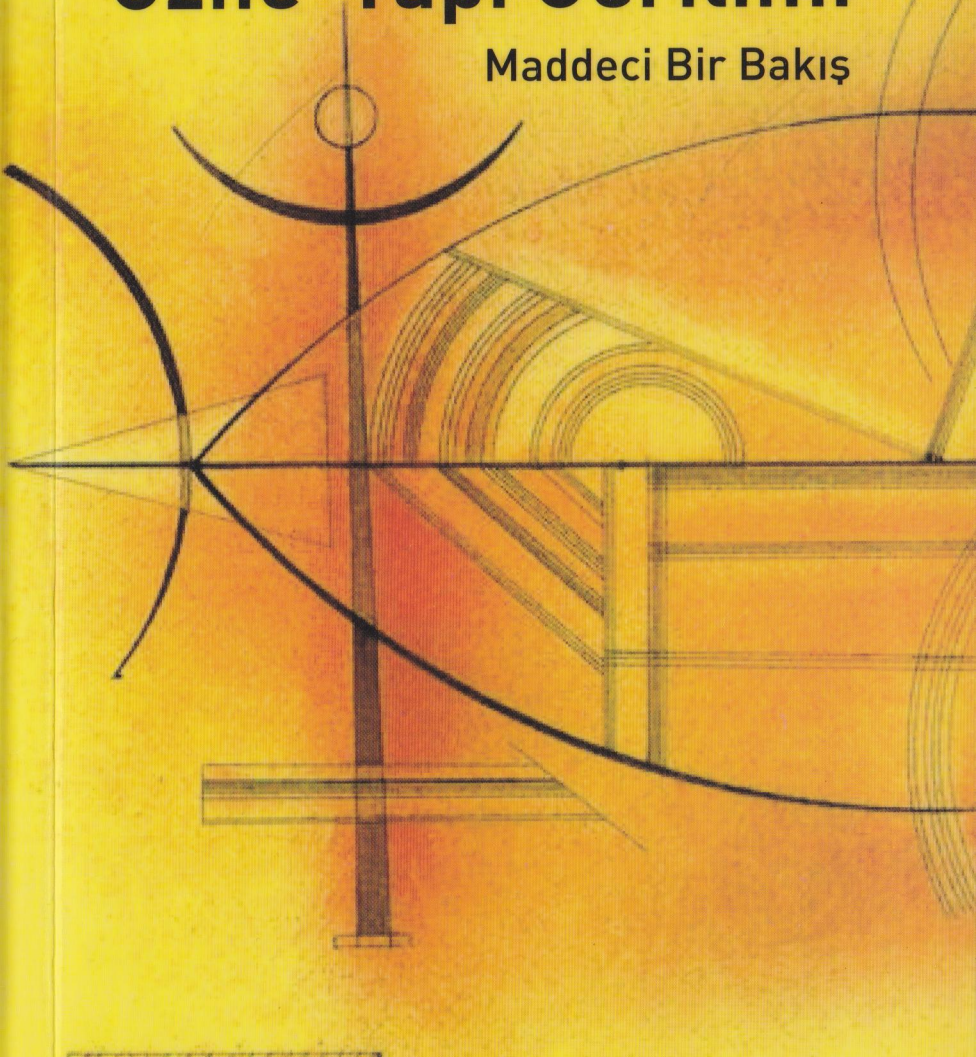
KURAM

GÜLNUR ACAR-SAVRAN

Özne-Yapı Gerilimi

Maddeci Bir Bakış



KANAT

ÖZNE-YAPI GERİLİMİ

GÜLNUR ACAR-SAVRAN



GÜLNUR ACAR-SAVRAN 1951'de İstanbul'da doğdu. 1976 yılından başlayarak asistan olarak çalıştığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümündeki görevinden YÖK yasasının çıkmasıyla birlikte istifa etti. 1983 yılında "Rousseau, Hegel ve Sivil Toplumun Eleştirisi" başlıklı doktora tezini tamamladı. 1987–97 yılları arasında İstanbul BİLAR'da ders verdi. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde iki dönem, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde ise üç dönem ders verdi. *Sivil Toplum ve Ötesi* (Alan Yayıncılık, 1987; 2. baskı: Belge Yayınları, 2003) adlı bir kitabı ve Nesrin Tura ile birlikte hazırladığı *Kadının Görünmeyen Emeği* (Kardelen Yayınları, 1992) adlı bir derlemesi var. *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin* (Kanat Kitap) adlı kitabı da 2004 yılında yayınlandı. Feminist hareket içindeki faaliyetlerini sürdürürken bir yandan da *11. Tez, Sınıf Bilinci, Sosyalist-Feminist Kaktüs* ve *Pazartesi* dergilerinin yayın kolektiflerinde çalıştı. Ayrıca, *Yapıt, Defter* ve *Praksis* dergilerinde de yazıları yayınlandı. Halen feminist teori üzerine çalışmalarını sürdürüyor.

Özne-Yapı Gerilimi

GÜLNUR ACAR-SAVRAN

KANAT

Kanat Kitap 39
Kuram dizisi 7
ÖZNE-YAPI GERİLİMİ
GÜLNUR ACAR-SAVRAN
• Feminizm • Toplum bilimleri • Felsefe
1. Baskı: Haziran 2006
ISBN 975-8859-42-0

© Yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2004
Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

Yayına hazırlayan: Asena Günal
Tasarım: Mehmet Sinan Niyazioğlu
Sayfa düzeni: Mehmet Öztürk
Kapak resmi:
Kandinsky, *Pink*, 1928 (ayrıntı)

Baskı: Ayhan Matbaası, tlf. (0212) 629 01 65

Kanat Kitap
İnönü Cad. Emektar Sokak 24/B Gümüşsuyu/Beyoğlu 34427 İstanbul
tlf. (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44
e-posta: kanat@kanatkitap.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz	1
Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?	13
'Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine	59
Marksizm ve 'Yeni Toplumsal Hareketler' Tartışması	103
Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm	137
Tarihsel Maddeciliğin Bir Özeleştiri Denemesi	159
Anderson'ın Reformistlere Uyarısı: Gramsci'nin Çıkmazları	171
Lukács'ın Felsefi Mirası	195
Kaynakça	241
Dizin	251

ÖNSÖZ

1980'lerin ikinci yarısında ve 1990'lı yıllarda yazmış olduğum bu yazıları bir derlemede bir araya getirmek konusunda önce çok tereddüt ettim. Bunun bir nedeni tabii ki yazıların eskiliğiydi: O yıllardan bu yana görüşlerimde çok temel bir değişiklik olmamasına rağmen, fazladan hiç emek harcamadan, içlerinde on sekiz yıl önce yayınlanmış olanlarının bile bulunduğu yazıları yeniden okurların karşısına çıkarmak bana fazla kolaycılık, belki biraz da özensizlik gibi geliyordu. Ayrıca, bir tanesi dışında *11.Tez* ve *Sınıf Bilinci* dergilerinde yayınlanmış bu yazılar, dar anlamda örgütlülük biçiminde olmasa da bir tür aidiyetin damgasını taşıyordu: Bu dergilerin yayın kurullarının üyesiydim ve yazılarımın üslubunu ya da tonunu bir kolektiviteye ait olmanın, yazılarda öne sürülen tezlerin ortak bir tartışmanın süzgecinden geçmiş olmasının getirdiği güven ve haklılık duygusu belirliyordu. Bu güven, Marksizm içi tartışmalarda belirli bir Marx yorumunun bütüncül olarak benimsenmesi ya da reddedilmesi biçiminde tezahür ediyor, eleştirilerde yer yer, bugün bana hırçın ya da fazla kendinden emin gelen bir üslubun öne çıkmasına yol açıyordu. Oysa, bunca yıldan, yitirilmiş bunca aidiyetten sonra ve Marksizmin bugün hasımları karşısında içinde bulunduğu durum göz önüne alındığında, bu toptancı ve güvenli tonun beni tam olarak ifade etmediğini itiraf etmem gerekiyor. Bugün Marksizm

içi tartışmalarda daha az toptancı, daha eklektik bir dil kullanırdım. Gramsci konusunda benimsemiş olduğum tavrı daha genel olarak benimser, örneğin o kadar eleştirdiğim Althusser'den bir "üst-belirlenim" kavramını ödünç almakta ya da Jameson'ın belli kavramlarını kullanmakta herhangi bir beis görmezdim. Öte yandan, aradan geçen yıllar, bazı kavramların yaygın yeni kullanımları karşısında orijinal anlamlarının unutulmasına, ya da en azından gençler nezdinde arkaikleşmesine yol açtı. Bu türden kavramlara sahip çıkmanın mücadelesini verenlere ne kadar saygı duysam da, örneğin Gramsci üzerine yazdığım yazının başlığında geçen "reformist" kavramını bugün kullanmazdım: Kapitalist sistemin sınırları içinde kalarak onu ıslah etmeyi öneren yaklaşım ve tezleri savunanları tarif etmek için başvurduğum bu kavramın bugün gençlerin büyük çoğunluğuna neo-liberal politikalar demetinde önerilen reformları çağrıştırdığına kuşkum yok!

Bütün bunlara karşın, bu derlemenin çıkmasında bir yarar gördüğüm de açık. Bunun temelinde, her şeyden önce, derlemeyi oluşturan yazılarda ortaya çıkan ana izleğin Marksizmin kadim bir yapısal sorununu, bir iç gerilimini konu etmesi yatıyor: Yapı-özne, nesnellik-öznellik, belirlenimcilik-iradecilik, varlık-bilinç gibi ikiliklerle ifade edilebilecek olan bu gerilim bugün de Marksizmin ve daha genel olarak eleştirel toplum kuramlarının gündeminde önemini korumaya devam ediyor. Bunun yanı sıra, özgürleşmeci, radikal ya da sol olarak adlandırılabilecek teorilerde, toplumsal yapıların nesnelliği, genel bir tarih kavrayışı ve kolektif özneler karşısında öznelcilik, rastlantısallık/bilinemezcilik ve tikelcilik hükmünü sürdürürken, bir yandan da bu eğilimlerin on yıl kadar öncesine göre itibar yitirdiğini, özgürleşmeci politikaların önünü açacak teorik arayışların daha görünür hale geldiğini saptamak mümkün. Bu yazılarda, hem postmodernist teorilerde olgun biçimine bürünmüş olan söz konusu eğilimlerin gerilere, yapısalcılık-sonrası teorisyenlere, Laclau ve Mouffe

ile Althusser'e doğru izi sürülüyor; hem de sınıf bilinci, şeyleşme, ideoloji ve hegemonya gibi kavramlarıyla Lukács ve Gramsci'nin bu sorunsala yaptıkları teorik müdahaleler ele alınıyor. Bunun yanı sıra, Lukács'ın dolayım ve bütün anlayışının özne-yapı diyalektiğini en doyurucu biçimde ele almamıza izin verdiği kanaatiyle, Lukács en verimli alternatif olarak diğerlerinden farklı, ayrıcalıklı bir konuma yerleştiriliyor. Gramsci'nin, işçi sınıfının tarihsel özne oluşunun imkânları ve sınırları konusunda; özellikle de hegemonya kavramı aracılığıyla önümüzde açtığı ufkun yine de belli ikirciklerle malul olması ise, bizi burada da öznelcilik sorunuyla yüzleşmeye çağırıyor: Gramsci'nin teorisinde karşımıza bu kez de iç dinamikleri tahlil edilmeden varsayılan bir yapı anlayışı çıkıyor. Bu yazıların, sözünü ettiğim teorik arayışlara kullanabilecekleri bir malzeme sunması olasılığı, her şeye rağmen bu derlemenin yayınlanmasından umduğum başlıca yarar.

Ama hepsi bu kadar değil. Son beş-altı yıldır feminist teori üzerinde yoğunlaşan çalışmalarım sırasında, öteden beri duyduğum bir rahatsızlık iyice pekişti: Marksizmin feminizmle anlamlı bir alışverişe girebilmesi, feminist teoriye yer açabilmesi için nesnelciliğinin, belirlenimciliğinin, maddeciliğinin dozunu düşürmesi gerektiği yolunda oldukça yaygın bir kanı var. Oysa kendini sosyalist, maddeci, Marksist bir feminist olarak nitelendiren birisi olarak, öteden beri feminizmin de nesnelliğe, maddi üretim dünyasına ayrıcalıklı bir yer açması gerektiği kanısını taşıdım. Maddeci/belirlenimci bir Marksizmle maddeci/belirlenimci bir feminizmin pekâlâ bağdaşabileceğini savunmaya çabalarken, hep feminizm saflarında da hegemonik olan öznelci, tikelci eğilimlerle hesaplaşmak zorunda kaldım. Nitekim 2004 yılında çıkan *Beden Emek Tarih* (Kanat Kitap) adlı derlememin Giriş'inde bu eğilimlere ilişkin olarak şöyle diyordum: "Somut gerçekliğin ve hakikatin yalnızca öznel, tikel, yerel, kısmi olandan ibaret olduğuna; soyutlamanın, genellemenin, bütünlük kurma-

nın, 'büyük anlatı'ların ancak tahakkümcü, baskıcı olabileceğine; nesnelliğin, toplumsal ilişki ve yapıların, maddi gerçekliğin, bizim için ancak söylemsel, algısal, düşünsel dolayımlardan geçtiği ölçüde herhangi bir anlam-önem taşıyabileceğine ilişkin artık kesinleşmiş, hatta kemikleşmiş yargılar bunlar" (s. 1-2). Kısacası, bu derlemedeki yazılarla son dönemde sürdürdüğüm feminist teori üzerine çalışmalarım bu açıdan bir süreklilik arz ediyor, birbirini bütünlüyor. Bu çalışmalarım sırasında kendimi sık sık bu daha eski yazılara gönderme yaparken buluyorum: Burada ele alınan yazarlar arasından sadece Chantal Mouffe –o da geçmişte olmak üzere– doğrudan feminizmle ilgilenmiş olsa da, bu yazılarda geliştirmeye çalıştığım anlayış, yöntem açısından kaynaklarımdan birini oluşturmaya devam ediyor.

Yukarıda "yitirilmiş aidiyetler"den söz ettim. Bu yazıların yayınlanmış olduğu dergilerin üçü de (*11.Tez*, *Sınıf Bilinci*, *Defter*) artık çıkmıyor... Dolayısıyla da, böyle bir gereği duyanlar için bu yazılara erişmek oldukça güç. Bu da, yazıların bir derleme halinde yeniden basılmasının pratik gerekçesini oluşturuyor.

"Reformist" sözcüğüyle ilgili kaygılarıma rağmen Gramsci konusundaki yazının başlığını olduğu gibi bıraktım. Buna karşılık yazılarda terminoloji ve anlatım bakımından bazı değişiklikler, düzeltmeler yaptım. Ancak bunların hemen hiçbiri anlamı köklü olarak değiştiren düzeltmeler değil.

Gelelim yazıların kendilerine: Kitaptaki yazıların dizilişi, ilk yayınlanış tarihleri bakımından da, inceledikleri teorisyenler bakımından da kronolojik değil. Hatta tam tersine, bugünden başlayıp geçmişe, postmodernizmden Lukács'a doğru bir sıralama yapmayı tercih ettim. Sergileme mantığı açısından, bugün varılan noktayı daha iyi kavramak üzere bugünden geçmişe uzanmak bana daha anlamlı geldi. Bu nedenle, modernite/postmodernite kavramlarını ve Frederic Jameson'ın kimi tezlerini tartışmaya açan yazı ilk sırayı işgal edi-

yor. Kuşkusuz bugünden geçmişe uzanmanın ima edebileceği türden bir teleolojik okuma değil kastım: Althusser'in yapıtında postmodernist düşüncenin kimi tezlerinin *içkin* olduğunu, ya da postmodernizmin ortaya çıkışını sadece belirli düşünürlerin teorileriyle açıklayabileceğimizi iddia etmiyorum tabii ki. Yalnızca, Lukács'a (ve Korsch gibi Hegel'in diyalektiğini ciddiye alan başka düşünürlere) atfedilen "hümanist" özne anlayışına tepkiyle öznesiz bir tarih anlayışı geliştiren Althusser'den postmodernizme gelişte belli *damarların* teşhis edilebileceğini söylüyorum. Bu kitabın ana izleğini oluşturan yapı-özne diyalektiği (ya da gerilimi) sorunu 1920'lerde ve 30'larda, işçi sınıfının kendini kuşatmış olan burjuva ideolojisini aşıp ondan beklenen tarihsel özne olma misyonunu yerine getirip getiremeyeceği tartışması biçiminde ortaya koymuştu kendini. Bu tarihsel bağlamda Lukács'ın yabancılaşma, şeyleşme ve şeyleşmenin aşılması tahlilleriyle geliştirdiği sınıf bilinci kavramı ve bu kavramın öncülleri, Althusser'in teorik çabasının hareket noktalarından birini oluşturmuştu. Özgürleştirici özne tasavvurlarını tâbi tuttuğu köklü eleştiri, onu her tür praksisten/sınıf mücadelesinden kopuk, *öznesiz* bir yapı kavramına yönelttiğinde ise, hem olumlu anlam atfedilen öznellik anlayışı çökmüş, hem öznesiz kalan yapı zayıflamıştı. Postmodernizmin olumsallığa, göreliliğe, tikelliğe dayalı tarih ve hakikat anlayışları buralardan da beslenerek serpildi. Althusser'in, öznelliğin ideolojik adlandırmalarla kurulduğu tezi, işçi sınıfına Marksizmin atfettiği tarihsel özne oluşta Aydınlanmanın özerk-birleşik özne anlayışını bulan postmodernist yaklaşımın kaynaklarından birini oluşturuyordu. Ne var ki, Althusser'den postmodernizme uzanan bu çizgide Laclau ve Mouffe'un ve Barry Hindess, Paul Hirst, Michel Foucault vb yapısalcılık-sonrası düşünürlerin katkıları da küçümsenemez: İkinci, üçüncü ve beşinci yazılar da bu "ara halkalar"ı ele alıyor. Bu arada, Laclau ve Mouffe'un teorilerinde ayrıca Gramsci'nin *belirli* bir yorumu çok önemli bir yer tutuyor; Gramsci'nin bu derle-

mede yer almasının gerekçelerinden biri de bu.

"Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?" başlıklı yazının iki amacı var: Yazıda önce, postmodernist söylemde modernite ve modernizm kavramlarının, Aydınlanma, Marksizm, modernizm özdeşliğine dayalı, kendi içinde ayrımlaştırılmamış *yekpare* bir bütünü dile getirdiğini ortaya koymaya çalışıyorum. Bu bir bakıma postmodernist söylemin kendi kendine ihaneti: Modern Batı düşüncesini, hasımlarının Hegel'e atfettiği türden "özcü" bir bütün olarak inşa ediyor bu söylem. Modern olarak nitelendirilen hangi düşünceye yönelecek olsanız altından aynı birleşik, özerk özne, aynı soyut akıl, aynı toplum mühendisliği çıkıyor! Yazının ikinci yarısı ise postmodernite tahlilinde çok özgün bir yaklaşımı olan Jameson'ın teorisine ayrılmış. Bu özgünlük bir yandan yazarın postmodern olanı modern içinde tâbi durumda olanın başat hale gelmesi olarak tanımlamasından kaynaklanıyor. Öte yandan da Jameson daha önce kimsenin girişmeye cesaret edemediği bir şeye soyunuyor: Genç Lukács'ın teorisiyle Althusser'in tezleri arasında sentez kurmak! Ve beklenebileceği gibi, bu son derece iddialı proje bir anlamda Jameson'ın teorik çıkmazlarının temel nedenlerinden birini oluşturuyor. Bu son derece "nev'i şahsına münhasır" Marksizm yorumu belki Jameson'ın bütünlüklü projesini taşıyamıyor, ama bugünün dünyasını kavramak için bize bazı önemli ipuçları sunuyor.

Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı kitabının ve bu kitapta geliştirilen radikal demokrasi anlayışının eleştirisi, "'Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine" başlıklı ikinci yazının konusunu oluşturuyor. Bu yazıda belirlenim ilişkilerini, tarihsel süreklilik ilkesini ve toplumsal bütün anlayışını "özcülük" olarak nitelendirip reddeden yazarların bu tezlerinin ve buna dayanan sınıf politikası eleştirilerinin çıkmazlarını sergilemeye çalıştım. Yine *politik* dolayımlarla oluşmuş ama nesnellik dünyasında maddi temelleri olan toplumsal öznelerin yerine politik düzlemde istikrarsız bir bi-

çimde işgal edilen özne konumsallıklarını; toplum kavramının yerine toplumsal olanın açık uçluluğunu öneren bu teorik çerçeveyi tamamlayan politika anlayışı ise şu: Hiçbir öncelik taşımayan çeşitli benzeşmez özne konumlarından inşa edilen bir demokrasi mücadelesi, yani sınıf politikasını ikame edecek bir tür "yeni toplumsal hareketler" koalisyonu. Aynı yazıda, bana yöneltilmiş iki eleştiri yazısını vesile ederek, yukarıda dile getirdiğim şekilde bu felsefi tezlerin Laclau ve Mouffe'un daha eski yazılarında ve Althusser'in yapıtında bulunabilecek kökenlerine işaret etmeye çalıştım. Başka bir deyişle, "'Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine", onu izleyen iki yazının habercisi aynı zamanda: "Marksizm ve 'Yeni Toplumsal Hareketler' Tartışması" ve "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm".

Üçüncü yazıda "yeni toplumsal hareketler" kategorisini ve bu hareketler üzerine çeşitli teorileri irdelemeye çalıştım. Söz konusu kategoriyle kucaklanmaya çalışılan, ama aslında üzerinde yükseldikleri egemenlik, baskı ve eşitsizlik biçimleri ve hedefleri açısından birbirinden yapısal olarak farklı olan bu hareketleri tek bir kategoriyle ifade etmenin sakıncalarına değindikten sonra, bu hareketler üzerine geliştirilmiş teorileri sınıflandırmaya çalıştım: Bu teorilerin bir bölümü, emek-sermaye çelişkisi ile patriyarka, ırkçılık, ulus egemenliği gibi farklı baskı ve egemenlik biçimleri arasındaki ilişki ve gerilimleri açıklayamıyorlar ve sorunu sermaye ilişkisini görünmez kılarak aşmaya çalışıyorlar. Öte yanda ise, çeşitli baskı ve egemenlik biçimlerini salt sermaye ilişkisinin bir türevine indirgeme eğilimlerini teşhis etmek mümkün. Bu yazıda, fetişleştirilmiş bir kavramı ve fetişleştirilmiş bir politika tarzını çözümleyerek, ayrıştırarak gizeminden arındırmaya çalıştım. Bundan muradım, hem kitabın temel sorunsalı olan yapı-özne ilişkisi konusunda kolaycı çözüm arayışlarına bir yanıt getirmek, hem de "yeni toplumsal hareketler" yaftası altında feminizmin özgüllüğünün berhava olmasının önüne geçmekti. "Yeni toplumsal hareketler" tartışmasına ayrıca "Tarihsel

Maddeciliğin Bir Özeleştiri Denemesi" başlıklı beşinci yazıda da aynı saiklerle değiniyorum.

Özneye ve özne oluşa atfedilen her tür olumluluğu hümanizm olarak gören Althusser'e göre, Marksizmin özgüllüğü özne yüceltmesini aşan bir teorik çerçeve geliştirmiş olmasıdır. Dolayısıyla da, tarihsel özne vb kavramlar Marksizm-öncesine ait kavramlardır. Bir yandan öznesiz yapı anlayışını geliştirirken, öte yandan da bilim-ideoloji arasında yaptığı kesin ayrım Althusser'in yapıtını teorisizmle malul kılar. Althusser zaman içinde bu ayrımın keskinliğini azaltmaya çalışır; ne var ki onun yapıtının teorisist niteliği bizzat yapı anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu bağlantıları sergilemeye çalıştığım "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm" başlıklı yazıda, Althusser'in aslında, o kadar çok eleştirdiği *ampirizmin gerçeklik* anlayışına hapsolduğunu ve gerçeklikle düşünce arasında aşılamaz bir uçurum açtığını, yapının düşünsel bir soyutlamadan ibaret hale geldiğini ileri sürüyorum. Öz/görünüş diyalektiğinin reddedilmesinden kaynaklanan bu sorunu aşmadıkça da Althusser'in ayakta kalabilir bir yapı tasavvuru geliştiremeyeceğini göstermeye çalışıyorum. Başka bir deyişle, özne karşısında yapının ağırlığının teorisini kurmak üzere yola çıkan Althusser'in ardında bıraktığı son derece güçsüzleşmiş yapılardır. Nitekim, yapısalcılık sonrası akımın üretim tarzı kavramından tümüyle vazgeçmesinin bu kadar kolay olmasında Althusser'in bu ön-hazırlığının da bir payı olduğunu görmek gerekir.

Bu yazının bir devamı olarak da okunabilecek olan "Tarihsel Maddeciliğin Bir Özeleştiri Denemesi"nin, Althusser'in yapısalcı Marksizminden yapısalcılık-sonrası akıma geçişin dolayımlarının daha açıkça kavranmasına yardımcı olacağını umuyorum. Kitapta yer alan, Althusser, yeni toplumsal hareketler ve Lukács konulu yazılarda dile getirmiş olduğum bazı düşünceler bu yazıda tekrar ediliyor. Ne var ki, sözü geçen üç yazı arasındaki bağlantıların kurulması açısından da bir işlevselliği olduğu için, bu tekrarlara rağmen

derlemeye bu yazıyı da dahil etmekte bir sakınca görmedim. Ayrıca, Anderson'ın kitabında, hem özne-yapı ilişkisi bağlamında Habermas ve Timpanaro'ya da yer veriliyor; hem de Marksist bir özeleştiriden ne anlaşılması gerektiği konusunda ufuk açıcı değerlendirmeler var. Bu nedenlerle de söz konusu tekrarların hoş görüleceğini umuyorum.

Perry Anderson'ın Türkçede kitap olarak yayınlanan uzun yazısıyla diyalog içinde kaleme aldığım "Anderson'ın Reformistlere Uyarısı: Gramsci'nin Çıkmazları" başlıklı yazıda, Gramsci'nin yazılarından *bütünlüklü* bir toplumsal tahlil ve politik strateji türetilemeyeceğini ortaya koymaya çalışıyorum. Gramsci, Marksist bir çerçeve içinde ideoloji ve politikanın taşıması gerektiği ağırlığı ortaya koymuş olduğu için, işçi sınıfının tarihsel özne oluşuyla ilgili sorunlara çözüm arayışlarında kimsenin başvurmadan edemediği bir düşünür: Marx'ın sınıf belirlenimci "ortodoks" yorumlarının geride bırakılması gerektiğini düşünenler de, "devrimci" ya da "konseyci" Marksist yorumları benimsemiş olanlar da sahip çıkıyor Gramsci'nin düşünsel mirasına. Ne var ki, bu yazıda ortaya koymaya çalıştığım gibi, bu yaygın sahiplenmeyi bir ölçüde açıklayan etken, Gramsci'nin yapıtındaki ikircikler ve bunları besleyen genel bir felsefi söylem. Marksist çerçevenin öncesine ait bir söylem bu ve Gramsci'nin maddi üretim süreci ya da yapıya doyurucu bir biçimde eğilmemiş olmasıyla bağlantılı. Tahlil edilmeden varsayılan, dirençleri, tahditleri bir anlamda azımsanan bir yapıyla ilişkisi içinde ele alındığında ise, sınıfsal niteliği geri planda kalmış olan "özne"nin potansiyelinin önündeki engeller de kolaylıkla ikincilleşebilir. Zorunluluk/özgürlük gerilimi ikinci kutbun temelsiz sayılabilecek biçimde abartılmasıyla çözülmüş olur böylece. Bu genel söylemin ayrıca sivil toplumun sınırları içinde kalınarak kurulacak bir hegemonya anlayışına kaynak oluşturabileceğini yazıda ortaya koymaya çalışıyorum. Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de çıkış noktası olarak be-

nimsedikleri ve ileriye, kendilerince mantıksal sonucuna götürdükleri hegemonya anlayışı da bu.

"Lukács'ın Felsefi Mirası" başlıklı yazının ise bu derlemede ayrıcalıklı bir yeri var: Özne-yapı gerilimi bağlamında diğer teorilere ve çözümlere bir alternatif olarak sunuluyor kitapta Lukács. *Nesnelliğin ağırlığını* tanımaya bir çağrı olarak da okunabilecek bir derlemede, Batı Marksizmi içinde öznelciliğiyle öne çıkmış bir düşünürün böyle bir konuma yerleştirilmiş olması ilk bakışta yadırgatıcı olabilir: Althusser'in, Laclau'nun, Mouffe'un kavga ettikleri; hümanist buldukları; Hegelci, özcü bir bütün anlayışına sahip olduğu için küçümsedikleri; ama her ne olursa olsun *öznelci* bir yanılgı içinde olduğu çok geniş bir düşünürler yelpazesi açısından kuşku götürmeyen Lukács'ın... Sorun, Lukács'ın Batı Marksizmi içinde *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabıyla işgal ettiği yerin aşılamaması ve özeleştirisiyle başlayan olgunluk dönemi yapıtlarının hak ettikleri ilgiyi hiçbir zaman görmemiş olmalarıyla ilgili. Kendim Lukács'ı okumaya bu ikinci dönem yapıtlarıyla başlamış olduğum için de olsa gerek, bir yanılgı olduğunu düşündüğüm bu atlamaya hep hayıflanmışımdır. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki teorik çerçeveyi belirlediğini açıkça itiraf ettiği Hegelci ve öznelci yaklaşımı özeleştirisinde köklü bir biçimde sorgular Lukács. Özeleştirisini izleyen yıllarda doğa, emek ve diyalektik kavramlarına yeni ve çok daha maddeci bir yorumla yaklaşır. Uzun, yoğun ve ne yazık ki tamamlanamamış bir çalışma süreci sonunda bambaşka bir çerçeveyle çıkar Marksistlerin karşısına. Bambaşka, ama "bütün" ve "dolayım" kavramları sayesinde eskisiyle bir sürekliliği de olan bir çerçevedir bu. İşte "Lukács'ın Felsefi Mirası", özne-yapı sorunsalı tartışmasında bu çerçeveyi bir alternatif olarak sunuyor.

Ne var ki bugün bu alternatifi de görelileştirmekte yarar görüyorum. Lukács teorik düzlemdeki bütün yeniden değerlendirmelerine rağmen politik bakımdan Stalinizmle gerilimli ilişkisinde gerçek bir

kopuşu gerçekleştiremez. Bu da onun arayışlarının ufkunu bir ölçüde sınırlı hale getirir. Dolayısıyla, bugün Marksizmin kendisini sosyalist politikanın önünü açabilecek bir teori olarak yeniden kurması için Lukács'ı da aşması gerekiyor.

Ancak, gerçekliği, onu dönüştürmek üzere anlamak ve açıklamak gibi bir kaygıyı taşımayı hâlâ sürdüreceklerse, bu türden arayışların birtakım temel teorik ilkelerden vazgeçemeyecekleri kanısındayım. Toplumsal cinsiyete dayalı egemenlik ilişkisinin ve emek-sermaye çelişkisinin belirleyiciliğine yer açan bir maddeci yaklaşım bu ilkelerin belki de en vazgeçilmez olanı. Arayışların bir anlamda dış sınırlarını çiziyor bu ilke. Bu derlemede, emek-sermaye çelişkisi bakımından bu sınır ihlal edildiğinde karşı karşıya kalabileceğimiz çıkmazları ortaya koymaya çalıştım. Toplumsal cinsiyet için benzer bir çabayı ise *Beden Emek Tarih* adlı kitabımda göstermiştim. Umarım bu kitaplardaki sınırları belirleme çabalarının, ufuk kapatıcı değil, arayış saiklerini besleyen bir etkisi olur.

Gülnur Acar-Savran
Kasım 2005

POSTMODERNİZM: YEPYENİ BİR EVRE Mİ, BİR EĞİLİMİN MUTLAKLAŞTIRILMASI MI?

Fredric Jameson bir yazısında (1997) (Stuart Hall'a atfen) "söylemsel mücadele"den söz eder. Söylemin terimlerini ve kurallarını denetleme mücadelesidir bu: İdeolojik çatışmadan farklı olarak, rakip düşünceleri itibarsızlaştırmaya ve ağza alınamayacak temalar haline getirmeye yönelik bir stratejiye dayanır. Tartışma, tahlillerin kendilerinden çok tahlilde kullanılan terimlerin meşruiyeti etrafında döner.

"Söylemsel mücadele" deyimi, Marksizmin artık bir imkân sunmadığını ileri süren postmodernist teorilerin izledikleri yolu tarif etmek için oldukça elverişli. "Modernite" paradigması altında bir araya getirilen bir kavramlar dizisi var ki, bu kavramlardan her biri bir teorinin eskimiş yani "modern", dolayısıyla da tutucu ve baskıcı olduğunu teşhis etmek için yeterli birer semptom sayılıyor. Postmodernist söylemleri bir kavramlar seli haline getiren, kavramların ardındaki tezlerin kavranmasını güçleştiren etkenlerden biri de bu. Örneğin, "Marx hangi tarihsel konjonktürde işçi sınıfına ne anlamda bir birlik atfetmişti ve bu tarihsel olarak nasıl yanlışlandı?" sorusunun yanıtını bu teorilerde aramak abes. Bunun yerine, "Marksizmin özne anlayışı evrenselciydi, Marx Aydınlanmanın özerk ve birleşik özne anlayışına hapsolmuştu" yanıtıyla yetinmemiz gerekiyor. Postmodernist teori-

lerde biteviye sürüp giden bu meşrular ve gayri meşrular listesi, insanda postmodernizmin neredeyse bir ruh hali olduğu izlenimini uyandırıyor: Bütüncül teoriler karşısında perspektif çokluğunu, evrensellik karşısında yerellik ve tikelliği, hakikat karşısında yorumu ve göreliliği, politika ve etik karşısında estetiği, ideoloji eleştirisi karşısında yapıbozumunu, gerçeklik karşısında imgeleri, temsil karşısında benzetimi (simülasyon), zaman karşısında mekânı, çelişki karşısında farklılıkları, sınıf karşısında kimlikleri, gereklilik karşısında olumsallığı ve kaosu öne çıkaran, bilgiye, akılcılığa, kurtuluş söylemlerine kuşkuyla bakanların paylaştığı, estetize edilmiş bir ruh hali...

Bu kavram ikiliklerinin kendiliğinden ima ettiği esas tez ise, felsefede, sanatta, kültürde ve toplumsal yapıda yepyeni bir çığır açıldığı, moderniteden mutlak bir *kopuşun* yaşandığı. Bu kopuşun niteliğine, hangi düzlemlerde gerçekleştiğine ilişkin açıklamalar çok çeşitlilik gösteriyor ama en azından postmodernist söylemin bütününden böyle bir kopuş teorisi çıkarmak mümkün. Postmodernizm şu ya da bu şekilde, modernitenin başarısızlığa uğramış olduğu, kendi vaatlerini gerçekleştirememiş ya da bu vaatlerin tam tersi bir noktaya savrulmuş olduğu varsayımından hareket ediyor: Bu tarih yorumuna göre, modernitenin eşitlik, özgürlük, kardeşlik vaatlerinin vardığı nokta toplama kampları ve Gulag adaları. Dolayısıyla "kopuş", modernitenin toplumsal örgütlenme ilkelerinden, ideallerinden, dünyayı anlama biçimlerinden, sanat ve kültür duyarlılıklarından ve kurtuluş projelerinden kopuş.

Dolayısıyla bu yazıda ilkin, postmodernizm üzerine geliştirilen söylemlerin hemen hepsinin türdeş bir bütün olarak ele aldığı modern/modernite/modernizm kavramları üzerinde duracağım. Ondan sonra da, "postmodern durum"u bir ölçüde görelileştiren, onu modernite içinde bastırılmış, tâbi konumda kalmış olanın başat hale gelmesi olarak yorumlayan ve bir tür *süreklilik içinde kopuş* teorisi geliştiren Jameson'ın kimi tezlerini ele alacağım. Jameson'ı Marksizmin

tükendiğini ileri süren postmodernist düşünürlerden ayıran şey, bir yandan kapitalizmin sürekliliğini koruduğunu savunurken bir yandan da kültür açısından bir kopuşu teorize etmesi. Bu yüzden de kopuş teorisi oldukça nüanslı ve karmaşık. Toplumsal tahlili ve politik vargıları ise, aşağıda "modern"in kurgulanışı bağlamında ele alacak olduğum Foucault, Derrida, Lyotard ve Baudrillard'dan çok farklı.

Bugünü anlamaya (ve dönüştürmeye) çalışırken kullanılacak kavramlar ne olursa olsun, *yepyeni bir dönem* tanımlama çabası kendi içinde ele alınması gereken bir sorun. Bilindiği gibi Lyotard, postmodern duruma ilişkin tezlerini, başkalarından devraldığı ve üretim düzleminde radikal bir dönüşümü varsayan "sanayi-sonrası toplum" tahlili üzerine oturtur. Baudrillard ise, artık gerçeklikten değil ancak "hiper-gerçeklik"ten söz edebileceğimizi, toplumsalın ve iktidarın birer gerçeklik olarak çözüldüğünü anlatan bir "benzetim" (simülasyon) teorisi geliştirir. Bu *mutlak kopuş* teorilerinin toplumsal tahlillerini ve politik vargılarını başka bir yazıya erteleyerek burada yalnızca Jameson'ın kopuş anlayışı üzerinde odaklaşacağım. Amacım, kopuşun en nüanslı ve görelileştirilmiş olduğu durumda[1] bile birtakım sorunlarla malul olduğunu göstermek.

I.
Modernizm ve Modernite Kavramlarını Fetiş Olmaktan Çıkarmak...

Postmodernizm üzerine söylemleri ve postmodernist teorileri bir bütün olarak ele almak her ne kadar mümkün değilse de, bizzat postmodernizm sözcüğünün yapısı ortak bir özelliğe işaret ediyor: "Post" öneki bir tür asalak (parazit) varoluşun belirtisi. Postmodernizm kendisini bir teori olarak oluştururken kendi karşıtından, modernizm ya da moderniteden besleniyor; onu olumsuzlayarak, yad-

[1] Harvey'de belirgin bir kopuş tezinin olmadığı kanısındayım.

sıyarak kendini var ediyor. Ancak postmodernizmin besin kaynağını oluşturan karşıtı, büyük ölçüde kendisinin kurguladığı bir karşıt: Postmodernizm modernizmi ya da moderniteyi farklılaşmamış, türdeş, yekpare bir bütün olarak oluşturuyor. Aydınlanma, Marksizm, Modernizm özdeşliğine dayanan bir bütün bu. Bu yekpare bütünde Descartes da var Marx da, Rousseau da, Hegel de... Foucault'nun özerk, akıl sahibi özne kurgusuna dayalı Batı "epistemesi"ne yönelik eleştirisi Derrida'da "Logos" merkezli Batı düşüncesinin eleştirisi olarak belirirken, Lyotard'ın üst ya da büyük anlatılara yönelttiği eleştiri Baudrillard'ın gösterge mantığına dayalı ve "üretimci" söylemlere yönelik eleştirisiyle bütünleşiyor.

Ancak, "modern" düşünceyi kendi içinde gerçek farklılıkları, kopuşları barındırmayan, neredeyse türdeş bir bütün olarak kurgulayan ve bu açıdan büyük ölçüde ortaklık taşıyan "post" yaklaşımları en azından bir bakımdan ayrıştırmak mümkün. Foucault, Lyotard ve Derrida esas olarak "bilgi biçimleri" düzleminde iş görürken, Baudrillard'ın daha çok sosyo-ekonomik yapıda ortaya çıktığını iddia ettiği radikal kopuşlardan hareket ettiği söylenebilir. Öte yandan, postmodernizme ve postmoderniteye Marksist bir açıklama getirmeye çalışan Jameson ve Harvey'nin, üretim düzeyini temel alan ve tahlillerini diğerlerinkinden köklü bir biçimde ayıran farklı bir çerçeveye yerleştikleri de açıktır. Özellikle Harvey söz konusu olduğunda, postmodern teorilerle postmodern durum ve postmodern yaklaşım üzerine teoriler arasında bir ayrımdan da söz edilebilir.

Söz konusu düşünürlerin "kopuş"u nereye yerleştirdiklerine biraz daha yakından baktığımızda, Derrida ile Foucault'yu diğerlerinden ayıran ve onların, postmodernist olarak nitelendirilmektense "yapısalcılık-sonrası" bir düşünsel çerçeve içinde ele alınmalarını gerektiren çok belirleyici bir özellikle karşılaşırız: Bu düşünürlerin ikisi de *düşüncede* öngördükleri, gerekli buldukları kopuşu, yeni yaklaşımı, yeni bir *toplumsal duruma* bağlamazlar. Derrida'nın "yapıbo-

zumu"nun hedefi Batı felsefesinin kendisine atfettiği akıl taşıyıcılığını sorgulamak, felsefenin dilinin ona atfedilen tutarlılıktan yoksun olduğunu göstermek; felsefe, dil, anlam ve akıl arasında Batı düşüncesinde kurulmuş olan denklemi yıkmaktır. Foucault açısındansa, iktidarın işleyişinde ve iktidar-özne ilişkisinde 19. yüzyılın başından bu yana köklü bir değişim söz konusu değildir. Onunki de Derrida'nınki gibi bir felsefi eleştiri, olsa olsa postmodernist teorilere sunulmuş bir felsefi cephaneliktir. Çok yerinde bir ifadeyle, Foucault'nun teorisi "postmodern iktidar"ın teorisi değil, modern iktidarın "postmodern çözümlemesi"dir (Best ve Kellner, 1991: 52).

Lyotard'ın durumuna gelince. Onun için de postmodernizm bir tavır, bir yaklaşımdır esas olarak: Üst-anlatılara, bütüncül düşünceye, tarih felsefelerine, Aydınlanmaya, kısacası "modern" akla karşı duyulan inançsızlık. Bu inançsızlığın doğmuş olduğu noktada postmodern bilginin koşullarını araştırmaya girişir Lyotard. Ancak, kültürlerin postmodern çağa girdiği bu evrede toplumların da bir dönüşüme uğradığı tespiti vardır Lyotard'ın teorisinde: 50'li yılların sonlarından bu yana başlayan bu toplumsal dönüşüm, sanayi-sonrası toplumun ortaya çıkması. Ne var ki, büyük anlatılara karşı duyulan kuşkunun, inançsızlığın ardında yatan toplumsal dönüşüm Lyotard'ın teorisinde olmazsa olmaz bir koşul niteliğini taşımaz: Bu anlatıların kendi içlerinde barındırdıkları sorunlar, bunların meşruiyetlerini sarsacak tohumların atılmasına 19. yüzyılda yol açmıştır bile (Lyotard, 1979: 63).

Baudrillard, postmodern durum konusundaki tahliliyle, benzetim teorisiyle, belki de sosyo-ekonomik düzeyde yaşanan dönüşümler konusunda en ileri gitmiş düşünürlerden biridir. Gerçi 1980 yılına kadar "postmodern" kavramını kullanmaz ama 1960'lar ve 70'lerde kitle üretimi, bilgi-işlem, göstergeler ve imgeler dünyası, medya vb konularda yazdıklarında da, ve tabii daha sonra da, yepyeni bir toplumsal durumu, bir kopuşu anlatır; toplumsal olanın ve

iktidarın çözülme sürecine girdiğini söyleyecek kadar köklü bir dönüşüm tespiti yapar (bkz. örneğin 1998a, 1991 ve 1998b).

Kısacası, yepyeni, postmodern bir *durum*dan söz etseler de etmeseler de, kendilerini postmodern bir tarihsel *evre*nin teorisyenleri olarak görseler de görmeseler de, bir yanda Foucault ve Derrida ile diğer yanda Lyotard ve Baudrillard'ın şöyle bir ortak yanları vardır: Batı düşünüş tarzında köklü bir dönüşümün, belirli bir çerçeveden kopuşun teorisyenleridir bunlar ve kendilerini de bu şekilde algılarlar.

Bu çerçeveyi ilk elde kabaca şöyle tanımlamak mümkün: Tarihi ve toplumu tek ve bütünlüklü/birleşik bir öznenin (bilinç sahibi özerk birey, dünya tini, işçi sınıfı) bakış açısından akılcı bir biçimde kavramayı ve yeniden kurmayı özgürlüğün güvencesi sayan "modern" proje. Sözü geçen düşünürlerden her biri bu çerçevenin farklı bir unsurunu eleştirilerinin odağı olarak belirlemiş olabilir. Önemli olan, kendi düşüncelerinin karşıtı olarak tanımladıkları bu düşünce sistematiğine Descartes'tan Marx'a uzanan bir düşünürler dizisini hepsinin dahil etmiş olması ve Aydınlanmadan bu yana süregeldiğini varsaydıkları bu sistemden bir kopuşu öngörmeleridir. "Modern" Batı düşüncesi ne kadar yekpare bir bütün olarak, yani ne kadar "bütüncül" biçimde kurulursa, kopuş o kadar radikal olacak demektir.

Öyleyse postmodernizmin "modern" Batı düşüncesini nasıl kurduğuna kısaca bakalım. Bunu yaparken, yukarıda değindiğim çok önemli farklılığa rağmen Foucault ve Derrida'dan, yine yukarıda andığım gerekçeyle söz edeceğim: Yapısalcılık-sonrası düşünce akımının belki de en önemli bu iki adının genel olarak postmodernizme felsefi bir cephanelik sunmuş olmaları, onların bu çerçevede ele alınmaları için yeterli bir nedendir.

Foucault'nun "modern" düşünceye vurduğu en büyük darbe, akılla özgürlük arasında Aydınlanmada kurulmuş olan bağlantıyı koparıp, bunun yerine aklı ve bilgiyi iktidarla bağlantılandırması-

dır.[2] Foucault'ya göre, özerk olduğu iddia edilen modern özne bir kurgudur. Cinsellik, tıp, cezalandırma, delilik söylemleri ve genel olarak insan bilimleri bu özneyi bizzat oluşturur, söylemsel olarak kurar. Tıp bilimi, insanı bilginin hem öznesi hem nesnesi olarak kuran ilk bilimdir. Bir söylemsel kurgu olarak oluşan modern özne aynı zamanda iktidarın da yatağıdır; toplumsal kurumlar ve bilgi alanları, bireylerin arzularını, bedenlerini, kimliklerini iktidar yoluyla oluşturur. Başka türlü söyleyecek olursak, "modern" iktidar bireylere herhangi bir odaktan dışsal bir baskı olarak uygulanmaz; bilimsel söylemler, bilgiye dayalı pratikler aracılığıyla bireyi şekillendirmek suretiyle işler; bireyi içeriden kuşatır. Modern çağın aklı, bilgisi ve bunlarla bağlantılı iktidar biçimi, özerk, kendi kendisiyle özdeş, rasyonel bireyi bir kurgu olarak oluşturmuştur kısacası. Foucault, dışsal baskıya, kaba güce değil, akla, bilgiye, bilime bağlı iktidar anlayışıyla, Batı düşüncesinin kendine ve bilincine sahip, birleşik, ussal, özerk bireyinin aslında hiç de öyle olmadığını, bu anlamda bir özne olmadığını anlatmak ister. Böylelikle de, özgürlüğün güvencesi olarak görülmüş olan özerk öznenin ilerici-devrimci bir potansiyel taşımaktan çok uzak olduğunu... Özneleşme süreci, aslında her zaman bir tâbi olma sürecidir.

Yukarıda postmodernistlerin "modern" Batı düşüncesini farklılaşmamış, bu anlamda soyut bir bütün olarak kurduklarını söylemiştim. Bu yargı Foucault'nun özne-bilgi-iktidar ilişkisi konusundaki görüşlerinin son derece şematik olan bu özetiyle birleştirildiğinde, yazarın türdeş bir tarih anlayışına sahip olduğu izlenimini uyandırabilir. Oysa tersine, Foucault için, deliliğin, tıbbın, cinselliğin, bu

[2] Bu yazının çerçevesi içinde Foucault hakkında söyleyeceklerim esas olarak, yazarın *Hapishanenin Doğuşu* (İmge,1992) ve *Cinselliğin Tarihi* (AFA, 1.Cilt, 1986) adlı yapıtlarıyla S. Best ve D. Kellner'in *Postmodern Theory* ve P. Dews'un *Logic of Disintegration* (Verso, Londra, 1987) adlı kitaplarına dayanıyor.

söylemlerin her birinin bağımsız bir tarihi vardır. Bu farklı iktidar söylemleri merkezî bir makro iktidar odağında bütünleşmezler. Ama Foucault'nun bu kısmi, tikel tarihlerinden "modern" rasyonalite ve iktidar anlayışıyla ilgili oldukça bütünlüklü tezler çıkar: Bir yandan akıl-bilinç sahibi ahlaki öznenin, denetimin, gözetimin, merkezileşmiş, anonimleşmiş bakışın ürünü olduğuna ilişkin tez, öte yandan kaynağı, hedefi, öznesi belirsiz olan ama toplumun her gözeneğine sızmış iktidar anlayışı...

Derrida'nın[3] "Batı metafiziği" ya da "Logos-merkezli Batı düşüncesi" olarak nitelendirdiği hedef Foucault'nun eleştiri nesnesinden daha geniştir ve sınırları daha belirsizdir. Ancak Batı "metafiziği"nin madde/akıl, doğa/kültür türünden ikili karşıtlıklarını doğrudan hedef olarak aldığı göz önünde tutulduğunda, onun eleştiri nesnesinin de "modern" Batı düşüncesinden daha özgül değil, olsa olsa daha geniş olduğu ve bir bütün olarak onu içerdiği açıktır. Derrida'ya göre, söz konusu ikili karşıtlıklarda yapısal olarak içkin olan bir tutarsızlık vardır. Bu ikiliklerde ikiliğin terimlerinden biri diğeri pahasına öne çıkarılır. Üstün konuma yerleştirilen bu terim, diğerini olumsuzladığı ölçüde, onun sayesinde üstün konumdadır. Yani esas olan, değer atfedilen terim kendi karşıtını gereksinir, ona bağımlıdır; dolayısıyla mutlaklaştırılsa da aslında mutlak değildir. Aynı tutarsızlık söz/yazı ikiliğinde de söz konusudur: Batı düşüncesi sözü yazı karşısında yüceltmiştir, çünkü yazıdan farklı olarak "ses"e bir sahicilik, burada oluş ve bunlara bağlı olan bir hakikat atfeder. Oysa sese atfedilen bu üstünlük tam da onun yazı karşısındaki dezavantajıdır: Sesin yol açtığı bu sahicilik, hakikat duygusu bir yanılsamadır; sesin "doğallığı"nın imkân verdiği bir doğallaştırmanın sonucudur. Asıl peşinden gidilmesi gereken tam tersine yazıdır. Sözü de içerecek biçimde genişlettiği "yazı" kavramının üstünlüğü, Derrida'ya göre, ucu kapalı, tamamlanmış, şimdi ve burada oluşa demir atmış olmayışın-

[3] Derrida için Dews (1987) ve Norris'ten (1991) yararlandım.

dan, anlamın sürekli olarak değişmesini ve ertelenmesini sağlayan "farklılıklar oyunu"na imkân verişinden gelir. Yazıda anlam tek, mutlak ve ucu kapalı değildir.

Batı felsefesinin görmediği şey, dilin yazı olduğudur. Dilde hem anlamın imkânı vardır hem de aynı anda, anlamın ele geçirilemezliğinin. Bu ikili süreç dilin kendinde içkindir. Batı felsefesinin kendisine atfettiği akılcılığın imkânsızlığı felsefe dilinin de bir yazı olmasından kaynaklanır. Dili aklın bir aracı olarak gören, aklın yönlendirmesine uyduğunu varsayan Batı felsefesinin yanılsaması buradadır.

Bu yanılsamayı yıkacak, ikili karşıtlıkların dilin farklılıklara dayalı devinimini sabitleştirmeye çalışan boş çabasını aşacak ilke olarak ise "différance"ı önerir Derrida. Farklılık kavramının Fransızcasını (*différence*) bozarak oluşturduğu bu terimle Derrida bir yandan farklılıklara dayanan göstergelerin ve anlamların sürekli bir devinim içinde olduğunu, öte yandan da bundan dolayı anlamın hep ertelendiğini (Fransızcası *différer*) ifade etmeye çalışır. "Différance" ilkesinin rehberliğinde gerçekleştirilecek "yapıbozumu" ise, Derrida'nın bir metindeki, bir yazıdaki tutarsızlıkları yüreklilikle ortaya çıkarma faaliyetine verdiği addır. Yazarın savunduğu yöntem, tek, bütüncül bir anlam bulma (boş) çabası yerine, bu tutarsızlıkların, anlam deviniminin içinden geçmektir.

Kısacası Derrida'nın kendisinden kopmaya çalıştığı bütün, yapıbozumuna ve "différance" ilkesine karşı zırhlarına bürünmüş bir Batı düşüncesidir. Bu düşünsel çerçeve içinde yukarıda saydığım çeşitli düşünür ve akımlar (Aydınlanma, Marksizm, Modernizm) bir aradadır. Hepsi de, dile tâbi olmayan bilinçli bir özne varsayımına dayanır, dilin farklılıklara dayalı ve farklılıklar üreten oyunlarından azade bir felsefi özne yanılsamasına yaslanırlar.

Lyotard'ın düşüncesinde çeşitli evreler saptamak, bu düşünceyi farklı dönemlere ayırmak mümkün ve hatta gereklidir. 1970'lerin ilk yarısında Lyotard'ın "modern" düşünce eleştirisi esas olarak, söy-

lem, dil ve teorinin soyutluğu karşısında biçim, imge ve görselliğin somutluğunun savunusu biçiminde belirir: İmgelerdense sözcüklere, akıldışındansa akla ayrıcalık tanıyan söylemsel modern duyarlılığa karşı, kavramdan çok figüre, teoriden çok sanatsal biçimlere dayanan bir duyarlılık biçimini öne çıkarır önceleri Lyotard. Yine aynı dönemde, hak ve adalete dayalı modern politikanın alternatifi olarak arzunun yoğunluğunda bulduğu yıkıcılığa umut bağlar.

Ancak postmodernizminin felsefi çerçevesini oluşturan teoriyi esas olarak 1979'da yayınladığı *Postmodern Durum*'da geliştirir Lyotard. Bu teorinin özünü ise üst-dillere, büyük anlatılara yönelttiği eleştiri oluşturur.[4] *Postmodern Durum*'un yıkmaya çalıştığı çerçeve, bir üst-söylem olarak, yani bilimin statüsüyle ilgili bir meşruiyet temeli oluşturan bir söylem olarak felsefe, daha da özgül olarak tarih felsefesidir: "Bu üst-söylem [felsefe], belirtik olarak, Tin'in diyalektiği, anlam yorumsaması [*hermeneutic*], akıl sahibi öznenin ya da işçilerin özgürleşmesi, servetin gelişmesi türünden şu ya da bu büyük anlatıyı kullandığında, kendini meşrulaştırmak için bu büyük anlatıya başvuran bilimi 'modern' olarak adlandırıyoruz" (Lyotard, 1979: 7). Bilimin de ilerlemesiyle artık büyük anlatılar dağılmaktadır. Bu dağılma, parçalanma bağlamında temel ölçüt adalet değil etkinliktir. İktidarın bu parçalanmışlığı kullanması mümkün olduğu gibi, bir yandan da farklı dil oyunlarına dayanan postmodern tarz bilgi "farklılıklara olan duyarlılığımızı inceltir" (age.: 8-9).

Platon'dan bu yana, bilimsel meşruiyet ile ahlaki ve politik meşruiyet birbiriyle bağlantılı olmuş, yani hakikatin ne olduğunu belirleme hakkıyla adil olanın ne olduğunu belirleme hakkı el ele gitmiştir. Ama büyük anlatılar Batı'da özellikle burjuvazinin meşruiyet temelini oluşturmak üzere geri gelmiştir. Toplum için neyin iyi olacağını, hangi normlara uyulacağını belirleme hakkı, Hümanizm ve Röne-

[4] Foucault'nun durumunda olduğu gibi, Lyotard'ın da son dönem yapıtlarından soyutluyorum.

sanstan başlayarak "ilerleme" düşüncesi ve bilgi birikiminde temellendirilmiştir. Bundan sonra modern çağda iki büyük anlatı biçimi egemen olmuştur. Aslında bunlar iki farklı bilimsel meşruiyet temelidir: Bir yanda özerk özneye dayanan ve bilgiyi öznenin elindeki araç olarak gören Aydınlanma, öte yanda bilgiyle özneyi özdeşleştiren Hegel. Marksizm bu iki büyük anlatı biçimi arasında gidip gelmiştir.

Postmodern durumda artık, farklı dil oyunlarının kendilerine özgü kurallarının benimsenmesinden kaynaklanan bir meşruiyet söz konusudur. Bilim başka dil oyunlarının, örneğin politikanın meşruiyetini sağlayamayacağı gibi, biçimdeş olmayan farklı dil oyunları arasında bir oydaşma (*consensus*) aramak da bu farklılığı bastıracağı için yanlıştır: Postmodernizm Aydınlanmanın "birleştirici erek ve özne" anlayışını yeterince çürütmüştür.

"Modern" bilgiden, üst-anlatılardan kopuşu teorize eden Lyotard, yine de modernite ile bir tavır olarak postmodernite arasında bir ardışıklık ilişkisinin söz konusu olmadığı kanısındadır. Başka bir deyişle, bilginin, bilimin geçirdiği dönüşümler ve sanayi-sonrası topluma geçilmiş olması ile postmodern yaklaşım yani büyük anlatılara inançsızlık arasında bir altyapı/üstyapı ilişkisi aramamak gerekir Lyotard'ın teorisinde. "Postmodern nedir?" sorusunu şöyle yanıtlar bir yazısında: "Modernin bir parçasını oluşturduğu muhakkak... [P]ostmodernlik nihayetine varmış modernizm değil, doğum halindeki modernizmdir ve bu hal süreklilik arz eder" (Lyotard, 1990: 53). Lyotard'ın modernlik ile postmodernlik arasında kurduğu paradigmatik kopuşa rağmen, postmodernizmin modernliğin içindeki bir damar, bir tavır olarak ele alınması konusuna aşağıda değineceğim.

Baudrillard'ın, özellikle benzetim teorisiyle, postmodern durumu sosyo-ekonomik yapıda son derece köklü bir kopuşa dayandırdığını söylemiştim. Nitekim 1970'lerin ortasından başlayarak bu düşünürün ilgisi daha çok toplumun ve iktidarın dağılması, gerçekliğin yerini hiper-gerçekliğe, benzeşler (simülakr) dünyasına bırak-

masının tahlili üzerinde yoğunlaşır. Ancak 70'lerin başlarında ve özellikle 1973 tarihli *Üretimin Aynası* adlı yapıtında Baudrillard Marksizmin de dahil olduğu bir "modern" paradigma kurgular. Yapıtın temel tezi, Marksizmin Aydınlanma çerçevesinden ve modern rasyonaliteden kopmamış olduğudur.

Baudrillard'a göre, üretim-emek paradigması sınırları içine hapsolmuş bir teori, kapitalizmin ve ekonomi politiğin mantığını aşamamış demektir. Marx "homo economicus" doğallaştırmasını yıkmıştır ama onun yapıtında üretim ve emek de benzer bir doğallaştırmanın izlerini taşırlar. Üretim tarzının, yani kapitalizmin evrensel olduğu yolundaki fetişizmi yıkmıştır Marx, ama "üretim"i açıklayıcı ilke olarak evrenselleştirmekle, kendisi de tarihsel olmayan bir açıklama düzlemine kaymış, bizzat üretimin tarihsel sınırlarını gözden kaçırmıştır. Marx bu kavramı evrenselleştirmekle aslında Batı metafiziği alanına, "anlam dini" çerçevesine girmiştir. Bu evrende, gönderge (*referent*) nesnel bir gerçeklik olarak kabul edilir. Emek ve üretim kavramları burada "gerçek" sayılan bir gösterilenin gösterenleri haline gelirler: "Gösterge" mantığının evrenidir burası, yani "yorum"un değil hakikatin alanı.

Marx'ın bu paradigmaya hapsolmasının kaynağında da Aydınlanmanın doğa anlayışından kopamaması yatar. Aydınlanmayla birlikte gelişen doğa anlayışı, özne/nesne ilişkisinin tümüyle kopmasına, doğanın "büyük gönderge-gösterilen nesne" olmasına işaret eder. Bu kopuş, teknolojinin gelişmesi ve doğayla kurulan ilişkinin bir fetih ilişkisi olmasıyla birlikte gerçekleşir. Doğa kavramı bu niteliğiyle bir belirsizlik taşır, bir çift-anlamlılıkla maluldür: Doğa bir yandan hâkim olunan bir özün kavramıdır; öte yandan da bilim ve tekniğin doğayı dönüştürürken uydukları bir yasalılığın, bir erekselliğin (Baudrillard, 1985: 58). İşte Marx'ın düşüncesinde de Aydınlanmanın bu özne/doğa ilişkisi olduğu gibi devralınmıştır; doğaya tıpkı ekonomi politiğin yaptığı gibi işlevsellik ve gereklilik atfedilmiştir. Kısacası,

Marksizm ekonomi politiğe dayalı sistemin *işleyişinin* eleştirisidir, ama bütün felsefi öncülleriyle birlikte bu sistemin *doğuşunu* tahlil etmemiş ve bu paradigmayı kendi eleştirisinde yeniden üretmiştir.

Batı kültürünün ve modern çağın üretim ve tarih kavramları, üretimin ve tarihin yığılımlı süreçler olarak kavranmasıdır. Bu kavramlar bu yüzden aynı zamanda da modern çağın kendisini ayrıcalıklı uğrak olarak düşünmesinin anahtarlarıdır. Bu üretim ve tarih anlayışlarının aynasında bu kültür kendisini evrenselleştirir: "Ancak üretimin ve tarihin aynasındadır ki... bizim Batı kültürümüz kendisini evrensel kipte, hakikatin (bilim) ya da devrimin (tarihsel maddecilik) ayrıcalıklı ânı olarak yansıtabilir" (age.: 129).

Baudrillard'a göre, Marx'ın tarih anlayışına iki biçimde karşı çıkılabilir: Ya modelin kendisi sorunlu bulunabilir ve Hegelci bir döngüsellik taşıdığı ileri sürülebilir: Bu durumda, Marx'ın kendi dönemine özgü bir rasyonalite ilkesini rasyonalize etmesidir söz konusu olan. Ya da artık bugün bu "üretimci" paradigmanın uygulanmasının tarihsel olarak olanaksız olduğu söylenebilir. Bu ikincisi, Marx'ın eleştirisinin *biçimine* ilişkin bir sorgulamayı içermediği ölçüde Baudrillard'ın seçimi birinci alternatiften yanadır. Zaten bu erken tarihli yapıtından sonra geliştirdiği teorik çerçevede Baudrillard'ın bu alternatifleri bu biçimde sunması da mümkün değildir. Bu aşamada henüz "göstergenin ekonomi politiği"nden, sinsi ve yönlendirici (manipülatif) bir iktidar yapısından ve, çelişkiye dayalı bir politikadan olmasa da dışlanmışların sisteme yönelik tehdidinden söz eder Baudrillard. Oysa daha sonraki yapıtlarında iktidar ve yönlendiricilik gibi, eleştirel düşüncenin paradigmasına ait kavramlara yer yoktur.[5]

Aslında yapısalcılık-sonrası geleneğin, kimi postmodern bir durumu da teorize eden bu farklı düşünürlerinin kurguladıkları "modern" paradigmada hepsinin paylaştığı temel eleştiri hedefi, Batı fel-

[5] Diğer düşünürlerde olduğu gibi, bu yazıda Baudrillard'ın da sadece "modern" paradigmayı tanımlayışıyla ilgilendim.

sefesinde Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesinden kaynaklanan özne anlayışı ve buna bağlı özne/nesne ikiliğidir. Descartes'tan Kant'a uzanan ve çeşitli varyasyonları olan bu özne anlayışı, bir yandan bilince atfettiği özerklik sayesinde özneyi bilimsel ve ahlaki aklın taşıyıcısı haline getirirken, öte yandan da özneyle nesne, insanla doğa arasında bir ikili karşıtlık oluşturur. Söz konusu özerk bilincin mümkün olup olmadığının, özne/nesne ilişkisinde "hakikat"i saydam bir biçimde yansıtacak bir *bire birliğin* kurulup kurulamayacağının sorgulanmasıdır bu eleştirilerde gündeme getirilen. Foucault'nun iktidara, Derrida'nın dile tümüyle tâbi kıldığı ve böylece yıktığı özerk özne, Lyotard'ın ve Baudrillard'ın karşı çıktıkları Aydınlanmacı büyük anlatının bütüncüllüğünün önkoşulu olan öznellik anlayışıdır. Kendisinden kopulmaya çalışılan ve "modern", Batıcı gibi genellemelerle ifade edilen öznellik anlayışı, kendi üzerine düşünen, özerk ve özgür bireye dayanan bir öznellik biçimidir.[6]

Bu noktada postmodernizmin bu "modern öznellik" kurgusuyla ilintili iki soru sormak mümkün. Bunlardan birincisi, Marx'ın emek tarafından dolayımlanan insan/doğa ilişkisinin bu öznellik çerçevesine dahil edilip edilemeyeceği. Postmodernistlerin bu kurgusundaki, kökenleri felsefi olan ve özerk bilince dayanan özne anlayışıyla maddi dünyanın içinde, kendi praksisiyle *oluşan* (ve insan/doğa ilişkisinin bir ikilik *değil* diyalektik bütün olarak kurulduğu bir çerçeveye ait) bir özne anlayışı arasındaki farkın üzerinden atlandığını düşünüyorum. Kökleri Adorno'ya kadar uzanan bu atlamanın öyküsü başka bir yazının konusu. Burada ancak şu kadarı söylenebilir: Descartes'tan Kant'a uzanan çizgide öznenin özerkliği gerçekten de soyut bir varsayımken, Hegel'den başlayarak *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Lukács'ı aracılığıyla Frankfurt Okulundan geçen bir başka çizgide de tersine, insan/doğa birliği, dönüştürücü öznenin imkânlarını or-

[6] Bu öznellik anlayışının Hegel'in öznellik anlayışıyla ilişkisine burada girmeyeceğim. Bu konuda bkz. Savran, 1987, 2.Kısım.

tadan kaldıracak biçimde kırılır.[7] Kısacası, sorunları ve gedikleri *tümüyle farklı* olan iki çerçevenin, Aydınlanmacı ve Hegelci çerçevelerin, tek bir paradigma[8] olarak ele alınmaları ve üstelik Marksizmin de bu paradigmaya dahil edilmesiyle oluşturulmuş "bütüncül" bir bütünle karşı karşıyayız.

İkinci soru ise, modernlik adı altında oluşturulan bu bütünden kopuşla ilgili. Modernizm/postmodernizm karşıtlığı, postmodern bir durumdan ya da düşünceden söz etmenin kendisi bir kopuşu varsayar. Örneğin Lyotard postmoderni modernin içindeki bir damar olarak nitelendirse bile, yepyeni bir evreye, sanayi-sonrası topluma geçişten söz eder ve geçmişi, farklı versiyonları olsa da büyük anlatı olmakla malul *tek bir geçmiş* olarak görür. Geçmiş, "modernlik paradigması" biçiminde tekleştirildiği ölçüde kopuşun daha radikal, yeninin daha yeni olacağı açıktır. Ne var ki, genel olarak postmodernizmin kopuş anlayışında ve "post" oluşunu tanımlayışında "tarihsel bir sınır çizgisi"yle "teorik bir sınır çizgisi"[9] birbirine karıştırılır. Kopuş bunlardan hangisi? Bırakalım Marksizmi, 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı modernizminin felsefe alanında babalarından sayılabilecek Nietzsche akla, özerk özneye zaten zamanında saldırmamış mıydı? Yine aynı Nietzsche bütüncül bir perspektife karşı, farklı bakış açılarına dayanan perspektivizmi savunmamış mıydı? Hayatın, tek bir perspektiften, bütünleyici bir biçimde kavranamayacağı tespitinden yola çıkmamış mıydı? Nietzsche ile yapısalcılık-sonrası akımın felsefi yaklaşımı arasında kurulabilecek çeşitli bağlar[10] "modern" paradigmanın kendi içinde bir tür eleştirisini barındırdığını yeterince

[7] Bu konuda bkz. bu kitapta "Lukács'ın Felsefi Mirası" yazısı.

[8] Gerçi Lyotard Aydınlanma çerçevesiyle Hegel'i birbirinden ayırıyor ama sonuçta her ikisi de *aynı biçimde* büyük anlatı olmakla malul.

[9] Bu çok yararlı formülasyonu Eagleton'dan aldım. Bkz. Eagleton, 1998: 46.

[10] Bu konuda bkz. Callinicos, 1989, Bölüm 3.

gösterir. Ancak böyle olduğunda da "postmodern" teriminin kendisi problemli hale gelmeye başlar. Bu soruna aşağıda Jameson'la bağlantılı olarak yeniden döneceğim.

Modernite, Modernizm, Modernizasyon

Öyleyse "modernlik" kavramını bir hipostaz, bir fetiş-kavram olmaktan çıkarmaya, kendi içinde ayrıştırmaya devam edelim. Her şeyden önce modernizm, modernite ve modernizasyon terimlerini birbirinden ayırmak mümkün gibi görünüyor. "Modernizm"in *sınırlarının* nasıl çizildiği sorununu bir an için erteleyerek şöyle bir ayrımla başlayabiliriz: Modernizmi, modernizasyon sürecine, yer yer onun teknolojisine ve rasyonalizmine, yer yer de piyasa ilişkilerine tepki halinde gelişen bir sanat-kültür akımı olarak tanımlamak oldukça yaygın bir yaklaşım.[11] Burada önemli olan, modernizmin modernizasyona bir isyanı, eleştiriyi barındırmasıdır. Bu anlamda da, en genel anlamıyla "modern olan"ın bir özeleştirisi, onu "kendi içinde yekpare, bütünsel ve her zaman aynı anlama gelen bir süreç" (Koçak, 1992: 84) olmaktan çıkaran bir unsurdur. Modernizmin, her ne kadar doğrudan politik olmasa da en azından muhalif niteliğinin vurgulanmasının başka bir açıdan da önemi var: Postmodernistlerin modernizmi iktidar ya da muktedir olmuş seçkinci bir akım olarak sunup, postmodern kültürel biçimlere popülistçe yaklaşmalarında da aynı kolaycılığın, sözünü edegeldiğim bütüncülüğün izlerini görmek mümkün. Oysa: "...Modernizm hegemonik değildi ve bir kültürel başat olmaktan uzaktı; sınıf temeli problemli olan ve 'devrimi' başarısızlığa uğramış, alternatif, muhalif ve ütopyacı bir kültürü öneriyordu..." (Jameson, 1991: 318).

[11] Bu "tepki" teknoloji söz konusu olduğunda kimi zaman da olumlu bir tepki. Bu ayrım için bkz. örneğin Best ve Kellner, 1991: 2 ve Jameson, 1991: 304.

Modernliteye gelince: Bu kavram, esas olarak sosyo-ekonomik bir süreç diye düşünülen ama onun çeşitli düzeylerde gerektirdiği rasyonalizasyonun yanı sıra ulus-devletin oluşumunu da içeren modernizasyon ile modernizmin dışında bir üçüncü kavram olarak, belli bir zaman-mekân deneyimini, "ben"e ve başkalarına ilişkin belirli algılayışları, "yeni"yle ilgili bir ruh halini, bir sürekli değişim duygusunu ifade etmek için kullanılır genellikle.[12]

Modernizmin bir sanat-kültür akımı olarak nasıl tanımlandığına, sınırlarının nasıl çizildiğine geldiğimizde ise farlı farklı yorumlarla karşılaşıyoruz. Kimi bu akımı 19. yüzyılın son çeyreğinden başlatıp İkinci Dünya Savaşıyla tamamlanan bir zaman dilimine yerleştirirken (örneğin Harvey), kimi daha özgül bir tanım getiriyor (örneğin Anderson). Ama her durumda Aydınlanmanın sanatsal-kültürel biçimleriyle modernizm arasında bir tür karşıtlık olduğu açıktır.

Harvey'nin modernizm açıklamaları aslında hem modernizmin kendi içindeki karmaşıklığı hem de Aydınlanmayla ilişkisini ortaya koyar. 1848 devrimlerinin sonuçlarından hareketle başlattığı Birinci Dünya Savaşı öncesi modernizmle iki savaş arası dönemde ortaya çıkan modernist akımlar arasında bir ayrım yapar Harvey. Her iki dönemin de arka planında ise, parçalanma, gelip geçicilik, kaos, akışkanlık ve değişimin belirlediği bir modernite vardır. Modernist akımları ya da kişileri birbirinden ayıran, onlara özgül renklerini veren ise, "sanatçının bu tür süreçler karşısında nasıl bir konuma yerleştiği [...] Sanatçı birey bunlara meydan okuyabilir, bunları kucaklayabilir, bunların üzerinde denetim kurmaya çalışabilir, ya da bunların içinde yüzmeye karar verebilir..." (Harvey, 1997: 33). Harvey'ye göre, modernizmin kendi içindeki farklılıklar, gelip geçici, anlık olanın ötesindeki bir "sonsuz olan"la bağlantı kurulup kurulmadığından ve böyle bir bağlantı kuruluyorsa nasıl kurulduğundan geçer. Bu bir anlamda da, Aydınlanmada içkin olan evrensel, mut-

[12] Örneğin bkz. Jameson, 1991 ve Berman, 1994.

lak aklın yönlendirdiği düzene duyulan kuşkudan geriye kalanın ne olduğunu gösterir. Birlikle parçalanmışlığın, sonsuz olanla anlık olanın, mutlak mekân duygusuyla değişken ve göreli bir mekân duygusunun hâlâ birlikte gittiği bir dünyada bunların hangisinin baskın olduğu belirleyici hale gelir: "Birliğe mi, farklılığa mı vurgu yapıldığına bağlı olarak, iki geniş, oldukça belirgin düşünce akımının varlığını saptamak mümkündür" (age.: 302). Birliği vurgulayan, öne çıkaran akım Aydınlanmaya sadık kalan akımdır ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında rasyonalist, işlevselci ve giderek bürokratik bir rotada yürüyen "yüksek modernizm"e evrilecektir bu akım. İkinci, yani farklılığı, parçalanmışlığı öne çıkaran akımda ise, resimde mekân ve ışığın parçalanmasından perspektiflerin çeşitlenmesine, romanda doğrusal bir gelişme yerine eşzamanlılığın yansıtılmasına kadar çeşitli biçimlerle Aydınlanmadan kopuş dile getirilmiştir. Yine de: "...modernizm, çok perspektifliliği ve relativizmi, karmaşık da olsa hâlâ birleşik bir temel gerçeklik olarak kabul ettiği dünyayı ortaya koymanın epistemolojisi olarak benimsendi" (age.: 44).

Perry Anderson'ın 20. yüzyılın başına yerleştirdiği modernizme getirdiği tanım ise çok daha özgül ve konjonktüreldir. Yazara göre, bir kültürel alan olarak modernizmin sınırlarını çizen üç koordinat vardır: Bunlardan birincisi, görsel ve diğer sanatlarda ileri derecede kodifiye olmuş bir akademizmdir. Anderson bu akademizmi o dönemde politik ve kültürel olarak egemenliğini hâlâ sürdüren soyluların varlığına bağlar. İkinci koordinatı oluşturan tarihsel olgu ise, telefon, radyo, otomobil, uçak gibi teknolojik yeniliklerin hâlâ yeni olmasıdır. Bunların yanı sıra, bu yıllar, bir toplumsal devrim beklentisinin henüz canlılığını koruduğu yıllardır. Akademizmin modernizm üzerindeki kurucu etkisi, karşı çıkılacak bir kültürel değerler sistemi sunmasından kaynaklanır. Öte yandan, modernistler egemen değerlere bu sistemin biçimlerini kullanarak karşı çıkarlar. Geniş bir yelpaze oluşturan yenilikçilerin kendi içlerinde bir tür birlik

oluşturmalarını mümkün kılan da, karşı çıkılan bu resmî değerler bütünüdür. Teknolojinin henüz taze oluşu ise ona yer yer umut bağlanmasını, ama her halde ilgi duyulmasını beraberinde getirir. Bu umut ve ilgi biraz da teknolojinin onu doğuran toplumsal üretim koşullarından soyutlanmasıyla el ele gider: "Hiçbir durumda kapitalizmin kendisi 'modernizm'in herhangi bir versiyonu tarafından yüceltilmemişti" (Anderson, 1984: 105). Bunların ötesinde, bir toplumsal devrim beklentisi de modernizm içinde kimi akımların toplumsal düzeni olduğu gibi karşılarına almalarını açıklayan etkendir. İkinci Dünya Savaşının ardından Batı'da toplumsal devrim umutlarının sönmesi ve bürokratlaşmış bir meta üretiminin evrensel olarak yerleşmesiyle birlikteyse modernizmin ayağının altındaki toprak artık kaymaya başlamıştır.

Modernizm her ne kadar sanat için sanat, "arı" sanat tavrını genel olarak benimsese de, bunun yine de politik bir tavır olduğu genellikle teslim edilir. Callinicos'a göre, kaçış, yadsıma, olumsuzlama biçiminde ortaya çıkan "bastırılmış" bir politiklik söz konusudur burada. Sanatın kurumsallaşmasına ve bir kurum olarak metalaşmasına bir isyanı ifade eder. Sanat için sanat, sanatın meta toplumu karşısındaki özerkliğini korumanın bir biçimidir hatta (Callinicos, 1989: 52-54).

Modernizmin bir yandan bir muhalifliği, bir karşı koyuşu ifade etmesi, öte yandan Aydınlanmanın ilerleme ve akıl anlayışıyla karmaşık ilişkisi, postmodernizmin kendi karşıtı olarak kurguladığı modernite ve modernizmin üzerindeki sis perdesini bir miktar aralıyor. Bu aralıktan da yine öncekilere benzer birtakım sorular sızıyor: Postmodernizm eğer Aydınlanmadan bir kopuşsa, Modernizmin kendisinin Aydınlanmayla ilişkisi en azından bu kadar gerilimliyken, neden *postmodernizm*? Ya da: Modernizm "Batı"nın, kökleri Aydınlanmada yatan tarihinde bir kriz, bir kaos duygusunu ve bilincini ifade ediyorsa bugünkü kaos duygusunun adı neden postmo-

dernizm? Yine Callinicos'un bu sorulara yanıt oluşturabilecek bir gözlemi var: Postmodernizm, modernizmin karmaşıklığının içinden bir damarı çekip çıkarır ve kendi içeriği olarak benimser. Bu stratejinin ikinci veçhesi ise Modernizmin Aydınlanmayla özdeşleştirilmesi, ona indirgenmesidir (age.: 6).

Modernitenin anlık, geçici olanla sürekliliğin, sonsuz olanın; parçalanmışlık, farklılıkla bütünlüğün birliğine dayandığı düşüncesine geri dönelim. M. Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* adlı kitabının son derece renkli bir biçimde ortaya koyduğu bu çelişkili birliğe biraz daha yakından bakalım. *Komünist Manifesto*'da ve *Grundrisse*'de, kapitalizmin üretici güçleri ve dolayısıyla insanlığı geliştirme dinamiğinin çarpıcı ayrıntılarla anlatıldığı bölümler, çoğu zaman Marx'a karşı, onun "modernizasyon" karşısında büyülenmiş bir Aydınlanma düşünürü olduğunun kanıtları olarak kullanılır. Ne var ki, Marx'ın kapitalizmin ilerletici dinamiğini anlattığı hemen her yerde bu gelişmeye onun diyalektik karşıtı eşlik eder: Yoksullaşma, yabancılaşma, insanlığın doğal kaynaklarının kuruması, yoksunlaşma... Kapitalist modernizasyonun özgül niteliği tam da bu çelişik gelişmedir Marx'a göre: Kapitalizm, bir yandan dünyayı bütünleştirirken diğer yandan insanlığı uluslar halinde parçalar, bireyler halinde atomize eder; bir yandan serveti geliştirirken diğer yandan bu serveti soyut bir varlık haline getirir; bir yandan bilim ve teknolojiyi geliştirirken diğer yandan bunları yabancı güçler halinde insanların karşısına çıkartır; bir yandan insanların her yönleriyle gelişmiş bireyler olmalarının koşullarını oluştururken diğer yandan onları yoksunlaştırır, tek-yanlı bireyler haline getirir... Kapitalizmin doğayı dönüştürücülüğündeki bu çelişikliği Poole "kurma ve yıkma diyalektiği" olarak nitelendirir ve kapitalizmde yaratılan "modern" değerler arasında "dönüştürme, yaratma, denetleme, örgütleme, sınırları aşma dürtüsü"nü özellikle vurgular (Poole, 1993: 51 ve 65). Başka bir deyişle, "modernite"nin çelişkileri, iki kutupluluğu biçiminde dile

getirilen şeyin altında kapitalizmin yapısal çelişkisi, çelişkili birliği yatmaktadır. Kuşkusuz, kapitalist modernleşmenin bu diyalektiği bireylerin bilincinde çeşitli algılama biçimlerine yol açar. Ne var ki, modernitenin *kendine ilişkin* bu bilincini tahlil etmek bu verili bilincin ötesine geçmek demektir. İşte o zaman da, gelişme ve modernizasyon kavramlarının dile getirdiği çelişkisiz, doğrusal ilerlemenin kapitalizmin kâr için üretim mantığının bilinçteki yansıması olduğu ortaya çıkar.

Bu söylediklerimin Marx'tan bu yana hiçbir yeniliği yok. Ancak 20. yüzyıl düşüncesini Marx ne kadar belirlediyse Max Weber de o kadar belirledi. Bugünden geriye baktığımızda, modernizasyonun kendine ilişkin *mutsuz bilinci* olan Weber'in formülasyonlarının, Marksizmin inandırıcılığının zayıfladığı ya da işçi sınıfının ve sosyalizmin gerilediği dönemlerde hegemonik bir güç kazandığını görüyoruz. Frankfurt okulunun kimi temsilcilerinde gördüğümüz bu etki bugün Habermas'ın teorisinde en olgun biçimine bürünmüş durumda. Bu yüzden de, postmodernizm kavramının besin kaynağı olan modernite, modernizm ve modernizasyon kavramlarını birer fetiş olmaktan çıkarmak için yalnızca Aydınlanmayla modernizmi ayrıştırmak yeterli değil; modernite-kapitalizm ilişkisini de ayrıntılarıyla ele almak gerekiyor.

Kapitalizm ve Modernite

Harvey kapitalist modernleşmenin zaman-mekân kavrayışları üzerindeki etkilerini tahliline, "...zaman ve mekân konusundaki nesnel kavrayışların zorunlu olarak toplumsal yaşamın yeniden üretimine hizmet eden maddi ve pratik süreçler aracılığıyla yaratıldığı..." (1997: 230) varsayımıyla başlar. Zaman ve mekânla üretim ilişkileri arasında kurduğu bu ilişki temelinde de, zamanın ve mekânın kapitalizmde türdeş ve ölçülebilir hale gelmesinin serüvenini anlatır.

Harita ve kronometre bu süreçte çok önemli kilometre taşlarıdır: Nesnel, ölçülebilir, mülk edinilebilir bir mekânın ve "saat rakkasının salınmasıyla belirlenen mekanik bir bölünme gibi görül(en)..." zamanın kapitalizm açısından önemi açıktır. Öte yandan bu türdeş zamanın, modernitenin tarih bilincine nasıl temel oluşturduğunu görmek hiç de güç değildir: "Bu tür bir zamansal şema temelinde geçmişe yönelik önermeler ile geleceğin öngörülmesini simetrik faaliyetler gibi görmek ve geleceği kontrol etme konusunda güçlü bir kapasitenin varolduğu duygusuna kapılmak mümkündü" (age.: 283).

Kapitalizmin tarihi boyunca, sermayenin hareketini hızlandırmak en belirleyici güdülerden biri olmuştur. Harvey'ye göre bu ise mekânsal engellerin aşılması yolunda katedilen gelişmelerin beşiğini oluşturmuş, kapitalizmin tarihini "çok coğrafi bir sürece dönüştürmüştür: Demiryolu ve telgraf, otomobil, radyo ve telefon, jet uçağı ve televizyon ve son dönemin telekomünikasyon devrimi bunun açık örnekleridir" (age.: 262). Kapitalizmin kâr için üretim mantığında içkin olan mekânın fethi, nihai olarak, "mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesini" içinde barındırır. Harvey kapitalizmin yapısal bir özelliği olarak gördüğü bu eğilime "zaman-mekân sıkışması" der: "'Sıkışma' terimini kullanıyorum, çünkü bir yandan kapitalizmin tarihine hayatın hızının artışı damgasını vururken, bir yandan da mekânsal engellerin dünya sanki çökecekmişçesine aşıldığını... iddia etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum" (age.: 270).

Modernizm döneminde zaman-mekân sıkışmasının yol açtığı tepki, parçalanma/bütünsellik, yerelcilik/evrenselcilik, varlık/oluş ikiliklerinde daha ziyade kutuplardan ilkinin öne çıkarılması biçiminde tezahür etmiştir Harvey'ye göre. Ya da şöyle denebilir: Bu ikilikler modernizmde hep merkezî bir yere sahip olmuş, ama ağırlıklı eğilim, yerel olandan, "varlık"tan, zamana karşı mekânı savunmaktan yana çıkmış ve anlık olanı, parçalanmayı vurgulamıştır. Ama her halde: "Zaman ve mekân konusundaki deneyimin değişik-

liğe uğraması [ki bunu 1848 Devrimlerine bağlıyordu Harvey, G.A-S.] modernizmin doğuşuyla ve mekân-zaman ilişkisinin bir o yanına bir bu yanına karmaşa içinde kaymasıyla yakından ilgilidir" (age.: 316). Burada, modernite ile modernizm arasındaki asimetri, ikincinin ilkinden hem daha özgül bir tarihsel dönemi, hem de ona bir tür tepkiyi ifade ettiği bir kez daha ortaya çıkıyor.

Bu daha geniş kapsamlı niteliğiyle modernite'ye geri dönelim. Bireysellik biçimi olarak "yurttaş"ta tezahürünü bulan soyutlama, zamanın ve mekânın türdeşleşmesi, rasyonalizasyon, çalışma ahlakı ve çalışmanın "ben"in algılanışındaki yeri ve zaman bilinci aslında, modernizasyon söyleminin temaları olmakla birlikte Marx'ın tasvirlerinde de, 20. yüzyıl Marksistlerinin yapıtlarında da sık sık karşılaşılan terimlerdir. Ne var ki, bunların birer *tasvir* olmaktan öte bir *tahlilin* araçları haline gelmeleri için gerekli bir kavram vardır ki, onu da kapitalizmin tahlilinde Marx sunar: Soyut emek. Buradan esinlenerek Sayer modernite'yi, insanların toplumsallık ve öznellik biçiminde kapitalizmin yarattığı bir "kültürel devrim" olarak nitelendirir. Ona göre, bu devrimin temel unsurları, "özneler olarak modernite'yi yaşantıladığımız *görünüş* biçimleri"dir (1991: 57, vurgular benim). Marx'ın terminolojisinde bunların "görünüş biçimleri" olmasının anlamı çok açıktır: Üretim düzlemi değil piyasa düzlemine tekabül eden ilişki biçimleridir bunlar. Nitekim Poole da şöyle tamamlar bu tespiti: "Piyasadan türetilen kavramlar modern toplumsal hayatın bilincini ve özbilincini örgütlemede çok büyük bir rol oynar" (Poole, 1993: 47).

Öyleyse, kapitalizmin gelişme ve dünya çapında yayılarak egemen hale gelme sürecinde oluşturduğu "uygarlığı", bu süreçte öznelliğin, zaman, mekân, günlük yaşam ilişkilerinin büründüğü biçimleri ifade eden bir "modernite" kavramı tanımlamış oluyoruz. "Modernizasyon" kavramı ise, çok daha özgül bir iktisadi okulun mülk edindiği bir kavram olması nedeniyle, "modernite"nin kapitalizmle

bağlantılı olarak kullanıldığı ölçüde taşıdığı potansiyel eleştirelliği yitirmiş durumda. "Modernizm"in salt bir sanatsal-kültürel akım olarak çok daha özgül bir tarihsel döneme ilişkin bir kavram olduğunu yukarıda gördük.

Modernizasyon söyleminde ya da modernitenin kendine ilişkin bilinci olarak nitelendirdiğim teorilerde dile getirildiği biçimiyle "modern toplum" ya da "modernite", başlı başına bir tarihsel-toplumsal formasyon, bir *toplum tipi* anlamında kullanılır. Bu kullanımda "modern" kavramı bir yandan tarihsizleşir, bir yandan da çatışmalardan, çelişkilerden arınır. Mészáros'a göre, zaman-dışı bir "modern toplum" kavramı, kendisini geçmişten köklü bir biçimde koparırken geleceğe doğru sonsuzlaştırır. Bu köklü kopuşta, sınıf sömürüsü gibi bazı süreklilikler de geride bırakılır. Bu çatışmaları, çelişkileri gizlediği ölçüde "modern toplum", mevcut yapının ileriye doğru istikrarının güvencesi haline gelir. Bu niteliğiyle de ideolojik bir kavramdır. Bu kullanımın Weber'deki kaynağına inmek üzere Mészáros'tan uzunca bir alıntı yapmayı gerekli görüyorum: "[K]apitalist toplumun tarihsel olarak özgül çelişkilerine Weberyen tarzda 'sistematik' (tanıma dayalı) bir yaklaşım, çatışkılı bir toplumsal düzenin yapısal özelliklerini ve patlayıcı uzantılarını bir kategoriler matrisine dönüştürerek bu çelişkileri tarih-dışı hale getirir; bu matriste (tüm 'huzursuzluklarıyla') 'modernite' ve (bu tür huzursuzluklardan ve düş kırıklıklarından sorumlu tutulan) 'rasyonalizasyon' merkezî konumu işgal ederler" (1989: 21). Bu ışıkta bakıldığında, sanayileşme, rasyonalizasyon, ulus-devlet üçlüsüne ve bunların çeşitli uzantılarına dayalı modernite tanımlarının böyle bir ideolojik işlev görmekten kaçınmaları mümkün değildir.

Bu tür modernite tanımlarının bir uzantısı da, "sanayi-sonrası" toplum kavramının gelişmesi için uygun bir zemin hazırlamaları olmuştur. Modernitenin *başlı başına* bir toplum tipi ve paradigma olarak tanımlanması, sanayileşmenin sözde-maddeci bir biçimde temel

süreç olarak ele alınması anlamına gelir. Sanayi-sonrası toplum ile sanayi toplumu arasındaki ayrım da, bu tarz yaklaşımlarda, teknoloji düzeyinde, teknolojik yeniliklerin kaynağında temellendirilir: Bu iki toplum tipini birbirinden ayıran aslında, bölük pörçük yeniliklerin yerini teorik ve bilimsel araştırmaya dayalı yeniliklerin almasından ibaret bir değişimdir (Callinicos, 1990: 103). Kısacası, "sanayi-sonrası toplum" kavramı teknolojik değişimlere bakarak toplumsal yapının değiştiğini söyler. Marx'a baktıklarında teknolojik determinizm görenlerin bu kavramı kullanmaları ise tarihin en garip cilvelerinden biridir.

Bu bölümü bitirirken tekrar Anderson'a dönmek istiyorum. Anderson, kapitalizmin gelişme mantığının damgasını taşıyan, "sınırsız gelişme, doymaz bir yenilikçilik, hep daha sonra gelenin peşinde olmak" anlamında bir modernizmin –ki bu nicel, türdeş gelişme anlayışı tam da modernizasyon söyleminin bir parçasıdır– sosyalist devrimden sonra ne olacağını sorar kendisine ve sorusunu şöyle yanıtlar: "[Sosyalist devrim] bu modernizasyonu tabii ki bitirirdi... Bir sosyalist devrimin işi... moderniteyi ne uzatmak ne gerçekleştirmek, onu yıkmak olurdu" (Anderson, 1984: 113).

II.
Jameson'ın Kopuş/Süreklilik Diyalektiği

Jameson'ın düşünsel faaliyeti son derece geniş bir alanı kaplıyor. Kendisi sinemadan edebiyat ve mimariye, videodan felsefe ve toplumsal hareketlere kadar çok farklı alanlarda yazmış bir düşünür. Ancak yapıtının esas kaynağı karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları ve edebiyat eleştirisi: Düşünsel serüvenine Fransız edebiyatı ve Sartre ile başlamış. Ne var ki, 1970'lerin başından itibaren bir ayağı hep toplum teorisinde olmuş: Marksist bir çerçeveyi benimsediği bu yıllarda, romanın geçirdiği dönüşümlerle öznellik biçimlerinin ve ka-

pitalizmin geçirdiği dönüşümler arasındaki bağlantıyı araştırmaya başlamış; bundan sonra da kültürel biçimleri hep kapitalizmin geçirdiği çeşitli evrelere bağlayarak tahlil etmiş.

Bu yazıda Jameson'ı esas olarak bu yanıyla ele alacağım. Odak noktamı, yazarın edebiyat ve sanat alanındaki ayrıntılı tahlillerinden çok, söz konusu bağlantıları nasıl kurduğu, yani postmodernizmin kapitalizmin yeni evresindeki statüsünü nasıl teorileştirdiği oluşturacak. Jameson'ın teorisinde postmodernizm nasıl bir *kopuşun* ürünü; ne kadar *yepyeni* bir dönem; ve Jameson'ın bu sorulara verdiği yanıtlar ne kadar tutarlı? Kısacası, bir postmodern *dönemden* söz etmenin Jameson'ın düşüncesindeki teorik dayanakları üzerinde yoğunlaşacağım.

Jameson postmodernizm tahlilini Mandel'in "geç kapitalizm" kavramı çerçevesinde gerçekleştirir. Ona göre postmodernizm kapitalizmin bu üçüncü evresinin kültürel üretiminin özgül mantığıdır: Çokuluslu geç kapitalizme, kapitalizmin bu en arı biçimine tekabül eden kültürel mantık; kapitalizmin bir sistem olarak yeniden-yapılanmasının kültürde yol açtığı genel bir biçim değiştirme. Bu özgül mantığı kapitalizmin belirli bir evresine bağlamakla postmodern olanı tarihselleştirdiğini, tarihsel olarak ve tarih içinde düşündüğünü ileri sürer Jameson (1991: ix-xi).

Öte yandan postmodern kopuş Jameson'ın teorisinde görelileştirilir: Kopuş, kapitalizmin sürekliliği içinde yer alır ve esas olarak kültürel üretimde ve kültürel biçimlerde köklü bir dönüşümü ifade eder. Postmodernizm terimi, bu süreklilik çerçevesinde yeni deneyim ve öznellik tarzlarını ve yeni sanat biçimlerini dile getirir. Örneğin bir Lyotard ya da bir Baudrillard'dan farklı olarak, Jameson için üretim tarzı ve üretim ilişkileri düzleminde köklü bir kopuş söz konusu değildir.[13]

[13] Jameson'ın teorisinde postmodernizmin görelileştirilmesinin bir başka boyutuna aşağıda değineceğim.

Jameson'ın kapitalizmin yapısal eğilimleri temelinde geliştirdiği üçlü dönemleştirme şemasına gelince: Yazara göre, Marx'ın tanık olduğu ve tahlilini yaptığı dönem kapitalizmin ilk evresine tekabül eder. Bu evre, piyasa kapitalizmi ya da kapitalizmin "ulusal ânı" olarak nitelendirilebilir ve 18. yüzyıl sanayi devriminden çıkışındaki halidir kapitalizmin. Bunu izleyen ikinci evre, 19. yüzyılın sonunda emperyalizmin ulusal piyasaların sınırlarını yıktığı tekelci evredir. Üçüncü evre ise, İkinci Dünya Savaşının sonundan itibaren çokuluslu sermayenin hâkimiyetinin kurulduğu döneme tekabül eder.[14] Bu üçüncü dönemin özelliği sermayenin emperyalizm evresinde olduğundan daha küresel bir nitelik kazanmış, dünya çapında girilmedik hiçbir kovuk bırakmamacasına yayılmış olmasıdır. Bütün kapitalizm-öncesi adacıkların kapitalizmin içine çekildiği, bütün üretimin meta üretimine dönüştüğü bu en arı biçimiyle kapitalizm gerçek anlamda evrenselleşmiştir artık (Jameson, 1991: 35-36; 1997: 175-176). Yine Mandel'den esinlenerek bu üç evreyi teknolojideki üç büyük atılımla bağlantılı olarak ele alır Jameson: Buharlı motorlar ilk dönemin teknolojik özelliğiyken, elektrikli ve yanmalı motorlar ikinci döneme, nükleer enerji ve sibernetik üçüncü döneme damgasını vurmuştur. Bu noktada Jameson'ın (ve Mandel'in) bu dönemleştirmesini "sanayi-sonrası toplum" ya da "bilgi toplumu" tahlillerinden ayıran çok önemli bir özelliğe dikkat çekmekte yarar var: Jameson teknolojik yenilik ve devrimlerin kapitalizmin sistemik krizlerini aşma yolları olarak ortaya çıktıklarını özellikle vurgular ve geç kapitalizmi bilgi/bilişim türünden kavramları kullanarak tarif ederken bu gelişmelerin

[14] A. Callinicos, Jameson'ın postmodernizmin başlangıcını 60'lara yerleştirdiği ölçüde Mandel'den yararlanmasının tutarsızlık olduğuna dikkat çekiyor (1990: 133). Jameson'ın bu eleştiriye yanıt oluşturabilecek bir açıklaması var: "... kapitalizmin üçüncü evresindeki yeni 'uzun dalga'nın temel yeni teknolojik öngereklilikleri İkinci Dünya Savaşının bitiminde mevcuttu... Böylece postmodernizmin ekonomik hazırlığı... 1950'lerde başladı... [Y]eni çağın psişik *yaşama alanı* daha gerçek anlamda 1960'larda gerçekleşen mutlak kopuşu gerektiriyordu..." (1991: xx).

mutlaka ekonominin dinamikleriyle birlikte düşünülmeleri gerektiğinin altını çizer (1997: 176). Zaten 1984'te yayınlanan ve aynı adı taşıyan 1991 tarihli kitabının ilk bölümünü oluşturan yazısında (Jameson, 1990), 70'lerin ortalarında kendisinin de kullandığı "sanayi-sonrası" kavramının hatalı olduğunu söylemesi de kendisini teknolojist bir açıklamadan ayırma çabasının bir işaretidir.

Kapitalist üretim tarzına ilişkin bu dönemleştirme Jameson'ın postmodernizm tahlilinin temel dayanağıdır. Bu üç evreye tekabül eden kültürel biçimlenmelerden birisidir postmodernizm. Piyasa kapitalizmi dönemi kültürde realizmin tarihsel çerçevesini oluştururken, emperyalizm dönemi modernist kültür akımlarının, küresel ya da çokuluslu geç kapitalizm ise postmodernizmin beşiğini oluşturur. Deneyim ve öznellik tarzları ve sanat-kültür biçimleriyle kapitalizmin farklı aşamaları arasındaki bağlantıları açıklamaya çalışırken Jameson, bireysellik biçimlerinden mekânın algılanışına ve göstergelerle gönderge arasındaki ilişkiye kadar çok zengin bir malzemeyi elden geçirir. Bu noktada Jameson'ın teorisinde bence ayrıcalıklı bir yere sahip olan mekân algılanışının dönüşümüyle ilgili açıklamasını kısaca aktarmakta yarar var. Yazara göre, ilk evreye tekabül eden mekân tipi kartezyen, geometrik, türdeşleşmiş mekândı; eşdeğerliliğin mekânıydı bu. Bireylerin somut deneyimleri ile o deneyimleri belirleyen ekonomik biçimler örtüşüyordu: Piyasanın/pazarın boyutları henüz bireyin piyasayı bir gerçeklik olarak yaşantılamasına imkân tanıyordu. Emperyalizm evresinde ise ekonomik yapıyla bireysel yaşantı arasında bir mesafe oluşmaya başladı: "Londra'daki sınırlı yaşantının hakikati... Hindistan, Jamaika ya da Hong Kong'da yatar; bu hakikat, Britanya İmparatorluğunun bireyin öznel yaşamının niteliğini belirleyen bütün bir sömürge düzeniyle bağlantılıdır. Ancak artık o yapısal koordinatlara, yaşanmış, dolaysız deneyimle erişilemez ve çoğu kez çoğu insan için bu koordinatlar kavramsallaştırılabilir bile değildir" (1991: 411). Klasik kapitalizmin daha arı

ve türdeş bir biçimi ve genişletilmiş bir evresi olan çokuluslu kapitalizm döneminde ise mesafenin ortadan kalkmasıyla belirlenen bir mekân tipi söz konusudur artık: Kapitalizm her yerdedir, her yeri aynı biçimde kaplamıştır. Bu anlamda da *türdeş* ve soyut bir mekândır bu. Ancak aynı zamanda da *parçalanmış* bir mekândır. Gerçi medya ve iletişim imkânları bireylerin bu türdeş mekânın her noktasına dolaysız olarak ulaşmasını sağlar, ama bu hiçbir boşluğun, erişilmezliğin kalmadığı mekânda bireyin yaşadığı tam anlamıyla bir *yönsüzleşmedir* (*disorientation*). Burjuva özel yaşamından tahayyül edilmesi güç bir küresel sermayeye kadar uzanan bir ölçekte, mahallenin, kent merkezinin, bölgenin, merkezî devletin, uluslararası mekânın bir *süreklilik içinde temsil edilmesi* de son derece güçtür Jameson'a göre.

Jameson üçüncü evrenin yapısal dinamikleri bağlamında işçi sınıfının politik bir özne olarak varoluşunun imkânları sorununu da ele alır. 60'lardan bu yana, daha önce ücretli emeğin dışında kalmış olan çeşitli kesimlerin (kadınların, göçmenlerin, üçüncü dünyada tarım çalışanlarının...) ücretli emeğin içine çekilmesiyle birlikte, bu "yeni gruplar"ın varlığının sınıfların belirleyiciliğine son verdiği duygusu hâkim olmuştur. Oysa yazara göre, bu grupların çeşitli kimlikler altında da olsa ortaya çıkmalarının gerçek anlamı sınıfların ortadan kalkması değil, tersine daha çok insanın proleterleşmesidir. Kapitalizmin her alana, her kovuğa nüfuz etmesiyle patlayan bu yeni güçler, başlangıçta ekonomik dönüşüm dışında bir özgürlük arayışını dile getiren "yeni toplumsal hareketler" biçiminde ortaya çıkmışlardır. Bir dönem boyunca da bu çeşitli özgürlük arayışlarını sınıf mücadelesiyle eklemlemek mümkün olmamıştır. Ancak, 1984'te yazdığı bir yazıda Jameson, sömürünün "kasvet verici" gerçekliği altında "geleneksel" Marksizmin hakikatinin kendini yeniden ortaya koyacağını ve sınıf mücadelesinin yaygınlaşacağını söyler (Jameson, 1988: 208). 1991'de yayınlanan kitabında ise, bu çeşitli grupların

ayrı ayrı ama yan yana duruşlarının işçi sınıfı deneyimleri dolayımıyla bir ölçüde birleştirilebileceğini ve ABD'de Jesse Jackson'ın yapmaya çalıştığının da bu olduğunu ileri sürer (1991: 331).

Bu nokta şu açıdan önemli: Bir yandan kapitalizmin yapısal eğilimlerinin en arı biçimiyle sürdüğünü, dolayısıyla da proleterleşme sürecinin evrenselleştiğini savunurken öte yandan da postmodernizmi mutlak bir şeyleşmenin belirlediği yolunda bir tahlili benimser Jameson. Bu tür bir şeyleşme tezinin yol açtığı sorunları tartışırken işçi sınıfına ilişkin bu dönemsel tahlili de göz önüne almamız gerekecek.

Toplumsal Bütün ve Bütüncül Kavramlar

Jameson'ın postmodernizmi tarihselleştirme çabasının bir başka ifadesi de bütüncül teori savunusudur. Bu, yazarın bir Marksist olarak diğer postmodernist teorisyenler karşısındaki özgüllüğüdür. İlk bakışta kendi açısından paradoks gibi görünen bir şeyi yapmaya çalışır Jameson: Farklılığı, parçalanmışlığı, tarihsellik yitimini bir bütünlük içinde kavramaya yönelir ve postmodern durumun bu özelliklerini bir sistem olarak kapitalizmin dinamiklerine bağlar. Kapitalizmin biteviye farklılıklar üretmesi, giderek artan bir parçalanmaya (öznenin parçalanması, göstergenin parçalanması, zamanın parçalanması...) yol açması, bir sistem niteliği taşımadığı ve bütüncül bir teoriyi gerekli kılmadığı anlamına gelmez Jameson açısından: "Oluşturucu bir biçimde farklılıklar üreten bir sistem hâlâ bir sistemdir; ve bu sistem fikrinin, teorize etmeye çalıştığı nesneyle 'aynı' türden olması gerekmez..." (Jameson, 1989: 34) Bu bütünlüğü ifade eden kavramların başlıcası üretim tarzı kavramıdır. Bunun gibi, toplum, sınıf türünden kavramlar da, şimdinin kaosundan, verili gerçekliğin kargaşasından yapılmış soyutlamalardır. Soyutlamalar yoluyla bütüncül kavramlara ulaşmak, hem farklılıklar ilişkisel ve sistemik bir bağlam dışında kavranamayacağı için, hem de bizzat kapitalizmin,

kitle üretimi ve tüketiminde, medya ve piyasada ifadesini bulan bir *türdeşleştirici* dinamiği olduğu için kaçınılmazdır. Jameson açısından sorun ancak, bütünlük dolayımsız soyut bir bütün olarak kurulduğunda, farklı düzeyler arasındaki ilişki bir homoloji [tam tamına ikame] biçiminde algılandığında doğar. Yazar kendi dolayımlanmış bütün anlayışının bu sorunu aştığı kanısındadır.

Jameson'ın bütüncüllük konusundaki ısrarı "yeni toplumsal hareketler"le sınıf politikası ilişkisini kurgulayışında iyice belirgindir. Daha önce de söylediğim gibi, bu hareketlerin içinde bulundukları tikelciliği, parçalanmışlığı *tümüyle* aşmak, yani kendi ifadesiyle "sahici (ya da 'bütüncül') politika" yapmak bir süre için güç gibi görünmektedir. Ne var ki, "bütün" kavramına yönelik ideolojik saldırıyı göğüslemek açısından yazara göre şimdi de, en azından ABD'de Jesse Jackson'ın yaptığını yapmak elzemdir. Çünkü bu bütüncül politikanın yokluğunda yitirilen küresel boyut, "tam da ekonomik boyuttur, ya da özel girişim ve kâr güdüsüne dayalı sistemdir ki o da yerel düzeyde tehdit edilemez" (1991: 330).

Ne var ki üretim tarzı türünden, bir bütünü ifade eden kavramların oluşturulmasına imkân veren belirli tarihsel anlar vardır. Bu anların özelliği bir eşitsiz gelişmenin yaşanıyor olmasıdır: Bu tür bütünleri algılamak, ancak bir düşünürün ömründe birbirinden farklı üretim tarzları eşzamanlı olarak var olmuşsa mümkün olur. Başka bir deyişle, yeni bir gerçekliği ifade edecek yeni bir bütün kavramı oluşturmanın koşulu, o gerçeklikten belli bir mesafede durmayı sağlayacak böyle bir konjonktürdür (1989: 37). Jameson modernist sanatın varoluş koşullarını da benzer bir biçimde altyapıdaki eşitsiz gelişmede bulur. Tekeller ve emperyalizm çağında ekonominin bazı bölümleri son derece modernken, bazı kesimlerde aile işletmeleri ve zanaatkârlık varlığını sürdürmeye devam ediyordu yazara göre. Modern sanat bu kalıntı biçimi yüceltti ve onun özerkliğine sarıldı; buradan bir eleştiri imkânı yakaladı. Estetiği bireysel ve özerk olanın

alanı haline getirdi. Bu, "eşzamanlı olmayanların eşzamanlılığı"na denk düşen bir tarihsel andı (1991: 307).

Günümüzde kapitalizmin bütün dünyaya yayılmasıyla ve türdeş küresel bir sistem haline gelmesiyle, bu eşitsizlik ve onun mümkün kıldığı eleştirel mesafe ortadan kalkmıştır. Bu çağ daha evrensel bir kapitalizm ve daha türdeş bir modernlik çağıdır. Bu anlamda da, "ya... modernizmin özelliği, tamamlanmamış bir modernizasyon olmasıdır... ya da postmodernizm modernizmin kendisinden *daha* moderndir" (age.: 309-310). Eşitsizliğin ortadan kalkmasıyla, kapitalizmin tam anlamıyla küreselleşmesiyle ve modernizasyonun tamamlanmasıyla birlikte, üretim tarzı ya da yapı görünmez, temsil edilemez hale gelmiştir. Meta biçiminin her yeri, her şeyi damgalamasının sonucunda, bütünün temsil edilemez olmasının yanı sıra tarih duygusu da silinmiştir. Zamanın, küresel kapitalizmin türdeş mekânı lehine silinmesidir bu. Jameson'ın mesafesizlik olarak nitelendirdiği bu olguyu Harvey de şu sözlerle ifade eder: "Postmodernitenin temel koşullarından biri, kimsenin onu tarihsel-coğrafi bir durum olarak tartışmaması, ya da tartışamamasıdır. Elbette, insanı bütünüyle sarmalayan bir şimdiki an durumunun eleştirel bir değerlendirmesini yapmak hiçbir zaman kolay değildir" (1997: 371).

Çokuluslu ve merkezsizleşmiş sermaye ağı, küresel mekânda artık hiçbir dış mekân bırakmamıştır. Bu ağın dışının olmaması, Jameson'a göre bu mekânın bir *hiper-mekân* olması demektir. Hiper-mekân iç/dış farkının olmadığı bir mekândır; eski/yeni karşıtlığını yaşamanın imkânsızlaştığı gibi artık iç/dış karşıtlığı da yaşanmamaktadır. Postmodernizmin hiper-mekânı ve bunun yarattığı yönsüzleşme, Jameson'ın aslında postmodern mimari ve kentte de saptadığı bir olgudur. Yepyeni mekânlar yaratmanın imkânsızlığından yola çıkan postmodern mimari de eskinin etrafını sararak, içle dış arasındaki ayrımları ortadan kaldırarak aynı biçimde bir hiper-mekân yaratır. Yeninin üretiminden ziyade mevcut olanın ve eskinin yansıtıl-

masına ve yeniden-üretilmesine dayalı bu hiper-mekânda eski yeniden inşa edilmez, sadece benzeş olarak yeniden-üretilir. Tarihsel bağlamından koparılıp dondurulmuş eskinin camlardaki ve aynalardaki yansıları tarih dışındaki bir şimdiyi ya da gerçek tarihten koparılmış bir geçmişi dile getirir (1991: 115-118).

1991'de verdiği bir dizi konferansta, Jameson zaman ve mekân algılayışlarındaki bu köklü dönüşümleri postmodernizmin *antinomileri* olarak nitelendirir. Modernizasyonun tamamlanmış, kapitalizmin küreselleşmiş olması, artık geçmişin, şimdinin eksik bir hali olarak görülmesini imkânsızlaştırır. Eşitsiz gelişmenin olmadığı bu dünyada zamansallığın ve değişimin anlamı tümüyle değişmiştir: Değişim artık standartlaşma, *aynılaşma* demektir; bu türdeş zamansallık içinde gerçekleşen sürekli değişim çerçevesinde gerçek bir değişim perspektifine yer yoktur. Modanın, tekrara dayalı değişimin temposudur bu. Postmodern zamanın antinomisi, değişimin bu biçimde kendi karşıtına dönüşmesinden kaynaklanır (Jameson, 1994: 17-18).

Mekâna ilişkin antinomi ise, artık her yerin metalaşmış olmasının, böylelikle de mekânsal olarak türdeşleşmiş bir dünyanın ortaya çıkmasının sonucudur. Kırsal alan metalaşırken, tarım kapitalistleşirken kent/köy karşıtlığı çözülmektedir. Mekânsal farklılıkların bu biçimde soluklaşmasının yarattığı antinomi, kırı tahakkümü altına alan kentin de yok olmasından kaynaklanır. Bu durumda kentin kendi içindeki yüzeysel farklılıklardan başka gerçek hiçbir heterojenlik kalmaz: Postmodern mekânda yalnızca türdeşliğin içinden çıkmış farklılıklara yer vardır (age.: 30-32).

İmgelerin Metalaşması ve Şeyleşme

Eleştirel mesafeyi imkânsızlaştıran ve tarih duygusunu silen postmodern zamanın ve mekânın üretim tarzını görünmez ve temsil edi-

lemez hale getirmesini tamamlamak üzere, Jameson piyasa ideolojisinin yaygınlaşmasını da işin içine sokar. Metalaşmanın toplumun her alanına yayılması ve bütün ürünleri damgalaması piyasa ideolojisinin hâkimiyetine, dolayısıyla da her tür tahlilde ağırlığın üretimden dolaşıma kaymasına yol açmaktadır. Ancak postmodern dönemde piyasa ideolojisinin bu kadar revaçta olmasının bir başka nedeni daha vardır: Serbest piyasa ile medya arasında kurulan bir metafor (Jameson, 1991: 270). Her şeyden önce, tıpkı piyasada olduğu gibi aslında özgür seçime tâbi olmadıkları halde, medyanın ürettiği kültürel metalar öyleymiş gibi görünür. Piyasa mistifikasyonunu güçlendirir medya. Ayrıca, medya ile piyasa arasındaki sınırlar gittikçe daha çok belirsizleşmektedir: Artık piyasada birer marka olarak dolaşan metalar da tıpkı medyanın ürettiği kültürel metalar gibi dolaşıma birer imge olarak girmişler demektir. Öte yandan, piyasada satılan metalar da medya imgelerinin içeriği haline gelmişlerdir: Metaların dolaşımı, reklamlar biçimi altında eğlence ve haber programlarının zaman ve mekânında gerçekleşmektedir. Dolaşım düzleminin (üretimin pahasına) böyle her alanı kaplaması sonuçta üretimin izlerinin bütün ürünlerden silinmesi anlamına gelir. Üretimin izlerinin nesnelerden silinmesi, kısacası şeyleşmenin had safhaya ulaşması, dünyaya yalnızca tüketiciler olarak bakmayı beraberinde getirir. Piyasanın, medyanın ve tüketici bakış açısının bu tekeli altında, üretimle birlikte sınıflar da –üretimde emek harcayan sınıf ve onun karşıtı– görünmez hale gelir. Kısacası, Marx'ın gizemsizleştirerek ötesine geçtiği piyasa ve tüketim düzlemleri, yoğunlaşan şeyleşmenin etkisiyle üretim-emek-sınıflar düzlemini görünmez ve temsil edilemez kılmıştır.

Giderek yoğunlaşan şeyleşmenin emeğin ürünlerdeki izinin tümüyle silinmesine ve sınıf yapısının üstünün örtülmesine yol açması, kapitalizmin bir sistem olarak "çoğu insan için kavramsallaştırılamaz" (age.: 411), ama daha genel olarak da *artık temsil edilemez* ha-

le gelmesi demektir Jameson'a göre. Ne var ki burada neyin bu kadar yeni olduğunu kavramak güçtür. Marx'ın döneminde de, temsille değil kavramsal soyutlamayla, algılananın, gözlenenin (piyasanın) ötesine geçerek kavranabilir bir sistemdi kapitalizm. Kavramsallaştırma ise bugün olduğu gibi o gün de çoğu insan için pek kolay bir iş değildi. Callinicos'un da dediği gibi: "Marx'ın kendisi... kapitalizmin zorunlu olarak yüzeysel görünümleriyle temelinde yatan özellik arasında sistematik bir farklılığa dayandığını, dolayısıyla da doğasının ancak bir teorik soyutlamalar bütününün inşa edilmesiyle anlaşılabileceğini...düşünüyordu" (Callinicos, 1990: 108). Jameson'ın işaret ettiği bu sorun aslında kapitalizmin bütün evreleri için geçerli olan bir sorundur. Eşitsiz gelişmenin varlığını koruduğu ilk evrede, farklı ve eşzamanlı üretim tarzlarının varlığı, üretim tarzı olarak kapitalizmin temsil edilebilirliğine değil, olsa olsa kapitalizmin görünüş biçimlerinin (piyasadaki soyut eşitliğin ve olumsuz anlamda özgürlüğün) yüceltilmesine, bunların doğal insan özellikleri olarak temsil edilip mutlaklaştırılmalarına yol açmıştı. Jameson, postmodern çağda mutlaklaştığını düşündüğü şeyleşmeden böyle bir sonuç çıkarmadan önce, en azından o kadar etkilendiği Althusser'in "yapının etkilerinde varoluşu"ndan neyi kastettiğini düşünebilirdi.

Jameson'ın postmodernizmin ayırıcı özellikleriyle ilgili ayrıntılı tasvirlerine daha yakından baktığımızda, imgelerin metalaşması, imge ve benzeş kültürü ve parçalanma gibi, postmodern söylemin daha yaygın temalarıyla karşılaşırız. Bu olguların temelinde yatan güç ise, kapitalizmin özsel bir dinamiği, "sermayenin mantığı" (1991: 96) olan şeyleşmedir. Şeyleşmenin dil alanına nüfuz etmesiyle birlikte gösterge ile gönderge (göstergenin gerçeklikte göndermede bulunduğu nesne) arasındaki bağlantı modernizm evresinde kopmuş ve göstergeler özerkleşmiştir. Bu, sanatın, kültürün, dilin toplumsal gerçeklik karşısındaki özerkliğidir. Ancak şeyleşme burada durmaz

ve bizzat göstergenin kendisini parçalar, gösteren-gösterilen ilişkisini koparır. Gösterilen, yani anlam, gösteren karşısında değerini yitirir, zayıflar. Gün, gösterenlerin, salt imgelerin günüdür: "Artık postmodernizm dediğimiz, gösterenlerin rastlantısal ve katıksız oyunuyla karşı karşıyayızdır..." (age.: 96) İmgeler artık, gerçekliğin temsilcileri olmamanın ötesinde, bir şeylerin imgeleri de değildirler; yeniden-üretilmiş benzeşlerdir sadece. Derinlik, anlam yitmiş gitmiş, geriye yalnızca yüzeyler kalmıştır.

Öte yandan yukarıda da değindiğim postmodern zamansallık, yani geçmişle şimdi arasındaki karşıtlığın çökmesi, öznenin geçmişiyle geleceğini tutarlı bir biçimde bir araya getirmesini imkânsız kılar. Artık geçmiş, bugünün anlamına zenginlik katan bir tarih değil, "dev bir imge koleksiyonu"dur, "bir dizi seyirlikten ibaret"tir (Jameson, 1990: 79). Gerçek tarihselcilikte olduğundan farklı olarak, geçmiş burada bir gönderge değil, ölü bir imgedir. Öznenin "ilişkisiz bir dizi şimdiki zamanlar" (age.: 86) içinde yaşıyor olması onun parçalanmışlığına işaret eder ve geleceğe yönelik değişim düşüncesini de ortadan kaldırır. Yine bu şizofrenik öznenin parçalanmışlığı, özel yaşamıyla sistemin yapısal eğilimleri arasında bağlantı kuramaması biçiminde de ortaya koyar kendini.

Televizyonda, bilişim teknolojisinde üretilen imgeler günümüzün ayrıcalıklı metalarıdır. Artık imgelerin egemenliği, piyasada mübadele edilen gerçek ürünlerin reklamlar aracılığıyla imgelere dönüşmesinden ibaret değildir. Bunun da ötesinde, televizyon programlarının içeriğini oluşturan imgelerin kendileri şeyleşmiş ve birer metaya dönüşmüştür; tüketilen bizzat bu imgelerdir. İmgelerin metalaşması ve kültür mallarının dolaşımı postmodernizmin ekonomik omurgasını oluşturur. Bu noktada artık, Jameson'ın ısrarla üzerinde durduğu bir dönüşümden söz etmek gerekmektedir: "Kültürün bugün büyük ölçüde iş dünyası haline gelmiş olması, eskiden özgül olarak ekonomik ve ticari sayılan şeylerin artık aynı za-

manda da kültürel olması sonucunu doğurur..." (1997: 181). Postmodernizmin Jameson için "kültürel üretimin özel bir işlevsellik taşıdığı bir 'üretim tarzı'" (1989: 40) olmasının anlamı budur. Kültürle ekonominin iç içe geçmişliğinin, kültürün artık ekonomiden ayrılarak ele alınamayacağının tekrar tekrar altını çizer Jameson. Piyasayla medya arasında kurulan metafor aslında ekonomiyle kültürün bu iç içe geçmişliğinin bir yansımasıdır. Film, video ve televizyon artık hem altyapıdırlar hem üstyapı, hem ekonomidirler hem kültür...

Kültürel üretimin bu yepyeni niteliği, imgelerin üretiminin ayrıcalıklı hale gelmesi, teknolojik imkânlarla bu imgelerin birer "röprodüksiyon" ya da benzeş olarak üretilmesi, ekonomi ile kültürün birbirine tevil edilebilir olması... Bunlar, Jameson'ın postmodernizmi yepyeni bir dönem olarak tarif ederken son derece çarpıcı bir biçimde işlediği malzemenin önemli bir bölümünü oluşturan şeyler. Ne var ki, şeyleşmenin ve imgelerin metalaşmasının 1950'lerin başından itibaren giderek artan yoğunlukta bir süreç olduğunu söyleyen Jameson, aynı zamanda yukarıda da gördüğümüz gibi bu eğilimleri kapitalizmin yapısal dinamiklerine bağlar. Best'in son derece açık anlatımıyla: "Jameson postmoderniteyi, (kısmen) sınai modernitenin kökleri kapitalist ekonomide yatan şeyleştirici mantığının ve toplumsal bütünü amansız bir biçimde metalaştırmasının daha da yoğunlaşması olarak yorumlar" (Best, 1989: 355). Ancak, bu giderek yoğunlaşan şeyleşme sürecinde "postmodern kopuş" hangi noktada ve nasıl kavramsallaştırılacaktır? Dil, *en sonunda* gönderme işlevinden tümüyle arınmış ve gösterenlerin boşluktaki dansına mı dönüşmüştür? Kapitalizmin şeyleştirici mantığı *hangi noktada* modernizmin parçalanmışlığının postmodernizmin parçalanmışlığına dönüşmesine yol açmıştır? Yepyeni olan nedir?

Bu soruların yanıtı için, yukarıda Jameson'ın postmodern kopuşu görelileştirmiş olmasından söz ederken ertelediğim bir konuya, tâ-

bi konumda olanla baskın konumda olanın diyalektiğine dönmekte yarar görüyorum. Ama önce Jameson'dan uzunca bir alıntı yapmak gerekiyor: "[Postmodern olarak] tarif ettiğimiz her şey daha eski dönemlerde ve özellikle de tam anlamıyla modernizmde bulunabilir... [G]ünümüze kadar bunlar modern sanatın ikincil ya da görece önemsiz, merkezî olmaktan ziyade marjinal özellikleriydi... kültürel üretimin merkezî özellikleri haline geldiklerindeyse artık karşımızda yeni bir şey vardır" (Jameson, 1983'ten aktaran Best, 1989: 356). Jameson'ın burada özgül olarak sanat için söyledikleri, imgelerin metalaşması ve öznenin parçalanması için de geçerlidir. Bilginin ve kültürün giderek artan bir hızla ve yoğunlukta metalaşması, metalaşmanın uzun tarihinin son aşamasıdır. Bu süreçte de tâbi, marjinal konumda olan belirli bir noktada başat duruma geçmiştir. Jameson bir başka yazısında da, yüksek modernizm ile kitle kültürü birbirinin karşıtı olarak gelişirken, postmodern evrede, yüksek modernizmden devralınan özelliklerle kitle kültürünün iç içe girdiğini söyler (1988: 195). Jameson'ın bu açıklamalarından şu sonuç çıkmaktadır: Kapitalizmin bir özsel dinamiği olan şeyleşmenin yol açtığı, üretimin izlerinin silinmesi, öznenin parçalanması, imgelerin metalaşması ve benzeşlere dönüşmesi gibi olgular ve bunların sanattaki yansımaları, modernizm evresinde baskın konumda değillerken postmodernizmin ayırıcı özelliği haline gelmişlerdir. Aynı yazıda bu kritik dönüşümü "diyalektik" olarak kavramak gerektiğini söyler Jameson ve şöyle devam eder: "... yani nicelikten niteliğe doğru bir geçiş olarak... [bu geçişte] aynı güç [şeyleşme G.A-S.] bir fazlanın eşiğine ulaştığında... artık nicel olarak farklı etkiler yaratır ve yepyeni bir sistemin doğuşuna yol açmış gibi görünür" (age.: 200). Bu ne kadar Marksist, ne kadar Hegelci bir açıklamadır? Marksist bir bakış açısından niceliğin niteliğe dönüşmesi için dışsal bir müdahaleye, ya da bütünün başka bir düzeyinde bir kırılmaya ihtiyaç yok mudur? Jameson'ın bütün, dolayım ve şeyleşme konularında söylediklerini yeniden ve bir arada ele alarak çıkmazlarını belki daha iyi görebiliriz.

Jameson'ın Çıkmazları

Yukarıda, Jameson'ın toplumu bir bütün olarak kurmanın gerekliliğini savunduğunu, ama bu bütünün düzeyleri arasındaki ilişkinin bir homoloji olmamasına özen gösterilmesinin üzerinde ısrarla durduğunu söylemiştim. Ne var ki, kendi tahlilinde geç kapitalizm ile postmodernizm arasındaki ilişkinin bir homoloji biçiminde kurulmadığı kuşku götürür. Jameson, kapitalizmin yeni evresinin özelliklerini postmodernist kültürel biçimleri açıklayacak biçimde tahlil etmez. Bunun yerine, sanat ve kültür düzleminde kurguladığı bir postmodernizme geç kapitalizmi sonradan eklemler. Nitekim bu bir tür yakıştırmadan ibaret olan yöntemini kendisi de şöyle açıklamaktadır: "Yapılmaya çalışılan, dolayımlayıcı bir kavram yaratmak, bir dizi farklı kültürel olguyu eklemleyecek ve betimleyecek bir model kurmaktır. Bu birlik ya da sistem [yani postmodernizm G.A-S.] *ondan sonra* (vurgular benim) geç kapitalizmin altyapısal gerçekliğiyle ilişkilendirilir" (söyleşiyi yapan Stephanson, 1989: 43). Aynı biçimde, küresel kapitalizmin hiper-mekânı ile postmodern mimarinin hiper-mekânı arasındaki ilişkide de bu farklı düzeylerden birinin özellikleri diğerini açıklamak için kullanılmaz; bunlar sadece birbirinin yerine ikame edilebilecek mekân tipleri olarak kurgulanır. Jameson, yine kendi sözleriyle, postmodern mimari mekânda kendimizi konumlandırma yeteneğimizi yitirişimizi "merkezsizleşmiş ve gözümüzün önüne getiremediğimiz çokuluslu küresel bir kültürün ortaya çıkışına, sonradan geri dönüp yansıt[mak]"la yetinir (age.: 48). Kısacası, ekonomiyle kültür arasında dolaysız bir biçimde, genellemeler yoluyla gidip gelir Jameson. Nitekim söyleşiyi yapan Stephanson bir aşamada şöyle der: "Ne var ki, son derece küçük ölçeklerden çarpıcı derecede küresel ölçeklere sıçrayışlarınızda, dolayım oluşturacak kertelerle ilgili sorunlar çıkıyor ortaya" (age.: 51).

Bu sıçrayışlarda, belli bir düzeye, örneğin ekonomiye ilişkin olgular bir başka düzeyin, örneğin kültürün örnekleri gibidir.

Sorun aslında Jameson'ın dolayım anlayışındadır. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden esinlenerek geliştirdiği dolayım anlayışında bu kitaptan devraldığı Hegelci izler vardır. Dolayımı zihinsel bir süreç olarak anlar Jameson: "Dolayımlar... kuramcının araçlarıdır; bunlar aracılığıyla parçalanma ve özerkleşme, toplumsal yaşamın çeşitli bölgeleri arasındaki kompartmanlaşma (başka bir deyişle ideolojik olanın politik olandan, dinsel olanın ekonomik olandan ayrılması, gündelik yaşamla akademik disiplinlerin pratiği arasındaki uçurum) tikel bir tahlil vesilesiyle en azından yerel olarak aşılır" (Jameson, 1981'den aktaran Best, 1989: 349). Toplumsal yaşamın çeşitli bölgeleri, ya da toplumsal bütünün çeşitli düzeyleri arasındaki ayrışmaya, kapitalizmin bu fetişizmine hapsolmuş gibidir Jameson. Ayrışmanın onun gözünde toplumun bütünlüğünden daha ağırlıklı bir gerçekliği var gibidir. Toplumsal bütünü *nesnel olarak oluşturan* gerçek dolayımları görememektedir; elinde yalnızca sonradan kurduğu zihinsel dolayımlar vardır.[15]

Mesele Jameson'ın Lukács'ın bu erken dönem yapıtından etkilenmesinden de ibaret değildir. Yazar Lukács'ın bu kitaptaki dolayım anlayışıyla Althusser'in, sözde "göreli" özerklik anlayışı arasında bir sentez kurma iddiasındadır: Althusser'in, göreliden *epeyce* daha özerk olan kertelerini,[16] toplumsal bütünün kendi dinamiğine dışsal, zihinsel bir araçla dolayımlamaya çalışmaktadır. Oysa kerteler bir kez birbirinden kopuk olarak kurulduğunda bunları sonradan bir kavram aracılığıyla dolayımlamak mümkün değildir. Sonuç kaçınılmaz olarak yakıştırma yoluyla farklı düzeyler arasında sıçramalardır. Dolayısıyla, Jameson'ın yeni toplumsal bütününde geç kapi-

15 Bu konuda bkz. bu kitapta "Lukács'ın Felsefi Mirası" yazısı.

16 Bu konuda bkz. bu kitapta "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm" yazısı.

talizm ile postmodern kültür arasındaki ilişki tam olarak açıklanamaz, yalnızca bir homoloji tespit edilmiş olur. Ortaya çıkan, belirli bir düzeyde bulunan olguların başka bir düzeye uygulanması türünden bir dolayımlamadır. Jameson hep homolojiye dayalı bir bütün anlayışından kaçınır, bu anlayışları sürekli olarak eleştirir ama sonunda kendisi de kurtulamaz bundan.

Bunun postmodern kopuşun açıklanması açısından şöyle bir uzantısı vardır: Postmodernizmi yepyeni bir evre olarak yeterince gerekçelendiremez Jameson; sürekliliklerin hangi noktada kopuşa dönüştüğünü ve artık postmodern bir durumdan söz edilmesini gerekli kıldığını doyurucu bir biçimde açıklayamamış olur. Kültür düzleminin belirli özgüllüklerini önce postmodernizm olarak nitelendirir, sonra bu kurgunun yeni bir evre olmasını sağlamak üzere geç kapitalizm kavramına başvurur. Kısacası, hem kültür düzlemindeki belirli olguları kapitalizmin süreklilik taşıyan dinamikleriyle açıklayıp, hem de bu olguların nitelikçe farklı bir dönemin belirtileri olduğu teşhisini yapabilmek için bir tür el çabukluğundan yararlanmaya çalışır: Dönüp Mandel'den geç kapitalizm kavramını ödünç alır ve *ex post factum* bu kavramı kendi kültür tahlilinin temeli haline getirir. Ama getiremez! Kopuş gerekçelendirilmemiş olarak kalır. Sanat ve kültürde saptadığı kopuşa sonradan ekonomi düzleminde bir temel bulma operasyonu başarısızlığa mahkûmdur. Bu operasyonu ele veren bir cümleyi de kaleminden kaçırır Jameson: "60'ların toplumsal yaşamının başka, numune düzey ya da kertelerinden türetilmiş, dönemleştirmeye dayalı bir okumanın bizzat ekonomik 'düzey' tarafından *teyit edilmesi*"dir (1988: 205, vurgular benim) geç kapitalizm tezinden umduğu.

Jameson'ın postmodernizmi bir kopuşun ardından gelen, demek ki geriye dönüşü olmayan bir dönem olarak tahlil etmesinin, şeyleşmenin ulaştığı boyutlar, yani parçalanma ve benzeşler kültürü açısından anlamı şudur: Bu olgular artık kültürün egemen dinamikleridir; şeyleşme mutlak bir nitelik taşır, özne parçalanmıştır. Bu açı-

dan Lyotard ya da Baudrillard'dan çok farkı yoktur Jameson'ın. Onun özgüllüğü, bütün bu parçalanmaya karşın bütüncül bir teorik araçtan vazgeçmemesidir. Ancak yazarın şeyleşmeye atfettiği bu mutlaklıkta da birtakım sorunlar vardır. Her şeyden önce, Jameson'ın şeyleşme kavramını kullanışında da Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı yapıtından etkiler olduğunu belirtmek gerekir. Lukács söz konusu kitabında bu kavramı, Weber'in rasyonalizasyon kavramıyla kastettiklerini de içerecek biçimde, toplumun her alanını damgalayan bir süreci anlatmak için kullanır. Bu yapıtta işçi sınıfı için şeyleşmeden kurtulmanın tek yolu, Lukács'ın o dönemde yeterli bir biçimde temellendiremediği bir politik sıçrayıştır. Kaçınılmaz bir biçimde bir öznelciliğin izleri vardır bu sıçrayış beklentisinde.

Jameson'ın benzer bir şeyleşme anlayışında temellendirdiği öznenin parçalanması tezi de politik düzlemde benzer sorunlara yol açar. Parçalanma tezi, işçi sınıfının kendisini politik bir özne olarak oluşturmasının imkânsızlığına işaret etmektedir, ama Jameson aynı zamanda da kapitalizmin küresel yayılımının ve evrensel proleterleşme sürecinin işçi sınıfı politikasını yeniden gündeme getireceğinde ısrarlıdır. Yukarıda da gördüğümüz gibi, "yeni toplumsal hareketler"in kısmi ve yerel politikalarının sınıfsal talepler ve politikalarla bütüncül bir politikaya evriltilmelerinin yollarını arar. İşçi sınıfının son tahlilde politik mücadelenin ana ekseni olduğunu çeşitli vesilelerle ileri sürer. Ancak mutlak şeyleşme ve parçalanmayla Jameson'ın işçi sınıfına atfettiği politik özne konumu arasında bir çelişki vardır.

Bu noktada işin içine Jameson'ın, toplum ve kültür teorisyenlerine ve sanatçılara yönelik bilişsel harita çıkarma (*cognitive mapping*) çağrısı girer. Görünmez ve temsil edilemez hale gelmiş olan bütünü (üretim tarzını) yeniden temsil edilebilir kılmak için teorik ve estetik düzlemlerde bütünü kurma çabasına çağrıdır bu. Öznenin hipermekândaki yön yitimi sonucunda mahkûm olduğu yerel duruşuyla içinde yer aldığı sınıfsal yapının bütünlüğü arasında bağlantı kura-

cak yöntemlerin geliştirilmesi gerekmektedir yazara göre (1991: 415-416). Ne var ki, herkesin birden içine hapsolmuş olduğu bir hiper-mekânın sınırları içinde harita çıkarabilme ayrıcalığının kime, nasıl nasip olacağı bir sorundur. Dönemin koşullarını ve ruhunu (*Zeitgeist*) paylaşan bir teorisyenin ya da sanatçının başkalarından daha avantajlı olamayacağının farkındadır Jameson ve bu güçlüğe çeşitli yerlerde dikkat çeker (bkz. örneğin 1994: 69-71). Ancak, postmodern bir evrede Jameson'ın yaptığı ve yapılması için çağrıda bulunduğu türden bir bütüncül tahlili mümkün kılacak kaynaklar var mıdır, yok mudur? Şayet varsa o zaman şeyleşme yazarın iddia ettiği düzeyde değil demektir. Jameson şeyleşmeyi mutlaklaştırdığı sürece çıkmazdadır ve işçi sınıfının yanı sıra kendi politik konumu da çelişkilerle maluldür.

Bu sorunla bağlantılı olarak Jameson'a yöneltilen bir eleştiri aslında bütün postmodernist teorisyenler için geçerlidir. Mike Featherstone şeyleşmeye mahkûm olmuş ve göndergeyi yitirmiş olan şizofrenik öznenin kim olduğunu sorar ve şöyle devam eder: "...Baudrillard'ın postmodern imge kültürü tartışmasına benzer bir biçimde, Jameson da göndergenin yitirilmesine, 'öznenin ölümü'ne ve bireyciliğin sonuna yol açan pastiş ve benzeşlerden... söz ediyor. Bir kez daha şu soruyu sormamız gerekir: Bu yitimi kim yaşıyor? [...] Gönderge... *uzun vadede* belirli alt sınıf gruplarının gündelik pratikleri açısından çok da önem taşımayacak olabilir" (1989: 127).

Kısaca Sonuç Yerine

Bir yandan kapitalizmin çelişkili dinamikleriyle modernizmin birinci bölümde ortaya koymaya çalıştığım karmaşık ilişkisi, öte yandan Jameson'ın süreklilik/kopuş diyalektiğini kuruşundaki zaaflar postmodernizmin başlı başına bir dönem olarak ele alınmasını güçleştiriyor. Özellikle Jameson'ın teorik kurgusu içinde, postmodernizm

adı altında sayılan toplumsal, kültürel ve ideolojik olguların yepyeni ve mutlak olgular olmayabileceği ortaya çıkıyor. Bunun yerine bu olguları kapitalizmde hep var olan iki ana eğilimden birinin belli dönemsel etkilerle baskın hale gelmesi olarak yorumlamak daha anlamlı gibi görünüyor.

Yukarıda da değindiğim gibi, kapitalizm bir yandan dünyayı bütünleştirir ve türdeşleştirirken bir yandan da çeşitli farklılıkları, parçalanmaları gündeme getirir. Hele günümüzde ulaştığı boyutta uluslararasılaşmanın ulusal ve etnik parçalanmalarla el ele gittiği belki her zaman olduğundan da daha açık biçimde görülüyor. Ama bu, kapitalizmin yapısal dinamiklerinin çelişkili gelişmesinin bir dışavurumudur esas olarak. Mekânın daha birleşik bir hale gelmesi, kapitalizm koşulları altında toplumsal kimlik açısından yerelliğin önemini artırıcı bir rol oynar. Türdeşleşme ve parçalanmanın bu çelişkili birliğinin tarihinde, kültürel ve politik akımların bir bölümü çelişkinin iki kutbundan birini öne çıkarır. Bu tek yanlı mutlaklaştırma, politik hareketler açısından ya tikelci ya da tersine soyut evrenselci bir politikayı benimsemek demektir. Bir ideoloji olarak ele alındığında, postmodernizmin yaptığı da böyle bir tek yanlı mutlaklaştırmadır.

Bugün tikelciliğin, parçalanmışlığın, özne duygusunun yitiminin bu kadar öne çıkması, sermayenin dünya çapındaki yayılma hızının giderek artmasına bağlanabilir. Özne ile ilgili "kriz"in bir yanı, kapitalizmin tarihindeki temel dinamik olan küreselleşme sürecinin bu yeni *temposunda her tür değişimin* hızının da daha önce görülmemiş bir düzeye ulaşmasıyla açıklanabilir: "Her türlü ilişkideki değişimin adımları hızlandıkça öznenin... geçmiş ile bugün arasındaki sürekliliği görmesinin zorlaşacağı ve bu nedenle öznenin kendisi hakkında bütünsel bir bakış oluşturmasının... daha da zor olacağı [söylenebilir]. Fakat buradan öznenin bütünsel parçalanmışlığını kabul etmek büyük bir sıçrayış olacaktır... [B]unu kabul etmek öznenin ortamı değiştirmeye yetenekli olmadığını kabul etmek demektir" (Larrain,

1995: 211). Bir başka yanıyla da, özne ile ilgili "kriz"in sosyalizmin yaşadığı yenilgilerle ilişkisi açıktır. Bunun da ötesinde postmodernizm solun geçmişindeki ve sınıf politikasındaki bazı boşluklara işaret etmektedir.

Ama her halü kârda 1950'lerin başından bu yana yaşanan değişimin 1850'lerle 1940'lar arasında yaşanmış olan değişimden daha köklü olduğunu söylemek güçtür. Kültürün ve boş zamanın metalaşmasının tohumları ise iki savaş arası dönemde atılmıştır. 19. yüzyılın sonlarından bu yana artan bir metalaşma sürecidir yaşanan ve postmodern temaların temelinde yatan bu süreç büyük ölçüde modernizmin de temelinde yatan süreçtir. Eagleton'ın ifadesiyle, "modernizmin gerçeklikten türemesi anlamında postmodernizmin de modernizmden türediği duygusuna kapılmamak zor. Bu bakımdan postmodernizmin tuhaflığı, kültürel açıdan bakıldığında tikel bir tarihsel döneme aitmiş gibi görünürken, felsefi açıdan bakıldığında, uzun bir süredir... geçerli olması gerekmesinden kaynaklanmaktadır" (1998: 45-46).

Defter, sayı 38, Kış 1999

'ÖZ'LERİN REDDİNDEN SINIF POLİTİKASININ REDDİNE

> Bilgi bürokratının doğal ortamı rastlantılar ormanıdır. O bir uzman olarak bu ormanın gizli patikalarının... planını çıkarmış ve başkalarının ancak belli bir bedel karşılığında başvurabilecekleri bir harita çizmiştir. Ormandaki varlıkların gerçek karmaşıklığını iyi bilir ve her tür çocuksu *bütünlük* arayışının ardındaki güdüyü anlamakla birlikte, kendisi böyle bir şeyin olmadığına ilişkin yüksek hakikate vâkıftır. (Meikle, 1985:12, vurgu benim)

1.
GİRİŞ: İŞÇİ SINIFININ BİRLİĞİ / BÖLÜNMÜŞLÜĞÜ

İşçi sınıfına "elveda" demenin, işçi sınıfının devrimci potansiyelini reddetmenin çeşitli düzeyleri ve anlamları var. Bu, sınıfın tarihsel olarak geçirdiği dönüşümü, yeniden bileşmesini tam bir parçalanma ve yok olma olarak görmek anlamına da gelebiliyor, çıkar birliğinin ortadan kalktığını ve dolayısıyla işçi sınıfının devrimci özne olma niteliğini yitirdiğini ileri sürmek anlamına da. Bir başka düzeyde ise, bu tarihsel gelişmenin daha temel bir varsayımı, üretim ilişkileri dü-

zeyinde belirlenen sınıf konumlarının politikaya tercüme edilebileceği görüşünü yanlışladığı savunuluyor. Zaten bir yanılsamadan ibaret olan "sınıf birliği" tezinin bu tarihsel bağlamda hiçbir geçerliliğinin kalmadığı ileri sürülüyor. Başka bir deyişle, işçi sınıfının durumu ne olursa olsun, ona herhangi bir öncelik atfetmenin zaten ekonomist, sınıf-indirgemeci bir tahlili varsaydığı, dolayısıyla da savunulamaz bir yaklaşım olduğu iddia ediliyor.

İster "yeni bir gerçek sosyalizm" (Wood, 1986) olarak nitelensin, ister "yeni revizyonizm" (Miliband, 1985) sınıf politikasını terk etmenin dolaysız bir uzantısı sınıflar-ötesi bir gruplaşmayı politikanın temeli haline getirmek. Bu yaklaşımda, politik özneler nesnel toplumsal ilişkilere ya da çıkarlara dayanmayan, sadece ideolojik-politik düzeyde oluşan birlikler. Bu özneleri maddi-ekonomik çıkarlar değil, "demokratik", evrensel, ekonomi-dışı hedefler belirliyor. Kimilerine göre, üretim düzeyindeki değişimler bu düzeydeki (artık alanı iyice daralmış) bir çıkar birliğini temel almanın gerçekçi olmadığını gösterirken, kimileri de çıkarların ancak ideolojik-politik olarak oluşturulabilecek şeyler olduğundan hareket ediyorlar. Ama her durumda sonuç, nesnel olarak belirlenmiş kimliklerden uzaklaşma, ideolojik olarak oluşturulmuş daha evrensel kimliklere doğru yönelme.

Bu gelişmenin arka planında, işçi sınıfının beklenen "devrimci misyonu"nu bir türlü gerçekleştirmemiş olmasının yanı sıra, son onyıllarda Batı'da gelişen "yeni toplumsal hareketler" yatıyor. "Yeni toplumsal hareketleri" tek bir kategori olarak ele almanın sorunlarını biraz sonra tartışmak üzere, bu noktada vurgulanması gereken şey, hedeflenen politik kimliğin tam da bu hareketlerin bir bölümünün (bkz. aşağıda, s. 67-69) öznelerine denk düştüğü. Başka türlü ifade etmek gerekirse, "sınıf"ın ampirik düzeyde olsun, teorik düzeyde olsun sorgulanmasına koşut olarak gelişen tarihsel süreç alternatif olarak alınabilecek özneler yaratmış durumda.

Kısacası tartışma üç düzeyde sürüyor: İlk düzey işçi sınıfının ye-

niden-bileşmesi bağlamında işçi sınıfının *tanımlanması* sorununun tartışıldığı düzey. Buna bağlı olarak süren ikinci tartışma, şu ya da bu nedenle sınıf birliğinin olmadığı durumda *devrimci özne* olma potansiyelinin sorgulanması. İlk düzeyi nesnel faktörün tartışılması olarak tanımlarsak, ikinci düzey ideolojik-politik ya da öznel faktörün tartışılması. Üçüncü düzeyde ise işçi sınıfının *merkezî ontolojik*[1] konumunun tartışılmasından söz edilebilir: Burada, toplumun üretiminde ve yeniden-üretiminde ve buna bağlı olarak da dönüştürülmesinde işçi sınıfının nesnel konumunun taşıdığı anlam gündeme geliyor.

İşçi sınıfının yeniden-bileşmesi süreci, sınıfın tanımlanması ile iç bölümlenmesi sorunlarını birbirinden ayırmayı gerektiriyor. Çünkü işçi sınıfının daraldığı, ya da parçalanarak yok olduğu tezinin gerisinde yatan tarihsel olgu, özellikle Batı'da sanayi kesimindeki kol emekçilerinin sayısının giderek azalması ve kol emekçisi olmayan çalışan sayısının giderek artması. Bunun işçi sınıfının varlığını özsel olarak etkileyen bir olgu mu, yoksa varoluş biçimindeki bir değişiklik mi olduğu sorusuna verilecek cevap önemli. İşçi sınıfı varlığını koruduğu halde nitel bile sayılabilecek dönüşümler geçirebilir; bazı kesimleri daralabilir, hatta ortadan kalkabilir: "...şu ya da bu biçimde, bu süreç kapitalizmin tarihi boyunca, en çarpıcı biçimde de 20. yüzyılda işçi sınıfının çok büyük bir kesimi olan toprak üzerinde çalışan işçilerin gerçekten dramatik bir şekilde ortadan kalkmasıyla, yaşanmıştır" (Miliband, 1989: 28-29).[2] Ancak bu, işçi sınıfının mutlak olarak daraldığı değil, iç bölümlenmesinin değiştiği, yeniden-bileştiği anlamına gelir.

O zaman gündeme, işçi sınıfını tanımlarken başvurulması gereken ölçütün ne olduğu geliyor. Örneğin, Poulantzas'ın yaptığı gibi

[1] "Ontolojik" terimini, burada işçi sınıfının politik kimliğinin üretim ilişkilerinde *temellendiğini* ifade etmek için kullanıyorum.

[2] Çeviriyi düzeltmek zorunda kaldım. Orijinal metinde ortadan kalkan "çok büyük kesim", "toprak üzerinde çalışan işçiler" iken, Türkçe çeviride ortadan kalkan, "işçi sınıfının oldukça geniş bir kesimi". Kastedilenin tersine, çeviriden çıkan anlam, "işçi sınıfının gerçekten daraldığı"!

kafa/kol emeği (ve bunun yanı sıra üretken emek/üretken olmayan emek) ayrımını işçi sınıfını tanımlamada bir ölçüt olarak kullanıldığında çalışanların büyük bir kesimi ne işçi sınıfı kategorisine girer, ne de sermaye.[3] Poulantzas'ın kafa emekçilerini "yeni küçük burjuvazi" olarak nitelendirmesine yol açan bu tahlilde "ekonominin belirleyiciliği"nin son derece zayıflatılmış olması çok önemli bir yer tutuyor: Kafa/kol emeği ayrımı ile üretken emek/üretken olmayan emek ayrımı örtüşmediğinde belirleyici ölçüt olarak ideolojiye başvurma yolu Poulantzas için her zaman açık.[4]

Ayrıca, bu ayrımı sınıf konumunu belirleyen bir ayrım olarak kabul etmeyip, sınıf belirlenimini kafa emeği içindeki farklılıklarda arayan kuramlar da var.[5] Burada ölçütlerden biri, bu kesimlerin kapitalist ilişkilerin yeniden-üretiminde oynadıkları rol: Emek süreci içinde olsun, başka kurumlarda olsun, işçi sınıfı üzerinde denetim kurma işlevini yüklenmiş kafa emekçileri işçi sınıfının parçası sayılamazlar bu teze göre. Yine kafa emekçileri arasında yapılan bir başka ayrım da nitelikli kafa emeği/niteliksiz kafa emeği: Bu ayrıma göre ise, niteliksiz kafa emekçileri düşük ücret, yeknesak işler ve tâbiyet ilişkileri dolayısıyla işçi sınıfının parçasıdırlar.

Bu örneklerden görüleceği gibi, söz konusu kuramlar ya sosyolojik farklılıkları (örneğin yaşam düzeyi) ya da teknik bölünmeleri (emek sürecindeki denetim işlevi, nitelikli/niteliksiz emek) ölçüt olarak alıyorlar. İlk durumda sınıf *belirtileri*nin sınıf belirlenimiyle karıştırılması söz konusu: Sınıf ayrımını varsayan ve aslında, örtük de olsa, bu varsayımın üzerine inşa edilen ayrımlar bunlar. İkinci durumda ise, "ekonomi"nin sınıf ayrımındaki belirleyiciliği öncülü-

[3] Aynı yöntemle olmasa da E.O. Wright da "çelişik sınıf konumları" sonucuna varıyor. Bkz. Wright, 1978.

[4] Poulantzas eleştirisi için bkz. Wood, 1986: 39.

[5] Sınıfların "sınır"larının belirlenmesi konusunda bkz. Meiksins, 1986. Bu bölümde bu yazıdan büyük ölçüde yararlandım.

nün *teknolojist* bir yorumu söz konusu: Üretim düzeyinde, üretim ilişkilerinden soyutlanmış bir emek süreci anlayışından hareketle "teknik" bölünmeler sınıf bölünmesi düzeyine, "teknik" temelli bir tâbiyet toplumsal tâbiyet düzeyine yerleştiriliyor.

Bütün bu tahlillerin zaafı, sınıf belirlenimini, sınıf ayrımını çıkar çatışmasına, *çelişkiye değil, farklılığa* dayandırmaktan kaynaklanıyor. Bir kez üretim araçları üzerindeki mülkiyetten kaynaklanan çelişki ölçüt olarak benimsenip, emek gücünden başka satacak bir şeyi olmayanlar ve "gelirleri normal olarak sermaye biriktirmelerine ve kendilerini bu proleter hayat şartlarından bireysel olarak kurtarmalarına olanak tanımayan"lar (Mandel, 1987: 14) işçi sınıfı olarak belirlendikten sonra, bu ayrımların yapılmasının kuşkusuz çok büyük önemi var. Ama sınıfı *tanımlamak* açısından değil, betimlemek, kesimler arasındaki *stratejik ağırlıkların* değişimini saptamak açısından. Üretim ilişkileri ile sınıf çelişkisinin *yaşanma biçimi* bire bir yansıma ilişkisi sunmaz. Ne var ki bu, bizatihi sınıfın politikayla *nesnel* ilişkisi sorunundan çok sınıfın çeşitli kesimlerinin politikayla ilişkilerini nasıl yaşadıkları sorunudur. Bunun çok önemli politik uzantıları olduğu, doğrudan doğruya örgütlenme biçimlerini de etkileyeceği yadsınamaz. Ne var ki, emek gücünü satan herkes "kapitalist üretim ilişkilerinde içkin olan çatışmaları –bir gider kalemi olarak görülmek, niteliksizleştirme eğilimlerine maruz kalmak, işsizlik vb– yaşar. Ayrıcalık ve otorite düzeyleri, çatışmanın yaşama biçimini yumuşatsa da kendisini ortadan kaldırmaz... Statüleri için mücadele eden belirli işçi grupları, son tahlilde altlarındakilerden değil, *işverenlerinden* bir şeyler almaya çalışıyorlardır... Statü bilinci çok gerçek bir anlamda *sınıf* sömürüsünün yaşanmasına bir tepkidir" (Meiksins, 1986: 114).[6]

[6] Bütün bu etkenlerin dışında, otomasyon, robotlaşma vb gelişmelerle üretken emeğin ortadan kalkma yolunda olduğu tezine karşı bkz. Mandel, 1987: 17; ayrıca Miliband, 1987: 35-36.

Bunlardan işçi sınıfının kendi içinde çok çeşitli bölünmeler olmadığı, türdeş bir sınıf olduğu sonucuna varmadığım umarım açıktır. İşçi sınıfı ne geçmişte böyle oldu, ne de gelecekte "bütünüyle bağdaşık, bütünüyle yekpare, bütünüyle bileşik bir güç" (Miliband, 1985: 36) olacak. Sorun tam da burada yatıyor. Sorun "*sanki* işçi sınıfı geçip giden günlerde türdeş, bileşik, sınıf bilinçliymiş de şimdi tam bir gerilemeye uğramış gibi konuşmaları. Bu bir efsanedir, hem de katıksız cinsinden!" (age.) Bu "efsane" bizi sınıf bilinci sorununun yani sınıfın ideolojik-politik düzeydeki birliğinin tartışılmasına getiriyor. Bu tartışma, başlangıçta da belirttiğim gibi, sınıfın nesnel bölünmüşlüğü ile sıkı sıkıya bağlantılı ve nesnel bölünmüşlük temelinde birlik oluşturmanın sorunları ile ilgili.

Sorunu şöyle ifade etmek olanaklı: "Şayet sosyalizmin hedefi gerçekten sınıfların ortadan kaldırılması ise, bunun soyut bir erdem değil de gerçek bir hedef olması kimin açısından daha olasıdır?" (Wood, 1986: 91) İşçi sınıfının, nesnel bölünmüşlüğüne *karşın* sınıfların ortadan kalkacağı bir tarihsel sürecin ardındaki temel toplumsal güç olmasını mümkün ve gerekli kılan nedir? Bunun yanıtını işçi sınıfının nesnel konumunun barındırdığı *olumsuzlukla olumluluğun birliğinde* aramak gerek. Sömürülen sınıf olarak, sermayeyle çelişkisi içinde ele alındığında, işçi sınıfının *sınıf* olarak çıkarı bu çelişkinin ortadan kalkmasında yatıyor. Bu, işçi sınıfının tâbi olduğu baskının yani konumunun taşıdığı olumsuzluğun yol açtığı bir tarihsel gereklilik. Ancak bu tarihsel gereklilik işçi sınıfının devrimci özne olarak sahip olduğu ayrıcalıklı rolü kendi başına açıklamak için yeterli değil. Bu açıklamanın işçi sınıfının konumunun olumlu özellikleriyle tamamlanması gerekiyor: Üretimdeki konumu dolayısıyla işçi sınıfının kapitalizme müdahale etme, kapitalist üretimi engelleme kapasitesi var. Bu, mevcut sistemin yıkılması açısından işçilerin sahip olduğu ayrıcalıklı konumu açıklıyor. Bunların ötesinde, kolektif üretici olma niteliğiyle işçi sınıfının örgütlenme ve yeni bir toplumu kur-

ma, düzenleme potansiyeli, sınıf olarak herkesten çok. Kısacası nesnel çıkarını radikal bir biçimde gerçekleştirmesini olanaklı kılan bir konumu var işçi sınıfının. Bunun bir potansiyel olduğu, işçi sınıfının sınıf mücadelesi içinde her zaman "devrimci" olmadığı çok açık. Ama "dönemsel olarak" (Mandel, 1987: 11) bu noktaya gelmesi bile bu potansiyelin varlığının bir göstergesi.

Bu potansiyelin gerçekleşmesi sınıf bilincinin oluşması sorunuyla doğrudan bağlantılı. İşçi sınıfının devrimci özne olma özelliğini yitirdiği, ya da zaten böyle bir özelliğe sahip olamayacağı yolundaki tezler, genellikle, önceden verilmiş, sınıfın tek tek üyelerinin bilincinde mevcut olan bir "bilinç" varsayımından hareket ediyor. Oysa işçi sınıfı ikili bir nitelik taşır: "Herhangi bir verili anda, sadece tekil üyelerinin 'toplamı' olarak proletarya sosyolojik bir olumsallıktan[7] ibarettir... Ancak, aynı proletarya, burjuvazi karşısındaki *zorunlu* tâbiyeti dolayısıyla kapitalist toplumun uzlaşmaz yapısal antagonizmasının bir parçasıdır da" (Mészáros, 1986: 74-75). "Sınıf bilinci", ancak işçi sınıfının bu ikili niteliği göz önüne alındığında anlamlı bir kategori olur: Olumsal durumuyla ilgili ve parçalanmış çıkarlara dayalı mevcut psikolojik bilinciyle, nesnel çıkarının tarihsel gerekliliğine ilişkin bilinci arasında bağlantı kurulması "sınıf bilinci"nin bir tarihsel gerçeklik olması sürecini ifade eder. Dolayısıyla sınıf bilinci oluşturulacak bir şeydir, ama nesnel bir çıkara dayalı olduğu ölçüde tarihsel bir gereklilik taşır.

Bu bilincin oluşturulması ancak politik bir süreç olabilir. Bir ideolojinin tek tek her bir işçiye mal edilmesi ve her bir işçinin mevcut psikolojik bilincinin böylelikle dönüştürülmesi anlamında değil, politik örgütler aracılığıyla taşınan bir ortak bilinç olabilir bu: "Zorun-

[7] Bu yazıda çok sık geçeceği için "olumsallık" kavramıyla ilgili kısa bir açıklama yararlı olabilir: "Olumsal olan" gereklilik taşımayan, zorunlu olmayandır. Günlük dilde genellikle, "olabilir de olmayabilir de" diye ifade ettiğimiz duruma tekabül eder.

lu sınıf bilincinin geliştirilmesi, bu bilincin 'türdeş bir *psikolojik bağ*' olarak oluşturulması biçiminde değil... stratejik olarak anlamlı olan *eylem programlarının* üretilmesiyle mümkün olur" (age.: 97). Dolayısıyla, işçi sınıfının tarihsel çıkarına dayalı birliği, içinde yaşadığı parçalanmışlıkla bir arada düşünülmediği sürece bu birlik "efsane" olmaya devam edecek. Sınıf bilincinden ya da sınıfın birliğinden bu tür bir özdeşlik anlaşıldığı sürece başka, "daha" devrimci özneler arayışının sonu gelmeyecek.

Ancak, bunlar bir "özne" sorunu olanlar için geçerli olan şeyler. Bu düzeyi de aşıp öznelerden vazgeçmek de olanaklı. İşçi sınıfının yeniden-bileşmesi sürecine yanıt olarak, işçi sınıfının yanı sıra bizatihi sınıflara ve politik uzantıları olan bir toplumsal kimliği kavramlaştıracak her türden birlik anlayışına da "elveda" diyenler var. Bu çerçevede "postmodernizm"den Hindess-Hirst'ün gelişme çizgilerine,[8] Lyotard'dan[9] Anthony Giddens'a (örn. bkz. Giddens, 1981) ve tabii André Gorz'a (1986, 1985) kadar çeşitli akımlar ve adlar anmak olanaklı. Ben burada bunları sadece anmakla yetineceğim. Bunların içinden Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un *Hegemony and Socialist Strategy* (Hegemonya ve Sosyalist Strateji) adlı kitabına ise bunu izleyen bölümün bütününü ayıracağım. Bunun nedeni, bu kitabın, "özcülüğü" ve "sınıf indirgemeciliği"ni reddetme adına her tür tarihsel süreklilik ve toplumsal bütünlük kavrayışını reddeden anlayışların "güzel bir paradigması"nı (Wood, 1986: 47) oluşturması. "Üretim ilişkileri" kavramının sınıf mücadelesini dışlayan bir "ekonomi" anlayışıyla ikame edilmesiyle birlikte "ekonomizm"e açılan kapıdan[10] geçmek istemeyip, "ekonomi" ile politika arasındaki bağlantıyı iyice zayıflatanlar, sonunda sadece politika düzlemine hap-

8 P. Hirst'ün gelişim çizgisi için bkz. Elliott, 1986.

9 Lyotard eleştirisi için bkz. Sim, 1986.

10 Bkz. bu kitapta "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm" başlıklı yazı.

solduklarında, doğal olarak, dünyaları "konjonktürler"den ve bunların taşıdığı olumsallıktan ibaret bir dünya haline geldi. Bu dünyayı açıklamanın yöntemi ise kaçınılmaz olarak "bilinemezcilik" olacaktı! Bu öykü artık gerçekten tipik bir nitelik kazanmış durumda; Laclau ve Mouffe'un söz konusu kitabı da bu yüzden gerçekten "paradigmatik". Bu düzeyde artık tarihsel-sosyolojik-ampirik argümanların ötesinde felsefi bir tartışma söz konusu.

Ancak *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'ye geçmeden önce kısaca "yeni toplumsal hareketler" kategorisine değinmek istiyorum. İşçi sınıfına dayanan bir sosyalizm projesinin karşısına "yeni toplumsal hareketler"i (çevre, barış hareketleri, ırkçılık karşıtı ve anti-nükleer hareketler, ulusal hareketler, feminizm) yerleştiren anlayışlara tepkisellik içinde bu hareketlerin gündeme getirdikleri sorunlar karşısında kör kalmanın savunulacak hiçbir yanı olamaz. Raymond Williams'ın *2000'e Doğru* (1989) adlı kitabı da bu yönde haklı bir uyarıda bulunuyor. Ancak, sınıf politikasını savunurken bu hareketleri yerleştirdiği konum Williams'ın "ortayolcu" bir pozisyonu benimsemesine yol açıyor. Bunun, büyük ölçüde, "yeni toplumsal hareketler" kategorisinin, ayrıştırılmadan, bu hareketler arasındaki özsel farklılıklar göz önüne alınmadan kullanılmasına bağlı olduğunu düşünüyorum.

Williams'a göre, sınıf politikasının artık yeni bir "genel çıkar" kavramına dayandırılması gerekiyor. Mücadelelerin böylesine çeşitlendiği bir ortamda, bu farklı mücadelelerin temelinde yatan gereksinim ve çıkarların tümünü birleştirecek bir "genel çıkar" anlayışı olmalı bu. Bu genel çıkarı besleyen kaynaklardan biri ve çok önemli olanı işçi sınıfı; ve sorun bütün bu "olumlu kaynakları" bir araya getiren bir politika anlayışına ulaşabilmek. Ancak, Williams bu anlayışa ilişkin stratejik bir öneride bulunmuyor; kaynakları saymakla ve dolayısıyla "genel çıkar"ı soyut olarak *ileri sürmekle* yetiniyor.[11]

11 Williams'ınkine yakın bir pozisyon için bkz. Aronson, 1985.

Bunun ötesinde bir şey yapması da bence zaten beklenemez. Daha önce de belirttiğim gibi, "yeni toplumsal hareketler"le işçi sınıfı hareketi arasındaki ilişkiyi politik bir düzeyde belirleyebilmenin önkoşulu bu hareketleri ayrıştırmak.[12] Üzerinde yükseldikleri çıkarlar ve gereksinimlerin niteliği açısından türdeş değil bu hareketler; bu yüzden de bunların tümünü birden eşanlı olarak kucaklamaya çalışan bir sosyalizm projesinin, soyut bir *evrensel* ya da *genel* çıkarın ahlaki olarak ileri sürülmesinden öteye geçememesi şaşırtıcı değil. Bu açıdan Williams'ın projesi, maddi-nesnel çıkarlar etrafında birleşmiş özneler yerine salt ideolojik düzeyde oluşacak evrensel öznelere dayanan başka projelere yaklaşıyor.

"Yeni toplumsal hareketler"i her şeyden önce temsil ettikleri farklı gereksinim ve çıkarlardan hareketle özneleri açısından ayrıştırmak gerekiyor. Örneğin, barış ya da çevre hareketi bu açıdan *evrensel* bir nitelik taşıyor: Bütün insanlığın paylaştığı bir gereksinime dayanan bu hareketler *belirli bir toplumsal kimliğe* sahip değiller.

Bunların karşısındaki uçta ise ezilen ulus hareketlerini ya da kadın kurtuluş hareketini saymak olanaklı. Burada belirli bir toplumsal grubun bir başkasına *tâbiyeti* ve bu tâbiyete karşı mücadelesi söz konusu. Dolayısıyla da bu hareketler belirli toplumsal grupları karşı karşıya getiren hareketler.

Bu nitelik farklılığının bir uzantısı şu: Herhangi bir toplumsal kategorinin özgül çıkarlarını ifade etmedikleri ölçüde, barış ve çevre hareketlerinin sosyalist hareket tarafından tümüyle özümsenmesi olanaklı ve bunda bir sakınca yok. Oysa örneğin kadınlar söz konusu olduğunda, işçi hareketiyle kadın kurtuluş hareketinin temsil ettikleri farklı çıkarların ve gereksinimlerin kısa dönemde, dolaysız olarak birbirlerine özümsenmeleri olanaklı değil. Bu ancak, uzun ve mücadeleli bir sürecin sonucunda ve radikal bir toplumsal dönüşümün ardından olanaklı olabilir. Bu farklılık göz önüne alınmadığın-

12 Benzer yaklaşımlar için bkz. Mulhern, 1984 ve Wood, 1988.

da, "çağdaş", "duyarlı" ve "çoğulcu" olmak adına kadınların *özgül* tâbiyetlerinin üzerinin örtülmesine ve taleplerinin *massedilmesine* hizmet edilmiş olunabilir.

İkinci bir nokta daha eski bir tartışmayla ilgili: Ütopyacılıkla tarihsel maddecilik arasındaki tartışma. Marksizmin bütün insanlığın kurtuluşunun teorisi olduğu teziyle insanlığın bütün sorunlarından aynı anda kurtulacağı tezi birbirinden çok farklı. Marksizm sosyalizmin kuruluşunda asıl öznenin işçi sınıfı olduğunu ile sürerken, kapitalist sömürünün ortadan kaldırılmasının insanlığın kurtuluşu için stratejik olarak belirleyici olduğu tahliline dayanır. Bu stratejik konumun temelinde ise işçi sınıfının, yukarıda da sözünü ettiğim olumsuz ve olumlu belirlenimlerinin birliği yatar.

II.
LACLAU VE MOUFFE:
ÖZCÜLÜĞÜN REDDİ VE 'OLUMSUZ ÖZLER'

Hegemonya ve Sosyalist Strateji henüz Türkçede yayınlanmadı.[13] Ama Laclau'nun, bu kitabın teorik öncüllerini sergilediği "Toplumun İmkânsızlığı" (1985) adlı ve yine aynı kitabın bu kez politik sonuçlarını da sunduğu "Sınıf Savaşı ve Sonrası" (1989) adlı yazılarını Türkçe olarak okumak olanaklı. Ayrıca, Halil Nalçaoğlu "Ernesto Laclau: Alternatif Bir Epistemoloji ve Politika" (1989) başlıklı yazısında Türkiyeli okurlara Laclau'nun son dönemdeki gelişim çizgisini çok özet olarak da olsa aktarıyor. Bu yazıların varlığını göz önüne alarak, Türkçe olarak yayınlanmamış bir kitabı eleştirmenin bu durumda sakıncalı olmayacağını düşünüyorum.

Laclau ve Mouffe'un bu kitaptaki başlıca tezlerini aktarmadan önce bir noktaya açıklık getirmekte yarar var: Bu yazarların sunduğu çer-

13 Kitabın Türkçe çevirisi, bu yazının yazıldığı tarihten iki yıl sonra Birikim Yayınlarından çıktı.

çeveyi Marksizme uygunluğu açısından değerlendirmeyeceğim. Bunun saçma bir çaba olacağını yazarların şu sözleri ortaya koyuyor: "Bu noktada şunu açıkça belirtmeliyiz ki, artık post-Marksist bir alanda yer alıyoruz" (1985: 4). Kendilerini *Marksizm*-sonrası bir alana yerleştirmelerinin gerekçesini ise şöyle açıklıyorlar: Marksizm yeni bir politika anlayışını oluşturmada yararlanılabilecek geleneklerden biridir. "Bizim için *bu* hareket noktasının geçerli olmasının temelinde bu (geleneğin) kendi geçmişimiz olması yatmaktadır" (age., vurgu bana ait).

Ne var ki bu, yazarların Marksizmi *sunma biçimleriyle* ilgili bir tartışmanın da saçma bir çaba olacağı anlamına gelmiyor. Kendi geçmişlerine ilişkin her tür yargıya varmakta yazarlar kuşkusuz özgürler. Ancak o geçmiş hâlâ kimimizin "şimdi"si ise, kendi "şimdi"miz çarpıtıldığında bizim müdahale etmemiz de çok doğal.

Dolayısıyla, Laclau ve Mouffe'un bellibaşlı tezlerini özetleyerek aktardıktan sonra yazarları iki düzeyde eleştirmeye çalışacağım: İlkin Marksizm yorumlarının son derece kaba, indirgemeci bir Marksizm görünümü verdiğini göstereceğim; bundan sonra ise, kitabı Nalçaoğlu'nun yaptığı ayrıma benzer bir biçimde epistemolojik ve politik açılardan değerlendirmeye çalışacağım. Bu düzeyde amacım şu soruları cevaplandırmak: Bu çerçeve ne kadar *açıklayıcı*; dünyayı anlamamıza ne derece katkıda bulunuyor? Önerdiği politika ne kadar *dönüştürücü*; anti-kapitalist bir politika öneriyor mu?

Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru

Laclau "Sınıf Savaşı ve Sonrası" adlı yazısında, Mouffe ile birlikte geliştirdiği teorik-politik çerçeveyi tarihsel bağlamı içine yerleştiriyor. Bu bağlam, bir yandan işçi sınıfının daraldığı ve kendi içinde bölündüğü, diğer yandan yeni muhalefet biçimlerinin ortaya çıktığı sanayileşmiş Batı toplumları. Bu bağlamda işçi sınıfının merkezî rolünü

hâlâ savunanlara karşı Laclau ve Mouffe'un geliştirdikleri çerçevenin temel tezi ise, "işçi sınıfının –diğer bütün kesimler gibi– kendi hedef ve imkânları ile sınırlı olan bir toplumsal özne olduğu..." (1989: 25) Aslında bu, Laclau ve Mouffe'un tezlerinin "zayıf" bir ifadesi. Nitekim yazının bir başka bölümünde daha "güçlü" bir ifade ön plana çıkıyor: "Bizim toplumlarımızda toplumsal ve politik kimlikler –özdeşlikler– esas olarak istikrarsız bir yapıdadırlar" (age., değiştirilmiş çeviri). Kapitalizmin gelişme süreci içinde toplumsal hayata katılım ve mücadele alanları giderek çoğalmış ve toplumsal kimliklerin oluşmasındaki etkenler artmıştır. Kısacası, "Marksist teorinin toplum ve devrim konusunda özünü oluşturan toplumsal kimlikler ortadan (kalkmıştır)" (age.: 26). Bu yazının yazılışından dört yıl önce de, aynı olguyu şöyle ifade ediyor Laclau: "... gelişmiş kapitalist toplumlardaki farklılıklar seli, toplumsal faillerin kimliğinin ve homojenliğinin bir yanılsama olduğunu... (her toplumsal öznenin) kimliğinin... yalnızca değişen konumsallıkların istikrarsız bir eklemlenmesinden ibaret olduğunu gösterdiğinde, bu toplumsal faillerin bizzat kendi kimlikleri de giderek daha fazla sorgulandı" (1985: 31).

Laclau ve Mouffe'un kitabında Marksizmin tarihi, kapitalizmdeki bu istikrarsızlığın giderek derinleşmesine tekabül eden bir bunalımın tarihi biçiminde sunuluyor. Kitabın ilk yarısı, oluşmuş, önceden inşa edilmiş bir politik özneyi varsayan Marksizmin, bu öznenin kendisinden beklenen merkezî rolü oynamaması karşısında, bir boşluğu doldurma çabalarından oluşan tarihini anlatıyor. Kısacası Marksizmin tarihinin "semptomatik" bir okunuşuyla karşı karşıyayız: Marx'tan Bernstein'a, Kautsky'den Otto Bauer'e, Rosa Luxemburg'dan Lenin'e, Troçki'den Gramsci'ye bütün Marksistlerin çabalamalarında bir boşluğun anlamı yansıyor. Bu boşluk Marksizmde hegemonya kavramı için ister istemez açılan yerde ifadesini buluyor: İşçi sınıfının, onu devrimin öznesi kılacak bir birliğe sahip olmaması hegemonya anlayışının gündeme gelmesine, bu yönde çeşitli kav-

ramların oluşturulmasına yol açmıştır. Ne var ki, Marksizmde içkin olan "ekonomizm" ve "özcülük" gerçek bir hegemonya anlayışının gelişmesine izin vermez.

Laclau ve Mouffe Marksizmin tarihini aktarırken bir yandan da kendi alternatif teorilerinin yapı taşları için açılan yerlere işaret ettiklerinden, bu tarihçeyi bütünüyle olmasa da kısmen özetlemekte yarar var. Başlangıçta Marx'ta kendinde sınıf/kendisi için sınıf ikiliğinde ifadesini bulan söz konusu boşluk, Rosa Luxemburg'un kendiliğindencilik savunusunda doldurulmaya çalışılmıştır. Rosa işçi sınıfının bölünmüşlüğünden hareket eder ve bu bölünmüşlüğün devrimci dönemlerdeki kendiliğindencilikle aşılacağını, siyasal bir birliğin oluşacağını ileri sürer. Ancak, bu siyasal birliğin altında hiçbir gereklilik yatmamaktadır. Dolayısıyla, "siyasal öznelerin sınıf doğası(nın) gerekli niteliğini yitir(mesinin)" kapısı aralanmıştır. Gerekliliğe dayalı sınıf öznelerinin yerini "farklı özne konumlarının belirlenmemiş eklemlenmesi" (1985: 13) alabilir.

Avusturya Marksizmi ise gereklilik/olumsallık (birlik/bölünmüşlük) ikiliğini aşmanın yolunu "özerk politik müdahale alanının pratik etkililiğini genişletmekte" (age.: 29) aramıştır. Ancak gereklilikten tümüyle vazgeçmediği için, onu "deizm"de tanrının yerleştirildiği yere benzer bir konuma yerleştirmiştir. Gerekliliğin politik düzlemdeki etkileri belli belirsizdir, ama kendisi varlığını korumaktadır.

Bernstein işçi sınıfının birliğinin salt politik düzlemde kurulacağını görmüş ve sınıf birliğinin gereklilik taşıdığı ekonomik düzeyi terk etmiştir. Ancak bu kez de bu birliğin *sınıfsal* olmasının hiçbir temeli kalmamıştır. Bernstein'ın öznesi *ahlaki* olarak kurulmuş bir öznedir, işte bu öznenin sınıfsal olmayışı önemli bir olanaklılığı çağrıştırmaktadır: "Şayet işçi artık sadece proleter değil aynı zamanda da yurttaş ise" ve çeşitli konumlarda bulunabiliyorsa, o zaman bu konumlar arasında açık uçlu bir eklemlenme olasılığı var demektir. Bunların arasında birbiriyle çelişen özne konumları da olabilir. Ne var ki, "bu

öğeler ve antagonistik konumlar arasında hiçbir a *priori* şemaya uymayan bir birleşme"yi (age.: 36) düşünmek Bernstein'ı da aşmıştır.

Lenin'de ve Gramsci'de bu boşluğun doldurulması için hegemonya kavramının kendisi kullanılmaktadır. Ancak Lenin'in hegemonya anlayışı sınıflararası ittifak sorununa bir çözümdür: Hegemonya kitleler üzerinde sınıf hegemonyasıdır. Böyle olduğu için de, kitle mücadelesindeki, sınıf çerçevelerini aşan zenginliğin bastırılarak "işçi sınıfının ontolojik merkeziliği"nin ileri sürülmesine dayanır. İşçi sınıfının üretimdeki nesnel konumuna dayalı –bu anlamda ontolojik– bir merkeziliğin politikaya tercüme edilmesinin sorunlarını taşımaktadır bu tahlil: Toplumsal-politik faillerin kimlikleri, içine girdikleri politik süreçten ya da hegemonya faaliyetinden ayrı olarak kurulmaz (age.: 57-58).

Nihayet Gramsci "tarihsel blok" kavramıyla, sınıfa dayalı hegemonya yerine "kolektif irade"ye dayalı hegemonya kavramını getirerek çok önemli bir adım atmıştır. Bunu, hegemonyanın kurulmasını düşünsel ve ahlaki düzleme kaydırarak ve "belli özne konumlarının çeşitli sınıfsal kesimleri kesmesi" (age.: 67) gereğini vurgulayarak sağlar. Ne var ki, Gramsci'ye göre her hegemonya sürecinde birleştirici *bir* ilke olmalıdır; bu ilke de ancak temel sınıflardan birinden kaynaklanabilir (age.: 69). Böylece klasik Marksizmi Gramsci de aşamaz.

Bu eşiğin aşılması için, ekonominin içsel yasaları olduğu ve işçi sınıfının ekonomik düzeyde belirlenmiş birliği ve nesnel çıkarları olduğu tezlerine dayanan "ekonominin belirleyiciliği" anlayışının terk edilmesi gerekmektedir. Bu yapıldığında, ekonomik düzeyde belirlenmiş sınıfsal öznelerin temeli ortadan kalkacak, hegemonyanın anlamı değişecektir. Artık hegemonya "bir eklemlenme ve olumsallık mantığı olarak hegemonik öznelerin bizzat kimliklerini belirlemektedir" (age.: 85).

Laclau ve Mouffe'un, Marksizmin boşluklarının belirdiği noktalarda önerdikleri kavramların geçici bir dökümünü yapabiliriz artık:

Nesnel çıkarlar temelinde oluşmuş özneler yerine, politik düzlemde *istikrarsız* bir biçimde işgal edilen *özne konumsallıkları*... Olumsallık/gereklilik ikiliğinin dolayımlanması yerine, bu ikiliğin kendisinin yadsınmasına dayalı bir istikrarsızlık ve *sabit-olmayış* ilkesi... Toplumsal faillerin üretim ilişkilerindeki konumlarıyla sosyalizm arasındaki *gerekli* ilişki yerine, hiçbir *öncelik* taşımayan çeşitli benzeşmez özne konumlarından inşa edilen bir anti-kapitalist mücadele... "Kendi kısmi süreçlerini temellendiren bütün" anlamında bir "toplum" kavramı yerine, "toplumsal olanın *açık uçluluğu(nun)* varolanın *olumsuz özü*" (age.: 95-96, vurgular bana ait) olarak düşünülmesi...

Bundan sonra yapılması gereken, artık, hegemonya mantığını yeni çerçeveye uygun biçimde kavramlaştırmaktır. Laclau ve Mouffe'a göre Marksizmde hegemonya, özler düzeyinde oluşmuş bir sınıfın, onu "kendi doğasına yabancı görevler üstlenmeye zorlayan tarihsel olumsallıkla karşılaştığı" (age.: 87) durumlara çözüm olarak önerilmiş bir kavramdır. Bu "özcü söylem"in çözüldüğü bir durumda, bunun bütün uzantıları göz önüne alınarak kavramın yeniden formüle edilmesi gerekir.

Hegemonik eklemlenme mantığını kavramak için her şeyden önce Laclau ve Mouffe'un "istikrarsızlık" ya da "sabit olmayış" konusundaki tavırlarının gerçekten "radikal" olduğunu görmek gerekiyor. Yazarlara göre, "özcülük"ten kurtulmak için üretim ilişkileri ile politik faillerin kimlikleri arasındaki bağlantının koparılması yeterli değildir. Bizzat politik faillerin kimliklerini sorgulamak gerekir. Sorgulamanın anlamı şu olacaktır: Önceden varsayılan bir bütün içindeki, önceden varsayılan öğelerin kendileri bir sabit oluşu ima eder. Öğeleri birbirinden ayırmak yetmez, parçalamak gerekir.

Öyleyse eklemlenmenin tanımına bakalım: "Eklemleyici pratik sonucunda kimliği değişen öğeler arasında bir ilişkinin kurulmasına yol açan her pratiğe eklemlenme diyeceğiz" (age.: 105). Eklemlenme öncesinin "öğe"si, eklemlenmeyle birlikte, yani bütünün parçası ol-

duğunda "an" (*moment*) olur. Eklemlenmeyle oluşan bütün ise "söylem"dir. Söylemsel bütünün özelliği, sınırları önceden belirlenmemiş, açık uçlu ve tamamlanmamış oluşudur (age.: 110-111). Ayrıca, bütün kimliklerin "ilişkisel" olduğu, farklılıklarda ortaya çıktığı söylemsel bütünde, *gerekliliğin* tek anlamı olabilir, o da "bir yapısal konumlar sisteminin *düzenliliğidir*" (age.: 106, vurgular benim). Öte yandan, söylemsel olmayan pratikler ya da bütünlerle söylemsel bütünler arasında bir ayrım yapmanın geçerli bir temeli yoktur. Bütünler ancak söylemsel olarak kurulabilir: Bütün nesneler "öğeler arasındaki farklılık konumlarının az ya da çok karmaşık biçimleri"dir (age.: 107) ve bu konumları kendi dışlarında hiçbir gerekliliğe dayanmaz.

Bütün kimliklerin istikrarsız olduğu, sürekli bir farklılıklar seli biçiminde ortaya çıktığı bir çerçevede, *farklılıkların* kendilerinin de sabit olmayabileceği olasılığı kaçınılmaz olarak akla gelmektedir. Bu, gerçek bir olasılıktır ve *nesnelliğin imkânsızlığına* işaret eder. Bu imkânsızlık alanında antagonizmalar yer almaktadır: Antagonizma, "'öteki'nin benim tümüyle kendim olmamı engellemesi"dir (age.: 125) ve Marksizmin antagonizmalara atfettiği nesnelliğin tam tersine, antagonizma nesnelliğin sınırlarını ortaya koyar. Antagonizma, hegemonya kavramının tamamlayıcı öğesidir: Eklemlenmenin hegemonik olması için, "antagonistik eklemlenme pratikleriyle yüzleşme" (age.: 135) içinde gerçekleşmesi gerekir.

Laclau ve Mouffe'un hegemonik eklemlenme anlayışlarının bu çok özet anlatımı, toplumun bir bütün olarak anlaşılabilir bir nesne olmadığı; "farklılıkların sonsuz oyununa" (Laclau, 1985: 30) tekabül eden "toplumsal"ın eklemlenmeden ibaret olduğu; tarihin ise "pragmatik ve sınırlı kurgular süreci" (Laclau, 1989: 26) olduğu tezlerinin ardında yatan kavramları bir ölçüde açığa çıkarıyor. "Kuralları ve oyuncuları hiçbir zaman tümüyle belirtik olmayan bir oyun" (Laclau ve Mouffe, 1985: 293) olarak tanımlanan hegemonya ve onun gerisindeki kavramlar, bize, tarihi ve toplumu bir "kaos" biçiminde su-

nuyor. Nalçaoğlu, Laclau ve Mouffe'un bu "kaos" sergilemesinin başarısını, gerçek durumla uyumluluk içinde olmasında buluyor. "Gerçek" gerçekliğin "emprovize" haliyle sunduğu görünüm bu kavramsal çerçevenin yakalayabileceği bir durumdur. Nalçaoğlu'na göre, "Sınıfsal özelliklerin değil olumsal durumların belirlediği, geçici ve ortak temelden uzaklaşan öznel kimliklerin başat olduğu ve böylece 'doğru'nun kaybolduğu bir ortam"dır bu (1989: 44). Böyle olunca, toplumun ve tarihin bütünsel, birleştirici bir ilkeyle açıklanmasından söz etmenin abes sayılmasında şaşılacak bir şey kalmaz.

Karikatürleştirilmiş Bir Marksizm

Şimdi biraz da yazarların geçmişlerinde bıraktıkları Marksizmi nasıl gördüklerine bakalım. Marksizme "özcülük" ve "sınıf indirgemeciliği" suçlamaları yöneltildiğinde, genellikle, Marksizm-dışı bir "ekonomi" anlayışından yola çıkılıyordur, ya da *dolayısıyla*, Marksizme böyle bir anlayış atfediliyordur. Althusser ve Poulantzas ilk adımı gerçekleştirmişlerdi;[14] Laclau, *İdeoloji ve Politika* döneminde, aşağıda göstermeye çalışacağım gibi *kısmen* bunun dışında kaldı; *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de bir sıçramayla ikinci adımı atıyor. Kuşkusuz Marksizme kaba bir "ekonomi" anlayışı atfetmekte Laclau ve Mouffe yalnız değiller. Ama burada da "paradigma"yı en yetkin biçimiyle kurma onuru onlara ait: Bir kez, Marksizme göre "ekonomi"nin, "toplumun, *insan eyleminden bağımsız olarak* nesnel olgular üzerinde etkide bulunan bir mekanizması" (Laclau ve Mouffe, 1985: 78, vurgular bana ait) olduğunu ileri sürdükten sonra, Marx'ın gelmiş geçmiş en büyük teknolojik determinist olarak, "üretici güçlerin gelişmesini doğal ve kendiliğinden ilerleyen" bir süreç biçiminde tasarladığını söylemek çok güç olmasa gerek. Ayrıca, emek gücünün bir meta olduğunu

14 Bkz. bu kitapta "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm" başlıklı yazı.

söyleyerek, emek sürecinde işçinin hiçbir hâkimiyet ilişkisi altına girmediğini de ima ettiğine göre, Marx iki kez ekonomisttir!

Kapitalizmin "üretim için üretim" olduğunu söylerken neyi kastediyordu Marx? Bir toplumsal ilişki biçimi olan sermaye ilişkisinin, üretici güçlerin "doğal" gelişmesinin peşinden koşabilecek kadar "esnek" olduğunu mu? Yoksa, sermayenin, kâr hırsı dolayısıyla, üretici güçleri daha önce hiç görülmemiş bir hızda ve düzeyde geliştirme potansiyelini taşıdığını mı?

Peki ya emeğin "sermayenin gerçek boyunduruğu" altına girdiğini söylerken neyi kastediyordu Marx? Emek sürecinin, sermaye ilişkisine rağmen, herkesin istediği tempoda çalıştığı, emek aletleriyle son derece uyumlu bir bütünlük içinde olduğu ve kendisini gerçekleştirdiği bir süreç olduğunu mu? Yoksa, sermayenin bizzat emek süreci içinde de bir hâkimiyet kurduğunu, tüm bir teknolojinin bu hâkimiyeti kurmaya yönelik olarak biçimlendiğini, artık-değer üretimini artırmasının "özgül olarak kapitalist" biçiminin bu olduğunu mu?

Öte yandan, sınıf sömürüsü kavramını bir kez bile kullanmadan Marksizmin "ekonomi" anlayışını özetleme ustalığını gösterdikleri için yazarları gerçekten kutlamak gerekiyor. Bu ustalık sayesindedir ki, ondan sonra da, proletaryanın "*tarihsel misyonu*(nun) ileri bir düzeyde toplumsallaşmış ve gelişmiş üretici güçleri ele geçirip kolektif olarak yönetmek" (age.: 77, vurgular bana ait) olduğunu ileri sürebiliyorlar. "Tarihsel misyon" göreli bir kavram olabilir: Bir başkası da 1916'da bize Rus işçi sınıfının "tarihsel misyonu"nun kışlık sarayı ele geçirmek olduğunu söyleyebilirdi! Ne var ki, Marx'ın aklındaki "misyon"un hangi anlamda "tarihsel" olduğu yazdıklarından çok açık – yeter ki metinleri "semptomatik" değil dürüst bir okumaya tâbi tutulsun. Bu yapıldığında, o metinlerde işçi sınıfının maruz kaldığı sömürünün *özgüllüğü*nün sık sık vurgulandığı; kapitalist sömürünün bu özgül niteliğinin, işçi sınıfı açısından kendini bir *sınıf olarak ortadan kaldırmanın* dışında bir kurtuluşa imkân vermeyeceği görü-

lür. İşçi sınıfının bu anlamda gereklilik taşıyan tarihsel misyonu, *sınıfsız* topluma götürecek bir toplumu kurmak ve böylelikle insanlığın tarih-öncesinin ötesine geçilmesinde belirleyici rolü oynamaktır.

Laclau ve Mouffe'un, Marksizmin "ekonomi" anlayışı konusundaki çarpıtmalarına daha bir dizi örnek verilebilir (age.: 75-80).[15] Ama ben bu kadarıyla yetinip, "tarihsel misyon" tartışmasının bizi getirdiği bir başka noktadan devam edeceğim. İşçi sınıfının, sözünü ettiğim anlamıyla tarihsel misyonu, Marx'a göre, onu "evrensel sınıf" haline getirir. Yeni bir sınıf hâkimiyetinin kurulmasına yol açmayacak bir sınıf olduğu ölçüde, gerçek kurtuluşu kendi geçici hâkimiyetinin ortadan kalkmasıyla mümkün olabileceği için "evrensel sınıf"tır proletarya. Dolayısıyla: Birincisi, "evrensel" sınıf olması işçi sınıfının kendi içinde "çelişkisiz" (Laclau, 1985: 31) olmasını gerektirmez. İkincisi, işçi sınıfının insanlığın kurtuluşundaki bu uzun dönemli rolü ile işçi demokrasisine dayalı bir devletin kuruluş sürecindeki "önceliği" apaynı türden şeyler değildir: İkinci durumda, kendi içinde çelişkili bir sınıfın kendi hâkimiyetini kurma süreci söz konusudur; ilk düzeyde ise, kendi hâkimiyetini ve onunla birlikte sınıf olarak kendisini ortadan kaldıran, bu anlamda "evrensel" bir sınıftan söz edilmektedir. Dolayısıyla, işçi sınıfının bugünkü stratejik merkeziliğini tartışırken gündeme getirilen "sınırlılığı" "evrensel özne" tezine karşı kullanmak en hafif deyimiyle kolaycılıktır (Laclau, 1989: 25).

Laclau ve Mouffe'un karikatürleştirerek başa çıkma yolunu seçtikleri bir başka sorun da "sınıf bilinci" sorunu. Bizi karşı karşıya bıraktıkları sayısız ikilemden biri şu: "Burada seçenekler açıktır: Ya, bu çelişik çokluğun ortadan kalkacağına ve mutlak olarak birleşmiş bir işçi sınıfının şanlı proleter iktidarı anında kendisine saydam hale geleceğine ilişkin bir tarih kuramı benimsenir.... ya da bu kuramın kendisi ve onunla birlikte, bir bütün olarak (toplumsal) failin "nesnel" çıkarlarının belirlenmesinde belli özne konumlarını diğerlerin-

15 Ayrıntılı eleştiri için bkz. Wood, 1986: 54-59.

den daha ayrıcalıklı saymanın temelleri terk edilir" (Laclau ve Mouffe, 1985: 84). Temeli nesnel çıkarlarda yatan bir sınıf bilincinin (ya da sınıf birliğinin) nesnel bölünmeleri mutlak olarak ortadan kaldıracağını, ya da buna yakın şeyleri düşünenlerin (daha doğrusu vaaz edenlerin) Marksizme ne kadar zarar verdiklerini gördük. Ne var ki, Marksizmin bütün versiyonlarında işçi sınıfının *dolayımsız bir birlik* olarak düşünülmediğini, ideoloji-politika dolayımlarının Marksizme hiç de yabancı sorunlar olmadığını, sınıf kavramının kendiliğinden her şeyi açıklayacağına ve bütün politik sorunları çözeceğine ilişkin bir görüş birliği olmadığını, yazarlar kitaplarının ilk bölümünde, 71 sayfa boyunca, kendileri anlatıyorlar: Bu bölümde sundukları Marksizm tarihi tam da böyle bir *politik kaygının* göstergesi değil mi? Ama hayır! Onlar "ekonomi"yi gördükleri yerde politikanın, birliği gördükleri yerde çokluğun (bölünmenin) olamayacağını baştan kabul ettikleri için, bu kaygının kendisini bir "düalizm"in ifadesi olarak ellerinin tersiyle itiyorlar. Bu "ya o ya o" mantığını Geras çarpıcı bir biçimde eleştiriyor ve şöyle diyor: "Politika ve ideoloji alanlarının her şeyi (kendilerine) tâbi kılar hale geldiği... bir perspektiften bakıldığında... her tür Marksizm indirgemeci görünecektir. Tarihsel maddecilikten kopuş bu şekilde tamamlandığında, tarihin nesnel temellerine... ağırlık tanımak ekonomizm gibi görünüyor olsa gerek... 'söylem'in karanlığındayız" (Geras, 1987: 65).

Nasıl Bir Alternatif Epistemoloji?

Artık, yukarıda sorduğumuz ilk soruyu yanıtlamaya çalışalım: "Özcülüğe", "sınıf indirgemeciliği"ne ve "ekonomizm"e karşı geliştirilen "söylemsel hegemonik eklemlenme" teorisi bize neyi, ne kadar açıklıyor? Aynı soruyu Nalçaoğlu da soruyor: "İyi de, 'farklılıkların sonsuz oyunu' ne işe yarar? Yani bu kavram 'masum' sosyal bilimcinin toplumu anlamasına ve açıklamasına... yardımcı olur mu?" (1989: 44)

Onun bu soruya yanıtı olumlu. Çünkü, Nalçaoğlu'na göre, toplumsal yaşamın açık uçluluğunu ve çeşitliliğini yapay bir şekilde bastırmayan, tek yanlı indirgemelere ve yoksullaştırmalara rağbet etmeyen bir anlayıştır bu. Ancak, Nalçaoğlu da bunun bir "psikotiğin söylemi" ya da "sonsuz (bir) beyin jimnastiği"nden öteye gitmeyeceğini teslim ediyor. Peki, bizi "psikotiğin söylemi"nden kurtaracak olan nedir? "Nihai olarak imkânsız olanı gerçekleştirmeye çalışmak!" Belli sınırlar çizerek, toplumsal olanın sürekli istikrarsızlığını bir düzen halinde, bir yapı biçiminde oluşturarak kavramak. "Bu biçimde kavradığımız yapı nedir?" diye soracak olursak, cevap "anılan çabanın ta kendisidir" (age.) Bu mantıktaki *döngüselliği* görmek çok güç değil: Sınırlandırmanın, bir yapı oluşturmanın kendisi toplumsal yaşama ilişkin belli kavramları varsayar. Oysa burada, bu kavramları oluşturmayı mümkün kılan tek şey, o yapıyı oluşturma çabasının kendisi. Kısacası, kavramı tanımlayan kavramın kendisi. Söylemin olanaklı olmasını sağlayan koşullardan bunun dışında hiç söz edilmiyor. Söylemsel eklemlenmenin bu "kendinden menkul" niteliği, kavramların oluşturulmasında sürekli bir *yalpalama* ya da yöntem *kaymasına* yol açıyor. Sınırlan belirlenmiş, sabit "özler"e dayalı kavramlara, yani sınıfsal kimliklere karşı çıkarlarken, yazarlar eklemlenmenin *istikrarsızlığını* öne çıkarıyorlar. Ama eklemlenmenin kendisinin ucu kapalı bir yapıya dönüşmesini engellemek, açık uçluluğu güvence altına alabilmek için de söyleme dışsal olan bir "sabit"e başvuruyorlar (Geras, 1988: 50). "Toplumun İmkânsızlığı" adlı yazısında, toplumsal olanın açık uçluluğunu şöyle açıklıyor Laclau: "... herhangi bir yapısal sistem... her zaman, denetim altına alamadığı bir *anlam fazlasıyla* çevrele(nir)" (1985a: 29). Ancak, bir "fazla"dan söz edebilmemiz için iki şeyden birini varsaymamız gerekir: Ya söylemin kendisinin sınırlan belli bir bütünlüğü olduğunu, ya da, "fazla"nın önceden belirlenmiş bir veri olduğunu. "Fazla," ya bir şeye göre fazla olmalı, ya da kendisi bir sabit olmalı. Her iki durum da Laclau ve Mouffe'un öncülleriyle çelişir.

Yazarları böyle bir ikilemle karşı karşıya bırakmak istemiyorsak, o zaman da, Geras'ın dediği gibi, kimliklerin *kısmen* hegemonik eklemlenmeden bağımsız, *kısmen* de bu eklemlenme içinde oluştuğunu kabul etmek gerekir (Geras, 1987: 72). Nitekim, yazarlar bir "üst-belirlenim" alanı olarak tanımladıkları bir geçişlilik alanını tahlillerine sokarak tam da bunu yapıyorlar (Laclau ve Mouffe, 1985: 110-111). Ancak bir kez bu ara çözüm benimsendiğinde, teorinin temelini oluşturan köklü "istikrarsızlık" zayıflamış oluyor. Marksizm, hegemonya-öncesi kimlikleri, sınıfsal yani "özcü", sabit kimlikler olarak ele aldığı için eleştiriliyordu. Şayet *kısmen* hegemonik eklemlenmeden bağımsız kimlikler söz konusuysa, o zaman Marksizme yöneltilen eleştiri, bir derece sorunudur: "Marksizm başlangıçtan itibaren *kısmen* politik olarak oluşmuş kimliklerle yaşamıştır" (Geras, 1987: 60). Ne var ki, yazarlar baştan sona "öğeler" ile "anlar"ı, işlerine geldiği gibi birbirlerine karşı oynuyor, "ekonomizm"i ve "özcülüğü" bu temelden eleştirmeye devam ediyorlar. Örneğin, gereklilik/olumsallık ikilemini reddettikleri halde, "olumsallık" kategorisini bütün kitap boyunca olumlu bir anlamda kullanmakta bir sakınca görmüyorlar. Gerekçeleri, kendi kullandıkları olumsallık kavramının "arı olumsallığı" (Laclau ve Mouffe, 1985: 86) ifade etmediği. Bu tutarsızlık aslında bir "teorik boşluğun" ifadesi: Bu kavramlar selinde, yöntemsel kayıtları ve doğrultuları dile getiren kavramların dışında *içeriğe* ilişkin ne varsa Marksizmin "özcü" çerçevesinden devralınmış: "ileri kapitalizm", "toplumsal formasyon", "emperyalist sömürücü", "birikim rejimi" (Geras, 1987: 74) gibi kavramlar bir *üretim tarzı* tahlilini varsaymıyor mu?

Tarihi ve toplumu böyle bir belirlenmemişliğe terk etmenin, herhangi bir tarihsel *açıklamayı*, toplumu anlaşılır kılan herhangi bir *ilkeyi* geçersiz kılması mümkün. Olumsallık ve istikrarsızlık, başka teoriler eleştirilirken yapıldığı gibi mutlaklaştırıldığında, birer ilke olarak kendi temellerini de ortadan kaldırırlar. Böyle bir perspektifle

"söylem"in açıklanmamış bir "öz" olduğu ileri sürülebilir; her tür kavramsal birliğin istikrarsızlığa tâbi olduğu savunulabilir. Her nedensellik ya da belirlenim ilişkisi "özcülük" maddesinden yargılandığında, yapılabilecek tek şey, neyin kuramlaştırılmaması gerektiğini belirlemek olur. Laclau ve Mouffe'un yaptıkları da, son derece karmaşık bir kavramlar dizisiyle bu yasak alanı belirlemek. Bu alanın dışında, söylenen çok söz var, ama söylenmiş çok şey yok.

Sonuç olarak, *tutarsızlıkla bilinemezcilik* arasında gidip gelen bir teoriyle karşı karşıyayız. Laclau ve Mouffe'un başkaları için kullandıkları ölçütleri onlara uyguladığımızda bilinemezciliğin yolu açılıyor; onların kavramlarını zayıflatarak kullandığımızda da tutarsızlığın. Yazarların sundukları "epistemolojik alternatif" bundan ibaret.

Nasıl Bir Alternatif Politika?

Bu durumda başlangıçta sorduğum ikinci sorunun cevabından da çok umutlu olmamak gerektiği açık. Ama biz yine de yazarların önerdikleri "politik alternatif"e kısaca bakalım. Sınıf mücadelesine dayalı bir politika anlayışının ontolojik temellerini reddettikten sonra, özne konumsallıkları değişken ve istikrarsız öznelerin hegemonik eklemlenmesinden oluşan politik alanı "demokratik devrim" alanı olarak tanımlıyor yazarlar. Bu, giderek genişleyen bir eşitlik talepleri alanıdır: Sanayileşmiş Batı toplumlarında ortaya çıkan yeni antagonizmaların ve yeni toplumsal hareketlerin oluşturduğu bu alanda, eşitliğin anlamı Fransız Devriminin belirlediği kamusal alanın çok ötesine taşmaktadır. Hak ve eşitlik söylemlerinin eklemlediği bu alanda, insanların, üretim alanı ile sınırları belirlenmiş bir kamusal alanın dışındaki konumları da politikanın gündemine girmektedir.

Bu alanda hegemonya mücadelesinin anlamı, "tâbiyet" ilişkilerini söylem aracılığıyla "baskı" ilişkilerine dönüştürmektir: Her tâbiyet ilişkisi kendiliğinden bir antagonizmaya tekabül etmez; tâbiyet

sadece toplumsal failler arasındaki konumsallık farklılığını ifade eder. Tâbiyet söylemine dışarıdan, farklı bir söylemle müdahale edildiğinde bu ilişki bir baskı ilişkisi olarak oluşturulabilir ve antagonizma alanına dahil edilebilir (Laclau ve Mouffe, 1985: 152-154). Böylelikle, "yurttaşlık" kavramının anlamı değişecek ve giderek liberal-demokratik söylemin kendisi genişleyecektir (age.: 163).

Beklenebileceği gibi, hegemonya bir *kopuş* mantığına değil, "demokratik devrim"in giderek daha çok ilişkiye yaygınlaşıp, *genişlemesi* perspektifine dayanır. Kopuş mantığına dayalı devrim anlayışının öncülü, toplumun, iktidarın yoğunlaştığı bir odaktan ussal biçimde yeniden-örgütlenmesidir. Oysa, toplumsal olana ilişkin bu yeni mantık açısından bu bir yanılsamadır. "Özcü" kopuş anlayışı reddedildiğinde, "radikal demokrasi" ufkunun *ne olmayacağı* çok bellidir, "bu ufuk *bir* toplum tipinin dogmatik bir biçimde ileri sürülmesi olarak düşünülemez" (Laclau, 1989: 27; değiştirilmiş çeviri).

Yazarların ileri sürdükleri tezlerden, anti-kapitalist perspektifin ne olmaması gerektiği gerçekten çok açık: Sosyalist *toplum* olamaz bu. Ne var ki, bunun yerine önerilen "sosyalizm"le ilgili çok fazla veri yok elimizde. Sosyalizmin "radikal demokrasinin bileşenlerinden *biri*" olduğunu ve "kapitalist üretim ilişkilerinin sona erdirilmesi" (Laclau ve Mouffe, 1985: 178) ile bağlantılı olduğunu biliyoruz. Bu son hedefin "özcü" uzantıları (!) bir yana, ne bu ilişkilerin nasıl sona ereceğine ilişkin bir görüş belirtiyor yazarlar, ne de onların yerine neyin yerleştirileceğine. Buna çok şaşmamak gerek: Nesnel çıkar ya da nesnel olarak antagonistik sömürü ilişkileri kavramlarına yer tanımayan bir teoride sosyalizmle ilgili *somut* bir tasarımın temeli ortadan kalkmış demektir. O zaman bu tasarım ancak ahlaki bir hak anlayışı etrafında kurulabilir. Ama yazarların bu tür bir anlayışı geliştirecek ölçüleri de reddettiklerini biliyoruz: Rasyonalist bir "ussallık" ölçütü ya da safdil bir "insan doğası" anlayışına yer veremez bu radikal "özcülük" eleştirisi. Bu durumda Laclau ve Mouffe'un bize önerdikleri tek şey: "İstikrarsız

ve kararsız bir çaba" (Laclau, 1985: 30). Dogmatik olarak ileri sürülen sosyalist topluma alternatif politika da bundan ibaret.

Nalçaoğlu, yazarların sunduğu bu alternatifin "sol" bir proje olmadığı yolundaki muhtemel itirazlara şöyle cevap veriyor: "Laclau ve Mouffe'un projesini 'sol' kılan ve dolayısıyla liberalist söylemden ayıran... hedeflenen radikal demokrasinin gerçekleşme düzleminin... farklı alanlara ayrışmış toplumsalın kendisinde olmasıdır" (1989: 46). Bundan, yazarların, üretimin örgütlenmesine ilişkin kararlara katılımı savunduklarını çıkarmak gerekiyor herhalde. Ne var ki, bütün sorun da, toplum *tiplerinden* söz etmeye bu kadar karşı olan bir anlayışın, "demokrasi"nin olanakları ve sınırları ile ilgili olarak soyut bir "ileri sürme"nin (postülasyon) ötesine geçemeyeceği. Kapitalist toplum *tipine* karşı sosyalist toplum *tipini* teorik-ideolojik ve politik olarak savunmadan, kapitalist toplumda üretim alanının dışına itilmiş olan "demokrasi"yi nasıl olup da üretime ilişkin kararlara katılıma dönüştürebiliriz? Bu konuda ne yazarların, ne de Nalçaoğlu'nun çok bir şey söylemeleri mümkün: Kapitalist üretim tarzının ve ona dayalı toplum tipinin bir bütün olarak kavranıp dönüştürülmesi imkânına yer tanımayan bir teorik çerçeve bu. Öyle olduğu için de, kapitalizmin bütünü içinde "demokrasi"nin konumu ve anlamına ilişkin bir tezi olamaz. Dolayısıyla, bu teoride, "kapitalist üretim ilişkilerini sona erdirme"nin bir *içeriği* olmadığı gibi, üretimin örgütlenmesine katılımın *bugünden farklı olarak* nasıl mümkün olacağı sorusu da cevaplandırılamaz.[16]

III. GERİLERE DOĞRU: 'İDEOLOJİ VE POLİTİKA' VE ALTHUSSER

Tarihin salt olumsallık olarak düşünülmesi, politikanın sınıflardan tümüyle bağımsız bir ideoloji ve "söylem" düzeyine hapsedilmesi, sı-

16 Yazarların "demokrasi" anlayışının eleştirisi için bkz. Wood, 1986: 130-139.

nıf temeline dayalı bir politikanın yerine "radikal demokrasi" mücadelesinin yerleştirilmesi sürecini Laclau'nun düşünsel gelişim çizgisinde izlemek ne kadar olanaklı? 1971-1977 yılları arasında yazdığı yazılardan oluşan *İdeoloji ve Politika* (1985b) adlı kitapta, Laclau'nun sorunsalını sınıflarla ideoloji arasındaki bağlantı oluşturuyor. Bu yazıların, ideolojinin "sınıf-indirgemeci" yorumlarına karşı açık bir savaş olduğu kitabın her satırından belli. Ancak Laclau kendi çerçevesinin sınıf mücadelesi ağırlıklı bir çerçeve olduğunu da özel olarak vurguluyor: "Bizim ileri sürdüğümüz perspektifte ... sınıf belirlenimi alanı daraltılmış olmasına karşın, sınıf mücadelesi alanı büyük ölçüde genişletilmiştir; çünkü şimdiye kadar burjuva ideolojik söylemin kurucu öğesi olarak görülmüş birçok öğe ve adlandırmayı devrimci ve sosyalist bir ideolojik söylem içinde bütünleştirme imkânını açmaktadır" (age.: 119).

Sınıfsal ve sınıfsal olmayan ideolojiler ayrımını benimsediği bu yazılarda Laclau'nun hareket noktasını "söylem" kavramına dayalı bir ideoloji anlayışı oluşturuyor. Yazara göre, temel işlevi bireyleri özneler olarak adlandırmak olan ideolojiler "sayesinde" bireyler "gerçek varoluşlarıyla ilişkilerini, sanki bu ilişkinin belirleniminin *özerk ilkesi* kendileriymiş gibi yaşarlar" (age.: 108). Her ideolojinin belli bir bütünsellik (ya da birleştirici) ilkesi vardır ve bu ilke onun özgül "adlandırma"sını oluşturur.

Bu genel tanımdan hareketle sınıfsal-olmayan ideolojilerin varlığına ulaşırken, Laclau'nun düşüncesinde önemli bir halka oluşturan bir ayrım var: Üretim tarzı düzeyindeki, kutupları sınıflar olan antagonistik ilişki ile toplumsal formasyon düzeyindeki, kutupları sınıflar olarak kurulmayan ilişki arasındaki ayrım. "Birinci çelişki sınıf mücadelesi alanıdır; ikincisi ise popüler-demokratik mücadele alanı" (age.: 115). İkinci mücadele alanının temelinde halk/iktidar bloku çelişkisi yatar ve bu çelişki sınıf mücadelesi tarafından "üstbelirlenir". Ekonomik düzeyde, "egemen üretim ilişkilerinden kopuklu-

ğu" ile belirlenen küçük burjuvazi bu mücadele alanında belirgindir: Mücadele sürecinde ya iktidar blokuna özümsenir, ya da bu bloktan kopar. İşçi sınıfının kendi söylemine popüler-demokratik adlandırmaları eklemlemesi bu kopuşun önkoşuludur.

Bu çerçeveyi oluşturan iki öncülü vurgulamakta yarar var: İlkin, burada henüz üretim ilişkileri düzeyinde belirlenen sınıflar söz konusu; ikinci olarak da, işçi sınıfının küçük burjuvazi üzerinde ideolojik hegemonya kurması henüz geçerliliğini koruyan bir politik hedef. Bu konuda kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık Laclau: "Bu tür popüler-demokratik adlandırmaların küçük-burjuva olduğunu söylemek yanlış olacaktır... Küçük-burjuva olan şey ... egemen bloka karşı mücadelenin, sınıflardan bağımsız, salt demokratik mücadele olarak yürütülebileceği inancıdır" (age.: 127).

Laclau'nun *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de tam da bu pozisyonu savunuyor olması tarihin ilginç bir cilvesi. Bir başka ilginç nokta da, *İdeoloji ve Politika*'nın Almanca baskısına 1981'de yazdığı "Önsöz"de, aradan geçen dört yıl içinde o dönemde yaptığı bazı tahlilleri artık yetersiz bulduğunu söylemesi. Yazara göre yetersizlik şurada: "... geleneksel Marksist sınıf kavramını harfiyen benimsedim ve hegemonyal güç olarak yalnızca sınıfların kurulabileceğini varsaydım" (age.: 7).

Laclau'nun bugün varmış olduğu anlayışın tohumlarının *İdeoloji ve Politika* döneminde atılmış olduğunu görmek kanımca çok güç değil. "Özerk adlandırmalar", sınıfların gereklilik taşıyan ideolojik ve politik varoluş biçimleri olmadığı görüşü ve yazarın ideoloji düzlemine ilişkin başka birçok tezi bu tür ön işaretler olarak sayılabilir. Ancak bence, bunlardan daha köklü bir yöntem sorunu var ki, Althussercilik-sonrası Marksizmde politika ile sınıflar arasındaki bağlantının koparılmasında esas temeli bu oluşturuyor. Söz konusu yöntem sorunu "üretim tarzı" kavramının tanımlanması ve bu tanımı belirleyen epistemoloji ile ilgili.

Üretim Tarzı, Gerçek Somut, Düşünülmüş Somut

Bu bölümde, Laclau'nun benimsediği "üretim tarzı" kavramı ve onun Althusserci epistemolojiyle ilişkisinden hareket ederek bu anlayışı eleştirmeye çalışacağım. Bu, 1987 yılında *11. Tez*'in 5. sayısında yayınlanan "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm" başlıklı yazıma aradan geçen süre içinde yöneltilmiş olan iki eleştiriye (Şahiner, 1987 ve Özkan, 1989) cevap vermem için de bir vesile olacak. Sözünü ettiğim yazının girişinde, o tarihte Althusser üzerine bir tartışmayı (gecikmiş olarak) sürdürüyor olmamı, kısmen, yapısalcılık-sonrası akımla tartışma gereğiyle açıklamıştım. Bu gerekçenin haklılığı giderek daha çok kanıtlanıyor ve bugün gecikmiş bir eleştiriye[17] gecikmiş bir cevabın gerekçesini oluşturuyor. Althusser okulundan geçmiş Marksistlerin birçoğunun[18] gerek Marksizm gerekse yapısalcılık "sonrası"na geçişlerinde Althusser'in geliştirdiği epistemolojinin, kendine rağmen, çok önemli bir etken olduğunu düşünüyorum.

Öyleyse, Laclau'nun *İdeoloji ve Politika* döneminde "üretim tarzı"ndan ne anladığına kısaca bakalım. Her şeyden önce, Laclau'nun, bu kavramın Althusserci akımca kullanılışını eleştirdiğini belirtmek gerekir: "Bütün üretim tarzlarında varolan ve eklemlenmeleri bir üretim tarzının özgüllüğünü oluşturan ekonomik, politik ve ideolojik düzlemler. Niye sadece üç? Bunların elde edilme yöntemine ne olmuş? Bunlar arasında mantıki herhangi bir bağ var mı? İlk iki soruya verilen karşılık suskunluk ve üçüncüye ise olumsuzdur..." (1985b: 79) Laclau'ya göre, Althusserci anlayışta değişik üretim tarzlarında öğelerin eklemlenme biçimini açıklamaya elveren bir ku-

17 Özkan kendi yazısına "geciktiğini" ifade ederek başlıyor.

18 P. Hirst ve B. Hindess en tipik örnekler. Laclau ve Mouffe bu yazarlarla kendi aralarındaki yakınlığı bir dipnotta ifade ediyorlar; kuşkusuz farklılıklarını da vurgulayarak. Bkz. Laclau ve Mouffe, 1985: 145, not 6.

ramlaştırma gerçekleştirilememiştir. Bunun yapılabilmesi için, her şeyden önce, "ekonomik düzey" ile "üretim" kavramlarını birbirinden ayırt edip, ilkini "meta üretiminin soyut koşulları", ikincisini ise "emek sürecinin soyut koşulları" anlamında kullanmak gerekir. Bundan sonra yapılması gereken, kapitalist-olmayan üretim tarzlarının özgüllüğünü, "emek süreci soyut analizine teorik olarak bağlayarak" (age.: 85) düşünmektir.

Laclau burada kapitalizme özgü bir "ekonomi" kavramının evrenselleştirilmesini eleştirdiği ölçüde bu eleştiriye katıldığımı belirtmeliyim. Ancak aynı eleştiride içkin olan bir başka anlayış –ki bu, Laclau'nun Althusser ve Poulantzas ile paylaştığı anlayış– kanımca bizi "maddecilik-sonrası"na götürme potansiyelini taşıyor. Burada tasarlandığı biçimiyle üretim tarzı, toplumsal formasyon ile karşıtlığı içinde ve soyut/somut ikiliği çerçevesinde belirlenen bir kavram: Toplumsal formasyon çeşitli üretim tarzlarının eklemlenmesinden oluşan somutluğa tekabül ederken, üretim tarzı bu karmaşıklığın berisinde bir soyutlama düzeyinde yer alıyor. Sorun, üretim tarzı ile toplumsal formasyon ayrımının dayandırıldığı somut/soyut ikiliğinin kavramlaştırılışıyla ilgili. Laclau şöyle diyor: "Eğer *üretim tarzı soyut düzeyinde* sınıf çelişkisi, egemen çelişkiyse, *toplumsal formasyon düzeyinde* halk/iktidar bloku çelişkisi egemen çelişkidir" (age.: 116, vurgular bana ait). Kanımca bu ifade sınıf çelişkisinin somutta kavranamamasının bir göstergesi. Daha önce sınıf çelişkisinin halk/iktidar bloku çelişkisini "üstbelirlediğini" söyleyen Laclau, bu belirlenim ilişkisini yeri geldiğinde "kullanıma" sokamıyor; soyut düzey ile somut düzey arasındaki bağlantı bir terimden ibaret olmaya devam ediyor. "Üstbelirlenim" kavramının kendisiyle ilgili olduğunu düşündüğüm ve Althusser üzerine adı geçen yazıda ele aldığım bu sorunun kaynağında belirli bir "soyut" anlayışı yatıyor. "Üretim tarzı"nın Laclau'nun düşüncesinde ne anlamda bir soyutlama olduğu bu bağlamda belirleyici.

Bunun cevabını verebilmek için Laclau'nun teoriyi ve teori oluşturma sürecini nasıl gördüğüne bakmamız gerekiyor. Ve bu noktada karşımıza Althusser'in epistemolojisi çıkıyor: "Althusser'in belirttiği gibi, düşünce süreci... gerçek nesnelerle değil, bilimsel, ideolojik, teknik vb farklı pratik biçimlerinin sağladığı kavramlar, bilgi parçaları ve düşüncelerle *başlamaktadır*... Bilginin somuttan başlayıp bir soyutlama/genelleme süreci yoluyla genel önermelere vardığı ampirist analizin tersine, biz bilginin gerçek nesnelerin bilgisi olduğunu ama *bütünüyle* düşünce düzeyinde oluştuğunu ve soyuttan somuta doğru hareket ettiğini kabul ediyoruz" (age.: 65-66, yazarın vurgularını kaldırdım). Laclau'nun üretim tarzı/toplumsal formasyon ayrımının ardında Althusser'in ünlü "düşünülmüş somut/gerçek somut" ikiliği yattığı içindir ki, Laclau üretim tarzı düzeyinde bir sınıf olarak belirlediği küçük burjuvaziyi, politika söz konusu olduğunda, "sınıfsal belirleniminden ayrı olarak" (age.: 116) halk/iktidar bloku çelişkisi çerçevesinde ele alır. Sınıfsal belirlenim ile politika-mücadele arasındaki bu kopukluk ya da gerilim Laclau'nun 1971-1977 döneminde yazdığı yazılarda baştan sona belirgin. Yazar bu ikiliği ancak *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de "üretim tarzı" kavramından ve bu düzeyde belirlenen sınıflardan tümüyle kurtularak aşıyor.

Bu noktada, Althusser'in epistemolojisindeki kopukluğu ele aldığım yazıya yöneltilen eleştirileri yanıtlamaya başlayarak, ampirizmin tanımı, kavramların düşüncede üretilmesi ile gerçeklikten yapılan soyutlamayla oluşturulması arasındaki fark, vb sorunlara biraz daha açıklık kazandırmayı umuyorum.

Her şeyden önce, bana yöneltilen eleştirilerin her ikisinin de tonunu göz önüne alarak, birbiriyle bağlantılı iki gözlemde bulunmayı yararlı görüyorum: İlkin, Althusser bazı kavramları bilim-dışı ilan etti diye "öz", "soyutlama düzeyi" gibi kavramları kullanırken bir suçluluk duymuyorum ve üretim tarzlarının "düşüncede üretilmiş soyut analitik kategoriler", tarihsel maddecilik ile diyalektik madde-

ciliğin ise "farklı kuramsal yapılar" olduğu kabullerine, edinilmiş ortak bilimsel dağarcığımızda yer alan doğrular olarak bakmıyorum. Kendimi, Marksizmi Althusser'den öğrenmiş bir kuşağın mensubu olarak görmüyorum ve "dışarıdan" konuşma hakkımın geçerli olduğunu düşünüyorum. İkincisi, tam da Althusser-öncesi bir geleneğin dünyayı anlama ve dönüştürmede daha yararlı olduğunu düşündüğüm için, *içsel tutarlılığın* bir teoriyi yargılamada biricik ölçüt olamayacağı kanısındayım. Bana yöneltilen eleştirilerin her ikisinde de benden bu ölçütü benimsemem bekleniyor. Oysa, gerçekliği açıklamaya (ve dönüştürmeye) elverişli olmak en az o kadar önemli. Ve Althusser'in teorisi, sözünü ettiğim kopukluk yüzünden bu sınavı geçemiyor. Bir üçüncü nokta da cevabımın kapsamıyla ilgili: Şahiner'in ve Özkan'ın eleştirilerini, bu yazıdaki tartışmayı doğrudan ilgilendirdikleri ölçüde ele alacağım. Bütün eleştirilerini tek tek cevaplandırmaya girişmeyeceğim.

Althusser'in bilgi nesnesi ile gerçeklikteki nesneyi birbirinden ayırması, onun ampirizm olarak nitelendirdiği (ve rasyonalist versiyonları da olan) bir yöntem anlayışına karşı geliştirilmiş bir alternatif. Bilgi sürecini, gerçek nesneden ya da somuttan kalkarak, o nesnenin özünü kavramayı sağlayacak kavramları oluşturmak olarak gören yaklaşımların tümü ampirist bir çerçevede yer alıyor yazara göre. Ampirizm bu biçimde tanımlandığında, gerçeklikteki tek tek olguların düşüncede *yansıması* olarak tanımlanan bir "doğruluk" anlayışıyla, gerçeklikteki tek tek olgular arasındaki *bağlantıları* bir bütün çerçevesi içinde *kavramaya* dayanan "doğruluk" anlayışı arasındaki indirgenemez farklılık ortadan kalkıyor. Bu farklılığın önemini yok saymak, pozitivizme karşı diyalektik bir yaklaşımın sağladığı üstünlükleri yok saymak olur ki bu keyfî ampirizm tanımıyla Althusser'in yaptığı tam da bu. Bilgi sürecinin, ampirizmin "yansıma" anlayışında gözden kaçırılan "aktif" yönünü kuramlaştırma uğruna Althusser bu aktif öğeyi gerçeklikten koparacak derecede mutlaklaştırıyor.

Althusser, düşüncenin soyutlamasından önce var olan nesne ile düşünülmüş nesne ya da somut arasında yaptığı bu ayrımla, en azından, düşünce sürecinin "nesne"ye gerçeklikte olmayan ek bir boyut kattığını söylüyor olmalı. Aksi takdirde, gerçek nesnenin düşüncenin faaliyeti olmaksızın "kavranamaz" olduğunu söylemek totolojik olurdu. Bunu ileri sürmenin anlamlı tek bir temeli olabilir; o da, gerçek nesnede görünmeyen, duyularla algılanmayan, gizli, örtük bir özün, ancak düşüncenin soyutlamasıyla ortaya çıkarılabileceğidir. Marx'ın yöntemi de bundan başka bir şey değildir: Birbirinden kopuk ve donmuş olguların *oluşma* süreçlerini açıklayan bütüne Marx tam da böyle ulaşır.

Marksizme bakışı "Althusser'den önce/Althusser'den sonra" türünden bir "kopuş" anlayışı ile belirlenmiş olduğu için, Özkan doğal olarak, Marx'ın yönteminin başlangıç noktasının somut gerçeklik değil, düşüncenin kendisi olduğunu düşünüyor. Ve *Marx*'ın da böyle *söylediğini* kanıtlamak için *Grundrisse*'nin çevirmeni Sevan Nişanyan'dan bir alıntı yapıyor!!! Alıntı şu: "Soyut varsayımlardan hareketle bunların somut toplumsal süreçler oldukları gösterilebilir" (Özkan, 1989: 21).[19] Şimdi, bu sözü Marx'ın değil de Nişanyan'ın söylemiş olması (dolayısıyla Marx'ın yorumlanmasında bir kanıt oluşturamayacağı) bir yana, Nişanyan da tam olarak bunu söylemiyor. Alıntının ikinci bölümü Özkan'da eksik; Nişanyan "...somut toplumsal süreçler içinde *üretilen* şeyler oldukları gösterilebilir" (1979: 136) diyor. Bütün bunların da ötesinde, Marx'ı doğru özetlediği için aynı bölümde şunu da söylüyor Nişanyan: "... hareket noktamız olan önvarsayım *zaten* belli bir toplum, belli sınıfsal yapılar ... içinde geçerli olan, o toplumdan doğan, o toplumun özgül ye-

19 Bu kargaşanın kaynağı şu: Sevan Nişanyan *Grundrisse*'yi Türkçeleştirirken oldukça "özgün" bir yöntem kullanmış ve çevirdiği bölümlerin başlangıcına özetler ve yorumlar eklemiş. "Başlık"ların hemen altındaki, "Giriş" olarak belirtilen metinler Nişanyan'a ait.

niden-üretim sürecini varsayan bir önvarsayımdır. Yani gerçek temel, toplumun önvarsayımı üretmesidir, tersi değil" (age.: 137).

Marx'ın "1857 Girişi"nin yorumlanması güç bir metin olduğu açık. Ayrıca, Özkan'ın ifadesiyle "somut insanlar tarafından yapılan üretme eyleminin kendisinin hareket noktası olarak alınamayacağı" (Özkan, 1989: 20) izlenimini verecek biçimde, açık açık "tüm toplumsal üretim faaliyetinin temeli ve öznesi olan toplum ile başlamak doğru *gibi gözükür*" (1979: 167, vurgular bana ait) de diyor Marx. Ancak, bu metni doğru yorumlayabilmek için şunu göz önünde tutmak gerekiyor: Marx bu metinde, 17. yüzyılda ekonomi politiğin kullandığı yöntemle kendi yöntemini mutlak bir biçimde *birbirinin karşısına* yerleştirmiyor. Tersine, tarihsel olarak ekonomi politiğin belli "belirleyici, soyut, genel ilişkileri" bilimsel soyutlamalar olarak yerleştirmiş olmasından sonra, *ancak o zaman*, kendisinin bu soyutlamalardan hareketle kapitalizmin gerçeğini bir bütün olarak kavradığını anlatıyor: "Bu farklı öğeler az çok kesin bir şekilde saptanıp soyutlandıktan *sonra* ise... basit ilişkilerden hareketle devlet, uluslararası mübadele ve dünya pazarları düzeyine tırmanan ekonomik sistemler gözükmeye başladı" (age.: 168).

Öyleyse, kapitalizmin tahlili 17. yüzyıldan başlayarak *sürekliliği içinde* alındığında, Marx'ın, kendisinden önce ekonomi politiğin *gerçeklikten hareketle* oluşturmuş olduğu *soyutlamaları* başlangıç noktası olarak aldığını, düşüncenin *bir noktada* somut gerçeklikten yola çıkması gerektiğini söylemek daha mümkün görünüyor. Bu, yine aynı metin içinde doğrulanıyor: "... somut, gerçek hareket noktası olduğu halde, düşüncede bir hareket noktası olarak değil... bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır" (age.: 169). Marx'ın "somut" kavramındaki bu ikilik, iki farklı somutu değil, *somutla kurulan iki farklı ilişkiyi* ifade eder: Başlangıçta bir "kaos" olarak algıladığımız somutu, düşünce sürecinden sonra bu karmaşıklığı sistemleştirerek kavrarız. Ama somut hep *aynı* somuttur.

Marx "1857 Girişi"nde kapitalizm tahlilinin sürekliliği olarak gördüğü şeyi, *Kapital*'in ikinci baskısının "Sonsöz"ünde tek bir kuramın "araştırma yöntemi" ile "sunuş yöntemi" arasındaki süreklilik olarak ifade ediyor. Araştırma yönteminin tarihsel malzemeyi ayrıntılı olarak incelemesi gerekir. "Ancak bu çalışma gerçekleştirildikten sonradır ki gerçek hareket uygun bir biçimde sunulabilir. Bu başarılı bir biçimde yapıldığında ... karşımızda a *priori* bir yapı varmış gibi görünebilir" (Marx, 1976: 102). *Grundrisse*'nin "Giriş"inde Marx'ın sözünü ettiği soyutlamalar, araştırma yönteminin değil, sunuş yönteminin, diyalektik sergilemenin başlangıç noktalarıdır.

Marx'ın ne dediğinin de ötesinde, teorinin düşünceye hapsolmuş bir süreç olarak görülmesinin çıkmazlarını Althusser'in çıkmazları ortaya koyuyor. Bir yandan, bilgi üretimi sürecinin tümüyle düşüncede yer aldığını, bilgi nesnesinin düşünceye içsel olduğunu savunurken, öte yandan da, ekonomi politik biliminin "*son kertede* gerçek somut tarihin pratiklerinin sunduğu *bir* hammadde" (Althusser ve Balibar, 1970: 109-110, vurgular bana ait) üzerinde inceleme yaptığını ileri sürüyor Althusser. Kaçınılmaz olarak, gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında Althusser'e göre de bir ilişki var. Ama bunun nasıl bir ilişki olduğu hiçbir zaman tam açıklığa kavuşmuyor. En fazlasından, gerçek nesne, bilgi nesnesi aracılığıyla bilinen nesne. Bunun şu biçimde genişletilmesinin önünde mantıksal olarak hiçbir engel yok: Gerçek nesne "bilgi nesnesinin bilgi nesnesi"... ve giderek "son kertede bilgi nesnesi..." (Geras, 1972: 80). Burada bir *kopukluk* olduğu yeterince açık.

Bu epistemoloji anlayışının ürünü olan "üretim tarzı" kavramına gelince. Özkan, benim, kuramsal yanlışlığın nerede yattığını göstermeden, Althusser'in gerçek ilişkileri kavramlar alanına kovduğunu iddia ettiğimi söylüyor (Özkan, 1989: 21). Üretim tarzını toplumsal formasyonla karşıtlığı içinde ve soyut/somut ikiliği çerçevesinde tanımlamanın buna yol açtığı kanısındayım. Özkan'ın *Kapital*'i *Oku-*

mak'taki "yapı" kavramıyla ilgili olarak söylediklerinde bir karışıklık var ve bu karışıklık Althusserci "üretim tarzı" kavramındaki bir dönüşümden kaynaklanıyor: *Marx İçin* adlı yapıtta *altyapı* karşılığında kullanılan "üretim tarzı" kavramı, *Kapital*'*i Okumak*'ta "kombinatuar" (bireşim) anlayışının geliştirilmesiyle birlikte "global yapı" anlamında kullanılır ve bu kullanım Althusserci anlayışta egemen hale gelen ve Poulantzas'ın benimsediği kullanımdır. Buna göre, "toplumsal formasyon" "toplumsal *bütün*"ü ifade eder ve farklı üretim tarzlarının eklemlenmesidir.[20] "Yapı" kavramı, soyut "bireşim"i ifade ettiği için, toplumsal formasyona değil üretim tarzı *soyutluğuna* tekabül eder; üretim tarzı soyut düzeyinde ayrıca "bölgesel" yapılardan da söz etmek tabii ki olanaklıdır bu çerçevede. Dolayısıyla Özkan'ın vardığı sonuç gereksiz: Üretim tarzı ekonomiden "daha geniş bir şeylere tekabül" ettiği için, "yapı"nın toplumsal formasyona tekabül etmesi gerekmiyor! Althusserci düşüncede üretim tarzı ile toplumsal formasyon bir gölge/gerçeklik ilişkisi içindedirler; bu da "yapı" kavramının ve dolayısıyla üretim tarzının gerçeklikten yapılmış bir soyutlama olmayıp, düşüncede üretilen bir kavram olmasının bir ürünüdür. Özkan'ın Balibar'dan yaptığı şu alıntıda üretim tarzının kavramlar alanına kovulmuş olduğu çok açık: "Belirleyici üretim tarzının diğer üretim tarzları ile ilişkisi incelenmedikçe, (her zaman aynı) öğelerin kombinatuarı olarak her üretim tarzı, *yalnızca* kavramsal öğeler durumundadır" (akt. Özkan, 1989: 20, vurgular bana ait). Bunun "gerçeklikten koparma", üretim tarzını bir "gölge kavram" haline getirme olduğu Özkan'ın kendi ifadesinde de ortaya çıkıyor: "...Althusserci anlayışta üretim tarzlarının karakterizasyonu ... ampirik ya da tarihsel varoluşu olmayan teorik bir nesne olarak *öncesiz-sonrasızlık* (eternity) arz eder" (age., vurgular bana ait). Bu, kavramlar alanına kovmak değil de nedir?

20 Bkz. Althusser ve Balibar, 1970: 182-183, 203, 206, 207 dn. Poulantzas'ın tanımı için bkz. Poulantzas, 1971 cilt 1: 8-10.

Üretim tarzının Althusserci kullanımında bu kavram zayıflıyor. Özkan'a göre bu zayıflık, "üretim tarzının soyut bir kategori olması nedeniyle anlaşılır bir şeydir." Çelişik olan, benim – "özcü" bir anlayışı benimsediğim halde– bu kavramı zayıflatmamdır. Özkan'ın ifadesine göre, benim yaklaşımım "üretim tarzı kavramını üretim düzeyine dayanmaksızın tanımlayabilmek oluyor" (age.). Şahiner'in daha ayrıntılı açıkladığı (Şahiner, 1987: 206) bu tez aslında meta dolaşımı düzeyinde yapılan tahlillere genellikle yöneltilen eleştirinin bir parçası. Bu usyürütmede, meta mübadelesinin kapitalizm-öncesi toplumlarda da mevcut olduğu gerçeğinden hareketle, meta mübadelesine dayalı her tahlilin kapitalist üretim ilişkilerini dışlayan bir tahlil olduğu sonucu çıkarılıyor. Oysa, Marx'ın *Kapital*'de tahliline metadan hareketle başlarken de yaptığı gibi, meta mübadelesi, emek gücünün de metalaştığı genelleşmiş meta üretiminin bir düzeyi olarak alındığında, söz konusu tahlil kapitalist üretim ilişkilerini, emek-sermaye çelişkisini varsayıyor demektir. Zaten ancak kapitalist toplumdadır ki, meta üretimi toplumun yeniden-üretiminin zorunlu ve evrensel biçimi haline gelir. Dolaşım sürecini üretim düzeyi ile çelişkili *birliği* içinde ele alan, bu iki düzey arasındaki *gerekli* ilişkiye dayanan bir tahlilde üretim tarzı belirleyici altyapı olma konumunu korur.

Şahiner de, Özkan da, Althusser'i "özcü" bir konumdan eleştirdiğim için beni eleştiriyor ve Althusser eleştirisini bunun tam tersi bir yöne, Laclau-Mouffe-Hirst doğrultusuna kaydırmaya çalışıyorlar. Aslında bu şaşırtıcı değil. Althusser'in somut gerçeklik/soyut kavramlar ikilemini aşmanın iki yolu var: Ya tarihin, üretim tarzlarının, sınıfların gerçekliğe ait bütünlükler olarak kavranması çabasından vazgeçip, konjonktürlerden ve olumsallıktan ibaret bir gerçeklik anlayışını benimsemek – ki Laclau-Mouffe-Hirst çizgisinin, farklı biçimlerde de olsa, vardığı yer burası. Ya da gerçeklik ile kavramlar arasındaki ilişkiyi olguların ardındaki özler aracılığıyla kurmak; *a*

priorizm'e düşmeden özlere dayalı bir tahlil yapmanın da bir yolu olduğunu görmek.

IV.
SONUÇ YERİNE:
DOLAYIMLAR

Hegemonya ve Sosyalist Strateji'de Laclau ve Mouffe kendi özgün teorilerini sunmaya başladıkları noktada "özcü" anlayışla kendi anlayışları arasındaki ayrıma ilişkin çok önemli bir gözlemde bulunuyorlar: Bu iki farklı anlayış, toplumsal olana ilişkin iki farklı *mantığa* dayanmaktadır; bunlardan biri "dolayımlar" mantığıdır, ikincisi ise kendi savundukları "eklemlenme" mantığı. Yazarlara göre, dolayım kategorisine dayanan yaklaşımda, karşımızda bir "mantıksal geçişler sistemi" vardır ve burada "nesneler arasındaki ilişkiler, kavramlar arasındaki ilişkileri izliyor gibi algılanırlar" (Laclau ve Mouffe, 1985: 96). Hegel'in dolayım anlayışının oldukça isabetli bir anlatımı ve eleştirisiyle karşı karşıyayız burada. Ne var ki, yazarlar bunu özlere ve dolayımlara dayalı *her tür* anlayışa ve en başta da *Marx*'ın anlayışına genelleştiriyorlar. Öyle olunca da geriye bir tek kendi eklemlenme mantıkları kalıyor: "toplumsal ilişkileri *oluşturan* ve *düzenleyen* bir eklemlenme pratiği" (age., vurgular bana ait, yazarların vurgusunu kaldırdım).

Gerçekten de önümüzde iki seçenek var: Ya Marx'ın dolayım mantığı ya Laclau ve Mouffe'un söylemsel eklemlenme mantığı. Hegel'in dolayımları ile Marx'ın dolayım anlayışı arasındaki köklü farklılığa burada ayrıntılarıyla girmek söz konusu olamaz (bu konuda bkz. Savran, 1987). Burada yapılabilecek şey, Marx'ın nasıl bir öz anlayışına dayandığını ve bu öz anlayışını tamamlayan dolayım kavramının soyut ve *a priori* "mantıksal geçişler" anlamına gelmediğini çok kısaca açıklamak.

Yazının üçüncü bölümünde de göstermeye çalıştığım gibi, Marx'ın soyutlamaları ve bunlar aracılığıyla kavradığı özler, tarih-dışı, soyut ilkeler değil, düşüncenin dışındaki tarihsel gerçeklikten yapılmış soyutlamalardır. Böyle tasarlanmış bir sistemdeki geçişler ise *gerçeklikteki ilişkilere* tekabül eden dolayımlardır. Marx kendi yöntemini Hegel'inkinden ayırırken şöyle diyor: "... bir bilimi, onu diyalektik olarak sunabilecek noktaya kadar geliştirmek başka şeydir, soyut ve önceden kurulmuş bir mantık sistemini uygulamak tümüyle başka bir şey..." (Engels'e Mektup: 1 Şubat 1858, akt. Meikle, 1985: 116) "Bilimi geliştirmek"ten Marx"ın kastettiği ise, somut tarihsel malzemeden soyutlamalar yoluyla basit, genel kavramların oluşturulması, özsel ilişkilerin saptanması. Marx'ı hem Hegel'den hem Althusser'den ayıran, mantığının tarihle bu iç içeliğidir.

Bunun bir uzantısı olarak da, Marx'ın sisteminde, özsel ilişkinin üzerinde yükselen karmaşık, *dolayımlanmış ilişkilerin* kendi *iç dinamikleri* vardır. Bu dinamiğin ortaya çıkışı ancak özsel ilişkiye başvurularak anlaşılabilir; ama dinamiğin kendisi özsel ilişkinin bir yansıması değildir, onun kavranması için ek veriler gerekir. Örneğin, Marx'ın, değerin karmaşık, dolayımlanmış bir biçimi olarak sunduğu paranın kendi dinamiği para krizlerine yol açtığında, bu krizin nedenlerini ve sonuçlarını bütünsel olarak anlamak için "değer"e geri dönmek gerekir; ama bu, para krizinin değer biçimi düzeyinden kaynaklandığı anlamına gelmez.

Marx'ın düşüncesini tarih/felsefe, tarihsel materyalizm/diyalektik materyalizm gibi ikilikler biçiminde sınıflandırmanın yanlışlığı da sözünü ettiğim öz ve onun tamamlayıcısı olan dolayım anlayışıyla açıklığa kavuşur. Marx'ın kurduğu tarihsel maddecilik, tarih ile doğanın tümüyle yeni bir anlayışla birbiriyle ilişkilendirildiği bir ontolojidir. Onun biliminde kullandığı bütün soyutlamalar da ontolojik olarak belirlenmiş soyutlamalardır. Başka bir deyişle, toplumsal bütünü tahlil ederken Marx bütün kategorilerini insanın doğa ile iliş-

kisiyle, yani üretimiyle (dolaylı da olsa) bağlantısı içinde oluşturur. Bu yaklaşımda, toplumsal bütünün çeşitli alanlarında ortaya çıkan karmaşık ilişkiler hep insan üretimini varsayan ilişki biçimleridir. Örneğin, tarihsel olarak üretimi düzenleyici bir dolayım olarak ortaya çıkan hukuk zaman içinde, kendi iç dinamiğiyle gelişen bir alt bütün haline gelmiştir. Öte yandan, çelişik çıkarları türdeşleştirme aracıdır hukuk. Bu bağlamda hukuk ile "ekonomi" arasındaki dolayım ilişkisine baktığımızda, bir yandan kapitalist üretimin gerçekleşmesi için gereklidir hukuk, ama aynı zamanda da, üretim ilişkilerinin tersine, türdeşliğe ve eşitliğe dayalı bir sistemdir; bu anlamda da "ekonomi" ile bir uyumsuzluk, ayrılık içindedir. Hukuksal ilişkiler "ekonomik" ilişkilerden *nitel* olarak farklıdırlar, ama aralarında bir süreklilik vardır.

Ontolojik bir bütün olarak ele alındığında, toplumsal bütün içindeki dolayımlar alanı giderek daha çok karmaşıklaşır ve insan-doğa ilişkisinden daha çok uzaklaşır; ancak yine de bu ilişkiyi öngerektiren bir alan olma niteliğini korur. Toplumsal dolayımlar giderek daha çok çeşitlendiği ve karmaşıklaştığı için, insanların içine girdikleri çeşitli ilişkiler maddi üretim ilişkisinden kopukmuş gibi görünür. Lukács'ın deyişiyle: "Emeğin sürekli bir biçimde yeniden-üretilmesi... bu dolayımlar alanını giderek daha karmaşık ve yoğun hale getirir. Öyle ki, birçok tekil durumda, insan faaliyetinde ortaya çıkan belirli değişikliklerin... ontolojik kökeninin, toplum ile doğa arasındaki... etkileşimde yattığı kendiliğinden açık değildir" (Lukács, 1981a: 181). İnsanın toplumdaki her tür faaliyetinin, içine girdiği her ilişkinin aşılamaz öngerekliliği bu etkileşim olduğu halde, dolayımların karmaşıklığı birçok faaliyet ve ilişkinin salt *tarihsel* olduğu *yanılsamasına* yol açar. İnsanın üretim faaliyeti toplumda çeşitli üretim-dışı faaliyetlerin oluşmasına meydan verir; bunlar "ekonomi"nin çok ötesinde alanlardır; ancak toplumsal varlığın tabanını oluşturan üretimden hiçbir zaman tümüyle özerkleşemezler (Lukács, 1980: 89-90).

Toplumda rastlantısal, olumsal gibi görünen tekil olgular ya da ilişki biçimlerini bir bütün içinde kavramanın yolu, toplumsal bütünü bir dolayımlar sistemi olarak düşünmekten geçiyor. Bu bütünün, dolayımların ortaya çıkmasını açıklayan *iç-yasalılığı* hangi yeni ilişki biçimlerinin ortaya çıkacağını kuşkusuz önceden vermez; ama bu biçimler oluştuğunda bunların gerekliliğini kavramamızı sağlar. Dolayısıyla, bu dolayımlar alanını *a priori* bir biçimde, mantıksal geçişlerle türetmek olanaksızdır; ancak, tarihsel olarak ortaya çıkmış olan dolayımları bütünün iç yasalılığına bağlamak olanaklıdır.

İşte Laclau ve Mouffe'un, toplumsal yaşamın bir bütün olarak kavranamaz olduğunu ileri sürerken reddettikleri şey, bu "yasalılığa dayalı dolayımlar" anlayışı. Hareket noktalarını oluşturan tarihsel gözlem ise bu reddin ürünü olan bir yanılsama. Daha önce de gördüğümüz gibi, yazarlar teorilerini tarihsel bir saptamaya dayandırıyorlar: "... hegemonyaya dayalı politika biçimi, ancak çağdaş dünyada, farklı toplumsal alanların yeniden-üretiminin sürekli olarak yeni farklılık sistemlerinin kurulmasını gerekli kıldığı, sürekli değişim içindeki koşullarda egemen hale gelir" (Laclau ve Mouffe, 1985: 138). Ya da: "Varlığın sadece tarihsel olduğu, ancak çağdaş dünyada, teknolojik değişim ve kapitalist dönüşümün sarsıcı temposu sürekli olarak nesnelerin gerçekliğini inşa eden söylemsel sıraları değiştirdiğinde, tümüyle saydam hale gelir" (Laclau ve Mouffe, 1987: 97). Hiçbir gereklilik ilişkisine yer vermezmiş, olumsallıktan ibaretmiş gibi görünen bu dünya, dolayımların karmaşıklığını kavrayacak araçlardan yoksun bir bakışın yanılsaması. "Varlığın *mutlak* (radikal) tarihselliği" de, "hakikatin *salt* insansal" (age.: 106, vurgular benim) olması da, çağdaş toplumsal gelişmeleri doğa-tarih ilişkisinden koparan bu yanılsamanın çeşitli boyutları.

Bu teorinin bilinemezciliğe varan cüretkârlığının kaynaklarında neler yatıyor? "Özcülük"ten kurtulma kaygısıyla "gerçek somut" ile "düşünülmüş somut" arasında aşılmaz bir uçuruma yol açan Althus-

ser'in, kendine rağmen de olsa, onu izleyenlerin bu gelişimlerinde bir payı yok mu? Öz kavramının bir günah keçisi haline gelmesi, Althusser'in "soyut"u gerçeklikten, tarihten koparmasının bir sonucu değil mi? Marx'ın soyut kategorilerini biçimsel mantığın kategorileriymiş gibi ele alıp, sonra da bunları reddederek konjonktürler düzlemine hapsolmanın yolu biraz da[21] böyle açılmadı mı?

Althusser-sonrası düşünce tarzının bizi çektiği alanda savunmacı davranmaktan artık vazgeçmek gerektiği kanısındayım. Toplumun ve tarihin, belirlenim ilişkilerine dayanan ve kavranabilir olan bütünselliğini savunmak "özcülük"se, özcülüğü yaşatmanın anlamlı bir çaba olduğunu düşünüyorum.

Laclau'nun yirmi yıla yakın bir dönemi kapsayan serüveni, bu çabanın soyut ve teorisist bir partizanlığın ötesinde uzantıları olduğunu bize gösteriyor. Aslında bu tipik örneğin tek örnek olmadığına yukarıda da değinmiş ve P. Hirst'ün gelişim çizgisini de bir örnek olarak anmıştım. Hirst ve yakın çalışma arkadaşı B. Hindess bir anlamda "erken öten horozlar" oldular. Onlar da, ekonominin belirleyiciliğinin "Hegelci", "özcü" tuzaklarından kaçarken "görece özerklik" durağının yeterli bir sığınak oluşturmadığı kanısına varıp "ya belirleyicilik ya özerklik!" demişler ve kendilerini konjonktürlerin mutlak özerkliğine bırakmışlardı. Ama onların ön habercisi oldukları dalga henüz bu kadar yükselmemiş, sınıf mücadelesi tarihe mal edilmemişti. Ne var ki, *tarih bilimini* sorgulamaya başladıkları ölçüde onlar da sınıf mücadelesini rastlantısallık, somut konjonktürler alanına terk etmişlerdi.

Tarihin kavranabilir bir bütünselliği olmadığında, "şimdi"nin anlamı, geçmişin yükünden kurtulmuş bir güncelliğe dönüşür. Bu güncel durumun politikası ise, sınıflar gibi tarihsel dönemler ve üre-

21 Bu gelişmede Della Volpe-Colletti çizgisinin de bir etken olduğunu unutmamak gerekiyor. Colletti'nin, son döneminde, emek-değer teorisinden ve Marksizmin ileri sürdüğü teori-pratik birliğinden vazgeçmesinin gerisinde neyin yattığı düşünülmeye değer.

tim ilişkileri itibariyle tanımlanan öznelere göre değil, güncel durumun kaosuna tekabül eden "kalabalıklar"a göre belirlenir. Giderek hedeflerin sınıfsal içerikleri boşaltılır; "radikallik" kısa dönemli ve pragmatik ölçülere göre saptanmaya başlanır. Bütünsel sistemlere, tarihsel yasalara duyulan kuşku, böylece, bilinemezciliğe dönüşür; tarihte rastlantıların rolüne giderek daha çok yer verilir.

Tarihçi E.H. Carr bunun özellikle yenilgi dönemlerinde ağırlık kazanan bir eğilim olduğunu söylüyor. Tarihte olumsallığın ve öngörülemez olayların önemi hep böyle dönemlerde vurgulanır ona göre, ve "tarihçiler rastlantılar üzerine uzun uzadıya tefekküre yatarlar" (Carr, 1961: 99).

İçinde yaşadığımız dönemin işçi sınıfı mücadelesi açısından bir gerilemeyi mi yoksa bir yükselişi mi ifade ettiğini tartışmanın yeri burası değil. Ancak, şu ya da bu nedenle, "sınıfa karşı sınıf" anlayışının pek de revaçta olmadığı açık. Öte yandan, Türkiye'de son on yılın işçi sınıfı için bir yenilgi dönemi olduğu tartışma götürmez.

Laclau ve Mouffe'un önerdikleri "demokrasi"yi genişletme, "radikal demokrasi" politikasının Türkiye dışındaki çeşitli versiyonları bir yana, bu teorik ve politik alternatifler bizim kulaklarımızda da hiç yabancı tınlamıyor. "Güncel durum"un, "çağdaş" olmanın gerekleri, sık sık, sınıflar-arası yüzleşmelerden, yani tarihin genel yasalılığından koparılarak karşımıza konuyor. Bizden bütünsel ve sistematik tahliller yapmamamız, somut ve "gerçekçi" olmamız istenirken, gerçeklik, verilmiş güncel duruma hapsediliyor. Bütün bunlar, modası geçmiş olan, tarihsel yasalara dayalı bir politika anlayışının reddi adına yapılıyor.

Tarihselcilik ve determinizmi birer yafta haline getirip reddettiğimizde, bunların yanı sıra tarihi ve toplumu bir bütün olarak anlamanın ve dönüştürmenin araçlarını yitirmek, "güncelliğin" gizli patikalarında yolumuzu şaşırmak, bizi bekleyen bir tuzak.

11. Tez, sayı 10, 1990

MARKSİZM VE 'YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER' TARTIŞMASI

GİRİŞ: BAZI BAŞLANGIÇ SORULARI

Son dönemde özellikle Batı'da toplumsal muhalefete damgasını vurmuş olan "yeni toplumsal hareketler"in,[1] gerek teorik gerekse politik düzeyde Marksizmi sorguladığına, ya da Marksizm açısından bir karşı-kanıt oluşturduğuna ilişkin teoriler seksenli yıllarda yaygınlaştı. Bunların bir bölümü, işçi sınıfının Marksist teorideki ayrıcalıklı konumunun ve buna bağlı stratejik merkeziliğinin yeni toplumsal hareketler tarafından köklü bir biçimde sorgulandığını ileri sürerken, bir bölümü de, artık sınıfsal kimliklerle politika arasındaki bağlantının koptuğunu, politik öznelerin sınıfsal niteliğinin belirleyici olmadığını savunuyor. Kısacası, yeni toplumsal hareketler çevresindeki teorik tartışma ile Marksizme dayalı bir sosyalizm projesi çevresindeki tartışma büyük ölçüde iç içe girmiş durumda.

Bu yazının amacı, çeşitli toplumsal hareketleri tek tek ele alıp, tartışmaya bu hareketlerin içinden müdahale etmek değil. Söz ko-

[1] "Yeni toplumsal hareketler" kategorisi genellikle, çevre hareketini, yeşil hareketi, feminizmi, eşcinsel hareketi, barış hareketini, anti-nükleer hareketi, ırkçılık karşıtı hareketi, etnik azınlık hareketlerini, konut işgallerini, mahalle düzeyinde katılımcılık girişimlerini vb. kapsayacak biçimde kullanılıyor.

nusu hareketlerin her birinin özgüllüklerine yeri geldikçe değinmekle yetineceğim. Asıl amacım, bu hareketlerin toplum teorisi ve politika açısından uzantılarını bütünsel olarak tahlil eden teorileri ele almak ve bir ölçüde değerlendirmeye çalışmak.

Ancak bu teorilere girmeden önce, iki dizi soru geliştirmek istiyorum.

Bunları, yeni toplumsal hareketler üzerine herhangi bir teoriyi okurken ve düşünürken akılda tutulması yararlı olacak ön-sorular diye düşünmek mümkün. Bu iki dizi sorunun, söz konusu teorilere bir ilk yaklaşım olarak, belirli sınırlar çizmek açısından yararlı olacağını umuyorum.

İlk soru dizisi, yeni toplumsal hareketlerin, Marksizmin işçi sınıfına atfettiği rolü yadsıyacak biçimde, "işçi sınıfı-dışı" hareketler oldukları iddiasıyla ilgili: Bu hareketler hangi anlamda "işçi sınıfı-dışı"? Bu sorunun bir yanıtı şu olabilir: Bunlar sosyolojik bileşimleri bakımından, kitleleri işçilerden oluşmadığı ölçüde işçi sınıfı-dışı hareketlerdir. Burada proletarya sanayi işçileri olarak tanımlanmakta, yeni toplumsal hareketlerin kitlesini oluşturan sanayi-dışı ücretliler kesiminin ise başka bir sınıfa (genellikle "yeni küçük burjuvazi") mensup olduğu varsayılmaktadır. Ne var ki, soruna sadece sosyolojik bileşim açısından yaklaşıldığında, bir başka tanım getirerek yeni toplumsal hareketleri işçi hareketinin kendisi olarak da görmek mümkün: Proletarya, yaşamak için emek gücünü satmak zorunda olanların, yani ücretli emekçilerin büyük çoğunluğu olarak tanımlanacak olursa (ki bu oldukça yaygın kabul gören bir tanım), yeni toplumsal hareketlerin Marksizm açısından bir sorun oluşturmadığı ileri sürülebilir.

Ancak, bunun kolaycılık olacağı da oldukça açık. Gerçek bir sorunu *yok sayarak* çözmek anlamına gelir bu. Nitekim, yukarıda sorduğum soruya verilebilecek ikinci bir yanıt şu: Sosyolojik bileşimleri açısından bu hareketlerin çoğunluğunu işçiler oluştursa bile, bun-

lar gündeme getirdikleri *sorunlar* ve ileri sürdükleri *talepler* açısından işçi sınıfı-dışı hareketlerdir. Bu hareketlerin dile getirdiği sorunlar genellikle, doğrudan doğruya emek/sermaye çelişkisinden kaynaklanmayan ve temelini işyeri çatışmalarının oluşturmadığı sorunlardır. Tek başına bu, ileri sürülen taleplerin sınıf-dışı olduğu anlamına gelmezse de, bu hareketler içinde yer alanlar açısından, sınıfsal kimliğin ön planda olmadığını söylemek yanlış olmaz. Bu hareketlerin üyeleri, yurttaş, tüketici ya da cinsel kimliklerini kolektif işçinin birer temsilcisi olma kimliklerinin önüne geçirerek davranırlar.

Bununla bir ölçüde bağlantılı olan ve belki de Marksizmde işçi sınıfına atfedilen politik davranışın karşı-kanıtını oluşturmaya aday asıl olgu ise, bu hareketlerin öznelerinin politika yapma tarzları ve devletle ilişkileri: Bu hareketler *parti* örgütlenmesini ve *politik iktidarı* ele geçirme perspektifini bilinçli olarak reddeden hareketler. Ayrıca, bunların büyük bir çoğunluğu *bütünsel* bir toplum projesi, yeni bir toplum tipi önermiyor.

Her ne kadar, saydığım özelliklerin hiçbiri tek başına, yeni toplumsal hareketlerin işçi sınıfı-dışı hareketler olduğunu kanıtlamazsa da, bu özellikler bir arada alındığında, bu hareketlerle Marksist tasarımdaki politik özne olarak işçi sınıfı arasında anlamlı bir mesafe olduğu söylenebilir.

İkinci soru dizisine gelince. Burada "yeni toplumsal hareketler" kategorisinin kendisiyle ilgili birtakım sorunlar söz konusu. Bu hareketleri hiç ayrıştırmadan aynı kavram altında toplamak mümkün mü? Bunların bir bölümü, özgül bir toplumsal grup temelinde oluşmuş ve o grubun özgül çıkarlarını savunan hareketler: Etnik azınlık hareketleri, eşcinsel hareketi ve feminist hareket belirli bir gruba karşı yapılan ayrımcılığı ya da belirli bir grup üzerinde bir başka grubun egemenliğini sorguluyorlar. Kendilerini özgül bir toplumsal kimliğin savunulması biçiminde de kursalar; başka bir grubun egemenliğini yıkmaya yönelik olarak da, bu türden toplumsal hareket-

ler evrensel bir çıkar çevresinde herkesi mobilize etmeyi hedeflemezler. Oysa, örneğin çevre hareketi ve barış hareketinin tüm söylemi insanlığın genel çıkarı üzerine kuruludur. Birinci gruptakiler güçlerini belirli bir toplumsal grubu harekete geçirmekten alırken, ikinciler bu türden bir evrenselliğe dayanır.

Öte yandan, bu hareketlerin –az da olsa– bir bölümünün dile getirdiği sorunlar, potansiyel olarak, kapitalizm içinde çözülebilecek sorunlar. Örneğin bazı etnik azınlıkların kendi kimlik ve kültürlerinin tanınmasına ilişkin talepleri böyle sayılabilir. Buna karşılık, erkek egemenliğinin en güçlü dayanaklarından biri olduğu ölçüde eşcinsellik tabusunun tümüyle ortadan kalkması, tıpkı erkek egemenliğinin tümüyle yıkılması gibi, muhtemelen insanlığın kurtuluş sürecinin en ileri aşamalarından biri olacak. Benzer bir biçimde, çevre sorunlarının radikal bir çözümü için de, insan/doğa ilişkisinin kapitalizmin ussallık biçimi dışında bir ussallık temelinde kurulması gerektiği açık.

Nihayet, konut sorunu, ulaşım sorunu gibi yoksullukla doğrudan bağlantılı olan ve dolayısıyla sınıfsal bir temele dayanan sorunlarla, çevre sorunu, erkek egemenliği gibi sınıf-aşırı sorunları birbirinden ayırmak gerekiyor. Bunlardan ilk kategoriye girenlerin, işyeri-dışı sorunlar olmakla birlikte, tümüyle belirli sınıf ya da katmanları ilgilendirdikleri açık. İkinciler söz konusu olduğunda ise, dolaysız bir sınıf bağlantısı ancak harekette yer alan belli kesimler açısından kurulabilir. "Yeni toplumsal hareketler" kategorisiyle ilgili bir başka sorun da, bu hareketlerin hangisinin, ne kadar "yeni" olduğu. Örneğin feminizm, 19. yüzyılın başında ve sonunda farklı biçimlerde varlığını ortaya koymuş bir ideoloji; ya da barış hareketi, 20. yüzyılın başında, hem de oldukça güçlü bir biçimde yükselmiş bir hareket. Bunun yanı sıra, cinsel özgürlükleri gündemlerinin ön sıralarına alan liberterler ve anarşistler, yine 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında, belirli ülkelerde de olsa, seslerini duyurmamışlar mıydı?

Başlangıçta da belirttiğim gibi, bunlar birtakım ön-sorular ve bu aşamada, konuya bir ilk yaklaşımın ipuçlarını vermekten öte bir ağırlıkları yok. Ancak aşağıda bu soruların en azından bir bölümünün açımlanacağını ya da bir ölçüde açıklığa kavuşacağını umuyorum.

Yeni toplumsal hareketler üzerine teorileri iki gruba ayırarak ele alacağım. Bütün sınıflandırmalar gibi bunun da yaklaşık olması ve teorilerin özgüllüklerine bir ölçüde haksızlık etmesi kaçınılmaz. Ayrıca, yapacağım sınıflandırma bir örnekleme olmanın ötesine geçmeyecek: Bu alanda söylenmiş her şeyi tüketmeyi ve tek tek her teoriyi bütün yönleriyle değerlendirmeyi hedeflemiyor.

Söz konusu teorileri sınıflandırırken başvuracağım ölçüt kopuş/süreklilik ikiliği: Bu teorilerin bir bölümü, 20. yüzyılın ortalarından bu yana toplumsal yapıda ortaya çıkan dönüşümlerin, ya bu yapının kendisinde, ya da politika düzleminde bir *kopuşa* yol açtığı tezine dayanıyor. Kopuş teorilerinde, çağdaş toplumsal yapı genellikle post-Fordist, post-modern, post-endüstriyel gibi kavramlarla tanımlanır ve bu yapının, sınıf gibi evrensel kimliklere olanak tanımayan bir çeşitlilik, farklılık, parçalanmışlık sergilediği görüşünden hareket edilir. Kopuş tezine dayalı teoriler, sınıf politikasının aşıldığı saptamasından yola çıkarak, yeni toplumsal hareketlerin bu yeni evreye uygun tek politika tarzı olduğunu ileri sürerler. Bunlara göre, yeni toplumsal hareketler sınıf mücadelesinin *yanı sıra* süren bir mücadele tarzını değil, onun *yerini alan* bir alternatifi ifade etmektedir. Bu açıdan, ilk gruba giren teorileri yeni toplumsal *hareketçiliğin* örnekleri olarak görmek mümkün.

Süreklilik tezine dayalı teorilere göre ise, 20. yüzyılın ikinci yarısında toplumsal yapıda ortaya çıkan dönüşümler kapitalizmin kendi dinamiklerinin sonucudur; dolayısıyla yeni bir evreden söz edilebilir ama bu kapitalizmin bir evresidir. Bu teorilerde söz konusu evreyi tanımlamak için genellikle, ileri, geç ya da gelişmiş kapitalizm kavramları kullanılır. İkinci gruba giren yazarlar, yeni çelişki ya da

antagonizmaların (uzlaşmazlıkların) *emek-sermaye çelişkisinin* karmaşıklaşmış *dolayımları*, bu karmaşıklaşmış toplumsal ilişkilere direnişlerin ifadesi olan yeni toplumsal hareketlerin de *sınıf mücadelesinin dolayımları* olduğunu ileri sürerler. Kısacası, köklü dönüşümlere karşın, kapitalizmin bütünsel mantığı hükmünü sürdürdüğü ölçüde, gerek nesnel toplumsal, gerekse politik düzlemde geçmişle bir süreklilik söz konusudur.

I.
KOPUŞ TEZİNE DAYALI TEORİLER[2]

Nesnel Toplumsal Süreç ve Kopuş

Daha önce de değindiğim gibi, birinci gruba dahil olan yazarların tümü, yeni toplumsal hareketleri, yeni ve bir öncekinden nitel olarak farklı bir evreye tekabül eden politika tarzı olarak görüyorlar. Chantal Mouffe'un teorisinde söz konusu kopuş esas olarak sınıf kimliğinin parçalanmasında ifadesini buluyor. Ancak bu parçalanmaya yol açan dönüşümleri Mouffe nesnel toplumsal sürece yerleştiriyor. Yazara göre, yeni toplumsal hareketler İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan ve giderek sağlamlaşan yeni bir hegemonik formasyonun sonuçlarıdır. Bu hegemonik formasyon, yarı otomatik montaj hattı, sosyal devlet ve kitle iletişimi üçlüsüne dayanır. Bu üçlü yapı, giderek yaygınlaşan bir metalaşma, bürokratikleşme ve kültürün kitleselleşmesi anlamına gelmektedir. Bu süreç ise, eski antagonizmaların yayılmasına ve yenilerinin oluşmasına yol açmıştır: "Toplum, insan faaliyetinin tüm ürünlerinin birer meta haline geldiği ve ihtiyaçların giderek artan bir bölümünün artık yalnızca piyasa yoluyla giderildiği büyük bir pazara dönüşmüştür. Toplumun 'metalaşması', devletin

[2] Mouffe, 1983 ve 1985; Laclau ve Mouffe, 1985; Touraine, 1985; Frank, 1990; Habermas, 1986.

toplumsal alanın giderek artan bir bölümüne müdahale etmesi sonucunda toplumun bürokratikleşmesiyle bir arada, yeni egemenlik ilişkileri yaratmıştır" (Mouffe, 1985: 110, değiştirilmiş çeviri). Ancak yeni antagonizmalar üretim ilişkilerinden kaynaklanmadıkları ölçüde sınıfsal değildirler; bunlar kapitalist yaşam *biçiminin* yayılmasının, *üretimci gelişme tarzının* ve bürokratikleşmenin bir arada yol açtığı antagonizmalardır.

Bu noktada Mouffe'un antagonizma kavramını açmak yararlı olabilir. Yazara göre, eşitsizlik ya da tâbiyetler ancak bunlara karşı çıkıldığında antagonizmaya dönüşürler. Örneğin feminizm, kadınların tâbiyetinin kadınlar tarafından sorunsallaştırılmasıyla oluşan antagonizmanın bir ifadesidir. Çağdaş toplumda antagonizmaların çok çeşitli ve çok sayıda alana yayılmasının temelinde ise, artık metalaşmanın üretim alanının ötesine, bürokratikliğin de devletin dışına taşması yatar. Dolayısıyla da, günümüzde merkezî bir antagonizma ya da çelişkiden söz edilemez; sınıf çelişkisi bu çeşitli antagonizmalar arasından ancak bir tanesidir (Mouffe, 1983: 140-141).

Kopuş tezini, en güçlü biçimiyle, aşağıda sözünü edeceğim "kimliklerin parçalanması" düzeyinde ifade eden Mouffe'tan farklı olarak Alain Touraine ise, sanayi-sonrası (post-endüstriyel) toplum kavramıyla yepyeni bir toplum tipi tanımlıyor: Bu kavram, aşırı-sanayileşmiş toplumu değil, daha köklü ve global bir kopuşu ifade etmektedir Touraine'e göre (Touraine, 1985: 781). Sanayi-sonrası toplumda merkezî hâkimiyet alanı, yapay dil türünden "sembolik mallar" üretimidir. Bu toplumda hâkimiyet ve iktidar, bilgi akışının ve kültürün denetlenmesiyle kurulur. Sanayi toplumunun, üretim araçlarının denetimine dayalı hâkimiyeti bağlamında çalışma hayatı ve ekonomi ekseninde oluşan merkezî çatışmalar artık kültür-ahlak alanına kaymıştır (age.: 773-774).

Gördüğümüz gibi, Mouffe'un tersine, Touraine çatışmaların (ya da antagonizmaların) toplumsal bütün içinde belirli bir hiyerarşi

oluşturduğu kanısında. Mouffe'un ayrımsız çoğulculuğuna karşıt olarak burada bir merkezilik söz konusu. Ancak, Touraine belirtik olarak eleştirdiği, çoğulculuğa dayalı bu perspektifin yine de toplum teorisinde önemli bir aşama olduğunu savunuyor: Yazara göre böylelikle, sanayi alanındaki çatışmaları merkeze yerleştiren ve "çökmekte olan bir toplum tipi"nden devralınmış "toplumsal ve politik modeller" (age.: 778) artık geride bırakılmıştır.

Sanayi toplumu ile sanayi-sonrası toplum arasındaki kopuşun bir başka ifadesi de, bu toplumlara özgü tarihsellik biçimlerinin farklılığıdır. Touraine'e göre, sanayi toplumunun, üretici güçlerin dönüştürülmesine dayalı tarihselliği sınırlıydı: "Tarihsellik adını verdiğim, kültürel örüntüler aracılığıyla bir tarihsel deneyim, yani doğa ve insana ilişkin yeni bir tanım üretme kapasitesi, 'toplumsal düzenin toplum-ötesi güvenceleri' dediğim şeyle sınırlanmıştı" (age.). Bu güvence ya da ilkelerin sonuncusu olan modernizm düşüncesi, insanı, doğayı ve üretimi belirli bir düzen ve yasalılık temelinde tasarlar. Oysa, sanayi-sonrası toplum bu düzen tasarımını altüst edecek biçimde, üretim araçlarının ötesinde üretimin sonuçlarını ve hedeflerini üretmektedir. Bu toplumun sınırsız tarihselliği bağlamında bizi güden, artık yeni bir toplum ideali değil, "yaratıcılık" ilkesinin kendisidir. Günümüzde, insan doğasına, dış dünyaya ve bedenimize ilişkin imgelerin kendileri üretilmektedir; dolayısıyla birtakım verili doğa, insan vb kavramlarıyla iş gören toplum tasarımları aşılmıştır.

Touraine'in bu köklü kopuş teorisinin yanında André Gunder Frank'ın yeni toplumsal hareketlere ilişkin teorisi ilk bakışta süreklilik tezine daha yakın gibi görünüyor. Ancak, bir dünya sistemi olarak tahlil etmekten vazgeçmediği ekonomi düzlemi için bu söylenebilirse de, yazarın politik düzlemle ilgili us yürütmeleri bir kopuş teorisine işaret ediyor. Frank'a göre, 19. ve 20. yüzyılın hâkim politik süreçleri devletlerin kurulması, devlet birliğinin oluşturulmasıdır. Bu süreçlerde başvurulan temel araç ise politik partidir. Ancak, günü-

müzde ve öngörülebilir bir gelecek için, devlet iktidarı ekonomik çıkar açısından bir güvence olmaktan çıkmıştır. Bunun temelinde de ikili bir gelişme yatmaktadır: İlkin, "dünya ekonomisinin her alanındaki, devletin denetimi altına alamadığı, özerk ekonomik güçlerin büyümesi" (Frank, 1990: 172) devleti güçsüz kılmıştır. Dolayısıyla artık, özgürlük-eşitlik-kardeşlik ideallerini ya da birtakım ekonomik amaçları gerçekleştirmek üzere devlet iktidarını ele geçirme ve dönüştürme perspektifi sorgulanmaktadır. Öte yandan, tek tek devletler açısından bakıldığında, bu kez de başka devletlerin gücü bir sınır oluşturmaktadır: Teknolojik gelişme, devletlerin birbirleri karşısındaki sınırlılıklarını artırmıştır. Devletin içe dönük gücündeki gelişme ise bu sürecin karşı kutbunu oluşturmaktadır: "Paradoksal olarak, devletin dışta güçsüzleşmesi, sosyalist olsun olmasın içten gelecek her tür devrimci altüst etme çabası karşısında gücünün artmış olmasıyla dengelenmiş görünmektedir" (age.: 174). Bu ikili sürece bir de, tarihsel olarak bütün devletlerin özgürlük-eşitlik-kardeşlik ideallerini gerçekleştirme konusundaki başarısızlıkları eklendiğinde, Frank'ın teorisinde kopuşun nereye yerleştiği ortaya çıkar: Artık, "partiler aracılığıyla sürdürülen devrimden (uzaklaşılmış)... devlet iktidarı yoluna sapmadan, çok daha dolaysız bir yoldan (gerçekleştirilen) başka toplumsal dönüşüm biçimlerine..." (age.: 176) geçilmiştir.

Bu yeni evreye özgü mücadele biçimini Frank "yeni" toplumsal hareketler olarak nitelendirmiyor. Yazara göre tarihte, ulusal kurtuluş mücadeleleri, işçi hareketleri ve Marksist hareketten oluşan bir ana kümenin yanı sıra, ikinci bir mücadeleler kümesi iki dalga halinde zaten var olmuştur: İlk dalga, 1810-1830 yıllarında yükselen feminizm, Napolyon savaşlarından sonra gelişen barışçı hareketler ve sanayileşmenin ilk etkilerine karşı bir tür çevreci tepki olan Ludizme tekabül eder. İkinci dalga ise 1890-1910 yıllarında yükselir: Bu dönemde yine feminizme, barışçı hareketlere, ABD ve İngiltere'de bir tür doğaya dönüş hareketine rastlamak mümkündür.

Frank, içinde bulunduğumuz ve özgül nedenlerini devlete yönelik yaklaşım çerçevesinde açıkladığı üçüncü dalganın öngörülebilir bir gelecek için hükmünü sürdüreceği kanısındadır.

Postmodernizm tezlerine karşı modernizmin kaynaklarının kurumadığını savunan ve modernizme ileriye yönelik bir süreklilik atfeden Jürgen Habermas'ın kopuş teorileri çerçevesinde ele alınması da yine ilk bakışta bir paradoks gibi görünebilir. Ancak, Mouffe'a benzer bir biçimde Habermas da, toplumsal süreçlerdeki gelişmeler sonunda sınıf kimliğinin politik mücadele açısından önemini yitirdiğini savunuyor. Bunun geriye dönmeyecek bir süreç olduğu yolundaki güçlü imaları (örneğin bkz. Habermas, 1986: 82 ve 119-121) göz önüne alındığında, yazarın bir tür kopuş tezini benimsediği rahatlıkla söylenebilir.

Habermas'ın teorisinin eksenini oluşturan modernizm kavramı aracılığıyla, yazarın toplumsal süreçteki gelişmelere ilişkin tezlerine bir giriş yapmak mümkün. Habermas'a göre, modernizmin ayırıcı özelliği devlet ve ekonomi ile "yaşam dünyası"nın ayrışmasıdır (Smith, 1984). Bu ayrışma, yaşam dünyasını devletin ve ekonominin araççı ussallığından özgürleştirmiş ve bu alanda bireyselliğe izin veren toplumsallaşma biçimlerinin, farklılaşmış konumların ve düşünümsel (*reflexive*) bir kültürün oluşmasının yolunu açmıştır.

Ne var ki, modernizmin iç dinamiğinin çelişkili bir sonucu olarak, günümüzde yaşam dünyası, ayrışmış olduğu devlet ve ekonominin "sömürgeleştirici" etkilerine maruzdur: Ekonomik/politik sistemin araççı ussallığa dayalı gerekleri yaşam dünyasına sızmakta, bu ekonomik ve idari ussallık biçimini ait olmadığı bir dünyaya dayatmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan bunalım, ekonomik sistemin çelişkilerinin sosyal devlet aracılığıyla başka alanlara kaydırılmasının sonucudur (Habermas, 1986: 44, 58 ve 112-117).

Habermas'a göre, bu süreçte sosyal devletin rolü belirleyicidir: Bu devlet biçimi, görece yüksek bir gelir düzeyine, sosyal güvence-

lere ve kitle tüketimine dayalı bir uzlaşma sağlamıştır. Bir yandan kitle tüketimi, kitle turizmi ya da yerleşim bölgelerine otoyol yapımı türünden örneklerde ortaya çıktığı gibi, ekonominin yaşam dünyasını sömürgeleştirmesine yol açar, öte yandan da sosyal güvenceler aracılığıyla devletle yurttaşlar arasında kurulan yanaşma ilişkisi (*clientelism*), örneğin sağlık ve eğitim alanlarındaki reformlarda olduğu gibi, yaşam dünyasını devletin bürokratik manipülasyonuna açık hale getirir (age.: 135). İşte yeni toplumsal hareketler, yaşam dünyasının bu biçimde sömürgeleştirilmesine, bunun yaşam dünyasında yol açtığı çelişkilere çeşitli alanlarda direnişin ifadesidir.

Kopuş tezine dayanan teorilerin toplumsal süreçle ilgili tahlillerini karşılaştırdığımızda şu gözlemi yapmak mümkün: Touraine'in yepyeni bir toplum tipini ileri süren teorisinden farklı olarak, Mouffe ve Habermas'ın bu düzleme ilişkin tezleri, bir kopuşa yol açabilecek gelişmeleri ortaya koymakla birlikte, kopuşun kendisini tümüyle açıklamıyor. Frank'ın teorisinde ise, politika tarzındaki kopuşa yol açan gelişmeler, toplumsal yapıdaki genel birtakım dönüşümler olmaktan çok, özgül olarak devlete ilişkin.

Kimlik Sorunu ve Yeni Toplumsal Hareketlerin Özgüllükleri

Genel teorilerindeki köklü farklılıklar saklı kalmak kaydıyla, Mouffe ile Habermas'ın, sosyal devletin yerleşmesiyle birlikte toplumsal/politik kimliklerde ortaya çıkan dönüşümlere ilişkin tezleri oldukça yakın. Mouffe'un yeni antagonizmalar olarak nitelendirdiği, Habermas'ın ise, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesiyle onaya çıkan çelişkiler diye ifade ettiği olgu, her iki durumda da bireylerin politik mücadeleye işçiler olarak değil, yeni ve çeşitli kimliklerle girdikleri tezinin dayanaklarını oluşturuyor. Mouffe açısından artık öncelikli ve evrensel bir öznenin söz konusu olmadığına değinmiştim. Yazar, parçalanmış ve değişken kimlikleri, toplumdaki çok çeşitli

özne konumlarının varlığına bağlıyor: Bireylerin politik kimliklerini belirleyen, farklı antagonizmalarda işgal edilen işçi, yurttaş, kadın, tüketici vb konumlarıdır Mouffe'a göre. Bir yerde 1985'e kadar yazar açısından asıl önemli olan da, işçi sınıfına ya da yeni toplumsal hareketlere *öncelik* atfeden yaklaşımlardan kendisini ayırmak: "Bu yeni tür taleplerin önemini en aza indirgeme ve işçi sınıfının merkeziliğini yeniden ileri sürme eğiliminde olan görüşe karşı, bir başka görüş de yeni hareketlere, işçi sınıfının yitirdiği ilan edilen devrimcilik ayrıcalığını atfetmiştir" (Mouffe, 1983: 141). Oysa, yazara göre, bu tür bir ayrıcalık ya da merkezilik hiçbir özne için söz konusu değildir.

Ancak, 1985'te yayınlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*[3] adlı kitapta, vurgu giderek sınıf kimliğinin parçalanmasına ve yeni özne konumlarının önemine kayar. Bu yeni biçimiyle Mouffe'un teorisinde sınıf kimliği türünden bütünleştirici bir kimliğin dayanakları ortadan kalkarken, üretim ya da ekonomi-dışı özne konumları, değişken ve kaygan bir hegemonya mücadelesi alanının eksenini oluşturur.

Habermas'ta vurgunun işçi kimliğinden, yurttaş-tüketici kimliklerine ve cinsel kimliğe doğru yer değiştirmesinin teorik temeli ise ekonomik çelişkilerin yaşam dünyasına kaymasıdır. Yaşamın her alanında ortaya çıkan çeşitli ekonomi-dışı yoksunluklar kültür ve kimlik sorunları olarak yaşanmaktadır ve mücadele bu alanlarda yoğunlaşmıştır: "İleri kapitalist toplumda yoksun gruplarla ayrıcalıklı gruplar artık sosyo-ekonomik sınıflar olarak karşı karşıya gelmemektedirler" (Habermas, 1971: 110) yazara göre; yeni toplumsal hareketlerin ifade ettikleri talepler de bu kimliğin dışındaki kimliklere bağlı taleplerdir.

Kısacası, Mouffe'un *farklılık* ve *parçalanmışlık* ilkeleriyle kavramlaştırdığı yeni kimlikler sorununa Habermas *yaşam dünyası* kavra-

[3] Bkz. dipnot 2. Bu kitaptaki tezlerin genel bir eleştirisi için bkz. bu kitapta "'Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine" başlıklı makale.

mıyla yaklaşıyor. Touraine'de ise, sanayi-sonrası toplumun ekonomi-dışı kimliklerinin teorik temelini, *kültür* ve *ahlak* alanındaki çatışmalar oluşturuyor. Touraine'e göre, yeni hâkimiyet biçiminin yol açtığı yeni çatışmalar, sivil toplumda kamu alanını genişletici bir rol oynamakta, "özel/kamusal ayrımı ortadan kalkarken sivil toplum ile devlet arasındaki mesafe artmakta"dır (Touraine, 1985: 780). Sanayi toplumu, kamusal alanı çalışma-emek dünyasını kapsayacak biçimde genişletmişti; sanayi-sonrası toplumda bu genişleme özel alana da yayılmıştır. Ancak, yeni toplumsal hareketler, *sivil toplumdaki* kültürel normlar, toplumsal ilişkiler ve hâkimiyet biçimleri konusunda bir mücadeleyi temsil ettikleri ölçüde, devletin alanı da göreli olarak daralmaktadır.

Bu yeni kimliklerin bir özelliği, Habermas'ta olduğu gibi Touraine'de de, kendi üzerine düşünen, kendini normatif olarak kuran kimlikler olmalarıdır. Touraine'in teorisinin genel bağlamı kültür üretimidir; dolayısıyla bu üretimin sonuçları olan imgelerin vb mümkün kıldığı kimlikler, bu teoride merkezî çatışma alanını oluşturur. Söz konusu kimliklerin ikinci bir özelliği de sınırlı olmalarıdır Touraine'e göre: Toplumsal/kolektif aktörler kendi kimliklerini birbirleri karşısında sınırlamakta, kendilerine evrensel/bütünsel kimlikler atfetmemektedirler. Bu da tek tek her bir kolektif aktörün özerkliğine, ve giderek sivil toplumda genel bir çoğulculuğa olanak tanımaktadır.

Touraine'in yeni toplumsal hareketler tahlilinde merkezî bir konuma sahip olan sivil toplum/devlet ikiliği, Frank'ın toplumsal hareketlere yaklaşımında da tümüyle belirleyici. Frank'a göre, devletten kesilen umut sonucu artık mücadele alanı sivil toplumdur. Bu devlet-dışı hareketlerin yenilikleri, ekonomik ve politik demokrasinin ötesinde, sivil toplum içinde katılımcı demokrasiyi geliştirme ve yerleştirme perspektiflerinden kaynaklanır. Bu özellikleri, söz konusu hareketleri özel bir anlamda sistem-karşıtı kılar: Bunlar, mevcut

sistemi yıkıp yerine başka bir sistem getirmeyi hedeflemezler Frank'a göre (Frank, 1990: 186); sisteme meydan okumaları, sivil demokrasiyi yaygınlaştırmalarıyla bağlantılıdır.

Sivil demokrasi perspektifi, katılımcılığın yanı sıra, bu hareketlerin çoğunun savunmacı olduğu anlamına gelir: Bunlar, etnik olsun, cinsel olsun, belirli bir ortak kimliğin ileri sürülüp savunulması temelinde gelişirler yazara göre. Kimlik sorunları dışında, bu hareketlerin gündemlerini ayrıca, kültürel ve ahlaki sorunlar belirlemektedir. Kısacası, bunların çoğunun çerçevesini, ortak bir kimlik adına savundukları adalet ve ahlak değerleri oluşturur. Her bir hareket, bir mücadele aracı olmanın ötesinde, aynı zamanda, "...bu 'biz'i kapsayan herkesin kendi kimliğini ortaya koymasına izin verir" (age.: 195).

Frank, diğer üç yazardan farklı olarak Üçüncü Dünya'ya da baktığı için, hareketlerin sınıfsal bileşimleriyle ilgili farklı bir gözlemde bulunuyor: Bu hareketlerin kitlelerini, Batı'da büyük ölçüde orta sınıflar oluşturduğu halde, Üçüncü Dünya'da, işyeri-dışı olmakla birlikte ekonomi-dışı sayılamayacak ve doğrudan doğruya yoksulluktan kaynaklanan birtakım sorunlar (örneğin konut, su, elektrik, ortak aşevleri) etrafında mobilize olanların büyük kesimi işçilerdir: "Başka bir deyişle, Üçüncü Dünya'da, sınıf mücadelesi etkisini sürdürmekte ve yoğunlaşmaktadır; ancak klasik örgütlerin yanı sıra bu toplumsal hareketler aracılığıyla sürdürülmektedir" (age.: 189). Dolayısıyla Frank'ın çerçevesinde kopuş, işçi sınıfı kimliğinden değil, devlet iktidarına yönelik perspektiften kopuştur.

Gelecek Perspektifi ve Sosyalizm Projesi

Touraine dışında, bu yazarların tümünün gelecek perspektifinde belli bir sosyalizm düşüncesi var. Mouffe'un durumunda, 1983-1985 arasında sosyalizm projesinde oldukça belirgin bir dönüşüm-

den söz etmek mümkün. Yazarın ilk döneminde sosyalizm, kapitalizmin üretici güçleri geliştirme tarzına alternatif bir toplum projesini ima ederken, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de artık belirli bir toplum tipine dayalı bir proje söz konusu değil. Bu ikinci evrede, sosyalizm demokratik devrimin bileşenlerinden birisi sadece. Yazara göre günümüzde, üretim alanının ötesine taşarak, tüketim alanını ve özel alanı da içine almış bir kamu alanında, giderek daha çok sayıda eşitsizlik ve tâbiyet sorgulanmaktadır. Mouffe açısından en anlamlı gelecek perspektifi de, demokratik devrimin çeşitli alanlara yayılması demek olan bu sürecin kendisidir.

Öte yandan Frank, tam da bu noktada, neredeyse Mouffe'u yanklatacak bir biçimde şöyle diyor: "Bugün her şey şunu gösteriyor: Marksizmin 'ütopik' sosyalizme yönelttiği eleştirinin tam tersine, özgürlük-eşitlik-kardeşliğe ilişkin bir dizi talep ve umudu gerçekleştirmek ve güvence altına almak için, devlet iktidarı zorunlu bir aşama değildir. Bu geçiş, şimdiden başlamış bir toplumsal dönüşüm sürecidir... sivil demokrasinin sivil toplumda uygulanması yönünde bir toplumsal dönüşümdür" (age.: 176). Kısacası, sosyalizme doğru ilerleme, artık partiler ve devlet aracılığıyla değil, sözü edilen toplumsal hareketlerle mümkündür.

İşçi sınıfı kimliğinin temelini oluşturan ekonomik çelişkinin yer değiştirmesiyle birlikte, Mouffe gibi Habermas'a göre de, sosyalizm projesi artık üretimden hareket eden bir stratejiye dayandırılamaz. Çağımızda sosyalizmin anlamı, yaşam dünyasında dayanışmacı/kolektif yaşam biçimlerinin geliştirilmesi olmalıdır. Habermas ayrıca, toplumların günümüzde ulaşmış oldukları karmaşıklık düzeyinde, üretimin araççı ussallık biçiminden kurtulmasının olanaksız olduğu kanısındadır. Bunun ötesinde, bugün sorunun kaynağı ekonominin kendi iç mantığı değil, yaşam dünyası üzerindeki sömürgeleştirici etkisidir; bu nedenle de yaşam dünyasıdır yönelinmesi gereken alan. Amaç, ademi merkeziyetçi ve katılımcı yöntemlerle karşılanabilecek

olan kolektif gereksinimlerin bu türden düzenlemelerle karşılanması için yaşam dünyasını dönüştürmektir. Bunun sağlanması için de, öncelikli bir öznesi olmayan bir koalisyon politikası gereklidir Habermas'a göre.

Ne var ki, Habermas'ın, ekonomik çelişkilerin yer değiştirdiği yolundaki tezi sosyal devletin varlığında temellendirilmiş olduğu için, yazar bir başka alternatifi de tümüyle dışlayamıyor: Sosyal devletin çökmesiyle sistemin çelişkilerinin ait oldukları alana geri dönmeleri olasılığı karşısında, sınıf mücadelesinin yeniden canlanabileceğini, zaman zaman da olsa, ima ediyor (örneğin bkz. Habermas, 1986: 82). Ancak Habermas sınıf mücadelesini son derece dar bir ekonomik alana hapseden bir anlayışa sahip olduğu için (bkz. age.: 118-122), yazarın çerçevesi içinde, sosyal devletin tümüyle çöktüğü durumda verilecek mücadelelerin de sınıf mücadelesi olarak nitelendirilmesi oldukça güç.

Kısacası, ister üretimin toplumsal yapıdaki ağırlığının şu ya da bu nedenle azalmış veya ortadan kalkmış olması nedeniyle olsun (Mouffe, Touraine, Habermas), ister politik düzeydeki dönüşümler nedeniyle (Frank), bütün bu yazarlar açısından *bir* kopuş yaşanmıştır. Ve bu kopuş özünde, işçi sınıfının politik özne oluşuyla ilgili bir kopuştur: İlk üç yazar için sorun, esas olarak, bizzat işçi kimliği ile ilgili bir sorundur; Frank'a göre ise, (yeni) toplumsal hareketler kimlikler açısından zenginleştirici bir boyut taşısalar da bu, sınıf kimliğinin parçalanmış olduğunu göstermez: Asıl sorun, sınıf kimliğiyle de yapılsa, politikanın tarzının değişmesiyle ilgilidir. Ama her ne olursa olsun, yazarların dördü de, yeni toplumsal hareketlerin *Marksist sınıf politikası paradigmasını* köklü bir biçimde sorguladığı kanısındalar.

II.
SÜREKLİLİK TEZİNE DAYALI TEORİLER[4]

Toplumsal Bütün Anlayışı ve Süreklilik

Üretim ile politika arasındaki bağlantıların koparılmasına dayanan kopuş teorilerinin tersine, süreklilik teorilerinde ağırlık üretim alanı ile toplumun başka alanları arasındaki ilişkilerin kavramlaştırılması üzerinde. Claus Offe kendisini, sadece kopuş ve süreksizliği savunanlardan belirtik olarak ayırıyor. Yazarın süreksizlik tezlerine karşı ilk iddiası, yeni toplumsal hareketlere katılanların, bu hareketlerin yanı sıra "ortodoks politika"ya da katıldıkları. Offe'nin çerçevesi bu anlamda sınıf mücadelesi ötesi bir çerçeve değil. Ama yazarın süreklilik konusundaki asıl tezi, yeni toplumsal hareketlerin temelinde "toplumsal çelişkilerin yapısal çoğullaşması" (Offe, 1988: 31) sürecinin yattığı. Offe'ye göre, çağdaş toplumda emek-sermaye çelişkisi dışında üç ana çelişki kümesi vardır: (1) Teknolojik rasyonalitenin egemenliğinden doğan çelişkiler; (2) bürokratik rasyonalitenin egemenliğinden doğan çelişkiler; (3) aile ve patriarkanın yol açtığı çelişkiler. Ancak bu çoğullaşmaya karşın, "bütün bu düzeyler, değiştirilmesi gereken bir sistemin parçasal görünümlerini temsil (ederler)" (age.). Başka türlü söylendiğinde, bunlar, emek-sermaye çelişkisine indirgenemez çelişkiler olmakla birlikte *bütünsel* bir sistem oluştururlar. Dolayısıyla Offe'nin çerçevesi, emek-sermaye çelişkisiyle başka egemenlik biçimleri arasındaki bağlantıların kavramlaştırılması perspektifine açık olduğu ölçüde, toplumsal süreç düzeyinde de bir sürekliliği ileri sürüyor. Üçüncü olarak, Offe, kopuş tezlerine, yeni toplumsal hareketlerin savundukları değerlerin "yeni" olmadığı gerekçesiyle karşı çıkıyor. Yazara göre, bireysel özerklik, eşitlik, katı-

[4] Offe, 1988 ve 1985; Wallerstein, 1990; Wallerstein ve Balibar, 1988; Williams, 1989; Browne, 1990; Wilde, 1990.

lımcılık gibi değerler burjuva ve işçi sınıfı teorilerinde de vardı. "Yeni" olan, bu değerlerin kendi aralarında tutarsızlıkların, çelişkilerin ortaya çıkması ve bunun sonucunda bazılarının öne çıkarılıp, bazılarının ise geriye itilmesidir. Bu da, modernizmin kendi iç çelişkilerinin, gerçekleştirdikleriyle gerçekleştiremedikleri arasındaki bir tutarsızlık biçiminde belirmesiyle olmuştur.[5]

Habermas gibi Offe'nin teorisinde de, İkinci Dünya Savaşı sonrasında sosyal devlete dayanılarak kurulan hegemonyanın özgüllüğü belirleyici bir nitelik taşıyor. Offe'ye göre bu hegemonya, büyüme-uzlaşma-sosyal devlet üçlüsü temelinde kurulmuştur. Bu uzlaşmada işçi sınıfı örgütleri birer sosyal güvence ve bölüşüm aygıtı haline gelmişler ve gelir mücadelesi uğruna uzun dönemli hedeflerden vazgeçmişlerdir. Bu döneme özgü politik paradigma, toplu sözleşme, partiler-arası rekabet ve temsilî parlamento politikasından oluşur. Ancak büyüme koşullarının çökmesiyle birlikte, ücret mücadelesine dayalı bu politika da çökmüştür. Yeni toplumsal hareketler, yaşam dünyasında ortaya çıkan sorunlar etrafında oluşan yeni bir paradigmanın taşıyıcılarıdır.

Sözünü ettiğim bütünleştirici teorik tahlil, Immanuel Wallerstein'ın teorisinde daha da belirgin. Wallerstein'ın çabası, tam da kapitalizmin içsel mantığı ile ırkçılık ve cinsiyetçilik, yani üretim ile üretim-dışı denen alanlar arasındaki bağlantıları kurmaya yönelik. Yazara göre bu bağlantılar yapısaldır: Kapitalizmin iki temel gereği vardır. Bunlardan biri, artık-değer kütlesinin büyümesi için ücretli emeğin genişlemesi, yani proleterleşmenin yaygınlaşmasıdır. Ancak kapitalizmin, aynı zamanda da, emek gücü değerinin düşük tutul-

[5] Bu gözlemlerden de sezilebileceği gibi, Offe'nin genel çerçevesi neredeyse Habermas'ınkinin aynı. Habermas ile Offe'yi ayrı kategorilerde ele almak bu yüzden garip görünebilir. Ancak, bütünleştirici perspektifi onun, Habermas'ın teorisinde belirgin olan yaşam dünyası/sistem ikiliğini mutlaklaştırmasını engelliyor. Bunun aşağıda açıklığa kavuşacağını umuyorum.

ması için ücretli emek içinde yapısal bir katmanlaşmayı sağlaması gerekir. Cinsiyetçilik ve ırkçılık, katmanlaşmış/farklılaşmış bir ücretli emeğin oluşması için kapitalizmin yararlandığı ayrımcılıklardır. Kapitalizm, bir yandan herkesin ücretli emeğe katılımını mümkün kılacak biçimde, kadınlarla erkekler ve farklı etnik gruplar arasında eşitlikçilik/evrenselcilik ideolojisine yaslanırken, öte yandan da cinsiyetçiliği ve ırkçılığı sürekli olarak yeniden-üretir, hatta değişik biçimleriyle bunları kendisi yaratır (Wallerstein ve Balibar, 1988: 47-49). Kapitalizm-cinsiyetçilik-ırkçılık arasındaki denge, evrenselcilik/eşitlikçilik ile ayrımcılık/tikelcilik arasındaki gerilimli ilişkiye dayanır: Kapitalizm, kadınları ve etnik azınlıkları ücretli emeğin dışında tutacak derecede bir ayrımcılığa razı olamaz; ama ücretli emek içindeki katmanlaşmanın temelini ortadan kaldıracak ölçüde bir eşitlikçilik de aynı biçimde tehlikelidir. Dolayısıyla, cinsiyetçiliğe ve ırkçılığa karşı çıkan toplumsal hareketlerin bu dengeyi sarsarak kapitalizmi tehdit etme potansiyelleri çok güçlüdür.

Yeni toplumsal hareketlerin temelinde yatan çelişkileri ve bu hareketlerin gündeme getirdikleri sorunları kapitalizmle bütünleştirme eğilimi, Raymond Williams, Paul Browne ve Lawrence Wilde'ın tezlerinde bir anlamda doruğuna ulaşıyor: Bu yazarlara göre bu hareketler, en geniş anlamıyla ücretli işçilerin çıkarlarını temsil ederler ve bu yüzden sınıf-dışı sayılamazlar. Yeni toplumsal hareketlerde dile getirilen talepler, kapitalizmin sınıf yapısının doğurduğu sorunlara karşı geliştirilmiş tepkilerdir: Söz konusu hareketler konut, çevre, kültür, eğitim, beden, cinsellik vb alanlarında, yaşam kalitesi sorununu gündeme getirmekte ve kapitalizmin mübadele değeri fetişizmine karşı kullanım değerini vurgulamaktadırlar (örneğin bkz. Browne, 1990). Bunları ekonomi-dışı ya da maddi-olmayan talepler olarak nitelendirmek, tam da kapitalizmin bu fetişizmine hapsolmak anlamına gelir (Williams, 1989: 147-168). Ekonomik olanla toplumsal olanın birbirinden koparılması, toplumsal bütü-

nün böyle parçalanarak kavramlaştırılması, Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin gerisine düşmektir. Ücret mücadelesine, işyeri politikasına hapsolmuş sendikalist mücadele anlayışının temelinde yatan da budur.

Demek ki, süreklilik tezine dayalı teorilerin toplumsal sürece ilişkin tahlillerini birleştiren yön ve bunların aynı kategori içinde ele alınmalarının teorik gerekçesi, farklı derecelerde de olsa, bu yazarların, kapitalizmin sistematik bütünselliğini ve çağdaş karmaşıklığı içinde yine de sahip olduğu yapısal birliği kavramlaştırması. Bu kavramlaştırma çabasını yazarlar açısından gerekli ve mümkün kılan ise, ilk gruptakilerin çoğundan farklı olarak bunların, kapitalist sömürünün belirleyiciliğinin sürdüğü varsayımından hareket etmeleri.

Kimlik Sorunu ve Yeni Toplumsal Hareketlerin Özgüllükleri

Bu düzeyde, söz konusu teorilerde önemli farklılıklar saptamak mümkün. Özellikle Offe'nin yeni toplumsal hareketlerin özneleriyle ilgili tezleri kopuş teorilerinin görüşlerine oldukça yakın. Yazar bu hareketleri, gündeme getirdikleri sorunlar, savundukları değerler ve aktörleri açısından ele aldığında ortaya şöyle bir tablo çıkıyor: Offe'ye göre bu hareketlerin dile getirdikleri sorunlar, daha önce de değindiğim gibi, yaşam dünyası sınırları içinde kalan sorunlardır. Bunların bir bölümü, beden, sağlık, cinsellik ekseninde yer alır; ikinci bir eksen, mahalle, kent, çevre ekseni olarak tanımlanabilir; daha geniş bir alanda ise kültürel, etnik, ulusal kimlik sorunları yer almaktadır. Bu hareketlerin öne çıkardıkları değerlere gelince, bunların bütünü, denetlenmeye/manipülasyona isyan, özerkliğin/kimliğin vurgulanması biçiminde ifade edilebilir. "Neden eşitlik değil?" diye soracak olursak, Offe'nin yanıtı muhtemelen şu olacaktır: Sosyal

devlet eşitlik sağlama uğruna, bireyleri yaşam dünyasında denetime tâbi kılmıştır. Modernizmin bir iç çelişkisinin ifadesi olan bu sürece şimdi ters yönden direnilmektedir. Öte yandan eylem ve örgütlenme tarzı açısından da, merkeziliğin ve tekçiliğin karşısında farklılığın ve çoğulculuğun vurgulandığı, gevşek, hiyerarşik olmayan yapılara dayanır bu hareketler. Ayrıca, yeni toplumsal hareketlerin aktörleri kimliklerini sınıfsal olarak ifade etmezler, ama bu onların belirli bir sınıfsal bileşime sahip olmadığı, sınıf-dışı olduğu anlamına da gelmez. Offe'ye göre, bu hareketlerin kitlelerini işçi sınıfı (sanayi işçileri) ve burjuvazi dışındaki kesimler oluşturur: yüksek eğitimli, görece güvenli bir ekonomik durumu ve esnek iş saatleri olan bir "yeni orta sınıf"; ev kadınları, öğrenciler, işsizler ve emeklilerin oluşturduğu bir "metalaşmamış" kesim; dükkân sahipleri ve zanaatkârlardan oluşan bir "eski orta sınıf" (Offe, 1985: 834). Kısacası, bu hareketler tek bir sınıfa değil, bir ittifaka dayanmaktadırlar. Buna bağlı olarak da, talepleri ya evrenseldir, ya da sınıfsal taleplerden daha tikeldir.

Wallerstein, Frank'a benzer bir biçimde, yeni toplumsal hareketlerin ayırıcı özelliklerinin, devlete yönelik olmayan bir politik perspektif olduğunu ve bu özellikleri temelinde ikinci bir ana küme oluşturduklarını savunuyor. Yazara göre, bu hareketler Batı'da sosyal demokrasiye karşı bir alternatif olarak ortaya çıkmışlardır; Üçüncü Dünya'da ulusal kurtuluş mücadelesi sonucu kurulan devletlerin Batıcılığına ve evrenselciliğine karşı; Doğu Avrupa ve SSCB'de ise bürokrasiye. Öte yandan Wallerstein, bu hareketlerle ilgili olarak bazı kaygılar da belirtiyor: Bunlar henüz kendilerine uygun örgütlenme biçimleri geliştirememişlerdir; kitleleri bir anlamda apolitiktir; tikelci ya da ayrılıkçı nitelikleriyle sistemi bütünsel olarak dönüştürme konusunda şimdilik çok şey vaat etmemektedirler (Wallerstein, 1990: 50-54). Bunların, birinci ana kümenin eleştirisinden kaynaklandığını ve bu yüzden gerekli aşamalar olduğunu kabul et-

mekle birlikte, aşağıda göreceğimiz gibi, gelecek perspektifi bağlamında yazarın bu örgütsüzlüğe ve parçalanmışlığa karşı Frank'tan daha temkinli ve eleştirel bir yaklaşımı var.

Yeni toplumsal hareketlerin sergiledikleri kimlik çeşitliliği konusunda, Williams, Browne ve Wilde'ın paylaştıkları ortak bir görüş var: Bu yazarların tümü, yalnızca ücretli işçi kimliğine dayanılarak sürdürülen bir sınıf politikasının, doğrudan üretici-sermaye çelişkisi soyutluğuna hapsolmuş ve bu niteliğiyle kapitalizmin somut karmaşıklığıyla yüzleşmekten âciz bir anlayışa tekabül ettiği kanısındalar. Yeni toplumsal hareketler, bu soyutluğun ötesine geçip somut kimliklere dayanarak söz konusu çıkmazı aşmanın yoluna işaret etmektedirler. Sınıf bilincinin ve somut sınıfın oluşması, ancak bu düzeyde, emek-sermaye çelişkisinin somut dolayımlarına karşı çıkma süreci içinde gerçekleşebilir. Ücretli işçi kimliği ötesine geçen ve kısmi/tikel sorunlar temelinde yaşanan somut kimlikler, kapitalizmde hüküm süren yabancılaşma ve şeyleşmenin değişik yüzleridir (Browne, 1990). Dolayısıyla, işçi sınıfını kapitalizmle bütünsel olarak yüzleşmeye ancak bunlara karşı verilen bir mücadele süreci götürebilir. Bu tikel çıkarlardan oluşan bir sınıf çıkarı tasarımı, soyut evrenselciliğin aşılmasını ve somutlaşmış bir genel çıkarın oluşturulmasını mümkün kılacaktır. Başka bir deyişle, sorunu, işçi sınıfı kimliği/sınıf-dışı kimlikler ikilemine düşmeden, soyut sınıf kimliği/somut sınıf kimliği biçiminde ifade etmek gerekir.

Kısacası, Offe'nin işçi sınıfı ve burjuvazi dışındaki bir sınıf ittifakı olarak gördüğü yeni toplumsal hareketler, Williams, Browne ve Wilde'a göre işçi sınıfını dışarıda bırakan hareketler olmaktan uzaktır. Wallerstein'ın bu konudaki tavrı ise pek belirgin değil; ancak, genel bir halk tabakaları ya da grupları anlayışına dayandığı ölçüde, ikisinin arasında bir konumda yer aldığı söylenebilir.

Sosyalizm Tasarımı

Süreklilik tezine dayanan ve genel olarak Marksist bir çerçeve içinde yer alan yeni toplumsal hareketler teorisyenlerinin hemen tümü, sosyalizme geçiş bağlamında bu hareketlerle ilgili olarak ortak bir kaygıyı paylaşıyorlar: Soyut bir evrenselciliğin bastırdığı somut sorunların önemi saklı tutulmakla birlikte, tam da özgüllüklerin/farklılıkların ön plana çıkarılmasından kaynaklanan parçalanmışlık nasıl aşılacak? Offe'ye göre, farklılıkların mutlaklaştırılmasından doğan dağıtıcı etkinin tehlikesi şuradadır: Bu hareketler birbirleriyle bağlantısız bir biçimde, sadece yan yana durdukları ölçüde, korporatizm ve düzene hapsolma olasılıkları artar. İkilemi şöyle ifade ediyor yazar: "... toplumsal hareketlerin bu çokluğunda elbette nesnel bir haklılık var, ama aynı zamanda, siyasetten kopup ... bir protesto kültürüne ve ... marjinal eğilimlere çekilme tehlikesi de var. O zaman bu hareketler bir iktidar oluşumuna, egemen sisteme meydan okumaya varmaz, sadece sistemin periyodik olarak rahatsız edilmesine yol açar" (Offe, 1988: 32). Dolayısıyla, yeni toplumsal hareketler arasındaki bağlantıların kurulmasına yönelik bir parti gerekmektedir. Ancak bu partinin klasik partilerden farklı olması da aynı derecede gereklidir yazara göre: "... rengârenk bir tabanla karşı karşıya ve bu tabanın içinde, siyasal bir meydan okuma için bağlantı çizgilerini, bütünleştirme sürecini ve çıkış noktalarını oluşturmaya uğraşan, bir anlamda parlamento-dışı amaçlara yönelik bir parti" (age.). Ne var ki Offe, işçi sınıfı-dışı olarak gördüğü bu taban bütünleştirildiğinde işçi sınıfıyla arasındaki ilişkinin ne olabileceğine ilişkin bir ipucu vermiyor.

Bir yere kadar Frank'a benzer bir konumu benimseyen Wallerstein'ı Frank'tan ayıran temel nokta, bu bütünleştirici perspektif. Daha önce de belirttiğim gibi, Wallerstein da yeni toplumsal hareketleri devlet-dışı bir politika anlayışının belirlediği kanısında. Ancak, yazar sistemin bütünsel olarak dönüştürülmesi ve kapitalizmin yeri-

ni alacak yeni bir dünya sisteminin kurulması hedefinden de vazgeçmiş değil. Dolayısıyla da, parçalanmışlığın sisteme hapsolmayı getireceği varsayımıyla, bunun aşılmasına yönelik, sistem-karşıtı bir ittifaklar dizisi kurulmasını savunuyor.

Wallerstein'a göre bu, gerçekçi bir proje olarak, ancak orta vade/uzun vade ayrımı temelinde oluşturulabilir. Devlet iktidarını ele geçirme perspektifi olmayan bu hareketler arasında kurulacak stratejik ittifaka dayalı bir birliktelik, orta vadede toplum içinde başka iktidar odaklarına yönelebilir ve sistemin bütününün giderek dönüşmesinin yolunu açabilir. Ancak uzun vade için, devlet iktidarını ele geçirme perspektifi hâlâ geçerliliğini korumaktadır: "...sistem-karşıtı hareketler ailesi için iktidarın fethi devlet iktidarının fethinden daha fazla şeyi ima etmektedir; devlet iktidarının fethi, taşıdığı önem bakımından ikincil olmasa bile, belki her şeye karşın kronolojik sıra açısından ikinci olabilir" (Wallerstein, 1990: 49). Wallerstein toplum içinden başlayan bir dönüştürme sürecinin kaçınılmaz olduğu kanısında; ama bunun bütünsel bir dönüşümü sağlaması için devlet iktidarıyla taçlandırılması gerektiğini vurgulamaktan da geri kalmıyor.

Yeni toplumsal hareketlerin parçalanmışlığı sorunu, Williams, Browne ve Wilde'ın teorilerinde soyut evrenselcilik/kısmilik ikilemi temelinde ele alınıyor. Bu yazarlara göre bir yandan, soyut işçiciliğin aşılması ve somut/kısmi kimliklerin tanınması, sığ bir korporatizmin ötesine geçilerek insanlığın kurtuluşu perspektifinin yeniden gündeme getirilmesi anlamını taşır. Ama öte yandan da, yeni toplumsal hareketleri belirleyen tikelcilik, düzene massedilme riskini barındırmaktadır. Wilde açısından, bu hareketlerin dağınık çoğulculuğunu aşacak, evrenselcilik/tikelcilik kutuplarından birine savrulmayacak bir yaklaşım, demokratik sosyalist bir parti politikasıyla mümkün olabilir. Wilde Wallerstein'a göndermede bulunarak, "sosyalistler için en önemli görev(in), çeşitli mücadelelerin sistem-karşıtı bir koalisyon biçiminde eklemlenmesi" (Wilde, 1990: 69) olduğu-

nu ileri sürüyor. Browne ise, somut bir politik strateji önermemekle birlikte, bütünleştirici bir politikanın önemini şöyle ifade ediyor: "Gerçek radikal politika, şeyleşmeye bilinçli olarak, yani bütünleştirici bir perspektifle, bütün cephelerde saldırmayı gerektirir... İşçi sınıfı politikası/'yeni toplumsal hareketler' karşıtlığı yanlış, sekter ve kısır bir karşıtlıktır. İhtiyacımız olan şey, birinin diğerine önceliğinin teorize edilmesi değil, diyalektik karşı-hegemonya oluşturma sürecine ilişkin bir teoridir" (Browne, 1990: 23).

Kısacası, bu yazıdaki sınıflandırmada ikinci gruba giren yazarların tümü, sosyalizmin kurulması ile yeni toplumsal hareketler arasında bir ilişki kuruyor. Offe'nin sisteme meydan okuyacak bir bütünleşme perspektifi, Williams'da ifadesini somut bir genel çıkar oluşturma projesinde buluyor. Browne'un evrensel olanla tikel olanın dolayımlanması tezi, Wilde'da bir eklemlenme tezi biçiminde ortaya çıkıyor. Wallerstein ise, bütün bunlara, uzun vade için olmakla birlikte, devlet iktidarı perspektifini ekliyor.

III.
GENEL BİR DEĞERLENDİRME VE BAZI SORUNLAR

Kopuş tezine dayalı teorileri bir arada ele aldığımızda karşımıza dört temel sorun çıkıyor. Her şeyden önce, Frank bir istisna olmak üzere, bu teorilerin tümü son derece *Batı-merkezli*. Hareket noktaları, gelişmiş kapitalist ülkelere özgü ekonomik, teknolojik ve politik gelişmeler. Mouffe ve Habermas'ın teorileri tümüyle büyüme ve sosyal devlet koşullarına dayanırken, Touraine'in çerçevesini "sembolik mallar" üretimine dayalı sanayi-sonrası toplum oluşturuyor.

Touraine dışındaki yazarların, şu ya da bu şekilde, bir sosyalizm düşüncesini benimsedikleri, ama daha da önemlisi hepsinin Marksist sosyalizm projesine bir karşı-kanıt sunmayı önerdikleri göz önüne alınırsa, Batı-merkezliliğin teorik bir zaaf olduğu açıkça ortaya çı-

kar: Marksizmin ileri sürdüğü sosyalizm tasarımına bir karşı-kanıt oluşturabilmesi için bir teorinin *dünya ölçeğinde* geçerli olması tanım gereğidir.

Habermas kendisiyle yapılan bir görüşmede bu konuda açıkça itirafta bulunuyor. Görüşmecilerin yazara yöneltikleri soru kabaca şu: Kapitalizmi bir dünya sistemi olarak ele almak yerine, sadece en gelişmiş kapitalist ülkelerin gerçekliğinden hareket etmek Frankfurt Okulunun genel bir özelliğidir. Sizce, Üçüncü Dünya ülkelerinde sürdürülen mücadeleler genel olarak sosyalizm anlayışına bir şey katabilir mi? Ve tersinden: Gelişmiş kapitalizme ilişkin tahliliniz o ülkelerdeki sosyalizm mücadelesine bir şey katabilir mi? Habermas'ın yanıtı ise şöyle: "İçimden her iki soruyu da 'hayır' diye yanıtlamak geliyor. Bunun Avrupa-merkezli bir bakışla sınırlı bir yaklaşım olduğunun farkındayım. Bu soruyu geçmeyi tercih ediyorum" (Habermas, 1986: 187).[6] Habermas gibi, son derece yüksek bir soyutlama düzeyine tekabül eden, evrensel bir teori kurma iddiasındaki bir düşünür için bu, itiraftan başka bir anlama gelemez.

İkinci sorun söz konusu teorilerin *toplumsal bütün* anlayışlarıyla ilgili. Teorik düzeyde kalındığı sürece Frank'ın bu açıdan da bir istisna oluşturduğu söylenebilir. Ancak diğer üç yazarın teorileri, *doğrudan doğruya* üretimden kaynaklanmayan çelişkilerin (Habermas), antagonizmaların (Mouffe), çatışmaların (Touraine), üretim ilişkilerinden tümüyle kopuk olduğu varsayımı üzerine kurulu. Üretim alanı ile üretim-dışı alanlar arasındaki bağlantıların kurulmayışı, üretimin "toplum"dan soyutlanması, Habermas'ta sistem/yaşam dünyası ikiliği biçiminde ortaya çıkıyor ve sosyalizmin sadece yaşam dünyasının dönüştürülmesine yönelik bir proje olarak tasarlanmasında somut ifadesini buluyor. Touraine'in durumunda ise, "sembolik mallar" üretiminin yaygınlaşmasıyla birlikte bu üretimin aynı zamanda

[6] István Mészáros bunu "durdurun dünyayı inecek var!" demeye benzetiyor. Bkz. Mészáros, 1989: 24.

belirleyici hale geldiği varsayılıyor. Sanayi-sonrası toplumun yepyeni bir toplum tipi olduğu tezinin asıl önemi burada. Oysa sanayi üretimine dayanmayan bir kültür üretimi hipotezi ne kadar sağlam olabilirse bu hipotez de ancak o kadar sağlam olabilir. Touraine'in "merkezî" kavramına atfettiği anlam düşünüldüğünde[7] *merkezî çatışmanın* emek/çalışma alanından kültür alanına kaydığı saptaması ise ancak bu hipotez doğru olduğunda geçerli olabilir. Öte yandan Mouffe, antagonizmaların çeşitlenmesini bir yanıyla metalaşmanın yaygınlaşmasına bağladığı halde, bunu kapitalist "yaşam biçimi"nin bütün alanlara sızması olarak nitelendiriyor. Bundan sonra attığı adım, böylelikle üretim ilişkilerinden koparttığına inandığı antagonizmaların sınıfsal olmadığı sonucuna (kendiliğinden) varmak.

Üretimin toplumsal bütünden bu biçimde koparılması, kapitalizmin artık sistematik bir bütünlüğü, yapısal bir birliği olmadığı, daha da somut olarak ifade edildiğinde, sömürüye dayalı bütünlüklü bir mantığı olmadığı anlamına gelir. Ne var ki, bunun böyle olduğu *gösterilmeden*, yalnızca ileri sürülüyor. Aslında yapılan şu: Sömürünün dolaysız bir neden olmadığı durumlarda dolaylı bir neden de olamayacağı sonucuna bir teorik sıçrama. E.M. Wood bu sıçramayı şöyle ifade ediyor: "... bu öteki 'alanlar'ın ... kapitalizmin belirleyici gücü olan toplumsal mülkiyet ilişkileri sistemine girmediğini" göstermeden, "kapitalizm sorununu, kavramsal düzeyde yok sayarak çözmek..." (Wood, 1990: 65-66).

Oysa yapılması gereken ve süreklilik tezine dayalı teorilerde bir ölçüde yapılmaya çalışılan, kapitalizmin kurucu, temel çelişkisiyle başka çelişkilerin eklemlenişini kavramlaştırmaktır. Bunun anlamı, sınıf sömürüsü ile başka eşitsizlik ve baskılar arasındaki ilişkilerin sistematik bir bütün olarak kavranmasıdır. Bu ayrıca, çeşitli eşitsizlik ve baskı biçimleriyle sömürü arasındaki farklı ilişkileri de kavramlaştırmayı olanaklı kılar.

[7] Bkz. yukarıda s. 109-110.

Sistematik bir toplumsal bütün kavrayışının yitirilmesi, politik düzeyde çok belirgin bir çıkmaza yol açıyor. Bunu bir tür geleceksizlik, geleceği kurma perspektifinden yoksunluk olarak ifade etmek mümkün. Bütünsel bir gelecek projesi olmadığında da, kısmi seçeneklerle, düzen-içi adacıklarla yetinmek, kısa vadeli bir pragmatizme saplanmak kaçınılmaz.

Bunun kopuş teorileri açısından bir sorun sayılamayacağı ileri sürülebilir: Bu teorilerde sosyalizm düşüncesi zaten köklü bir düzen değişikliği iddiasını taşımıyor; bütünsel bir gelecek tasarımı önermek zaten gerçekçi görülmüyor. Ne var ki, yeni toplumsal *hareketçilik* açısından da bu, bir noktada bir iç tutarsızlığa dönüşüyor. Bu konuda da Frank'ın bir itirafı var. Yazar bu hareketlerin bir ikilemle karşı karşıya kaldıklarını ima ediyor bir noktada: Bunlar, önlerine kısa vadeli hedefler koyduklarında bu hedef gerçekleşince sönümleniyorlar Frank'a göre; hedefler uzun vadeli olduğunda ise, kurumlaşma ve düzene massedilme eğilimi taşıyorlar. Söz konusu hareketlerin ayırıcı özelliklerini devlet ve parti-dışı olmak diye tanımlayan ve bunu bir erdem haline getiren teoriler açısından, bu hareketlerin sonunda bir bakanlığa, ya da politik partiye dönüşmesi veya seçenek olarak uzun ömürlü olmaması gerçek bir sorun. Batı'da yeşil/çevreci partilerden feminist partilere, çevre bakanlıklarından kadın bakanlıklarına bunun birçok örnekleri yaşandı. Ve bu süreçlerin bir massedilme anlamına geldiği yaygın olarak kabul edildi. Sönümlenmek ve massedilmek seçenekleri dışında bir üçüncü olasılığın, ancak bütünsel bir gelecek tasarımıyla bir şekilde bağlantı kurmakla mümkün olacağını bu hareketlerin kendi deneyimleri şimdiden bir ölçüde ortaya koydu.

Üçüncü bir sorun ise, bu teorilerde politik öznelerin *rastlantısal kimliklere* terk edilmesiyle ilgili. Sorunu şöyle açmak mümkün: Nesnel toplumsal belirlenimlerin ve konumların *kendiliğinden* politik özneleri vermediği doğrudur. Ancak bu, politik öznelerin kimlikleri-

nin, belli bir anda belli bir sorun etrafında mücadele ediyor olmaktan ibaret olduğu anlamına gelmez. Oysa bu teorilerde, sınıfların, cinslerin ya da etnik azınlıkların nesnel konumlarının belirlediği toplumsal kimliklerle, diyelim çevre ya da barış konusunda mücadele eden topluluğun "kimlik"leri aynı düzeye yerleştiriliyor. Bunun sonucunda da ortaya, sadece farklılıklar temelinde ve politik davranışlara göre oluşmuş sonsuz bir kimlikler seli çıkıyor. Farklılığın mutlaklaştırılmasına dayanan bu yaklaşımın mantıksal uzantısı, işçi sınıfından sonra örneğin kadınların da tek bir politik özne oluşturamayacak kadar çeşitli kimliklerinin olduğunun ileri sürülmesi. Nitekim, farklılıkların ayrımsız bir biçimde mutlaklaştırılması sonucunda bugün birçok feministin vardığı nokta bu.

Daha önce de belirttiğim gibi, nesnel konumlar, özgül bir toplumsal kategoriye aidiyet, kendiliğinden, politik özne olmayı sağlamaz. Marksizmin, sınıf konumu ile sınıf bilinci arasında kurmaya çalıştığı dolayımlar, örneğin Marksistler için, sorunun bu kadar basit olmadığını gösteriyor. Feministlerin, feminist bilince ulaşmanın, ancak, farklı kadınlık durumlarını (farklı kadın kimliklerini?) ortak bir tâbiyete bağlamak anlamına gelen "kadın dayanışması" ilkesiyle mümkün olacağını söylemeleri yine boşuna değil. Politik özneler politik süreçler içinde oluşur; ama nesnel bir konumdan kaynaklanan bir toplumsal kimliğin kendini politik özne olarak ifade etmesi ile Mouffe'un deyişiyle "farklılıkların sonsuz oyunu"na dayalı kimlikler birbirine indirgenemez.

Bu teorik özensizliğin politik sonuçlarına yukarıda çok kısaca değindim: Farklılık/çeşitlilik ilkesini mutlaklaştıran bir "kimlik" anlayışı, genellikle, ücretli emekçi kimliğinin, yani sömürü ilişkisinin (ve erkek egemenliğinin) berhava edilmesi sonucuna varıyor. Kuşkusuz işçilerin yaşamı işyerindeki sömürü ilişkisinden ibaret değil. Özellikle günümüzde işçi oluşun anlamı karmaşıklaştı, zenginleşti. Bir Zonguldak maden işçisi, ya da buna benzer yalın işçi topluluk-

larının üyeleri, bugünün hâkim tipolojisini oluşturmuyor. İş-dışı yaşam çeşitlendiği ve karmaşıklaştığı ölçüde bir işçinin yaşadığı "kimlikler" de çoğaldı. Ne var ki, "işçi oluş"un artık sömürü ilişkisine dayanmadığı gösterilmedikçe, bu toplumsal konuma dayanan bir politik öznenin artık mümkün olmadığı da ileri sürülemez.

Nihayet dördüncü bir sorun, kopuş teorilerinin tarihe yaklaşımlarıyla ilgili. Sadece gelişmiş kapitalist ülkeler göz önüne alındığında bile, bu teorilerde geleceğin modeli olarak mutlaklaştırılan yeni toplumsal hareketlerin sürekli olacaklarını düşündüren bir dayanak yok. Tersine, bu mutlaklaştırmanın bir konjonktürün genelleştirilmesine dayandığına ilişkin güçlü belirtiler var. Söz konusu hareketlerin 80'li yıllarda gösterdiği seyir 60'ların sonu ve 70'lerdeki yükselen eğri ile karşılaştırıldığında bu açıkça ortaya çıkıyor.

İkinci gruba, yani *süreklilik* tezine dayalı teorilere gelince. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu yazarların –bir ölçüde ilk gruba yönelik bir eleştiri olarak– toplumsal ilişkiler konusunda bütünleştirici bir tahlile dayanmaları, yeni toplumsal hareketleri sosyalizm mücadelesinin bir parçası ve daha da özgül olarak sınıf mücadelesinin dolayımları olarak kavramlaştırmalarına olanak sağlıyor. Ancak burada, yazının başında sözünü ettiğim bir kolaycılıktan izler de var. Yeni toplumsal hareketleri işçi sınıfı hareketinin *kendisi* olarak görmek (ki Offe'yi bunun dışında tutmak gerekiyor), Marksist teoride "kolektif işçi" kavramının taşıdığı anlamı tahlil dışı tutmak demektir. İşçi sınıfının çeşitli kimlikleri (tüketici kimliği, yurttaş kimliği, cinsel kimliği vb) sosyalizm mücadelesi açısından aynı düzeye yerleştirildiğinde, yeni bir toplumun kuruluş sürecinde işçilerin üretimdeki konumlarının onlara sağladığı ileri sürülen (bugüne dek) stratejik üstünlük, tersi gösterilmeden, bir üstünlük olmaktan çıkarılmış oluyor. Marx'ın işçi sınıfına atfettiği bu toplumsal öncülüğün yerini neyin alacağı, ya da böyle bir özneye gerek olup olmadığı tartışılmaksızın, bu sorunun üzerinden atlanıyor. İnsanlığın kurtuluşu pers-

pektifinin yeniden gündeme getirilmesinin, işçi sınıfını dar bir ekonomik mücadeleye hapseden korporatizmin aşılmasının önemi açık. Ne var ki, kolektif işçi olmanın ima ettiği stratejik merkezilik, aynı zamanda, sınıf sömürüsü dışındaki baskı ve egemenliklerin yıkılmasının yolunun ancak işçi sınıfının öncülüğü ile açılacağı anlamına da geldiği ölçüde, söz konusu teorilerdeki bu kolaycılık bir teorik boşluğa işaret ediyor (bkz. Savran, 1991).

Politik düzeyde bu boşluğun ifadesi, parti politikasının benimsendiği durumlarda bile bir işçi sınıfı iktidarından söz edilmemesi. Wallerstein buna uzun vadeli bir hedef olarak yer açıyor gerçi, ama onun da, sözünü ettiği devletin sınıfsal niteliği ile ilgili bir tezi yok. Devlet-dışı oluşun bu biçimde teorize edilmesi, ütopyacılık tartışmasının bir kez daha gündeme gelmesi demek. Bunda kuşkusuz bir sakınca yok, yeter ki sorun bu biçimde tartışılsın.

Süreklilik teorilerinin bir başka sorunu ise, (bu bir ironi gibi görünse de) bütünleştiricilik adına sınıf indirgemeciliğine düşmek. Yeni toplumsal hareketlerin dile getirdikleri sorunların tümünü kapitalizmin kurucu çelişkisine aynı biçimde bağlamak, cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın, kapitalizmle eklemlenmekle birlikte ondan bağımsız iç dinamikleri olduğunu görmezlikten gelmek demek. Özellikle erkek egemenliği söz konusu olduğunda, sözünü ettiğim sınıf indirgemeciliği belirgin bir biçimde göze çarpıyor. Feminizmi, kapitalizmle ilişkisi sözünü ettiğim biçimde kurulan yeni toplumsal hareketlerden birisi olarak ele almanın uzantısı, sınıf egemenliğinden daha derin kökleri olan bir egemenlik biçimine "hak ettiği" teorik özeni göstermemektir: Bir yandan insanlığın yarısının, dünyanın her yerinde tâbi olduğu bir baskıdır erkek egemenliği; öte yandan da, hem kadınların hem erkeklerin en derin kişilik yapılarının oluşumunda kurucu öğedir. Böylesine köklü ve yaygın (bir anlamda evrensel) bir baskı biçiminin apayrı bir tahlili gerektirdiği açık.

"Feminizm, çok önemli bir toplumsal harekettir, çünkü anti-ka-

pitalisttir!" türünden bir us yürütmenin politik uzantıları üzerinde de durmak gerekiyor. Sosyalist bir program, ne kadar özgürlükçü olursa olsun, feminizmin gündeme getirdiği sorunların tümüne yanıt veremez. Kişilik özellikleri, cinselliğin yaşanış biçimi vb konularda yoldaşça bir uzlaşma mümkün değildir. Orta vadede ise, feministlerin taleplerinin bir işçi iktidarının öncelikleriyle çelişmesi yine çok mümkündür. Bu açıdan, diyelim çevre hareketi ile feminist hareket arasında, sosyalist bir programla ilişkiler açısından önemli farklar vardır. Bugün artık adına layık bir işçi iktidarı, kendi öncelikleri açısından da çevre sorunlarını erteleyemez. Ama cinsiyete dayalı işbölümünün, özellikle de ev içi işbölümünün ortadan kalkmasına yönelik önlemler almayı (örneğin çalışma saatlerinin erkeklerle kadınlar arasında buna göre bölüştürülmesi, çocuk bakımı vb) bir işçi iktidarı pekâlâ erteleyebilir. Bu yüzden de, feminist hareketin anti-kapitalist bir "koalisyon" içindeki yeri, diğer bütün hareketler karşısında bir özgüllük taşımak zorundadır. Bir toplumsal hareket olarak feminizm, sosyalist bir platformda, hiçbir zaman diğerleriyle tümüyle bütünleşemez. Kısacası, çağdaş olmak adına, sosyalist bir platformda feminist harekete başka toplumsal hareketlerle apaynı muameleyi yapmak cinsiyetçiliği yeniden-üretmenin tohumlarını taşır.[8]

İkinci gruba dahil yazarların bu konudaki tezlerinin taşıdığı sorunlar, çok farklı nedenlerle de olsa kopuş teorilerinde de ortaya çıkıyor. Erkek egemenliği ile kapitalizm arasında bir eklemlenme ilişkisi bile kurmadıkları ölçüde, ilk anda, söz konusu yazarların bundan muaf olacakları varsayılabilir. Ne var ki, farklılıkların ayrımsız bir biçimde ele alınmasının bir uzantısı, yeni toplumsal hareketlerin birbirleri arasındaki ilişkilerin sorunsuz olacağının varsayılmasıdır. Oysa, örneğin etnik azınlık hareketleriyle feminist hareket arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olarak gerilimli olacağı açıktır: Kültürel öz-

[8] Bkz. bu kitapta " 'Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine" başlıklı makale.

güllüklerin (farklılıkların) tanınması adına, belirli bir etnik grubun son derece cinsiyetçi birtakım gelenekleri savunması genellikle yaygın bir olaydır. Avrupa'da, Türk/Kürt toplulukları içinde kadınların eve kapatılması, bazı Afrika ülkeleri topluluklarının klitoris sünnetini resmen kabul ettirme çabaları bunun sadece iki örneği. Bu durumda, farklı kimlikler demokratik bir biçimde nasıl yan yana varolabilirler? O zaman, yeni toplumsal hareketlere sadece farklılıkların tanınması perspektifiyle yaklaşmaktansa, genel bir ilericilik/gericilik ölçütünü benimsemek (epey bir süredir bu bir "gerilik" olarak görülüyor olsa da) kaçınılmaz gibi görünüyor.

Bitirirken şunu söylemek mümkün: Yeni toplumsal hareketler çevresindeki tartışma, bir yanıyla Marx ve Bakunin ile başlayan ve bugüne dek süregelen tartışmanın bir versiyonu: Sınıf sömürüsünün ortadan kalkmasıyla, sınıfların, devletin ve her tür baskının ortadan kalkması arasındaki ilişkinin teorik ve politik düzeylerde nasıl kurulacağı sorunu. Ama bir başka yanıyla, özellikle sosyalizm projesinin oluşturulması açısından tarihsel olarak böylesine kritik bir dönemde, bu tartışma, bütün bileşenleri dahil olmak üzere, sosyalist hareketin korporatizmden, dar ve soyut işçicilikten kurtulup kurtulamayacağı sorunuyla ilgili. Bu açıdan bakıldığında sözünü ettiğim süreklilik teorileri, soyut bir işçi sınıfı varsayımının ve sadece egemen etnik gruptan erkek sanayi işçilerinin gereksinimlerini ifade eden bir sınıf politikasının anlamlı bir eleştirisi.[9]

Sınıf Bilinci, sayı 11, Ekim 1992

[9] Bu yazının stratejik, programatik bir açılım getirmediğinin bilincindeyim. Amacım bu değildi; olamazdı da. Şayet bu tür bir tartışmada kullanılabilecek bir malzeme sunabildiysem kendimi amacıma ulaşmış sayacağım.

ALTHUSSER, YAPISAL NEDENSELLİK VE TEORİSİZM

GİRİŞ

Türkiye'de 1970'lerin ikinci yarısında özellikle *Birikim* dergisi sayfalarında başlatılan Althusser tartışması bir anlamda yarıda kesildi.[1] Bunun bir nedeni, kuşkusuz, 1980 Eylülü ile birlikte Türkiye'deki tartışma ortamının bastırılmasıydı. Ama tek neden bu değil: Althusser'in ve onun yakın çalışma arkadaşlarının savunduğu ve asıl etkisini sol bilim adamları/kadınları ile sol aydınlar üzerinde yapmış olan Marksizm anlayışı, seksenli yılların başından bu yana Batı'da giderek itibarını yitirdi. Bu gelişmeye koşut olarak, kuramsal öncülleri bakımından bu anlayıştan hareket eden, ama kanımca belli bir noktada maddecilikten kopuşu ifade eden bir başka "akım" özellikle Fransa'da hâkim olmaya başladı. Bu yeni anlayışın temsilcileri, Althusser'i onun kendi öncüllerine dayanarak eleştirdiklerini ileri süren "post-Althusserciler" ya da daha genel olarak "yapısalcılık-sonrası" akıma dahil yazarlardı.

[1] Bu konuda o dönemde çıkmış olan yazılar için özellikle bkz. Belge, 1975 ve 1977; Benhabib, 1977. Althusser'in kendi yazıları için bkz. 1975; 1976a, 1978a, 1978b ve 1984.

Bu tamamlanmamış tartışmayı sürdürmekte yarar olduğu kanısındayım. Son dönemde yapısalcılık-sonrası akımın sesi Türkiye'de de yer yer duyulmaya başlandı.[2] Bu anlayışla tartışabilmek için Althusser'in düşüncesiyle tartışmanın önemli olduğuna inanıyorum. Ayrıca, Althusser'in sorduğu sorulara verdiği yanıtlar yetersiz bile olsa, bu soruların kendileri oldukça anlamlı. Bu yüzden, son zamanlarda çıkmış üç yazıyı[3] fırsat bilerek, burada Althusser'i genel bir çerçevede ele almaya çalıştım.

Nedir peki Althusser'in sorduğu sorular? Kendisi yapıtını, bir yandan Stalinizmin, öte yandan da Stalinizme yöneltilen "sağ" (Althusser, 1976b: 168) eleştirinin oluşturduğu ideolojik bağlama yerleştirir. Ona göre, Sovyetler Birliği Komünist Partisinin Yirminci Kongresinde "Stalinist dogmatikliğin" (Althusser, 1969: 10) karşısına koyulan seçenek, "hümanist" (Althusser, 1976b) ve bu yüzden de sağ bir seçenekti. Stalinizmin bu eleştirisinde dile getirilen hümanizm, "ekonomist" bir Marksizm yorumuna, aynı indirgemeci sorunsal içinden geliştirilmiş bir tepkiydi. Bu eleştirinin yetersizliğinin temelinde yatan neden, Althusser'in gözünde, Marksist gelenekte Marx'ın özgüllüğünün kavramlaştırılmamış olmasıdır. Böyle olduğu için, Marksizm-öncesi ya da Marksizm-dışı kavramlar kolaylıkla benimsenebilmektedir.

Bu yüzden, Althusser kendi yapıtında, Marksizmi başka kuramsal çerçevelerden ayıran özgül farklılığı formüle etme çabasına girişir. Bir kez bu gerçekleştirilebilirse, artık, ekonomizm olsun hüma-

[2] Bazı örnekler: Coward ve Ellis, 1985. *Yeni Gündem*'in 21-27 Temmuz 1986 tarihli sayısında Tanık Günersel bu akımın oldukça tipik bir örneği olan bir kitabı, Laclau ve Mouffe'un *Hegemony and Socialist Strategy*'sini hararetle överken, *Akıntıya Karşı Tartışma Dizisi*'nin Nisan 1985 tarihli kitabında da bu anlayışın yine Laclau ve Mouffe'tan kaynaklanan çeşitli yansımalarını bulmak mümkün. Örneğin bkz. Ahıska, 1985; Laclau, 1985a; Mouffe, 1985.

[3] Ertem, 1985; Berktay, 1975; Tura, 1986. Sonuncu yazı doğrudan doğruya Althusser üzerine olmamakla birlikte, Althusserci anlayıştan hareket ediyor.

nizm olsun her tür indirgemecilik Marksizmden kovulabilecektir. "İndirgemecilik" karşısında verilecek bir mücadelenin siyasal uzantıları ise çok açıktır: Marksizm, dünyayı, onu değiştirmek amacıyla anlamaya çalıştığına göre, bu teorinin pratik içinde toplumsal gerçekliğin karmaşıklığı ile başa çıkmasına olanak verecek bir perspektife gereksinimi vardır.

İşte Althusser'in "egemen düzey", "üst-belirlenim" ve "yapısal nedensellik" gibi kavramları geliştirmesinin ardında yatan kaygı budur. Ekonomik, siyasal ve ideolojik süreçler arasındaki bağlantılara ilişkin sorular üzerinde yoğunlaşmış olması, onun, genel olarak, en çok benimsenmiş olan yanıdır.

Bu bağlamda, bu yazının amacı, toplumsal bütünün, karmaşıklığı içinde tahlil edilmesi sorununa Althusser'in getirdiği çözümlerin geçerliliğini sorgulamak. Bu çözümlerin "teorisist" olduğu yolundaki eleştiriler karşısında yazar bir özeleştiri sürecine girmiştir: *Lenin ve Felsefe* ile başlayan ve *Bir Özeleştirinin Öğeleri* ile doruğuna ulaşan bu süreçte Althusser kendisini, kuramını bu teorisizmden arındırma çabasına adar. Ne var ki, bu yazıda göstermeye çalışacağım gibi, Althusser'in çözümlerinin barındırdığı sorunları tek başına teorisizm açıklayamamaktadır. Teorisizm sorununun kendisi Althusser'in düşünce çerçevesinin daha temel öncüllerine bağlıdır.[4]

Aşağıda ilkin, Althusser'in Marksizme özgü "bütün" kavramının özgüllüğü konusundaki tahlilini ele alacağım. Bu ilk bölümde, "üst-belirlenim", "yapısal nedensellik" ve "yapının etkilerinde var olması" anlayışlarını yazarın hangi noktadan hareket ederek geliştirdiğini açıklamaya çalışacağım. İkinci bölümde, Althusser'in bu özgül kavramlarının epistemolojik temeli üzerinde duracağım. Burada, Althusser'in sisteminde öz/görünüş ikiliğinin yerini yapısal nedenselliğe bırakması ile bilgi-nesnesi/gerçek-nesne ayrımının mutlaklaştırılması arasındaki bağlantı ortaya çıkacak. Son bölümde ise, ilk iki bö-

[4] Benzer bir değerlendirme için bkz. Belge, 1977: 17.

lümde ele almış olduğum temel öncüllerin, Althusser'in teorisizminin ortaya çıktığı esas alan olan ideoloji kuramı açısından taşıdıkları anlama göz atacağım.[5] Bu bölümde, ideoloji kuramının sadece bu yazının sorunsalıyla ilgili yönlerini ele almakla yetineceğim. Sonuç bölümünde, Althusser'in düşünce sistemindeki yetersizliklerin, büyük ölçüde, Marx'ın *öz/görünüş* ikiliğine dayalı meta fetişizmi tahlilinin yadsınmasından kaynaklandığını ortaya koymaya çalışacağım.

I.
HEGEL'DE VE MARX'TA BÜTÜN ANLAYIŞI

Althusser, Hegel diyalektiği ile Marksist diyalektik arasındaki ilişkinin bir "tersyüz oluş" olarak nitelendirilemeyeceği görüşündedir. Ayrıca bu ilişki, tutucu bir "kabuk" içinden devrimci bir "çekirdeğin" çekilip çıkarılması, yani *yöntemin sistemden ayrılması* da değildir. Çünkü aslında, "*mistik kabuk* diyalektiğin *mistik biçiminin kendisinden başka bir şey değildir*: Yani (bu kabuk) diyalektiğin görece dışsal bir öğesi değil, *Hegelci diyalektikle aynı tözü paylaşan, onun içsel bir öğesidir*" (Althusser, 1969: 93). Başka türlü söylendiğinde, Hegel ile Marx'ın diyalektik anlayışları arasındaki fark diyalektiğin yapısına ilişkindir. Diyalektik anlayışını belirleyen temel kavram çelişki olduğu için de, farklılık çelişki anlayışları arasındadır.

Althusser'e göre, Hegel'in sistemindeki, tinin önce yabancılaşması sonra da kendine dönmesinden oluşan diyalektik süreçte *basit* bir çelişki söz konusudur. Gerçi tin, her biri *tikel* bir çelişkinin belirlenimine tâbi olan çeşitli dönüşümlerden geçer, ama sürecin bu farklı aşamaları arasındaki ilişki biçimi, belirleyici çelişkinin "basit" niteliğini açıkça ortaya koymaktadır: Tinin belirişinin farklı aşamalarının hepsi de temel bir çelişkinin *ifadeleridir*. Hegel felsefesinde "bütün,

[5] Althusser kendi felsefe tanımında içkin olan teorisizmi özeleştirisinde "aştığı" için bu soruna girmeyeceğim.

... somut belirlenimlerin tümünün *hakikati* olan *tek bir içsel ilkede yansır*" (age.: 102). Tin, dünya tarihi aracılığıyla kendini ortaya koyma süreci içinde, bütün özgül belirlenimleri içselleştirir ve böylece temel çelişkiye indirger. Bütünün özgül ve özerk kerteleri olmak bir yana, özgül belirlenimler temel bir içsel ilkenin önceden-belirlenmiş yansımalarıdır.

Dolayısıyla, Hegelci anlayışta, bütün, tek bir "özsel" çelişki çevresinde oluşmuş bir bütündür; bu bütünün görüngüleri ya da yansımaları hiçbir özerkliğe sahip değildirler. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde, tarihteki toplumların, "siyasal yasalardan başlayarak, törelerden, geleneklerden, parasal, ticari ve iktisadi düzenlerden, eğitim sisteminden, sanatlardan, felsefeden vb geçmek üzere, dine kadar" (age.) bütün somut belirlenimlerini, özün tek yönlü belirleyiciliği açıklar. Bu özsel çelişki tinin yabancılaşmasıdır.

Althusser'e göre, bütün somut görüngülerin tek bir özsel çelişkiye indirgenmesi, Hegel'in hareket noktasının *tinsel* oluşuyla ilgilidir: Sisteminin özü tinsel olduğu için, Hegel çeşitli belirlenimleri bu özün yansımaları olarak düşünebilmektedir. Başka bir deyişle, Hegel maddenin karmaşıklığıyla yüzleşmediği ölçüde, indirgemeci bir bütün anlayışına başvurma olanağına sahiptir. Althusser bu bütüne, "dile getirici bütün" (*expressive totality*) der. Burada, bütünün özü, parçalarında ya da somut uğraklarında yansımakta ya da dile getirilmektedir.

Bu durumda, konusu toplumsal bütünün *maddi* gerçekliği olan Marx'ın bu türden, dile getirici bir bütün anlayışını benimseyemeyeceği açıktır. Marx'ın çerçevesi, her bir somut belirlenimin, başlı başına, gerçek bir varoluşa sahip olduğu karmaşık bir bütün anlayışını gerekli kılmaktadır.

Öyleyse, Marx'ın bütününün onu Hegel'inkinden ayıran özgül farklılığı karmaşık oluşudur. Ancak bu *karmaşıklık* özgül bir "karmaşıklık tipidir; birbirinden *ayrı* ve 'görece özerk' düzey ya da kerteleri içeren, *yapılaşmış* bir *bütünün* birliğidir bu ... (düzeyler) son kertede

ekonomi düzeyinin ya da kertesinin saptadığı özgül belirlenimlere göre birbiriyle eklemlenir" (Althusser ve Balibar, 1970: 97). Demek ki, Althusser'in gözünde, Marx'ın bütününün karmaşıklığı, çeşitli "düzey" ya da "kerte"lerin birbirlerinden ayrı oluşlarına bağlı olan bir karmaşıklıktır. Öte yandan, bu düzeyler çok özel bir biçimde eklemlenmişlerdir: Siyasal ve ideolojik düzeyler "son kertede" ekonomik düzey tarafından belirlenir. Ekonominin belirleyiciliğinin "son kertede" olmasının anlamı şudur: Bu karmaşık bütünde yapısal bir hiyerarşi vardır; farklı üretim tarzlarında ya da farklı konjonktürlerde, yine ekonomik düzeyin belirleyiciliği altında, düzeylerden biri "egemen"dir; bu egemenlik ise ekonomik düzeyin özelliğine göre yer değiştirebilir. Dolayısıyla, Marx'ın karmaşık bütünü, her zaman, belli bir düzeyin egemenliği altındaki bir bütündür.

Althusser bu anlayışını, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı önsöze dayanarak geliştirir. Altyapı-üstyapı tahlilini içeren bu metin maddeci bir diyalektiğin geliştirilmesindeki köşe taşlarından biridir. Ne var ki, Althusser'e göre, burada Marx çok önemli bir noktayı "topografik" bir betimlemeyle iletmektedir bize: "Marx bu topografiyi kullanarak *gerçek*, ayrı alanlar"ın (Althusser, 1976b: 140) varlığına işaret etmektedir, ama bu bütün anlayışını kuramsallaştırmak için gerekli kavramları formüle etmemiştir. *Kapital*'deki, fiilen, salt *pratik* durumda var olan tahlilin dışında, bu amaçla başvurulabilecek tek kavram Engels'inkidir: Engels düzeyler-arası eklemlenmeyi "son kertede ekonomi tarafından belirlenme" biçiminde ifade etmiştir.

Kısacası, Althusser'in çabası, Marksist bütün anlayışını, ekonomik düzeyin belirleyiciliğini ifade ederken aynı zamanda da başka düzeylerin gerçekliğini koruyacak biçimde kuramsallaştırmaktır. Marksist bir bütün kavramı, hiçbir şekilde, çeşitli düzeylerin özsel bir ekonomik düzeye indirgenmesine izin vermemelidir. Althusser bu kuramsallaştırma çabasında "düzeyler" tahlilinden hareket eder.

Ya da daha açıkçası: Althusser maddeci diyalektik anlayışının anahtar kavramını, toplumsal bütünün görece özerk düzeyler, ya da kertelerden oluştuğu *önkabulüne* dayanarak geliştirir.

Toplumsal bütünün kavramlaştırılmasında bizi yönlendirecek olan anlayış, yazara göre, "son kertede belirleyicilik"tir, gördüğümüz gibi. "Son kerte olması ... yasal, siyasal ve ideolojik üstyapıda ortaya çıkan başka kertelerin de var olmasındandır" (Althusser, 1976b: 168). Bunun uzantısı şudur: Ekonomik düzeyin, daha da özel olarak üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki "temel" çelişkinin kendisi *belirlenmiş* bir çelişkidir. Ekonomik düzey mutlak bir biçimde belirleyici olmadığına göre, Althusser'in gözünde, bu düzeyde yer alan temel çelişkinin bütün içinde *merkezî* bir konuma sahip olmadığı ve saf bir biçimde var olmadığı açıktır. Tek bir içsel ilkeye dayanan Hegelci bütün anlayışının tersine, Marksist çelişki "üst-belirlenime tâbi" bir çelişkidir. Burada, temel çelişki başka düzeyleri görüngüler konumuna indirgeyen bir "öz"ü oluşturmaz. Tersine, maddeci bütün anlayışında, diğer düzeyler ekonomik düzeyin varoluş koşulları konumundadırlar: "(Çelişki) bunlar *tarafından* köklü bir biçimde *etkilenir*; aynı devinimde hem belirler hem belirlenir; ve yaşam verdiği toplumsal formasyonun çeşitli düzey ve *kerteleri* tarafından belirlenir. Çelişkinin, *ilkesi bakımından üst-belirlenime tâbi* olduğu söylenebilir" (Althusser, 1969: 101).

Kapital'i Okumak adlı yapıtında Althusser "üst-belirlenim" kavramını, düşüncesinin epistemolojik öncülleriyle bağlantısı içinde daha da geliştirir. Ancak bu sorunu ikinci bölümde ele alacağım. Burada, söz konusu kavramın, toplumsal bütünün çeşitli düzeyleri arasındaki *ilişkiyi* açıklamak için kullanıldığını, dolayısıyla da ayrı düzeylerin baştan *verili* olduğu bir bütünü varsaydığını vurgulamakla yetineceğim: Althusser'in toplumsal bütün tahlili bu özgül *karmaşıklık* anlayışına dayanmaktadır.

Bu aşamada, ilkin, birbirinden ayrı, görece özerk düzeylerden

oluşmuş bir toplumsal bütün anlayışının tüm üretim tarzları için geçerli, genel bir anlayış olarak benimsenemeyeceğini savunacağım. İkinci olarak da, "görece özerklik" kavramının toplumsal bütünün farklı alanları arasındaki ilişkiyi nitelendirmede yetersiz kaldığını ortaya koymaya çalışacağım.

Toplumsal bütünün ekonomik, siyasal ve ideolojik düzeylerden oluşmuş bir bütün olduğu tahlilini, Althusser "topografik betimleme" olarak nitelendirdiği şu metne dayandırmaktadır: "Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli sosyal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasi üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli teşkil eder" (Marx, 1970: 23). Burada Marx sadece altyapı ile üstyapıyı birbirinden ayırmakta ve belirleyiciliği altyapıya atfetmektedir; üstyapı içinde *ayrı düzeylerin* varlığına ilişkin hiçbir şey söylememektedir. Nitekim, biraz daha ileride, üstyapıdaki "hukuki, siyasi, dini, estetik ya da felsefi ... kısaca ideolojik *biçimler*"den (age.: 24, vurgu bana ait) söz eder; burada da üstyapının *içindeki* ayrı *düzeyler* söz konusu değildir. Böyle olunca, her üretim tarzı için geçerli olacak, *başlıca üç düzeyden oluşmuş* bir *genel* toplumsal bütün kategorisi için Marx'ın yapıtında hiçbir dayanak olmadığı söylenebilir. Balibar sorunun farkındadır: "*Birçok* kertenin varlığı bütün toplumsal yapıların özsel bir niteliği olmalıdır (ancak bunların sayısını, adlarını ve birbirleriyle eklemlenişlerini ifade eden terimleri gözden geçirilmeye açık olarak görüyoruz)..." (Althusser ve Balibar, 1970: 207).[6] Kısacası, "üst-belirlenim" kavramının *dayanağı*, kendisi "topografik" olan bir betimlemeden hareketle, aceleci ve titizlikten uzak bir biçimde kurulmuştur.

6 Ayrıca bkz. Althusser, 1976b: 183: "Marx... bize bir yapı, bir temel ve bir iki üst kat sunar – tam olarak kaç kat olduğunu söylemez". Nicos Poulantzas ise *Pouvoir politique et classes sociales* adlı kitabında "tarihsel maddeciliğin genel kuramının ayrı ve birleşmiş kerteler arasında genel bir ilişkiler tipi tanımladığı"nı (1971: 10) söylerken *L'état, le pauvoir, le socialisme* adlı yapıtında bu tür bir kerteler tahliline çeşitli kayıtlar getirir (1978: 16-20).

Bunun da ötesinde, bir an için Marx'ın yapıtında, her üretim tarzı için geçerli olacak bir düzeyler tahliline işaret eden bölümler bulunabileceğini varsayalım. Bu kavramlaştırma biçimi toplumsal bütünlerin belirlenim düzenini doyurucu bir biçimde açıklayabilir mi? Yani, bu biçimde, *bir yandan genel* (her üretim tarzı için geçerli olan) belirlenim düzeni, öte yandan da kapitalizmin özgül belirlenim düzeni kavranabilir mi? Kanımca, soruna, Marx'ın toplumsal bütünün kapitalist üretim *tarzındaki özgül* kuruluş biçimine getirdiği açıklama ışığında yaklaşmak gerekmektedir.

Kapitalist üretim tarzı tahlilinde Marx toplumsal ilişkilerin, ekonomik ve siyasal olmak üzere, ayrı biçimlere *bürünme* sürecini açıklar. Bu üretim tarzında doğrudan üretici ile üretim araçlarının birbirinden kopması, artığın mülk edinilmesi için, toplumsal olarak örgütlenmiş bir zor kullanımına gerek olmadığı anlamına gelmektedir: Emek gücünün piyasada satılması bu mülk edinmenin yeterli koşuludur. Öyleyse, zora dayalı ilişkilerin doğrudan üretim sürecinin dışında yer almasıyla ve bu niteliklerini gizleyen bir biçime bürünmesiyle oluşan *politik alanın bizatihi varlığı*, bu üretim ilişkilerinin bir özgüllüğüne bağlıdır. Gerçi Althusserci anlayışın temsilcileri de artığın mülk edinilişinin özgül biçimini, belli bir üretim tarzının nitelendirilmesinde belirleyici etken olarak görürler. Ne var ki, bu anlayışta ayrı *düzeylerin varlığı* bir önkabuldür; söz konusu ölçüt sadece bu düzeylerin eklemlenme biçimini (kapitalizmde düzeylerin görece özerkliğini) açıklamak için kullanılır. Başka türlü söyleyecek olursak, kapitalizmde görece özerk oluşları, bu düzeylerin birbirleriyle *dışsal* bir ilişki içinde baştan verilmiş oldukları varsayımı altında açıklanır. Bu anlayış, kapitalizmde toplumsal bütünün çeşitli alanlarının birbirinden ayrılmasına bir *açıklama* getirmez; yalnızca *postüle* eder bu ayrı alanları.

Althusser'in düzeyler anlayışının düğüm noktası "ekonomik olan" kavramıdır. Althusser "ekonomik olan"ı, kendisi "global" yapı

olan üretim tarzının "bölgesel" yapısı olarak görür (Althusser ve Balibar, 1970: 182-183). Ona göre, Marx *Kapital*'de kapitalist üretim tarzı için geçerli olan "ekonomik" kavramını geliştirmiştir. Yani, "ekonomik olan" farklı biçimler altında da olsa *her* üretim tarzı için önvarsayılabilecek bir kertedir. Oysa bu yaklaşım, "bizatihi ekonomi"nin kapitalizme özgü bir kategori olduğunu gözden kaçırmaktadır. Gerçi Marx'ın toplumsal bütünün *belirleyici* ilişkilerini "ekonomik" olarak nitelendirdiği doğrudur. Ancak Marx'ın yapıtında, belirleyici ilişkileri ifade eden iki ayrı kavram vardır:[7] *Üretim ilişkileri*, insanların maddi yaşamlarını yeniden-üretirken birbirleriyle kurdukları ilişkileri ifade eden *genel bir kavramdır*; dar anlamıyla *ekonomik ilişkiler* ise, bu ilişkilerin kapitalist üretim tarzında büründükleri *özgül* biçimdir: "Ekonomik olan, siyasal yapıyı belirleyen altyapı olarak görülmemelidir; aslında hem ekonomik olan hem de siyasal olan toplumsal ilişkilerin biçimleridir, kapitalist toplumda temeldeki sınıf çatışmasının büründüğü biçimler..." (Holloway ve Picciotto, 1977: 84).[8] Marx kapitalizme özgü egemenlik ve tâbiyet ilişkilerinden söz ederken buradaki özgül tâbiyet biçimini "doğası bakımından nesnel, görünüşte özgür iradeye bağlı, salt ekonomik" (Marx, 1976 – ek: 1028) olarak nitelendirir. "Bizatihi ekonomik" düzeyin *varlığının* anlamı da bundan başka bir şey değildir.

Ekonomik ve siyasal düzeyleri baştan varsayarak, Althusser kapitalizme özgü biçimleri başka üretim tarzlarına genelleştirmiş olur. Bu, bir yandan kapitalizme özgü ilişki biçimlerinin fetiş niteliklerini sulandırır; ama *öte yandan* da, paradoksal gibi görünse de, Marksizmi indirgemeciliğe yatkın hale getirir. Kapitalizm bağlamında, üretim ilişkilerinin belirleyiciliğini savunurken, aynı zamanda da belirlenimi sınıf mücadelesinden arınmış bir "ekonomik" devinimin be-

[7] Bu ayrım için bkz. Laclau, 1985b: 81-83.

[8] Bu açıklamanın Althusser'in yadsıdığı bir öz/görünüş ikiliği anlayışına dayandığı ileri sürülecektir. Bu sorunu bundan sonraki bölümde ele alacağım.

lirleyiciliğine indirgememenin önkoşulu, ekonomik ve siyasal ilişkilerin *birliğinden* hareket etmektir. Bu ilişkilerin, toplumsal ilişkilerin kapitalizmde büründüğü biçimler olduğunu söylemek, bu ayrı alanların *gerçekliklerini* (Holloway ve Picciotto, 1977: 81)[9] hafife almayı getirmez. Oysa, ekonomiyi önsel (*a priori*) olarak ayrı bir düzey konumuna yerleştirmek, o kadar ürküntü veren "ekonomizm"e düşmenin yolunu açar; çünkü "ekonomik olan" kavramı sermaye ilişkisinde içkin olan antagonizmayı *gizleyen* bir *gerçekliğin* ifadesidir.

II.
'ÜST-BELİRLENİM'İN EPİSTEMOLOJİK TEMELİ: YAPISAL NEDENSELLİK

Marx İçin adlı yapıtında Althusser "üst-belirlenim" kavramını, yapılaşmış bütünün karmaşıklığı bağlamında, bu bütünde geçerli olan nedensellik türünü açıklamak amacıyla kullanır. *Kapital*'i *Okumak*'ta ise, bu kavram epistemoloji sorunsalı içinde yeniden ele alınır. Althusser'e göre, Marksizm için gerekli olan nedensellik kavramı bütün ile parçaları arasındaki ilişkileri doyurucu bir biçimde açıklayabilen bir nedensellik anlayışıdır: "... bir öğenin ya da bir yapının bir yapıca belirlenmesini hangi kavram aracılığıyla düşüneceğiz?" (Althusser ve Balibar, 1970: 188).

Marksizmin "nedensellik" anlayışı etkilerin ardında yatan bir *ilişkiler yapısını* ortaya koyabilmelidir. Bu tür bir *yapısal nedenselliği* en iyi ifade eden deyim ise "yapının etkilerinde var olması"dır (age.). Bu anlayışın başka nedensellik anlayışlarına göre üstünlüğü şuradadır: İlkin, ampirizmin tözsel, somut bir neden arayışı aşılmıştır böylece. Çünkü burada, neden ya da belirleyici etken etkilerin dışındaki bir "şey" değildir. Öte yandan, Hegel'in "dile getirici" bütün anlayışın-

[9] Bu sorunun ikinci bölümde açıklığa kavuşacağını umuyorum.

daki sakıncalar da ortadan kaldırılmıştır: Bu anlayış, etkileri "neden"in (Hegel'de "öz"ün) görüngülerine indirgemez. Yapısal nedensellikte, neden yani yapı, ne mekanik nedensellikte olduğu gibi etkilere *dışsaldır*, ne de Hegel'de olduğu gibi etkilerin *özüdür*. Yapı, etkilerin bütününün *kavramıdır*: "... kendi öğelerinin *özgül* bir birleşiminden başka bir şey olmayan yapı, etkileri dışında hiçbir şey değildir" (age.: 189).

Althusser'e göre bu nedensellik kavramı Marx'ın yapıtında "pratik durumda" vardır: Marx sürekli olarak böyle bir anlayışa başvurur ama onu hiçbir zaman kavramlaştırmadan. Ne var ki, doğrudan doğruya, bütünün parçalarıyla ilişkisi sorunuyla belirtik olarak uğraştığında da öz/görünüş ikiliğini kullanır. Oysa bu ikilik, Althusser'e göre, Marx'ın yapıtındaki bir ideolojik kalıntıdır. İdeolojik olmasının nedeni de, somut belirlenimleri bir özün görüngü ya da görünüşlerine indirgeyen Hegelci sorunsala ait olmasıdır. Marksist nedensellik anlayışı somut belirlenimlere ayrı bir varlık tanımak zorundadır.

Althusser, böylelikle, Marx'ın *gerçeklikteki* bir ikilik olarak başvurduğu öz/görünüş (ya da görüngü) ikiliğini Hegelci olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Bu tür bir çift-düzeyli gerçeklik anlayışının reddi, Althusser'in epistemolojik öncülü, yani düşünce-nesnesi ile gerçek-nesne arasındaki kesin ayrım göz önüne alındığında daha da açıklık kazanmaktadır.

Bu ayrımı yapmakla Althusser, kendini, en geniş anlamıyla ampirizm olarak nitelendirdiği ve yaygın olarak benimsendiğine inandığı bir bilgi anlayışının karşısına yerleştirmiş olur. Rasyonalist biçimi altında olsun, duyumcu (*sensualist*) biçimi altında olsun, bu anlayışın hareket noktası, Althusser'e göre, bilgiden önce gelen bir özneyi ve nesneyi varsaymaktır. Bu bağlamda, bilgi süreci gerçek-nesnenin içindeki *özün* soyutlama yoluyla çekip çıkarılmasıdır: "Verili bir gerçek-nesneden özünü soyutlayan ampirist soyutlama *gerçek* bir soyutlamadır, özneyi gerçek öze sahip kılar" (age.: 36). Başka türlü söy-

lendiğinde, ampirist anlayışa göre, gerçek nesnenin özü ile bilgi, aynı şeydir.

Bu anlayış karşısında Althusser bilme sürecini bir üretim süreci olarak gören bir yaklaşımı benimser. Marx'ın "*Grundrisse*'ye Giriş"ine (1857) dayanarak, yazar *üretilmiş* düşünce-nesnesi ile gerçek-nesneyi birbirinden ayırır. Bilginin nesnesi *düşüncede* üretilmiş bir nesnedir: "Marx, *gerçek-nesne* ... ile düşüncenin, kendi içinde bir düşünce-somutu, bir düşünce-bütünü, yani gerçek nesneden mutlak olarak ayrı olan bir *düşünce-nesnesi* olarak ürettiği bilgi-nesnesi arasındaki ayrımı savunur..." (age.: 41)

Dolayısıyla, Althusser'e göre, ampirizmin gerçek-nesne ile düşünce-nesnesini birbirine karıştırmasının bir ürünü olan öz/görünüş ikiliği reddedilmelidir. İfadesini "yapının etkilerinde var oluşu"nda bulan yapısal nedensellik, yapıyı gerçek nesneden mutlak bir biçimde ayırır ve onu bir kavram konumuna yerleştirir. Yapı, çok özel bir anlamda "mevcut olmayan" bir nedendir: "*Nedenin mevcut olmayışı ... yapının, bir yapı olarak, etkilerine içsel oluşunun biçimidir*" (age.: 188).

"Bir Özeleştirinin Öğeleri"nde Althusser "mevcut olmayan bir nedenin etkililiği" anlayışını şöyle savunur: Üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki temel çelişkinin somut varlığını algılamak olanaksızdır. "'Nedenin mevcut olmadığını' söylemek ... 'son kertede belirleyici olan çelişki'nin tarih sahnesinde *hiçbir zaman* şahsen *var olmadığı* ... ve, hiçbir zaman, 'orada olan bir kişi'nin kavranabildiği gibi doğrudan kavranamayacağı anlamını taşır" (Althusser, 1976b: 126).

Kanımca, Althusser'in bu tahlilinde iki ayrı soyutlama düzeyinin birbirine karıştırılmasından kaynaklanan bir sorun vardır. Bu soyutlama düzeylerinin her ikisi de *gerçeklikten* yapılmış soyutlamaları içerir. Üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki *gerçek* bir çelişkidir; ancak bu çelişki somut tarihsel olaylarda farklı biçimlerde ortaya çıkar. Hiçbir somut durumda "saf" bir biçimde ortaya çıkmayışı, onun bir itici güç olarak gerçeklik alanında, *düşüncenin soyutla-*

masından önce, var olmadığı anlamına gelmez. Düşünce bu temel çelişkiyi nasıl bir soyutlama sonucunda kavrıyorsa aynı biçimde görünüşler düzlemine de bir soyutlamayla ulaşır. Aradaki fark, düşünce açısından, soyutlama düzeyleri arasındaki farktır.

Bu iki ayrı düzeyi birbirine karıştırdığı için Althusser, ampirizmin reddinden, gerçek ilişkilerin düşünce alanına atılmasına varır. Gerçeklik alanını algılanabilir, "şahsen var olan" biçimlerle sınırlaması,[10] onu, etkiler arasındaki ilişkinin *kavramından* başka bir şey olmayan bir neden anlayışına götürür.

Varılan bu noktada düşünce ile gerçeklik arasında mutlak bir kopukluk vardır. Salt bir kavram konumuna indirgenmiş olan belirleyici çelişki gerçek bir ilişki olma niteliğini yitirir. Althusser'in öz/görünüş ikilisinin gerçeklikteki bir ikilik olduğunu reddetmesi, onu, çözümü olmayan bir sorunla karşı karşıya bırakmaktadır: Artık temel çelişkinin kavramını bir şeye *ilişkin* bir kavram olarak düşünmek olanaksızdır.

Kısacası, Marx'ın ikiliğinin yerine "yapının etkilerinde var olması" anlamındaki bir yapısal nedenselliği getirmek, *gerçek* ilişkilerin "mevcut olmayan" nedenlere, ya da kavramlara indirgenmesine yol açmaktadır. Bunun, kuramsal yanlışlığının yanı sıra, ciddi ideolojik-politik uzantıları da olabilir. Nitekim, (bu yazıda Althusser'in Stalinizm yorumuna girmemekle birlikte) şu gözlemin çok anlamlı bir örnek olduğunu belirtmeden geçemeyeceğim: "Kimilerinin Stalinizm olarak adlandırdıkları şeyin 'tek bir' nedeninin üzerine 'parmak basmak' güçtür ... Etkiler kesinlikle mevcuttu, ama *neden mevcut değildi*" (age.). Bu yaklaşımla Stalinizm üzerine birçok düşünce ileri sürülebilir; ancak bu olgu tarihsel ve maddi temelleriyle bir bütün olarak kavranamaz.

Saffet Tura da "Meta Fetişizminin Eleştirisine Giriş" adlı yazısında, Marx'ın, *Kapital*'in ilk kısmının dördüncü bölümündeki, öz/gö-

10 Buradaki ampirizme dikkati çekmeden geçemeyeceğim.

rünüş ikiliğine dayanan meta fetişizmi tahlilini, Althusser'in öncüllerinden hareket ederek ama, kendisinin de belirttiği gibi, "onun sonuçlarının ötesine" (Tura, 1986: 189) geçerek eleştiriyor. Tura'nın eleştirilerini iki ana tezde toparlamak olanaklı: 1. Marx'ın buradaki tahlili ekonomi politiğin "basit meta üretimi" çerçevesine hapsolmuş bir bakış açısının ürünüdür. Sermaye ilişkisini dışladığı ölçüde, Marx'ın sorunsalına ekonomi politik sorunsalından bir kalıntı olarak girmiş, Marksist çerçeveye yabancı bir öğedir; 2. Bununla bağlantılı olarak, ekonomi politiğin özne anlayışını benimser ve bu öznenin doğallaştırılmasına katkıda bulunur. İkinci eleştiriyi bundan sonraki bölümde ele almak üzere burada Tura'nın ilk eleştirisinin geçersiz olduğunu göstermeye çalışacağım.

Marx'ın kapitalizm tahlilinin odak noktasını dolaşım alanı ile üretim alanının, eşitlik ile sömürünün, *çelişik birliği* oluşturur. Kapitalizmde, meta üretiminin genelleşmesi, yani emek gücünün meta haline gelmesiyle birlikte, sömürünün gerçekleşmesinin önkoşulu emek gücünün bir meta olarak piyasada (dolaşım alanında) satılması olur. Bir kez bu koşul yerine geldiğinde, üretim sürecinde emek gücünün kullanım-değerinin gerçekleşmesiyle artık-değer üretilecek, sömürü gerçekleşecektir.

Böyle olunca, genelleşmiş meta üretiminin görünüşler düzlemini oluşturan piyasa, *kapitalist üretim* tarzının *bütününden* yapılmış bir soyutlamadır. Bu görünüşler düzleminin "yaygınlaşmış basit meta üretimi" olarak alınması için hiçbir gerekçe yoktur, çünkü burada bireylerin hepsi üretim araçlarının mülkiyetine sahip bireyler değildirler; gerçi hepsinin bir tür "mülkiyet"i vardır ama kimininki sadece emek gücü üzerindeki mülkiyetidir. Dolayısıyla, metaların dolaşımı alanında meta sahipleri arasındaki ilişki *özgül olarak* kapitalist üretim tarzına ait bir ilişki biçimidir.

Üretim ile dolaşım arasındaki bu zorunlu ilişki, bu çelişik birlik yüzündendir ki, Marx sermaye ilişkisini açıklama sürecinin bir aşa-

masında rahatlıkla bu soyutlama düzeyinde kalabilmektedir. Bu düzey sermaye ve artık-değer tahlilini içerir, çünkü "araştırma" sırasında Marx artık-değerin kaynağını bulmuştur bir kez; şimdi "sunuş" yöntemi, görünüş biçimlerinden geriye, görünüşlerin ardına doğru ilerlemeyi gerektirmektedir.[11] Dolaşım ve üretim alanları arasındaki diyalektik birlik bu yöntemin temelini oluşturur: "(Ticaretin belli bir gelişmişlik düzeyi) *sermayenin* ve kapitalist üretim tarzının oluşmasının *öncülü ve hareket noktasıydı*. Metaı tam böyle bir öncül olarak görüyor ve kapitalist üretimin en basit biçimi olarak metadan hareket ediyoruz. Ne var ki, öte yandan *meta* kapitalist üretimin bir *ürünü*, bir *sonucudur*" (Marx, 1976 - ek: 1059-1060, son vurgular bana ait).

III.
İDEOLOJİ VE FETİŞİZM

Bu bölümde, Althusser'in düşüncesinin yukarıda ele aldığım yönlerinin ideoloji kuramı açısından uzantılarını tartışacağım. Başka bir deyişle, yazarın ideolojiye yaklaşımındaki bazı sorunları, onun *ayrı düzeylerden* oluşan toplumsal bütün anlayışına ve Marx'ın öz/görünüş ikiliğinin yerine *yapısal nedenselliği* getirmesine bağlayacağım.

Marx İçin ve *Kapital'i Okumak* adlı yapıtlarında Althusser, Marx'ın kendisinden önceki sorunsaldan "kopuş"unu bilim/ideoloji karşıtlığı temelinde açıklar. Althusser'in düşüncesinin bu aşamasında, ideoloji bilim-öncesi olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşımın teorisist uzantıları açıktır: Bir yandan, bilim toplumsal gelişimden soyutlanmakta, "kopuş" epistemolojik bir kopuşa indirgenmektedir; öte yandan da, "hakikat" bir seçkinler grubunun, yani bilim adamları ve kadınlarının tekeline verilmekte, kitlelere ise yalnız ideoloji bırakılmaktadır.

Daha önce de belirttiğim gibi, bu teorisist yaklaşım çeşitli eleşti-

11 Marx, *Kapital I*, "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz" (Marx, 1975: 25).

rilere hedef olmuş ve Althusser'i çerçevesini düzeltmeye yöneltmiştir. Bu sürecin doruğu olan "Bir Özeleştirinin Öğeleri"nde şöyle der yazar: "*Doğru* ile *yanlış* arasındaki karşıtlığı, bilim ile ideoloji arasındaki spekülatif bir ayrım biçiminde koymakla, 'kopuş'a rasyonalist bir açıklama getirmeye itilmiştim" (Althusser, 1976b: 106). Bu aşamada Althusser ideolojiyi sınıf temeline yerleştirmeye çalışır; böylece Marx'ın kopuşu bizatihi ideolojiden değil, burjuva ideolojisinden bir kopuş olarak görülebilecektir artık: "(Marx) proletaryanın ideolojisinin temel düşüncelerinden ve proletaryanın ideolojiyi etten kemikten bir gerçekliğe dönüştüren ilk sınıf mücadelelerinden esinlendiği içindir ki bir bütün olarak burjuva ideolojisinden kopabilmiştir" (age.: 131).

Ne var ki, bu düzeltme süreci içinde Althusser'in ideoloji kuramında geliştirdiği bir başka boyut, onun teorisizmi tümüyle terk etmesini engellemiştir. Sorun, "genel olarak ideoloji" kavramıyla ilgilidir. Marx'ın "genel olarak üretim" kavramıyla bir analoji yaparak, Althusser, ideolojinin özgül üretim tarzlarında büründüğü tarihsel biçimleri, "genel olarak ideoloji" kavramı temelinde açıklamanın olanaklı olduğunu ileri sürer. Aslında, bu görüş, yazarın "her toplumsal bütün için geçerli olan üç ana düzey" anlayışında örtük olarak vardır zaten. Yani, "genel olarak ideoloji" kavramı Althusser'in "Marksist tarih kuramı" anlayışında içkindir: "Her toplumda ... altyapı olarak bir ekonomik faaliyetin, bir siyasal örgütlenmenin ve 'ideolojik' biçimlerin varolduğunu ileri sürebiliriz ... Dolayısıyla bizatihi ideoloji her toplumsal bütünün organik bir parçasıdır" (Althusser, 1969: 232). Althusser daha sonraları ideolojinin bu tarih-aşırı niteliğini bütün toplumlar için geçerli olan pratik işlevine dayanarak açıklar. Yazara göre, insanlar gerçek varoluş koşullarıyla "hayalî" bir ilişkiye girerler. İşte ideoloji insanların gerçek koşullarıyla kurdukları bu hayalî ilişkileri temsil eder; bu niteliğiyle de bireylerin pratik yaşamlarında onlara yeterli olacak bir kavrayıştır.

Bu açıklamada düğüm noktasını, insanın gerçek koşulları ile bu koşullarla kurduğu hayalî ilişki arasındaki *zorunlu* örtüşmezlik oluşturmaktadır. Bu önermenin anlamı şudur: Sınıfsız toplumda bile insanın gerçek koşulları onun için saydam değildir. Kuşkusuz, Rancière'in de belirttiği gibi, Althusser için de ideolojinin sınıflı toplumlardaki işleviyle sınıfsız toplumdaki işlevi arasında çok önemli bir fark vardır: "... sınıflı toplumlarda ideoloji hem *çarpıtır* hem mistifiye eder (gizemlileştirir)..." (Rancière, 1974: 2, vurgu bana ait) ancak, çarpıtma bütün toplumlarda geçerlidir. Bu kaçınılmaz çarpıtmanın nedeni yapısal nedensellikte yatmaktadır: "... yapısı tarafından belirlenmesi ... toplumsal bütünün, onun içinde bu yapıca belirlenmiş bir yeri olan birey için saydam olmasını önler..." (age.). Kısacası, toplumun birey için her toplumda kaçınılmaz olarak saydam olmayışıyla, yani "genel olarak ideoloji" kavramıyla, yapısal nedensellik arasında doğrudan bir bağlantı vardır.

Yapısal nedenselliğin ayırıcı özelliği olan "yapının etkilerinde var oluşu" düşünüldüğünde bu çok anlaşılır bir şeydir. Yapı "mevcut olmayan" bir neden, yalnızca bir *kavram* olduğuna göre, bireylerin bu yapının sadece etkilerini algılayabilmeleri doğaldır. Çünkü bu "kavram"a ancak kuramsal pratik sonucunda, yani bilim aracılığıyla ulaşılabilir. Öyleyse, kitleler toplumsal koşullarının bu kavramda örtük olan "hakikat"inden *kaçınılmaz olarak* yoksun kalacaklardır.

Sonuç olarak, bütün düzeltme çabalarına karşın, Althusser bilim/ideoloji karşıtlığını aşamaz. Kanımca, yazarın öncülleri göz önüne alındığında bu zaten olanaksızdır: Bir yandan ideoloji düzeyinin tarih-aşırı olması, öte yandan temeldeki gerçek ilişkilerin kavramlar alanına kovulması Althusser'in teorisizmi aşmasına izin vermemektedir.

Üstelik, ideolojinin maddi bir gerçekliği olduğunu çeşitli biçimlerde ileri sürmesine karşın, Althusser ideolojiyi maddi bir gerçeklik üzerine yerleştirememektedir. Onun çerçevesinde, ideolojinin mad-

di boyutunu sadece devletin ideolojik *aygıtları* ve bireylerin toplumsal *pratiği* oluşturur. Ancak bunlar olsa olsa ideolojinin maddi olarak *yeniden-üretimini* açıklayabilirler, maddi temelini (ya da nasıl *üretildiğini*) değil. Bu maddi temeli açıklamanın yolu, özlerin zorunlu bir biçimde görünüşlere dönüşmesine dayanarak geliştirilmiş olan fetişizm kavramını kullanmaktır. Bu açıklamada, soyut bir kavram olan "genel olarak ideoloji"nin yerini "burjuva ideolojisi" alır. Bir kez bu ideoloji kapitalist ilişkilerin fetiş nitelikleri üzerinde temellendirildiğinde, bu ilişkilerin dönüştürülmesi ile bu ideolojinin varlık nedeninin ortadan kalkacağı da açıkça görülür.[12]

Burjuva ideolojisinin temelini oluşturan genelleşmiş meta üretiminin ayırıcı özelliği, emeğin toplumsallaşma biçiminde yatar: Özel üretim koşullarında özel emek ancak mübadele yoluyla toplumsal emeğe katılır. Emeğin zorunlu olarak ürünü aracılığıyla toplumsallaşması, toplumsal ilişkilerin metalar-arası ilişkiler biçimine büründüğü ve *ancak bu biçim altında kurulabileceği* anlamına gelir. Marx'ın meta fetişizmi adını verdiği ve insanların gerçek koşullarını "çarpıtılmış" bir biçimde yaşamalarına yol açan şey bu *zorunlu* dönüşümdür. Demek ki, Marx'ın fetişizm kuramı bir yandan insan ilişkilerinin şeyleştiğini açığa çıkarırken, öte yandan da bu *şeyleşmenin* ve ondan kaynaklanan *ideolojinin tarihselliğini* ortaya koymaktadır.

Bu noktada, Tura'nın eleştirilerinden ikincisini, yani *Kapital*'in "Meta Fetişizmi" bölümünde ekonomi politiğin ideolojik çerçevesine hapsolmuş bir özne anlayışının söz konusu olduğu yolundaki iddiasını kısaca ele almak istiyorum. Tura'ya göre, tıpkı ekonomi politik gibi meta fetişizmi kuramı da özne/nesne, ideoloji/gerçeklik ayrımı üzerinde kurulmuştur. Tura kendisi, bu ayrımı aşma çabası içinde, gerçekliği ideoloji içinde eriten bir "pan-ideolojizm"e düşmektedir;

12 Oysa Althusser'in kuramında bu ideolojinin aşılması için hiçbir temel yoktur, çünkü yazar burjuva ideolojisinin mekanizmalarını açıklamış ama bunu "genel olarak ideoloji" diye sunarak mutlaklaştırmıştır.

bunun en çarpıcı örneği piyasayı bir "ideolojik aygıt" (Tura, 1986: 184) olarak adlandırmasıdır.

Kanımca sorun şuradan kaynaklanmaktadır: Kapitalizmin gerçekliğinin doğal değil *tarihsel* olduğunu vurgulamak başka şeydir, bu gerçekliğin *ideolojik* olduğunu savunmak başka şey. Marx'ın yapıtında, bu ayrım, dolaşım alanındaki *görünüş biçimleri* (örneğin eşit değerler) ile bunların üzerinde yükselen ve bu biçimleri mutlaklaştıran *ideolojik biçimler* (örneğin eşit hukuk özneleri) arasındaki ayrıma tekabül eder. Şimdi, bu ayrımın yapılması, gerçeklikteki biçimlerin üzerinde yükselen ideolojik biçimlerin bu gerçekliğin yeniden-üretiminde etkin ve gerekli olmadığı anlamına gelmez. Zaten Marx'ın yaptığı da, birbirinden ayırdığı bu biçimler arasındaki birliği ortaya koyup, hem piyasa gerçekliğini hem de bu gerçekliğe dayanan ideolojiyi, bir arada eleştirmektir. Fetişizmi, *Kapital*'in en başlarında, salt dolaşım alanını kapsayan bir soyutlama düzeyinde ele almasının nedeni de budur: Marx'ın "eleştiri"si bir yandan toplumsal gerçekliğin *saptanmasını*, öte yandan da bu "toplumsal gerçeklikle bu gerçekliği yaşayan, kavrayan bilinç, bilgi ve kuramlar arasındaki problematik ilişkiyi kapsar" (Benhabib, 1977: 34).[13]

SONUÇ

Bu yazının amacı, Althusser'in yalnızca teorisizmini eleştirmenin yarım kalmış bir eleştiri olacağını göstermekti. Althusser'in yaklaşımında ortaya çıkan sorunların büyük bir bölümünün, bu arada teorisizminin de, Marx'ın öz/görünüş ikiliğini kullanma biçimini yadsımasından kaynaklandığı kanısındayım.

Althusser'i eleştirenlerin üzerinde durdukları sorunlar arasında en kritik olanları, bence, bu yazıda tartıştığım üç sorun ve bunlar arasındaki bağlantıdır. Toparlamak gerekirse, bu üç sorun, toplum-

13 "Eleştiri" kavramı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Savran, 1984.

sal bütünün esas olarak üç düzeyden oluştuğu yolundaki tez, yapısal nedensellik kavramının uzantıları ve "genel olarak ideoloji" kavramıdır. Aralarındaki bağlantı ise şöyle ifade edilebilir: Althusser, bir kez, kapitalizmin belirleyici çelişkisini gerçeklik alanından kavramlar alanına kovunca, artık "'son kerte'nin hiçbir zaman sahneye tek başına çıkmayacağı"nı (Althusser, 1969: 113) ileri sürmesi çok mantıklıdır. İki soyutlama düzeyi arasındaki ayrımı göz ardı ederek, özlerin görünüşlerden farklı bir soyutlama düzeyinde yer aldığını yadsıdığı ölçüde, Marksist bütün anlayışının karmaşıklığını üç ayrı düzeyin varlığından ibaret bir karmaşıklığa indirger. Burada, birinin "belirleyici" olması dışında, bütün düzeyler türdeştirler: Hepsi de, aslında, birer *üretim* ya da *pratik* olarak algılanmaktadırlar. Özlerin görünüşlere *dönüşmesi* sürecinde içkin olan gerçek ayrılık (*distinctness*) bu anlayışta ortadan kalkar. Bu ayrılığın ya da niteliksel farklılığın olmadığı yerde, Althusser'in üst-belirlenim kavramını benimsemesi çok anlaşılır bir şeydir: Özler gerçeklik alanının dışına atılınca ortada "eşdeğerli", ya da türdeş "etkiler"in karşılıklı etkileşiminden başka bir şey kalmaz. Ne var ki, bu çerçevede gerçeklik, düşünce ve ideoloji arasındaki bağlantıların doyurucu bir biçimde kurulamadığı da açıktır.

Ayrıca, Althusser'in ideoloji kuramında da ortaya çıktığı gibi, bu yaklaşım bir üretim tarzından başka bir üretim tarzına geçişi açıklayamaz: Düzeylerin önvarsayılması kapitalizm ile sınıfsız toplum arasındaki *gerçek kopuşu* kavramlaştırmaya engeldir. Bu ikinci durumda bizatihi düzeylerin varlığı son derece kuşku götürür bir şeydir.

Bu durumda, Halil Berktay'ın Oğuz Ertem'e yönelttiği, Althusser'in gerçekte teorisizmini aşmamış olduğu yolundaki eleştiriye tümüyle katılıyorum. Ne var ki, göstermeye çalıştığım bağlantılar bağlamında, yazarın, kerte tahlili ve üst-belirlenim kavramı konusundaki olumlu değerlendirmesini benimsemem olanaksız. Althusser'in

teorisizmini eleştirip, kuramının bu yanlarını "yararlanılabilecek yönler" olarak görmenin birbiriyle çeliştiği kanısındayım.[14]

Burada, Althusser'in gerek toplumsal bütünün belirlenimi sorununa getirdiği kerteler (düzeyler) çözümünü, gerekse de ideoloji tartışmasında benimsediği yaklaşımı, öz/görünüş ikiliğine dayanarak eleştirdim. Ancak her iki soruna da bu ikilikten hareketle geliştirilmiş pozitif bir alternatif getirmedim. Böyle bir alternatif, ancak, daha kapsamlı çalışmaların konusu olabilir.

11. Tez, sayı 5, Şubat 1987

14 Murat Belge, "Marksizm ve Yapısalcılık" adlı yazısında (Belge, 1977) Althusser'in kuramının iç tutarlılığı sorununu, çok daha geniş bir kuramsal çerçeve içinde, yapısalcılık ile Marksizmin bağdaşır olup olmadığı açısından ele alıyor. Althusser'in kuramındaki yapısalcılık etkileri, Belge'nin yaptığından daha ısrarlı bir biçimde sorgulandığında, bilim/ideoloji kopukluğu, düzeylerin türdeşliği ve aralanndaki ilişkinin belirlenimden çok bir karşılıklı etkileşim olması gibi konularda benim varmış olduğum noktalara varılacağı kanısındayım.

TARİHSEL MADDECİLİĞİN BİR ÖZELEŞTİRİ DENEMESİ

Tarihsel Materyalizmin İzinde, Anderson'ın üç konferans metni ile bunlara eklediği bir "Sonsöz"den oluşan bir kitap (Anderson, 1986). Anderson bu yazılarda, ilk kez 1976'da yayınlanmış olan *Batı'da Sol Düşünce* (1982) adlı kitabında giriştiği çabayı, bir anlamda, orada bıraktığı noktadan sürdürüyor. Bu çaba, Sovyet Devrimi sonrasında Marksizmin Batı dünyasındaki gelişme çizgisini saptamak ve anlamak yolunda. Kuşkusuz, elimizdeki yapıt gerek biçim, gerek incelediği zaman dilimi açısından ilkinden oldukça farklı: Yazıların konferans bildirileri olarak hazırlanmış olmaları kitabın biçimini, derinlemesine bir inceleme olan ilk yapıtınkinden belirgin bir şekilde ayırıyor; öte yandan, Anderson orada elli yıllık bir sürede ortaya çıkmış olan eğilimleri değerlendirirken, burada yalnızca on yıllık bir süreye, bellibaşlı iki üç sorunda odaklaşarak değiniyor. Ancak bu farklılık yazarın kendisinin de belirtik olarak ortaya koyduğu bir sürekliliğin varlığını engellemiyor. O kadar ki, Anderson konferanslara ilk yapıttaki öngörülerinin bir değerlendirmesini yaparak başlıyor.

Yazarın hareket noktası, konferansların konusunu oluşturan "eleştirel kuram" kavramı. Bu kavramın dile getirdiği genel bir kuramsal alan içinde Marksizmin ayırıcı özelliği, yazara göre, bir tarih kuramı olmanın ötesinde kuramın tarihini de açıklamasıdır. Mark-

sizm kendi doğuşunu ve gelişme doğrultusunu anlayan ve açıklayan bir düşüncedir. Bunun temelinde ise tarihsel maddeciliğin şu çok önemli tezi yatmaktadır: Düşünce-bilim-ideoloji yalnızca kendi-içinde ve kendi-başına açıklanamaz; düşüncenin gelişmesi somut tarihsel gelişmeden yalıtılarak kavranamaz. Tarihsel maddecilik bu anlayışa dayandığı içindir ki kendi kendini anlayıp açıklayabilir; ya da Anderson'ın kullandığı özgül anlamda, özü gereği özeleştireldir.

Böyle olunca, Marksizmin eleştirelliği çok özgül bir anlam kazanmaktadır: Kendi gelişimini anlamak için, Marksizm, bir yandan bilimsel bir düşünce olduğu ölçüde kendini bir kuram olarak, "içsel" bir değerlendirmeye tâbi tutar; öte yandan da, kendi özerkliğini ileri sürmeyen bir düşünce olduğu için kendisini sınıf mücadelesi bağlamında, bir anlamda "dışsal" gelişmeler ışığında değerlendirmek zorundadır.

İşte Anderson her iki yapıtında da bu ikili yönteme başvuruyor: *Tarihsel Materyalizmin İzinde* bu özeleştiri sürecine, boyutları bilinçli olarak sınırlı tutulmuş olsa da, oldukça yürekli bir müdahale.

Daha önce de belirttiğim gibi, yazar son on yılın değerlendirmesine ilk yapıtındaki öngörüleri perspektifinden girişiyor. Orada, 1918-1968 arası dönemde Fransa, İtalya ve Almanya'da gelişen "Batı" Marksizminin işçi sınıfı mücadelesinden kopuk olduğunu ileri sürmüştü. Bu Marksizmin iktisat ve politika gibi somut sorunlardan ve strateji tartışmalarından çok felsefe ve edebiyat yönünde gelişmiş olmasını da büyük ölçüde bu kopukluğa bağlıyordu. Ayrıca yine bu kopukluk bağlamında, Marksizmin burjuva bilimlerinin etkilerine açık hale geldiğini göstermişti. Anderson'ın, "Batı" Marksizminin birbiriyle bağlantılı bu üç temel özelliğine ilişkin olarak o dönemde yaptığı öngörüler ise, kendisinin de belirttiği gibi, oldukça iyimserdi (Anderson, 1986: 25-27). Yazar ilk konferans metninde bu öngörülerin önemli bir ölçüde doğrulanmış olduklarını örnekleriyle orta-

ya koyuyor: Kendi tanımladığı anlamda "Batı" Marksizmi artık dönemini doldurmuş, bu kez Anglo-Amerikan dünyası merkez olmak üzere, somut sorunlara yönelik farklı bir kuramsal faaliyet türü gelişmiştir. Çağdaş kapitalizm üzerine yapılan ve dünya bunalımı, kapitalist devlet, sınıflar ve toplumsal tabakalar gibi konularda odaklaşan bu çalışmaların yanı sıra, önemli bir gelişme de Marksist tarih yazınında ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar, gerçek anlamını somut dünyayı değiştirme çabasında bulan bir düşünce için olumlu gelişmelerdir kuşkusuz. Ne var ki, "Batı" Marksizminin diğer bütün özelliklerinin temelinde yatan bir olgu, teori-pratik kopukluğu, ya da "stratejinin sefaleti" (age.: 37) hâlâ sürmektedir.

İşte yazar tam bu noktada Marksist bir özeleştiriyi başlatmanın gerekliliğini vurguluyor: "Geçtiğimiz on yıla ilişkin muazzam bir değerlendirmeyi engelleyen bu temel eksikliğin belirleyenleri, Marksizmin bu yıllar boyunca üzerinde geliştiği geniş çaplı toplumsal koşullar sorununu ortaya atmaktadır" (age.: 37). Ancak bundan önce, Marksizmin Fransa, İtalya ve bir ölçüde de İspanya'da yaşadığı bunalımı irdelemek üzere, gözlerini Fransız yapısalcılığına ve yapısalcılık-sonrası okula çeviriyor Anderson. Bu aşama özeleştirinin, kuramın içsel değerlendirmesiyle ilgili boyutunu oluşturacak. Yazar bu bağlamda şu varsayımı sınamaya girişiyor: "Fransız Marksizmi uzun bir süre için genellikle rakipsiz bir kültürel egemenlik sürdürdükten sonra, sonunda kendisiyle savaşa tutuşup yenebilecek yeterlikte bir entelektüel rakiple karşılaştı. Bu rakip yapısalcılık ve sonra da onun yapısalcılık-sonrası (*post-structuralist*) izleyicilerinin geniş teorik cephesiydi" (age.: 43).

Anderson açısından bu soruyu sormak anlamlıdır çünkü yapısalcılık, Marksizmin çok özüne ilişkin olan bir sorunu, özne ile yapı ilişkisi sorununu çözme iddiasında olan bir düşünce akımıdır. Şayet yapısalcılığın bu iddiası geçerliyse, Marksizmin bu akım karşısında neden saygınlığını yitirdiğini anlamak mümkün olacaktır.

Anderson, dilbilimden devralınarak diğer toplum bilimlerine ithal edilen yapısalcılığın çıkmazlarını, özellikle Lévi-Strauss, Foucault ve Lacan gibi yazarların üzerinde durarak, hem derinlikli, hem de oldukça kapsayıcı bir biçimde açıklıyor. "Dilin yörüngesinden çıkarılması" (age.: 52) ile birlikte yapısalcılık kendi yazgısını ören adımlardan ilkini atmıştır. Lévi-Strauss'un kanbağlarına, Lacan'ın ise bilinçdışına simgesel iletişim sistemleri olarak bakmaları büyük bir yanılgıdır: "İfadenin hiçbir *maddi* sınırlayanı olmadığı için sözcükler terimin her iki anlamıyla da özgürdürler... Diğer temel toplumsal pratiklerin tümü doğal *kıtlık* yasalarına tâbidirler: İnsanlar, mallar, ya da iktidarlar *ad libitum* (istendiği gibi ç.n.) ve *ad infinitum* (sonsuz biçimde ç.n.) yaratılamazlar" (age.: 56). Ayrıca, dilde, "konuşma"nın öznesi bireydir ve dolayısıyla yapıyı değiştirme potansiyelini taşımaz. Oysa, ulus, sınıf, kast, grup, kuşak gibi kolektif özneler "ilgili yapılarda derinliğine dönüşümler yapabilme yeteneğine sahiptir" (age.: 57).

Dilbilimin bu biçimde genelleştirilmesi, kaçınılmaz olarak, gösteren-gösterilen ilişkisinin toplumsal ilişkilere bir model olarak alınması demektir. Bunun anlamı ise şudur: Toplumsal ilişkiler, kendi içine kapalı bir gösterenler-arası (ya da buna tepki olarak gelişen bir anlayışta, gösterilenler-arası) ilişki türüne indirgenir: Çünkü dilbilimde anlamlılık bu ilişkiden kaynaklanmaktadır; gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki *keyfi*dir. Böylelikle, önermelerle gerçeklik arasındaki bağlantı kopar ve ya gösteren ya da gösterilen kendi başına mutlaklaştırılır. Bu bağlantının kopması, "doğruluğun zayıflaması"dır (age.: 57).

Buradan, nedensellik ilişkisinin ortadan kaldırılmasına ve "tarihin rastlantısallaştırılması"na (age.: 61) varmak çok kolaydır. Tarihsel olayları anlaşılır kılan gereklilik ilişkisinin yerini olumsallık ve belirlenmemişlik alır. *Yapılar yıkılmıştır!* (age.: 65). Nesnellik ortadan kalkmış; Lévi-Strauss, Foucault ve Lacan, yapısalcılık sonrasının yapısızlığında, Derrida, Deleuze ve Guattari'nin yanında yerlerini almışlardır.

Yapısalcılığın yapısalcılık-sonrasına dönüşmesinin öyküsü, Anderson'ın başlangıçta ileri sürdüğü varsayımın geçersiz olduğunu da ortaya koyuyor: Özne ile yapı ilişkisini açıklamada Marksizm karşısında üstünlük sağlamak bir yana, yapısalcılık, karşımıza, kendi yapılarını çökertmiş, yapısalcılık-sonrasının mutlak öznelliğine batmış olarak çıkıyor: "İkisi arasındaki resmî savaş alanı olan yapı ve özne arasındaki ilişkiler sorunu, kendinden emin bir tarihsel materyalizme ciddi bir tehlike oluşturacak biçimde, yapısalcılık tarafından hiçbir zaman yeterli derinlikte işgal edilmemiştir" (age.: 70).

Yapısalcılık-sonrasına geçen yapısalcı yazarların kuramsal gelişimlerini izleyerek bu iki anlayış arasındaki bağlantıyı ortaya koyuşu, kanımca Anderson'ın kitabının en güçlü yanlarından biri. Ancak *Marksizmin* özeleştirisi olan bir çalışmada, yapısalcılık-sonrası anlayışın tohumlarının Althusser'de olup olmadığını sormamak önemli bir eksiklik. Gerçi, Anderson Althusser sorununa kısaca değiniyor ve düşünürün, *sonradan*, "kitleler"i özne olarak kuramına dahil etmesinin pek bir işe yaramadığını özellikle vurguluyor. Yazara göre bu olanaksızdı çünkü: "Althusser'in araştırmalarının genel doğrultusu ne düzeltildi ne de geliştirildi; bu yüzden *Kapital*'i *Okumak*'ta ortaya atılan yapısal nedensellik mekanizması içine tarihsel özne sorununun sokulması kolayca tutarsızlıkla sonuçlandı... Sonuç, yetmişlerin ortalarında Althusserci Marksizmin giderek silinmesi ve çözülmesi oldu" (age.: 50). Ne var ki, bu ancak Althusser'in özne ile yapı ilişkisi sorununa getirdiği çözümün yetersizliğini gösterir. Oysa, yapısal nedensellik kavramının ardında yatan anlayış irdelendiğinde, yapısalcılık-sonrasının bazı özelliklerine Althusser'den hareketle de *varılabileceği* gösterilebilirdi. Bu, kesinlikle Althusser'in bu noktaya varmış olduğu anlamına gelmiyor. Ama yapının "etkilerin de varoluşu" (ya da bir "kavram" olduğu) anlayışının taşıdığı sakıncalar, yapısalcılık-sonrasından geri bakıldığında oldukça belirgin bir biçimde ortaya çıkıyor: Yapının nesnel gerçeklik alanından dışsın

ce alanına atılması ile tarihin rastlantısallaştırılması ve nesnelliğin ortadan kalkması arasındaki yol çok kolay açılabilecek bir yol: Yapısal nedensellik, "neden"in ("yapı"nın) yalnızca etkilerdeki varlığını kabul ediyor; "neden" böylesine "korunmasız" bırakıldığında ise en ufak bir saldırı karşısında yıkılması pek de şaşılmaması gereken bir şey.[1]

Anderson'ın, Marksizmin son on yılda Batı'da yaşadığı serüveni izlerken Fransız yapısalcılığının yanı sıra Habermas'ın üzerinde durmasının iki gerekçesi var: İlkin, böylelikle, bu geleneğin ana ülkeleri olan Fransa-İtalya-Almanya üçlüsüne kendi açısından genel olarak bakmış oluyor. Çünkü ona göre, Fransa ve Almanya'dan kaynaklanan kültürel akımların "kesişme noktası İtalyan felsefesindeki tartışma alanının önemli bir bölümünü belirler" (age.: 42). İkincisi, Habermas'ın düşüncesinin çeşitli boyutlarıyla Fransız yapısalcılığı arasında ortaklıklar vardır; bunun da ötesinde, son tahlilde, Habermas'ın sorunsalını da özne-yapı ilişkisi belirler ve başarısızlığı bu soruna çözüm getiremeyişinde yatar.

Habermas'ın kuramsal gelişme çizgisini Anderson'a bağlı kalarak özetleyecek olursak ortaya çıkan görünüm çok kabaca şöyle: Düşünür ilk aşamada, "toplumsal etkileşim"in, insanlığın, üretim ilişkilerine indirgenemeyecek bir boyutu olduğunu savunur; ona göre, maddi üretim ile toplumsal etkileşim birbirinden ayrı iki faaliyettir. İlki "dış doğa üzerinde artan bir denetimi amaçlarken, etkileşim ise iç doğanın... toplumsal yaşama uyumunu düzenleyen normları doğurdu" (age.: 75). Bunlar birbirine tekabül etmeyen, "ayrı fakat eşit" alanlardır.

Ancak giderek "toplumsal etkileşim" kavramı yerini "iletişim" kavramına bırakır ve nihayet "iletişim" de "dil" ile özdeşleşir. Son adım Habermas'ın, dilin emeğe, iletişimin maddi üretime *önceliğini*

[1] Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bu kitapta "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm" başlıklı makaleye bakılabilir.

ilan etmesidir (age.: 76). Bu noktada dil toplumda normatif bir yapı konumuna gelir ve iletişimsel ahlakın temelini oluşturur (age.: 79).

Anderson'a göre, Habermas, yaşandığını ileri sürdüğü "meşruiyet" bunalımını sosyalizmin meşruiyetine dönüştürecek "kolektif aracı"ya yer vermemiştir kuramında. Bu da söz konusu kuramın en temel boşluğudur. "Yapı ve özne sorunu, burada, pratik politika alanında en keskin biçimiyle bir kez daha ortaya çıkar" (age.: 83).

Kanımca, Habermas'ın kuramında, belki özne-yapı ilişkisinin çözümsüzlüğünü de açıklayacak daha temel bir sorun var. O da doğa ile tarih arasındaki diyalektik ilişkinin koparılmış olması. Habermas maddi üretim alanı ile bu alanın dolayımlanmasını sağlayan toplumsal etkileşimi "eşit fakat ayrı" alanlar olarak koyunca, doğru bir özne anlayışına varmanın temellerini ortadan kaldırmış oluyor. Maddi üretim sürecinde, bir yandan dış doğayı kendi faaliyetiyle dolayımlayan, öte yandan da bu dolayımlanmış doğa temelinde kendisini dönüştüren bir özne söz konusu oysa. Habermas'ın "toplumsal etkileşim" dediği alan, bu maddi süreçte içkin olan üretim ilişkilerinden başlayarak, siyaset, hukuk, ideoloji, sanat, kültür, dil, simgesel iletişime vb kadar uzanan dolayımlar alanından başka bir şey değil. Bu toplumsal dolayımlar, tarih içinde giderek daha karmaşıklaşan ve kendi iç dinamiğine giderek daha çok kavuşan, ama hiçbir noktada insanın doğayı dönüştürme faaliyetinden tümüyle kopmayan ilişki ve faaliyetler. Bunların "özne"sinin anlaşılması için maddi üretimin öznesinin kavranması kaçınılmaz. Yeni bir "meşruiyet"i olanaklı kılacak kolektif etmen ancak bu karmaşık ilişkiler bütünü içine yerleştirilmiş bir özne olabilir.

Aslında, doğa ile tarih arasındaki ilişkiyi doğru kavramlaştırmanın önemine Anderson da değiniyor. Ne var ki, o bu sorunu çok özgül bir bağlama hapsediyor. Bu ilişkiyle yüzleşmek, sosyalist bir ahlak anlayışını geliştirmek için gerekli, yazara göre. Bunun nedenini anlamak güç değil: "İnsan doğası" konusunda derinlikli bir tahlil ge-

liştirmedikçe, insanların hangi doğrultuda, hangi ilkelere göre dönüşeceğine ilişkin bir şey söylemek olanaklı değil. Gereksinimler, yaşam/ölüm, sevgi vb hep "insan"ın doğal boyutlarıyla tarihsel boyutlarının eklemlenişini doğru anlayarak çözülebilecek sorunlar. Bunun önkoşulu da insanı doğa ile tarih arasında doğru bir konuma yerleştirmek.

Anderson, bu bağlamda, Sebastiano Timpanaro'nun yapıtından övgüyle söz ediyor. Öte yandan, *Batı'da Sol Düşünce* adlı yapıtında bu düşünürün "Batı" Marksizmi içindeki özel konumunu "epistemoloji"ye hapsolmamış olmasıyla açıklıyor (1982: 142-143). Üçüncüsü de, bu kitabının başlarında "Batı" Marksizminin felsefi söyleminin "nitelik itibariyle somut[2] olmaktan çok epistemolojik özellikte" (age.: 23) olduğunu tekrar vurguluyor. Ne var ki Anderson bu çok önemli üç gözleminin bir sentezini yapıp, bu sentezin uzantılarıyla yüzleşmiyor.

"Batı" Marksizminin (özellikle de Della Volpe ve Althusser'den kaynaklanan okulların) çok genel bir özelliği felsefeyi epistemolojiye indirgemesi. Bunun temelinde yatan neden ise, bu felsefe anlayışının, insanlığın varoluşuyla ilgili genel soruları "metafizik" oldukları gerekçesiyle yadsıması; bu soruları hiç sormadan, doğrudan doğruya, insanın bilimsel ve felsefi faaliyeti üzerine sorulara geçmesi. Bu yaklaşımla, insanın bilimsel ve felsefi faaliyetini, onun doğa ile ilişkisinden koparark, özerk bir faaliyetmişçesine ele alan *epistemolojizme* düşmek çok anlaşılır bir şey. "Batı" Marksizmi içinde bu geleneğin dışında kalan nadir düşünürlerden biri, Timpanaro'nun yanı sıra, son dönemindeki yapıtıyla Lukács. Lukács'ın, iki bölümden oluşan ve her bir bölümü farklı dillere göre iki ya da üç cilt halinde çıkmış olan, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* adlı bu dev yapıtının bazı bölümleri İngilizcede de yayınlandı (Lukács, 1978a, 1978b ve

[2] Anderson'ın kullandığı kavram "substantive". Kanımca bu sözcüğün burada "içeriğe yönelik" olarak çevrilmesi daha doğru olurdu.

1980). Bu yapıtta Lukács insanın doğal varlığıyla tarihsel varlığının eklemlenişini kuramlaştırıyor. Doğa ile tarih arasındaki diyalektik ilişkiyi kanımca son derece sağlam bir biçimde kurduğu için de, metafiziğe düşme kompleksine kapılmadan insanlığın varoluşuna ilişkin genel soruları yanıtlamaya çalışıyor. İnsanın toplumsal bir varlık olarak ontolojik temellerini bir kez kavradıktan sonra, Lukács artık bilim ve felsefeye ilişkin soruları soyut bir epistemoloji çerçevesine hapsolmadan ele alıyor. Ayrıca, Anderson'ın anlamlı bir içgörüyle gündeme getirdiği ahlak sorunu, Lukács'ın bu yapıttaki nihai hedefi. Ancak bunu gerçekleştiremeden ölüyor Lukács.

Bu bağlamda, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*'de Lukács'ın bu yapıtından hiç söz edilmemesi büyük bir eksiklik. Hele "Batı" Marksizminde felsefi söylemin epistemolojiye hapsolmasından yakınan bir Anderson için.

Anderson'ın özeleştirisinin ikinci eksenini oluşturan bölümlere, yani yazarın Marksizmin son on yılına sınıf mücadelesinin somut gelişimi bağlamında nasıl baktığına, burada ayrıntılı olarak giremeyeceğim. Anderson bu konuda da, ayrı bir yazıyı gerektirecek kadar önemli noktalara parmak basıyor. Ancak bu siyasal boyut, kitaba bütünselliğini veren bir usyürütmeyi tamamladığı için, yazarın bu konuya ilişkin tezlerini kısaca özetlemekte yarar var. Anderson, bir yandan Latin Marksizminin bunalımının yapısalcılık karşısındaki güçsüzlüğüne bağlanamayacağını, öte yandan da Habermas örneği aracılığıyla Alman Marksizminde sosyalizme bağlı kalma açısından bir istikrar olduğunu gösterdikten sonra, Latin Marksizmindeki bunalımı sınıf mücadelesi temelinde açıklamaya çalışıyor. Kısacası, "yapısalcılığın Marksizm karşısındaki zaferi" varsayımı yanlışlanınca, bu varsayımın yerini siyasal açıklama alıyor. Bu bağlamda yazar Maoculuğun ve Avro-komünizmin, bir dönem için, Sovyet Marksizmine alternatifler olarak belirdiğini vurguluyor. Ne var ki ilkin Maoculuğun Batı'daki etkisini yitirmesi, ardından da Avro-komüniz-

min, en güçlü olduğu Latin ülkelerinde giderek zayıflamasıyla bu alternatifler de çökmüş oluyor, yazara göre. Bu ülkelerde Marksizm böylelikle gerilerken, Avrupa genelinde de, Marksist *kuramın* önemli atılımlarına karşın, teori-pratik birliğinin sağlanması açısından fazla bir gelişme kaydedilmiyor. Bunun temelinde yatan neden ise, Kuzey Avrupa ülkelerinde bu dönemde sosyal demokrasinin hegemonik güç haline gelmiş olması.

Son olarak, yazarın "Sonsöz"de ele aldığı bir soruna değinmek istiyorum. Burada Anderson "bir pratik olarak bizzat sosyalizm ile geniş planda insanın kurtuluş süreci arasındaki ilişki nedir?" (1986: 108) sorusunu soruyor ve bunu, nükleer savaş tehdidinin yanı sıra, kadınların kurtuluşu hareketi çerçevesinde yanıtlamaya çalışıyor. Anderson'a göre, var olan burjuva toplumları kadınların ezilmesi temeline dayandıkları halde, bir üretim tarzı olarak ele alındığında kapitalizm için bu bir gereklilik değildir. Mantıksal olarak, kadınların durumu ile erkeklerin durumu kapitalizm içinde eşit hale gelebilir.

Ancak, kapitalizmin verili somut gerçekliği bağlamında bu, pratik bir olasılık değildir ve dolayısıyla da bizi politik bir öneriye götüremez. Sınıf egemenliği yıkılmadan cinsiyete dayalı egemenlik yıkılamaz yazara göre. İki nedenle olanaksızdır bu: İlkin, cinsiyete dayalı egemenlik çok daha köklü ve derinlerde yatan bir egemenlik biçimidir; böyle olduğu için de, kendisine göre daha az kökleşmiş bir egemenlik biçimi olan sınıfsal egemenlik önünde durduğu sürece ortadan kaldırılamaz. Ayrıca, erkek egemenliğinin toplumsal yapıları sınıf egemenliğininkilerden farklıdır: Kadınlar bu ezilmişliklerini yalıtılmış olarak ve sevgi ilişkileri içinde yaşarlar. Dolayısıyla da, ne kendi toplumsal durumları kolektif bir etmen olmalarını getirecek bir birliği barındırır, ne de karşılarındaki güç bütünleşmiş, merkezileşmiş bir yapıda temsil edilmektedir (age.: 111-112). Dolayısıyla: "Kadınların kurtuluşunun dayandığı temel evrensel de olsa, hatta erkekleri de böylece mevcut özlerinden özgür kılacak kadar ra-

dikal de olsa, fiilî ya da potansiyel kolektif bir organ olarak, sermayenin iktisadi düzenini ve yönetim biçimini kökünden sökmeye muktedir olamayacak kadar yetersiz derecede işlevseldir" (age.: 112). Ütopyacılık karşısında bilimsel sosyalizmin özgüllüğü de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: Ütopyacılık bütün insanlığı birden aynı anda kurtarmak peşindedir. Bu yüzden de, bu kurtuluşa götüren yoldaki kritik noktayı, sermayenin egemenliğini ortadan kaldırabilecek ve böylece insanlığın kurtuluşunun *yolunu açabilecek* tek gücün, nesnel konumu itibariyle, işçi sınıfı olduğunu gözden kaçırır. Ütopyacılığın bu evrenselliği, bir hedef olarak geçerliliğini korumakla birlikte pratik açısından bakıldığında soyut bir evrenselliktir.

Demek ki, kadınların kurtuluşu ve insanlığın nükleer savaş tehdidine karşı korunması gibi genel hedeflerle sosyalizmin özgül amacı arasındaki ilişki, ne bir özdeşliğe indirgenebilir ne de birbirinden kopuk bir art-zamanlılık ilişkisine. İnsanlığın kurtuluşu sosyalizmin sınırlarını aşan bir hedeftir; işçi sınıfının bir etmen olmasına dayanan sosyalizm ise bu hedefin gerçekleşme sürecindeki "Arşimed noktası" (age.: 114).

Anderson'ın bu yaklaşımı şu açıdan anlamlı: Böyle bakıldığında, insanlığın genel kurtuluşunun çeşitli boyutlarını mücadele alanı olarak benimsemiş çeşitli hareketlerin sosyalist mücadeleyi görmezlikten gelmelerinin kendi amaçları açısından tutarsız olduğu çok açıkça ortaya çıkıyor. Ama öte yandan da, sosyalizmin, kendisini olmadığı bir yere, genel bir kurtuluşun kapsayıcı çerçevesi konumuna yerleştirmesi de bu yaklaşım bağlamında olanaksızlaşıyor.

Ne var ki, Anderson'a göre, sosyalizm somut bir pratik olmanın ötesinde, "hem Marksizmden önce gelen hem de onu aşan kültürel ve siyasal bir güç alanı"dır da (age.: 103). Böyle bakıldığında ise, sosyalizmin kuramının tarihsel maddeciliğin tekelinde olmadığı görülür. Bu anlamıyla sosyalizm, bilimsel sosyalizmden daha geniş bir kültürel-siyasal mirası temsil eder. Yazarın bu formülasyonuna hiç-

bir itirazım olmamakla birlikte, bu yaklaşımın kitapta yer yer belli bir gevşekliğe yol açtığı kanısındayım. Anderson son on yılın önemli bulduğu çalışmaları arasına öyle örnekleri dahil ediyor ki, kimi zaman politik olarak, kimi zaman da kuramsal olarak burjuva ideolojisi etkilerine açık oluş sanki onun için bir sorun olmaktan çıkıyor. Oysa, yazar *Batı'da Sol Düşünce*'de, "Batı" Marksizminin burjuva bilimlerinin etkilerine açık olmasını bir sorun olarak koyuyordu. Bu konuda aklımdaki iki örnek, analitik felsefeden yararlanma çabası içindeki bir G.A. Cohen (1978) ve Marksizmi belirtik olarak dışarıdan sorgulayan bir Alec Nove (1983). Bunlara başkaları da eklenebilir. Ama önemli olan, sözünü ettiğim bu yaklaşımın zaman zaman Anderson'a şu noktayı neredeyse unutturması: Marksizm, burjuva düşüncesinin yanı sıra, *başka sosyalizm anlayışları* karşısında da bir *ideolojik mücadele* vermek zorunda. Geniş anlamıyla kültürel siyasal bir miras olan sosyalizme yapılmış katkılar, her zaman Marksizme yapılmış katkılar olmayabilir, hatta belli konjonktürlerde ona yönelik saldırılara dönüşebilir. Böyle durumlarda ise, sosyalizmin pratik içinde taşıdığı dar anlamı ön plana çıkarmak ve bu ideolojik mücadeleye kararlı bir biçimde girmek kaçınılmaz olur.

Getirmiş olduğum bu kayıt Anderson'ın kitabının öneminden hiçbir şey eksiltmiyor. Son on yılın gelişmelerini, kuşbakışı ile de olsa, etraflı bir biçimde tarayan ve son derece anlamlı sorunlar üzerinde duran bu kitap, çeşitli konuları berraklığa kavuşturması açısından kendi boyutlarının ötesinde bir öneme sahip.

11. Tez, sayı 5, Şubat 1987

ANDERSON'IN REFORMİSTLERE UYARISI: GRAMSCI'NİN ÇIKMAZLARI

Gramsci üzerine yazılan yazıların neredeyse klasikleşmiş bir girişi var: Gramsci'ye ne kadar yaygın olarak sahip çıkıldığını, bu Marksist politikacı ve düşünürün birbirinden ne kadar farklı görüşler tarafından kaynak olarak benimsendiğini belirterek söze başlamak. Bu geleneği ben de bozmayacağım. Ancak çoğu kez, bunun ardında Gramsci'ye yapılan bir "haksızlığa" karşı çıkış yatıyor: Gramsci'nin yanlış biçimde "reformist", ya da yanlış biçimde "volontarist" olarak sunulduğundan, bu tür politikaların temeline yerleştirilmeye çalışıldığından yakınılarak sürüyor söz.

Benim yapmak istediğim şey biraz farklı. Reformist politikaların dayandığı Gramsci yorumlarına birkaç örnek[1] verdikten sonra, bu yorumlara Gramsci'nin hangi düşünce ya da tezlerinin dayanak olduğunu göstermeye çalışacağım. Bir yandan da, Perry Anderson'ın Türkçede *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu* ve *Strateji* adıyla kitap olarak yayınlanan yazısından hareketle (1988), hem Grams-

[1] Bu örnekler arasında Gramsci'nin kendi ülkesi İtalya'dan hiç yorumcu yok. Bu ülkede, sosyalist parti ile komünist parti arasında olsun, komünist partinin kendi içinde olsun, Gramsci öylesine karmaşık tartışmaların odağı olmuş ki, bu tarihçeyi bütünü içinde ele almadan herhangi bir İtalyan yorumcuya başvurmak çok güç.

ci'ye sadık kalıp hem de Gramsci'den tutarlı bir reformist tahlil ve politika türetmenin olanaklı olmadığını savunacağım.

Gramsci'nin düşüncesinin iç çelişkileri, çıkmazları, yanıtsız bıraktığı sorular, onun reformist olsun devrimci olsun herhangi bir bütünsel stratejinin kılavuzu haline gelmesini engeller. Kanımca Gramsci'den yararlanmanın tek anlamlı biçimi, onun geliştirdiği belirli kavramları –klasik Marksizmle çelişmedikleri sürece– bazı olgulara açıklık getirmek üzere, kendi içinde tutarlı bir Marksist çerçeveye özümseyerek kullanmak.

Reformizm Gramsci'ye Sahip Çıkıyor

Yükseliş döneminde Avro-komünizmin baş ideologlarından biri olan; eski İspanyol Komünist Partisi Genel Sekreteri Santiago Carillo, *Avro-komünizm ve Devlet* adlı kitabında, devlet tahliline girişirken Gramsci ve Althusser'in katkılarını özellikle vurguluyor. Carillo'ya göre, bu Marksistlerin Marx, Engels ve Lenin karşısında bir özgüllükleri var, o da devletin baskıcı boyutunun yanı sıra ideolojik boyutunu önemsemiş olmaları. Buna çağdaş kapitalizmde ortaya çıkan iki gelişmeyi ekliyor Carillo: 1. Kapitalist devletin ekonomiye giderek daha çok müdahale etmesi, 2. Bu devletin, artık, burjuvazinin bütününe değil, sadece tekelci kesimlerinin çıkarlarına hizmet ediyor olması. Carillo'ya göre, bu yeni durumda, devletin karşısında proletaryanın ve başka ezilen sınıf ve katmanların yanı sıra burjuvazinin bir bölümü de vardır. *Devlet* ile *toplumun* büyük bir bölümü çatışma içindedir. Burjuvazi ile proletarya arasındaki çelişkinin toplum/devlet çelişkisine doğru kayması, tahlilini sivil toplum/devlet ikiliğine dayandıran Gramsci'nin bu çerçeve içinde kullandığı kavramlara özel bir konum kazandırıyor. Etkinlik alanı genişlemiş ama sınıfsal tabanı daralmış olan bu devleti içeriden fethetmenin yolu, Carillo'ya göre, yeni bir "güçler birliği" oluşturmak. Böyle bir pers-

pektifi en iyi ifade edecek kavram ise Gramsci'nin "hegemonya" kavramı: "...işçi sınıfı, ileri kültürel güçler ve özellikle biz komünistler, sadece sözcüklerle değil kavramlarımızla da toplumun çoğunluğu adına konuşmaya alışmalıyız. Yani toplumun global sorunlarına çözüm düşünmeli, bunlarla yüzleşmeliyiz. Hegemonik bir rol üstlenmenin önkoşulu budur" (Carillo, 1977: 41).

Avro-komünizmin "tarihsel uzlaşma" ya da "Solun Birliği" tezlerini hem çok fazla liberal, hem de çok fazla hükümetler düzeyine hapsolmuş bulan, FKP'nin yol arkadaşı Christine Buci-Glucksmann ise, "devletçi olmayan" bir sosyalizme geçiş yolu geliştirmek için Gramsci'nin hegemonya kuramından ve devlet tahlilinden yararlanmayı öneriyor. Bunu da, "sağ" Avro-komünizme alternatif oluşturabilecek bir "sol" Avro-komünizm projesi olarak nitelendiriyor. Buci-Glucksmann'a göre, Gramsci "indirgemeci" devlet anlayışlarının tersine, kapitalist devletin giderek üretime ve "hegemonik aygıtlar"a sızdığını görmüştür. Bunun anlamı şudur: Devletin kendisi artık sınıf uzlaşmalarının, iktidar bloklarının oluştuğu ve örgütlendiği alandır; bir "mevzi savaşı" sürecinde bu devletin bağrında çelişkiler oluşmaya başlayabilir. Demek ki, bir yandan sivil toplum yapılarına sızarak genişleyen, öte yandan da bu alanlarda hegemonyasını kurmayı başarmış bir devlete karşı verilecek mücadele bir karşı-hegemonya kurma mücadelesidir, bir mevzi savaşıdır (Buci-Glucksmann, 1980).

Benzer bir "tekelci devlet" tahlilinden hareket ederek, yine "sol" bir Avro-komünist strateji geliştirme çabasına bir başka örnek de İngiltere'den. Anne Showstack-Sassoon devletin işlevlerinin kapsadığı alanın genişlediği saptamasından hareket ederek, bunun, çelişik bir biçimde kitlelerin örgütlenmesini ve siyasal katılımını sağlayacak koşulları ürettiğini ileri sürüyor. Bu yeni bağlamda burjuvazinin egemenliği hem baskıya, hem de kitlelerin onayına dayanmaktadır. Dolayısıyla, işçi sınıfını yeni bir mücadele alanına çekmiştir bu devlet: Sivil toplumda, kitlelerin onayını sağladığı alana. Bunun yanı

sıra, kitleler üzerinde hegemonya kurma gerekliliği bu devleti çok "özgül" bir devlet yapar: "Biçimi ve kullanımı, sınıf mücadelesinin gerektirdiği uzlaşmaların ürünü olan bir araçtır" bu, "basit bir biçimde, bir sınıfın aracı olarak görülemez" (1982: 101).

Batı'da refah devleti döneminin kapanmasıyla birlikte, stratejisini esas olarak bu devletin sınıf doğasının değiştiği yanılsamasından türeten Avro-komünizmin ayağının altındaki toprak sağdan da soldan da kaymaya başladı. Yine o dönemin "sol" Avro-komünistlerinden sayılabilecek Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un gelişme çizgileri farklı oldu. Onlar Gramsci'nin hegemonya anlayışının başka bir yönünü vurguluyor ve "sol" Avro-komünizme katkılarını bu temele dayandırıyorlardı. Burada ön plana çıkarılan nokta, hegemonya kurmada ideolojik mücadelenin önemi ve ideolojilerin "sınıf-dışı" nitelikleriydi. Dolayısıyla, refah devletinin zayıflaması ve burjuvazinin yeni-liberal politikalarına yerini bırakması, Gramsci'ye dayalı bu tahlilin iflasına değil, tersine güçlenip serpilmesine yol açtı. Liberalizmin sol içindeki etkisinin en ilginç örneklerinden birini oluşturan bu "vaka"da, Laclau ve Mouffe'un "sol" Avro-komünizmden sol liberalizme, hem de kesintisiz kopuşsuz bir biçimde geçiş serüvenlerini adım adım izlemek olanaklı.

Laclau'nun *İdeoloji ve Politika* adlı kitabında şöyle bir dipnot var: "Gramsci'nin tanımladığı şekliyle 'hegemonya' kavramı, Marksist politik analizde *ima ettiği her şeyle birlikte* geliştirilmesi gereken anahtar bir kavramdır" (vurgular bana ait). Yazar, Mouffe'un o sırada henüz yayınlanmamış olan bir yazısını temel alarak şu noktaları vurguluyor: "Gramsci'nin büyük özgünlüğü, sadece... üstyapıların önemi üstünde çok fazla durmasından değil ... bunu ... sınıf indirgemeciliğinin üstesinden gelme çabalarıyla birlikte yapmış olmasından ileri gelir... İtalyan komünizminin Togliatti tarafından geliştirilen büyük temaları –kitle partisi, ilerici demokrasi, işçi sınıfının ulusal görevleri vb– bu hegemonya fikri olmadan anlaşılamaz." Dipnot, Gramsci'nin hege-

monya kavramının, "demokratik ideolojinin sınıf-dışı niteliği açısından" (Laclau, 1985b: 153-154) geliştirilmesi için yapılan bir çağrıyla bitiyor.

Serüvenin ikinci aşaması, Mouffe'un, içinde sözü edilen yazısının da olduğu bir derlemesinin yayınlanması. Yazarın Gramsci'ye ilişkin ana tezi şu: Gramsci "işçi sınıfının, sosyalizme geçiş sorununu salt sınıf temeline dayanmayan terimlere büründürmesi" (Mouffe, 1979a: 9) gerektiğini anlamış ve bunu hegemonya kavramıyla ifade etmiştir. Lenin'in hegemonya anlayışını genişleterek, Gramsci sınıf ittifakının ötesine geçen ve yeni bir siyasal eylem öznesinin oluşmasına yol açan bir hegemonya anlayışı geliştirmiştir. Bunu, Gramsci'nin "indirgemeci ideoloji sorunsalı"ndan kopuşu olanaklı kılmıştır: Gramsci'ye göre, "ekonomik düzeyde var olan özneler (toplumsal sınıflar) siyasal düzeyde kendilerini aynı biçimde tekrar etmezler; bunun yerine farklı 'sınıflar-arası' özneler oluşur" (Mouffe, 1979b: 189). Öte yandan, siyasal iktidarı ele geçirmeden önce ideolojik hegemonya kurmak olanaklıdır; çünkü, bu Gramsci yorumuna göre, hegemonya bir sınıfın ideolojisinin bir diğerininkinin yerine geçmesi değil, bir sınıfın "hegemonik ilkesi" etrafında çeşitli sınıf-dışı ideolojilerin eklemlenmesidir. Dolayısıyla, "ahlaki ve entelektüel reformlar" yoluyla kurulabilecek bir "ulus-halk" hegemonyası olanaklıdır (age.: 193, 194).

Toplumsal sınıflar ekonomi düzeyine hapsedilip, ideoloji-politika "ulus-halk"a havale edildiğinde, sınıfların bizatihi varlığından kuşku duymaya başlamak, artık atılması çok da güç bir adım değil. Nitekim Laclau ve Mouffe'un, Gramsci'nin hegemonya kavramıyla başlayan ve bir noktadan sonra birlikte sürdürdükleri serüvenin üçüncü aşaması tam da bu. Yazarlar *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı ortak kitaplarında (Laclau ve Mouffe, 1985) kendilerini bu yükten kurtarıyorlar: Onların "özcü" olarak nitelendirdikleri bir ekonomi anlayışının belirlediği sınıf tahlili (kısacası Marksizm), bu kitapta yerini somut "özne konumları"na dayanan bir tahlile bırakıyor.

Yazarlara göre, günümüzün toplumsal mücadelelerini belirleyen, bu "özne konumları" arasındaki hegemonya mücadelesidir. Solun bu mücadeledeki hedefi ise "radikal demokrasi".

Gramsci'nin hegemonya kavramının, sağ Avro-komünizmden başlayıp, "sol" Avro-komünizm ve sol liberalizmden geçerek, *süzüle süzüle* geldiği nokta şu: Gündemdeki mücadele, toplumun büyük çoğunluğunu ilgilendiren sorunlar etrafında hegemonik bir "ulus-halk" bloku oluşturma mücadelesidir! Kuşkusuz, yukarıda örnek olarak değindiğim yazarların hepsi bu formülasyona katılmayacaklardır; her birinin teker teker bu pozisyona geldiğini söylemiyorum. Amacım sadece nesnel bir gelişmenin farklı aşamaları arasındaki bağlantılara dikkati çekmekti.

Ne var ki, böyle kapsayıcı bir sentezi de bulmak olanaklı. *Yeni Açılım*'ın 3. sayısında çıkan iki yazının ortak sonucu bu. Ömer Tulgan, "işçi sınıfı 'dolaysız iktidar'ı ele geçirmeden 'toplumda hegemonya'sını gerçekleştiremez" türünden genel bir yasa olmadığını (1988: 47) savunmak üzere "elverişli uluslararası koşullar"a ilişkin iki öngörüde bulunuyor. Bunlardan ilki, Sovyetler Birliği'nde başlamış olan "devrimci yenilenme"nin sunduğu potansiyel, yani "sosyalist ülkeler(in) tüm toplumların kültürel yaşamını canlandıran birer kültür kaynağı haline" gelmeleri; ikincisi ise, (kapitalizmin gerileyip gerilemediği belli olmasa da!) militarizmin gerilediği bir dünyada, "işçi sınıfının, demokrasi güçlerinin 'hegemonya' oluşturma, demokrasi kültürünü canlandırma uğraşına karşı militarist aygıtın kullanılmasının sınırları(nın) gittikçe" (age.) daralacağı.

Popov ve Smirnov ortak imzalı ikinci yazının başlığı "Antonio Gramsci'nin Görüşlerinin Güncelliği". Yazarlar, "'politik plüralizm' ya da sosyalizme 'parlamenter geçiş' gibi istemleri 'Gramscicilik' gibi gösterme"nin bilim-dışı olacağını belirterek başladıkları yazılarında, Gramsci'nin hegemonya, sivil toplum, pozisyon (mevzi) savaşı ve tarihsel blok kavramlarına başvurarak, günümüz koşullarının ne

tür bir "devrime hazırlanma" sürecini gerektirdiğini açıklıyorlar. Bu bağlamda önerdikleri somut "hegemonya için savaş" stratejisi şu: "İnsanlığın ezici çoğunluğunun köklü ortak çıkarlarını yansıtabilecek geniş ve tarihsel bir gerçek birliğin oluşturulması... Bu ortak çıkarlar şimdi, dünyada nükleer silahlardan arınmış bir barışı sağlamak... noktasında toplanıyor" (Popov ve Smirnov, 1988: 56). Yazarlara göre, bu strateji sınıf mücadelesinin yeni bir nitelik kazanmış olmasına bağlı. Bu yeni mücadele biçiminin ne olduğu ise SBKP'nin 27. Kongresinde okunan MK Politik Raporunda açıklanıyor: "...kapitalizm ile sosyalizm arasındaki cepheleşmenin sadece ve sadece barışçıl yarışma ve barışçıl rekabet biçimlerinde olanaklı olacağı objektif koşullar oluşmuştur" (age.).

Bu örneklerden birtakım genel eğilim ve tezleri çekip çıkarmak olanaklı. Daha önce belirttiğim gibi, bu, bütün eğilim ve tezlerin aynı biçimde ve aynı vurguyla, yazarların her birinde bulunabileceği anlamına gelmemeli. Ayrıca bunların her zaman belirtik olarak ifade edilmeleri gerekmiyor. Tersine, Laclau ve Mouffe dışında, bunlar çoğu kez örtük olarak geçen eğilimler ve tezler. Önemli olan şu: Yazarların kullanım biçimlerinden bağımsız olarak, bunların arasında belli bağlar var ve bir araya geldiklerinde oldukça bütünsel bir reformist proje oluşturuyorlar. Şimdi, bu tezlerin neler olduğuna ve bunların Gramsci'nin yapıtında böyle bir bütün oluşturup oluşturmadığına bakalım.

Gramsci'nin Yazılarındaki İkirciklilik

Sözünü ettiğim eğilimlerden ilki hegemonyayı sınıflar-üstü bir düzleme yerleştirmek. Bu, kimi zaman hegemonyayı kuracak olan güçlerin sınıf doğasının belirsizliği biçiminde ortaya çıkıyor, kimi zaman da hegemonyanın hangi sınıf ve katmanlar üzerinde kurulacağının belirsizliği. Bunun çok dolaysız bir uzantısı, hegemonyanın hangi alanlarda ve hangi biçimlerde kurulacağına ilişkin tezler: Sivil

toplum olsun, sivil toplumun derinliklerine kadar sızmış devlet olsun, bu alanlar sınıf ilişkilerinden arınmış, tarafsız "mekânlar" olarak ele alınıyor.

1. Kimin Hegemonyası?

Bu sınıf-dışı, ya da sınıflar-üstü hegemonya anlayışının kökenlerini Gramsci'de bulmak olanaklı mı? Kanımca, Anderson'ın Gramsci yorumunda yakaladığı en önemli noktalardan biri bu. *Hapishane Defterleri*'nin[2] çok çeşitli bölümlerinde Gramsci genel, sınıflar ötesi bir söylemi benimsiyor:

> ...Gramsci fikirlerini genellikle siyaset sosyolojisinin genel aksiyomları bağlamında sunmuştur ... Gramsci'nin soyut "hâkim sınıf" ifadesinin içeriği, sık sık burjuvazi ile proletarya arasında gidip gelerek yer yer tamamen muğlaklaşır... ...burjuvazinin ve proletaryanın kendi özgül devrimleri ve bu devrimleri izleyen devletleri içindeki yapısal konumlarının tarihsel olarak eşdeğer olduğu türünden incelenmemiş bir öncül getirmiştir (Anderson, 1988: 38-39, düzeltilmiş çeviri).

Anderson bunu hapishane koşullarının ve sansürün getirdiği sınırlara bağlıyor... Oysa, *Hapishane Defterleri*'ne baktığımızda; bu sınıf-dışı söylemin çok daha sistematik olduğunu görmek olanaklı. Her toplum biçimi ve her çağ için geçerli olacak genel siyaset bilimi ilkeleri geliştirmeyi özel olarak amaçlıyor Gramsci. *Defterler*'deki bölümlerden biri "özerk bir bilim olarak politika"nın yerinin tartışılmasına ayrılmış; yazar burada, kapitalizm/kapitalizm-öncesi gibi ayrımlar yapmaksızın, bütün toplumsal formasyonları kesen bir "üstyapı" tahlilinden söz ediyor (Gramsci, 1971: 136-137). Daha sonra gelen bir bölümde de "durumların tahlili"ne ilişkin genel yasalar geliştirmeye çalışıyor. Burada, hegemonik olmak ve siyasal iktidarı ele

[2] *Hapishane Defterleri*'ne yapılan göndermeler için bkz. Gramsci, 1971.

geçirmek için, *bir* sınıfın hangi aşamalardan ya da evrelerden geçmesi gerektiğini uzun uzun açıklıyor; ama hangi sınıfın söz konusu olduğuna ilişkin bir belirleme yok. Değişik "an"lar olarak nitelendirdiği bu aşamalar ise, Gramsci'ye göre, "gerçek tarihte, yatay ve dikey bir karşılıklılık" içindedirler (age.: 175-185). Bu yasaların evrensel niteliği konusunda Gramsci çok açık. *Defterler*'in başka bir bölümünde bu yasaları tarihsel maddeciliğin en genel önermeleriyle aynı düzeye yerleştiriyor: Yazara göre, Marx'ın *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'ya "Önsöz"de ileri sürdüğü tezleri tamamlayıcı nitelikte bu ilkeler (age.: 106-107).

Bu tür bir "genel politika yasaları" anlayışının uygulanmasına gelince; *Defterler* baştan aşağı bununla dolu. İtalyan burjuva devriminin tahliline Gramsci esas olarak iki amaçla eğilmiş: hem İtalya'nın mevcut devlet yapısını anlamak ve buna bağlı olarak faşizmi kavramak için, hem de bu özgül tarih bağlamında işçi sınıfı mücadelesinin izlemesi gereken yolları kestirebilmek için. Ancak bunlarla karıştırılmaması gereken bir üçüncü amacı daha var yazarın; o da, burjuva devrimlerini sosyalizm mücadelesi için *örnek* olarak almak ve buradan işçi sınıfı mücadelesine ilişkin *dersler* çıkarmak. Yukarıda sözünü ettiğim evreler tam da böyle bir çerçeve içinde yer alıyor: "Modern Prens" adlı bölüm Gramsci'nin proletarya devrimi için Machiavelli'den yararlanmanın yollarını aradığı bölüm. Ama tek örnek bu değil: İtalyan "Risorgimento"sunda burjuvazinin kendi devrimini nereye kadar gerçekleştirip gerçekleştirmediği ve *bir devrim süreci olarak* bu deneyimin işçi sınıfı mücadelesine neler öğretebileceği *Defterler*'in çeşitli yerlerine serpiştirilmiş ana temalardan biri.

Nitekim, Gramsci'nin hegemonya kavramını, siyasal iktidarın ele geçirilmesinden önce ideolojik-kültürel bir blok oluşturmak olarak alanlar, hemen her zaman, yazarın Jakobenizm, "Risorgimento" ve Alman devrimi karşılaştırmalarına göndermelerle "kanıtlıyorlar" po-

zisyonlarını. Burjuva devrimlerinin *yorumuyla* işçi sınıfı devrimine ilişkin *öngörü ve öneriler* iç içe girmiş olduğu için de bir anlamda haklı oluyorlar.

Ne var ki, Gramsci'nin şöyle bir çıkmazla karşı karşıya olduğu açık: Feodal toplumun bağrında, kendi üretim ilişkilerini geliştirip, siyasal devrimini bu temel üzerinde gerçekleştiren burjuvazi ile işçi sınıfının, burjuvazinin hâkimiyeti altındaki konumları arasında çok temel bir farklılık var. İşçi sınıfının kendi iktidarını kurmadan kapitalist üretim ilişkilerini yıkamayacağını bir kez daha tekrarlamaya gerek bile yok. Nitekim, *Defterler*'de, Gramsci sık sık bu çıkmaza çarpıp geri dönüyor.

Gramsci'nin bu genel, sınıf-dışı söylemini bir kez saptayınca, Anderson hegemonya kavramı ile ilgili çeşitli yanılsamaları ve yanılgıları ortaya çıkarma olanağına kavuşuyor. *Defterler*'deki söyleme sınıf gözlükleriyle bakılmaya başlandığında, bir yandan hegemonya kavramının Gramsci'nin özgün buluşu olmadığını "hatırlamak" kolaylaşıyor, öte yandan da işçi sınıfının hegemonyası ile burjuvazinin hegemonyasının aynı stratejiyi ifade edemeyeceğini ve bu ayrımın yer yer Gramsci'de var olduğunu görmek. "Proletaryanın hegemonyası" anlayışının işçi sınıfı tarihinde 1890'lar Rusya'sına kadar dayandığını gösterdikten sonra Anderson, Gramsci'nin bu kavramı Komintern'in ilk iki Dünya Kongresi metinlerinden devraldığını ileri sürüyor. Komintern'in bu döneminde, hegemonya şu stratejiyi dile getiren bir kavram: "Kapitalizme karşı mücadelede proletaryanın görevi sınıf müttefikleri olan ve sömürülen diğer gruplar üzerinde *kendi* Sovyet kurumlarında hegemonya uygulamaktı; orada 'hegemonya yarı-proletarya ile yoksul köylülüğün gitgide gelişmesine olanak verecek' idi" (Anderson, 1988: 35).

Genel söylemin ardından Anderson'ın çekip çıkardığı ikinci önemli nokta *da*, Gramsci'nin hegemonya kavramını, burjuvaziye ilişkin olarak da kullanacak biçimde genişlettiği. Genel bir politika

anlayışına sahip olduğu için de, bunu, bir ayrım yapmadan, işçi sınıfı hegemonyası ile burjuvazinin hegemonyasını belirtik olarak ayrıştırmadan gerçekleştirdiği (age.: 20).

Anderson'ın, hegemonya kavramının tarihçesine ilişkin açıklamalarında, Gramsci'nin reformist yorumları değerlendirilirken göz önünde tutulması gereken bir nokta daha var. İşçi sınıfının ekonomist-korporatist bir anlayışın ötesine geçmesi gerektiğini ifade eden hegemonya kavramını NEP ışığında değerlendiren Gramsci, kavrama, işçi sınıfının müttefiklerine "ödünler" vermesi, "özveride" bulunması türünden bir vurgu eklemiş. Bunun yanı sıra, hegemonya kurma sürecinde ideolojik-kültürel boyutun taşıdığı önemi vurgulamış. Dolayısıyla, *Hapishane Defterleri*'nde "'iç çelişkisiz yeni bir ekonomik-politik tarihî blok yaratmak' için müttefik toplumsal güçlerin 'soğurulması'" (Gramsci, 1971: 168) gibi ifadelere sık sık rastlamak olanaklı.

Öyleyse karşımızda, bir yandan burjuvazinin, öte yandan işçi sınıfının hegemonyasını ifade eden bir kavram var. Bu ayrımı yapmanın önemi açık: Burjuvazinin kendi devlet biçiminden bağımsız olmayan, özgül hegemonya kurma biçimi işçi sınıfı mücadelesi için bir örnek oluşturamaz. Gramsci'nin reformist yorumları büyük ölçüde bu ayrımın göz ardı edilmesine dayanmaktadır; "kimin hegemonyası?" sorusuna verilecek yanıtların getireceği karışıklıkla da böylece yüzleşilmemiş olur.

2. Kimin Üzerinde Hegemonya?

Gramsci'nin genel, sınıf-dışı söyleminin getirdiği ikircikliliğin kendisini burada da ortaya koyması çok doğal. İtalyan burjuvazisinin, halkı kendi çevresinde toparlayamadığı için gerçek bir birlik kuramadığı, sadece devleti ele geçirmekle kaldığı saptaması Gramsci'nin hareket noktasını oluşturuyor. Bu birliğin, yani gerçek bir "tarihsel

blok"un oluşturulamamış olmasının anlamı, egemen sınıfın, kendi ideolojisini, halkın tümüne, onun "aktif" onayını alacak biçimde benimsetememiş, ya da toplumun *bütünü* üzerinde hegemonya kuramamış olması. İtalyan "Risorgimento"sunun Fransız Jakobenizminden farklı olarak gerçekleştiremediği şey bir *ulus bilinci* (age.: 52-57, 113). Oysa, toplumda egemen olmanın ötesinde yönetici olmayı başarmak, yani toplumun onayını sağlamak, böyle bir bilincin yaratılmasına bağlı.

Defterler'i baştan sona kesen bu temada İtalyan burjuva devriminin "tamamlanmamış" olduğu varsayılan görevleriyle işçi sınıfı mücadelesinin iç içeliğinin bir ifadesini görmek mümkün. Ne var ki, buradan hareketle ve *genel söylemin izin verdiği* bir sıçramayla, Gramsci bu görevleri hegemonyanın *genel ölçütleri* haline getiriyor. Hegemonya kurmakla eşanlamlı olarak kullandığı "kolektif irade"nin yaratılmasının koşullarını araştırdığı bir bölümde Gramsci sorusunu şöyle soruyor: "Ulusal-halkçı bir 'kolektif irade'yi uyandırmanın ve geliştirmenin koşullarının varolduğu ne zaman söylenebilir?" (age.: 130). Biraz ileride, "modern prens"in, yani öncü partinin işlevlerinden söz ederken de "entelektüel ve moral reform"un yanı sıra, "ulusal-halkçı" iradenin oluşturulmasını sayıyor (age.: 133). Ve nihayet, Troçki ve "tek ülkede sosyalizm" tartışmasına ilişkin olarak da şöyle diyor: "Nitelikleri itibariyle ulusal olan gerekliliklerin birbirlerine bağlanması hegemonya kavramında içkindir" (age.: 241).

Gramsci'nin hegemonik ya da tarihsel bloku böyle "ulusal" bir çerçevede ele almasına, bir de yukarıda sözünü ettiğim, kaynaşmış, organik bütün haline gelmiş tarihsel blok anlayışını eklediğimizde, sınıflar-arası ilişkilerden soyutlanmış, kültürel bir birlik anlayışını savunma noktasına gelmek olanaklı. Öte yandan, "modern prens"in görevlerinin sıralanışında "ulusal-halkçı" iradeyi oluşturma görevinin her şeyden önce geldiğini de düşünecek olursak, yazının başın-

da verdiğim örneklerde dile gelen stratejiye varmak çok da güç değil.[3]

Ne var ki, Gramsci'nin, Komintern metinlerinden devraldığı işçi sınıfı hegemonyası anlayışını terk ettiği de söylenemez. Her şeyden önce, *işçi sınıfı iktidarı için mücadele* sürecinde kurulması gereken hegemonya ile *işçi devleti* aracılığıyla kurulması gereken hegemonyayı birbirinden ayırmak gerek: İşçi iktidarı bağlamında, sözü edilen türden bir birliği oluşturmanın işçi sınıfının hegemonyasını sağlama sürecinin hedefi olmasında ters bir yan yok. Gramsci her iki durumdan da söz ediyor; ama *Defterler*'de esas ağırlık ilki üzerinde. Bu ayrımı yaparken ve burjuva toplumu içinde işçi sınıfının kimin üzerinde hegemonya kurmayı hedeflemesi gerektiğine bakarken, Anderson'ın bir başka uyarısına kulak vermek gerek: Gramsci müttefikler-arası ilişkilerle antagonistik sınıflar arasındaki ilişkileri birbirinden ayırır; ilki onay temelinde kurulmuş bir hegemonya iken, ikincisi baskıdır (Anderson, 1988: 45).

Hegemonya kavramını, işçi sınıfının kendi özgül doğasını "aşarak" (unutarak?) halkın büyük çoğunluğu ile kaynaşması biçiminde yorumlayanlara karşı Gramsci kurulması gereken blokun sınıflar ve katmanlar arası bir blok olduğunu sık sık vurguluyor. Anderson'ın biraz önce sözünü ettiğim uyarısını dayandırdığı bölümün dışında, ekonomik-korporatist sınırların aşılıp, siyasal-hegemonik aşamaya varılışını anlattığı bölümde de dile geliyor bu anlayış: "Daha önce fi-

[3] Kenan Somer'in Gramsci'yi "liberal Marksistler"in, "sivil toplumu fetişleştirenler"in elinden kurtarıp "devrimci Marksistler"e mal etme çabaları (Somer, 1987a: 35) tam da bu yüzden boşa çıkacak çabalar. Bunun bir örneğini Somer'in "Sözcükler Üzerinde Bir Anlaşma Önerisi" adlı yazısında bulmak olanaklı: Burada Somer milliyetçiliğe, Gramsci'ye tümüyle bağlı kalarak karşı çıkmaya çalıştığı için kendisini, bence çıkmaza sokuyor. Gramsci'nin "ulusal-halkçı" blok anlayışına dayalı çerçevesinin içinde kalınca, sorunu "ulusal çıkarlar(ın) sınıfsal çıkarlarda içkin" olduğu türünden bir aforizmaya sığınarak çözmeye çalışıyor (bkz. Somer, 1987b: 31).

lizlenen ideolojiler 'parti' olur, birbiriyle çatışır... temel bir toplumsal grubun bir dizi tâbi gruba hegemonyasını yaratır" (Gramsci, 1971: 181). İşçi sınıfının ancak ideolojik-politik bağımsızlığını sağladıktan sonra hegemonya kurma sürecine girebileceğinin açık bir ifadesi bu. Aşağıda işçi cephesi bağlamında daha da açık olarak göreceğimiz gibi, işçi sınıfının birliği hegemonya kurma sürecinin ilk adımı, önkoşulu. Buna bir de şu bölümü eklemek olanaklı: "Hiçbir insan kütlesi, kelimenin en geniş anlamıyla örgütlenmeden ... kendisini başkalarından 'ayırt' edemez, kendi adına bağımsız bir grup olamaz..." (age.: 334). İşçi sınıfının, bağımsız politik kimliğine kavuştuktan sonra kimin üzerinde hegemonya kuracağının yanıtı ise, Gramsci'nin hapishane öncesinde de hapishane boyunca da uğraştığı bir sorun: köylülük sorunu. Gramsci 1919'da, "fabrika işçilerini ve yoksul köylüleri" proleter devriminin "iki itici gücü" olarak nitelendiriyor ve yoksul köylüler olmaksızın devrimin geniş ve sağlam bir tabana oturamayacağını savunuyor (Gramsci, 1977). Yoksul köylüler üzerinde ideolojik-politik hegemonya, Gramsci'nin sonuna kadar savunduğu bir şey.

Öyleyse, burjuvazinin kendi özgül hegemonyasını kurma biçimi olan "ulus yaratma"sıyla ve bu anlamda bir sözde-evrensel sınıf olmasıyla, işçi sınıfının *belirli* ezilen-sömürülen sınıf ve katmanlarla kurduğu ittifak ilişkisini Gramsci her şeye karşın ayırıyor: İlkinde bütün toplumun çıkarlarını temsil etme iddiasındaki bir sınıfın toplumu buna ikna etmesi söz konusu; ikincisinde ise, tarihsel blok ya da hegemonya bloku böyle bir *soyut birlik değil*. İşçi sınıfı çok özgül bir anlamda evrenseldir; evrensel sınıf olmanın gerçek anlamı da budur: "Toplumun bütününü özümleme iddiasında olan bir sınıf... bu devlet ve hukuk anlayışını yetkinleştirecek ve böylelikle devletin ve hukukun sonunu tasarlayacaktı..." (Gramsci, 1971: 260) Bu noktada, artık, hegemonyadan söz etmeye de gerek kalmayacaktı zaten.

3. Sivil Toplum/Devlet

Bütün toplumda hegemonya kurmak, ya da ulusal bir hegemonik blok oluşturmak türünden anlayışların tartışılması bizi bu kez burjuvazinin hegemonyasının özgül biçimi sorununa getiriyor. Daha önce de belirttiğim gibi, Gramsci işçi sınıfı hegemonyasından burjuvazinin hegemonyasına geçerken bu ayrımı belirtik olarak yapmıyor; bunun sonucunda da, *Defterler*'de, burjuvazinin hegemonyasına özgü terimlerle genel bir hegemonya kavramını tartışıyor. Bu terimlerin en önemlileri sivil toplum/devlet ikiliği.[4] Bu durumda, Gramsci'nin burjuva hegemonyası tahlilinden hareketle işçi sınıfı hegemonyasını kurmaya çalışanlar olmasının yanı sıra, şu da anlaşılması güç olmayan bir olgu: Gramsci'nin bu tahlilindeki boşluklar ve yanlışlar da, bu kayma sırasında, oldukları gibi sosyalizm mücadelesi stratejisine aktarılacaktır. Nitekim öyle de olmuştur.

Anderson'ın ilgili bölümlerde geliştirdiği ve onun Gramsci yorumunun bir anlamda belkemiğini oluşturan tez çok kabaca şöyle özetlenebilir: *Defterler*'de Gramsci'nin, burjuva hegemonyasına ilişkin üç modeli vardır. Bunlardan ilkinde, devlet baskı aracıdır ve burjuvazinin *egemenliğini* sağlar; sivil toplum ise, halkın onayını sağlayarak burjuvazinin *hegemonyasını* kurduğu alandır. İkinci modelde hegemonya hem baskıyı hem onayı içerir ve sadece sivil topluma özgü değildir artık; devletin de hegemonik bir işlevi vardır. Anderson'a göre, Gramsci'nin modelini dönüştürmesinin ardında yatan kaygı şudur: İlk model devlete hegemonya kurma işlevini hiç tanımamaktadır; oysa Gramsci burjuva devletinin hem baskıya hem onaya dayandığını sezer. Bu yüzden de hegemonyayı devlete doğru genişletir. Ne var ki, ikinci modelle birlikte, bu kez de hegemonya kavramına baskı öğesi eklenmiş ve böylece devletin baskıyı tekelinde tuttuğu gerçeği gözden kaçırılmıştır. Üçüncü modelde ise, hege-

[4] Bu ikiliğin burjuva toplumuyla bağlantısı konusunda bkz. Savran, 1984.

monya yine hem baskıdan hem onaydan oluşmakta, ayrıca devlet ile sivil toplum arasındaki ayrım ortadan kalkmaktadır (Anderson, 1988: 45-67). Anderson'a göre bütün bu çabalarda Gramsci'nin yakalayamadığı nokta sivil toplum ile devlet arasındaki "asimetri"dir: Baskı sadece devlette yer alırken, onay her iki alana birden dağılmıştır (age.: 68). Gramsci bunu bir türlü formüle edemez; dolayısıyla da, burjuvazinin iktidarının *"kültürün başat olduğu ve zor tarafından belirlenen* bir yapı" (age.: 70) olduğunu kavrayamaz. Bunun uzantısı şudur: Devrimci durumlarda burjuva devletinin, nihai belirleyicisine, yani baskıya (zora) başvuracağı gözden kaçar; başka türlü söylendiğinde, burjuva demokrasilerinde kültürel-ideolojik hegemonyanın yeri abartılır.

Devletin zora başvurma potansiyelinin küçümsenmesi, yazının başında verdiğim örneklerde çok açıkça ortaya çıkıyor: Hareket noktası hep, sivil toplumda olsun, sivil topluma sızmış devlette olsun, yaygınlaşmış bir hegemonya varsayımı. Bu öncülle tutarlı bir biçimde önerilen strateji de yaygınlaşmış bir karşı-hegemonya mücadelesi. Bunun bir biçimi, devleti görmezlikten gelip mücadeleyi sivil topluma hapsetmekse, öteki biçimi de *hegemonik işlevi* ölçüsüzce abartılan devleti içinden fethetmek.

Gramsci, hegemonya boyutunu abarttığı için burjuva iktidarı konusunda yanılıyor ve hegemonya kurma sürecini sivil toplum/devlet ikiliğine hapsediyor olsa bile, işçi sınıfının yoksul köylüler ve başka ezilen katmanlar üzerinde hegemonya kurması konusunda özgül sınıfsal bir tahlile hiç mi başvurmuyor? Bu söylenemeyeceği içindir ki Gramsci'nin ikircikliliğinden söz ediyorum; onun tutarlı bir reformist olamayacağını ileri sürüyorum.

"Siyasal mücadelede egemen sınıfların yöntemlerinin taklit edilmemesi gerektiğini", sınıfların kendilerine özgü hegemonya kurma biçimlerinin olduğunu açıkça söylediği (Gramsci, 1971: 232) gibi, işçi sınıfının, müttefikleri üzerinde hegemonya kurma yollarına iliş-

kin bir anlayışı da var Gramsci'nin. Sözünü ettiğim anlayışın iki ana ekseni konseyler ve öncü parti.

1919-1920 Torino Fabrika Konseyleri dönemine ilişkin yazılarında Gramsci konseyleri işçi sınıfının birliğini oluşturmanın pratik ve politik yolu olarak görüyor. Bu yazılarda "hegemonya" sözcüğünü kullanmasa da, işçi konseylerine, bu kavramın ifade ettiği şeyleri atfediyor. İşçi sınıfının yeni bir bilinç etrafında, karşılıklı eğitimle yeni bir "toplumsal ruh" yarattığı organlar bunlar. Sivil toplumun has kavramı olan "yurttaşlık" soyutlamasının ortadan kalktığı kurumsal yapılar; "ücretlilerin" değil "üreticilerin" faaliyetine özgü örgütlenme biçimleri (Gramsci, 1977: 100). İşçi sınıfının devrim yolundaki mücadelesi, sadece, "serbest rekabet" bağlamında doğmuş olan örgütlerle sürdürülemez; bu kurumların yerini alacak yeni kurumlar, pratik içinde yeni yöneticilerin yetişmesi için gereklidir. Yeni devletin nüvelerini oluşturacak olan bu kurumlarda kitlelerin etkinliği yepyeni boyutlar kazanır (age.: 77-78).

Bir yandan işçi sınıfının birliğini sağlayacak, öte yandan da işçi-köylü ittifakının tabanını oluşturacak olan bu örgütlerin hegemonyanın kurulduğu alan olarak düşünüldüğü rahatlıkla söylenebilir. Bu yazılardaki eksikliği Gramsci yıllar üzerinden, hapishane öncesinde ve hapishanede yazdığı yazılarda, giderek kapatıyor: İşçi sınıfı hegemonyasının ikinci ayağını oluşturan öncü parti anlayışını geliştiriyor. *Hapishane Defterleri*'nin "Aydınlar" ve "Modern Prens"le ilgili bölümlerinde, öncü partinin, sınıfın birliğini sağlama ve köylüler üzerinde hegemonya kurma işlevlerinin açıklanması geniş bir yer tutuyor (bkz. özellikle 14-16, 131-134, 146-153). Burada ağırlık açıkça konseylerden partiye doğru kayıyor gerçi, ama Gramsci'nin ilk yazılarındaki, işçi kitlesini yeni bir bilinç etrafında birleştirme perspektifi burada da var. Gramsci'nin bakışını en açık biçimde aktaran metinlerden biri belki de, 1924 yılında yazdığı bir mektup: "*Yeni Düzen* faaliyetinin (Konsey dönemi -G.A-S.) özelliğini oluştu-

ran düşünceler bugün artık ... eski olurdu. Görünürde, en azından bugün, sorun örgütlenme ve özellikle de parti örgütlenmesi biçimine bürünüyor. Görünürde diyorum, çünkü aslında sorun hâlâ aynı: partinin merkezî önderliği ile kitlesi arasındaki ve parti ile emekçi halk sınıfları arasındaki ilişki sorunu" (Gramsci, 1978: 188-189). Kısacası hegemonya sorunu...

Gramsci bütün bunları söylemişken, devleti içeriden fethetmeye çalışanların, ya da sivil toplumda demokratik halk blokları oluşturmaya girişenlerin, onun hegemonya anlayışını kaynak olarak gösterirken, en azından bazı yönlerini çarpıtmak zorunda kaldıklarını da eklemeleri gerekirdi.

4. Mevzi Savaşı ve Birleşik İşçi Cephesi

Gramsci'nin hegemonya kavramını siyasal stratejiye tercüme ettiğimizde karşımıza "mevzi savaşı" çıkıyor. Bu, reformizmin, Gramsci'ye sahip çıkarken ne kadar haklı olduğunu kanıtlamak için sık sık kullandığı bir deyim! Mevzi savaşı, Gramsci'nin Batı'da sosyalist devrim için tek gerçekçi strateji olarak gördüğü ve "manevra savaşı"nın karşısına yerleştirdiği strateji olarak sunuluyor. *Hapishane Defterleri*'ne baktığımızda gerçekten de bu saptamayı doğrulayan birçok bölüm bulmak olanaklı: Her şeyden önce şu açık: Gramsci mevzi savaşının karşıtını, yani manevra savaşını 1917 deneyimi ile özdeşleştiriyor ve artık, özellikle Batı'da bu *stratejinin* geçersiz olduğunu savunuyor: "Siyaset tarihinde bu türden son örnek 1917 olaylarıydı. Bu olaylar, siyaset sanatında ve biliminde çok önemli bir dönüm noktası oluşturdular" (Gramsci, 1971: 235). Ayrıca, yine manevra savaşını, bu kez de "sürekli devrim" anlayışıyla özdeşleştirdiği bir başka bölümde de, bu ikisinin karşısına "sivil hegemonya" kavramını yerleştiriyor: "Devletin uluslararası ve iç ilişkileri daha karmaşık ve kapsamlı hale geldi ve 1848'ci 'Sürekli Devrim' formü-

lü genişletilip siyaset biliminde 'sivil hegemonya' şeklinde aşıldı" (age.: 243; ayrıca bkz. 108, 110). Bu iki alıntıdan çıkan sonuç şu: Mevzi savaşının, hegemonya ile aynı statüye sahip bir strateji anlayışı olarak, 1917 ile birlikte dönemini tamamlamış olan bir başka stratejinin, yani manevra savaşının yerini alması gerek.

Öte yandan, Gramsci'nin, manevra savaşından mevzi savaşına geçişi *görelileştirdiği* yerler de var. Yer yer bu ikisinin diyalektik birliği söz konusu. Daha önce sözünü ettiğim, aşamaları anlattığı bölümde, Gramsci hegemonya kurma aşamasının (ki artık buna mevzi savaşı da diyebiliriz) ardından gelen "siyasal-askerî" bir aşamadan söz ediyor; ya da başka türlü söyleyecek olursak, manevra savaşını tümüyle dışlamıyor. *Defterler*'de bu türden bir bölüm daha var ki Anderson bunu, Gramsci'nin bu iki yöntemi diyalektik bir birlik içinde ele aldığına ilişkin tek örnek olarak görüyor. Bu bölümde Gramsci, Troçki'nin bu sorunu doğru bir biçimde çözmeye yaklaştığını ama birkaç "parlak" cümlenin ötesine geçemediğini belirtip, şu yönde bir çözüm sunmuş oluyor: "Doğu Cephesi hemen düşmüş, fakat ondan sonra eşi görülmemiş mücadeleler birbirini izlemişti. Batı Cephesi ile ilgili mücadeleler önceden verilecekti. Mesele, bu yüzden sivil toplumun iktidarı ele geçirme girişiminden önce mi sonra mı direneceği, nerede sonra direneceği vb idi" (age.: 236). Ne var ki, Gramsci düşüncesini bu doğrultuda geliştirmiyor. Anderson'ın ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi, son tahlilde, mevzi savaşı belirleyici bir strateji konumuna yerleşiyor.

Gramsci'nin mevzi savaşı ile bağlantılı olarak kullandığı bir kavram daha var: Birleşik cephe. "Bana öyle geliyor ki, Ilitch 1917'de Doğu'da zaferle sonuçlanacak biçimde uygulanmış olan manevra savaşından, Batı'da tek olanaklı biçim olan mevzi savaşına geçmek gerektiğini anlamıştı... Bence 'Birleşik Cephe' formülü bu anlama geliyor..." (age.: 237) Bu kavramı mevzi savaşı ile eşanlamlı kullanması, aslında, Gramsci'nin bu konudaki kafa karışıklığının bir ifadesi. Bir-

leşik cephe konusunu burada uzun uzadıya ele almak gereksiz; Anderson bu açıdan yeterince açıklayıcı. Ben sadece bu anlayışın, 1921'de Komintern tarafından işçi sınıfını devrimci Marksizm etrafında birleştirmenin bir yolu olarak geliştirildiğini belirtmekle yetineceğim. Böyle olunca, birleşik işçi cephesinin bir *hazırlık* ve *güçlenme* dönemine ilişkin bir politika olduğu açık. Anderson'ın deyişiyle, "...Birleşik Cephe, iktidarın ele geçirilmesinin gündeme gelebilmesinden önce, sekterliğe düşmeden kitleler arasında derin ve ciddi ideolojik-politik çalışma yapmanın gerekli olduğunu ifade ediyordu" (Anderson, 1988: 100, düzeltilmiş çeviri). Kısacası, birleşik cephe ile manevra savaşı birbirinin karşısına konacak kavramlar değil. Aynı biçimde, sürekli devrim ile mevzi savaşı da. Bunlar, bütünsel bir politikanın parçası olabilecek ve farklı düzlemlerde yer alan strateji ve taktikler. Gramsci'nin, Troçki'nin sürekli devrim tezine karşı çıkıp, manevra savaşını yadsıdığı için Lenin'i onun karşısına yerleştirmesi de bu kargaşalığın bir sonucu, Troçki'yi mutlaklaştırılmış bir manevra savaşı anlayışının savunucusu olarak görmesi de. Anderson, Gramsci'nin kuramsal ve siyasal düzeylerdeki kafa karışıklıklarını ve çıkmazlarını bir bir açığa çıkarırken, bir yandan da aynı ustalıkla, Troçki'ye yönelttiği eleştirilerin geçersizliğini sergiliyor.

Anderson'ın Teşhisi

Toparlayacak olursak, Gramsci yazılarında sürekli olarak bir ikiliğin iki kutbu arasında yalpalıyor: onay/baskı, hegemonya/diktatörlük, sivil toplum/devlet, mevzi savaşı/manevra savaşı. Anderson, son tahlilde ikiliğin onay-hegemonya-sivil toplum-mevzi savaşı kutbunun ağır bastığını ileri sürüyor. Yazara göre bu, Gramsci'nin burjuva devletinin baskıcı boyutuyla hegemonik boyutu arasındaki ilişkiyi doğru kavrayamayışının bir ifadesi: "Böylece, nasıl ki hegemonya kavramını kullanışı sık sık Batı'da kapitalist iktidarın yapısının esas itiba-

riyle kültürle rızaya dayalı olduğunu ima eğiliminde olmuşsa, mevzi savaşı fikri de Marksist bir partinin devrimci faaliyetinin esas itibariyle işçi sınıfının ideolojisini değiştirmek olduğunu ima eğiliminde olmuştur... Her iki durumda da... zorun rolü neredeyse dışarıda bırakılır. Gramsci'nin stratejisinin zaafı sosyolojisinin zaafı ile simetriktir" (age.: 122, düzeltilmiş çeviri). Bu saptamanın ardına geçtiğinde yazar sorunu, Gramsci'nin idealist İtalyan düşünürü Croce'den etkilenmiş olmasına bağlıyor. Croce, bir idealistten beklenebileceği gibi, tarihte kültürün rolünü neredeyse mutlaklaştıran bir düşünür. Gramsci, *Defterler*'de, tarihsel maddeciliğin kaba determinizm olarak gördüğü yorumlar karşısında sık sık Croce'ye başvuruyor. Bu yardımların, sonunda, Gramsci'ye zarar verir hale gelmesi belki de çok şaşırtıcı değil.

Kanımca, Croce'nin Gramsci'ye verdiği zarar, kültürün yerinin abartılmasıyla kalmıyor, Anderson'ın hapishane koşullarıyla açıkladığı, genel, sınıflar-üstü söylem de Gramsci'ye Croce'den kalan bir miras. Daha önce de söylediğim gibi, *Defterler*'de, bu koşullarla açıklanamayacak kadar sistematik bir "evrensel yasalar" arayışı var. Gramsci, yer yer, tarihsel belirlenmişlik taşımayan kavramlara geleneksel bir "felsefeci" rahatlığıyla başvurabiliyor. Bu eğilim, "özerk bir bilim olarak politika" başlıklı bölümde çok açık. Croce'nin, politikanın alanını ayırarak, böyle bir bilimi oluşturma olanağına kavuştuğunu belirttikten sonra şöyle diyor Gramsci: "Bir *praksis* felsefesinde bu ayrımın, kuşkusuz, mutlak tinin anları arasında değil, üstyapının düzeyleri arasında yapılması gerekir" (1971: 137). İdealist bir felsefenin *basit bir biçimde* baş aşağı çevrilmesiyle maddeci olunamayacağının, hele tarihsel maddeci hiç olunamayacağının gözden kaçırılmasına iyi bir örnek bu açıklama; "Tin"in, "us"un ya da "dünya ruhu"nun yerine tarih-aşırı bir toplumsal formasyon anlayışı yerleştirmekle, olsa olsa, *maddi* süreçler üzerine *evrensel* bir söyleme geçilebilir. Gramsci'de bunun izlerini de görmek olanaklı. Buna bir de şu ekleniyor: Üstya-

pıyı kuramlaştırma adına, Gramsci altyapıyı sadece *varsayar*; altyapı-üstyapı ilişkisini, tahlil etmediği bir altyapı temelinde kurar. Onun sınıfsal tahlilden yer yer uzaklaşmasında, evrensel yasalar arayışının yanı sıra bunun da rolü olduğu kanısındayım.

Bütün bunlara karşın, Gramsci'nin ikircikliliği sürüyor. Bu yüzden de onun yazılarında *tutarlı* bir reformizm bulanlar, bunu, Gramsci'yi çarpıtmak pahasına yapabiliyorlar ancak.[5] Bunun açığa çıkarılması önemli: Gramsci'ye yapılan haksızlığı temizlemek için değil, sözünü ettiğim anlayışların kuramsal temellerinin derme çatma olduğunu sergilemek için.

Bitirirken, Anderson'ın yazısının Türkçe basımı için çevirmenin yazdığı önsöze ("Gramsci Hakkında") değinmeden edemeyeceğim. Bu önsözün bu denemeye değil de, Gramsci'nin, yukarıda örneklerini verdiğim reformist yorumlardan birine yazılması çok daha uygun olurdu. Nitekim, önsözde Gramsci'yi bir çerçeve içine yerleştirmek için başvurulan Gramsci yorumcuları tam da bunlar: Günersel de Showstack-Sassoon ile başlıyor, Buci-Glucksmann'dan geçerek,

[5] Cemal Hekimoğlu, "Gramsci Düşüncesi Kimlik Bunalımında" adlı yazısında "başlığı biraz değiştirerek", "Gramsci düşüncesi kimlik bulamaz" (Hekimoğlu, 1986: 23) diyor. Bu yargıya tümüyle katılıyorum, ama bu kimliksizliğin ya da tutarsızlığın nedeni, Hekimoğlu'nun ileri sürdüğü gibi, Gramsci'nin 1917'yi *kavramış* olması değil. Bence Gramsci 1917'yi tam anlamıyla *kavrayamadığı* için, Batı'nın özgüllüğünü kuramlaştırma adına mevzi savaşını mutlaklaştırıp sürekli devrimin yerine koyuyor. Hekimoğlu'nun usyürütme tarzı, aslında Gramsci'nin çıkmazını aynen yansıtıyor: "... benzer bir sosyalist devrimin gündemde olmamasından kalkarak çok daha uzun soluklu ve bir dizi ara aşamayı kapsayan bir mücadeleyi tercih etti... Tek ülkenin savunulması sırasında zararsız olan bu eğilimin bugünkü mirası, son derece verimsiz bir aşamacılık merakıdır" (age.: 38). "Tek ülkede sosyalizm" anlayışının barındırdığı sorunlar bir yana, belli bir dönemde "aşamacı" olmayı savunup, konjonktür değiştiğinde aşamacılığı terk etmenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Nedeni basit: Konjonktürlerin hangi yönde gelişip nasıl sonuçlanacağı stratejilerden tümüyle bağımsız değildir. Bir kez "aşamacı" olunduğunda Avrupa'da devrimin gündeme gelmesi zaten bir ölçüde geciktirilmiş olur artık.

Mouffe ve Laclau ile bitiriyor; aktarmayı yaparken de oldukça "içeriden" bir üslup kullanıyor. Anderson bu çerçeve içine, arada bir, aykırı örnek olarak giriyor; ama onun yazısının böyle bir çerçevenin temellerini sorgulamaya yönelik olduğu hiç de belli olmuyor.

Oysa bence yapılması gereken, Gramsci üzerine söylenen-yazılan şeyler arasında Anderson'ın tezlerinin özgüllüğünü vurgulamaktı; ya da en azından, kitabın yazarının, diğer yorumcuların *tümüyle* farklı çerçeveleri içinde eritilmesi olmamalıydı.

Bu eleştiriyi akademik bir kaygıyla yapmıyorum. Önsözün "masum" olmadığını düşündüğüm için (ki buna bir itirazım yok), benim "kaygım" da "masum" değil: Günersel'in benimsediği ve benim yukarıda eleştirmeye çalıştığım çerçevenin önsözde bir kez daha olumlanması, Anderson'ın yazısının vurucu, sarsıcı niteliğinin törpülenmesine yol açıyor; yazının özgül politik mesajı kayboluyor. Bu da, Gramsci'nin ötesinde, Anderson'a karşı bir haksızlık.

Sınıf Bilinci, sayı 2, Ekim 1988

LUKÁCS'IN FELSEFİ MİRASI

Bugün Lukács üzerine bir yazı yazmanın tek anlamı arkeolojik bir kazıya girişmek değil: Lukács'ın düşüncesinde, üretimi temel alan Marksist teorinin karşısına çıkarılan "sanayi-sonrası" ya da "post-Fordist" bilgi toplumu tezlerinin ve her türden "söylem" teorilerinin temel öncüllerini sorgulayacak bir ontolojinin kaynaklarını bulmak mümkün. Oysa, emek (ya da üretim) kategorisinin yerine bilgi, iletişim, söylem türünden kategorileri yerleştiren bu post-Marksist tezlerin teorik gerekçelerinden başlıcasını, Marksizmin işçi sınıfına atfettiği "devrimci özne" olma niteliğinin dayanaksız olduğu savı oluşturuyor. Bu görüşe göre, işçi sınıfının, kendi kurtuluşu için sınıfsız toplumun yolunu açması gerektiğini ve dolayısıyla da açacağını ileri sürmek *teleolojizm*dir. Tarihe mantıksal bir gerekliliği yapay bir biçimde dayatmak anlamına gelir bu. Yine post-Marksizmin çeşitli temsilcilerine göre, bu *mantıksal gereklilik* gevşetildiğinde ve işçi sınıfının komünist toplumun kuruluşundaki merkezî rolü kapitalizmin tarihsel özgüllüklerine bağlandığında ise, "devrimci özne"nin *temelleri zayıflar*: Günümüz dünyası 19. yüzyıl kapitalizminden nitel olarak farklıdır. Üretimin yapısı, belirleyiciliği ve giderek işçi olmanın anlamı değişmiştir. İşte Lukács'ın düşüncesinin günümüz açısından anlamı burada.

Ne var ki, Lukács'ın mirasının Marksist felsefe içinde kabulü de karmaşık bir tablo. Lukács'ın *özne-nesne özdeşliğine* dayanan "bütün"

kavramı ve bu çerçeve içinde kurduğu *teori-pratik birliği*, özellikle ABD ve Batı Avrupa Marksizminde, Marksizmin "devrimci özne" anlayışının prototipi olarak görülegeldi. Böyle olunca da, yazarın özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabında savunduğu "bütün" anlayışı bir turnusol kâğıdına dönüştü. Çeşitli çevre ve akımların Marksizm yorumları ve Marksizme yaklaşımları buna göre belirleniyordu: Frankfurt okulu köklü bir toplumsal dönüşümden umudunu kestiğinde aslında Lukács'ın bu ütopyasının gerçekleşemeyeceği bilinciyle davranıyordu; Althusser'in ve yapısalcı Marksizmin "tarihin öznesi yanılsaması"na karşı çıkışı Marksizmi Lukács'ın Hegelciliğinden arındırma çabasıydı, yapısalcılık-sonrası akımın ve günümüzdeki biçimiyle çeşitli "yapıbozumcu" eğilimlerin infialleri ise, kısmen Nietczhe ve benzeri usçuluk-karşıtı görüşlerden, kısmen de Frankfurt okulunun ve yapısalcılığın tarihsel ve toplumsal bir özneye duydukları kuşkudan besleniyor.

Oysa Lukács'ın yapıtı *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile sınırlı değil. O kuşkuya düştüğünde başka bir yol tutmuştu. 1920'lerin ikinci yarısında, işçi sınıfının sınıfsız toplumun kuruluşundaki merkezî rolünü farklı bir biçimde temellendirmenin yollarını keşfetmeye başladı Lukács. "Devrimci özne"den vazgeçmedi, ama 1920'lerin başındaki, Hegelci bir idealizmin damgasını taşıyan ütopyacı görüşünü giderek terk etti. 1930'larda, Marx'ın ekonomi politiğin eleştirisine dayalı tahlili ile diyalektiği arasındaki felsefi bağlantıları temel alan bir teori-pratik birliği çerçevesi geliştirmeye başladı. 1967'de *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yazdığı bir önsözde bu kitaptaki özne-nesne özdeşliğinin ve bu anlayışın temelini oluşturan öznelciliğinin etraflı bir eleştirisini yaptı. 1971'de öldüğünde, geriye, 2000 sayfaya yaklaşan ama kendi istediği biçimde mükemmelleştiremediği *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* adlı bir yapıt bıraktı. Bu yeni sisteminde Lukács, Hegel'in teleolojizminin damgasını taşımayan bir tarihsel özne anlayışının mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışıyor.

Ne var ki, Lukács'ın düşüncesindeki bu dönüşümü bir "kopuş" olarak nitelendirmek de mümkün değil. Teori-pratik, özne-nesne ilişkisini kurarken, eskiden olduğu gibi bu yeni evresinde de *dolayım* ve *bütün* kavramlarına başvuruyor Lukács, ama bu kavramların maddeci bir diyalektik çerçevesindeki yeni biçimlerine. Lukács'ın yarım yüzyılı kapsayan düşünsel ve politik faaliyetinin izlediği çizgiyi belki de en iyi anlatan deyim "süreklilik ile süreksizliğin birliği" (Mészáros, 1972a: 18). Bu çizgideki sürekliliği, aralarında sıkı bir bağlantı olan "dolayım" ve "bütün" kavramları sağlıyor: 1917-öncesi döneminden başlayarak son dönemine kadar, Lukács'ın çabası hep bu kavramları maddeci bir yönde geliştirmek olmuş.

Bu noktada, István Mészáros'tan yararlanarak, bugüne kadar hep sorunlara yol açmış olan "dolayım" kavramından ne anladığımı mümkün olduğunca açık bir şekilde ortaya koymaya çalışayım: "Sözcüğün gerçek anlamıyla dolayım belli bir ara-terim yoluyla bağlantılar kurmak demektir... dolayım kategorisi Marksist diyalektikte nitel olarak farklı bir anlam kazanır: (Marksizm) bütün geleneksel felsefe dallarının özerkliğini reddeder ve bu dalların uğraştığı sorunları, ... nesnel belirlenimleri, iç bağlantıları ve karmaşık dolayımlarının bütünü içinde toplumsal varlığın yetkin bir incelemesinin parçaları olarak görür" (Mészáros, 1991). Kısacası, Marksizmde dolayım kavramı salt epistemolojik ya da mantıksal bir kategori değildir: Tarihsel ve toplumsal belirlenimlere tâbi somut bağlantıları ifade eder. Bu çerçevede, örneğin para, mübadele ve özel mülkiyet, insanın doğayla ilişkisini (emeğini) dolayımlayan "ikinci dereceden" (Mészáros, 1972b: 107-110) dolayımlardır: İnsanın doğayla kurduğu ilişkinin tarihsel özgüllüğünü taşıyan toplumsal ilişki biçimleridir. Kapitalizmin yapısal ilkelerinin ve eğilimlerinin bütün içindeki yerlerini kavramak, ona özgü dolayımları düşüncede yeniden üretmektir.

Lukács'ın düşünsel evriminde "dolayım" kavramının geçirdiği dönüşümler, bir anlamda onun felsefi-politik biyografisini oluşturu-

yor. 1917 Ekim Devrimi öncesinde, yani Marksizm-öncesi döneminde Lukács, bir tür anti-kapitalist yönelişe de sahip olmakla birlikte, tipik bir radikal burjuva aydını. İçinde bulunduğu toplumsal ortam oldukça karmaşık: Bir yandan Macaristan Yahudi burjuvazisi giderek ekonomik güç kazanmakta ve Avusturya burjuvazisinden bağımsızlaşmakta; öte yandan, Macar kapitalizminin gecikmiş bir kapitalizm olması, feodal yapıların güçlerini korumalarına ve hantal bir bürokratik devlet yapısına yol açmış. Macaristan ve Avusturya burjuvazileri arasındaki çelişkilere bir de ulusal azınlıkların direniş hareketleri eklendiğinde ortaya iyice karmaşık bir bütün çıkıyor. Lukács'ın çevresindeki aydınlar bu ortamda Batılılaşma ve modernleşme perspektifini benimsemişler: Dönemin kültür dergilerinden birinin adı *Batı*, bir başkasınınki ise *Yirminci Yüzyıl*! Ancak bu perspektif Lukács'ın anti-kapitalizmini doyurmuyor. Bu çıkmazdan kurtulma çabası içinde öznelci, ahlakçı bir ütopyacılığı benimsiyor Lukács. Kültür düzeyinde tasarlanan ve "mesih" aydınlar aracılığıyla gerçekleşecek bir bireysel kurtuluş anlayışı bu: Bireyin "varolan" gerçeklikten kurtulup, "olması gereken"e kültürel bir sıçrayışla ulaşma çabası. Bu dönemde, bireyin dolaysız, verili durumunu aşmasını, kültürel bir dolayımla kendi durumunun bilincine varması olarak görüyor Lukács. Bu dolayımın ne olabileceği, yazarın o döneme ait edebiyat ve estetik yazılarının araştırma konusu.

1917 Devrimi, Lukács'ın peşinde koştuğu dramatik kararı vermesini ve Batılılaşma/modernleşme perspektifinin karşısında gerçek bir seçim yapmasını mümkün kılıyor. Ancak Lukács henüz felsefi anlamda bir Marksist değil. 1912-15 yılları arasında Hegel aracılığıyla ikinci kez Marksizme girmiş – ama Hegel'i tümüyle kavramanın Marx'ı kavramaktan geçtiğini düşündüğü için!

1918-22 yılları Lukács için politik olarak çok yoğun geçiyor: 1918'de Macaristan Komünist Partisine giriyor; 1919 Martında kurulan Macaristan Sovyet Cumhuriyetinde Eğitim Bakanlığı yapıyor;

Temmuzda Sovyet yönetiminin yıkılmasının ardından Eylülde Viyana'ya kaçıyor. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde toplanmış olan yazılar bu dönemin ürünleri. Bu yazılarda, özne-nesne birliğini kurmak için ne tür bir dolayıma başvurduğunu aşağıda ele alacağım. O dönemde Lukács'ın kendisi öznelciliğini artık aştığına inanıyor: "(dolayım kategorisi) nesneler dünyasına dışarıdan eklenen (öznel) bir şey değildir... Tersine nesnelerin gerçek nesnel yapılarının dışavurumudur" (Lukács, 1971: 162). Ancak 1967 Önsözü'nde yaptığı özeleştiride kendisinin de teslim ettiği gibi, bu yazılar ikilikler ve gerilimlerle dolu. Ekim Devrimi ile Macaristan gerçekliği arasındaki boşluğu kapatma çabası içinde geliştirdiği dolayımlar, kapitalizmin nesnel gerçekliğinden kaynaklanıyor gibi görünseler de, aslında geçmiş öznelciliğinin izlerini taşıyorlar.

Buna karşın *Tarih ve Sınıf Bilinci* uzun yıllar boyunca 20. yüzyıl Marksizminin en çok anılan yapıtları arasındaydı. Özellikle 1950'lerde Komünist Partilerinin resmî ideolojilerine karşı (parti içinde ya da dışında) mücadele veren aydınlarla 60'lı ve 70'li yıllarda yükseliş gösteren devrimci Marksist çizgiler, tümüyle de benimseseler, sadece kısmen de benimseseler, Lukács'la bir biçimde etkileşim içine giriyorlardı. Bunun açık bir nedeni, Lukács'ın bu dönemindeki bütün yazılarında "aktif özne"ye, bilince, devrimci praksise atfettiği roldü hiç kuşkusuz. Kaba bir determinizm, bilim fetişizmi, pozitivizm, Lukács'a göre Marksizmin geride bırakması gereken burjuva düşünce biçimleriydi. Bunlarla yüklü bir Marksizm anlayışının en etkili sözcülüğünü yapmış olan İkinci Enternasyonal ise, Lukács'ın gözünde "felsefede pozitivist determinizmin, pratikte ise oportünizmin yuvası"ydı (Livingstone, 1972: xii). Marksizmin diyalektikten kaynaklanan dinamizmini, devrimciliğini, dondurulmuş bir Marksist öğreti karşısında savunmak durumunda kalan herkes, devrimci süreçte "özne"nin ne kadar önemli bir yeri olduğunu vurgulamak için Lukács'ın bu yapıtından yararlanıyordu.

Ancak, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin etkisini bununla sınırlandırmak mümkün değil. Belki sözünü ettiğim "devrimci ruh" kadar göz kamaştırıcı olmayan, ama daha kalıcı ve derinlemesine işlenmiş bir boyutu da vardı bu kitabın: Marx'ın yapıtlarında fiilen mevcut, ama sistematik bir anlatıma kavuşmamış olan diyalektiğin belki de o güne kadarki en olgun anlatımı.

Ne var ki, daha önce de değindiğim gibi *Tarih ve Sınıf Bilinci* ve bu dönemin Lukács'ı bütün derinlikli ve çarpıcı tahlillerine karşın sorunsuz değil. Daha sonraları Lukács 1922-23 yıllarından bir "geçiş" dönemi olarak söz ediyor: *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yayınlandığı 1923 yılıyla birlikte, bir dönemi geride bırakıp daha "gerçekçi" bir Marksizme doğru adım attığı kanısında.

1925-26 yıllarından başlayarak Lukács'ın yazılarında Hegelci bir dolayım anlayışından maddeci bir anlayışa geçişin işaretlerini görmek mümkün. 1938'de yayınlanan *Genç Hegel* adlı kitapta ise, ölümünden sonra yayınlanacak olan *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'nin kimi öncülleri var. Ancak bunlar burada henüz bir sistem biçiminde geliştirilmemiş; Hegel'i değerlendirmek için başvurulan bir çerçeve oluşturuyorlar.

Demek ki, Lukács'ın düşüncesinin evrilişini kavrayabilmek için, ahlakçı bir dolayım anlayışından Hegelci bir anlayışa, buradan da maddeci bir diyalektik çerçevesinde geliştirilmiş bir dolayım kavramına geçişleri izlemek gerekiyor. Yazarın, *işçi sınıfının* dolaysız gerçekliğinden *sosyalizme* geçişine ilişkin tasarımındaki (yani Marksist dönemindeki) dönüşümü aktarabilmek için Lukács'ın düşüncesini iki bölümde ele alacağım: İlk bölümde 1919-24 döneminin felsefi ve politik tezlerini inceleyeceğim; ikinci bölümde ise 1925-26 yıllarından başlayarak ölümüne kadar geçirdiği evrimi ve dalgalanmaları açıklamaya çalışacağım. Bu tarihler hiç kuşkusuz yalnızca, yazarın dolayım anlayışındaki dönüşüme ilişkin ipuçları taşıyan bazı yazıların yayınlanış tarihlerine tekabül ediyor; Lukács'ın kendisi (ya

da bir başkası) bu dönemleştirmeyi farklı tarihler temelinde yapabilirdi.

I.
SINIF BİLİNCİ VE DEVRİMCİ PRAKSİS

A. Felsefi Temeller: Özne-Nesne Özdeşliği

Tarih ve Sınıf Bilinci Lukács'ın 1919-22 yılları arasında kaleme aldığı sekiz yazıyı bir araya getiriyor. Bunların arasından, 1922 yılında yazılmış olan, "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci" ve "Örgüt Sorununun Metodolojisine Doğru" adlı yazılar birbirini tamamlayıcı nitelikte ve kitapta dile getirilen düşüncelerin esas çerçevesini oluşturuyor. Ben bu yazıları temel almakla birlikte yeri geldikçe diğer yazılardan da yararlanacağım.

Lukács'a göre, kapitalizmle –genelleşmiş meta üretimiyle– birlikte, dünya tarihinde ilk kez, toplumsal dünyayı bütünü içinde kendi amaçlı faaliyetinin nesnesi haline getirebilecek bir özne ortaya çıkmıştır. Bunu mümkün kılan, nesnel dünyanın yapısal eğilimleridir. Meta üretimi hem nesnel hem öznel yönleri olan bir şeyleşmeye (*reification*) yol açar; bu, toplumun "bütün dışsal ve içsel yaşamını" (Lukács, 1971: 84) etkileyen bir süreçtir. Şeyleşmenin nesnel yönünü piyasada hüküm süren yasalar oluşturur. Soyut emekler arasındaki biçimsel eşitlik, insan emeğinin ussallaşması ve giderek nitelik açısından bir özellik taşımaması ile el ele gider. Emek ölçülebilirlik ilkesine tâbi olur, salt nicelik haline gelir bu süreçte. Ürünün nitel özelliklerinin oluşturduğu organik birliği, onun meta olarak sahip olduğu birlik ile bağlantısını yitirir.

Bu nesnel sürece şeyleşmenin öznel boyutu tam tamına tekabül etmektedir: "...insanın faaliyeti kendisine yabancılaşır, toplumun doğal yasalarının... nesnelliğine tâbi olan ve insandan bağımsız olarak kendi yolunda gitmesi gereken bir metaa dönüşür" (age.: 87). Bunun

yanı sıra, ürünün organik birliğinin ortadan kalkmasıyla birlikte insan düşüncesi de parçalanır. Burjuva bilimlerinin, bütünsel bir bakışı olanaksız kılan ihtisaslaşma düzeyi bu parçalanmışlığın ifadesidir.

Meta dolaşımı alanı dışında, şeyleşme hukuk ve devlet düzleminde de kendini göstermektedir: İlkin, "hukuk sistemi, hayatta ortaya çıkabilecek her durumla ilişkilendirilebilecek ve öngörme ile ölçülebilirliği mümkün kılacak biçimde, biçimsel olarak genelleştirilmeye elverişlidir" (age.: 96). Şeyleşme, devlet düzleminde ise bürokratikleşme biçiminde ortaya çıkar: Bürokrasinin en belirgin özelliği, yapılan iş ile işi yapan kişinin özgüllükleri arasındaki bağlantının koptuğu standartlaşmadır. Kısacası, şeyleşme "burjuva toplumunun tümünün oluşturucu öğesi olan genel bir olgudur" (age.: 210, n. 22). Kapitalizmde bütün nesnellik ve öznellik biçimleri meta mübadelesinin yapısal ilkesini yansıtır.

Burjuva düşüncesi, kapitalizmde hüküm süren bu genel şeyleşme sonucunda özne ile nesne arasında derin bir uçurum oluşturmuştur. Bu düşünce tarzında, bilgi artık matematiksel –biçimsel– bağlantılardan ibarettir, insan ilişkilerine doğa bilimlerinin nesnelerinin taşıdığı nitelikler atfedilir. Bu matematikselleştirme, nesnel dünyanın gerçek karmaşıklığının dışında, onun karşısında duran bir bilgi dünyasının yaratıldığı anlamına gelmektedir. Böyle bir çerçevede mümkün olan tek eylem biçimi, tek faaliyet gözlemleme faaliyetidir. Dönüştürücülükten uzak bu edilgin faaliyet biçimine hapsolmuş olan burjuva düşüncesi, teori ile pratik arasında hiçbir bağlantı kuramaz.

İşte Lukács tam bu noktada *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin hem eksikliklerinin hem üstünlüklerinin karmaşık kaynağı olan Hegel'e gelir: Burjuva düşüncesinde özne-nesne, teori-pratik birliğini ilk ve son kez Hegel kurmuştur. Hegel'de özne, tarihin hem yaratıcısı hem de ürünüdür. Toplumsal-tarihsel gerçekliği anlamanın tek yolu da, öznenin tarihi *kendi eylemi* olarak görmesidir. Hegel tarihin öznesiyle nesnesini özdeş kılarak onun anlaşılır olmasını mümkün kılmıştır.

Ne var ki, Hegel'in düşüncesinde bu özne Tin'dir (dünya aklıdır). Sorun Hegel'in idealizminin bu sınırını aşmaktır.

Lukács'a göre bu, diyalektik yöntemin gerçek tarihsel yöntem haline getirilerek tam anlamına kavuşturulmasıyla mümkündür. İşçi sınıfının nesnel konumu artık bu görevin gerçekleştirilmesini olanaklı kılmıştır. Burjuvazi gibi proletarya da şeyleşmenin hüküm sürdüğü dünyada yaşamasına karşın, bu aslında onun *dolaysız* varoluşudur; gerçek varlığının olgular düzeyinde görünen yanıdır. İşçi sınıfının koşulları ona, bu dolaysız varoluşu aşmasını ve onu "bilinç düzeyine çıkarmasını" mümkün kılacak "özgül dolayım kategorileri" sunar (age.: 150).

Verili gerçeklik çerçevesi içinde işçi kendini nesne olarak algılar: Emek gücünü satarak kendi dışındaki soyut, nicel bir ussallık döngüsünün parçası olmuştur. Ancak bu aynı zamanda, onun dolaysız varoluşundan, nesne oluştan kurtulmasının da temelidir. Emek gücünü satmak zorunda olmak, işçinin öznelliği ile nesnelliği arasındaki kopukluğu algılamasına imkân verir: Bir kapitalistten farklı olarak, bir işçi kendi nitel özelliklerinin, yani kullanım değeri olgusunun bilincine varır. Kendisi *meta* olduğu için, metaın ikili niteliğini, meta ilişkisini ve giderek toplumu belirleyen bütün mekanizmayı kavrama imkânına sahiptir. Bu bir bilinç sıçramasının, gerçekliğin dolaysız varoluşunu aşmanın ilk adımıdır: "Bütün uzantılarıyla bu antitez, hedefi, toplumu bir tarihsel bütün olarak anlamak olan karmaşık dolayım sürecinin sadece başlangıcıdır" (age.: 169).[1]

Demek ki, proletaryanın nesnel koşulları onun bütünsel bir bakış açısına sahip olmasını olanaklı kılmaktadır. Bu aynı zamanda onun devrimci bilincinin de temelini oluşturur: toplumun bütününü dönüştürmeye yönelik bir praksis yolunda önemli bir aşamadır.

"Bütünsel bakış açısı" ve "devrimci praksis" kavramlarını Lukács'ın "sınıf bilinci" anlayışından bağımsız olarak kavramak müm-

[1] Lukács'ın, işçinin meta olduğu yolundaki formülasyonuna sonra döneceğim.

kün değil. Kitapta yer alan "Sınıf Bilinci" başlıklı yazı, yazarın bu konudaki görüşlerinin etraflı bir anlatımını içeriyor. Lukács'a göre sınıf bilinci, belirli bir anda bir sınıfın bireylerinin taşıdıkları bilincin toplamı ya da ortalaması değil, sınıfın üretimdeki yerine uygun olarak ona *atfedilen* (imputed) bilinçtir. Proletaryanın üretimdeki konumu, onun, gerçekliği bütünsel olarak kavramasını mümkün kılmaktadır. Belirli bir andaki psikolojik bilinciyle bu bütünselliği kavrayamasa da, nesnel konumuna uygun olan atfedilmiş bilinci onu meta mübadelesi sınırlarına hapsolmaktan kurtarır. Meta ilişkileri düzeyinin ardına geçip toplumu bir bütün olarak anlamak, proletaryanın (üretimdeki konumundan kaynaklanan) *sınıf çıkarına* denk düşer. Dolayısıyla, proletaryanın sınıf bilinci, sınıflı toplumun ortadan kalkması için onun eyleme geçmesini beraberinde getirir. İşçi sınıfı açısından, teori-pratik birliği bu *nesnel konumun* bir uzantısıdır kısacası.

Bu sınıf bilinci anlayışının çok önemli bir uzantısı var: Lukács'ın düşüncesine göre, psikolojik bilinç ile atfedilmiş bilinç arasındaki açıklığın kapatılması devrim sürecinin asal sorunudur. Proletaryanın kısa dönemli çıkarları ile şeyleşmeden tümüyle kurtulmuş bir bilinç arasındaki gerilim ya da iç çelişkinin bu sürecin her aşamasında yeniden ve yeniden aşılması gerekir. Atfedilmiş bilinç, sınıf çıkarına uygun olarak, psikolojik bilincin bu eksik ya da yanlış bilinç duraklarını geride bırakmasını mümkün ve gerekli kılmaktadır. Hedef, atfedilmiş bilincin psikolojik bilinçte gerçekleşmesi ve böylece ikisinin özdeş hale gelmesidir.

Vardığımız noktada *tarihsel maddecilik*, *sınıf bilinci* ve *devrim* arasındaki bağlantılara baktığımızda, şöyle bir manzarayla karşılaşıyoruz: Bütünün bilgisi olan atfedilmiş bilinç, psikolojik bilinçte bir gerçeklik olarak ortaya çıktığında, tarihsel maddecilik (proletaryanın sınıf bilinci) gerçekleşmiş olacaktır – ki zaten bu da devrimin gerçekleştiği anlamına gelir. Bu noktaya kadar, tarihsel maddecilik, sınıfın tümünün bilinci olmayabilir; bunun bütün sınıfa mal olması

devrim sürecinin kendisidir.

Öte yandan, işçi sınıfının kendi bilincine varmasının temelinde, şeyleşmesinin kendi ürünü olması yatar. Kendini meta olarak nesnelleştirdiği (*objectification*) içindir ki bunun bilincine varabilir işçi sınıfı. Bu bilinçle sürdürdüğü praksis, proletaryayı *tarihin öznesi* haline getirir: Bütüne yönelik ve bilinçli bir faaliyettir praksis.

Gördüğümüz gibi, Lukács'ın bu dönem yazılarında, Hegel'de tarihin öznesi olan Tin'in yerine proletarya geçiyor. Lukács'ın Hegel'den farklı bir temelde kurduğu özne-nesne özdeşliği, ona, Hegel'in böyle bir özdeşlikten beklediği şeyi yine de sağlıyor: Tarih/toplum, kendi eyleminin bir ürünü olduğu için, proletarya onun tam bilgisine sahip olabilir. "Bütünü bilmek... kendi nesnelleşmelerinde kendini tanıyabilen kolektif bir tarihsel öznenin varlığına bağlı(dır)" (Jay, 1984: 108). Lukács, özne-nesne birliğinin, ahlaki dolayımlardan kurtulup nesnel temelleri olan bir dolayıma kavuştuğunu buna dayanarak öne sürer. Bunun bir uzantısı olarak da, bu dönemin politik yazılarında devrim sürecini, proletaryanın ortaya çıkışıyla *başlayan* bütünsel bir süreç olarak görür (Lukács, 1972: 75). Proletarya, kendi *nesnelleşmesinde* toplumun bütününü, kendi *praksisinde* tarihin bütününü kavrayan özdeş özne-nesnedir.

Bu noktada, Lukács'ın dolayım sorununa bu özdeşlikle getirdiği çözümün, yer yer örtük yer yer de belirtik olan öncülü üzerinde biraz durmakta yarar var: *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde yazar, Engels'in, diyalektiğin özü olan özne-nesne özdeşliğini kavramadığı için *doğa* çerçevesinde de diyalektikten söz ettiğini söylüyor. Lukács açısından proletaryanın kendini nesnelleştirmesinin ürünü olan dünyada doğanın yeri yok. Nitekim bu bağlamda, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin ilkini (Marx, 1977)[2] nesnelliğin sadece insan faaliyetinin

[2] "Bugüne kadar var olagelen tüm maddeciliğin esas kusuru, şeyin, gerçekliğin, duyumsallığın, *pratik* olarak, öznel açıdan, yani *duyumsal insan faaliyeti* olarak değil, sadece *nesne* ya da *tefekkür* olarak algılanmış olmasıdır" (Marx, 1977: 121).

ürünü olduğuna ilişkin bir kanıt olarak kullanıyor (Lukács, 1971: 19). Başka bir deyişle, Lukács için nesnellik salt tarihsel/toplumsal bir gerçeklik ve tümüyle insan faaliyetinin ürünü. Bu tez, proletaryanın bütüne ilişkin bilgisinin mutlak doğru olduğu görüşünün de öncülü aynı zamanda: "Bu ... bakış açısıyla insanlığın kendi tarihini kendisinin yaptığı görülebilir ve, gerçekliği tarih olarak kavraması koşuluyla, (insanlık) onu insan faaliyeti olarak anlayabilir" (Browne, 1989: 249).

Gördüğümüz gibi, "Sınıf Bilinci" (1920) adlı yazıda Lukács, işçi sınıfının sınıf bilincine ulaşmasını sınıf çıkarına bağlıyordu: İşçi sınıfının kurtuluşu için bütünün bilgisi gerekliydi; sınıf çıkarı bunu gerektirdiği için, bu bir "ölüm kalım meselesi" olduğu için de, böyle bir bilinç mümkündü. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki yazıları sıraya dizerken, bu yazının hemen arkasına (kronolojik sırayı gözetmeden), "Şeyleşme ve Proletaryanın Sınıf Bilinci"ni (1922) koyuyor Lukács. Bunun ardında yatan saik bence çok açık: Hiç de doyurucu olmayan ve bu haliyle düpedüz teleolojik olan bu çözümü tamamlamak. Nitekim ikinci yazıda, yine gördüğümüz gibi, tahliline, proletaryanın sınıf çıkarına uygun davranmasını mümkün kılan nesnel varoluş koşullarını dahil ediyor: İşçi, emek gücünü satarken, bu mübadeledeki nicel ilişki onun için bir nitel soruna dönüşür; kullanım değerinin bilincine varır. Bu da ona, *mübadele değeri-kullanım değeri birliği*, ya da başka bir deyişle *özne-nesne birliği* olduğu bilincini verir. Böylece, özne olan nesne, öz-bilincine kavuşur.

Ancak, işçinin meta olduğu, kendini nesnelleştirmesinin tümüyle *yabancılaşma* anlamına geldiği bir durumda, işçi sınıfının nasıl olup da bu mutlak şeyleşmenin ötesine geçebileceği hâlâ bir sorun. Kendinden menkul bir bilinç sıçraması ne derece doyurucu bir açıklama olabilir?

Nitekim Lukács'ın teori-pratik birliğini sağlayacak dolayım arayışı burada noktalanmıyor. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ve o dönemin

politik yazılarında giderek ön plana çıkan ve merkezî konuma yerleşen bir dolayım var: Parti.

"Örgüt Sorununun Metodolojisine Doğru" (1922) adlı yazıda, Partinin hangi anlamda dolayım olduğunu açıklıyor Lukács. Her şeyden önce, bu dolayımın içine yerleştiği bağlam, "hareket" ile "nihai hedef", kısa dönemli çıkarlarla uzun dönemli çıkarlar, ya da başka bir deyişle "psikolojik bilinç" ile "atfedilmiş bilinç" arasındaki *gerilimli* ilişki: Parti, bu gerilimin aşılmasının aracıdır Lukács'a göre; parti sayesinde atfedilmiş bilincin psikolojik bilinçle dolayımlanması, yani nihai hedefle kısa dönemli çıkarlar arasında bağlantı kurulması mümkün olur. Kısacası, teori-pratik birliğinin dolayımı olarak gördüğü partiyi, oldukça Leninist bir biçimde, işçi sınıfının bölünmüşlüğü ve kısmi çıkarlar çerçevesinde ele alıyor Lukács.

Bu genel çerçeve içinde partiye atfedilen rol hiç azımsanacak gibi değil: "Örgüt teori ile pratiğin dolayımlanmasının biçimidir. Ve, her diyalektik ilişkide olduğu gibi, ilişkinin her iki terimi de ancak bu dolayım sayesinde ve bu dolayımda somutluk ve gerçeklik kazanabilirler" (1971: 296). İşçi sınıfının eylemi, parti aracılığıyla, teoriyle bütünleşmiş (bilinçli) *praksis* haline gelir; buna karşılık, tarihsel maddecilik partide ve partinin yönlendirdiği faaliyette somutlaşır.

Bilinçli politik faaliyetin iki boyutu vardır: Bir yandan tekil işçinin bilincinin sınıf bilinci haline gelmesini sağlar örgütlü faaliyet; öte yandan da tarihin akışını etkilediği ölçüde insan-tarih dolayımını oluşturur: "Faaliyetin bu ikili anlamı –proleter sınıf bilincinin kendisinde cisimleştiği birey ile tarihin akışı üzerindeki eşanlı etkisi, yani *insan-tarih ilişkisinin somut dolayımı (olması)*– işte bu, doğmakta olan örgütün belirleyici özelliğidir" (age.: 318). İşçi sınıfı, partide, nesneyken özne haline gelir, kendi bilincine varır. Bu aynı zamanda tarihin, gerçekliğin kendi öz-bilincine ulaşmasıdır. Tarihsel süreci etkileme ve dolayısıyla insan-tarih dolayımını oluşturma yeteneğini taşıyan partide, *varoluş* ile *bilinç* arasındaki ikilik diyalektik olarak aşılır.

Lukács'ın bu parti idealizasyonunun temelinde yine özne-nesne özdeşliğini yakalamak güç değil: Bu özdeşlik sayesindedir ki parti ile sınıf arasındaki ilişki gerçek bir problem olmaktan çıkar; böylece de, partiye karşı bu aşırı iyimser yaklaşım neredeyse teorik bir gerekçeye kavuşur. Lukács'ın parti yüceltmesinin pratik politik sonucu ise, partiye mutlak bir yetki atfetmek. Sınıf bilincinin cisimleşmesi olarak gördüğü partide, bu bilincin arılığına uygun bir *türdeşlik* arıyor Lukács: Örgüt içinde teorik farklılıklara yer yoktur ona göre; çünkü tutarsızlıklar, çelişkiler pratikte somutlaştığında, düşünce farklılıkları olmaktan çıkıp sınıf-karşıtı politikalar haline gelirler.

Bunun da ötesinde, Lukács'a göre "Komünist Parti... özgürlük alanına doğru atılmış ilk *bilinçli* adımdır" (age.: 314). Her ne kadar bu ifadede esas vurgulanan, özgürlük alanına yönelme *iradesiyse* de, partinin aynı zamanda sınıf bilincinin "cisimleşmesi" olduğunu da hatırlayacak olursak, Lukács'ın partiye giderek *komünist toplumun* özelliklerini atfettiğini görürüz. Parti, *tamamlanmış* bir sınıf bilincinin, *gerçekleşmiş* bir özne-nesne özdeşliğinin ifadesi haline gelir yer yer; Paul Browne'un deyişiyle, "komünist örgüt... aslında şimdinin üretmesi beklenen bir şeyin şimdide gerçekleşmiş maddi bir biçimi gibidir" (Browne, 1989: 291). Böyle olunca da, kendisine atfedilen ideal özelliklerle, parti bir adacık olarak sınıfın bütününün karşısına yerleşir.

Lukács'ın teori-pratik birliğinin dolayımı olarak gördüğü partiye ve özel olarak da bu partiyle sınıf hareketi arasındaki ilişkiye yaklaşımı, bizi yazarın bu dönemdeki politik görüşlerine getiriyor. Radikal burjuva ahlakçılığını aşıp, özne-nesne dolayımlanmasını sınıfsal bir temele oturttuğu bu yeni bakış açısıyla nasıl bir politik çizgi izledi Lukács?

B. Ütopyacılık/Sol Komünizm ve Leninizm

1967'de yazdığı özeleştiride bu dönemini anlatırken, Lukács düşüncelerinin "çözümlenmemiş bir ikilik" (1971: xii) taşıdığını söylüyor. Gerçekten de, Komintern içinde Sol Komünistlerin teorik ve politik platformu olan *Kommunismus* dergisinde yazdığı yazılarda dünya devrimi sorunlarına "aşırı sol" ve yer yer sekter bir tavırla yaklaşırken, Macaristan Komünist Partisi içinde (yine aynı derginin yazarlarından olan) Bela Kun'a karşı, partinin sağ kanadında, Landler'in yanında yer alıyor. Ancak kendi geçmişine karşı fazla haksızlık etmek de istemiyor Lukács: "...20'lerin ilk yıllarının sekterliğini tartışırken Stalinist pratikte görülen sekterlik türünde bir şeyi düşünmemek gerekiyor... 20'lerin sekterliği mesih tavırlıydı, ütopyacı yüce umutlar taşıyordu ve yöntemleri şiddetle bürokrasi-karşıtıydı. Bu iki eğilimin tek ortak noktaları taşıdıkları addır; içsel olarak iki düşman ucu temsil ederler" (age.: xiii).

Lukács'ın bu döneminde, dünya devrimi konusundaki aşırı sol yaklaşımının simgesi sayılabilecek iki olaydan söz etmek mümkün. Bunlardan ilki, 1920 Martında *Kommunismus* dergisinde çıkan "Parlamentoculuk Sorunu" başlıklı yazı. Bu yazıda Lukács parlamentoya katılmanın, devrimin öngörülür bir gelecekte mümkün olmadığı dönemlerin "defansif" taktiklerinden biri olduğunu ileri sürüyor. Bunun da ötesinde, yarı-bilinçli kesimleri devrimci bilince kavuşturmanın bir yolu olarak "seçim ajitasyonu, son derece kuşkulu" bir yöntemdir Lukács'a göre: "Seçimde oy kullanmak sadece gerçek bir eylem olmamakla kalmaz, bir eylem yanılsamasıdır" (1972: 59). Arı bir nitelik atfettiği sınıf bilincine ulaşmak için sürdürülmesi gereken devrimci eylemin ne olup ne olamayacağı konusundaki çeşitli ilke/taktik tartışmalarından sonra, neredeyse mutlak bir ilke olarak şunu ileri sürüyor: "...bir işçi konseyinin mümkün olduğu durumda (artık) parlamentoculuk gereksizdir" (age.: 63). Bu yazının hemen

üzerine yazdığı bir eleştiri yazısında Lenin ise, parlamentonun bir kurum olarak dünya tarihi açısından aşılmış olabileceğini, ama taktik nedenlerle parlamentoya katılmanın yine de anlamlı olabileceğini savunuyor. Sonraları Lukács bu eleştirinin kendisi üzerindeki etkisini şöyle anlatacak: "(Bu eleştiri) beni, tarihsel perspektiflerimi günlük taktiklerin gereklerine daha nüanslı ve dolaylı bir biçimde uyarlamaya zorladı" (1971: xiv).

Ancak bu olaydan bir yıl sonra Almanya'da Mart Eylemi patlak verdiğinde Lukács'ın tavrı yine oldukça aşırı sol! Genellikle "darbeci" bir anlayışın örneği olarak anılan "Mart Eylemi", Almanya'da 1921 Martında gelişen olaylar dizisine verilen ad: 16 Martta (Mansfeld'de), bir yıl önceki Kapp Darbesi'ne karşı silahlanmış olan bir grup işçiyle hükümet güçleri arasında çıkan çatışma üzerine Alman Komünist Partisi açık bir ayaklanma çağrısı çıkarır. Bu çağrıya çok sınırlı sayıda işçi uyar; bu kez parti bir genel grev çağrısında bulunur. Sosyal Demokrat işçiler bu çağrıya katılmaz: Komünistler hem bu işçilerle, hem hükümet güçleriyle karşı karşıya kalırlar. Binlerce kişi tutuklanır; birçok yaralı vardır. 31 Martta eylem sona erdirilir. Bu girişim Komünist Partisinin üye sayısının 400.000'den 180.000'e düşmesine yol açar. İşin içinde Komintern'den Bela Kun ve başkalarının da parmağı olduğundan, olay Komintern içinde büyük tartışmalara yol açar.

İşte bu tartışmalarda Lukács açıkça Mart Eyleminden yana tavır alıyor. Olayın hemen ardından yazdığı iki yazıda,[3] Mart Eylemi fikrinin kendisinin değil, uygulanma biçiminin sorunlar içerdiğini ileri sürüyor. Lukács'a göre, kitle hareketi ile parti ilişkisi devrim sürecinin farklı evrelerinde farklı özellikler taşır. Başlangıç aşamasında, ekonominin belirlediği kitle eylemleri, partiden bağımsız ve kendiliğinden eylemler olur. Ancak, bir noktadan sonra bir sıçrama olur

[3] "Spontaneity of the Masses, Activity of the Party" (1921) ve "Organization and Revolutionary Initiative" (1921) (Lukács, 1972 içinde).

ve partinin, *özgürlük alanının bir ifadesi* olan iradesi gündeme gelir. Her şeyin daha yakıcılaştığı bu aşamada, artık, kitle eylemlerinin ne başlayacağına, ne de başladıklarında daha ileri bir düzeye geçme potansiyelini kendiliğinden taşıyacaklarına güvenilebilir. Bu ileri evrede partinin belirleyiciliği esastır.

Dolayısıyla Mart Eyleminden çıkarılacak ders *örgütseldir* Lukács'ın gözünde: Devrim sürecinin ulaştığı bu aşamada, proletaryanın sağ önderliklerden kopması, gelişkin bilinçli bir parti önderliği, kitle partilerinin gerçek komünist partiler haline getirilmeleri... Artık öncü çekirdeğin bilinçli eylemini mümkün kılan bir örgütlenme biçimi gerekmektedir. Çünkü ona göre: "'Özgürlük alanı'nın varolmaya başlaması, yani tarihin akışını açık bir biçimde kavrayan ve bunu başarıyla tamamlamaya hazır olan kararlı öncünün tarihsel olarak belirleyici etkisi ... nesnel ekonomik krizle ve bu kriz içinde devrimcileşmiş kitlelerle kesintisiz bir diyalektik etkileşim içinde gerçekleşir" (age.: 114). Öncü çekirdeğin bu karmaşık sürece iradi müdahalesi kaçınılmazdır. Kısacası, gelişkin ve kararlı bir önderlikle girişilecek Mart Eylemleri, devrimin ileri evresinde doğru politikalardır.

Ancak daha önce de belirttiğim gibi, sonraları bu desteğini de sekterlik ruhu içinde ve eleştirel olmayan bir biçimde verilmiş bir destek olarak nitelendiriyor Lukács. Aslında 1919-24 yıllarında Lukács'ın politikasının bir tür devrimci romantizmden giderek Leninizme doğru evrildiğini söylemek mümkün. Belli bir ikircikliliği hep taşımakla birlikte özellikle kitle hareketi ya da sınıf ile parti arasındaki ilişki konusundaki görüşlerinde bu gelişim oldukça belirgin.

Parti-sınıf ilişkisine yaklaşımda, kısa dönemli çıkarlarla nihai hedef arasındaki gerilimin nasıl kavramlaştırıldığı kuşkusuz çok belirleyici: Bu ikisi arasında kurulabilecek köprüye ilişkin iyimserlik, sınıfın bütününün sınıf bilincine ulaşması sürecine ilişkin bir iyimserlik demek aynı zamanda; Lukács'ın "devrim süreci" ya da "devrimci

praksis" anlayışı başlangıçta tam da bu gerilimi azımsayan bir yaklaşımın ifadesi.

1919 yılında, Macaristan Sovyet Cumhuriyeti öncesinde, sırasında ve sonrasında yazdığı yazılarda Lukács'ın en belirgin düşmanı reformizm. Kısa dönemli çıkarların ve taktiksel kaygıların devrim hedefini uzaklaştıracak biçimde mutlaklaştırılmasının karşısına, genellikle soyut bir "devrim süreci" anlayışıyla çıkıyor Lukács: Kapitalizmin ve işçi sınıfının *nesnel maddi gerçekliğinin* üstünü örten bu bulutumsu "süreç" anlayışı, aslında, gerçeklikteki çelişkileri diyalektik bir söylemle çözme umudunun ifadesi. Bu umudun altından da karşımıza bir kez daha özne-nesne özdeşliği çıkıyor: Tarih devrimci praksis ile özdeşleştirildiğinde, nesnenin tarihi ile öznenin tarihi birbirine indirgendiğinde, nesnelliğin dirençlerinin gözden kaçırılması doğal.

Reformizme karşı tartışmalarında, Lukács özne-nesne özdeşliğine dayalı bu *türdeş* praksis anlayışı sayesinde, devrim hedefini güncel mücadeleye *dolaysız* bir biçimde bağlayabiliyor: "Marksist sınıf mücadelesi teorisi... aşkın hedefi içkin hedefe dönüştürür; proletaryanın sınıf mücadelesi aynı zamanda hem hedefin kendisi hem de onun gerçekleşmesidir" (1972: 5). Bu anlayış, "hareket" ile "nihai hedef" arasındaki diyalektik ilişkiyi dolaysız bir *özdeşliğe* indirgiyor. Bunu yaparken Lukács'ın "söylem"i son derece diyalektik: Olguları bütünün içine yerleştirerek değerlendirmek gerektiğini savunuyor hep; ama sorun, bu diyalektiğin yeterince maddeci, sözü edilen "bütün"ün yeterince karmaşık ya da heterojen olmamasından kaynaklanıyor: "Kapitalizmin yıkılmasının koşulları... proletaryadaki bu kararlı irade uyanıp bilince kavuşunca olgunlaştı" (age.: 34).

Proletaryanın devrimci praksisini tarihsel gerçekliğin kendisi ve türdeş bir bütün olarak idealize ederken, Lukács daha önce de söylediğim gibi, Marx'ın Feuerbach üzerine I. Tezini teorik dayanak olarak kullanıyor. Bu Teze hem "Ortodoks Marksizm Nedir?" adlı yazısında, hem de "Oportünizm ve Darbecilik"te başvuruyor. Her

iki durumda da, Marx'ın, nesnelliğin, gerçekliğin *aynı zamanda* faaliyet olarak da kavranması gerektiğine ilişkin sözünü, gerçekliğin praksisten ibaret olduğu biçiminde yorumluyor. Ve buna dayanarak, gerek "oportünistler"in gerekse "darbeciler"in, kitlelerin devrimci faaliyetine ve bunun *hem temeli hem ürünü* olan devrimci bilincine yer tanımadıklarını ileri sürüyor. Bir kez daha, salt praksisten oluşan bir süreç içinde, eylem ile bilinç arasında *sözel* olarak kurulmuş bir ilişkiyle karşı karşıyayız.

1920'de parlamentoya katılım konusunda Lenin'in eleştirisinden aldığını iddia ettiği dersten sonra, 1921'de yazdığı "Rosa Luxemburg'un Marksizmi" adlı yazıda Lukács, diyalektik anlayışının soyutluğuyla devrimci romantizmi arasındaki ilişkiyi gözler önüne serecek biçimde şöyle diyor: "(Kapitalizmin yıkılacağına ilişkin) kesinliğin 'maddi' güvenceleri olamaz. Bu güvence metodolojik olarak –diyalektik yöntemle– verilebilir" (1971: 43).

Ancak 1922'ye geldiğinde, Rosa Luxemburg üzerine daha eleştirel bir yazısında Lukács'ın bu soyut ve öznelci diyalektik anlayışının gerçekçilik yönünde, bir ölçüde değişmeye başladığını görüyoruz. Bu yazıda Luxemburg'u "devrimin gelecekteki evrelerinin ilkelerini ânın gereklerinin karşısına" koyduğu için eleştiriyor ve bunun temelinde "tarihin akışının organik özelliğinin abartılması"nın yattığını ileri sürüyor (age.: 277). Nitekim bunun hemen ardından, ilk kez, Rosa Luxemburg ile Lenin arasındaki temel bir ayrımdan söz ediyor ve kendini Lenin'in yanına yerleştiriyor: İşçi sınıfı devrime birlik oluşturmuş bir güç halinde girmeyeceği gibi, devrim de arı bir proleter devrimi olamaz Lukács'a göre. Rosa Luxemburg böyle bir yanılsama içindedir! İşçi sınıfının devrimci praksisine ve oluşmuş bir sınıf bilincine bunca güven duyan Lukács için bu, en azından sözünü ettiğim ikircikliliğin bir ifadesi olmalı.

Lukács 1967 özeleştirisinde, *Lenin'in Düşüncesi* (1924) adlı broşürün *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne göre bir ilerleme olduğunu söylüyor.

Kendisi, bu broşürü yazarken Lenin üzerinde düşünmüş olmasının bunda önemli bir payı olduğu kanısında. Bu sayede praksis ile teori arasındaki bağlantıyı daha net ve daha diyalektik bir biçimde kurduğuna inanıyor. *Lenin'in Düşüncesi*'nde, Lukács'ın eski yazılarındaki öznelci felsefi söylem büyük ölçüde geri plana itilmiş; devrimci romantizm ve özellikle sekterlik iyice törpülenmiş. Bu yapıtı, Lukács'ın Luxemburgcu bir kendiliğindencilikten Bolşevizme geçişinin belgesi olarak görme eğilimi oldukça yaygın.[4] Oysa 1919'dan 1922'ye, Lukács parti/sınıf ilişkisi konusunda zaten –yavaş yavaş da olsa– giderek Lenin'e yaklaşıyor. Bu broşürde parti konusundaki düşünceleri iyice netleşmiş. Lenin'in örgüt anlayışının devrimin güncelliğini şart koştuğunu çeşitli biçimlerde ifade ediyor. Daha önceki yazılarında komünist partiyi işçi sınıfı hareketinin "ofansif" evresi olarak nitelendirdiği evreye bağlarken, burada bu kavramı terk etmiş: Devrimin güncelliğinden "burjuvazinin artık devrimci bir sınıf olmaktan çıktığının" (Lukács, 1979: 20) anlaşılması gerektiğini açıkça ifade ediyor. Kısacası, Lukács'ın, "ofansif evre"nin doğru eylem biçimi olarak Mart Eylemini savunduğu günlerden bu yana "olgunlaştığı" söylenebilir.

Lukács'ın bu döneme ait politik görüşlerinin her aşamasında önemle üzerinde durduğu bir tez var: Sınıf ile sınıf bilinci arasındaki ilişkide tamamlayıcı bir öğe olarak *işçi konseylerinin* önemi. Lukács işçi konseylerine ikili bir rol atfediyor ve bu ikili işlevi Rosa'yla tartışmalarında sık sık vurguluyor. Ona göre, işçi konseyleri sadece *kurulmuş bir işçi iktidarının* organları değil, geçiş dönemlerinin silahlarıdır aynı zamanda (Lukács, 1971: 280). Bu nokta önemlidir, çünkü konsey ya da sovyet, devrimci mücadele sürecinde işçi sınıfının bütününü kucaklayacak tek örgütlenme biçimidir. İşçi sınıfı içindeki "yarı bilinçli" kesimler sınıfın bütününü kapsayan bu örgütte devrimci eylemle eğitilerek sınıf bilincine kavuşma imkânına sahip

[4] "Spontaneity of the Masses, Activity of the Party" (1921) ve "Organization and Revolutionary Initiative" (1921) (Lukács, 1972 içinde).

olurlar. Bundan sonra, "proletaryanın savaş örgütü olan sovyetlerden, yine sınıfsal bir savaş örgütü olan proletaryanın devlet aygıtı oluşur" (Lukács, 1979: 68). İktidar mücadelesi sırasında konseyler işçi sınıfının hem bölünmüşlüğünü aşmasının ortamını oluştururlar, hem de ekonomik mücadele ile politik mücadele arasındaki kopukluğu. Bu yüzden de, devrimci praksisin alanı, işçi sınıfı bilincinin gerçekleşme biçimidir konsey.

Sonuç olarak, 1919-24 döneminde, Lukács'ın felsefesinin maddeci bir diyalektikle öznelciliği gerilimli bir ikilik biçiminde barındırdığını, politikasının ise yine öznelcilikten ve buna bağlı bir romantizmden bir ölçüde gerçekçileşmiş bir devrimciliğe doğru evrildiğini söylemek mümkün. Ancak 1924 yılından başlayarak, birçokları gibi Lukács da dünya devrimine ilişkin kısa dönemli umudunu giderek geride bırakıyor.[5] Bunun politik anlayışındaki *dolaysız* uzantılarını aşağıda ele alacağım. Ne var ki, bu değişikliğin bir de *dolaylı* etkisi oluyor Lukács'ın üzerinde ve onu kendi felsefi çerçevesini de sorgulamaya yöneltiyor. Lukács 41 yaşına gelmişken, Hegel yorumunu ve özne-nesne özdeşliğine dayanan bütün anlayışını gözden geçirmeye girişiyor.

C. Lukács'ın Özeleştirisi

Tarih ve Sınıf Bilinci, 1923 yılında yayınlanır yayınlanmaz her yönden saldırıya uğramaya başlıyor. Kautsky'den Zinoviev'e, Macar Komünist Partisinde Lukács'ın yandaşlarından olan Rudas'tan Buharin'e kadar uzanan bir yelpazenin yoğun eleştirilerine hedef oluyor. 1949'da Lukács hem bu kitapla, hem de edebiyat ve estetik kuramıyla ilgili bir özeleştiri yapıyor. 1967 özeleştirisi ise çok daha sistematik ve esas olarak da *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde odaklanmış. Burada 1949 özeleştirisiyle ilgili olarak şöyle diyor Lukács: "Resmî ve yarı-

[5] *Lenin'in Düşüncesi*'nin altbaşlığı "Devrimin Güncelliği" idi.

resmî edebiyat kuramlarına karşı gerçek partizanca mücadeleyi sürdürebilmem için, taktik olarak *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile arama kamuoyu önünde bir mesafe koymam gerekiyordu. Böyle yapmasaydım, rakiplerim, başka açılardan ne kadar dar kafalı olurlarsa olsunlar bence nesnel olarak haklı olacaklardı" (1971: xxxviii). Demek ki, 1949'da artık felsefi görüşleri değişmiş Lukács'ın; ama yeni çerçevesi tam anlamıyla oluşmamış ki 1967'deki kadar sistematik değil bu özeleştirisi.

1967 önsözündeki özeleştiriyi birbirine bağlı dört ana noktada toparlamak mümkün. Yazara göre *Tarih ve Sınıf Bilinci*, her şeyden önce, Marksizm içinde çeşitli biçimlerde ortaya çıkan bir eğilimin damgasını taşımaktadır. Bu eğilim, diyalektik anlayışında *doğaya* hiç yer tanımayan, Marksizmi sadece tarih ve toplum sınırları içine hapseden bir anlayışın ifadesidir. Lukács, bu kitapta kendi tahlilinin de, diyalektiğin sadece tarih ve toplum için geçerli olduğu tezine dayandığı kanısında. Bunun sonucunda ekonominin alanı daralmıştır, çünkü ekonominin temel kategorisi olan *emek*, yani insan-doğa ilişkisinin *dolayımı*, burada olması gereken konumda değildir. Böyle olunca, komünizmi kapitalizmin nesnel potansiyellerine bağlama imkânı ortadan kalkmıştır: Kapitalizmde insanlığın çelişik bir gelişme yaşadığını, bazı sınıfların harcanması pahasına insanlık için bir potansiyelin oluştuğunu gözden kaçırmıştır bu kitaptaki yaklaşım. Dolayısıyla da kitapta, kapitalizmin çelişkileri ve proletaryanın devrimcileşme sürecine ilişkin olarak öznelci bir çerçevenin damgası vardır (age.: xviii).

Buna bağlı olarak, praksis kavramı daralmış ve çarpıtılmıştır. Lukács, burjuva düşüncesinin eylemden kopuk edilgin niteliğini aşmak adına, devrimci praksisi abarttığı kanısındadır. Amacı, sözde-nesnel bilginin yüceltildiği İkinci Enternasyonal Marksizmine karşı teori-pratik birliğini vurgulamaktır. Ancak, insan ile doğa arasındaki temel ilişki olan emek, bu en temel praksis biçimi, bu kitapta ait

olduğu yere yerleştirilmediği için, praksis kavramı soyut ve idealist bir praksisi ifade etmektedir. Atfedilmiş bilinç ile praksis arasındaki sorunlu ilişki buna bağlıdır: "Benim sunuşumda bu 'atfedilmiş' bilincin gerçekten devrimci praksise dönüşmesi bir mucize olurdu" (age.: xix).

Bütün bunlar, Hegel'in mirasının yeterli bir maddecilik süzgecinden geçirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci Enternasyonal'in, bilen özne ile bilinen nesneyi birbirinden koparan nesnelciliği karşısında, özne-nesne ilişkisini kurabilmek için Hegelci bir bütün anlayışı benimsenmiştir bu kitapta. Devrimci teorinin, ancak *özne-nesne özdeşliğine dayalı bütün* temelinde kurulabileceği inancı belirleyici olmuştur. Bu da, emek kategorisi temelinde kurulmayan, dolayısıyla da ekonominin belirleyiciliğinin tanınmadığı bir bütün anlayışı demektir.

Hegelci bütün anlayışı ile bunun bir ifadesi olan, doğayı dışlayıcı bakış, *yabancılaşma* ile *nesnelleşmenin* birbirine karıştırıldığı anlamına gelir. Bu kitaptaki tarih anlayışına göre, özdeş olan özne-nesne tarih içinde kendini gerçekleştirir. Tarih, proletaryanın sınıf bilincine ulaşarak tarihin özdeş özne-nesnesi haline gelmesi sürecidir. Oysa metafizik bir kurgudan başka bir şey değildir bu: Kendi bilincine ulaşmak, gerçek bir özne-nesne birliğini yaratmak için yeterli olamaz. Hegel'de olduğu gibi *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde de, yabancılaşmayla nesnelleşme birbiriyle özdeşleştirilmiştir ve yabancılaşmanın aşılmasıyla birlikte nesnelleşme de aşılır. Oysa nesnelleşme, insanın doğayla ilişkisini ifade eder; insanlığın indirgenemez bir boyutudur. Yabancılaşma ise, insanın bu temel ilişkisinin belli toplumsal koşullar altında büründüğü biçimdir.

Lukács, bu çok belirleyici hatalarına karşın kitaba *en azından* iki yönüyle yine de sahip çıkıyor. Bunlardan biri, Marx'ın yapıtını bir bütün olarak ele alıp gençlik dönemindeki yazılarını da tahliline dahil etmiş olması. Ancak burada söz konusu olan, *1844 Elyazmaları*

değil. Bu metni ancak 1929 yılında keşfediyor Lukács. Hatta *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki eksikliklerin önemli ölçüde *Elyazmaları*'nı okumamış olmasından kaynaklandığını ileri sürüyor. Gerçekten de, Marx'ın bu yapıtının iki temel kavramı, insan-doğa ilişkisinin dolayımı olarak *emek* ve *yabancılaşma*. Bu özeleştiri ise, gördüğümüz gibi, tam da bu kavramların eksik ya da yanlış anlaşılmasının eleştirisi.

Kitabın, Lukács'a göre hâlâ önem taşıyan ikinci bir yönü ise, dolayım kavramı ve bu kavramın diyalektikteki merkezî konumunun vurgulanmış olması. Bunun yanı sıra, Lukács diyalektiğin gerçekliğin devinim biçimi olarak görülmesinin önemine de bir kez daha değiniyor: Diyalektik (ve dolayımlar) "dış dünyaya uygulanan" bir düşünce yöntemi (ve kategorileri) değildir Lukács'a göre.

Lukács'ın özeleştirisinde söylediklerini *Tarih ve Sınıf Bilinci* ışığında değerlendirdiğimizde, öznelciliği ile Hegelciliği arasındaki bağlantıyı açıkça görmek mümkün. Bu dönemin Lukács'ına göre, özne ile nesne arasındaki ilişkinin dolayımı her şeyden önce sınıf bilinci: Proletarya kapitalizmde hapsolduğu şeyleşmeden –bu dolaysız varoluştan– sınıf bilincine ulaşarak kurtuluyor; salt nesne olmaktan çıkıp aynı zamanda, özne oluyor. Bu bilinç, devrimci praksisi mümkün kılıyor ve teori-pratik birliği böylece sağlanıyor. Proletaryanın özgürleşme süreci ile Hegel'de Tin'in (dünya aklının) kendi bilincine vararak yabancılaşmadan kurtulma süreci arasındaki benzerlik çarpıcı: Her iki durumda da *bilinçteki bir dönüşüm*, mevcut dolaysız durumun ötesine geçilmesini mümkün kılıyor. Kısacası, dolayım süreci esas olarak bilinç düzleminde gerçekleşiyor. Bu, Hegel için yeterli; çünkü onun öznesi tinsel, düşünsel bir varlık. Ama bu o dönemin Lukács'ı için de yeterli; çünkü proletarya *salt tarihsel* bir özne: Bu çerçevede doğaya, dolayısıyla da emek sürecine yer yok. Başka türlü söyleyecek olursak, kapitalizmin çelişik gerçekliği göz ardı edilmiş; dolayısıyla bu nesnelliğin direnci de hesaba katılmıyor. Bu yüzdendir ki, ekonomi alanında mutlak bir şeyleşmeye tâbi olan

proletarya, politika düzeyinde bu durumunu bir sıçramayla aşabiliyor. Ekonomi ile politika arasında soyut bir karşıtlık var.

Ne var ki, Lukács'ın, işçi sınıfının mutlak bir şeyleşmeye tâbi olduğu yolundaki savına daha yakından baktığımızda, bunun sadece Hegel etkisiyle belirlenmiş bir sav olmadığını da görebiliriz: Marx'ı iyi okumamış olmanın da payı var burada. Daha önce gördüğümüz gibi, Lukács *işçinin meta* olduğunu ileri sürüyor. Oysa Marksist bir çerçevede bu ancak bir metafor olabilir. İşçinin kendisi değil *emek gücüdür* meta olan. Dolayısıyla da işçi salt bir nesne değil, yabancılaşmış da olsa aynı zamanda bir öznedir. Yani, yabancılaşma ile nesnelleşme özdeş değil, şeyleşme mutlak değildir: İşçinin özne olarak harcadığı emekte bir özgürleşme potansiyeli her zaman vardır. Dolayısıyla, politik düzlemde gerçekleşmesi beklenen özgürleşmenin "ekonomik" bir temeli vardır.

Öte yandan, üretim sürecinin barındırdığı bu potansiyelin yerini politika doldurduğunda, insan eylemi (praksis) sadece politik faaliyetten ibaret olduğunda, öznelci bir politika anlayışına saplanılmasını anlamak güç değil. Lukács'ın partiyi özne-nesne birliğinin cisimleşmesi olarak görmesi bunun bir ifadesi. Bu noktadan sonra da, sınıf, sınıf bilinci ve parti ilişkileri konusunda aşırı bir iyimserlik, partiye duyulan aşırı güven beklenmesi gereken şeyler. İşçi sınıfının gerçek özgürlüğünü sağlamak, Lukács'ın deyişiyle, partinin "yazgısı"! (age.: 315).

II.
ÖZNELCİLİKTEN GERÇEKÇİLİĞE: ONTOLOJİYE DOĞRU

Lukács'ı 1967 özeleştirisine götüren sürecin felsefi ve politik boyutlarını ele almadan önce, 1924 sonrasında yaşamındaki bellibaşlı duraklara kısaca göz atmakta yarar var. Lukács'ın düşüncesinin sözünü

ettiğim iç çelişkisinin çözülmesinde Macaristan Komünist Partisi'ndeki gelişmelerin rolü çok önemli. Kendisinin de dahil olduğu Landler kanadının bu dönemdeki politikası, Komünist Partisinde proletarya diktatörlüğünü savunurken, 1924'te kurulan ve başını yine komünistlerin çektiği legal İşçi Partisi'nde "demokrasinin kurulması" için mücadele etmek. Lukács'ın teorik olarak temellendirmekte güçlük çektiği bu politikanın doğurduğu gerilime bir de "dış gelişmeler" ekleniyor: Batı Avrupa'da kapitalizmin yeniden görece istikrara kavuşması, bütün devrimci çıkışların bastırılması, Sovyetler Birliği'nde NEP politikasına geçilmiş olması, bütün bunlar Lukács'ı nesnel-ekonomik koşulların gücü konusunda düşünmeye itiyor. Bu gerilimin politik çözümü 1928'de kaleme aldığı ünlü *Blum Tezleri*. Bunlar, Lukács'ın (Blum takma adıyla) Macaristan Komünist Partisinin 1928 yılında yapılan İkinci Kongresi için hazırladığı tezler. İçeriğine daha sonra gireceğim bu tezlerde Lukács artık Komünist Partisinin "demokratik diktatörlük" perspektifini benimsemesini savunuyor.

Ne var ki, Lukács'ın bu çıkışı, tam da Komintern'in, sosyal demokrasiyi "faşizmin ikiz kardeşi" olarak gören Üçüncü Dönem politikasına denk geliyor. Lukács yoğun eleştirilere hedef oluyor ve Bela Kun'un baskısı karşısında 1929'da bir özeleştiri yaparak bu tezleri görünürde geri çekiyor. Sonraları, 1949 özeleştirisi ile 1929'daki bu özeleştiri arasındaki "'tek' fark(ın), *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yanlışlığına samimi olarak inanıyor olma(sı)" (age.: xxxviii) olduğunu söyleyecek – yani *Blum Tezleri*'nin yanlışlığına hiçbir zaman inanmadığını... Ancak anti-faşist mücadeleye "giriş bileti" olarak görüyor bu taktik özeleştiriyi.

1929 yılından 1956 yılına kadar aktif politikanın dışında kalıyor Lukács. Bu dönemde mücadelesini kültür ve estetik alanında sürdürüyor. Partiye ilk girdiği günlerde başlayan kültür ve estetik tartışması, 30'lu yıllarda "proleter kültürü" anlayışına karşı açık bir mü-

cadeleye dönüşüyor. Lukács bu resmî teze karşı estetik ve kültürün *özgüllüğünü* savunuyor. Aslında bu mücadele, Lukács'ın, Stalinizme temelde karşı çıkmadan, "üstyapı" düzeyinde bürokratizasyona muhalefetinin bir parçası: "Tek ülkede sosyalizm" konusunda Stalin'in politikasından yanayken, parti-içi ilişkiler ve estetik-kültür alanlarında Stalin'e karşı Lukács.

1929-45 dönemini Sovyetler Birliği'nde geçirdikten sonra Lukács Macaristan'a dönüyor. 1949'da "Lukács tartışması" olarak bilinen bir saldırı kampanyasına maruz kalıyor ve hemen ardından, daha önce sözünü ettiğim ikinci özeleştiriyi yayınlıyor.

1956 Macar ayaklanmasının ürünü olan Imre Nagy hükümetinde Kültür Bakanı Lukács. Nagy hükümetinin Sovyet müdahalesiyle düşürülmesinden sonra, 1956 Kasım-1957 Nisan dönemini Romanya'da sürgünde geçiriyor. Macaristan'a döndükten sonra, Stalinizme karşı muhalefetini üstyapı ve kültür düzeyinde olmak kaydıyla sürdürüyor.

Lukács'ın, gerek *Blum Tezleri*'ndeki görüşlerinin, gerekse Stalin'in "tek ülkede sosyalizm" politikasına verdiği desteğin, felsefi çizgisindeki evrimle tutarlı olduğunu, 1925-26 yıllarından başlayarak Lukács'ın düşüncesinin bir bütün olarak sağcılaştığını düşünen Michael Löwy, bunun tam bir Stalinizmle uzlaşma çizgisi olduğu kanısında (Löwy, 1975: 27 ve 1979). Lukács'ın felsefi ve politik görüşlerindeki gelişmeleri aşağıda açıklamaya çalışacağım. Ancak bu noktada şu kadarını belirtmekte yarar var: Stalin'e karşı ikircikli tavrı, felsefi ilkelerinden çok, Lukács'ın kendi geçmişiyle hesaplaşmaları ve politik ufkunun sınırlarıyla ilgili.

A. Diyalektiğin Yeniden Düşünülmesi: Devrimci Praksisten Emeğe

1925 yılından başlayarak Lukács ekonomi politiğe yöneliyor ve giderek Marx'ın ekonomi politik eleştirisi ile diyalektik arasındaki

bağlantıları daha açık olarak kavramaya başlıyor. 1925'te Buharin üzerine yazdığı bir eleştiri yazısında (Lukács, 1972), yazarın teknolojik determinizmine karşı çıkarken, geçmişteki tarzından farklı bir usyürütmenin ilk belirtilerini veriyor: Diyalektiğin sorunlarını bilinç düzeyinde çözmeye eğilimli eski öznelci yaklaşımının yerini burada, üretim güçleri/üretim ilişkileri diyalektiğini vurgulayan bir tahlil alıyor. Diyalektiği üretim düzeyinde kavramlaştırma yolunda bir çaba bu.

Yine 1925'te Lassalle'in mektupları üzerine yazdığı değerlendirme yazısında ise, bir yandan bu çizgisini daha ileri götürürken, öte yandan da Alman İdealizmi ve Hegel konusundaki görüşlerini derinleştirmeye çalışıyor. Hegel'in, örneğin Fichte karşısındaki üstünlüğü, Lukács'a göre, Fichte'nin soyut öznelciliğinden çok daha gerçekçi olan, tarihsel ve toplumsal dolayımlara dayalı bir sisteme sahip olmasıdır. Bu gerçekçiliğin temelinde Hegel'in burjuva sistemiyle "uzlaşma"sı yatar: Bu "uzlaşma"nın Hegel'e sağladığı avantaj, onun kategorilerinin burjuva toplumunun somut gerçekliğini yansıtmasıdır: "... Hegel'in 'uzlaşma' kavramı, yani tarih felsefesinin 'şimdi'de doruğuna ulaşması –politik olarak ne kadar gerici olsa da– burjuva toplumunun mantıksal kategorileriyle yapısal biçimleri arasında daha derin bir bağlantı kurulduğu anlamına gelir... Bu,... gerçekliğe yakınlıktır..." (age.: 153). Hegel'in felsefesinin *nesnelciliğini* vurgulamak, Lukács açısından yeni sayılabilecek bir gelişme: Gördüğümüz gibi, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, Hegel'in Lukács'ı asıl büyüleyen yanı, öznenin kendi faaliyetiyle dolayımlanan özne-nesne özdeşliğiydi.

Aynı şekilde, 1926'da yayınlanan "Moses Hess ve İdealist Diyalektiğin Sorunları" (age.) adlı yazısında da yine "uzlaşma" kavramını gündeme getiriyor Lukács; ve yine Hegel'in bu kavramı kullanışında, ekonomik kategorileri toplumsal gerçeklikler olarak gördüğünün bir ifadesini buluyor. Bu, ekonomi ile felsefe arasındaki bağ-

lantıları kurmak –yani, bir kez daha, öznelci bir diyalektikten uzaklaşmak– açısından Lukács için önemli bir dayanak.

Öznelcilikten uzaklaşmanın bir ifadesi olan bu yeniliği Stalinizmle uzlaşmaya doğru atılmış bir adım olarak görmek, aslında, öznelci bir yaklaşımın barındırdığı sorunları azımsamak anlamına gelir. Lukács'ın "uzlaşma" kavramında bulduğu felsefi anlamın ne olduğu artık açık olmalı. Löwy'nin, buna karşın, burada Stalinizme teslim olmanın belirtisini bulması, terim fetişizmi yapmaktan başka bir şey değil: "1908-09'da genç Lukács'ın ideolojik olarak radikalleşmesinin başlangıç noktası Hegel'in 'uzlaşma' kavramına karşı çıkmasıydı. Şimdi (1926'da) devrimci döneminin sonunda, Lukács Hegel'in gerçeklikle yaptığı 'uzlaşma'ya geri dönmüştür" (Löwy, 1975: 27).[6] Oysa, Lukács'ın benimsemeye başladığı gerçekçilik, onu Hegel'e değil Marx'a daha çok yaklaştırıyor gittikçe: Genç Hegelcilerin, burjuva toplumunun her şeyini aşmak adına "burjuvazinin en tipik sınıf bilimi olan ekonomiyi ilkesel olarak reddetmeleri"ne (Lukács, 1972: 217) yönelttiği eleştiride, kendi geçmişine yönelik bir pişmanlığı bile sezmek mümkün. Bu yazıda Lukács'ın, Smith ve Ricardo'nun adlarını eskiden hiç anmadığı kadar anması, Hegel ile Ricardo arasında yaptığı karşılaştırma, artık başka bir yönelime girdiğinin ilginç göstergeleri.

Ne var ki, Lukács bu yazıda Hegel ile hesaplaşmasını tamamlamamış henüz. Her şeyden önce, Feuerbach'ın Marx üzerindeki etkisini –ki bu, felsefi çerçevesinde doğaya yer açmak demek– tümüyle yok sayıyor: Ona göre, "Marx yöntemini doğrudan Hegel'den devralmıştır" (age.: 203). Öte yandan, bununla tutarlı bir biçimde, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin, doğayı dışlayan özne-nesne özdeşliği anlayışı-

[6] Devrimci Marksizm içinde Lukács'ın bu öznelci dönemini yücelten sadece Löwy olmadı. "68 ruhu"ndan etkilenen uç sol eğilimlerde ve özellikle bunların aydınları arasında bu yaklaşım son derece yaygınlaştı. Giderek bu yorum, "Batı Marksizmi"nin Lukács'ı okurken kullandığı başlıca prizma haline geldi.

nı ve bunun uzantısı olan sınıf bilinci kavramını hâlâ savunuyor Lukács: "(geleceğin) bilgisi ancak devrimci pratiğin nesnesi olarak mümkündür" (age.: 193).

Lukács'ın düşüncesinin geçirdiği bu dönüşüm ve Hegel'i yeniden yorumlama süreci doruk noktasına 1929'da Moskova'da ulaşıyor: Lukács orada Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nın tam metnini keşfediyor. Yine aynı sıralarda Lenin'in *Felsefe Defterleri* ile tanışıyor. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin, bunların ışığında gözden geçirmeye başladığı en önemli tezi, beklenebileceği gibi özne-nesne özdeşliğine dayalı bütün anlayışı. Bu özdeşliğin yerini giderek, doğanın ve üretimin belirleyici konumda olduğu bir bütün anlayışı almaya başlıyor: İnsan emeğiyle dolayımlanan ve türdeş olmayan bir insan-doğa birliği anlayışı. Bunlar, öznenin –işçi sınıfının– kurtuluşunu "yabancılaşmış öznenin yabancılaşmışlığının bilincine varması" olarak gören Lukács'tan, nesnel dünyanın devinim yasalarına daha çok yer veren bir Lukács'a geçişin önemli durakları. Öznenin pratiği ile nesnel dünyanın iç çelişkileri arasındaki bağlantıları kavramayı mümkün kılan duraklar...

Nihayet 1938 yılında *Genç Hegel* yayınlanıyor. Bu kitapta artık diyalektik, tarih ve toplum sınırları içine hapsedilmemiş. "Doğal sınır" kavramıyla birlikte, doğanın da bir tür diyalektiği olduğu kabul ediliyor. Ancak Lukács, doğa-insan ilişkisindeki bu diyalektik ile kapitalizmin iç diyalektiğinin farklılığı üzerinde önemle duruyor. Buna bağlı olarak da, nesnelleşmeyi farklı düzeylerde ele almanın gerekliliğini vurguluyor. Bu düzeylerden en temel olanı insan-doğa ilişkisine tekabül eden nesnelleşme düzeyidir Lukács'a göre.

Nesnelliğe bu yeni yaklaşımın uzantısı olarak, öznenin kurtuluşunu da farklı bir biçimde kavramlaştırıyor Lukács: Özgürleşme, eskiden yabancılaşmışlığın bilincine varmak ve yabancılaşmış özne olan nesnelliği yıkmaktı; artık, öznenin kendini nesnel dünyanın yasalarına tâbi kılarak onları dönüştürmesi anlamına gelmeye başlıyor.

Bunun yanı sıra, Lukács bu kitabında Hegel'i klasik ekonomi politikle bağlantısı içinde yorumluyor. Ona göre, Hegel'in amacı, "şimdinin ve kapitalizmin iç yapısını ve gerçek hareket ettirici nedenlerini kavramak ve kapitalizmin deviniminin diyalektiğini açıklamaktır" (Lukács, 1975: xxvii). İngiltere'de ekonomi politik, kapitalizmin çelişkilerini kendi teorik temeli olarak teşhis edemezdi, çünkü kapitalizm henüz üretici güçleri geliştirdiği devrimci aşamasındaydı. Alman kapitalizminin gelişme temposu ve biçimi ise farklı bir nitelik taşıyordu: Burada insanlar kapitalizmin gelişme sürecinin sancılarını, kendi yaşamlarında yansıyan çelişkilerini algılama fırsatına sahiptiler. İşte Hegel "çelişki" ilkesine bu sayede varabildi; nesnel gerçekliğin hareket ettirici ilkesinin çelişki olduğunu böylece görebildi (age.: 112-114).

Diyalektiğin, doğayı da kapsayacak biçimde genişletilmesinin ve özne ile nesne özdeşliğinin terk edilmesinin, sınıf bilincinin kavramlaştırılması açısından önemli uzantıları var. İnsan-doğa birliğinin türdeş olmayan ve dinamik bir birlik olduğu ve insanın doğal sınırları mutlak olarak aşamayacağı kabul edildiğinde, insan bilgisinin mutlak niteliği de sarsılır. Bu yeni çerçevede, proletaryanın sınıf bilinci, bütünün tüketici ve tam bilgisi olamaz.

Lukács bu sorunlarla henüz bu yapıtta uğraşmıyor. Çözümlerini, 1963'te yayınlanmış olan *Estetiğin Özgüllüğü* ve ölümüne kadar üzerinde çalıştığı *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'nde geliştirmeye çalışıyor. 1967'de *Lenin'in Düşüncesi*'ne yazdığı bir sonsözde bu konudaki tavrı çok açık: "Varlığın nesnel olarak sergilenen bütünselliği sonsuzdur ve bundan dolayı tüm olarak asla kavranamaz" (1979: 110). Gerçekliğin bilgisi sürekli olarak yenilenmeli ve geliştirilmelidir. Buna bağlı olarak, proletaryanın sınıf bilinci bütünün tam bilgisi değil, bütünselliğe yönelik bir bakış açısı olabilir ancak. Öte yandan, yine özne ile nesnenin özdeş olmamasının bir uzantısı olarak, parti, proletaryanın sınıf bilincinin cisimleşmiş biçimi olmaktan çıkmak zo-

rundadır: Bütünün bilgisi, proletaryanın kendine *ilişkin* bilgisi değildir artık; dolayısıyla da "bütünselliğin kavranması... eylemde bulunan kişiye daima 'dıştan', yani teorik olarak iletilmelidir" (age.). Partinin yeni statüsü de böylece belirlenmiş olur.

Toplumsal Varlığın Ontolojisi iki ana bölümden oluşuyor. İlk bölümde Lukács, çağdaş felsefenin ontolojik varsayımlarını ele alıyor; bu filozoflar arasında Hegel ve Marx'a ayrılan yer bu ilk bölümün yarısını oluşturuyor. İkinci bölümde ise yazar kendi toplumsal ontolojisini kuruyor. Buradaki alt bölümler şöyle: "Emek", "Yeniden Üretim", "Düşünceler Alanı ve İdeoloji", "Yabancılaşma". Bu yazıda, kaçınılmaz olarak, ontolojinin ancak temel *öncüllerini* ele alabileceğim; ideoloji, özgür faaliyet, yabancılaşma anlayışının ayrıntıları, bireysellik, dil gibi konulara hiç girmeyeceğim.

Her şeyden önce, Lukács'ın "ontoloji" kavramından ne anladığının üzerinde biraz durmak gerekiyor. Bu yapıtta "ontoloji" kavramı, *toplumsal bütünü* kavramak için oluşturulan çerçeveyi ifade ediyor. Marx'ın düşüncesinin sistematize edilip geliştirilmesi olarak gördüğü ontolojik perspektifin özelliği, Lukács'a göre, ampirik olguların ya da çeşitli bilinç biçimlerinin, *gerçekliğin bütünü* içindeki yerleriyle kavranmalarını mümkün kılmasıdır. Bu çerçevenin kuruluşunun yöntemi şudur: Günlük hayatın somut varoluş biçimlerinden hareket ederek, belirli soyutlamalar yapmak yoluyla temel bazı kategorilere varmak ve sonra bu kategoriler aracılığıyla somutu düşüncede yeniden kurmak. Bu, aslında bir "karmaşık bütün" (*complex of complexes*) olan toplumu deşifre etmek anlamına gelir: Bir soyutlama ve yeniden kurma sürecidir. Bu soyutlamaların özelliği "ekonomik olan"ın sınırlarının ötesinde, tarihsel-toplumsal bütünden hareketle yapılmış soyutlamalar olmalarıdır; bu anlamda *ontolojik olarak belirlenmiş* soyutlamalardır bunlar. Başka bir deyişle, aslında Marx'ın "ekonomik" kategorileri de ontolojik bir nitelik taşırlar: "onların bilimsel nitelikleri felsefe aracılığıyla sağlanır... görünüşler dünyası,

gerçek varoluşsal içeriği, ontolojik doğası açısından incelenir... dolayısıyla söz konusu olan, günlük hayatın kendiliğinden ontolojik yönelimiyle bağlantısını bir an bile koparmayan bir bilimselliktir..." (Lukács, 1978b: 14). Kısacası, "ekonomi bilimi"nin günlük hayattan kopuk bilimselliğinden farklı olarak, burada "sahici" gerçekliği temel alan bir bilimselliğe ulaşılır.

Hegel'de doruğuna ulaşan geleneksel felsefe sistemleriyle Marx'ın sistemi arasında şöyle bir karşıtlık kuruyor Lukács: Geleneksel sistemlerde, türdeş kategoriler arasındaki hiyerarşiye dayalı tamamlanmış ve kapalı bir birlik vardır. Marx'ın sistemi ise, toplumsal varlık biçimleri arasındaki belirlenim ilişkisine göre kurulmuştur: Burada "kategoriler hiyerarşik bir sistemin yapı taşları değil, düpedüz 'varlık biçimleri, varoluşun özellikleri'dir..." (age.: 19). Dolayısıyla Marx'ın yapıtı, aslında bilimin temelinde yatan yaşamla, *tarihsel-toplumsal* gerçeklikle bağlantısını kurduğu ölçüde felsefidir: "Marx'ın felsefi önermesinin... bir ontolojik eleştiri işlevi vardır... soyutlamaları(nı) hiçbir zaman özerkleştirmeden... gerçekliği kendinde varolduğu biçimiyle... ontolojik ve felsefi olarak ele alır (bu yöntem)" (age.: 17-18). Böylece, bu perspektifte "ontoloji" kavramının geleneksel anlamı tümüyle değişir: Marx'ın ontolojisi *tarihsel-toplumsal* bir özgüllük taşımaktadır. Geleneksel ontolojilerde içkin olan değişmez insan özüne dayalı *antropolojizm* burada tümüyle aşılmıştır.

Bu ontolojinin yeniliği, doğa-toplum ilişkisini tümüyle dönüştürmesinden kaynaklanır Lukács'a göre. Geleneksel yaklaşımda bunlar birbirinden koparılır; Marx'ta bu kopukluk aşılmıştır: Doğa ile toplum birbirinden ayrı bütünlerdir, ancak toplum doğa olmaksızın düşünülemez. En karmaşık toplumsal olgular bile doğal bir taban üzerinde yükselirler ve doğal sınırları vardır. Bu doğal belirlenim, toplumsal yaşamın çeşitli düzeylerinde dönüşmüş, giderek karmaşıklaşmış bir biçimde de olsa hep mevcuttur: "ne kadar çok dolayımlanmış olursa olsun... salt toplumsal bir nesnellik yine de toplumsal ola-

rak dönüştürülmüş doğal nesnellikleri öngerektirir... toplumsal varlık sadece bu doğal varlık tabanı üzerinde yükselmekle kalmaz... kendini sürekli olarak bu çerçeve içinde yeniden üretir ve bu tabandan hiçbir zaman tümüyle (ontolojik anlamda) ayıramaz" (Lukács, 1980: 9). Gerçek bir ontoloji, toplumu, böyle doğal belirlenimleri de kapsayacak biçimde kavramlaştırmayı gerektirir (Lukács, 1981a: 138-146).[7] Marx'ın özgüllüğü, doğa-toplum ilişkisini hem bir birlik ama hem de bir *farklılık* olarak kavramış olmasıdır.

Soruna özne-nesne ilişkisi açısından baktığımızda, bu ikiliğin emek süreci içinde ortaya çıkan bir ikilik olduğunu görürüz: Emek ya da üretimin dolayımladığı bu ilişkide, insan hem kendisini dönüştürür hem doğayı. Doğa giderek saf doğallığını yitirir; insan emeğinin damgasını hep daha çok taşır; toplumsallaşır. İnsan da giderek daha toplumsal bir varlık haline gelir; insanlar arası ilişkiler karmaşıklaşır. Ne var ki, doğal sınırlar hep daha çok geriye çekilmekle birlikte hiçbir zaman tümüyle aşılamaz. Kısacası, emekle birlikte, kendi özgül yasaları olan toplum alanı oluşur ve toplum-doğa ikiliği, bu anlamda, *oluşmuş ama indirgenemez* bir ikiliktir. Özne ile nesne arasındaki birlik, özdeşliğe dayalı olmayan dinamik bir birliktir.

Doğa ile toplumun oluşturduğu bu *karmaşık* bütünde, gördüğümüz gibi, emek ya da üretim merkezî bir konuma sahip. Üretim ikili bir dolayım sürecidir bu çerçevede. Bir yandan emek, insan-doğa ilişkisinin dolayımıdır. Öte yandan da, bu hiçbir zaman ortadan kalkmayan temel dolayımın üzerinde hep bir ikinci dolayım düzeyi oluşur: Bu düzey, insanın doğayla kurduğu ilişkinin büründüğü *tarihsel ilişki biçimlerine* tekabül eder. İşte bu ikinci dolayım düzeyi, hep daha çok karmaşıklaşan toplumsal alanın malzemesidir: Sanat,

[7] Güncel tartışmalar açısından, Lukács'ın, doğal sınırların hiçbir zaman ortadan kalkmayacağı ve toplumsal dolayım sürecinde doğal olanın hep yeniden-üretildiği tezlerine dayalı ontolojisinin önemi açık: Marksizmin ekolojik sorunlara çözüm getirmeyi önüne koymasını mümkün kılan bir kavramsal çerçeve bu.

kültür, hukuk vb hep bu dolayım düzeyinin karmaşıklaşmasıyla oluşur.

Emeğin toplumsal faaliyetin "modeli" olması, hiç kuşkusuz, toplumun sadece emek kategorisiyle açıklanabileceği anlamına gelmez. Ancak, diğer tüm toplumsal faaliyet türleri, ve bunların oluşturduğu "diğer tüm karmaşık toplumsal bütünler, emeği toplumsal özelliklerinin bir oluşturucu öğesi olarak zaten içerirler" (Browne, 1989: 336). Lukács'ın bu "modeli" benimsemesinin ardındaki saik şu aslında: Emek sürecinin, toplumsal alanın tüm ilişkilerinde ortaya çıkan ve toplumsal alana özgü olan bir yapısı vardır. Bu özgül yapı, amaçlılıkla nedensellik arasındaki ilişkinin özelliğinden kaynaklanır: Amaçlı faaliyet, öznenin koyduğu bir hedefin belirlediği bir nedensellik zincirinin harekete geçirilmesidir (Lukács, 1981b: 345 ve 368).

İnsan faaliyeti hep yeni bir nesnelleşme demektir. Toplumsal varlık, farklı nesnelleşme düzeylerinin karmaşık bütünü olarak görüldüğünde, bilinç bu bütünün bir parçası haline gelir: Geçmiş nesnelleşmelerde faaliyetin amacı olarak içerilmiştir bilinç. Böyle olunca da, diyalektik, bu bütünün nesnel yasalarına tekabül eder. Diyalektiğin yasaları, ne toplumsal bütünün dışında bir bilincin yasalarıdır, ne de bu bütünle bunun dışındaki bir bilinç arasındaki ilişkinin. Diyalektiğin kategorileri, bilinci de içeren bu karmaşık bütünün kendisine ilişkin kategorilerdir. Ancak bu bütünün içindeki farklı nesnelleşme biçimlerini tek bir kategoriler dizisi ile açıklamak mümkün değildir.

Bilince ve diyalektiğe bu yeni yaklaşımıyla Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki biçimiyle salt epistemolojik olan bir dolayıma ontolojik bir konum atfederek kurduğu özne-nesne özdeşliğini aşmış oluyor: Bu, epistemolojinin, yazının başında dolayım kavramını tanımlarken değindiğim özerkliğinin ortadan kalkması aslında. Aynı zamanda da, Lukács'ın yeni yaklaşımının "ontoloji" adını taşımasının teorik gerekçesi...

Öte yandan, devrimci praksis kavramının yerine, bu faaliyetin de temelini oluşturan ve yapısal özellikleri itibarıyla onda da yansıyan *emek* kavramının geçmesi ile nesnelleşme-yabancılaşma[8] özdeşliğinin ortadan kalkması, bir madalyonun iki yüzü gibi: Her nesnelleşmenin bir yabancılaşma olduğu eski çerçevede, gördüğümüz gibi, insanın kendisi bir metaydı, ve emeğin, nesnelleşmenin hiçbir özgürleştirici potansiyeli yoktu. Oysa yeni yaklaşımında Lukács artık yabancılaşmayı (şeyleşmeyi) zorunlu olarak ima etmeyen bir nesnelleşme anlayışı getiriyor. Şeyleşme ise, bu çerçevede, özgül tarihsel-toplumsal koşulların ürünü. Mutlak bir şeyleşmenin söz konusu olduğu eski çerçevede, bu şeyleşmeyi aşmak ancak dramatik bir bilinç sıçrayışıyla mümkündü... ya da hiç mümkün değildi. Nitekim örneğin Frankfurt okulunun, yazının başında değindiğim umutsuzluğunun temelinde de emeğin taşıdığı potansiyele hiç yer tanımayan bu yaklaşım yatıyordu: Aklın tümüyle kendi karşıtına dönüştüğü, teknolojinin insanları tümüyle hâkimiyetine aldığı bir dünyada –dramatik bir sıçrayışa güvenilmeyecekse– devrimci bir dönüşümün temeli gerçekten de olamaz. Burjuva toplumunun ötesine geçişi mümkün kılacak hiçbir olumlu temel kalmamıştır bu yaklaşımda.

Gerek Ontoloji'de, gerekse Lukács'ın 1960'larda yazdığı yazılar ve yaptığı söyleşilerde, mutlak şeyleşmenin yerini, kapitalizm altında insanlığın *çelişik gelişmesi* alıyor: Kapitalizmde sürekli olarak kendi karşıtına dönüşmüş bir biçimde olsa da, insanlık giderek toplumsallaşır (Lukács, 1987; ayrıca bkz. 1981a: 154). Bu ise, komünist toplumun kurulmasının olumlu temelini, dayanağını oluşturur. Başka türlü ifade edildiğinde, komünizmin kuruluşu sadece, tümüyle şeyleşmiş bir dünyanın yıkılmasına bağlı değildir. Bu eksik bakış, poli-

[8] Lukács'ın "yabancılaşma" (*estrangement*) ile "dışsallaştırma" (*alienation*) arasında yaptığı ayrıma burada hiç girmeyeceğim. Yabancılaşma kavramını "estrangement"ın karşılığı olarak kullandığımı belirtmekle yetineyim. Bu konuda bkz. Lukács, 1981b: 397-398.

tikada olsa olsa –Frankfurt okulunda görülen türden– bir "trajik bilince" (Pinkus, 1967: 93) yol açar.

B. Lukács ve Stalinizm

Bu noktada karşımıza kendiliğinden bir soru çıkıyor: Lukács'ın, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'nde sistemleşmiş olan yeni dolayım anlayışının politik alanda bir karşılığı var mı? 1956'daki kısa parantez dışında, 1929 yılından sonra Lukács doğrudan politikanın dışında; son birkaç yılı hariç yazıları da genellikle yalnızca dolaylı politik mesajlar içeriyor. Ancak yine de, alttan alta süren ve yer yer çelişkilerle örülü bir politikadan söz etmek mümkün. Ne var ki, "sağcılık" ya da "solculuk", "Stalinizm'le uzlaşma" ya da "anti-Stalinizm" türünden seçeneklerin herhangi birinin kesin bir ifadesini bulmak güç Lukács'ın politik yaklaşımında. Soruyu formüle ettiğimiz biçimiyle, bir ilk çözüm olarak, belki de şöyle yanıtlayabiliriz: İlk dönemindeki sınıf bilinci ve partide somutlaşan politik dolayıma bire bir tekabül edecek bir dolayım önerisi yok son döneminde Lukács'ın. Ne var ki, bu ikinci döneme özgü bir "devrim teorisi" de yok. Dolayısıyla da bu soruya yaklaşırken, biraz geriye çekilip yazılarındaki ipuçlarını teker teker ortaya çıkarmak gerekiyor.

Lukács'ın 1925-26 yıllarında yazdığı yazılar, birçok açıdan, 1924'te kaleme aldığı *Lenin'in Düşüncesi*'nin politik çizgisi ile süreklilik içinde. Gerek Lassalle'in mektupları ile ilgili yazıda, gerekse "Moses Hess"te, oldukça klasik bir "sürekli devrim" anlayışının savunulduğunu görmek mümkün: Lassalle/Marx tartışmasının güncel anlamı, burjuva devriminin mi proleter devriminin mi gündemde olduğu sorunudur Lukács'a göre. Bu sorunun çözümü ise onun kafasında oldukça açık: "...bugün bir burjuva devriminin tamamlanması için proleter devrimine evrilmesi gerekir" (Lukács, 1972: 177, ayrıca bkz. 182). "Moses Hess" yazısında, tam da bu bağlamda Le-

nin'e yaptığı açık gönderme, bu yazının "Sovyet 'Termidoru'na desteğin yöntemsel temelini sunduğu" (Löwy, 1975: 28) yolundaki tezin pek de sağlam dayanakları olmadığının bir kanıtı.

Öte yandan, sözü geçen yazıların ilkinde önemli sayılabilecek bir yenilik var gerçekten de. Teorik olarak çok geliştirilmemiş bir biçimde de olsa, ilk kez bir "sosyalizme geçiş dönemi" anlayışının işaretlerini veriyor Lukács: Proleter iktidarında hukuka bir "geçiş biçimi" olarak başvurulabileceğini kabul ediyor (Lukács, 1972: 166). Bu, *Tarih ve Sınıf Bilinci* dönemine göre bir sağa kayışın değil, bence ütopyacılıktan uzaklaşmanın göstergesi. O döneme ait "Komünist Üretimde Ahlakın Rolü" (1919) adlı yazısında, işçi iktidarı altında üretkenliğin sağlanması için hukuksal önlemlere başvurulmasını reddediyor ve son derece ahlakçı bir biçimde, "proleter devletinin çalışma sisteminin ahlaki bir temel üzerinde yükselmesi" (age.: 51) gerektiğini savunuyordu.

Lukács'ın kendisinin de politik çizgisinde bir dönüm noktası olarak gördüğü *Blum Tezleri* ise, genellikle "Halk Cephesi" politikasının başlangıcı ya da bir önbiçimi olarak nitelendirilir (Löwy, 1975: 30; Mészáros, 1972a: 136). Bu görüşe göre, Lukács 1929'da, Stalin'in daha sonraları savunacağı, burjuva partileriyle işbirliği yaparak faşizme karşı burjuva demokrasisini koruma perspektifini ileri sürmektedir; ancak bu aşamada, erken öten horoz olmuş ve saf dışı edilmiştir. Oysa ben *Blum Tezleri*'nin "Halk Cephesi" anlayışıyla bir önbiçim olarak bile ilişkilendirilemeyeceği kanısındayım. Lukács bu tezlerde, Komintern'in 1928 yılında toplanan Altıncı Kongresinden etkilenerek Macaristan için "işçi köylü demokratik diktatörlüğü" perspektifini ileri sürüyor. Ona göre, burjuva partileri artık burjuva demokrasisini savunmamaktadırlar; bu yolda ciddi mücadele veren tek güç Macaristan Komünist Partisidir. Dolayısıyla da parti bu görevi programında da üstlenmek zorundadır (Lukács, 1972: 240-241). Lukács'ın öne sürdüğü bu görüşü "Halk Cephesi" anlayışından ayıran

çok önemli iki nokta var: Birincisi, bırakalım doğrudan burjuva partilerini, sosyal demokratlarla bile bir koalisyon önermiyor Lukács. Ayrıca, ve belki de daha önemlisi, işçi-köylü demokratik diktatörlüğünü bir "geçiş programı" çerçevesinde, proleter devrimine bir geçiş biçimi olarak görüyor: "Dolaysız somut içeriği açısından burjuva toplumunun ötesine geçmese de, bir demokratik diktatörlük... proletarya devrimine –ya da karşı devrime– geçişin diyalektik bir biçimidir" (age.: 230 ve 242-243). Önerilen strateji aslında, gerek *sınıfsal bileşimi*, gerekse önüne koyduğu hedef açısından, Halk Cephesinden çok bir tür "yarı-sürekli devrim"e denk düşüyor. Lukács'ın demokratik diktatörlüğe atfettiği işlev, işçi sınıfı önderliğinde devrim sürecinin başlatılması.

Öte yandan, Lukács'ın sosyal demokrasiye yaklaşımında sağcılıktan çok aşırı sol bir ton var: Önerdiği slogan ve kısa dönemli görevlerden birisi, "faşizmin bir kalesi olan sosyal demokrasiye karşı mücadele!" (age.: 251) Ne var ki, Üçüncü Dönem politikasını artık benimsemiş olan Komintern'e bu bile yetmiyor: Burjuva demokrasisi ile faşizm arasında ayrım yaptığı, "burjuva demokrasisinin faşizme evrilme eğilimi taşıdığını"[9] reddettiği için saf dışı ediliyor Lukács.

Öyleyse Lukács'ın kendisi neden *Blum Tezleri*'ni "Marksizmde çıraklık yılları"nın sonu (1971: xxi) olarak görüyor? Bir açıdan bakıldığında, gerçekten de 1924-29 yılları arasında Lukács'ın kendi iç çelişkisini çözdüğünü söylemek mümkün: Burjuva demokrasisini savunmak gerekiyorsa, bunu yapmak için ayrı bir parti kurmak yerine, sınıfsal bir uzlaşmaya girmeden, doğru bir stratejiyle bunu Komünist Partisi'nde yapmak kuşkusuz daha tutarlı bir politika. Ancak, daha sonraki politik çizgisi ve Stalinizmle ilişkisi ışığında bakıldığında, Lukács'ın *Blum Tezleri*'ni olgunluk döneminin *başlangıç noktası* olarak nitelendirmesi, olsa olsa, Stalinizmle hiçbir zaman

[9] Bkz. Lukács, 1972'de "Introduction", s. xix: Macaristan Komünist Partisi Yürütme Komitesinin Lukács'a açık mektubu.

tam anlamıyla hesaplaşamamış olduğunun bir göstergesi. "Proleter kültürü", "sosyalist gerçekçilik" ve "Jdanovizm"e karşı mücadele verirken, Stalin'in "tek ülkede sosyalizm" teorisini sonuna kadar savunması da aynı sorunun parçası.

István Mészáros'a göre, Lukács "tek ülkede sosyalizm"i teorik bir öncül olarak kabul ettiği ölçüde, yaşanan somut tarihsel gerçeklik ile genel sosyalizm ilkesi arasındaki dolayımları kavramlaştırma olanağından yoksundu. Bu yüzden de politikada hep ahlaki çözümler önermeyi sürdürdü (Mészáros, 1972a: 39). Nitekim, 1947 yılında, *Genç Hegel* yayınlandıktan ve Lukács felsefi yenilenme sürecinde epey yol aldıktan sonra, Milano'da yaptığı bir konuşmada hâlâ, "yeni demokrasi"nin işleyişinde *ahlakın* en önemli dolayımlardan biri olduğunu söylüyor (age.: 77). Mészáros bunun kaçınılmaz olduğu kanısında: *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Lukács'ı için merkezî politik dolayım, çok idealize bir biçimde kavramlaştırılmış da olsa partiydi. Ama bunun yanı sıra işçi konseyleri de neredeyse parti kadar önemliydi: Sınıfın bütününü kapsadıkları ve ekonomi/politika kopukluğunu aştıkları için. 1940'ların ve 50'lerin Lukács'ının dünyasında ise, dinamizmi tümüyle boğulmuş bir parti ve fiilen felce sokulmuş sovyetler dışında, politik dolayımlar alanında bir boşluk var. Bu boşluğu somut politik dolayımlar önererek doldurmaya yönelmek, kurulmuş olan toplumsal yapıyı sorgulamak demek. Bu yapının teorileştirilmesi olan "tek ülkede sosyalizm" tezini savunarak bunu gerçekleştirmek ise hiç mümkün değil. Sonuç: Ahlaki ya da *felsefi* söyleme kaçış!

1962'de "Alberto Carocci'ye Mektup"ta Lukács, Stalinizm konusundaki görüşlerini kendi açısından etraflı bir biçimde dile getiriyor. Burada, *felsefi* söylemin sınırlarına hapsolmanın tipik bir örneğini bulmak mümkün. Yirminci Kongrede, dünya tarihinin böylesine önemli bir dönemini açıklamak için "kişi putlaştırması" tezine başvurulmuş olmasının saçmalığını kabul ediyor Lukács. Ancak kendi-

sinin sunduğu alternatif ise bir "yöntem" açıklaması: Stalin'in özelliği, olgular düzeyiyle teori arasındaki dolayımları atlayarak, mevcut âna uygun taktikleri teori haline getirmekti Lukács'a göre: Örneğin, 1939'da Hitler'le yaptığı anlaşma taktik olarak doğru olduğu halde, ondan sonra bu anlaşmayı teorize ederek, Hitler Almanya'sı ile diğer Avrupa ülkeleri arasındaki savaşta Birinci Dünya Savaşının stratejisini, yani komünistlerin "iç düşmana karşı" savaşmalarını önermek ölümcül bir hataydı (Lukács, 1973: 66-67). Lukács Stalin'in bu yönteminin hangi koşullardan kaynaklandığına hiç girmiyor; sadece bunu araştırmanın Sovyet bilimcilerinin işi olduğunu söylemekle yetiniyor.

Yine aynı mektupta, sosyalizmin tek bir ülkede kurulabileceğine ilişkin "yeni Leninist teori"yi Troçki'ye karşı savunmasının, Stalin'in ne kadar "uzak görüşlü bir devlet adamı" olduğunu gösterdiğini ileri sürüyor Lukács. Ona göre, 30'larda ve 40'larda Stalin tarafından öldürülenler kendilerine atfedilmiş olan suçlardan aklanmalı, ama özellikle Troçki'nin durumunda, politik itibarları iade edilmemelidir. Tarih Troçki'nin, sosyalizmin tek ülkede kurulamayacağına ilişkin teorisini çoktan yanlışlamıştır (age.: 63-64).

Oysa, tarihin belki de tek *doğruladığı* teori tek ülkede sosyalizmin olanaksızlığı oldu! Ne var ki, Lukács'ın ömrü buna bizzat tanık olmaya yetmedi.

1967 yılına geldiğinde Lukács Stalin'in bu teorisinin doğruluğuna olan inancını hiç yitirmemiş ki, kendisiyle yapılan bir söyleşide, Moskova Duruşmalarını "gereksiz" oldukları için eleştiriyor: Troçkistler politik olarak zaten yenilmişlerdi; "suçtan öte bir şey(di) bu, bir hata(ydı)" (Pinkus, 1967: 107). Ve bu "hata"nın kaynağında Stalin'in yöntemi yatıyordu: "Lenin'de... gerçekliğin teorik olarak kavranması ile pratik arasındaki bağlantı... insan bilgisinin nesnelliğinde ileri doğru atılmış bir adımken, Stalinizm bunun yerine bütün önermelerin bürokratik manipülasyonunu yerleştirmiştir" (age.: 112).

1968'de yazdığı *Sosyalizm ve Demokratikleşme* adlı yazıda ise Stalinizm eleştirisini bir ölçüde geliştirdiğini görüyoruz. Stalin'in teoriyi manipüle etme yönteminin teorik dayanağını, Lukács'a göre, proletarya diktatörlüğünde sınıf mücadelesinin hep keskinleşeceği tezi oluşturmuştur. İç savaş yöntemlerini iç savaştan sonra da kullandığında, kendisine gerekçe olarak üretmiştir bu teoriyi. Bu manipülasyonun gereği ise belli toplumsal koşullardan kaynaklanır, Lukács'ın bu yazıdaki bakışına göre. Sosyalizmde "ilkel birikim" tamamlandıktan sonra salt ekonomik bir çerçevenin ötesine geçmek gerekir; komünizmde üretim artık insan doğasına en uygun koşullarda yapılmalıdır. Başka türlü ifade etmek gerekirse, komünizm üretimin bilinçli bir biçimde yönlendirilmesine dayanmak zorundadır. Kuşkusuz, bu ancak ileri derecede gelişmiş bir üretim temelinde mümkündür, ama komünizm de ancak, *salt ekonominin ötesi* olarak başlayabilir (1987: 23-27). İşte Stalinizmin toplumsal kökeninde, ilkel birikim sonrasında ekonominin bilinçli olarak yönlendirilmesi yoluna girilmemiş olması yatar. Bürokratik planlama bunun bir ifadesidir. Öte yandan, planlamanın insanların kararlarından kopuk bir biçimde yapılmasının ekonomi üzerindeki olumsuz etkileri de açıkça ortadadır. Lukács açısından, "reform" söylemlerinin tümünde Stalinizmin bu özü korunmaktadır: Salt ekonomik ilkeler hâkimdir bu söylemlerde; ilkel birikim döneminin *büyüme* perspektifi hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Oysa ekonomik bunalım ancak salt ekonomik çerçevenin dışına çıkılarak çözülebilir. Bunun yolu da her düzeyde işçi konseylerinin kurulmasıdır (age.: 31-33).

Bu noktaya kadar, geçmişine göre oldukça ileri adımlar atmış görünüyor Lukács. Ne var ki, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerinin doğasına ilişkin tahliline "tek ülkede sosyalizm" tezinin gölgesi yine düşüyor: Lukács'a göre, bu ülkelerde sosyalizm "nesnel açıdan" kurulmuştur; Stalin döneminde "ekonominin sosyalist ana yapısı"na dokunulmamıştır. Şimdi yapılması gereken şey, planlamayı

işçi konseylerine dayalı sosyalist demokrasiyle tamamlamak ve sendikaları canlandırmaktır. İkinci bir evrede ise, sosyalizmin "öznel" boyutunun geliştirilmesi ve boş zamanın, bireyselliğin gelişimini sağlayacak biçimde düzenlenmesi gerekir. Bu evrede, demokratik bir iç işleyişe sahip bir partinin rolü çok önemlidir. Bütün bunlar, "sosyalizmin içe dönük yeniden-yapılanması" anlamına gelecektir (age.: 36-46).

Sosyalizmin sorunlarını tartışmanın yeri burası değil. Ancak, Lukács'ın 1968 yılı SSCB ve Doğu Avrupa'sını "sosyalist" olarak nitelendirmesi–ki bu, "tek ülkede sosyalizm" teorisini savunmasıyla çok yakından bağlantılı– aslında "geçiş dönemi" anlayışındaki sorunlarla ilgili. 1920'lerin başında hiç kullanmadığı bu kavramı, 1925'te kullanmaya başladığını görmüştük. Yine de, belli ki sınıfların ve devletin ortadan kalkmamış olduğu bir işçi iktidarı dönemi ile sınıfsız toplumun ilk evresi olan sosyalizmin çeşitli özelliklerini birbirine karıştırıyor Lukács.

Son döneminin kapitalist dünyaya ilişkin tahlillerinde ise, sol sekterlikten son derece uzak, her tür anti-kapitalist hareketle etkileşime girmeyi öngören, ama anti-kapitalizminden hiçbir noktada ödün vermeyen bir Lukács var karşımızda. Lukács'ın geç kapitalizm tahlilinin odağını, *göreli artık-değer* kavramı oluşturuyor: Kapitalizmin tümüyle göreli artık-değer sömürüsüne dayanmaya başlamasıyla artık "boş zaman" politik mücadele alanı haline gelmiştir. Kapitalizm boş zamanı, kitleleri hem ideolojik hem ekonomik açıdan manipüle etmek için kullanmaktadır: Kitle iletişim araçları ve tüketim ideolojisi bu manipülasyonun somut biçimleridir. Ancak, boş zaman aynı zamanda olumlu bir potansiyeli içinde barındırır; komünizme, yani salt ekonomik ilkelere göre düzenlenmiş bir toplumun ötesine geçişin önkoşulunu oluşturur. Bu yüzden de, "kültürel özgürlük" talepleri ve buna dayalı muhalefet hareketleri çok önemlidir (Pinkus, 1967: 82). Ancak, bu hareketlerin işçi hareke-

tinden tümüyle kopuk ve ideolojik açıdan azgelişmiş olmaları (Lukács, 1970: 44), aşılması gereken bir sorundur. Radikal bir partiyi Batı toplumları için henüz pek mümkün görmemekle birlikte, bu hareketlere "dışarıdan" bilinç götürülmesi gerektiğini de vurguluyor Lukács. Bu açıdan önemli bir nokta, kafa emekçilerinin giderek proleterleşmesidir ona göre: Bu hareketlerle Marksizmin bağlantısı bu kesimlerin mobilize olmasıyla sağlanabilir (Pinkus, 1967: 87-88 ve 91).

1924'ten ölümüne kadar geçen süre içinde Lukács'ın politikasında kesin kopuşlar olmamakla birlikte, kanımca bir dalgalanmadan söz edilebilir: 1929'dan sonra Stalinizmin ufkuna giderek daha çok hapsoluyor Lukács; 1960'ların ikinci yarısında ise Stalinizm eleştirisi giderek daha köklü hale geliyor. Sonuç olarak, Lukács'ın *Stalinizme tümüyle teslim olduğu* söylenemez; ama öldüğünde Stalinizmden *tümüyle arınmış olduğunu* söylemek de pek kolay değil: Felsefesindeki gelişme ve olgunlaşmanın sürekliliğine karşılık politikasında, hep bir *yalpalama*yı teşhis etmek mümkün.

Toplumsal Varlığın Ontolojisi'nde sistematize ettiği felsefi yaklaşımının politik uzantılarından belki de en önemlisi, Lukács'ın, kapitalizmin nesnel olarak yarattığı potansiyelleri göz önüne alan bir sosyalizm mücadelesi anlayışını benimsemiş olması. Yalnızca mutlak artık-değer sömürüsüne ya da yoksullaşmaya dayalı bir anlayışın, özellikle bugünün dünyasında komünizme giden yolu açmaya yetmeyeceğinin bilincinde artık Lukács.

C. Lukács'ın Ontolojisine Sahip Çıkmanın Anlamı

Sanayi sonrası toplum tezinden söylem teorilerine ve Habermas'ın iletişim teorisine, Adorno ve Horkheimer'dan Gorz'a, Daniel Bell'e kadar uzanan düşünce yelpazesinin ortak noktası, *emeğin üretici güç olmaktan ve dolayısıyla özgürleştirici bir potansiyel taşımaktan çıktığı* te-

zi. Bu dönüşümün temelinde, bilim ve teknolojinin giderek emeğin yerine geçmesi yatar bu teze göre. Bu görüş, aslında, Marx'ın *sermayenin çelişik bir eğilimi* olarak ileri sürdüğü bir eğilimin tek yanıyla mutlaklaştırılmasına dayanır. Marx'a göre sermaye, gerekli emek zamanını hep azaltır, ama "emek zamanını, servetin biricik ölçüsü ve kaynağı olarak" da hep korur, çünkü değer biçiminin ötesine geçemez. Kısacası, servetin ölçüsü olarak gerekli emek zamanının yerine "boş zaman"ın geçmesinin önündeki esas engel sermayenin kendisidir (Marx, 1973: 706-707).

Sermayenin tarihsel özgüllüğünün ötesine geçip, sorunu ontolojik bir düzlemde ele aldığımızda ise, bilim, bilgi, iletişim, söylem ve dil ile emek arasındaki ilişki çıkıyor karşımıza. Lukács'ın ontolojisinin önemi, *emek* ve *dolayım* kavramları aracılığıyla, *amaçlı faaliyet* ile *nedensellik* arasındaki aşılamaz ve indirgenemez bağlantıyı ortaya koymuş olmasında: Öznellik ile nesnellik arasındaki bu kaçınılmaz bağ, her tür nesnelleşmenin hem bir seçişi hem de bir belirlenmişliği içerdiği anlamına geliyor. Toplumsal varlık, giderek daha çok karmaşıklaşan dolayımlardan geçen bir nesnelleşmeler alanı olarak görüldüğünde, söylemin ya da bilginin, dilin ya da bilimin hakkını, emekle bağlantısını koparmadan vermek mümkün: "Tıpkı bilinç gibi, bunlar da kaçınılmaz bir nesnel zorunluluğun epifenomenleri değildir; ama yine de bilinç gibi, bunların da, başlangıçta içinden çıktıkları maddi gerçeklikle koparılamaz bir bağları vardır" (Browne, 1989: 365). Üretim sürecini hep ikili bir dolayım süreci olarak kavramlaştırmanın anlamı da burada yatıyor: İletişimsiz, söylemsiz bir üretim süreci olmadığı gibi, bunlar da emeğin –yani dolayımları oldukları insan-doğa ilişkisinin– yerine geçirilemezler.

Lukács'ın, öznenin özgüllüğünü koruyarak onu nesnel *bir* temele yerleştiren ontolojik çerçevesinin dolaylı politik uzantısı şu: Üretim (ya da emek) ile her tür praksis arasındaki bağlantı, üretimin içinde gerçekleştirildiği toplumsal ilişkiler dolayımından geçer. Baş-

ka bir deyişle, işçi sınıfının politik praksisini belirleyen ve mümkün kılan, üretimin somut tarihsel örgütlenişidir.

Toplumsal dolayımların karmaşıklığı karşısında büyülenip, bunları üretimden özerkleştirdiğimizde, ya genç Lukács gibi, bir öznenin her şeye kadir olduğuna inanırız, ya da Adorno ve diğerleri gibi *hiçbir* özneye güvenimiz kalmaz. 1960'ların Lukács'ı bize hem gerçekçi olmayı, ama hem de kendimizi felce uğratmamayı mümkün kılacak bir özne anlayışının ipuçlarını veriyor.

Sınıf Bilinci, sayı 13, Ağustos 1993

KAYNAKÇA

Ahıska, Meltem (1985) "Başlangıçta Farklılık Vardı", *Akıntıya Karşı Tartışma Dizisi*, sayı 1, Nisan.

Althusser, Louis (1969) *For Marx*, Harmondsworth: Penguin. [Türkçesi: *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002]

Althusser, Louis (1975) "Marksist Tarih Anlayışı", *Birikim*, sayı 3, Mayıs.

Althusser, Louis (1976a) *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar ve Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.

Althusser, Louis (1976b) *Essays in Self-Criticism*, Londra: New Left Books. [Bu kitabın içinde yer alan yazılar şunlar: "Reply to John Lewis"; "Elements of Self-Criticism"; "Is it Simple to be a Marxist in Philosophy". İlk bölüm, kitap olarak 1978de *John Lewis'e Cevap* başlığıyla Birikim Yayınları'ndan (çev. Müntekim Ökten), ikinci bölüm ise *Özeleştiri Ögeleri* başlığıyla 2000'de Belge Yayınlarından (çev. Levent Targu) çıktı.]

Althusser, Louis (1978a) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: Birikim Yayınları.

Althusser, Louis (1978b) *John Lewis'e Cevap*, çev. Müntekim Ökten, İstanbul: Birikim Yayınları.

Althusser, Louis (1984) Felsefe ve *Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ömür Sezgin, İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları.

Althusser, Louis ve Etienne Balibar (1970) *Reading Capital*, Londra: New Left Books. [Türkçesi: *Kapital'i Okumak*, Louis Althusser, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Belge Yayınları, 1995]

Anderson, Perry (1976) *Considerations on Western Marxism*, Londra: New Left Books. [Türkçesi: *Batı'da Sol Düşünce*]

Anderson, Perry (1982) *Batı'da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları. [İkinci baskı *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004]

Anderson, Perry (1984) "Modernity and Revolution", *New Left Review*, sayı 144, March-April.

Anderson, Perry (1986) *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. Mehmet Bakırcı ve Hakan Gürvit, İstanbul: Belge Yayınları.

Anderson, Perry (1988) *Gramsci, Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel, İstanbul: Alan Yayıncılık. [Orijinali: "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, sayı 100, Nov-Dec, 1976]

Aronson, Ronald (1985) "Historical Materialism: Answer to Marxism's Crisis", *New Left Review*, sayı 152, July-Aug.

Baudrillard, Jean (1985) (orijinali 1973) *Le miroir de la production*, Paris: Éditions Galilée. [Türkçesi: *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998]

Baudrillard, Jean (1991) (orijinali 1978) *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, Jean (1998a) (orijinali 1977) *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.

Baudrillard, Jean (1998b) (orijinali 1985) *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.

Belge, Murat (1975) "Teorik (Bilimsel) Bir Tarih Açıklamasının Başlangıç Noktası", *Birikim*, sayı 3, Mayıs.

Belge, Murat (1977) "Marksizm ve Yapısalcılık", *Birikim*, sayı 28-29, Haziran-Temmuz.

Benhabib, Şeyla (1977) "Metaların Fetişizmi ve İdeoloji/Bilim Sorunu", *Birikim*, sayı 32, Ekim.

Berktay, Halil (1975) "Althusser Hakkında", *Saçak*, sayı 19, Ağustos.

Berman, Marshall (1994) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

Best, Steven (1989) "Jameson, Totality and the Poststructuralist Critique", Douglas

Kellner (der.) *Postmodernism - Jameson - Critique* içinde, Washington DC: Maisonneuve Press.

Best, Steven ve Douglas Kellner (1991) *Postmodern Theory*, New York: The Guildford Press. [Türkçesi: *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998]

Browne, Paul (1989) *Lukács' Aesthetics and Ontology*, 1908-23, University of Sussex, yayınlanmamış doktora tezi.

Browne, Paul (1990) "Reification, Class and New Social Movements", *Radical Philosophy*, sayı 55, Summer.

Buci-Glucksmann, Christine (1980) *Gramsci and the State*, Londra: Lawrence and Wishart.

Callinicos, Alex (1989) *Against Postmodernism*, Londra: Polity Press. [Türkçesi: *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala, İstanbul: Ayraç Yayınevi, 2001]

Callinicos, Alex (1990) "Reactionary Postmodernism?", Roy Boyne ve Ali Rattansi (der.) *Postmodernism and Society* içinde, New York: St. Martin's Press.

Carillo, Santiago (1977) *Eurocommunism and the State*, Londra: Lawrence and Wishart.

Carr, Edward Hallett (1961) *What is History?*, Londra: Pelican. [Türkçesi: *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Öztürk, İstanbul: İletişim Yayınları, 1987]

Cohen, G.A. (1978) *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford: Oxford University Press.

Coward, Rosalind ve John Ellis (1985) *Dil ve Maddecilik*, çev. Esen Tarım, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dews, Peter (1987) *Logic of Disintegration*, Londra: Verso.

Eagleton, Terry (1998) *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Elliott, Gregory (1986) "The Odyssey of Paul Hirst", *New Left Review*, sayı 159, Sep-Oct.

Ertem, Oğuz (1985) "Althusser'in Güncelliği", *Saçak*, sayı 17, Haziran.

Featherstone, Mike (1989) "Postmodernism, Cultural Change and Social Practice", Douglas Kellner (der.) *Postmodernism - Jameson - Critique* içinde, Washington DC: Maisonneuve Press.

Foucault, Michel (1986) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, 1. cilt, İstanbul: AFA Yayınları.

Foucault, Michel (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

Frank, André Gunder (1990) (M. Fuentes'in katkısıyla) "Les mouvements sociaux dans l'histoire récente", Samir Amin, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein, *Le grand tumulte? Les mouvements sociaux dans l'économie-monde* içinde, Paris: Éditions La Découverte.

Geras, Norman (1972) "Althusser's Marxism", *New Left Review*, sayı 71, Jan-Feb.

Geras, Norman (1987) "Post-Marxism?", *New Left Review*, sayı 163, May-June.

Geras, Norman (1988) "Ex-Marxism without Substance: Being a Real Reply to Laclau and Mouffe", *New Left Review*, sayı 169, May-June.

Giddens, Anthony (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londra: MacMillan. [Türkçesi: *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000]

Gorz, André (1985) *Cennetin Yolları*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: AFA.

Gorz, André (1986) *Elveda Proletarya*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: AFA.

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell-Smith (ed.), Londra: Lawrence and Wishart. [Türkçesi: *Hapishane Defterleri: Seçmeler*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Payel Yayınevi, 1975; Belge Yayınları, 1997]

Gramsci, Antonio (1977) *Selections from Political Writings, 1910-1920*, Quintin Hoare (ed.), Londra: Lawrence and Wishart.

Gramsci, Antonio (1978) *Selections from Political Writings, 1921-1926*, Quintin Hoare (ed.), Londra: Lawrence and Wishart.

Habermas, Jürgen (1971) *Towards a Rational Society*, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen (1986) *Autonomy and Solidarity*, Peter Dews (ed.), Londra: Verso.

Harvey, David (1997) *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.

Hekimoğlu, Cemal (1986) "Gramsci Düşüncesi Kimlik Bunalımında", *Gelenek*, sayı 3, Aralık.

Holloway, John ve Sol Picciotto (1977) "Capital, Crisis and the State", *Capital and*

Class, sayı 2, Summer.

Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconcsious*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Jameson, Fredric (1988) "Periodizing the 60's", *The Ideologies of Theory*, cilt 2 içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jameson, Fredric (1989) "Marxism and Postmodernism", *New Left Review*, sayı 176, July-August.

Jameson, Fredric (1990) "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", Necmi Zeka (der.) *Postmodernizm içinde*, İstanbul: Kıyı Yayınları.

Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra: Verso.

Jameson, Fredric (1994) *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press.

Jameson, Fredric (1997) "Five Theses on Actually Existing Marxism", E.M. Wood ve J.B. Foster (der.) *In Defense of History - Marxism and The Postmodern Agenda* içinde, New York: Monthly Review Press. [Türkçesi: "Fiilen Varolan Marksizm Üzerine Beş Tez", *Marksizm ve Postmodern Gündem* içinde, İstanbul, Ütopya Yayınevi, 2001]

Jay, Martin (1984) *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley: University of California Press.

Koçak, Orhan (1992) "Çelişki ve Fark: Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Söyleşi", *Defter*, sayı18, Yaz.

Laclau, Ernesto (1985a) (orijinali 1983) "Toplumun İmkânsızlığı", *Akıntıya Karşı Tartışma Dizisi*, sayı 1, Nisan.

Laclau, Ernesto (1985b) *İdeoloji ve Politika*, çev. Hüseyin Sarıca, İstanbul: Belge Yayınları.

Laclau, Ernesto (1989) (orijinali 1987) "Sınıf Savaşı ve Sonrası", *Birikim*, sayı 5, Eylül.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso. [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim Yayınları, 1992]

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1987) "Post-Marxism without Apologies", *New Left Review*, sayı 166, Nov-Dec.

Larrain, Jorge (1995) *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Lefebvre, Henri (1986) "Lukács 1955", (1955'te Paris Macar Enstitüsü'nde verilmiş konferansın metni), Patrick Tort (der.) *Être marxiste aujourd'hui* içinde, Paris: Aubier.

Livingstone, Rodney (1972) "Introduction", Georg Lukács, *Political Writings*, 1919-1929 içinde, Londra: New Left Books.

Löwy, Michael (1975) "Lukács and Stalinism", *New Left Review*, sayı 92, May-June.

Löwy, Michael (1979) *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*, Londra: New Left Books.

Lukács, Georg (1970) "The Twin Crises", *New Left Review*, sayı 60, March-April.

Lukács, Georg (1971) *History and Class Consciousness*, çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin Press. [Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1998]

Lukács, Georg (1972) *Georg Lukács, Political Writings, 1919-1929*, Londra: New Left Books.

Lukács, Georg (1973) "Reflections on the Cult of Stalin", E. San Juan (der.) *Marxism and Human Liberation* içinde, New York: Dell Books.

Lukács, Georg (1975) *The Young Hegel*, çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin Press.

Lukács, Georg (1978a) *The Ontology of Social Being: 1, Hegel*, çev. David Fernbach, Londra: Merlin Press.

Lukács, Georg (1978b) *The Ontology of Social Being: 2, Marx*, çev. David Fernbach, Londra: Merlin Press.

Lukács, Georg (1979) *Lenin'in Düşüncesi Devrimin Güncelliği*, çev. Ragıp Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.

Lukács, Georg (1980) *The Ontology of Social Being: 3, Labour*, çev. David Fernbach, Londra: Merlin Press.

Lukács, Georg (1981a) *Ontologia dell'essere sociale: 1, Riproduzione*, Roma: Editori Riuniti.

Lukács, Georg (1981b) *Ontologia dell'essere sociale: 2, Il momento ideale*, Roma: Editori Riuniti.

Lukács, Georg (1987) *Sozialismus und Demokratisierung*, Frankfurt: Sendler Verlag. (*Sosyalizm ve Demokratikleşme* adlı yayınlanmamış Türkçe çevirisinden.)

Lyotard, Jean-François (1979) *La condition postmoderne*, Paris: Les Éditions de Minuit, Paris. [Türkçesi: *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Ara Yayınları, 1990; Vadi Yayınları, 2000]

Lyotard, Jean-François (1990) "Postmodernizm Nedir Sorusuna Cevap", Necmi Zeka (der.) *Postmodernizm* içinde, İstanbul: Kıyı Yayınları.

Mandel, Ernest (1987) "Karl Marx'ın Düşüncesinde İşçi Sınıfının Devrimci Potansiyelinin Merkezi Konumu", *Tartışma Defterleri*, sayı 5, Haziran.

Marx, Karl (1970) *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1973) *Grundrisse*, Harmondsworth: Pelican.

Marx, Karl (1975) *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1976) *Capital*, Harmondsworth: Pelican. [ek: "Results of the Immediate Process of Production", *Capital*'in 1. cildinin yayınlanmamış olan 7. bölümü]

Marx, Karl (1977) "Theses on Feuerbach", C.J. Arthur (ed.) *The German Ideology* içinde, Londra: Lawrence and Wishart. [Türkçesi: *Alman Ideolojisi/Feuerbach*, çev. Ahmet Kardam ve Sevim Belli, Ankara: Sol Onur Yayınları, 5. baskı, 2004]

Marx, Karl (1979) *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.

Meikle, Scott (1985) *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Londra: Duckworth.

Meiksins, Peter (1986) "Beyond the Boundary Question", *New Left Review*, sayı 157, May-June.

Mészáros, István (1986) "Contingent and Necessary Class Consciousness", *Philosophy, Ideology and Social Science* içinde, Sussex: Wheatsheaf Books.

Mészáros, István (1972a) *Lukács' Concept of Dialectic*, Londra: Merlin Press.

Mészáros, István (1972b) *Marx's Theory of Alienation*, Londra: Merlin Press.

Mészáros, István (1989) *The Power of Ideology*, Londra: Harvester.

Mészáros, István (1991) "Mediation", Tom Bottomore (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought*, Londra: Blackwell. [Türkçesi: "Dolayımlama", *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Türkçe çeviriyi derleyen Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001]

Miliband, Ralph (1985) "The New Revisionism in Britain", *New Left Review*, sayı 150, March-April. [Makalenin bir bölümü "Sınıf Siyaseti" başlığı ile *Birikim* dergisinde (sayı 5, Eylül 1989, çev. Ayşen Emekçi ve Akdoğan Özkan) yayınlanmıştır.]

Miliband, Ralph (1987) "Ralph Miliband ile Görüşme", Gülnur Savran ve Hacer Ansal, *11. Tez*, sayı 6.

Mouffe, Chantal (1983) "Towards a Theoretical Interpretation of 'New Social Movements'", Sakari Hanninen ve Leena Paldan (der.) *Rethinking Marx* içinde, Berlin: Argument-Sonderband.

Mouffe, Chantal (1985) "Cinsiyet Sistemi ve Kadınların Bağımlılığının Söylemsel Kuruluşu", *Akıntıya Karşı Tartışma Dizisi*, sayı 1, Nisan.

Mouffe, Chantal (der.) (1979a) *Gramsci and Marxist Theory*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Mouffe, Chantal (der.) (1979b) "Hegemony and Ideology in Gramsci", Chantal Moufee (der.) *Gramsci and Marxist Theory* içinde, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Mulhern, Francis (1984) "Towards 2000: News from You-Know-Where", *New Left Review*, sayı 148, Nov-Dec.

Nalçaoğlu, Halil (1989) "Ernesto Laclau: Alternatif Bir Epistemoloji ve Politika", *Birikim*, sayı 7, Kasım.

Norris, Christopher (1991) *Deconstruction*, Londra: Routledge.

Nove, Alec (1983) *Economics of Feasible Socialism*, Londra: Unwin Hyman.

Offe, Claus (1985) "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, vol. 52, sayı 4, Winter.

Offe, Claus (1988) "Devleti Es Geçmek mi?", çev. Tanıl Bora, *Defter*, sayı 7, Ocak.

Özkan, Akdoğan (1989) "Bir Eleştiri Dolayısıyla Althusser", *Birikim*, sayı 4, Ağustos.

Pinkus, Theo (ed.) (1967) *Conversations with Lukács*, Cambridge: MIT Press.

Poole, Ross (1993) *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Popov, Leonid B. ve Genrich P. Smirnov (1988) "Antonio Gramsci'nin Görüşlerinin Güncelliği", *Yeni Açılım*, Temmuz.

Poulantzas, Nicos (1971) *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris: Maspéro. [Türkçesi: *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, 1. kitap, çev. Şen Süer Kaya ve L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: Belge Yayınları]

Poulantzas, Nicos (1974) *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris: Éditions du Seuil.

Poulantzas, Nicos (1978) *L'état, le pauvoir, le socialisme*, Paris: PUF.

Rancière, Jacques (1974) "On the Theory of Ideology: Althusser's Politics", *Radical Philosophy*, sayı 7, Spring.

Savran, Gülnur (1984) "Sivil Toplumun Eleştirisi", *Yapıt*, sayı 5, Haziran-Temmuz.

Savran, Gülnur (1987) *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Alan Yayıncılık (2. baskı Belge Yayınları, 2003).

Savran, Gülnur (1991) "Raymond Williams'ın Gerçekçi Bir Sosyalizm Ütopyası Arayışı", *11. Tez*, sayı 11.

Sayer, Derek (1991) *Capitalism and Modernity*, Londra: Routledge.

Showstack-Sassoon, Anne (1982) "Hegemony, War of Position and Political Intervention", Anne Showstack-Sassoon (der.) *Approaches to Gramsci* içinde, Londra: Writers and Readers Co-op Society.

Sim, Stuart (1986) "Lyotard and the Politics of Antifoundationalism", *Radical Philosophy*, sayı 44, Autumn.

Smith, Anthony (1984) "Two Theories of Historical Materialism", *Theory and Society*, sayı 13.

Somer, Kenan (1987a) "Sosyal Demokrasi ve Demokratik Sosyalizm", *Görüş*, sayı 3, Şubat.

Somer, Kenan (1987b) "Sözcükler Üzerinde Bir Anlaşma Önerisi", *Görüş*, sayı 5, Nisan.

Stephanson, Anders (1989) "Regarding Postmodernism" (Jameson ile söyleşi), Douglas Kellner (der.) *Postmodernism - Jameson - Critique* içinde, Washington DC: Maisonneuve Press.

Şahiner, Doğan (1987) "Bir Althusser Eleştirisi Üzerine", *11. Tez*, sayı 7.

Touraine, Alain (1985) "An Introduction to the Study of Social Movements", *Social Research*, vol. 52, sayı 4, Winter.

Tulgan, Ömer (1988) "Devrim ve Demokrasi Kültürü", *Yeni Açılım*, Temmuz.

Tura, Saffet Murat (1986) "Meta Fetişizmi Eleştirisine Giriş", *11. Tez*, sayı 3, Mayıs.

Wallerstein, Immanuel (1990) "Histoire et dilemmes des mouvements anti-systémiques", Samir Amin, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein, *Le grand tumulte? Les mouvements sociaux dans l'économie-monde* içinde, Paris: Éditions La Découverte.

Wallerstein, Immanuel ve Etienne Balibar (1988) *Race, nation, classe: Les identités ambiguës*, Paris: Éditions La Découverte, 1988. [Türkçesi: *Irk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 1993]

Wilde, Lawrence (1990) "Class Analysis and the Politics of New Social Movements", *Capital and Class*, sayı 42, Winter.

Williams, Raymond (1989) *2000'e Doğru*, çev. Esen Tarım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Wood, Ellen Meiksins (1986) *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism*, Londra: Verso. [Türkçesi: *Sınıftan Kaçış: Yeni 'Hakiki' Sosyalizm*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Akış Yayıncılık, 1992]

Wood, Ellen Meiksins (1988) "Capitalism and Human Emancipation", *New Left Review*, sayı 167, Jan-Feb.

Wood, Ellen Meiksins (1990) "The Uses and Abuses of 'Civil Society'", *Socialist Register*, Londra: Merlin Press. [Türkçesi: "Sivil Toplumun Yararları ve Zararları", çev. C. Bademi, *Dünya Solu*, sayı 8, Kış-Bahar, 1992]

Wright, Erik Olin (1978) *Class, Crisis and the State*, Londra: New Left Books.

DİZİN

adlandırma 5, 85, 86
Adorno, Theodor 26, 238, 240
akıl 6, 16-18, 20, 22, 31
Althusser, Louis 2, 3, 5, 6-8, 10, 47, 52, 76, 84, 86-91, 93, 95, 97, 99, 100, 137-154, 156-158, 163, 166, 172, 196
altyapı 23, 43, 49, 51, 94, 95, 142, 144, 146, 153, 192
amaçlı faaliyet 201, 229, 239
ampirist 89, 90, 148, 149
ampirizm 8, 89, 90, 147-150
antagonizma 65, 75, 82, 83, 108, 109, 113, 114, 128, 129, 147
antinomi 45
araççı ussallık 112, 117
atfedilmiş bilinç 204, 207, 217
Avro-komünizm 167-168, 172-174, 176
Aydınlanma 5, 6, 13, 16-18, 21, 23, 24, 27*dn*, 29-33
Aydınlanmacı 26, 27

Bakunin, Mihail Aleksandroviç 135
Balibar, Etienne 93, 94, 121, 142, 144-147
başat 6, 14, 28, 50, 76, 186
Batı epistemesi 16
Batı Marksizmi 10, 161
Baudrillard, Jean 15-18, 23-26, 38, 53, 55
Bauer, Otto 71
belirlenimcilik 2, 3
benzeş (simülakr) 23, 45, 47-50, 53, 55
benzetim (simülasyon) 14, 15, 17, 23
Bernstein, Eduard 71-73
bilgi nesnesi 90, 93
bilgi toplumu 39, 195
bilinç 2, 18, 20, 21, 33, 65, 144, 156, 160, 162, 187, 203-218, 222, 226, 229-230, 236, 238
bilinemezcilik 2, 67, 82
bilişsel harita çıkarma 54
birleşik özne 5, 13, 18
birlik 13, 30, 51, 60, 64, 66, 72, 79, 151-152, 181-182, 184, 189, 201, 213, 225, 227, 228
bölgesel yapı 94, 146
Browne, Paul 121, 124, 126, 127, 206, 208, 229, 239
Buci-Glucksmann, Christine 173, 192
bürokratik rasyonalite 119
bütün 3, 6, 10, 16, 18, 19, 21, 26, 27, 34, 42-43, 49, 50-53, 59, 63*dn*, 74, 75, 78, 84, 90-92, 94, 95, 98, 99, 101, 109, 121, 126, 129, 139-149, 151, 157, 177, 182, 184, 186, 197, 201, 205, 206, 212, 214, 215, 217, 224-229
bütüncül(lük) 1, 17, 18, 21, 26-28, 42-43, 54, 55
bütüncül teori 14, 42
bütünlük(lü) 3, 6, 9, 18, 20, 32, 43, 52, 54, 66, 77, 80, 129
bütünsel bakış açısı 56, 203
bütünsel teori 104
büyük anlatı 4, 16, 17, 22, 23, 26, 27

Callinicos, Alex 31, 37, 39*dn*, 47
Carillo, Santiago 172, 173
Carr, Edward Hallett 101

Cohen, G.A. 170
Croce, Benedetto 191

çelişik birlik 151
çelişik gelişme 32, 230
çelişki 7, 11, 14, 25, 32, 36, 55, 56, 63, 64, 85, 88, 89, 95, 105, 107-109, 112-114, 117-121, 123, 124, 128, 129, 133, 140-141, 143, 149, 150, 157, 172, 173, 198, 204, 208, 212, 216, 220, 224, 225, 231, 233
çokuluslu kapitalizm 40-41

Deleuze, Gilles 162
demokratik devrim 82, 83, 117
Derrida, Jacques 15-18, 20, 21, 26, 162
Descartes, René 16, 18, 25, 26
devrimci praksis 199, 203, 211-213, 215-218, 221, 230
dil oyunları 22, 23
diyalektik 3, 5, 8, 10, 22, 26, 32, 33, 37, 49, 50, 55, 89, 90, 93, 97, 127, 140, 142-143, 152, 165, 167, 189, 196-197, 199, 200, 203, 205, 207, 211, 212-216, 218, 221-224, 229, 233
diyalektik bütün 26
doğal sınır 224, 225, 227, 228
doğallaştırma 20, 24
dolayım 3, 10, 26, 41, 50-53, 74, 96, 97
dolayımlanmış bütün 43
dolayımlar 4, 6, 8, 52, 96
dolayımsız 43, 79
döngüsellik 25, 80
düşünülmüş somut/gerçek somut 87, 89, 99
düşünümsel 112

egemen düzey 139
eklemlenme 71-75, 79-82, 87, 88, 94, 96, 126, 127, 133, 134, 142, 145, 175
ekonomizm 66, 72, 79, 81, 138, 147
emek 1, 7, 10, 11, 24, 26, 41, 46, 62, 63, 77, 88, 95, 98, 105, 108, 115, 119-121, 124, 129, 155, 164, 195, 197, 201, 216-219, 224, 226, 228-230, 238, 239
emek gücü 63, 76, 95, 104, 120, 145, 151, 203, 206, 219
epistemoloji 30, 70, 79 82, 86, 87, 89, 93, 139, 143, 147, 148, 152, 166, 167, 197, 229
epistemolojizm 166
erkek egemenliği 106, 131, 133, 134, 168
eski orta sınıf 123
eşitsiz gelişme 43, 45, 47
evrensel sınıf 78, 184
evrenselcilik 34, 121, 123-126
evrensellik 106, 169

farklılık (différence, différer) 14, 16, 18, 21, 22, 29, 32, 42, 45, 47, 56, 62, 63, 67, 68, 71, 75, 79, 83, 90, 96, 99, 107, 110, 113, 114, 122, 123, 125, 131, 134, 135, 138, 140, 141, 157, 208, 224, 228
feminizm 3, 4, 7, 67, 106, 109, 111, 133, 134
fetiş 28, 33, 146, 155
fetişizm 121, 140, 155, 156
fetişleştirilmiş 7
Feuerbach, Ludwig 212, 223
Foucault, Michel 5, 15-20, 22*dn*, 26, 162

Frank, André Gunder 110-113, 115-118, 123-125, 127, 128, 130
Frankfurt Okulu 26, 33, 128, 196, 230, 231

geç kapitalizm 38-40, 51-53, 237
genel olarak ideoloji 153-155, 157
genelleşmiş meta üretimi 95, 151, 155, 201
Geras, Norman 79-81, 93
gerçek nesne 89-91, 93, 149
gerçek somut/düşünülmüş somut 87, 89, 99
gereklilik 14, 24, 51, 64, 65, 72, 74, 75, 78, 81, 86, 99, 161, 162, 168, 174, 182, 195
Giddens, Anthony 66
global yapı 94, 146
Gorz, André 66, 238
gönderge (referent) 24, 40, 48, 55
görece özerklik 100, 144
göreli 5, 14, 30, 52, 77, 115, 189, 237
göreli artık-değer 237
gösteren 24, 40, 47-49, 162
gösterge 16, 17, 21, 24, 25, 42, 47
gösterilen 24, 47, 48, 162
Gramsci, Antonio 171-193
Guattari, Félix 162

Habermas, Jürgen 9, 33, 112-115, 117, 118, 120, 127, 128, 164, 165, 167, 238
hakikat 3, 5, 14, 20, 22, 24-26, 40, 41, 99, 141, 152, 154
Hall, Stuart 13
Harvey, David 15*dn*, 16, 29, 33, 34, 44
Hegel 5, 6, 16, 23, 26, 96, 97, 140, 141, 147, 148, 196, 198, 200, 202, 203, 205, 215, 217-219, 222-227, 234
Hegelci 10, 25, 27, 50, 52, 100, 140, 143, 148, 196, 200, 217, 218, 223
hegemonik 3, 28, 33, 73-75, 79, 81, 82, 108, 168, 173, 175, 176, 178, 182, 183, 185, 186
hegemonya 3, 9, 10, 71-75, 82, 83, 86, 99, 114, 120, 127, 173-190
Hindess, Barry 5, 66, 100
hiper-gerçeklik 15, 23
hiper-mekân 44, 51, 54, 55
Hirst, Paul 5, 66, 95, 100
homoloji 43, 51, 53
huzursuzluk 36
hümanizm 8, 22, 138, 139

ideoloji 3, 5, 8, 9, 14, 46, 56, 62, 65, 79, 84-86, 106, 140, 152-158, 160, 165, 170, 174, 175, 182, 184, 191, 199, 226, 237
ikili karşıtlık 20, 21, 26
iktidar 15, 17-20, 23, 25, 26, 28, 78, 83, 85, 86, 88, 89, 105, 109, 111, 116, 117, 125, 126, 133, 134, 162, 173, 175, 176, 178-180, 183, 186, 189, 190, 214, 232, 237
iletişim 41, 108, 162, 164, 165, 195, 237-239
imge 14, 17, 21, 46-50, 55, 110, 115
indirgemecilik 66, 70, 76, 79, 85, 133, 138, 139, 141, 146, 173-175
insan/doğa birliği 26, 224, 225
insan/doğa ilişkisi 26, 98, 106, 216, 218, 224, 228, 239
iradecilik 2
istikrarsızlık 71, 74, 80, 81, 82
işçi konseyleri 187, 209, 214, 234, 236, 237

Jackson, Jesse 42, 43
Jameson, Fredric 2, 4, 6, 13-16, 28, 37-55

Kant, Immanuel 26
karmaşık bütün 142, 228, 229
karşı-hegemonya 127, 173, 186
katılımcı demokrasi 115
Kautsky, Karl 71, 215
kendinde sınıf/kendisi için sınıf 72
kimlik 14, 19, 41, 56, 60, 66, 68, 71, 73-76, 80, 81, 103, 105-109, 112-118, 122-124, 126, 130, 132, 135, 184
kolektif özne 2, 162
kopuş 14-18, 23, 24, 27, 30, 31, 36, 38, 39*dn*, 49, 53, 55, 79, 83, 86, 91, 107-113, 116, 118, 119, 122, 127, 130, 132, 134, 152, 153, 157, 197
Korsch, Karl 5
Kun, Bela 209, 210, 220
kültürel üretim 38, 49, 50
küresel sermaye 41

Lacan, Jacques 162
Laclau, Ernesto 2, 5-7, 9, 10, 66, 67, 69-76, 78-89, 95, 96, 99-101, 138*dn*, 146*dn*, 174, 175, 177, 193
Landler, Jenő 209, 220
Lenin, Vladimir İliç 71, 73, 172, 175, 190, 210, 213, 214, 224, 231-2, 235
Lévi-Strauss, Claude 162
Logos merkezli 16
Löwy, Michael 221, 223, 232
Lukács, Georg 3-6, 8, 10, 11, 26, 52, 54, 98, 166, 167, 195-240
Luxemburg, Rosa 71, 72, 213
Lyotard, Jean-François 15-18, 21-23, 26, 27, 38, 53, 66

Machiavelli, Niccolò 179
Mandel, Ernest 38, 39, 53, 63, 65
manevra savaşı 188-190
Marx, Karl 1, 9, 13, 16, 18, 24-26, 32, 33, 35, 37, 39, 46, 47, 71, 72, 76-78, 91-93, 95-97, 100, 122, 132, 135, 138, 140-142, 144-146, 148-153, 155, 156, 172, 179, 196, 198, 200, 205, 212, 213, 217-219, 221, 223, 224, 226-228, 231, 239
Mészáros, István 36, 65, 128*dn*, 197, 232, 234
meta fetişizmi 140, 150, 151, 155
meta mübadelesi 95, 202, 204
meta toplumu 31
meta üretimi 31, 39, 88, 95, 151, 155, 201
metafor 46, 49, 219
metalaşma 31, 46-50, 57, 108, 109, 129
mevzi savaşı 173, 188-191, 192*dn*
Miliband, Ralph 60, 61, 63*dn*, 64
modern özne 18, 19
modernite 6, 13-16, 23, 28, 29, 31-37, 49
modernite/postmodernite 4
modernizasyon 28, 29, 32, 33, 35-37, 44, 45
modernizm 14-16, 21, 23, 27-37, 44, 47, 49, 50, 55, 57
Mouffe, Chantal 2, 4-7, 9, 10, 66, 67, 69-76, 78-84, 87*dn*, 95, 96, 99, 101, 108-110, 112-114, 116-118, 127-129, 131, 138*dn*, 174, 175, 177, 193

Nagy, İmre 221
Nalçaoğlu, Halil 69, 70, 76, 79, 80, 84
nesnelleşme 205, 217, 219, 224, 229, 230, 239

nesnelleştirme 205, 206
nesnellik 2-4, 6, 10, 75, 162, 164, 201-203, 205, 206, 212, 213, 218, 224, 227, 228, 235, 239
Nietzsche, Friedrich 27
Nove, Alec 170

Offe, Claus 119, 120, 122-125, 127, 132
olumsallık 5, 14, 65, 67, 72-74, 81, 84, 95, 99, 101, 102
onay 113, 173, 182, 183, 185, 186, 190
ontoloji 195, 226-229, 239
ontolojik 61, 73, 82, 97, 98, 167, 226-229, 239

öz/görünüş (ikiliği) 8, 139, 140, 146*dn*, 148-152, 156, 158
öz-bilinç 206, 207
özcü 6, 10, 81, 83, 95, 96, 99, 100, 175
özcülük 6, 66, 69, 72, 74, 76, 79, 81-83, 99, 100
özel alan 115, 117
özerk özne 6, 19, 23, 26, 27
özgürlük alanı 208, 211
özne konumsallıkları 7, 74, 82
öznelcilik 2, 3, 10, 54, 196, 199, 215, 218, 222, 223
öznellik 2, 3, 10, 26*dn*, 35, 196, 199, 215, 218, 222, 223
öznellik biçimleri 26, 35, 37
özne-nesne (özdeşliği) 195-197, 199, 201, 202, 205, 206, 208, 212, 215, 217, 219, 222-224, 228, 229
öznesiz yapı 8
özsel 47, 50, 61, 67, 97, 141, 142, 144

parçalanma 22, 29, 30, 34, 42, 47, 50, 52-54, 56, 59, 108, 109, 114
pastiş 55
patriarka 119
perspektivizm 27
Platon 22
politik özne 54, 60, 71, 103, 105, 118, 130-132
Poole, Ross 32, 35
post-endüstriyel 107, 109
post-Fordist 107, 195
postmodern 6, 16-18, 22, 23, 27, 28, 38, 44-53, 55, 57
postmodern durum 14-18, 23, 27, 42, 53
postmodernist 2, 5, 6, 13-17, 19, 26, 28, 42, 51, 55
postmodernite 6, 16, 23, 44, 49
postmodernizm 4, 5, 14-18, 22, 23, 26, 27, 31-33, 38, 40, 42, 44-51, 53, 55-57, 66, 112
Poulantzas, Nicos 61, 62, 76, 88, 94, 144*dn*
pozitivizm 90, 199
praksis 5, 26, 191, 199, 203, 205, 207, 212-219, 221, 230, 239, 240
psikolojik bilinç 65, 204, 207

radikal demokrasi 6, 83-85, 101, 176
Rancière, Jacques 154
rastlantısallık 2, 100
Rasyonalizasyon 29, 35, 36, 54
Ricardo, David 223
Rousseau, Jean-Jacques 16

sanayi-sonrası toplum 15, 17, 23, 27, 36, 37, 39, 109, 110, 115, 127, 129, 238
sanayileşme 36, 111
sanayi-sonrası 40, 109, 195

Sayer, Derek 35
sembolik mallar 109, 127, 128
semptomatik 71, 77
Showstack-Sassoon, Anne 173, 192
sınıf bilinci 3, 5, 60, 61, 64-66, 78, 79, 124, 131, 203, 204, 206-209, 211, 213, 214, 217-219, 224, 225, 231
sınıf birliği 72, 79
sınıf-dışı kimlikler 105, 121, 123, 124
sivil demokrasi 116, 117
sivil toplum 9, 115, 117, 173, 176, 178, 183*dn*, 185-190
sivil toplum/devlet (ikiliği) 172, 185, 186, 190
Smith, Adam 112, 223
son kertede belirleyicilik 143, 149
soyut emek 35, 201
soyutlama 3, 8, 35, 42, 47, 88, 89, 91-94, 97, 128, 148-152, 156, 157, 187, 226, 227
söylem 6, 9, 13-16, 19-22, 35-37, 47, 74, 75, 79, 80, 82-86, 106, 166, 167, 178, 180-182, 191, 195, 212, 214, 234, 236, 238, 239
söylemsel bütün 75
söylemsel eklemlenme 80, 96
Stalinizm 10, 138, 150, 221, 223, 231, 233-236, 238
statü 22, 38, 63, 182, 226
süreklilik 6, 14, 15, 23, 32, 36, 38, 41, 53, 55, 56, 66, 92, 93, 98, 107, 108, 110, 112, 119, 122, 125, 129, 132, 133, 135, 159, 197, 231, 238

şeyleşme 3, 5, 42, 45-47, 49, 50, 53-55, 124, 127, 155, 201-206, 218, 219, 230

tarih felsefesi 22, 222
tarihsel blok 73, 176, 182, 184
tarihsel maddecilik 25, 69, 79, 89, 97, 144*dn*, 160, 169, 179, 191, 204, 207
tarihsel özne 3, 5, 8, 9, 163, 196, 205, 218
teknolojik rasyonalite 119
teknolojist 63
teleolojik 5, 206
teleolojizm 195, 196
teori-pratik birliği 100*dn*, 168, 196, 202, 204, 206-208, 216, 218
teorisizm 8, 139, 140, 153, 154, 156-158
tikelcilik 2, 43, 56, 121, 126
Timpanaro, Sebastiano 9, 166
tin 18, 22, 140, 141, 191, 203, 205, 218
toplumsal bütün 6, 42, 49, 52, 66, 94, 97-99, 109, 121, 128-130, 139, 141, 143-146, 152-154, 157, 158, 226, 229
toplumsal cinsiyet 11
toplumsal etkileşim 164, 165
toplumsal failler 71, 73, 74, 78, 83
toplumsal formasyon 36, 81, 85, 88, 89, 93, 94, 143, 178, 191
Touraine, Alain 109, 110, 113, 115, 116, 118, 127-129
Troçki, Lev 71, 182, 189, 190, 235
türdeş 14, 16, 19, 33, 34, 37, 40, 41, 44, 45, 64, 66, 68, 98, 157, 158*dn*, 208, 212, 224, 225, 227
türdeşleşmiş mekân 40
türdeşleştirici 43

uğrak 25
ulus-devlet 29, 36

üretici güçler 32, 76, 77, 110, 117, 143, 149, 225, 238
üretim ilişkileri 33, 38, 59, 61*dn*, 63, 66, 74, 83-86, 95, 98, 101, 109, 128, 129, 143-146, 149, 164, 165, 180, 222
üretim tarzı 8, 24, 38, 40, 42-45, 47, 49, 54, 81, 84-89, 93-95, 142, 144-146, 151-153, 157, 168
üretimci 16, 25, 109
üretken emek/üretken olmayan emek 62
üst-anlatı 17, 23
üst-belirlenim 2, 81, 139, 143, 144, 147, 157
üst-dil 22
üst-söylem 22
üstyapı 23, 142-144, 174, 178, 191, 192, 221
ütopyacılık 69, 133, 169, 198, 209, 232

varlık 2, 32, 34, 41, 99, 146, 148, 167, 197, 203, 205, 218, 227-229, 239
Wallerstein, Immanuel 120, 121, 123-127, 133
Weber, Max 33, 36, 54
Wilde, Lawrence 121, 124, 126, 127
Williams, Raymond 67, 68
Wood, Ellen Meiksins 60, 62*dn*, 64, 66, 68*dn*, 78*dn*, 84*dn*, 129

yabancılaşma 5, 32, 124, 140, 141, 206, 217-219, 224, 226, 230
yapıbozumu 14, 16, 21
yapısal nedensellik 139, 148, 149, 154, 157, 163, 164
yapısalcılık 158*dn*, 161-164, 167, 196
yapısalcılık-sonrası 2, 5, 8, 16, 18, 25, 27, 87, 137, 138, 161-163, 196
yaşam dünyası 112-114, 117, 118, 120, 122, 123, 128
yeni küçük burjuvazi 62, 104
yeni orta sınıf 123
yeni toplumsal hareketler 7, 8, 41, 43, 54, 60, 67, 68, 82, 103-108, 110, 111, 113-127, 130, 132-135
yerellik 14, 56
yorumsama 22
yönsüzleşme 41, 44

zaman-mekân 29, 33
zaman-mekân sıkışması 34

Bu derlemeyi oluşturan yazılarda ortaya çıkan ana izlek, Marksizmin kadim bir yapısal sorunu, bir iç gerilimi: Yapı-özne, nesnellik-öznellik, belirlenimcilik-iradecilik, varlık-bilinç gibi ikiliklerle ifade edilebilecek bu gerilim, günümüzde de Marksizmin ve daha genel olarak eleştirel toplum kuramlarının gündeminde önemini korumaya devam ediyor. Bunun yanı sıra, özgürleşmeci, radikal ya da sol olarak adlandırılabilecek teorilerde, toplumsal yapıların nesnelliği, genel bir tarih kavrayışı ve kolektif özneler karşısında öznelcilik, rastlantısallık / bilinemezcilik ve tikelcilik hükmünü sürdürürken, bir yandan da bu eğilimlerin on yıl kadar öncesine göre itibar kaybettiğini, özgürleşmeci politikaların önünü açacak teorik arayışların daha görünür hale geldiğini saptamak mümkün. Okuyacağınız yazılarda, hem postmodernist teorilerde olgun biçimine bürünmüş olan söz konusu eğilimlerin gerilere, yapısalcılık-sonrası teorisyenlere, Laclau ve Mouffe ile Althusser'e doğru izi sürülüyor; hem de sınıf bilinci, şeyleşme, ideoloji ve hegemonya gibi kavramlarıyla Lukács ile Gramsci'nin bu sorunsala yaptıkları teorik müdahaleler ele alınıyor.

ISBN 975-8859-42-0
9 789758 859429

KİTAP
SKB 293023 UST