern Dünya Sistemi), I (New York, 1974),s. 143-4.

olan toplumsal düzene dahil etmek değil, *yöneten* sınıfın bağlılığını ve yeniden üretimini güvence altına almak olmuştur.

Daha çok egemen sınıf üyelerinin düşünüp söylediklerinin kayıtlarına sahip olduğumuz göz önünde bulundurulursa, geçmiş üzerine iddialar olarak Abercrombile, Hill ve Turner'ın argümanlarının takdir edilmesi son derece güçtür. Bununla birlikte, tarihçiler son yıllarda erken dönem modern Avrupa'nın halk kültürünü incelemeye başlamışlardır, belki de ilk dönemleri için böyle çalışmalar mümkün olacaktır. Sonuçlar etkileyicidir ve kefeyi egemen ideoloji tezinin eleştirileri yönünde bastırır gibidir.

İşte Keith Thomas on altıncı ve on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde halk inanışları üzerine devasa çalışmasında, diğerlerinden başka Durkheim tarafından da inanılan, dinsizliğin yayılmasının Sanayi Devrimi'nin bir sonucu olduğu görüşüne karşı çıkar: 'sanayiciliğin ortaya çıkışından çok önce var olan kayıtsızlık, kabul edilmiş öğretilere muhalefet ve bilinemezcilik oranına hakları yeterince teslim edilmemiştir'. Thomas'ın gösterdiğine göre;

> Ortodoks dinin İngiliz halkı üzerindeki etkisi asla tam olmamıştır. Aslında o zamanlarda nüfusun bir kısmının herhangi bir dininin olup olmadığı da tartışma konusudur. Her ne kadar tam istatistikler asla elde edilemeyecekse de, rahatlıkla söylenebilir ki, Tudor veya Stuart dönemi İngiliz halkının hepsi kilise türünde bir yere gitmiyordu, gidenlerin pek çoğu kayda değer bir tereddütle gidiyordu ve belli bir kısım da yaşamları boyunca Hıristiyan dogmasının öğretilerinden tamamen bihaberdi.[19]

Thomas'ın *Din ve Büyünün Çöküşü* kitabı çok geniş bir kaynaklar yelpazesine dayanan büyük çaplı bir çalışmadır. Halk arasındaki dinsizliğin benzer bir portresi bir dizi küçük çaplı çalışmada da, özellikle Friuli'deki Montereale'den bir değirmenci olan Menocchio lakaplı Domenico Scandella'nın engizisyon yar-

(19) K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Din ve Büyünün Çöküşü) (Harmondsworth, 1973), s.206, 189, ve dini kayıtsızlık, cehalet ve kuşkuculuk hakkında genel olarak bkz. s. 189-206.

gılamalarına dayanan Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar* kitabı tarafından çizilmiştir. Menocchio on altıncı yüzyılın sonunda kazıkta yakılmıştı. Suçu, Hıristiyan tanrıbiliminin aşkın Tanrı'sına doğacı bir tümtanrıcılığı yeğ tutarak, sapkın dini inanışlar dile getirmekti. Menocchio'nun önemi, Ginzburg'a göre, 'halk geleneğinden alınma öğeleri yazıya dökmüş (olmasıydı). Dogma ve ritüele tahammülsüz, doğanın çevrimine bağlı ve aslen Hıristiyanlık öncesi olan bir köylü dininin direngen süre gidişini açıklayan, Avrupa taşrasında derinlere kök salmış bu gelenektir'.[20]

Demek ki, Hıristiyanlığın sanayi öncesi Avrupa'nın köy kitlelerine kısıtlı derecede sızmış olduğuna yönelik giderek güçlenen bir kanıt bulunur. Abercrombie, Hill ve Turner gerçekten de iddia ederler ki

> Katoliklik Ortaçağ'da Avrupa'nın azınlık diniydi... kentteki seçkinler tabakası dinin gerekirlerini yerine getiren, Ortodoks Katolik bir toplum grubuydu, ama kırsal çoğunluk Hıristiyanlık öncesi inanış, festival ve pratikleri korumaktaydı. Kentteki egemen sınıfın rahipleri vardı; Languedoc, Bretagne, Lancashire, Yorkshire ve Norfolk'un kırsal yoksullarının ise büyücüleri, cadıları, pagan ayinleri ve folk kültürü vardı.[21]

Bu olgu nasıl yorumlanacaktır? Thomas astroloji ve büyü gibi Hıristiyanlık öncesi inanış ve pratiklerin tartışmasını yaparken, antropolojik ve toplumbilimsel kurama başvurarak, onları işlevsel bakımdan açıklar, tehlikeli ve belirsiz doğal ve toplumsal bir çevreye yönelik sergiledikleri ve denetim oranına dikkat çeker. Gerilemeleri yine aynı ilişkiler içinde, iletişimdeki gelişmelerden sigortanın ortaya çıkışına kadar bir dizi değişimin büyü ve benzerlerine bağımlılığı gereksiz haline getiriş biçimiyle açıklanır. *Din ve Büyü*'nün üzerine yazdığı zekice bir eleştiride Edward

(20) C. Ginzburg, *The Cheese and the Worms* (Peynir ve Kurtlar) (Londra, 1980), s.112.

(21) Abercrombie ve diğerleri, *Dominant Ideology*, s.75-6. Genel olarak bkz. P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Erken Dönem Modern Avrupa'da Halk Kültürü) (Londra, 1978)

Thompson, Thomas'in işlevciliğine karşı çıkarak, Hıristiyanlık öncesi inanış ve pratiklerin yaygınlığının erken dönem modern Avrupa'da köylüler ve zanaatkârların egemen sınıfa ve ideolojilerine karşı direnişinin kanıtı olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Böylelikle:

> Sıradan insanların Kilisenin onlara 'el atmakta' olduğunu hissetmeleri ölçüsünde, o dereceye kadar bir karşı-kültürün öğeleri oluşturularak, bu öğretiler kılıktan çıkarılacak, yadsınacak, Hıristiyan ritüeli yaşamakta olan pagan inanışlarla birlikte örülecek, öğreti kendi yaşam deneyimlerine daha uygun bir simgeciliğe çevrilecektir.[22]

Thompson'ın argümanı, Peter Burke'ün 'Büyük Perhizin Zaferi' adını verdiği ve on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda 'eğitimlilerin kimileri tarafından nüfusun geri kalanının tavır ve değerlerini değiştirmek üzere girişilen sistematik bir çaba', hem Protestan Reformuna hem de Katolik Karşı-Reformuna ortak bir çaba olan süreçte, popüler ve 'yüksek' kültürler arasındaki farkların sınıf mücadelesinin *locus*'u haline gelme oranı üzerinde yoğunlaşır.[23] Ginzburg'a göre bu çaba aslen 1520'ler ve 1530'larda Münster'de Alman Köylülerin Savaş ve Vaftiz Karşıtları hükümetine bir yanıttı ve 'yukarıdan gelen her türlü denetim biçiminden çözülme tehlikesi gösteren yığınları ideolojik olduğu kadar fiziksel olarak da yeniden fethetme zorunluluğu'nu ortaya koymuştu:

> Hegemonya kurmaya yönelik bu yenilenen çaba Avrupa'nın farklı yerlerinde türlü biçimlere büründü, ama taşranın Cizvitler tarafından İncil denetimi altına alınmasının ve Protestan kiliseleri tarafından erişilmiş aile temelli daha küçük dinsel örgütlenmenin kökenleri tek bir akıma dayandırılabilir. Bastırma bakımından, cadılık mahkemelerinin yoğunlaştırılması ve serseriler ve çingeneler gibi marjinal gruplar üzerinde sıkı denetim kurulması buna tekabül edi-

(22) E. P. Thompson, 'Anthropology and the Discipline of Historical Context' (Antropoloji ve Tarihsel Bağlam Disiplini), Midland History (1972), s.51-2.

(23) Burke, *Popular Culture*, s.207, ve genel olarak bkz. ibid., 8.bölüm.

yordu. Menocchio'nun durumu bu bastırma ve halk kültürünün silinmesinin oluşturduğu ardalan önünde değerlendirilmelidir.[24]

'Halk kültürünün silinmesi'nden söz etmek biraz fazla iddialı görünmekte: Burke ve Thompson gibi diğer tarihçiler Hıristiyanlık öncesi inanış ve pratiklerin ta yirminci yüzyıla kadar ayakta kaldığına işaret ederler. Yine de, Ginzburg'un kitabının (ve daha önceki kitabı *Gece Çarpışmaları*'nın) kaynakları, halk inanışları hakkındaki bilgilerimiz için, amaçları tam da bu inançları düzenlemek ve değiştirmek olan engizisyon gibi kurumlara ve cadı mahkemelerine ne dereceye kadar bağlı olduğumuzu gösterir. Michel Foucault dikkatini on sekizinci yüzyılın sonunda disiplinler adını verdiği yeni iktidar biçimlerinin ortaya çıkışı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bunları 'sürekli bir denetimin yokluğunda... "üstün-iktidar" olarak gerçekliğinin törensel sergilenimiyle pekişen' bir iktidar biçimi olan mutlakıyete has gösteriye yönelik ve barbarca infazlarla karşılaştırır. Hapishane, fabrika ve hastane gibi modernliğin tipik kurumlarınca temsil edilen disiplinler, bunun yerine bireysel davranışın düzenlenmiş ve sistematik denetlenmesini getirerek, böylelikle 'toplumsal bütünün en ince dokusuna kadar' sızar.[25] Erken dönem modern Avrupa'da dinsel inanış ve toplumsal davranışın 'reforme edilmesi' çabalarını toplumsal iktidarın bu daha müdahale edici ve yaygın uygulanımının ilk örnekleri olarak görmek akla yakın görünüyor.

Anthony Giddens ' "bilgi"nin –bir fail ya da kolektivite tarafından depolanabilen simgesel malzeme– birikimi ve gözaltında tutma' ve 'alt düzeyde yer alanların etkinliklerinin bir kolektivite içindeki üstleri tarafından denetlenmesi' diye yazdığında aklında olan disiplinlerdir. Giddens'a göre, 'toplumsal bütünlenmenin tamamlayıcı ve kaplayıcı bir öğesi olarak her anlamında gözaltında tutma yalnızca kapitalizmin gelişiyle birlikte başat öneme sa-

(24) Ginzburg, *Cheese*, s. 126.

(25) M. Foucault, *Discipline and Punish* (Hapishanenin Tarihi) (Londra, 1977), s.57, 80-1.

hip olur.' Kapitalizm öncesi sınıf toplumlarında, artık-emeğin elde edilmesi 'iktisat dışı zorlamaya, devletin ya da yerel derebeylerinin silahlı gücüne dayanıyordu. 'Hâkimiyetlerine tabi halktan zorla vergi ya da diğer haraç veya hizmet biçimlerini elde etmek zorunda olanların iktidarı, başka kaynaklardan beslenen gündelik yaşamın pek çok yönüne sızmıyordu.' David Lockwood'un terimlerine dökersek, sistem-bütünlenmesi hakim sınıfın askeri gücüne dayanıyordu. Paylaşılan inanç ve gelenekleri içeren toplumsal bütünlenme bundan kesinlikle ayrıydı, belli başlı yerel köylü cemaatlerinde işlemekte ve egemen sınıf tarafından büyük oranda göz ardı edilmekteydi. Buna karşın, kapitalist sömürü aslen işçiler üzerindeki emek güçlerini satmaya yönelik iktisadi baskılara dayanır ve oranı genellikle emek üretkenliği düzeyiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu durumda egemenlik altındaki sınıfın üretim sürecinin hem içinde hem de dışında sistematik denetimi sömürenler için daha büyük bir öneme sahip olur.' "Devlet", idaresine içsel olarak tabi olanlar sözkonusu olduğu sürece, kapitalist toplumlarda sınıflara ayrılmış (yani kapitalizm öncesi sınıflar) toplumlardakinden çok daha müdahaleci ve kapsayıcı bir kurumlar kümesidir.'[26]

Giddens'in analizi aydınlatıcıdır. Michael Mann'in *'altyapısal iktidar'* adını verdiği şeyin, yani 'topluma gerçek anlamda sızma ve siyasi kararları lojistik olarak uygulama yetisi'nin sınırlamalarını tartışması da bunu destekler, bunun örneği görünürde kapitalizm öncesi devletlerin en mükemmeli olan imparatorluktur:

> İmparatorluk... tebaası üzerinde yoğun denetimden yoksun henüz görece kırılgan bir etkileşim ağıydı... Yığınlardan düzenli olarak belli oranda ve emekleriyle ödeme yapmaları dışında pek az şey beklenmekteydi. Üzerlerindeki denetim, vahşi de olsa, düzensizdi. Dağılmış yönetenler grubundan daha fazla şey beklenmekteydi, ama bu onların gözünde tatsız değildi. İmparatorluk arazi temelli değil-

(26) A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Tarihsel Maddeciliğin Çağdaş Bir Eleştirisi) (Londra, 1981), s. 169, 170, 103, 165.

di, bütün de değildi. Eyaletler, sınır boyları ve hatta 'yabancı' yönetici ve seçkinler aracılığıyla bir kral veya imparatorun egemenliğinde bir *federal egemenlik* sistemiydi. Bu, temelde lojistik nedenlerden kaynaklanıyordu: Hesaplarıma göre, ne kadar olağanüstü olursa olsun hiçbir fatihin birlikleri ve idari memurlarını seksen doksan kilometreden daha öte sınırlar içinde rutin bir temele oturtarak örgütleyip, denetleyip gereksinimlerini karşılayamaz. Kral veya imparator egemenliğini sağlamak, yıldırmak için yedekteki kendi profesyonel ordusunu kullanıyordu. Ama herkes biliyordu ki bunu kullanmak olağanüstü lojistik bir uygulamayı gerektirecekti. Yerel seçkinler vergi veya haraç verdikleri sürece yerel denetimlerine karışılmıyordu.[27]

Bu kanıtların ışığında, Mann'in '*yoğun iktidar*... sıkı sıkıya örgütlenme ve katılanlardan yüksek derecede seferberlik veya bağlılık talep edebilme' dediği şeyin neden aslen kapitalist toplumların bir özelliği olduğunu görebiliriz.[28] Ancak modernliğin gelişiyle birlikte egemen sınıf yığınların gündelik yaşamına sızmakta hem çıkar hem de giderek (matbaadan demiryollarına, oradan da modern kitle araçlarına kadar yayılan bir dizi yenilikler sayesinde) araç sahibi olmuştur. Bunun pek çok biçimde olduğunu görebiliriz. Örneğin, Edward Thompson sonuç olarak doğanın döngülerine dayanan düzensiz iş kalıplarından ayrılamaz 'göreve yönelik' zaman anlayışının yerine, çizgisel ve homojen olarak düşünülen zamanın, 'emek sömürüsünün bir aracı olarak zaman ölçümü'nün ya da daha çiğ biçimde, para olarak zamanın getirilmesine dikkat çeker.[29] Fakat egemenliğe tabi sınıfların gözaltında tutulmasındaki bu artış, hakim ideoloji tezinin kapitalizm öncesi toplumlara uygulandığında yanlışken kapitalist üretim tarzı için doğru olduğu sonucuna götürebilir.

(27) Mann, Sources, s. 170, 174-5. Imparatorluk gücünün lojistiği için bkz. ibid., s. 137-46.

(28) Ibid., s.7.

(29) E. P Thompson, 'Time,Work-Discipline and Industrial Capitalism' (Zaman, İş Disiplini ve Sanayi Kapitalizmi), P&P, 38 (1967). Daha genel olarak bkz. Burke, *Popular Culture*, 9.bölüm.

Böylesi bir sonuç hatalı olur. Son otuz yıl içinde işçi sınıfı bilinci üzerine yapılmış bir dizi çalışma her tarafa yayılmış bir hakim ideolojiye inanmak için pek az destek sağlamıştır. Mann 1950'ler ve 1960'ların savaş sonrası refahının doruk noktasında yapılmış bir dizi İngiliz ve Amerikan araştırmasının bulgularını şöyle özetler:

1 Değerler konusunda fikir birliği önemli bir oranda bulunmamaktadır;
2 Orta sınıf arasında işçi sınıfı arasında olduğundan daha büyük oranda fikir birliği vardır;
3 İşçi sınıfı aykırı değerleri, eğer bu değerler soyut siyasi bir felsefeden çok somut gündelik yaşama veya belirsiz popülist kavramlara bağlıysa destekleme eğilimi göstermektedir;
4 İşçi sınıfı bireyleri aynı zamanda değerlerinde orta sınıf üyelerinden daha az içsel *tutarlılık* göstermektedir.

Mann Batı işçi sınıfının görece sessizliğinin 'topluma herhangi bir olumlu normatif bağlılıktan çok belirli rollerin pragmatik kabulü ile daha ikna edici biçimde açıklanabil(eceğini)' öne sürer.

Mann'in bir başka yerde iddia ettiğine göre, 'iktisadi ödüller karşılığında kendi üretici güçlerine yabancılaşmaya zorlanmış işçi, denetim ve paranın, iş ve iş olmayanın birbirinden ayrıldığı *ikilikçi* bir bilinç geliştirir.' Bunun sonuçları, 'çelişkinin saldırgan ekonomizm ve savunmaya yönelik denetim şeklinde daraltılmasından ne daha fazla ne de daha az'dır. Sınıf-bilinci asla Giddens'ı izleyerek çelişki bilinci adını verdiğimiz şeyden daha ileri düzeyde gelişmez (bkz. yukarıda 4.1 başlığı). Kapitalizme alternatif olabilecek herhangi bir toplum anlayışından yoksun olan işçiler maaşlarla ilgili daraltılmış iktisadi mücadelede odaklanırlar. 'Sınıf-bilincinin ortaya her çıkışı sürekli olarak ekonomizm tarafından törpülenmekte ve kapitalizm hayatta kalmaktadır.'[31]

(30) M. Mann, 'The Social Cohesion of Liberal Democracy' (Liberal Demokrasinin Toplumsal Bağlılığı), *American Sociological Review*, 35,3 (1970), s.432,435.

(31) M. Mann, *Consciousness and Action among the Western Working Class* (Batı İşçi Sınıfı Arasında Bilinç ve Eylem) (Londra, 1973), s.33, 21, 68.

Bu genel tez destek bulmuş ve bir dizi ayrıntılı analiz tarafından zenginleştirilmiştir. Huw Beynon'ın 1960'ların sonunda Ford Halewood'daki dükkan işçi temsilcileri üzerine yaptığı meşhur araştırma, İngiliz işçi sınıfında bulunan çelişki bilincinin en önemli biçimiyle, 'fabrika sınıf bilinci' ile ilgilidir:

> Bu, sınıf ilişkilerini fabrika içindeki patronlarla işçiler arasındaki çelişkide doğrudan tezahürleri bakımından algılar. Kök saldığı yer, mücadelelerin işin denetimi ve idarecilerle işçilerin 'hakları' üzerine verildiği iş yeridir. Sömürü ve iktidarla ilgili olduğuna göre, belirli siyasi öğeler içerir. Ama bu bir fabrika siyasetidir.... En az gelişmiş biçiminde, münferit gaddarlık ve 'hasta rolü yaparak işi kırma' biçimde ortaya çıkar – çoğu idarecinin tanışık olduğu ve nahoş bulduğu 'ağızlarına sıçarız' tavrı. Bu görüşün altında yatan yapı, Halewood'daki işçi temsilcilerinin bilincinde temellenmiş olandan pek kökten biçimde farklı değildir.[32]

Halewood militan bir otomobil fabrikası olarak iyi bilinir ve Beynon işçi temsilcilerinin idarenin inisiyatiflerine yanıt olarak nasıl oldukça incelikli taktikler izleyebildiklerini gösterir. Zayıf noktaları, bunun üretim süreci içinde o andaki çelişki üzerinde yoğunlaşan ve devlette toplanan toplumsal iktidarın daha geniş yapılarını büyük oranda göz ardı eden bir fabrika sınıf bilinci olmasında yatar. Beynon'ın dediği gibi, fabrika içindeki çelişkiyi algılayışları 'gelişkin bir siyasal bilinç biçimine uzanmamıştı, daha çok işçilerin otomobil fabrikası içindeki deneyimlerinin çok doğrudan, sağduyuya dayanan bir değerlendirilmesini temsil ediyordu.'[33] Böylelikle devrimci sınıf bilincinin asıl bileşeninden, kolektif eylemin toplumu nasıl dönüştürebileceği görüşünden yoksunlardı.

Bu bakımdan Halewood işçi temsilcileri 'ChemCo'da çalışan ve Theo Nichols ve Peter Armstrong tarafından incelenen daha az

(32) H. Beynon, *Working for Ford* (Ford İçin Çalışmak) (Harmondsworth, 1973), s.98-9.
(33) Ibid., s.121.

militan işçilerle aynı konumdaydılar: 'Chemco iş gücü, en azından çoğu zaman, ne içinde yaşadıkları dünyayı denetim altına alan, ne de onu denetim altına almanın herhangi bir yolunu görmeyen insanların kaderciliğiyle nitelenir. Ama bu kadercilik kapitalizme normatif bütünlenmeden kaynaklanmaz. 'Bu işçiler eksiklikleri, mantıksızlıkları, yaşam standartlarındaki farkları görebilir, hatta kimi zaman daha iyi toplumları düşünebilirler. Onlarda eksik olan, bu daha iyi toplumların olanaklı *olduğuna* dair inanç veya kesinliktir.' Sonuç olarak, 'kapitalist hegemonyanın asıl zaferi büyük oranda, bu işçilerin onun değerlerini olumlamamaları veya yadsımamaları olgusunda görülür. Onların gözünde, kapitalizm (illa ki doğru ya da adil olmayan) değiştirilemez bir düzenin alt tarafı bir parçasıdır.'[34] Böylece, Therborn'un deyişiyle, 'pek çok ya da çoğun burjuva-demokratik ülkelerde teslimiyet, boyun eğme ve düzene uyum gösterme, temsil edilme duygusundan daha, muhtemelen fikir birliğinin önemli bileşenleridir.'[35]

4.3 Yanlışlık ve İdeoloji – II

Demek ki hakim ideoloji tezi yanlış addedilmelidir (bununla birlikte göreceğimiz üzere daha zayıf bir versiyonu savunulabilir). Hakim ideoloji tezi ölümünde ideoloji kuramını da beraberinde mi götürür? Abercrombie, Hill ve Turner kimi zaman bu kadarını da ima eder gibidirler.[36] Bu put kırıcılık Batı Marksizm'inin ideoloji saplantısına getirilen tazeleyici bir düzeltmedir, ama hataya yol açan sonuçları olabilir. Bu kitabın başlıca savlarından biri insanların özneler, inanç ve arzularla harekete geçen bilinçli oyuncular olarak görülmesi gerektiğinde ısrar etmek ol-

(34) T. Nichols ve P. Armstong, *Workers Divided* (Bölünen İşçiler) (Londra, 1976), s.47, 58, 59.

(35) G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology* (Londra, 1980), s. 108-9. Genel olarak 'ideolojik egemenlik biçimleri' tartışmasını görmek için bkz ibid., 5.bölüm.

(36) Özellikle bkz. Abercrombie ve diğerleri, 6 bölüm ve ek; ve kitaplarının eleştirel tartışması için G.Therborn, 'New Questions of Subjectivity' (Yeni Öznellik Sorunları). *NLR*, 143 (1984).

muştur. Ayrıca, 4.1 başlığında kolektivitelerin oluşumunun kritik biçimde etmenlerin toplumsal kimlikleri hakkında sahip oldukları inançlara bağlı olduğunu öne sürdük.

İdeolojinin analizi toplum kuramı için önemlidir, yeter ki 'ideoloji' Marks'ın sözleriyle, 'hukuki, siyasi, dini, sanatsal ya da felsefi –kısacası insanların bu çelişkinin (yani üretim güçleriyle ilişkileri arasındakinin) bilincine vardıkları ve bunun için mücadele verdikleri ideolojik biçimler'[37] olarak anlaşılsın. İdeolojinin böyle anlaşılması 4.2 başlığında verilen tanımın (3) ve (4) koşullarını reddetmeyi getirir. İdeolojik inançlar yanlış olmak zorunda değildir, bu kabulün illa ki egemen sınıfın yararına olması da zorunlu değildir. Bunun yerine Therborn'u izleyerek 'ideoloji'yi yalnızca 'insanların yaşamlarını onlara farklı biçimlerde anlam ifade eden bir dünyada bilinçli oyuncular olarak yaşadıkları insanlık durumunun bu yönünü imleyecek' şekilde kullanmalıyız.[38]

İdeolojiyi yanlış bilinç olarak tasarlamak, hakim ideoloji tezinin içerdiği, sınıf toplumlarının egemenliğe tabi sınıfın sömürülerinin haklı olduğu yolundaki yanlış inancı kabul etmeleri sayesinde ayakta kaldığı iddiası tarafından içer imlenir. Bir kez iddianın kendisinin yanlışlığını gördük mü, ideolojiyi yanılsamayla bir tutmamıza gerek kalmaz. İdeolojik inançlar da, bütün inançlar gibi, ya doğru ya da yanlıştır, ama bir inancın doğruluk değeri ideolojik ve ideolojik olmayan arasında bir ayrım yapmak üzere kullanılacak ölçütler arasına girmez. Kökeninde dini *préjuges*'nin Aydınlanmacı eleştirisinden gelen yanlış bilinç olarak epistemolojik ideoloji kavramı sonuçta reddedilmelidir.[39]

Böylesi bir manevranın ideolojinin incelenmesini genelde pratik bilincinkiyle bağlantılandırarak genişletmemize olanak veren olumlu bir etkisi vardır. Anthony Giddens insan etmenlerin 'bilgi-yetisi' adını verdiği şeye, yani bir toplumun üyelerinin için-

(37) K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Londra, 1971), s.21.

(38) Therborn, *Ideology*, s. 1-2.

(39) Bkz. Callinicos, *Marxism*, 6.bölüm.

de yaşadıkları dünyanın doğası hakkında çoğu toplum araştırmacısının onlara yaraştırdığından daha fazla şey bildiği olgusuna parmak basmıştır.[40] Aslında bunun derin felsefi nedenleri vardır, Graham Macdonald ve Philip Pettit Donald Davidson'ın Cömertlik İlkesini tartışırlarken bunları ortaya koyarlar:

> Açıklamak üzere inançlara (yani pratik etkinliği yönlendirenlere) başvurulan eylemler, insanların gündelik, birbirleriyle ve çevreleriyle az ya da çok başarılı ilişkileridir; bunlar yiyecek bulmak, anlaşma yapmak, kulübeler kurmak gibi eylemlerdir. Bu ilişkilerin başarısı genellikle rastlantı ve talihe mal edilemez. Fakat başarıyı rastlantının güçlerine başvurmaksızın anlaşılır hale getirmek istiyorsak, eylemlerin altında yatan inançların doğru olduğunu varsaymalıyız: yanlış olsalardı, başarı rastlantının ürünü olurdu. Böylece pratik etkinliği yönlendiren inançlarda, yorumcunun gönül rahatlığıyla bir doğruluk çoğunluğunu varsayabileceği bir inançlar kümesi buluyoruz.[41]

Macdonald ve Pettit'in pratik etkinlik örnekleri paylaşılan hedeflerin işbirliği içinde izlenmesi olarak fikir birliğine yönelik bir toplumsal pratik görüşünü içerimler. Ya bu görüntüyü bir bırakıp da bunun yerine etmenlerin üretimin sömürüye yönelik ilişkileri içindeki farklı konumlarından kaynaklanan çıkar çatışmalarının toplumsal yaşamdaki dikkat çekici yanı üstünde odaklanırsak ne olur? O zaman yanlış bilinç dünyasına girmeyiz. Sınıf bölünmesinin iki tarafındaki etmenlerin kendilerini içinde buldukları çelişkisel ilişkiyle ilgili olasılıkla pek çok doğru inancı olacaktır. Sözgelimi, pek çok İngiliz işçisinin onlarla idare arasındaki çatışmalarla ilgili canlı bir hisse sahip oldukları kanıtını görmüştük. Fakat egemen sınıfın olasılıkla egemenliğe tabi sınıflardan daha farkında olduğu bir şey varsa, o da toplumsal çelişkilerin varlığıdır.

---

(40) Örneğin bkz. A. Giddens, *The Constitution of Society* (Toplumun Oluşumu) (Londra, 1981), s.27.

(41) G. Macdonald ve P. Pettit, *Semantics and Social Science* (Londra, 1981), s.27.

Foucault 'çoğu zaman çizildikleri sınırlı düzeyde tamamen açık olan taktikler – iktidarın yerel sinizmi', ' "yaratıcıları"...çoğu zaman ikiyüzlülükten uzak olan geveze taktikler olarak 'iktidarın ussallığı' hakkında yazmıştır.[42] Tarihçiler taktik üretenlerin önlerindeki alternatif stratejileri şaşırtıcı bir açıklıkla tartışıkları belgeleri ortaya çıkarabilmişlerdir. Çağdaş Güney Afrika'nın pek çok kurumunun oturtulduğu Boer Savaşının sonu ile Birinci Dünya Savaşının başı arasındaki önemli dönemden bir tek örneği ele alacağım. Liberal yorumcular ve Weberci toplum bilimciler bu ülkedeki ırkçı tahakküm sistemini etnik bölünmelerin, yani siyahlarla beyazlar, Güney Afrika'da doğan Avrupalılar ve İngilizce konuşan beyazlarla Zulu, Xhosa ve diğer Afrika 'kabile' gruplanmaları arasındaki ayrımların bir sonucu olarak görme eğilimindedirler. Fakat 1901 ile 1914 arasındaki dönemde önde gelen egemen sınıf figürleri, özellikle İngiliz Yüksek Vekili Lord Milner'in çevresindekiler ve büyük maden işletmelerindekiler, sonraları 'ayrı gelişim' olarak bilinegelen eye büyük oranda benzeyen bir dizi kurumsal düzenlemenin durumunu, göze çarpacak derecede faydacı bakımdan tartışmaya hazırdı.

Böylelikle ileri gelen bir beyaz 'liberal', Howard Pim, Afrikalıları kent içindeki mahallelerdense ('yerleşimler') kabilelere ayrılmış Özel Arazilerde (günümüz 'Yurtlar'ının ilk örnekleri) tutmak üzere, yakın zamanlardaki Marksist analizleri fena halde anıştıran bir şekilde bir mantık öne sürdü:

> Bir Özel Arazide yerliler anladıkları ve kendileri için yarattıkları doğal koşullar içinde yaşarlar. Birkaç yıl ileriyi düşünün. Şimdilik mahallelerde güçlü kuvvetli insanlar bulunuyor, ama yaşlanıyorlar, hastalanıyorlar, güçten düşüyorlar –kim onların bakımını üstlenecek? Suç işliyorlar– kim onları denetim altına alacak? Özel Arazi düzelebilecekleri bir sanatoryumdur; güçten düşmüşlerse orada kalırlar. Kendi kabile sistemleri onları disiplin altında tutar ve eğer suç

(42) M.Foucault, *La Volonte de savoir* (Paris, 1976), s.125.

> işlerlerse onları adalete teslim etmekte en ufak bir güçlük çıkmaz. Bütün bunlar beyaz cemaate kesinlikle hiçbir masrafa mal olmayacaktır... Zaman geçtikçe bu mahalle yükleri artacak ve mahallede gerçekten çalışabilecek güçte insan oranı daha da azalacaktır. Halihazırdaki işçilerin sayısı, en sağlıksız mahalle koşullan da göz önünde bulundurulduğunda, bu durumda bir Özel Arazideki eşit sayıda nüfustakinden kesinlikle daha az olacaktır ve işçi sayısındaki bu fark kendi içinde de Özel Arazi yerlilerinin daha az ulaşılabilirliğini telafi etmek üzere biraz daha artacaktır... mahalle nüfusunun (mahallenin ailelerden oluştuğunu varsayıyorum) en fazla beşte birinin çalışabilir durumda olduğu makul bir varsayımdır. Bu, işverenlerin ödediği maaşın çalışan kişi dışında diğer dört kişiye daha bakmaya yeterli olması gerektiği anlamına gelir. Bunun yerlilerin maaşında bir indirime yol açacağı düşünülebilir mi?[43]

Burada yanlış bilinçle ilgili pek az kanıt var. Fakat bu gibi değerlendirmeler suç birliğine yönelik bir tarih kuramına götürmez mi? Hayır. Öncelikle, hiçbir kişi ya da kolektivitenin sınırsız iktidarı yoktur. Failler elbette ki komplo teorisine girebilirler, ama ortak hedeflerine ulaşamayabilirler. İkincisi, başarsalar bile, eylemlerinin başarılarını baltalayan niyetlenilmemiş sonuçları olabilir. Komplolar vardır: hata bunların her zaman (ya da hatta çoğu zaman) başarılı olduğuna inanmaktan ileri gelir. Bu, bilinçli eylemlerin zorunlu olarak kendi kendini yenilgiye uğratıcı olduğuna, etkileşimleri aracılığıyla bireysel etmenlerin peşinde olduklarından oldukça farklı, ama yine de kendine has bir ussallığı ve mantığı olan bir kalıp ördüğüne inanıyora benzeyen Foucault'nun benimsediği gizil işlevciliğe düşmek gerektiği anlamına gelmez.[44] Suç birlikleri bazen başarıya ulaşır: devlet ve sermaye

(43) H. Pim, 'Some Aspects of the South African Native Problem' (Güney Afrika Yerli Sorununun Kimi Yönleri), *South African Journal of Science*, 4 (1905), alıntılandığı kaynak M. Legassick ve D. Innes, 'Capital Restructuring and Apartheid' (Sermayenin Yeniden Yapılandırılması ve Apartheid), *African Affairs*, 16 (1911)

(44) Foucault, Volonte, s. 125. Bkz. C. Taylor, 'Foucault on Freedom and Truth' (Foucault'nun Özgürlük ve Doğruluk Görüşü), D. C. Hoy derlemesi *Foucault* (Oxford, 1986) içinde.

bu yüzyılın ilk yıllarında Güney Afrika toplumunu gerçekten de genel olarak Pim tarafından tasarlanmış çizgiler çerçevesinde yeniden kalıplandırdı. Aynı zamanda, niyetlenilmemiş sonuçların hakim iktidar ilişkilerini zorunlu olarak sürdürmeye yaramasını güvence altına alan mekanizmalar yoktur. Bizzat Özel Arazilerin yaratılışının Afrika nüfusunun hızla proleterleşmesine ve dolayısıyla bugün Güney Afrika'da hem "apartheid"ın hem de kapitalizmin varlığını tehdit eden kentli siyah işçi sınıfının ortaya çıkmasına yol açtığına dair pek çok kanıt vardır.[45]

Etmenlerin genellikle toplumsal çelişkiler hakkında pek çok doğru inancı olduğu iddiası 4.2 başlığının başında verilmiş ideoloji tanımının (2) numaralı koşulunu, yani ideolojik inançların nedeninin toplumsal olduğunu baltalamaz mı? Neden öyle olmadığını görmek üzere, Elster'ın ideoloji tartışmasına bakalım. Elster oldukça geleneksel bir ideoloji açıklamasını savunur: 4.2 başlığında gördüğümüz gibi egemen ideoloji tezini kabul etmekle kalmaz, ideolojiyi yanlış bilinçle de bir tutar. Argümanı şu şekildedir. 'Bir inancın nedeni ussaldır eğer ki (i) inancın nedenleri buna inanmak için gösterilen nedenlerse ve (ii) nedenler inançlara rastlantısal bir biçimde değil de nedenler olarak neden oluyorsa.' İnançların toplumsal nedenleri genellikle onlara bu şekilde neden olmaz, o halde 'nedeni toplumsal olan bir inan(cın) ussal olarak temellenmiş (olmayacağı)' varsayılmalıdır. Ayrıca, 'doğru inançların ussal olarak temellendiğine dair bir varsayım vardır', ki bu da önceki adımlarla birlikte, 'nedeni toplumsal olan inançların yanlışlığını destekleyen bir durum yaratır'.[46]

Elster inançların iki ayrı toplumsal neden türünü ayırt eder, çıkar-açıklaması ve konum-açıklaması, yani, sırasıyla:

> inananın (ya da başka bir etmenin) *çıkarlarına* gönderme yapan açıklamalar ve onun iktisadi ya da toplumsal konumuna gönderme

(45) Bkz. M. Williams, 'An Analysis of South African Capitalism' (Güney Afrika Kapitalizminin Bir Analizi), *CSE Bulletin*, IV, 1 (1975).

(46) Elster, *Making Sense*, s.474

yapanlar... Bütün konum açıklamaları nedenseldir, ama çıkar-açıklamaları nedensel olduğu kadar işlevsel de olabilir. Yani, bir inanç çıkarlar tarafından *biçimlendirilmiş* olması kadar kimi çıkarlara *hizmet etmesiyle* de açıklanabilir.[47]

İşlevsel çıkar-açıklamalarını, yani ideolojik inançları hizmet ettikleri çıkarlar bakımından değerlendirenleri göz ardı edelim. Elster'ın toplumsal nedenli inançların ussal olarak temellenmediği varsayımı, 'mikro-temeller' arayışıyla birlikte, onu bilişsel psikoloji çalışmalarına başvurmaya iter ve bu gibi inançları ya inanç oluşturma süreci içinde psişik güdülerin araya girmesinin ya da bu sürecin kendisinin içindeki çarpıtmaların sonucu olarak açıklamasına yol açar.[48] Elster'a psikolojizme bu düşüşü içinde katılmak için bir neden yoktur.

Öncelikle, konum ve çıkar açıklamaları arasındaki karşıtlık abartılmışa benzer. Eğer çıkarlar etmenlerin üretim ilişkileri içindeki konumlarına bağlıysa (ve 3.5 başlığında verilen açıklama yanlış olsa bile, herhangi bir Marksist çıkar kuramı bu kadarını öne sürmelidir), o halde konumla çıkarlar arasında herhangi bir keskin ayrıma gidilmesi pek olası görünmüyor. Öne sürmüş olduğum gibi, çıkar kavramı etmenin inanç ve arzuları ile onların nesnel toplumsal konumları arasındaki etkileşimle ilgilidir. Oysa ideoloji tartışmasında Elster, çıkarları etmenlerin öznel istekleri ya da aslında bu isteklerin altında yatan güdülerle bir tutar.

İkincisi, 'doğru inançların ussal olarak temellendiği varsayımı' oldukça desteksizdir. William Shaw'un belirttiği gibi, 'bir inancın kökeninin, onun doğru ya da yanlış olarak değerlendirilişinde etkisiz olduğu mantıksal analizin en basit doğrusudur.'[49] Üçüncüsü, daha olumlu olarak, neden insan toplumsal nedenli inançların ussal olarak temellenmediğini varsaysın ki? Çıkarlarının peşi-

(47) Ibid., s.465.

(48) Özellikle bkz. Elster, *Sour Grapes*, I. ve IV. bölümler.

(49) W. H. Shaw, 'Marxism and Moral Objectivity' (Marksizm ve Ahlakı Nesnellik), K. Neilsen ve S. C. Patten derlemesi *Marx and Morality* (Marks ve Ahlak) içinde, *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt VII (1981), s.28

ne düşen etmenler toplumun doğasıyla ve kendilerinin bunun içindeki konumlarıyla ilgili pek çok inanç oluşturabilir. Bunu üstünde bayağı düşünerek yapabilirler, ama ortaya çıkan inançların nedeni, formülasyonlarının söz konusu etmenlerin konumu, gereksinimleri ve amaçlarını yansıttığı anlamında toplumsaldır. Elster bu gibi inançları nedenleri toplumsal olarak betimlemenin nedensellik kavramını herhangi bir anlamdan yoksun bırakmak olacağını söyleyerek itiraz edebilir. Fakat burada yanılır: söz konusu inançların nedeni şu anlamda toplumsaldır, eğer bunlara inananlar üretim ilişkileri içinde belli bir konumda olmasalardı, olasılıkla onları kabul etmeyeceklerdi. Bununla birlikte, bu inançların kabulünün zorunlu olarak ussal düşünme süreçlerinde bir müdahaleyi getirdiğini varsaymak için bir neden yoktur. Öbür türlü bir varsayımda bulunmak, kesinlikle yanlış biçimde, bilginin asla görüş açısına yönelik, belirli çıkarlar ve amaçlar doğrultusunda biçimlendirilmiş bir çerçeve içinde formüle edilmiş olamayacağını ima eder.[50]

İdeolojilerin nedenlerinin toplumsal olmasının birincil nedeni bunların çıkarların dile getirilişi olmasıdır. Bunlar üretim ilişkileri içinde belirli konumları olan etmenlerin gereksinimlerine bilinçli bir ifade kazandırma çabalarıdır. Çıkarlar farklılaştığına ve çeliştiğine göre, ideolojiler de öyle olacaktır. Bu, yanlış bilinç tezinin tersine çevrilmiş haliyle bütün ideolojilerin doğru olduğu anlamına mı gelir? Hayır en azından üç nedenden dolayı. İlkin, belli bir ideoloji verili bir sınıfın çıkarlarını dile getirme çabasında başarısız olabilir. Tam da sınıf ilişkilerinin nesnel yapısına bağlı oldukları için, çıkarların doğruluğunu soruşturmak hiç de kolay değildir. Sınıf mücadelesi, 3.5 başlığında öne sürdüğüm üzere, başka şeyler arasında, etmenlerin çıkarlarının neler olduğunu oturtmaya çalıştıkları süreçtir de. İdeolojilerin formülasyonunun kendisi bu sürecin parçasıdır.

(50) Bkz. B. A. O. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Etik ve Felsefenin Sınırları) (Londra, 1985), 8.bölüm; ve John McDowell'ın bu kitabı eleştirisi, *Mind*, XVC (1986).

İkincisi toplumu belirli bir sınıf konumundan görmek dünya üzerine belli bir görüş açısına sahip olmayı getirir ki bu da kişinin gördükleri ya da görmediklerine sınırlar koyabilir. Bu bilişsel inanç oluşturma süreçlerinin herhangi bir müdahalesini gerektirmek zorunda değildir. Aslında, en ilginç Marksist konum-açıklamaları, bizzat Marks'ın *Kapital* ve *Artık-Değer Teorileri*'nde siyasi iktisat hakkında olanlar ve Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde 'burjuva düşüncesinin karşıtlıkları' ile ilgili olanlar, kapitalist sınıf çıkarlarının kuramsal olarak en incelikli dile getirilişlerinin, tam da incelikli oluşlarından ötürü, nasıl onlara özgü bir körlük içerme eğiliminde olduğu üzerinde yoğunlaşır. Bunlar kapitalist ussallığının hatalı olarak nihai ussallık biçimi olarak görülmesinde odaklanır ki Giddens'ın 'birincil ideolojik biçimler' olarak belirlediği şeyler, *kısmi çıkarların evrensel olanlar olarak temsil edilmesi... çelişkilerin yadsınması ya da değiştirilmesi...* (ve)... *şimdinin maddeleştirilmesi* bunlarla yakından ilişkilidir.[51] Bu gibi biçimlerin, egemenliği zorunlulukla tarihsel olarak sınırlı ve geçici olan bir sınıfın çıkarlarının dile getirilişlerinde bulunması olasıdır.

Üçüncüsü, Therborn'un deyişiyle 'ideolojiler gerçekte bir *düzensizlik* durumu içinde işler'.[52] Bunun temel nedeni etmenlerin sınıf mücadelesi aracılığıyla çıkarlarını dile getirebilmeleridir. Bu sorunların en önemli tartışması hâlâ Gramsci'ninkidir. Gramsci'nin pragmatik epistemolojisi onu yanlış bilinç sorunsalını reddetmeye itmiştir. Söylem genellikle Gramsci için çıkarların dile getirilmesidir: 'Şeyler hakkındaki bilgimiz kendimiz, gereksinimlerimiz ve çıkarlarımızdan daha fazlası değildir.' Pratik bilince yönelik bu ilgi, genelde egemenliğe tabi sınıfların bilincinde ve özelde de proletaryanınkinde 'biri sözcüklerle doğrulanan, diğeri de etkin eylemle açığa vurulan iki dünya tasarımının bir arada bulunuşu'nun var olduğunu savunmasına yol açmıştır ki Gramsci bununla özellikle sınıf mücadelesini kastediyordu.

(51) A Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Londra, 1979), s. 196.

(52) Therborn, *Ideology*, s.11

Bu durum söz konusu toplumsal grubun yalnızca çekirdek olarak bile olsa elbette kendi dünya tasarımının olabileceğini gösterir; kendini eylemde, ama ara sıra ve kesikli olarak –yani, grup organik bir bütün olarak hareket ettiğinde– dışa vuran bir tasarım.[53] Fakat bu aynı grup boyun eğme ve entelektüel bağımlılık nedenleriyle kendisine ait olmayan, ama başka bir gruptan ödünç alınmış bir tasarımı da benimsemiştir ve bu tasarımı sözel olarak doğrular ve kendisinin onu izlediğine inanır, çünkü bu 'normal zamanlarda –yani davranışı bağımsız ve özerk değil de boyun eğen ve boyunduruk altında olduğunda– izlediği tasarımdır.[54]

Sonuç olarak yığın-içindeki-etken-kişinin (yani işçinin) pratik bir etkinliği vardır, ama yine de dünyayı onu dönüştürdüğü sürece anlamayı içeren pratik etkinliğinin kuramsal bilincine sahip değildir. Neredeyse iki kuramsal bilinci (veya tek bir çelişkili bilinci) olduğu söylenebilir:

> etkinliğinde içkin olan ve gerçekte onu gerçek dünyanın pratik dönüştürülmesi sürecinde bütün işçi kardeşleriyle birleştiren biri; ve geçmişten ona miras kalan ve eleştirmeksizin özümsemiş olduğu yüzeysel olarak açık veya sözel diğeri. Fakat bu sözel tasarımın hiçbir sonucu yok değildir. Belli bir toplumsal grubu bir arada tutar, değişen etkililikle, ama çoğu zaman bilincin çelişkili durumunun herhangi bir eyleme, karara veya seçime olanak tanımadığı ve ahlaki ve siyasi bir edilgenlik koşulu yaratan bir durumu üretmeye yetecek kadar güçlü biçimde ahlaki tavrı ve iradenin yönlendirilmesini etkiler.[55]

Bir dünya tasarımının verili bir sınıfın pratiğinde nasıl içkin olduğunun söylenebileceği açık değildir. Ben bu durumda, işçilerin sömürülen bir sınıf olarak çıkarlarını dile getirmeye çalışan inançlar oluşturduklarını söylemeyi yeğliyorum. Böyle düzeltil-

(53) A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Londra, 1971), s.368, 328.
(54) Ibid, s.327.
(55) Ibid, s.333.

diğinde, Gramsci'nin çelişkili bilinç kavramı temel önemdedir, çünkü 4.2 başlığında tartışılmış ikili bilinç fenomeni için kuramsal bir yorum sağlar. Michael Mann'in kaydettiği işçi sınıfı tutumlarındaki tutarsızlıklar sınıf mücadelesinin bir yansımasıdır. 'Zihinsel üretim araçları' –eğitim sistemi, kitle araçları vs.– işçilerde sistematik olarak bir yanlış bilinç oluşturmaktan çok, özellikle tutarsızlıkları ortadan kaldırmak ve var olan toplumun tutarlı bir analizine ulaşmak için zorunlu olan kuramsal düşünme türünün önünü tıkayarak, tutarlı bir devrimci sınıf-bilincinin oluşumunu engeller.

O halde hakim ideoloji tezinin daha zayıf bir versiyonu desteklenebilir. Egemen ideoloji, yöneten sınıfın tabi sınıfları onun yönetme hakkına sistematik olarak meydan okuyacak bir ideoloji geliştirmekten ala koymanın yollarını arayacağı anlamında egemendir. Chris Harman bunu gayet güzel dile getirir:

> Elbette ki, tabi sınıfların doğrudan deneyimlerini ifade eden her türden *tabi* ideoloji vardır. Ama *her* yönetici sınıfı, bunlar hegemonyasına meydan okuyan alternatif bir dünya görüşü şeklinde genelleşmeye başladığı anda harekete geçer. Sözgelimi, Ortaçağ Katolik Kilisesinin 'sapkın' hareketlere karşı tavrına bir bakın – içlerinden kimi öğeleri özümsemeye çalışırken (Fransiskenler vs.) diğerlerini baskı altına alır.[56]

Bizzat Gramsci işçiler arasındaki 'çelişkili bilinç durumu'nun kendisinin 'ahlaki ve siyasi bir edilgenlik koşulu' yaratacağını öne sürer. Bu böyle olabilse de, çelişkilerin görünürde ortadan kaldırılabileceği türlü teknikler göz ardı edilmemelidir. Bunlardan en önemli olanı ulus kavramıdır. Farklı sınıfların aynı ulusun üyeleri olarak paylaştıkları ortak bir çıkar olduğu fikrinin belirli yararı, sınırlı derecede toplumsal çelişkiyle tutarlı olmasıdır. Ulusçu ideoloji sınıf düşmanlıklarının varlığını yadsımak zorunda değildir. Yalnızca bunların, sınıf konumları ne olursa olsun bütün va-

(56) C. Harman, Kişisel İletişim.

tandaşların paylaşılan kimliği ile karşılaştırıldıkta ikincil olduğunda ısrar eder. Böylelikle ulusçuluk bir dereceye kadar toplumsal eleştiriyi kabul eder: aslında, İngiliz köktenciliğinin en eski temalarından biri de, yöneten sınıfın yabancı bir tohum olduğudur, bu fikir Thatcherizim'in Amerikan sermayesinin veya City'nin aleti olduğu kavramında da hâlâ varlığını sürdürmektedir.[57]

Ulusçuluk hakkındaki bu değerlendirmeler, bu halleriyle, oldukça işlevcidir, çünkü bunun sonuçları, yani sınıf karşıtlıklarının içer ilmesi üstünde yoğunlaşırlar. Bu biçimde bir açıklamanın ötesine geçmek kuramsal odakta bir değişikliği gerektirir. Şimdiye kadar ideolojileri tamamen bilişsel bir görüş açısından, yani kabul veya reddedilmelerini etmenlerin doğruluk ya da yanlışlıkları temelinde haklı gösterdikleri bildirimsel tümce bütünleri olarak değerlendirdim. Ama çağırma kavramı, bunları bireyi ona seslendiği biçime bağlı olarak belli bir kimlik biçimi altında sınıflandıran farklı türden bir konuşma edimi olarak görmemizi gerektiriyor.

Althusser ideoloji üzerine meşhur denemesinde çağırma kavramını ortaya atar:

> Ideoloji öyle bir biçimde 'hareket eder' ya da 'işlev görür' ki, *çağırma* veya seslenme adını verdiğim ve en bildik gündelik polis (ya da başkası) seslenmesi çerçevesi içinde –Hey, sen oradaki!'– hayal edilebilecek çok kesin bir işlem aracılığıyla bireyler arasından özneleri 'toplar' (hepsini birden toplar) ya da bireyleri öznelere 'dönüştürür' (hepsini birden dönüştürür).
>
> Hayal ettiğim kuramsal sahnenin sokakta geçtiğini varsayarsak, seslenilen birey arkasını dönecektir. Yalnızca bu yüz seksen derecelik fiziksel dönüş sayesinde, bir *özne* haline gelir. Neden? Çünkü seslenmenin 'gerçekten de' ona yöneltildiğini ve 'seslenilenin *gerçekten de kendisi* olduğunu' (ve bir başkası olmadığını) anlamıştır.[58]

(57) Bkz. C. Hill, 'The Norman Yoke' (Norman Boyunduruğu), C. Hill, *Puritanism and Revolution* (Püritanizm ve Devrim) (Londra, 1968) içinde.

(58) L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (Londra, 1971), s.162-3.

Althusser'in çağırmasının bireyleri öznelere dönüştürdüğü tezi, öznellik biçiminin kendisinin ideolojinin işlevini görmesi için önemli olduğu iddiasıyla yakından bağlantılıdır, burada ideoloji bireylerin gerçek var oluş koşullarıyla hayali ilişkisi olarak tasarlanır. Bunu kabul etmek bu kitapta anlaşıldığı biçimiyle etmenliği ideolojik bir yanılsamaya indirgemek olur. Therborn 'bir metni veya söylenen şeyi ideoloji olarak tasarlamak bunun insan öznelliğinin oluşumu ve dönüşümünde işleyiş biçimi üzerinde odaklanmaktır'[59] diye yazdığında olduğu gibi, benzer bir yaklaşımı güder gibidir. Bu gibi formülasyonlar, 3.5 başlığında gördüğümüz gibi, Therborn'un Parsons ve elbette Althusser'le paylaştığı ve bireylerin etmenler olarak değil de, ideolojinin üretim ilişkilerindeki öngörülmüş rollerine boyun eğmeye hazır öznelere dönüştürdüğü hammadde olduğu fazlasıyla toplumsallaştırılmış insan doğası tasarımını anıştırır. Böyle bir görüşün Althusser'in aşırı derecede işlevci çağırma değerlendirmesinde hakim olduğu, şunun gibi pasajlarda açıktır: 'birey *öznenin buyruklarına özgürce boyun eğsin diye, yani tabiiyetini (özgürce) kabul etsin diye, (özgür) bir özne olarak gensoruya tabi tutulur.*'[60]

Gensorunun daha farklı ve çok daha yararlı bir versiyonu kimi zaman Therborn tarafından önerilir:

> Ideolojik gensorular durmaksızın kim olduğumuzu oluşturur ve yeniden oluşturur. Tek bir insan neredeyse sınırsız sayıda özne olarak hareket edebilir ve tek bir insan yaşamı süresince aslında geniş sayıda öznellikler eyleme geçirilmiştir. Herhangi bir durumda, özellikle karmaşık bir modern toplumda, verili bir insanın her ne kadar kural olarak her seferinde bir tane olsa da, çoğu zaman birkaç tane öznelliği vardır. Ideolojiler yalnızca dünya hakkında söyledikleri hakkında değil, bize kim olduğumuzu söyleme biçimleriyle, gensoruya tabi tuttukları özne türüyle de farklılaşır, rekabet eder ve çatı-

(59) Therborn, *Ideology*, s.2.

(60) Althusser, *Lenin*, s. 169. Böyle fazlasıyla toplumsallaştırılmış bir insanlar görüşünü reddettiği için Wright'ın, Therborn'a karşı, 'ideoloji insan öznelliğinin tamamının değil, insan *bilincinin* oluşum süreciyle ilgilidir' tezinde ısrar ettiğim söylemeye cüret edeceğim, Classes, s.245.

şır... Sözgelimi, bir grev çağrısı yapıldığında, bir işçiye işçi sınıfının bir üyesi olarak, bir sendika üyesi olarak, işçi kardeşlerinin bir dostu olarak, iyi bir işverenin uzun zamandır sadık çalışanı olarak, bir baba ya da anne olarak, dürüst bir işçi olarak, iyi bir vatandaş olarak, bir komünist ya da komünist karşıtı olarak, bir Katolik olarak, vb. seslenilebilir. Kabul edilen çağrı türünün –'Evet, işte ben böyleyim, ben buyum!'– kişinin grev çağrısına yanıt olarak nasıl hareket ettiği hakkında önemli içerimleri olur.[61]

İdeolojiler burada bizi özneler ya da hatta Parsonscu toplumsal rollerin taşıyıcıları olarak gensoruya tabi tutmaz. Daha çok, belli bir ideoloji bizi belli bir toplumsal kimlik türünü kabul etmeye davet eder. Ayrıca, mademki 'ideolojiler farklılaşır, rekabet eder ve çatışır', bireyin *hangi* kimliği –işçi, vatandaş, Katolik, vs.– kabul edeceğine dair bir seçim hakkı vardır. Artık Althusser'in gensoru değerlendirmesinde olduğu gibi, çıplak birey bir üstün-Özneyle (örneğin toplumsal düzenin temsilcisi olarak polisle) karşı karşıya değildir. Çağrının kabulü zorunlu olarak özneleştirmeyi de içermez. Aslında bir özgürleşme olabilir: sözgelimi, 1960'ların ABD'sindeki 'Siyah' ve 'Zenci' gensoruları arasındaki farka bir bakın. İlk çağrı biçimini kabul edenler içkin olarak değerlerin bir ters yüz edilişine ('Siyah Güzeldir') katıldılar ve Amerikan toplumunun ırkçı iktidar yapısına karşı siyasi bir mücadelenin gerekliliğini desteklediler.

O halde Gramsci'nin tartıştığı çelişkili bilince yol açan türden ideolojik mücadele, yalnızca farklı dünya görüşlerinin karşı karşıya gelmesini değil, insanların farklı toplumsal kimliklere davet edildiği gensoruların çelişkisini de içerir. Batı işçi sınıfı içindeki ikili bilinç iki kimliğin kabul edilişiyle nitelenir – işçi olarak ve vatandaş olarak, bir sınıfın üyesi olarak ve bir ulus-devletin üyesi olarak. Bu kimlikler farklı türde toplumsal çelişkiler içine girmeyi getirir, sermaye ile emek arasında sınıf mücadelesi ve ulus-devletlerarasında güç mücadelesi. Artık bu iki çelişki biçimi arasındaki ilişkiyi görmeliyiz.

(61) Therborn, *Ideology*, s.78.

4.4 Ulus, Devlet ve Askeri Güç

Modernliğin en büyük sürprizlerinden biri de –ve yalnızca Marksistler için değil– yaygın ulusal, ırksal ve kabile ayrımlarının derinliği ve varlıklarını sürdürmekte direnmeleri olmuştur. 1848'den bu yana kapitalizmin tarihi Marks ve Engels'in *Komünist Manifesto*'daki 'halklar arasındaki ulusal farklar ve düşmanlıklar, burjuvazinin gelişmesi, ticaret özgürlüğü, dünya pazarı, üretim biçimindeki ve buna tekabül eden yaşam koşullarındaki bir örneklik sayesinde her geçen gün biraz daha yokolmaktadır'[62] şeklindeki güvenli iddialarını gerçekleştirmemiştir. Sonuç olarak tarihsel maddeciliğin ulusal çelişkiyi açıklamayı ihmal ettiğini ya da en azından bundan aciz olduğunu söylemek artık sıkıntı verecek derecede sıradan hale gelmiştir.

Bu eleştirinin ilginç bir versiyonu, 4.3 başlığındaki gensoru tartışmamıza ilişkilendirilmiş toplumsal kimlik sorunu ile bağlantılı bir biçimde G. A. Cohen tarafından ortaya atılmıştır. Cohen Marks'ın felsefi antropolojisine itiraz eder, çünkü bu insanları aslen kendilerini yeteneklerinin tam kullanımıyla gerçekleştiren üreticiler olarak görmektedir:

> Maddenin kökten nesnelliğinin bu Hegel karşıtı, Feuerbach yandaşı olumlanmasıyla, Marks öznenin asla özne olmayan bir nesneyle olan ilişkisi üzerinde yoğunlaştı ve aradan zaman geçtikçe, öznenin kendi kendisiyle olan ilişkisini ve kendi kendiyle olan ilişkinin aracılı (yani dolaylı) biçimi olan öznenin diğerleriyle ilişkisi yönünü ihmal eder oldu. Haklı olarak Hegel'in bütün gerçekliği nihai biçimde kendi'nin bir ifadesi olarak abartılı temsil edişine tepki gösterdi, ama gösterdiği tepki aşırıydı ve kendi'nin kendi kendisinin tanımına yönelik indirgenemez ilgisine ve bu ilginin toplumsal tezahürlerine hakkını teslim etmekte yetersiz kaldı.[63]

(62) *CW*, VI, s.503.

(63) G. A. Cohen, 'Reconsidering Historical Materialism', J. R. Pennock ve J. W. Chapman derlemesi *Marxism: Nomos* XXVI (New York, 1983) içinde, s.233.

Bu haliyle, Cohen'in Marks'ın insan doğası tasarımına getirdiği eleştiri, yorumcu geleneğin vurguladığı boyutun, insanların tipik biçimde süre giden gelenek tarafından oluşturulmuş bir cemaatin üyeliğini içeren bir kimlik için duydukları gereksinimin kabul edilmesi gibi duruyor. Fakat Cohen bu gereksinimi ulusal ve ırksal kimliklere bağlayarak devam eder:

> O halde, Marksist gözlemin genelde kör olduğu ve kişinin yeteneklerini yetiştirme gereksiniminden farklı ve en az onun kadar derin bir insani gereksinimi olduğunu öne sürüyorum. Bu, ne yapabileceğimi değil de kim olduğumu söyleyebilme gereksinimidir, bunun sağladığı doyum tarihsel olarak, diğerleriyle ulusallık, ırk ya da bundan bir parça veya bileşim üzerinde temellenen paylaşılan bir kültür içinde özdeşleşmede görülür.[64]

Cohen böyle bir gereksinimin var olduğunu iddia etmekte olasılıkla haklıdır. İnsan var oluşunun direngen özellikleriyle, doğumun, acı çekmenin, yoksunluğun ve ölümün kaçınılmaz olumsallıklarıyla bağlanmış bir gereksinim olan bu gereksinimi tatmin etmenin bir yolunun ulusçuluk olduğunu ileri sürmekte de haklı olabilir.[65] Bununla birlikte, eğer kimlik gereksiniminin ulusal ayrımları *açıkladığı* gibi bir şeyi öne sürüyorsa, o zaman oldukça hatalıdır. Böylesi bir görüş (Cohen'in buna inanıp inanmadığı açık değildir) ulusların önceden verili doğal varlıklar olduğu inancına varır.

Marksizm'le arası hiç iyi olmayan Ernest Gellner bu miti haklı olarak yadsıyarak, 'uluslar(ın) şeylerin doğasına yazılmamış' olduğunu, ne de ulus-devletlerin 'etnik veya kültürel grupların açıktaki nihai kaderi' olmayıp, daha çok 'hammaddeleri olarak ulusallık öncesi dünyadan kalma kültürel, tarihi ve diğer mirası kullandıkları kabul edilse de, şu anda hakim olan koşullara uygun yeni birimlerin kristalleşmesi' olduğunu savunur. Bir ulusun

(64) Ibid., s.235.

(65) Anderson, *Imagined Communities*, I.bölüm.

oluşumu 'önceleri çoğunluğun yaşamına düşük kültürlerin hakim olduğu topluma yüksek kültürün genel olarak dayatılması'ndan oluşur. Bu, 'akla yakın biçimde kesin bürokratik ve teknik iletişimin gerekirleri için kodlanmış, okulla yönlendirilen, akademinin denetiminde bir dil' ile birbirine bağlanmış 'karşılıklı olarak birbirleri yerine geçirilebilir, atomize bireylerden oluşan 'anonim, kişilik dışı bir toplumun kuruluşu'nu getirir.[66]

Gellner böylelikle ulusal kimliklerin temel niteliğinden çok tarihsel yeniliğini, aslında modernliğini vurgular. Bunların oluşumu, Gellner'a göre, 'dış toplumsallaşmanın buyruğu'nun bir sonucudur, bununla kastettiği modern öncesi toplumların çekirdeğini oluşturan 'yerel samimi birimin dışında insanların üretim ve yeniden üretimi'dir. Ve bizzat 'dış-toplumsallaşma' ziraat toplumlarının sabit hiyerarşileri ve belirlenmiş kimlikleriyle karşılaştırıldığında homojen, toplumsal olarak devingen ve eğitimli bir nüfus için sanayi toplumunun duyduğu gereksinimlerden kaynaklanır.[67]

Gellner'ın analizinin iki açık zorluğu vardır. İlki 'sanayi toplumu' kavramında yatar. Burada Gellner, modernliği içinde hakim olan toplumsal ilişkilerden çok kullanılan teknoloji türüyle nitelendirerek Saint-Simon tarafından temeli atılmış bir toplumbilimsel geleneği izler. Bu Gellner'ı bütün toplumlara hükmeden değişmez bir sanayileşme mantığı keşfetmeye götürür, öyle ki 'uzun vadede... hepimiz refaha ulaşacağız.'[68] İkincisi, ulusçuluğu 'dış-toplumsallaşmanın buyruğu' ile açıklamak işlevci mantık dışılığa düşmektir. Bu Gellner'ın ulusçuluk tartışmasının iyi yanlarını yadsımaktan uzaktır. Aslında, Giddens'ın artık elde edilmesinin yığınların gündelik yaşamına sızmayı gerektirmediği 'sınıf ayrımlı toplumlar' ile bunun gerektirildiği kapitalizm arasında

(66) E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Uluslar ve Ulusçuluk) (Oxford, 1983), s.49;57.

(67) Ibid., s. 38; ve genel olarak bkz. 3.bölüm.

(68) E. Gellner, *Thought and Change* (Düşünce ve Değişim) (Londra, 1964), s.118. Sanayi toplumu sorunsalının yararlı bir tartışmasını görmek için bkz. K. Kumar, *Prophecy and Progress* (Kehanet ve İlerleme) (Harmondsworth, 1978).

çizdiği ayrım (bkz. yukarıda 4.2 başlığı) geliştirilerek eksikliklerı kısmen giderilebilir. Fakat bu değişiklik işlevciliğin değişimini karşılamaz. Ulusalcılığın tatmin edici bir açıklaması ulusal kimliklerin eski yerel birliklerin yerine geçtiği tarihsel süreçlerin açıklamasını içermelidir.

İşte burada Marksizm için ek bir sorunla karşılaşıyoruz. Ulusallığın oluşumu tipik olarak var olan siyasi ve kültürel birimlerin merkezileşmiş ve bürokratik bir devletin alanına dahil edilmesini ve bunların genellikle o devlete egemen sınıfın kültürü içinde zorla eritilmesini getirir. Bir başka deyişle, ulusçuluk *ulus-devletlerin* oluşumuyla ilgilidir. Şimdi böyle devletlerin dünyasında yaşıyoruz. Devletlerarasındaki ilişkilerin ve özelde de askeri rekabetlerinin sınıf ayrımlarına indirgenemeyeceği ve dolayısıyla Marksizm tarafından açıklanamayacağı çağdaş tarihsel toplumbilimin temel bir temasıdır.[69]

Örneğin Theda Skocpol şöyle yazar: 'devlet... sınıf ayrımına dayanan toplumsal-iktisadi yapıların ve uluslararası bir devletler sisteminin içinde içkin olarak ikili biçimde kök salmış olmasıyla, temelinde iki başlıdır.' Böylelikle 'uluslar aşırı bir askeri rekabet yapısı olarak uluslararası devlet sistemi kökeninde kapitalizm tarafından yaratılmamıştır. Çağdaş dünya tarihi boyunca, analitik olarak özerk bir uluslar aşırı gerçeklik düzeyini temsil eder – yapısı ve dinamiklerinde dünya kapitalizmiyle karşılıklı *bağımlılık içinde*, ama ona indirgenemezdir.'[70]

Giddens benzer bir değerlendirme yapar ve bundan şu sonucu çıkaracak biçimde genellemeye gider: 'Marksizm'in, ister baskının tamamlayıcı ve kronik bir özelliği olarak olsun, isterse de günümüz güç bloklarının ve ulus-devletlerinin sisteminin "dünya şiddeti" olarak olsun, şiddeti kuramsallaştırma geleneği yoktur.' Bu eleştiri, artık-emek elde edilmesinin sömürünün tek, hatta başlıca biçimi olmadığı iddiasıyla açıkça bağlantılıdır:

(69) Ayrıca bkz. E. P. Thompson, 'Notes on Exterminism, the Last Stage of Civilization' (Uygarlığın Son Aşaması İmhacılık Üzerine Notlar), *NLR*, 121 (1980).

(70) T. Skocpol, *States and Social Revolutions* (Devletler ve Toplumsal Devrimler) (Cambridge, 1979), s.32, 22.

> Sömürünün kimi temel biçimleri kapitalizmle, ya da hatta daha genel olarak sınıf ayrımlarıyla başlamaz... Benim fikrimce, bu türden sömürünün başlıca üç ekseni vardır. Bunlar özellikle şiddet araçlarının denetimi bakımından devletler arasındaki sömürücü ilişkiler; etnik gruplar arasındaki sömürücü ilişkiler; ve cinsler arasındaki sömürücü ilişkilerdir.[71]

Bu türden bir kanıtı öne sürmenin en oylumlu çabası olasılıkla Michael Mann'in üç ciltlik önemli çalışması *Toplumsal İktidarın Kaynakları*'dır. 1986'da yayımlanmış ilk ciltte Mann, insani hedeflere ulaşmak için örgütlenme araçları olarak tasarlanmış toplumsal iktidarın dört kaynağını belirler. Bunlar ideolojik, iktisadi, siyasal ve askeri ilişkilerdir. Mann'in başlıca savlarından biri, toplumsal kuramın bu kaynaklardan birini esas alarak, diğerlerini onun aracılığıyla açıklamakla ilgilenmek yerine, toplumsal ilişkinin dört türünün belli iktidar-örgütleri içinde etkileşim içinde olduğu somut yolları analiz etmekle ilgilenmesi gerektiğidir.[72]

Mann'in ilk cildinin belki de en ayırt edici yönü askeri iktidarın önemi üzerinde durmasıdır: Modern öncesi devletlerin lojistik açıdan sınırlı ulaşım alanıyla ilgili böyle bir analizi zaten 4.2 başlığında önceden alıntılamıştım. Mann Marks'ı eleştirir, çünkü 'genel kuramı askeriyeyi üretimden yoksun bir asalak olarak görmekte ısrar etmiştir.' Mann durumun bu olmadığını gösteren bir dizi örnek verir: Ortadoğu'nun eski dönem krallıklarında, klasik Yunan *poleis*'inde ve Roma İmparatorluğu'nda askeri iktidar iktisadi büyümeyi canlandırıyordu: 'Ama eğer askeriye ve devletler üretken olabilirse, bizzat ortaya çıkan biçimleri daha ileri düzeyde bir iktisadi gelişimi nedensel olarak belirleyebilir ve böylece iktisadi biçimlerin de askeri ve siyasi önkoşulları olacaktır'.[73]

Bu temaların –askeri iktidarın ve ulus-devletlerarasındaki rekabetin özelliği, iktidar-ilişkilerinin çoğulluğu ve sınıf karşıtlıkla-

(71) Giddens, *Contemporary Critique*, s.250, 25.

(72) Mann, *Sources*, 1 bölüm.

(73) Ibid , s. 222-3. Ayrıca bkz. 5., 7. ve 9. bölümler

rına indirgenemeyişi– ayrı bir entelektüel şeceresi vardır ve Weber'in yazılarından kaynaklanırlar. 'Burjuva Marks'm *Machtstaat*'ı vurgulaması kimi zaman ulus-devletler arasındaki askeri rekabete öncelik tanıyarak kendi yöntembilimsel kanunlarına karşı geliyormuş gibi görünür, tıpkı Weber'in 1895 Freiburg bildirisi gibi: 'İktisadi gelişim süreçleri sonuçta aynı zamanda *iktidar mücadeleleri*dir de, ve iktisadi planın kendini hizmetine vermesi gereken nihai ve son sözü söyleyen çıkarlar ulusal *iktidar* çıkarlarıdır.'[74] Bu gibi iddiaların altında yatan sonuçta toplumsal ilişkilerin temelde iktidar ilişkileri olduğu biçimindeki Nietzsche'ci savdır: 'Hakimiyetin yapısı ve açılımı toplumsal eylemin biçimini ve bir hedefe doğru yönelmesini belirlemekte önemlidir.'[75] Tarihsel maddeciliği bu tartışmakta olduğumuz yönlerden eleştirenlerin kimileri Weber'e kuramsal bağlılıklarını açık biçimde ortaya koyarlar.[76]

Bir düzeyde, Marksizm'in ulus-devletlerin askeri rekabetini göz ardı ettiği iddiası alt tarafı uygunsuz görünmektedir. Weber'in toplumsal kuramını geliştirdiği dönemde, kabaca 1890 ile 1920 arasında, tam da son derece yetenekli bir Marksist kuşağı dikkatlerini bu fenomen üzerinde yoğunlaştırmıştı. İki örnek versek yeter. Troçki hem kapitalist dünya iktisadının hem de Avrupa devlet sisteminin içindeki düzensiz ve birleşik gelişme süreçlerini analiz ederek Rus toplumsal oluşumunun tarihsel özelliklerini anlamaya çalışmıştır.[77] Buharin Hilferding'in finans kapitali, Lenin'inse kapitalizm adım verdiği dönemin, içsel olarak, devlet kapitalizmine yönelik bir eğilimle ve dışsal olarak da, sermayeler arasındaki iktisadi rekabetin devletlerarasındaki askeri rekabet biçimini alma eğilimiyle nitelendiğini öne sürmüştür.[78]

---

(74) M.Weber, 'The Nation-State and Economic Policy' (Ulus-Devlet ve İktisadı Siyasa), *Economy and Society*, 9,4 (1980), s.438.

(75) M. Weber, *Economy and Society* (İktisat ve Toplum) (Berkeley, 1978), s.941.

(76) Bkz., örneğin, F. Parkin, *Marxism and Class Theory* (Marksizm ve Sınıf Kuramı) (Londra, 1979).

(77) Özellikle bkz. L. Troçki, *1905* (Harmondsworth, 1973), kısım I, bölüm 1.

(78) Bkz. N.Buharin, *'Towards a Theory of the Imperialist State'* (Bir Emperyalist Devlet Kuramına Doğru), N.Buharin, *Selected Writings on the State and the Transition to Socialism* (Devlet ve Sosyalizme Geçiş Üzerine Seçme Yazılar) (Nottingham, 1982) içinde.

Bu kuramsal gelenek Tony Cliff'in öncülüğünü yaptığı ve Doğu ile Batı arasındaki askeri yarışın 'sosyalist' ülkelerde sermaye birikiminin dinamiğini güçlendirdiğini savunan devlet kapitalizmi kuramı ile ve yüksek düzeyde askeri harcamaların 1950'ler ve 1960'larda batı kapitalizminin uzun süreli refahını mümkün kıldığı mekanizmaları analiz eden ve özellikle Michael Kidron ve Chris Harman tarafından geliştirilen sürekli savunma ekonomisi kuramı ile daha da geliştirilmiştir.[79] Özellikle bir Marksist 'tek' devlet kuramının olamayacağı, yalnızca sermayeler arasındaki iktisadi ve askeri rekabetle nitelenen bir dünya sistemi içinde etkileşim halinde olan bir devletler çoğulluğunun söz konusu olabileceği savunularak, örneğin Colin Barker ve benim tarafımdan, bu sonuçlardan bir genellemeye varılması yolunda bazı çabalar olmuştur.[80]

Bunca Marksist yazı külliyatını askeri iktidarı göz ardı ediyor ya da onu yalnızca 'üretken olmayan bir asalak' olarak değerlendiriyormuş gibi görmek kesinlikle güç görünüyor. Yeni Weberci toplum kuramcıları, bu gibi yapıların *kapitalizm içindeki* askeri rekabet üzerinde yoğunlaştığını, oysa Skocpol ve Giddens'ın saptadığı gibi, uluslararası devlet sisteminin kapitalizmin ortaya çıkışından öncesine tarihlendiğini söyleyerek yine itiraz edebilirler. Herhalde bu olgu rekabetin, sınıf karşıtlıklarına indirgenemeyecek direngen bir toplumsal iktidar biçimini temsil ettiğini gösteriyordur? Açıkçası bu itiraza yeterli bir yanıt veremem, hele özellikle bunun Mann tarafından en güçlü biçimde ortaya konuşu, avcı-toplayıcı toplumlarından 1760 civarında modern kapitalist ulus-devletin ortaya çıkışına kadar toplumsal iktidarın

(79) T. Cliff, *State Capitalism in Russia* (Rusya'da Devlet Kapitalizmi) (Londra, 1975); T Cliff, *Neither Washington nor Moscow* (Ne Washington Ne Moskova) (Londra, 1982), M. Kidron, *Western Capitalism Since the War* (Savaştan Bu Yana Batı Kapitalizmi) (Harmondsworth, 1970); M. Kidron, *Capitalism and Theory* (Kapitalizm ve Kuram) (Londra, 1974); ve C. Harman, *Explaining the Crisis* (Krizi Açıklamak) (Londra, 1984).

(80) C. Barker, 'The State as Capital' (Sermaye Olarak Devlet), IS, 2,1 (1978); ve A. Callinicos, *Is There a Future for Marxism?* (Londra, 1982), 8.bölüm.

zengin ve oylumlu bir tarihinden oluşuyorken. Bir kuramsal noktaya parmak basıp bir tek örnek vermekle yetineceğim.

Öncelikle belirtmeliyim ki, Mann'in askeri ve siyasi iktidar ayrımını ikna edici bulmuyorum. Mann'in, 'toplumdaki fiziksel gücün deposu' şeklindeki klasik marksist ve Weberci devlet görüşünü reddetmek için başlıca nedeni şudur:

> Tarihsel devletlerin pek çoğu bir örgütlü askeri güç tekeline sahip olmamış ve çoğu bu iddiada bile bulunmamıştır. Ortaçağ'da kimi Avrupa ülkelerindeki feodal devlet merkezi olmayan derebeylerinin denetimin deki feodal toplama askeri güce dayanıyordu. İslam devletleri genellikle tekelci iktidarlardan yoksundu – sözgelimi, kendilerinde kabile düşmanlıklarına müdahale edecek iktidarı görmüyorlardı. Siyasi iktidarları askeri olanlardan hem devletlerde hem de diğer gruplarda ayırt edebiliriz. *Siyasi iktidarlar merkezileştirilmiş, kurumsallaşmış, alansal düzenlemeye aittirler; askeri iktidarlar de her nerede örgütlenirlerse örgütlensinler örgütlenmiş fiziksel gücün alanı içerisindedirler.*[81]

Bu, türden çok derecede bir farklılık gibi duruyor. Merkezileşmiş arazi denetimi devlet kararlarını güçle destekleme yetisi olmaksızın pek bir yere varacak gibi değildir; aynı biçimde, yerel seçkinler arasındaki savaş durumu arazinin bir şekilde sınırlandırılması tanınmadan bulaşıcı olma eğilimi gösterir. Arazi düzenlemesi ve askeri güç el ele gider, her ne kadar birliktelikleri devletin 'verili bir alan içinde (başarıyla) *fiziksel gücün meşru kullanımının tekeli*'ni iddia eden bir insan topluluğu'[82] şeklindeki klasik Weberci tanımını beraberinde getirmese de.

Hem ortaya koymak istediğim kuramsal kanıt hem de bunun tarihsel örneği büyük oranda Robert Brenner'ın çalışmalarından

(81) Mann, *Sources*, s. 11.

(82) H. H. Gerth ve C. W. Mills, *From Max Weber* (Max Weber'den) (Londra, 1970), s.78. Arazi düzenlemesi ve askeri gücü özgürlükçü haktan yola çıkarak savunan bir kanıt için. bkz. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Anarşi, Devlet ve Ütopya) (Oxford, 1974), s. 16-17. Ayrıca bkz. J. Hall, *Powers and Liberties* (Güçler ve Özgürlükler) (Harmondsworth, 1985), s. 19, not 13.

alınmıştır. Brenner 2.3 başlığında görmüş olduğumuz gibi, kapitalizm öncesi üretim ilişkilerinin –ve özelde doğrudan üreticilerin üretim araçlarına ulaşımının ve bunun sonucunda sömüren sınıfın iktisat dışı zorlamaya bağlı olmasının– 'modern iktisadi büyüme'yi, yani emekten tasarruf eden yatırımlara dayalı üretici güçlerin gelişimini, son derece zor hale getirdiğini savunur. Brenner bu durumun çok önemli bir sonucu olduğunu öne sürer:

> Kapitalizm öncesi mülkiyet ilişkilerinin varlığında, üretim araçlarına yatırımdan (üretici etkinlikteki artışlar aracılığıyla) gelen karşılıkları yükseltmenin güçlüğü karşısında, derebeyleri anladılar ki, eğer gelirlerini arttırmak istiyorlarsa, zenginliği ve geliri köylülerinden veya sömürülen sınıfın diğer üyelerinden uzağa *yeniden dağıtmaktan* başka pek bir çareleri yoktu. Bu şu anlama geliyordu, kaynaklarını kendi *zorlama araçlarını* inşa etmeye yönelik olarak –askerlere ve donanıma yatırım yaparak– genişletmek zorundaydılar. Kabaca konuşursak, siyasi-askeri aygıtlarına yatırım yapmaya mecburdular. Bunu aynı şeyi yapmakta olan diğer derebeyleriyle yeterince etkin biçimde rekabet edecek derecede yapmak zorunda oldukları sürece, askeri yatırımlarını ve bu yatırımların etkililiğini arttırmak zorunda olacaklardı. Aslında, sürekli ve sistematik olarak, savaş yöntemlerini geliştirmek zorunda kalacaklardı. Aslında, *siyasal birikime*, *devlet kurmaya* yönelik dürtünün, sermaye birikimine yönelik kapitalist dürtünün kapitalizm öncesi benzeri olduğunu söyleyebiliriz.[83]

Bu, son derece geniş içerimleri olan bir argümandır. Kapitalizm öncesi toplumsal oluşumların askeri çelişkilerini bunların içinde hakim olan üretim ilişkileriyle açıklar ve dolayısıyla Marksizmin bu gibi çelişkilere bir açıklama getiremediği iddiasını çürütmek için destek sağlar. Brenner'ın argümanın öncülleri üç

(83) R. Brenner, 'The Social Basis of Economic Development', J. Roemer derlemesi *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986) içinde, s.31-2. Perry Anderson bu kanıtın feodalizm bakımından daha inandırıcı bir versiyonunu sunar: bkz. *Lineages of the Absolutist State* (Londra, 1974), s.31-2.

önemli öğe içerir. İlkin, *bütün* kapitalizm öncesi sınıf toplumlarının ortak bir özelliği olan, üretici güçlerin gelişimine getirilen sınırla (doğrudan üreticilerin üretim araçlarına ulaşabilirliği, sömürenlerin iktisat dışı zorlamaya bağlılığı) ilgili analizi vardır. İkinci olarak, sömürenlerin (ve elbette ki sömürülenlerin) diğer koşullar eşit olduğunda, maddi rahatlıklarını geliştirmeye hazır oldukları varsayımı vardır. Bu zayıf ve akla yakın bir varsayımdır. Nietzsche-Weber geleneği içindeki kuramcılar, bunun tersine, iktidar iradesi değilse eğer, en azından egemenlik mücadelesinin insan varoluşunun içkin bir özelliği olduğu şeklindeki oldukça güçlü ve bayağı tartışılır iddiayı ortaya koyma eğiliminde olmuşlardır. Aslında, iktidar biçimleri ile sözde sınıf karşıtlıklarına indirgenemeyen çelişkinin, Weber'in 1896'da yaptığı gibisinden bir açıklama haricinde nasıl açıklanabileceğini görmek güçtür: 'Dünyaya uygun bir taktik izlemek isteyen herkes yanılsamalardan arınmış olmalı ve insanların birbirleriyle ebedi mücadele içinde oldukları şeklindeki temel olgudan haberdar olmalıdır.'[84]

Üçüncü olarak, Brenner sömüren sınıfın kendisinin de parçalanmış olduğunu varsayıyor. Böylesi bir durum 'siyasal birikim'in içerdiği askeri rekabetin önkoşuludur, feodal toprak ağaları hakkındaki şu değerlendirme de bunu açıkça ortaya koyuyor: 'Tam da her bireysel derebeyinin köylülere karşı (bir derebeyi olarak) yeniden üretimini sağlama alması için gereken yetkiler (güç/hukuk) diğer derebeyleri için bir tehdit oluşturuyor ve derebeyleri arasında "*siyasal birikim*"i *zorunlu hale getiren* rekabet ve çelişki için genelleşmiş bir eğilime yol açıyordu.'[85]

2.2 başlığında sömüren sınıfın doğasının üretim ilişkilerinin bir öğesi olduğunu öne sürdüm. Böylelikle, sermayeler arasında-

(84) Marianne Weber, *Max Weber* (New York, 1975), s.222. Weber'den kendini uzaklaştırmaya çalışan bir kuramcının bile yapılarında bu varsayımın temel olmasının bir tartışması için, bkz. A. Callinicos, 'Anthony Giddens: A Contemporary Critique', *Theory and Society*, 14 (1985).

(85) R. Brenner, 'The Agrarian Roots of European Capitalism' (Avrupa Kapitalizminin Tarım Kökenleri), *P&P*, 97 (1982), s.38.

ki rekabet kapitalist üretim ilişkilerinin zorunlu bir koşuludur. Brenner'ın argümanı üretim ilişkilerini böyle tasarlamanın öneminin altını çiziyor, çünkü kapitalizm öncesi toplumsal oluşumların dinamiğinin büyük kısmının sömürenler arasındaki askeri çelişkilerden doğduğunu öne sürüyor.

Bu çelişkiler, bireysel sömürenleri mi, bir imparatorluk ve yarı barbar sınır uçlarını mı, yoksa özerk devletleri mi içerdiklerine bağlı olarak pek çok farklı biçim alabilir. Mark Elvin'e göre, 'eşitler arasında rekabet, ister Güney Sung ve Moğollar olsun, ister Japon iç savaşlarındaki muhalefetçiler olsun, isterse de erken dönem modern Avrupa'nın devletleri olsun, askeri teknolojide ilerlemenin vazgeçilmez önkoşuludur.'[86]

Aslında Mann'in bu argümanı genelleştirerek, *'çoğul-iktidar-etmeni uygarlıkları'* adını verdiği şeyin dinamizmini vurguladığı söylenebilir, buna göre 'merkezi olmayan oyuncular kapsayıcı bir normatif düzenleme çerçevesi içinde birbirleriyle rekabet ediyorlardı.' Bu gibi uygarlıklara verdiği başlıca örnekler eski Fenike ve Yunan ile Ortaçağ ve erken dönem modern Avrupa'dır. Özellikle 1130 ile 1815 arasında İngiliz devlet finansı üzerine yapılmış bir çalışmaya dayanarak, Mann şunu savunur:

> (Erken donem modern Avrupa'da) devletler ve çoğul devlet uygarlığı aslen jeopolitik ve askeri alanlardan yayılan baskılara yanıt olarak gelişmiştir. Demek ki devlete ana işlev olarak içsel 'sivil toplum'unun düzenlenmesini –bu ister işlevci bakımdan ister Marksist sınıf mücadelesi bakımından görülsün– yaraştıran kuramlar fazla basitleştirici kalır. Bütün devletlerin bu gibi işlevleri vardır, ama bunlar o belirli coğrafi ve tarihsel alan üzerinde, finansal maliyetler açısından büyük oranda jeopolitik rollerinden türetilmiş olarak görünür.[87]

Mann ayrıca Avrupa'nın 'çoğul-iktidar-etmeni uygarlığı'nın merkezi olmayan niteliğinin Sanayi Devriminde doruk noktasına ulaşan iktisadi büyüme sürecinin altını çizdiğini savunur. 'Avru-

(86) M. Elvin, *The Pattern of the Chinese Past* (Londra, 1973), s.97.

(87) Mann, *Sources*, s.534, 511; ayrıca bkz., ibid., 3, 4 ve 7.bölümler, 12-15.

pa dinamiği'nin bu açıklaması, yalnızca piyasanın ve iktisadi oyuncuların rekabete yönelik mücadelesinin bir kutsanması şeklinde yozlaşma riskini taşır. Mann ile aynı düşünen John Hall'un ellerinde, bu kimi zaman sadece bir totoloji halini alır: 'pazar ilkelerinin nihai başarısını sağlayan pazarın Avrupa toplumuna sızmasının derinliğidir.'[88] Avrupa'nın büyümesinin böyle açıklamaları pek ender değildir: yarı Marksist versiyonlar dünya ticaretinin yayılmasını kapitalizmin gelişmesinin başlıca nedeni olarak gören Paul Sweezy ve Immanuel Wallerstein'ın yapıtlarında bulunur. Brenner bu gibi açıklamaları 'Smithvari' olarak betimler, çünkü sadece pazar ilişkilerinin varlığının iktisadi oyuncuları üretkenliği arttırıcı yatırımlarda bulunmaya iteceğine inanmalarıyla Adam Smith'in izinden giderler. Böylelikle, 'kapitalizmin modern iktisadi büyümenin başlamasını açıkladığı varsayılırken, kapitalizm öncesi mülkiyet ilişkileri bir biçimde büyüyle yok oluverir.'[89]

Mann ve Hall Avrupa uygarlığının niteliğinde Karanlık Çağlardan bu yana içkin olan iktisadi ve askeri rekabet süreçlerinin, aşağı yukarı MS.1000'de başlayıp günümüze kadar süregelen teknolojik yeniliklere dayalı 'süre giden iktisadi büyüme'den sorumlu olduğunu öne sürerler.[90] Hall'un (Hugh Trevor-Roper'ı iz-

(88) Hall, *Powers*, s. 136; genel olarak bkz. 5.bölüm.

(89) Brenner, 'Social Basis', s.36. Ayrıca bkz. R.Brenner, 'The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism' (Kapitalist Gelişimin Kökenleri: Yeni Smith'çi Marksizmin Bir Eleştirisi), *NLR*, 104 (1977).

(90) Mann, *Sources*, s.393; özellikle bkz. ibid., 12.bölüm. Mann ve Hall Ortaçağ Avrupa'sında Katolik kilisesi tarafından sağlanan 'normatif düzenleme'yi büyük oranda vurgularlar. Böylelikle: 'normatif denetim altına alma, üretilenin böylesine çok sayıda küçük, çoğunlukla oldukça yağmacı devlet ve yönetici alanları arasında genellikle olabileceğinden daha uzun mesafeler üzerinde ticari değiş tokuşunu sağladı', ibid., s.383. Trevor-Roper'ın utanmazca 'Avrupa-merkezli' *The Rise of Christian Europe* (Hıristiyan Avrupa'nın Yükselişi) (Londra, 1965) için duydukları hayranlığın nedeni budur, bu kitap Afrika'nın sömürgecilik öncesi tarihini 'barbar kabilelerinin yerkürenin hoş, fakat uygunsuz yerlerindeki fazla bir şey getirmeyen döngüleri' olarak gözden çıkarır; s.II, 9. Hıristiyanlığı Ortaçağ'daki ticaret yayılımının sine qua non koşulu olarak görmek, Yahudilerin ticaret ve bankacılıkta oynadıkları merkezi rolü açıklamaz, bununla ilgili olarak bkz. Abram Leon'un klasik çalışması, *The Jewish Question; A Marxist Interpretation* (Yahudi Sorunu: Bir Marksist Yorum) (New York, 1970), özellikle II. ve III. bölümler.

leyerek) 'Hıristiyan Avrupa'nın yükselişi' adını verdi şeyin bu iyicil portresi kıtayı Ortaçağ'ın son dönemlerinde yaralayan korkunç krizi açıklamanın dışında bırakır. Son dönem Ortaçağ Normandiya'sıyla ilgili önemli çalışmasında Guy Bois, on üçüncü yüzyılın ikinci yansında başlayan ve nüfusun ve verimin büyümesinin-ekolojik çöküş ve kitlesel kıtlıkla sonuçlanacağı cehennem vari çevrimi titizce ayrıntılarla betimler. Bois doğu Normandiya nüfusunun tahminen yarısının Kara Ölüm kuşağında (1348'den 1380'e kadar) öldüğünü yazar; toparlanmanın ardından iki kriz daha gelmiştir. 1415'le 1422 arasında, 'askeri olayların (İngiliz istilası), korkunç bir yiyecek krizinin ve vebanın üst üste gelmesi' nüfusun yarısının can verdiği bir başka felakete neden olmuştur. Huzursuz bir barış ve hızlı bir nüfus artışı dönemi Bois'nın Normandiya'daki Hiroşima (1436'dan 1450'ye kadar)' adını verdiği dönem için yalnızca bir giriş olmuş, bu dönemde köylü isyanı, savaş ve açlık 1436'dan sonraki beş yıl içinde nüfusun üçte birini daha silip süpürmüştür.[91]

Son dönem Ortaçağı'nın Normandiya'sı özellikle şiddetli biçimde acı çekmiştir, ama feodalizmin krizi on dördüncü yüzyıl Avrupa'sının genelleşmiş bir fenomeniydi. Böylelikle M. M. Postan İngiltere nüfusunun belki de yüzde 50 kadarının Kara Ölümde can verdiğini öne sürer. Bois gibi o da bu felaketi vebanın yoğunlaştırdığı ama neden olmadığı uzun vadeli iktisadi gidişatın bir sonucu olarak görür. Özel olarak, Postan 'son dönem Ortaçağ'da ziraat alanı ve veriminde bir düşüş' gözlemler. Ayrıca, feodal İngiltere'de teknolojik dinamizm *yokluğuna* yönelik kayda değer kanıtlar gösterir. Böylelikle:

> Ortaçağ ziraat teknolojisinin ataleti su götürmezdir. Biraz ilerleme vardı, ama bu dönemin başı ve sonundaki bazı devrelerde tabiri caizse 'toplanmıştı'. Bir bütün olarak Ortaçağ boyunca yavaş ve düzensizdi ve tarımda kullanılan araçlardan veya asıl ekme, gübrele-

(91) G. Bois, *Crise dufeodalisme* (Paris, 1976), s.54, 62-3, 299-308.

me, ayıklama ve biçme süreçlerinden çok tarlalardaki idare ve düzenleme üzerinde yoğunlaşmıştı.[92]

Postan ve Bois gibi Ortaçağ iktisat tarihçilerinin çalışmaları on dördüncü yüzyıl krizinin Hall tarafından yapıldığı gibi, sadece bir 'uzun vadeli gelişme' sürecine karşı 'geçici bir ters akıntı' olarak gözden çıkarılamayacağını ortaya koyar.[93] Avrupa nüfusunun bu derecede büyük bir oranının can verdiği bir felaketi böylesine bir kenara atan bir tarihsel toplumbilime fazla saygı duymak güçtür. Üstelik son dönem Ortaçağ deneyimi Sanayi Devriminden önce kıtayı olumsuz olarak etkilemiş son genel kriz de değildir. Tarihçilerin 'on yedinci yüzyıl genel krizi' adını verdikleri dönem aşağı yukarı 1620'de başlamış ve en şiddetli aşamasına 1640'la 1670 arasında ulaşmıştır. Nüfus durağanlaşmış ya da düşmüştür. Kimi ülkeler, özellikle İtalya, sanayileşmeden kopmayı yaşamıştır. Uluslararası ticaretin başlıca iki alanı, Akdeniz ve Baltık, önemini yitirmiştir. İspanyol ve Portekiz imparatorlukları küçülmüştür. Hollanda'nın denizaşırı yayılması bile yavaşlamıştır. Otuz Yıl Savaşı orta Avrupa'yı yakıp yıkmıştır. Bütün kıta devasa bir toplumsal başkaldırı dalgasıyla sarsılmıştır ki bunun da doruk noktası 1640'la 1660 arasında İngiliz Devrimi olmuştur.[94]

Postan son dönem Ortaçağ krizi için Malthusçu bir açıklama önerir. Ziraattaki azalan kârlar toprağın büyüyen nüfusu besleyemediği anlamına geliyordu: on dördüncü yüzyıl felaketi nüfusla toprak arasında bir nevi dengenin kurulduğu vahşi bir süreçti. Ortaçağ Avrupa'sının görece teknolojik dinamizmden yoksunluğu bu açıklamada önemli bir rol oynar:

---

(92) M. M. Postan, *The Mediaeval Economy* (Ortaçağ İktisadı) (Harmondsworth, 1975),, s.39-44, 73, 49. Genel olarak bkz. 4.bölüm, ve geç dönem Ortaçağ ve erken dönem modern Normandıya'da teknolojik durgunlukla ilgili olarak, Bois, *Crise*, s. 185-90.

(93) Hall, *Powers*, s. 122-3.

(94) Bkz. T. Ashton derlemesi *Crisis in Europe 1560-1660* (1560-1660 Avrupa'sında Kriz) (Londra, 1965) içindeki denemeler, özellikle E. J. Hobsbawm, 'The Crisis ofthe Seventeenth Century' (On Yedinci Yüzyıl Krizi); ve G.Parker, *Europe in Crisis 1598-1648* (Avrupa Krızde 1598-1648) (Londra, 1979), bununla birlikte bu sonuncusu krizi iklimsel değişimlere bağlar.

> Eğer Ricardo'nun azalan kârların geri döndürülemez gidişatının yalnızca yatırım ve yenileme tarafından kontrol edilmediği sürece ve ölçüde işlediğini kabul edersek, yenilemenin yokluğu ve yatırımların fakirliği son dönem Ortaçağ'ın toparlanmasının neden bu kadar yavaş ve gecikmeli olduğunu açıklamak için fazla yetersiz kalacaktır [95]

Fakat neden bu yenilik yokluğu? Brenner, Postan ve Emmanuel Le Roy Ladurie gibi 'yeni-Malthusçu' iktisadi tarihçilere yönelttiği büyük tartışmalara yol açmış eleştirisinde, bunun yalnızca feodal üretim ilişkileri bağlamı içinde anlaşılabilir olduğunu öne sürer:

> Serf temelli iktisadın aşırı pazar baskılarının altında bile zirâatta bir yenilik yapamaması birbiriyle ilintili şu olgular göz önünde bulundurularak anlaşılabilir: ilkin, derebeyinin köylüden ağır oranda artık elde etmesi ve ikincisi, kendileri özgür olmayan, artık-çıkarımı ilişkisinin parçası ve bölümü olan insanlar ve toprağın devingenliğine konan engeller... Bu mülkiyet veya artıkçılarını ilişkileri göz önünde bulundurulduklu, üretim krizinin demografik bir krize yol açması az ya da çok er geç beklenecek bir şeydi.[96]

Demek ki son dönem Ortaçağ Avrupa'sının krizi feodal üretim biçiminin bir kriziydi ve doğrudan üreticilerin üretim araçlarına ulaşabilirliği ve derebeylerinin iktisat dışı zorlamaya bağlılığının iki sınıfı da üretici güçleri emekten tasarruf eden yatırım aracılığıyla yaygın olarak geliştirme güdüsünden yoksun bırakmasından doğmuştu. Ancak bu ardalan önünde organik devletlerin ortaya çıkışı bir anlam ifade eder. Brenner şunu öne sürer:

> Feodal dönem boyunca hakim olmuş (aşağı yukarı 1000-1100 arası), 'siyasal birikim'e yönelik –yani, daha geniş, daha etkili askeri ör-

(95) M. M. Postan ve J. Hatcher, 'Population and Class Relations in Feudal Europe' (Feodal Avrupa'da Nüfus ve Sınıf İlişkileri), *P&P*, 78 (1978), s.28. Ayrıca bkz. ibid., s.28-30, ve Postan, *Mediaeval Economy*, başka yerler

(96) R. Brenner, 'Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe', *P&P*, 70 (1976), s.48, 50.

gütlenmenin kuruluşu veya daha güçlü artık elde etme düzeneklerinin yapılanması– uzun vadeli eğilim, sistemin uzun vadeli iktisadi büyüme için sınırlı potansiyeli olmasıyla koşullanmış olarak ve bir dereceye kadar, tarımı yaygınlaştırmak ve geliştirmeye karşı bir alternatif olarak görülebilir.[97]

Brenner ayrıca derebeyi ve köylünün farklara dayanan güçlerinin erken dönemde modern Avrupa'da devletlerin büründüğü değişik biçimleri açıklamakta da yardımcı olduğunu iddia eder. Bois Ortaçağ Normandiya'sında on üçüncü yüzyıldan bu yana haraç oranının (yani artık çıkarımı oranının) uzun vadede düşme eğilimi gösterdiğini saptar.[98] Brenner bu gidişatın giderek çalıştıkları toprak üzerinde tam mülkiyet haklarını oturtmayı başaran Fransız köylü cemaatlerinin görece gücünü yansıttığını öne sürer. Bu zorlayıcı iktidarın krallıkta büyüyerek merkezileşmesine, bir başka deyişle, Fransa'da mutlakçı devletin ortaya çıkmasına yol açtı:

> Tam olarak (Fransız) köylülerin bu konumu derebeylerini gelir amacıyla yüzlerini devlete döndürmek *zorunda bırakmıştır*. Bunların çoğunun yalnızca az bir mülkü vardı. Ve yerel ve bireysel olarak, haraçları normal ayrıcalıklar üzerine başarıyla yükseltemezlerdi. Normal köylülerden bir artık elde edebilmek için, derebeyleri devlet aygıtının yoğunlaştırılmış gücüne dönmek zorundaydı (vergi/görev).

Artık çıkarımı giderek kraliyet vergilendirmesi biçimini aldı, derebeyleri bundan mülkiyet haklarının devlet görevi üzerine kurulması aracılığıyla yararlanıyorlardı: 'Kısacası, mutlakçı devlet artık merkezi olmayan feodal tepkiye dayalı eski mülkiyet biçimlerinin güvence altına alıcısı değildi. Daha çok, eski sistemin *dönüştürülmüş* bir versiyonunu ifade eder oldu.'[99]

(97) Brenner, 'Agrarian Roots', s.37-8.

(98) Bois, *Crise*, s.203'ten itibaren.

(99) Brenner, 'Agrarian Roots', s 78, 81. Ayrıca bkz. Bois hakkındaki eleştirel tartışması, ibid., s.41'den itibaren. Bois'nın kendisi kraliyet düzenlemeleri ve köylüler üzerinde uyguladığı baskının artan önemini vurgular: bkz. *Crise*, s.254-5, 272-4.

Bunun tersine, İngiliz derebeylerinin köylüleri üzerindeki daha büyük iktidarı on birinci ve on ikinci yüzyıllarda 'Avrupa'da en ileri derecede gelişmiş feodal devlette hiyerarşik olarak örgütlenmiş alışılmadık biçimde güçlü bir aristokrasiyi yansıtan alışılmadık güçte bir krallı(ğın)' ortaya çıkışında görülebilir. Derebeylerinin iktidarı gerçekte son dönem on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda arttı ve haraç oranı İngiltere'de ancak on dördüncü yüzyıla doğru baskı altına girdi. Köylüler, Kara Ölümün ardından gelen emek kıtlığı sayesinde, yeniden serfleştirilmelerini önleyebildiler, ama Fransız denklerinin kazanmış olduğu toprağa emin biçimde sahip olacak kadar güçlü değillerdi: 'Köylülerin toprak üzerinde aslen serbest denetim sahibi olmakta başarısız olmasıyla, derebeyleri güçlenebildiler, dayanışabildiler ve içlerine kapanabildiler ve büyük ölçekli çiftlikler yaratarak bunları kapitalist yatırımların üstesinden gelebilecek durumda olan kapitalist kiracılara kiralayabildiler.' Sonuç, nüfusun yüzde 40'ını on yedinci yüzyılın sonunda sanayiye dönük amaçların peşine düşürmeye yetecek düzeyde ziraat üretkenliğinde hızlı bir büyüme oldu:

> İngiltere, er ya da geç kıtanın pek çok kısmını vuran 'on yedinci yüzyılın genel iktisadi krizi'nden büyük oranda muaf kaldı. Bu kriz, önceki 'on dördüncü yüzyılın genel iktisadi krizi'ne pek benzer biçimde, sonuçta bir tarım üretkenliği kriziydi, öncülü gibi o da üretkenlikte herhangi bir ilerlemenin önünü tıkayan mülkiyet veya artık elde etme ilişkilerinin korunmasından kaynaklanıyordu.[100]

Brenner'ın analizi böylelikle erken dönem modern Avrupa'nın 'organik devletleri'nin ortaya çıkışının sınıf ilişkilerinden özerk bir dinamiği yansıttığını savunan Skocpol, Giddens ve Mann gibilerine güçlü bir karşı-argümanı getirir. Bunu, devlet kurmaya yönelik eğilimin, feodal üretim ilişkilerinin ve özel olarak da derebeylerinin üretkenliği arttırıcı yatırımlarla sömürü

(100) Brenner, 'Agrarian Roots', s.54, 45-51, 65; Brenner 'Agrarian Class Structure', s.63, 65-6.

oranını artırmaktan aciz kalışlarının bir sonucu olduğunu göstererek yapar. Böylelikle Brenner'ın açıklaması, Perry Anderson'ın Mutlakıyetin 'köylü kitlelerini yeniden geleneksel toplumsal konumlarına döndürmek üzere tasarlanmış, *feodal egemenliğin yeniden açılmış ve yeniden yüklenmiş bir aygıtı*' olduğu ve 'siyasi-hukuki zorlamanın merkezileştirilmiş, askerileştirilmiş bir doruğa doğru *yerinin değiştirilmesi*'ni içerdiği iddiasını destekler. İlk modern krallıklar –Anderson onlara 'sarsıcı biçimde savaş alanı için kurulmuş makineler' der– arasındaki yoğun askeri rekabet Brenner'ın izlerini MS. ilk bin yılın sonuna kadar sürdüğü derebeyleri ile hizmetlileri arasındaki mücadelenin yoğunlaştırılmış ve merkezileştirilmiş bir biçimiydi.[101]

Bu arada, uluslararası devlet sistemi ve bunlarda içkin olan askeri ve diplomatik rekabet Charles Tilly'nin deyişiyle şuna yol açtı: 'çoğu yarışmacının kaybettiği amansız bir yarış. 1500'ün Avrupa'sı az çok bağımsız beş yüz siyasi birim içeriyordu, 1900'ün Avrupa'sı ise yaklaşık yirmi beş tane.' Bu Darwinci dünyadaki başlıca doğal ayıklanma mekanizması askeri rekabetti. 'Savaş hazırlıkları', der Tilly, 'büyük devlet kurma etkinliği olmuştur. Süreç az ya da çok sürekli biçimde en azından beş yüz yıldan beridir devam etmektedir.'[102]

Yine de, içsel sınıf ilişkileri hangi devletlerin bu süreçte muzaffer ve kaybeden olduğunu açıklamakta önemlidir. On sekizinci yüzyıla damgasını vuran şey, Britanya ile Fransa'nın Avrupa'nın ve giderek dünyanın üstün gücü haline gelmek için birbirleriyle mücade etmeleri olmuştur, bu yarışın sonucu nihayet Waterlooda mühürlenmiştir. Fakat zaferi kazanan devlet kıta üzerindeki denklerinden önemli biçimde farklıydı. Christopher Hill'in gözlemlediği gibi, on yedinci yüzyıl İngiliz Devrimleri

(101) Anderson, *Lineages*, s. 18-19, 32. Genel olarak bkz. ibid., 1.bölüm.

(102) C. Tilly, 'Rellections on the History of European State Making' (Avrupa'da Devlet Kurma Tarihi Üzerine Düşünceler), C Tilly derlemesi *The Formation of Nation-States in Western Europe* (Batı Avrupa'da Ulus-Devletlerin Oluşumu) (Princeton, 1975) içinde, s. 15, 74.

> kapitalist gelişimi en fazla engelleyen Star Odası, Yüksek Vekalet, Vesayet Mahkemesi ve feodal ayrıcalıklar gibi idari organların ortadan kaldırıldığı; yetkilinin mülk sahibi insanlara boyun eğdiği, hukuk üzerinde denetim sahibi olmaktan yoksun bırakıldığı, ama dış ilişkilerde güçlü bir donanma ve Denizcilik Kanunu ile güçlü kılındığı; yerel idarenin güvenle ve ucuzca doğal yöneticilerin ellerine bırakıldığı ve düşük tabakalar üzerine güvenle Parlamentoya boyun eğdirilmiş bir Kilise tarafından disiplinin aşılandığı bir devlet ortaya çıkarmıştı.[103]

Bu devlet dünya sahnesi üzerinde cılız değildi. Anderson Hanover devletini hızla beş kıta üzerinde uluslararası hegemonyaya doğru yükselen, bir *yükselen sömürgeci güç*[104] olarak betimler. Bu hegemonya askeri harcamalarda yükselen bir düzeyle desteklenir: Britanya devletinin gerçek harcamaları 1700 ile 1815 arasında on beş katına çıktığı halde, sivil masraflar toptan giderlerin yüzde 23'ünün üstüne asla çıkmamıştır.[105] Britanya devletinin askeri etkinliklerinin bu yayılmasını parasal olarak destekleyebilmesi, kapitalist üretim ilişkilerinin önce tarımda, ardından sanayide ortaya çıkışıyla serbest kalmış üretim güçlerinin patlayan büyümesini yansıtıyordu.

Gabriel Ardant on sekizinci yüzyıl Avrupa'sı hakkında şu saptamalarda bulunur:

> Avusturya ve Fransız krallıklarından çok daha az araziye ve çok daha az nüfusa sahip olmasına karşın, İngiltere su götürmez biçimde egemen güçtü... İngiltere'nin gücünü büyük oranda finansal kaynaklarından sağladığı pek sorgulanabilir değil gibidir. Büyük Britan-

(103) C. Hill, 'A Bourgeois Revolution?' (Bir Burjuva Devrimi mi?), J. G. A. Pocock derlemesi *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776* (Üç İngiliz Devrimi: 1641, 1688, 1776) (Princeton, 1980) içinde, s. 134-5. 'Restorasyon sonrası devlet, özellikle de 1688 sonrası devlet, dış ilişkilerde güçlü, içeride zayıftı', ibid., s. 120. Ayrıca bkz C. Hill, 'Braudel and the State' (Braudel ve Devlet), *The Collected Essays of Christopher Hill III* (Christopher Hill'in Toplu Denemeleri III) (Brighton, 1986) içinde.

(104) P. Anderson, *Arguments within English Marxism* (Londra, 1980), s.91.

(105) Mann, *Sources*, s.483-5

ya'nın iktisadi yapısı onun en önemli rolü ticari etkinliklerin vergilendirilmesine vermesine olanak tanınmış ve mali yeterliliği için temel oluşturmuştur.

Kıta üzerindeki krallıklar, bunun tersine, askeri etkinlikleri için para desteği sağlamakta yerel güçlüklerle karşılaşıyorlardı. Derebeyleriyle mutlakçı devletin iç içe girmiş olması soyluların vergilendirmeden muaf tutulduğu anlamına geliyordu. Sonuçta asıl yük, hâlâ ziraatı atalete veya yavaş büyümeye mahkûm eden feodal üretim ilişkilerinin içinde bulunan köylülerin omuzlarındaydı. İktisadi ilişkilerin görece parasallaşmamış doğası devleti vergili çiftçilere güvenmeye itiyordu. Bu, bir diğer kraliyet gelir kaynağı olan görevlerin satışı ile bir araya gelince, yozlaşma ve devletin vergiden muaf tutulan soylulara bağımlılığı sık görülür oldu. Zaman zaman kırsal iktisadın iliğini kurutan vergi yükü köylüleri ayaklanmaya kışkırtıyordu; vergiler erken dönem modern Avrupa'da başkaldırının başlıca nedeniydi. Sırasıyla 1640 ve 1789 Devrimlerinde öncü olan şeyin Stuart ve Bourbon krallıklarının mali krizlerinin olmasında şaşılacak pek bir şey yoktur.[106]

İlk modern devletlerin savaşma kapasiteleri giderek kapitalist üretim ilişkilerince mümkün kılınmış üretim güçlerinin yoğun gelişimine dayanıp dayanamadıklarına bağlı olur hale geldi. Emperyalizmin özü, Lenin ve Buharin'in Birinci Dünya Savaşı sıra-

(106) G. Ardant, 'Financial Policy and Economic Infrastructure of Modern States and Nations' (Modern Devlet ve Ulusların Para Siyasası ve İktisadi Altyapısı), Tilly derlemesi *Formation* içinde, s.202 ve başka yerlerde. Ayrıca mutlakiyetin iktisadı gelişimi nasıl baltaladığını görmek için bkz. Brenner, 'Agrarian Roots', s.89. Bunun tersine, İngiltere'nin kapitalist toprak aristokrasisi denizaşırı askeri yayılmayı parasal olarak desteklemeye hazırlanmıştı. 'On sekizinci yüzyılın başlarında, üyeleri İngiltere'nin gücünün toptan ticari refahında yattığından tamamen emin olmuşlardı ve dünya pazarlarını İngiliz girişimciliğine açmak için para desteği sağlayarak yenilmez bir donanma kurmaya hazır ve gönüllülerdi', L. Stone ve J. F. C. Stone, *An Open Elite? England 1540-1880* (Açık Bir Seçkinler Tabakası mı? 1540-1880 Arası İngiltere) (Oxford, 1984), s.420. 'Her ne kadar on sekizinci yüzyılda en ağır vergi yükünü istihsal vergisi aracılığıyla yoksullara aktarmışlarsa da, eşit derecede ağır bir toprak vergisini de kendilerine dayatma kararı aldılar, bu savaş zamanlarında pound başına dört şiline veya sözde brüt gelirin yüzde 20'sine kadar varıyordu. Bu kendi kendine dayatılmış vergi devletin toplam net gelirinin en az yüzde 25'ini oluşturuyordu.' (Ibid., s.413; ayrıca bkz. s.282-6, 420-1).

sında analiz ettikleri gibi, Britanya'nın egemen güç olarak ortaya çıkmasına olanak veren modelin genelleşmesinde yatar. On dokuzuncu yüzyıl sırasında iki rekabetçi mantık –büyük güçler arasındaki askeri mücadele ve biriken sermayelerin iktisadi etkileşimi– birbiri içinde eridi. A. J. P. Taylor'ın Avrupa'nın efendiliği için mücadele adını verdiği şeyde ayakta kalmak için zorunlu askeri teknolojilere ulaşabilirlik artık içsel olarak sanayi kapitalizminin hakimiyetine dayanıyordu. Almanya'nın yükselişi kapitalizm ve militarizmin iç içe geçmesinin başarabileceği güçteki kuantum sıçrayışını göstermiştir. Avrupa sahnesindeki Çarlık Rusya'sı gibi çok daha zayıf ve daha geri kalmış etmenler bile gerekli sanayi temelini edinebilmek üzere yabancı sermaye ile ittifaka girmek zorunda kalmıştı. Sahne Buharin'in analiz ettiği mili tarize devlet kapitalizmlerinin ortaya çıkışı için hazırdı. Aynı zamanda hem askeri hem de iktisadi rekabete yönelik mücadeleleri, 1914 ağustosunda düşmanlıkların patlak vermesiyle, ilk Komünist Enternasyonalin deyişiyle bir 'savaşlar ve devrimler çağı'nı, geçici sonucuna yalnızca 1945 Ağustosu'nda Hiroşima ve Nagazaki'ye nükleer bomba atılmasıyla ulaşan bir çağı başlattı. Fakat bu sonuç Avrupa'nın, çatışmaları yüzünden barış zamanı silah harcamalarının önceden görülmemiş yüksek düzeylere ulaşmasının hızlandığı iki üstün güç arasında bölünmesiyle ve Avrupa devlet sisteminin ve onunla birlikte bulunan iktisadi ve askeri rekabetin sömürgeciliğin ortadan kalkışıyla birlikte dünyanın geri kalanına yayılmasıyla, yalnızca aynı rekabet türünü küresel bir ölçeğe aktarıyordu. Sonuç, yeni 'ulusal' kültürler içinde zorla eritilmeden ve kanlı arazi kavgalarından ibaret eski hikayenin, ilerlemiş askeri teknolojinin yararları sayesinde çoğu zaman son derece vahşi biçimde, gezegenin her köşesinde tekrar edilmesi olmuştur.[107]

(107) Burada söz konusu iktisadi akışların en iyi tartışması, Harman, *Explaining*. Bunların toplumsal ve siyasal etkilerinin parlak bir değerlendirmesi için, bkz. N. Stone, *Europe Transformed 1879-1919* (Dönüşen Avrupa 1879-1919) (Londra, 1983).

Demek ki son 150 yılın tarihi, feodal üretim ilişkileri içinde ortaya çıkmış 'siyasal birikim' –savaşçılık ve devlet kurma– sürecinin sermayenin rekabetçi birikimine boyun eğmesinin tarihidir, bu dönüşüm devlet ile sermayenin giderek daha iç içe girmesini ve insanlığın tümünün bu düzenlemelere dahil edilmesini getirmiştir. Ancak bu bağlamda modernliğin bir diğer fenomenini –insan ırkının neredeyse her üyesinin ulusal bir kimliğin taşıyıcısı olarak gensoruya tabi tutulması– anlayabiliriz. Gellner'ın dediği gibi, 'bir ulusunun olması insanlığın içkin bir sıfatı değildir, ama artık öyle görünür hale gelmiştir.'[108]

Bunun bu hale geldiği sürecin, Benedict Anderson'ın kitabı *Hayali Cemaatler*'de özenle incelemiş olduğu Avrupa kapitalizminin gelişimi ve sömürgeci yayılmasıyla yakından ilgili bir dizi farklı aşaması vardır. Bununla birlikte, ulusçuluğun gelişiminde belki de en önemli aşamanın on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında olduğu, çünkü asıl o zaman çoğu Avrupa devletinin tebaasının hem siyasal hakların hem de paylaşılan ulusallıkla tanımlanan bir cemaatin üyeliğinin tadını çıkararak vatandaşlar olarak görülür hale geldikleri tartışılabilir. Bunun meydana geliş biçimi yakınlarda çıkmış parlak bir tarihi denemeler derlemesinin 'geleneğin icadı' adını verdiği şeyin önemli bir örneğidir. Eric Hobsbawm 'icat edilmiş geleneği', 'normalde açıkça veya zımnen kabul edilen kurallarca yönetilen, ve ritüel ya da simgesel yapıda, otomatik olarak geçmişle sürekliliği ima edecek biçimde kimi davranış değerleri ya da normlarını tekrarlamayla aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi' olarak tanımlar. Hobsbawm'ın gözlemlediğine göre, 'modern uluslar genellikle yeninin karşıtı olduklarını, yani en uzak antikitede köklendikleri ve yapılandırılmışın karşıtı oldukları, yani kendi kendilerini öne sürmekten öte bir tanımı gerektirmeyecek biçimde "doğal" insan cemaatleri olarak köklendikleri iddiasındadırlar.' Bununla birlikte, ulusal bilinç 'tasarlanmış veya "icat edilmiş" bir bileşen (içerir)... (ve)... uygun ve

(108) Gellner, *Nations*, s.6

genelde oldukça yakın tarihli simgeler ya da uygun biçimde biçilmiş söylem ("ulusal tarih" gibi) ile ilişkilidirler' ve böylelikle 'geleneğin icadı'nın önemli bir örneğidirler.[109]

Hobsbawm 1870 ile 1914 arasının geleneklerin bütün Avrupa'da kitle üretiminin yapıldığı bir dönem olduğunu ileri sürer. Bu, 'devletin insan yaşamlarını uyruklar ve vatandaşlar olarak belirleyen önemli etkinliklerin üzerinde oynandığı en geniş sahneyi giderek tanımladığı' bir durumu yansıtıyordu. Hızla sanayileşen ve kentleşen toplumlara nezaret eden ve giderek Büyük Savaşın gelişini hızlandıran silah yarışına girmiş Avrupa'nın yöneticileri, '(devletin) nasıl... tebaası veya üyelerinin bağlılığı, sadakati ve işbirliğini ya da onların gözündeki kendi meşruluğunu koruyabileceği ya da hatta sağlayabileceğiyle ilgili önceden görülmemiş sorunlarla' karşılaşmışlardı.[110] Kapitalizm öncesi Avrupa'sının onayı, yerel bağlılıkları ve sabit hiyerarşileri güvence altına almakta kullandığı geleneksel mekanizmalar, iktisadi ve toplumsal değişim tarafından ve oy kullanma hakkı ile bununla ilintili siyasal eşitlik öğretilerinin yayılması tarafından baltalanmaktaydı.

Bu sorunların çözümü kısmen, bütün sınıfların üyelerinin kendilerini aynı kimliği paylaşıyor olarak görebilecekleri kapsayıcı ulusal cemaatler kurmaktan geçiyordu. Bu, Avrupa'nın köklü ulusal bilince sahip başlıca devletinde bile, Lozere'deki Fransız köylü okul çocuklarının 1864'te hangi devlete ait olduklarını söylemekten aciz oldukları bir durumu düzeltmek üzere bir dürtü gerektiriyordu.[111] Üçüncü Cumhuriyet zamanında bir ulusal kimlik hissini yapılandırmak üzere bir dizi farklı teknik kullanıldı –evrensel ilkokul eğitimi veren halk için devlet okulları, halka

(109) E. J. Hobsbawm, 'Introduction: Inventing Traditions' (Giriş: Gelenekleri İcat Etmek), Hobsbawm ve T. Ranger derlemesi *The Invention of Tradition* (Geleneğin İcadı) (Cambridege, 1983) içinde, s.1, 14.

(110) E. J. Hobsbawm, 'Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914' (Geleneklerin Kitle Üretimi: Avrupa, 1870-1914), ibid., s.264-5.

(111) Bkz. T. Zeldin, *France 1848-1945* (Fransa 1848-1945) (2 cilt, Oxford, 1975; 1977), II, s.3. Zeldin şöyle der: 'Fransız ulusu yaratılmak zorundaydı', ibid., s.3. Ayrıca bkz. E. Weber, *Peasants into Frenchmen* (Köylülerden Fransızlara) (Londra, 1977).

açık törenlerin yaratılması (Bastille Günü 1880'den beri kutlanır) ve bütün bir cumhuriyetçi ikonografinin yaratılışını getiren halk anıtlarının kitlesel inşası.[112] Yine on dokuzuncu yüzyılın sonunda bu aynı dönemde, şimdi Britanya krallığının zamanın onurlandırdığı özellikleri olarak görülen geliştirilmiş halk ritüellerinin büyük bölümü, Almanya ve Birleşik Devletler gibi yeni sanayi güçlerinin giderek meydan okumasıyla karşı karşıya kalmış Birleşik Krallık yöneticileri tarafından, devleti bütün tebaası için anlamlı bir kurum olarak yansıtma yolundaki çabanın bir parçası olarak yaratılmıştı.[113] Bu gibi örnekler, ulusal kimliklerin oluşumunun tarihsel süreçler bağlamında anlaşılması gerektiğini gösterir ki bunlar için Marksizm –sessiz kalmak şöyle dursun– anlaşılır hale getirilebilmeleri için vazgeçilmezdir.

Ulusal bölünmelerin ve askeri çelişkilerin varlığının pek çok çağdaş toplum kuramcısının inandığı gibi Marksizm'i kesin biçimde kuramsal olarak çürüten kanıtı oluşturmadığı sonucuna varıyorum. Bu, onu devrimci sosyalizm için büyük bir siyasal sorun olmaktan çıkarmaz. Elster 'sınıf dışı kolektif oyuncular zamanla giderek marjinalleşme eğilimi gösterirler' görüşünü Marks'a atfeder ve ulusal, etnik ve ırksal çelişkilerin devam etmesinin bu iddiaya bir karşı-örnek olduğunu öne sürer.[114] Eğer, bu bölümde savunduğum gibi, bu çelişkilerin açıklanması tarihsel maddeciliğin kavramlarına başvurmayı gerektiriyorsa, o halde Marksizm'in bilimsel geçerliliği ulusal bölünmeler fenomeni tarafından baltalanmaz. Bununla birlikte, böyle çelişkilerin işçi sınıfının 4.1 başlığında verildiği anlamda devrimci bilinç edinmesini ve dolayısıyla özerk bir kolektif etmen haline gelmesini engellediği doğru olabilir. Bu soruna 5. bölümde döneceğiz.

---

(112) Hobsbawm, *'Mass-Producing'*, s.269-73.

(113) D. Cannadine, 'The Context, Performance and Meaning of Ritual: the British Monarchy and the "Invention of Tradition", c. 1820-1977' (Ayinin Bağlamı, Yerine Getirilmesi ve Anlamı: Britanya Kraliyeti ve 1820-1977 arasında "Geleneğin İcadı"), Hobsbawm ve Ranger derlemesi *Invention* içinde.

(114) Elster, *Making Sense*, s.391'den itibaren.

4.5 Temel ve Üstyapı Üzerine Bir Not

Önceki başlıkta tartışılan ulus-devletlerarasındaki askeri çelişkiler durumu, tarihsel maddeciliğin yöntembiliminin sıklıkla görülen bir yanlış anlaşılmasının öğretici bir örneğini oluşturur. Avrupa tarihinin hiçbir ciddi öğrencisi son bin yıl içinde savaşçılığın ve devlet kurmanın apaçık olgusunu yadsıyamaz. Skocpol, Giddens ve Mann gibi toplum kuramcıları devletler ve ordular gibi doğrudan iktisadi güç yapıları olmayan örgütlerin öneminin, Marksizm'in üretim güç ve ilişkilerine tanıdığı açıklayıcı öncelik iddiasını çökerttiği sonucuna varırlar. Daha genel olarak söylenirse, düşünce şudur, toplumsal bir oluşumun dile getirilme biçiminin, toplumsal hiyerarşilere ve kurumlara göre görünen örgütlenmesinin, etmenlerin üretim ilişkileri içindeki konumlarıyla tanımlanan sınıf ilişkileri yapısına doğrudan tekabül etmediği yerde, bu öncelik geçmez. Bu çoğu zaman böyle bir tekabüliyetin var gibi göründüğü kapitalizm ile bunun bulunmadığı kapitalizm öncesi toplumlar arasında bir ayrım çizmeye yol açar. Giddens şöyle yazar: 'Marks maddeci tarih kuramında ayırıcı kaynaklara öncelik verdiği halde, ben kapitalist olmayan toplumlarda yetkili kaynakların (kabaca, siyasi-ideolojik egemenliği kolaylaştıranların) eşgüdümünün toplumsal bütünlenme ve değişimin belirleyici eksenini oluşturduğunu savunuyorum.' Böylelikle, 'kapitalist olmayan toplumlar, her ne kadar bütün toplumlar gibi açık biçimde üretim biçimleri içerseler de, üretim biçimleri *değildirler*.'[115]

Benzer türden değerlendirmeler, M. I. Finley'in klasik antikitedeki toplumsal katmanlaşmayı nitelendirmek üzere ' "statü" içinde önemli oranda psikolojik öğe barındıran hayran olunacak derecede bulanık bir sözcü(ğü)' seçmesinde de bulunur gibidir. Üretim araçlarına olan ilişkileri tarafından birbirinden ayrılan sınıfları belirlemeye çabalamak, Finley'ye göre, eski bir topluma günümüz pazar sistemlerine özgü bir iktisadi ussallık biçimini

(115) Giddens, *Contemporary Critique*, s.4, 104.

yansıtmak olur. Toplumun böyle iktisat ve siyasa gibi ayrı ve tanımlanabilir örneklerle farklılaşması modernliğin bir özelliğidir, oysa Lukacs Finley'nin onaylayarak alıntıladığı bir pasajda şöyle yazar: '(kapitalizm öncesi) toplumun kastlar ve mülklerle yapılanması iktisadi öğelerin *içinden çıkılamaz bir biçimde* siyasal ve dini etkenlere eklendiği anlamına gelir.'[116]

Marksizm'e yöneltilen itirazların çoğu gibi, bu kanıt özellikle yeni değildir. Bizzat Marks 1859 Önsözü'ndeki tarihsel maddecilik özetinde benzer bir eleştiriyi şöyle yanıtlamıştır:

> bütün bunlar maddi çıkarların baskın olduğu günümüz için pek doğrudur, ama Katolikliğin egemenliği altındaki Ortaçağ için ne de politikanın egemenliği altındaki Atina ve Roma için doğru değildir... Bir şey açıktır: ne Ortaçağ Katoliklikle ne de antik dünya siyasetle yaşayamazdı. Tam tersine, neden bir durumda siyasetin, diğerinde de Katolikliğin başrolü oynadığını açıklayan, yaşamlarını kazanma biçimleridir.[117]

4.4 başlığında tartışılan 'siyasal birikim' (savaşçılık ve devlet kurma) örneğini ele alırsak, üretim güçleri ve ilişkilerinin açıklayıcı önceliğiyle görünürde çelişmeleri bir yana, tarihsel maddeciliğin bütün önemi bu gibi fenomenleri açıklamaktır. Bu noktayı kavramak için, bir toplumsal oluşumun dile gelme biçimini, kurumsal örgütlenmesini nitelendirmek için kullanılan sözcük dağarcığı ile tarihsel maddeciliğin kuramsal kavramlarını açık bir biçimde birbirinden ayırt etmek gereklidir. Çoğu zaman Marksistler bile bunu yapamıyor. Böylelikle Althusser Marks'ın yukarıda alıntılanan *obiter dictum*'unu genel bir kuram olarak geliştirmeye çalışarak, her toplumsal oluşumun başlıcaları iktisadi, siyasi ve ideolojik olan bir örnekler çoğulluğu olduğu fikrinden yola çıkmıştır. Üretim biçimleri, Althusser'in iddiasına göre, hangi ör-

(116) M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Londra, 1973), s.51, 50; genel olarak bkz. ibid., 1 ve 2.bölümler.

(117) Marx, *Kapital*, I, s.175-6, not 35.

neğin baskın olduğuna göre farklılaşır: böylelikle feodalizm siyasi olanın oynadığı baskın rolle ayırt edilir. İktisadi olan, belli bir örneği baskın olarak seçerek, yalnızca dolaylı bir şekilde belirleyici bir rol oynar. Althusser'in kurmuş olduğu gelişkin örnekler düzeneği ve son örneğin belirlenmesi kavramının içerdiği kayda değer kavramsı ve siyasal sorunlar bir yana, ortaya koyduğu şema bütün toplumsal oluşumlara kapitalist üretim biçimine özgü dile getirme biçimini yansıtmak şeklinde temel bir hatanın acısını çekiyordu, oysa böyle bir farklılaşma, özellikle iktisat ve siyasa arasında, elbette ki bulunmaktadır.[118]

Dile getirme biçimi tarihsel maddeciliğin temel kavramları tarafından temsil edilenden daha farklı (ve daha düşük) bir soyutlama düzeyini temsil eder. Bu kavramlardan ikisine, temel ve üstyapıya bakalım. Cohen bu sonuncusunu "niteliği iktisadi yapının doğası tarafından açıklanan iktisadi olmayan kurumlar"[119] olarak tanımlar. Bu tanım temelde doğru olduğu halde, üç noktaya açıklık getirilmelidir. İlkin, Elster'ın da doğru olarak işaret ettiği gibi, Cohen'i ideolojileri bu şekilde tanımlanmış üstyapının dışında bırakmasında izlemek için bir neden yoktur: bunun yerine şöyle demeliyiz: 'iktisadi yapı aracılığıyla açıklanabilen her iktisadi olmayan fenomen üstyapının parçasıdır.' İkinci olarak ve yine Elster'ı izleyerek, buradaki 'açıklamak' ona Cohen tarafından verilen sınırlayıcı işlevci anlamı taşımamalıdır, zira Cohen üstyapıyı *'üretim ilişkileri üzerindeki sabitleştirici etkileri* ile açıklanabilen iktisadi olmayan fenomenler' ile sınırlı tutar.[120]

Chris Harman Cohen'inkine benzer bir üstyapı görüşünü savunarak, sınıf toplumundaki' "iktisadi olmayan" kurumların 'var olan sömürü ilişkilerini *sabitlemekle* ve dolayısıyla bu üretici güçlerin daha fazla gelişmesinin önüne geçmeyi gerektirse bile, üretim ilişkilerindeki değişikliklere bir sınır koymakla, temeli *dene-*

(118) Bkz Callinicos, *Future*, s. 163-7

(119) *KMTH*, s.216.

(120) Elster, *Making Sense*, s.33-4. İtalikler eklenmiştir.

tim altında tutmakla ilgili'[121] olduğunu öne sürer. Üstyapının böyle zorunlulukla muhafazakâr bir öğe olarak değerlendirilmesi, kısmen, Harman'ın üretim ilişkilerini üretim güçlerinin gelişmesine yanıt olarak sürekli değişir biçimde görmesinin bir sonucudur; üstyapı bu durumda yöneten sınıfın var olan toplumsal yapıyı muhafaza etmekteki çıkarından ortaya çıkar (bkz. yukarıdaki 2.2 başlığı). Fakat bu görüşü paylaşmadığımız sürece, üstyapıyı ne diye sabitleştirici bir rolle sınırlı tutmalı, hele de ortaya çıkan sonuç iktisadi olmayan yıkıcı fenomenleri –örneğin devrimci ideolojiler ve hareketleri– bir kural dışılık konumuna indirgemekse?

Üçüncü olarak, burada 'iktisadi'nin Marksist kuramdan çıkarsanmış teknik bir anlamı vardır. Cohen 'iktisadi yapı'yı (yine bence son derece dar bir biçimde) yalnızca üretim ilişkileriyle özdeşleştirir; ben temeli hem üretim güçlerini hem de ilişkilerini kapsayacak biçimde görmeyi yeğliyorum, hem bu kullanım, örneğin, Marks'ın 'bilinç maddi yaşamın çelişkileriyle, toplumsal üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyle açıklanmalıdır' şeklindeki buyruğuna denk düşer.[122]

O halde temel ve üstyapı arasındaki ayrım analitiktir, çünkü üstyapının aracılığıyla açıklandığı temel bu kuramsal ikiliden, üretim güçleri ve ilişkilerinden oluşur. İmdi içeriklerinin aslen gözlem bulgularını özetlemek amacındaki betimleyici kavramlarınkiyle örtüşmemesi, bu gibi açıklayıcı kavramların tipik bir özelliğidir. Kuramsal kavramlar öbür türlü rollerini yerine getiremez, çünkü açıklama tipik olarak doğrudan doğruya gözleme açık olmayan altta yatan ilişkileri tanımlayarak ilerler. Marks'ın dediği gibi, 'eğer dış görünüş ile şeylerin özü örtüşseydi, bütün bilim fazlalık olurdu.'[123] Ste Croix'nın Finley'yi çürütmesi bu

(121) C. Harman, 'Base and Superstructure', *IS*, 2, 32 (1986), s.14. Bkz. bu makale üzerine değerlendirmelerim, IS, 2, 34 (1987).

(122) Marx, *Contribution*, s.21. Cohen'in 'iktisadi yapı'nın sınırlı bir kullanımı için gösterdiği kanıtla ilgili olarak bkz. *KMTH*, s.28-31

(123) K. Marks, *Kapital*, III (Moskova, 1971), s.817 Kimi zaman gözlemin kuramla yüklü olması adı verilen olgu göz önünde bulundurulduktu, açıklayıcı ve betimleyici kavramlar arasındaki ayrım görecedir Bkz. D. Papineau, *Theory and Meaning* (Kuram ve Anlam) (Oxlord, 1979).

noktanın güçlü bir geliştirilmesi olarak görülebilir: sömürücü ilişkiler ender olarak sınıf-bilincinde veya açık siyasi çelişkide ifade bulmuş olsa da, sınıf klasik antikitenin analizi için vazgeçilmez bir kuramsal kavramdır.[124]

Aynı nokta temel ve üstyapı ayrımına da uygulanabilir. Üretim güçleri ve ilişkileri ile açıkladıkları toplumsal fenomenler arasındaki analitik ayrımın zorunlulukla iktisadi olan ve olmayan ayrı kurum kümeleri arasındaki bir ayrıma denk düştüğünü varsaymak için bir neden yoktur. Harman'ın deyişiyle:

> Temel ve üstyapı arasındaki ayrım iktisadi kurumlar bir yanda ve siyasi, hukuki, ideolojik, vs. kurumlar beri yanda olacak biçimde bir kurumlar öbeği ile bir diğeri arasında olan bir ayrım değildir. Doğrudan doğruya üretimle bağlantılı *ilişkiler* ile bağlantılı olmayanlar arasında olan bir ayrımdır. Pek çok belirli kurum ikisini de içerir.[125]

Gerçekten de, iktisadi olan ve olmayan kurumlar arasında böyle bir ayrım yapmak tarihsel olarak ender görülen bir şeydir. Böylelikle Brenner'ın iddiasına göre,' "iktisadi olan" ile "siyasi olan" arasında (bulanık bir deyişle) bir "karışım" yapmak, *feodal sınıf yapısı ve üretim sisteminin* ayırt edici ve oluşturucu bir özelliğiydi.'[126] Bu karışım, Marks'a göre, kapitalizm öncesi üretim biçimlerinin genel bir özelliğidir:

> Doğrudan emekçinin üretim araçlarının ve kendi geçim araçlarının üretimi için gerekli emek koşullarının 'sahibi' olarak kaldığı bütün biçimlerde, mülkiyet ilişkisi aynı zamanda doğrudan bir derebeylik ve hizmet ilişkisi olarak görünmelidir, öyle ki doğrudan üretici özgür değildir; bu, zorlama emekle sertlikten yalnızca haraca dayalı bir ilişkiye indirgenebilecek bir özgürlük yoksunluğudur. Doğrudan üretici... burada kendi üretim araçlarının, emeğinin gerçekleşmesi için gerekli zorunlu maddi emek koşullarının ve geçim araçla-

(124) G. E. M.de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londra, 1981), s.57-96.

(125) Harman, 'Base and Superstructure', s.21.

(126) Brenner, 'Agrarian Roots', s. 128.

rının üretiminin sahibi olarak görülür. Kendi ziraat etkinliklerini ve bununla bağımsız olarak bağlantılı kırsal ev sanayilerini yönetir... Bu koşullarda toprağın sözde sahibi için artık-emek ancak iktisadi olandan başka araçlarla elde edilebilir.[127]

Demek ki kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde iktisat ile siyasanın karışımı, artığın elde edilmesinin belirli biçiminin, sömüren sınıfın iktisat dışı zorlamaya bağımlı olmasının bir sonucudur. O halde hiçbir şekilde üretim güç ve ilişkilerinin açıklayıcı önceliğiyle çelişmez. Buradan kapitalizm öncesi biçimlerin dinamiğinin biçimsel olarak kapitalizminkinden farklı olması gerektiği sonucu çıkar. Bois Brenner'ın 'siyasi Marksizm'ini eleştirerek, bunun 'feodal sistemde derebeylerinin haraç oranının, küçük ölçekli üretim ile geniş ölçekli mülkiyet arasındaki yapısal çelişkiden kaynaklanan bir düşüş eğilimi göster(diği)'[128] olgusunu göz ardı ettiğini öne sürer. Bu eğilim açıkça Marks'ın kâr oranının düşme eğilimi yasası ile bir benzerlik üzerine kurulmuştur ve kapitalist biçimin özerk iktisadi dinamik özelliğinin caiz olmayan bir genelleştirmesini getirir gibidir. Brenner şöyle der:

Feodal sınıf ilişkileri sistemi 'siyasal olarak' oluştuğu için, ... özellikle derebeylerinin hem köylülere karşı egemen bir konumu korumaya yönelik, hem de kendilerini birbirlerine karşı korumaya yönelik gereksinimlerinden kaynaklanan *siyasal olarak yönlendirilmiş tüketim* için büyüyen gereksinimlerinin bir türevi olarak, feodal iktisadi evrimin gidişatına 'iktisat dışı' bir dinamik dayatma eğilimindeydi.[129]

'Siyasal birikim' eğilimi ve haraç oranında pek de az buz olmayan bir düşüş böylelikle düşen kâr oranının feodal dengiydi. Özerk ve kendi kendini düzenleyen bir iktisat kavramı yalnızca

(127) Marx, *Kapital*, III, s.790-1. Fakat bkz. B. Hindess ve P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri) (Londra, 1975), 5.bölüm.

(128) G. Bois, 'Against the Neo-Malthusian Orthodoxy' (Yeni-Malthus'çu Ortodoksluğa Karşı), *P&P*, 79 (1978), s.67, 63.

(129) Brenner, *'Agrarian Roots'*, s.32.

kapitalist üretim ilişkilerinin büyük oranda yayılmasının ardından *Ulusların Zenginliği*'nde formüle edilebilirdi. Maurice Dobb şöyle der:

> On sekizinci yüzyıldan önceki iktisat yazarlarını bundan sonra gelenlerden ayıran başlıca özellik, iktisadi düzenlemenin ticaretten gelecek herhangi bir kârın ortaya çıkması için vazgeçilmez koşul olduğuna inanmalarıydı... artık-değer onu üretecek bilinçli düzenlemeye bağlı olarak tasarlandığı sürece, klasik siyasi iktısadın özü olan *iktisadi nesnellik* kavramı –insanların bilinçli iradesinden bağımsız olarak, kendi yasaları uyarınca işleyen bir iktisat– zorlukla gelişebilirdi.[130]

Demek ki iktisat ile siyasa ayrımı, artık-emek elde etmenin aslen doğrudan üreticilerin üretim araçlarına ulaşamamasından kaynaklanan iktisadi baskılara bağlı olduğu kapitalist üretim ilişkilerinin bir özelliğidir. Bu dile gelme biçimini kapitalizm öncesi toplumsal oluşumlara yayarak yüceltmek bir yana, tarihsel maddecilik temel ve üstyapı arasındaki analitik ayrımın neden bu toplumlardaki ayrı iktisadi ve iktisadi olmayan kurumlar kümelerine tekabül etmemesi gerektiğine genel bir açıklama getirir. Ayrımın yararlı olup olmaması açıklayıcı gücüne dayanır. Umarım 4.4 başlığı altında marksizmin görünürde sınıf ilişkilerine indirgenemez olan bir dizi fenomene açıklama getirebildiği yollarının bir kısmına en azından dikkat çekebilmişimdir. Elbette ki, bunun gibi daha başka pek çok fenomen vardır ki en önemlileri ırk ve cinsiyettir. Bu bölümde eklenen değerlendirmeler bunların ortaya koyduğu sorunlara da uygundur. Feministler ve siyah ulusçular çoğu zaman Marksist sınıf kuramının kavramlarının 'cinsiyet körü' ve 'ırk körü' olmasından yakınırlar. Bu gerçekten de doğrudur. Etmenlerin sınıfsal konumu cinsiyetlerinden veya sözde ırklarından değil, üretim ilişkilerindeki yerlerinden kaynaklanır. Fakat kendi başına bu Marksizm'i reddetmek için bir

(130) M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine Çalışmalar) (Londra, 1946), s. 199-200.

temel sağlamaz, çünkü Marksizm'in başlıca kuramsal savı tam olarak 'ulus', 'cinsiyet' ve 'ırk' gibi terimlerin imlediği iktidar ilişkileri ve çelişki biçimlerini üretim güçleri ve ilişkileri aracılığıyla açıklamaktır. Ulusal, cinsiyete ve ırka yönelik baskının yalnızca varlığı tarihsel maddeciliği çürütmez, daha çok onun açıklanamını oluşturur. İlgi çekici olan tek soru Marksizm'in bu fenomenleri gerçekten de açıklayıp açıklayamadığıdır.[131]

(131) Cinsiyet ayrımı konusunda yakın zamanlı kimi önemli Marksist katkılar şunlardır: L. German, 'Theories of Patriarchy' (Ataerkillik Kuramları), IS, 2, 12 (1981); T. Cliff, *The Class Struggle and Women's Liberation* (SınıfMücadelesi ve Kadın Özgürlüğü) (Londra, 1984); C. Harman, *'Women's Liberation and Revolutionary Socialism'* (Kadın Özgürlüğü ve Devrimci Sosyalizm), IS, 2,23 (1984); ve J.Brenner ve M.Ramas, 'Rethinking Women's Oppression' (Kadınların Ezilmesini Yeniden Düşünmek), *NLR*, 145 (1984). Metinde 'sözde ırk' tabirini kullanıyorum, çünkü 'her tür ırksal sınıflandırma kullanımı doğrulamalarını biyolojiden başka bir kaynaktan almak zorundadır. İnsan evrimi ve tarihinin göze çarpan özelliği, bireyler arasındaki genetik varyasyonla karşılaştırıldığında coğrafi nüfuslar arasındaki ayrılığın son derece düşük bir düzeyde kalmış olmasıdır', S. Rose ve diğerleri, *Not In Our Genes* (Genlerimizde Değil) (Harmondsworth, 1984), s. 127; ayrıca bkz. ibid., s.119-27. Irk farklılıkları biyolojik olarak verili değildir, baskı içindeki toplumsal ilişkiler içinde tarihsel olarak yapılandırılmışlardır.

Beşinci Bölüm

GELENEK VE DEVRİM

5.1 Kurtuluş Olarak Devrim: Benjamin ve Sartre

Marksizm'in tarihindeki en aydınlatıcı entelektüel karşılaşmalardan biri de 1930'larda Theodor Adorno ile Walter Benjamin arasında 'Adorno-Benjamin tartışması' olarak bilinegelen mektuplaşmaydı. 'Kitle' kültürüne biçtikleri farklı değerler –Benjamin'in film gibi yeni üretim ve yeniden üretim yöntemlerinde içkin devrimci olanakları vurgulaması, Adorno'nun yıkıcı potansiyeli bir tek en ezoterik yüksek sanat dışında hiçbirinde görmemesi– günümüz postmodernizm tartışmaları da dahil olmak üzere, Marksist kültürel kuram için parametre oluşturmaya devam ediyor. Tartışmaları aynı zamanda Hegelci ve Hegel karşıtı marksizm arasındaki gerilimlere de dikkat çekmiştir, Adorno Lukacs'ı en azından bu bakımdan, her olguyu toplumsal bütünlüğe dahil eden arabulucu öğeleri araştırmasıyla izlerken, Benjamin bunun yerine kültürel ürünler ile maddi bağlamları arasında oturtmaya çalıştığı doğrudan tekabüliyetlerin etkisi altındadır.[1]

Bununla birlikte, beni burada ilgilendiren tartışmanın siyasal içerimleridir. Adorno'nun Benjamin'e yazdığı mektuplarda *Mini-*

(1) Bkz. E. Bloch ve diğerleri, *Aesthetics and Politics* (Estetik ve Siyaset) (Londra, 1977), s. 100-141, Perry Anderson'ın Sunumu ile.

ma Moralia, *Negatif Diyalektik* ve *Estetik Kuram* gibi savaş sonrası yapıtlarda tam anlamıyla geliştirilecek meta fetişizminin içine işlediği bir toplum dünyasından dem vuran karamsar görüşünün zaten ima edildiğini görmek için, 1960'larda Alman aşırı solcularının Adorno'ya yönelttikleri ithamı, yani Benjamin'in yazılarını gözden geçirmekle onun Ortodoks Marksizm'e olan bağlılığını saklamış olduğu ithamını onaylamak gerekli değildir. Böylelikle Adorno Benjamin'i burjuvalara karşı, devrimdeki çıkarları dışında kesinlikle hiçbir avantajları olmayan, ama öbür türlü tipik burjuva kişiliğinin bütün bozukluk işaretlerini taşıyan fiili işçilerin fiili bilincine doğru herhangi bir yönelme(ye karşı uyarır):

> ... Eğer tam bilgiye sahip olarak ve zihinsel yasaklamalar olmaksızın, kendi zorunluluğumuzu proletaryanın bir erdemi haline getirmek yerine proletaryayla dayanışmamızı sürdürüyorsak, bu burjuva idealizmi değildir – devrimi yapmak için bizim proletaryaya gereksindiğimiz kadar, kendisi de aynı zorunluluğu hisseden proletarya da bilgi için bize gereksinir.[2]

Böylelikle daha 1936'da Adorno sırasıyla Marksist entelektüeller ile işçi sınıfı tarafından temsil edilen kuram ile pratik arasında yapısal bir ayrılık olması gerektiğine inanıyordu. Bu analiz Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (1944) köktenleştirilmiştir, burada sınıfın sistematik biçimde kapitalizme dahil edildiği, meta fetişizmi aracılığıyla edilgen, soyutlanmış tüketicilere dönüştürüldüğü düşüncesi bulunur. Benjamin'in daha devrimci bir görüş açısına bağlı olduğu, 1939'daki Hitler-Stalin anlaşmasının ardından Stalinizmden tamamen ümidi kesmesi ile Fransa'yı istila eden Nazi ordularından kaçamayacağına inandığında 1940 Haziranında intihar etmesi arasında yazılmış entelektüel vasiyeti olağanüstü '*Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'de açıktır.

---

(2) Ibid., s. 125. Tartışmanın ardalanıyla ilgili olarak, bkz. M. Jay, *The Dialectical Imagination* (Diyalektik İmgelem) (Londra, 1973), s. 197-212.

Demek ki '*Tezler*', önce Ekim Devrimi ile ardından da 1930'ların mücadeleleriyle yaratılan umutların sonunda öldürüldüğü, bütün kolektif özgürleşme tasarılarının faşizmin ve Stalinizmin kayalarına çarparak karaya oturduğu o ana, 'yüzyılın gece yarısı' tarihlenir. Bu ardalan düşünülerek okunduğunda, '*Tezler*' Benjamin'in 1930'larda benimsemiş olduğu 'Bolşevizm'i terk edişi olarak yorumlanmıştır.[3] Bunlar, benim kanımca, işçi sınıfının devrimci potansiyelinin uzlaşmaz ve, yazıldıkları bağlam göz önünde bulundurulunca, duygulandırın bir olumlanışı olarak daha iyi anlaşılır. Gerçekten de Michael Löwy '*Tezler*'i 'Marks'ın "*Feuerbach Üzerine Tezler*"inden bu yana devrimci düşüncenin en köktenci, yol gösterici ve yeni ufuklar açan belgelerinden biri' olarak betimler.[4]

'*Tezler*'in önemi, Benjamin'in faşizmin zaferinin ve hem stalinizmin hem de sosyal demokrasinin bu zaferde işbirliği yapmasının, Richard Wolin'in sözleriyle, 'tarihsel maddeciliğin Aydınlanmacı tarihsel ilerleyiş mitine bağlı kalarak aşmak istediği aynı mantığın mahkûmu olarak kaldığı olgusunun kabul edilmesi 'ni gerektirdiği iddiasında yatar.[5] Benjamin şöyle yazar: 'Hiçbir şey Alman işçi sınıfını akıntıya kendini kaptırdığı düşüncesinden daha fazla yozlaştırmamıştır. Teknolojik gelişmeleri beraberinde ilerlediğini düşündüğü ırmağın çağlayanı olarak görmüştür.'Benjamin, meşhur bir imgede, geçmişle, durmaksızın 'yıkım üstüne yıkım yığan tek bir felaket' ile yüz yüze olan, ama 'ilerleme adım verdiğimiz', 'Cennetten esen bir fırtına' tarafından geleceğe doğru sürüklenen tarihin meleğini devreye sokar. Kaba Marksizm ta-

(3) Örneğin bkz. J. Roberts, *Walter Benjamin* (Londra, 1982). Roberts'ın 'devrimci Leninizm' olarak tanımladığı 'Bolşevizm', bu dönemdeki herhangi bir Marksistin siyasal bağlılıklarını analiz etmek için fazlasıyla kaba bir sınıflandırmadır, çünkü Bolşevik olma iddiasındaki türlü akımları –yalnızca Stalinizm ve Troçkizm değil, aynı zamanda, sözgelimi, Gramsci, Buharin, Brandler– birbirinden ayırdetmez.

(4) M. Löwy, 'Revolution against "Progress": Walter Benjamin's Romantic Anarchism' ("İlerleme"ye Karşı Devrim: Walter Benjamin'in Romantik Anarşizmi), *NLR*, 152 (1985), s.59.

(5) R. Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (Walter Benjamin: Bir Kurtuluş Estetiği) (New York, 1982), s.260-1.

rihin beraberinde hiçbir güvence getirmediğini görmek yerine, onu üretici güçlerdeki gelişmenin motorluğunu yaptığı kaçınılmaz bir ilerleme olarak görmüştü. Gelecekteki felaketlerden kaçınmak, Benjamin'e göre, yalnızca 'insanlığın tarihsel ilerleyişi'nin değil, 'homojen, boş bir zaman içinde ilerlemesi kavramı'nın da bir eleştirisini gerektiriyordu.[6]

Benjamin'in Marksist kategorilerin bırakılmasından çok yeniden düşünülmesini savunduğu, '*Tezler*' için hazırlık malzemelerinden alınma şu pasajda kesinlikle açığa kavuşur. 'Maddeci tarih görüşünün temelleri arasına üç şey sokulmalıdır: tarihsel zamanın süreksizliği; işçi sınıfının yıkıcı gücü; ezilenlerin geleneği.'[7] Devrim toplumsal evrim sürecinden kaçınılmaz biçimde büyümez. Gündelik olaylar zincirine bir baskın, 'geçmişe doğru bir kaplan sıçrayışı'dır. Devrimin geleceğe değil, geçmişe yönelik temel bir ilişkisi vardır, çünkü ezilenlerin sömürü ve mücadele anılarından gücünü alır ve bunu harekete geçirir: işçilerin 'nefret ve... fedakârlık ruhu... köle edilmiş ataların imgesinden beslenir.'[8]

Bu şekilde anlaşılan devrim belli bir tarihsel zaman görüşünü içerir. Benjamin 'tarihteki çeşitli anlar arasında nedensel bir bağlantı kuran' sağduyuya dayalı tarihçi kavramına tepki duyar. Buna karşı olarak 'şimdi-zaman' (*Jetztzeit*) kavramını, 'bir geçiş olmayan, ama zamanın donduğu ve durduğu bir şimdi'yi getirir. 'Oluşun Mesihvari kesilişi'ne açık olmak Marksist için yaşamsaldır. Bu yol 'güçlerinin denetimine sahip olarak, tarihin sürekliliğini yarıp açabilecek kadar insan olarak kalır.' Devrimci sosyalizm 'zamanın her saniyesi(nin) Mesih'in arasından geçebileceği dar kapı' olarak giren Yahudilerle aynı biçimde davranmalıdır.

(6) W. Benjamin, *Illuminations* (Aydınlanmalar) (Londra, 1970), s.259-60,263. Ayrıca bkz. W. Benjamin, 'Edward Fuchs, Collector and Historian' (Edward Fuchs, Koleksiyoncu ve Tarihçi), W. Benjamin, *One-Way Street and Other Writings* (Tek Yönlü Sokak ve Diğer Yazılar) (Londra, 1979) içinde.

(7) Alıntılandığı yer Wolin, *Benjamin*, s.261.

(8) Benjamin, *Illuminations*, s.262-3.

Benjamin'in devrimin tarihsel ilerlemenin kaçınılmaz sonucu olmak yerine 'tarihin sürekliliğini yarıp aç(acağı)'nı ortaya koyduğu dini dil yalnızca metafora dayalı değildir. Bizzat Benjamin'in 'çifte yüzlü' olarak tanımladığı düşüncesi üzerindeki, en Marksist olduğu zamanlarda bile, Yahudi Mesihçiliğinin kimi klasik izleklerinin süregelen etkisini yansıtır.[9] *Tez'in XIV.* başında Karl Kraus'un 'köken hedeftir' vecizesini alıntılar. Wolin şunu saptar:

> Kabalacı kurtuluş düşüncesi için, *köken hedeftir*, yani, (düşüş öncesi) Hayat Ağacı ile temsil edilen, genellikle cennete dönüş veya Davud usulü krallığın yeniden oturtulmasıyla tasarlanan evrensel uyum koşuluna dönüştür. Her ne kadar düşünce kimi zaman durağan, tamamen eskiyi yeniden getirme yanlısı bir kurtuluş anlayışı biçimine bürünse de, çoğu zaman köktenci ve ütopyacı öğelerle iç içedir.[10]

Benjamin'in Mesihçiliği ikinci türden, köktenci ve ütopyacıdır. Bununla birlikte 'kurtuluş alanı (ile)... tarihsel dünya (arasında), bu sonuncusunda kurtuluşa götüren yolların yalnızca en kısa ömürlü ve uçucu izlerini bulabileceğimiz biçimde... karşıtlığa dayanan bir ilişki' içerir. Bunlar izler 'şimdi-zamanlar', 'tarihin sürekliliğine onur veren birkaç benzersiz aşkınlık görüsü'dür. 'Şimdi-zaman' ile olayların normal akışı arasındaki ilişki bir saltık süreksizlik ilişkisidir: 'Mesih çağı tarihin *doruk noktası* olmaktan çok, onun *bitimi*, tarihin ötesindeki alana niteliksel bir sıçramadır. Bu durumda, bir aşamadan diğerine doğrudan organik bir hareket olanaksızdır.'[11]

Benjamin'in Mesihçiliği ile Marksizm'i arasındaki ilişki karmaşıktır. Löwy'ye göre bu 'her iki öğenin de etkin iç içeliği ve bileşimi'ni içerir.

---

(9) Ibid., s.262-3, 264.

(10) Wolin, *Benjamin*, s.38. Benjamin'in hem devrimci Marksizme hem de Yahudi gizemciliğine karşı 'çifte yüzlü' yönelimi Gershom Scholem'in anılarında irdelenir: *The Story of a Friendship* (Bir Dostluğun Hikayesi) (Londra, 1982), s. 157-234.

(11) Wolin, *Benjamin*, s.48, 57-8.

> Put kırıcı devrimci ütopyanın ve kutsal Mesih alanının her terimi arasında, kurtuluş tarihi ile sınıf mücadelesi tarihi arasında yakın bir bağ, Baudelaire'in kullandığı anlamda bir *uygunluk* bulunur: Yitik Cennete eşitlikçi ve baskısız, doğayla cennetsi bir uyum içinde yaşayan tarih öncesi sınıfsız komünist toplum denk düşer; İrem Bahçesinden kovulmaya veya insanları Cennetten Cehenneme doğru üfüren Fırtınaya 'ilerleme', sanayi uygarlığı, kapitalist meta toplumu, modern felaket ve onun yıkımlar yığını denk düşer; Mesih'in Gelişine tarihin proleter-devrimci müdahalesi denk düşer; ve Mesih Çağına, Cennetin İremsi Adem'e özgü dille yeniden kuruluşuna da yeni özgürlükçü komünist sınıfsız toplum ve onun evrensel dili denk gelir.[12]

Löwy'nin Benjamin'in 'romantik anarşizmi' dediği şeyin güçlüğü, devrimi düşünülemez olacak derecede olayların normal dizisiyle süreksiz hale getirmesidir. Devrim, *Jetztzeit*'a, insanların yaşadığı, çalıştığı ve mücadele verdiği tarihsel dünyadan niteliksel olarak ayrı kurtuluş zamanına aittir. 'Tarihin sürekliliği' ile Benjamin'in tamamlanmamış büyük Baudelaire çalışmasında ortaya koymaya çalıştığı meta fetişizminin Cehennemiyle o kadar açıkça karşıtlık ki, birinin diğerinden ortaya çıkması düşünülemezmiş gibi gelir. Devrimi tarihe Mesihvari bir baskın olarak tasarlamak kaba Marksizm'in evrimciliğinden kesin bir kopuştur. Ama işçi sınıfının olasılıkla 'tarihin tozunu attıracağı' olduğu süreçlerin herhangi bir analizinin yokluğunda, Benjamin'in tarihsel ilerleme kavramını eleştirmesinin açıkça varacağı son durak Adorno'nun karamsarlığıdır.[13] Aslında Adorno 'dünyayı yerinden oynatıp yabancılaştırma(ya), günün birinde Mesih'in ışığında görüneceği gibi yanık ve oyuklarıyla yoksul ve çarpıtılmış olarak ortaya serme(ye)' çalışarak, 'her şeyi kurtuluşun ardından görüne-

(12) Löwy, 'Revolution', s.58. Benjamin'in ilk zamanlardaki yan Kabalacı epistemolojisi ve dil felsefesi için bkz. Wolin, *Benjamin*, 2 ve3 bölümler.

(13) Benjamin, *Illuminations*, s.259. Metinde ortaya konanlara benzer eleştiriler için bkz. T. Eagleton, *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (Walter Benjamin veya Devrimci bir Eleştiriye Doğru) (Londra, 1981).

cekleri gibi gözlemleme çabası'nı benimsediği Benjamin'in izinden gitmiştir. Fakat bu görüş açısı Adorno'nun son dönem kapitalizm dünyasıyla arasında eleştirel bir mesafeyi korumasına olanak vermişti; meta fetişizminin getirdiği evrensel deneyim parçalanmasının üstesinden gelebilecek ve o dünyayı dönüştürebilecek herhangi bir toplumsal gücü saptamasını sağlamamıştı.

Benjamin'in '*Tezler*'ine hakim olan kapitalizmin bizi mahkum ettiği edilgen ve soyutlanmış var oluş ile bu normallikle kesinlikle süreksiz olan devrim arasındaki aynı karşıtlık, yine kendi ayrı ilgi alanlarını Marksist bir çerçeve içinde izlemeye çalışmış oldukça kendine özgü bir başka düşünürün yapıtlarında da bulunur – Sartre'ın. Bu karşıtlığın en önemli örneği, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin birinci cildindeki diziler ve kaynaşmış grup tartışmasındadır. Diziler, der Sartre, en sıradan, gündelik bir araya gelişlerdir. Bir otobüs kuyruğunu örnek gösterir. Bu toplumsal bir ilişkidir, ama otobüse ortak bağımlılıkları aracılığıyla bireylerin birbirleriyle bağlantılı oldukları bir ilişkidir. '*Diziler* bir nesnenin edilgen eylemi maruz kalan insanlar arasında bir bağ olarak başkalığın kullanılışını temsil eder.' Radyo yayını böyle bir diğer ilişkidir: dinleyiciler denetleyemedikleri bir konuşmacıyla olan ortak ilişkileri aracılığıyla bir araya gelirler: 'bir dizinin üyeleri arasında gerçek bir bağ olarak iktidarsızlık.' Her şeyden önemlisi:

> Burjuva demokrasilerinde, seçimler edilgen, dizisel süreçlerdir. Her seçilen, elbette, Öteki olarak ve Ötekiler aracılığıyla oy verme kararı alır; ama Ötekilerle ortaklaşa ve birleşmiş bir *praksis* olarak karar vermek yerine, fikirlerle atıl ve dizisellik içinde belirlenmesine izin verir. Böylece seçilen bir meclis bir araya gelmediği *sürece*, üyeleri atıl bir başkalığın atıl ürünü olduğu sürece ve parçalar arasındaki sayısal bir ilişki olarak çiğ çoğulluk, bu güçler atalet güçleri olduğu ölçüde, topluluklar ve iktidar ilişkileri arasındaki ilişkileri ifade ettiği sürece bir araya gelişi temsil eder.[15]

(14) T. W. Adorno, *Minima Moralia* (Londra, 1974), s.247.

(15) J-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (Londra, 1976), s.269, 266, 277, 351-2.

Fakat insanlar çaresizce diziselliğe mahkum değildir. Tarih, '(Andre) Malraux'nun *Umut Günleri*'nde mahşer adını verdiği şey(in) –yani, dizilerin kaynaşmış gruba çözülüşü'nün örnekleriyle doludur. Sartre'ın verdiği başlıca örnek Bastille'in yağmalanmasıdır. Kaynaşmış grubun üyeleri bilinçli olarak birlikte hareket eder. 'Herkese ait olan bir *praksis*'in ortak birliği'ni gerektiren acil bir tehdide yanıt olarak böyle yaparlar. Böylesi bir tehdidin varlığı mahşerin zorunlu koşuludur:

> Kaynaşmış grubun başat özelliği özgürlüğün aniden yeniden dirilişidir... Topluluğun akışkanlaşması olarak başkaldırının patlak vermesinin *doğrudan* kaynaklarının ne özgürlük tarafından ortaya çıkarılan yabancılaşmada, ne de iktidarsızlık olarak acısı çekilen özgürlükte bulunması şart değildir; tarihsel koşulların bir birlikteliği, durumda kesin bir değişiklik, ölüm, şiddet tehlikesi olmalıdır.[16]

Tehlikenin kapıya dayanmış olması, kaynaşmış grubun kırılganlığının kaynağıdır. Bu 'yalnızca ortak güvenliğe yönelik bir araç'tır.

> Ama eğer insanların yüreğinde ortak *praksis*'e yol açabilecek bir acıliyet veya düşmanca şiddetin huzursuzluğu olmadığı halde, durum grubun (bir savunma, vs. organı olarak) devamlılığını gerektirirse; eğer *grubun praksis*'i, örgütlenme ve farklılaşma biçiminde kendi üstüne kapanarak, bütün dönüşümlerinin önceden var olan temeli olan üyelerinin birliğini talep ederse, o zaman bu birlik yalnızca özgürlüğün kendisinin içinde atıl bir bireşim olarak var olabilir.[17]

Demek ki kaynaşmış grubun ortaya çıkışı, özgür *praksis*'in antidiyalektik karşıtı olan pratik-atılın kendini, sözgelimi bürokratik kurumlar biçiminde, yeniden ortaya koyduğu bir sürecin başlamasıdır. Bu analizin Rus Devriminin kaderine uygunluğu açık olsa gerektir.

---

(16) Ibid., s.357, 386,401.

(17) Ibid., s.412, 418.

Kaynaşmış grup, 'özgürlüğün aniden dirilişi', çok geçmeden pratik-atılın gücüne boyun eğen aslında geçici bir olgudur. Sartre'ın düşüncesinde bulunan amaçlı bireysel eylem ile nesnel bağlamı arasındaki temel karşıtlık (bkz. yukarıda 2.4 başlığı) dizisellik ve kaynaşmış grup tartışmasını da biçimlendirir. Halihazırdaki ölüm tehdidine karşı doğrudan kolektif bir yanıtı aşan her toplumsal ilişki pratik-atılın zaferini gösterir. Sartre, Benjamin'den farklı olarak, kaynaşmış grupları üreten tarihsel durum türünü tanımlamaya çalışır. Fakat 'dizilerin kaynaşmış gruba çözülmesi'ni imlemek üzere kullandığı terimin kendisi kesinlikle dikkat çekicidir. Mahşer Tanrının kendini yarattıklarına göstermesidir. Bir anlamda, Benjamin'in *Jetztzeit*'ının, 'oluşun Mesihvari kesilişi'nin Hıristiyan din bilimindeki dengidir. Böylelikle hem Benjamin hem de Sartre devrimi olayların normal gidişiyle tamamen süreksiz olarak tasarlayarak bir esrara büründürmektedirler. '*Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'i bir kılavuz motif olarak kullanarak, bu bölümün geri kalanında Marks'ın proletarya analizinin desteklenebilir her sosyalist devrim kuramı için vazgeçilmez olduğunu savunacağım. İşçi sınıfının ortadan kalkma süreci içinde olduğu ya da çaresiz biçimde parçalanmış olduğu iddiaları gibi (5.2 başlığı), proleterler için bir devrime katılmanın akıldışı olduğu savı da değerlendirilip bertaraf edilecek (5.3 başlığı). Ardından başkalarının yanı sıra Benjamin tarafından da ileri sürülmüş, devrimlerin zorunlu biçimde kendilerini geçmişteki bir durumun yeniden kurulması olarak gördüğü düşüncesini irdeliyorum (5.4 başlığı). Bu kuram sosyalist devrimlerin onlara özgü niteliğini göz ardı eder, ama, en sonunda savunduğum üzere, bir tek gelenek, yani Marksizm'in kendisi, bu gibi devrimlerin başarıya ulaşmasının zorunlu koşuludur (5.5 başlığı).

5.2 Marksizm ve Proletarya

Sartre örneğinde rutin parçalanma ile kurtarıcı baskın arasındaki karşıtlığın kökeni metafizik bireyciliğinde, 'tek pratik diyalektik gerçeklik, her şeyin ana gücü, *bireysel eylem*dir' önermesin-

deki ısrarında bulunabilir.[18] Böyle bir görüşte yapılar yalnızca olumsuz biçimde, bireysel *praksis* üstünde bir sınır ve kısıtlama görevi yapan geçmiş edimlerin pratik-atıl posası olarak düşünülebilir. Kaynaşmış grupta söz konusu olan kolektif eylem türü yapının aşılmasından, pratik-atılın geçici olarak akışkanlaştırılmasından ibarettir. Ama, birinci ve ikinci bölümlerde (Giddens'ın izinden giderek) savunduğum gibi, yapıların kısıtladıkları kadar *olanak verdiklerini* de gördük mü, bireysel eylemi 'her şeyin ana gücü' olarak algılayanlayız. Yapısal kapasiteler, faillerin üretim ilişkileri içindeki konumları sayesinde sahip oldukları güçler, tipik olarak tekil kişiler tarafından uygulanamaz. Uygulanmaları faillerin eylemlerini kabul edilen bir ortak kimlik temelinin üzerinde eş güdümlendirdiği kolektivitelerin oluşturulmasını gerektirir. Yapıların böyle bir kolektivite ile olan ilişkisi, Sartre'a göre kaynaşmış grubu doğuran ortak eylem için doğrudan bir uyaran, 'ölüm, şiddet tehlikesi', oluşturmaktan daha fazla bir şeydir. Üretim ilişkileri içindeki konumları sınıf aktörlerine amaçlarını gerçekleştirme araçlarını ve dolayısıyla kolektif olarak hareket etmekte bir çıkar sağlar (bkz. 3.5 başlığı). Böylece yapılar bu gibi kolektif eylemlerde, bu eylemler tarafından çözülmek yerine sürekli olarak var olur.

Yapı ile eylem arasındaki ilişkiyle ilgili aynı genel görüş klasik Marksist işçi sınıfı kuramında da bulunur. Bu kuram yakınlarda Andre Gorz tarafından karikatürleştirilmiştir, ona göre Marks proletaryayı Hegel'in Sakık Ruhunun dünyevi bir dengi olarak, doruk noktası devrim olan eskatolojik bir tarih felsefesinin başrol oyuncusu olarak tasarlamıştır. Gorz bunu bu haliyle Marks'ın '*gerçeğe sadık* bir okunuşu' olarak adlandırır, ama okumanın sadakati tamamına erdirecek Marks'ın kendi düşüncesinin *tarihsel* seyrini ortaya çıkarmak gibi bir çaba' içermediğini de ihtiyatla kabullenir.[19] Marks'ın proletaryayı felsefi bir kategori olarak yo-

(18) Ibid., s.322.

(19) A. Gorz, *Farewell to the Working Class* (İşçi Sınıfına Elveda) (Londra, 1982), s.20. genel olarak bkz. ibid., 1.bolum.

rumlamaya en çok yaklaştığı yer *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'sının 1843 Önsözü olmuştur, burada işçileri felsefenin harekete geçirici kıvılcımını beklemekte olan edilgen maddeler olarak görür, bununla birlikte Lukacs *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde proletaryayı elbette ki Hegelci saltık özne-nesne olarak görür, bu Benjamin'in bayıldığı bir kitaptı ve devrimi gündelik dünyaya Mesihvari bir müdahale olarak görmesinde bunun da etkisi olabilir.[20]

Marks'ın işçi sınıfını felsefenin edilgen karşıtı olarak gördüğü erken dönem görüşünü reddetmesi 1840'ların ortaları ve sonlarında iktisadi ve *Felsefi Elyazmaları*, *Alman İdeolojisi* ve *Felsefenin Sefaleti* gibi yapıtlarda tarihsel maddeciliğin oluşmasında eleştirel bir öğeydi. Bu yazılarda, proletarya giderek kapitalist üretim ilişkileri içinde oluşmuş, bu ilişkileri sınıfsız komünist bir toplumla değiştirebilecek güçteki sınıf olarak düşünülür olur. İşçi sınıfının bu yeniden kavramsallaştırılması acı çekme ve baskıdan sömürü ve iktidara geçişi getirir. Proletarya, diye yazar Marks 1843 Önsözü'nde, 'insanın *tam anlamıyla kaybıdır* ve dolayısıyla kendini ancak *insanın tam olarak yeniden kazanılması* ile kazanabilir.'[21] İşçileri başkaldırıya yönlendirecek olan sefaletlerinin derinliğidir. Bunun tersine, *Komünist Manifesto*'da, Marks'ın odağı belli olur: 'gönülsüz destekleyicisi burjuvazi olan sanayinin ilerlemesi, rekabetin neden olduğu emekçilerin soyutlanmasının yerine, arkadaşlığın neden olduğu devrimci birliklerini getirir.'[22] İşçilerin kapitalist üretim ilişkileri içindeki konumları onlara bu ilişkilere kolektif olarak meydan okuma gücünü verir.

Marks'ın proletaryayı, Hal Draper'ın deyişiyle, 'özel sınıf' olarak görmesinin nedenleri, yakınlarda Francis Mulhern tarafından kısaca ortaya konmuştur:

---

(20) Marx'ın işçi sınıfıyla ilgili görüşlerinin gelişiminin en iyi değerlendirmesi M. Löwy'nın kitabıdır, *La Théorie de la revolution chez le jeune Marx* (Genç Marks'ta Devrim Kuramı) (Paris, 1970). *History and Class Consciousness* (Tarih ve Sınıf Bilinci) nin. Benjamin üzerindeki etkisi için bkz. Wolin, *Benjamin*, s.112-14; ve kitabın kendisiyle ilgili olarak bkz. A. Callinicos, *Marxism and Philosophy* (Oxford, 1983), s.70-80.

(21) *CW*, III, s. 186.

(22) Ibid., VI, s.496

İşçi sınıfı, Marksistlerin savunduğuna göre, kapitalist üretim biçimi içinde sömürülen kolektif üreticiler olarak tarihsel biçimde oluşmuş doğası yüzünden devrimcidir. *Sömürülen* sınıf olarak, genellikle ve süreklilikle gereksinimlerini karşılayamayan sermayeyle sistematik bir çarpışmaya maruz kalmıştır. Başlıca *üreten* sınıf olarak, hedeflerinin peşine düşüp, kapitalizmin iktisadi aygıtını durdurma –ve bazı sınırlar içinde yeniden yönlendirme– gücüne sahiptir. Ve *kolektif* üretici olarak, yeni, sömürüye dayanmayan bir üretim biçimi bulmak için nesnel kapasitesi vardır. Çıkarların, gücün ve yaratıcı kapasitesinin bu bileşimi işçi sınıfını kapitalist toplumdaki diğer bütün toplumsal veya siyasi güçlerden ayırır ve onu sosyalizmin vazgeçilmez etmenliğiyle vasıflandırır.[23]

Mulhern tarafından ayırt edilen işçilerin durumunun farklı yönleri yakından ilintilidir. Kapitalizm, Marks'a göre, 'emeğin sermaye altında gerçek sınıflandırılmasına doğru gider, bu aşamada sömürü, başlangıçta el imalatının yerine makine imalatının gelmesi biçiminde, üretim sürecindeki dönüşümün mümkün kıldığı emek üretkenliğindeki artışlar sayesinde görece artık-değerin elde edilmesi biçimini alır. Bu süreç 'kolektif işçi' nin yaratılmasını, tekil ücretli emekçilerin eşgüdümlü ve toplumsallaşmış bir üretim sürecine dahil edilmelerini getirir.[24] Böylelikle işçiler kolektif olarak dolayısıyla sömürülürler; sömürülerine karşı herhangi bir direnişi kırma ve sabotaj gibi görece gelişmemiş biçimlerin ötesine geçecekse, kolektif olmak zorundadır. Üretimin birbiriyle bağlantılı özelliği stratejik konumlardaki işçi gruplarına sıklıkla geniş bir iktisadi süreçler yelpazesini felç etme gücünü verir. İşçilerin sömürülerine karşı kolektif olarak örgütlenebilme yönündeki yapısal kapasiteleri bu sömürünün aldığı biçimden kaynaklanır.

(23) F. Mulhern, *'Towards 2000, or News from You-Know-Where'* (2000'e Doğru veya O Bildiğiniz Yerden Haberler), *NLR*, 148 (1984), s.22 Ayrıca bkz. H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, II (New York, 1978), 2.bölüm.

(24) Özellikle bkz. K. Marks, 'Results of the Immediate Process of Production', K. Marks *Kapital*, I için ek (Harmondsworth, 1976).

Bir güç uygulanmaksızın var olabilir. Sartre'ın dizisellik analizi epey keskinlikle kapitalist toplumsal oluşumların merkezi bir özelliğini, yani içinde yaşayanların başkalarının inisiyatifine bağlı edilgen ve soyutlanmış tüketiciler olarak davranma eğiliminde olduklarını sergiler.[25] Devrim kesinlikle böylesi bir durumdan niteliksel bir sıçramadır. Meta fetişizmi kuramı, Marks'ın insanların kapitalizm deneyiminin parçalanmış niteliğinin farkında olduğunu gösterir. Draper onu bugünkü işçi sınıfıyla yüzleşmiş olarak hayal eder:

> Benimsedikleri hakim düşüncelerle zihinsel olarak sakatlanmış... gelenek ve alışkanlıkla kabullenme kalıplarının içinde tıkılıp kalmış. *Bu sefillerin bir devrim yapmasını mı bekliyorsunuz?*
>
> Marks'ın yanıtı: hayır. Bu insanlar bu halleriyle bir devrim yapamaz veya yeni bir dünya kuramazlar. İktidarı elde etmeye veya kullanmaya uygun hale gelmeden önce değişip dönüşmek zorundadırlar. Fakat vaazlar, kitaplar, önderler veya buyruklarla değişmeyeceklerdir. Ancak kendi mücadeleleri – dayanılmaz koşullara karşı, koşulları değiştirmek ve dolayısıyla kendilerini değiştirmek üzere bir mücadeleler dizisi aracılığıyla egemen olmaya uygun hale geleceklerdir.[26]

Marks'ın gözünde, 'tarihin sürekliliği' ile devrimin *Jetztzeit*'ı arasındaki köprüyü kuracak olan, kapitalizmdeki sınıf mücadelesidir. Bu rolü yerine getirebilecek durumdadır, çünkü her grev eşzamanlı olarak kapitalizmin *içinde* ve ona *karşı* bir mücadeledir. Grevlere ve sanayi çelişkisinin diğer biçimlerine giren işçiler tipik biçimde daha yüksek ücretler veya daha iyi koşullar gibi konularla ilgilenirler, yani kapitalist üretim ilişkileri içindeki koşullarının düzelmesinin peşindedirler. Aynı zamanda da bu he-

(25) Bununla birlikte Sartre şunu öne sürer: 'bu (yani dizisel) yapıları ve ifade biçimlerini kapitalist topluma indirgemek ve onları sermayenin bir tarihsel ürünü olarak görmek tamamen hatalı olur: içerikte farklı ama özünde benzer diğerleri sosyalist toplumlarda da bulunabilir'; *Critique*, s.305, not 88. Bu olgu bu gibi toplumları sosyalist olarak görmeyi reddetmek için bir temel olarak alınabilir.

(26) Draper, *Theory*, s.73.

defe ulaşmak üzere işverenlerine karşı kolektif olarak örgütlenmek zorundadırlar. Bir başka deyişle, kullandıkları yöntemler, emek ve sermayenin çelişen çıkarları içinde kök salmış sınıf mücadelesinin yöntemleridir. Sendika mücadelesinin ikiliği 4.2 başlığında tartışılmış işçi sınıfı bilincinin ikiliğini açıklamaya yardımcı olur. Demek ki, Daniel de Leon'un 'özür kabilinden şeyler' olarak küçümsemeyle bertaraf ettikleri, Marks'ın 'kapitalist sınıfla işçi sınıfı arasındaki uzatılmış ve az ya da çok saklanmış iç savaş' olarak tanımladığı şeyin parçasıdır. İşte bu bakımdan, kapitalizmin büyümesiyle birlikte, Marks'a göre, 'kapitalist üretim sürecinin mekanizması aracılığıyla sürekli olarak sayısı artan ve eğitilen, birleşen ve örgütlenen bir sınıf olarak işçi sınıfının başkaldırısı da büyür.'[27] Marks, sendika mücadelesinin işçi sınıfını sermayeyi devirip komünizmi inşa edebilecek siyasal bir güce dönüştürmek için vazgeçilmez bir araç olduğu konusundaki ısrarıyla farklılaşmıştır. Proletaryanın yalnızca onu sömürenlerle uzatılmış bir moleküler iktisadi mücadeleler süreci sonucunda kendini değiştirmesiyle toplumu değiştirebileceği konusundaki ısrarı, 1850 demecinde açıkça ortaya çıkar: 'İşçilere diyoruz ki: Durumu değiştirmek ve kendinizi iktidarı kullanmak üzere eğitmek için yaşamanız gereken 15, 20, 50 yıllık iç savaş var.'[28]

Eğer Marks'ın düşüncesinin günümüzde fikirlerine genelde yakınlık duyanlar tarafından bile en fazla kuşkuculukla yaklaşılan tarafına ad koymak gerekseydi, bu herhalde kapitalizmdeki işçi sınıfın mücadelesinin sosyalizmi kurabilecek kolektif bir fail doğuracağına yönelik bu inanç olurdu. Kaba haliyle bu kuşkuculuk, en güçlü Gorz'un *İşçi Sınıfına Elveda* kitabında dile getirilmiş, proletaryanın teknolojik değişim yüzünden yok olma süreci içinde olduğu iddiası biçimini alır. Deneysel olarak bu iddia daya-

(27) Marks, *Kapital*, I, s.412-13, 929.

(28) *CW*, X, s.626. Burada 'iç savaş', *Kapital*'deki söz konusu alıntıda olduğu gibi, (zorunlulukla) silahlı çatışmadan çok sınıf mücadelesi olarak anlaşılmalıdır. Genel olarak bkz. Draper, *Theory*, 5. bölüm; ve A. Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (Londra, 1983), 7. bölüm.

nıklı değildir. En önemli ekonominin, Birleşik Devletlerin örneğini ele alırsak, 1982'de, son büyük iktisadi durgunluğun doruk noktasında, el imalatında çalışanların sayısının (18.853.000) dört yıl önceki doruğundan (20.505.000) düşük olduğu halde, hâlâ 1960'daki sayıdan (16.796.000) yüksek olduğunu görürüz. Düşen şey, 1960'da yüzde 31'den, 1978'de yüzde 23,7'ye ve 1982'de yüzde 21'e iş gücündeki el imalatı çalışanlarının oranıydı.[29] Hataya yol açacak biçimde 'sanayileşmenin çözülüşü' olarak adlandırılan şey, mutlak bir düşüşten çok, tipik biçimde el imalatının üstlendiği verim ve istihdam payında bir düşüş biçimini alıyor. (Bununla birlikte 1970'lerin sonlarından beri gerçek sanayileşme çözülüşü sancıları çeken Britanya'da bile, 1985 Eylül'ünde el imalatında çalışanların sayısı hâlâ 5.399.600'dü: bütün çalışanların dörtte birinden fazla.)[30]

Marks aslında şunu demişti: 'Emek gücünün diğer bütün üretim alanlarında hem daha yaygın hem de daha yoğun sömürüsünün eşliğinde geniş ölçekli sanayinin üretkenliğindeki olağanüstü artış, işçi sınıfının giderek daha büyük bir bölümünün üretken olmayan bir biçimde çalıştırılmasına olanak verir.' Böylelikle 1861'de 642.607 tekstil işçisi, 565.835 madenci ve 396.998 metal işçisi ile karşılaştırıldığında 1.202.648 sayıyla en geniş tekil çalışan grubu ev hizmetkârlarıydı.[31]

Kapital'den alınma bu pasaj öğreticidir, çünkü Marks'ın işçi sınıfını belli bir iş öbeğiyle, sözgelimi el imalatı sanayindekilerle tanımlamadığını ortaya koyar: Her ne kadar artık-değer yaratmadıkları anlamında üretken olmayan bir bölüm olsalar da, ev hizmetkârları 'işçi sınıfının parçası'dır. Marks'ın genel ilişkisel sınıf anlayışıyla uyumlu olarak, proletaryanın en iyi tanımı;

1) üretim araçlarına ulaşabilirlikten yoksun olmak nedeniyle emek-güçlerini satmak zorunda kalmış; ve

(29) *Statistical Abstarct of the United States, 1984* (Birleşik Devletler'in İstatistiksel Özeti, 1984 (Washington, 1983), tablo 705.

(30) *Department of Employment Gazette*, (Ocak 1986).

(31) Marx, *Kapital*, I, s.574-5.

2) emek-güçlerinin üretim süreci içinde kullanımı sermayenin ve etmenlerinin nezareti ve denetimine tabi olan bütün ücretli emekçilerdir.

Bu ölçütlerle, işçi sınıfı, çalışanları yukarıdaki tanım uyarınca herhangi bir madenci veya araba tamircisi kadar proleter olan rutin memuriyet konumlarının büyük yayılımı ile içinde bulunduğumuz yüzyılda kayda değer biçimde büyümüştür. Gorz ve benzerlerini işçi sınıfının yok olmaya yüz tuttuğundan ve bunun en göze çarpan belirtisi olarak Batı ekonomilerinde el imalatının verim ve istihdam payının daralmasından dem vurmaya iten son yıllardaki değişimler, en iyi sanayi kapitalizminin tarihi içinde meydana gelen bir sürecin, yani proletaryanın değişen sermaye birikimi yapısına yanıt olarak yeniden oluşmasının bir örneği olarak görülür. Bir başka böyle belirti, el imalatı sanayisinin ileri ekonomiler dışındaki yeni sermaye birikim merkezlerinde, özellikle Latin Amerika ve Doğu Asya'da yoğunlaşan yeni yeni sanayileşen olan ülkelerde büyümesi, işçi sınıfının, küresel ölçekte, tözel olarak yayılmış olduğunu gösterir.[32]

Elbette ki, Gorz'un çok daha incelikli Marks eleştirileri vardır. Böylece, Erik Olin Wright'ın yakınlarda yayımlanan kitabı *Sınıflar* sınıf yapısının Marks'ın öne sürdüğünden çok daha parçalanmış olduğunu gösterme yolunda bir çabayı temsil eder. Wright önceden iyi bilinen çelişkili sınıf konumları kuramını geliştirmişti. Bu, kimi zaman 'hizmet sınıfı' adı verilen mesleki uzmanlık, işletme ve idare çalışanlarını marksist sınıf kuramının içine sığdır-

(32) Bkz. H. Braverman, *Labour and Monopoly Capital* (Emek ve Tekelci Sermaye) (New York, 1974); E. O. Wright, Class, Crisis and the State (Londra, 1978); E. O. Wright, *Class Structure and Income Determination* (Sınıf Yapısı ve Gelir Belirlenimi) (New York, 1979); N. Harris, *The End of the Third World* (Üçüncü Dünyanın Sonu) (Londra, 1986); A. Callinicos, 'The "New Middle Class" and Socialist Politics' ('Yeni Orta Sınıf' ve Sosyalist Siyaset), IS, 2,20 (1983); ve C. Harman, 'The Working Class after the Recession' (Gerilemenin Ardından İşçi Sınıfı), IS,2,33 (1986). Lümpen proleteryanın devrimci rolüyle ilgili olarak 1960'ların sonundaki kent gerilla savaşının Brezilyalı bir kuramcısını onaylayarak alıntılayıp, 1970'ler sırasında, bu on yılın sonunda güçlü ve giderek politize olmuş bir işçi hareketinin ortaya çıkışıyla doruğuna ulaşan Brezilya'da sanayi işçi sınıfının son derece kayda değer büyümesini görmezden gelmek, Gorz'un yöntemine özgüdür: bkz. Farewell, s.68-9, not 1.

mak üzere görece Ortodoks bir çabaydı. Wright'ın öne sürdüğüne göre, modern kapitalizmde çok sayıda çelişkili sınıf konumları, yani hem emeğin hem de sermayenin kimi özelliklerini paylaşan meslekler vardır: Böylelikle idareciler ve denetleyiciler yaşamak için emek güçlerini satmak zorundadır, ama sermayenin türlü işlevlerini yerine getirirler, sözgelimi, diğer ücretli emekçilerin işini ortak işverenleri lehine yönetirler.[33]

Bununla birlikte kuramdaki türlü kural dışılıklar Wright'ı bu görüşü terk etmeye ve John Roemer'ın sömürü üzerine çalışmasının geliştirilmesi olan yeni bir sınıf değerlendirmesi sunmaya itti. Wright'ın başlıca yeniliği eşitsiz dağılımları sömürüyü doğuran dört üretim değerini ayırt etmektir; emek-gücü, üretim araçları, örgüt ve beceriler. Bu değerlerden her birine bir üretim tarzı denk düşer: feodalizm emek-gücünün, kapitalizm üretim araçlarının, 'devletçilik' örgütün ve sosyalizm becerilerin eşitsiz dağılımına dayanır.[34]

Wright şöyle der:

> Somut toplumlar, eğer mümkünse, ender olarak tek bir üretim tarzıyla tanımlandığı için, verili toplumların gerçek sınıf yapısı kesişen sömürü ilişkilerinin karmaşık kalıplarıyla belirlenecektir. Dolayısıyla sömürü ilişkilerinin bir boyutunda sömüren, bir diğer boyutunda sömürülen özellikleri taşıyan bazı konumlar olabilecektir. Kapitalizmdeki yüksek beceriye sahip ücretli çalışanlar (yani uzmanlar) iyi bir örnektir: kapitalistçe sömürülürler, çünkü sermaye varlığına sahip değildirler, ama yine de becerileri sömürürler. Bu gibi konumlar tipik biçimde verili bir sınıf sisteminin 'yeni orta sınıfına karşılık gelirler.

Kapitalizmin yeni orta sınıfı aslen 'örgütsel değerler' üzerindeki denetimleri sayesinde sömüren idareci ve bürokratlardan oluşur.

(33) Bkz. yukarıdaki en son adı verilmiş Wright'ın metinleri.

(34) E. O. Wright, *Classes* (Londra, 1985). Cohen bu kitabı 'usta işi' olarak betimler, 'Peter Mew on Justice and Capitalism' (Peter Mew'un Adalet ve Kapitalizm Görüşleri), *Inquiry*, 29, 3 (1986), s.323, not 16.

Bunlar kendilerini 'devletçi' bir sınıf sisteminde başlıca sömüren sınıf olarak öne sürebileceğini göre, 'artık proletaryanın kapitalist toplumda sınıf iktidarı için kapitalist sınıfın tek, hatta belki de evrensel olarak başlıca rakibi olduğu da doğruluğu apaçık bir şey olmaktan çıkar... Kapitalizmde kapitalizme bir alternatif getirebilecek başka sınıf güçleri de vardır.'[35]

Wright'ın 'becerilerin sömürüsü' ile ilgili değerlendirmesi Roemer'in yapıtlarından alınmıştır ve elbette ki bunu tam gelişmiş sınıf yapısının temeli olarak görmekte (bilgece) tereddüttedir: ayrıca, Wright'ın sınıfı yeniden kavramsallaştırması için deneysel destek sağlama çabası, sözde beceriler ve ehliyete sahip oldukları için sömüren olan işçilerin durumunda son derece başarısızdır.[36] Bununla birlikte Wright, 'örgüt-değeri sömürüsü' kavramına daha sıkı sıkıya bağlıdır. Fakat bu kavram bir dizi güçlük çıkarmaktadır. Öncelikle, Roemer ve Wright'ın yapmaya çalıştıkları gibi türlü üretim değerleri arasında kesin bir ayrıma gitmek akla yakın görünmez. Sözgelimi feodal sömürü sadece emek-gücü üzerinde denetimden oluşamaz: Barry Hindess ve Paul Hirst'ün ikna edici biçimde öne sürdükleri gibi, feodal toprak mülkiyeti ve türlü kira biçimleri aracılığıyla güvenceye alınmış üretim araçları üzerinde bir dereceye kadar denetim, bu üretim tarzında artık-emek elde edilmesi için yaşamsaldır (ayrıca 2.2 başlığında alıntılanmış Cohen'in yapılar tablosunun derebeylerine emek-gücü kadar üretim araçları üzerinde de biraz denetim atfettiğini unutmayın).[37] Bu nokta kesinlikle genelleştirilebilir: üretim hem emek-gücünün hem de üretim araçlarının belirli bileşimlerini içerdiğine göre, bir sömüren sınıf ancak her ikisi üzerinde de en azından biraz denetimi varsa rahatlıkla artık-emek elde edebilir. Üretim tarzları arasındaki farklar bu denetimin güvenceye alınabildiği türlü yollara bağlıdır. Böylelikle kapitalizm

(35) Wright, *Classes*, s.87,89.

(36) Ibid., s.85-6, 184-5.

(37) B. Hindess ve P. Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra, 1975), 5.bölüm

örneğinde üretim araçlarının yöneten sınıfça tekel altına alınması sömürenlerin emek-gücünü de denetleyebilmelerini sağlar.

'Örgüt'ü, en azından Wright'ın emeğin karmaşık bir bölünüşü içinde üreticiler arasında eşgüdümlü işbirliğinin koşulları olarak gördüğü anlamda ayrı tutmak da eşit derecede zor görünüyor.[38] Bu gibi değerler üzerinde denetim, değişen derecelerde, emek-gücünü ve üretim araçlarını denetlemekle ilgilenen bir sömüren sınıf için akademik uygunluktan daha fazla bir şey ifade edecektir. Wright'ın örgütsel değerlerin doğası hakkında söyleyecek fazla bir lafı yoktur. İdare gücü üzerine kimi çalışmalar 'tahsis edici' veya 'stratejik' denetim ile 'işleme yönelik' denetimi birbirinden ayırır. İlki 'kişinin kendi çıkar ve tercihleri uyarınca kaynakları kullanma veya geri çekme gücü'nden, ikincisi ise 'zaten tahsis edilmiş kaynakların günden güne kullanımı üzerinde denetim'den ibarettir. Sözgelimi yatırımla ilgili alınan kararlara katılarak, stratejik denetim uygulamasında yer alan uzman yöneticileri, her ne kadar sözkonusu şirkette önemli bir hisseleri olmasa da, kapitalist sınıfın parçası olarak görmek akla yakın geliyor.[39] Yalnızca işleme yönelik denetimi içeren konumlarda olanları, oldukça zayıf 'örgütsel değerler' üzerindeki denetimleri sayesinde sömürüye bulaşmış olarak görmek için ne neden vardır ki?

Wright bunun için iki ana neden gösterir. İlkin, önceki çelişkili sınıf konumları kuramının 'neredeyse dışlayıcı biçimde tahakküm ilişkilerine dayan(dığını)' öne sürer.[40] Gerçekten de, 2.4 başlığında da görmüş olduğumuz gibi, Wright'ın sınıfı egemenlikle tanımlaması, emek değer kuramını Roemerci bir sömürü değerlendirmesi uğruna terketmesinde önemli bir öğeydi. Yine

(38) Wright, *Classes*, s.79.

(39) R. E. Pahl ve J. T. Winkler, 'The Economic Elite: Theory and Practice' (İktisadi Kaymak Tabaka: Kuram ve Pratik), P. Stamworth ve A. Giddens derlemesi *Elites and Power in British Society* (İngiliz Toplumunda Seçkinler ve İktidar) (Cambridge, 1974), s.114-15 Ayrıca bkz. J. Scott, *Corporations, Classes and Capitalism* (Şirketler, Sınıflar ve Kapitalizm) (Londra, 1979).

(40) Wright, *Classes*, s. 56.

de, Wright işleme yönelik denetim konumlarındaki idarecilerin analizini Marks'ın kendi sömürü kuramına dayandırmıştır:

> Güç kullanma yetkisinin idarecilere verilmesi sermaye için kimi sorunları, özellikle de, bu gücün sorumlu ve yaratıcı biçimde kullanılmasını sağlamak sorununu ortaya çıkarır... Gelir, derecelendirilmiş bir rüşvet yapısı olarak, böyle bir davranış için cesaretlendirici itkileri yaratmakta önemli bir öğedir. Ve bundan çıkan sonuca göre... idarecilerin geliri, emek-gücünün değerini yeniden üretme maliyetinin (yani onlara becerilerinin üretimi ve yeniden üretiminin maliyetlerini ödemenin) üstünde ve ötesinde bir öğe, sınıf ilişkileri içindeki çelişkili bir yerleşim olarak konumlarını yansıtan bir öğe içerecektir.[41]

Buradaki ana fikir, işlerine nezaret ettikleri ve denetledikleri işçilerden elde edilen artık-değerin bir kısmının, bu rolü güvenilir ve etkili bir biçimde yerine getirmelerini sağlamak üzere idarecilere ödendiğidir. Bu öne sürülecek akla yakın bir iddia olmakla kalmaz, Wright'ın kendi araştırması da 'idareciler(in) emek-güçlerinin değerinin sistematik olarak üstünde bir gelir al(dığını)' kanıtlarla desteklemişti.[42] Buna karşın Wright, şimdi idareci konumları 'stratejik meslekler'in, yani 'izlemesi zor, ama çalışkanlık oranındaki farklılıklara hayli duyarlı meslekler' in bir örneği olarak değerlendirmek yönündeki ilk önerisini reddediyor, çünkü 'bu haliyle stratejik meslekların analizinden herhangi bir açık sınıf ilişkisini çıkarsayamayız.'[43] Fakat ne diye idareci konumlarının 'açık sınıf ilişkileri'ni içermesini bekleyelim ki? Buna

(41) E. O. Wright, 'The Value-Controversy and Social Research' (Değer Tartışması ve Toplumsal Araştırma), I. Steedman ve diğerlerinin derlemesi *The Value Controversy* (Londra, 1981) içinde, s.71.

(42) Wright, *Class Structure*, s. 138.

(43) Wright, *Classes*, s.93-4. 'Stratejik meslekler'in aydınlatıcı bir analizi için bkz. J. Goldthorpe, 'On the Service Class, its Formation and Future' (Hizmet Sınıfı, Oluşumu ve Geleceği Üzerine), A. Giddens ve G. Mackenzie derlemesi *Social Class and the Division of Labour* (Toplumsal Sınıf ve Emeğin Bölünmesi) (Cambridge, 1982) içinde.

verilecek tek yanıt, Wright'ın 'örgütsel değerler'i ayrı bir üretici kaynak olarak görmeye çalışmak için başka bir nedeni olması olabilir.

Ve gerçekten de öyledir:

> Deneysel sınıf analizlerinin büyük kısmında [çelişkili sınıf konumları kuramının temelinde Wright tarafından] kullanılan uygulamaya yönelik biçimsel ölçütler, hem kapitalist hem de 'halihazırda var olan sosyalist toplumlar' için neredeyse hiç değişiklik yapılmaksızın uygulanabilirdi. Sınıf ilişkileri analizi içinde kapitalizm sonrası toplumların sınıf yapılarının herhangi bir gerçek özelliğini verebilecek veya kapitalizmdeki kapitalizm sonrası sınıfların analizini yönlendirebilecek hiçbir öğe bulunmuyordu.[44]

Wright'ın 'örgütsel değerler'i sömürünün ayrı bir temeli biçiminde analizi, sosyalizm ve komünizm dışında bir diğer kapitalizm sonrası üretim tarzının daha, yani ana sömüren sınıfın bürokrat ve idarecilerden oluştuğu 'devletçiliğin' var olduğuna yönelik inancından ayrı tutulamaz. 'Halihazırda var olan sosyalist toplumlar' aslında 'devletçi' ve sosyalist üretim tarzlarını birleştiren 'devlet bürokrasisine dayalı sosyalist' toplumlardır.[45]

Wright'ın buradaki uslamlama biçimi çağdaş toplum kuramcılarının çok yaygın bir tepkisinin tipik durumudur. SSCB ve onun gibi toplumların alçakgönüllüce dürüst ve zeki hiçbir gözlemcisi, bunların kapitalizmi tiksinç kılan özellikleri sergilediğini yadsıyamaz – toplumsal eşitsizlik, cinsel, ulusal ve ırksal ezilme, siyasi baskı, yaygın yoksulluk ve (Polonya, Yugoslavya ve Çin gibi örneklerde) işsizlik. Marks bu gibi özelliklerin sınıflı toplumları özgü olduğunu ve kapitalizmin ortadan kaldırılmasının ardından giderek yok olacaklarını savunduğu için, toplum kuramcıları bunların sosyalizmde devam etmesinin Marks'ı haksız çıkardığı sonucuna varıyor. Tarihsel maddecilik, üretici güç-

(44) Wright, *Classes*, s.55-6.

(45) Wright, 'Capitalism's Futures' (Kapitalizmin Gelecekleri), *Socialist Review*, 68 (1983).

lerin gelişimi ve sınıf mücadelesi üzerinde yoğunlaşmasıyla, bütün toplumsal baskı ve egemenlik biçimlerini açıklayamaz. Çağdaş toplum kuramının büyük bölümünün ana niteliği olan Nietzscheci ve yeni-Weber'ci ilgi bu kaynaktan doğar: Erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu gibi tahakküm biçimleri sınıf sömürüsünün ortadan kaldırılmasıyla yok olmadığına göre, bu biçimleri özerk toplumsal iktidar odakları olarak değerlendirmeliyiz. Roemer ve Wright'ın sömürü ve sınıfı yeniden kavramsallaştırması bu tür tepkilerin bir değişkenidir ve böylece onlar da kapitalizmin ortadan kalkmasının ardından devam eden yeni sömürü türleri –'beceri-sömürüsü' ve 'örgüt-değeri sömürüsü'– keşfederek Marksizm'in çerçevesi içinde kalmaya çalışırlar.

'Hâlihazırda var olan sosyalizm'in hesabını vermenin, daha tutumlu bir başka yolu vardır. Bu da şunu söylemektir, eğer Marks'ın kapitalizmle ilişkilendirdiği türden eşitsizlik ve baskı kendilerine sosyalist adını veren toplumsal oluşumlarda bulunuyorsa, bu onları böyle bir adı kullanmaktan menetmek ve aslında onun yerine olanları kapitalist olarak tanımlamak için *prima facie* kanıttır. SSCB ve benzerlerini 'kapitalizm sonrası' olarak değerlendirmenin başlıca nedeni devletin üretim araçlarına sahip olmasıdır, ama Marks için önemli olan sahiplik türü hukuki mülkiyet ilişkileri değil, üretim araçlarının fiili sahipliğiydi (bkz. 2.2 başlığı). Aslında Tony Cliff ve başkaları, 'sosyalist toplumlar'ı bürokratik devlet kapitalizminin örnekleri olarak, üretim araçlarının birikim dinamiğinin diğer devletlerin hem askeri hem de iktisadi rekabete yönelik baskısı aracılığıyla dayatıldığı merkezi bir siyasi bürokrasi tarafından kolektif olarak denetlendiği kapitalist biçimin bir değişkeni şeklinde kuramsal bir değerlendirmesini geliştirmişlerdir.[46]

(46) Bkz. T. Cliff, *State Capitalism in Russia* (Rusya'da Devlet Kapitalizmi) (Londra, 1975); T. Cliff, *Neither Washington nor Moscow* (Londra, 1982); ve C. Harman, *Class Struggles in Eastern Europe 1945-81* (Doğu Avrupa'da Sınıf Mücadeleleri 1945-81) (Londra, 1984).

Eğer bu analizi kabul edersek –ve bunu destekleyen kanıtlar ağır basar gibidir– Wright'ın 'örgütsel-değer sömürüsü' kavramını savunması çöker. Görmüş olduğumuz üzere, idareciler gibi grupların, Roemerci değil de klasik Marksist terimlerle değerlendirildiği halde sömürü kavramına gereken ağırlığı veren Wright'ın önceki çelişkili sınıf konumları kuramına dayanan alternatif bir açıklaması vardır. Bu açıklamanın devlet kapitalisti toplumsal oluşumlara uygulanabiliyor olması bir zayıflık değil, güçtür. Wright'ın bu kuramı reddetme nedenlerinin arasında topluma yönelik "çoğul baskılar" denebilecek bir yaklaşıma kayma eğiliminde (olan) tahakküm-merkezli sınıf kavramlarına kapı açtığını göstermesi ironiktir.[47] Zira öne sürdüğü alternatif 'çoğul sömürü' yaklaşımı olarak adlandırılabilir, buna göre toplum bir farklı kaynaklar çeşitliliğine –beceriler, örgütsel değerler, üretim araçları, emek-gücü– ulaşabilirliğin doğurduğu kesişen ve birbiri içine geçen sömürü-çıkar bütünlüklerinden oluşur. Bu üretici değerler listesini tahakküm kuramcılarının üzerinde yoğunlaştığı toplumsal iktidar kaynaklarını da –sözgelimi, Michael Mann'in onca vurguladığı askeri iktidarı– kapsayacak kadar genişletmekten alıkoyanın ne olduğu açık değildir. Eğer durum buysa, Wright'ın sömürü anlayışı ile Nietzscheci ve yeni-Weber'ci iktidar kavramları arasındaki fark yalnızca sözde kalır.

5.3 Devrimin Ussallığı

Şimdiye kadar gördüğümüz klasik Marksist işçi sınıfı kuramına yönelik itirazlar, sözgelimi, çağdaş kapitalizmin sınıf yapısının Marks'ın düşündüğünden çok daha parçalanmış olduğu iddiasıyla ilgili oldukları anlamında deneysel olmuştur. Fakat kolektif eylemin kendi olanaklılığını sorgulayan aslen kavramsal bir başka türden eleştiri de vardır. Bu bedavacılık sorunu olarak biline gelmiştir. Ussal-seçmeci kuramın en önemli bulgularından

(47) E. O. Wright, 'What is Middle about the Middle Class' (Orta Sınıfta Orta Olan Şey), J. Roemer derlemesi *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986) içinde, s. 117.

biridir ve kamu yararının doğasından kaynaklanır. Mancur Olson, sorunu klasik formüle edişinde, kamu yararını şöyle tanımlar:

> 'bir X, ...X, ..., Xn grubunda X. kişisinin yararlanması durumunda, o gruptaki diğerlerinin uygun biçimde dışında bırakılmayacağı her yarar.'

Temelde, grubun bütün üyelerinin yararı oluşturmaya katkıda bulunması gerekmediği halde, yarar herkese açıktır ve katkıda bulunmayanları dışlamak ya olanaksızdır ya da uygun düşmeyecek kadar pahalıya mal olur. Kamu yararlarının bu son iki özelliği, arzın birleşikliği ve dışlanamazlık göz önünde bulundurulduktа, neden grubun herhangi bir bireysel üyesi bunları üretmeye katkıda bulunsun? Grup yeterince geniş olduğu sürece, bulunacağı katkı kamu yararının üretiminde kayda değer bir fark yaratamayacak kadar küçük olacaktır. Yararlanmaktan alıkonamayacağına göre, katkıda bulunma zahmetine katlanmaktansa bedavadan yararlanmak onun için ussaldır. O halde, 'büyük örgütler, bireyleri örgütü sürdürme yüküne yardımcı olmaya itecek, kamu yararının kendisinden ayrı bir yaptırım veya çekicilik sağlamaksızın kendilerini destekleyemezler.'[48]

Kamu yararının bedavacıya bir yarar sağladığını görmek önemlidir. Üretilen onun çıkarınadır. Asıl sorun, kişinin çıkarlarının, yaptığı katkının sonuçta kayda değer bir farklılığa yol açmayacağı ölçüde geniş bir grup tarafından paylaşıldığı ve kişinin ne yaparsa yapsın sonuçtan yarar göreceği koşullarda, çıkarına olan şeyi yapmasının ussal olup olmadığıdır. Kamu yararı klasik biçimde devletin ürettiği hizmetler –sözgelimi bu aralar Onvell'cı terim 'savunma' ile bilinen etkinlikler– olarak düşünüle gelmiştir. Fakat Olson ve onun izinden giderek Ailen Buchanan dayanışmayı da bir kamu yararı olarak değerlendirmenin içerimlerini araştırıyorlar. Böylelikle Olson'a göre 'zorunlu üyelik ve grevler... sendikacılığın özündedir', çünkü sunduğu yararlar 'ussal iş-

(48) M. Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, MA, 1971), s. 14,15-16.

çiyi katılmak için yüreklendirici değildir; bireysel çabalarının sonuç üzerinde fark edilebilir bir etkisi olmayacaktır, ve sendikayı desteklesin desteklemesin, yine de başarılarından yararlanacaktır'. Kanıt, Olson'a göre, Marksizm'i yüreğinden vurmaktadır. Marks sınıf eylemini doğurmak üzere çıkarlarını izleyen bireysel işçilere güvenmiştir. Ama: '*sınıf-yönelimli eylem bir sınıfı oluşturan bireyler ussal olarak hareket etmezse olmaz.*' Bu grevler kadar sosyalist devrim için de doğrudur:

> Bir 'proleter' hükümetinden yararlanacağını düşünen bir işçi burjuva hükümetine karşı bir devrimi başlatmak için kaynaklarını ve yaşamını tehlikeye atmayı ussal bulmaz. Bu, ülkedeki işçilerin tümünün emeklerinin ücretini emeğin ödülleriyle ilişkili olarak yükseltmek üzere gönüllü olarak iş saatlerini kısacaklarını varsaymak kadar mantıksız olurdu. Çünkü her iki durumda da birey, katılsın katılmasın sınıf eyleminin yararlarından payını alacağını düşünür.[49]

William Shaw şu açıklamayı yapar:

> Olson ve Buchanan'ın betimlediği kadarıyla proletaryanın durumu, A. K. Sen'in... 'soyutlanma paradoksu' adını verdiği durumun bir örneğidir ve iki özellikle nitelenir. Birincisi, diğer kişilerin ne yaptığına bakılmaksızın, herkes B yerine A'yı yapsa daha iyidir. İkincisi, herkes herkesin A'yı yapmasındansa herkesin B'yi yapmasını yeğler. Bu durumun sonucunda herkesin A'yı yapmasıyla bireysel strateji hakim olur ve Pareto'ya göre düşük bir sonuç oluşur. Sen'in paradoksu alt tarafı adı kötüye çıkmış Mahkum İkileminin *n* sayıda kişi için genelleştirilmesidir.[50]

Mahkumun İkilemi şu biçimdedir: Birbirinden ayrı tutulan iki mahkum aşağıdaki seçimler kümesiyle karşı karşıya bırakılır (tablo 5.1):

---

(49) Ibid., s.71, 76, 105, 106. Ayrıca bkz. A. Buchanan, 'Revolutionary Motivation and Rationality' (Devrimci Dürtü ve Ussallık), M. Cohen ve diğerlerinin derlemesi *Marx, Justice and History* (Princeton, 1980) içinde.

(50) W. H. Shaw, 'Marxism, Revolution and Rationality' (Marksizm, Devrim ve Ussallık), T. Ball ve J. Farr, *After Marx* (Cambridge, 1984) içinde, s.21.

TABLO 5.1 MAHKUMUN İKİLEMİ

Birinci Mahkum	Itiraf Etmez	İkinci Mahkum Itiraf Eder
Itiraf Etmez	Her birine 1 yıl	Birinci Mahkuma 10 yıl İkinci Mahkuma 3 ay
Itiraf Eder	Birinci Mahkuma 10 yıl İkinci Mahkuma 3 ay	Hiçbiri Her birine 1 yıl

Optimal çözüm ikisi için de itiraf etmemektir, çünkü o zaman her biri hapiste birer yıl ceza alacaktır. Buna karşın, biri itiraf eder de diğeri etmezse, susan mahkumun kaderi on yıllık ceza olurken, muhbir bu işten paçasını fazla ucuza sıyıracaktır. Demek ki her biri için de ussal strateji, her ne kadar sonuç ikisinin de sekiz yıl almasıyla optimal altı durum olsa da, itiraf etmektir. Yine de, optimal sonuca ulaşmak için gereken alternatif işbirliği stratejisi, yani ikisinin de susması, oyunun sabit çözümü değildir, çünkü her birinin de diğerini yüz üstü bırakmaya yönelik bir dürtüsü vardır.

Mahkumun İkilemi ve bedavacı sorununun da biri olduğu uzantıları pek çok toplum kuramcısı için özel bir çekicilik barındırır. Bunlar, kolektif eylemin içkin olarak sorunlu bir tasarı olduğunu, Sartre'ın dizisellik kavramı altında analiz ettiği bireylerin atomize durumunun aslında işçi sınıfını iktidarsızlığa mahkum ettiğini öne sürerler. Buchanan, Olson'ın izinden giderek, tek seçeneğin işçileri özgür olmaya zorlamak olduğunu savunur: 'eğer... Proletarya için bir kamu yararı sorunu varsa, bütün proletaryanın kendi çıkarlarının sistemin devrilmesini buyurduğuna ikna olduğu durumda bile, proleterlerin kendini adamış bir seçkinler topluluğu tarafından zorlanması gerekebilir.'[51] Bedavacılık sorununa getirilen böylesi bir çözüm Marks'a itici gelirdi, onun

(51) Buchanan, *'Revolutionary Motivation'*, s.286

gözünde 'proleter hareketi büyük çoğunluğun, büyük çoğunluğun çıkarları için öz bilince sahip, bağımsız hareketidir.'[52]

Bedavacılık sorununu, devrimci bir seçkinler grubunun hediyesinden çok işçi sınıfının kendi özgürleşmesi olarak klasik Marksist sosyalizm anlayışıyla tutarlı biçimde yanıtlamanın iki yolu vardır. İlki ussal-seçmeci kuramın çerçevesi içinde kalır. Mahkumun İkilemi durumunda, oyun belirsiz sayıda tekrar edildiğinde, iki mahkumun da itiraf etmesinin egemen strateji olmaktan çıktığı uzun zamandır kabul edilmektedir. R. Duncan Luce ve Howard Raiffa'nın klasikleşmiş oyun kuramı çalışmalarında savunduklarına göre, Mahkumun İkilemi yinelendiğinde,

> çoğu durumda oyuncular arasında dile getirilmeyen bir danışıklı dövüş oluşacaktır, tıpkı olgunlaşmış bir iktisadi pazarın çoğu zaman katılanlar arasında hiçbir iletişim olmaksızın belli bir dereceye kadar danışıklı dövüşü içermesi gibi. Bu, durumun tekrarlanacağının ve misillemelerin olanaklı olduğunun bilmekten kaynaklanır.[53]

O halde eğer oyun *n* defa tekrarlanırsa, o zaman *n* sayısından daha önceki her oyunda iki mahkumun da işbirliği yapmak için bir dürtüsü olacaktır, çünkü biri döneklik yaparsa, bir dahaki oyunda diğer mahkum tarafından cezalandırabileceğini bilir. (*n* sayılı oyunun kendisi basit haliyle Mahkumun İkilemine geri dönecektir, çünkü misilleme olanağı artık kalmamıştır, ama bu kısıtlama burada yersizdir.) Shaw bu bulguyu proletaryanın durumuna uygular:

> Olson ve Buchanan işçilerin kolektif eyleminin akıldışı olduğunu göstermiş olma iddiasındadırlar, fakat argümanlarının mantığı, yanlış biçimde, basit Mahkumun İkileminin işçi sınıfının koşullan ve tercihlerini tam olarak kapsadığını varsayar. Bununla birlikte, bu önkoşul düzeltildiğinde, proletaryanın çıkarlarını savunan ussal kolektif eyleminin olanaklılığı bertaraf edilemez... başlangıçtaki ikilem

(52) *CW*, VI, s.495.

(53) R. D. Luce ve H. Raiffa, *Games and Decisions* (New York, 1957), s.101.

> proletaryanın durumunu daha doğru biçimde yansıtacak şekilde değiştirildiğinde, tamamen kendini düşünen proleterler bile ortak çıkarlarını gerçekleştirmenin bir yolunu bulabilirler. Aydınlanmış benciller durumun yineleneceğini ve misillemelerin olanaklı olduğunu bilmeleri sayesinde danışıklı dövüşe razı gelebilirler; anlaşmalarını destekleyecek kendi çıkarlarına yönelik nedenleri olabilir.

Shaw ayrıca Mahkumun İkileminin bireyler için kendi çıkarını düşünmenin fazlasıyla aşırı bir biçimini varsaydığını savunur: 'Koşullu olarak başkalarını düşünme, işçileri bir yandan ne kendini feda eden veya ahlakçı, öte yandan ne de bencil olmadan ortaya koyan akla yakın bir güdüsel varsayımdır: Kişi, ancak ve ancak diğerleri de katılırsa işbirliğine girmeye gönüllü (ve razıdır).'[54]

Mahkumun İkileminin yinelenmesiyle misilleme olanağının işbirlikçi bir taktiği dayatmasının bedavacılık sorununa tatmin edici bir çözüm olup olmadığı açık değildir, çünkü Olson da Buchanan da işçiler arasında dayanışmaya ulaşmak için zorlamanın önemini vurgular. Shaw'un soyutlama paradoksunun dürtüleri dar bir biçimde kendi çıkarlarına yönelik olarak göstermekte hatalı olduğunu savunması daha ufuk açıcı görünüyor. Her ne kadar hâlâ biraz ikircikli bir biçimde de olsa, bu minvalde bir yanıt yakınlarda G. A. Cohen tarafından geliştirilmiştir:

> Her işçi kendini belirli bir nesnel durum içinde, belirli bir çıkar ve değer kümesiyle ve dolayısıyla, optimal olarak ussal bir tikel davranış biçimi içinde bulur... içinde konumlandıkları durumlar karışımı ve psikolojik çeşitlemelerin öngörülebilir bir dağılımı sayesinde, ussal insanlar olarak dürtüleri, devrimci bir şekilde hareket etmeleri sonucunu doğuracak yeterince proleter ortaya çıkmış olacaktır.[55]

Cohen bu iddiayı şu argümanının parçası olarak öne sürer: 'kapitalizm çökmekteyken ve sosyalizm mümkün olduğunda,

(54) Shaw, 'Marxism', s.27-8.

(55) G. A. Cohen, 'Historical Inevitability and Human Agency in Marxism', s.8-9. Jerry Cohen'e bu yayımlanmamış tezi bana ulaştırdığı için minnettarım. Benden, kolektif eylem sorunu tartışmasının 'nihai yayımlanmasından önce... daha gözden geçirilecek olan bir taslak' olduğunu açıkça belirtmemi rica etti.

kapitalizme karşı mücadeleye katılmak için iyi nedenleri olan o kadar çok işçi ortaya çıkmış olacaktır ki, başarılı bir sosyalist devrim kaçınılmaz bunu olarak izleyecektir' (bkz. yukarıda 2.3 başlığı). Bununla birlikte, bizi burada ilgilendiren bu iyi nedenlerin doğasıdır. Cohen devrimci bir işçiyi harekete geçirebilecek bir dizi farklı değerlendirme tasarlar:

> Bunlardan biri, öbür türlü geri kalanların her birinin veya bunların her bir altkümesinin omuzlarına daha ağır olarak yüklenecek sosyalizmi getirme yükünü paylaşma arzusu olacaktır. Bir diğeri daha saf bir biçimde Kantçı adalet düşüncesine bağlılığı olacaktır. Bir üçüncüsü katılmanın ona vereceği coşku olacaktır. Ve bir dördüncüsü de, bu kadar önemli bir şey söz konusuyken ve diğerleri, belki de ondan daha coşkulu olarak, çok fazla şeyi göze alıyorken katılmamaktan duyacağı utanç olacaktır. Kendi eylemsizliği görmekten çok fazla utanmasa da, işçi kardeşlerinin gelecekte bunu nasıl görecekleri onu harekete geçirebilir.[56]

Bu türden devrimci dürtülerin (ve Cohen daha başkalarının da olabileceğini öne sürer) ortak yönü, hiçbirinin sosyalizmin kaçınılmazlığını devrimci harekete katılmak için bir neden olarak göstermemesidir. Demek ki hiçbiri bedavacılık sorununa açık değildir; aslında, tümü de bedavacılık yapmamak için nedenlerdir. İlk ikisi açıkça etmenin az çok dile getirilmiş ahlak ilkelerine başvurmasını getirir. Buchanan kamu yararı sorununa *Marksvari* bir yanıt vermek üzere ahlak ilkelerine başvurmaya oldukça bariz bir itirazda bulunur, yani 'bu, proleterin dürtüsünün kendi çıkarları veya sınıfının çıkarları olduğu şeklindeki Marks'ın temel iddiasının toptan bir reddedilişini gerektirir.'[57] Cohen'in kanıtı bu itiraza açık olmayabilir. Cohen, bir failin dürtüsünü, optimizasyon ilkesi uyarınca (bkz. 1.2 başlığı), 'optimal olarak ussal bir tikel davranış biçimi'ni beraberinde getiren belli bir tercih-

(56) Ibid., s.5, 8.

(57) Buchanan, 'Revolutionary Motivation', s.279.

ler ('çıkar ve değerler') kümesi olarak görür gibidir. Sözgelimi adalete bağlılık, diyelim ki, geliri arttırma arzusundan analitik olarak ayırt edilemeyecek, diğerlerinin arasında alt tarafı bir başka tercih olacaktır. Böylelikle bir failin ahlaki bağlılıkları yalnızca kendi maddi rahatı ile daha doğrudan ilgili diğer tercihlerle birlikte çıkarlarını oluşturmaya yarayacaktır. Cohen'in bütün iddiası kapitalizmin onları devrime katılmaya yöneltecek tercih kümeleri olan işçiler doğuracağıdır. Bu tercih kümeleri adalet gibi ahlak ilkelerinin kabulünü içerebilir, ya da mücadeleye katılarak coşan işçi örneğinde olduğu gibi, içermeyebilir; bunların önem başka bir yerdedir tümününde işçilere, katılımlarının asıl sonuç için hiç fark etmeyeceği olgusuna bakmaksızın katılmak için gerekçeler göstermesindedir.

Bunu bir başka şekilde söylersek, Cohen, Shaw gibi, bedavacılık sorununa ussal-seçmeci kuramın ve özellikle de faydacı eylem kuramının çerçevesi içinde bir çözüm getirmeye çalışır. Bu kuram, bir kez daha hatırlayalım, eylemin amaçlarını rast gele olarak değerlendirir ve optimizasyon yapan etmenlerin tercihlerini gerçekleştirmenin en etkili araçlarını arayacağı yollar üzerinde yoğunlaşır. Bedavacılık sorununa getirilen ikinci yanıt türü, gayet basitçe, faydacı eylem kuramıyla bağları koparmaktan geçer. Daha 3.4 başlığında etmenleri, Charles Taylor'ın getirdiği terminolojiyle, ana sorunun tercihlerine tutarlı bir derecelendirme getirmek olduğu ussal-seçmeci kuramın basit tartıcıları olarak değil, arzularını biçimlendirip değiştirebilen güçlü değerlendiriciler olarak görmemiz gerektiğini savunmuştum.

Görüş açısında bir kez bu değişimi yaptık mı, Mahkumun İkilemi ve uzantıları daha az baskı yapar olur. Amartya Sen şöyle der: 'Bu sorunun merkezinde olan, kendisine bir soru sorulduğunda, bireyin kişisel kazancını arttıracak yanıtı vereceği varsayımıdır. Bu varsayım ne kadar iyidir? Çok iyiyse şaşarım.' Sen'in bu tavrı benimsemesinin nedeni aslen, 3.4 başlığında sözü edilmiş, 'seçilen bir alternatifin seçen kişi için diğerlerinden daha iyi (ya da en azından onlar kadar iyi) olması gerektiği şeklindeki merke-

zi varsayımı yıkarak, çok gerçek bir anlamda, karşı-tercihe yönelik seçimi getiren' bağlılık kavramıyla ilgilidir.[58]

Sorgulama altındaki bir siyasi tutukluyu düşünün. Eğer itiraf ederse, yoldaşlarının çoğu yakalanacak, işkence görecek ve olasılıkla öldürülecektir. Fakat kendi gördüğü işkencenin acısı dayanılmazdır. İtiraf etmeyi yeğleyecektir. Böyle yaparak kendi mutluluğunu arttıracaktır. İtiraf ettiğinde yoldaşlarının çekeceği acıyı düşünmenin getirdiği acı gördüğü işkenceye bir son verilmesinin getireceği iç rahatlığından ağır basmaz. Yine de tutuklu itiraf etmez, çünkü parçası olduğu harekete bağlılığı kendi tercihlerine baskın gelir. Seçimi akıldışı olarak tanımlanabilir, ama bu zarar verici derecede kısıtlı bir ussallık anlayışına benzer, çünkü tutuklunun karşı-tercihe yönelik bağlılığı hem düşünerek inanılan hem de derinden hissedilen bir siyasi bağlılıktan kaynaklanabilir. Yirminci yüzyılın pıtrak gibi çoğalan işkence odalarının sayılı rahatlatıcı özelliklerinden biri de, bu tasarlanan gibi pek çok örneğin olmuş olmasıdır. Mahkûmun İkilemini, analitik kumazlıklarına ve kuşku duyulmaz önemine karşın, sonuçta bunca onulmaz biçimde budalaca yapan şey, söz konusu davranışın akıldışı olduğu varsayımıdır.

Buchanan bağlılığın, kabul edilmesi arzularımızı aklın evrensel buyrukları uyarınca haşince çiğnememizi gerektiren Kantçı bir ahlaki zorunluluk kavramından öte bir şey olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Fakat Sen davranışları bencillik ve evrensel ahlak sistemleri arasındaki geleneksel ikilik bakımından değerlendirmeyi özellikle yadsır... 'Ben'in kendisi ile sınıf ve cemaat gibi diğerleri arasında gruplar bağlılığı içeren pek çok eylemin odak noktasını oluşturur.'[59] Bağlılık değerlendirmeyi gerektirir, ama tercihlerini çiğnemeyi seçen etmen deontolojik etiğin soyut ahlaki kendi kavramı yerine çok çok daha somut toplumsal kimliklerin taşıyıcısıdır. Taylor'ın güçlü değerlendirme hakkında

(58) A. K. Sen, *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford, 1982), s.96, 93.

(59) Ibid., s. 106. Ayrıca bkz B. A. O. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londra, 1985).

söylediği bir şeyi hatırladığımızda bu nokta daha keskin biçimde açıklığa kavuşturulabilir: 'Dürtüler veya arzular yalnızca sağladıkları çekiciliği sayesinde değil, bu arzuların uygun biçimde ait olduğu yaşam ve özne türünün sayesinde de önem taşır.'[60]

Imdi işçilerin sınıf eylemine girip girmemekle ilgili aldıkları önemli kararlar çoğu zaman olmayı arzu ettikleri 'özne türü' hakkında düşünmeyi getirir. 1984-5 arasında Britanya'daki büyük madenciler grevi uygun bir örnektir. Greve katılıp katılmama üzerine acı tartışmalar tipik biçimde iki kimlik türü arasında bir seçimi içeriyordu. Grevciler cemaatleri, birlikleri, sanayileri, sınıfları adına hareket ettiklerini görerek yüreklenıyorlardı. Grev kırıcılar ise, özellikle Nottinghamshire'dakiler, kendilerini yüksek ücretli, yüksek üretkenlikte, grevsiz sanayiye bağlı ve burjuva demokrasisinin dizisel yapılarını yansılayan postayla oylama gibi işlemlerle karar alan farklı türden sendikacılar olarak görmeye davet edilmişlerdi. Bir grevci olmanın içerdiği tanımlamalar karmaşık ve evirilme içindeydi. Grevin başlarında madenciler kendilerini büyük oranda geleneksel türden işçiler olarak görmeye yüreklendiriliyorlardı – örneğin, Arthur Scargill'in 'erkekler gibi ayağa kalkıp savaşın' çağrılarında. Grev sürdükçe, çoğu grevcinin sınıf kimliği kavramı genişledi: madenci cemaatlerindeki kadınların oynadığı etkin rolün sonucunda, sınıflarını geleneksel erkek klişelerinden daha geniş, erkek ve kadınlardan oluşan bir bütün olarak görmeye başladılar; yaşadıkları baskı ve dayanışmanın sonucunda, madenciler kendi durumlarıyla, sözgelimi, siyahların ve eşcinsellerin ezilmesi arasında bağlar kurmaya başladılar. Çoğu grevcinin grevin can çekişme günlerinde işlerine döndüğünde yaşadığı utanç, ahlaki değerlendirmelerin dürtülerine ne dereceye kadar girdiğini gösterir. Dışarıda kalanlar gibi onlar da, son giderek bir yenilgiye dönüşse de, sonuna kadar peşini bırakmamanın daha iyi olduğunu gördüler.

(60) C. Taylor, 'What is Human Agency?' (Insan Etmenliği Nedir?), T. Mischel derlemesi *The Self: Psychological and Philosophical Issues* (Oxford, 1977) içinde, s. 114.

Bağlılık olgusuna dikkat çekmek, sadece bedavacılık sorununu hemen bertaraf etmek için gündeme getirilmemiştir. Shaw haklı olarak şu saptamada bulunur: 'Mahkumun ikilemi ve ilgili bilmeceler toplumsal dünyadaki gerçek engellere dikkat çeker... Sosyalizme ulaşmak için gerekli kolektif eylem ve grup dayanışması eşgüdümlü olmayan monadların bireyci davranışından, mevcut sistemlerin atomculuğundan meydana getirilmek zorundadır.'[61] Ussal-seçmeci kuram toplumsal dünyamızın temel özelliklerini kapsar. Ayrıca, grev ve devrimlerin inceleyen herkes, işçilerin kolektif eyleme girmeden önce çoğu zaman bedel ve yararların dikkatli bir hesabını yaptıklarını bilir. Bedavacılık her zaman gerçek bir seçenektir. Ama çoğu zaman reddedilir. Bunun nedeni açıklamak için faydacı eylem kuramının tam anlamıyla kapsayıcı ya da yeterli bir etkinlik açıklaması getirmediğini görmeliyiz.

Üstelik kişinin çıkarları uyarınca hareket etmesi ve ahlaki değerlendirmelerin ışığında hareket etmesinin birbirinden oldukça farklı iki ayrı seçim düzlemini getirdiği düşüncesi yanlıştır. Kişilerin bağlılıklarının ışığında hareket ettiği varlıklar tipik biçimde toplumsal kolektivitelerdir – aile, ulus, sınıf. Bir kişi bedavacılık yapmaktan çok, sıklıkla sınıfının çıkarı olarak algıladığı şeyler uyarınca bir bağlılık hissiyle hareket eder. Sen'in dediği gibi:

> 'Ben yapmazsam, diğerlerinin yapmasını ahlaki olarak nasıl isteyebilirim?' sorusunu getiren ahlaki değerlendirmeler insanların davranışlarını etkiler. Söz konusu olan 'diğerleri' dar olarak tanımlanmış grup veya sınıfların üyeleri ya da geniş olarak tanımlanmış toplumlar olabilir, ama bu gibi değerlendirmeler seçimi etkilemekte bir rolü oynar.[62]

Bu türden ahlaki değerlendirmelerin sınıf eylemini yönlendirdiği düşüncesini küçümsemeyle karşılayacak pek çok Marksist

(61) Shaw, '*Marxism*', s.30-1.

(62) Sen, *Choice*, s.70. Cohen'e göre, 'Marx'ın düşüncesince... sınıf çıkarları bunların normatif bir temsilinin yokluğunda harekete geçirici olmaz', 'Peter Mew', s.319

vardır. Fakat itirazları, eğer kuramsal olarak dile getirilirse, olasılıkla bir evrensel kurallar kümesi şeklindeki Kantçı bir ahlak anlayışından kaynaklanır. Fakat 1.4 başlığında öne sürdüğüm gibi, Marks'ın değerlendirici bağlılıklarından anlamlandırmanın en iyi yolunun ona insan mutluluğunun (*eudaimonia*) deneysel olarak tanımlanabilir, tarihsel bakımdan belirli koşullarıyla ilgili Aristocu erdem temelli bir ahlak atfetmek olduğunu kabul ettik mi, bu itiraz daha zayıf görünür. Aristo için erdemlerin hem *eudaimonia*'ya ulaşmakta yardımcı olan hem de kısmen onu oluşturan davranış eğilimleri olduğunu bir kez daha hatırlayalım. Marks'ın sınıf mücadelesinin nasıl geliştiğini ve işçileri kapitalizmi devirip komünizmi kuracak derecede nasıl dönüştürdüğünü açıklaması Aristo'nun erdemler kuramından yankılar taşımıyor mu?

Bedavacılık sorununun şimdiye kadarki tartışması sosyalist devrimin proletaryanın çıkarına olduğu varsayımı üzerinden ilerledi. Adam Przeworski yakınlarda bu varsayımın tartışılır olduğunu öne sürmüştür, çünkü sosyalizm kapitalizmden sonra bir gelişme olsa bile, bir üretim tarzından diğerine geçişin bedelleri bu işe kalkışmaya değmeyecek kadar ağırdır. Przeworski şöyle yazar: 'İşçilerin maddi çıkarlarından dolayı sosyalizmi seçmeleri için bütün gereken iki koşuldur: Sosyalizmin maddi gereksinimleri karşılamada kapitalizmden daha etkili olması ve sosyalizme doğru yönelmenin işçilerin maddi koşullarını anında ve sürekli olarak iyileştirmesi.'[63]

Sorun ikinci koşulla ortaya çıkar:

> Varsayalım ki... sosyalizm kapitalizmden üstün olsun. Sorunun can alıcı noktası bu üstünlüğün işçilerin sosyalizmi seçmesi için yeterli olup olmadığıdır. Eğer sosyalist yönde bir hareketin kapitalizmin yolunda ilerlemekten düşük değerde olduğu koşulların var olduğu gösterilebilirse, o zaman artık işçilerin sosyalist yönlenişi maddi çıkarlarından çıkarsanamaz olur.

(63) A. Przeworski, *Capitalism and Social Democracy* (Cambridge, 1985), s. 174.

Przeworski en son alıntılanan tümcenin öncülünün doğru olduğuna inanır. Kapitalistler mülkiyet haklarının lağvedilişine yönelik tehdide yatırımda bulunmamakla ve hatta silahlı direnişle cevap vereceklerdir. Bu tepki sosyalizme geçişin bedelini o kadar yükseltir ki, bunun yerine sınıfsal ödünler vererek, hedefi Keynesçi fikirler uyarınca yatırımın kısmi toplumsallaştırılması temelleri üzerinde hem ücretleri hem de kârları artırmak olan bir iktisadi taktik izlemek işçiler için ussal olur.[64]

'Sosyalizme doğru yönelmenin işçilerin maddi koşullarını *anında* ve *sürekli olarak* iyileştirmesi' aşırı derecede güçlü bir koşuldur, bununla birlikte Przeworski sosyal demokratların sıklıkla bunu desteklemeye hevesli olduğunu gösterir.[65] Devrimci sosyalistler çok daha az ateşli olmuşlardır. Buharin 1917 Ekimi kadar Büyük Fransız Devrimi ve Amerikan İç Savaşı deneyimlerinden de genellemeye giderek 1920'de şöyle yazmıştır:

> Üretici güçlerin gelişimi bakımından güçlü, olumlu bir etkisi olmuş bütün devrim deneyimleri, bu gelişmenin bu güçlerin korkunç derecede yağmalanması ve yıkıma uğratılması pahasına elde edildiğini gösterir. Devrimden söz ettiğimiz sürece, bir başka yol mümkün değildir. Çünkü devrimde, üretim ilişkilerinin kabuğu, yani emeğin özel aygıtı çatlatılır ve bu yeniden üretim sürecinde bir tıkanma olacağı ve dolayısıyla üretici güçlerin de yok edilmesi anlamına gelir ve bu anlama *gelmelidir*. Eğer durum buysa –ve kesinlikle budur– o halde proleter devrimin kaçınılmaz biçimde üretici güçlerin şiddetli bir düşüşüne eşlik edeceği *a priori* olarak açıktır, çünkü hiçbir devrim eski ilişkilerden böyle büyük ve derin bir *kopuşu* ve bunların farklı bir biçimde *yeniden kurulmasını* yaşamaz. Bununla birlikte, proleter devrim üretici güçlerin *gelişimi* bakımından nesnel bir zorunluluk oluşturur. Bu nesnel zorunluluk iktisadi kabuğun üretici güçlerin gelişimi ile *tutarsız* hale gelmesiyle sağlanır. *Dünya üretici güçleri devlet-ulusal toplum yapısıyla uyumlu değildir ve çelişki savaş-*

(64) Ibid., s. 176 ve 5. bölümde başka yerlerde.

(65) Ibid., 1. bölüm.

la 'çözülür'. Savaşın kendisi temel üretici gücün –işçi sınıfının– var oluşuyla uyumsuz hale gelir ve çelişki yalnızca devrimle –gerçek anlamda– çözülebilir.[66]

Demek ki devrimcilerin gözünde sosyalizme geçiş iyi sıçramak üzere bir gerileme durumudur: üretici güçlerin kapitalizmin yıkılmasında söz konusu olan geçici gerilemesi, sosyalizmde daha fazla ilerlemenin zorunlu koşuludur. Ama işçiler gelecekteki birtakım gelişmelerin hatırına neden şimdi maddi fedakârlıkların ceremesini çeksin? Buharin'in verdiği yanıt, kapitalizmdeki işçilerin maddi durumunun bu üretim tarzının kriz ve savaş eğilimleri nedeniyle bozulmaya elverişli olduğudur. Przeworski bu argümanı gözden geçirir, ama oldukça karışık ve bertaraf edici bir biçimde:

> Uzlaşmanın olanaksız olduğu, işçilerin iktisadi taleplerde bulunduğu, siyasi bir krizi kışkırttıkları ve bu kriz içinde tek seçimin sosyalizmle otoriter kapitalizm arasında yapılabileceği (bir durum), Marksist'lerin sosyalizme götüren tipik yol olarak tasarlayıp sundukları şeydir. Bu, *politique de pire*'e yol açan bir senaryodur: bu görüşte, kapitalizmde iktisadi durum ne kadar kötü olursa, sosyalizm de o kadar olanaklı hale gelir. Bu kriz tellallığı taktiğinin uygunsuz ve sorumsuz olduğuna inanıyorum.[67]

Son tümcenin tumturaklılığı bir yana, bu bir argüman oluşturmaz bile. Przeworski'nin vardığı nokta, devrimcileri etkin bir biçimde iktisadi krizler çıkarma peşinde koşmakla suçlamak olur çıkar. Fakat üçüncü dönem stalinistler bile 1930'ların Büyük Bunalımına neden olduklarını veya neden olmaları gerektiğini düşünecek kadar aptal değillerdi. Başlıca savunucuları oldukları *po-*

(66) N. I. Buharin, *The Economics of the Transformation Period* (Dönüşüm Döneminde İktisat) (New York, 1971), s. 105-6. Lenin'in bu pasaj hakkındaki değerlendirici notu 'Doğru!' idi, ibid., s.216. Engels Kautski'ye 12 Eylül 1882'de şöyle yazar: 'yıkımın her türü... bütün devrimlerin ayrılmaz bir parçasıdır'; K. Marx ve F. Engels, *Selected Correspondence* (Seçilmiş Yazışmalar) (Moskova, 1965), s.351.

(67) Przeworski, *Capitalism*, s. 198.

litique de pire daha çok, Nazilerin iktidarı ele geçirmesinin proleter devrim sadece bir açılış oluşturacak biçimde Alman toplumunun çelişkilerini arttıracağı inancıyla hareket etmekten ibaretti. Stalinleşmiş Komintern'in aptallıklarını bir yana bırakıp klasik Marksist geleneğe bakarsak, krizler kuramının merkezi ilkesi krizlerin kapitalist üretim tarzının yapısal özelliklerinden kaynaklandığıdır. Kâr oranının düşme eğilimi ne burjuvazinin ne de proletaryanın kolektif edimleri veya ihmallerinin değil, bireysel sermayelerin rekabetçi etkinliklerinin bir sonucudur. Przeworski bunun tersine yeni Ricardo'cu bir kriz kuramını kabul ediyora benzer, buna göre krizlerin nedeni emek ve sermayenin ulusal gelirdeki ücret ve kârların görece payın dağılımı için kavgaya tutuşmasıdır.[68] Analitik Marksizm'in Marksist iktisat kuramını reddetmesinin siyasi içerimleri (bkz. 2.4 başlığı) burada açık bir hal alır.

Farklılığın nüvesi şudur. Klasik Marksizm için, kapitalizmde iktisadi durum, işçiler ya da kapitalistlerin bilinçli olarak aradıkları gelişmelerden bağımsız biçimde bozulmaya eğilimlidir. Bu doğruysa eğer, o zaman Przeworski'nin sınıfsal uzlaşmanın baş koşulu olarak tanımladığı şey, yani 'işçiler gelecekteki ücretlerin şimdiki kârların bir türevi olarak artacağından mantıklı biçimde emindirler' koşulu karşılanamaz.[69] Tam tersine, kriz zamanlarında kapitalistler ileride yaşam standartlarında yükselme olacağına dair hiç bir güvence olmaksızın var olan ücretlerde indirime gitme yollarını arayacaklardır. Bununla birlikte Przeworski, iktisadi krizlerin kaçınılabilir olduğuna, uygun biçimde örgütlenmiş devlet müdahalesinin bunların önüne geçebileceğine inanır gibidir: böylelikle, 'yatırım ve gelir dağılımı üzerinde kapsayıcı, tutarlı bir kamu denetimi sistemi'ni hem uygulanabilir hem de arzulanır bulur.[70] Bu görüşlerden hangisinin doğru olduğu burada incelen-

(68) Bkz., örneğin, J. Harrison, *Marxist Economics for Socialists* (Sosyalistler için Marksist İktisat) (Londra, 1978).

(69) Przeworski, *Capitalism*, s. 180.

(70) Ibid., s.217.

mek şöyle dursun, ortaya bile konamayacak bir kuramsal ve deneysel sorunlar yelpazesine bağlıdır. Yine de iki noktaya değinmeye değer.

Öncelikle, klasik Marksist'in yoksullaşma öğretisini, yani gerçek ücretlerin içten içe düşme eğiliminde olduğu görüşünü kabul etmesi *gerekmez*. Marks, elbette ki, Ricardo'cu iktisattan daha genel kopuşunun bir parçası olarak bu kuramı reddetmiştir.[71] Klasik Marksist daha farklı iki iddiaya bağlıdır; ilkin, kapitalizm düzenli iktisadi krizlere eğilim gösterir, ki bazı telafi edici mekanizmalar yürürlükte olmadığı sürece, bunlar yaygın iktisadi durgunluk, siyasi çatışma, askeri rekabet ve dünyanın kimi bölümlerinde, açlık dönemlerine yol açar, ve ikincisi, ulus-devletlerin etkinliği bu gibi krizlerin önüne geçmekte yetersizdir. 1950'ler ile 1960'ların şimdi ara fasıl gibi göründüğü yirminci yüzyılın tarihi bu iddiaların bayağı sağlam bir olumlanması gibi durmaktadır.[72]

İkinci olarak, Przeworski'nin tabiriyle 'uzlaşmanın olanaksız olduğu' durumda sosyalistler ne yapar? Przeworski açıkça işçiler için 'iktisadi taleplerde bulunmanın yanlış olacağına inanır, çünkü bu seçimin 'sosyalizmle otoriter kapitalizm arasında' yapılacağı' siyasi bir krizi kışkırtabilir)'. Fakat bir de öteki seçeneğe bakalım. İşçiler, sermayeyi tepkinin kucağına itme korkusuyla iktisadi çıkarlarını savunmazlarsa, olasılıkla daha beter ücretleri ve koşulları kabul etmek zorunda kalırlar – bunlar 1970'lerin sonlarından bu yana Birleşik Devletlerdeki emek ilişkilerinin böylesi bir özelliği haline gelmiş uzlaşma türleridir. Bu yaptıklarını haklı gösteren şey, muhtemelen kapitalizmin bir kez kârlılığa yeniden kavuşmasından sonra, hem burjuvazinin hem de proletaryanın yararlanabileceği bir uzlaşmaya varılabileceğidir. İkilem uzun yıllar önce Alman sendika lideri Fritz Tarnow tarafından 1931 'de Alman Sosyal Demokrat Partisinin (SPD) kongresinde yaptığı konuşmada dile getirilmişti:

(71) Bkz. R. Rosdolsky, *The Making of Marx's 'Capital'* (Londra, 1977), s.282-313.

(72) Bkz. C. Harman, *Explaining the Crisis* (Londra, 1984).

> Yalnızca hastayı iyileştirmek isteyen hekimler olarak değil, aynı zamanda sonun gelmesi için sabırsızlanan veya bunu iş bitirici zehirle çabuklaştırmayı dileyen geleceğin varisleri olarak da kapitalizmin hasta yatağının başında beklemiyor muyuz? Sanırım, ciddi olarak bir tedaviyi amaçlayan hekimler olmaya mahkumuz ama yine de kapitalist sistemin bütün mirasını yarından çok bugün almak isteyen varisler olduğumuz duygusunu da korumalıyız. Bu çifte rol, hekim ve varis, müthiş zor bir görevdir.[73]

Alman SPD'nin kapitalizmin 'sorumlu' hekimleri olarak davrandığı için aldığı ödül, tabii ki Hitler oldu. Sonuç genel olarak o kadar da kötü olmadı. Gelgelelim, benzer bir rolü üstlenen işçi liderleri, sözgelimi, 1970'lerde İşçi hükümetiyle bir Toplumsal Sözleşme imzalayan Britanya Sendika Kongresi ve 1980'lerin başlarında işverenlerle gönüllü olarak ayrıcalıklar hakkında anlaşan Amerikan işçi liderleri, genellikle karşılığında örgütlerinin zayıflaması ve adamlarının moralinin düşmesinden başka pek bir şey kazanmamışlardır. Polonya'da *Dayanışma* örneğin de liderlerin üyelerinden 'sorumlu' davranış bekleyen "kendilerinin devrime sınır koyması" bir arayışına girmeleri, devletin askeri gücünün karşısında şimdiye kadar görülmüş en güçlü işçi hareketlerinden birinin silahlarını elinden almaya yaramıştır.[74] Przeworski gibi sosyal demokrasi savunucuları işçiler kriz geçiren kapitalizmin hekimleri gibi davranmadığı sürece korkunç şeylerin olacağını savunma eğilimindedirler. Çoğu zaman korkunç şeyler zaten olmaktadır, çünkü krizin ciddiliği kapitalistlerin işçilerden ancak zorlamayla vermeye hazır olduklarından daha fazlasını talep etikleri anlamına gelir. Bu 'kriz tellallığı' değildir, tarihsel deneyimin buna işaret etmek üzere sağduyulu bir düşünülüşüdür. Birinci Dünya Savaşı sırasında Lenin dökülen kanlara son verecek devrimi savunurken Schiller'den alıntı yapmıştır: 'Sonu gelme-

(73) Alıntılandığı yer T. Cliff, *The Crisis. Social Contract or Socialism* (Kriz Toplumsal Sözleşme veya Sosyalizm) (Londra, 1975), s. 126.

(74) Bkz. C. Barker, *Festival of the Oppressed* (Ezilenlerin Şenliği) (Londra, 1986).

yen bir dehşettense dehşetli bir son daha iyidir'. Belki de bunu günümüzde şöyle düzeltmeliyiz: İnsanlığı yok eden yerine onu kurtaran bir dehşetli son daha iyidir.

5.4 Devrim ve Yineleme

Devrimin ussallığı üzerine bu düşünceler ideolojilerin kolektif failleri biçimlendirmedeki vazgeçilmez rolünün altını çizmiş olmalıdır. Böylece bağlılık olgusu aslen bir kişinin kendini parçası olarak gördüğü kolektiviteleri tanımlamasıyla ilgilidir. Çoğu zaman, madencilerin grevi örneğinde olduğu gibi, kolektif eyleme girmek toplumsal kimliklerin seçimi etrafında döner. Aynı zamanda, her kimlik içerdiği toplumsal dünyadaki yer hakkında, içine örülmüş olduğu ilişkiler hakkında, içinden doğduğu tarihsel süreçler hakkında inançlardan oluşur.

Bu bağlamda, Benjamin'in '*Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'deki en karanlık laflarından birini, yani devrimin 'geçmişe doğru bir kaplan sıçrayışı' olduğu deyişini inceleyelim. Bu, devrimi gelenek üzerinde temellenmiş, gelecekten çok geçmişe yönelmiş olarak gösteren bir dizi formülasyonun belki de en aşırı olanıdır. Böylesi bir görüş aşırı derecede tuhaf görünür, çünkü devrim Marksist'lerce toplumsal ve siyasal bir dönüşüm, geçmişle bir kopuş olarak düşünülür ve çünkü gelenek kavramı Burke'den bu yana karşı-devrim taraftarlarınca küresel değişim peşinde olanların bozma ve yok etme tehdidinde bulunduğu organik toplumsal süreklilikleri imlemek üzere kullanılmıştır.

Tarihsel gelenek ile siyasal tepki arasındaki bağ Tory felsefecisi Roger Scruton tarafından şu sözlerde gayet iyi ortaya konmuştur: 'Bir insan gelenekten yola çıkarak hareket ettiğinde, *şimdi* yaptığı şeyi şimdiki çıkarının odağını aşan, onu önceden yapılmış olana ve başarıyla yapılmış olana bağlayan bir kalıba ait olarak görür.' Geleneğin kapsadıkları 'bireyin "toplum içindeki varlığını"nı tanımlamaya yarayan bütün pratiklerdir. Gelenek bireyin kendi imgesini daha büyük toplumsal organizmanın bir parçası olarak ve aynı zamanda bu bireysel parçada içkin bulunan o

organizmanın tümü olarak oluşturur.' Scruton aileyi böylesi bir pratiğin örneği olarak verir. Bu kurumun doğrulanması sadece var olmasıdır ve var olur çünkü geçmişte de var olmuştur. Gelenek kavramının siyasal içeriği işte burada yatar, kurulu toplumsal pratiklerin düşünceye dayalı incelenmesini bertaraf eder, aslında bununla uyumsuzdur. 'Gelenek bireyi mevcut edime iade eder oturtur: Edimin *içindeki* nedeni gösterir ve haklı çıkarma amacına yönelik arzuyu dondurur.'[75]

O halde bir toplumsal pratik, eğer en azından kısmen bir kişinin toplumsal kimliğini oluşturuyorsa ve eğer kişinin bu pratiğe soyunma nedeni işlerin geçmişte bu şekilde yapılmış olmasıysa, gelenekseldir. *'Geleneğin Icadı'*nı inceleyen tarihçilerin, 4.4 başlığında değindiğimiz yakın zamanlardaki çalışmaları, çoğu zaman bu gibi pratiklerin karşılaştırmalı olarak yakın zaman yapıntıları olduğunu göstermiştir. İçi boşaltılmış geleneklerin geçmişten doğallıkla verili olmayıp, çoğu zaman acılı toplumsal ve siyasal mücadeleler bağlamında oluşturulmuş oldukları ortaya çıkar. İkisi de güney Afrika'dan olmak üzere iki örnek vereceğim. Bu örnekler, sıklıkla bölgedeki açık siyasal eylemin temelleri olan etnik kimliklerin görece yeni tarihsel oluşumlar olduğunu gösterir.

İlki Afrikaner ulusçuluğudur. Genellikle Güney Afrika üzerine yorumların pek çoğu, bütün Afrikaans dili konuşan beyazları her şeyden önce beyaz iktidarını korumaktaki ortak çıkarları diğer çelişkilere galebe çalan ve siyasal ve toplumsal tavrı 1830'ların Büyük Göçü'nden ve bunun doğurduğu Boer cumhuriyetlerinden bu yana pek az değişmiş bir ulusun üyeleri olarak gören bir klişeler geçidinden başka bir şey değildir. Önemli bir çalışmada Dan O'Meara pek çok acılı 'apartheid' karşıtı tarafından inanılan bu görüşün yalnızca ulusçu ideolojiyi yansıttığını gösterir. Bu ideolojinin kendisi 1920'ler ve 1930'larda, özellikle Afrikaner Kardeşliği çevresinde ki görece küçük bir entelektüeller grubu

(75) R. Scruton, *The Meaning of Conservatism* (Muhafazakârlığın Anlamı) (Harmondsworth, 1980), s.42-3.

tarafından, hem Güney Afrika'nın Britanya İmparatorluğu'ndaki alt konumuna, hem de o zamana kadar kırsal kalmış Afrikaans dili konuşan nüfusun büyük oranda kentleşmesi ve proleterleşmesine karşı bir tepki olarak formüle edilmişti. İdeolojinin merkezinde bulunan mükemmel yaratılmış, organik bütünlüğe sahip, izleri son üç yüzyıla yayılan büyük oranda söylencesel tarihi boyunca sürülebilen ve birliği sınıf çelişkilerini aşan bir Afrikaner volk'u kavramıydı. Ulusçu entelijansiya, beyaz sendikalarına örgütlü müdahaleden Büyük Göç'ün yüzüncü yıldönümü 1938'de ayinsel yeniden canlandırılışına kadar bir dizi inisiyatif aracılığıyla, O'Meara'ya göre, Afrikaans dili konuşan beyazlara bu *volk*'un üyeleri olarak çağırmaya çalışmıştı. Bu yolla, devleti denetimini ele geçirmek ve ardından iktidarı hem Britanya'dan siyasal bağımsızlık elde etmek, hem de o zamana kadar İngilizce konuşan denklerinden çok daha yetersiz olan Afrikaner sermayesinde artış sağlamak üzere kullanmayı siyasal bir tasarı için kitle desteği kazanmayı umuyorlardı. Kısmen kendi çabaları sayesinde, kısmen de savaş zamanının iktisadi refah ortamında güçlü bir kentli siyah işçi sınıfının ortaya çıkışının Güney Afrika toplumuna yolladığı şok dalgaları sayesinde bunu başardılar. Ulusal Parti 1948'de görev başı yaptı ve konumunu sağlamlaştırmak ve düşmanlarını ortadan kaldırmak için devlet iktidarının kaynaklarını acımasızca seferber etti.[76]

Afrikaner ulusçuluğu önceden var olan kültürel ve siyasal ayrımları ulusal bir kimlik kurmak için oldukça bilinçli biçimde kullanmanın bir örneğidir. Güney Afrika'da kabile kimliklerinin oluşumu daha geniş tarihsel süreçlerin niyetlenilmemiş bir sonucu gibi durmaktadır. Terence Ranger bu yakınlarda dikkatleri 'kabile kültürünün icadı' üzerinde yoğunlaştırdı. Asıl ilgilendiği Zimbabve'dir, ama geliştirdiği tez daha genel uygulamalara açık-

(76) Bkz. D. O'Meara, *Volkskapitalisme* (Johannesburg, 1983); ve ayrıca T. D. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom* (Afrikalı Beyazlar Akımının Yükselişi) (Berkeley, 1980); ve H. Adam ve H. Gilliomee, *Ethnic Power Mobilized* (Seferber Edilen Etnik Güç) (New Haven, 1979).

tır. Zimbabve'nin Afrikalı nüfusu hem dış gözlemcilerce hem de kendi üyelerince Sona çoğunluğu ve Ndebele azınlığına bölünmüş olarak düşünülür; ayrıca türlü Sona alt grupları da vardır – 'Manyika', 'Zezuru', 'Karanga', 'Kalanga' vs. Bununla birlikte Ranger, Zimbabve platosunun sömürge öncesi halklarının kendilerini etnik olarak değil de, belli bir şefin veya Ndebele devletinin tebaası biçiminde siyasal olarak tanımladıklarını öne sürer. Kabile kimlikleri, 'kökleri derinlerde, hatırlanamayacak kadar eski, doğal' olmak şöyle dursun, sömürge döneminin bir ürünüdür. Ranger bu kimliklerin oluştuğu süreç içinde yürürlükte olan bir dizi etkeni tanımlar: kabileler bulmayı uman, Ndebele'yi Zulu gibi bir 'savaşçı ırk' zanneden ve onlara pek çok sözde Zulu 'kabile yasası'nı dayatan sömürgeci idarecilerin ırkçı varsayımları; halk tabakası üzerindeki otoritesi böylelikle güçlendirilen şefler sınıfına ayrı bir Ndebele kimliğinin sağlayacağı çıkarlar; belli bir kabile arka planından geldiği varsayılan kişileri belli iş sınıflandırmaları ile ilişkilendiren –Ndebele dilini konuşanları gözetmenlikle, 'manyika'yı ev hizmetiyle, vs.– kent meslek hiyerarşilerinin ortaya çıkışı; belli konuşma dillerini yazılı dillere çeviren türlü misyonların bölgesel Sona lehçesini etkili biçimde icat etmeleri ve ardından Afrika okul eğitimindeki denetimleri aracılığıyla kendi Sona versiyonlarını özgün lehçenin kaynaklandığı yerel düzlemden çok daha geniş alanlardaki siyah seçkinlere aktarmaları. Ranger'ın vurguladığına göre, 'süreç... kesinlikle alt tarafı bir sömürgeci manipülasyonundan ibaret değildi. Afrika'ya ait her türden inisiyatifi ve yaratıcılığı da içeriyordu.' Yine de, 'kimlik bir dil, kültür ve etniklik meselesi olarak düşünülür oldu ve sözde dilsel, kültürel ve etnik ayrımların tümü düzmece olsa da, böyle kimlikler kökleri derinlerde ve "doğal" bir şey olarak görülmektedir.'[77]

Afrikaner veya Ndebele gibi ulusal ve etnik kimliklerin olumsal ve kurgusal niteliğini belirlemek foyalarını ortaya çıkarmaya

(77) T. Ranger, *The Invention of Tribalism in Zimbabwe* (Zimbabve'de Kabilecilığin Icadı) (Gweru, 1985), s.3, 17, 6 ve başka yerler.

çalışmak değildir. İnsanların bu gibi kimliklerin ışığında hareket etmeleri hem Güney Afrika'nın hem de Zimbabve'nin siyasası için büyük önem taşır. Ranger kimi zaman sanki Zimbabve kabile kültürünün icat edilmiş niteliği, onları sözgelimi, Ndebele dili konuşan köylülerin Mugabe hükümetince zorlanmasında yersiz hale getiren, daha derin süreçlerin yalnızca ikincil bir fenomeni yaparmış gibi yazar.[78] Günümüz Güney Afrika siyasetinin gözlemlenmesi bu tavrın neden hatalı olduğunun altını çizer: Güney Afrika'da siyah halk arasındaki kinle beslenen 'kabile' ayrımları, Zimbabve'dekiler gibi, büyük oranda yeni bir icattır, ama beyazların hâkimiyetinin hâlâ sürmesini açıklayan bir etkendir ve bu ülkenin geleceğinde son derece kanlı bir rol oynayabilir.[79] O'Meara'nın ve Ranger'ınkiler gibi çalışmaların önemi bir şekilde farklıdır. İlkin, ulusal, etnik, kabilesel ve ırksal kimliklerin varlığını kendi kendisini açıklayıcı olarak gören ve bu gibi kimliklerden doğan çelişkilerin insanlık durumunda içkin olduğu şeklindeki Nietzsche'ci ve Weber'ci tezle yakından ilişkili olan toplum kuramında bunca sık rastlanan özcülüğe meydan okurlar. İkincisi, Scruton'a göre, geleneklerin var olmaya devam etmesi için neden olan geçmişle ilişkiyi çökertirler. Geleneklerin gönderme yaptığı tarihsel süreklilikler, pek çok kez, alt tarafı kurgu olup çıkar.

Tartışmakta olduğumuz çalışmaların yapmadığı şey, Scruton'ın, Burke'ten Oakshott'a dek muhafazakâr düşünce ile uyumlu biçimde kurmaya çalıştığı gelenek ile tepki arasındaki ilişkilendirmeye karşı durmaktır. Fakat devrimci gelenek icadı da olabilir, ya da Marks öyle düşünmüştü. *Louis Bonaparte'in On Sekizinci Brumaire'i*'nin başında bulunan gelenek ile devrim ilişkisi üzerine düşünceleri, insan etkinliği hakkındaki en meşhur sözlerinin bağlamını oluşturur:

---

(78) T. Ranger, *Peasant Consciousness and Guerilla War in Zimbabwe* (Zimbabve'de Köylü Bilinci ve Gerilla Savaşı) (Londra, 1985), ek 1

(79) Bkz. N. Alexander, *Sow the Wind* (Rüzgarı Tohumlamak) (Johannesburg, 1985); ve 'An Approach to the National Question in South Africa' (Güney Afrika'daki Ulusal Soruna Bir Yaklaşım), *Azania Worker*, 2,2 (1985).

> İnsanlar tarihlerini kendileri yapar, ama öyle keyiflerine göre yapmazlar; bunu kendileri tarafından seçilmiş koşullar değil, doğrudan, verili ve geçmişten aktarılmış koşullar içinde yaparlar. Bütün ölü kuşakların geleneği yaşayanların beyninde bir kabus gibi ağırlığını hissettirir. Ve tam da o devrimci kriz dönemlerinde kendilerini ve şeyleri devrime uğratmaya, daha önceden hiç var olmamış yeni bir şeyler yaratmaya soyunur gibi olduklarında, endişe içinde geçmişin ruhlarını yardıma çağırır ve dünya tarihinin yeni sahnesini bu yılların onurunu taşıyan kılık değişimiyle ve bu ödünç dille sunmak üzere ondan isimler, savaş çığlıkları ve kostümler ödünç alırlar. İşte böylece Luther Havari Paul'ün maskesini giydi, 1789-1814 devrimi kendini sırasıyla Roma Cumhuriyeti'nin ve Roma İmparatorluğu'nun kisvesine bürüdü, ve 1848 devrimi bir 1789'un, bir 1793-1795 arası devrimci geleneğin parodisini yapmaktan öte çıkar yol bulamadı.[80]

Bu devrimler kendilerini dönüşümler olarak değil, yinelenmeler olarak, süreksizlik değil, süreklilik temsilcisi olarak görmüştü. Marks'ın verdiği örnekler çoğaltılabilir. Böylelikle on yedinci yüzyıl İngiliz Devrimi yalnızca kendini yorumlamak üzere sürekli İncil'den bölümlere başvurmakla kalmadı, sarayı ve müttefiklerini yabancı gaspçılar, toprağı gayrimeşru biçimde ele geçiren Norman yağmacıları olarak da tanımladı.[81] Bu gibi örnekler Gilles Deleuze'ü şu iddiada bulunmaya cesaretlendirdi:

> Tarihte yineleme örnekleri yoktur, daha çok yineleme yeni bir şeyin gerçekte oluşturulduğu tarihsel koşuldur. Luther'le Paul, 1789 devrimiyle Roma Cumhuriyeti vs. arasındaki bir benzerlik tarihçinin düşüncelerine kendini sunmaz, asıl öncelikle devrimciler 'dirilmiş Romalılar' gibi davranmaya karar verirler, ancak bundan sonra uygun bir geçmişin biçemini yineleyerek, böylelikle zorunlulukla tarihsel geçmişten bir figürle özdeşleştikleri koşullar içinde başladık-

(80) *CW*, XI, s. 103-4.

(81) Bkz. C. Hill, 'The Norman Yoke', C. Hill, *Puritanism and Revolution* (Londra, 1968) içinde.

ları eylemi yapabilir hale gelirler. *Yineleme bir düşünme kavramı olmadan önce eylemin bir koşuludur.*[82]

Buna karşın Marks, yinelemenin kendi-imgesinin bütün toplumsal dönüşümlerin evrensel bir özelliği olmaktan çok, burjuva devrimlerine özgü olduğuna inanıyordu. Belirttiğine göre, Fransız kapitalizmi 1815'ten sonra 'dirilen Romalılık' donatısını gözden çıkarmıştı:

> Tamamen refah üretimine ve bunun barışçı rekabetçi mücadelesine dalmış olarak, artık Roma zamanından kalma hayaletlerin beşiğinin başında beklemesine gerek duymuyordu. Fakat burjuva toplumu olarak kahramanlıktan uzak olduğu için, toplumda bulunsun diye kahramanlık, fedakârlık, dehşet, iç savaşlar ve halkların çarpışmalarını ödünç almaktan geri kalmamıştı. Düzenin gladyatörleri de mücadelelerinin içeriğinin burjuva kısıtlamalarını kendilerinden saklamak ve tutkularını büyük tarihsel trajedinin yüksek düzeyinde tutmak üzere gereksindikleri idealleri ve sanat biçimlerini, kendi kendilerini kandırma yollarını Roma cumhuriyetlerinin klasik haşinliğe sahip geleneklerinde bulmuştu. Benzer biçimde, gelişimin bir başka aşamasında, bir yüzyıl önce, Cromwell ve İngiliz halkı burjuva devrimleri için Eski Ahit'ten laflar, tutkular ve yanılsamalar ödünç almıştı. Gerçek amaca ulaşılıp da, toplumun burjuva dönüşümü tamamlandığında, Locke Habakuk'un ayağını kaydırıp yerine geçti.[83]

Demek ki ana fikir burjuva devrimlerinin, insanlığın değil kapitalizmin özgürleşmesi peşinde olduklarına göre, zorunlulukla gizeme bürünmüş bir biçim almaları gerektiği ve bu devrimlerde rol oynayanların eylemlerinin örnekleri ve gerekçelerini mitleştirilmiş bir geçmişten bulacaklardır. Proletaryanın kapitalist sömürüyü devirirken bir yandan da Marks'ın 'insani özgürleşme' dediği şeyin önkoşullarını oluşturduğu sosyalist devrimlerin asıl niteliklerini böyle gizlemesine gerek yoktur:

---

(82) G. Deleuze, *Différence et répétition* (Farklılık ve Yineleme) (Paris, 1969), s.121.
(83) *CW*, XI, s. 104-5.

> *On dokuzuncu yüzyılın toplumsal devrimi* şiirini geçmişten değil, ancak gelecekten alabilir. Geçmişle ilgili bütün önyargılardan soyunmadan işe koyulamaz. Önceki devrimler kendilerini kendi içeriklerine karşı körletmek üzere geçmiş dünya tarihinin anıştırılmasını gerektiriyordu. On dokuzuncu yüzyıl devrimi, kendi içeriğine ulaşmak için, bırakmalıdır ki, ölüler kendi ölülerini gömsün. Orada sözcükler içeriğin ötesine geçiyordu; burada ise içerik sözcüklerin ötesine geçer.[84]

O halde proleter Devrimlerdeki aktörlerin yaptıkları şeyi, burjuva devrimlerini yapanlar gibi, söylencesel bir geçmişin yinelemeleri olarak sunma gereksinimleri yoktur. Bu, Marks'ın burjuva ve sosyalist devrimleri arasındaki yapısal farkı çizerken gösterdiği bir dizi karşıtlıktan biridir. Bu fark, ikincisinin, ilkinin tersine 'büyük çoğunluğun, büyük çoğunluk için, öz bilince sahip, bağımsız hareketi'ni içermesinden kaynaklanır. 1848'den bu yana pek çok devrim olmuştur. Bunlar Marks'ın belirlediği kalıba ne dereceye kadar uyum gösterir?

Goran Therborn'u *'yeniden canlandırmayla seferberlik'* adını verdiği yinelemeler şeklindeki devrimlerin daha pek çok örneği olmuştur.[85] En etkileyici örneklerinden biri Zimbabve'de 1972 ile 1979 arasındaki gerilla savaşı tarafından sunulur. Bu gibi pek çok mücadelede olduğu gibi, nüfusun büyük oranını oluşturan köylülerin desteğini sağlama almak üzere gerillaların kırsal alana yayılmasını gerektirmiştir. Gerillalar çoğunlukla siyasal bağlılığı 'Marksizm-Leninizm-Mao Zedung düşüncesi'ne yönelik olan Zimbabve Afrika Ulusal Birliği (ZANU) üyesiydi. *Povo*'yu (halkı) 'bilinçlendirirken', iktisadi ve siyasi konular üzerinde, her şeyden önce de toprağın yarısının altı binden az beyaz çiftçinin denetiminde olması üzerinde yoğunlaştılar. Bununla birlikte, Sona dilinin konuşulduğu alanlarda, ZANU gerillaları ile eski şeflerinin ruhları olan *mhondoro*'nun büyücüleri gibi oldukça geleneksel fi-

(84) Ibid., s. 106.

(85) G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology* (Londra, 1980), s.121-2.

gürler arasında ortakyaşamalı (symbiotic) bir ilişki gelişti. Bu ilişkinin birkaç yönü vardı. *Midzimu* (atalar) yönelimli köylü dininin toprak mülkiyetini *mhondoro*'ya vermesinin, 1890'larda sömürge devletinin kuruluşuyla beyaz yerleşimciler tarafından ele geçirilen topraklarda Afrikalıların hak iddia etmesi için temeller oluşturması bu ilişkiyi mümkün kılıyordu. Gerillaların kendi mücadeleleri ile Ambuya Nehanda'daki gibi büyücülerin bir rol oynadığı Sona şeflerinin beyaz egemenliğine karşı büyük başkaldırısı olan 1896-1897'nin *chimurenga*'sı arasında bir süreklilik kurmalarına olanak tanıyordu. Siyah ulusçular (ve davalarına yakınlık duyan Ranger gibi tarihçiler) chimurenga'nın Nehanda'nınki gibi büyücülerin merkezi bir rol oynadığının düşünüldüğü, bir şekilde idealleştirilmiş bir versiyonunu sunmuşlardır. Halihazırdaki Nehanda büyücüsü ikinci *chimurenga* için bir tılsım yapmak üzere 1970'lerde gerilla savaşının ilk aşamalarında rol oynamıştı. Ruh çağıran büyücüler pek çok bölgede gerillaları köylü toplumuna dahil etmek için yaşamsal önemdeydi. Üstelik yalnızca şimdiyle geçmiş arasında köprü kurmak gibi olarak edilgen bir işlevle yetinmeyip, dünyevi otoritenin ilkin şeflerden gerillalara ve ardından da, 1980'de bağımsızlıkla birlikte, egemen parti ZANU-PF' nin köy komitelerine aktarıldığı siyasal iktidardaki değişime de etkin biçimde katıldılar.[86]

'Yeniden canlandırmayla seferberliğin' bu örneği, Marks'ın geçmişin yinelenmeleri olarak sunulması gerekenlerin sadece burjuva devrimleri olduğu savını illa ki çürütmez. Zira Zimbabve'deki köylü savaşının sonucu, önderlerinin ileri sürdüğü ideolojinin tersine, sosyalizmin başlamasından çok sınıf ayrıcalığının siyah seçkinlere yayılması olmuştur. Gerillalar ile ruh çağıran büyücülerin arasında bağlaşıklık kuran 'gelenek icadı'nı değerlendirmenin en iyi yolu, en iyi yeni bir ulusal kimliğin, geçmişte

(86) Bkz. D. Martin ve P. Johnson, *The Struggle for Zimbabwe* (Zimbabve için Mücadele) (Londra, 1981), s.74-8; Ranger, *Peasant Consciousness*, 6.bölüm; ve D. Lan, *Guns and Rain: Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe* (Silahlar ve Yağmur: Zimbabve'de Gerillalar ve Ruh Çağıran Büyücüler) (Londra, 1985).

siyasal bağlılık gösterilen yerel şefliklerden 1890'larda beyaz yerleşimciler tarafından yaratılan ve şimdi 'Zimbabve' adı verilen bütün devlet alanını kapsayacak şekilde genişletilen bir 'hayali cemaat'in kurulmasıdır. David Lan'in saptadığı gibi,

> bütün ulusçuluklar vatan, yuva ve toprak, arazi ve sınır, anıtlar ve mezarlar, ulusun ataları olan geçmişe ait kahramanlar metaforlarını kullanır. *Mhondoro* simgeciliği Zimbabve'nin mücadelesi için bir ifade olarak olağanüstü etkililiğini, mücadelenin iktisadi ve siyasal yönlerini bir tek unutulmaz imgede birleştirebilmesinden alır: bağımsız ve zengin, iyicil ve tebaasına karşı eli açık, cömert verimli topraklarının yegâne sahibi ve eski şefler. Bu, devlet bakanlarına ve ZANU-PF'ın yaşlı üyelerine çekici gelen bir imgedir.[87]

Şona töreleriyle Zimbabve ulusal kimliğinin bu karışımı, Zimbabve devletinin Matabeleland'ın iki batı taşra bölgesinde Ndebele dilini konuşan köylülere uyguladığı baskıyı da anlaşılır kılmaya yardımcı olur. Lan'e göre, 'yalnızca Şona'nın dini ve siyasi kurumları yeni devletin simgeciliğine katkıda bulunmuştur.'[88] Dolayısıyla Ndebele dilini konuşanlar bu hayali cemaatten dışlanmış ve azınlık ulusçu partisi Zimbabve Afrika Halkı Birliği'ne (ZAPU) bağlı kalmışlardır. Sonuçta ceremesini çektikleri baskı, kısmen, ulusal kimliklerin oluşumunun özelliği olan 'sapkın' kültürlerin zorla eritilme sürecinin parçası olarak görülebilir. Benzer süreçler Avrupa ulus-devletlerinin yaratılışında da önemli olmuştur, fakat o kadar geçmişte kalmışlardır ki, ulusun önceden belirlenmiş yolu üzerinde ilerleyişiyle gölgede bırakılıp, unutulabilirler. Ulus-devlet biçiminin 1945'ten bu yana dünyanın geri kalanına yayılmasının en azından bu yararı vardır, uluslara biçim veren kanlı mücadelelere derman olur. Her biri kendini çoğu zaman ancak bağımsız bir devlet mücadelesi aracılığıyla herhangi bir kimlik edinen bir halkın kahramanca geçmişiyle

(87) Lan, *Guns and Rain*, s.218-19.

(88) Ibid., s.222.

doğrudan süreklilik içindeymiş gibi hayal eden ulusçulukların pıtrak gibi çoğalması, burjuva devrimlerinin tarihinin 1848'le sona ermediğinin ve aslında son kuşakta yepyeni önemli bir sayfa açmış olduğunun bir işaretidir.[89]

Burjuva devrimleri yirminci yüzyılda belirli bir biçim alır olmuştur –genellikle sömürge devletine hizmet etmek üzere yaratılmış, ama bu devletin denetimini eline geçirmenin yollarını arayan ve bunu yerel olarak yönlendirilmiş sermaye birikiminin aracı olarak kullanan bir entelijansiyanın yön verdiği ağırlıklı olarak bir köylü hareketi.[90] 1916'daki İrlanda'dan 1979'daki Zimbabve'ye kadar aynı kalıp tekrar edilmiştir. Fakat devrimci gelenek icatları yalnızca bu bağlam içinde oluşmamıştır. Geçtiğimiz on yılın en önemli iki siyasi ayaklanması– 1978-1979 arasında İran Devrimi ve 1980-1981 arasında Polonya'da *Solidarnosc*'un yükseliş ve düşüşü gayet makul biçimde 'yeniden canlandırmayla seferberlik' örnekleri olarak betimlenebilir. Fakat başka türlü bu kalıba uymazlar. Fred Halliday şu saptamayı yapar:

> İran Devrimi'nin yeniliği merkezi bir çelişkili paradoksta yatar: bir yandan, önderleri ve ideolojisi kararlı bir biçimde gerici, modern devrim tarihinde su götürmez biçimde dinci ve ilerleme düşüncesine bu derecede düşman olan ilk örneklerken; öte yandan, İran Devrimi'nin meydana geldiği toplumsal bağlam ve başarılı oluş biçimi, diğer karşılaştırılabilir ayaklanmaların hepsinden de çok daha 'modern'di. En önemlisi de, bu devrim bunu yapan ilk Üçüncü Dünya devrimi olarak, dışlayıcı bir biçimde kentlerde gerçekleşti. Mücadele araçları, kitle gösterileri ve siyasi genel grev, normalde gelişmiş kapitalist ülkelerde çelişkiyle ilişkilendirilenlerdi. Devrimin olduğu ülke, yüzde 50 oranında kentleşmeyle ve kişi başına 2000 sterlinden fazla gelirle, toplumsal-iktisadi bakımdan 1917'deki Rusya'dan veya 1949'daki Çin'den çok daha fazla 'gelişkin'di. İşte İran Devri-

(89) Bkz. B. Anderson, *Imagined Communities* (Londra, 1983), özellikle 7.bölüm.

(90) Bkz. T. Cliff, *Deflected Permanent Revolution* (Yolundan Sapmış Sürekli Devrim), yeni baskı (Londra, 1986).

mi'nin özgünlüğü bu iki özelliğin, 'gerici' ve 'modern'in bileşiminde yatmaktaydı.'[91]

Her ne kadar daha az aşırı bir biçimde de olsa, hakim ideolojinin geleneksel Polonya ulusçuluğu olduğu ve gündelik pratikleri Katolik Kilisesinin ritüeli ve ikonoloj isiyle dolup taşan, en iyi zamanlarında Polonya iş-gücünün yüzde 80'ine yakınını örgütleyen oldukça demokratik bir kitlesel işçi hareketi olan *Solidarnosc* da aynı paradoksu sergilemişti. Bir işçi sınıfı mücadelesiyle geleneksel inançların paradoksal bileşiminin bu örneğine bir bakalım. Pek çok yorumlayıcı için, hatta Polonya Devrimi kitabında Tim Garton Ash gibi duyarlı ve dikkatli olanlar için bile, *Solidarnosc* ulusal özelliğin biricikliğini sergileyen özüyle bir Polonya hareketi olduğuna göre, açıklama basittir; paradoks yalnızca Polonya toplumunun inatçı gerçekliğine sınıf gibi çiğ kategoriler dayatmaya uğraşan Batılı gözlemcinini gözünde var olmaktadır. Ulusal kimliği bir şekilde kendi kendini açıklayıcı olarak gören bir özcülüğü içeren böylesi bir analiz, tarihsel araştırmaya türünün diğer örneklerinden daha fazla dayanamayacaktır.

Son bin yıl için özünde Katolik bir ulus olarak Polonya düşüncesini kabul edenlerin, 1770'de Polonya topraklarında oturanların yalnızca yüzde 43'ünün Roma Katoliği olduğu gerçeğinin hesabını vermesi gerekir. Norman Davies modern Polonya üzerine önemli çalışmasında on dokuzuncu yüzyıldan önce Polonya ulusal kimliğinden söz etmenin tarihsel bir zaman hatası yapmak olduğunu savunur:

> 1795 (nihai bölünme) öncesinde eski Cumhuriyet'te, Polonya ulusçuluğu aslında devlete bağlılık bakımından tanımlanabilir. 'Polonya ulusu' genellikle bütün sivil ve siyasi haklardan yararlanan sakinler için, dolayısıyla yalnızca soylular için bir isim olmakla sınırlıydı. Bir insanın anadiline, dinine veya etnik kökenine gönderme yapmıyor-

(91) F. Halliday, *The Making of the Second Cold War* (İkinci Soğuk Savaşın Oluşumu) (Londra, 1983), s.94-5. 1970'lerdeki Üçüncü Dünya devrimlerinin 'üçüncü dalgası' ile ilgili olarak, genel olarak bkz. ibid., 4.bölüm.

> du. Böylelikle, bu bağlamda, şimdi öyle tanımlanamayacak pek çok 'Leh' vardı; ve köylüler veya burjuvazi arasında, kendilerini Leh olarak görmeyen Lehçe konuşan sürüyle sakin vardı.

Davies'in vardığı sonuç, bu başlıktaki ve 4.4 başlığındaki ulusallık tartışmalarının ardından şaşırtıcı görünmemiş olsa gerek. 'Gerçek şudur ki: modern Polonya ulusu modern Polonya ulusçuluğunun yan ürünüdür' ve on dokuzuncu yüzyılda yabancı egemenliğine karşı mücadele sırasında biçimlenmiştir. Üstün gelmesine biçilen tarih, 1864 ayaklanması, 1918 ya da hatta 1945 şeklinde türlüdür, çünkü Lehçe konuşanlar savaş öncesi cumhuriyet nüfusunun yalnızca üçte ikisini oluşturuyordu.[92]

Polonya işçi sınıfı Katoliklik arasındaki yoğun bağlar, daha bile yakınlara, ruhban sınıfının Nazi işgaline karşı direnişe girmesine ve savaş sonrası Polonya'nın tarihine, özellikle de kilisenin ulusal kimliğin başlıca ete kemiğe bürünüşü ve 'Komünist' egemenliği altındaki örgütlü muhalefetin çerçevesi haline gelişine tarihlenmelidir. Colin Barker şöyle yazar: '1945'ten bu yana kiliseyi ayırt eden şey, parti rejimiyle ulaştığı *muhalefet ve uyum göstermenin* karmaşık bileşimi ve kilise ve rejimin birbirlerinden elde ettikleri karşılıklı yararlardır.' Kilise hiyerarşisi, 1956,1970 ve 1980-1981 arası gibi siyasi kriz anlarında tutarlı olarak sabretmeyi vaaz etme karşılığında, Polonya toplumu içindeki kurumsal konumunun sürekli olarak güçlendirilmesi konusunda anlaşmalara girebiliyordu. Barker şunu saptar:

> Eğer modern Polonya'da kilisenin rolü için bir benzer varsa, bu da Britanya İşçi Partisi gibi bir kurumda bulunur: acılar ve özlemlerin bir tür simgesel meşrulaştırılışını sunarken, aynı zamanda da işçi taleplerinin destekleyicisi olarak kendiliğinden militan etkinlikleri hevesini kırar. Zaman zaman, işçilerin isyanıyla karşı karşıya kaldığında, kilise hiyerarşisinin yanıtı sükunet ve hareketsizlik çağrısında bulunmak olmuştur.[93]

(92) N. Davies, *God's Playground* (Tanrı'nın Oyun Bahçesi) (2 cilt, Oxford, 1981). I. s.162; II, s.11, 13.

(93) Barker, *Festival*, s.60, 64. Genel olarak bkz. ibid., 4.bölüm.

Barker'a göre, Polonya işçilerinin Katoliklikle ilişkisi her halükârda karmaşıktır. Öncelikle, 'bir "bilinçaltı Protestanlık"ları vardır. Gayet pragmatik bir biçimde, Katolik öğretinin onlara uymayan yönlerini reddederken, dini inancı terk etmek için de bir neden görmezler. 'Bu cinsel ahlak konusunda özellikle böyleydi. İkinci olarak, Polonya işçileri çoğu zaman kilise hiyerarşisine meydan okuyarak, eylemlerini haklı göstermek üzere Hıristiyan teolojinin belirsizliklerini kullanıyordu. (Böylesi bir davranışla Latin Amerika'nın özgürleşme teolojisi arasındaki benzerlikler açık olsa gerektir.) Barker 1980 ağustosunda *Solidarnosc*'u doğuran Polonya kıyı kentlerindeki grevlerin Gdynia'daki bir liman işçisi tarafından tutulmuş ilgi çekici günlüğünden alıntı yapar:

> Bir yıl önce Papa Kutsal Ruhun yeryüzüne inmesi için Zafer Meydanı'nda dua etti, ama Söz Bedene büründüğünde, İsa'nın Vekili kıyı bölgesi halkının işçi tulumları içindeki Mesih'i, kendini otuz beş milyon için feda eden Mesih'i tanıyamadı. Çağdaş Ferisiler ve Sadukiler, Mikelanj'ın resmettiği ve yaldızlı Barok yontular biçiminde sunulmuş O'nun üstüne terli, kirli, ve çoğu zaman leş gibi alkol kokan kaba bir işçi tulumu geçirmeye tenezzül etmesini kavramakta zorlandılar.[94]

İşte bu, Benjamin'in yanıt verebileceği sahici bir proleter Mesihçiliğinin sesidir. Bununla birlikte, Polonya işçileri arasında hakim olan ideolojinin tam etkisi, kendilerini dil, din ve ulusal baskının anılarından oluşan bir cemaatin üyeleri gibi hayal etmeleriydi. Bu cemaat, bir dereceye kadar savaş öncesi Cumhuriyet'in askeri geleneklerinin varisi olarak görülen General Jaruzelski komutasındaki orduyu da kapsıyordu. 1981 Aralığında, askeri darbeden yalnızca günler önce yapılan bir kamuoyu yoklaması, yanıtlayanların yüzde 95'inin *Solidarnosc*'ın, yüzde 93'ünün kiliseye, yüzde 68'inin orduya ve yalnızca yüzde 7'sinin partiye 'biraz güven' duyduğunu ortaya çıkarıyordu. Askerlere bu inanç ölüm-

(94) Ibid., s.65-6.

cül oldu: bu ordunun Lehler'e ateş açmayacağı konusunda güvenilir olduğu inancını güçlendirmişti, bu yanılsama çok geçmeden 13 Aralıkta askerler *Solidarnosc*'a karşı harekete geçtiğinde tuzla buz oldu. Bu tutum, Polonya'nın doğrulanmasının bir parçasını 'Leh Leh'le konuşabilir' düşüncesinin oluşturduğu bir 'kendi sınırlarını devrim' yaşayabileceği, paylaşılan ulusal çıkarların oluşacak bir toplumsal uzlaşmaya, devletle işçi hareketi arasında ulaşılacak bir *modus vivendi*'ye izin vereceği şeklindeki daha geniş inançla yakından bağlantılıydı. General Jaruzelski'nin düşünceleri daha netti, *Solidarnosc* ile yöneten bürokrasi arasındaki çıkar çatışmasının, birinin diğerini yok etmesinden başka çözüm yolu olmadığını anlamıştı. Trajedi, böyle bir netliğin işçilerin tarafında var olmamasındaydı.[95]

Solidarnosc örneği, Marks'ın proletaryanın eylemlerini geçmişle varsayılan sürekliliklere başvurarak doğrulamaya çalışamayacağı iddiasında haklı olduğunu gösterir. Bunun nedeni, geleneğin icadı ile ulusçuluğa özgü hayali cemaatlerin kuruluşu arasında var gibi görünen organik bağlantıda yatar. Yirminci yüzyılın karakteristik burjuva devrimleri örneğinde, işçilerin, köylülerin, aydınların ve yerel kapitalistlerin (1920'lerin Çin'inden günümüz Güney Afrika'sına kadar devrimci ulusçuluğun gözdesi 'dört sınıflık blok') sömürgecilerin egemenliğine son vermekteki gerçek ortak çıkarlarını içeren ulusal bağımsızlık hareketlerinin toplumsal niteliği ile her ne kadar bu cemaatin kimliği ve tarihi gerçekte kurgusal olsa da, bu türlü sınıfları kapsayan ulusal cemaat düşüncesi arasında gerçek bir uyumluluk var olmuştu. Bu gibi durumlarda, mücadelenin tutkuları ve yanılsamalarını mevcut baskıdan olduğu kadar hayal edilen bir geçmişten de almak, sözgelimi, ulusçu gerillalarla *mhondoro* ruh çağıran büyücülerin Zimbabve'deki köylü savaşına yaşamsal bir katkıda bulunmuş olması gibi, bağımsız bir devlete doğru hareketi güçlendirebilir ve buna tutarlılık ve bağlılık kazandırabilir.

(95) Ibid., s.134-5.

İşçi sınıfı farklıdır. Kendini tam anlamıyla bir kolektivite olarak oluşturması, yani devrimci sınıf bilincine ulaşması, kapitalist toplum içindeki konumunu ve bu konumun ona komünizmi kurmak için verdiği güç ve çıkarları berrak bir biçimde anlamasını gerektirir. Proletaryanın her şeyden önce *şimdiyi*, kapitalist dünya sisteminin iç bağlantılarını ve içinde yer alan mücadeleleri anlaması gerektiğini söylemek bir abartıdır, ama yine de anlamlı bir abartıdır. Kendini bir ulusun parçası olarak görmek sakatlayıcıdır ve kimi zaman ölümcül olur. Benedict Anderson ulusu 'hayal edilen –ve içkin biçimde hem sınırlı hem de egemen olarak hayal edilen– siyasal cemaat' olarak tanımlar. Bu tanımın iki sonucu buraya özellikle uygun düşer. İlkin, 'ulus *sınırlı* olarak hayal edilir, çünkü en genişinin bile... Ötesinde diğer ulusların uzandığı, değişebilir olsa da bitimli sınırları vardır. Hiçbir ulus kendini insanlıkla eş sınırlı olarak tasarlamaz.' Dolayısıyla ulusal tanımlarını kabul eden işçiler bu cemaatin dışındaki işçileri yabancı olarak görürler; giderek küresel biçimde bütünlenen bir kapitalist sistemle karşı karşıya kalmış *uluslararası* bir sınıf olarak proletaryanın ortak çıkan ifade bulamaz. İkincisi, ulus 'bir *cemaat* olarak hayal edilir, çünkü, her birinin bünyesinde hakim olabilen gerçek eşitsizlik ve sömürüye bakılmaksızın, ulus her zaman derin, yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır.'[96] Bu yoldaşlığı kabul etmek, işçiler için, kendilerini sömürenlerine bağlamak olur. Bu tutum ille de sınıf çelişkisinin varlığını yadsımak biçimini almaz; 4. bölümde tartışılmış olan ikili bilinç türünü getirmesi daha olasıdır; emek ve sermaye arasındaki karşıtlık yadsınmaz, ama ulus-devletler arasındakine göre ikincil görülür. Çağdaş bir örnek, sendikacıların daha yüksek orandaki işsizliğe ithalat denetimleri ve diğer korumacılık biçimleri talep ederek tepki verme eğilimleridir: günümüzde dünyadaki başlıca hatalı sınırların sınıflardan çok uluslar arasındakiler olduğu düşünülmektedir.

(96) Anderson, *Imagined Communities*, s. 15-16.

Bu noktalar, klasik Marksizm'in görüş açısına göre, birincil önemdedir. Bunların vurgulanmasının gerekliliği, günümüzde solun sosyalizm ile ulusçuluğun birbiriyle tutarlı olduğu inancının vardığı boyutların bir yansımasıdır. Bu yaygın tutum, Eric Hobsbawm tarafından Falkland Savaşı'nın ardından şunları yazdığında dile getirilmişti: 'Vatanseverliği dışlayıcı biçimde sağa bırakmak tehlikelidir.'[97] Ernesto Laclau bu görüşün en incelikli savunusunu vererek, şunu öne sürmüştür: *'soyutlama içinde ele alınan ideolojik "öğeler"in zorunlu bir anlamı yoktur... bu anlam yalnızca bu öğelerin somut bir ideolojik söylem içinde dile getirilmelerinin sonucudur.'* Ulus kavramı sınıf çıkarlarına göre soyut nötr halinde böyle bir 'öğe'dir. Proleter hegemonyası, Laclau'ya göre, yalnızca 'bütün ulusal gelenekleri özümseyerek ve kapitalizm karşıtı mücadeleyi demokratik mücadelelerin doruk noktası ve sosyalizmi de egemen bloğa karşı toplan bir saldırıda ortak payda şeklinde sunarak' oluşabilir. Alman işçi partilerinin bunu anlamakta yetersiz kalması, Laclau'ya göre, Nazi zaferinin başlıca nedeniydi:

> İşçi sınıfı kendini Alman halkının tarihi mücadelelerini sonucuna ve bunların doruk noktası halindeki sosyalizme ulaştıracak güç olarak sunmuş olmalıydı; belirsizliklerinin ve eski egemen sınıfa verdiği ödünlerin ulusal felakete yol açtığı Prusyacılığın sınırlarına işaret etmiş olmalıydı; ve ortak ideolojik simgelerde (Ulusçuluk, Sosyalizm ve Demokrasi) yoğunlaştırılabilecek bir ulusal yeniden doğuş için savaşmak üzere bütün halk katmanlarına çağrı yapmış olmalıydı.[98]

Aslına bakılırsa, Alman Komünist Partisi (KPD), 1920'lerin sonları ve 1930'ların başlarında, bu türden bir 'Ulusal Bolşevizm'i benimsemişti. Sonucun sosyalizmin değil, faşizmin zaferi

(97) E. J. Hobsbawm, 'Falklands Fallout' (Falklands Serpintisi), S. Hall ve M. Jacques derlemesi *The Politics of Thatcherism* (Thatcherizm Siyaseti) (Londra, 1983) içinde, s.268.

(98) E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (Marksist Kuramda Siyaset ve İdeoloji) (Londra, 1977), s.99, 117, 128-9.

olması, KPD'nin böylelikle Nazilere siyasi tartışma terimlerine hakim olma olanağını tanımasıyla yakından ilgilidir. Stuart Hall, Laclau'nun 'belirli düşünce ve kavramlar dışlayıcı biçimde belirli bir sınıfa "ait" (olmaz)' savını şöyle doğrular:

> Fikirler ve kavramlar, dilde veya düşüncede, içerikleri ve göndermeleri yerinden oynamaz biçimde sabitlenmiş o tek, soyutlanmış biçimde oluşmaz. Dil en geniş anlamında, kimi anlam ve göndermelerin tarihsel olarak güvence altına alınma yolları sayesinde, pratik uslamlama, hesaplama ve bilinç aracıdır. Fakat inandırıcılığı, bir önermeyi diğerine toplumsal çağrışımlar ve tarihsel anlamların yoğunlaşmış olduğu ve birbirlerini yansıttığı bağlantılı bir anlamlar zinciri içinde ilişkilendiren 'mantığa' dayanır. Üstelik bu zincirler ne içsel anlam sistemlerinde ne de ait oldukları toplumsal sınıflar ve gruplar bakımından, asla sürekli olarak güvence altına alınmaz.[99]

İmdi bir tümcenin nasıl anlaşıldığının büyük oranda söylenmiş olduğu koşullara ve bağlantılı olduğu başka tümcelere bağlı olduğu doğrudur. İdeolojik söylemin daha soyut terimlerinin çoğunun farklı anlamlan barındırabilecek kadar genel ya da hatta bulanık olduğu da doğrudur: yukarıda verilen, İsa'yı Polonya işçi sınıfı ile özdeşleştiren Gdynia grevcisinin durumu iyi bir örnektir. Bu önermelerin hiçbirinden de bu terimlerin *hiçbir* belirli anlamı olmadığı sonucu çıkmaz. Gelgelelim ideolojik öğelerin sınıftan bağımsız olduğu tezini savunan biri bu son iddiaya bağlıdır. Dolayısıyla Laclau'nun bu tezi öne sürdükten sonra, terimlerin anlamlarının gerçekten de onları oluşturan oynak farklılık ilişkileri sayesinde durmaksızın değiştiği bir yapısalcılık sonrası dil felsefesi uğruna, 'sınıfçılığı' tamamen terk etmiş olması şaşırtıcı değildir.[100] Hall gerçekten de farklı uygulamaları kabul eden

(99) S. Hall, 'The Problem of Ideology' (İdeoloji Sorunu), B. Matthews derlemesi *Marx: A Hundred Years On* (Londra, 1983) içinde, s.77-8.

(100) Bkz. E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Hegemonya ve Sosyalist Strateji) (Londra, 1985). Böyle bir dil felsefesinin eleştirisi için bkz. A. Callinicos, 'Post-Modernism, Post-Structuralism, Post-Marxism?', *Theory, Culture & Society*, 2, 3 (1985).

'demokrasi' terimini örnek veriyor. Fakat 'demokrasi'nın çekirdek anlamı, yani halk tarafından yönetim göz önünde bulundurulduğu zaman, bu uygulamaların yayılmasının kesinlikle bir sınırı vardır. Ayrıca, 'demokrasi'nin Batı kapitalist siyasasının liberal savunucuları ve Marksist eleştiricileri tarafından anlaşıldığı farklı biçimler –sırasıyla, edilgenlik ve seçmenlerin parçalanmışlığı üzerinde temellendirilmiş dizisel yapılar ve coğrafi seçim bölgelerinden çok iş yerlerinin etrafında örgütlenmiş yığınların etkin katılımını getiren karar alma biçimleri olarak– terimin ayrı ve karşılıklı olarak uyumsuz kavramları ifade ettiğini gösterir.

Benzer biçimde ulus kavramı bakımından da, ulusçuluğun sol değişkenleri vardır: sözgelimi yukarıda, İngilizlerin köktenci Norman Boyunduruğu mitine değindik. Bununla birlikte, 'ulus' terimi bütün kullanımlarında bir çekirdek anlamı korur ve kendi devletine bağlı veya bunun özlemini çeken ve sınıf karşıtlıklarını aşan bir cemaate gönderme yapar. Sosyalistler için 'bütün ulusal gelenekleri benimsemeye çalışmak kısa yoldan felaket olur. Hobsbawm'ın daha bilge bir havayla, Lenin'den alıntılayarak belirttiği gibi, 'ulusçuluğu kızıla boyamayın.'[101] Davalarını ulusçuluğun hayali cemaatlerinin görüş açısından savunan sosyalistler, yalnızca 'bütün ölü kuşakların geleneğinin) yaşayanların beyninde bir kâbus gibi ağırlığını hissettirdiği' bir durumu sürdürmeye yardımcı olur.

5.5 Ezilenler Geleneği

Benjamin sosyalizm ve ulusçuluğun evlendirilebileceği şeklindeki tehlikeli fanteziyi benimsememişti. Onun gelenek ile devrim ilişkisiyle ilgili düşüncelerinin odağı başka yerdedir. Devrimin geçmişle özel bir ilişkisinin olduğuna inandığı yönler iki katmanlıdır. İlki *Passagenarbeit*'ta, Benjamin'in tamamlanmamış büyük *Baudelaire* ve *İkinci İmparatorluk Paris*'i çalışmasının taslaklarında ortaya çıkar:

(101) E. J. Hobsbawm, 'Some Reflections on "The Break up of Britain" ' ("Britanya'nın Kopuşu" Üzerine Bazı Düşünceler), *NLR*, 105 (1977), s.23.

Başlangıçta hâlâ eskisinin egemenliğinde olan üretim araçlarının biçimine (Marks) , yeni ve eskinin birbiri içine girdiği kolektif bilinçteki imgeler denk düşer. Bu imgeler idealdir ve topluluk bu imgelerde toplumsal ürünün olmamışlığını ve toplumsal üretim düzeninin 'kusurlarını yalnızca değiştirmeye değil, aşmaya da çalışır. Bu ideallerde, miyadı dolmuş olandan buna karşın bu, en yakın geçmiş anlamına gelir kopmak için güçlü bir özlem doğar. Bu eğilimler başlangıçtaki uyaranını yeniden elde eden fanteziyi esas geçmişe geri döndürür. Her dönemin ardından gelecek dönemi imgelerde gördüğü rüyada, bu gelecek dönem tarih öncesinin –yani sınıfsız bir toplumun– öğeleriyle bir arada görülür. Kolektif bilinçdışında depolanan bu toplumun deneyimleri, yeniyle etkileşime girerek, izlerini sürekli yapılardan gelip geçici modalara kadar bin türlü olası biçimde bırakan ütopyaları doğurur.[102]

Benjamin bir başka yerde ilkel komünizmin kolektif belleği kavramını Baudelaire'in *correspondances* kavramına bağlar, ki bunlar, söylediğine göre, 'ayinsel öğeler taşıyan bir deneyim kavramını kaydeder... *Correspondances* anımsayış verileridir – tarihsel veriler değil, ama tarih öncesi verilerdir. Şenlikli günleri büyük ve önemli kılan önceki bir yaşamla karşılaşmadır.[103] Löwy Benjamin'in bu görüş açısından anlaşılması gerektiğini öne sürer: 'devrim, "ilerleme" yerine, yitik cennetin, insanlık ve doğa kadar insanlar arasında da bulunan İrem uyumunun arkaik altın çağının arayışında, "geçmişe doğru bir kaplan sıçrayışı"dır.' Benjamin'in sınıfsız geçmiş anlayışı, Löwy'nin öne sürdüğüne göre, yalnızca Yahudi Mesihçiliğince değil, Bachofen'in 'jinokratik' ve eşitlikçi ilkel komünist toplumlarla ilgili çalışmalarınca da biçimlenmiştir.[104] Sonuç olarak, Wolin'in dediği gibi, 'modernlerin tarih öncesi öğelerden medet umma eğilimi artık (Benjamin tarafından) alt tarafı bir gerileme olarak algılanmamakta, daha çok "tarih

(102) W Benjamin, *Charles Baudelaire* (Londra, 1973), s. 159.

(103) Ibid., s. 139, 141.

(104) Löwy, *'Revolution'*, s.55-6.

öncesi bir sınıfsız toplum"un anısının kolektif bilinçdışında uyanışı olarak *ütopyanın önceden canlandırılması* biçiminde görülüyordu."[105]

'En eski ile en yeni arasındaki ilişki' haklı olarak Adorno'nun *Passagenarbeit* hakkındaki kimi en ikna edici eleştirilerini kışkırtmıştır. Adorno 'sınıfsızlık imgesi(nin) mitolojiye sonradan konmuş (olduğunu)' ve Jung'dan gelme 'kolektif bilinçdışı' kavramının Marksizm tarafından verimli biçimde kullanılamayacağını savunmuştur: 'düş gören bir kolektivitede sınıflar arasında hiçbir farkın kalmadığı açık ve yeterli bir uyarı olmalıdır."[106] Gerçekten de, sınıf-bilincini tarih öncesinin anımsanmasında köklendirerek Benjamin proletaryanın böyle bir bilince ulaşma olanağını gölgeler. Bu iki şekilde görülebilir. İlkin, Mikhail Bakhtin, Marksist kültür kuramının bu diğer büyük özgün adamı, Benjamin'in anımsama üzerine tartışmasıyla pek çok benzerlik taşıyan bir 'folklorik kültür' analizi geliştirir. Pek çok tezahürü olan, ama en belirginleri erken dönem modern Avrupa'nın karnavalları ve Rabelais'yle başlayan roman söylemi olan folklorik kültür belirli bir bilinç biçimini içerir ve 'insan toplumunun gelişiminde sınıf-öncesi tarıma yönelik bir aşamaya kadar geriye götürülebilir'. Bu kökenler özelliklerinin pek çoğunu, özellikle de iş ve doğanın kolektif deneyimi üzerindeki vurguyu açıklar. Tarıma yönelik emeğin ritimleri 'folklorik zaman'ın 'olumsuz bir özelliği'ni de açıklar: 'Döngüselliğin ve dolayısıyla döngüsel yineleyiciliğin damgası bu zaman tipinde olan bütün olayların üzerine basılmıştır. Zamanın ileri doğru itkisi döngüyle sınırlanmıştır. Bu nedenle büyüme bile sahici bir oluşa ulaşamaz."[107] Köylülerin zamanı döngüsel algılama eğilimi başka yazarlarca da kaydedilmiştir.[108]

Kapitalizmin üretici güçlerin dinamik gelişiminden oluşmuş

(105) 105 Wolin, *Benjamin*, s. 175.

(106) Block ve diğerleri, *Aesthetics*, s.112-113.

(107) M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination* (Diyalojik imgelem) (Austin, 1981), s.206-10.

(108) Bkz. J. Berger, *Pig Earth* (Domuz Toprak) (Londra, 1979), ek.

işçi sınıfının nasıl olup da sanayi öncesi emeğin mevsimsel ritimlerini yansıtan bir bilinç biçiminden güç alabildiği açık değildir. Benjamin'in bunu bir güç kaynağı olarak gördüğü, '*Tarih Felsefesi Üzerine Onbeşinci Tez*'de açıktır, burada 1830 devrimcilerinin Paris'in saat kulelerine ateş açarak, 'Avrupa'da son yüz yıl içinde en ufak bir izi bile açığa çıkmamış bir tarihsel bilinc(in)' döngüsel zamanı uğruna burjuva toplumunun çizgisel, homojen zamanını reddetmelerini onaylayarak betimler;[109] Benjamin'in kaçınılmaz sosyalist devrimin motoru olan üretici güçlerin büyümesine yönelik kaba Marksist inanca karşı düşmanlığı, burada onu Marks'ın *Komünist Manifesto*'da onca vurgulamış olduğu kapitalizmin bir yönünü, toplumu proletaryanın gücünü ve iktidara gelme arzusunu alabileceği bir akışa fırlatan dinamik, huzursuz, devrim yapıcı niteliğini göz ardı etmeye iter.[110] 'Anıtları', 'hatırlama günleri olan tatiller', sınıfsız bir geçmişin sanayi öncesi karnaval canlandırımlarının parçalı anımsayışlarıdır.

Benjamin'in (bir başka yerde sinema gibi yeni kültürel üretim araçlarının devrimci potansiyeline fazlasıyla değer biçmesiyle taban tabana ters bir biçimde)[111] kapitalizme herhangi bir ilerletici yönü yaraştırmama eğilimi ikinci bir güçlükle daha ilişkilidir. Burjuva toplumunun ilkel komünizme dair 'esas geçmiş'i hatırlayışımızı sistematik biçimde ortadan kaldırışına sık sık yazıklanır.[112] Wolin'in gözlemlediği gibi, Benjamin,

> modern dünyayı geçmiş tarihi yaşamdan ayıran uçurumun genişlemesinden rahatsızlık duyar, geleneğe bağlı bütün bir anlamlar dü-

(109) Benjamin, *Illuminations*, s.263-4.

(110) Bu konuyla ilgili ufuk açıcı düşünceler için bkz. M. Berman, *All that is Solid Melts into Air* (Katı Olan Her Şey Havaya Karışır) (Londra, 1983); P. Anderson, 'Modernity and Revolution' (Modernlik ve Devrim), *NLR*, 144 (1984); ve M. Berman, 'The Signs in the Street' (Sokaktaki İşaretler), *NLR*, 144 (1984).

(111) Bkz. W. Benjamin, 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction' (Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı), Benjamin, *Illuminations* içinde; fakat Benjamin *One-Way Street*, s.357-8 ile karşılaştırın.

(112) Örneğin bkz. W. Benjamin, 'Some Motifs in Baudelaire' (Baudelaire'de Kimi Motifler), Benjamin, *Baudelaire ve Illuminations* içinde.

> zeni şimdiki zamanda yaşayan bize açıkça yararsız hale gelmediyse eğer, tamamen tanımsızlaşmıştır. Yalnızca geçmiş deneyimin kaybedilmesinden değil, genelde deneyimi günümüzde özümseme yeteneğinin ciddi biçimde yara almasından da korkar.[113]

Eğer Benjamin haklıysa, o zaman sanki kapitalizmin gelişimi ilerlediği ölçüde sınıfsız geçmişle ilgili anılarımızı da bizden esirgiyormuş gibi görünür. Ama eğer böyleyse, bu anılar nasıl olur da devrimci eylemi harekete geçirebilir? Devrimi esas uyumun geri getirilmesi olarak düşünmek, meta fetişizminin, yani Sartreci diziselliğin esrara bürünmüş gündelik dünyası ile devrimin *Jetztzeit*'ı arasındaki 5.1 başlığında sözünü ettiğimiz karşıtlığı yalnızca tekrar eder.

Burjuva toplumunun geçmişe değgin anılarımıza yönelttiği tehdit gerçekten de Benjamin'in '*Tezler*'inin başlıca temalarından biridir:

> Şimdi tarafından kendi ilgi alanlarından biri olarak tanınmayan geçmişin her imgesi bir daha geri getirilemez biçimde yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır... Her çağda geleneği, onu hâkimiyeti altına almak üzere olan konformizmin pençelerinden söküp almak için yeniden çaba gösterilmelidir... *Ölülerin bile*, eğer kazanırsa düşmana karşı güvende olmayacağına dair tam bir inanca sahip tek kişi tarihçi geçmişteki umut kıvılcımını harlandırma yeteneğine sahip olacaktır. Ve bu düşman muzaffer olmaktan geri kalmamıştır.[114]

Benzer bir düşünce, çok daha soyut ve aslında tarih dışılaştırılmış bir biçimde de olsa, yakınlarda Çek romancı Milan Kundera tarafından moda haline getirilmiştir: 'insanın iktidara karşı mücadelesi belleğin unutuşa karşı mücadelesidir.'[115] Bununla birlikte, Benjamin'in ilgilendiği şey, devrimin geçmişle olan ilişkisi üzerine düşüncelerinin ikinci ana yönünü oluşturan 'ezilenler geleneği'dir.

---

(113) Wolin, *Benjamin*, s.217.

(114) Benjamin, *Illuminations*, s.257.

(115) M. Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting* (Gülüşün ve Unutuşun Kitabı) (Harmondsworth, 1983), s.3.

> Marks'ın etkisi altındaki bir tarihçinin gözünde hep var olan sınıf mücadelesi, onlar olmadan incelmiş ve tinsel şeylerin var olamayacağı çiğ ve maddi şeyler için bir savaşımdır. Yine de, bu manevi öğeler sınıf mücadelesinde varlıklarını galibin payına düşen ganimetler biçiminde hissettirmez. Kendilerini bu mücadelede cesaret, mizah, kurnazlık ve metanet olarak ortaya koyarlar. Geriye yönelik güçleri vardır ve egemenlerin, geçmiş ve şimdiki, her zaferini sürekli olarak sorgu masasına oturtacaklardır. Çiçeklerin güneşe doğru dönmesi gibi, gizli bir günedoğrulumun kuvvetiyle, geçmiş de tarih göğünde doğmakta olan güneşe doğru yönelir. Bir tarihsel maddeci bu en göze çarpmayan belli belirsiz dönüşümün farkında olmalıdır.[116]

Proletaryayı sermayeyle olan savaşımlarında destekleyen, geçmiş sömürü ve mücadelelerin anısıdır:

> Tarihsel bilginin yuvası insan veya insanlar değil, mücadele eden ezilen sınıfın kendisidir. Marks'da bu köle edilen son sınıf olarak, bağımsızlık görevini çiğnenen nesillerin adına tamamlayan intikamcı görünür... Sosyal demokrasi işçi sınıfına gelecek kuşakların kurtarıcısı rolünü uygun görerek, bu yolla onu en büyük kudretinden koparmıştır. Bu eğitim işçi sınıfına hem nefretini hem de fedakârlık ruhunu unutturmuştur, çünkü ikisi de bağımsızlaşmış torunlarınkinden çok köleleştirilmiş ataların imgesinden beslenir.[117]

Tarihsel maddecilik, tarih meleği gibi, geriye bakarak, 'ezilenler geleneği'ni yeniden kurmaya ve canlı tutmaya, Edward Thompson'ın deyişiyle, geçmiş mücadeleleri 'gelecek nesillerin yaygın tenezzülü'nden kurtarmaya çalışır.[118] Bu tutumun en güçlü doğrulamalarından biri, kapağında Van Gogh'un *Patates Yiyenler* 'resmi bulunan G. E. M. de Ste Croix'nın *Eski Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi* kitabında bulunur. Ste Croix'ya göre re-

(116) Benjamin, *Illuminations*, s.256-7.

(117) Ibid., s.262.

(118) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu) (Harmondsworth, 1980), s. 12.

sim ' "köylü" sanatındaki en derin ve etkileyici temsil(dir)... Bu insanlar, onları küçümseyen ve onları unutmak için elinden geleni ardına koymayan büyük bir uygarlığın kurulduğu, Yunan ve Roma dünyasının nüfusunun –unutmayalım ki– büyük çoğunluğunu oluşturan, sessizce didinenlerdi'.[119]

Bununla birlikte, geçmiş mücadelelerin bellekte korunması kendi içinde bir amaç değildi. 'Tarihsel maddecilik', diye yazar Benjamin, 'tarihsel anlayışı, nabzı hâlâ şimdide hissedilebilen anlaşılan şeyin ikinci yaşamı olarak görür.'[120] 'Ezilenler geleneği' devrimci eylem için itkiyi sağlar. Burada Benjamin elbette ki ne sömürenle sömürüleni birbirine bağlayan hayali bir geçmişin anısı ne de söylencesel ilkel bir komünizmin anımsanması, daha çok sınıf mücadelesinin tortulanmış deneyimi olan bir gelenek kavramı getirir. Fakat 'ezilenler geleneği' kavramı bu diğer gelenek kavramlarına karşı yöneltilen itirazlara açık değilse de, imlediği bilinç sürekli aşınma tehlikesine maruzdur. Geçmiş mücadelenin anıları Benjamin'in 'günümüzde deneyimi özümseme yeteneğinin ciddi biçimde yara alması' olarak saptadığı eğilime karşı hassastır. Bu tehdidin yalnızca Benjamin'in imgeleminde var olmadığı, bu yüzyılın ilk yarısında hem sosyal demokrat hem de komünist Avrupa işçi partileri etrafında büyümüş tüm kapsayıcı kültürel, siyasal ve toplumsal kurumlar ağının son kuşakta toptan dağılıp gitmesiyle gösterilebilir.

Yine de yalnızca kolektif deneyimin böyle parçalanması üzerinde yoğunlaşmak hataya düşürücü olur. Benjamin şöyle yazar:

> Uzun vadede, kendine güven olmaksızın, hiçbir sınıf siyasal eyleme başarıyla giremez. Fakat bu iyimserliğin sınıfın etkin gücü için mi, yoksa içinde bulunduğu koşullar için mi hissedildiği bir fark yaratır. Sosyal demokrasi ikinci, daha tartışılır iyimserlik türüne eğilim göstermiştir.[121]

---

(119) G. E. M. de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londra, 1981), s.209-10.

(120) Benjamin, *One-Way Street*, s.351-2.

(121) Ibid., s.370.

Benjamin devrimi getirmek için yalnızca tarihsel sürecin kendisine güvenilemeyeceğini söylemekte haklıdır, ama bunun karşısına, onun yaptığı gibi, proletaryanın nesnel 'koşullan' ve 'etkin gücü'nü koymak da eşit oranda hatalıdır. Bu, Marks'ın 'devrimci etkinlikte kendi kendini değiştirmek koşullan değiştirmekle kesişir' iddiasında ısrarıyla taban tabana zıt düşer[122]. Kapitalizmin çelişkili gelişimi, hem işçilerin 'etkin gücü'nü arttıran hem de 'ezilenler geleneği'ni yeniden canlandıran sınıf savaşımlarını harekete geçirir.

Demek ki Benjamin'in devrim kuramının başlıca zayıflığı, Marks'ın burjuva üretim ilişkileri içinde oluşmuş, ama 'kapitalist üretim süreci mekanizması aracılığıyla eğitilen, birleştirilen ve örgütlenen' 'özel sınıf proletaryaya getirdiği analizden yoksun olmasıdır (bkz. yukarıda 5.2 başlığı). Asıl işçilerin sömürüyü kolektif deney imlemeleri onları buna karşı örgütlenmeye ve emekle sermaye arasındaki karşıtlığın bilincine ve kendi 'etkin güç'lerinin farkında lığına iter. Bunu Gramsci'nin 'çelişkili bilinç' kavramıyla dile getirirsek (bkz. yukarıda 4.3 başlığı), sınıf mücadelesine katılım bu bilinçte var olan iki 'dünya anlayışı' arasındaki dengeyi değiştirerek, işçileri statükoya bağlayan inançlara karşı devrimci sınıf bilinci öğelerinin ağırlığını arttırır. Farklı özdeşleşmeler arasındaki savaşımı yoğunlaştırarak, işçileri kendilerini ırk, ulus, kabilenin dar kardeşliklerininkinden çok uluslararası sınıf cemaatinin parçası olarak hayal etmekte yüreklendirir.

Sınıf mücadelesi deneyimi işçilerin bilincinde var olan çelişkileri keskinleştirdiği halde, yine de, sonucun devrimci sınıf bilincinin gelişimi olacağının hiçbir güvencesi yoktur. Marks, proletaryanın zihinsel ufuklarının sermayeyi kamulaştırmak için gerekli güven, bilinç ve örgütlenmeye sahip olana kadar sürekli genişleyeceğini düşünmüşe benzer. Deneyimin asla kendi kendini yorumlayıcı olmadığı olgusunu açıklamaksızın bırakmıştır. İşçiler mücadele deneyimlerini var olan inançlarının ışığında yorum-

(122) CW, V, s.214.

layacaklardır. *Solidarnosc* iyi bir örnektir. 1980 grevlerinin ardından Polonya işçi sınıfının devasa örgütlü gücü, sırasında 'kendi sınırlarını koyan devrim' taktiğini onaylayan geleneksel ulusçu ideolojinin belirli bir benimsenişi aracılığıyla ifade bulmuştu. Diğer büyük proleter hareketleri benzer bir model sergilemişlerdir: 1918 Kasımında Alman Devrimi'nin yansıyan ilk etkisi, devrimci solu Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht etrafında büyük oranda güçlendirmektense, geleneksel sosyal demokrasinin siyasi güçlerini sağlamlamak olmuştur.[123]

Demek ki işçiler büyük ölçekli mücadeleye girdiklerinde sadece 'bütün ölü kuşaklar'ın kabuğunu dökmemektedirler. Bunun nedeni deneyimin daima birden fazla yorum kaldırmasıyla ilgilidir. Etraflarında büyüyebilen örgütler ve belirli çıkarlar işçilerin hakim inançlarını sürdürmelerine yardımcı olur. *Solidarnosc* ile Polonya rejiminin her nasılsa barış içinde yan yana var olabileceği düşüncesi işçilerin hareketi üzerinde etkisi büyük iki gücün desteğini sağladı – devletten ödünler koparabilmek için siyasal muhalefeti sınırlama yeteneğini uzun zamandır kullanan kilisenin ve *Solidarnosc*'un 1981 Eylül'ündeki ulusal kongresi sırasında 40.000'lik gücüyle sendikanın kendi bürokratik aygıtının.[124] Daha genel olarak, işçi sınıfının gelişkin kapitalist ülkelerde sisteme dahil edilişinin önemli bir koşulu sendika bürokrasisinin, yani, işçilerin kolektif örgütlenmesine dayanan, ama emekle sermaye arasında bir aracı görevi yapan bir tam-zamanlı çalışan memurlar katmanının ortaya çıkışı olmuştur. Bunların varlığı Batı kapitalizmine özgü iktisat ve siyasetin kurumsallaştırılmış ayrılışını olanaklı kılmıştır, çünkü işçileri, burjuva devletine karşı cepheden bir saldırıyı başlatmaktansa, mücadelelerini ücretlerdeki, koşullardaki ve benzeri öğelerdeki güvence altına alıcı düzeltmelerle sınırlı tutmaya yüreklendirme eğilimindedirler. Bu tavrın örnekleri, 1926 Mayıs'ında Britanya Genel Grevi sırasında

(123) Bkz. C. Harman, *The Lost Revolution* (Yitik Devrim) (Londra, 1982).
(124) Barker, *Festival*, s 184.

Sendikalar Kongresi'nin genel konseyinin davranışından, kendileri bizzat Komünist Parti üyesi olan belli başlı Fransız sendika federasyonu önderlerinin 1968 Mayısı ile Haziranı arasındaki başkaldırıcı grevleri ve fabrika işgallerini hızlı bir müzakere sonucuna bağlamaya çalışmalarına kadar geniş bir yelpazeye yayılır.[125]

Hem bir sınıf karşıtlığı hissini hem de kapitalist toplumun pragmatik kabulünü birleştiren Batı işçi sınıfına özgü 'ikili bilinç', demek ki sadece işçilerin durumunun bir yansıması değildir. Çıkarları emeğin sermaye tarafından sömürülme biçimleri üzerinde anlaşma sağlayıcı rollerinden kaynaklanan bir toplumsal katmanın, işçilerin hareketine etkin müdahalesi tarafından da desteklenmektedir. Sendika bürokrasisi siyasal ifadesini türlü sosyal demokrat partilerde bulur (ki Komünist Partiler son kuşakta kendilerini giderek bunların içinde eritmiştir). Burjuva demokrasisinin yapıları içinde reform peşinde koşmak işçilerin maddi koşullarının sendikalar tarafından müzakereyle düzeltilmesinin aynadaki yansımasıdır; ikisi de iktisat ile siyasanın ayrılışının farklı yönleridir.[126]

İşçilerin bilincinden artık sömürülmeyecekleri bir topluma ulaşmaya yönelik herhangi bir gerçekçi bakış açısını silmeye yarayan maddi çıkarları belirlemek, bu bilinci içinden kaçmalarının bir yolunun bulunmadığı zihinsel bir hapishane olarak görmek değildir. Çünkü büyük sınıf mücadeleleri, her ne kadar bunları çözmek için otomatik olarak araçlar getirmiyorsa da, var olan inançlarda tutarsızlıklara dikkat çekiyor. En azından deneyimin açıklığa kavuşması fırsatını sunan süreçleri öğrenmektedirler. Barker bunu gayet güzel dile getirir:

> işçilerin hareketleri, tarihi yaptıkları bir kolektif sorun çözme etkinliğinden oluşur. Burada, çeşitli önderler ve üyeler örgütlenme biçimlerini, kendi yeteneklerini, önlerine koydukları görevleri biçim-

(125) Sendika bürokrasisine yönelik Marksist yaklaşımların bir değerlendirmesi için bkz. T. Cliff ve D. Gluckstein, *Marxism and Trade Union Struggle* (Marksizm ve Sendika Mücadelesi) (Londra, 1986), kısım I.

(126) Bkz. I. Birchall, *Bailing Out the System* (Sistemin Kefaletini Ödemek) (Londra, 1986).

lendirir ve yeniden biçimlendirirler. Bütün bu süre boyunca bir yandan da kendi hareketlerinin doğası ve olanaklarını ve düşmanlarının niteliği, çıkarları ve yapabileceklerini ele alan türlü kuramları pratik olarak sınamaktadırlar.[127]

Modern işçi sınıfının bütün büyük devrimci deneyimleri –1905 ve 1917 Rusya'sı, 1918'den 1923'e kadar Almanya, 1936'dan 1937'ye kadar İspanya, 1956 Macaristan'ı, 1968 Fransa'sı, 1974'ten 1975'e kadar Portekiz, 1980'den 1981'e kadar Polonya– bu kalıbı sergilemiştir. Devrimler, iki tarafın da birbirlerinin ve kendilerinin gücünü sınadığı gerilemeler ve ilerlemelerden, hafif çarpışmalar ve yüzleşmelerden oluşan, nihai, kaçınılmaz bir son hesaplaşmayı askıda bırakan görece uzamış süreçler olmuşlardır. Çoğu zaman her büyük mücadele içinde bir işçiler azınlığı kendi hareketleri içinde hakim olan ideolojiye kafa tutmaya ve alternatif bir kurama ve bunun göstereceği farklı taktiğe doğru yönelmeye başlamışlardır. Böylelikle, en yakın örneği bir kez daha ele alırsak, darbeden altı ay önceki süre içinde *Solidarnosc*'un bünyesinde giderek 'kendi sınırlarını koyma' taktiğini eleştirir hale gelen bir 'köktenciler' azınlığı ortaya çıkmıştır.[128]

1917 Rus Ekim Devrimi, proletaryanın (ama yalnızca sonradan devrimin soyutlanmışlığı ve kuşatılmışlığına boyun eğmek üzere) iktidara geldiği tek örnek,[129] diğer örneklerdeki eksik bileşenin azınlığın sermayeyi yenilgiye uğratacak bir taktik geliştirmek üzere bir çerçeve sunan alternatif bir geleneğe ulaşamaması olduğunu gösterir. Bu gelenek yalnızca klasik Marksizm tarafından sağlanabilir. Gramsci devrimci kuramdan işçi sınıfına dışarıdan dayatılan bir şey gibi değil de, 'pratiğin belirleyici öğeleriyle kesişip özdeşleşerek, sürmekte olan tarihsel süreci hızlandırabilen, pratiği daha homojen, daha tutarlı, bütün öğelerinde daha

(127) Barker, *Festival*, s.86.

(128) Örneğin bkz. ibid., s.92-3.

(129) Bkz. P. Binns, T. Cliff, C. Harman, *Russia: From Workers' State to State Capitalism* (Rusya: İşçi Devletinden Devlet Kapitalizmine) (Londra, 1987).

etkili hale getiren ve böylelikle, bir başka deyişle, potansiyelini azami düzeyde geliştiren bir kuram' olarak söz eder.[130] Demek ki Marksist kuramın rolü işçilerin bilincinde var olan çelişkiyi çözmek, bunun içinden devrimci bilinci temsil eden öğeleri çekirdek halinde çıkartmak ve bunlara tutarlı, dile getirilmiş bir ifade kazandırmaktır.

Gramsci'nin formülasyonu işçi sınıfı mücadelesi ile devrimci sosyalist kuram arasındaki sürekliliği –kuşkusuz kuramları pratik gereksinimlerin bilinçli ifadesine realist karşıtı bir biçimde indirgemesi yüzünden– aynı zamanda ikisi arasında var olan kopukluğu hafifseme pahasına tanımlar. Bu nokta Benjamin'in 'ezilenler geleneği' kavramına geri dönülerek açıklığa kavuşturulabilir. İmdi tarihsel maddeciligin bu gelenek *olduğunda*, Chartistler ve Lyons dokumacıları ile başlayıp, yirminci yüzyılın büyük devrimci hareketleriyle sürerek, Britanya madencilerinin grevi ve Güney Afrika ve Brezilya gibi ülkelerde güçlü sanayi proleterlerinin yükselişi gibi olgularla günümüze kadar gelen 150 yıllık işçi sınıfı mücadelesinin yoğunlaştırılmış deneyimini yansıttığında gerçekten bir doğruluk payı vardır. Böyle bir Marksizm görüşü Troçki'nin devrimci partiyi 'sınıfın hafızası' olarak tanımlamasında ifade edilir. Bununla birlikte, tarihsel maddecilik sadece geçmiş mücadeleleri edilgen bir biçimde kaydetmekle kalmaz. Bu mücadele deneyimlerini eleştirel ve düşünsel bir biçimde özümsemeye çalışır. Geçmişin yalnızca böyle bir benimsenişi 'nabzı', Benjamin'in sözleriyle, 'hâlâ şimdide hissedilebilen' tarihsel bilgiyi üretebilir. Çünkü geçmiş zaferleri ve yenilgileri hatırlamanın önemi onlardan bir şeyler öğrenmek ve çıkarılan dersleri gelecekte yürürlüğe koymaktır. Devrimci Marksizm'in Scruton'ın anladığı anlamda bir gelenek olmamasının nedeni budur (bkz. 5.4 başlığı). İşçilerin geçmişte mücadele vermiş olmaları ve bunu yapma biçimleri onların izledikleri yolu şimdi izlemenin nedenini oluşturmaz. Geçmiş mücadelelerin anısı Scruton'ın deyişiyle

(130) A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Londra, 1971), s 365.

'haklı çıkarma amacına yönelik arzu'yu dondurmaz. Bunları akla getirmek şimdi için siyasal eylemi esinlendirebilir, ama bu tarihsel maddeciliğin görüş açısından, aklın uykusu için değil, eleştirel düşünce için bir fırsattır. Klasik Marksizm uluslararası işçi sınıfı hareketinin kuramsal olarak açıklığa kavuşturulmuş deneyimidir. Bu rolü oynamasına olanak tanıyan şey, sınıf mücadelesinin bir fenomenolojiden fazlası olması, toplumsal değişini mekanizmalarını birbiri ardından gelen üretim biçimlerinin yapısal özelliklerinde köklendiren bir deneysel kuram, tarihsel maddecilik olmasıdır. Bu yapısal boyut olmaksızın Marksizm değişimin belirli koşullarda hem olanaklılıklarını hem de sınırlarını, bireysel ve kolektif aktörlerin başvurabileceği güçleri tanımlama araçlarından yoksun kalırdı.

Klasik Marksizm daha çok sözcüğün etimolojik anlamında bir gelenektir. Devrimci sosyalist kuşaklar boyunca elden ele geçirilmiş ve geliştirilmiş bir kuram ve tarihsel bilgi külliyatıdır: Marks ve Engels, Plehanov ve Kautski, Lenin ve Bolşevikler, ilk yıllarındaki Komünist Enternasyonal, Troçki ve Sol Muhalefet. Yaşayan bir gelenek olmak hem kuramsal düşünmeyi hem de deneysel çalışmayı içeren sürekli bir yenilenmeyi gerektirir. Aynı zamanda örgütsel düzenlemeyi de gerektirir. Klasik Marksizm için devrimci parti tarihsel maddecilikle sınıf mücadelesi arasındaki vazgeçilmez aracıdır. Bunun iki nedeni vardır. İlkin, Marksist toplum kuramı yalnızca uygulamaya yönelik çabalarla sınanabilir. Yalnızca her birinin diğeri tarafından eleştirel bir titizliğe tabi tutulduğu sosyalist kuram ve pratik arasındaki bir etkileşim aracılığıyla, Marksizm yaşayan bir gelenek olmayı sürdürebilir. İkincisi, onları büyük toplumsal çatışma dönemlerinde bile geride tutan statükoyu tereddütle de olsa, kabul etmeye yönelten baskılara karşı denge oluşturmak, başlangıçta ne kadar küçük olurlarsa olsunlar, devrimci sosyalistler azınlığının proletarya çoğunluğunu etkilemek üzere bağımsızca örgütlenmesini gerektirir. Bu ilişkinin klasik örneği 1917'de Bolşevikler ile Rus işçi sınıfı arasında olandır. Yığınlara iradesini dayatan ve kendini onların ye-

rine geçiren Stalinist yekpare parti mitine uyum göstermek şöyle dursun, Bolşevikler Rus proletaryasıyla yukarıda Gramsci tarafından betimlenene çok benzer bir biçimde ilişki içinde olarak, işçilerin mücadelelerinin mantığını ortaya çıkarmaya, onları tamamen bilinçli kılmaya ve devlet iktidarının ele geçirilmesine doğru yöneltmeye yardımcı olmaktaydılar. Troçki devrimci parti ile işçi sınıfı ilişkisini iyi tanımlamıştır: 'Kılavuzluk eden örgüt olmaksızın yığınların enerjisi bir piston kutusuna kapatılmamış buhar gibi dağılacaktır. Ama yine de, şeyleri hareket ettiren piston veya kutu değil, buhardır.'[131]

Bu pasajın alıntılandığı Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi* proleter devrimlerin merkezi bir özelliğini gündeme getirir, bunlar 'yığınların kendi kaderleri üzerinde egemenlik sahibi olacakları alana zorla girmiş olmasıdır.'[132] Perry Anderson Rus Devrimi'ni 'benzeri görülmemiş bir etkinlik biçimi üzerinde kurulan yeni bir tarih türünün ete kemiğe bürünmesinin başlangıcı' olarak tanımlar, bu yeni etmenlik biçimi 'kamunun hür iradesi'dir (bkz. 1.1 başlığı), yani 'bütün toplumsal yapıları yaratmayı veya yeniden kalıplandırmayı hedefleyen bilinçli bir program içinde, hareketi başlatmaları bir bütün olarak kolektif var oluş biçimlerinin yaratıcısı kılmayı amaçlamış kolektif tasarılardır.'[133] Bilinçli siyasal önderliğin kuramsal açıklığı ve merkeziliğinin sosyalist devrimler için önemi kamu hür iradesinin bu ayaklanmalarda oynadığı rolün sonuçlarıdır. Kapitalizmin yıkılması daha önceki hiçbir toplumsal devrimin sahip olmadığı bir anlamda, öz bilince sahip bir tasarıdır.

---

(131) L. Troçki, *The History of the Russian Revolution* (3 cilt, Londra, 1967), I, s. 19. Bolşeviklerin kuram ve pratiğiyle ilgili olarak bkz. C. Harman, *Party and Class* (Parti ve Sınıf), yeni baskı, (Chicago, 1986); T. Cliff, *Lenin* (4 cilt, Londra, 1975-9); J. Molyneux, *Marxism and the Party* (Marksizm ve Parti) (Londra, 1978); A. Rabinowich, *The Bolsheviks Come to Power* (Bolşevikler İktidara Geliyor) (Londra, 1979); S. Smith, *Red Petrograd* (Kızıl Petrograd) (Cambridge, 1983); ve A. Callinicos, 'Party and Class before 1917' (1917'den Önce Parti ve Sınıf), IS, 2, 24 (1984).

(132) Troçki, *History*, I, s. 15.

(133) P. Anderson, *Arguments within English Marxism* (Londra, 1980), s.20.

Önceki üretim tarzlarının organik krizlerinin değerlendirilmesi bu savı doğrular. Ste Croix'nın klasik antikitenin çöküşünü analiz etmesi bir dizi yapısal değişimde odaklanır: Roma yayılmacılığının Principate döneminde sonunun gelmesinin ardından köleleri fetihlerde tedarik etmekten onları yetiştirmeye doğru bir değişim; dolayısıyla köle gücünün sömürü oranında düşüş, çünkü yetiştirme çok daha pahalıya mal oluyordu; mülk sahibi sınıfların o zamana kadar özgür olan köylü çoğunluğun sömürü oranını bunları giderek *koloni* statüsüne, toprağa bağlı sertlere indirgeyerek arttırma şeklindeki tepkisi; bunun da sonuçta ordu olarak serbest konumdaki köylülerin toplanmasına güvenen Roma İmparatorluğu'nun askeri gücünü çökertmesi ve onu böylelikle barbar istilalarına karşı hassas hale getirmesi.[134] Anderson'ın saptamasına göre, sınıf mücadeleleri bu açıklamada 'neredeyse açıklayıcı ağırlığa sahip değildir':

> Ste Croix tarafından gösterilen gerçek mekanizmalar, daha çok tarihsel maddeciliğin bu *diğer* temel temasının bir örneğini oluşturur: yani, üretim tarzlarının *üretici güçler ve üretim ilişkileri* birbiriyle kesin bir çelişki içine girdiğinde değişmesi. Böylesi bir çelişkinin olgunlaşmasının iki tarafta da, sömürenlerde ve sömürülenlerde, bilinçli bir sınıf etkinliğini yani iktisat ve toplumun geleceği için başlatılan bir savaşımı gerektirmez; bununla birlikte bunun sonraki açılımının, öte yandan, bu karşıt güçler arasında dinmeyen toplumsal mücadeleleri zincirinden boşalması olası değildir.[135]

Anderson'ın parmak bastığı nokta genel bir tarihsel tez olarak sunulur ve bu haliyle doğrudur: organik krizler bu gibi krizleri üretmeye bilinçli olarak yönelen eylemlerden değil, güçlerin üretim ilişkilerince zincire vurulmasından doğar (bkz. yukarıda 5.3 başlığı). Fakat daha belirli bir nokta da eklenmelidir, yani yığınların bilinçli etkinliği klasik antikite krizini çözmede görece kü-

(134) Ste Croix, *Class Struggle*, s. 226-59

(135) P. Anderson, 'Class Struggle in the Ancient World', *History Workshop*, 16 (1983), s.68.

çük bir rol oynamıştır. Başlıca rol, beşinci yüzyılda ordularını beslemek için onlardan sürekli daha fazla vergi alan bürokratik imparatorluk devleti ile daha olgunlaşmamış barbar ardıl devletlerarasında bir seçimle karşı karşıya kaldıklarında sonuncusunu yeğleyen Batı İmparatorluğunun Romalı toprak sahipleri tarafından oynanmışa benzer. Nüfusun çok büyük çoğunluğunu oluşturan *Koloni* ve köleler, her ne kadar olasılıkla Roma devletinin yerine geçen daha az etkili artık elde etme mekanizmalarının yararını görmüşlerse de, toplumsal dünyalarını kendileri bilinçli olarak yeniden biçimlendirmemişlerdir.[136]

Organik krizleri çözümlemede yapısal çelişkiler ile bilinçli insan etkinliğinin oynadığı rol arasındaki denge son 1500 yıl boyunca ilkinden ikincisine doğru bir değişim göstermiştir. Bu bakımdan feodalizmden kapitalizme geçiş Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile Rus Devrimi arasında bir ara konumu oluşturur. Marksist tarihçiler son yıllarda burjuva devrimlerinin zorunlulukla (ya da hatta sıklıkla) burjuvazinin kendi işi olduğu düşüncesine karşı çıkmışlardır. Böylelikle Gareth Stedman Jones (yapısalcılık sonrasına dönüşünden önce) şöyle yazmıştır:

> Burjuvazinin zaferi, ayrı ve tutarlı bir dünya görüşüne sahip bir sınıf tebaasının bilinçli zaferi olmaktan çok, belli bir mülkiyet ilişkileri biçiminin ve üretim araçları üzerinde belli bir denetim biçiminin küresel zaferi olarak görülmelidir... Eğer bir burjuva devriminin tanımı kapitalist mülkiyet ilişkilerinin serbest gelişiminin sağlandığı hukuki ve siyasi bir çerçevenin başarılı biçimde oturtulmasıyla sınırlı tutulursa, o zaman 'burjuva devrimi'nin doğrudan burjuvazinin işi olması gerekliliğinin hiçbir zorunlu nedeni yoktur.[137]

(136) C. Wickham, 'The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism' (Diğer Geçiş: Eski Dünyadan Feodalizme), *P&P*, 103 (1984).

(137) G. Stedman Jones, 'Society and Politics at the Beginning of the World Economy' (Dünya İktisadının Başlangıcında Toplum ve Siyaset), Cambridge Journal of Economics, 1 (1977), s.86. Ayrıca bkz. G. Lukacs, *History and Class Consciousness* (Londra, 1971), s.282; ve C.Hill, 'Conclusion' (Sonuç), C.Hill, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England* (On Yedinci Yüzyıl İngiltere'sinde Değişim ve Süreklilik) (Londra, 1974) içinde.

Burjuva devrimlerinin böyle değerlendirilmesini gerektiren bir dürtü, sanayi kapitalizminin hakimiyeti için gerekli koşulları yaratan bir dizi siyasi dönüşümün Prusya krallığının ve yarı feodal *Junker* destekleyicilerinin devrilmesi yerine, bizzat himayesi altında yaşandığı on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sının gibi örneklerin hesabını verme gereksinimidir.[138] Fakat burjuva devrimlerinin burjuvazinin bilinçli eyleminden doğmadığı tezi, Christopher Hill'in 1640-1660 İngiliz Devrimi'ne yapmış olduğu gibi başka örneklere de uygulanabilir:

> İngiliz Devrimi, bütün devrimler gibi, eski toplumun çökmesi nedeniyle ortaya çıkmıştı; ne burjuvazinin istekleri ne de Long Parlamentosunun önderleri tarafından doğrulmuştu. Fakat *sonucu*, kapitalizmin gelişmesi için 1640'tan önce var olanlardan çok daha elverişli koşulların kurulması oldu. Varsayım bu sonucun ve Devrimin kendisinin, İngiltere'de zaten önceden kapitalist ilişkilerde önemli gelişmeler kaydedilmesi ile mümkün olduğu şeklindedir, fakat devrimin patlak vermesini yönlendiren ve bundan doğan devleti biçimlendiren, önderlerin isteklerinden çok, toplumun yapılan, kırılmaları ve baskıları olmuştu.[139]

Bununla birlikte, asıl klasik burjuva devrimleri döneminde, yani 1640, 1776 ve 1789 devrimlerinde, kamu hür iradesi kavramı, halkın kolektif olarak kendi kaderini biçimlendirmesi, sözgelimi 1647 ekiminde Parlamento ordusu içindeki meşhur Put-

(138) Özellikle bkz. D. Blackbourn ve G. Eley, *The Peculiarities of German History* (Oxford, 1984).

(139) C. Hill, 'A Bourgeois Revolution?', J. G. A. Pockock derlemesi *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776* (Princeton, 1980) içinde, s.111. Lawrence Stone bu değerlendirmeye büyük oranda katılır, ama yine de devrimin sonucunu 'kabul edilir biçimde girişimci bir toprak sahibi seçkinler tabakasının süren hakimiyeti yüzünden, bir burjuva toplumu' olarak değerlendirmekte duraksar; 'The Bourgeois Revolution of Seventeenth-Century England Revisited' (On Yedinci Yüzyıl İngiltere'si Burjuva Devrimi Üzerine Yeni Düşünceler), *P&P*, 109, (1984), s.54. Gelgelelim İngiliz toprak sahibi sınıf üzerine yaptığı çalışma, L. Stone ve J. F. C. Stone, *An Open Elite? England 1540-1880* (Oxford, 1984), Robert Brenner'ın İngiliz gelişiminin ayırt edici özelliğinin 'bir *tarım devrimine* nezaret eden bir *kapitalist aristokrasının* yükselişi'nde yattığı iddiasını tamamen doğrular.

ney tartışmaları sırasında, ilk olarak formüle edilmeye başlanmıştır. Kuşkusuz türlü etkenler söz konusudur, ama ikisinin bu bağlamda sözü edilmeye değer. Birinci olarak, kapitalizmin gelişimi, sömürenle sömürülenin, altta yatan iktisadi ilişkiler yapısal eşitsizlikleri içermeyi sürdürse de, ilk kez olarak hukuki eşitler olduğu üretim ilişkilerinin ortaya çıkışını getiriyordu. Biçimsel siyasal eşitlik ve sınıf sömürüsü, en azından ilkesel olarak, karşılıklı uyumlu hale geldi, buna karşın İngiliz Devrimini evrensel erişkin oy hakkının genel kabulünden ayıran üç yüzyıl içinde, burjuva demokrasisinin uzatmalı ortaya çıkışı, gerçekte yalnızca belirli tarihsel koşullarda yan yana bulunabildiklerini gösterir.[140]

İkinci olarak, siyasal iktidar sorunu burjuva devrimlerinin durumunda belli bir öneme sahip olur. İngiliz Devriminin bu ikinci kategoriye dahil olduğunu savunurken Hill, bunun getirdiği devlet dönüşümü üzerinde yoğunlaşır (bkz. yukarıda 4.4 başlığı). Bu analiz genelleştirilebilir. Kapitalist üretim ilişkileri, malların artan dolaşımıyla ilişkili (ama buna indirgenemez) olduğuna göre, merkezi olmayan ve moleküler bir biçimde gelişir. Bununla birlikte, kapitalizmin daha fazla yayılmasının devletin yeniden yapılandırılmasına bağlı olduğu bir noktaya ulaşılır. O halde burjuva devrimi, Stedman Jones'un sözleriyle, 'kapitalist mülkiyet ilişkilerinin serbest gelişiminin sağlandığı hukuki ve siyasi bir çerçevenin oturtulması'nı gerektirir. Fakat bu değişiklik var olan devletin zorla devrilmesini getirmek zorunda değildir. Lenin'in dediği gibi:

> Sertliğin kalıntıları ya derebeyleri ekonomisinin dönüşümünün bir sonucu olarak ya da derebeylerinin büyük arazilerinin ortadan kaldırılmasının bir sonucu olarak, yani ya reformla ya da devrimle ortadan kaldırılabilir. Burjuva gelişimi, başlangıçta giderek daha burjuvalaşacak büyük derebeyi ekonomilerini kullanarak ve zamanla feodal sömürü yöntemlerinin yerine burjuva yöntemlerini geçirerek

(140) Bkz. G. Therborn, 'The Rule of Capital and the Rise of Democracy' (Sermayenin Hakimiyeti ve Demokrasinin Yükselişi), *NLR*, 103 (1977).

ilerleyebilir. Ya da feodal büyük araziler 'fazlalığını' devrimci bir biçimde toplumsal organizmadan dışarı atacak küçük köylü ekonomilerini başlangıç alıp, ardından onlar olmaksızın kapitalist ekonomi yolunda serbestçe gelişerek ilerleyebilir.[141]

Bismarck Almanyası tepeden gelen burjuva devriminin klasik örneğidir (aslında Lenin bu kapitalizm yolunu 'Prusya yolu' olarak adlandırır), Jacoben diktatoryası altındaki Fransa ise tabandan gelme burjuva devriminin başlıca örneğidir. 1848 sonrası dönem Gramsci'nin 'edilgen devrimler' adını verdiği, yalnızca Almanya'da değil, *Risorgimento* İtalya'sında ve Meiji hanedanının yeniden tahta oturduğu Japonya'da da sanayi burjuvazisi ile topraklı aristokrasinin ortak yaşaması olarak görülebilir. Geoff Eley şu saptamada bulunur:

> Bir anlam ifade edebilmek için, 'tepeden devrim' hem uzamsal hem de zamansal boyutlarında, bütün Avrupa bağlamını gerektirir. Bir başka deyişle, klasik Marksist 'eşitsiz ve bileşik gelişme' kavramı gibi bir şeye ihtiyacımız vardır. Öte yandan, Almanya'da ve İtalya'da birliğin kurulması, Hollanda, Britanya, Amerikan ve Fransız Devrimlerinin önceki sırasıyla karşılaştırıldığında, ayrı bir zamansallık içeriyordu. Önceki devrimler kapitalist ilişkilerin, dünya bir yana, Avrupa ölçeğindeki küresel zaferinden önce olmuşken, ikinciler etkin bir biçimde kapitalizmin zaferini öngörüyordu; ilk devrimler büyük ve küçük mülk sahiplerinin büyük oranda güç birliğiyle yürütüldüğü halde, sonuncular halk desteğini, asıl burjuvayı yoksullaştırılmış küçük üreticiler ve çocuk işçi sınıfı kitlesine karşı konumlandıran... müdahale edici bir toplumsal farklılaşma sürecinde yitirmişti.[142]

---

(141) V. I. Lenin, *Collected Works* (Toplu Yapıtlar) (Moskova, 1964), XIII, s.239.

(142) G. Eley, 'The British Model and the German Road' (İngiliz Modeli ve Alman Yolu), Blackbourn ve Eley, Peculiarities içinde, s.85. Ayrıca bkz. Stedman Jones, 'Society and Politics'; ve, düzensiz ve birleşik gelişmeyle ilgili olarak, Troçki, *History*, 1 bölüm; ve *The Third International after Lenin* (Lenin'den Sonra Üçüncü Enternasyonal) (New York, 1970), s. 18-24.

5.4 başlığında tartışığımız devrimci gelenek icatları, yirminci yüzyılın başlıca burjuva devrimi türü olan Üçüncü Dünya'daki ulusal bağımsızlık mücadelelerinde söz konusu sınıf bağlaşıklıklarında yaptıkları gibi, 'büyük ve küçük mülk sahiplerinin ortak güç birliği'ni birbirine tutturacak tutkal görevi yapmamasıyla, klasik burjuva devrimlerinin koşullarına uygundu. Fakat böylesi güç birlikleri yalnızca işçi sınıfının bağımsız bir güç olarak ortaya çıkmadığı durumlarda olanaklıdır. 1848 Devrimleri ve özellikle Paris işçileri ile burjuva Ulusal Cephe arasındaki kanlı Haziran çatışmaları, Fransız Mutlakıyetini silip süpüren aşağı tabakanın kitlesel seferberliklerinin ölüm çanını çalarak, bütün Avrupa'da kapitalistlerle toprak sahiplerini rahatsız, olsa da, Bismarck ve Cavour gibi bulanık figürlerin' önderliğinde kıtayı dönüştüren bir ortaklığa sürükledi.[143]

Değişkenleri ne olursa olsun, sosyalist devrim bütün burjuva devrimlerinden temelde ayrılır. Bununla birlikte Anderson, kimi zaman sosyalist devrimin yapısını burjuva olanınkine dahil etmiştir: 'Kapitalizm otomatik olarak veya her yerde onu başlatacak muzaffer bir sanayi burjuvazisini, sosyalizmin onu dayatacak muzaffer bir sanayi proletaryası gerektirmesinden daha fazla gerektirmez.'[144] Burada öne sürülen benzerlik savunulamaz. Burjuvazi, siyasi iktidarı elde etmesinden önce, ticaretin gelişmesi, doğrudan üreticilerin topraktan koparılması ve refahın kapitalist ellerde toplanması aracılığıyla üretim araçları üzerindeki denetimini geliştirir. Kapitalizm tipik olarak iktisatla siyasanın ayrılmasını içerdiğine göre, burjuvazinin devlet aygıtında yer almasına gerek yoktur, yeter ki devlet kapitalist üretim ilişkilerini koruyacak biçimde işlesin. Burjuva devrimleri devletin böyle işlev görmesini sağlar. Bunun tersine işçi sınıfı, üretim araçlarından yapı-

(143) Amerikan İç Savaşı tartışılır biçimde tepeden burjuva devriminin bir diğer örneğidir: bkz. G. Novack derlemesi *America's Revolutionary Heritage* (Amerika'nın Devrimci Mirası) (New York, 1976).

(144) P. Anderson, 'Socialism and Pseudo-Empiricism' (Sosyalizm ve Sahte Görgücülük), *NLR*, 35 (1966), s.9.

sal ayrılışıyla tanımlanır. Bu ayrılışın üstesinden ancak iktisat üzerinde kolektif denetim kurarak gelebilir: her küçük fetih, sözgelimi işçilerin kooperatifi, sermaye birikiminin rekabetçi mantığı tarafından baltalanacaktır. Fakat toptan iktisadi denetimi elde etmek için proletaryanın öncelikle siyasal iktidara ulaşması gerekir. Devlet iktidarının elde edilmesi proletaryanın iktisadi olarak egemen sınıf haline gelmesinin önkoşuludur.[145]

Burjuva ve sosyalist devrimlerini yapıda özdeş olarak görmek sonuncusunun köktenci biçimde demokratik niteliğini de gölgede bırakır. Paris Komünü'nden bu yana belli başlı her proleter ayaklanması, 1905 ve 1917 Rus Devrimleri sırasındaki *Sovyetler* gibi, yığınların etkin katılımı ve denetimine ve temsil edenlerin doğrudan seçimi ve başvurusuna dayanan işçi sınıf gücü organlarının ortaya çıkmasını getirmiştir. Demokratik ve katılıma dayalı yapılan ve 'Kendi Kendini Yöneten bir Cumhuriyet'e yönelik programlı özlemleriyle[146], *Solidarnosc* yalnızca en son örnektir. Bu gibi siyasal biçimler sosyalizm mücadelesinin olumsal özellikleri değildir. Anderson'ın yaptığı gibi, proletaryadan başka bir gücün (örneğin, Üçüncü Dünya'daki stalinist hareketlerin) onun lehine iktidarı ele geçirip üretim araçlarını ulusallaştırarak kapitalizmi ortadan kaldırabileceğini varsaymak, işçilerin iktidarının hukuki biçimini gerçekliğiyle karıştırmak olur.[147] Doğrudan üreticilerin üretim araçları üzerinde kolektif denetiminin kurulması olarak sosyalist devrim, ancak işçi yığınlarının var olan devlet aygıtını ortadan kaldırıp yerine demokratik kendi kendini yönetim organlarını koymalarıyla biçim bulabilir.

Klasik Marksizm böyle der. Fakat Rus Devriminin yozlaşması ve daha yeni başka düş kırıklıkları pek çok sosyalisti bu bölümde benimsenen ve savunulan proleter devrim anlayışına karşı

(145) Bkz. Lukacs, *History*, s.280-4.

(146) Bkz. Barker, *Festival*, 9.bölüm; ve T. G. Ash, *The Polish Revolution* (Polonya Devrimi) (Londra, 1985), s.222-31.

(147) P. Anderson, 'Trotsky's Interpretation of Stalinism' (Troçki'nin Stalinizm Yorumu), T. Ali derlemesi *The Stalinist Legacy* (Stalinist Miras) (Harmondsworth, 1984) içinde.

çıkmaya itmiştir. Tam da devrimci süreçlerin kendi dinamiği işçilerin demokrasisinin yerine stalinizme özgü bürokratik ve otoriter yapıların geçirilmesine yol açmaz mı? Sosyalist toplumlar Marks'ın öngörmüş olduğundan çok daha yaygın ve düzenlenmeleri bir tür devleti gerektirecek çelişkilerin acısını çekmeyecek midir? Bu çelişkilerden biri de, kadınların erkekler tarafından ezilmesinden kaynaklanan, sınıf karşıtlıklarına indirgenemeyecek ve ayrı ele alınmadıkça, bunların ortadan kalkmasından sonra da ayakta kalacak olan bir egemenlik biçimi değil midir? Sosyalist bir iktisat Marks'ın öngörülerine ve stalinist pratiğe ters olarak zorunlulukla merkezi olmayan piyasa mekanizmalarına dayanmayacak mıdır? Her ne kadar bu sorular acil ve önemli olsa da, bu kitapta bunları yanıtlamak uygun düşmez.

SONUÇ

Bruegel'in en olağanüstü resimlerinden birinin adı *Dulle Griet*'tir. Bir grup ev kadınını cehennemde yeri göğe katarken gösterir. Kimileri şeytanlara saldırıp yağmalarken, zırh giymiş önderleri, sepeti ganimet dolu, cehennemin kapılan üzerinde ilerler. 'Griet' Hollanda dilinde şirret kadınlara verilen yaygın bir addır ve resmin de kocalarının otoritesine saygı göstermeyen baskın kadınlara yönelik bir saldırı olduğu düşünülür: '*Dulle Griet* ve kasıp kavuran ordusu, eril ayrıcalıkları gasp eden ya da onlara uygun görülen davranış standartlarına meydan okuyan bütün kadınların arketipleri olarak anlaşılabilir.'[1]

Bruegel'in imgeleri cinsiyetçi olarak yaratılmış olsa da, resim izleyende başka tepkiler de uyandırabilir. Bu, yapısalcılık sonrası ve hatta Roger Scruton gibi yeni muhafazakâr eleştirmenlerin iddia edecekleri gibi, tüketici sanat yapıtının anlamını belirlediği için değildir. Daha çok, *Dulle Griet*'in resmettiği şey –Cehennem kapılarının önünde silahlanmış yoksul kadınlar– birden fazla şekilde anlaşılabilir. Caryl Churchill bu gerçeği oyunu *Mükemmel Kızlar*'ın (Top Girls) harika açılış sahnesinde kullanmıştır, burada Griet Jeanne d'Arc ve geçmişin diğer ünlü kadınlarının yanı başında arzı endam eder.

(1) W. S. Gibson, *Bruegel* (New York, 1977), s.107.

Walter Benjamin geçmişi görüş açımızın şimdide girişiğimiz mücadeleler tarafından biçimlendirileceğim öne sürmüştü. *Dulle Griet* bu kitabın ana temasının, insanların zalim ve çoğu zaman tahammül edilmez bir toplumsal gerçekliğe direnmek ve mümkün olduğunda onu dönüştürmek için gösterdikleri çabaların bildiğim en güçlü imgelerinden biridir. Devrimde doruğuna Perry Anderson'ın deyişiyle 'kamu hür iradesi'ne erişen bu türden insan etkinliğinin varlığı, kişilerin toplumsal yapıların 'taşıyıcıları' olduğu her görüşle açıkça uyumsuzdur. Gelgelelim, tarihsel etkinliği anlamaya çalışırken, belki de yapısalcılığa karşı olanlar tarafından dile getirildiği için daha karanlıkta olan, iki başka kuramsal tuzak vardır. Bunlardan biri, gayet basit bir biçimde, insanları duygusallaştırmak, kolektif eylem olgusunu aktörlerin cesaret ve metanetine yönelik hayranlık ifadelerinde boğmak, tarihsel mücadelelerin ortaya serdiği nesnel koşulları her türlü inceleme çabasını neredeyse müstehcen, canlı bir bedenin teşrihi olarak görmektir. Bazen, Edward Thompson, asıl tarihsel yazılarından çok *Teorinin Sefaleti* gibi polemiklerinde böyle bir tutumdan dolayı suçludur. Diğer hatalı konum bir bakıma öteki aşın uçu temsil eder. Ussal-seçmeci kuramın biçimsel analizleri bireyin ve kolektif eylemin yapılarını zahmetli çabalarla ayrıştırır. Buna karşın onlar da eylemin nesnel bağlamını parantez içine alırlar, böylelikle toplumsal mücadelelerin nedenleri ve gidişatı çoğu zaman anlaşılmaz hale gelir.

Belki de, sonuç olarak, bu kitabın argümanının bu türlü tuzaklardan nasıl sakındığını ve bizi ne kadar uzağa götürdüğünü göstermeye çalışırsam bir yararı olabilir:

(1) Uygun bir etkinlik kuramı kişilerin sahip oldukları nedensel güçlerin bir kuramı olmalıdır. Eylemenin nedenleri olarak inanç ve arzulara başvuran insan eyleminin niyete dayalı açıklamaları, insanların belli türde bir yaşayan organizma olmaları yüzünden ve özellikle de, yalnızca eylemlerin değil, düşüncelerini de bilinçli olarak düşünüp değiştirmeye yönelik özel yetenekleri yüzünden gereklidir. Eylem açıklamaları, etmenin söz konusu

eylemi yerine getirme gücüne gönderme yapan gizli bir öncül içerir. Normal koşullarda bu öncül göz ardı edilebilir, çünkü varsayılan yetenekler her sağlıklı yetişkin kişinin sahip olduklarıdır, ama söz konusu olan toplumsal olayların açıklamasıysa, durum her zaman bu olmaz.

(2) Yapılar toplum kuramında bertaraf edilemez bir rol oynar, çünkü insani güçlerin önemli bir altkümesini belirlerler. Bunlar Erik Olin Wright'ı izleyerek *yapısal kapasiteler* adını verdiğim, bir failin üretim ilişkileri içindeki konumu sayesinde sahip olduğu güçlerdir. Yapıları bu bakış açısından değerlendirmek, bunları birey veya kolektif eylem üstünde *kısıtlamalar* olarak gören görüşten kopmayı getirerek, insan etkinliğinin serbestçe hareket edebileceği bir çerçeve sağlar. Yapılar içindeki konumları faillerin açık olanakları sınırladığı sürece, hedeflerini belirli yönlerde izleme fırsatını da tanır. Anthony Giddens toplum kuramcıları arasında bu temel kavrayışı en güçle dile getirendir – yapılar kısıtladıkları kadar olanaklı da kılarlar. Fakat bunun ardından yapıyı faillerin elindeki kaynaklarla tanımlayarak argümanını baltalar. Sonuç, yapıyı faydacı eylem kuramının çerçevesi içinde tutmaktır, çünkü kaynaklar, Giddens'ın dediği gibi, iktidarın araçları, faillerin amaçlarına ulaşmak için kullandıkları araçlardır, hiçbir anlamda eylemin belirleyicileri değildir.[2] Bununla birlikte, çeşitli türden kaynaklar –maddi, kültürel, örgütsel– etmenlerin üretim ilişkileri içindeki konumları yüzünden onlara açıktır. Toplum kuramında yapı, kaynakların kendisi olarak değil, insanların kaynaklara ulaşabilirliğinin belirleyicisi olarak ortaya çıkar.

(3) Tarihsel maddeciliğin kendisi bir yapısal kapasiteler kuramıdır. Marks gerçekten de burjuva toplumunda üretici güçlerin gelişimini oldukça açık bir biçimde 'bu gelişimin tamamını, yani bütün insan güçlerinin gelişimini bu haliyle kendi içinde bir amaç haline getiren önceki tarihsel gelişimden başka bir önvarsayımı olmayan, (insanlığa ait) yaratıcı potansiyellerinin saltık

(2) Bkz. A. Callinicos, 'Anthony Giddens – A Contemporary Critique', *Theory and Society*, 14 (mS).

açılımı' olarak tanımlar. Böylece üretici güçler emek sürecinin belli, teknik olarak belirlenmiş bir biçimini yansıtan, insanlığın üretime yönelik *güçleri* olarak daha iyi anlaşılır. Fakat üretim ilişkileri belli güç türlerini de içerir. Bu en açık halini G.A.Cohen'in üretim ilişkilerini faillerin emek gücü ve üretim araçları üzerinde sahip oldukları güçler olarak analiz etmesinde bulur, ama bu ta Marks'a kadar uzanan bir temanın bir versiyonudur, buna göre mülkiyet ilişkileri fiili denetim ilişkileri olarak anlaşılmalıdır. Böylelikle faillerin yapısal kapasiteleri üretim kaynaklarına, emek gücüne ve üretim araçlarına görece ulaşabilirlikleriyle belirlenir.

(4) Yapıların böyle faillerin nedensel güçlerini belirlemekteki rolleri bakımından analiz edilmesi, hem Althusser'ci hem de Parsons'cu biçimlerinde yapısalcılığın çıkmaz sokağından sakınmamıza olanak verir. Bu kuramlar, kişileri dürtüleri ve anlayışları hakim ideolojiyi içselleştirmelerini sağlayan süreçler aracılığıyla oluşmuş toplumsal yapılanmalar olarak değerlendirerek, etkinlik olgusunu yapıların nedensel rolüyle uzlaştırmaya çalışır. Jon Elster gibi ussal-seçmeci kuramcılar haklı olarak faillerin ussallığına doğru düzgün bir alan tanımak isterler. Yapısal kapasiteler kavramı, Elster'ın yaptığı gibi yapıları bireysel eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarına indirgemeksizin, bunu yapmamıza olanak tanır. Bu, faillerin düşüncelerinin nasıl oluşmuş olduğu sorusunu yanıtsız bırakır: yine de yapılar toplumsal olayların açıklanmasında ortadan kaldırılamaz biçimde boy gösterir, çünkü kişilerin (her nasıl oluşmuşlarsa) inanç ve arzularının ışığında hareket ederken yararlandıkları güçleri belirlemeye yardımcı olurlar.

Aslında, yapının bu değerlendirilişi, ussal-seçmeci kuramcıların savunduğundan çok daha güçlü bir etkinlik kuramıyla tutarlıdır.[3] Bölümün de ortaya koymuş olması gerektiği gibi, Charles Taylor gibi yorumsamacı geleneğe yakın felsefecilerin öne sürdüğü kişiler görüşü hakkında söylenebilecek çok şey vardır. Taylor'a göre, etmenler onlara faydacı eylem kuramı tarafından ya-

(3) K Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), s.488.

kıştırılan araçsal, araç amaç ussallığını aşmaya ve sahip olmaları gereken arzu türleri ve olmaları gereken kişi türlerini ilgilendiren 'güçlü değerlendirmeler' yapmaya muktedirdir. Buna karşın bu yaklaşım, Marksizm'in kriz, çelişki ve mücadele üzerindeki vurgu odağını, toplumun daha fikir birliğine dayalı ve evrimsel bir tasarımına doğru çeker gibidir. Bu bence, ancak faillerin yapısal kapasitelerini göz ardı ettiğimiz sürece böyledir. Bunlar onlara farklı çıkarlar sağlar, zira amaçlarını gerçekleştirmek için insanlar belli türden kolektif eylemlere girişerek, üretim ilişkilerindeki belirli konumlarını yansıtmak ve sıklıkla bunları diğer konumlardakilerle çelişki içine sokmak zorundadırlar. Bu kanıt hiçbir şekilde Taylor'ın öne sürdüğü değerlendirmelerin içini boşaltmaz: aslında, güçlü değerlendirmeler ve beraberlerindeki bağlılıklar, faillerin, dar faydacı terimler içinde bunu yapmak onlar için akıldışı olduğu zaman, kolektif eyleme neden girdiklerini açıklamakta önemlidir. Eğer Mahkumun İkilemine ve bedavacılık sorununa karşın, neden direniş, başkaldırma ve hatta devrimin olduğunu anlayacaksak, Taylor'ın daha geniş etmenlik anlayışı vazgeçilmezdir.

(6) Yapısal kapasitelerin varlığı onları uygulayan kolektivitelerin eşdeğer değildir. Kolektivitelerin, paylaştıklarına inandıkları ortak bir kimliğin ışığında eylemlerini eş güdümlendiren fail gruplarının oluşumu 4. ve 5. bölümlerin başlıca konusunu oluşturmuştu. Yalnızca bazı konular incelenmişti – toplumsal eylemde söz konusu olan inançların doğası (ideolojiler); iki kolektivite türünün (sınıf ve ulus) oluştuğu tarihsel koşullar; ve kimi inanç türleri ('geleneksel' olduğuna inanılanlar) ile en ender, yine de –sözcüğün tam anlamıyla– en çığır açan kolektif eylem tipi (devrimler) arasındaki ilişki. Bununla birlikte, çeşitli türden kolektivitelerin oluşumunu kolaylaştıran veya engelleyen belli koşulların deneysel araştırması için çok geniş bir alan vardır.[4] Eğer bu kitapta öne sürülen argümanlar doğruysa, yanıt getirme-

(4) Kolektif eylemin türlü koşulları ile ilgili aydınlatıcı bir tartışma şurada bulunabilir: S. Lash ve J. Urry, 'The New Marxism of Collective Action: A Critical Analysis' (Yeni

ye çalışacak böyle araştırmalar için daha iyi sorular formüle etmekte bir yararları olabilir.

(7) Buna karşın, bu argümanları geliştirirken asıl ilgi alanım, daha iyi bir toplum kuramından çok daha iyi bir toplumsal dünyaya yönelik olmuştur. Özellikle 5. bölüm sosyalist devrimin doğasını berraklaştırmakla ilgiliydi. Kısmen bunun olanaksızlığıyla ilgili bana hatalı görünen argümanları, yani işçi sınıfının yok olmakta olduğu ve küçülmekte olan proleterler grubu için bile devrimin akıldışı olduğu iddialarını eleştirerek, kısmen de gerçekleştirilmesi için gerekli öznel koşulları, başarıya ulaşabilmesi için var olması gereken inanç ve örgüt türlerini tanımlamayı deneyerek bunu yapmaya çalıştım. Devrimci sosyalizme yönelik pek çok ilgi çekici itiraz vardır, bunların kimileri 5. bölümün sonunda belirtilmişti. Bununla birlikte, benim niyetim bütün bu itirazların üstesinden gelebilecek kapsayıcı bir kuram sunmak değil, daha çok sosyalist devrimin bu kitapta savunulan genel etkinlik değerlendirmesine nasıl uyduğunu göstermek olmuştur. Yapısal kapasitenin en önemli örneği dünya işçi sınıfının kapitalizmin yerine komünizmi getirmek için sahip olduğu kapasitedir. İşçilerin bu kapasiteyi yaşama geçirip geçiremeyeceği ne bu kitapta ne de bir başkasında ortaya konabilir.

Theodor Adorno 1951'de şöyle yazmıştı: 'umutsuzluğun karşısında sorumlulukla uygulanabilecek tek felsefe olguları kurtuluşu gözeten bir bakış açısıyla inceleme çabasıdır.'[5] Adorno bu yönelimi Walter Benjamin'e borçluydu. Benjamin'in kurtuluşu giderek sosyalist devrimle özdeşleştirir olduğunu görmüştük. Adorno'dan farklı olarak o, böyle bir kurtuluştan hiç umudunu kesmedi. Toplum kuramını sosyalist devrimin bakış açısıyla uygulamak için bazı nedenler göstermiş olduğumu umuyorum.

Kolektif Eylem Marksizmi: Eleştirel Bir Analiz), *Sociology*, 18, 1 (1984). Buna karşın, yazarlar *The End of Organized Capitalism* (Örgütlü Kapitalizmin Sonu) kitabında (basılmak üzere), işçi sınıfı kolektivitesinin koşullarının, başka kolektivite biçimlerinin onların yerine geçeceği derecede aşınmış olduğu iddiasını öne sürduklerinde, onlara kesinlikle katılmıyorum.

(5) T. W. Adorno, *Minima Moralia* (Londra, 1974), s.247.

KISALTMALAR

CW	K. Marks ve F. Engels. *Collected Works* (Toplu Yapıtlar) (basılmış veya hazırlanmakta olan 50 cilt, Londra 1975.)
IS	*International Socialism*
JP	*Journal of Philosophy*
KMTH	G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History – A Defence* (Karl Marks'ın Tarih Kuramı – Bir Savunma) (Oxford, 1978)
NLR	*New Left Review*
P&P	*Past and Present*

KİŞİ VE ESER ADLARI DİZİNİ

1844 Elyazmaları 49, 53, 50, 54, 285

Abercrombie, Nicholas 218, 219, 221, 228
Adkins, A. W. H. 34, 35, 36, 42
Adorno, Theodor 275, 276, 280, 281, 334, 360
Alman İdeolojisi 49, 50, 77, 80, 81, 106, 182, 217, 218, 285
Althusser, Louis Pierre 24, 25, 42, 63, 72, 73, 76, 77, 78, 86, 103, 114, 124, 239, 240, 241, 267, 268, 358
Anderson, Perry 23, 24, 25, 26, 61, 73, 83, 86, 100, 109, 111, 164, 165, 212, 243, 250, 259, 260, 263, 275, 324, 329, 335, 345, 346, 351, 352, 356
Ardant, Gabriel 260, 261
Aristo 39, 40, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 93, 186, 308
Armstrong, Peter 227
Aronson, Ronald 109, 111
Artık-Değer Teorileri 236
Ash, Tim Garton 325
Austin, John Langshaw 174, 334
Aydınlanmanın Diyalektiği 276
Aziz Benedict 59

Bachelard, Gaston 146
Bacon, Francis 216
Bakhtin, Mikhail 334
Balibar, Etienne 72, 76, 77, 86, 103
Barker, Colin 248, 313, 326, 327, 340, 341, 342, 352
Baudelaire, Charles 280, 332, 333, 335
Benjamin, Walter 275, 277, 280, 356, 360
Bentham, Jeremy 57, 183
Beynon, Huw 227
Bhaskar, Roy 97, 144, 145, 161, 162
Bin Yayla 33, 34
Bois, Guy 103, 150, 254, 255, 257, 271
Braverman, Harry 113, 290
Brenner, Robert 80, 81, 101, 102, 103, 112, 124, 148, 163, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 261, 270, 271, 273, 348

Buchanan, Ailen 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305
Buharin, Nikolay Ivanoviç 247, 261, 262, 277, 309, 310
Burke, Peter 221, 222, 223, 225, 314, 318

Churchill, Caryl 355
Cinselliğin Tarihi 43, 44, 45
Cliff, Tony 117, 248, 273, 296, 313, 324, 341, 342, 345
Cohen, G. A. 53, 54, 55, 61, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 112, 120, 122, 123, 124, 127, 130, 133, 141, 142, 242, 243, 268, 269, 291, 292, 299, 302, 303, 304, 307, 358, 361
Connolly, William 42, 192, 194, 195
Crassus, M. Licinius 66

Dahl, Robert 193
Dahrendorf, Ralf 70
Davidson, Donald 29, 157, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 178, 187, 199, 230
Davies, Norman 325, 326
Deleuze, Gilles 33, 34, 36, 43, 46, 319, 320
Dennett, Daniel 28, 29, 47, 51
Descartes 33, 38, 47, 63, 145, 146
Deutscher, Isaac 132
Dilthey, Wilhelm 153, 154
Din ve Büyünün Çöküşü 220
Diyalektik Aklın Eleştirisi 107, 281
Dobb, Maurice 272
Draper, Hal 74, 84, 285, 286, 287, 288
Dreyfus, Hubert 156, 157
Dummett, Michael 170, 171
Durkheim, Emile 220

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı 73
Eley, Geoff 123, 348, 350
Elster, Jon 27, 30, 50, 54, 55, 56, 61, 67, 72, 82, 83, 84, 90, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 106, 108, 109, 110, 112, 117, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 133, 134, 141, 143, 144, 145, 187, 188, 194, 204, 216, 217, 219, 233, 234, 235, 265, 268, 358
Elvin, Mark 100, 252
Emek ve Tekelci Sermaye 113, 290
Engels, Friedrich 53, 56, 72, 89, 147, 242, 310, 344, 361
Eski Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi 337

Felsefenin Sefaleti 81, 285
Felsefi Araştırmalar 137, 174, 177
Feodalizme Geçişler 164
Feuerbach Üzerine Tezler 217, 277
Finley, M. I. 105, 266, 267, 269
Flaubert, Gustave 111
Foucault, Michel 25, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 63, 223, 231, 232
Fransa'da İç Savaş 60
Freeman, Alan 116, 119, 120, 121
Frege, F. L. Gottlob 155, 168

Gadamer, Hans-Georg 40, 153, 154, 155, 156, 171

Galileo 38, 40
Gaulle, Charles de 128
Gece Çarpışmaları 223
Gellner, Ernest 243, 244, 263
Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı 112, 121
Geras, Norman 47, 48, 49, 52, 54, 55, 56, 61
Giddens, Anthony 25, 26, 69, 71, 91, 100, 133, 136, 137, 138, 139, 144, 145, 148, 158, 192, 201, 202, 203, 204, 210, 211, 223, 224, 226, 229, 230, 236, 244, 245, 246, 248, 251, 258, 266, 284, 293, 294, 357
Gilbert, Alan 58, 60
Ginzburg, Carlo 221, 222, 223
Gould, Stephen Jay 47
Gorz, Andre 26, 284, 288, 290
Gotha Programının Eleştirisi 55
Gramsci, Antonio 147, 149, 150, 214, 236, 237, 238, 241, 277, 339, 342, 343, 345, 350
Grundrisse 51, 78, 79, 83, 85, 358
Guattari, Felix 33, 34, 43, 46
Guillen, Hector 121

Habermas, Jürgen 36, 37, 39, 49, 154, 157, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 195
Hall, John 249, 253, 255, 330, 331
Halliday, Fred 324, 325
Hapishanenin Tarihi 43, 45, 223
Harman, Chris 81, 82, 84, 116, 119, 121, 148, 238, 248, 262, 268, 269, 270, 273, 290, 296, 312, 340, 342, 345
Hayali Cemaatler 212, 263
Hegel, Friedrich 50, 53, 69, 89, 125, 130, 132, 242, 275, 284, 285
Heidegger, Martin 155
Heller, Agnes 49
Helvetius, Claude Adrien 216
Hilferding, Rudolf 247
Hill, Stephen 218, 219, 220, 221, 228, 239, 259, 260, 319, 347, 348, 349
Hindess, Barry 79, 80, 271, 292
Hirst, Paul 79, 80, 271, 292
Hitler 276, 313
Hobbes, Thomas 80
Hobsbawm, Eric 255, 263, 264, 265, 330, 332
Hodgson, Geoff 114
Holbach, Paul-Henri Thiry 182, 216
Homeros 34, 35, 36
Horkheimer, Max 276
Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı 285

Ilyada 35
İşçi Sınıfına Elveda 284, 288

Jacob, François 28, 95
Jones, Stedman 197, 198, 199, 200, 347, 349, 350

Kant, Immanuel 38, 39, 41, 42, 47, 56, 60, 63, 198, 303, 305, 308
Kapital 53, 54, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 85, 86, 93, 94, 112, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 142, 183, 205, 217, 218, 236, 267, 269, 271, 286, 288, 289

Kapitalizm ve Şizofreni 34
Kautski, Karl 92, 106, 310, 344
Kidron, Michael 248
Komünist Manifesto 102, 242, 285, 335
Kundera, Milan 336
Kraus, Karl 279

Labriola, Antonio 92
Laclau, Ernesto 330, 331
Ladurie, Emmanuel Le Roy 256
Lan, David 323
Larrain, Jorge 216, 217
Lenin, Vladimir Iliç 42, 72, 73, 127, 131, 132, 147, 239, 240, 247, 261, 310, 313, 332, 344, 345, 349, 350
Levi, Carlo 37, 38
Levine, Andrew 88, 89, 91, 98, 99, 105, 122, 146, 147, 194, 203
Liebknecht, Karl 340
Lockwood, David 70, 71, 148, 149, 150, 180, 181, 182, 189, 224
Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire 23
Löwy, Michael 277, 279, 280, 285, 333
Lukacs, George 57, 215, 236, 267, 275, 285, 347, 352
Luce, R. Duncan 301
Lukes, Steven 40, 55, 56, 61, 62, 80, 137, 193
Luxemburg, Rosa 147, 340

Macdonald, Graham 29, 31, 32, 33, 36, 40, 41, 63, 65, 66, 67, 134, 154, 172, 178, 179, 230
Machiavelli, Niccolò di Bernado dei 60, 80
MacIntyre, Alasdair 58, 59, 62, 132, 160
Malraux, Andre 282
Mann, Michael 211, 212, 224, 225, 226, 238, 246, 248, 249, 252, 253, 258, 260, 266, 297
Mandel, Ernest 116, 119, 121, 130, 131
Marcuse, Herbert 57
Marks, Karl 23, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 67, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 102, 104, 106, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 135, 136, 138, 142, 147, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 204, 216, 217, 218, 219, 229, 234, 236, 242, 243, 246, 247, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 277, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 303, 308, 312, 318, 319, 320, 321, 322, 328, 333, 335, 337, 339, 344, 353, 357, 358
McGinn, Colin 172, 177, 178
Midgley, Mary 48, 49
Miller, Richard W 56, 57, 58
Montgomery, David 205
Moore, G.E. 62
Mükemmel Kızlar 355
Mulhern, Francis 285, 286

Mussolini 37
Mutlaki Devletin Soykütüğü 164

Negatif Diyalektik ve Estetik Kuram 276
Nichols, Theo 227
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 115, 247, 251, 296, 297, 318

Oakshott 318
Odysseia 35, 94
Olson, Mancur 180, 298, 299, 300, 301, 302
O'Meara, Dan 315, 316,318

Pareto, Vilfredo 181, 299
Paris, Van Philippe 97
Parsons, Talcott 43, 70, 128, 179, 180, 181, 185, 188, 189, 200, 202, 203, 219, 240, 241, 358
Patates Yiyenler 337
Peirce, Charles Sanders 176
Pettit, Philip 29, 30, 31, 32, 33, 36, 40, 41, 63, 65, 66, 67, 134, 154, 172, 178, 179, 189, 230
Peynir ve Kurtlar 221
Pim, Howard 231, 232, 233
Platon 40, 117
Plehanov, Georgi Valentinoviç 92, 106, 129, 130, 132, 344
Polsby, Nelson 194
Popper, K. R. 30, 100, 125, 167, 177
Postan, M. M. 254, 255, 256
Poulantzas, Nicos 44, 72
Proudhon, Pierre-Joseph 80, 90
Przeworski, Adam 128, 140, 308, 309, 310, 311, 312, 313

Quine, W. V. O. 145, 166, 167, 168, 170, 171

Raiffa, Howard 126, 301, 365
Ranger, Terence 264, 265, 316, 317, 318, 322
Rawls, John 189, 190, 191
Rex, John 70
Ricardo 75, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 256, 311, 312
Roemer, John 27, 80, 97, 112, 114, 115, 116, 121, 122, 126, 135, 136, 139, 141, 180, 250, 291, 292, 293, 296, 297
Rorty, Richard 41, 42, 60
Rose, Steven 51
Rosen, Michael 89, 177
Rousseau 51, 60
Runciman, W. G. 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 168
Rus Devrimi Tarihi 131
Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi 73

Saf Aklın Eleştirisi 41
Samuelson, Paul 117
Sandel, Michael 189, 190, 191
Sartre, Jean-Paul 107, 108, 109, 110, 111, 112, 146, 275, 281, 282, 283, 284, 287, 300, 336
Savaş Günlükleri 111
Sen, A. K. 187, 299, 305
Scargill, Arthur 306
Schiller, Friedrich 313
Scruton, Roger 314, 315, 318, 343, 355
Searle, John 174

Shaw, William 234, 299
Skocpol, Theda 245, 248, 258, 266
Smith, Adam 51, 75, 253, 345
Sober, Elliott 88, 89, 91, 95, 122, 146
Spartaküs 64, 65, 66
Spinoza 117
Sraffa, Piero 112, 113, 114, 116, 118, 119, 121
Stalin, Josef 109, 111, 132, 276, 311
Ste Croix, G. E. M. de 65, 86, 87, 88, 90, 100, 150, 269, 270, 337, 338, 346
Steedman, Ian 112, 113, 118, 120, 294

Tarih Felsefesi Üzerine Tezler 276, 283, 314
Tarih ve Sınıf Bilinci 215, 236, 285
Tarnow, Fritz 312
Tarski, Alfred 168, 169
Taylor, Charles 40, 41, 155, 156, 170, 171, 172, 183, 184, 185, 188, 190, 203, 232, 304, 305, 306, 358, 359
Teorinin Sefaleti 356
Therborn, Goran 75, 81, 90, 196, 197, 199, 200, 203, 228, 229, 236, 240, 241, 321, 349
Thomas, Keith 220, 221, 222
Thompson, E. P. 24, 25, 222, 223, 225, 245, 337, 356
Tilly, Charles 259, 261
Toplumsal İktidarın Kaynakları 246
Troçki, Lev 73, 127, 131, 132, 147, 247, 343, 344, 345, 350, 352
Turner, Bryan 218, 219, 220, 221, 228

Ulusların Zenginliği 272
Umut Günleri 282

Wallerstein, Immanuel 219, 253
Weber, Max 26, 27, 30, 36, 38, 66, 88, 115, 154, 179, 180, 210, 231, 247, 248, 249, 251, 264, 296, 297, 318
Weeks, John 116, 118, 120
Whelan, Frederick G. 60
Wickham, Chris 83, 84, 100, 148, 347
Wiggins, David 48, 49, 62, 173, 178
Williams, Beraard 38
Wittgenstein, Ludwig 38, 137, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 185
Wolin, Richard 277, 278, 279, 280, 285, 333, 334, 335, 336
Wright, Erik Olin 64, 69, 86, 87, 98, 113, 114, 115, 116, 133, 139, 147, 148, 195, 196, 201, 206, 215, 216, 240, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 357

TARİH YAPMAK

TOPLUM KURAMINDA ETKİNLİK YAPI ve DEĞİŞİM

Son yıllarda, sosyal bilimciler ve tarihçiler arasında "tarihsel değişim sorunu" merkezi bir önem kazanmıştır. Geleneksel değişimlerin ve bunun doğurduğu devinimin tarihsel görüşümüzde yaptığı gelişimi incelemeye yönelik ilgide artma olmuştur.

Tarih Yapmak adlı eserinde Alex Callinicos, hem marksist hem de marksist olmayan açıdan bakarak tartışmalara yeni bir boyut katmakla kalmamış, başta E. J. Hobsbawm, E. P. Thomson, G. A. Cohen, C. Althusser, A. Giddens, J. Elster, J. Habermas olmak üzere diğer düşünürlerin eserlerini de yoğun bir şekilde sorgulamıştır.

Yazarın üzerinde düşündüğü ana konu: "Tarihi iyiye ya da daha kötüye götüren, insanların toplumu değiştirmek için kullandıkları mekanizmalardır." Callinicos, kolay algılanabilir derli toplu eserinde analitik felsefenin düşkün olduğu dil çözümleme teorileriyle Giddens'in "yapılandırma teorisi" ve klasik tarihsel materyalizmin güçlü bir şekilde açıklanmasıyla birlikte sunduğu "oyun teorisi"nin içyapısının analizini başarıyla birleştirmektedir. *Tarih Yapmak* zamanlaması ve temellendirilmesi ustalıkla oluşturulmuş, kolay okunabilir diliyle geniş bir ilgiyi hak etmiştir. Bu kitap marksizm tartışmaları kadar, sosyoloji teorileri ve felsefe alanlarına da yönelik çok önemli bir başyapıttır.

ALEX CALLINICOS

Doruk Tarih

www.dorukyayimcilik.com