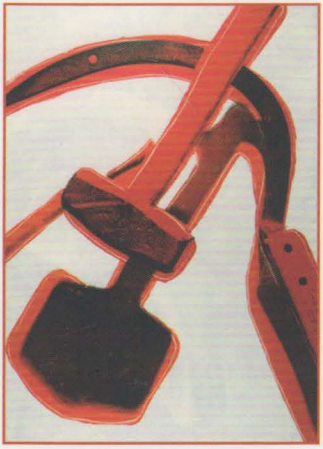
GREGORY ELLIOTT

TARİHİN SONLARI

MARX, FUKUYAMA, HOBSBAWM, ANDERSON



ÇEVİRİ: DENİZ KESKİN

versus



düşünce

Versus Kitap (113)

Tarihin Sonları
Marx, Fukuyama, Hobsbawm,Anderson
Gregory Elliott

Özgün Künye
Ends in Sight

Yayına Hazırlayan
Turan Konu

İngilizceden Çeviri
Deniz Keskin

Kapak Tasarımı
Bülent Arslan

Sayfa Düzeni
Bülent Arslan

Baskı
Mart Matbaası
0212 321 23 00

ISBN: 978-605-5691-17-2
VERSUS KİTAP Şubat 2010
© Her hakkı mahfuzdur.

Albay Faik Sözdener Sk.
Benson İş Merkezi No:21/2
Kadıköy / İstanbul 34710
Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42

www.versuskitap.com
versuskitap@versuskitap.com

Tarihin Sonları

Marx, Fukuyama, Hobsbawm, Anderson

Gregory Elliott

İngilizceden Çeviri
Deniz Keskin

versus

içindekiler

Önsöz 1

Teşekkür 5

1. Büyücü ve Mezar Kazıcı: Karl Marx 7

2. Tam Spektrumlu Hâkimiyet
Francis Fukuyama 35

3. In Extremis: Eric Hobsbawm 63

4. Eskiyi Çağırmak
Perry Anderson 87

Sonuç
Baştan Başlamak 109

Sonnotlar 121

Önsöz

Yirminci yüzyılın son on yılları, "tarihin sonuna" veya belirli bir tarihin sonuna ve –belki biraz üstü kapalı olarak– bir başkasının başlangıcına dair sayısız öngörülere tanık oldu. (Bir sonu hissetmek her zaman bir başlangıcın kokusunu almaktır.) Bu öngörülerden en az üçü, konularının (kapitalizmin ve sosyalizmin geçmişte izledikleri yol ve gelecekteki görünümleri) ilgi çekiciliğine binaen, kışkırtıcı güçleri ve perspektiflerinin genişliği sebebiyle sol açısından önemini koruyor. Dahası, Francis Fukuyama, Eric Hobsbawm ve Perry Anderson gibi isimler, en yaygın metninin 150. yıl dönümünde kapitalist "küreselleşmenin" öngörücüsü olarak övülen Marx'ın ortaya koyduğunun aksi yönünde bir gidişat tarif eden bir tutum takındılar.

Ufuktaki Sonlar birbirine zıt konumlardan (biri yeni-muhafazakâr, üçü farklı çizgilerde sosyalist) ve birbirinden farklı zeminlerden (siyasi *Manifesto*, tarih felsefesi, yirminci yüzyıl anlatısı, başyazı) ileri sürülen bu tarihsel panoramaları ele alıyor. Her bir bölüm, yazarların diğer yazıları ile ilişkilendi-

rildiğinde ayrı birer bütün olarak değerlendirilebilir. Ancak burada, bir birinden habersiz bir dörtlü gibi duruyorlar.

Komünist Manifesto'yu tarihsel materyalizmin kurucu metni olarak kabul eden birinci bölüm, Marx'ın "bilimsel" ya da "ütopyacı" sosyalizmden farkhlığını betimleyerek ve yirminci yüzyılın arifesinde Labriola'dan yüzyılın sonunda Hobsbawm'a kadarki takipçilerinin yargılarını da bu imbikten geçirerek, onun insanlığın "tarihöncesinin" komünizm ile sonlanacağı kurgusuna odaklanıyor. İkinci bölüm, Fukuyama'nın kamuoyu tarafından Irak'taki emperyalist savaşla ilişkilendirilen entelektüel çevreden kopmasını ve Marx'ın "materyalist tarih anlayışını" başaşağı çevirerek çıkardığı orijinal mesajı arındırmaya dönük sonraki çabalarını (örneğin; kitabının yeni baskısına yazdığı sonsözde sergilenen) takiben *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (1992) isimli eserini yeniden ele alıyor. Hobsbawm'ın Fukuyama'yı kayda değer bulmayarak verdiği tepki, üçüncü bölümde *Aşırılıklar Çağı*'nı ve en son örneği *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm* olan sonraki eklerini ele alan bir tartışmaya dönüşüyor. Komünizmin rolünü savunma eğilimine karşın, Hobsbawm tarafından tanımlandığı biçimiyle "kısa yirminci yüzyılın" sonuç bölümünün, kendi fikir hasımlarıyla (Fukuyama dahil) yazarın fark ettiğinden daha çok ortak noktaya sahip olduğu iddia ediliyor. Dördüncü bölümde, Fukuyama ve Hobsbawm üzerine uzun uzadıya yorumlamalarda bulunan bir figürün kısa ama önemli beyanatı –"Renewals" (2000)– derinlemesine incelemeye tabi tutuluyor. Zamanın belli başlı eğilimlerine karşı direniş ile bunu doğru olarak yansıtmaya yönelik kararlılık, Perry Anderson'un "alternatif küreselleşme" hareketi konusundaki sessizliğinin kaynağı olarak tanımlanıyor. Nihayet, birinci bölümde değinilen bir konuya geri dönen kısa sonuç kısmı, Marx'ı haklı çıkaracak ve Fukuyama, Hobsbawm ve Anderson ile ters düşecek bir

şekilde, bu "hareketler hareketinin" anti-kapitalist kanadının nabzını yokluyor.

Uzlaşmaz solun dezavantajlı konumundan yazılmış bu küçük eser, yine de eski ve yeni sol tarafından övgüyle karşılanacak gibi görünmüyor. Bu belki de en çok, ilk dört bölümde geliştirilen iddialardan bazılarını bir araya getiren ve ortaya atılan geniş kapsamlı pek çok konuda "önermesiz sonuçlara" varan sonuç bölümü için geçerli. Zorunlu olarak sistematik, hatta dogmatik olan sonuç bölümü, büyük oranda Hobsbawm ve Anderson'ın kendi farklı üsluplarıyla ortaya koydukları "son" fikrini onaylıyor. Böylece bu fikre içkin başlangıç fikrini –yani, yüz elli yılı aşkın bir süreden beri tarihte ilk kez kapitalizmin kendi gölgesi tarafından, sosyalizmin hayaleti tarafından lanetlenmediği bir tarihsel çağın başlangıcını– kabul etmiş oluyor. Bu iddia, hiçbir şekilde yeni binyılın kendinden memnun, küresel çapta zincirlerinden kurtulmuş Promete'sine ebedi hayat bahşetmiyor (sonuçta, Hobsbawm'ın da dediği gibi, kapitalizm kendisini tüketme sürecinde de olabilir). Öbür yandan, ne de ABD'nin kalıcı zaferi fikrini beraberinde getiriyor –ki bu Fukuyama'nın öngördüğü olasılıklardan yalnızca biriydi. Ancak, *öngörülebilir* herhangi bir gelecekte kapitalizme karşı, –Norberto Bobbio'yu takip ederek– tarihsel sosyalizm olarak adlandırılması gereken sistemin bir zamanlar temsil ettiği tür bir sistemik alternatifin ortaya çıkması ihtimalinin inandırıcı olmadığı anlamına geliyor.

Devam etmeden önce, kimin sorduğuna göre değişiklik gösterse de, kendisini hâlâ Marksist olarak adlandıran birisi olarak bu konu hakkında birkaç söz söylemem gerekiyor. Şimdilik bunu başkasının sözleriyle, *Signs*'ın (1960) Önsöz'ünde diyalektiğin talihsizliklerini kayda döken Maurice Merleau-Ponty'nin sözleriyle yapıyorum: "Marksizm kesinlikle analizleri etkileyip yönlendirebileceği ve belli bir de-

neysel değere sahip olacağı yeni bir safhaya girdi, ancak artık kesinlikle bir zamanlar *gerçekliğine inanıldığı anlamda gerçek değil.*"[1] Bu ifadeye, yalnızca Domenico Losurdo'nun *Komünist Manifesto*'nun İtalyanca basımının Önsöz'ünde Marx'la ilişkisini özetlemek için kullandığı ünlü Latince deyimi eklemek isterim: *Nec tecum possum vivere nec sine te!* (seninle de sensiz de yaşanmıyor!).[2]

Teşekkür

Aşağıdaki bölümler, daha önce yayınlanmış bazı çalışmalarımdan yararlanmış olsam da, ilk defa yayınlanıyor. Birinci bölüm, 2002'de Brighton Üniversitesi'nde yapılmış bir konuşmanın epeyce genişletilmiş bir hali. İkinci bölüm, Fukuyama'yı konu alan "The Cards of Confusion: Reflections on Historical Communism and the 'End of History'" (*Radical Philosophy*, no. 64, Yaz 1993) adlı eski bir makaleden ve "Velocities of Change: Perry Anderson's Sense of an Ending" (*Historical Materialism*, no. 2, Yaz 1998) makalesinden parçalar içeriyor. Üçüncü bölüm, temelini 1995'te Sussex Üniversitesi için hazırlanmış bir seminer metninden alıyor, fakat çok büyük ölçüde yeniden kurgulandı ve güncellendi. Dördüncü bölüm, *Perry Anderson: The Merciless Laboratory of History* (University of Valencia Press, 2004) kitabımın dipnotlarından ve "Değişim İvmeleri"nin giriş paragrafının yeniden düzenlenmiş halinden faydalanıyor. Sonuç bölümü de yukarıda değinilen Brighton konuşmasından birkaç sayfa içeriyor.

Anne Staff'e, Pluto Press çalışanlarına ve izin, yapım ve

basım konularındaki gizli hakemlerine; kitabın ortaya çıkma sürecindeki yardımlarından dolayı Justin Rosenberg, Warren Montag ve Tom Hickey'e; bana bir yaşam ortamı sağlayan Lekha ve Emmanuel'e ve bir çalışma ortamı yaratan Ian Horobin'e teşekkür ederim.

Bir

Büyücü ve Mezar Kazıcı: Karl Marx

"Marx'ın dönüşü": Böylece tüm mekânların *New Yorker*'ı, *Komünist Manifesto*'nun 150. yılı yaklaşırken, eserin ana yazarını küreselleşmiş kapitalizmin ve yarattığı hastalıkların peygamberi olarak selamlıyordu.[3] *Manifesto*'nun girişinde ruhunu çağırdığı "komünizm hayaleti" gibi kendisi de kovulmuş sanılan bu hortlağın, kendi adına kurulmuş devletlerin yıkılışından on yıldan az bir süre sonra söyleyeceği bir şeyler vardı. 2005'e gelindiğinde, bir BBC radyo programı tarafından "en büyük felsefeci"yi seçmek üzere düzenlenen bir yarışmayı rahatça kazanabildi ve böylece *Daily Mail*'de, en az 150 milyon ölünün doğrudan sorumluluğunu taşıyan "Canavar Marx"a karşı iki sayfalık bir aforoz metninin yayımlanmasına yol açtı.[4]

Peki, duygularına hâkim olabilen diğer yorumcular için Marx'ın *Komünist Manifesto*'da özetlenen düşüncesinin "güncelliği" nereden kaynaklanıyordu? *Manifesto*'nun 1998 tarihli bir yeniden basımına önsöz yazan Eric Hobsbawm'a göre, bu metin "yirminci yüzyılın sonundaki kapitalizmin kısa bir tarifi" idi; bu yargıya katılan ikinci kişi, *Manifesto*'yu "modern

kapitalizmin kısa fakat hâlâ emsali görülmemiş bir betimlemesi" olarak gören Gareth Stedman Jones oldu.[5] Kapitalizm konusunda emsalsiz bir ileri görüşlülüğe sahip olan Marx, hemen hemen herkesin hemfikir olduğu bir noktayı özetlemek gerekirse, tuhaf bir biçimde komünizm hakkında yanılmıştı. Fakat ilk öngörüsü böyleyse, ikincisi nasıl başka türlü olabildi? Metinden kesin biçimde çıkan mesajlardan biri şudur: Komünizm, kapitalizmin kendisinden doğar. Sonuç olarak, *Komünist Manifesto*'nun çağdaşlığını savunmak için onu komünizmsiz ve *manifesto*-olmayan bir metin olarak sunmak, dilerseniz belirsiz, dilerseniz aşırı bir biçimde, överken yerin dibine sokmanın en iyi örneği olsa gerek.

Karşıtlar

Her halükârda, yirmi üç sayfalık *Komünist Parti Manifestosu* ilk olarak 1848 devrimlerinin arifesinde Londra'da Almanca olarak basıldığı zaman, hiçbir cepheden bu tür övgüler almamıştı. À la Hume matbaasından çıkan *Manifesto*, ölü doğum denilemezse de, hiç şüphesiz prematüre bir doğumdu. Ancak, sonraki yarım yüzyıl boyunca gelişmiş ülkelerin işçi partileri ve sosyalist partileri arasında kendisine neredeyse kutsal bir yer edindi. *Manifesto*'nun ellinci yılından hemen önce İtalyan Marksist felsefeci Antonio Labriola, 1896 tarihli ünlü "In Memoria del Manifesto dei comunisti" makalesini şöyle başlatıyordu:

> Saflarımızda, kendi yaptıklarını daha iyi kavramak isteyen ve bu fırsata sahip olan herkes, *Manifesto*'nun ortaya çıkışına yol açan nedenleri ve itici güçleri hatırlamalıdır. Bugünkü toplumsal yapıda var olan sosyalizm eğilimine açıklama getir-

memiz ve güncel zorunluluklar nedeniyle sosyalizmin zaferinin kaçınılmaz olduğunu göstermemiz ancak bu şekilde mümkün olabilir.

Manifesto'nun hayati kısmı, özü ve ayırt edici özelliği de bu değil midir?[6]

Marx ve Engels'in "materyalist tarih anlayışı"nın bir özeti niteliğinde olan *Manifesto*, "ütopyadan bilime geçişi" ifade ediyor.[7]

Engels ile mektuplaşma ayrıcalığına sahip biri olan Labriola, bu tür iddialarını destekleyen prestijli bir teminata sahipti. 1880'de Engels, "Marx ve benim [Engels] tarafımdan savunulan komünist dünya görüşünün"[8] diyalektik ve tarihsel materyalizmini sistemleştirdiği –1878 tarihli Anti-Dühring'den çıkarılmış bir kitapçık olan– *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm* kitabını hazırladı. Bu kitabın ilk resmi nüshalarında can alıcı geçişlerden birini daha haber vermiş oldu: Marx'tan Marksizme geçiş. Engels'e göre:

> Eski günlerin sosyalizmi, var olan üretim biçimini ve bunun sonuçlarını kesinlikle eleştiriyordu. Fakat bunları açıklayamıyordu ve bu yüzden de bunlar üzerinde hâkimiyet kuramıyordu. Yalnızca onları kötü addedip reddedebiliyordu. Bu eski sosyalizm, işçilerin sömürülmesini daha kuvvetli bir biçimde kınadıkça, bu sömürünün neleri içerdiğini ve nasıl ortaya çıktığını açıklamakta daha da aciz kalıyordu. Ancak bunu yapabilmek için şunlar gerekliydi: (1) kapitalist üretim biçimini tarihsel bağlarıyla birlikte göstermek ve bunun belli bir tarihsel dönem için kaçınılmaz olduğunu ve bu yüzden yıkılışının da kaçınılmaz olduğunu göstermek ve (2) kapitalist üretim biçiminin o dönemde hâlâ sırrını koruyan asli karakterini açığa çıkarmak. Bu da *artı değerin* keşfi yoluyla mümkün oldu.

> Bu iki büyük keşfi; materyalist tarih anlayışını ve kapitalist üretim biçiminin artı değer yoluyla sırrının ortaya çıkarılmasını, Marx'a borçluyuz. Bu keşiflerle birlikte sosyalizm bir bilim haline geldi.[9]

Labriola tarafından burjuvanın ve burjuva üretim biçiminin "ölüm ilanı" olarak tanımlanan *Komünist Manifesto*, aynı şekilde bir doğumun, komünizmin doğumunun da ilanıydı.

Sonraları, tanınmış bir İtalyan Marksist düşünce tarihçisi, Engels'in kitapçığının "*asli yorum* olduğu düşünülürse, [*Manifesto*'nun] en iyi yorumu" olmadığı yargısına vardı.[10] Bir bakıma, bunun tümden doğru olması mümkün değil, zira metnin Marx'a atfettiği "büyük keşiflerin" ikincisi –emek ile işgücü arasındaki kesin ayrım ile birlikte artı değer teorisi– 1848'e kadar gerçekleştirilememişti ve aşağı yukarı yirmi yıl sonra *Kapital*'in birinci cildinde tam olarak açıklanabilmişti. *Manifesto*'da kapitalist sömürü bir geçimlik ücret teorisini de içeren –Marksçı olmaktan ziyade- Ricardian bir komünist teoriydi. Diğer taraftan, materyalist tarih anlayışının temelleri, 1840'ların ortalarında *Alman İdeolojisi*'nde formüle edilmişti. Bu anlamda, kapitalist toplum teorisini ele almayacaksak, Marx'ın genel tarih teorisi aslında *Manifesto*'daki tarihsel rota tarifini destekliyordu – Marx, bunu *Kapital*'in birinci cildinin 32. Bölüm'ündeki ("Kapitalist Birikimin Tarihsel Eğilimi") kapanış dipnotlarından birinde *Manifesto*'dan "[burjuvazinin] yıkılışı ve proletaryanın zaferi" ile ilgili bir alıntı yapmayı tercih ederek kendisi de etkili bir biçimde kaydetmişti.[11] Dahası, 1872 tarihli Almanca basıma yazdıkları ortak önsözde Marx ve Engels, *Manifesto* hakkındaki Marksist yorumun ana motiflerinden birini hatılatırcasına, "son yirmi beş yıl içerisinde eşyanın tabiatı ne kadar değişmiş olursa olsun, *Manifesto*'da belirtilen genel ilkeler bütün olarak her zaman olduğu kadar bu

gün de doğrudur"[12] fikrinde ısrar ediyorlardı. On altı yıl sonra, İngilizce bir basıma yazdığı önsözde Engels, *Manifesto*'nun "çekirdeğini" oluşturan "temel önerme"yi –materyalist tarih anlayışını– özetledikten hemen sonra Almanca basıma önsözde yer verdikleri bu ifadeyi alıntılıyordu.[13]

"Darwin'in teorisinin biyolojide yarattığı etkiyi, tarih için [Engels'in teşebbüs ettiği biçimde] yaratacak olan" bu "temel önerme" neydi?[14] Bunun en özlü ifadesi *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 1859 tarihli Önsöz'ünde bulunabilir. Marx'ın 1845 yılı civarında vardığı bir "genel hüküm" olarak sunulan bu kanı şunları içermektedir:

1. Toplumsal yapının ekonomik altyapı (üretici güçler artı üretim ilişkileri) ve buna denk düşen üstyapının (hukuki-siyasi kurumlar ve "toplumsal bilinç" formları) bir bileşimi olarak kurgulandığı ve ekonominin açıklayıcılık önceliğine sahip olduğu bir morfoloji;
2. "İlerlemeci" ekonomik üretim biçimleri –Asya tipi, ilkel, feodal, kapitalist– ile bu üretim biçimlerinde var olan toplumsal yapıların birbirini takip ettiği ve komünizmde son bulacağı varsayılan bir insanlık tarihi açıklaması;
3. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki fasılalı uyuşmazlığı (çelişkiyi), bir üretim biçiminden diğerine geçişin asli mekanizması olarak tanımlayan, müteakip devirleri esas alan bir toplumsal değişim teorisi.

Bu açıklamada üretim ilişkileri, toplumun ekonomik yapısını oluşturuyor –üretim araçlarının ekonomik alandaki faillere dağılması ve bunu takiben bu faillerin birbirine zıt toplumsal sınıflara dağılması– ve üstyapıyı şartlıyor. Üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişmesini sağlamaktan ziyade, bunu engelliklerinde dönüşüme uğruyorlar. "Toplumsal devrim çağı",

ayağa vurulan bu tür zincirler neticesinde açılır; üretici güçlerle uyumlu daha üstün üretim ilişkilerinin inşa edilmesiyle ve altapıyı korumak için gerekli donanıma sahip bir üstyapının kurulmasıyla sonuçlanır. Üretici güçler (içerik) ve üretim ilişkileri (form) arasındaki bu diyalektik ilişkide, ilk öğenin gelişmesi tarihin genel gidişatını belirleyen ve sonuç olarak bu gidişatı açıklayan faktördür. Kapitalizm, son "çelişkili" sosyo-ekonomik düzendir, çünkü kapitalizmin üretici güçleri "bu çelişkinin çözümü için gerekli maddi şartları... yaratırlar" – bu da "insan toplumunun tarihöncesi dönemini" kapatacak bir şekilde komünizmin, kapitalizmin yerini almasıdır.[15]

Bu, tarihin döngüsel değil, doğrultusal; gerileyici değil, ilerleyici bir karaktere sahip olduğu "materyalist" tarih felsefesidir. Ancak bu felsefenin öngördüğü ilerlemenin örüntüsü "diyalektik" olduğu kadar doğrusal değildir. Sonuç olarak, tarih "kötü taraftan" ilerleyebilir – hatta çoğu zaman öyle ilerler. Adamakıllı Marksçı bir kapitalizm perspektifinden bakıldığında, (Fredric Jameson'un güzel ifadesiyle) kapitalizm, "insan soyunun başına gelmiş en iyi ve aynı zamanda en kötü şeydir."[16] Böyle bir değerlendirmenin zemini, Marx tarafından 1856'da yaptığı bir konuşmada emsalsiz bir şekilde sunulmuştur:

> Bir taraftan, insanlık tarihinin daha önceki dönemlerinde hayal bile edilemeyecek endüstriyel ve bilimsel güçler doğdu. Diğer taraftan, Roma İmparatorluğu'nun son zamanlarında kayda geçirilmiş korkuları kat kat aşan çürüme belirtileri var. Günümüzde her şey zıddına gebe gibi görünüyor. İnsan emeğinin verimini artırma ve emek sarfı süresini kısaltma kabiliyetine sahip makinelere rağmen, açlıktan ölenleri ve çok fazla çalışanları görüyoruz. Yeni ortaya çıkan zenginlik kaynakları, bir tür garip efsun yüzünden, yoksunluk kaynaklarına çevriliyor. Sanatın

zaferleri, karakter kaybı pahasına elde edilmiş gibi görünüyor. İnsanoğlu bir yandan doğaya hükmederken, diğer yandan da başka insanlara ya da kendi alçaklığına köle oluyor. Bilimin saf ışığı bile cehaletin bu koyu zemininde parlayamıyor. Tüm keşiflerimiz ve ilerlememiz, maddi güçlere entelektüel hayat bağışlamakla ve insan hayatını maddi bir güç konumuna düşürmekle sonuçlanıyor gibi görünüyor. Bir yanda modern sanayi ve bilim, diğer yanda modern sefalet ve çözülme arasındaki bu çelişki; üretici güçler ve dönemimizin toplumsal ilişkileri arasındaki bu çelişki birer gerçektir, açık, ezici ve yalanlanamazdır.[17]

Tek yanlı herhangi bir değerlendirme, ister olumlu ister olumsuz olsun, kapitalizmin tarihsel bir fenomen olarak çelişkili karakterine ihanet etmiş olur. Yalnızca negatif taraflarını algılamak, romantizme kapılmak ve daha iyi olduğu iddia edilen bir geçmişe özlem duymak olur; bunları gözden kaçırmak ise, aşılamaz olduğu var sayılan "şimdi"yi yücelterek "burjuva bakış açısının" faydacılığına teslim olmak olur.[18] Marshall Berman'ın *Manifesto*'daki modernite diyalektiği okumasının da gösterdiği gibi,[19] Marx'ın yapmaya çalıştığı şey, bir yandan bunun pratik olarak aşkınlığına işaret ederken, diğer yandan da entelektüel anlamda bu tür bir antitezin üstesinden gelmektir. Bu yaklaşım; kapitalizmin bir seferde modernitenin özgürlük vaadini hem yarattığı hem de bozduğu; bu özgürlük potansiyelinin ileride ancak modern anlamda kapsamlı bir siyasi ve toplumsal dönüşüm biçimindeki bir devrim yoluyla ortaya çıkarılabileceğine dair bir anlayışı içerir. Bu, Marx'ın *Manifesto*'daki güçlü beyanında da belirgindir: "Burjuva toplumunda... geçmiş bugüne hükmeder; komünist toplumda ise bugün geçmişe hükmeder".[20] Enternasyonal'de de söylendiği gibi, *Du passé faisons table rase!* Komünizm aslında geleceğin dalgasıdır. İnsanlık "kendisine yalnızca üstesinden

gelebileceği görevler belirler";[21] ve komünizm, –geçmişin tamamen temizlenmesi– Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda "tarihin bilmecesi"[22] dediği şeyin çözümüdür.

Öngörülmüş Bir Ölümün –ve Doğumun– Vakayınamesi*

Amacımız doğrultusunda, *Manifesto*'da Marx'ın kendi metnini "modern tarihin ilerleyişini topluca kavrayabilmek için fazla genel"[23] olarak nitelediği önceki "sosyalist ve komünist literatür"den ayrıştırmak üzere yazdığı üçüncü bölümü ve "komünistlerin var olan çeşitli muhalefet partileriyle ilişkili konumlarını" değerlendirmeye ayrılmış baştan savma dördüncü ve son bölümü bir tarafa bırakabiliriz. Bunun yerine biz, *Manifesto*'nun çekirdeğinde –yani "burjuva ve proleterler" ile "proleterler ve komünistler" hakkındaki ilk iki bölümde– değinilen "komünistlerin teorik kanaatleri" ile ilgileneceğiz. Bu bölümlerde (*Alman İdeolojisi*'ndeki bir pasajı anımsatır biçimde) söz konusu teorik kanaatlerin "hiçbir şekilde şu veya bu reformcu özentisi tarafından icat edilmiş ya da keşfedilmiş ideal ilkelere dayanmadıkları; yalnızca, genel bir deyişle, var olan bir sınıf mücadelesinden ve gözlerimizin önünde devam eden tarihsel hareketten kaynaklanan gerçek ilişkileri ifade ettikleri"[24] öne sürülüyor.

Bu kanaatler şu şekilde özetlenebilir: Sınıflı toplumun en

---

* *Chronicle of a Death Foretold*, Kolombiyalı yazar Gabriel García Márquez'in Türkçe'ye *Kırmızı Pazartesi* olarak çevrilen romanının İngilizce çevirisinin başlığıdır. Kitap, sonu adeta tüm kahramanları tarafından önceden bilinen bir cinayeti ve roman kahramanlarının eylemsizliğini anlatmaktadır. Elliott, burada bu bilinen son kavramına gönderme yapmaktadır (ç.n.).

ileri biçimi olan kapitalizm, sınıfsız bir toplum için gerekli ve yeterli maddi ve toplumsal şartları üretir. Daha özlü bir ifadeyle: Kapitalizm komünizmi yaratır. Ama nasıl? Bunun kısa cevabı şöyle: Kendi gelişiminin özündeki çelişkili ve nihayetinde özyıkımcı karaktere sahip dinamikler sebebiyle yaratır. Bu yüzden birinci bölüm, Labriola'nın burjuvazinin "cenaze nutku" olarak adlandırıp "Hiçbir cenaze nutku bu kadar etkileyici değildi"[25] diye eklediği konuya adanmıştır. Kendisi "uzun bir gelişme sürecinin, üretim ve mübadele konusundaki bir dizi devrimin ürünü"[26] olan burjuvazi, Marx'a göre "tarihsel olarak en devrimci rolü oynamıştır" ve bu rol birkaç cümleyle özetlenmesi mümkün olmayan şu epik satırlarda ifade edilmiştir:

> ..[Burjuvazi] üstünlüğü ele geçirdiği her yerde bütün feodal, ataerkil, pastoral ilişkilere son verdi... ve insan ile insan arasında çıplak çıkardan, katı "nakit ödeme"den başka hiçbir bağ bırakmadı. ...Kişisel değeri, mübadele değerine indirgedi ve... yok edilemez ayrıcalıklı sayısız özgürlüğün yerine, o biricik insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Tek cümleyle, dinsel ve siyasal yanılsamalarla maskelenmiş sömürünün yerine; açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu. ...İnsan eyleminin ortaya neler çıkarabileceğini ilk o gösterdi. Mısır piramitlerini, Roma su kemerlerini, Gotik katedralleri kat kat aşan mucizeler meydana getirdi, önceki tüm toplu göçleri ve Haçlı Seferleri'ni gölgede bırakan seferler gerçekleştirdi. Burjuvazi, üretim aletlerinde ve bu yolla üretim ilişkilerinde, tüm bunlarla beraber de tüm toplumsal ilişkilerde sürekli devrim yapmazsa var olmaya devam edemez. ...Üretimin sürekli devrime uğraması, toplumsal yapının kesintisiz olarak sarsılması, sürekli bir belirsizlik ve ajitasyon, burjuva dönemini önceki tüm dönemlerden ayırır. Eski ve kadim kanaat ve fikirlerle birlikte, bütün sabit ve don-

muş ilişki biçimleri yok oluyorlar, bunların yerine gelenler ise daha yerleşemeden eskiyorlar. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileştirildi. ...Ürünleri için sürekli genişleyen bir pazara ihtiyaç duyan burjuvazi, yeryüzüne yayılıyor. Her yerde yerleşmesi, her yerde yapılaşması, her yerde bağlantılar kurması gerekiyor. Burjuvazi, dünya pazarını sömürmek yoluyla tüm ülkelerin üretim ve tüketimini kozmopolitleştirdi. ...Eskiden var olan yerel ve ulusal kapalılık ve kendine yeterlilik yerine, ulusların her yönde hareketliliği ve her yönde birbirine bağımlılığı geçiyor. Burjuvazi, tüm üretim araçlarının sürekli geliştirilmesi yoluyla tüm ulusları... uygarlaşmaya sürüklüyor. Metalarının ucuz fiyatları, tüm Çin Setlerini yıkmaya yarayan ağır silahları gibi... tüm ulusları... burjuva üretim biçimini benimsemeye zorluyor; onları uygarlık dediği kavramı almaya, yani burjuva olmaya zorluyor. Tek cümleyle, kendi suretinde bir dünya yaratıyor. ...Burjuvazi, yüz yılı ancak bulan sınıf egemenliği süresinde, daha önceki kuşakların toplamından daha kitlesel ve daha muazzam üretici güçler oluşturdu.[27]

Burada, kapitalizm burjuvaziye indirgeniyor (ya da onunla birlikte gözden kaçırılıyor).[28] 1859 tarihli Önsöz'de olduğu gibi, metinde de kapitalizm adıyla geçmiyor, "burjuva üretim biçimi" ve "burjuva toplumu" olarak adlandırılıyor. Ne olursa olsun, küresel kapitalist yayılmanın aşırı büyümesi, kendi yıkımının tohumlarını da içinde barındırıyor. Nasıl ki feodal üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişmesine "engel" olduysa ve "yükselen burjuvazi"[29] tarafından parçalandıysa:

Gözlerimizin önünde benzer bir hareket gerçekleşiyor. Modern burjuva toplumu... cehennemden kendi çağırdığı güçleri artık idare edemez hale gelmiş büyücülere döndü. On yıllardan beri sanayi ve ticaretin tarihi, modern üretici güçlerin, modern

üretim ilişkilerine karşı, burjuvazinin ve burjuva egemenliğinin varoluşunun koşullarını oluşturan bu mülkiyet ilişkilerine karşı başkaldırısının tarihinden başka bir şey değildir.[30]

Genişleyen ve toplumsallaşan üretici güçler ve kısıtlayıcı özel mülkiyet ilişkileri arasındaki çelişki, sık görülen "ticari krizler" biçiminde yansımasını buluyor. Çare olarak, yeni pazarların sömürülmesi veya eski pazarların daha da yoğun bir şekilde sömürülmesi yoluna başvurmaları uzun vadede kendi mağlubiyetlerine neden olmaktadır. Eskiden olduğu gibi, yalnızca, "krizleri önleme yöntemlerini azaltarak, daha geniş çaplı ve yıkıcı krizlerin yolunu açıyorlar" [31] Bu nedenle, eğer kapitalizm, verdiği tüm hasarlara rağmen, dünya çapındaki üretici güçleri geliştirerek tarihsel olarak ilerici bir rol oynadığı konusunda takdir edilecekse, Marx'ın kapitalizmin süregiden modus operandi'sine* ilişkin teşhisi açıktır –irrasyonellik ve gaddarlık– ve bu konudaki tahmini de benzer bir şekilde nettir: intihar – veya daha ziyade, proletarya tarafından gerçekleştirilecek olan ötenazi.

Kapitalist üretimin anarşisi, onun yerini başka bir üretim şeklinin alması için gerekli maddi ön şartı, yani kıtlıktan kaynaklanan "ihtiyaçlar âleminin" feshini doğurdu. Can alıcı bir nokta da şu ki, kapitalizm "özgürlükler âlemine" ulaşabilmek için gerekli toplumsal koşulları da yarattı. Bu koşullar; örgütlü, sınıf bilincine sahip ve "üretim biçimini kökten değiştirmekte"[32] maddi çıkarı da bulunan proletarya biçimindeki kolektif failin ve bunu yapabilmek için gerekli olan zaruri yapısal kapasitenin ortaya çıkışıdır. Yerine geçilemez olmaktan çok uzak olan kapitalist toplumsal yapı, dönüşümlü olarak insan failliğini bir bastırıyor bir serbest bırakıyor. Esasında,

* İşleyiş şekli (ç.n.).

gelişiminin belli bir safhasında –Marx tarafından açıkça gerçekleşmek üzere olduğu düşünülüyordu– baskılama ve güçlendirme devirleri ile kapitalist toplumsal yapı arasındaki denge, proletaryanın kolektif failliğinin, büyük oranda istemsiz işleyen kapitalist yeniden üretimi durdurmasını, bilinçli komünist dönüşüm sürecini başlatmasını ve böylece tarihi (yeniden) yapmasını mümkün kılıyor. *Manifesto*'nun ikinci karakteri, yani proletarya, "tek başına gerçekten de devrimci bir sınıftır".[33] Kapitalizm karşısında, burjuvanın feodalizme karşı üstlendiği role sahiptir:

> Burjuvazinin feodalizmi devirmekte kullandığı silahlar şimdi burjuvazinin kendisine doğrultulmuş durumda. Böylece burjuvazi, kendi ölümüne yol açacak silahları dövmekle kalmayıp, o silahları kullanacak insanları da yarattı – modern işçi sınıfını, proleterleri.[34]

Kapitalist sanayinin "başlıca ve özel üretimi"[35] olan modern işçi sınıfının, kapitalist üretim biçiminin terk edilmesinde çok basit bir nedenden dolayı muazzam bir çıkarı vardır. Konu, ürünlerin o ürünleri doğrudan kendi emekleriyle üretenler ve üretim araçlarını ellerinde tutanlar arasında dağıtımına geldiğinde, kapitalizm oyununda bir taraf kazanırken diğeri mutlak olarak kaybeder:

> Modern işçi... sanayinin ilerlemesiyle kalkınmak yerine, kendi sınıfının varoluş koşullarının da altına düşüyor. İşçi yoksullaşıyor ve yoksulluk, toplumdan ve zenginlikten daha hızla gelişiyor. Böylece apaçık ortaya çıkıyor ki, burjuvazi daha uzun süre toplumun egemen sınıfı olarak kalma ve kendi varoluş koşullarını topluma düzenleyici yasa olarak dayatma yeterliliğine sahip değil. Burjuvazi egemenliğini sürdürme yeterliliğine sahip

değil, çünkü kölesine köle olarak bile var olma güvencesi veremiyor, çünkü kölenin burjuvazi tarafından besleneceği yerde burjuvaziyi beslemek zorunda bırakılmasının önüne geçemiyor. Toplum artık burjuvazinin egemenliğinde yaşayamaz, başka bir deyişle, burjuvazinin varlığı artık toplumla bağdaşmıyor.[36]

Manifesto'da, proletarya yoksullaşması –daha fazla işçinin kamusal desteğe bağımlı hale gelmesi– gerçek ücretler düşme eğilimde olduğu için, proleterlerin kapitalist toplum içerisinde mutlak sefilleştirilmesine yönelik bir eğilime işaret ediyor. *Kapital*'de ise, bunun aksine, Marx olgunlaşmış ekonomi teorisini tamamladığında iki eğilim ortaya çıkıyor: Birincisi, işsizlik yoluyla işçi sınıfının belli kesimlerinin periyodik olarak *mutlak* yoksullaştırılması; ikincisi, bir yanda artan sömürü, diğer yanda ise tarih içinde gelişen insan ihtiyaçlarının karşılanamaması sebebiyle –gerçek ücretlerdeki artıştan bağımsız olarak– tüm işçi sınıfının *göreceli* olarak yoksullaştırılması. Bu yüzden, konunun detayları belirgin bir şekilde değişmiş olsa da, kapitalizmin ilgasında proleterlerin objektif maddi çıkarı olduğu önermesi değişmiş değil.

Proletaryanın anti-kapitalist maddi çıkarı, kendiliğinden aynı derecede anti-kapitalist –ya da daha ziyade pro-komünist– bir sınıf kapasitesi ortaya çıkmasını garantilemiyor. Bu sonuncusuna yönelik atıf da, benzer bir biçimde İkinci Enternasyonal'in önde gelen teorisyeni Karl Kautsky'nin "kapitalist sistemin intihar eğilimleri"[37] olarak tanımladığı noktaya dayanıyor, yani: sınıf yapısının basitleşmesi, sınıf çatışmalarının kutuplaşması ve böylece karşı karşıya gelen "iki büyük düşman kamp"[38] ortaya çıkması; "orta sınıfın alt tabakalarının" proleterleştirilmesi ve buna bağlı olarak işçi sınıfının sayıca artması; karşı konulamaz proletarya yoğunlaşması ve birleşmesi ile bu sürecin kendisini "işçilerin giderek büyüyen

birliği", proletaryanın "bir sınıf olarak ve sonuçta da bir siyasi partiye... örgütlenmeleri" olarak ifade etmesi.[39] Ve bu "parti" birbiriyle yakından alakalı iki tanımlayıcı özelliğe sahip. Birincisi, "önceki tüm tarihsel hareketlerden farklı bir şekilde", bu parti "büyük çoğunluk tarafından, bilinçli ve bağımsız bir şekilde büyük çoğunluğun çıkarı için vücuda getirilen bir hareket"tir.[40] İkincisi, yine daha önceki üretim biçimleri altında sömürülenlerin ve ezilenlerin oluşturduğu hareketlerin aksine, "proleterler, daha önceki tüm el koyma biçimlerini ortadan kaldırmaksızın... toplumun üretici güçleri üzerinde hâkimiyet kuramazlar":

> Komünizmin ayırt edici özelliği, burjuva mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıdır. Ancak modern burjuva özel mülkiyeti, ürünlerin, sınıf çelişkileri yoluyla azınlığın çoğunluğu sömürmesine dayalı olarak üretilmesinin ve sahiplenilmesinin en son ve en tam ifadesidir.[41]

Böylece, Marx'ın kullandığı metaforları kullanırsak, büyücünün kazara kendi mezar kazıcısını çağırdığını söyleyebiliriz:

> Sanayinin ilerlemesi... işçilerin rekabet yoluyla izole edilmesi yerine onları bir araya getirerek devrimci birliğini sağlıyor. Böylece, Modern Sanayi'nin gelişmesi, burjuvazinin üretim yaptığı ve ürünü sahiplendiği temeli, burjuvazinin ayağının altından çekiyor. Yani, burjuvazinin nihayetinde ürettiği şey kendi mezar kazıcılarıdır. Onun yıkılması da proletaryanın zaferi de eşit derecede kaçınılmaz.[42]

Başlangıçta Marx, (kayda geçmiş) tüm insanlık tarihinin bir sınıf mücadeleleri tarihi olduğunu belirtirken, tabii ki bunun "her defasında ya tüm toplum yapısının devrimci bir

dönüşümüyle, ya da çatışan sınıfların hep birlikte çöküşüyle sonuçlanan bir kavga"[43] olduğunu gözlemlemişti. Bunun sonucunda da, bir yanda burjuvazinin "kaçınılmaz yıkılışı" ile diğer yanda da proletaryanın "kaçınılmaz zaferi" arasında bir ayrıma varmış ve bunların arasındaki farka işaret etmişti. Yine de, metnin geri kalanında ve ortodoks Marksizmin daha sonraki gelişiminde açık bir biçimde bu sonuçların birbirine bağlı karakterine vurgu yapıldı. Proletaryanın (Engels tarafından *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm*'in kapanış satırlarında bahsedilen) "tarihi misyonu"[44] kendisini özgürleştirmek ve böylece tüm insanlığı, sınıflı toplumun en yeni ve son örneği olan kapitalizmin sömürüsünden ve baskısından kurtarmaktı. Kapitalizmin kendisine içkin –ve eli kulağında– uygulanması ve yaşatılması en mümkün, en arzu edilir geleceği komünizmdi. Bu durumda, komünist devrim de kapitalist evrimin genetik kodlarına kazınmıştı. Yalnızca kapitalizmin ortadan kaldırılması değil, yerine komünizmin geçirilmesi de gerekli ve kaçınılmazdı. "Üretim biçiminin devrimci dönüşümü"[45] için gerekli malzeme ve toplumsal şartlar da yeterliydi. Tarih ortaya çıkarır, proletarya kullanır.

Böylece farklı Marksçı çizgilerden komünistler "muazzam proletarya kitlelerinin yürüyüş hattını, proletarya hareketinin koşullarını ve nihai genel sonucunu açıkça anlama avantajına"[46] sahiptiler. Bu konuda da "kendilerini bir bütün olarak tarihsel hareketi teorik bağlamda kavrayabilecek şekilde yetiştirmiş burjuva ideologlarının" komünist dava etrafında toplanmalarıyla muazzam bir destek edindiler. Ancak komünizm harekâtını masaya koyan (modern ya da modern öncesi anlamda) bir siyasi parti ya da (burjuva ya da proleter kökenli) ideologlar değildir, "bir bütün olarak tarihsel harekettir" [47] Bu harekâtın aşamaları: dakik bir siyasi devrim ("burjuvazinin şiddet yoluyla devrilmesi ki bu proletarya hâkimiyetinin

temellerini atar")[48] ve bunu takip eden uzun vadeli bir toplumsal devrim ("toplumun geniş çaplı bir devrimci yeniden inşası"). Marx' a göre,

> "proletarya, kendi siyasal egemenliğini, tüm sermayenin kademe kademe burjuvazinin elinden alınması, tüm üretim araçlarının devlet elinde, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletarya elinde toplanması ve üretici güçlerin büyüklüğünün mümkün olabildiğince hızlı artırılması için kullanacaktır."[49]

Böylece, daha sonraları "proletarya diktatörlüğü" olarak adlandırılan "üretim biçiminin devrimci dönüşümü" sırasında, toplumsal sınıfların –ve böylece işçi sınıfının da– varoluşu için gerekli koşulların aşama aşama yok oluşuna ve bununla beraber hem işçi sınıfının kendi devlet iktidarının hem de genel olarak devletin çözülmesine tanıklık edilecektir: "Sınıflarıyla ve sınıf çelişkileriyle birlikte eski burjuva toplumunun yerine, her bir bireyin özgür gelişiminin herkes için topluca özgür gelişim için gerekli koşul olduğu bir birliğe sahip olacağız."[50]

Öncül Özyineleme

Marx ve Engels'in *Manifesto*'nun 1872 Almanca basımı için yazdıkları Önsöz'de "genel ilkelerin" esaslarını teyit ettiklerini gördük. Bu kurucuları örnek alan takipçiler –İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Enternasyonallerin devrimci, reformcu, sosyal demokrat veya komünist temsilcileri– bu noktayı yinelediler. Alman SPD'nin Erfurt Programı'nın teorik kısmını yazan Kautsky'e göre *Manifesto*, "modern sosyalizmin bilimsel temelini atmıştı" [51] Labriola'ya göre, ellinci yılına yaklaşan

Manifesto'nun "tarih konusunda model niteliği taşıyan felsefesi... rötuşlanabilir, tamamlanabilir ve geliştirilebilir, fakat düzeltilemez".[52] Birinci Dünya Savaşı arifesinde yazan Lenin, bu metnin "[Marx'ın] doktrininin bütünlüklü ve sistematik bir yorumu, bugüne kadar en iyi olarak kalmış yorumu"[53] olduğunu belirtiyordu. Alman Komünist Partisi'nin kurucu konferansı karara vardıktan kısa bir süre sonra onlara seslenen Rosa Luxemburg, *Manifesto*'yu "hareketimizin büyük fermanı" olarak niteliyor ve "devrimimiz, tarihsel determinizmin güçlü yasalarına, tüm zorluk ve engellere rağmen... ne olursa olsun hedefimize adım adım ilerleyeceğimizi garanti eden yasaya tabidir"[54] diye ekliyordu. İkinci Enternasyonal'in çöküşü ardından toplanan Üçüncü Enternasyonal'in dejenarasyonu üzerine yazan Troçki, *Manifesto*'nun doksanıncı yılı münasebetiyle "Marx ve Engels'in tarihler konusunda yanılgıya düştüklerini" kabul ediyor ve bu yanılgının kökeninin –"kapitalizmde sakh gelecek olasılıklarının hafife alınması ve... proletaryanın devrimci olgunluğunun fazla önemsenmesi"nin– adeta kaynağında düzeltildiğine ve böylece "uluslararası devrimin uzatmalı krizinin... devrimci liderlik krizine indirgenebileceğine" ve bu nedenle de bir Dördüncü Enternasyonal'in gerekli olduğuna hükmediyordu.[55] 1948'de *Manifesto*'nun yüzüncü yıl basımına önsöz yazan İtalyan Komünist Partisi lideri, komünizmin savaş sonrasında yayılmış olmasının *Manifesto*'nun tahminlerinin doğrulanışı olduğunu ileri sürebiliyordu ve şu sonuca varıyordu: "Tarih, önlenemez bir biçimde, Karl Marx ve Friedrich Engels'in muazzam düşüncesi tarafından çizilmiş yolda ilerliyor".[56] Diğer yandan, savaş sonrasında gücünün zirvesinde olan İngiliz İşçi Partisi adına yazan önemli bir sosyal demokrat düşünür, şunları ileri sürebiliyordu: "İnsanlık tarihinde pek az belge, geleceğin doğruluk testinden *Komünist Manifesto* kadar fevkalade bir başarıyla geçebilmiştir. Yayın-

lanmasından bir asır sonra *Manifesto*'nun temel savlarından herhangi birini ciddi anlamda çürütebilen çıkmamıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Eduard Bernstein, bu açıdan neredeyse tek muhalif figürdü ve *Manifesto*'yu sosyal demokrat teoride tespit ettiği ekonomik katastrofizmin nedeni olarak niteliyordu ve eseri, sözde bilimsel sosyalizmin "ütopyacılık kalıntılarından" temizlenmemiş olmasının kanıtı sayıyordu.[58]

Komünist Manifesto'da açık veya üstü kapalı şekilde bulunan ve Kautsky ile Labriola, Lenin ile Luxemburg, Troçki ile Togliatti tarafından bu metinden mantıkî olarak damıtılan "bilimsel" sosyalizm anlayışı birkaç payanda üzerinde duruyordu. Bunlar, birkaç noktayı tekrar etmek pahasına da olsa, şu şekilde betimlenebilir: İlki, insanlık tarihinin genel gidişatına dair bir görüş ve bunun ilkel komünizmden, pek çok sınıflı toplum şekline büründükten sonra "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirileceği" ve insanın tarih*öncesini* sonlandıracak olan (Francis Fukuyama'nın savının aksine "tarihin sonu" olmayan) ileri komünizm safhasına kadar dönemlendirilmesiydi.

İkincisi ise, içerdiği karşıt dinamikler yoluyla, komünizm tarafından yerinin alınması için gerekli koşulları sağlamış olan kapitalist üretim biçiminin belli eğilimlerinin tespitiydi. Bundan önceki üretim biçimleri gibi, kapitalizm de geçici bir varoluştu, çünkü sistemik, kronik ve kötüleşen krizler doğurmaya yönelik içkin eğilimi, onu sürdürülemez kılıyordu. Yine de, herşeyden önce sınıflı toplumun sömürü ve baskı mekanizmalarının kökeninde yatan maddi kıtlığın lağvının bir göstergesi olan üretici güçlerin küresel çapta gelişimi nedeniyle ilerici bir karakter taşıyordu. Kapitalizm, böylece, kendisi yerine geçecek komünizmin sınıfsız toplumu için gerekli maddi koşulları üretmiş oluyordu. Ve evrimin devrimle sonuçlanması için, kapitalizm tarafından yaratılan toplumsal koşullar aynı derecede önemliydi.

Bu durumda, üçüncü payanda da toplumsal faillik oluyor, yani modern sanayi kapitalizmi tarafından üretilmiş olan ve onu dönüştürmekte maddi çıkarı bulunan ve bunun için gerekli yapısal kapasiteye sahip kolektif işçi kitlesi. Endüstriyel işçi sınıfı Arşimedyan bir noktaydı –fakat tarihe dahil dünyevi bir noktaydı– zira var olan düzeni yıkarak yerine yenisini getiriyordu, bu da yalnızca komünizm olabilirdi. Kapitalizmden komünizme doğru dönemsel geçişin kaçınılmazlığı, otomatikliği gerektirmiyordu. Aslında kaçınılmaz olana ulaşmak bile kolektif bir insan failliğine gereksinim duyuyordu: "Bilimsel sosyalizm" bu faili saptadı.

Bu yeni düzene gelince, bu da dördüncü payandayı, yani birleşmiş üreticilerinin doğrudan demokrasisi altında komünal mülkiyet ve geçim araçlarının yönetimi gibi gerçekçekleştirilebilir siyasi hedefleri temin ediyordu.

Beşinci ve son olarak, Marksçı-Marksist sosyalizm algısı, her ne kadar bu türden bir söylem sonuçta ahlâkçılık olarak bir kenara atılabilecek olsa bile, bir ideal üzerine oturuyordu: Özetle, 1789 ideallerine hakiki bir şekilde kavuşma ideali –*Manifesto*'nun "her bir bireyin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik" fikrinde cisimleşen özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sentezi.

Marksçı sosyalizmin reformist ile devrimci dalları arasında (ve bunların kendi içlerinde) sonradan yaşanan sayısız, bitmez tükenmez –örgütlenme (sosyalist politikanın kurumsal şekli) ile ilgili, faillik (işçi sınıfı veya onun etrafındaki sınıf ittifakları) ile ilgili, strateji (parlamenter veya isyankâr) ile ilgili ve benzeri– ihtilaflara rağmen, onları üretenlerin "bilimsel sosyalizm" adını koydukları bu beş payanda hakkında neredeyse bir asır süren bir fikir birliği söz konusu oldu. Herşeyden öte, bu geniş çaplı konsensüs, yalnızca kapitalizmin tahammül edilemezliği ile ilgili değil, aynı zamanda onun er

ya da geç daha üstün bir uygarlık ve kültüre yol vermesini sağlayacak geçiciliği ile de ilgili sarsılmaz bir kanaat temeline oturuyordu. Gerçekte, "Tarih Yoldaş" komünizmin tarafındaydı. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde vurguladıkları gibi, "Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken *durum* ne de gerçeğin kendisine göre düzenlenmek zorunda olacağı bir idealdir. Biz şimdiki durumu ortadan kaldıracak *gerçek* harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu anda var olan öncüllerden çıkıyor."[59]

Terra İnfirma*

Marx, 1856 tarihli bir konuşmasında "Tarih yargıçtır – proleter de onun celladıdır" demişti.[60] Böylesi dayatmacı bir tarihsel iyimserliğin karşısında *Manifesto*'daki "komünizm hayaleti" bugün nasıl şekilleniyor?

1980'lerdeki neoliberal saldırının ertesinde kaybedilen, geleceğe dair bu iyimserlikti. Örgütlenme, faillik, strateji ve sistemik bir alternatif yaratmaya dair sorunlar çözümsüz bir şekilde bekliyor ve (1859 Önsöz'ünün aksine) bu durum, bir görevi masaya yatırabilme yeterliliğinin o görevin gerçekleşmesine yetmediğini gösteriyor. Dahası, yirminci yüzyılda kapitalizmin yapabildikleri ile sosyalizmin yapamadıkları arasındaki büyük uçurum bu sorunları daha da dramatik hale getirmektedir; *Manifesto*'nun asli öncülünü doğrular bir biçimde kapitalizmin yaygınlığı ile bir sonraki öncülü zayıflatır bir şekilde komünizmin yokluğu arasında veya Marx'ın "geleceğin

* Sağlam olmayan zemin.

şiiri" olarak tanımladığı kavram ile bizim (Merleau-Ponty'yi takiben) "dünyanın düzyazısı" olarak tanımlayabileceğimiz kavram arasındaki uyuşmazlıklardır bunlar. Gerçek –Marx'ın "açık, ezici ve çürütülemez" diye tanımladığı gerçek– örgütlenmenin, failliğin ve stratejinin hiçbir yerde taahhüt edilen hedefe ulaşmaya yönelik olarak bir araya gelmediğiydi. Bunun önceden kestirilebilir neticesi ise sosyalist alternatifin (Stalinizmin ve sosyal demokrasinin sicili göz önüne alındığında) hem arzu edilirliğini hem de (klasik biçiminin doğrulanmadığı göz önüne alındığında) uygulanabilirliğini yitirmesi oldu. Distopya argümanı, –sosyalizm eşittir Stalinizm, yani olası dünyaların en kötüsü– ütopya argümanı –sosyalizm eşittir gerçekleştirilemez bir ideal, yani tüm olası dünyaların en iyisi– tarafından desteklenmiş oldu.

Eric Hobsbawm, 1971 tarihli bir makalesinde '68 kuşağıyla ilgili şu gözlemleri yapıyordu:

> Yeni devrimcilik ile, benim kuşağımın iki savaş arası dönemdeki devrimciliği arasında büyük bir fark... var. Bizim... umudumuz ve alternatif topluma dair bir modelimiz vardı: sosyalizm. Bugün Ekim Devrimi'ne ve Sovyetler Birliği'ne duyulan inanç büyük oranda yok oldu... ve bunun yerini herhangi bir şey almadı. ...Bizim perspektifimizin yerini alan şey, var olan topluma duyulan negatif nefret ve Ütopya'nın bir birleşimi oldu.[61]

Hobsbawm'ın bahsettiği "birleşimin", ele aldığı konuya uygun bir yaklaşım olup olmadığı konusunu bir kenara bırakıyoruz. Ancak bu tespitin, "alternatif küreselleşme" hareketi içerisindeki çağdaş anti-kapitalizme dair bir şeyler yakaladığı su götürmez. Kısacası sosyalizm, tüm göndermeleriyle birlikte, yeniden ütopyacı karaktere büründü. Gerilemiş kapitalist gerçekliğe karşı saf bir sosyalist ideali savunmak gibi küçül-

tücü, öğüt verici bir tutum takınmadan (ve Marx'ın sözü üzerinde oynayarak) söylemek gerekirse; tarih yargıçtır ve kapitalizm (bugüne dek, her biçimde) onun celladıdır.

Başka bir deyişle, eğer *Komünist Manifesto*, bugünün kapitalizmi açısından hayret verici bir "güncelliğe" sahipse, bu noktada tamamen paradoksal bir şeyler var demektir. Bir yanda, 150 yıl önce kapitalizmin devrimci kabiliyeti hakkında şaşırtıcı bir tahminden fazlası olmayan bir şey gözlerimizin önünde doğrulandı ve her gün doğrulanmaya devam ediyor. Burjuvazi olmasa da, kapitalizm kendi suretinde bir dünya yaratıyor, metalardan oluşan ağır silahlarıyla çoğu Çin Seddi'ni (eğer hepsini değilse) yıkıyor ve bu süreçte kendisine içkin eşzamanlı olarak yaratıcı, yıkıcı ve özyıkımcı karaktere sahip güçlere topyekûn özgürlük veriyor. Diğer yanda, İtalyan Marksist felsefeci Domenico Losurdo'nun editörlüğünü üstlendiği *Manifesto* baskısında vurguladığı gibi, tam da bu "güncellik" –bu kitapçığın antikacı ve akademisyenler dışında da ilgi görmesini sağlayan sebep– bir "yenilgi belirtisidir":[62] Marx ve Engels'in teorik ifadesini oluşturmaya çalıştırdıkları, pratik zaferi gerçekleştiğinde devrimci burjuvaziyi büyücünün kaderiyle yüzleşmeye sevk edeceğini düşündükleri "tarihsel hareket"in aldığı yenilginin belirtisidir.

Aslında, diğerlerinin yanı sıra Hobsbawm'ın da iddia ettiği gibi, *Manifesto*, kapitalizmin çelişkili dinamiği nedeniyle komünizmin kurulacağı sonucuna varan materyalist tarih anlayışından edinilen bir tür örtük kıyas üzerine kuruludur.[63] Öncüller –kapitalizmin ölümcül intihar eğilimi ve proletaryanın "evrensel" misyonu– doğru olsa bile, asıl sonucu, yani kapitalizmin geleceğinin derhal ya da ileride komünizme dönüşeceği sonucunu doğurmak zorunda değiller. Sonuçta, yukarıda da değindiğimiz gibi, yalnızca Marx ve Engels değil, hemen arkalarından gelen takipçileri de "mücadele eden

sınıfların hep birlikte çöküşü" ihtimalini dikkate almışlardı. Kautsky, 1892'de "Bugünkü haliyle kapitalist uygarlık devam edemez; ya sosyalizme ilerlemeli ya da barbarlığa geri dönmeliyiz"[64] şeklinde bir uyarıda bulunmuştu. Ancak böyle bir tarihsel gerileme ihtimali, hemen, komünizmin gerekliliği ve kaçınılmazlığı konusunda nihai bir kanıt olarak değerlendirildi – Luxemburg'un 1918 tarihli sosyalizm veya barbarlık kıyaslamasında bunun bir örneği görülebilir.[65]

Troçki, 1937'de neredeyse en önemli noktaya parmak basmak üzereydi ki, sorunu "devrimci liderliğin krizi" olarak niteleyip bertaraf etti. Marksizmin kurucu belgelerinden biri olarak *Komünist Manifesto*, kapitalizmin potansiyelini *göz ardı* edişiyle doğru orantılı olarak endüstriyel işçi sınıfının potansiyelini de *fazla* önemsemişti. Lenin, 1913'te şu gözlemde bulunuyordu: "Marx'ın doktrininde esas önemli nokta, proletaryaya sosyalist toplumun kurucusu olarak atfettiği tarihi roldür. Marx bunu ilk defa 1844'te ileri sürmüştür."[66] Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin Giriş kısmında[67] proletaryayı "evrensel sınıf" olmaya aday göstermesi, endüstriyel kapitalist toplumun anatomisini çıkarmasından öncedir, fakat bundan sonra materyalist tarih anlayışında birinciyi ikincinin üstüne oturtmuştur. Sonuç, tüm insanlığı sınıflı toplum içerisinde kendi "türüne" yabancılaşmaktan kurtarması gereken felsefi bir sınıfın –proletaryanın– kendinde bir sınıf olmaktan kendi için bir sınıf olmaya geçişi sırasında, kendisini kapitalist toplumun sömürüsünden kurtarmaya itilmiş ekonomik bir sınıf ile –ücretli sanayi işçileri– eşitlenmesi oldu. Bu eşitlik temelinde, Marx ve Engels *Kutsal Aile*'de (1845) şöyle diyebiliyorlardı: "Mesele, şu veya bu proleterin, hatta bir bütün olarak tüm proletaryanın şu anda neyi amaç olarak *gördüğü* değildir. Mesele, proletaryanın *ne olduğudur* ve *varlığı* uyarınca tarihsel olarak neyi yapmaya mecbur olduğudur."[68]

Marx'ın tarih teorisinin nihai geçerliliği ile ilgili olarak sonradan yaptığı düzenlemelerde sezilebilen tereddütler ve yeni düşünceler ve elbette (yenilerine başlamak şöyle dursun) *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltlerini tamamlamak ve yayınlamaktan kaçınması, İkinci Enternasyonal'e miras bırakılan Marksizmin gerçek kurucusu olan Engels tarafından büyük oranda göz ardı edilmişti. *Anti Dühring*'i ve 1859 Önsöz'ünü kendilerine kutsal kitap edinen Kautsky ve yandaşları, tam olarak Marx'ın 1877 tarihli bir mektubunda karşı çıktığı şeyi yapıyorlar, "en üstün fazileti tarih-ötesi olmak olan genel bir tarihsel-felsefi teoriyi maymuncuk olarak" kullanıyorlardı.[69]

On dokuzuncu yüzyıl sonundaki Marksist prospektüse göre sosyalizm, *Manifesto*'da "ortak eylemleri proletaryanın özgürleşmesi için gerekli ilk koşullardan biri olan"[70] "öncü uygar devletlerde" –Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın gelişmiş kapitalist dünyası– bekleniyordu. "Son" fikrine dair Kautskyci ortodoksluğun iflası 1914'te görünür hale geldiğinde, Lenin sosyalist devrimin mekânsal-zamansal koordinatlarını kapitalizmden, "en yüksek" (ya da en son) safha olan emperyalizme; kapitalist zincirin en güçlü halkalarından en "zayıf halkalarına", "gelişmiş" ülkelerden "geri kalmış" ülkelere, kısacası Batı'dan Doğu'ya çevirdi. Böylece, Marx ve Engels tarafından (oldukça nitelikli bir biçimde) sürdürülen ve Bernstein'dan Brown'a kadar emperyalizmin *mission civilisatrice*'inin* çeşitli sosyal demokrat taraftarlarınca desteklenen Avrupamerkezci "uygar" ve "barbar" ülkeler tezatından radikal bir kopuş gerçekleştirildi.[71] Bu anlamda –ki bu bir suçlama *değildir*– Ekim 1917 yalnızca *Komünist Manifesto* ve 1859 Önsözü'ne karşı bir isyanı değil, aynı zamanda (Gramsci'nin de doğru bir şekilde gördüğü gibi) "*Kapital*'e karşı bir devrimi" – *Kapital*'deki

* Uygarlaştırma misyonu.

"kapitalist üretimin, doğal bir sürecin acımasızlığıyla kendi zıddını yarattığı" biçimindeki "demir zorunlulukla çalışan... kapitalist üretimin doğal kanunları" fikrine karşı bir devrimi ifade ediyordu.[72] Olgun Marx, son dönemlerinde komünizme Rusya tipi bir gidiş ihtimalini öngörmüştü; *Manifesto*'nun 1882 Rusça basımının Önsöz'ü bir yandan "modern burjuva mülkiyetinin kaçınılmaz ve yaklaşmakta olan sonunu duyurma amacında" olduğunu belirtirken, bir yandan da "Batı'daki proleter devrimi için işaret olabilecek bir Rus Devrimi'nin gerçekleşmesi ve böylece iki devrimin birbirini tamamlaması" olasılığına kapı aralıyordu.[73] Stalin ve Mao'nun aksine, Lenin ve Troçki'ye göre Doğu'daki bir devrimin ilk sinyallerini vereceği "Batı proleter devrimi", Doğu'daki devrimin yaşayabilmesinin de ön şartıydı. Lenin ve Troçki'nin 1914'le birlikte doğan "savaşlar ve devrimler çağı"nda, Batı kapitalizminin "kaçınılmaz ve yaklaşmakta olan sonu"nun geldiği konusunda pek az şüpheleri vardı.

Batı proletaryasının üretim biçimleri arasında geçiş yapabilme kapasitesini –"üretici güçlerin toplam büyüklüğünü mümkün olduğunca hızlı artırarak" kapitalist üretim biçiminden komünist üretim biçimine geçişi etkileme kabiliyetini– yansıtan, Batı burjuvazisinin bu güçleri daha fazla geliştirme kapasitesinin sınıfsal yetersizliğiydi. 1859 Önsözü'ne ve *Kapital*'e göre gelişmiş kapitalist dünya, toplumsallaşmış üretici güçleri özel kapitalist "kabuklarından" kurtaracak proletarya devrimi için yeterince olgunlaşmıştı, hatta çürüyordu. Savaşlar arasında düşülmesi kolay hatalardan biri de şuydu; kapitalizmin yok olma ihtimali açık ki komünizminkinden fazla değildi. O zamanlar akla yatkın olan –ve özellikle *Zusammensbruchstheorie* (kapitalizmin kaçınılmaz çöküşü teorisi) biçiminde var olan– ekonomik kıyamet teorisi, ekonomik gerçeklik için tek başına zayıf bir kılavuz niteliğinde kaldı.

Toplumsal ve çevresel maliyetlerine ve yinelenen krizlerine rağmen 1945 sonrası küresel kapitalizm, üretici güçlerin nicelik ve nitelik olarak büyük oranda geliştirilmesinde yetkin olduğunu ve en azından gelişmiş dünyada eşi benzeri görülmemiş refah seviyelerine ulaşılmasıyla sonuçlanan yükselen yaşam standartlarıyla uyumlu bir biçimde bunu yapabildiğini kanıtladı. Bununla beraber, Batı'daki endüstriyel işçi sınıfını birleştirmekten ziyade "parçalara ayırdı" [74] Marx'ın metaforuna dönecek olursak büyücü, farazi mezar kazıcısını tamamen gömmediyse de, onun mezarını hazırlamış oldu.

Kapitalizmden komünizme geçiş için gerekli koşulların sağlandığı yerlerde ve anlarda bile, bu koşulların oldukça yetersiz olduğu görüldü. Bu gerçek, kapitalizmin ebedi olduğu anlamına gelmiyor (Marx tarafından tetkik edilen kapitalizmin birbirinden ayrılmaz yaratıcı-yıkıcı hayvani ruhları, büyücünün kendi mezarını kazdığı ve "ortak yıkım" senaryosunu gerçekleştirdiği anlamına gelebilir). Ayrıca, öngörülemeyen bir durumda, ileride bir tür sosyalizmin gündeme gelmeyeceği sonucunu da doğurmuyor (sonuçta, de Gaulle'ün de bir zamanlar belirttiği gibi "gelecek uzun sürer"). Bu gerçek, tarihe "bilimsel sosyalizm" tarafından kaydedilen şekliyle, Popperci veya Lakatosçu zeminde, yanlışlanmadığı sonucunu doğuruyor, tabii yanlışlamanın süresiz olarak ertelenebilen bir eylem olduğu unutulmamalıdır. Yine de bu yalnızca zayıf bir teselidir. Bundan sonuç olarak çıkarılabilecek olan şey, Marksçı-Marksist sosyalizmin, takipçilerinin çoğunun inandığı şekilde bilimsel olmadığıdır.

Yukarıdaki Marksçı-Marksist sıfatı iyice düşünülerek kullanıldı. Marx'ın bütün çalışmalarının zengin karmaşıklığı, kendisini ilk (ve en büyük) Marksist heretik yapıyor olsa da, tarihsel Marksizm şeklindeki ideolojik formasyon –İkinci, Üçüncü ve Dördüncü Enternasyonallerin resmi parti Marksizmi gibi–

basitçe Marx'ın düşüncesine ihanet anlamına gelmiyor. Tarihsel Marksizm, Lukács ve Althusser tarafından da örneklendiği üzere, farklı bir Marx'ın ruhunda reform girişimlerine kolaylıkla direnebilen, Marksizmin başlıca eğilimlerinden birinden çıkan bir değerlendirmedir. Marx'm 1877'de reddettiği maymuncuk, en azından bir ölçüye kadar –kuşkusuz iyi bir şekilde - aslında kendisi tarafından yontulmuştu.

Özetle, tarihsel Marksizmin kendisi, her ne kadar "geleceğin lokantaları için... yemek tarifleri yazmak"[75] anlamında olmasa da, ütopyacı bir sosyalizm ortaya çıkardı. Peki, neden? Costanzo Preve'nin bir dizi çalışmasında ikna edici bir biçimde öne sürdüğü gibi,[76] başlangıcından itibaren, kendi varoluşunun kalıcılığını sağlamak için üç tanımlayıcı özelliği değişen oranlarda içerisinde barındırdı. İlki tarihselcilikti: Sonunda kendisine içkin bir tasarımı hayata geçiren doğrusal, ilerlemeci ve öngörüsel bir tarihsel zamanı –bir kökene (yabancılaşma), bir yarı-özneye (proletarya) ve bir hedefe (komünizm) sahip bir süreç halindeki teleolojik tarih anlayışını– ifade ediyordu. İkincisi ekonomizmdi: "Tarihsel misyonu" bunu sağlamak olan sınıf-öznenin ortaya çıkışını sağlayarak üretici güçlere geleceği hazırlama görevini –insan tarihöncesinin sonunu– yüklüyordu. Üçüncüsü de ütopyacılıktı: Bu da, kapitalist üretim biçiminin özyıkımcı kaderinin, siyasi devleti ve ekonomik pazarı ekarte ederek, doğrudan insan ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir insan toplumunu inşa etmek için gerekli şartları sağlayabileceği kanaatini ifade ediyordu. Marksist gelenekte, gerçekleşmemeye mahkum *Zukunfstaat* hakkındaki gereksiz ve spekülatif tasarılara karşı yinelenen uyarılar da bununla ilgilidir.

Komünist Manifesto'da, tarihsel Marksizmin bu üç köşe taşı, bariz değilse de örtülü bir şekilde; Gramsci'nin adlandırdığı şekliyle "madunun dini"nin[77] sekülerleştirilmiş ve sosyoloji

biçimine sokulmuş hali olarak inanç esaslarını oluşturuyorlardı. Bu bakımdan, yirminci yüzyılın sonunda Seattle'da yeni bir anti-kapitalist hareketin doğumunu mutlulukla karşılayan önemli bir İngiliz Marksistin iddiasının aksine, on dokuzuncu yüzyılda basılmış bir kitapçık hiçbir şekilde "söz konusu hareket için bir manifesto" değildir.[78]

Geoff Eley, Avrupa soluna dair mükemmel çalışmasında "1848'de Marx, işaretleri tam anlamıyla yanlış okudu. Engels'in üzülerek kabul ettiği gibi, Marx'ın kapitalizmin ecel nefesleri sandığı şey aslında doğum sancılarıydı."[79] Hegel'in tedrisatına meydan okuyan Minerva'nın Baykuşu, seher vaktinde kanatlandı ve sonun geldiğine dair kehanetleri duyurmaya başladı. Bir buçuk yüzyıl sonra, alacakaranlığın çökmesini beklerken, birden fazla yolla şunu anlıyoruz ki bu son ilanı yalnızca bir başlangıçtı.

İki

Tam Spektrumlu Hâkimiyet
Francis Fukuyama

1980'ler, Batı entelektüel kültürüne yalnızca mütevazı bir önek (post-) katmışken, 1990'lar gezegeni K ile başlayan o meşum sözcüğe boğdu, kürishalleşme* salgınını yaydı. Çağın herkes tarafından bilinen (veya bilinmeyen) gerçekleriyle yüzleşildiğinde, Jane Austen'ın "her şeye razı oldu, çünkü durum akılcı bir karşı çıkışı hak etmiyordu" şeklinde anlattığı Elinor karakterinin tutumunu takınmak cazip görünüyordu. Her halükârda, faniliğe dair imalar her yerde hazır ve nazırdı: Bir çağın bitişi, bir bitişler çağı idi. Bir apokaliptik ayin uyarınca, milattan sonra ikinci binyılın son çeyrek yüzyılı Soğuk Savaş'a ve komünizme, işçi sınıfına ve Fordizme, Aydınlanma projesine ve moderniteye, ulus devlete ve egemenliğe ve aklınıza daha ne gelirse ona, ölümcül darbeyi vuruyordu.

Eğer bu soncu Zeitgeist'ı yakalamayı başaran bir metin olduysa, o da, bu türün en abartılı örneğiydi ve 1989 yazında,

* Yazar "global" sözcüğü ile İngilizce "ishal" anlamına gelen "diarrhoea" sözcüğünü birleştirmiş (ç.n.).

o zamanın ABD Dışişleri Bakanlığı'nın siyaset planlama ekibinin müdür yardımcısı tarafından yayınlanan kısa bir makaleydi. Fukuyama'nın "Tarihin Sonu mu?" başlıklı makalesi, Doğu'daki depremi önceledi. Ancak, geriye bakıldığında, başlıkta bir emniyet mandalı olarak kullanılmış olan soru işareti, Webb'lerin *Soviet Communism: A New Civilisation* kitaplarının ilk baskısında yaptıklarına denktir. Üç yıl sonra, bu aradaki zamanda "Fukuyama tezi" olarak bilinmeye başlanan tez ortaya çıktı ve soru işareti başlıktan usulünce çıkarıldı. Bu, tezin, basit olmasa bile sade olan şu tek denkleme indirgendiğinin yeterli kanıtıydı: komünizmin sonu = sosyalizmin sonu = tarihin sonu. Soru işareti yerineyse, ilk başta anlaşılması güç bir formül –ve "Son İnsan"– geldi; bunun denklem üzerindeki etkisi de kitabın son bölümünde sergileniyordu.

Beklentiler

Son zamanlarda, eğer fikrini yine değiştirmediyse, Fukuyama tadilat ve sadeleştirme çalışmaları yapıyordu. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'ın 2006 tarihli ikinci basımına yazdığı Sonsöz'de, maddeci tarih felsefesi alanındaki denemesinin aslında "modernleştirme projesinin sonuçta nereye varacağı sorusunu soran bir modernleşme teorisi" olduğunu anlatma zahmetine girişmişti.[80] Daha da önemlisi, şunları yazıyordu:

> Açıklığa kavuşturmak istediğim bir yanlış anlama... benim bir şekilde tarihin sonunun özellikle Amerikan versiyonunu ileri sürdüğüm şeklindeki yaygın yanlış anlayış.... Pek çokları tarihin sonu kavramının, Amerika'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki hegemonyasının yalnızca fikir ve değerler dünyasında

var olan bir özeti olduğunu göremedi. Bunlar, tarihin sonu kavramına bakarak, söz konusu hegemonyanın, Amerika'nın kendi çıkarlarına uygun olarak dünyayı düzenlerken kullanacağı gerçek güç yoluyla tesis edileceği gibi bir yanlış sonuca vardılar.

Hiçbir şey gerçekten bu kadar uzak olamazdı. ...Avrupa Birliği, bu kavramın gerçek dünyadaki vücut bulmuş hali olmak açısından, çağdaş Amerika Birleşik Devletleri'nden daha iyi bir örnektir.[81]

Irak'taki fiyaskonun da etkisiyle, Fukuyama'nın bu tür "yanlış anlamaları" bastırma telaşı, Nisan 2007'de pek çok yerde yayınlanan bir köşe yazısında bu konuya yeniden dönerek, "baskıcı rejim değişikliği... demokratik geçişin anahtarıdır"[82] yaklaşımını reddetmesinden belliydi. Bir önceki yıl, ABD basımındaki başlığında (ve İngiltere baskısındaki altbaşlığında), tasasızca iki kıtayı tek bir ülke olarak birleştiren bir kitapta Fukuyama, öfkeli bir şekilde reddettiği sendromun diline vurmasıyla, ABD dış politikası için "gerçekçi bir Wilsonculuğu" silahlı misyonerlerin Irak'a gönderilmesinden sorumlu olduğunu iddia ettiği, gerçekçilikten yoksun yeni muhafazakârlığa karşı bir panzehir olarak savundu.[83] 1992'de savunduğu konum, Wolfowitz ve diğerlerinin siyasi ve toplumsal mühendisliğinden ayrılıyordu; çünkü bunlar, ideokratik dürtüleri ve devrimci planlarından da çıkarsanabileceği üzere, olumsuz ve istenmeyen sonuçlara yol açmışlardı. Ne kadar iyi niyetli olursa olsun, bu çaba amaca karşıydı. Hangi amaca? Fukuyama'nın da kurucularından biri olduğu Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi'ne. Kısacası, bu tartışma aynı sona varan çeşitli yollar etrafında dönüp durdu. Fukuyama, ABD'nin "tek taraflılığına" ve "kaba güç" siyasetine çok fazla yüklenmek durumunda kalmadı, zira bu iki kavramın "çok taraflılık" ve "yumuşak güç" gibi kavramlarıyla melezleşti-

rilmesi sonucunda "Uluslararası Topluluk" tarafından daha kolay hazmedilebilecek yaygın ve Garton Ash türü bir şablon ortaya çıkmıştı.

Peki bu nasıl oluyor da asıl argümanla bağdaşıyor? Bu, refah arzusunun evrensel olduğu ve her şey eşit olduğunda sonunda demokrasi ile sonuçlanacağı önermesine indirgenebilir bir modernleşme teorisi örneği miydi? "Amerikan hegemonyası" şeklinde tezahür edecek herhangi bir sonuçtan ya da "baskıcı rejim değişikliğinden" açıkça ayırt edilebilir durumda mıydı – ve uygun bir şekilde ayırt edilmiş miydi? Ve ne olursa olsun, bugün nasıl hâlâ ayakta duruyor?

İlk olarak 1989'da sarf edilen, çöküşten önceki ifadeyi ele alırsak, tez aşağı yukarı şu şekilde ilerledi. Yirminci yüzyıl tarihi, Batı liberalizminin Birinci Dünya Savaşı'nda çöküşüyle, Soğuk Savaş'ta yaklaşan zaferi arasında "tam daire" çiziyordu: Bu, 1950'lerin ve 1960'ların modernleşme teorisyenlerinin kapitalist ile sosyalist sanayi toplumları arasında bir yakınsama tespit ederek ilan ettikleri "ideolojilerin sonu"ndan farklı olarak, "ekonomik ve siyasi liberalizmin küstah bir zaferiydi".[84] "Batı'nın, Batı düşüncesinin zaferi" "insanoğlunun ideolojik evriminin son noktası olan ve insan yönetiminin nihai biçimi olarak Batı liberal demokrasisinin evrenselleşmesine yol açan 'tarihin sonu'"[85] idi. İnsanlığı bekleyen şey "Dünya siyasetinin 'ortak pazarlaşması'" ya da başka bir deyişle, "siyasi alanda liberal demokrasi ile ekonomik alanda video cihazlarına ve stereo müzik setlerine kolay erişimin bir araya gelmesi"[86] idi. Hegel'in "Dünya tarihi, özgürlük bilincinin gelişmesinden" ve bunun gerçekleşmesinden "başka bir şey değildir"[87] sözü hatırlanmalıdır. "Batı liberalizmine karşı uygulanabilir sistemik alternatiflerin tümden yok oluşu"[88] yoluyla da onaylandığı gibi, bu bilinç hüküm sürmeye devam ediyordu. Bu da tarihi bir sonuç noktasına getirdi; tüm ampirik olayların aniden

durması gibi akla uzak bir anlamda değil, özgürlük hedefine ulaşılması anlamında bir sondu bu. Tanık olduğumuz şey bir kesinti anı değil, zirve anıydı: İki Amerikanizmi mobilize etmek için, "son" zamanları en iyi zamanlardı.

Bu anlamda, bir bakıma tarihin sonu ideolojinin de sonuydu, çünkü tamamlanmış tek bir evrensel ideolojinin oluşumunu içeriyordu. Fukuyama tarafından mücadele eden ideolojiler arasındaki *Kampfplatz* olarak nitelenen büyük baş harfli Tarih, (kendisinin öngörüsüne göre) "dünya tarihinin birer parçası olan... önemli toplumsal ve siyasi güçler ve hareketlerde cisimleşerek"[89] hedefine varmıştı. Plekhanov'un "bizler aslında gideceğimiz yolu biliyoruz ve bizi son hızla hedefimize götüren tarihsel trende yerlerimizi aldık"[90] şeklindeki kendinden emin klasik Marksist söyleminin aksine, tarih lokomotifi Finlandiya İstasyonu'nda değil, bir hipermarkette durdu. Tüm yollar Disneyland'a mı çıkıyor?

Fukuyama'nın "Tarih" algısı söz konusu olduğunda, tarih sonrası uygarlığın sayısız hoşnutsuz bireyi, görünürlükleri ve seslerinin duyulma olasılığı ne olursa olsun, bu algıya itiraz etmediler. "Arnavutluk veya Burkina Faso'da yaşayan insanların zihinlerinde oluşan garip düşünceler" çok az önem taşıyordu,[91] zira onlar, zamanın meyli karşısında acizdiler, zira bu meyil sistemi tehdit eden çatışmalardan arındırılmış bir liberal demokratik kapitalizmin "evrensel homojen devleti"ne doğruydu. Hegel'in aksine, Dünya bir küre olmuş, liberal tarih de onun etrafında bir daire çiziyordu. Bu Panglossçu* bir beklenti değildi. Liberalizm uygulanmaya en müsait ekonomik ve siyasi dünyayı temsil etmekle beraber, mükemmel değildi. Ama yine de, insanlığın hâlâ var olan çözülebilir sorunlarını çözmek amacına yönelik göz ardı edilemez bir şablon sunu-

* Voltaire'in Candide romanında Leibnizci optimizmi temsil için kullandığı Dr. Pangloss karakterine ithafen (ç.n.).

yordu. Faşizmin yüzyılın ortasında ve komünizmin yüzyılın sonunda mağlup edilmesiyle birlikte ve din ile milliyetçiliğin de cazibe kutupları olmak konusundaki zayıflıkları göz önüne alındığında, sahada hâlâ ciddi –"dünya-tarihsel"– oyuncular mevcut değildi.

Makalenin sonuç bölümünde yer alan ve kitabın arka kapağındaki bir pasajda da yer verilen acıklı not, bu tarih felsefesi ile herhangi bir modernleşme teorisi arasındaki uçurumun ölçeğini sunuyor:

> Tarihin sonu, oldukça hazin bir zaman olacak. Tanınma çabası, tamamen soyut bir hedef için insanların hayatlarını riske etmekteki gönüllülükleri, cesaret, yiğitlik, hayal gücü ve idealizm çağrısı yapan dünya çapındaki ideolojik mücadelenin yerine; ekonomik hesaplama, teknik problemlerin bitmez tükenmez çözümleri, çevresel kaygılar ve karmaşık müşteri taleplerinin karşılanması geçecek.[92]

Tarihi son noktasına sürükleyen "tanınma mücadelesi"nden arınmış, maddi faydalarının ruhsal zararlarıyla damgalanmış bir medeniyete mahkûm olmuş insanlık, belki de umarım *pour se désennuyer*,* tarihsel süreci yeniden başlatacaktır.

Marx'ın, "geçmiş tüm çelişkileri kalıcı olarak çözecek bir komünist ütopya"[93] düşleyen tarihsel materyalizmi yaratabilmek için yanlış bir şekilde baş aşağı çevirdiği Hegel'e dayandırılan Fukuyama'nın "idealist" tarih anlayışının en yakın kaynağı tabii ki Alexandre Kojève idi. Kendisinin efendi-köle diyalektiğini ön plana çıkartan *Tinin Fenomenolojisi* yorumu Fukuyama'nın okuduğu şekilde tarihin motorunu oluşturan "tanınma mücadelesi" sonucuna ulaşıyordu. Hegel için oldu-

* Kendini sıkıntıdan kurtarmak için (ç.n.).

ğu gibi, Kojève için de asıl yargıç kürsüsü "dünya tarihi"ydi: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.*[94] Ama istikameti liberal hukuk devletinden "evrensel ve homojen devlet"e doğru değiştirilmişti. Ve mekânı da seferberlik halindeki Fransa'dan (Napolyon ruhu) devrimci Rusya'ya (Stalin ruhu) kaymış ve oradan da evrilmekte olan AET (biraz Monnet) yoluyla geriye dönmüştü. Fukuyama'nın sonradan yazdıklarında belirttiği gibi, Kojève tüketici karakter taşıyan ve yeni yeni sınıfsızlaşan ABD'yi tarihin adım adım yaklaştığı homojenlik paradigması olarak tanımlamıştı.[95]

Samuel Huntington'dan Eric Hobsbawm'a kadar,[96] ya da Bernard-Henri Lévy'den Jacques Derrida'ya kadar çizilebilecek siyasi spektrum boyunca, Fukuyama'nın makalesi genellikle olumsuz algılandı. Fukuyama'nın tam olarak artık meydana gelen tüm olayların bittiğini iddia ettiğine dair –bu aslında söylemediği bir şeydir– metin ile tanışık olmamaktan kaynaklı yaygın yanlış anlamalar bir yana, en yaygın itiraz doğrudan tarih felsefesi projesine yönelik oldu. İngilizce konuşan dünyada hiçbir şey yerli ampirizm veya evcilleştirilmiş postmodernizmden daha uygunsuz olamazdı. Fukuyama'nın bunun Hegelci bir varyantını yeniden diriltmesi –Lyotard kriterlerine göre mükemmel bir spekülasyon ve kurtuluşa dair bir büyük anlatı– "metafizik" suçlamalarıyla karşılaşmasına yol açtı. Daha kötüsü, Marx'ın Hegel'i baş aşağı çevirerek ortaya koyduğunu onun tekrar baş aşağı çevirip bir yandan teorik yapısını koruması, bir yandan da ideolojiye öncelik verip tarihsel ereği kapitalizm olarak değiştirmesi, kendisinin "baş aşağı bir Marksizm" ile suçlanmasına neden oldu.

Bunlar karşısında yılmayan ve Perry Anderson gibilerinin yarattığı zeminden[97] destek alan Fukuyama, tezini teşhir etmeye ve savunmaya devam etti. Bu süreçte tezini de belirgin bir şekilde çetrefilleştirdi.

Sonuçlar?

Kitabının Giriş kısmında "tarih" –yani "olayların akışı"– ile "Tarih" –"tekil, tutarlı ve evrimsel bir süreç"– arasındaki ayrımı ortaya koyan Fukuyama, tezine yöneltilmiş yaygın ve naif eleştirilerden derhal kurtuldu.[98] Cevapladığı soru ve bu soruya verdiği cevap şöyleydi:

> "Yirminci yüzyılın sonunda, sonuçta insanlığın daha büyük bir kısmını liberal demokrasiye götürecek tutarlı ve doğrusal bir insanlık Tarihinden bir kez daha bahsetmek makul mü? Benim vardığım sonuç evet ve iki sebebim var; Birincisi ekonomi ile, diğeri de "tanınma mücadelesi" diye adlandırılan kavramla ilgili."[99]

Böylece Fukuyama, tarih-üstü "maddi" ve "ideolojik" toplumsal dönüşüm mekanizmalarını birleştirerek "Evrensel Tarih"inin bir değil iki motorunu birden olumlamış oluyor. İlki, –İkinci Bölüm'de geliştirilen– "modern doğal bilimlerin mantığı" idi ve kapitalizmin maddi arzuları tatmin etmekteki tartışılmaz üstünlüğü göz önüne alındığında, "kapitalizme doğru evrensel bir evrim"i[100] de beraberinde getiriyordu. Kendisi de tarihsel değişime dair ekonomik bir teori olan bu fikir, Marksist versiyonunun aksine "nihai sonuç" olarak –komünizm yerine– kapitalizmi koyuyordu.[101] Ancak, demokrasinin ve dolayısıyla siyasi liberalizmin vuku bulması için "ekonomik modernleşme" yeterli değildi. Bu hedefe varmak için, Üçüncü Bölüm'deki "tarihsel sürecin ikinci ve paralel bir açıklamasını" içeren farklı bir mekanizma geliştirilmeliydi.[102]

Bu yüzden, materyalist olmayan bir tarih felsefesi için Hegel'e zorunlu dönüş, –ya da (Fukuyama'nın kabul ettiği gibi) "Hegel-Kojève adında yeni ve sentez ürünü bir felsefeciye"[103]

yönelmek– köklerini "tanınma mücadelesi"nden alıyordu ve Fukuyama tarafından (Kojève tarafından değil) Platon'un ruh teorisi (özellikle *thymos** ya da "insanın ruh ve heyecan sahibi olma hali") üzerine oturtulmuştu.[104] Bu iddiaya göre "tanınma arzusu," kapitalizm (maddi ihtiyaçların karşılanması) ve liberal demokrasiyi (tanınma arzusunun tatmini) bir araya getirmek için gerekli koşulu sağlayarak "liberal ekonomi ve liberal siyaset arasındaki kayıp halka"yı[105] tamamlamış oluyordu ki, bu da aslında tarihin sonu anlamına geliyordu. Sonuç olarak, açıklayıcı önceliğe sahip olan "tarihin motoru" idi, yalnızca ortak belirleyiciliğe sahip olan ikinci bir motor değildi.[106]

Buraya kadar, İkinci Bölüm'ün bir tür Marx eksi komünizm, Üçüncü Bölüm'ün Hegel artı demokrasi fikri ortaya koyacağı ve bu ikinci fikrin birincisini Hegelci üsluba uygun bir şekilde çürüteceği düşünülebilir. Ancak, tezine sağdan ve soldan makul itirazlar dillendirilirken Fukuyama, makalenin sonuç bölümünde şöyle bir görünen üçüncü bir figürü devreye soktu: Nietzsche. Fukuyama, kapitalist demokrasinin, içkin eşitsizlikleri sebebiyle "evrensel ve karşılıklı tanınma" sağlayamayacağına dair sol argümanı çürütmek için Nietzscheci bir eleştiri çizgisi ortaya çıkardı:

> "Sadece evrensel ve eşit tanınma yoluyla tamamen tatmin olan insan; tam bir insandan eksik bir canlı, hatta bir küçümseme nesnesi, gayret ve arzusu kalmamış bir "son insan" değil midir? İnsan kişiliğinin... çağdaş liberal demokrasinin "barış ve refahı" tarafından tatmin edilemeyecek bir yanı yok mudur?"[107]

Mesele bu olsaydı, Nietzsche bir *tertium gaudens*** olarak,

---

* Antik Yunan'da insan ruhunun, şeref, öfke, heyecan, sevgi gibi duyguları oluşturan bölümü.

** Genellikle Alman sosyolog Simmel'e atfedilen ifade. Kişinin ikinci ve üçün-

isothymia'yı (eşit olarak tanınma arzusu) mağlup eden *megalothymia** (üstün olarak tanınma arzusu) ile ortaya çıkar ve böylece hem Hegel'i hem Marx'ı çürüterek ve tarihin her türlü sonunu "köle ahlâkı"nı tanrılaştırmak yoluyla engellerdi.

Bu tür zorlu sorular Beşinci Bölüm'e saklandı. Bu sırada ampirik kanıtları, komünizmin ve çeşitli rejimlerin çöküşüyle birlikte "tek evrensel standart" olarak "liberal *idea*"nın kazanacağı zafer[108] için tazim eden Fukuyama, sorusunu –bundan daha üstün bir alternatif var mı?– sordu ve bu soruyu kulaklarda çınlayan bir TINA** ile cevapladı. Kısa süre içerisinde eski Soğuk Savaşçılar tarafından akıl almaz biçimde şişirilecek olan İslam kaynaklı karşı çıkış, serinkanlı bir biçimde görmezden geliniyordu.[109] Kendilerine kalırsa, Batılı alıcılar zaten içerisinde yaşadıkları kapitalist demokrasiden daha farklı ve daha iyi bir dünya hayal edemezlerdi; kapitalist demokrasinin etki alanının dışındakiler de bunun içerisine *droit de cité*** olmak için can atıyorlardı. Bu belirtilen düşünceler, "liberal demokrasiye yönelmiş insanlığın Evrensel Tarihi" projesine yol verdiler.[110] Ancak, araçsal mantıkla güçlendirilmiş olan "arzu mekanizması" bir yandan "kapitalizmi bir şekilde kaçınılmaz"[111] yapıyorduysa da, liberal demokrasiyi garanti etmiyordu. Ekonomik liberalleşme ve siyasi demokratikleşme arasında[112] muhakkak, modernleşme teorisinin siyasi haklar peşinde koşacak orta sınıfların yaratımına dayandırdığı oldukça güçlü bir korelasyon vardı. Ama ampirik bir korelasyon nedensel bir bağlantı değildir. Ve eğer maddi mekanizma, Plekhanov'u anımsatan bir tasvirle, "tarihin lokomotifi"[113] olsaydı, eğer sınırsız birikim insanlığın asli önceliği idiyse,

cü taraf arasındaki çatışmadan faydalanma halini tanımlar.

* Isothymia ve megalothymia, thymos'un iki alt bileşenidir.

** "There is No Alternative" (Başka Alternatif Yok) kısaltması.

*** Dahil olabilmek, kabul edilmek.

bu durumda "asıl kazanacak olan ne liberal demokrasi ne de sosyalizm gibi görünüyor... kazanacak olan, liberal ekonomi ile otoriter politikaların bir birleşimi olacaktır" [114] Ekonomik-materyalist terimlerle oluşturulmuş yönlü bir Evrensel Tarih, liberal bir sonuçla eşit –ve belki de daha fazla– inandırıcılıkta otoriter bir sonuç verebilir. Tarihin sonu yine kapitalizm olacaktır, ama Batı tipi değil, Doğu tipi –ABD tipi değil Singapur tipi– bir kapitalizm olacaktır. Fukuyama tarafından yalnızca komünist devrim bağlamında anlaşılır bir şekilde değinilen Çin, bugün insanlığın oldukça farklı büyüklükte etkileyici bir örneği olarak görülebilir.

Gerçekte, *homo economicus* tam insan olmadığı için, "tamamen Marksizm dışı bir sonuca varan bir tür Marksist tarih yorumu"[115] yetersizdi. Maddi mekanizmayı tamamlayan, ancak ondan daha derin olan "insanlık tarihinin ana motoru... tamamen ekonomi-dışı bir dürtüdür, *tanınma mücadelesidir*" [116] Bu mücadelenin, eşit tanınma üzerine kurulmuş Hegel–Kojève'nin efendi-köle diyalektiği tarafından çözülmesiyle birlikte, ekonomik ve siyasi özgürlük "evrensel-homojen devlet" içerisinde kaynaşmış oldu:

> Tarihin sonunda ortaya çıkan evrensel ve homojen devletin ekonomi ve tanınmadan oluşan *çifte payanda* üzerinde durduğu görülebilir. Bu noktaya kadar gelen insanlık tarihi süreci, modern doğal bilim ve tanınma mücadelesinin ilerici yayılışı tarafından *eşit oranda* ilerletilmiştir.[117]

Burada, maddi mekanizma ve ideolojik mekanizma eş belirleyiciler haline geliyorlar ve bunun mantıkî neticesi de ikincisinin "ana motor" olmaktan ziyade "önemli bir saik" olarak tanımlanması oluyor. Sonuç olarak, bizzat "evrensel-homojen devlet"in Kojèveci –ama kesinlikle Hegelci olmayan– formü-

lasyonu tarafından tartışmasız biçimde ima edilen, bir tür "bürokratik-otoriter gelecek"[118] için açık alan bırakılmış oluyor.

Ne olursa olsun, bu devlet maddi arzular kadar "ruhsal" arzuları da tatmin ediyor mu? Efendinin *megalothymia*'sı, kölenin *istohymia*'sı tatmine ulaştığı sırada bile, bu devlet düzeninde başarılı olarak yüceltilebiliyor mu? Fukuyama için kesin olan şey, *thymos*'un süregiden ve tarih-sonrası rolü: "Tarihin sonunda bile, bir tür irrasyonel *thymos*... bizim rasyonel ve liberal ekonomik dünyamızın varlığını sürdürebilmesi için hâlâ gereklidir, en azından biz dünya ekonomik güçlerinin ön saflarında olacaksak."[119] Bu anlamda, "ABD veya Britanya'nın bir hayli atomize olmuş ekonomik liberalizmi," –şüphesiz, Fukuyama'nın kastettiği "biz" buydu– kapitalizmin daha komüniteryan türlerine yenik düşebilir.[120] Zira radikal bireycilik, sürekli ekonomik başarının üzerine bina edildiği dayanışmacı grup etiğini yok edebilir. Bir kez daha, ekonomik liberalizm ile "paternalist otoriteryanizmi" birleştiren Asya toplumları, "liberal evrenselciliğe" karşı potansiyel olarak güçlü bir meydan okumaya giriştiler.[121]

Fukuyama'nın en iyimser senaryosu ele alındığında, jeopolitik dünya bir süre daha, tarih sonrası ve tarihsel hatlara –fay hatları– eşlik etmek için bölünmüş olarak kalacak; bu, Kojève'in kaba bir biçimde başa çıkılması gereken bir süreç olarak "taşranın hizaya gelmesi"[122] olarak tanımladığı mesele. İnsanlığın "barışçıl bir birliğe" ilerleyişinde, tarih sonrası ülkeler "kendilerini dış tehditlerden korumak ve demokrasinin olmadığı yerlerde demokrasi davasını desteklemek"[123] gibi ortak bir kaygı taşıyacaklar. Bu tür toplumlar barışçıl bir biçimde uyum sağlayacakları için, "ABD ve diğer demokrasiler, dünyadaki demokrasi alanını korumak ve bunu mümkün ve makul olan her yere yaymaktan uzun vadede kârlı çıkacaklardır" [124] Fizibilite ve sağduyu kriterleri tarafından uygun

kıvama getirilen, "insan haklarını ve 'demokratik değerleri' destekleyen" (yani, görünüşe bakılırsa kapitalizm kadar uygunsuz olmayan) "Amerikan dış politikasının geleneksel ahlâkçılığı" yersiz değildi.[125] Uluslararası ilişkilerdeki "gerçekçilik", ne oranda olursa olsun, artık hem tanım olarak hem de bir reçete olarak, çürük ve temelsiz bir doktrindi.

Peki ya bu şekilde yaratılmış ya da yaratılmakta olan "özgürlük dünyası" ne âlemde? Demokrasiden "hoşnutsuz" olanlar Marksist ya da Nietzscheci bir mersiyeler kitabı* hazırladılar mı? Burada söz konusu olan "kapitalist liberal demokrasi"nin[126] ciddi problemleri olup olmadığı değildi –ki kesinlikle vardı–; mesele bunların, bu sistemin dünyanın sonunu temsil ettiği iddiasına ket vuracak keskinlikte çelişkiler olup olmadıklarıydı. Bir yandan sol, vatandaşların kâğıt üzerindeki eşitliğine inanmayarak sınıflar arasındaki toplumsal eşitsizliği hedef alırken, sağ da yapay olarak dayatılmış vatandaş eşitliği bağlamında, insanlar arasında doğal eşitsizliklerin sahte bir inkârı üzerinde çalışıyordu.

En ileri liberal toplumda bile "büyük toplumsal eşitsizliklerin" sürüp gittiği su götürmezdi ve temellerini, liberal toplumların üzerine inşa edildiği "özgürlük ve eşitlik prensipleri arasındaki bitmek bilmeyen gerilim"den alıyordu.[127] Ama bahsettiğimiz eşitsizlikler bu prensiplerle çelişmiyordu; sadece bu prensipler arasında bir "seçim yapılması gerekliliğine" işaret ediyorlardı.[128] Ve bugün, eşitsizlikleri çözümlemek amacıyla bu prensiplerden tamamen kurtulmak gerektiğini öneren sol liberalizm eleştirmenleri de oldukça azdı. Aslında, gelecekte soldan gelecek herhangi bir itirazın, gönüllü olarak ve çekinmeden hakların –insan hakları olmak zorunda değil– tanınması taleplerini artıran aşırı bir liberal eşitlikçilik kıhğın-

* Peygamber Yeremya'nın Mersiyeler Kitabı, Eski Ahit'te bir bap.

da vücut bulması beklenilebilir. Küçük bir farklılık bile pek çok şeyi değiştirebilir.

Ve sahneye Nietzsche ve liberal demokratik modernitenin sağ eleştirisi girer. *Megalothymia*'yı bastırmak amacındaki liberal demokratik devlet, efendi ve köle ahlâkından ortaya geçerli bir sentez çıkaramamıştır, ama zafer madalyasını ikincisine vermiştir. *Megalothymia*'nın, *homo sapiens*'in insan olmasının ve insanın diğer herhangi bir hayvan türünden yukarıda olmasının sebebi olduğu için, ortadan kaldırılamaz olduğunu kabul eden Fukuyama, bunun liberal düzen içerisindeki optimal olarak nasıl yüceltileceğinin yolunu aradı. Hakkı verildiği zaman, *megalothymia*'nın yıkıcı bir güç olarak işlev görmesi beklenebilir. Ama eğer hakkı verilmezse, toplumu aşındıracak "bir *isothymia* fazlalığı –...eşit tanınmaya yönelik fanatik arzu"[129] ortaya çıkar. ABD'nin incelemesi, bu tür fanatizmin *megalothymia* fazlasından daha büyük bir tehdit oluşturduğunu gösteriyor. Ancak "[özgürlük ve eşitlik prensipleriyle] tatmin olmayanlar her zaman tarihi yeniden başlatma potansiyeline"[130] sahip olacak olsalar da, Fukuyama, "tarihin rasyonel arzu ve rasyonel tanınma tarafından tutarlı bir yöne doğru ilerletildiğini... ve liberal demokrasinin aslında insanlığın problemine olası en iyi çözümü sunduğu gerçeğini" mutlu sona benzer biçimde yeniden teyit ederek kapanış yapıyordu.[131]

Fukuyama'nın Lockecu Anglo-liberalizmin karşısına çıkan ikilemler hakkındaki akıl yürütmelerinden yola çıkan Joseph McCarney, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'da kökü Leo Strauss'a kadar takip edilebilen ve içerdiği "yaygın ve anlaşılır" doktrinle uyuşmayan, muhafazakâr "hususi ve gizemli" bir doktrinin varlığını saptadı: Bu, ABD tipi liberal demokrasinin bir savunusu olmaktan ziyade bir eleştirisiydi.[132] Alex Callinicos'a göre Fukuyama'nın oldukça açık doktrini, bizzat Fukuyama'nın onu etkin olarak yerleştirdiği alanda –Fransız Devrimi'nin

ertesinde şekillenmiş ve en önde gelen temsilcisi Nietzsche olan gerici *Kulturkritik* geleneği içerisinde– tanımlanmalıydı.[133] Öyle ya da böyle, son devletin kesin dış hatları ve buna denk düşen değerlendirme, ilk bakışta göründüğünden daha kestirilemez hale geliyor.

Fukuyama'nın arzu ve tanınmaya dair paralel tarihlerinin aynı sonuca yaklaşıp yaklaşmadıklarına veya bunun yerine, belli bir noktada birbirlerinden uzaklaşıp uzaklaşmadıklarına; ve bizim bu sonuca dair değerlendirmemize bağlı olarak dört olası sonuç öngörülebilir:

1) ABD liberal demokratik kapitalizmi, tarihin sonunu temsil eder ve tüm arızalarına rağmen optimal olarak değerlendirilerek hoş karşılanmalıdır. Pek çok eleştirmen, Fukuyama'nın tezini bu şekilde karşıladı ama yazarı, kendisini bu yaklaşımdan 2006 tarihli Sonsöz'üyle uzaklaştırdı.
2) Asya tipi otoriter-paternalist kapitalizm tarihin sonudur, siyaseten yetersiz olsa da amacına ekonomik olarak ulaşacaktır. Bu da Fukuyama'nın kitabında yer verdiği "asıl kazanan bileşim" imasından çıkarılabilir.
3) Jeopolitikanın "Ortak Pazarlaşması"nın ön işaretçisi olan Avrupa liberal demokratik kapitalizmi, tarihin sonudur. 2006 tarihli Sonsöz'de vurgulanan bu noktaya, Fukuyama'nın orijinal makalesinde de üstü kapalı değinilmiştir.
4) Tarihsel süreci devam ettiren liberalizmdeki çelişkilerin varlığının bir sonucu olarak, "Tarih" sonuçlanmamıştır. Ne (1) ne de (3) geçerlidir, çünkü ikisi de –kapitalizmin, liberal demokrasinin ya da her ikisinin birden sonucu olarak– insanlığın maddi ihtiyaçlarını ve/veya tanınma arzusunu tatmin edemezler. Bu argüman, sol ya da sağ biçime bürünebilir.

Fukuyama'nın argümanlarının mantığı seçenekli olarak (1) veya (3)'e işaret ediyor – ancak bunlar, Fukuyama'nın tarih sonrası uygarlık hakkındaki kararsızlığını ifade eden *Kulturkritik* unsurlarına tümevarım uygulanması sonucu büyük oranda düzenlemeye tabi olmuştur. Sonuç olarak, "tarihin sonu, oldukça hazin olacak"

Mistik Kabuk

Marx, *Kapital*'in birinci cildinin ikinci basımına yazdığı sonsözde, Hegelci diyalektik ile ilişkisini ayrıntıları ile belirtmek istediğinde, herkes tarafından bilindiği gibi, "baş aşağı çevirerek" "mistik kabuğun içerisindeki rasyonel özü keşfettiğini" belirtmişti.[134] Biz de, işe mistik kabukla başlayarak Fukuyama'nın Hegelci-Kojèveci diyalektiği üzerinde benzer bir çalışma yapmayı deneyeceğiz.

Fukuyama, Hegelci seleflerinden farklı olarak, kendi tarih felsefesinin "seküler bir ilahiyat" –"var olan her şeyin tarihin nihai sonu olarak meşrulaştırılması"– olmadığını savunuyor.[135] Fakat bu tarih felsefesi oldukça teleolojik:

> Tarihte belirli bir olay yalnızca, tarihsel süreci bir kapanma noktasına sürükleyen daha büyük bir son veya hedef söz konusu olduğunda anlam kazanabilir. İnsanın bu nihai amacı, tek tek tüm olayları anlaşılabilir yapan şeydir.[136]

Benzer bir şekilde, Evrensel Tarih "tüm halkları ve zamanları özünde tarihöncesi veya tarihdışı olarak niteleyip dışarıda bırakmalıdır, çünkü bunların onun öyküsünün ana 'konu'su ile ilgisi yoktur" [137]

Anlam/öykü: Bu sözcükler ağızdan kaçırılmış gibi görünüyor. Fukuyama yalnızca –bir tarih teorisine sahip olmak isteyen her adayın yapması gerektiği gibi– bir tarihsel değişim teorisi geliştirmekle kalmıyor; aynı zamanda, hedefi tarafından (sonuca ulaşmasını sağlayan koşullar tarafından) belirlenen insan öyküsünün tüm anlamına dair bir döküm sunan bir tarihsel teleoloji de kuruyor. *Sens*'in Fransızca'daki ikili karşılığı (yönelim ve anlam) düşünüldüğünde *Le sens de l'Histoire*, tarihsel sürecin içeriğini oluşturan toplumsal formların birbirini izleyişini açıklıyor ve böylece onu savunuyor da. Tarih, bir özneye (insanlık) ve bir hedefe (evrensel-homojen devlet) sahip bir süreçtir ve bu iki öğenin gelişmeleri, hedefin gerçekleştirilmesine katkıları bağlamında, geriye dönük bir bakış altında değerlendirilmelidir. Bu da teleoloji ve tanrıbilimi [teodicy] birbirlerine oldukça yakınlaştırır. Ve belki de, dedikleri gibi, Fukuyama'nın "liberal demokrasinin Vaat Edilmiş Toprakları"ndan bahsederken teolojik terminolojiye başvurması tesadüf değildir.[138]

Okuyucular, yukarıdaki paragrafın Althusserci vurgularını fark etmiş olabilirler. Althusserci Marksizm, ortodoks tarihsel materyalizmi ve onun, üretici güçlerin kaçınılmaz komünizme doğru yürüyüşünü anlatan epik öyküsünü, tam olarak şu temelde eleştirdi: Bu, Hegel'in tarih felsefesinin "materyalist" biçimde baş aşağı çevrilmiş haliydi; başrolde Ekonomik Akıl Hilesi vardı ve teknolojik bir kabuk içerisinde mistik bir öz taşıyordu. Bu şekilde yanlış yorumlanan *Kapital*, "İkinci Enternasyonal'in, sosyalizmin kısmetini İncil'den okurmuş gibi okuduğu kitap"tı.[139] Althusser'e göre, tarih felsefelerinin daimi kusurlarının kaynağında, içinde bir kahraman ve tayin edilmiş bir son barındıran öykülemeci yapıları bulunmaktaydı. Gerçekten de öykü anlatan bu tarih felsefeleri aslında spekülatif yarı-anlatılardı.

Althusserciliğin kurucu noktası, tarih felsefesinin sağ-Hegelci bir versiyon içinde Stalinist bir üslupla sürdürülmesinin reddiydi ve Althussercilik aynı zamanda anti-Stalinist bir tepki olarak bunun sol-Hegelci versiyonunu da reddediyordu. Dahası, 1950 kadar erken bir zamanda Althusser, *Fenomenoloji*'nin Kojève ve diğerleri tarafından yapılan antropolojik okuması tarafından beslenen Hegelo-Marksizmin temel ilkelerinden birini reddetmişti: Bu da, tarihin sonu ilkesiydi. Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı 1859 tarihli Önsöz'ü hatırlatan Althusser, kendisinin komünizmi, insan "tarihöncesinin" –tarihsel olarak belirlenmiş sömürü ve yabancılaşmanın– sonu ve hakiki anlamda insanlığın evrensel bir tarihinin başlangıcı olarak algıladığını belirtiyordu; bu, ebedi uyumdan bahseden, içerisinden diyalektiğin ve zıtlıkların kaybolduğu tarihin sonu gibi bir durum *değildi*.[140]

Bu durumda, Fukuyama'nın mistik kabuğunun ilk görünümü, Althusser'in Hegelo-Marksizmin mistik özü olarak tanımladığı ve Fukuyama'nın baş aşağı çevrilmişi baş aşağı çevirişinde de gözlemlenen şeyin ta kendisiydi: İlk baştan itibaren özünde hedefler barındıran ve bunları ilerledikçe gerçekleştiren Tarih kavrayışıydı. Sonradan yazılan kitaptan ziyade, ilk makaleye uygulanması daha olanaklı olan ikinci bir tartışma alanı da Fukuyama'nın "çelişki" anlayışı ile ilgili. Hegel ve Marx'tan farklı olarak, Fukuyama'ya göre çelişkiler sisteme dışsaldır, içsel değildir. Mevzubahis çelişkiler, sistemlerarası –örneğin, faşizm ve kapitalizm arası– karaktere sahiptir, bunlar sistem içi –örneğin, kapitalizm içi– değildir. Sonuç olarak, kapitalizm ile eskiden var olan sosyalizm arasındaki çatışma tarafından yapılandırılmış olan iki kutuplu dünya sisteminin değişimi, belirgin zıtlıkların yokoluşu olarak okunmalıdır. Belirli bir tarihsel miyopluk, istisnayı –savaş sonrasında komünizm ile girilen "büyük mücadele" için ortaya çıkan kapitalist

değişimleri– norm olarak kabul ediyor. Fakat komünizm, yirmi beş yıllık bir zaman dilimi içerisinde dünyayı iki büyük savaş tufanına sürükleyen zıtlıklar tarafından büyük hasara uğramış kapitalist egemenliğin bir ürünüydü ve buna bir tepkiydi. Eğer Fukuyama kapitalizm içi zıtlıkları bu fotoğrafın dışarısında tutabiliyorsa, bunun nedeni gösterdiği el çabukluğudur: Soğuk Savaş'ın "totaliterlik" formülüyle faşizmi büyük ölçüde komünizme eşitlemiş ve ikisinin de kapitalizme karşı olduğunu öne sürmüştür. Bu klasik bir biçimde faşizmin aslında savaş öncesi kapitalizmin genel eğilimi olduğu gerçeğini gizler ve Horkheimer'ın sivri özdeyişinde yükselttiği tepkiye neden olur: "Kapitalizm hakkında konuşmak istemeyenler, faşizm konusunda da susmalıdırlar."

Fakat Fukuyama'nın son devleti tam olarak neyi ifade ediyor? "Liberalizm", "kapitalizm", "liberal demokrasi", "liberal toplum", "Batı toplumları", "demokrasi" ve hatta "kapitalist liberal demokrasi" terimlerini birbirlerinin yerine kullanmak gibi bir alışkanlığı var ve böylece bunların doğrudan eşanlamlı olduklarını ima etmiş oluyor, halbuki açıkça öyle değiller. Ampirik kayıtlar bir yana, kendisine ait paralel tarihlerin de belirttiği gibi, kapitalizm ve modern temsiliyetçi demokrasi arasındaki kesişim olasıdır, zorunlu değildir; karmaşıktır, üniter değildir. Şu kadarını söylemek yeterli, "kapitalist demokrasi" terimsel olarak bir çelişkidir: periyodik olarak onaylanan bir tür finansal oligarşi. Her zamankinden daha çok *privata** olan bir *res publica*** seviyesinde, en dar anlamıyla köleler kendilerinin efendileri oldular.[141]

* Özel, resmi olmayan.

** Devlet, cumhuriyet.

Rasyonel Öz

Fukuyama birçok başka konunun yanı sıra Marx (ve Hegel), tarihsel komünizm ve kapitalist toplumun demokratik özellikleri konularında güvenilmez bir rehber olabilir. Ancak, kendisine yöneltilen eleştirilerin çoğu başka bir noktaya –somut tezine– odaklandı.

Cehennemin yeryüzünde sürüp gittiği bir liberal-kapitalist bolluğu tarif eden ütopyacılık ile suçlanan Fukuyama, bu suçtan aklanabilir. Kendisi tarafından sunulan tarihin sonu, ideal bir düzen olmakla ilgili hiçbir iddia taşımıyor. Perry Anderson'un etkileyici bir makalesinde belirttiği gibi, Fukuyama'nın çizdiği taslak her türlü belirgin toplumsal çatışmanın bastırılmasını veya bütün önemli kurumsal sorunların çözülmesini gerektirmiyor. Sadece liberal kapitalizmin dünyadaki siyasi ve ekonomik hayat açısından *ne plus ultra** olduğunu belirtiyor. Tarihin sonu, kusursuz bir sistemin gelişi değil, bu sistemin alternatiflerinin yok oluşudur.[142]

Bu nedenle tez, liberal kapitalist küresel sistemdeki ve bu sistemin örgütleniş şekli olan ulus devletler içinde ve bu devletler arasındaki problemlerin devam etmesi ve hatta şiddetlenmesi ile çelişmiyor. Bu sorunlar –artan eşitsizlikler, çevresel tehlikeler, seri savaşlar– ve bu sorunların olası artışı konusunda ne kadar kaygısız olursa olsun, Fukuyama bu sorunlara karşı uygulanabilir ve arzu edilir, kapitalist *olmayan* bir alternatifin olmadığı konusunda hâlâ haklı olabilir. Kapitalist bir krizden yola çıkarak, anti-kapitalist bir çözümün var olduğunu çıkarsamak sahte bir avuntu (hatalı bir argüman demek gerekir) olur.

Bu yüzden, tezin aleyhindekiler, Fukuyama tarafından

* En üst nokta, nihai seviye.

dikkate alınmayan sistemik alternatiflerin inandırıcılığını kanıtlamak zorundalar. İddialı seçenekler arasından iki tanesi –çağdaş milliyetçilik ve kökten dincilik– Fukuyama tarafından, doğru bir şekilde, sahnenin dışına itildiler. Tanımı gereği, bunların ilki evrensel değil, ikincisi de onun yüceltilmiş bir hali. "Taşranın hizaya gelmesi"nin Kojève'in öngördüğünden daha zorlu olduğu yerlerde bile, bunlar metropole sistemik bir itiraz dile getiremiyorlar. İngiliz park yasakları terminolojisini kullanırsak, bunlar çok fazla çevresel kontrollü alana tekabül ediyorlar. Her halükârda, her ne kadar söylem düzeyinde, aksi yöndeki tumturaklı açıklamaları sık sık tekrarlansa da, bunlar anti-kapitalist değiller ve kendilerinin bir çözümü olmaktan ziyade semptomu oldukları "modernleşmeye" –*le dur commerce*–* bir alternatif sunmuyorlar. Aydınlanmanın diyalektiği, tabiri caizse, Fukuyama tezini tasdik ediyor, onu çürütmüyor.

Başka bir çürütme çabası da, sosyal demokrasinin Batı Avrupa'da pazar mekanizmalarını insanileştirmek ve düzenlemekteki kazanımlarını es geçerek, OECD ülkelerinin tek tip liberal-kapitalist gerçekliğini hedef alıyor. Şöyle söylenilebilir ki, bu mekanizmalar, Avrupa Birliği'ni ABD ve Asya kapitalizminden farklılaştıran "toplumsal model"i oluşturmak için, kıta Hıristiyan demokrasisi –seçim döngüsüne karşılık gelen Papa genelgeleri– tarafından bir araya getirildiler. Bu durumda, hiçbir evrensel-homojen devlet, tarihin sonu olarak varsayılamaz. Aslında bu, kapitalizmin artık kapitalizm olmaması durumunda zafer kazanmış olmayacağını iddia etmeyi mümkün kılan bir tür simyacılık çabası ile aynı şeydir. Ama Occam'ın usturası, kendisini kullananı keser. Düzenlenmiş

* Esnek olmayan, katı ticaret.

bir kapitalizm –ve kapitalizmin tamamen "ilişiksizleşmesini" arzulayanların neoliberal ütopyası haricinde, hangi kapitalizm bir dereceye kadar böyle değildir ki?– her ne kadar refah etkeni tarafından iyileştirilmiş de olsa, kapitalizm olarak kalır. Hatta, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'ın basılmasından bu yana geçen on beş yıl, neoliberal tertiple uzlaşmış olan Avrupa sosyal demokrasisinin Amerikanlaşmasına tanık oldu. 1990'larda belli başlı Avrupa devletlerinin başında olan Schröder, Jospin, Prodi, Blair ve benzerleri –*homo photo-opportunismus*– için, "Üçüncü Yol"un şişinmelerine rağmen bunun alternatifi yoktu. Wojtyla veya Ratzinger'in kapitalizm karşıtı farazi iddialarına gelince, kayıtlar –*urbi et orbi*–* gerekeni gösteriyor.

Son bir direniş çizgisi, karşıt teselliyi biraz daha uzattı. Bu teselli, önceden var olan sosyalizmin aslında hiçbir şekilde sosyalizm olmadığı, bu yüzden de jeopolitik haritadan silinmiş olmasının sosyalist bir alternatifin mümkünâtı hakkında "dünya-tarihsel" bir yargıya varmak için kullanılamayacağı –aslında bu ikinci nokta, yalnızca Doğu'daki kötü örneğin ve trajedinin yokoluşuna dayanıyordu– ve bu yüzden de tarihin Fukuyama'nın bahsettiği anlamda bittiğinin söylenemeyeceğini ileri sürüyordu. 1989-91 olaylarının Marksist tarihsel yönelim teorisini zayıflatmadığı kanaati, örneğin Callinicos'u, liberal kapitalizme karşı görmezden gelinen bir sistemik alternatif olduğu, bunun da tahmin edilebileceği gibi, Fukuyama'nın son anlayışında ihmal edildiğini savunmaya itti: Bu alternatif devrimci sosyalizmdi.[143] Fakat, Callinicos'un "kilit ampirik mesele" yorumunu, yani Stalinizmin aslında kapitalizmin "belli bir türü" (yani "bürokratik devlet kapitalizmi") olduğunu kabul etseydik ve böylece Soğuk Savaş'ı birbiriyle rekabet halindeki

* "Şehre (Roma) ve tüm dünyaya" Roma Imparatorluğu'nda yaygın bir başlangıç hitabı olup, günümüzde de Papa'nın kutsama törenlerinde kullanılmaktadır.

kapitalizmler (liberal/devlet) arasındaki bir mücadele olarak algılayıp Batı kapitalizminin yalnızca Doğu'daki alt benliğini mağlup ettiğini varsayarak yenilmemiş bir sosyalizm fikrine ulaşsaydık bile, bu bizim için önemli bir teselli olmazdı. Zira, eğer SSCB ve İkinci Dünya bir şekilde sosyalist değildilerse, o zaman sosyalizm hiçbir zaman var olmadı. Ve eğer böyleyse, görünüşte baş edilemez olan bir kapitalizm karşısında sistemik bir alternatif olarak uygulanabilirliği hâlâ örneklenmemiş oluyor – bu da sosyalizmi, kanıtlanmış bir potansiyelden ziyade, yenilmemiş bir ideal yapar.[144]

Ekim 1991'de *Le Monde*'da yazan İspanyol eski komünisti Jorge Semprun "bugün şu gerçekle karşı karşıyayız: İçerisinde yaşadığımız toplum, aşılamaz bir ufuktur" diyordu. Sözleri, 1960'ları başlatan sloganlardan birini –Sartre'ın Marksizmi "günümüzün aşılamaz felsefesi" olarak niteleyişini– anımsatıyordu, fakat hükmünü tersine çeviriyordu.[145] On yıl sonra dünya sahnesine canlı bir alternatif küreselleşme hareketinin girmiş olmasına rağmen, hâlâ Semprun'u alt etmek için ikna edici sebepler ortada yok. Şu halde, diyalektiğin bugüne kadarki macerası Fukuyama'yı doğruluyor.

Sonsöz

On beş yıl geçti ve Fukuyama, argümanının kimi çıkarımlarıyla –kimilerine göre itham– arasına mesafe koyma niyetinde; bunlar ister dostu, ister düşmanı tarafından dile getirilmiş olsun. İtirazlarını nasıl algılamamız gerekiyor? Gördüğümüz gibi Fukuyama, sağduyulu uyarıları yoluyla hâlâ tarihin bataklığında debelenen taşrayı, ister kendi faydaları için ister

tarih sonrası dünyanın güvenliği için olsun, hizaya sokmak için güç kullanılmasını teşvik ediyor: Böylece klasik otorite fikrini canlandırıyor, eğer "barış ve bolluk" istiyorsanız, savaşa hazır olun. "Tanınma mücadelesi" mantıkî olarak her zaman toplum-içi ilişkilerden devletlerarası ilişkilere uzandı. Kavramın mucidine göre, tarih rasyonel bir hedonizm ile son bulabilirdi, fakat son devlete giden yol kanla sulanmıştı. Hegel, tarihi bir "kasap tahtası" ilan etmişti; Kojève, Vincent Descombes'un "terörist tarih anlayışı" düşüncesini kullanarak bu metaforu zenginleştirdi:

"*Weltgeschichte ist Weltgericht*" ("Dünya Tarihi, Dünyayı yargılayan bir mahkemedir"). Tarih; insanları, onların eylem ve fikirlerini ve tabii ki felsefi kanaatlerini de yargılayan mevkidir. Emin olmak için Tarih, izin verirseniz, insanlar arasındaki uzun bir "tartışmadır" Ama bu *gerçek* tarihsel tartışma, felsefi bir diyalog ya da tartışmadan farklı bir şeydir. Bu "tartışma" sözlü argümanlarla değil, bir yanda sopalar, kılıçlar ve toplarla, diğer yanda oraklar, çekiçler veya makinelerle sürdürülür. Eğer Tarih tarafından uygulanan "diyalektik bir yöntem"den bahsedilecekse, bunun savaş ve çalışma yöntemleri ile ilgili olduğundan emin olunmalıdır.[146]

Belki dilinin güncellenmesi gerekiyor olabilir ama değindiği nokta hâlâ geçerli. Fransız ve Amerikan devrimlerinde liberal prensiplerin zaferinin önceden görülmüş olması, şiddetin tarihteki yok edilemez rolü için yeterli kanıtı teşkil ediyor. Kojèveci mantığa göre, Doğu Avrupa tipi "kadife" devrimler aslında taahhüt edilmemiş ödüllerdir. Tarihin sonunun, "barışçıl birliğe" doğru devam eden yürüyüşte, deyim yerindeyse, tekerrür etmesi beklenir – ilk seferinde komedi, ikincisinde şiddet olarak. Fukuyama'nın, kavgacı bir tarih felsefesini barışçıl bir modernleşme teorisi olarak tekrarlayan daha sonraki inkâr çabaları, önemli bir tezin "ana motor"unu söküp atarak

onun içini boşaltmış oluyor. Bir zamanların neo-muhafazakâr müttefikleri ve diğerlerinin "zihniyetinizi değiştirmeyin, suçlu olan gerçeklik" ruhuyla sebat ettiği bir yerde, Fukuyama, okurlarını *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'ın, bırakın "baskıcı rejim değişikliği" için bir rehber olmayı, hiçbir zaman "Amerikan hegemonyası için bir rehber" bile olmadığına inandıracaktı. Lafzı da, ruhu da böylesi bir inkârın masumiyet ifade etmediğine tanıklık ediyor.

Fukuyama, belli bir ulusa odaklanmamış denilemeyecek bir göz yanılsaması altında, 1992'deki "çağdaş Amerika'ya bakarken" "bir *megalothymia* fazlası" algılayamamıştı.[147] Bunun temel sebebi yanlış yere bakıyor oluşuydu. Beyaz Saray, Pentagon, Capitol Hill* veya Foggy Bottom'a** şöyle bir bakmak bile tamamen değişik bir resim ortaya çıkarırdı. Soğuk Savaş sonrasında kolektif *megalothymia* hâlâ canlıydı ve gücü yerindeydi –hatta silahlı ve oldukça tehlikeliydi– ve Özgürlük Ülkesi'nde Hıristiyan köktenciliği tarafından güçlendirilen Haçlı ruhuna sahip ABD "istisnacılığı" da aynı oranda canlı ve güçlüydü. Bu Hıristiyan köktenciliği, ABD'de neredeyse panpartizan bir zemine yükseltilmişti ve kutsamaları, hak ediş derecesine göre az ya da çok liberal dozlarda, insan ırkının şimdiye dek karanlıkta kalmış kısımlarına artık dağıtılabilirdi. Fukuyama (Colin Powell'ın BM Güvenlik Konseyi'nde Irak savaşı için geri sayım sürerken sergilediği tuhaf performansın bir ön belirtisi olarak) "1776 ruhunun... eski köleleri kendilerinin efendileri yaparak efendi ile köle arasındaki ayrımı ortadan kaldıran" bir "demokratik devrim" gerçekleştirdiğini iddia etti.[148] Bir köle sahipleri sözleşmesi olan ve kabulünün iki yüzüncü yıldönümü, sanki mucizevî bir şekilde, 1989'a

* Washington'daki Kongre Binası.

** "Sisli Dip", Dışişleri Bakanlığı binasına takılan kinayeli ad.

denk gelen ABD Anayasası, artık galip olan özgürlük ve eşitlik prensiplerinin *fons et origo*'su* olarak İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi'nin hemen yanına yerleştirildi.[149]

Kinikler uzun zaman önce Hacı Babalar'ın** zulme uğruyor olmalarından ziyade kimseye zulüm edemiyor oldukları için Yeni Dünya'ya yelken açtıklarını belirtmişlerdi. Her halükârda, kendi aşikâr yazgısı peşinde küresel çaplı ve baskıcı bir müdahalecilik, ABD'nin büyük bir güç olarak ortaya çıkmasından bu yana, işleyişinin olağan bir bileşeni oldu. Doğrudan ya da vekiller aracılığıyla, bir suç ortakları koalisyonu ile veya sadece Roosevelt ve Wilson yöntemleri (büyük sopa,*** çok büyük İncil) yoluyla bu süreç hep işledi. Fukuyama kendi Evrensel Tarihi'nin "emperyalizmin sonu ve buna bağlı olarak emperyalizme dayalı bir savaş ihtimalinin azalması... olarak anlaşılması" gerektiğini belirtti.[150] Fakat bu, ne ABD'nin Evrensel Tarih hedefini, mümkün olan her yerde, bir Pax Americana yoluyla ilerletmesine yönelik bir çağrının, ne de ABD içişleri düzenlemelerinin optimal kurumsal yapılanma olarak azami düzeyde evrenselleştirilmesinin önünü aldı. Her durumda ABD, Soğuk Savaş'ın bitiminden beri şüphesiz *primus inter predatores***** idi. Fukuyama, bir noktada "Birleşik Devletler gibi liberal demokrasiler zaman zaman, kendi yönetim biçimini Panama veya Vietnam gibi mümkün görünmeyen yerlerde uygulamak istediklerinde, devrimci devletler gibi de hareket ettiler" diye teslim ediyor.[151] Burada olumsuz anlamda kullanılan sözcük ("devrimci"), kendisinin "baskıcı rejim değişiklikleri" planlarını onaylamayacağının erken bir kanı-

* Kaynak ve köken.

** Kuzey Amerika'daki ilk İngiliz Püriten yerleşimciler.

*** Monroe doktrini sonrası hegemonya anlayışına verilen ad.

**** "Primus inter pares" (Eşitler arasında birinci) ifadesine göndermeyle "Yağmacılar arasında birinci"

tı olarak ele alınabilir. Ancak, geçicilik ifade eden nitelemeyi ("zaman zaman") dışarıda bıraktığımızda, bu hüküm Havana ve Managua'dan Kabil ve Bağdat'a dek tarihsel olayların bir sıralaması olarak itiraz edilemez olsa da; bu değer yargısı kendi tarih felsefesinin yüzeysel mantığına bile aykırıdır.

Yaklaşık üç çeyrek yüzyıl önce iki değerli "soncu", İtilaf Devletleri'nin ABD askerleri ve savaş malzemeleri sayesinde kazandığı zaferle "Amerika'nın kesinlikle Tarih'in şimdiye dek gördüğü en üst seviyedeki ulus" olduğunu yazarak okurlarını kızdırıyorlardı.[152] Bu üstünlüğün, bugünkü OECD saflarının ötesinde nasıl bir evrensel-homojen kapitalist demokrasi devletine delalet ettiği hâlâ anlaşılmazdır. Fakat yirminci yüzyılın "devasa ruh savaşları" –Birinci Dünya Savaşı, İkinci Dünya Savaşı, Soğuk Savaş– tarafından ortaya konmuş toplu hükümleri açıkça reddetmeyen tarih sonrası tescilin gerçekleşmesinin eli kulağında. Bu sırada, ABD'nin yeni binyılda yürüttüğü "terör"le savaşın cilvelerinin teşvikiyle Fukuyama'nın kendi tarihini gözden geçirmesi, geçici bir sonuca ulaşılmasını mümkün kılıyor. Anti-komünist bağlamı gözönünde tutarsak, bu sonuç eski bir Doğu Avrupa teması üzerine bir varyasyon şeklini alabilir: Gelecek belirsiz, geçmiş kestirilemez durumda.

Üç

In Extremis: Eric Hobsbawm

Hobsbawm, denemelerinin derlendiği *Globalisation, Democracy and Terrorism* adlı yeni kitaba yazdığı önsözde okuyuculara kitabın "daha önceki eserlerimde, özellikle... *Aşırılıklar Çağı*, ...*Yeni Yüzyıl*... ve *Uluslar ve Milliyetçilik*'te yazılanları tamamlayıcı ve güncelleyici"[153] –bu kitaplara 2002'de yayımlanan otobiyografisi *Tuhaf Zamanlar*'ı da ekleyebiliriz– nitelikte olduğunu belirtiyor. Bu kitapların her biri, satır aralarında yer alan ve yazarının alamet-i farikası olan, her zaman hoş veciz yargılarla –tarihsel, siyasi, entelektüel, kültürel– dolup taşıyor. Ancak bu veciz yargılar arasında, Hobsbawm'ın 1990'dan beri Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezine yönelttiği savruk yergiler gibi daha az neşeli olanları da var.[154] Bu yergilerin mizacı, bir sağır monologunu andırır şekilde, yani sanki dinleyen kaybolacakmış gibi, bir tarihçiden (özellikle büyük bir tarihçiden) beklenmeyecek şekilde doğruluk kaygısı gütmeyen bir seyir izliyor. Hobsbawm'a göre Fukuyama, sanırız çağdaş bir Voltaire'in ellerinde satirik bir tedaviyi hak eden "1990'ların Doktor Pangloss'udur" Hobsbawm'ın *Aşırılıklar*

Çağı'nda geri döndüğü "eski yüzyıl" hakkındaki yüzyıl sonu değerlendirmesi, kesinlikle Fukuyama'ya (yanlış bir şekilde) atfettiği Panglossyen bakış açısıyla taban tabana zıttı. Devam eden gelişmeler ışığında kendisinin bu değerlendirmeyi sonraki yayınlarında sürdürmüş olması, ortada hiçbir açık rakibi olmayan (kesinlikle İngilizce yazılmış hiç rakibi olmayan) bir metne ilginin yenilenmesi için yeterli sebep oldu.

Gözlem ve Katılım

1994'te basılan *Aşırılık Çağı* yalnızca Hobsbawm'ın "şaheseri"[155] olarak değil, aynı zamanda -1914'te Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcından 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar geçen ve "kısa yirminci yüzyıl" olarak tanımladığı dönem hakkında mükemmel bir tarih yazımı sentezi niteliğindeki- *bir şaheser* olarak da geniş kabul gördü. Genel kabul gören ana akım algılanışı içinde iki eleştirel kayıt öne çıkıyordu. Birincisi, bu tür durumlar için oldukça tanıdık bir şekilde, şöyle özetlenebilir: Büyük kitap, ama Marksizm için utanç verici. Bu tepki, eğer *Aşırılıklar Çağı* ilk yargıyı hak ediyorsa –büyük kitapsa–, bu durumun bir ölçüde ikinci yargı sayesinde olduğunu öne süren hazır cevap bir yaklaşımı davet etti. Bu yaklaşım da komünistlerin ve her türden dostlarının musibet olarak gördükleri Tony Judt tarafından formüle edildi:

> Eğer bu kitabın değeri adanmış ve kişisel oluşundan kaynaklanıyorsa, hataları da –daha ziyade hatası denmeli, zira pek çok şekle girse de aslında tek bir hata var– bundan kaynaklanıyor. Bu, Hobsbawm'ın kendi yaşamının –gençliğinden beri... tek bir

davaya adanmış bir yaşamın– bir hikâyesi olduğu için, kendisi anlaşılabilir bir şekilde dönemin ana hatlarını ve çatışmalarını, henüz bu hat ve çatışmalar oluşurken onları gördüğü noktadan görme eğiliminde. Bilhassa sağ/sol, komünist/faşist, ilerici ve gerici kategorileri, çok sabit bir çerçeve içerisinde ve otuzlu yıllarda Hobsbawm'a göründükleri şekliyle yansıtılmış gibi görünüyorlar.[156]

Kısacası bu kitap, genel Marksist yönelimden ziyade, Bolşevik Devrimi'nin gerçekleştiği yılda doğmuş olan yazarının 1930'larda pekişmiş belirli komünist bağlılıklarından zarar görmüş, ciddi kusurlar taşıyan bir kitap.

Judt'un saptadığı "hata"dan kim nereye varırsa varsın, Judt bu şekilde konunun özünü yakalamış oluyor. İki eleştiriyi birleştirip, belli bir Aydınlanma Marksizminin kitabın yapısına ne ölçüde kaynaklık ettiğini ve kilit noktalardaki argümanlarını ne ölçüye kadar şekillendirdiğini tahlil ederek *Aşırılıklar Çağı*'nın yalnızca tarihsel komünizmin sonuçlarına değil, çağdaş kapitalizme dair tahminlerine de ilişkin bazı paradokslarını aydınlatmamız mümkün olabilir. Buradan çıkmasını umduğumuz sonuç, Hobsbawm'ın tarihinin ne eleştirmenlerin öne sürdükleri gibi doğrudan Marksist, ne de ortodoks komünist olduğudur. Hatta, en azından *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'ın dikkatli bir okuması yapıldığında, Hobsbawm'ın kendi düşündüğü kadar Fukuyama karşıtı olmadığı da görülür.

Hobsbawm, Judt tarafından öne sürülen problemin tam olarak farkındaydı. *Aşırılıklar Çağı*'nın Önsöz'ünde karşı karşıya olduğu zorluğu vurgular. Orada belirttiği gibi, yirminci yüzyıl tarihi yazmaya başlamak "otobiyografik bir uğraş" olacaktır çünkü kendisi "bir aydından ve araştırmacıdan ziyade bu yüzyılın bir çağdaşı olarak görüş ve önyargılar" biriktirmiştir; hem de sadece bir gözlemci olarak değil, "katılımcı gözlemci"

(aslında Büyük Britanya Komünist Partisi'nin yarım yüzyıldan fazla süre üyesi) olarak biriktirmiştir.[157]

Hobsbawm bu ikazı daha önce de, 1973 tarihli müthiş *Devrimciler* derlemesinde, kendisini incelemekte olduğu konunun bir kısmının "mütevazı bir katılımcısı" ve geri kalanının çoğunun da "katılımcı gözlemcisi" olan "'eski sol'dan bir Marksist" olarak tanımlayarak yapmıştı.[158] 1971 tarihli "Entelektüeller ve Sınıf Mücadelesi" denemesindeki kısa otobiyografik bölümde, bir ömür süren gözlem ve katılımın kilit noktasına değinerek kendisinin gelmekte olduğu "çevre"yi hatırlatır. Bu çevre,

> 1914'te burjuva dünyasının yıkılışı, Ekim Devrimi ve antisemitizmin üçlü etkisi altında yaşamış... bugün neredeyse yok olmuş olan Orta Avrupa Yahudi orta sınıf kültürü idi. ...Bu şartlar altında genç Yahudi entelektüelleri neye dönüşebilirlerdi ki? Hiçbir tür liberal olamazlardı, çünkü çöken yapı tam olarak (sosyal demokrasiyi de kapsayan) liberalizm dünyasıydı. ...Ya komünist olduk ya da benzer şekilde bir tür devrimci Marksist olduk veya kendi kan ve toprak üzerine kurulu milliyetçiliğimizi seçip Siyonist olduk. Ama bu sayısız genç Siyonist entelektüeller bile kendilerini bir tür devrimci Marksist olarak gördüler. Neredeyse başka hiçbir seçenek yoktu. Burjuva toplumu ve kapitalizme bağlanmadık, zira bir ayağı çukurda görünüyordu. Basitçe geleceksizliktense, kendimize *bir* gelecek seçtik, bunun adı da devrimdi. Ama bu olumsuz değil olumlu anlamda devrimdi: Dünyasızlıktansa yeni bir dünyaydı. Büyük Ekim Devrimi ve Sovyet Rusya bizlere böyle bir dünyanın mümkün olduğunu, hatta belki de o anda işlemekte olduğunu kanıtladı.[159]

Hobsbawm'ın *Aşırılıklar Çağı*'nda ele aldığı konu, işte bu beklentilerin –kapitalizmin küllerinden kaynaklanan karışık umutlar ve korkular ile yirminci yüzyılda bu küllerden doğan

sosyalist Anka Kuşu– yıkılışıydı. Bu şekilde, bir kez daha kendisi tarafından hatasız bir şekilde tanımlanan bir cazibe unsuru ile yüz yüze geliyor – bu kez Fransız Devrimi'nin İki Yüzüncü Yılı üzerine düşüncelerini derleyen *Marseilles'in Yankıları*'nda: "Her birimiz, geçmişe baktığımızda eninde sonunda kendi zamanımızın tarihini yazacağız ve bir ölçüye kadar, o dönemin kostümleri içerisinde bugünün savaşlarında çarpışacağız."[160]

Söz konusu meselenin zorluğunun ilk küçük semptomlarından biri olarak, bu kitabın [*Aşırılıklar Çağı*'nın – ç.n.] İngiltere'deki ilk basımının adının belirsizliğine dikkat etmemiz gerekebilir: "the age of extremes" değil –belirlilik anlamı veren [the] kelimesi dikkatli bir şekilde, sonradan eklenmek üzere kaldırılmış halde– "age of extremes" Zira, hangi kritere göre kısa yirminci yüzyıl "*the* age of extremes" olarak adlandırılabilir ki? Bu durumda bir de "aşırıcılık" [extremism] kategorisinin kendisi var. Hobsbawm'ın, az sonra üzerine eğileceğimiz, uzun on dokuzuncu yüzyıl üzerine yazdığı üçlemenin başlıkları samimi bir şekilde Marksistti: *Devrim Çağı*, *Sermaye Çağı*, *İmparatorluk Çağı*. Burada ise aksine –yalnızca, editöryal hazır kalıpların (örneğin, İslam hakkında kullanılan "ılımlılar" ve "aşırılar") değil; (daha yüksek bir seviyeye geçersek) 1950 ve 1960'ların "ideolojinin sonu" teorisyenlerinin de dahil olduğu– gündelik liberalizm lügatinden türetilmiş bir kategorinin varlığı söz konusu. Örneğin Raymond Aron 1955'te *Aydınların Afyonu*'nda "seküler dinin savaşları bitiyor" veya "Stalinizm, felaketler tarafından allak bullak edilmiş bir yüzyılda yayılmaktadır" diye yazıyordu.[161] (*Aşırılıklar Çağı*'nın 1914-45 yıllarını ele alan Birinci Bölüm'ü açıkça "Felaketler Çağı" başlığını taşır).

Her ne kadar bir tür ("tarihin sonu" tezinin habercisi olan) "ideolojinin sonu" tezine gecikmeli de olsa dahil olmuşsa bile,

Hobsbawm tüm bu yıllardan sonra doğrudan liberalizmi kucaklamış değildir. Daha ziyade, "kısa yirminci yüzyıl" ifadesi, kendisinin geçmişi yorumlarken ve (artık ilerlemeci iyimserliği kırpılmış olsa da ya da belki de özellikle bu yüzden) geleceğe dair öngörüde bulunurken bir tür Aydınlanma Marksizmine bağlılığının sürdüğünün kanıtıdır. Halk Cephesi yılları olan 1930'lar ortasının uluslararası komünist hareketindeki doktriner ortodoksluk "Bugün benim siyasete dair stratejik düşünce yapımı hâlâ etkilemektedir"[162] ve bu Marksizm –deyim yerindeyse Descartes, Voltaire, Marx, Stalin, *même combat*!*– Hobsbawm'ın kendi yüzyılına dair incelemesini hem esinler hem de deforme eder. Hobsbawm, François Furet'nin komünist deneyimi *passé plus qu'imparfait*** olarak tasvir edişi hakkında, bunun "soğuk savaşın gecikmiş bir ürünü gibi durduğunu" ve "bütün bir tarihsel çağın sonunu belirleyen 1989'dan sonra yazılacak ve bir sonraki yüzyıla kalmayı uman her tarihin, bu çağın ideolojik ve siyasi savaş alanlarından dışarıya adım atmayı deneyerek" işe başlamak zorunda olduğunu yazdı.[163] Altı yıl sonra biyografisini kaleme aldığında, Judt'un iddiasını yarı yarıya kabullenir gibi, bu tür bir tarih yazma denemesinin "aşırılıklar çağına ait bir tutkuyla yazıldığını" itiraf ediyordu.[164]

* "Aynı kavga"

** Geçmişten çok uzak.

Uzun On Dokuzuncu Yüzyıl

Geçmişi bir giriş kabul ederek başlayabiliriz – Hobsbawm'ın 1789-1914 yılları arasını ele alan "uzun on dokuzuncu yüzyıl" üçlemesi, *Aşırılıklar Çağı* ile birlikte, kapitalist modernitenin büyük tarihini sunuyor. Bu üçleme hem bölüm başlıkları açısından hem de esası, yani ele aldığı tarihsel dönem hakkındaki algı bütünü açısından ortodoks Marksistti. *İmparatorluk Çağı*'nın (1987) "Uvertür"ünde sıralanan temel ilkeler üç katmandan oluşuyordu. Birincisi, modern dünya, köklerini on sekizinci yüzyıl sonunda gerçekleşen ve "büyük dönüşüm"ü ortaya çıkaran "ikili devrimden" –İngiliz Sanayi Devrimi ve Fransız siyasi devrimi– alıyordu: Bu dönüşüm, insan toplumunun eşi benzeri görülmemiş kapitalist bir formuydu. İkincisi, sanayi kapitalizminin çelişik dinamiğinden hareket alan bu dönüşüm ve bunun kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlar üzerindeki iç ve dış etkileri, doğduğu yer olan Kuzey Avrupa sınırlarını aşarak on dokuzuncu yüzyılda yerkürenin büyük kısmını fethetmişti. Ve üçüncüsü, modern dünya tarihi basitçe, tartışmalı da olsa küresel nitelik taşıyan bir üretim biçimi tarafından tetiklenmiş birleşik ve eşitsiz gelişme sürecinin tarihidir. Hobsbawm'ın ifadesiyle, "aslında benim [uzun on dokuzuncu] yüzyıl tarihini etrafında kurmak istediğim merkezi eksen, burjuva toplumunun liberal versiyonunun tarihsel olarak özgül formları içinde, kapitalizmin zaferi ve dönüşümüdür" Zira "burjuva toplumunun liberal versiyonu" "zirvesi" aynı zamanda burjuva toplumunun ölüm haberiymiş gibi duruyordu, çünkü "ilerlemesine içkin çelişkilere kurban düşmüştü": Bu da liberal kapitalizmin ve onun uygarlığının yirminci yüzyılın ikinci on yılı içerisinde gerçekleşen "garip ölümü"nü ifade ediyordu.[165]

Bu şekilde, tarihsel "çöküşçülük" türüne mahsusmuş gibi

görülebilecek bir girişim –örneğin Paul Kennedy'nin *Büyük Güçlerin Yükselişi ve Düşüşü* kitabı– bir yandan bir "düşüş ve çöküş" senaryosundan bahsetmekle birlikte, bunu insanlık tarihinin döngüsel bir şablonu olarak tasvir etmez. Hobsbawm'ın girişiminin başında da açıkça belirtildiği gibi, Birinci Dünya Savaşı'nın doğu ve batı cephelerinde barbarlığa gerilenmiş olunmasına rağmen, kapitalizme potansiyel olarak bir alternatif –ve daha üstün– bir toplumsal form mevcuttu: Marx'a göre kapitalizm tarafından gerekli malzemeleri ve toplumsal önkoşulları hazırlanmış olan sosyalizm.[166]

Hobsbawm, 1962'de basılan *Devrimler Çağı*'nda on dokuzuncu yüzyılla ilgili olarak şunu öne sürmektedir:

> ...bir anlamda büyük önem taşıyan yalnızca tek bir *Weltanschauung** vardı; bu da on sekizinci yüzyılın muzaffer, rasyonalist, hümanist "Aydınlanma"sı idi. Bunun dışında kalanlar, kıymeti ne olursa olsun, esas olarak onun olumsuz eleştirileriydi. Onu savunanlar kesinlikle insanlık tarihinin bir gerileme veya bir denge civarında dalgalanma eğiliminden ziyade, bir yükseliş eğiliminde olduğuna inanıyorlardı (ve haklıydılar). İnsanın bilimsel bilgisinin ve doğa üzerindeki teknik kontrolünün günbegün arttığını gözlemleyebiliyorlardı. İnsan toplumunun ve birey olarak insanın akıl yoluyla mükemmelleştirilebileceğine ve tarih tarafından da bu şekilde mükemmelleştirileceğinin kesin olduğuna inanıyorlardı. Bu noktalar üzerinde burjuva liberalleri ve devrimci proleter sosyalistler ortaklaşıyorlardı.

Aslında, az sonraki alıntıda Hobsbawm'ın kullandığı terminolojiye kaynaklık eden ve *Komünist Manifesto*'da ileri sürüldüğü şekliyle Marksizm, Aydınlanma ilericiliğinin meşru mirasçısıydı:

---

* Dünya görüşü.

...bir ilerleme ideolojisi tek bir tür evrimden bahseder, muhtemelen tarihsel gelişimin kaçınılmaz aşamalarına dair evrimden. Ancak Karl Marx... sosyalizm argümanının ağırlık merkezini rasyonellik ve arzu edilirlik noktasından alıp tarihsel kaçınılmazlığa getirene kadar sosyalizm, hâlâ polemik savunmalarında kullanılmakta olan en güçlü entelektüel silahına kavuşmamıştı. ...ekonomi politik yoluyla kapitalizmin nihayetinde belli bir noktada kendisinin daha fazla ilerlemesine engel olacak ve içinden çıkamayacağı bir krize sürükleyecek iç çelişkileri barındırdığı gösterilebilirdi. Ama dahası, kapitalizm... sonuçta kendi mezar kazıcılarını, proletaryayı da yarattı... Kapitalizm, feodalizmden daha rasyonel olmasından ziyade burjuvazinin toplumsal kuvveti sebebiyle, hüküm sürmüş olduğu gibi komünizm de, işçilerin zaferinin kaçınılmazlığı sebebiyle, hüküm sürecektir. Bunun ebedi bir ideal olduğunu varsaymak aptalcaydı... Bu, kapitalizmin çocuğuydu. Varlık koşullarını yaratan toplumsal dönüşümden önce doğru bir biçimde formüle edilemezdi. Ama koşullar gerçekleştiğinde zafer kesindi, zira [Marx'ın 1859 Önsöz'ündeki kelimeleriyle] "insanoğlu her zaman kendisine üstesinden gelebileceği görevler belirler" [167]

Şu noktayı belirtmek konuyla ilgili –ve kesinlikle yerinde– olacaktır ki, bu cümleler Sovyetler Birliği'nde Kruşçev reformizminin zirvede olduğu yıllarda, Sovyet uyduları ve insanlı uzay uçuşları tarafından yaratılan öfori atmosferinde yazıldı. Ama 25 yıl sonra bile –*İmparatorluklar Çağı*'nın Sonuç bölümünde– epeyce daha ağırbaşlı tavrına rağmen, SSCB'nin Gorbaçov interlüdü sırasında ve Çernobil'in gölgesinde yazan Hobsbawm, hâlâ yirmi birinci yüzyıldan beklentilerinin olumlu olduğunu belirtiyordu. Tüm bu sebeplerden dolayı, "tarihin bize doğru ya da yanlış sonucu garanti ettiğine inanmaya devam edemeyiz" Hobsbawm, "Hâlâ korku ve maddi

ihtiyaçlardan özgürleştirilmiş kadın ve erkeklerin bir arada ve mutlu bir şekilde yaşayacakları iyi bir toplum yaratmaya dair o en büyük umut için yer var mı?" diye soruyordu. Cevabı da meydan okuyan bir soruydu: "Neden olmasın?"[168]

Yoğunlaşan Kasvet

On yıldan az bir süre sonra, *Aşırılıklar Çağı*'nın son sözcüğü yoluyla karamsar, farklı bir resim sunuldu – "karanlık":

> Kapitalizmin gelişiminin muazzam ekonomik ve teknolojik-bilimsel süreçleri tarafından zapt edilmiş, kökünden sökülmüş ve dönüştürülmüş bir dünyada yaşıyoruz... Bunun *ad infinitum** devam edemeyeceğini biliyoruz, ya da en azından böyle var saymak mantıklı. Gelecek, geçmişin bir devamı olamaz ve... tarihsel bir kriz noktasına geldiğimize dair işaretler mevcut. Teknobilimsel ekonomi tarafından üretilmiş güçler artık çevreyi, yani insan yaşamının maddi zeminini yok edecek kadar geliştiler. İnsan toplumlarının yapıları, hatta buna kapitalist ekonominin toplumsal temellerinin bazıları da dahil edilebilir, insanlık geçmişinden aldığımız mirasın aşınması sonucunda yok edilme noktasındalar. Dünyamız hem patlama hem de içe çökme riskiyle karşı karşıya. Bunun değişmesi gerekir.
>
> ...Eğer insanlık kabul edilebilir bir geleceğe sahip olacaksa, geçmişi ya da şimdiyi uzatarak bu mümkün olamaz. Eğer bu temel üzerine bir üçüncü binyıl inşa etmeye çabalarsak başarısız oluruz. Ve başarısızlığın, yani değişmiş bir toplum alternatifinin yok olmasının karşılığı karanlıktır.[169]

---

* "Sonsuza dek"

Tarih (Hegelci Marksistlerin dediği gibi) yalnızca "kötü tarafa doğru" yükselmez, ilerlemez değildir. Bize bunun yerine, sanki sosyalizm başarısız olmuş, Rosa Luxemburg'un en kötü korkuları doğrulanmış ve kapitalizmin alternatifi olarak "barbarlık" belirlenmişçesine, tarihin yaklaşmakta olan gerileyişi fikri sunuluyor. Aslında, *Aşırılıklar Çağı*'nın yayınlanmasından kısa bir süre önce aynı adlı bir makalede Hobsbawm "İnsanlığın rasyonel ilerleyişine adanmış devletlerin kurumlarında cisimleşmiş ahlâki davranış kural ve standartlarının *evrensel* bir sistemi olan on sekizinci yüzyıl Aydınlanması'nın tersine dönmesi"nden yakınıyordu.[170] Fukuyama'ya göre bu süreçte liberalizmin tarihsel hasmının sahneden silinmesi sayesinde, her ne kadar uzatmalı ve dolambaçlı yollardan da olsa, gerçekleşmekte olan şey, Hobsbawm'a göre olumsuzlanmıştı; çünkü bu büyük oranda, sosyalizmin komünizme evrilmesi sırasında yok olması ile aynıydı. Tek bir –neoliberal– kapitalist dünyanın oluşmasıyla birlikte karanlık yoğunlaşmıştı ve dağılıp dağılmayacağı da belli değildi.

Bundan ne çıkarmamız gerekiyor? Hobsbawm'a göre *Aşırılıklar Çağı* "bir tür triptik"* şeklinde yapılandırılmıştı:[171]

- Birinci parça 1914'ten 1945'e dek süren "felaketler çağı" – yani 1930'ların korkunç ekonomik çöküşü ile noktalanmış, siyasi ve ekonomik liberalizmin sonunu getiren ve Bolşevizm ile faşizmin yolunu açan iki yıkıcı savaşın çağı.
- İkincisi, 1945'ten yaklaşık olarak 1973'e kadar süren "altın çağ"– ya da kapitalizmin insanlık tarihinde görülmemiş bir kapsam ve hız ile dünyayı dönüştürdüğü; komünizmin Avrasya'da kök saldığı, kapitalizm ile olan "barışçıl rekabetini" terk edip, kapitalizmi –görünürde kalıcı olarak ve

* Üç parçalı tablo.

kesinlikle daha iyiye doğru– reform geçirmesi için teşvik ettiği; Üçüncü Dünya'nın sömürgelikten kurtulma ve Avrupa imparatorluklarının çökmesi süreci sonunda jeopolitik haritaya adını yazdırdığı *trente glorieuses.**

- Üçüncü ve son olanı ise, 1973-91 arasındaki "heyelan"– ya da küresel kapitalist toplumun, ideolojik olarak ne anlam ifade ederse etsin en az kırk yıl sahnede merkezi yere sahip olmuş komünizm ile girdiği seküler mücadeleyi kazanmış olmasına rağmen, yeniden kronik bir düzenleme krizine girmesi.

Hobsbawm, *Devrimler Çağı*'nda yetersiz bir şekilde desteklediği Marx'ın "insanoğlu her zaman kendisine üstesinden gelebileceği görevler belirler" şeklinde ifade ettiği "on dokuzuncu yüzyıl iyimserliği"ni şimdi açıkça reddetmiş oluyor.[172] Tarihsel komünizmin tabuta girmesi ve irrasyonel bir *laissez-faire, laissez-aller*'nin** dirilmesi, tarihsel kapitalizmin bir aşırılık dönemine –belki de son aşırılığına?–, eğer bunu zaten tetiklemediyse, tanık oldu.

Bu durumda, Perry Anderson'ın kitap yayınlandığında belirttiği gibi, bu dönemlendirmenin en güçlü tarafı, ele aldığı "hükümleri tersine çevirmesi".[173] Hobsbawm'a göre 1991, "Şeytani İmparatorluk"u yıkıp "Yeni Dünya Düzeni"ne ya da liberal-kapitalist bolluk dönemine ışık tutmadı. Aksine, "muazzam büyüklükte ve hâlâ tam olarak hesaplanabilir olmayan" şeklinde tarif edilen "sonuçlarının" "aslen olumsuz" olduğu hükmünü veriyor: "Dünyanın bir tarafının yıkılışı, geri kalanın zayıflığını ortaya çıkardı" – "bu, tek bir toplum örgütlenmesi biçiminin değil, hepsinin krizidir."[174]

---

* Muhteşem otuz [yıl].

** "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler"

Kısa yirminci yüzyılın dönemlendirilmesi ve genel değerlendirmesi için şimdilik bu kadarı yeterli. Hobsbawm'ın tarihi ortaya koyuş biçimi, Simon Bromley'in bir eleştiri yazısında zekice belirttiği gibi, birbirinden oldukça farklı iki ilkeye dayanıyor. Bu ilkeler, kendi aralarındaki örtük gerilim sürdükçe, Hobsbawm'ın tarih sentezini açıklamaya ve davet ettiği soruları ortaya koymaya yarıyor.[175] Bunlardan, on dokuzuncu yüzyıl üzerine yazılmış üçleme ile uyum içerisinde olan ilki, başlangıç aşamasındaki küresel kapitalizmin gelişimi ile ilgili - Hobsbawm, tarihsel materyalizmin kavramsal araçlarını kullanmayı reddederek bu tarihin iç dinamiklerini yeteri derecede açıklayabilme yetisinden feragat ediyor. İkinci ilke ise yeni: Çıkış noktası Birinci Dünya Savaşı (zira *Aşırılıklar Çağı*'nın başlangıç noktası 1917 değil 1914'tür), varış noktası ise Soğuk Savaş'ta (1991'de tescillenen) Batı'nın zaferi olan küresel bir tarihe benzer şekilde, yirminci yüzyılda kapitalizm ile komünizm arasındaki "büyük yarışma" ile ilgili. Sonuç şu: Küresel kapitalizmin -1930'larda çöküntü yaratan, 1950 ve 1960'larda patlama gerçekleştiren, 1970'lerde stagflasyona yol açan vs.- iç dinamiklerine dair açıklamalara yer vermeyen Hobsbawm, küresel kapitalizmin kısa yirminci yüzyıldaki seyrini, komünizm ile sistemik rekabeti tarafından harekete geçirilen *dış* dinamiğe dayanarak ele alma yolunu seçiyor.

Bu yüzden, eğer Rus Devrimi 1914'ün acı sonucuydu deniliyorsa, liberal kapitalizmin 1930 ve 1940'lardaki ölümcül deneyiminden sonra var olmaya devam edebilmesinin ve genel anlamda Keynesçi bir "altın çağ"a -Hobsbawm'ın özetlediği şekliyle "ekonomik liberalizm ve sosyal demokrasinin bir tür evliliğine"[176]- doğru evrilebilmesinin sebebi de Sovyetler Birliği olarak gösterilebilir. Çöküşünden sonra tarihsel komünizmi ele alan Hobsbawm'a göre, tarihsel komünizmin pek az içkin meziyeti vardır. Modernizasyonunu etkilediği veya

hızlandırdığı "geri kalmış" tarımsal bölgelerde izole olmuş tarihsel komünizm, hiçbir zaman ilerlemiş kapitalizme gerçekçi bir alternatif olarak var olamamıştır: "Ekim Devrimi'nin trajedisi; yalnızca kendi acımasız, vahşi ve emre dayalı sosyalizm türünü üretebilmiş olmasıdır".[177] *Tuhaf Zamanlar*'da da ekler: "Başarısızlık, bu teşebbüs içerisinde en başından itibaren vardı"; "ancak şimdi bilebildiğim gibi, başarısız olmaya mahkûmdu" [178] Bu oyun, asıl olarak 1918'de Alman –yani Batı– devriminin ölü doğmasıyla kaybedilmişti. Yine de, komünizmin "doğrudan ve dolaylı etkileri" oldukça ciddidir:

> Batı'nın İkinci Dünya Savaşı'nda Hitler Almanyası'nı yenmesini sağlayarak... ve Sovyetler Birliği'nin Büyük Bunalım'a karşı gösterdiği bariz bağışıklık yoluyla –paradoksal bir biçimde– kapitalizmi, serbest pazar ortodoksluğuna olan inancından vazgeçip kendisini reforme etmeye yönlendirerek, liberal kapitalizmin kurtarıcısı olmuştur.[179]

Bu şekilde Hobsbawm'ın, ilerlemiş kapitalizme karşı hakiki bir toplumsal karşı çıkış oluşturma iddiasını kaybetmiş büyük davası, geriye dönük bir biçimde kapitalizmi ilgilendiren dolaylı etkileri ve aslında niyet edilmemiş sonuçları yoluyla temize çıkarılmış oluyor. SSCB'nin İkinci Dünya Savaşı'ndaki zaferi liberalizmin yeniden doğuşunu tetikledi ve güvence altına aldı; "planlama" konusundaki tutumu "altın çağ" mekanizmalarının temelini attı; oluşturduğu "tehdit" savaş sonrası uzlaşmaları teşvik etti; yalnızca varlığı bile, Soğuk Savaş engebelerinde bile olsa, jeopolitikayı istikrara kavuşturmaya yaradı.

Sonuçta Hobsbawm Batı liberal kapitalizmi ile Doğu komünizmi arasındaki Nazizm karşıtı ittifakı "yirminci yüzyılın en önemli noktası ve karar anı" olarak niteliyor.[180] Bu da, kitabının kilit niteliğindeki ve "Ortak Düşmana Karşı" başlığını

taşıyan beşinci bölümünde, antifaşist Halk Cephelerinin ve savaş zamanı direnişinin komünizmini savunmasına zemin sağlıyor. Francis Mulhern'in Hobsbawm'ın yirminci yüzyıl anlatısının "ahlâki ağırlık merkezi" tanımlaması şu şekilde:[181]

> ...1930'lu yıllarda... meselenin uluslararası sistemi oluşturan ulus devletler arasındaki göreli güç dengesinden daha fazlasına tekabül ettiği gitgide açıklık kazandı. Aslında, Batı'nın politikaları... en iyi biçimde, devletlerin rekabeti olarak değil, uluslararası bir ideolojik iç savaş olarak anlaşılabilir... Ve bu iç savaştaki ana çizgi kapitalizm ile komünist toplumsal devrim arasında çizilmemişti, ideolojik aileler arasında çizilmişti: Bir yanda on sekizinci yüzyıl Aydınlanma'sının varisleri, bunların arasında tabii ki Rus Devrimi de vardı; diğer yanda ise bunun aleyhtarları vardı. Kısacası, cephe kapitalizm ile komünizm arasında değil, on dokuzuncu yüzyılda olunsa "ilerleme" ve "gericilik" olarak adlandırılacak kavramlar arasındaydı.[182]

Hobsbawm'ın kaybettiği dünya bu: Gerçekte veya retorik olarak, insan ilerlemesi yolunda liberalizmin en iyi unsurlarıyla aynı hizaya gelmiş bir komünizmin evreni; *Enternasyonal*, *Marseillaise* ve *Star Spangled Banner** (ya da *God Save the King*)** şarkılarının hep bir ağızdan okunabildiği; İngiliz, Amerikan, Fransız ve Rus devrimlerinin tek ve aynı silsileden geldikleri; Spartaküs'ten Stalin'e uzanan geniş bir müfredata sahip bir zaman. Marksist terimlerle üretici güçlerin köhnemiş üretim ilişkileri tarafından engellenmesi biçiminde açıklanan komünizmin çöküşü ve ulus devletlerin küreselleşme tarafından mağlup edilmesine bağlı olarak sosyal demokrasinin yö-

---

* "Yıldızlarla Süslü Bayrak", Amerikan Milli Marşı.

** "Tanrı Kralı Korusun", Britanya Marşı.

nelimini kaybetmesi, Hobsbawm'ın "başka türlü bir sosyalizm imkânı"[183] olarak tanımladığı ihtimali ortadan kaldırmazken, kendisi artık kapitalist toplumlara *içsel* bir sosyalizm için sağlam bir zemin görmüyor. Hobsbawm'ın analizinde "sosyalizm", ağırlıklı olarak Sovyetler Birliği ve uluslararası komünizm biçimine bürünmüş ve kapitalizm harici bir güç olarak tarif ediliyor.

Hobsbawm'ın çöküş sonrası perspektifinden bakıldığında ve pervasız bir serbest pazar kapitalizminin giderek ulus-ötesi şekle girmesi dikkate alındığında, ufuk oldukça kasvetli görünüyor. İnsanlık, kapitalist muhafızların farkında oldukları yerlerde bile kapitalizmin görünürde çözemediği –ekolojik, demografik, kültürel, siyasi vb.– sorunlarını ortaya koydu. Sonuç, "insan türünün gidişatını yönetebilmek ve iyileştirebilmek için ortaya konulan eski ve yeni tüm programların çöküşü"[184] ile birlikte kaçınılmaz hale geldi ve bu sonuç, *Aşırılıklar Çağı*'nın başlangıcındaki "yüzyılın kuşbakışı görünümü"nde şu şekilde ifade ediliyor: "Geçtiğimiz yüzyıl iyi bitmedi" [185]

Henüz Karanlık Değil

Bu bağlamda, değinilmesi gereken iki aleni ironi mevcut. İlki, Hobsbawm'ın tarihsel komünizmin liberal kapitalizm ile geçici ittifakı ve uzatmalı çekişmesi konularını ele alışı ile ilgili. Birinci Bölüm'de "gericilik" adlı "ortak düşmana karşı" "ilerleme" koalisyonunu överken, İkinci Bölüm'de ("Soğuk Savaş" üzerine olan Bölüm 8'de) yalnızca değinip geçtiği bir konuyu, yani zorunlu kolektifleştirmenin hemen ardından gelen terör dalgasıyla o dönem barbarlığının zirvesinde olan komünizmin bu ittifaka karşı sahip olduğu Stalinist karakteri

es geçiyor. Hobsbawm'ın, Joe ve Sam'i Browderizmin* ölüm sonrası rehabilitasyonunda akraba karakterler olarak ele alıp liberal kapitalizm ve komünizmi tek bir Aydınlanma partisi olarak kaynaştırması şu noktayı bastırmak pahasına gerçekleştirilmiştir: Barbarossa Harekâtı'nın bastırılması sonucunda da iyileşme göstermemiş komünizmin, bir Stalinist barbarlığa dönüşmesi ve böylece sosyalizmin Batı'daki (ve elbette Doğu'daki) itibarını zedelemekte önemli rol oynaması.

İkincisi, Soğuk Savaş'ı –sayısız kanlı savaşın ve Üçüncü Dünya'daki başka pek çok kanlı olayın çağını– uluslararası sistem açısından düzenleyici bir yapı sağladığı gerekçesiyle Hobsbawm'ın "Altın Çağ" bölümünde ele alması oldukça şaşırtıcı. Hobsbawm'a göre, Soğuk Savaş'ın bitimiyle "kısa yirminci yüzyıl kimsenin çözümlerine sahip olmadığı, çözüm bulma iddiasında bile bulunmadığı problemlerle bitti... iki yüzyıldır ilk defa, 1990'ların dünyası herhangi bir uluslararası sisteme sahip değildi" [186] Bu iddiayı kabul edecek olsak bile, Soğuk Savaş sırasında önerilen "çözümler" yoluyla insanlığın –özellikle "yeryüzünün lanetlilerinin"– hissesine yeterince problemin düştüğüne dair sert bir cevap bunu takip edecektir.

Ancak meselenin merkezi, Hobsbawm'ın liberal kapitalizmin kendisini ele alış şekli. İkinci Dünya'nın çöküşünden sonra küresel üretim biçimi haline gelen uygulamayı etkileyen derin düzenleme ve yönlendirme krizi, Hobsbawm'ın hem 1991 sonrası Batı zaferini –Bush'un "Soğuk Savaş bitti ve biz kazandık" cümlesini– tanımasına, hem de sosyalizmin bir sosyal demokrat versiyonunun devam etmesinin gerekliliğine işaret ederek durumu Fukuyama ve benzerlerinin aleyhine çe-

*Browderizm: ABD Komünist Partisi'nin 1934 ila 1945 boyunca genel sekreterliğini yapan Earl Russell Browder'in kapitalizm ile komünizmin bir arada yaşayabileceğini vurgulayan ve partiyi SSCB çizgisinden uzaklaştırmaya yönelik politikalarına verilen isim (ç.n.).

virmesine yaradı. "Altın Çağ" ile "Heyelan" arasındaki zıtlığı –üstüne basarak– vurgulayan Hobsbawm, özünde Marksist olmayan bir ekonomik kriz kavramını kullanıma sokuyor. Bromley'in de belirttiği gibi, bu yaklaşım varlığını Marx'ın *Kapital*'inden ziyade Polanyi'nin *Büyük Dönüşüm*'üne –bağlantısızlaşan pazarların talan edilmesi– veya Schumpeter'ın *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*'sine –zincirinden boşanmış kapitalizmin özyıkımcı eğilimleri– borçludur.[187] Zira, 1930'ların bunalımından farklı olarak, üçüncü binyıl arifesinde kapitalizmin ve onunla birlikte insanlığın devamını tehdit eden kriz, Hobsbawm tarafından kapitalist üretim biçiminin iç çelişkileri olarak değil, harici sınırlarını aşması sonucu ortaya çıkan kronik dengesizlik olarak algılanıyordu. Yoluna çıkan her şeyi tüketen kapitalizm, kendi devamı ve yeniden üretimi için gerekli olan kapitalizm-dışı kaynakları erittikçe, kendisini de tüketir: İkinci Dünya, ulus-devlet, çevre, topluluk, aile, ahlâk vesaire. (1960'ların "kültür devrimi"yle serbest kalan yaygın ahlâk karşıtlığının, "birey için topyekûn özgürlük ve kuralsız bir toplum hayaliyle davalarına bağlanmış asilerin ve devrimcilerin aksine bir Tory* komünistinin içgüdülerine sahip" olduğunu kabul eden bir yazar tarafından tatsız bir şekilde reddedilmesi de bu yüzdendir.)[188] Pazar dışı güçlerin ve pazarın düzenlenmesi için gerekli kaynakların eritilmesi, kendi kendini düzensizleştiren ve –kendi haline bırakıldığında– nihayetinde kendi ölümüne yol açacak olan küresel "serbest pazar ekonomisinin" potansiyel ve nihai krizinin bir işaretçisi olarak yorumlandı.

Kısacası problem, bir ömür süren katılımcı gözlemciliğin ve Hobsbawm'ın daha önce kapitalizm tarihini (Marx'ın aksine) Bromley'in tabiriyle "aklın ilerlemesi"[189] olarak özümse-

* İngiliz siyasi tarihinde muhafazakârlar için kullanılan takma ad.

miş olmasının ortaya çıkardığı kaygılar, Hobsbawm'ın kapanış değerlendirmesinde bir orantı eksikliğine neden oluyor. Başka bir deyişle bunlar, Hobsbawm'ın 1968'de kendinden emin bir şekilde hiçe sayarak "tarihin ve aslında aklın normu" olarak tanımladığı şeye karşı kamusal müdahale ve düzenlemenin yokluğundan ötürü, liberal kapitalizmin küresel çaptaki sistemik krizinin, insan uygarlığının –savaş sonrası Avrupa sosyal demokrasisi standartlarıyla– gerilemesine yol açacağı denklemini doğuruyor.[190] "Akıl-dışılık ejderi" (Freud) ile mücadeleye girişen Hobsbawm'ın miyop rasyonalizmi akla şunu getiriyor: Eğer her şey *Devrimler Çağı*'nda öngörüldüğü gibi gitmiş olsaydı, bu beşlemenin son cildinin adı en kötü ihtimalle *Akıl Çağı* olurdu.

Artık son bir ironiye değinebiliriz. Vardıkları sonuçlar ve değerlendirmeleri görünürde ne kadar çeşitli olursa olsun, Marksist olduğunu belirten Hobsbawm, 1989 tarihli makalenin yazarı ve açıkça anti-Marksist Fukuyama ile ortak bir noktaya sahip; bu ortaklık da, kapitalist üretim biçimine içkin çelişik bir mantığın olduğunun reddedilmesidir. Marx'a göre, Hobsbawm'ın da *Devrimler Çağı*'nda doğru bir biçimde öne sürdüğü gibi, kapitalist üretim biçimin eğilimlerinden biri, kendi mantığına meydan okuma ve kendisini yeniden yönlendirme potansiyeline sahip, kendisine içkin bir kuvvetin, yani "kolektif işçinin" yaratımıdır. Oysa burada tam tersine, gördüğümüz gibi, sosyalizm kapitalizmin dışındaki kuvvetlerden biri tarafından ortaya çıkarılıyor: Birinci Dünya'da daha önce var olan sosyal demokrasiyi tetikleyen İkinci Dünya'nın daha önce var olan sosyalizmi tarafından.

Hobsbawm'ın bu oyunda akıl ile ilgili kötümserliğinin makul temelleri var. Akla uygun bir şekilde, kapitalizmin *Komünist Manifesto*'da belirtilen mezar kazıcısının mezarını kazdığı ve bu mezara klasik Marksizmde, radikal bir biçimiyle de

olsa, vücut bulmuş ve bugün Hobsbawm tarafından "komünist ütopyacılık" seviyesine indirilmiş anlayış tarafından miras alınmış tarihsel ilerlemeye dair Aydınlanma iyimserliğini gömdüğü iddia edilebilir.[191] Benzer bir şekilde, Hobsbawm'ın komünizm ile kapitalizm arasındaki sistemik rekabeti, aslında hiçbir şey ifade etmeyen ideolojik gürültü patırtı olarak tanımlaması pek inandırıcı değilse de, bunun tek olası galibe sahip ve aslında eşit olmayan bir rekabet olduğuna dair fikri oldukça inandırıcıdır. Fakat böyle de olsa, bu Hobsbawm'ın temel çıkarımını –yani, "insan türünün gidişatını yönetebilmek ve iyileştirebilmek için ortaya konulan... programların eksikliği", uluslararası düzenleme sistemi veya yapısının yokluğu bu kadar barizken, dünyanın problemlerine herhangi bir tür çözüm önerisi olmadığı– haklı çıkarıyor mu?

Bu soruyu sormak, aynı zamanda cevabını da hazırlamak anlamına geliyor. Kitabının son bölümünde Hobsbawm şunu soruyor: "Binyılın sonundaki, eski veya yeni, uluslararası güçler... nelerdi?" ve cevaplıyor: "1914'te kullanıldığı şekliyle büyük güç olarak tanınması mümkün tek devlet ABD idi. Bunun ne anlama geldiği ise oldukça muğlak."[192] Böylece, görünebilir tek gelecek de yoğunlaşmakta olan karanlık tarafından gizlenmiş oluyor. Çünkü pratikte, ABD'nin tek ayakta kalan "büyük güç" olarak var olması ve işlemeye devam etmesinin anlamı 1994'te, her ne kadar sonraları daha anlaşılır hale geldiyse de, tamamen muğlak değildi. Kafası karışmış Hobsbawm'u "Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi"nde methedilen ABD üstünlüğünün kesin hatlarını tahmin edemediği için suçlayamayız. Ancak, ideolojik antipatinin tarihsel hassasiyetin üzerine çıktığı sonucuna varmamak çok zor, bu tıpkı Freud'un anlayamama konusundaki itirafını anımsatıyor: "Evet, Amerika çok büyük – çok büyük bir hata." Sonuçta bu emperyal proje, insan türünün gidişatını yönetebilmek ve (aktörlerinin arzuladığı

ölçüde) iyileştirmek için şüphesiz bir program içermektedir, bunu da uluslararası kapitalizmi ulusal çıkarlarla azami uyum içerisinde göstererek ve bu doğrultuda "tam spektrumlu hâkimiyet" için çabalayarak yapar. Locke'un bir zamanlar yazdığı gibi, "başlangıçta tüm dünya Amerika'ydı" Eğer, olası değilse bile, evrenin Kuzey Amerikalı efendileri talep ederlerse, dünya (Ay ve Mars bir yana) sonunda da öyle olacak. Belki de ilk defa, BBC Dünya Servisi, 2004'te ABD'nin küresel rolüne dair bir diziyi yayına sokarak, yirminci yüzyıla dair bir katılımcı gözlemciden daha kesin bir kılavuz ortaya koymuş oldu. Başlığı ne miydi? Ne olacaktı ki? "İmparatorluk Çağı"

Akılsızlık Çağı

1994'ten bu yana Hobsbawm ABD'nin uluslararası rolünü bir bakıma daha keskin bir odağa taşıdı ve bir yandan başarılı olacağına dair kuşkularını da belirterek ve bu çabanın sonuçlarından dehşete düştüğünü ifade ederek, *Yeni Yüzyıl*'da ABD'nin "tarihte dünya hegemonyası iddiasında bulunabilen tek ülke"[193] olduğunu belirtti. "Küresel bir ABD imparatorluğunun yerleşmesini, 'uluslararası terörizm'i yok etmediği sürece isimsiz barbar saldırılar tarafından yok edilmenin eşiğinde olan bir uygarlığın müdafaa tepkisi olarak sunmanın tamamen küstahlık olduğunu" belirten Hobsbawm, *Tuhaf Zamanlar*'ın etkileyici sonunda şöyle yazar:

> ...11 Eylül, hepimizin tek bir küresel hipergücün olduğu bir dünyada yaşadığımızı kanıtladı. Bu hipergüç, SSCB'nin yıkılışından bu yana, sonunda elindeki gücü kullanma arzusu ve bu gücün dayanıklılığı konusunda kısa vadeli sınırların olmadığı-

na kanaat getirdi; her ne kadar bu gücü kullanmanın amaçları –apaçık üstünlük amacı dışında– oldukça muğlak olsa da. Yirminci yüzyıl bitti. Yirmi birinci yüzyıl ise alacakaranlık ve belirsizlik ile başlıyor.[194]

Aşırılıklar Çağı ile sürdürülen –analitik, değerlendirmeci, hatta mecazi– devamlılık oldukça açık. Bu durum, "insan hakları emperyalizmi"nin en baştan itibaren reddedildiği *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*'de bir araya getirilmiş derslerde de devam ettiriliyor.[195] Hobsbawm, bir noktada "uluslararası topluluk"[196] olarak adlandırdığı oluşumu (hüküm süren ikiyüzlülüklere karşı görülmedik bir taviz içinde) görmezden gelen megaloman ABD tek taraflılığını suçlayarak devam ediyor ve bunun, bugün dünya barışına karşı en büyük tehdidi oluşturduğunun altını çiziyor. Hobsbawm soruyor: ABD, eski vasisi olan devletin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda imparatorluğun sınırları ile ilgili aldığı derslerden nasibini aldı mı? Yoksa "siyasi-askeri güce güvenerek, aşınmakta olan küresel konumunu devam ettirmeye niyet edip, böylece küresel düzeni değil düzensizliği, küresel barışı değil çatışmayı, uygarlığın ilerlemesini değil barbarlığı mı teşvik edecek?"[197]

İkinci ihtimale şüpheyle yaklaşan Hobsbawm "pazar büyümesi ve askeri müdahaleler yoluyla yayılan Batı değerlerinin oluşturduğu bir dünyanın yeni muhafazakâr ve neoliberal ütopyacıları"na dudak büküyor.[198] Kendisinin bu küçümseyişine, ABD tarafından Soğuk Savaş zaferinden artakalanın israf edilmesine duyduğu şaşkınlık da eşlik ediyor: "Washington'da son zamanlarda yaygınlaşan politikalar, tüm dışarıdakilere o kadar çılgınca geliyor ki, amaçlananın ne olduğunu anlamak gerçekten zor."[199] *Tüm* dışarıdakiler mi? Eğer (Blair gibi) zaten fahri içeridekiler değillerse; Berlusconi ve Havel, –sonraları Hobsbawm tarafından B-52 insancıllığının avukatları olarak

nitelenen[200]– Kouchner ve Ignatieff, bunları duyunca şaşıracaklardır. Bu retorik kısımdan daha da önemli olan nokta, Hobsbawm'ın, ders salonundan ziyade meyhaneye yakışan bir terminoloji ile iki kez "çılgınlar"[201] olarak nitelediği ABD siyaset üreticilerine delilik isnat etmesi ve bu şekilde üzerinde güneş batmayan imparatorluğun bu sefer emperyal ve başka türlü bir "akıl normu"na (hatta belki de tarih normuna) dönüştüğünü ima etmesidir.[202]

Hobsbawm 1998'de yazdığı *Komünist Manifesto* önsözünde, bu eser hakkında şöyle diyordu:

> ...başarısızlığı önceden görmüş bir belgedir. Kapitalist gelişmenin "toplumun geniş çaplı devrimci bir yeniden inşası"na yol açacağını umut ediyordu... fakat diğer alternatifi de es geçmiyordu: "ortak yıkım" Yıllar sonra, başka bir Marksist bu fikri sosyalizm ve barbarlık arasındaki tercih olarak yeniden ifade etti. Bunların hangisinin yaygınlaşacağı, yirmi birinci yüzyılın cevaplaması gereken bir soru olacak.[203]

Bu felaket olasılığının orijinal Marksist bakış açısından kast ettiği şey, rekabet halindeki kapitalist ve sosyalist sosyoekonomik sistemlerden ziyade, burjuvazi ve proletarya gibi "çatışan sınıflar"dı.[204] Ama belirtilen nokta hâlâ geçerliliğini koruyor. Ve artık Hobsbawm'ın, kendi korkularının da yönlendirmesiyle, iki on yıl üzerinde ne kadar ısrarcı olduğunu görüyoruz: Sovyet komünizminin çöküşüyle birlikte (neo-)liberal kapitalizm uygarlığı *en rose** değil, *in extremis*'tir. Ancak bu (Perry Anderson'ın da işaret ettiği gibi), bir zamanlar komünizm ve sosyal demokrasi olan iki kardeş düşmanın ortak yıkımını ele alırken devreye soktuğu "iki teselli stratejisinden"[205] birini

* Pembe, toz pembe.

oluşturur. Anderson'ın ikna edici biçimde iddia ettiği gibi, bu stratejilerden hiçbiri tasdik edilmiş değildir. 1989 sonrasında Aydınlanma muzafferlerinin oluşturduğu bir parlamentonun düpedüz inanılmaz hale geldiği bir yerde, Candide'lerin rahat etmesi de, galiplere ve mağluplara eyvahlar olsun, bir o kadar inanılmazdı. Karşıt anlamlısının kılığında bile olsa, aklın kurnazlığı –Voltaire'den ziyade Hegel'e yakın bir ifade– son sözü söyleyebilir.

Dört

Eskiyi Çağırmak
Perry Anderson

Perry Anderson, 1976'da yayınlanan *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* kitabında, editörlüğünü yaptığı *New Left Review* sayfalarında daha önce de belli ettiği gibi, Troçkist geleneğe yakınlığını ifade etmişti.[206] Bu yaklaşımın tanımlayıcı özellikleri arasında ve ortodoks biçimlerinde, Sovyetler Birliği'ni (ve İkinci Dünya'daki benzer rejimleri) "işçi devletleri" olarak ele alan –ve bunların eğer sosyalist değillerse post-kapitalist toplumsal formasyonları olduğunu, karmaşık bir biçimde çelişkili karakterlerinin Stalinizmi de, Sovyetler karşıtlığını da reddetmeyi gerektirdiğini varsayan– bir tarihsel-siyasi perspektif yatıyordu. Bu yöneliş, Anderson'da Deutscherci* bir sapmaya uğramıştı. Kendi içerisinde bir tür melez özelliği taşıyan Sovyet iktidarı (üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin kaldırılması/proletaryaya bürokratik diktatörlüğün dayatılması), dışarıda ise benzer bir karışım özelliği gösteriyordu; zaman zaman gerici (Macaristan, Çekoslovakya) ve zaman zaman da ilerici

* Isaac Deutscher, İngiliz Troçkist gazeteci ve tarihçi.

(Küba, Vietnam, Angola) karakter taşıyordu. Rus Devrimi'nin, ister aşağıdan bir proleter devrimi yoluyla (Troçki) ister yukarıdan elit reformu yoluyla (Deutscher) olsun, yeniden yaratılabilmesi, bu inancı taşıyan Marksistler arasında sonuna dek sabit bir inanç şartı olarak kaldı. En dikkat çekici olanı da, sonradan kaderi ne olmuş olursa olsun, Anderson'ın *Arguments Within English Marxism*'de (1980) Ekim 1917'i "yirminci yüzyıl içerisinde, tarihsel eylem potansiyelinin... geri dönüşsüz bir biçimde değiştirilmesi" olarak tanımlamasıydı.[207]

Corsi e Ricorsi

Anderson'un bakış açısının en iyi özeti, Batı Marksizmi ve tarihsel komünizm üzerine 1983'te yaptığı şu yorumdur:

> Batı Marksist geleneği, tarihsel komünizm ile ilişkisi içerisinde her zaman kendine özgü bir gerilim ve bağımlılık birleşimini içermiştir. Bir yandan bu, en başından beri, Sovyetler Birliği'nde Stalin'in yükselişi ile birlikte oluşan acımasız bürokratik diktatörlük mekanizmasının yok ettiği sosyalist demokrasiye dair umut ve özlemleri cisimleştiren bir soydaşlık ilişkisiydi. Her ne kadar uzlaşmış, yüceltilmiş ya da yerinden edilmiş de olsa... Batı'nın parlamenter rejimlerinden, şu veya bu şekilde, daha gelişmiş yapıda olacak, sermayenin ötesinde bir siyasi düzen ideali asla bu umudu terk etmedi. Batı Marksist geleneğinin Sovyetler Birliği'nin devlet yapılarıyla arasında koyduğu kalıcı ve kritik mesafenin sebebi de budur. ...Diğer yandan, bu gelenek neredeyse her zaman, Rus Devrimi'nin ve devamı niteliğindeki sürecin, barbarlıkları ve sakatlıkları ne olursa olsun, yirminci yüzyılın gördüğü, sermayeyle yaşanan en büyük kırılmayı temsil

ettiğine ve kapitalist devletlerin bunlara karşı saldırılarının vahşiliğinin de bundan kaynaklandığına dair bir bakış açısına sahip olmuştur. ...Dahası, Batı'da işçi hareketi içerisindeki alternatif gelenek, yani sosyal demokrasi, kapitalizme gerçek muhalefet oluşturabilmek için tüm gücünü kaybederek statükonun kölesi ve payandası haline gelmiştir. Bu noktada, yerli burjuvazilerin karşı karşıya geldiği militan muhalifler, ideolojik olarak SSCB'ye bağlı Komünist Partiler olmaya devam etmişlerdir.[208]

Bu eserde Anderson, Gorbaçov tarafından yönlendirilen Sovyet reformunun şansı hakkında kendi görüşlerini (tabiri caizse, geriye bakarak) ifade etmiştir. Ancak Norberto Bobbio ile birlikte yazdığı İtalyanca eserde, dikkatli bir biçimde "devrim sonrası toplumlarda liberal sosyalizm olasılığını" da ele almıştır:

Sonuç daha belirsiz olamazdı. Perestroyka, liberal sosyalizmi iki taraftan da kaçırabilir – yani, önceki diktatörlük rejimine gerileyebilir ya da kapitalizmin de facto yeniden yaratımını ortaya çıkarabilir; belki de bu iki musibeti bir araya bile getirebilir. Ama sizin terimlerinizi kullanmak gerekirse, liberal sosyalizm şu anda SSCB'de, diğer olasılıkların yanı sıra, –orta ila uzun vadede– gerçekdışı olmayan bir tarihsel olasılık olarak değerlendirilmelidir...

Ama durum buysa, bizim duruşlarımız arasındaki fark büyük oranda daralmış oluyor. ...liberal bir sosyalizm, akıl almaz derecede liberal olmayan tarihsel bir sürecin *corsi e ricorsi*'si yoluyla ulaşılacak ortak amaç haline gelir.[209]

Bu (ihtiyatlı bir biçimde formüle edilmiş) "gerçekdışı olmayan tarihsel olasılığa" bağlanmış umutlar, Anderson tarafından öngörülmüş "musibet"lerin ikincisi –Doğu'da "kapita-

lizmin *de facto* yeniden yaratımı"– tarafından yok edildiğinde, artık ne söylenecekti (ve ne yapılacaktı)?

İlk cevap, 1992'de yayınlanan "Tarihin Sonları" yoluyla geldi. Yakın süre önce Fukuyama tarafından diriltilmiş bir kavramın soyağacını yeniden inşa eden, bu konudaki yorumunun güvenilirliğini inceleyen ve yazar ile eleştirmenleri arasında bir tür aracılık eden Anderson, bu tezin rasyonel çekirdeğini ayıkladı ve bunu üzülerek tarihsel sosyalizm (komünizm ve sosyal demokrasi) hakkında bir yargı olarak tasdik etti.[210] 1998'e gelindiğinde, Anderson'ın daha önce postmodernizme, bilhassa Lyotard ekolüne, sansür koyan tutumu,[211] daha da beklenmedik bir girişimde bulundu ve Fredric Jameson'ın "devrimci bir Sol davası için" postmodernite söylemi açısından bir *nihil obstat** düzenleme noktasına geldi.[212] Nihayetinde postmodernizm, "geç" diye nitelenmesi hata olacak (neye göre geç?) olsa da "öncekine göre kendi halinden memnun" bir "kapitalizmin kültürel mantığını" oluşturuyordu.[213] Anderson'ın şablonunda, bunun ortaya çıkışı, tam da Fukuyama'nın "tarihin sonu"nu ilan ettiği konjonktürde oluştu:

> [1980'lerin] sonuna gelindiğinde, Batı Avrupa'da sosyal demokrasinin savaş sonrası misyonu –evrensel geçerlilik ve tam istihdama dayalı bir refah devleti– Sosyalist Enternasyonal tarafından büyük oranda terk edilmişti. Doğu Avrupa'da ve Sovyetler Birliği'nde –dışarıda ekonomik olarak rekabet edemeyen, içeride ise siyasi olarak demokratikleşemeyen– komünizm, tümden yok olmuştu. Üçüncü Dünya'da ulusal kurtuluş hareketlerinden doğan devletler, her alanda, yeni uluslararası bağımlılık mekanizmalarına yakalanmışlardı...
>
> Kapitalizmin evrensel zaferi, bir zamanlar ona karşı sıraya

* Katolik Kilisesi tarafından sakıncasız görülen eserlere verilen uygunluk onayı.

girmiş tüm bu kuvvetlerin yenilgisinden daha fazla şey ifade ediyor. Bunun daha derindeki anlamı, siyasi alternatiflerin iptal olmasında yatıyor.[214]

Bu çıkarımların altında yatan, yalnızca basitçe tarihsel sosyalizmin akıbetinin gözlemi değildi; aynı zamanda *Komünist Manifesto* ve sonraki mirasçıları tarafından belirlenmiş şekilde dünyayı değiştirmenin Arşimedyan *terra firma*'sının* altının oyulduğunun da sessiz bir kabulüydü. Eric Hobsbawm'ın 1978'de Marx'ı Anma Toplantısı'nda "İşçi Sınıfının İleriye Doğru Yürüyüşü Durdu mu?" başlığıyla yaptığı sunum tarafından tetiklenen 1980'lerin başındaki revizyonist tartışma sırasında, işçi sınıfı, süregiden derinlikli yeniden oluşumuyla birlikte, klasik metinlerde kendisine biçilen ve Anderson tarafından *Tarihsel Materyalizmin İzinde*'de (ve meslektaşları tarafından *New Left Review*'de) kuvvetle savunulan kapitalistin mezar kazıcısı rolünü oynamaya hazır değildi. Bu bağlamda belki de, binyıl dönümünde, Ocak 2000'de ikinci bir *Review* serisinin, Anderson tarafından yazılmış ve yeni bir yön tayin eden dikkat çekici 20 sayfalık başyazı –"Renewals"– ile birlikte yayınlanması daha az şaşırtıcıydı (ya da öyle olmalıydı).

Yeniden Kuruluş Anı

Anderson, *New Left Review*'u yeniden yönlendirişini, 1956 sonrası dünya siyaset konjonktüründeki kendi "kuruluş anı" ile bir yeniden kuruluş anı olan, 1989-91'in deprem etkisi ya-

* Terra firma: Sağlam zemin

ratan olayları tarafından ışık tutulan yeni küresel konjonktürü –belki bu da bir çağ olacaktı?– kıyaslayıp karşılaştırarak gerçekleştirdi. Anderson bunu, az sonra ele alacağım ve en büyük ağırlığı ilkine vereceğim üç başlık –siyasi, entelektüel ve kültürel– altında yürüttü.

Jeopolitik olarak, kuruluş anı üç dünyanın *de facto* varlığı ile tanımlanmıştı: o sıralarda patlama yaşayan ileri kapitalizmin Birinci Dünyası, sonunda reforma uğrayacak geri kalmış sosyalizmin İkinci Dünyası ve sömürgeci efendileriyle savaşarak bağımsızlıklarını kazanmış ya da bunun için çabalamakta olan ulusları da içeren Üçüncü Dünya. Avrupa sosyal demokrasisinin refah kapitalizmine az ya da çok nüfuz etmiş olmasına rağmen, sosyalizm Birinci Dünya'da gezinen bir hayalet olarak kaldı:

> Siyaseten, gezegenin üçte biri kapitalizmden kopmuştu. Stalin yönetiminin kötülüğünden veya kendilerini sosyalist olarak tanımlayan ülkelerde demokrasi eksikliğinden çok az kişinin şüphesi vardı. Ama komünist blok. hâlâ dinamik bir gerçeklikti. ...Kruşçev... SSCB'de reform vaat etmişti. Maocu Çin'in prestiji büyük oranda geçerliliğini koruyordu. Küba Devrimi, Latin Amerika için yeni bir yol gösterici olmuştu. Güneydoğu Asya'da Vietnamlılar, ABD ile savaşlarında başarılıydılar. Kapitalizm, Kuzey'deki can damarlarında istikrarlı ve başarılı olsa da, bu alanın dışındaki dünyada tehdit altındaydı. Batı Avrupa ve Japonya'nın kendi içinde bile kitlesel komünist hareketler hâlâ kurulu düzene meydan okuyorlardı.[215]

Entelektüel anlamda, Stalin'in kutsal olmaktan çıkarılması ve Soğuk Savaş ortodoksluklarının gevşemiş olması, siyasi pratikle ilgili alternatif Marksizmlerin –Troçkizm, Luxemburgçuluk, Maoizm, Konseyci komünizm ve diğerleri– yeni-

den ele alınmasını veya keşfedilmesini tetikledi ve oldukça üretken Batı Marksizmi içerisine –Fransız (Sartre ve Althusser), Alman (Adorno ve Marcuse), İtalyan (Della Volpe ve Coletti) gelenekleri gibi– çeşitli ulusal teorik geleneklerin asimile olmasını sağladı. Bunlar, o zamanlar genel olarak sol ile ilişkilendirilen Fransız yapısalcılığı –Lévi Strauss ve diğerleri– tarafından desteklendi. Kültür alanında ise, daha genel anlamda, 1950'lerin kısıtlayıcı konformizmi ile yaşanan eşit derecede "ani bir kırılma", rock müziğin ve *auteur* sinemanın ortaya çıkışında gözlemlenebilir.[216]

Bu siyasi-entelektüel-kültürel manzaradan kırk yıl sonra geriye ne kaldı? Özetle, değerli ama çok az şey kaldı. İkinci Dünya yok edildi ve Üçüncü Dünya ehlileştirildi. Sosyalizm, saygın siyasi söylem alanından kayboldu ve Marksizm de bir entelektüel atıf cümlesi olarak gölgede kaldı. Sovyet bloğunun çöküşü, yüzyılın sonuna gelinene dek "neoliberalizmin neredeyse hiçbir engelle karşılaşmayan konsolidasyonu ve evrensel yayılımı"nı,[217] yani yeniden kuruluş anının tanımlayıcı özelliğini, ortaya çıkardı.

Neoliberalizmin karşı çıkılamaz yükselişinin altında yatan, birbiriyle ilgili altı gelişme mevcuttur.

Birincisi, Soğuk Savaş sonrasında Doğu Asya veya Ren tipi kapitalizmin yayılma olasılığına bel bağlamış olanları şaşırtan bir biçimde ABD üstünlüğünün en geniş kapsamıyla –ekonomik, siyasi, kültürel ve askeri olarak– yeniden ortaya konulması.

İkincisi, 1990'ların sonunda Avrupa boyunca sosyal demokrat hükümetler tarafından neoliberal siyasi reçetelerin uygulamaya sokulması ve böylece, İkinci Enternasyonal'in reformist geleneğinin bir zamanlar komünizm ile kurduğu lekesiz ilişkiye geri döneceği beklentilerinin boşa çıkması.

Üçüncüsü, Japon ekonomi mucizesinin yok edilmesi ve

Asya'nın (ve dünyanın) en kalabalık ülkelerinin –Çin ve Hindistan'ın– Washington konsensüsünün düzenleyici (ya da düzensizleştirici) mekanizmalarına az ya da çok gönüllü bir şekilde boyun eğmeleri.

Dördüncüsü, Rusya'nın ekonomisinin "şok terapisi" yoluyla kronik bir duruma indirgenmesi ve böylece yumuşak başlı oligarşisinin Batı'nın lütfuna daha da bağımlı hale getirilmesi.

Beşincisi, bu sosyoekonomik değişimleri kapsayan kararlı bir ideolojik-siyasi gelişme, yani Clinton ve Blair'in "Üçüncü Yol"unun insan yüzlü bir neoliberalizm olarak sunulup, yalnızca sözler yoluyla değil eylemler yoluyla da başka bir alternatif olmadığı kanıtlanarak serbest piyasa kapitalizminin zaferinin nihayete ulaştırılması:

> Neoliberal konsensüs, Clinton-Blair rejimlerinin "Üçüncü Yol"unda ideolojik olarak yeni bir istikrar noktası buldu. Piyasanın zaferini perçinleyen başarılı formül, rekabetin dayanışma ile uyumluluğunu metheden merhametli bir kamu otoritesi plasebosuna saldırmak için değil, onu korumak için hazırlanmıştı. Hükümet politikalarının özü, hâlâ Reagan-Thatcher mirasının sürdürülmesine ve zaman zaman selefleri tarafından cesaret edilememiş önlemlerin alınmasına dayanıyor. ...Ancak bu durum, artık destekleyici tavizler ve daha yumuşak bir retorikle süslenmiş durumda. Avrupa boyunca yayılmakta olan bu bileşimin etkisi, radikal sağın öncü rejimlerinin rekabetçi potansiyelinin bastırılması ve neoliberal hegemonyaya karşı gelen muhalefetin tamamen yok edilmesi oldu. ...Avrupa sosyal demokrasisine ölümcül darbenin vurulması ya da Yeni Düzen'in* hatırasının tamamına erdirilmesi için Orta-Sol'un hükümetleri vazgeçilmez

---

* "New Deal" Ekonomik buhranın akabinde Franklin D. Roosevelt tarafından uygulamaya sokulan ve müdahaleci nitelik taşıyan ekonomik, toplumsal ve siyasi önlemler bütünü.

nitelikteydiler. Bu anlamda, Lenin'in "demokratik cumhuriyet, kapitalizm için ideal siyasi kabuktur" vecizesinden yola çıkarak Üçüncü Yol'un bugün neoliberalizm için en iyi siyasi kabuk olduğunu söyleyebiliriz.[218]

Altıncı ve son değişim, askeri ve diplomatik bir değişimdi: NATO tarafından BM onayı olmaksızın Balkanlar'da sürdürülen ve daha sonraki silahlı "insani" müdahalecilik girişimlerine zemin hazırlayan gösteri savaşı.

Muhalifler nasıl tepki vermişlerdi? "Eğer geleneksel –eski sosyalist– Sol'un spektrumuna bakarsak, yeni konjonktüre karşı iki tip reaksiyon mevcuttu" diyordu Anderson. İlki "uyum" şeklinde ortaya çıktı ve yeni yazgıyla kendi şartları içerisinde (Anthony Giddens'in *Üçüncü Yol*'da ele aldığı biçimde) uzlaştı; ikincisi ise "avuntu" ile yetindi ve bir yandan durumu kabullenmeyi reddederken bir yandan da yeni sabahlar için temennilerini dile getirdi ve "güneşli günler" kehanetlerini sürdürdü (Eric Hobsbawm'ın *Aşırılıklar Çağı*, bu anlamda Anderson tarafından 2002'de ele alınmıştı).[219] Başka ayrıntılara gebe bir dipnot, oldukça keskin bir zıtlığa çok güzel işaret ediyordu:

> Zamanın değişimine karşı, mantıken uzlaşma ve avunma dışında olası bir üçüncü tepki olmalıdır: Yani, çekilme – başka bir deyişle, uyum sağlanmaksızın ve kendini kandırmaksızın, başka bir alternatif ihtimaline de inanmaksızın sistemin doğasının ve zaferinin açıkça kabullenilmesi. Ancak bu tür acı bir kabullenme, aleni bir konum olarak nadiren ifade edilmektedir.[220]

Sayfanın en altında yer alan bu satırlar ı kendi pozisyonunu anlamak için destekleyici bir anahtar değerlendirilebilir, ancak iki kayıt konmalıdır: Her ne kadar ipuçları verilmişse

de bu nokta, bu şekilde kamusal alanda dile getirilmemişti ve "başka bir alternatif ihtimaline inanmaksızın" cümlesinden önce muhtemelen "öngörülebilir gelecek için" ifadesini eklememiz gerekir. Bu konuya döneceğiz. Şimdilik, siyasi bir hareket ile entelektüel bir derginin görevlerini birbirinden ayıran Anderson, ikincisinin görevi hakkında "uzlaşmaz gerçekçilik" duruşunu salık veriyordu – "her iki anlamda da uzlaşmaz," diye not düşüyordu, "egemen sistem ile her tür uzlaşmayı ve gücünü olduğundan düşük gösterecek her tür saygı ifadesini ve edebikelamı reddeden," diye de ekliyordu.[221]

Farz edilen karşı akımların –demokrasinin yayılması, kadın özgürleşmesi konusundaki ilerlemeler, ekolojik tehlikeler hakkında artan duyarlılık– dengeleyici ağırlıklar olmaktan uzak oldukları ortaya çıktı:

> Sosyalizmin yerine demokrasinin yayılması, bir ümit ya da bir talep olarak, demokrasinin kapitalist anayurdunda kendi yarattığı boşluk tarafından yalanlanmaktadır; bu tabloya komünizm sonrası eklenenlerden bahsetmeye bile gerek yok: seçimlere katılımın giderek düşmesi, finansal çürümenin giderek artması, körleştirici medyalaşma. Genel anlamda, güçlü olan şey aşağıdan gelen demokratik talep değil, sermayenin yukarıdan siyasi farklılık ve kamusal tartışmayı boğmasıdır. Bu düzenin gücü baskıda yatmaz, seyrekleştirme ve nötrleştirmede yatar ve şimdiye dek, karşısına çıkan yeni yeni zorlukların üstesinden temkinli biçimde gelmeyi de başarmıştır. Gelişmiş dünyadaki feminist ve ekolojik hareketin kazanımları gerçektir ve saygıdeğerdir: Bu toplumlardaki son otuz yılın insan ilerlemesinin en önemli öğeleri bu hareketlerdir. Ancak bugün itibariyle, bu hareketler sermaye birikiminin rutiniyle uyumlu olduklarını gösterdiler. Mantıkî olarak, büyük çaplı bir siyasi normalleşme de bunu takip etti.[222]

İdeolojik olarak, yeni düzenin gücü tek kelimeyle dehşet vericiydi:

> Bugünkü durumun yeni oluşu, tarihsel bir bakış açısıyla görünürleşmektedir. Şu şekilde açıklanabilir. Reform hareketinden bu yana ilk kez, Batı'nın düşünce dünyasında artık belirgin muhalefet –yani sistematik rakip bakış açıları– görmek mümkün değil; dünya çapında da büyük oranda durum böyle, büyük oranda işlemez arkaik yapılar olan dini doktrinleri saymazsak... Pratiğine hangi sınırlamalar etki ederse etsin, bir ilkeler bütünü olarak neoliberalizm küresel çapta egemendir: Dünya tarihindeki en başarılı ideolojidir.[223]

Artık hâkim konuma gelen postmodernizmin ilerlemesi ve bir zamanlar karşı-kültürler olarak adlandırılan yapıların topluca metalaştırılmasıyla; hem devrimci hem reformist sosyalizmin abidelerinin, tıpkı ichthyosaurus'lar* gibi, Tabiat Tarihi Müzesi'nin entelektüel muadiline teslim edilmesiyle; "obskürantizm" ve "popülizm" ("ya da daha kötüsü, ikisinin demagojik ve apolitik garip bir harmanı ortaya çıkaran bir karışımı"[224]) ile etkisi yok edilmiş "post-Marksist" paradigmaların İngilizce konuşan akademiye yerleşmeleriyle; ve akademi ile yönetim biçimleri arasındaki ters orantıyla, yani yönetim kademelerinin, ilerici akademisyenlerin anlaşılması güç ifadelerine kulakları sımsıkı kapalı olan "geniş bir uluslararası kamuoyuna hitap etme yeterliliğine sahip"[225] sağ düşünürlerin –Fukuyama, Huntington, Yergin, Friedman vs.– elinde olmasıyla, sol, bu şartlar altında, entelektüel kaynaklardan yoksun olmasa dahi (Hobsbawm ve Jameson, Brenner ve Arrighi, Eagleton ve Harvey vs.), kendi kültüründeki "radikal bir süreksizlik" ile yüzleşmek zorunda kaldı.[226]

---

* Yaklaşık 90 milyon yıl önce nesli tükenen deniz sürüngeni.

İşçi sınıfının geleneksel olarak bu kültüre merkezi bağlılığı, kültürdeki bu kesintiyle yürürlükten kaldırılmış oldu. Bugün "her yerde müdafaada" olan örgütlü işçi sınıfının, sermayenin koltuğuna geçmek için sahip olduğu intermodal kapasitesi bir yana, sermayeye direnmek için intramodal kabiliyeti dahi şüphelidir ve bu, kendi kurtuluşunu hedefleyen toplumsal bir özne olarak gebe olduğu olanaklardan ziyade, kısıtlarını ön plana çıkarıyor. Sonuç oldukça açık:

> Bugün gerçekçi bir Sol için tek başlangıç noktası, tarihsel bir mağlubiyetin açıkça kabullenilmesidir. İktidarının temelleri –her şeyden öte, rekabetin baskıları– sosyalist hareket tarafından hafife alınmış olan sermaye, tüm tehditleri geniş ölçüde kendi kontrolüne çekti. ...Sol için, geçmiş yüzyıldan alınan ders, Marx'ın verdiği ders oldu. Solun öncelikli hedefi, kapitalizmin fiili gelişmesine katılmak olmalıdır... Sermayenin iktidarına kafa tutabilecek hiçbir kolektif aktör henüz ufukta değil. ...Ama eğer sistemin değişmesi için insan enerjisi yeniden toplanarak ortaya çıkarsa, bu kapitalizmin metabolizması içinden çıkacaktır. ...Ancak bu düzenin evrimi, başka bir düzenin sırlarını açık edebilir.[227]

Bu sırların keşfi konusunda Anderson'un tahminleri şöyleydi:

> Batı'da güçlerin siyasi korelasyonunda bir değişim olmadan önce entelektüel üstünlük dengesinin ciddi anlamda değişikliğe uğraması mümkün görünmüyor. Bu denge, etkili bir ekonomik kriz yaşanmadıkça muhtemelen istikrarlı bir seyir izleyecek. İki savaş arası dönemin oranlarından biraz eksilmesi bile bugünkü konsensüsün parametrelerini sarsmaya muktedir görünüyor. Ancak bu durum, zamanı –polemik ya da analitik olarak– geçici biçiminde imlemek için geçerli bir sebep değil.[228]

Anderson'un sunduğu tam polemiksel ve analitik editöryal gündemi ve bunun yanı sıra sonradan bu gündemin *New Left Review*'un sayfalarına taşınması (veya taşınmaması) konularını bir yana koyarsak, "Renewals"a getireceğimiz yorumu, yukarıdaki alıntıda ortaya konulan klasik Marksist belirlenim düzenine değinerek ve orada yapıldığı gibi, ekonomiden başlayıp ("etkili ekonomik kriz"), siyasi alan yoluyla ("siyasi güçlerin korelasyonu") ideolojik alana vararak ("entelektüel üstünlük dengesi") sonuçlandırabiliriz.

Zeitgeist'da Hüzün mü Var?

The Postmodern Explained to Children'da yer alan mektuplardan birinde, Jean-François Lyotard "*Zeitgeist*'da bir tür hüzün var. Bu duygu, tepkisel hatta gerici tutumlarda veya ütopyalarda ifade bulabilir – ama yeni bir perspektif açması beklenen olumlu yönelişlerde değil," demişti.[229] İlk söylendikleri anda, bu tür vaktinde dile getirilmiş fikirlere mesafeli olan Anderson, bu fikrin cazibesine 15 yıl sonra mı kapılıyordu?

Bir sürü sol yorumcu, değişen derecelerde, Anderson'ın bu envanter sayımını bu gözle değerlendirdi ve onu "yenilgicilik" ve "karamsarlık" ile suçladı. Bunlardan biri, –Rus Marksist Boris Kagarlitsky– daha da ileri giderek, hiddetle yoğrulmuş tepkisinde "*New Left Review*'un intiharı" ifadesini kullandı ve bu da kendisinin savunduğu devrimci Marksizm anlayışının alıcıları için iyi bir tanıtım olmadı.[230] Eleştirmenleri çileden çıkaran, Anderson'un, Seattle'da aniden ortaya çıkan "küreselleşme karşıtı" harekete ilişkin "sonuçlar ve olasılıklar"ıydı; bu hareketin neoliberal dalganın çark ettiğine işaret ederek

kendisinin asli tezini zayıflatmış olması beklenirdi. Bu durum, kendisinin zaten Olympos zirvelerinde yer alan perspektifinin galaksiler düzeyine taşındığı ve gerçekleri öğreten kişi olarak takındığı tutumunun bıkkınlık verdiği izlenimlerini doğurdu. Bu tür bir zemine karşı, "entelektüel bir derginin birinci taahhüdü, bundan çıkacak ahlâk dersi ne olursa olsun dünyanın doğru bir tanımının yapılması olmalıdır"[231] şeklindeki ısrar, geniş çapta, var olan halk tabanlı mobilizasyonların anti-kapitalist potansiyelini hiçe sayan gereksiz bir provokasyon olarak algılandı. Ekim 2000'de New York'taki bir konferansta Seattle hakkında kendisine ısrarla sorular yöneltilen Anderson, söylenildiğine göre bir İngiliz atasözüyle yanıt vermiş: "Bir çiçekle yaz gelmez".[232]

"Renewals"a daha dengeli bir yanıt, Fransız Troçkist Gilbert Achcar'dan geldi. Achcar, yukarıda yapılan "Renewals" alıntısında belirgin olan "ham ekonomik determinizm" meselesini ele alarak, Anderson'un, sola fayda sağlamak için abartılı bir şekilde "iki savaş arası dönemin orantılarından biraz eksilmesi"nden medet umduğunda, tarih algısının kendisini terk ettiğini iddia etti. Diğer yandan Achcar, birçok başkaları tarafından gözden kaçırılmış bir tür paradoksa da dikkat çekti: "Gerçekte, Perry Anderson'ın editöryal tutumu eşzamanlı olarak ve su götürmez bir biçimde yeni bir radikalizmi işaret ederken, derin bir karamsarlığı da yansıtıyor: *NLR* editörü bilhassa hırçın bir tutum sergiliyor."[233] Bu, Anderson'ın "tarihsel karamsarlığı"nı –"Gramsci'nin başını çektiği 'aklın karamsarlığı' ilkesinin giderek daha çok takipçisi olan bir insanın" duruşunu– tanımlıyordu.[234]

Kendisi şüphesiz Gramsci'nin takipçisi olsa da, Anderson bu noktada Sardinian'ın iradeci* mısralarına başvurarak mu-

* "Voluntaristic"

hakkak ayrılır: "Aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği" Daha önce gördüğümüz gibi, kendisinin tavsiye ettiği tutum, hem aklın hem de iradenin iyimserlik ve kötümserlik seçeneklerini safsata olarak reddedip "ödün vermeyen gerçekçiliği" savunmaktı. *Postmodernitenin Kökenleri*'nde Anderson şöyle fikir belirtir:

> [Jameson'ın] çağın zorluklarını göğüsleyebilmesini ve çağın keşmekeşi arasında çalışabilmesini sağlayan derinlemesine Hegelci yöntemi ve kendisinin yılmaz temkinliliğidir. İyimserlik ve kötümserlik gibi kategorilerin Hegel düşüncesinde yeri yoktur. Jameson'ın çalışmaları, Batı Marksist geleneğine kötümser diyebildiğimiz bağlamda, iyimser olarak tanımlanamaz. Siyaset fikri her zaman gerçekçi olmuştur.[235]

Jameson konusunda teyit edilmiş olan bu önermeler ("derinlemesine Hegelci yöntem" hariç) aynı şekilde Anderson'ın Marksizmine de uygulanabilir. İfa edilecek analitik görev, tabiatı itibarıyla Gramsci'nin "aklın kötümserliği" fikrinden ziyade Spinoza'nın *non ridere non lugere neque detestari, sed intelligere* (alay etmeden, ağıt yakmadan veya nefret etmeden, sadece anlamak) fikrine yakın düşer ve dünyanın durumunun doğru bir yansımasıdır. Ancak bu fikir, ona karşı direnişi dışarıda bırakmaz.

Bu durumda iki kilit soru ortaya çıkıyor: "Renewals", yazıldığı zaman genel olarak dönemin siyaset tarihi eğilimlerini mi yansıtıyordu? Ve "pes etme" fikri –"görülebilir gelecek için" kaydı dahil edilse bile– direnişin önünü alıyor muydu?

Anderson'ın kırk yılı aşan Marksizminin Deutscherci temeli dikkate alındığında, 2000 yılında geleneksel soldan arta kalan yapı için en makul başlangıç noktası olarak "tarihsel yenilginin açıkça teslim edilmesi"nden başka herhangi fikri

dayatması şaşırtıcı olurdu. Böyle bir sonuca Andersonc öncüllerden ulaşılan kusursuz bir mantıkla varmıştı. Ancak tutarlılık farklıdır, inandırıcılık farklı. Anderson, ikincisi için, solun halihazırdaki durumuna iki inkâr edilemez ve birbiriyle ilişkili gerçekliğin damga vurduğunu oldukça meşru bir biçimde öne sürebilirdi. Birincisi sosyalizmin, kendisiyle tarihsel olarak ilişkili olan rejimler, hareketler ve entelektüel sistemler düzleminde yaşadığı küresel krizdi. Yirminci yüzyılın sonuna doğru komünizmin çökmesi ve sosyal demokrasinin iktidardan inmesiyle, sosyalizmin yirminci yüzyıldaki belli başh iki geleneği sona ermişti. İkinci Dünya, çeşitli kusurlarına rağmen, kapitalizm ile yaşanılan kırılma sonucunda kurulmuş ve bundan sonra da emperyalizme karşı bir hedef olarak işlev görmüştü. Sonuç itibarıyla, jeopolitik haritadan silinişi Birinci Dünya açısından muazzam bir zafer, Üçüncü Dünya açısından da hayati bir yenilgi oldu ve Güney'de manevra sahasını büyük ölçüde kısıtladı. Kuzey'de bile, köklerini Üçüncü Enternasyonal'den alan komünist partiler, tüm kabahatlerine rağmen, en azından "tarihin yapraklarında [sosyalizmin] yerini imlemek için kurumlaşmış [bir] hatırlatma vasıtası" olarak var olmuşlardı.[236]

1989'un hemen sonrasında, olası mirasçının sosyalist siyasetteki belli başlı diğer gelenek –yani İkinci Enternasyonal'in sosyal demokrasisi– olacağı öne sürülmüştü. Fakat sonuçta, Anderson'ın da belirttiği gibi, tam tersi oldu. Sosyal demokrasi, iki savaş arası dönemde sosyalizmi hedefleyen başarısız bir reformist yol izledi. Savaş sonrası dönemdeyse, etkili bir şekilde sosyalizm hedefini, kapitalizmin düzenlenmesi ve insanileşmesi hedefi karşılığında geri çekmişti. Keynesçi uzlaşmanın 1970'lerdeki krizinden sonra reformizmin ikinci anlamını (savaş sonrası anlamını) büyük oranda reddetti ve neoliberal konsensüsün daha ılımlı –sosyal-liberal– versiyo-

nu olmaya doğru geriledi. Dönüm noktası 1980'lerde Güney Avrupa'da, Rimbaud'yu (*Changer la vie**) vaat eden, Rocard'ı başa getiren (ve böylece Jean Jaurès'nin "sosyalizmle her yere gelebilirsiniz, yeter ki dışına çıkın" sözünü doğrulayan) Fransa Sosyalist Partisi yoluyla yaşandı. Bu süreç, 1990'larda Avrupa Birliği çapında sosyal demokrat hükümetlerin başa geçmeleriyle onandı. Bu yapılar bir yandan ikinci yol fikrini reddederlerken, aslında ilk yola kestirme verdikleri bir üçüncü yola sığınıyorlardı: *Via dollarosa*** *The Times*'ın memnuniyetle aktardığı gibi, –bir Avro-Keynesçi olan– Almanya Maliye Bakanı Oscar Lafontaine'in 1999'da istifa ettirilmesi aslında, melodramatik bir şekilde, on yıl önce Berlin Duvarı'nın yıkılışı komünizm için ne anlama geldiyse, sosyal demokrasi için o anlama geliyordu. Son çıkardığı ses komünizminki kadar gürültülü olmak yerine inlemeyi andırmışsa da, sosyal demokrasi böylece kendisine neoliberalizm tarafından sunulmuş olan teslim evrakını imzalamış oldu.

"Büyük yarış"ın sona ermesiyle –ki bu da ikinci inkâr edilemez gerçekti– 1980'lerde Thatcher ve Reagan tarafından savunulmuş olan ve neoliberalizmin en başarılı Soğuk Savaş formülü olduğu anlaşılan yöntem, artık ABD yönetimi altındaki rakipsiz küresel serbest pazar kapitalizminin hâkim ideolojisi ve siyaseti haline geldi. Kapitalizm, kendi rekabetçi mantığı tarafından yaratılan ekonomik ve toplumsal huzursuzluklara karşı bağışık değildir, aynı şekilde ABD hegemonyası da beş kıtada tamamıyla karşıtsız değildir: Üstünlük, yenilmezlik anlamına gelmez. Ancak tüm mevcut ve olası arızalarına rağmen, daha önce var olan sosyalizm ve milliyetçiliğin yıkıntıları üzerine bir Yeni Dünya Düzeni inşa edilmiş bulunuyor.

---

* Hayatı değiştir.

** Latince "çile yolu" anlamına gelen via dolorosa deyimine göndermeyle "dolar yolu" anlamında.

Kuşkusuz, hemen karşı çıkacaklar olabilir. Ancak, Anderson her ne kadar 1990'ların ilk yarısındaki konjonktür –serbest pazar kapitalizmine alternatifler olarak Birinci Dünya sosyal demokrasisinin, İkinci Dünya komünizminin ve Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin tükenişi– konusunda haklıydıysa da, 1998'deki Doğu Asya finans krizi tarafından işaret edilen neoliberalizmin yaklaşan sonunu görmezden gelip, neoliberalizme karşı bir araya gelmeye başlayan direnişi küçümsememiş miydi? On yıl sonra geriye bakıldığında, neoliberalizmin çöküşüne dair art arda hazırlanan raporlar, tıpkı Mark Twain'in ölümü hakkında tutulan raporlar gibi, abartılı ve temenniyle gerçekliği birbirine karıştıran yaklaşımlar olarak görünmektedir. Yeni Dünya Düzeni'ne karşı direniş kültürüne gelince, 1999'da emekleme aşamasındaydı: Gerçekten de bir çiçekle yaz gelmiyordu. Başka türlü söylemek gerekirse, Petrograd'daki on günün aksine, Seattle'daki beş günün dünyayı sarstığı iddia edilmiyordu. Bir ölçülülük hissi belli edilmekteydi. Bugün bile, kendisini köktencilik ve terörizm ile yaftalamaya yönelik toplu çabalara rağmen ayakta kalabilmiş olan neoliberalizm karşıtı esnek "hareketler hareketi", kurumsal temsiliyet kabiliyeti bir yana, bir zamanlar "metaların ağır silahlarına" karşı kalabalık orduları seferber etmiş olan İkinci ve Üçüncü Enternasyonallerin kitlesel örgütlerinin, siyasi ve sendikal hareketlerinin yaptığı gibi, kapitalizme sistemik bir alternatif olmak için gereken toplumsal ağırlık ve siyasi odaktan bile yoksundur. Sayısız milyonların bağlılıklarını ve enerjilerini yönlendirebilecek bir alternatif olmanın ana noktaları –inisiyatif, örgütlenme, strateji, hedef– hâlâ bir sonuca bağlanabilmeyi bekliyor.

Değerlendirme ve Direniş

Anderson'ın soldan gelen –ve sola yönelik– değerlendirmesinin etkisini inkâr etmek zor görünüyorsa, o zaman şöyle denebilir: Bu yalnızca bir siyasi kötümserlik ifadesi değildi, hatta entelektüel bir intihar örneği de değildi; daha ziyade, kapitalizmin ve kapitalizm kültürünün günümüz dünyasındaki üstünlüğünü yansıtan ve bu sırada direnişin üzerini de kendine has yöntemiyle örten bir tarihsel gerçekçilik örneğiydi. Bunun böyle olduğu, Anderson'ın, yeni yüzyılda izleyeceği yörüngeyi netleştirmeye çalıştığı ve Achcar tarafından tarif edilen "radikalleşme" ve "savaşçı ruh hali" öğelerinin açıkça görülebildiği ilgili yayınlarından oldukça net bir şekilde anlaşılıyor. Bunların bugüne kadarki en belirgin örneği, Schmitt ve Hayek'ten Rawls ve Habermas'a, Thompson ve Timpanaro'ya muhafazakâr, liberal ve sosyalist entelektüellerin yazılarını bir araya getiren ve Anderson'ın kendi kuşağının en önde gelen sosyalist yazarı olduğunu teyit eden *Spectrum*'dur (2005). Siyasi taahhütlerinde kararlı bu yayın, benzer bir şekilde yargılarında da oldukça keskindi (bu arada, yazarın birisine taş atmadan önce bir buket çiçek sunmak şeklindeki sevimli huyunu da örnekliyordu). Bunun yanı sıra, daha doğrudan siyasi özellik taşıyan bir dizi yazı var – bunlar arasında, 2000 yılı ABD başkanlık seçimleri, Filistin sorunu ve enternasyonalizm; Almanya, İtalya, Brezilya, Fransa ve Rusya üzerine ülke çalışmaları; El Kaide'nin Dünya Ticaret Merkezi saldırısının ardından başlayan müdahaleler, 11 Eylül süreci, savaş karşıtı hareket ve "yeni dünya hegemonyası" üzerine başyazılar bulunuyor. (Bu yazıların, "günümüz dünyasında solun durumunu inceleyen bir değerlendirmeyi" de içereceği belirtilen bir derlemesi olacak *Extra Time: World Politics since 1989*'ın 2003'te Verso tarafından yayınlanacağı duyurulmuştu, fakat hâlâ basılması bekleniyor.)

Tüm bunların anlamı ve Anderson tarafından sürekli işaret edilen ahlâki boyutu, *New Left Review*'da çıkan ve ABD hegemonyası üzerine yazılmış bir başyazıdan aktarılacak kısa bir alıntıyla ifade edilebilir: "'Uluslararası toplumun küstahlığı ve küresel çapta müdahale hakkını kendinde bulması kendiliğinden gelişen ya da birbiriyle ilgisiz olaylar değildir. Bunlar, en az kendi sahip olduğu tutarlılık kadar bir tutarlılıkla savaşılması gereken bir sistem oluştururlar."[237] Bu sistem, içerdiği ikiyüzlülükler ve dindarlıklar dizisi ile birlikte Anderson tarafından 2001'den bu yana aralıksız bir düşmanlıkla hedef seçilmiştir – her ne kadar, bu düşmana karşı siyasi bir strateji geliştirmek açısından zaman zaman yararsız olsa da. Bu yüzden, Anderson'ın Irak'ın işgaline hızla yaklaşılan günlerde, kitlesel savaş karşıtı gösterilerden birkaç hafta sonra yayınlanan ve oldukça ilgi gören bir yazısında savaş yanlılarını ve karşıtlarını simetrik bir düzlemde değerlendirmesi, kimilerinin –yanlış bir şekilde– Anderson'ın iki tarafa da lanet okuduğunu düşünmelerine yol açtı. Yazının başlığından da ("Savaş ve barış safsataları") anlaşılabileceği gibi, yazı her ne kadar "büyük kitle hareketleri dar mantıkî standartlarla ele alınmamahdır" sonucuna varsa da, makalenin çoğu aslında –Birleşmiş Milletler ve "uluslararası topluluk" hakkında, ulusal egemenlik ve insani müdahale hakkında, "kitle imha silahları" ve Irak'ın bundaki suçu hakkında– "bir dizi yaygın varsayım" ile meşgul oluyordu; sanki o anın gerektirdiği en önemli görev, yayılmakta olan savaş karşıtı harekete mantık dersleri vermekmiş gibi. "Hâkim sisteme direniş göstermek ve kalıcı olabilmek isteyen yapıların başka ve ilkeli bir temel bulmaları gerekir" kanaatine varan Anderson, "bir dizi farklı önermeyi" sıraladı: "Amerikan hegemonyası için bir örtmece olarak" "uluslararası cemaat", aynı hegemonya için bir parola olarak "BM Güvenlik Konseyi"; nükleer oligopolü korumak

için bir mekanizma olarak Nükleer Silahların Yayılmasını Önleme Anlaşması; bir sahtekârlık olarak "uluslararası terörizm" tehdidi; tamamen kötü niyetli bir Irak miti; ulusal egemenlik haklarının ve insan haklarının ihlali ile "kitle imha silahlarının" yasaklanması konusunda bariz bir taraflılık. Bu tespitler her ne kadar kendi içlerinde ikna edici olsalar da, saldırgan eklentiler olmaktansa daha yapıcı şekilde kullanılabilselerdi Anderson'ın ana temasını güçlendirebilirlerdi.[238]

Bu anlamda, Ağustos 2003'te Havana'da sunulmuş olan "La batalla de ideas en la construcción de alternativas" başlıklı bildiri, *hem* fikir yürütmeyi *hem de* direnişi tetiklemek anlamındaki ikili ihtiyaca daha uygun bir nitelikteydi. Soğuk Savaş sonrası "yeni dünya hegemonyasının" –sistemi bir bakıma bu şekilde adlandırıyor– bir tasviri ile başlayan Anderson, buna karşı olan coğrafi alanları keşfetmek üzere yola çıkmıştı ve Latin Amerika'yı hem hareketleri hem de hükümetleri kapsamı içerisine alan "geniş bir direniş cephesi" olarak görüyordu. "Direniş cephesi"nin "kilit" kavramları üzerine eleştirileri unutulmuş değildi, zira Anderson, BM'ye dair yanılsamalara saldırıyor ve her yerde birden türeyen "insan hakları" enflasyonuna karşı "keskin bıçak üzerindeki bal" şeklindeki Tibet deyimini kullanarak uyarılarda bulunuyordu.[239] Fakat okurun bu metni, dinleyicilere ders veriliyormuş gibi değil de, dinleyicilere söz veriliyormuş gibi algılaması daha olası.

Jameson'ın çalışmasını değerlendirirken Anderson şunları gözlemliyordu:

> Jameson'ın şu andaki uzlaşmaz tonunun arka planını oluşturan şey... komünist alternatifin tamamen ortadan kalkması, tarihsel kayıtlardan neredeyse tamamen silinmesi ve bunu takiben neoliberalizmin Üçüncü Dünya çapında acımasızca yayılması oldu. ...Jameson'ın sesi, berraklık ve belagat açılarından

zamanın gidişatına direniş için benzersiz bir ses oldu. Sol daha kalabalıkken ve kendine daha fazla güvenirken, kendisinin teorik dünyası günlük olaylarla arasına mesafe koymuştu. Sol giderek izole oldukça, solun etrafı giderek daha çok kuşatıldıkça ve mevcut toplumsal düzene bir alternatif hayal etme gücü azaldıkça Jameson, çağın siyasi karakteri hakkında daha doğrudan konuşmaya başladı...[240]

Jameson'ın benzersiz olduğundan bahseden gösterişli lafları bir kenara koyarsak, Anderson'ın yakın dönemdeki, "zamanın gidişatı" üzerine fikir yürüten ve bu gidişata direniş gösteren çalışmalarının daha yerinde bir tanımlaması yapılamazdı. Kendisi, 1992'de *English Questions*'a önsöz yazarken, okurlarına "Gramsci'den verilen örnek" yoluyla yardımcı olmuştu: "Kendi yenilgisinin derinliklerinde, Gramsci'nin zihninin gücü, ahlâki direnişi ve siyasi yenilikçiliği bir araya getirmek uğraşındaydı. Bugünün benzer şartlarında, ihtiyacımız olan bileşim budur."[241] Anderson, on yıl sonra, Hobsbawm'ın kendi yenilgisini son çare olarak *Aşırılıklar Çağı*'na başvurarak hafifletmeye çalışma çabasından edindiği "daha genel ders"i netleştirdi: "Düşman hakkında doğru istihbarat, kötü giden moral seviyesini yükseltmek için yazılacak bildirilerden daha kıymetlidir. Tesellilerden kurtulan bir direniş, tesellilerle avunan bir direnişten her zaman daha güçlüdür."[242] Kendi ölçtüğü güçler dengesi içerisinde tesellilerden kurtulan, aklın gerçekçiliği ile arzunun baş eğmezliğini bir araya getiren Perry Anderson, ikna edici bir biçimde eskileri hatırlattı – bu da, yenilerden bahsedecek takipçiler için, ne yazık ki eksik de olsa, gerekli bir koşul.

Sonuç

Baştan Başlamak

Komünizmin İkinci Dünya'dan silinişi, sosyal demokrasinin Birinci Dünya'da sterilize edilmesi ve milliyetçiliğin Üçüncü Dünya'da tükenişiyle –yani küresel çapta amansız bir kapitalist standardizasyon yaşanmasıyla– Fukuyama tarihin sonunun geldiğini iddia etti, Hobsbawm karanlığa doğru bir düşüşten endişe etti ve Anderson da eşi benzeri görülmemiş bir neoliberal üstünlük çağının geldiğini ilan etti.

Anderson'ın çıkardığı bilançodaki (sanal) mürekkep kurur kurumaz bir hayalet, 150 yıl önce Komünist Manifesto'da bahsedilenin yerini alarak Dünya Ticaret Örgütü ve Uluslararası Para Fonu'nu lanetlemek üzere harekete geçti – saygideğer görüş bunu "küreselleşme karşıtı hareket" (korumacılık, şovenizm vs. gibi çağrışımlarıyla birlikte) olarak aşağılamayı pek sever. Aslında, tabii ki, bu hareket bırakın merkezi bir örgütlenme, strateji, program ve hedefe sahip homojen bir toplumsal kuvvet olmayı, hiçbir zaman tek bir siyasi ve ideolojik akım bile değildir –ve hiçbir zaman olmadı–; bu hareket, daha ziyade bir "hareketler hareketi" idi. Yani dünün Keynes-

çi sisteminin daha düzgün bir şeklini savunan –ve bu anlamda antikapitalist olmaktan ziyade neoliberalizm karşıtı olan–, ekonomik milliyetçilik çeşitlemelerinden, bugünkünden iyi ve post-kapitalist bir yarın düşleyen sosyalizm varyantlarına dek geniş, zaman zaman hayret verici bir kanaat ve ajitasyon spektrumunu kapsıyor. Bu hareketin çoğunluğunun sahip olduğu enternasyonalist ruhun öncülüğünü, klasik sosyalist gelenek ruhuyla kendilerini *alter-mondialistes** olarak tanımlayan ve şirketlerin karşısında, alternatif bir küreselleşme arayışında olduklarını belirten Fransız destekçiler yapıyor. Yeni Dünya Düzeni'ne karşı bu direniş kültürü daha on yaşında bile değil, hatta doğduğu sırada ölüm tehlikesi bile atlattı, zira rakipleri onu Dünya Ticaret Merkezi saldırısının suç ortağı olarak yaftalamaya çalıştılar. Ancak artık "anti Amerikancılık" (çağımızın başka bir hileli adlandırması)[243] lekesini üzerinde taşıyan herkes ve her şeye yayılmış olan bu ideolojik polis operasyonunu sağ salim atlatabildiği için, artık amaçladığı sistemik alternatifi gerçekleştirme potansiyeli üzerinde kafa yorma zamanı geldi.

ABD'li bir militan, 2002'de *New Left Review*'un ikinci dizisindeki bir yazısında Seattle ve Cenova olaylarında "entelektüellerle aktivistler arasında var olan uçurum"dan yakınıyordu– kendisine göre bu, coşkulu kitle pratiği ile uyuşuk, izole teori arasındaki uyuşmazlıktan ileri geliyordu.[244] David Graeber, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başındaki işçi örgütlenmelerinde kendisinin yerini alan Marksçı sosyalizmden güya intikam alan bir "yeni anarşizm" adına konuşuyordu. Kuzey'de liberter anarşizmin, alternatif küreselleşme yelpazesinin ideolojik belirleyicisi olduğu su götürmez – ancak, örgütsel otonomculuğuyla birlikte düşünüldüğünde çözümün

* Alternatif dünyacılar.

değil, sorunun büyük bir bileşenini oluşturuyor. Siyaseti yeniden icat etmek adına, siyasetin tamamen tasfiyesi sonucuna varıyor (ki örgütlü işçi hareketi içerisinden silinmesinin temel nedeni de buydu). Yeni yüzyılın ilk dört yılında siyasi sahneyi inceleyen Lucio Magri şu gözlemlerde bulunuyor:

> Var olan sosyalizmin yıkılışı ve sosyal demokrasinin diğer sosyalizm türleriyle birlikte başarısızlığa sürüklenmesi... "çoğunluğun" isyanına duyulan kayıtsız şartsız inanç adına, siyaset ihtiyacını reddeden bir anlık hareket fikri tarafından doldurulan bir boşluk doğurdu. Bu türden bir inanç, ilerlemeye duyulan inancın aynadaki aksinden başka bir şey değildir: Neoliberalizme karşı neoanarşizm.[245]

Magri'nin bu noktadaki temel referansı, açıkça görülüyor ki, alternatif küreselleşmeye dair şimdiye dek ortaya çıkmış en başarılı teorik çalışma: Michael Hardt ve Antonio Negri tarafından ustaca kaleme alınmış *İmparatorluk* eseri. Graeber'in aksine, entelektüel dayanak noktasından yoksun değil, aksine bu noktayı biraz da fazla vurguluyor. Post-kapitalist zamanlara dair bir ütopya girişimi, ancak hoş karşılanabilir; varsaydığı form –bir eleştirmen tarafından öne sürüldüğü gibi "küresel sermaye için bir manifesto"[246] değilse eğer– nihayetinde mutasyona uğramış bir Browderizm'dir: Amerikancılık da, eninde sonunda, komünizmdir.

İmparatorluk, aşağıdaki ifadeyle yere göğe sığdırılamamıştı:

> Hardt ve Negri'nin bize sunduğu kitabın, *Komünist Manifesto*'nun zamanımız için yeniden yazılmasından aşağı kalır yanı yoktur: *İmparatorluk*, açıklayıcı bir biçimde küresel kapitalizmin eninde sonunda kendi formunun yok olmasına sebep olacak çatışmaları nasıl yarattığını gözler önüne seriyor. Bu ki-

tap yalnızca "tarihin sonu"nun halinden memnun liberal avukatları için değil, aynı zamanda bugünün kapitalizmi ile tam bir yüzleşmeye girmekten kaçınan sözde radikal Kültürel Çalışmalar ekolü için de ölüm çanlarını çalıyor.[247]

Bir zamanlar pek çok Fransız entelektüelini etkileyen ve Henri Lefebvre'in *l'effort vers l'outrance* –etkinin artması için abartılı zorlama– olarak adlandırdığı tutumu andıran bir biçimde, bu satırların yazarı –bir nevi Üçüncü Dönem Marksizm-Lacanizm zanaatkârı olan Slavoj Žižek– ipin ucunu biraz kaçırmıştı. İmparatorluk kitabını "*Komünist Manifesto*'nun zamanımız için yeniden yazılması" olarak görmek, bir İşçi Partisi önde geleninin, partisinin 1983 seçimleri için hazırlanmış manifestosu hakkındaki kanaatini hak eder nitelikte: "Tarihteki en uzun intihar mektubu" Sermaye imparatorluğu çoğunlukçu payeler, "uluslararası topluluğun" diğer yüzü ve "madunların dini"[248] tarafından yıkılacak değil. Bugüne dair ayık kafayla yazılmış düzyazı; yarına dair yazılmış esrik şiirlerden her halükârda yeğdir. "Bugünün kapitalizmi ile tam bir yüzleşme"ye girişebilmek için, alternatif küreselleşme hareketinin azınlıkçı ve daha geleneksel anlamda sosyalist bir kanadını tahayyül edebilir miyiz?

İsim Nedir ki?

En başta belirtmek gerekir ki, bu en azından, her ne kadar en büyük resimde marjinal kalsa da, yükselmekte olan ve kurumsallaşmış bir ret cephesinin kararlılığını ifade ediyor. Bu, (geçerken belirtelim) Başkan Mao'nun bir sözünü doğrular şekilde – "Elinizde uygulayabileceğiniz bir ülke yoksa,

sosyalizmden bahsetmek faydasızdır"–, Güney'de, özellikle Latin Amerika'da rejimleri ihtiva ediyor (Küba, Venezüella ve Bolivya'yı; ama kati surette Brezilya, Arjantin veya Şili'yi değil). Kuzey'de –ama ABD'de değil Avrupa'da– toplumda ve meclislerde gerçekten varlık gösteren partileri (örneğin İtalya'da Rifondazione comunista veya Almanya'da Die Linke) içeriyor. İdeolojisine gelince, Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, "Direnişi Küreselleştirin" ağındaki önemli figürlerden biri, 2003'te çekirdek niteliğindeki anti-kapitalist hareketi kutlarken Marx ve Engels'in 1848 tarihli metninin bu hareket için "hâlâ bir manifesto" olduğunu belirtmişti.[249] Aynı yıl, Chris Harman'ın düşüncesini paylaşan, önde gelen İngiliz Marksistlerinden Alex Callicinos tarafından *An Anti-Capitalist Manifesto* yayınlandı ve kitabın adı içeriği hakkında fikir verir nitelikte.

Callicinos, yazdığı önsözde "böylesi bir klasik metni iyileştirmek ya da güncellemek" gibi hiçbir iddiasının olmadığını belirterek, kitabının –"Marx'ın kapitalist üretim biçimi eleştirisinin en ünlü ifadesi" olan– *Komünist Manifesto*'dan oldukça "gevşek bir biçimde ilham almış olduğunu" belirtiyor ve yazarını "en önemli referans noktalarından biri" olarak gösteriyordu.[250] İlk başta yaşanan kafa karışıklığı –eğer bir güncelleme gerekli değilse yeni bir manifestonun mantığı nedir?– kitabın ismine yoğunlaşıldığında daha da artıyor, zira bu ismin aslında içeriği pek de yansıtmadığı görülüyor. Öncelikle, Harman'ın *Komünist Manifesto*'yu çağdaş anti-kapitalist hareket için *–tek* değil– *bir* manifesto olarak nitelediği gibi, Callinicos da okurları "Bu *bir* anti-kapitalist manifestodur: Başkaları da olabilir ve olmalıdır." diyerek uyarıyor. Kendi argümanlarının "anti-kapitalist hareketin neyle ilgili olduğuna dair belirli bir bakış açısını yansıttığını ve daha pek çok olası rahat seçenekten ziyade devrimci Marksist gelenekten" esin-

lendiğini belirtiyor.[251] Callinicos'un bağlılığını belirttiği gelenek dikkate alındığında, kitabın adının *Komünist Manifesto* ile karşılaştırılması sonucunda dikkati çeken belli başlı iki nokta var. Birincisi, bir taraftan belgisiz tanımlık var –"*An* Anti-Capitalist Manifesto– diğer yanda ise belirli tanımlık: "*The* Communist Manifesto" İkincisi –ve daha önemlisi– Callinicos'un kapitalist üretim biçimi eleştirisi negatif bir formülasyon önerirken –"An *Anti-Capitalist* Manifesto"– Marx ve Engels kendi taşıdıkları bayrak altında kapitalizme pozitif bir alternatif önermişlerdi: "The *Communist* Manifesto"

Terminolojik fasa fiso olarak görülebilecek bu noktanın önemi şu. On yıllar önce Başkan Kennedy'nin danışmanı W. W. Rostow, modernizasyon teorisi çerçevesinde bir kitap yazıp (*İktisadi Büyümenin Merhaleleri*) alt başlığını da "Komünist Olmayan Bir Manifesto" koyduğunda, herkes bu ifadedeki tarafsız "komünist olmayan" ifadesinin aslında "anti-komünist" anlamına geldiğini biliyordu;[252] komünizmi "bir geçiş dönemi hastalığı" olarak niteleyen bu kitap, amacı ve etkisi bağlamında bir "Kapitalist Manifesto" idi, ancak 1960'larda Havana'dan yükselen anti-emperyalist ilhama karşı ABD öncülüğünde yürütülen "İlerleme İttifakı" oluşturulurken, "kapitalizm" terimi çok uygun bulunmamıştı; bunun yerine "yiğitliğin en iyi kısmı ihtiyattır" fikri benimsenmişti. Benzer bir biçimde, Callinicos'un negatif başlığının arkasında aslında sosyalist bir manifesto var ve bu manifestonun yazarı, Marx ve Engels'in "sosyalist ve komünist literatür" hakkında yazdıklarına benzer bir biçimde, kendi metnini anti-kapitalizm içerisindeki "çeşitlilikler ve farklı stratejiler"e göre konumlandırıyor ve kendi konumunu bunlardan ayırıyor. Callinicos mevcut alternatifler ile kendisi arasına bir sınır çekiyor ve böylece Marx ve Engels, Lenin ve Troçki, Luxemburg ve Gramsci'nin "devrimci Marksist geleneğini" emsal gösteriyor. Ancak, yapmadığı

şey –ve bu bir eleştiri değildir, kitabının amacı dikkate alındığında yalnızca bir gözlemdir– kendi girişiminin Enternasyonallerin Marksizmiyle (yani parti ekollerinin, militanların ve kitlelerin Marksizmiyle, entelektüellerin ve lisansüstü öğrencilerininkiyle değil) ne şekilde ilişkilendirileceği sorusunu ortaya atmak. Özellikle, kendisini "bilimsel sosyalizm" olarak tanımlayan klasik Marksizmin kriterleri kullanılacak olursa, bu *Anti-Capitalist Manifesto*'nun statüsü ne olur? Ve bu, –eğer bu konuya dair bir şey anlatıyorsa– hedefini alternatif küreselleşme olarak benimsemiş olan anti-kapitalizm hakkında bize ne söyler?

Marksçı sosyalizme şöyle bir eleştiri yöneltilebilir: Eğer *Komünist Manifesto* yarı yarıya da olsa haklı olsaydı, 2003'te bir anti-kapitalist manifesto yazmaya gerek kalmazdı. Bundan farklı, ama bununla ilgili şöyle bir iddia öne sürüyorum: Sistemik analiz, strateji, geçici program gibi meselelerle ilgilenen Callinicos'unki gibi girişimler ile Marksist geleneğin temel tartışmalarının bağdaşırlığı konusunda ciddi bir soru işareti mevcut. Her halükârda, Marksist geleneğin temel tartışmaları Callinicos'un metninde ya hepten namevcut ya da ciddi şekilde gözden geçirilmiş – ve bu gözden geçirme, savunulabilir olmadıkları için yapılmış.

Böylece, insanlık tarihinin seyrini sosyalist projeyi destekler bir şekilde sunan bir tarihsel materyalizm düşüncesinden yoksun kalıyoruz; komünizm zorunlu biçimde yerine geçeceği öngörüsünü bir yana bırakın, ne Marx'ın kapitalizmin kaçınılmaz çöküşüne dair öngörüsü (Callinicos'un metni yalnızca bu sonu sağlayacak ön koşullar sıralamakla kalıyor); ne proletaryaya "evrensel sınıf" olarak tarihsel bir misyon atfedilmesi; ne de burjuva sınıfının kendi üretici güçlerini genişletmesinin olanaksızlığı ve böylece proletaryaya bel bağlamak zorunda

olduğu tezi burada yer alıyor (Alternatif küreselleşme literatüründeki vurgu, şaşmaz bir şekilde proletaryanın yıkıcı gücünün katlanarak artması üzerinde – körelmekten ziyade aşırı büyüme fikrine dikkat çekiliyor). Callinicos'un bahsetmedikleri, en az bahsettikleri kadar fikir verici nitelikte. Kitabının "Başka Dünyaları Hayal Etmek" başlıklı son bölümünde, yazarın Marx, Engels, Lenin, Troçki ve çok yakın zamana kadar bunların öğrencileri tarafından bilinçli bir şekilde şüpheci bir biçimde ele alınmış olan bazı meselelere girmeyi denediğini görüyoruz. Örneğin, "demokratik olarak planlanmış sosyalist bir ekonomi"nin kurumsal şeklini araştırmak ve çağdaş antikapitalizme içkin adalet değerlerini ve benzeri öğeleri açıklamaya çalışmak gibi.

Zamanında Max Weber "'Vizyon' sahibi olmak isteyenler sinemaya gidebilirler" demişti. Callinicos'un –Marx'ı takiben– manifestosunun okurlarını davet ettiği dünyayı yaratabilmek için "vizyon" –yalnızca mümkün ve arzulanabilir olan bir başka dünyayı hayal etmek değil, ayrıca kapitalizm için yapılan teşhis ve seyri tamamlayacak bir sosyalist reçete ortaya koymak– zaruridir. "Bilimsel sosyalizm"in elinde tuttuğu tarihsel güvenceler artık yok ve Marx'ın 1859 tarihli önsözünde savunduğunun aksine, insanlık yalnızca çözebileceği problemler yaratmıyor (çözmeye yönelik arzunun var olması bir çözüm yolu olduğu anlamına gelmiyor). Bu, sosyalizme dair katı olan (ya da katı olduğu düşünülen) her şeyin buharlaştığı anlamına gelmez. Kapitalizmin irrasyonel ve insanlık dışı olduğuna dair klasik teşhis tüm geçerliliğini korumaya devam ediyor. Ancak, yazarının niyetinin aksine *An Anti-Capitalist Manifesto*'nun ifşa ettiği nokta, şirketlerin küreselleşmesine alternatif olarak sosyalizmi gören bugünün tüm antikapitalistlerinin ütopyacı oldukları– her ne kadar bazıları daha ütopyacı olsa da.

Ufuktaki Sonlar

André Tosel, yakınlarda yayınlanan eleştirel bir Marksizm tarihine yazdığı önsözde şöyle diyor:

> Şimdilik galip görünen neokapitalizm, insanlığa ve doğaya verdiği muazzam zarara rağmen, üretici güçleri olağanüstü oranlarda çoğaltmayı başardığını kanıtladı. Piyasanın erdemlerine, temsili demokrasiye, insan hakları dinine ve genele yayılmış tüketiciliğin cazibelerine atıfla kendisini mümkün olan tek düzen olarak meşrulaştırmayı başardı.[253]

Geçmişte olduğu gibi, bu nitelikler kapitalizmi bugün de onurlandırmaya (ya da rezil etmeye) devam ediyor. Ancak bu sırada ABD dış politikası, Samir Amin'in "para-teizm" uygarlığı olarak adlandırdığı gücün savaşında ikinci bir cephe açabilmeyi başardı (ya da ABD dış politikasında bir aksaklığın sonucuydu bu cephenin açılması). Askeri hümanistler tarafından şenliklerle karşılanan ("Aman ne güzel ve adil bir savaş!") "teröre karşı" önleyici savaş başladıktan beş yıl sonra, öyle görünüyor ki, Kabil ve Bağdat'a yapılan emperyalist seferler, tam da yer seviyesinden ilerleyen füzeler ve karmaşık teknolojiler kullanılarak yok etmeyi hedefledikleri güçleri kışkırttılar. Dahası, başlangıçtaki planları –gösteriler ve seçimler ya da "bölünen Batı" hakkında hayıflanan Habermas tarzı köşe yazıları sayesinde değil, bugüne dek tüm başarı ihtimallerini boşa çıkaran tabandaki azimli direniş sayesinde– başarısızlığa uğradı.

Kimilerine göre (örneğin Üçüncü Bölüm'de ele aldığımız Hobsbawm'a göre), Luciano Canfora'nın art niyetli bir şekilde "'Brejnev doktrini'nin ölüm sonrası zaferi"[254] olarak adlandırdığı gelişme, söz konusu ABD gerilemesinin paradoksal bir

belirtisidir – Bush yönetimi tarafından, rakipsiz askeri üstünlüğü kamufle eden istikrarsız ekonomiyi desteklemek için başlatılan bir *bellum unium contra omnes** gibi (küresel muhafızın değişmesi gibi bir durum ufukta görünmüyor). Eğer böyleyse, başlıca rakibin kimliği bir sır değil: Bu durumda Fukuyama ve Hobsbawm sahne arkasına geçecekler ve Anderson'ın dikkat çektiği nokta ön plana çıkacak, 1960'larda sloganı ilk kullanan İtalyan Maoistlerin yükledikleri anlamdan farklı –ve onların hoşuna gitmeyecek–bir şekilde: *la Cina è vicina* (Çin çok yakında). Onları yenemiyorsan, onlara katıl ve onları bu şekilde yen şiarından hareketle 1978 sonrasında sahneye çıkan "dört modernleşme", nominal anlamda komünist denetim altında oldukça hızlı bir biçimde yaşanan kapitalist gelişme, bugün Çin metalarının Kuzey Amerika dahil tüm duvarları yıkması sonucunu doğurdu. Bu bağlamda, 1990'ların "çöküşçüleri" tarafından öngörülen emperyal kibirden doğan bir tarihsel tersine dönüş içerisinde ABD'nin, 1945'ten sonra yerine geçtiği İngiltere'nin kaderini tekrar etmesi, Soğuk Savaş'ı yalnızca onu takip eden dönemdeki barışı (ya da her ne ise) kaybetmek için kazanmış olması ve emirleri artık Yeni Dünya'nın vermeyeceği bir Yeni Dünya Düzeni'nin işaretini veriyor olması gibi bir durum söz konusu olabilir mi?

Eğer kapitalist göklerin hâkimiyeti –Deutscher'i yenilgiye uğratacak bir tarihsel ironi olarak– Halk Cumhuriyeti'ne geçecek olursa, bu sosyalizmin şansını artıracak bir gelişme olmayacaktır (Çinlilerin bir "sosyalist piyasa ekonomisi"ne yönelik itirazlarını inandırıcı bulan ve gittikçe sayıları azalan kitle hariç). Daha ziyade, Pekin tarafından siyasi liberalleşmenin engellendiği bir ortamda, 1992'de Fukuyama tarafından öngörülen ikinci senaryoya yakın bir durum ortaya çıkacak-

*Herkese karşı tek savaş.

tır: Bürokratik-otoriter bir tür kapitalizmin, liberal demokratik olan kapitalizm üzerindeki galibiyeti. Bu, tarih sonrası dünyayı ekonomik olarak homojen fakat siyasi olarak melez bir biçimde tasarlayan Fukuyama'nın tercih ettiği bir son olmayacaktır.

Hobsbawm'ın ve Anderson'un tercihlerine gelince, yirminci yüzyıl boyunca sosyalizm için pek çok olası gelecek, dört kıta çapında beklendiği gibi ortaya çıktı ve merhametsizce kayboldu, nihayete eremeyen pek çok sonuç tarihin sayfalarına dört haneli sayılar olarak yerleştiler: 1917, 1936, 1959, 1968, 1975, 1978... Yirmi birinci yüzyılın başında, belli geleneklerden gelen İngiliz sosyalist entelektüeller tarafından güdülen dava, artık ufkun gerilerine doğru çekilmekte olan bir dalga tarafından sahile sürüklenmiş görünüyor. Hayıflanıyor ve etkileri hakkında tartışıyor olmalarına rağmen, hiçbir taraf (metaforu değiştirirsek) jeopolitik bir depremin ölçeğini küçültmeyi önermiyor.[255] Anderson'ın, yüzyıl sonu siyasi gerçekliğine yönelik kabul edilemez iki tepki verdiğini gördük – "uzlaşma" ve "avuntu"– ve bunların yanı sıra bir üçüncüye de ihtimal tanıyordu: "Uyum sağlamaksızın ve kendini kandırmaksızın sistemin doğasını ve zaferini açıkça kabullenmek, ama hiçbir şekilde buna bir alternatif olduğuna dair bir inanç taşımamak. Ancak böylesi bir acı sonuç, nadiren aleni bir pozisyon olarak dile getiriliyor" [256] Böylesi bir sonuç, her ne kadar acı olsa da, hem mantıkî olarak mümkündür hem de kanıtlara dayanılarak savunabilir ve aleni olarak dile getirilebilir. Ufukta sosyalist tarih için yeni bir başlangıç ve kapitalist tarih için nihai bir son görünmüyor.

Sonnotlar

1. Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, çev.: Richard C. McCleary, Evanston, Ill.. Northwestern University Press, 1964, s. 9.
2. Domenico Losurdo, "Introduzione to Karl Marx ve Friedrich Engels", *Manifesto del partito comunista*, Roma ve Bari: Laterza, s. xlvii.
3. John Cassidy, "The return of Marx", *New Yorker*, 20-27 Ekim 1997; yeniden basımı *Independent*, 7 Aralık Pazar, 1997
4. "In Our Time", BBC Radio 4, yayın tarihi 14 Temmuz 2005; *Daily Mail*, 14 Temmuz 2005.
5. Eric Hobsbawm, Introduction to Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, Londra ve New York: Verso, 1998, s. 18; Gareth Stedman Jones, Introduction to Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Londra: Penguin, 2002, s. 5.
6. Antonio Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History* (1903), çev.: Charles H. Kerr, New York: Monthly Review Press, 1966, ss. 9-10.
7 Labriola, *Essays*, s. 69.
8. Friedrich Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, çev.: Emile Burns, Moskova: Progress Publishers, 1977, s. 13. Burada -1885 tarihli İkinci Basıma Önsöz'de- Engels, "[Bu dünya görüşünün] yazıya ilk dökülüşünün Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* eserinde ve *Komünist Manifesto*'da" olduğunu belirtiyor.

9. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works*, c 3, Moskova: Progress Publishers, Moskova 1977, s. 133.
10. Gian Mario Bravo, "L'attualità del *Manifesto del partito comunista*", Bravo (der.), *Il Manifesto del partito comunista e i suoi interpreti* içinde. Roma: Riuniti, 1973, s. cix.
11. Bkz. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, c 1, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin/NLR, 1976, s. 930 n. 2, *Communist Manifesto: Modern Edition*, ss. 50, 47'den alıntı.
12. Marx ve Engels, *Communist Manifesto*, s. 193. Marx ve Engels "1847 ile bugün arasındaki farkı kapatacak bir sonraki basım" olarak düşünmüşlerdi (s. 194). 1883 Almanca Basım'a yazdığı Önsöz'e değin Engels, "Marx'ın yakınlarda ölmüş olmasından dolayı *Manifesto* üzerinde düzenleme veya esere ekleme yapmanın makul olmadığını" üzülerek dile getiriyordu (s. 197).
13. Bkz. Engels, "Preface to the English Edition of 1888", Marx ve Engels, *Communist Manifesto: Modern Edition* içinde, ss. 85-6.
14. *A.g.y.*, s. 86.
15. Bkz. Karl Marx, "Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*" in Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works*, c 1, Moskova: Progress Publishers, 1977, s. 503-4.
16. Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra: Verso, 1991, s. 47.
17 Karl Marx, "Speech at the Anniversary of the *People's Paper*", Marx ve Engels, *Selected Works* içinde, c 1, ss. 500-1.
18. Marx, "Burjuva bakış açısı hiçbir zaman kendisi ile kendisinin romantik bakış açısı arasındaki antitezden öteye geçemedi, bu yüzden de bu ikinci unsur, meşru antitez olarak burjuvanın beklenen sonuna değin kendisine eşlik etmeye devam edecektir," diye yazıyordu: Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev.: Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin/NLR, 1977, s. 162.
19. Bkz. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Londra: Verso, 1983, böl. 2.
20. Marx ve Engels, *Communist Manifesto: Modern Edition*, s. 53.
21. Marx ve Engels, *Selected Works*, c 1, s. 504.
22. Karl Marx, *Early Writings*, çev.: Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Harmondsworth: Penguin/NLR, 1977, s. 348.
23. Marx ve Engels, *Communist Manifesto: Modern Edition*, s. 63.
24. *A.g.y.*, s. 51.
25. Labriola, *Essays*, s. 14
26. Marx ve Engels, *Communist Manifesto: Modern Edition*, s. 36.

27 *A.g.y.*, s. 37-40
28. Birkaç sayfa sonra Marx, denklemi "burjuva, yani eşittir sermaye" diyerek netleştiriyor: *a.g.y.*, s. 42.
29. *A.g.y.*, s. 35.
30. *A.g.y.*, s. 41.
31. *A.g.y.*, s. 42.
32. *A.g.y.*, s. 60.
33. *A.g.y.*, s. 47
34. *A.g.y.*, s. 42.
35. *A.g.y.*, s. 47
36. *A.g.y.*, ss. 49-50.
37. Karl Kautsky, *The Class Struggle (Erfurt Program)* (1892), çev.: William E. Bohn, Chicago: Charles H. Kerr, 1910, s. 93.
38. Marx ve Engels, *Communist Manifesto: Modern Edition*, s. 35.
39. *A.g.y.*, ss. 44-46.
40. *A.g.y.*, s. 49.
41. *A.g.y.*, s. 58, 52.
42. *A.g.y.*, s. 50.
43. *A.g.y.*, s. 35.
44. Marx ve Engels, *Selected Works*, c 3, s. 151: "Bu uluslararası özgürleşme hareketini hayata geçirmek modern proletaryanın tarihi misyonudur"
45. Marx ve Engels, *Communist Manifesto: Modern Edition*, s. 60.
46. *A.g.y.*, s. 51.
47 *A.g.y.*, s. 47.
48. *A.g.y.*, s. 49.
49. *A.g.y.*, s. 60.
50. *A.g.y.*, s. 62.
51. Kautsky, *Class Struggle*, s. 199.
52. Labriola, *Essays*, s. 35.
53. V.I. Lenin, "The Historical Destiny of the Doctrine of Karl Marx" (1913), çev.: Stepan Apreysan, *Collected Works*, c 18, Londra içinde. Lawrence & Wishart, 1963, s. 582.
54. Rosa Luxemburg, "Speech at the Founding Convention of the German Communist Party" (1918), çev.: Eden ve Cedar Paul, *Rosa Luxemburg Speaks* içinde, der.: Mary-Alice Waters, New York: Pathfinder Press, 1980, ss. 412, 415.
55. Leon Trotsky, "Ninety Years of the *Communist Manifesto*", Isaac Deutscher (der.), *The Age of Permanent Revolution: A Trotsky Anthology* içinde. New York Dell, 1964, ss. 291, 295.

56. Palmiro Togliatti, "Saggio sul centenario del Manifesto", Bravo (der.), *Manifesto del partito comunista* içinde, s. 471.
57 İşçi Partisi, *Communist Manifesto: Socialist Landmark – A New Appreciation for the Labour Party Written by Harold J. Laski*, Londra: George Allen and Unwin, 1948, s. 101
58. Eduard Bernstein, *The Preconditions of Socialism* (1899), der. ve çev.: Henry Tudor, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 201.
59. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, c 5, Londra: Lawrence & Wishart, 1976, s. 49.
60. Marx ve Engels, *Selected Works*, c 1, s. 501.
61. E.J. Hobsbawm, "Intellectuals and the Class Struggle", *Revolutionaries: Contemporary Essays* içinde, Londra: Phoenix, 1994, ss. 256-7
62. Bkz. Domenico Losurdo, Introduzione to Karl Marx and Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, Roma ve Bari: Laterza, 1999, s. xlvi.
63. Bkz. Hobsbawm, Introduction, ss. 22-3, 25.
64. Kautsky, *Class Struggle*, s. 118.
65. "Hareketimizin büyük metni *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels'in ilk defa sosyalizmin bilimsel temeli olarak ortaya koydukları ifadelerdeki mutlak doğruluğu şu anda fark edebiliyoruz. Onlar, sosyalizm tarihsel bir ihtiyaç haline gelecektir, diyorlardı. Sosyalizm, sadece proleterler artık kapitalist sınıf tarafından dayatılan şartlar altında yaşamak istemedikleri için değil, aynı zamanda proletarya eğer sınıfsal görevini yerine getiremezse ve sosyalizmi hayata geçiremezse hepimizi ortak bir kıyamet beklediği için de kaçınılmazdır": *Rosa Luxemburg Speaks*, s. 412.
66. Lenin, *Collected Works*, c 18, s. 582.
67. Bkz. Marx, *Early Writings*, ss. 256-7
68. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, c 4, Londra: Lawrence & Wishart, 1975, s. 37
69. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Correspondence*, çev. I. Lasker, Moskova: Progress Publishers, 1975, s. 294.
70. *Communist Manifesto: Modern Edition*, s. 58.
71. Bkz. Losurdo, Introduzione, s. xxxiv.
72. Marx, *Capital*, c 1, s. 90, 921. Karş. Antonio Gramsci, "The Revolution against 'Capital'" (1917), *Selections from the Political Writings (1910–1920)*, der. Quintin Hoare ve çev.: John Mathews içinde. Londra: Lawrence & Wishart, 1977, ss. 34-7.

73. Marx ve Engels, "Preface to the Russian Edition of 1882", *Communist Manifesto* içinde, s. 196.
74. Bkz. Costanzo Preve, *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco (1818–1991)*, Napoli: La Città del Sole, 2007, s. 234.
75. Marx, *Capital*, c 1, s. 99.
76. Ayrıca Bkz. *Storia critica del marxismo*, Costanzo Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Turin: Bollati Boringhieri, 2004.
77. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, der. ve çev.: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, Londra: Lawrence & Wishart, 1971, s. 337.
78. Karş. Chris Harman, Introduction to Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Londra: Bookmarks, 2003, s. 4.
79. Geoff Eley, *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 37
80. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, İkinci ABD basımı, New York: Free Press, 2006, s. 341.
81. Fukuyama, *End of History*, s. 346.
82. Francis Fukuyama, "No short cut on the road to democracy", *Scotsman*, 3 Nisan 2007
83. Bkz. Francis Fukuyama, *After the Neocons: America at the Crossroads*, Londra: Profile Books, 2006. Krş. Perry Anderson'ın değerlendirmesi, "Inside man", *Nation*, 24 Nisan 2006.
84. Francis Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, no. 16, Yaz 1989, s. 3.
85. *A.g.y.*, s. 3–4.
86. *A.g.y.*, s. 16, 8.
87. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev.: J. Sibree, New York: Dover, 1956, s. 19.
88. Fukuyama, "End of History?", s. 3.
89. *A.g.y.*, s. 9.
90. G.V. Plekhanov, *Socialism and the Political Struggle*, alıntı yapan Adam Westoby, *The Evolution of Communism*, Cambridge: Polity Press, 1989, s. ii.
91. Fukuyama, "End of History?", s. 9.
92. *A.g.y.*, s. 18.
93. *A.g.y.*, s. 4.
94. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on 'The Phenomenology of Spirit'*, der.: Allan Bloom ve çev.: James H. Nichols Jr., Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980, s. 185. Özdeyiş Fukuyama, *End of History*, s. 137'de kullanılmıştır.

95. Bkz. Kojève, "Note to the Second Edition", *Hegel* içinde, s. 159-62. Krş. Fukuyama, "End of History?", s. 5, n. 3.
96. Örneğin Hobsbawm'ın çok düşünmeksizin dillendirdiği karşı çıkış için bkz. "Goodbye to All That", Robin Blackburn (der.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* içinde. Londra ve New York: Verso, 1991, s. 124. Bu konuya kitabımızın üçüncü bölümünde tekrar eğileceğiz.
97. Bkz. Perry Anderson, "The Ends of History", *A Zone of Engagement* içinde, Londra ve New York: Verso, 1992, s. 345: "Sağdan gelen tersine çevrilmiş Marksizm suçlaması, solda bir övgü olarak karşılandı."
98. Fukuyama, *End of History*, s. xiii.
99. *A.g.y.*, ss. xii–xiii.
100. *A.g.y.*, s. xiv.
101. *A.g.y.*, s. xv.
102. *A.g.y.*, s. xvi.
103. *A.g.y.*, s. 144.
104. *A.g.y.*, ss. xvi–xvii.
105. *A.g.y.*, s. xviii.
106. *A.g.y.*, s. xix.
107 *A.g.y.*, ss. xxii–xxiii.
108. *A.g.y.*, s. 45.
109. Bkz. *a.g.y.*, ss. 45-6. *After the Neocons*'un bakış açısını öngörür bir notta Fukuyama şöyle yazar: "Tabii ki terörist bombalar ve kurşunlar yoluyla liberal demokrasinin karşısına çıkabilirler, bu önemli bir meydan okumadır ama hayati değildir." (s. 361 n. 9).
110. *A.g.y.*, s. 48.
111. *A.g.y.*, s. 90.
112. *A.g.y.*, s. 112.
113. *A.g.y.*, s. 129.
114. *A.g.y.*, s. 123.
115. *A.g.y.*, s. 131.
116. *A.g.y.*, s. 135.
117 *A.g.y.*, s. 204; vurgu eklenmiştir.
118. *A.g.y.*, s. 125.
119. *A.g.y.*, s. 229.
120. *A.g.y.*, ss. 233, 242.
121. *A.g.y.*, s. 238.
122. *A.g.y.*, s. 66'da referans verilmiştir.
123. *A.g.y.*, s. 278.

124. *A.g.y.*, s. 280.
125. *A.g.y.*, ss. 279-80.
126. *A.g.y.*, s. 289.
127. *A.g.y.*, s. 292.
128. *A.g.y.*, s. 293.
129. *A.g.y.*, s. 314.
130. *A.g.y.*, s. 334, vurgu orijinal metinde yer almaktadır.
131. *A.g.y.*, s. 338.
132. Bkz. Joseph McCarney, "Endgame", *Radical Philosophy*, no. 62, Sonbahar 1992; Krş. McCarney, "Shaping Ends: Reflections on Fukuyama", *New Left Review*, no. 202, Kasım/Aralık 1993.
133. Bkz. Alex Callinicos, *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History*, Cambridge: Polity Press, 1994, Böl. 1: s. 38.
134. Bkz. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, c 1, çev.: Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin/NLR, 1976, ss. 102-3.
135. Fukuyama, *End of History*, s. 130.
136. *A.g.y.*, s. 56.
137 *A.g.y.*, s. 139.
138. *A.g.y.*, s. xv. Aynı imge s. 134'te de tekrarlanıyor.
139. Louis Althusser ve Étienne Balibar, *Reading 'Capital'*, çev.: Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1970, s. 120.
140. Bkz. Louis Althusser, *The Spectre of Hegel: Early Writings*, der.: François Matheron ve çev.: G.M. Goshgarian, Londra ve New York: Verso, 1997, ss. 206-9.
141. Krş. Fukuyama, *End of History*, s. xviii.
142. Anderson, *Zone of Engagement*, s. 336.
143. Bkz. Callinicos, *Theories and Narratives*, özellikle ss. 17-21 arasında Anderson, Fred Halliday ve mevzubahis yazar tarafından Fukuyama'ya yöneltilen Deutscherci tepkiler eleştiriliyor.
144. Krş. Alex Callinicos, *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions*, Cambridge: Polity Press, 1991, tam aksi yönde bir argüman.
145. 15 Ekim 1991 tarihli *Le Monde* içinde Emmanuel Terray, *Le troisième jour du communisme*, Arles: Actes Sud, 1992, s. 92'den Jorge Semprun alıntısı. Terray, Sartre'ın *Critique of Dialectical Reason*'a yazdığı önsözün etkisinden söz ediyor, c 1, çev.: Alan Sheridan-Smith ve der.: Jonathan Rée, Londra: New Left Books, 1976, s. 822.
146. Kojève, *Hegel*, s. 185. Krş. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, çev.: L. Scott-Fox ve J.M. Harding, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 14.

147 Fukuyama, *End of History*, s. 336.
148. *A.g.y.*, s. xvii. Karş. s. 25, 48, 153, 200.
149. 2006 tarihli sonsözünde Fukuyama, "ABD'nin... doğuşundan itibaren kölelik tarafından sakatlanmış" olduğunu, bunun "demokratik çoğunluklar tarafından onaylanmış ve anayasaya dahil edilmiş bir kurum" olduğunu belirtiyor: *A.g.y.*, s. 350.
150. *A.g.y.*, s. 245.
151. *A.g.y.*, s. 250.
152. W.C. Sellar ve R.J. Yeatman, *1066 and All That*, Londra: Macmillan, 1930, s. 113. İlgili bölümün başlığı "A Bad Thing"dir.
153. Eric Hobsbawm, *Globalisation, Democracy and Terrorism*, Londra: Little, Brown, 2007, s. 1.
154. Bkz. Eric Hobsbawm, "Goodbye to All That", Robin Blackburn (der.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* içinde, Londra ve New York: Verso, 1991, s. 124; *The New Century*, çev.: Allan Cameron, Londra: Little, Brown, 2000, ss. 114, 166.
155. Bkz. Perry Anderson, "Darkness falls", *Guardian*, 8 Kasım 1994 ("kendisinin şaheseri") ve Goran Therborn, "The Autobiography of the Twentieth Century", *New Left Review*, no. 214, Kasım/Aralık 1995, s. 90 ("çığır açan bir başyapıt"). Anderson'un bu ifadesi *London Review of Books*'ta yayımlanmış ve Hobsbawm'a adanmış uzun makalelerinde de tekrarlanmış, sonra ayrıca basılmıştır: "The Vanquished Left: Eric Hobsbawm", *Spectrum: From Right to Left in the World of Ideas* içinde, Londra ve New York: Verso, 2005, böl. 13: "Aşırılıklar Çağı'nın Hobsbawm'ın şaheseri olduğuna şüphe yoktur." (s. 298–9).
156. Tony Judt, "Downhill all the way", *New York Review of Books*, 25 Mayıs 1995.
157. Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991*, Londra: Michael Joseph, 1994, ss. ix–x.
158. Eric Hobsbawm, *Revolutionaries: Contemporary Essays*, Londra: Phoenix, 1994, s. vii.
159. Hobsbawm, *Revolutionaries*, ss. 250-1. Hobsbawm'ın bu konudaki tutarlılığını kanıtlayan noktalardan biri 25 yıl sonra yazdığı bir pasajdır: "Derin krizlerin pençesinde çırpınan uygarlık fikri ile artık işlemez görünen reform ve restorasyon süreçlerinden geçirilemeyecek bir dünya fikri, Avrupa'nın pek çok yerindeki entelektüellerin toplumsal tecrübelerinin önemli bir kısmını oluşturuyordu. Yıkım ve devrim –Sağ ya da Sol– arasında, geleceksizlik ve gelecek arasın-

da bir seçim yapmak, soyut bir seçim olmaktan ziyade, durumun ne kadar ciddi olduğunun fark edilmesi demekti." ("History and Illusion", *New Left Review*, no. 220, Kasım/Aralık 1996, s. 121).

160. Eric Hobsbawm, *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution*, Londra ve New York: Verso, 1990, s. xiv.
161. Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, çev.: Terence Kilmartin, Londra: Secker and Warburg, 1957, s. xviii, 283.
162. Eric Hobsbawm, *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*, Londra: Allen Lane, 2002, s. 218.
163. Hobsbawm, "History and Illusion", s. 125.
164. Hobsbawm, *Interesting Times*, s. xiii.
165. Eric Hobsbawm, *The Age of Empire 1875–1914*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1995, ss. 8–10.
166. Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789–1848*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1995, ss. 234-5.
167 Hobsbawm, *Age of Revolution*, ss. 244-5.
168. Bkz. Hobsbawm, *Age of Empire*, s. 340. Hobsbawm, daha önceki sayfalarda (s. 330), "İnsanlığın doğa kavrayışı ve kontrolünün iyileştirilmesinin yanı sıra genel olarak maddi koşullarının iyileştirilmesi için de yirminci yüzyıl tarihini ilerleme olarak görmek artık daha da önemli... Ancak tarihimizi ilerleme olarak görme alışkanlığımızın sebepleri aşikârdır. Eğer yirminci yüzyıldaki ilerleme karşı çıkılamaz hale gelirse, devam eden bir yükselişten ziyade, bir nevi felaket ihtimali ağır basacaktır... Bu yüzyıldaki tecrübelerimiz bize kıyamet beklentisi içerisinde yaşamayı öğretti." diyor.
169. Hobsbawm, *Age of Extremes*, s. 584-5. Bu metafor Berlin Duvarı'nın yıkılışı öncesinde Hobsbawm'ın *Politics for a Rational Left: Political Writing 1977–1988*, Londra ve New York: Verso, 1989, s. 5'teki Önsözünde de kullanılmıştı. Bu önsözde çağdaş kapitalizme alternatif, "bu sistemin gereken şekilde değiştirilmesi veya karanlık çağlara geri dönüş" olarak tarif ediliyordu.
170. Eric Hobsbawm, "Barbarism: A User's Guide", yeniden basımı; *On History*, Londra: Abacus, 1988, s. 335.
171. Hobsbawm, *Age of Extremes*, s. 6.
172. *A.g.y.*, s. 497 Kitabın sondan bir önceki sayfasında Hobsbawm *İmparatorluk Çağı*'nın sonuç bölümünde ifade ettiği ihtiyatlı iyimserlik fikrini geri çekiyor: "1980'lerin ortalarına nazaran, gelecekten umutlu olmak için çok daha az sebep var."
173. Anderson, "Darkness falls"
174. Hobsbawm, *Age of Extremes*, ss. 10, 11.

175. Bkz. Simon Bromley, "The Long Twentieth Century", *Radical Philosophy*, no. 77, Mayıs/Haziran 1996.
176. Hobsbawm, *Age of Extremes*, s. 270.
177. *A.g.y.*, s. 498.
178. Hobsbawm, *Interesting Times*, ss. 127, 56.
179. Hobsbawm, *Age of Extremes*, s. 84.
180. *A.g.y.*, s. 7
181. Francis Mulhern; kişisel iletişim.
182. Hobsbawm, *Age of Extremes*, s. 144. Hobsbawm'ın Halk Cephesi konusundaki bilançosu için Bkz. "Fifty Years of Popular Fronts", *Politics for a Rational Left*, böl. 9 içinde; ve krş. "Gli intellettuali e l'anti-fascismo" Eric Hobsbawm vd. (der), *Storia del marxismo* içinde, c 3, part 2, Turin: Einaudi, 1981.
183. Hobsbawm, *Age of Extremes*, s. 498.
184. *A.g.y.*, s. 563.
185. *A.g.y.*, s. 17
186. *A.g.y.*, ss. 558-9.
187. Krş. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londra: Routledge, 1994, s. 139: "Kapitalizm, kapitalizm öncesi toplum şablonunu yok ederek yalnızca kendi ilerlemesine mani olan engelleri yıkmakla kalmadı, aynı zamanda çöküşünü engelleyecek payandaları da yıkmış oldu."Ayrıca bkz. s. 162.
188. Hobsbawm, *Interesting Times*, s. 83.
189. Ayrıca Bkz. Justin Rosenberg, "Hobsbawm's Century", *Monthly Review*, c 47, no. 3, 1995.
190. Eric Hobsbawm, *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*, Harmondsworth: Penguin, 1983, s. 225: "Sanayi Devrimi'nden önce İngilizlerin veya diğer devletlerin ekonomiyle ilgili ortak kanıları, bu konuda bir şeyler yapmak zorunda oldukları idi. Aynı şey bugün de tüm devletlerin ortak kanısı ve tutumu durumundadır. Ancak tarihin ve hatta mantığın normu olarak kabul edilebilecek bu iki dönem arasındaki süreçte, devletlerin ve iktisatçıların konuyla ilgili kanılarının tam tersi yönde olduğu bir dönem yaşandı: Ekonomiye ne kadar az müdahale edilirse o kadar iyidir... Sanayi Devrimi'nden bu yana devlet ekonomi politikaları ve teorileri *laissez*-faire'in iniş ve çıkışından ibarettir."
191. Hobsbawm, *Interesting Times*, s. 137
192. Hobsbawm, *Age of Extremes*, s. 559.
193. Hobsbawm, *The New Century*, s. 49.
194. Hobsbawm, *Interesting Times*, s. 412. Afgan mücahitlere 1980'lerde

verilen Batı desteğine gönderme yapan Hobsbawm açık bir şekilde "dünya, Ros Luxemburg'un sosyalizm ve barbarlık kıyaslaması ile karşı karşıya kalıp da sosyalizmin aleyhine karar verdiği için pişman olabilir," diye yazıyordu (p. 281).

195. Bkz. Hobsbawm, *Globalisation, Democracy and Terrorism*, s. 7 ve takip eden sayfalar.
196. *A.g.y.*, s. 46.
197. *A.g.y.*, ss. 70-1.
198. *A.g.y.*, s. 137
199. *A.g.y.*, s. 161; Bkz. ayrıca s. 47.
200. Bkz. *a.g.y.*, s. 164.
201. Bkz. *a.g.y.*, ss. 47, 162.
202. Ellen Meiksins Wood'un 2003'te dikkat çektiği gibi, "Bush yönetiminin pervasız politikalarını uygulamaya devam ettiği bugünlerde görmekte olduğumuz şey, özel bir çeşit çılgınlık olabilir; ancak, öyleyse bile, bu köklerini son 50 yıllık ABD tarihinden alan ve kapitalizmin sistemik mantığına sıkı sıkıya tutunmuş bir deliliktir": *Empire of Capital*, Londra ve New York: Verso, 2003, s. x.
203. Eric Hobsbawm, Introduction to Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, Londra ve New York: Verso, 1998, ss. 28-9.
204. Bkz. Marx ve Engels, *Communist Manifesto: A Modern Edition*, s. 35.
205. Bkz. Anderson, *Spectrum*, s. 316.
206. Bkz. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londra: New Left Books, 1976, s. 95-106; ve krş. Perry Anderson, "Trotsky's Interpretation of Stalinism", Tariq Ali (der.), *The Stalinist Legacy: Its Impact on Twentieth-Century World Politics* içinde, Harmondsworth: Penguin, 1984. Benim bir değerlendirme çabam için, Bkz. *Perry Anderson: The Merciless Laboratory of History*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
207 "Rus Devrimi... daha önce görülmemiş bir faillik zemini üzerine kurulmuş, yeni bir tür tarihin ilk kez cisimleşmesi demekti. Ancak, bugüne dek sebep olduğu ayaklanmalar silsilesinin sonuçları ilk başta beklenenin çok gerisinde kalmıştır. Fakat yirminci yüzyıldaki tarihsel eylemin potansiyelinin değişimi artık geriye döndürülemez konumdadır": Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism*, Londra: New Left Books, 1980, ss. 20-1.
208. Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londra: New Left Books, 1983, ss. 68-9.

209. Perry Anderson, Aralık 1988 tarihli mektup, Perry Anderson ve Norberto Bobbio, "Un carteggio tra Norberto Bobbio e Perry Anderson", *Teoria Politica* içinde, c 5, no: 2-3, 1989, ss. 293-308.
210. Bkz. Perry Anderson, "The Ends of History", *A Zone of Engagement* içinde, Londra ve New York: Verso, 1992, böl. 13.
211. Bkz. Perry Anderson, "Marshall Berman: Modernity and Revolution", *A Zone of Engagement* içinde, böl. 2; özellikle ss. 45, 48-9.
212. Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Londra ve New York: Verso, 1998, s. 66.
213. *A.g.y.*, s. 118.
214. *A.g.y.*, ss. 91-2.
215. Perry Anderson, "Renewals", *New Left Review*, 2nd series, no. 1, Ocak/Şubat2000, s. 7
216. *A.g.y.*, s. 8.
217 *A.g.y.*, s. 10.
218. *A.g.y.*, s. 11.
219. *A.g.y.*, s. 13-14. Ve karş. Perry Anderson, "The Vanquished Left: Eric Hobsbawm", *Spectrum: From Right to Left in the World of Ideas* içinde, Londra ve New York: Verso, 2005, böl. 13; özellikle s. 316.
220. Anderson, "Renewals", s. 13, n. 5.
221. *A.g.y.*, s. 14.
222. *A.g.y.*, s. 16.
223. *A.g.y.*, s. 17
224. *A.g.y.*, s. 20.
225. *A.g.y.*, s. 19.
226. *A.g.y.*, s. 17 Anderson'daki bu kopmanın işaretçisi, 30 yıldan fazla bir zaman önce *Passages from Antiquity to Feudalism and Lineages of the Absolutist State*'le birlikte başlatmış olduğu tarih projesine bir daha ekleme yapmamış olmasıdır; ismini var eden üç kitap –*Considerations on Western Marxism*, *Arguments Within English Marxism*, and *In the Tracks of Historical Materialism*– uzun süredir baskıda değildir.
227. *A.g.y.*, ss. 16-17
228. *A.g.y.*, s. 19.
229. Jean-François Lyotard, "Note on the Meaning of 'Post-'", *The Postmodern Explained to Children* içinde, Londra: Turnaround, 1998, s. 91.
230. Bkz. Boris Kagarlitsky, "The Suicide of *New Left Review*", *International Socialism*, no. 88, Sonbahar 2000.
231. Anderson, "Renewals", s. 14.

232. Quoted in Matthew Price, "The new new thing", *Lingua Franca*, Şubat 2001, s. 21.
233. Gilbert Achcar, "The 'Historical Pessimism' of Perry Anderson", *International Socialism*, no. 88, Sonbahar 2000, s. 140.
234. *A.g.y.*, s. 136. Benzer yargılar için bkz. Paul Blackledge'in sonraki kitapları, *Perry Anderson, Marxism and the New Left*, Londra: Merlin Press, 2004, böl. 7; ve Duncan Thompson, *Pessimism of the Intellect? A History of New Left Review*, Londra: Merlin Press, 2007, ss. 157-8.
235. Anderson, *Postmodernity*, ss. 76-7
236. Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton: Princeton University Press, 1974, s. 273; referans veren Anderson, *Postmodernity*, s. 90.
237 Perry Anderson, "Force and Consent", *New Left Review*, 2nd series, no. 17, Eylül/Ekim 2002, s. 30.
238. Perry Anderson, "Casuistries of peace and war", *London Review of Books*, 6 Mart 2003, ss. 12-13.
239. Perry Anderson, "La batalla de ideas en la construcción de alternativas", Ağustos 2003 (América Latin en Movimiento web sitesinde, http://alainet.org adresinde bulunabilir).
240. Anderson, *Postmodernity*, ss. 136-7
241. Perry Anderson, *English Questions*, Londra ve New York: Verso, 1992, s. 12.
242. Anderson, *Spectrum*, s. 319.
243. Bkz. Domenico Losurdo, *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Roma ve Bari: Laterza, 2007, böl. 3.
244. David Graeber, "The New Anarchists", *New Left Review*, 2nd series, no. 13, Ocak/Şubat 2002, s. 61.
245. Lucio Magri, "Parting Words", çev.: Alan O'Leary, *New Left Review*, 2nd series, no. 31, Ocak/Şubat 2005, s. 103.
246. Bkz. Ellen Meiksins Wood, "A Manifesto for Global Capital?", Gopal Balakrishnan (der.), *Debating Empire* içinde, Londra ve New York: Verso, 2003.
247 Bkz. Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 2000; arka kapak.
248. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, der. ve çev.: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, Londra: Lawrence & Wishart, 1971, s. 337.
249. Chris Harman, Introduction to Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Londra: Bookmarks, s. 4.

250. Alex Callinicos, *An Anti-Capitalist Manifesto*, Cambridge: Polity Press, 2003, s. 20.
251. *A.g.y.*, s. 20.
252. Hobsbawm da, nadiren yaptığı bir dil sürçmesiyle, Rostow'un kitabından "adı üstünde bir 'anti-Komünist Manifesto'" diye bahsediyor: *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*, Londra: Allen Lane, 2002, s. 390.
253. André Tosel, Prefazione to Costanzo Preve, *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx all dissoluzione del comunismo storico novecentesco (1818–1991)*, Napoli: La Città del Sole, 2007, s. 18.
254. Luciano Canfora, *Esportare la libertà. Il mito che ha fallito*, Milan: Mondadori, 2007, s. 74.
255. Krş. Hobsbawm'ş *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution* için yazdığı 1989 tarihli Önsöz, Londra ve New York: Verso, 1990, s. xv: "Hippolyte Taine'in *Origins of Contemporary France* kitabında Fransız devrimine hırsla saldırması karşısında Büyük Danimarkalı eleştirmen Georg Brandes'in belirttiği gibi, bir deprem olmasın diye vaaz vermenin neye faydası vardır ki? (Ya da olsun diye?)"
256. Perry Anderson, "Renewals" *New Left Review*, 2nd series, no. 1, Ocak/Şubat 2000, s. 13, n. 5.

GREGORY ELLIOTT

TARİHİN SONLARI

Yirminci yüzyılın son on yılları, "tarihin sonuna" veya belirli bir tarihin sonuna ve bir başkasının başlangıcına dair sayısız öngörülere tanık oldu. Bir sonu hissetmek her zaman bir başlangıcın kokusunu almaktır. Bu öngörülerden en az üçü, konularının ilgi çekiciliğine binaen, kışkırtıcı güçleri ve perspektiflerinin genişliği sebebiyle sol açısından önemini koruyor. Dahası, Francis Fukuyama, Eric Hobsbawm ve Perry Anderson gibi isimler, tarihsel maddeciliğin kurucu metni Komünist Manifesto'nun 150. yıl dönümünde kapitalist "küreselleşmenin" öngörücüsü olarak övülen Marx'ın ortaya koyduğunun aksi yönünde bir gidişat tarif eden bir tutum takındılar. Tarihin Sonları birbirine zıt konumlardan (biri yeni-muhafazakâr, üçü farklı çizgilerde sosyalist) ve birbirinden farklı zeminlerden ileri sürülen bu tarihsel panoramaları ele alıyor. Her bir bölüm, yazarların diğer yazıları ile ilişkilendirildiğinde ayrı birer bütün olarak değerlendirilebilir. Ancak burada, bir birinden habersiz bir dörtlü gibi duruyorlar.

versus

KİTAP 2007 SYB 0860726 YE

10 TL.

ISBN 978-605-5691-17-2

9 786055 691172