

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Çağdaş Marksist Akımlar



PRAKSİS

Praksis, sosyal bilimlerde tarihsel materyalist bakış açısını savunmayı ve yaygınlaştırmayı amaçlar. **Praksis**, sosyal bilimlerin her alanından kuramsal makalelere, ampirik araştırmalara, kitap eleştirilerine ve bilimsel etkinlik değerlendirmelerine açıktır. **Praksis**, tarihsel materyalizm içerisindeki belirli bir yaklaşım ya da akımı benimsemez, tarihsel materyalist geleneği bir bütün olarak sahiplenir.

Yayın Kurulu

Ali Ekber Doğan, Ali Orhan Tekinsoy, Ali Serdar, Ateş Uslu, Aylin Topal, Besime Şen, Burak Gürel, Burak Sönmezer, Burçak Özoğlu, Bülent Batuman, Cenk Saraçoğlu, Doğan Göçmen, Ebru Deniz Ozan, Ecehan Balta, Emre Arslan, Erden Atilla Aytekin, Erkal Ünal, Evren Hoşgör, Fatih Yaşlı, Fuat Özding, Gökhan Atılcan, Güçlü Ateşoğlu, Hakan Güneş, Hülya Kendir, Işıl Çelimli, İbrahim Gündoğdu, Koray Yılmaz, Mustafa Bayram Mısır, Mustafa Kemal Bayırbağ, Mustafa Şener, Nazım Güveloğlu, Nazır Kapusuz, Nevra Akdemir, Nuray Tanyılmaz, Özlem Şahin, Selime Güzelsarı, Sevilay Kaygalak, Sinan Kadir Çelik, Sinan Yıldırım, Şebnem Oğuz, Sermin Sarıca, Tolga Tören

Danışma Kurulu

Ahmet Haşim Köse, Cem Somel, E. Ahmet Tonak, Erinç Yeldan, Ferdan Ergut, Fuat Ercan, Galip L. Yalman, H. Tarık Şengül, İşaya Üşür, İzzettin Önder, Korkut Boratav, Kurtar Tanyılmaz, Mehmet Türkay, Mehmet Yetiş, Nail Satlıgan, Ömür Sezgin, Pınar Bedirhanoğlu, Sibel Özbudun, Sungur Savran, Taner Timur, Tülin Öngen, Yüksel Akkaya, Zülküf Aydın.

13. Sayı Editörler Kurulu

Burak Gürel, Cenk Saracoğlu, E. Ahmet Tonak, Erkal Ünal, Fatih Yaşlı, Mustafa Bayram Mısır, Nazım Güveloğlu

Praksis hakemli bir dergidir.

Sabibi ve Sorumlu Yazışmaları Müdürü: Mustafa Bayram Mısır

Yayın Türü: Üç Aylık Yerel Süreli Yayın

İdare Yeri: Toros sok. No: 25/13 06430 Sıhhiye Ankara

Tel: 0312 229 09 10 - 0312 230 48 58

Tasarım: Savaş Çekiç

Uygulama: Şendoğan Yazıcı

Baskı: Cantekin Matbaacılık (0312 3843435)

Yazışma Adresi: Toros Sok. No:25/13 06430 Sıhhiye Ankara

E-posta: praksisdergi@yahoo.com

Abonelik Koşulları

Yurtiçi abonelik: Yıllık dört sayı için bireysel abonelik bedeli olan 32 YTL., kurumsal abonelik bedeli olan 64 YTL., ya da dayanışma abonelik bedeli olan 100 YTL İş Bankası Meşrutiyet Şubesi 4213 0661989 numaralı hesaba, Ebru Deniz Ozan adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte derginin idare adresine postalanmalıdır.

Yurtdışı abonelik bedeli Avrupa için 50 Euro (dayanışma aboneliği 100 Euro), ABD için 50 USD (dayanışma aboneliği 100 USD) dir.

İçindekiler

05		Bu Sayıda
13		Yeniden Yapılanmaya Dair
15		"Anglo-Sakson Marksızmlının Ana Hatları" Alex Callinicos
33		"Batı Marksızml'nın sınırları ve ötesi: Debord ve Ideoloji sorunsalı?" Bülent Batuman
49		Yuvarlak Masa: Batı Marksızml Üzerine Galip Yalman-Metin Çulhaoğlu-Sungur Savran
77		"Sosyalizm Nedir?" Michael Lebowitz
89		"Alternatif Küreselleşme Hareketinin Reddiyeciliği ve Ütopyası" Michael Löwy
97		"Ekolojik bir Marksizm Hakkında Düşünceler" Joel Kovel
111		Alijaz Ahmad ile Röportaj
123		Wolfgang Fritz Haug'un "Çoğulcu Marksizm" Önermesi veya Kuramın ve Siyasetin Mistikleştirilmesi Doğan Göçmen
153		Macaristan'da Marksizm ve Yeni Sol Ateş Uslu
179		"Derdini Söylemeyen Teori Bulamaz: Dört Marksist Eserin Öğrettikleri" E. Atilla Aytekin – Emre Arslan
203		"Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri" Vefa Saygın Öğütle
223		Paul Sweezy ile görüşme
251		Direniş Tezleri Daniel Bensaïd
279		Ortodoks Marksizm nedir ve bugün niçin daha önce hiç olmadığı kadar önemlidir? Stephen Tumino
		Kıtap Tanıtımı
297		Özdeşliğe saldırı olarak eleştiril Ali Rıza Güngen
311		Kaplanın İçinde: Sosyalist Gündeliklik Mao sonrası Çin'de Harry D. Harootunian
323		Kısa bir İnternet kaynakçası
339		Selahattin Hilav'ın Güzel Anısına: "Kendi yolunda yalnız ilerlemek, filozof olmanın özüdür" Güçlü Ateşoğlu

Bu Sayıda

Praksis'in bu sayısı, bir önceki sayıda duyurduğumuz üzere girdiğimiz yeni dönemin ilk ürünü. Daha geniş bir yayın kurulu ve yeni bir yapılanmayla, daha zengin içerikli ve daha düzenli olarak sizlere ulaşacağımıza inandığımız bu sürece elinizdeki 13. sayıyla başlamış bulunuyoruz. Bu yeni sürecin ilk meyvelerini, takip eden sayfalarda yansıtabilmiş olduğumuzu umuyoruz.

Geride bıraktığımız yıllarda Marksizmin hem kuramsal hem de pratik açıdan geçirdiği görece durgun ve verimsiz dönem, yerini giderek canlanan siyasal hareketlenmelere ve kuramsal tartışmalara bırakıyor. Kapitalizmin yarattığı çelişkilerin ve eşitsizliklerin derinleşmesine koşut olarak, sosyalizmin dünyanın pek çok yerinde umut olma özelliğini koruduğunu gözlüyoruz. İçinde bulunduğumuz süreçte, tarihsel materyalizmin penceresinden bakmak, kapitalizmi dönüştürme amacı için kuramsal arayışlara girmek ve bu arayışların sonuçlarını takip etmek giderek daha fazla bir gereklilik haline geliyor.

Marksizmin güncelliğini koruduğunu sürekli vurgulayan ve Marksist kuram ve pratik açısından önem taşıyan gelişmeleri yakından izlemeyi amaç edinen *Praksis*, bu sayısını son dönemde Marksist kuramda yer alan kimi yaklaşım ve tartışmalara ayırıyor. Bu kapsamda ele alınması gerekenlerin tümünü bir sayı sınırlarına sığdırmak mümkün değilse de, oluşturduğumuz çerçevenin pek çok açıdan faydalı olacağını umuyoruz. Türkçe yazında çok az ele alınan konulara ilişkin yazıların yanında, çokça tartışılmış kimi konular hakkında yeni sayılabilecek katkılara da yer verdik. Bu sayıda, diğer yazı ve çevirilerin yanında, ilk kez *Praksis*'te yayımlanmak üzere, dünyaca üne sahip üç önemli Marksist kuramcı ve aktivist (Lebowitz, Löwy ve Kovel) tarafından kaleme alınmış yazılara da yer veriyoruz.

Bu sayımızda ilk olarak, Batı Marksizmine ilişkin yazılara yer veriyoruz. Bu kapsamdaki ilk yazı Alex Callinicos'a ait. Callinicos'un Fransızca basımından sonra ilk kez yayımlanan "Anglo-Sakson

Marksizminin Ana Hatları" başlıklı yazısı, kendisinin "Anglo-Sakson Marksizmi" diye adlandırdığı okulu, bir başka deyişle, Marksizmin özellikle ABD ve İngiltere'deki gelişimini tarihsel bir bağlama oturtarak serimlemesi açısından hem oldukça bilgilendirici hem de çözümleyici bir çerçeve sunuyor. Yapılan dönemleştirmeler, çizilen çerçevedeki dönemlerde tartışılan başlıca sorunsallar ve bu sorunsallara dair Callinicos'un sunduğu görüşler şu ana dek dünya solunun bir çok yönden odağında yer almış Anglo-Sakson Marksizmini anlamak açısından okurlara geniş bir pencere açıyor.

Sitüasyonist Enternasyonal'in kurucusu Guy Debord'un çalışmalarına, politik görüşleri yirmi yıldır göz ardı edilse de, bugünlerde artan bir ilgi gösteriliyor. Bülent Batuman bu sayımızdaki yazısında, Debord'un ideoloji kuramı üzerinden, bu kuramı Althusser'in görüşleri ile etkileşimleri içinde değerlendirerek, hümanist ve Hegelci bir gelenek olarak nitelediği Batı Marksizminin sınırları üzerinde duruyor ve Debord ve Althusser'in ideoloji analizinin bu sınırların ötesine geçtiğini ileri sürüyor. Yazarın ifadesiyle, yazıda amaçlanan şey, "Debord'u Batı Marksizmi ile ilişkisi içerisinde konumlandırabilmek için Debord ile Althusser arasında da birbirinin tam karşıtı olmak bir yana, özgül bir benzerlik bulunduğunu tespit etmek ve bu benzerliğin Batı Marksizmi diye tanımlanan kuramsal bölgenin sınırlarını ifşa eder niteliğini göstermektir." Batuman, çalışmasının sonunda, ideoloji sorunsalı üzerinden, Debord ve Althusser'in aslında Batı Marksizminin karşı kutbuna geçerek, bu geleneğin sınırlarını da gösterdiğini ileri sürüyor.

Batı Marksizmine ilişkin olarak bir de yuvarlak masa söyleşisine yer veriyoruz. Metin Çulhaoğlu, Sungur Savran ve Galip Yalman ile yaptığımız "yuvarlak masa" söyleşiyle daha önce hiç denemediğimiz bir tartışma biçimini hayata geçirmeye çalıştık. Türkiye'de Marksizmin gelişimine önemli katkıları olmuş bu üç yazarla düzenlediğimiz sohbet toplantısında Batı Marksizmi'nin Türkiye'deki siyasal ve akademik yansımaları üzerinde durduk. Tartışma Batı Marksizmi çerçevesinde, örgüt-siyaset ilişkisine, kürsel-

leşme ve yeni toplumsal hareketlere ve Türkiye solunun yapısına dair önemli değinmeler içeriyor.

İkinci gruptaki dört yazı, yukarıda anılan üç Marksist kuramcı ve aktivistin ilk kez *Praksis*'te yayımlanan yazılarından ve Aijaz Ahmad'la yaptığımız söyleşiden oluşuyor. Halen Venezüela'da Devlet Başkanı Hugo Chavez'in danışmanlığını yapan Michael Lebowitz "Sosyalizm Nedir?" başlıklı yazısında, çok yalın ama çok temel önemdeki bazı sorular eşliğinde ve on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda yaşanan deneyimlerin ışığında "yirmi birinci yüzyıl sosyalizmi" için bazı dersler çıkarmaya çalışıyor. Aşamalardan ziyade mücadelenin süreçsel niteliğini, üretici güçlerin değil de insani güçlerin geliştirilmesinin amaç olarak edinilmesini, sosyalist insanın tek bir şekilde değil de farklı yollardan başlatılabileceğini, ancak her yolun ortak ilkeler etrafında örgütlenmesi gerektiğini vurgulayan Lebowitz'in bu yazısı, anti-kapitalist hareket açısından önemli içgörüler sağlıyor.

Michael Löwy, *Praksis* için kaleme aldığı yazısında "alternatif küreselleşmeci" hareketin temel nitelikleri üzerine bir tartışma yürütüyor. Çok farklı kesimleri içinde barındırması nedeniyle "hareketlerin hareketi" olarak nitelendirilen bu yeni toplumsal olgunun üç ana niteliğini, direnişin reddiyeciliği, somut talepler ve başka bir dünya ütopyası şeklinde sıralıyor. Löwy'ye göre, farklı hareketleri birleştiren şey, ortak bir proje ya da reformcu ya da devrimci bir ortak programdan çok, hümanizm ve demokrasi gibi kimi ortak değerler olarak beliriyor. Alternatif küreselleşmecilerin yalnızca neoliberalizm ya da savaş karşıtlığı ile sınırlı kalmadığını belirten Löwy, hareketin pek çok ögesi için başka bir dünya ütopyasının tarifinin sosyalizmde cisimleştiğini savunuyor.

Joel Kovel ise, *Praksis* için yazdığı "Ekolojik bir Marksizm Hakkında Düşünceler" adlı yazısında, dünyamızın, ekosistemlerin istikrarsızlaştığı ve gezegen ölçeğinde parçalanmaya uğradığı, yükselen küresel *ekolojik bunalım*la kıyaslanabilecek çapta herhangi bir şeyle daha önce hiç yüz yüze gelmediğini vurguluyor. Kovel'e göre, "günümüzün bu istikrarsızlığına yol açan birincil, ya

da 'etken' de denilebilecek olan güç doğayı kaynak rezervine indirgeyişle, değeri yaşamın her bir hücresine zorla sokuşuya, dinmek bilmez genişleme zorunluluğuyla ve kaçınılmaz kaotik toplumsal düzeniyle sermaye birikiminin amansız tazyikidir. Dolaşısıyla, ekolojik bunalıma uygun yanıt kapitalizmin yalnızca adaletsizliğini ve akıldışlığını (ilk dönem sosyalizmlerinin hedefleriydi bunlar) değil fakat ekoyıkımcılığını da aşan bir ekolojik sosyalizm olmalıdır." Kovel yazısında, ekososyalizmin, ekolojik bir Marksizm olmadan düşünülemeyeceğini özellikle vurguluyor ve sonuç olarak, ekolojik bir Marksizmin bize, doğa ve toplumun gerçekliğinin farklılaştırılmış veçheleri olduğunu gösterdiğini ve ekososyalist projenin insanoğlunun toplumsal ilişkilerin olduğu kadar doğal ilişkilerin de toplamı olarak bütünüyle kendisi olmasını sağlayacak koşulları üretebileceğini söylüyor.

Hindistanlı ünlü Marksist Aijaz Ahmad'la, "günümüzün emperyalizmi", savaş ve petrol ilişkisi üzerine bir sunuş yapmak üzere geldiği ODTÜ'de bir söyleşi yaptık. Söyleşimizin ağırlık noktasını Ahmad'ın emperyalizm kuramına yaklaşımı ve bu konudaki özgün tezleri, postmodernizm hakkındaki düşünceleri, emperyalizme karşı güncel direniş olanakları gibi konular oluşturdu. Özel olarak, AB ve ABD arasındaki ilişkinin emperyalizm kuramı açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği, ulus devlet ölçeğinin günümüzdeki anlamı, Hindistan'da düzenlenen Dünya Sosyal Forumu, Marksizmin Marksizm dışı düşünce ve akımlarla ilişkisi, değinilen konular arasındaydı. Ayrıca, Hindistan Komünist Partisi (Marksist)'nin yönetiminde bulunan Ahmad'a Hindistan'daki siyasal durum hakkında ne düşündüğünü de sorduk.

Doğan Göçmen, "Wolfgang Fritz Haug'un Çoğulcu Marksizm Önermesi veya Kuramın ve Siyasetin Mistikleştirilmesi" isimli çalışmasında, Marx'ın temel tezlerini bize bir kez daha hatırlatarak Haug'un Marksizme getirdiği çoğulcu yorumun esasen Marksizmden kopuşu temsil ettiğini savunuyor. Göçmen'e göre Haug'un çözümlemeleri "Marx'ın nasıl geliştirilemeyeceğinin" iyi bir örneği olarak görülebilir. Göçmen yazısında, Marx'ın kuramını açımıla-

mak isteyen çalışmaların, Marx'ın siyasal çağrısını asla göz ardı etmeksizin Marksizmin aslı unsurları üzerine bina edilmesi gerektiğine vurgu yapıyor

"Macaristan'da Marksizm ve Yeni Sol" isimli yazısında Ateş Uslu, Türkiye'de daha önce üzerine belki de hiç durulmamış bir konuyu, Macaristan'da Marksizmin tarihsel gelişimini irdeliyor. Macaristan'daki toplumsal formasyonun ve sınıf ilişkilerinin dönüşümü ile bu ülkede Marksist/sosyalist akımların uğradığı evrimi ilintilendirmeye çalışan bu yazı, Macar Marksizminin 19. yüzyılın ortalarında bir burjuva radikalizmi olarak başlayıp "yeni sola meylettiği" bugüne kadar uzanan uzun bir tarihsel kesiti analizinin konusu yapıyor. Uslu, Lukacs'ın Macar Marksizmindeki değişen ağırlığını ve konumunu çözümlemesinin merkezine yerleştiriyor ve bir anlamda, Macar Marksizminin evrimini Lukacs üzerinden izliyor.

Emre Arslan ve Attila Aytekin, Marksist kurama farklı şekillerde katkıda bulunan dört yapıtı inceliyorlar: Hans Heinz Holz'un *Sozialismus statt Barbarei*, bu sayıda bir söyleşisine yer verdiğimiz Aijaz Ahmad'ın *In Theory. Class, Nation, Literature*, Jefferey Paige'in *Agrarian Revolution* ve Robert Brenner'in *The Boom and the Bubble* adlı kitapları. Arslan ve Aytekin, bu dört yapıtın en önemli ortak noktasının, inceledikleri gerçekliğe yakınlıktan ve gerçekliğin yeni kavramlarda kendisini ifade etmesine olanak veren bir materyalizmi ve gerçekliğin dönüşebilirliğini vurgulayan müdahaleci bir praxis felsefesini temel almaktan kaynaklandığını savunuyorlar. Arslan ve Aytekin'e göre, bu yapıtların hepsi de pratikte çözülmek üzere sorular sormakta ve bu pratiğin özel bir biçimi olan kuramsal çalışmalarıyla bu sorulara yanıt aramaktalar.

Vefa Saygın Öğütle, "Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri" isimli yazısında çoğunlukla Politzer ve Stalin'in yazılarında cisimleşen Marksizmin pozitivist yorumlarını, bu yorumların Marksizmin gerçek içeriğiyle hiçbir ilgisi olmadığı iddiasına dayanarak kökten bir eleştiriye tabi tutuyor. Yazara göre "Pozitivist

Marksizm'in diyalektiğin yasalarını doğada arama eğilimi, hem dünyayı anlama hem de onu değiştirme sürecinde öznenin rolünü tamamen ortadan kaldıran ve değişimi bir dizi mekanik yasa ya indirgeyen metafizik bir anlayışa tekabül etmektedir. Yazara göre hala etkisini sürdürmekte olan bu anlayış özne-nesne bütünlüğünü temel alan ve bilginin tarihselliğine vurgu yapan diyalektik bir perspektifle aşılabılır. Öğütle bu makalesiyle dergimizin üçüncü sayısında ele aldığımız sosyal bilimlerde yöntem tartışmaları na dair pek çok önemli soruyu yeniden gündeme getiriyor.

20. yüzyılın en büyük Marksist teorisyen ve iktisatçılarından biri olan Paul M. Sweezy'yi (doğumu 1910), 2004 yılında yitirmiş bulunuyoruz. Bu vesileyle, Sweezy ile 1986 yılında Sungur Savran ve Ertuğrul Ahmet Tonak tarafından yapılmış ve *Onbirinci Tez* dergisinin Ekim 1986 tarihli 4. sayısında yayımlanmış olan bir görüşmeyi yeniden yayımlıyoruz. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde dünya solunun önemli kesimleri üzerinde derin etkiler yaratmış olan Sweezy, uzun yıllar boyunca *Monthly Review* dergisinin editörlüğünü yapmıştı. Söyleşide, Sweezy'nin yaşadığı dönemde ABD'deki solun durumundan dünya konjonktürüne ilişkin değerlendirmelerine kadar, pek çok kuramsal ve pratik konudaki görüşlerine yer veriliyor.

İçinde yaşadığımız dönemi çözümlemek ve Marksizmi bu dönemin sorunları ışığında sürekli olarak yeniden düşünmek bugün önümüzde önemli bir görev olarak duruyor. İşte Daniel Bensaid, "Direniş Tezleri" başlıklı yazısında, bu yolda atılan bir adımın gerektirdiği cesareti arkasına alarak birbiriyle ilişkili beş tez ortaya koyarak kışkırtıcı bir tartışmaya giriyor. Emperyalizmin günümüzdeki düzenekleri, Stalinizmin Marksist eleştirisinin güncelleştirilmesi, farklılığı vurgulayan kuramlar karşısında işçi sınıfı kavramına belirginlik kazandırılması, farklılık ve çeşitlilik mefhumlarının epistemolojisi ve siyaset ile etik arasındaki tartışma alanının siyasi mücadele açısından gündeme getirdiği sorun alanları, Bensaid'in tezlerinde ele aldığı ana konuları oluşturuyor.

Uzunca bir süredir olumsuz bir niteleme olarak kullanılmasına

alıştığımız “ortodoks” sıfatı, Stephen Tumino’nun “Ortodoks Marksizm Nedir ve Bugün Niçin Hiç Olmadığı Kadar Önemlidir” başlıklı yazısında, tam tersine bir biçimde savunuluyor. Tumino, Ortodoks Marksizmin, var olan toplumsal bütünlüğe dair bütünlüklü bir bilgi oluşturma ve zorunluluklardan bağımsız bir toplum inşa etme yolunda bir praksis hattı yaratma kapasitesi açısından, var olan toplum kuramları arasında tek olduğunu belirtiyor. Tumino, “flexodox” Marksizm başlığı altında ele aldığı Zizek, Hennessy, Smith, Negri gibi yazarlara karşı etkili bir tartışma yürütüyor.

Praksis’in bu sayısında yer verdiğimiz iki kitap eleştirisinden birincisi Ali Rıza Güngen’in Açık Marksizmin temsilcilerinden John Holloway’in Türkçe’ye de çevrilen kitabı *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek* üzerine yazdığı yazı. Güngen bu yazıda, Holloway’in yaptığı tartışmaları Açık Marksist yaklaşımın kimi özellikleriyle bağdaştırarak inceliyor. Holloway’in, iktidarı ele geçirmeyi temel alan kimi Marksist yaklaşımlara yönelik etkili bir eleştiride bulunduğunu savunan Güngen, bu yapıtta devlet-sermaye ilişkisinin indirgemeci olmayan bir kavramsallaştırmasının ipuçlarının bulunduğunu belirtiyor. Güngen, özellikle iktidarı değiştirme konusunda net bir şey söylememek ve devrimci öznelerin mücadeleye nasıl katkıda bulunabileceğini açıkça koymamak gibi eksikleri bulursa da Holloway’in bu kitabının pek çok açıdan tartışmayı hak ettiğini vurguluyor.

Bu sayıda yer verdiğimiz diğer kitap eleştirisi ise Michael Dutton’un *Streetlife China* adlı kitabı üzerine. Harry Harootunian bu kitaptan yola çıkarak yaptığı tartışmada, Lenin, Trotskiy, Lukacs ve Benjamin’in “gündelik hayat” kavramsallaştırmasına yaptıkları katkılara da değinerek “gündeliklik” kavramının bir yeniden tanımlamasına girişiyor. Harootunian, gündelikliğin kapitalizmi dönüştürme amacına hizmet eden bir siyaset alanı olabileceğini savunuyor.

Yakın dönemde Marksist kuramdaki gelişmeleri ve bazı tartışmaları dergi sayfalarımıza taşıdığımız bu sayıda, daha önce yapma-

duğumuz bir proje tasarlayarak, açılmasını ve süreklilik kazanmasını umduğumuz tartışmalarda ve bu tartışmalarla el ele giden mücadele süreçlerinde başka kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıracak bir “internet kaynakçası” hazırladık. *Praksis* yayın kurulu üyelerinin bağımsız katkılarından oluşan bu bölümde belli başlıklar altında internet sitesi tanıtımları bulacaksınız.

Bu sayıda son olarak, Güçlü Ateşoğlu’nun Haziran 2005’te aramızdan ayrılan Selahattin Hilav hakkında yazdığı anma yazısı yer alıyor. Bilindiği üzere, Hilav, çok bilinen *100 Soruda Felsefe* adlı kitabının yanında pek çok önemli Marksist eseri Türkçe’ye çevirmiş olmasıyla da tanınıyor.

“Çağdaş Marksist Akımlar” başlığını taşıyan bu sayımızda yer verdiğimiz tartışma ve yaklaşımların Türkiye’deki güncel Marksist tartışmalara katkı sağlayacağını umuyoruz. Önümüzdeki sayılarda, katkılarınızla daha da zenginleşen bir *Praksis*’i hep birlikte üreteceğimize inanıyoruz.

Praksis Yürüyüşüne Devam Ediyoruz

“Sosyalistlerin asla yapmamaları gereken şey, kendilerinin tümüyle yerleşik kurumlara –yayınevleri, ticari medya, üniversiteler, vakıflar- bağımlı olmalarına izin vermektir. Bu kurumların tümü baskıcıdır demiyorum –muhtakkak ki onlarla birlikte pek çok şey yapılabilir. Ama sosyalist entelektüeller doğrudan kendilerinin olan bir alan kapmalıdır: Kendi dergileri, kendi teorik ve pratik merkezleri olmalıdır. Herkesin not ya da terfi için değil, toplumu dönüştürmek için çalıştığı, eleştiri ve özeleştirisinin hararetli ama aynı zamanda karşılıklı yardımın ve teorik ve pratik bilgi değişiminin de yoğun olduğu yerler: Bazı yönlerden geleceğin toplumunu önceden canlandıran yerler”

E. P. Thompson

Merhaba,

Beşinci yılına giren Praksis yürüyüşü, akademide ve sosyalist mücadelenin içinde yer alan geniş bir çevrenin yazı, eleştiri, destek ve dayanışmalarıyla aldı yolunu. Bu sayıyla birlikte Praksis beş yıllık yürüyüşüne yeni bir ivmeyle devam ediyor. Thompson’un, ilk sayımızdaki ‘Çıkarken’ yazısında da alıntılıdığımız, sosyalist düşünsel üretim sürecine yönelik sözleri Praksis yürüyüşünün temel referan-

sı olma özelliğini koruyor. Praksis'in beş yıllık yürüyüşü, Thompson'un 'bazı yönlerden geleceğin toplumunun önceden canlandığı yerler' olarak nitelendirdiği, kolektif düşünce üretimi etkinliklerine daha da fazla sahip çıkmamız gerektiğini ve bu tür pratiklerin bir defada oluşacak-tamamlanacak bir yapı olarak değil, sürekli içinde ve karşı bir mücadeleyi sürdürdüğümüz kolektif bir kurucu sürece karşılık geldiğini gösterdi. Açıkçası, eşitsizliğin, sömürünün ve baskının fetişik biçimlerde kurulduğu kapitalist dünyaya karşı sürdürülen eşit ve özgür bir toplumsal ilişki mücadelesi, nasıl ve ne biçimlerde olursa olsun, aynı zamanda içinde olan kendimize karşı da sürmeli. Bu nedenle, Thompson'a yeniden bakıyoruz, kuramsal karşı-mücadeleye yeni bir ivmeyle devam etmek ve bu yürüyüşte bir kolektifin en çok ihtiyaç duyduğu eleştiri ve özelleştirinin geniş ufkuyla sürekli etkileşimde olmak için. Sözü ettiğimiz yeni ivme, yeni katılımların ve danışma kurulu üyelerinin hazır bulunduğu Ocak 2005 tarihli *Praksis* Konferansı ile başladı. Künyemizden fark edeceğiniz gibi *Praksis* yayın kurulu üyelerinin sayısı 4'e yükselmiş bulunuyor. Konferansta, derginin bugüne kadar gelen pratiği, yaşanan sorunlar, yeni işleyiş biçiminin nasıl olması gerektiği, yeni sayı konuları konuşuldu ve bu sayı da dahil bir yıl içinde çıkartılacak dört sayının editörler kurulları seçildi. Bu kurullarda görev alanların büyük ölçüde aramıza yeni katılan arkadaşlarımız olması nedeniyle bir bayrak teslimi işlevi de gören konferansta, her sayının editörler kuruluna dosya konusuna uygun olarak bir ya da birden fazla danışma kurulu üyemizin de katılması söz konusu oldu. Umuyoruz ki, içinde bulunduğumuz bu yeni dönem bizleri Thompson'un sözünü ettiği kolektif üretim ilişkisine daha da yakınlaştırır. Kısacası, Praksis yürüyüşüne geçmişin birikimi, geleceğin umudu ve mücadelesi ile devam ediyoruz.

Anglo-Sakson Marksizminin ana hatları

Alex Callinicos

İngilizceden çevirenler: Erkal Ünal-Burak Gürel

François Truffaut bir keresinde “ ‘sinema’ ve ‘Britanya’ terimleri arasında belli bir uyumsuzluk olduğunu” söylemişti (1978: 140). Bir kuşak öncesi için aynı şey “Marksizm” ve “Anglo-Sakson” sözcükleri için de söylenebilirdi. 1960 öncesinde alan tamamıyla kurak değildi; ancak Marksizmin ABD’deki ve Britanya’daki işçi hareketleri üzerindeki sınırlı politik etkisi- her şeyden önemlisi, Fransa ve İtalya’dakine benzer kitlesel Komünist partilerin olmaması- kuramsal bir söylem olarak Marksizmin bu ülkelerde görece olarak zayıf kalmasına yol açtı.

1930’ların etkisi

1930’ların sol radikalleşmesinin bazı önemli katkıları oldu. ABD’de Sidney Hook’un erken dönem yazıları, özellikle de *Towards an Understanding of Karl Marx* [Karl Marx’ı Anlamaya Doğru] adlı yapıtı-, Lukacs ve Korsch’un Hegelci Marksizmi ile John Dewey’nin sol-liberal pragmatizmi arasında ilgi çekici bir karşılaşmayı ifade ediyordu. Britanya’da ise John Strachey’nin yazıları, Komünist Parti çizgisine yakın bir tür Marksizmi parlak bir şekilde tanıtıyor ve iktisat kuramı alanında, Hayek ve Keynes’in çalışmalarıyla kapışmaya hazır, daha özgün bir çözümleme öneriyordu. Ve Trotskist yazarlar, C.L.R. James’in *The Black Jacobins*’i [Siyah Jakobinler] ve Harold Isaacs’ın *The Tragedy of the Chinese Revolution* [Çin Devrimi’nin Trajedisi] gibi, tarihsel-siyasal çözümlemeler içeren bazı olağanüstü metinler üretmişti.

Ancak 1930’ların daha uzun vadeli birtakım önemli sonuçları vardı. Halk Cephesi ve faşizme karşı mücadele dönemi,

Soğuk Savaş'ın sert ikliminde Marksizmi bırakmayı reddedip onu yaratıcı bir şekilde geliştiren kimi entelektüellerin de aralarında yer aldığı, bir genç entelektüeller kuşağının siyasi deneyimlerinin oluşmasına sahne olmuştu. Bunun en önemli örneğini, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Büyük Britanya Komünist Partisi'nden çıkmış, Edward Thompson, Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Rodney Hilton ve George Rudé gibi isimlerin yer aldığı tarihçiler galerisi simgeliyor. Komünist Parti Tarihçiler Grubu, 1940'ların sonlarında ve 1950'lerde, Cambridge'li Marksist iktisatçı Maurice Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism* (1946) adlı kitabının başlattığı bir dizi mühim tartışmaya ev sahipliği yapmıştı. Hobsbawm dışındaki bütün önde gelen simalar 1956 Macaristan Devrimi'nin Sovyetler tarafından bastırılmasından sonra Komünist Parti'den ayrılmıştı. Ancak hepsi bağımsız sosyalist tarihçiler olarak, tarihi "aşağıdan", bir başka deyişle, "ezilenlerin ve sömürülenlerin gözünden" çalışmayı ve kültür ve temsiller araştırmalarına daha önceki ortodoks yaklaşımlarda olduğundan daha fazla önem vermeyi amaçlayan bir tür Marksizmi geliştirmeye devam ettiler.

Amerikan Marksist dergi *Monthly Review* ise, Atlantik'in diğer yakasında kısmen benzer bir eğilimi ifade ediyordu. Paul Sweezy, Paul Baran ve Harry Magdoff gibi şahsiyetlerin rehberliğinde yol alan *Monthly Review*, Komünist rejimlere (bilhassa Çin ve Küba gibi Üçüncü Dünya'daki rejimlere) genel olarak sempatiyle bakan bir tür Marksizmi uygulamaya koyuyordu. Ancak çağdaş kapitalizmi incelerken geliştirdikleri yorumların emek değer kuramıyla arasına mesafe koymasında görüldüğü gibi düşünsel açıdan bağımsızdılar. Bu iki grup, Sweezy'nin 1940'ların sonlarında Dobb'un *Studies*'ine yönelttiği eleştiri ile başlayan, o ünlü feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmasında karşı karşıya geldiler. (Bkz. Hilton Rodney, 1976)

Batı Marksizmi ve 1960'lar kuşağı

1960'ların öncesinde, Marksizmin İngilizce konuşulan dünyadaki genel düşünsel kültürün kenarında kaldığını söylemek yine de adilane olurdu. Perry Anderson'ın editörlüğündeki (1962-1983) *New Left Review*'ün (NLR) başlıca kaygılarından biri, Lukacs ve Gramsci, Adorno ve Horkheimer, Sartre ve Althusser, Della Volpe ve Colletti'nin Batı Marksizmi ile Britanya'da bir türlü gelişme gösteremeyen Marksizm arasındaki küçük düşürücü uçurumdu. Anderson, 'Origins of the Present Crisis' [Günü-

müzdeki Krizin Kökenleri] (1964) ve 'Components of the National Culture' [Ulusal Kültürün Bileşenleri] (1968) başlıklı, yoruma dayalı iki makalesinde (bu metinler Anderson (1992a)'da yeniden basıldı), bir tür Gramsci ve Sartre okumasından faydalanaarak, İngiltere'yi kısmen modernleşmiş aristokrasinin sanayi toplumunun ana sınıfları üzerinde hegemonya kurmayı başardığı, anormal bir kapitalist gelişme vakası olarak sunuyordu: hem burjuvazi hem de proletarya, kendi hegemonik ideolojilerini geliştirmekte başarısız olan madun sınıflar olarak kalmışlardı. Bu özgül sınıf ilişkileri örüntüsü, Anderson'ın kıtadaki muadillerine kıyasla İngiliz düşünsel kültürünün kendine özgü geri kalmışlığı olduğunu iddia ettiği şeyi açıklıyordu: İngiltere'de hiçbir bütünsel toplum çözümlemesi yapılmamıştı –ne Weber ya da Durkheim'inkiyle karşılaştırılabilecek bir burjuva sosyolojisi ne de devrimci Marksist bir eleştirisi.

Thompson, 'The Peculiarities of the English' [İngiltere'nin Özgüllükleri] adlı makalesinde, Anderson'ın İngiliz tarihi yorumunu yıkıcı bir eleştiriye tabi tutuyordu (bu metin Thompson Edward (1978)'de yeniden basıldı). Fakat bu tartışmanın her iki tarafınca üretilen savlar, Britanya Marksizminin yaşamış olduğu yoksulluğun geçmişte kaldığına işaret ediyordu. Bu durumu yaratan temel güç siyasiydi. Kruşçev'in gizli konuşmasının Komünist harekette yarattığı 1956 krizi ve Macaristan Devrimi, haliyle Britanya işçi hareketi üzerinde egemen olan İşçi Partisi yandaşlığından ve öte yandan resmi Komünizm'den bağımsız bir sol için siyasi bir alan açmıştı. *NLR*, bu Yeni Sol'un düşünsel ürünlerinden biriydi. Bu solun tabanı, nükleer silahsızlanma için, Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığına karşı ve Vietnam halkının mücadelesiyle dayanışmak için ortaya çıkan bir dizi hareket sonrasında son derece genişledi. Söz konusu bu hareket Britanya'da 1960'ların sonlarına doğru, ABD ve kıta Avrupası'nda olduğundan daha düşük bir ölçekte de olsa, genel bir muhalefete dönüştü.

Ortaya çıkan durum neticesinde, Marksist fikirlerin hem alıcıları hem de üreticileri fazlasıyla artmış bulunuyordu. Marksist tarihçilerin o büyük olgun eserlerini- Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* ve *Whigs and Hunters*'ı [Whigler ve Avcılar] , Hill'in *The World Turned Upside Down*'ı [Tersine Dönmüş Dünya] ve Hobsbawm'un uzun on dokuzuncu yüzyıl üzerine yazdığı üçlemeyi (Hobsbawm (1962), (1975) ve (1987))- okuyanların çoğu 1960'lar kuşağıydı. Bu çalışmaların en önemli yanlarından biri de, 1960'lar ve 1970'lerde yüksek öğrenimin genişle-

mesi sayesinde daha çok öğretim elemanı alan üniversitelere girmeye başlayan radikal genç öğrencilere önerdikleri modeldi.

Sökün eden tartışmanın ana halkalarından biri hem siyasi militanların hem de sosyalist akademisyenlerin ihtiyaçlarına karşılık gelen bir tür Marksizme ilişkindi (bu durum, bu iki grup arasında ayrım gözetmeyi en çok reddeden radikalleşmenin özelliklerinden biriydi). Söz konusu sorun hem Britanya’da hem de ABD’de, bu ülkelerin düşünsel kültürlerinin daha önceye kadar hep hasmane bir tutum aldığı Kıta Avrupası düşüncesi biçimlerinin alımlanmasından ayrı tutulamazdı. Belki de Frankfurt Okulu ve Amerikan akademisi arasındaki, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Almanya’ya dönmeyen Herbert Marcuse ve Leo Lowenthal’ın kişisel etkisinde ifadesini bulan tarihsel bağlantı sebebiyle ABD’deki radikaller üzerinde en çok etkili olan Batı Marksizmi türü buydu.

Buna karşı olarak, Britanya’da tartışmanın odağını teşkil eden konu ise Althusser’in Marksizmi yeniden inşa etmesiydi. Her ne kadar Althusser *NLR* için İngilizce konuşan okurlara tanıtmayı amaçladıkları Fransız ve İtalyan Marksistlerinden yalnızca biri de olsa, *NLR* ve yayınevleri olan New Left Books (daha sonra Verso adını aldı) Althusser’in ve onun çalışma arkadaşlarının yazdıklarını çevirmek konusunda oldukça azimli davranıyordu. Althusser’e duyulan ilgi Fransız yapısalcılığı ve post-yapısalcılığına duyulan genel ilginin bir parçasıydı. Britanya’da 1950’lerin sonlarına doğru Raymond Williams ve Stuart Hall gibi Yeni Sol entelektüelleri tarafından kültürel çalışmalar başlatılmıştı. Lacan ve Derrida’nın ilk olarak Yale’deki edebiyat eleştirmenlerince benimsendiği ABD’deki genel olarak siyasetten arındırılmış kabulüyle karşılaştırıldığında, Saussure’ün dil kuramının doğurduğu çeşitli düşünsel akımlar Britanya’da kültürün ve temsillerin maddecî bir çözümlemesine katkı olarak alınmışlardı.

Batı Marksizminin bu kabulü itirazsız kalmadı. Bir kez daha Thompson ve Anderson bu tartışmanın simge şahsiyetleriydi. Thompson, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki demokratik devrimlere kadar izi sürülen yerli İngiliz radikal geleneği adına Kıta Avrupası modellerinin olduğu gibi benimsenmesini kınıyordu. Polemikteki ustalığını gösteren *Teorinin Sefaleti* başlıklı makalesinde (1978), deneyimi kuramın ve failliği tarihin dışında tanımlamaya çalışmakla itham ettiği Althusserci Marksizme kapsamlı bir eleştiri yöneltiyordu.

Anderson ise, İngiltere'deki düşünsel birikimin eksikliklerini kapatmak için, Thompson'ın o yediği Kıta Avrupası Marksizmini ithal etmekten sorumlu baş şahsiyetti. Ancak *Teorinin Sefaleti* yazıldığı vakit, Anderson daha ikircikli bir konum geliştirmişti. *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* (1976) adlı kitabında iki akımı karşılaştırıyordu: Bir yanda, felsefi nitelikteki, ideoloji ve estetik konularıyla meşgul olup pratikten kopmuş olan Adorno'nun, Althusser'in ve Della Volpe'nin Marksizmi. Diğer tarafta ise bunlara ters düşen, tarihsel, siyasi ve iktisadi çözümlemeleri işçi hareketleriyle olan pratik ilişkilerine organik olarak bağlı olan, (Isaac Deutscher'in tanımını izleyerek) klasik Marksizm olarak adlandırdığı Lenin, Luxemburg ve Trotskiy'in geleneği bulunuyordu. Anderson'ın *Teorinin Sefaleti*'ne verdiği yanıt, Althusser'in Marksizme katkısını gerekçelendirilmiş savunusu ile felsefi olarak G.A.Cohen'in *Karl Marx's Theory of History* (1978) [Karl Marx'ın Tarih Kuramı] adlı yapıtının ve siyasi olarak da Trotskist hareketin temsil ettiği daha maddeci bir yaklaşımın benimsenmesini birleştiriyordu. (Bkz. Anderson, 1980).

Anderson'ın geçirdiği evrim, Trotskizmin Anglofon sol kültürdeki göreceli ağırlığını yansıtıyordu. ABD'deki öğrenci hareketi 1960'lar'ın sonları ve 1970'lerin başlarında doruğa tırmanmında harekete egemen olan Maocu grupçukların düşünsel açıdan (eğer olduysa) olumsuz etkileri olmuşken, Trotskizm içindeki çeşitli akımlar önemli kerteriz noktalarıydı. Isaac Deutscher'in yaşamının sonlarına doğru İngiltere'de sürgündeyken yazdığı yazılar, Britanya'daki Yeni Sol'un oluşumunu hayli etkilemişti, ve o harika Trotskiy biyografisi ise Trotskizmin genel düşünsel itibarının artmasını sağlamıştı. Ernest Mandel, İngilizce konuşulan dünyadaki sol tartışmalara etkin bir şekilde katkı sunuyordu ve aralarında en bilineni *Late Capitalism* [Geç Kapitalizm] adlı çalışması olan iktisat yazıları da İngilizceye hızla çevriliyordu. Anderson ve diğer NLR ekibi üzerinde en çok etkisi olanlar Deutscher ve Mandel'di. Ancak İngilizce konuşulan dünyada Trotskizmin gösterdiği canlılığın başka işaretleri de vardı. Bunlar arasında en kayda değer olarak, Tony Cliff'in Stalinist Rusya'yı bir bürokratik devlet kapitalizmi örneği olarak ele aldığı o çığır açıcı çözümlemesi ve beraber çalıştığı arkadaşları olan Michael Kidron ve Chris Harman'ın İkinci Dünya Savaşı sonrası kapitalizmi üzerine yaptıkları çalışmalar sayılabilir.

Kriz

Anderson, 1980'lerin sonlarına gelindiğinde, Marksizmin İngilizce konuşulan dünyadaki düşünsel olgunlaşmasını, *nouveaux philosophes* [yeni düşünürler] 1968 kuşağını Maoculuktan Soğuk Savaş liberalizmine sürükledikten sonra Fransa'yı etkisi altına alan siyasi ve düşünsel gericilikle karşılaştırabiliyordu (Anderson, 1983). Tarihçi Robert Brenner ve sosyolog Erik Olin Wright gibi radikal akademisyenlerin çalışmaları, kuramsal düşüncüyü ampirik çözümleme ile dizgeli bir şekilde ilişkilendirmek açısından ciddi girişimlerdi. Ancak şüphesiz ki kimi ciddi zaafılar ortada duruyordu. Özellikle siyasi strateji düzeyinde ve onunla birlikte, toplumsal cinsiyet çözümlemesi, sosyalist iktisatta piyasayı ve planı eklemeleme sorunu gibi kilit nitelikteki konularla ilgili kuramsal düzeydeki yetersizliklerdi bunlar. Fakat 'Anglo-Marksizmin' geleceği emin ellerde gözükiyordu.

Anderson'ın çözümlemesi, Marksist düşüncenin 1960'lar ve 1980'lerin başı arasındaki gelişimini incelemek açısından iyi bir inceleme olarak duruyor. Ancak ne yazık ki aynı şey Marksist düşüncenin 1980 sonrasındaki gidişatı hakkındaki tahmini için söylenemez. Anderson tam da kitabını yazdığı sıralar, İngilizce konuşulan dünyada rüzgar Marksizmin tersine esmeye başlamıştı. Bu duruma sebep olan etken bir kez daha siyasi konjonktürdeki değişimdi. Margaret Thatcher ve Ronald Reagan'ın iktidara gelişleri sadece Britanya ve ABD'deki işçi hareketlerinin büyük yenilgilere –özellikle de 1984-85'te Britanya'daki maden işçilerinin yenilgisine- sebep olan büyük saldırının başlangıcı olmakla kalmıyordu. 'Reel sosyalizmin' çöküşü sonrasında, 1990'ların başına gelindiğinde, genel olarak kapitalizm için normatif bir model haline gelen neo-liberal uygulamaları da başlatmış oluyordu.

Bu yenilgiler elbette ki entelektüel sol üzerinde karamsarlık ve şüphe bulutlarının gezinmesine yol açacaktı. Ancak 'Anglo-Marksizmin' çözülmesinde daha sıkı kuramsal nitelikteki birtakım sorunların da payı vardı. Böylece 1970'lerin ikinci yarısında Altusserci Marksizm kendi kendisini yıkıyordu. Althusserci sistemin iç sorunları üzerinde yoğun bir araştırma sonucunda bazı uzmanlar, önce genel bir tarih mefhumundan, ardından üretim biçimi kavramından vazgeçtiler ve en sonunda Marksizmi *tout court* (toptan) bıraktılar (bkz. Hindess ve Hirst, 1974; Hindess ve Hirst, 1977; Cutler vd., 1977-8). Altan alta ilerleyen bu süreç aslında daha genel bir gelişmenin belirtileriydi. 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarındaki radikalleşme zirveye çıktığı vakit,

Fransız yapısalcılığı ya da daha sonra anıldığı ismiyle post-yapısalcılık, Marksizmin yeniden canlanmasına katkı yapan düşünce biçimleri olarak benimsenirken, 1970'lerin sonuna gelindiğinde bu akımın Marksizme ciddi bir şekilde meydan okuduğu düşünülmeye başlanmıştı.

'Orta Dönem Foucault yazıları' diye adlandırabileceğimiz yazılar – *Surveillir et punir*, *La Volonté de savoir* [Gözetlemek ve Cezalandırmak, Bilme İsteği] – ve bu yazılarla bağlantılı mülakatlar ve diğer metinler bu noktada önemli pay sahibiydi. 1970'lerin ortalarında, Gulag'ın anlamı üzerine hararetli tartışmaların yapıldığı Fransa'daki bağlamından kopartılan bu çalışmalar, Marksizmin bütün biçimlerinin sınırlılıklarını felsefi açıdan gitgide daha açık bir şekilde ifade edebilmek bakımından İngilizce konuşulan dünyada daha geniş bir kuramsal rol oynamıştı. Özellikle de toplumsal cinsiyet açısından yaşanan baskının ve sınıf-dışı diğer tahakküm biçimlerinin nasıl yorumlanacağı sorusu aciliyet taşıyordu. Bu tür eşitsizliklerin, üretici güçler, üretim ilişkileri, altyapı ve üstyapı, sömürü ve sınıf gibi tarihsel materyalizmin klasik kavramları ile açıklanamayacağına olan inanç, toplumu birbirine indirgenemeyecek çeşitli güç ilişkileri toplamı olarak gören bir nevi Foucaultcu anlayışı teşvik etti. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, Althusser sonrası tartışmalardan yararlanıp farklı bir Gramsci yorumundan da yola çıkarak, farklı toplumsal hareketlerin çoğulluğunu bir araya getiren 'radikal demokrat' bir siyaset çağrısı yaptıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı kitaplarında, bu görüşün hayli etkili bir yorumunu ortaya koymuşlardı.

Analitik Marksizmin yükselişi ve düşüşü

Ne var ki, tümüyle İngilizce konuşulan dünyaya özgü ilk Marksist kuramsal akım olarak düşünülebilecek gelişme, tam da 1980'lerin bu ümitsiz konjonktüründe ortaya çıkmıştı. Analitik Marksizmin kurucu yapıtı, bu akımı oluşturan üç ana eğilimden birini temsil eden Cohen'in *Karl Marx's Theory of History* [Karl Marx'ın Tarih Kuramı] adlı çalışmasıydı. Cohen, Quebec'teki Komünist Parti çevresinde büyümüş ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında Oxford Üniversitesi'nde olağan dil felsefesi teknikleriyle öğretim görmüştü. Burada edindiği yetenekleri özenli bir şekilde kullanarak, üretici güçlerin toplumsal dönüşümün motoru olduğu ortodoks bir tarihsel materyalizmin kavramsal yapısını oluşturmaya çalışmıştı. Cohen'in ana tezi işlevsel bir açıklama

görüşünün oluşturulması sayesinde, üretim ilişkilerinin üretici güçleri geliştirme eğiliminden ötürü varolduğu ve üstyapının da üretim ilişkilerini dengede tutma eğiliminden ötürü varolduğu öne sürebilmesiyle ilgiliydi.

Cohen'in tarihsel materyalizmi işlerken gösterdiği zerafet ve özgünlük, Marx'ın yapıtları hakkında yapılan tartışmanın terimlerini bütünüyle değiştirdi. Belki de Cohen'in yorumundan daha önemli olan şey, o yorumun barındırdığı düşünsel tarzıdır: Marx'ın yazılarına yakın bir aşinalık ve söylenen sözün tamlığına ve öne sürülen savın sonuçlarına ilişkin olarak gösterilen dikkatin bileşimi. Fakat şaşırtıcı olan şey, tarihsel materyalizmin geliştirilmesinin, analitik Marksizmin düşünsel özünü oluşturan yıllık toplantılarda bir araya gelen felsefeci ve sosyal bilimciler grubunun esas odak noktası olma özelliğini uzun bir zaman boyunca sürdürmemesi idi. Cohen'i eleştirenler, üretici güçlerin tarih boyunca gelişme eğiliminde olduğu iddiasının doğruluğunu gösterebilmek için, insanların 'biraz rasyonel' olduğu varsayımına dayandığını fark etmekte çabuk davrandılar. Analitik Marksizm içindeki ikinci, belki de en baskın eğilim, Marksizmi böylesi bir varsayıma dayanarak sistemli bir şekilde yeniden inşa etmeye girişti.

Rasyonel-tercih Marksizminin (RTM) en sistemli bir şekilde ortaya konduğu yapıt, Jon Elster'in *Marx'ı Anlamak* (1985) adlı çalışmasıydı. Bu çalışma iki savdan yola çıkıyordu: birincisi, metodolojik bireycilik; yani toplumsal yapıların bireysel edimlerin niyet edilmemiş sonuçları olarak yorumlanması düşüncesi; ikincisi, amaçlarına ulaşmak için en etkili araçları seçmek anlamında, insanların araçsal olarak rasyonel görülmesi. Birinci sav, Soğuk Savaş'ın doruğundayken Popper ve Hayek'in Marksizme karşı açtığı ideolojik saldırıyla ilişkiliydi. İkincisi ise, neo-klasik iktisatta can veren bir varsayımın genelleştirilmesinden ibaretti. Böylesi anti-Marksist temelleri olan bir yaklaşım nasıl oluyordu da Marksizmin yeniden inşa edilme girişimine ortak olabiliyordu?

Bu durum kısmen, İngilizce konuşulan dünyadaki Marksist iktisat kuramının geçirdiği evrimin bir sonucuydu. 1960'ların sonlarında radikal düşüncelerin patlaması sonucunda, özellikle de Althusser'in ya da Alman sermaye-mantığı okulunun esinlediği şekilde Marx'ın *Kapital*'i ciddi bir eleştirel okumaya tabi tutulmuş ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında kapitalizmin yaşadığı Altın Çağ'ın neden sona erdiğini açıklayarak Marksist politik ekonomi geleneğini geliştirme çabaları ortaya konmuştu. 1970'lerde

ise, Marx'ın değer kuramının içsel tutarlılığı ve açıklayıcı gücü hakkındaki uzun süreli tartışmaların başlamasıyla söz konusu girişimler kesintiye uğramıştı. Pierro Sraffa'dan etkilenen solcu iktisatçılar, değerın üretimin fiyatına dönüşümü hakkında uzun süredir var olan bazı görüşlerden ve kâr oranlarının düşme eğilimi kuramından genellemede bulunarak, emek değer kuramının nispi fiyatların belirlenmesi hususunda önem taşımadığını ve hatta kapitalist ekonomilerin gerçek işleyişini anlamaya engel olduğunu ileri sürdüler. Sraffacıların kendi kriz kuramları, ücretlerin ve kârların birbirleriyle ters açıdan bağlantılı olduğunu öne süren Ricardo'nun kuramını andırıyordu. Bundan dolayı, genellikle yeni-Ricardocular olarak tanınmışlardı.

John Roemer ve Philippe Van Parijs gibi bazı analitik Marksistler bu tartışmalarda neo-Ricardocu tarafta yer aldılar. Ama özellikle Roemer, Sraffa'nın oldukça sert bir eleştirmeni olduğu neo-klasik ortodoksiye kucak açtı. *A General Theory of Exploitation and Class* [Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı] adlı çalışmasında (1982) Marx'ın sömürü kuramını emek-değer kuramından kopararak genel denge çözümlemesi ve oyun kuramının içinde ele almaya çalıştı. Oyun kuramı toplumsal ilişkileri en çok faydayı elde etmeye çalışan bireylerin faaliyetlerine indirgediği için, Roemer'in bunları çeşitli biçimsel sömürü modellerini oluştururken kullanırken sergilediği itina ve hayalgücü rasyonel-tercih yaklaşımının verimliliğini kanıtlıyor gibi gözüküyordu.

En önemli temsilcileri Wright ve Brenner olan analitik Marksizmin üçüncü kolunun Rasyonel Tercih Modeli (RTM) ile dolaylı bir ilişkisi vardı. Wright, *Classes* (1985) adlı kitabında Roemer'in sömürü kuramına dikkat çekiyordu. Ancak kendi araştırması da en son versiyonlarında dahi özgün Althusserci etkilerin belirgin olduğu, anlaşılır bir Marksist sınıf kuramını sistemli ve ampirik olarak sınaama kaygısının izlerini taşıyordu. Hem Wright hem de Brenner metodolojik bireyciliği reddettiler. Brenner Avrupa kapitalizminin kökenleri konusundaki açıklamasında esas ağırlığı, Ortaçağ'da kırsal bölgelerde lordlarla köylüler arasındaki sınıf mücadelesinde kendini ortaya koyan özne-ye verirken, bireylerin davranışları ise "mülkiyet ilişkileri"ndeki (Brenner üretim ilişkileri terimi yerine bu ifadeyi tercih eder) konumlarının toplumsal faillere dayattığı "yeniden üretim kuralları"na sınırlanır.

Analitik Marksizmin kuramsal heterojenliği dikkate alındığında, onun kendini diğerlerinden ayıran bir Marksist dünya gö-

rüşü geliştirme iddiasının kısa ömürlü oluşu sürpriz değildir. Bu durum bir dereceye kadar RTM'nin çelişkili içsel mantığının ürünüdür. Marksist düşüncenin rasyonel-tercih kuramının ilkelileriyle ters düştüğü farzedilen parçalarının emek-değer kuramı ve kâr oranlarının düşüşü kuramıyla sınırlı olmadığı kanıtlanmıştır. Sonuçta ortaya çıkan düşünsel boşluk, özellikle Cohen ve Roemer gibi önde gelen isimleri, düşünsel odaklarını normatif siyaset felsefesine kaydırmalarını ve John Rawls, Ronald Dworkin ve Amartya Sen gibi eşitlikçi liberallerin eşitliğe belirgin bir yer veren bir adalet kuramı geliştirme çabalarının kışkırttığı tartışmalara katkı sunmalarını teşvik etti (Cohen, 1989, 1995, 2000; Roemer, 1996).

Bu odak değişikliğinin neden gerçekleşmesi gerektiğinin pek çok içsel nedeni vardır. İngilizce konuşan Marksist felsefeciler Marx'ın kapitalist sömürüyü mahkum ederken sahip olduğunu reddettiği normatif adalet ilkelerine olan sessiz itimatına dikkat çekmişlerdi (Geras, 1985). Roemer'in Marx'ın sömürü kuramını yeniden inşa etme teşebbüsleri, sömürünün adaletsizliğinin artı değer temellükünden değil, bu artığın çekilip alınmasından sorumlu olan, üretim araçlarının en baştaki eşitsiz dağılımından kaynaklandığı sonucuna varmasına yol açtı (Roemer, 1986). Ancak böylesi bir görüş, hangi bölüşümlerin ne şekilde değerlendirilebileceğine ilişkin olarak belirli eşitlikçi adalet ilkelerini ortaya koymayı gerektiriyordu. Cohen örneğinde, bu türden ilkeleri anlaşılır hale getirme çabası, herhangi bir değişmez mantıktan daha çok, sosyalist kuramın en acil görevinin eşitlikçi toplumun normatif önkoşullarını saptamak olduğu doğrultusundaki daha genel kavrayıştan kaynaklanıyordu. Dolayısıyla, kendi değişimini açıklarken gerekçe olarak şunları söylüyordu: “bu değişim tarihsel materyalizmde bir şeyin yanlış olmasını gerektirmiyor[du], ki bunun çok önemli olduğunu da düşünmüyorum, öte yandan normatif sorunların çok ciddi önemi olduğunu düşünüyorum. Düşünsel düzeyde, farklı normatif yönelimlerin kavranışının ifadesi olan kapitalizmle sosyalizm arasındaki mücadele sosyalist siyasetin geleceği için çok önemlidir.” (Cohen, 1996: 12-13).

Atlantikötesi değişim

Tarihsel materyalizmin İngilizcedeki en meşhur yorumunun savunucusunun onun “çok önemli” olmadığını söylemesi daha genel bir rahatsızlığın belirtisiydi. Bu görüş analitik Marksizme düşman olan bir çokları tarafından paylaşılıyordu. Yeni binyılın

başında yayımlanan bir inceleme yazısında Anderson, neoliberalizmin küresel hegemonyasından “dünya tarihinin en başarılı ideolojisi” diye hüznle bahseder: “Reformasyon’dan bu yana ilk defa, Batının düşünce dünyasında; ve hatta dünya ölçeğinde herhangi ciddi bir muhalefet - yani sistematik açıdan karşıt bakış açıları - bulunmuyor.” Daha sonra da Marksizmin marjinalleşmesine değinir:

Görünüşe bakılırsa almişlar kuşağının içinde yetiştiği tüm referans ufkı –reformist ve devrimci sosyalizm için aynı ölçüde– ortadan kalkmıştır. Öğrencilerin büyük çoğunluğu için, Bebel, Bernstein, Luxemburg, Kautsky, Jaures, Lukacs, Lenin, Trotskiy, Gramsci gibi isimlerin listesi Aryen papazlarının isimleri kadar uzak hale gelmiştir (Anderson, 2000: 17).

Bu bir düzeyde çok olumsuz bir yargı gibi gözükebilir. Son yirmi yıllık kriz döneminde İngilizce konuşan Marksistlerin önemli katkılarına tanık olduk. Hill ve Hobsbawm’la aynı kuşaktan olan ancak onlardan farklı bir düşünsel ve siyasi çevrenin - bir yandan Oxford’un klasik akademik ortamı öte yandan İşçi Partisi - içinde yetişen bir tarihçinin eseri olan G.E.M. de Ste Croix’in *Class Struggle in the Ancient Greek World* (1981) [Antik Yunan Dünyası’nda Sınıf Mücadelesi] başlıklı önemli klasiği bu katkılardan biridir. 1960 kuşağından tarihçiler de önemli eserler verdiler, örneğin Peter Linebaugh’nun *The London Hanged* (1991) [Asılan Londra], Brenner’in *Merchants and Revolution* (1993) [Tacirler ve Devrim] ve John Haldon’un *Byzantium in the Seventh Century* (1997) [Yedinci Yüzyılda Bizans] adlı eserleri bunlardandır. Sayılan bu eserlerin yanısıra Brenner de gelişmiş ekonomileri 1945’ten günümüze değin ele alan ve yaygın tartışmalara konu olan çalışmasında çağdaş kapitalizmin çözümlemesine katkıda bulundu (Brenner, 1998 ve 2002). Wright’in Batı’daki sınıf yapısı üzerine halen sürdürmekte olduğu karşılaştırmalı çalışmadan sunduğu en son kısım da benzer tarzdadır (Wright, 1997). Bu iyi bilinen metinler, buzdağının sadece görünen yüzüydü: özellikle Birleşik Devletler’de, pek çok Marksist akademisyen son yirmi beş yıldaki doktrinden vazgeçme eğilimini umursamayarak felsefenin, ekonomi politiğin, sosyolojinin ve tarihin farklı alanlarında çalışmaya devam ettiler.

Bu olan bitenler şu gerçeğin yansımasıydı: 1960’ların sonunda ve 1970’lerin başında ABD’yi sarsan o büyük gençlik radikalizasyonu dalgası geri çekilirken harekete katılan pek çok kişi geniş üniversite sisteminin içinde yer bulabilmişti. Amerikan akademi-

sinin içinde ırk, cinsiyet, ve cinsel yönelim gibi konuların etrafında verilen “kültür savaşı”nın kaynaklarından biri de bu olageldi. En kötü sonuç ise, neoliberalizm kampüslerin dışında devleti ve ekonomiyi yönlendirip ve ‘hapishane-sınai kompleksinin’ gittikçe Sosyal-Darwinistleşen bir kapitalizmin zayıflarını işlemek üzere acımasızca büyüdüğü bir ortamda toplumun geniş kesimleri tam tersi bir doğrultuda ilerlerken, sözde radikal tavırların takınılıp gizemli tartışmalar yürütüldüğü narsist ve içine kapanık bir üniversite kültürünün ortaya çıkışıydı. Bununla birlikte, üniversite sisteminin genişliği ve çeşitliliği daha ciddi Marksist veya Marksizan entelektüellere şaşırtıcı ölçüde çeşitli kuramsal paradigmlar etrafında işlerini sürdürebilecekleri alanlar sağlayabildi.

Bu durum bir dereceye kadar içinden Edward Thompson, Christopher Hill, Eric Hobsbawm, ve Paul Sweezy gibi kişilerin çıktığı 1930 kuşağının başına gelen halin bir tekrarıdır. Yine de iki önemli fark vardır: Ağırlık merkezi bu sefer Atlantik’in diğer yakasına kaymıştır. Analitik Marksizmle özdeşleşen beş öncü ismin üçü - Roemer, Brenner ve Wright - Amerikalıdır, Cohen Oxford’da ders veren bir Kanadalıdır ve Elster ABD’de çalışan bir Norveçlidir. Bu önemli Britanyalı şahsiyetlerin bulunmadığı anlamına gelmez: örneğin Terry Eagleton son dönemde Althusser, Derrida, Trotskiy ve Benjamin gibi farklı kaynaklardan yola çıkıp bir dizi parlak metin üreterek göz kamaştırıcı bir performans sergiledi. Ancak uluslararası alanda isim yapmış Britanyalı Marksistlerin çoğu giderek artan bir oranda Amerikan akademisi merkezli bir topluluk için yazmaya ve çoğunlukla da buralarda çalışmaya meylettiler.

Konu edildiği sorunu İngiliz (Britanya değil) Marksizmi olarak isimlendirmekte ısrar eden bir İngiliz-İrlanda entelektüeli olan Anderson’un UCLA’daki varlığı bu sürecin simgesel bir kanıtıdır. Yeni binyılın ilk önemli Marksist metni olan Hardt ve Negri’nin *İmparatorluk* adlı kitabının -yazarlarından biri 1960 kuşağından İtalyan bir kuramcı olsa da, kitabın İngilizce yazılmış olması ve ilk kez Amerikan akademik yayınevlerinin en büyüğü olan Harvard University Press tarafından yayımlanmış oluşu da bir o kadar önemlidir.

Bu olgu Batı akademisindeki düşünsel gücün daha geniş biçimde yeniden dağılımının bir parçasıdır. Örneğin Quine, Davidson, Rawls, Dworkin, Kripke ve Dennett gibi isimlerin döneminde ABD’nin analitik felsefe alanında edinmeye başladığı hakimiyet dikkat çekicidir. Marksist kuramın aynı sürece dahil

olması onun akademik bir yaşamla bütünleşmenin bir belirtisi-
dir. Bugün İngilizce konuşulan dünyada en iyi bilinen iki Mark-
sist muhtemelen Eric Hobsbawn ve Fredric Jameson'dur. Bun-
lardan ilki artık geçmişte kalmış bir dönemi hatırlatmaktadır -
Hobsbawn 1930'ların faşizm ve Halk Cephesi deneyimleriyle ye-
tişti, 1989'daki çöküşüne değin Britanya Komünist Partisi'nin sa-
dık bir üyesiydi. Thompson'u bir kenara bırakırsak, savaş sonra-
sı tarihçileri arasında kamuoyu önünde en etkin olan isimdi. Kra-
lice tarafından Şeref Madalyası ile ödüllendirilen (ve bunu kabul
eden) tek Marksist oluşunu belki de kurnaz, hatta Cizvitçe bir si-
yaset tarzı açıklayabilir (hayli seçmeci nitelikteki özyaşam öykü-
sü için bkz. Hobsbawn, 2002, ve Anderson, 2002a ve 2002b).

Buna karşıt olarak, Jameson büyük ölçüde postmodernizm
hakkında yazdığı oldukça beğenilen denemeleriyle tanındı (Ja-
meson, 1991). Bu metinler ideolojik söylemlere özgü tüm sürç-
meleri, yutmaları ve boşlukları insan eyleminin ufkunun temsil
edilemeyecek bütünlüğünün belirtileri olarak ele alma yoluyla
Althusser ile Lukacs'ı dikkat çekici biçimde uzlaştırmaya çalışan
kendine özgü bir Marksizmi ortaya koyar. Tarihsel materyaliz-
min görevi bu bütünlüğü kavramsallaştırmaktır: böylelikle Jame-
son'un "her zaman tarihselleştir!" emri "her zaman bütünselleş-
tir!"e dönüştürülebilir (Jameson, 1981). Bu postmodernizm tar-
tışmalarında parçalanmışlığa ve belirsizliğe imtiyaz tanıyan ha-
kim eğilime karşı işleyen bir düşünsel tasarıdır. Jameson'un post-
modern sanatı küresel kapitalizmin yeni evresine uyumlu bir kül-
tür olarak gören o çekincesiz bütünsel yorumu son zamanlarda
en azından bir şüpheciyi ikna etti (bkz. Anderson, 1998). Ancak,
bu yorumun bir tarihsel-iktisadi çözümleme olduğu düşünülse
bile, söz konusu çabanın çağdaş kültürün özgüllüklerini ortaya
çıkarmaya yönelik kaygısı, Jameson'un sağlam materyalizmini ve
kapitalizme karşı azalmayan husumetini paylaşmayan akademik
söylemlerin içinde nispeten kolaylıkla ehlileştirilebildi.

Böylelikle 1930 kuşağıyla olan ikinci farka gelmiş oluyoruz:
pek çok komünist tarihçi 1956 sonrasında partiden koptukları
halde eylemci bir bakış açısını yitirmemişlerdi - Thompson
1980'lerin başında nükleer silahlanma karşıtı hareketin önde ge-
len bir ismiydi - ve kendisi gibi akademisyenleri olduğu kadar
çok geniş bir topluluğu da hedefleyen anlaşılır (ve bazen de çok
güzel) bir nesirle yazıyordu. Radikal akademinin günümüzdeki
bileşenleri, özellikle de çok etkili olan kültürel çalışmalar alanın-
dakiler için böyle bir şey söylenemez. Bu nedenle Anderson'un

daha önce Batı Marksizminin düşman bir dünyadan kaçarak akademiye sığınan içine kapalı bir idealizm olduğunu belirten teşhisine, günümüzdeki İngilizce konuşan Marksizm için de başvurulabilir.

Bu eleştiri tüm sol entelektüellere yöneltilemez: örneğin Brenner ve Wright'ın çalışmalarında günümüz kapitalizminin gerçekleriyle ciddi bir şekilde bağ kurmak amaçlanıyor. Geçmişteki erken dönem Marksistlerince ihmal edilmiş olan mekân boyutuna duyarlı bir "jeo-tarihsel materyalizm"i öne süren David Harvey, son zamanlarda çağdaş emperyalizmin dinamikleri üzerinde yoğunlaşmakta (Harvey, 2003). 1990'larda Thatcher döneminde yetişen bir grup genç entelektüel tarafından kurulan bir Britanya dergisi olan *Historical Materialism* (Tarihsel Materyalizm) özenli Marksist çalışmalar yapma uğraşısıyla çeşitli biçimlerdeki siyasal eylemcilik arasında köprü kurdu. Akademi dışında, Tony Cliff'in öncülük ettiği heterodoks Trotskizm, klasik geleneğin kurucu niteliğine uygun olarak hem çözümleyicilik bakımından özenli hem de siyasi pratikle sistemli bir ilişkiyi sürdüren bir tür Marksizmi temsil etmekte. Stalinizmin çözülmesinden (1974), solun tarihine (1982, 1988), ekonomi politığı (1984), ve en son olarak Avrupa merkezci olmayan bir dünya tarihine (1999 ve 2004) uzanan bir alanda pek çok kitap yazan Chris Harman bu yaklaşımın en etkileyici taraftarıdır. Benim çalışmalarım da bu geleneğin içinde değerlendirilir (gerçi bazı yoldaşlarım bir ayağımın akademinin içinde fazlasıyla durduğunu ekleyecektir hiç şüphesiz).

Üçüncü dalgayla yüz yüze gelmek

Neoliberal hegemonyaya karşı çıkışlar arttıkça kuram ve pratik arasındaki kopukluk kendini daha fazla hissettirir oldu. Seattle ve Cenova'daki protestolar yeni bir kuşağın antikapitalist siyasi faaliyete katıldığını ve bu durumun radikal solun yenilenmesi için büyük bir fırsat sunduğunu gösterdi. Ancak yeni "hareketlerin hareketi" (gerçi bu hareketin ortaya çıkışı Anderson'ın neoliberalizmin tartışmasız egemenliği konusundaki ısrarını yanlışlaşırsa da) onun Marksizmin düşünsel açıdan marjinalleşmesi hususundaki tespitini bir anlamda doğruluyor. 1880'lerden bu yana gelişen önceki antikapitalist radikalleşme dalgaları (başka çevreler tarafından, özellikle de 19. yüzyılın sonunda anarşizm tarafından karşı çıkılsa da) ideolojik olarak kendini sosyalist ve aynı zamanda genellikle Marksist bir çerçevede tanımlama eğiliminde oldu.

Bu durum bugünkü radikalleşme için geçerli değildir. Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'u belki de bu radikalleşmenin en meşhur kuramsal metni, ancak Marksizmle postmodernizm arasında ve işçi hareketiyle yeni 'ağ' türü örgütler arasında salınan çelişkili bir yapıt (bkz. Balakrishnan, 2003). Protestoları ve Sosyal Forumları düzenleyenlerin pek çoğu 1960'lı ve 1970'li yılların eylemcileri, ancak bu kişiler yaşadıkları yenilgilerin ve düş kırıklıklarından bir hayli etkilenmiş durumdalar. Siyasal ve düşünsel açıdan çekingen bir haldeler ve hareketi genel olarak "ideolojik olmayan" bir hareket olarak tanımlamak gibi gülünçlüklere düşmeye hevesliler (Alternatif küreselleşme hareketini daha uzunca çözümlediğim bir çalışma için bkz. Callinicos, 2003).

İlk kez Seattle'daki protestolarda görünür hale gelen hareket ile bu hareket arasındaki kopukluk bilhassa ABD'de göze çarpıcıdır. Küçük, bölük pörçük ve genelde sektir bir Marksist solun yeni eylemci kuşağıyla ilişkilene konusunda yeteneksiz olduğu ortaya çıktı. Bu ideolojik boşluk, örneğin anarşizme meyilli fakat diğer sol çevrelerle diyaloga ve işbirliğine açık eylemci ve entelektüeller tarafından kullanılan Znet web sitesi gibi değişik kaynaklar tarafından bir parça dolduruluyor. 11 Eylül 2001 sonrasında büyük ölçüde radikal sol tarafından başlatılan ve yönlendirilen savaş karşıtı hareketin ortaya çıktığı Britanya'daki durum biraz daha iyi. Ancak Irak işgalini protesto etmek için 2003 baharında sokağa çıkan yüzbinlerce genç halen herhangi bir Marksizm türünü George W. Bush ve Tony Blair'in politikalarına yönelik tiksintilerini anlamlı kılmanın açık bir yolu olarak görme-ye devam ediyor.

Öyleyse bu durumda *Hic Rhodus, hic salta-* denebilir. Göstermeye çalıştığım gibi, İngilizce konuşulan dünyada Marksizmin düşünsel bakımdan yaratıcı değişik biçimlerinin gelişmesi daha erken dönemdeki, sırasıyla 1930'lar ve 1960'lardaki iki siyasi radikalleşme dalgasının sonucuydu. Seattle ve Cenova üçüncü dalganın başlangıcını temsil etti. Acaba bu Marksist kuram ile anti-kapitalist pratik arasında hem düşünsel yenilenmeyi hem de daha etkin bir siyaseti ilerleten, verimli bir diyalogun kurulmasına yol açabilir mi? Hiç kimse bu soruyu kesin biçimde cevaplandıramaz. Elbette Anglofon Marksizmin değişik türlerinin bu türden bir diyaloga sunabilecekleri ciddi kaynaklar vardır, ama bunu yapmak için akademiden kaçış yollarını bulmaları zorunludur.

Görel olarak daha iyimser olmanın nedenlerinden biri de Marksizmin düşünsel evriminin bugün 20. yüzyılın ikinci yarısına oranla daha az ulusal temelde oluşudur. Belki de, farklılıkları bir yana bırakıldığında, her ikisi de sosyalizm yolunu ulusal olarak tanımlayan gelenekler olan Stalinizm ve sosyal demokrasinin işçi hareketi üzerindeki hakimiyetlerinin sonucu olarak, Marksist entelektüeller arasında uluslararası ölçekte İkinci ve Üçüncü Enternasyonallerin en parlak dönemlerinde olduğundan daha az görüş alışverişi vardı. Britanyalı Marksistler Batı Marksizmine yönelik tavırlarını tartışıyorlardı belki, ama bunu yalnızca kendi aralarında yapıyorlardı. Her iki taraf da birbirine karşı nispeten kayıtsızdı. Pek bilinen ama muhtemelen uydurma bir hikayeye bakılırsa, Althusser *New Left Review*'e Thompson'un 'Teorinin Sefaleti' adlı kitabına cevap vermesi için davet edildiğinde 'Edward Thompson kim?' diye sormuştu.

Durumun bugün böyle olması daha az muhtemeldir. Bu bir ölçüde başka açılardan hoş olmayan yapısal eğilimlerden kaynaklanıyor: Amerikan üniversite sisteminin artan hakimiyeti en azından farklı ulusal kaynaklardan gelen fikirlerin (her ne kadar önemli ölçüde seçmece ve metalaştırılmış biçimde olsa da) alınıp küresel ölçekte dolaşıma sokulabilmesini sağlayan bir merkez üssü işlevini yerine getiriyor. Daha olumlu olarak, antikapitalist hareket Dünya ve Avrupa Sosyal Forumları aracılığıyla ve bu olayların ve bunlarla ilgili protestoların düzenlendiği süreçlerde eylemci ve entelektüellerin birlikte çalışıp fikir alışverişi yaptıkları kozmopolitan bir ortam sunmaktadır. Son olarak, *Actuel Marx* ve *Historical Materialism* gibi dergiler farklı ülkelerdeki Marksistler arasındaki engelleri ortadan kaldırmak için bilinçli bir gayret sarf ediyorlar. Şu andaki konferansı da aynı sürecin bir örneği olarak görüyorum. Napoli'de hep birlikte olmamız, bana Marksizmin tüm çoğulluğu ile yeni hareketin meydan okumasına yanıt verebileceğine dair güven veriyor. ■

Kaynakça

- Anderson, P. (1976), *Considerations on Western Marxism*, Londra: NLB. [Türkçesi: *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004]
- Anderson, P. (1980), *Arguments within English Marxism*, Londra: Verso.
- Anderson, P. (1983), *In the Tracks of Historical Materialism*, Londra: Verso. [Türkçesi: *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, 2. baskı, çev. H. Gürüt ve M. Bakırcı, İstanbul: Belge Yayınları, 2004]
- Anderson, P. (1992a), *English Questions*, Londra: Verso.
- Anderson, P. (1992b), *A Zone of Engagement*, Londra: Verso [Türkçesi: *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003]
- Anderson, P. (1998), *The Origins of Postmodernity*, Londra: Verso. [Türkçesi: *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002]
- Anderson, P. (2000), 'Renewals', *New Left Review*, (II)
- Anderson, P. (2002a), 'The Age of EJH', *London Review of Books*, 3 Ekim 2002
- Anderson, P. (2002b), 'Confronting Defeat', *London Review of Books*, 17 Ekim 2002
- Aston T.H. ve Philipin C.H.E. (1985), (yay.), *The Brenner Debate*, Cambridge: CUP.
- Balakrishnan, G. (2003) (yay.), *Debating Empire*, Londra: Verso.
- Brenner Robert (1986), 'The Social Basis of Economic Development', (yay.) Roemer John, *Analytical Marxism* içinde, Cambridge: CUP.
- Brenner, R. (1993), *Merchants and Revolution*, Cambridge: CUP.
- Brenner, R. (1998), 'Uneven Development and the Long Downturn', *New Left Review*, (II) 229.
- Brenner, R. (2002) *The Boom and the Bubble*, Londra: Verso.
- Callinicos Alex (1983), *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, Londra: Bookmarks.
- Callinicos, A. (1987), *Making History*, Cambridge: Polity [Türkçesi: *Tarih Yapmak*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Özne Yayınları, 1998]
- Callinicos, A. (1989), *Against Postmodernism*, Cambridge: Polity [Türkçesi: *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri*, çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç Yayınları, 2001]
- Callinicos, A. (1991), *The Revenge of History*, Cambridge: Polity.
- Callinicos, A. (1995), *Theories and Narratives*, Cambridge: Polity.
- Callinicos, A. (2000), *Equality*, Cambridge: Polity.
- Callinicos, A. (2003), *An Anti-Capitalist Manifesto*, Cambridge: Polity. [Türkçesi: *Anti-Kapitalist Manifesto*, çev. Derya Kömürcü, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.]
- Carling, A. (1992), *Social Division*, Londra: Verso
- Cliff, T. (1988), *State Capitalism in Russia*, Londra: Bookmarks [Türkçesi: *Rusya'da Devlet Kapitalizmi*, çev. Tarık Kaya, Ali Safet, İstanbul: Metis Yayınları, 1990]
- Cohen G.A. (1978), *Karl Marx's Theory of History – a Defence*, Oxford: Clarendon.
- Cohen G.A. (1988), *History, Labour, and Freedom*, Oxford: OUP.
- Cohen G.A. (1989), 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics*, 99
- Cohen G.A. (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: CUP
- Cohen G.A. (1996), 'Self-Ownership, History and Socialism', *Imprints*, 1:1
- Cohen G.A. (2000), *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Cutler Anthony vb. (1977-8), *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, 2 cilt., Londra: Routledge.
- Denning, M. (1997), *The Cultural Front*, Londra: Verso.
- Dews, P. (1987), *Logics of Disintegration*, Londra: Verso.
- Dobb, M. (1946), *Studies in the Development of Capitalism*, Londra: Routledge. [Türkçesi: *Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Belge Yayınları, 1992]
- Gellner, E. (1989), *Plough, Sword and Book*, Oxford: Blackwell.
- Geras Norman (1985), 'The Controversy about Marx and Justice', *New Left Review*, (I) 150
- Giddens Anthony (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londra: Macmillan. [Türkçesi: *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000]
- Haldon, J. (1993), *The State and the Tributary Mode of Production*, Londra: Verso
- Haldon, J. (1997), *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge: CUP.
- Hardt Michael ve Negri Antonio (2000), *Empire*, Cambridge MA: Harvard University Press. [Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2001.]

- Harman, C. (1974), *Bureaucracy and Revolution in Eastern Europe*, Londra: Pluto.
- Harman, C. (1982), *The Lost Revolution*, Londra: Bookmarks.
- Harman, C. (1984), *Explaining the Crisis*, Londra: Bookmarks.
- Harman, C. (1988), *The Fire Last Time*, Londra: Bookmarks.
- Harman, C. (1999), *A People's History of the World*, Londra: Bookmarks.
- Harman, C. (2004), 'The Rise of Capitalism', *International Socialism*, (2) 102
- Harvey, D. (2003), *The New Imperialism*, Oxford: OUP. [Türkçesi: *Yeni Emperyalizm*, çev. Hür Güldü, İstanbul: Everest Yayınları, 2004.]
- Hill, C. (1975), *The World Turned Upside Down*, Harmondsworth: Penguin.
- Hilton, R. (1976), (yay.), *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra: NLB.
- Hindess, B. ve Hirst, P. (1974), *Precapitalist Modes of Production*, Londra, Routledge.
- Hindess, B. ve Hirst, P. (1977), *Mode of Production and Social Formation*, Londra: Routledge,.
- Hobsbawm E.J (1962), *The Age of Revolution*, Londra: Weidenfeld and Nicolson. [Türkçesi: *Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi, 1998]
- Hobsbawm E.J. (1975), *The Age of Capital*, Londra: Weidenfeld and Nicolson. [Türkçesi: *Sermaye Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi, 1999]
- Hobsbawm E.J. (1978), 'The Historians' Group of the Communist Party', Cornforth, Maurice (yay.), *Rebels and Their Causes* içinde, Londra: Lawrence & Wishart.
- Hobsbawm, E.J. (1987), *The Age of Empire*, Londra: Weidenfeld and Nicolson. [Türkçesi: *İmparatorluk Çağı*: çev. Vedat Aslan, Ankara: Dost Kitabevi, 1998]
- Hobsbawm, E.J. (1994), *Age of Extremes*, Londra: Michael Joseph. [Türkçesi: *Kısa Yirminci Yüzyıl – Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1996]
- Hobsbawm, E.J. (2002), *Interesting Times*, Londra, Penguin.
- Hook, S. (1933), *Towards an Understanding of Karl Marx*, Londra: Victor Gollancz.
- Isaacs, H. (1961), *The Tragedy of the Chinese Revolution*, Stanford: Stanford University Press.
- James C.L.R. (1963), *The Black Jacobins*, New York: Vintage.
- Jameson, F. (1981), *The Political Unconscious*, Londra: Methuen.
- Jameson, F. (1991), *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra: Verso.
- Jameson, F. (1998), *The Cultural Turn*, Londra: Verso. [Türkçesi: *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Ankara: Dost Kitabevi, 2005]
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso. [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Karam ve Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim Yayınları, 1992.]
- Linebaugh, P. (1991), *The London Hanged*, Londra: Allen Lane.
- Mann, M. (1986 ve 1993), *The Sources of Social Power*, 2 cilt., Cambridge: CUP.
- Roberts, M. (1996), *Analytical Marxism*, Londra: Verso.
- Roemer, J. (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Roemer, J. (1986), 'Should Marxists be Interested in Exploitation?' Roemer (yay.), *Analytical Marxism* içinde, Cambridge: CUP.
- Roemer, J. (1996), *Theories of Distributive Justice*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Runciman W.G. (1989), *A Treatise on Social Theory*, II, Cambridge: CUP.
- Thompson, E. (1963), *The Making of the English Working Class*, Londra: Victor Gollancz. [Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004.]
- Thompson, E. (1976), *Whigs and Hunters*, Harmondsworth: Penguin.
- Thompson, E. (1978), *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra: Merlin. [Türkçesi: *Teorinin Sefaleti*, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1994.]
- Ste Croix, G.D. (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londra: Duckworth.
- Truffaut, F. (1978), *Hitchcock*, Londra: Granada.
- Wickham, C. (1988), 'Historical Materialism, Historical Sociology', *New Left Review*, (I) 171
- Wright E.O (1985), *Classes*, Londra: Verso.
- Wright E.O. (1994), *Interrogating Inequality*, Londra: Verso.
- Wright E.O. (1997), *Class Counts*, Cambridge: CUP

Batı Marksizmi'nin sınırları ve ötesi: Debord ve ideoloji sorunsalı?*

Bülent Batuman

Garip bir biçimde, 1968'in iki kuramsal üstadı Debord ve Louis Althusser, Batı Marksizmi'nin parçalı bütünü'nün birbirini tamamlayan iki yarısını teşkil eder ve birbirlerinin ayna imgelerini oluştururlar.¹

Peter Wollen, "The Situationist International" Bu [Batı Marksizmi] başlığın[ın] altında kimlerin yer alacağına karar verebilmemize yardımcı olmak üzere, Wittgenstein'in "ailevi benzerlikler" kavramı bize kolektif bir bütünü'nün unsurlarını tanımlayabilmek için ille de mutlak biçimde örtüşen özellikler aranması gerekmediğini öğretir. Marx'ın Alman İdealizmi'ne olan borcu konusundaki uzlaşmazlıklarına karşın, neo-Hegeler ve anti-Hegeler başka ortak unsurlar barındırdıkları içindir ki, geniş bir aile içerisinde –kardeş değilse bile– kuzenler olarak anlaşılabilirler.

Martin Jay, *Marxism and Totality*

* Makalenin erken versiyonları üzerine yaptığı yorumlar için Tom McDonough'a teşekkür ederim.

1 Makale boyunca İngilizce olarak gösterilen kaynaklardan yapılan tüm çeviriler yazara aittir.

1 1989 yılında, *New Left Review* (NLR) dergisinde 1968 Paris'inin önemli gruplarından "Sitüasionist Enternasyonal"ın (S.E.) tarihi üzerine Peter Wollen imzalı uzun bir makale yayınlanır (Wollen, 1989). Makale ve konusu dikkat çekicidir, zira NLR'nin S.E. üzerine bir makale yayınlaması, makalede hiç değinilmeyen 20 yıllık bir gecikme/suskunluk ardından gerçekleşmektedir. Üstelik, sanki reel sosyalizmin çöküşünü işaretleyen 1989, "yeni sol"

2 1957'de kurulan S.E., ileride tartışılacağı gibi, sanatsal edimi toplumsal eleştiri ve özgürleştirici bir aşma (supersession) çabası ile yorumlamıştır. Debord'un 1967'de kaleme aldığı *Gösteri Toplumu*, daha sonraları 68'i haber veren bir manifesto olarak selamlanacak, S.E.'nin kendisi de 68 Paris'inin en radikal gruplarından birisi olarak sivrilecek ve devrimci dalganın geri çekiliği ile birlikte etkinliği zayıflayıp 1972'de kendini feshedecektir.

için de S.E.'yi ve grupla özdeşleşmiş olan lideri Guy Debord'u yeniden keşfedip içselleştirme sürecinin başlangıcıdır. Zira 90'lı yıllar S.E. ve Debord üzerine yuvarlak masa toplantıları ve tematik dergi sayıları ile canlanan bir ilgiye sahne olacaktır (Berman, Pan ve Piccone, 1991; *October*, 1997; Hastings-King, 1999; Jappe, 1999; McDonough, 2002). Buna karşılık, yirmi yıllık bir görmezden gelişi ardından gelen ilgi bu suskunluğun sessiz izlerini de üzerinde taşıyacaktır. Söz konusu çalışmalar S.E. pratiklerini belirli bir döneme ait sanatsal bir çerçeve içine sıkıştırmak –ve bu anlamda grubun son dönemini sanatsal bir çöküş dönemi olarak tanımlamak– konusunda ortak bir zemini paylaşmaktadırlar.² İlk bakışta bu yorum S.E.'nin sanatsal etkinliğini önemseyen ve son dönemini görmezden gelen sınırlı bir gruba aitmiş gibi görünse de, aynı tutumun politik boyutu önemseyen çevrelerce de paylaşıldığı görülmektedir. Bunun sebebi, Clark ve Nicholson-Smith (1997) tarafından da vurgulanmış olduğu gibi, S.E.'nin politik pozisyonunun dönemin Avrupa solu içinde yarattığı huzursuzluktur. İşte bu yüzden 90'ların başında ortaya çıkan ve S.E.'yi ve Debord'u "yeniden keşfeden" çalışmalar arasında S.E.'yi dönemin gereği olarak bir takım naif politik-kuramsal argümanlar da üretmiş olan sanatsal bir grup olarak resmetmek yönünde farke-dilir bir uzlaşma vardır.

Bu çerçevede Wollen'ın makalesi bu tutumun tipik bir temsilcisi, hatta öncüsü sayılabilir. Makale, politik bir okuyucu kitle-sine hitap eden *NLR* sayfalarında, bu kitleye S.E.'nin çalışmalarını tanıtırken Debord'u da "Batı Marksizmi"nin güvenli zemini üzerinde bir yerlere yerleştirmek gibi bir görev üstlenmiştir. Aşağıda detaylarıyla tartışacağımız gibi bu oldukça zorlu bir görev-dir, zira fikirleri "Batı Marksizmi" diye tanımlanan söylem alanı-nı rahatsız eden Debord ya yirmi yıl boyunca yapıldığı gibi gör-mezden gelinecek, ya da evcilleştirilecektir. Bu noktada tercihini ikinci seçenek yönünde kullanan Wollen, S.E. üzerine kısa bir kronolojinin ardından uzun bir Batı Marksizmi tarihçesine geçer. Debord'un düşüncesini etkileyen figürleri sıralayıp tartışan ma-kale daha sonra S.E.'nin diğer –sanatçı- üyelerine geçer. Dışarı-dan bakıldığında makalenin iki bölümü arasındaki yarılma göz-den kaçacak gibi değildir; Debord'u tanımlayabilmek için uğra-şılan ilk kısım grubun sanatsal faaliyetini anlatan ikinci kısım arasında bir kopukluk söz konusudur. Üstelik Debord'u Batı Marksizmi ile ilişkilendirme çabası da kayda değer ilginçlikler barındırır: başta yaptığımız alıntıda görüldüğü gibi Wollen De-

bord'u Althusser ile karşılaştırır. Buna göre Debord Batı Marksizmi'nin hümanist geleneğini temsil ederken Althusser de anti-hümanist, anti-Hegelci kanadın temsilcisidir. Fakat bu karşılaştırma daha ilk bakışta sorunludur; Debord gerçekten de bu geleneğin temsilcisi olarak kabul edilebilir bir isim midir? Diğer bir ifadeyle, Debord başkaları (örneğin Lefebvre yahut Sartre) kadar bu geleneğin "içinde" midir? Ve burada "içinde"lik kıstasları için Wollen'ın değindiklerini sayabiliriz: "Marx'ın kuramında *Manifesto*'dan sonra bir düşüş gözlemek", "1848 sonrasının olumsuz bir ekonomizm ve mekanizm ile bulanmış olduğunu düşünmek", "tarih bilincinin taşıyıcısı olarak proletaryanın özneliliğine" başat bir rol tanımak... Ve buna ek olarak S.E. konulu bir makalenin tam da sonunda Debord'u *kıyaslamak* için Althusser'in seçilmesi dikkat çekicidir. Makale boyunca Hegelci Marksistlerle olan etkileşimi Debord'u tariflemeye yetmezmiş gibi dışarıdan bir referansa ihtiyaç duyulmaktadır. Bu aşamada Debord Hegelci geleneğin bir parçasından bütününe dönüşüp Wollen'ın ifadesiyle "Batı Marksizmi'nin parçalı bütünü'nün birbirini tamamlayan iki yarısı"ndan biri haline gelir. Bu aşırı payelendirme kelimenin tam anlamıyla semptomatiktir; zira "Batı Marksizmi" diye tanımlanan zeminin tekinsizliğini ve tam da bu tanımlı mümkün kılabilmek için bastırılan bir şeylerin varlığını ele vermektedir. Ve aşağıda tartışacağımız gibi bu bastırma Debord ve Althusser ile yakından ilintilidir. Öyleyse bu uzun girişin ardından artık bu makalenin amacını tanımlayabiliriz: amaçlanan şey Debord'u Batı Marksizmi ile ilişkisi içerisinde konumlandırabilmek için Debord ile Althusser arasında da birbirinin tam karşıtı olmak bir yana, özgül bir benzerlik bulunduğunu tespit etmek ve bu benzerliğin Batı Marksizmi diye tanımlanan kuramsal bölgenin sınırlarını ifşa eder niteliğini göstermektir.

Batı Marksizmi

Batı Marksizmi'nin kökeni konusundaki genel kanı, bu geleneğin Georg Lukács (*Tarih ve Sınıf Bilinci*) ve Karl Korsch'un (*Marksizm ve Felsefe*) her ikisi de 1923'te yayınlanan çalışmaları ile başladığı yönündedir. Bu tarih Marksist düşüncenin tarihinde önemli bir kavşağa işaret etmektedir. İki savaş arası dönemin ilk yılları hem Ekim Devrimi'nin alevlendirdiği devrimci umuda, hem de bu iyimserliğin -Avrupa devrimlerinin bastırılması ve Sovyetler Birliği'nde bürokratik bir statükonun kuruluşu sonucunda- hızlı tükenişine tanık olmuştur. Bu çerçevede ister Perry

Anderson'ın (1976: 42) ifadesiyle bir “geri çekilme” olarak, isterse Russel Jacoby'nin (1981: 7) tanımıyla “yeniden gözden geçirme yönünde ileri bir adım” olarak anlaşılsın, Batı Marksizmi politikadan felsefeye doğru bir kaymayı temsil eder. Kuşkusuz bu, Marksist geleneğin merkezi temalarının değişimi açısından ilk dönüşüm değildir. Örneğin Paris Komünü'nün yenilgisini takiben Marksist metinlerde siyasetin ağırlığı yerini ekonominin hakimiyetine bırakmış ve bu eğilim Marx'ın ölümünün ardından yoğunlaşmıştır. Benzer şekilde, Birinci Dünya Savaşı ile birlikte İkinci Enternasyonal'in belirlenimci ekonomizminden Leninizm'in iradeci politizasyonuna doğru bir yönelim gözlenmektedir. Bu kayma ve dönüşümleri inceleyebilmek için Marksist kuramın koordinat sistemini tanımlayacak bir takım parametrelere ihtiyaç vardır.

Klasik Marksist metinler kaçınılmaz olarak ortaya çıktıkları tarihsel momentlerin izlerini taşırlar. Marx ve Engels'in metinlerini bu boyutlarıyla incelemek bu yazının amacını aşsa da, bu analizlerin her birinin “tarihin öznesi” sorunsalına ilişkin özgül bir kavramlaştırma içerdiği öne sürülebilir; kapitalist üretim tarzının kuşatıcı bütünsel sistemi karşısında bir fail olarak proletaryanın etkinliği. Bu sorunsalı Marksist kuramın topoğrafyasını tanımlayan bir eksen olarak kavrayacak olursak, bu eksenin bir ucunda öznenin tarihin akışını etkileme kapasitesi, diğer ucunda ise içsel yapısal mekanizmaların tarihin motoru olduğu düşüncesi yer alır. Böylesi bir eksenin aynı zamanda “bütünlük” kavramının Marksist yorumunun da farklı versiyonlarını tanımladığı düşünülebilir: eksenin bir ucunda kavram insani deneyimin bütünlüğüne (öz-bilinç, kendini gerçekleştiren özne vs.) tekabül ederken diğer uçta kapitalist üretim tarzının kuşatıcı bütünlüğünü anlatır. Marx'ın kendi yapıtlarında bile bu iki kutuplu eksen üzerinde farklı pozisyonlara tekabül edecek muhtelif okumalar gözlenebilir.

Bu çerçevede İkinci Enternasyonal, devrim için objektif koşulların gerekliliğine yaptığı vurgu ile ekonomik belirlenimcilik yönünde açık bir tavır temsil eder. Ancak Engels'in öngördüğü gibi yükselen milliyetçi dalga Avrupa'yı Dünya Savaşı'na sürüklerken Enternasyonal'i de çöküşe itmekten geri kalmaz. Buna karşılık Leninizm'in temsil ettiği yönelim (ki bu yönelimin hareket noktası, ekonomiden uzaklaşmayı tam da güncel kapitalizmin ekonomik analizi vasıtasıyla meşrulaştıran Lenin'in *Emperyalizm*'idir) ciddi bir dönüşümü işaretleyerek öznenin tarihteki

rolünü ve aktörlerin “objektif koşullara” karşı tarih yapma potansiyelini öne çıkarır (ki aynı şey Gramsci tarafından “Kapital’e karşı devrim” olarak nitelenecektir). Yine de kısa süre içerisinde yeni bir sorun –tarihin öznesi (proletarya) ile onun (tarihi) üretme (ya da temsil) aracı –parti- arasında bir kopuş ortaya çıkacaktır.

Bu noktada Leninist parti sorunu epistemolojik bir probleme dönüşür; Marksizmin başka düşünce biçimleri karşısında tarihi kavramak konusunda üstünlüğü iddiası, tarihsel olarak yanılması imkansız bir öncü aktörün tanımlanmasına olanak tanır. Üçünü Enternasyonal’in resmi “bilimsel” Marksizmi böyle bir noktayı sorunsallaştırmayı reddedip, bu yönde doğacak epistemolojik kuşkuyu ideolojik olmakla itham ettiğinde, sınıf/parti ilişkisinin eleştirisi yeni bir kuramsal zemine ihtiyaç duyacaktır. Lukács’ın yapıtı işte bu yeni zemini Marx’ın erken döneminde bulur. Leninizm açısından siyasal aktivizmin göstereni olarak anlaşılan “bilinç” kavramını Hegelci versiyonuyla yeniden kurgulayan Lukács (1971), “tarihin öznesi olarak sınıf” sorunsalını insan öznenin yabancılaşması sorunu ile birleştirir. Marksist “yabancılaşma” kavramının Hegelci köklerine dönen Lukács yalnız toplumsal ilişkilerin değil aynı zamanda insan deneyiminin ve bilincinin de “şeyleşmesinin” (reification) tartışılabilceği yeni bir alan açar. Böylelikle, üretim ilişkileri değiştiğine göre (karşı devrimci sapsmalar dışında) toplumsal bir çelişkinin varolamayacağı “bilimsel” iddiasına karşı ister kapitalist isterse sosyalist bir toplum söz konusu olsun, bireyler, ilişkiler veya kurumlar düzeyinde yabancılaşma olgusunun gözlemlendiği her durumda sosyo-politik sorunların mevcut olabileceği argümanı mümkün hale gelir.

Başka bir ifadeyle söylersek, daha sonra “Batı Marksizmi” olarak isimlendirilecek olan bu yeni alternatif, Leninist modelle fail/yapı ilişkisi açısından öznellik vurgusunu paylaşırken kendisini bu modelden ikinci bir eksen; bir politika-felsefe ekseninde uzaklaştırır. Bu ikinci eksen analiz nesnesini oluşturacak politik failler için de bir ölçek önerecektir. Eksenin politika ucunda parti, ve felsefe ucunda birey bulunurken, bu ikisinin arasında işçi konseyi ve sınıf yer alacaktır. Bir süre için geçerli görülen bir devrimci örgüt modeli olarak “konsey komünizmi” Batı Marksizmi bağlamında giderek sınıfın dolaysız öz-temsiline referans veren kavramsal bir kategoriye dönüşecektir. Öte yandan böylesi kavramsal dönüşümler salt tarihsel süreklilikler ve kesintilerle değil, aynı zamanda coğrafi sıçramalarla da şekillenecektir.

3 Poster Batı Marksizmi'nin tamamına tekabül edecek bir başlık olarak "varoluşçuluğu" kullanılmaktadır.

4 Fransız entelektüel çevreleri Lukács'ın çalışmalarıyla, anılan diğer isimlere kıyasla daha geç tanışmıştır. Örneğin, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Fransızca'ya çevirisi 1960'a kadar gerçekleşmez. Yine de öğrencisi Lucien Goldmann 1950'den itibaren Lukács üzerine yazmaya başlamış ve yapıtlarını Fransız aydınlarına tanıtmıştır.

Fransa'da Batı Marksizm

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Batı Marksizmi'nin odağı Almanya'dan Fransa'ya kayar. İki savaş arası dönemde Fransız entelektüelleri halihazırda, Mark Poster'in (1977) "Hegel Rönesansı"ı³ diye tanımladığı süreci yaşamaktadır. Bu süreçte Lukács'ın çalışmaları Hegel, Heidegger ve Marx'ın erken dönem eserleriyle birlikte okunmaya başlamıştır.⁴ Yani savaş sonrası dönemde Fransa'da serpilip gelişecek olan Batı Marksizminin felsefi kökleri İkinci Dünya Savaşı öncesinde Fransa'da mevcut bulunmaktadır. Buna karşılık Marksizmin siyasal boyutu Fransa örneğinde önemli özgülükler taşımaktadır. Nazi işgaline karşı Direniş'in örgütlenmesinde oynadığı rol dolayısıyla savaş sonrası Fransa'sının en güçlü politik kurumu Fransız Komünist Partisi'dir. Bundan da önemlisi, dikkat çekici işçi hareketleri tarihiyle Fransa'da Marksizm her şeyden önce bir işçi hareketi doktrini (Judt, 1986: 184). Marksizm ve FKP arasındaki bu tarihsel ilişki, Batı Marksizminin temel karakteristiklerinden biri olan Stalinizm eleştirisinin 50'lerin sonlarına dek ertelenmesine sebep olacaktır. Judt'ın (1986:184) ifadesiyle, "Stalinizm FKP'nin yanında olmayı güçleştiriyorduydu da, tarih partinin karşısında olmayı imkansız kılmaktadır."

İşte Batı Marksizminin Fransa'daki tarihini belirleyecek olan bu gerilimdir. Gündelik siyaset partinin Stalinist politikalarınca belirlendikçe (ki Thorez'in FKP'si Batı Avrupa KP'leri içinde en "Stalinist" olanıdır), Marksist aydınlar "genç Hegelci" Marx'ın felsefesine daha çok eğilirler. Fransız işçi sınıfı ile FKP arasındaki tarihsel bağ, tarihsel aktörlerin analizi için ne "konsey komünizmi"nin ne de "sınıf"ın "parti" ile boy ölçüşebilecek bir analitik kategori olarak kullanılmasına olanak tanır. İşte bu çerçevede incedir ki, Marleau-Ponty ve Sartre'in çalışmalarında vücut bulacak varoluşçu Marksizm versiyonu ile Lefebvre'in *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nde cisimleşecek Hegelci Marx okuması ortaya çıkar. "Gündelik hayat"ın bir araştırma alanı olarak ele alınmasının kökleri Sürrealizmden miras alınmış olsa da kavram Lefebvre'in çalışmasında, yeni ortaya çıkmakta olan tüketim toplumu bağlamına tekabül etmektedir. Savaş sonrası dönemin bu ilk çalışmalarının kilit noktası, analizlerinin toplumsal fail olarak bireye odaklanması ve dolayısıyla bu çalışmalarda dar anlamıyla politikanın giderek önemini yitirmesidir. Burada kastedilen, birey düzeyindeki mikro-politik analizlerin Marksizm için anlamsız olduğu değil, bu araştırmalara yönelimin savaş sonrası Fransa'sının

özgül koşullarının sonucu olup Batı Marksizmi'nin politikadan felsefeye kayışını hızlandırdığıdır. Bu gidişatın tek istisnası açık bir Stalinizm eleştirisi getiren ve Fordist yapılandırma koşullarında işçi sınıfının durumunu kuramlaştırmaya çalışan "Socialisme ou Barbarie" (Sosyalizm yahut Barbarlık) grubudur (Hastings-King, 1999).⁵ Ancak aşağıda göreceğimiz gibi, bu grup dahi 50'lerin ikinci yarısında yaşanan kırılmaların travmatik etkisini atlatmayı başaramayacaktır.

1954'te, Fransız devletini 60'lara kadar uğraştıracak olan Cezayir Devrimi patlak verirken, 1956'da Kruşçev "gizli raporunu" SBKP'nin XX. Kongresi'ne sunar. Aynı yılın Kasım'ında Sovyet Ordusu Macaristan'ı işgal ederek yeşermekte olan devrimi bastırır. Bütün bunları 1958'de de Gaulle darbesi ve V. Cumhuriyet'in kuruluşu izler. Cezayir ve Küba'da gelişen hareketler ve Macaristan'da yükselen işçi inisiyatifleri devrimci çevrelerde parti dışında bir iyimserlik havası yaratır. Bu iyimserlik havasını destekleyecek bir unsur Kruşçev raporu ise de, Fransa'da raporun parti içerisindeki etkisi Thorez'in ölümüne kadar minimum düzeyde kalacaktır. Bu çerçevede "Sosyalizm yahut Barbarlık" (S.B.) grubunun argümanları geniş ilgi uyandırır. Macaristan devrimini övgüyle destekleyen S.B. sayesinde konsey komünizmi bir kez daha somut bir olasılık olarak gündeme gelir. Buna karşılık Sovyet müdahalesi Kruşçev raporunun zaten az olan etkisini silip süpürmekle kalmayıp Fransız aydınları arasında Sovyetler Birliği ve FKP'ye karşı yoğun bir öfke uyandırır. Aydınların çoğu partiden ya ayrılır ya da atılır. 1958 yılı ise Fransız Marksistleri ve özellikle sınıf siyasetini önde tutan S.B. için çok daha yıkıcı olacaktır. Mayıs 1958'de Fransa neredeyse iç savaşın eşiğindedir ve süreç de Gaulle'ün darbesiyle sonuçlanacaktır. Koşullar toplumsal bir krize –bir başka deyişle devrimci bir duruma– işaret etmekteyken işçi sınıfı sosyalist solun beklentilerinin aksine V. Cumhuriyet Anayasası'na onay verir (Hastings-King, 1999: 31). Tarihsel bilincin taşıyıcı sınıfı kurama ihanet etmiş görünmektedir; öyleyse onları eylemden alıkoyan, görüşlerini bulandıran, ve sosyo-politik durumu kavramalarını engelleyen bir şeyler olmuş olmalıdır. Ve bu şey Debord ve Althusser'in çalışmalarında izini süreceğimiz ve Batı Marksizminin sınırlarını açığa çıkaracak eski bir kavramdan –ideolojiden– başkası değildir.

İşte bu tarihsel moment hem Debord'un ait olduğu, hem de Batı Marksizmi için kritik önem taşıyan bir dönemeçtir. Bir açıdan burası Batı Marksizminin çıkmaz sokağıdır: siyasal alan Soğuk

5 Cornelius Castoriadis ve Claude Lefort'un başını çektiği grup, *Socialisme ou Barbarie* adıyla 1949-1965 arasında 40 sayı yayınlanan dergi çevresinde örgütle-nir. Grup üyeleri Trotskiy kimlikleriyle öne çıkmış olsa da (örneğin Castoriadis Troçkist Dördüncü Enternasyonal'in, Lefort ise yine Trotskist Uluslararası Komünist Partisi'nin üyeliğini yapmışlardır), derginin çıkışı, grubun Trotskizm'le yollarını –Sovyetler Birliği'nin özünde bir işçi devleti olup olmadığı tartışması çerçevesinde– ayırmasının işaretidir.

6 S.E.yi önceleyen Lettrist Enternasyonal 50'lerde ortaya çıkmış olan ve yıkıcı bir avangardizmi temsil eden bir akımdır. Lettristlerle birlikte olduğu dönemde Debord ilk filmi olan *Hurllements en faveur de Sade* (Sade için ulumular) adlı deneysel filmi yapar. Ekranın tamamen beyaz yahut siyah olduğu, arka fonda ise bazen diyalogların bazense uzun sessizliklerin yer aldığı film sansasyonel bir etki yapacaktır.

7 Bu makalenin temel konusunun dışında kalsa da S.E.'nin kültür alanına ilişkin pozisyonuna değinmekte fayda var. Burjuva sanat ve kültürüne karşı radikal bir yadsımayı temsil eden erken 20. yüzyıl avangardini ve bunun en önemli unsurlarından biri olan Dadaizmin burjuva sanatını yok etme iddiasını sahiplenen S.E. öte yandan Dadaizmi bu sanatsal birikimin hala tüketilmemiş yaratıcı potansiyellerini gözard etmekle eleştirir. Bu noktada Breton'un Sürrealizmi, Debord ve yoldaşları için Dadaist yadsıma stratejisinin diyalektik bütüncüsü olacak, şansa, irrasyonelliğe, bilinç dışına ve devrimci bir deneyselliğe yer açacak sanatsal tutumu öğrenecekleri kaynak

Savaş'ın ümitsiz, kuşatıcı cenderesine girdikçe hümanist Marksizm kan kaybetmektedir. 60'ların ortalarına gelindiğinde Sartre ve Lefebvre çalışmalarını sürdürür ve Castoriadis Marksizmden uzaklaşırken, Marksizmin yeni ve orijinal bir yorumunu yapısal-cılık ile eklemleyerek üreten Louis Althusser olacaktır.

Tarihi "öznesiz bir süreç" olarak tanımlayan Althusser, Batı Marksizmi'nin belirleyici özelliklerine karşı radikal bir çıkışı temsil eder. Ona göre Batı Marksizmini tarifleyen her şey reddedilmelidir: Marx'ın erken ve geç dönemleri arasında keskin bir ayırım önermekle kalmayan Althusser, erken dönem çalışmaların tamamıyla beraber Marx'ın yapıtında Hegelci izler taşıyan her şeyin bir tarafa bırakılması gerektiğini savunur. Objektif bir Marksizm iddiasıyla yola çıkan Althusser, yapıların öznellik, bilinç ve irade üzerinde belirleyici çerçevelerine vurgu yapar. Althusser'in anti-hümanist Marksizmi "yabancılaşma" ve "şeyleşme" kavramlarını özcü oldukları gerekçesiyle küçümser, zira bu kavramlar kaçınılmaz olarak bir "insanın özü" fikrine atıf yapmaktadır. Bu çerçevede, Marx'ın "tarihin motoru sınıf savaşımıdır" önermesi bile öznellik karşıtı bir argümana dönüşür: "tarih hareket halinde muazzam bir doğal-insani sistemdir, ve tarihin motoru sınıf savaşımıdır. Tarih bir süreçtir; *öznesiz bir süreç*" (Althusser, 1976: 51). Böylelikle, Althusserci modelde öznenin etkinliği bilinç tarafından değil, yapıların karmaşık mekanizmaları tarafından belirlenir ve aradaki bağıntı öznellik illüzyonu yaratan ideoloji tarafından sağlanır.

Bu noktada, bu makalenin temel argümanına geri dönmek faydalı olacaktır. Yukarıda tartıştığımız gibi 50'lerin sonu, özellikle Fransa'da, Batı Marksizmi için bir dönüm noktasıdır ve bu tarihsel dönemecin ürünü olan çalışmalarıyla Althusser ve Debord Batı Marksizmi'ni tanımlayan çerçeveyi zorlayıp, merkezinde ideolojinin bulunduğu bütüncül bir sistem anlayışını paylaşırlar. Bu argümanı detaylandırmaya geçmeden önce Debord'un düşüncesinin ve Marksist kuramla ilişkisinin gelişimine kısaca bakmak yararlı olacaktır.

Debord ve 50'ler Fransa'sı

Debord'un entelektüel yaşamı 50'lerin başlarında Lettristlerle⁶ ilişki içerisinde sinema alanında başlar. Teorik birikimi Sürrealizm'den beslenmekte, Sartre ve Lefebvre'in çalışmalarına aşinalığı bulunmaktadır.⁷ Debord'a göre sıradanlaşmış gündelik hayatın eleştirisi, yaratılacak alternatif "durumlarla" tamamlan-

malıdır. Gündelik hayatın ve barındırdığı potansiyellerin keşfine dair bu arayışın zemini ise kent mekanının kendisidir. Tüketim toplumunun sunduğu yaşantı Debord'a Lukács'ın şeyleşme kavramını yeni bir meta-biçim –gösteri– aracılığıyla yeniden yorumlama olanağı sunar.⁸

50'lerin ikinci yarısı Debord'un düşüncesinin olgunlaşmasına ve politikleşmesine sahne olacaktır. Yukarıda tartışıldığı gibi 1956 Macaristan devrimi S.B.'nin görüşlerine yoğun bir ilgi yaratmıştır ve Debord (ve 1957'de kurulan S.E.) da bu ilgiyi paylaşmaktadır. Debord ve arkadaşları için S.B. yeni bir devrimci kuram sunarken aynı zamanda "Debord'un sanatçıdan devrimciye ve sitüasyonistlerin de post-Sürrealist bir sanat grubundan hakim düzeni yadsıyan bir hareketin ön saflarında yer alacak bir örgüte dönüşeceği bir araç" olur (Hastings-King, 1999:42). Sitüasyonistler için S.B. kendilerini ait hissettikleri gerçek bir devrimci harekettir, ve onun etkisi altında gündelik hayatın sitüasyonist eleştirisi yönünü sanatsal "aşma"dan kapitalizm eleştirisine çevirirken kentsel yaşantının kuytu köşelerinde durumlar yaratma görevi de devrimci bir gündeme eklenenecektir.

Bir süre üyeliğini de yaptığı S.B. ile kişisel ilişkisi üzerinden Debord, Marksist kuram için kritik iki sorunu benimser: devrimci örgüt modeli olarak işçi konseyleri ve Stalinizm eleştirisi. Kendi çalışmaları Hegelci Marksizmin ve özellikle Lukács'ın derin izlerini taşısa da Debord başka bir kuşağın üyesidir ve başka tarihsel koşulların ürünü olduğunca bu iki sorunu Batı Marksizminin eski kuşağından çok daha farklı bir gözle görecektir. Politikayla kişisel ilişkisi yaşlı kuşağınki gibi teoriyle sınırlı olmayan ve doğrudan eylem içinde yer alan Debord için konsey kavramı da proletaryanın öz-temsiline kavramsal göstereni olmaktan çok daha fazlasıdır. Bir başka deyişle Debord, Batı Marksizminin inip geldiği patikayı gerisin geri tırmanmaktadır: gündelik hayatın sıradanlığı içinde yabancılaşmış bireyden tarihsel aktör olarak sınıfa ve onun yabancılaşmamış politik aygıtı olarak (Macaristan'da küllerinden yeniden doğan) konseylere. Öyleyse, "yeni sol" okumalarının aksine konsey komünizmi Debord'un tarihten bulup çıkardığı (Wollen, 1989) yahut teorik çapsizliği yüzünden üzerine konduğu bir "mit" (Berman ve Piccone, 1991) değil, tarihin önüne koyduğu Macaristan Devrimi koşullarının özgün bir dersidir.

Stalinizm meselesi açısından ise Debord Batı Marksizmine mensup isimler için çok daha rahatsız edicidir, zira 50'lerin son-

olacaktır. Debord'un *Gösteri Toplumu*'nda kullandığı ifade ile, sanata dair Sitüasyonist pozisyon Dadaistlerin "yok etmeye" ve Sürrealistlerin "gerçekleştirme"ye" uğraştığı sanattı, bu iki stratejiyi bütünlendiren bir yaklaşımla "aşma" yönündedir. (Debord, 1994: tez 191). Buna karşılık, mimarlık tarihçisi Manfredo Tafuri'nin gündeme getirdiği, 20. yüzyıl avangardının öfke (hatta tiksinti) ile yadısımaya çalıştığı burjuva kültürünün son tahlilde yeniden üretilmesine hizmet edecek üretken bir yıkıcılıktan öteye geçip geçemediği sorusu Debord ve S.E.'nin sanatsal pratikleri için de geçerliliğini korumaktadır. Bu yönde bir tartışma için bkz. McDonough, 2002.

8 Bu noktada Lukács'ın "şeyleşme" kuramını takip ederek (hatta şeyleşme ile yabancılaşma arasında önemli bir ayrıma işaret ederek) yine kuşatıcı –hatta karamsar– bir toplumsal çerçeve imgesine ulaşan bir başka düşünür, Adorno'ya değinmekte yarar var. Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcileri Adorno ve Horkheimer'in çalışmaları Hegelci-hümanist özne nosyonundan çok Weberci "demir ka-

fes" yaklaşımına yakın durur (Jay, 1984). Adorno (1979) için "özdeşlik düşüncesi" ideolojinin başat biçimidir ve ulaşacağı zorunlu sonuç "öznenin tiranlığı" olacaktır?r. Buna karşılık Debord için, örneğin, konsey komünizmi özne ile nesne arasında (proletarya ile örgütü arasında) yabancılaşma halini aşacak dolaysız bir özdeşlik ilişkisi kurar (Jappe, 1999: 141-2).

larına gelindiğinde bu figürlerin çoğu FKP'nin dışında kalmış ve partiyi ve Stalinizmi bir dereceye kadar eleştiriyor olsa da hiç biri bu eleştirileri sonuna kadar götürecek durumda değildir. Çünkü, her şeyden önce böylesi kökten bir eleştiri her birinin kendi kişisel tarihleri ve önceki suskunlukları ile hesaplaşmalarını gerektirecektir. Örneğin hiçbir zaman parti üyesi olmayan Sartre bile 50'lerin başlarında Stalinizmi savunmaktadır. İkinci olarak, bu figürlerin hiç biri Stalinizmi Leninist parti modeline kadar sornsallaştırmaya hevesli değildir. Zira görmüş olduğumuz gibi bu model tam da devrim ve tarihsel belirlenim açmazına çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Ve bu çözüm Batı Marksizminin karşı çıkar görüldüğü, fakat ona alternatif üretmek yerine işaret ettiği sorunun üzerinden atlamayı seçtiği bir modeldir.

Debord için ise ne yarım bir Stalinizm eleştirisi ne de kıdemli Marksistlerin tutumu kabul edilebilir değildir. Yine de, Stalinizm eleştirisini sonuna kadar götürüp Leninist öncü parti fikrini sorgulasa da Debord'un da tatmin edici bir çözüm önerebildiği söylenemez. *Gösteri Toplumu*, konsey fikri ile *gösteri*'yi deşifre edebilecek potansiyele sahip, devrimci harekete değilse bile teorik mücadeleye öncülük edecek bir grubun örtük gerekliliği arasındaki gerilimin izlerini taşır. Bu öncü grup ihtiyacı durduk yerde ortaya çıkmış değildir; bu ihtiyaç tam da ideoloji sorunlarından ve Debord'un buna dair özgün yorumundan kaynaklanır.

Semptom olarak ideoloji

Hem Leninizmin hem de Batı Marksizminin İkinci Enternasyonal'den miras aldığı bir düşünce "ideoloji" nosyonunun olumsuz olmayan yorumudur. Gerek Lenin, gerekse Lukács için Marksizm bir ideolojidir; dahası, Lukács için Marksizm "proletaryanın ideolojik ifadesidir". Bu ortak noktaya rağmen iki eğilimin ideoloji kavramlaştırmaları farklı olmakla kalmayıp çıkış noktalarını da Marx'ın farklı eserlerinde bulurlar.

Marx'ın yapıtında ideoloji açıkça olumsuz bir tını taşır. *Alman Ideolojisi*'nde ideoloji yabancılaşma ile ilişki içerisinde ve onun sebebi olarak kavranır: "Bütün ideolojilerde insanlar ve içinde bulundukları koşullar bir *camera obscura* içindeymişçesine baş aşağı görünür..." (Marx, 1974: 47). Bir başka ifadeyle ideoloji yabancılaşmış bilincin gerçekliği tersyüz etmesine aracı olmaktadır. Burada bilinç ile mevcut toplumsal koşullar arasında dolaysız bir ilişki olabileceğine dair bir ima vardır, ve bu ima Marksizm'e epistemolojik bir ayrıcalık tanıyan meşhur "yanlış bi-

linç” kavramına temel oluşturur. Buna karşılık, aynı eser içinde Marx (1974: 64), “egemen sınıfın fikirleri her devirde egemen fikirlerdir” görüşünü de ileri sürer. Bu önerme *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*’nın önsözünde ortaya konulan ünlü altyapı-üstü yapı modeli ile birlikte düşünüldüğünde –ki bu modelde üst-yapı toplumsal bilinç biçimlerinin de mekanıdır– ideolojinin İkinci Enternasyonal düşüncesinde uç noktaya taşınacak politik bir versiyonuna ulaşılır. Bu durumda ideoloji toplumsal olarak belirlenmiş bir siyasal görüş haline gelirken Marksizm de epistemolojik ayrıcalığından vazgeçip böylesi ideolojilerden birisine –meşruyetini ancak etik bir tercihle kurabilecek birisine– dönüşür.⁹

Bu çerçevede Lenin bu politik yorumu benimseyip Marksizmi proletaryanın ideolojisi olarak tanımlarken, Lukács bu yorumu yabancılaşma sorunu ile bir araya getirmeyi deneyerek ideolojinin şeyleşmiş bilinç durumunun karşısına Helgelci “bütünlük” kavramını koyar. Bu bakış açısına göre tarihin öznesi olan proletaryanın öz-bilinci olarak Marksizm toplumsal sürecin bütünselliğini kavrama yeteneğine sahiptir. Lukács’ın yaklaşımında kritik olan nokta ideolojilerin tarihsel aktörler olarak sınıflara tekabül ettiğini kabul etmesidir. Proletarya ile Marksizm arasında ontolojik bir ilişki kuran Lukács ideoloji tartışmasının çıkış noktasının kitlelerin “çarpılmış” bilincini açıklamak olduğunu gözardı eder. Ve bu çıkış noktası tam da Batı Marksizmi geleneğinin ideoloji kavramını önemsiz görmesinin temelinde yatan nedendir. Hümanist bir Marksizm ya proletaryaya özcü, ayrıcalıklı bir ideoloji atfedecek ya da muktedir bir öznellik anlayışıyla bağdaşmayacak ideoloji sorunsalını toptan bir kenara bırakacaktır. İdeoloji kaçınılmaz olarak failin yeteneklerini sınırlandıran dışsal etkenlerce belirlenen olumsuz bir öznellik tanımlar ve bu, Debord ve Althusser’de ortak olan noktadır.

Kuramsal referansları oldukça farklı olsa da Debord da Althusser de failerin içinde kapana kısılmış olduğu kapitalist üretim tarzının karamsar bütünlüğünü açıklamaya çalışır. Althusser için böylesi bir modeli kurarken kullandığı temel referans Lacan’cı “yanlış-tanıma”dır. Lacan’a göre yanlış-tanıma ayna evresinde gerçekleşen imgesel özdeşleşmenin bir unsurudur. Buna göre, 6-18 ay arası dönemde bebek kendisini (ilk kez) aynadaki imgesi olarak tanır. Ne var ki bu (yanlış) tanıma bir yabancılaşma durumudur zira özdeşleşilen imge gerçekte bebeğin kendisi değil yalnızca başka bir görüntüdür (Lacan, 1997). Althusser için ideoloji benzer bir şekilde işler; ideoloji birey düzeyinde özelliğin kurucu

⁹ İdeoloji nosyonunun Marksist gelenek içinde geçirdiği dönüşümler üzerine bkz. Eagleton, 1991.

10 Bu argümanın etrafı bir tartışması için bkz. Zizek, 1989.

11 Gösteri Toplumu tezleri halinde kullanılmıştır. Bu yüzden kaynağa referans gösterilirken sayfa numarası yerine tez numaraları kullanılmaktadır.

12 Görsel ve metinsel parçaları kendi bağlarından koparıp “aşırarak” yeni anlamlar üretmek üzere kullanmak Sitüasyonistlerin icat ettiği ve gerek sanatsal üretimde gerekse siyasal propaganda için sıkça kullanıldıkları bir taktiktir.

bir unsurudur. Ve özne Althusser için, çarpıcı biçimde –diğer Batı Marksizmi düşünürlerinin aksine– erk sahibi tarihsel faili değil, ideolojiye tabi olanı gösterir. İdeoloji bireyleri “çağırır” ve özneler olarak kurar (Althusser, 1971). Öyleyse, ideoloji ve özne kategorileri ayrılmaz biçimde birbiriyle koşullanmıştır: ideoloji ancak özne kategorisi ile birlikte ve bir toplumsal formasyonun yapısal unsuru olarak var olabilir. Toplumsal yapı ile özne kategorisi arasındaki bu ilişki tarihsel belirlenimin ötesindedir ve bu yüzden ki “ideolojinin tarihi yoktur” (Althusser, 1971: 171).

Öte yandan, Debord *Kapital*’in metalar üzerine olan birinci kısmında (ki bu kısım Helgelcilik bulaşmış olduğu gerekçesiyle Althusser tarafından geçersiz bulunur) yer alan kapitalist üretim tarzının semptomu olarak meta fetişizmi analizinden yola çıkar¹⁰:

Demek ki metanın basit bir şey olmasının sebebi basitçe içinde insan emeğinin toplumsal niteliğinin bu emeğin ürününe damgalanmış objektif bir nitelik olarak görünmesidir... insanlar arasındaki belirli bir ilişki, onların gözünde, şeyler arasında fantastik bir ilişki biçimine bürünür (Marx, 1977: 164-5).

Peki bu illüzyonun kaynağı nedir? Marx için bu sorunun cevabı meta-biçiminin kendisidir. Toplumsal değişim ilişkileri bu ilişkilerin bir unsurunun niteliğiymiş gibi görünmesine yol açar; metanın değişilebilir olma vasfı değişim ilişkilerinden kaynaklanmayıp metanın kendisine ait bir nitelik gibi görünmektedir. Marx bu fetiş karakterini bilinen şu örnekle açıklar: “Örneğin bir adam diğerleri kendisine biat ettiği için kraldır. Oysa onlar o kişi kral olduğu için ona biat ettiklerini düşünürler” (Marx, 1977: 151). Bu durumda ideolojik algı bozukluğu bir bilinç sorunu olmak yerine yapısal bir semptom haline gelir. İşte bu noktadan hareket eden Debord meta-biçimini kapitalist üretim tarzının yapısal çekirdeğini içeren unsur olarak kavrar: “gösterinin temel hareketi içinde eski düşmanımız *meta*’yı, ilk bakışta sıradan ve aşık bir şeymiş gibi görünmeyi çok iyi bilse de aslında oldukça karmaşık ve metafizik inceliklerle dolu olan *meta*’yı görürüz” (Debord, 1994: tez 35)¹¹.

Debord için görsel imge –gösteri– meta biçiminin en yüksek aşamasıdır, zira bu biçimiyle metanın kendisi kapalı bir sisteme dönüşüp “maddileşmiş ideoloji” haline gelir. Gösteriyi tanımlarken Debord doğrudan *Kapital*’den cümleleri değiştirerek kullanır¹²: “Modern üretim koşullarının hakim olduğu toplumlarda tüm yaşantı muazzam bir *gösteri* birikimi olarak görünür”(1).

“Gösteri bir imajlar yığını değil, kişiler arasında var olan ve imajlarca dolayımlanan bir toplumsal ilişkidir.” (4).

Debord için *gösteri*, “öyle bir birikim aşamasındaki *sermaye*dir ki bir imaj haline gelir” (34), ve “metanın toplumsal yaşamı tamamen işgal etmeyi başardığı andır” (42). Yukarıda belirtildiği gibi, Debord için gösteri bağlamında ideoloji bir yanlış bilinç sorunu değildir, zira yanlışlık gösterisel bütünlüğün niteliği haline gelmiştir. “Gösteri kelimenin tam anlamıyla ideolojidir” (215) ve yanlış bilinçlilik hali artık toplumsal varoluşun özüdür.

Bu noktada sorulması gereken soru, bu düşünce sistemi içinde öznenin durumunun ne olduğu ve bu durumun Batı Marksizmi düşünürlerince paylaşılan öznellik kavrayışına kıyasla nerede durduğudur. Kendisini Hegelci-Lukácsçı çizgiye yerleştirenleri şaşırtacak biçimde Debord’un *gösteri*’si toplumsal öznenin konumu açısından Althusser’e çok daha yakındır. Burada özne “etkinlik olarak değil temsil olarak dünya” (216) içinde yaşayan bir *seyircidir*. Debord’un seyirci özneleri Lukácsçı yahut Sartre’cı özneler Althusser’in ideoloji tarafından yapısal olarak belirlenmiş öznelerinden bile uzaktır: “Seyircinin bilinci, ardında kendi yaşamının sürgün edildiği gösteri ekranıyla sınırlı yalınkat bir evrenin tutsağıdır... Gösteri, kendi bütünlüğü içinde, seyircinin ‘ayna imgesidir’” (218). Burada Althusser’in ideoloji modeli ve bu model içerisinde “ayna”nın ve yanlış tanıma mekanizmasının akla gelmesi kaçınılmazdır. Debord’da da birey bir imge aracılığıyla kurulur; ama bu kez imgeyi üreterek bireyi seyirci olarak kuran *gösteri*’nin ekranıdır. Dikkat çekici bir biçimde Debord da öznenin kuruluş sürecini açıklarken “tanıma” kavramına başvurur: “Kimsenin diğerleri tarafından *tanınmadığı* bir toplumda bireyler kendi gerçekliklerini tanıyamaz hale gelir. İdeoloji artık kendi evindedir; ayrılık kendi dünyasını kurmuştur” (vurgu orijinaldir) (217).

Son olarak Debord’un “temsil”e karşı olan düşmanlığına değinmek gerekir. *Gösteri Toplumu*’nu Feuerbach’tan temsil’i ilüzyon olarak niteleyen ve “kopya ile orijinal; temsil ile gerçeklik; görüntü ile öz” arasında ayırım yapan bir alıntıyla açan Debord kitabın ilk tezinde aynı noktaya işaret eder: “Doğrudan yaşanan her şey artık bir temsil konumuna uzaklaşmıştır” (1). Debord için temsil, toplumsal alanın tamamını kaplamıştır; temsiller artık temsil edilen gerçeklikten kopmuş ve yaşamsal pratiğe yer bırakmamıştır: “Bağımsız temsil’in bulunduğu yerde gösteri kendini yeniden yaratır” (18).

Temsiliyetin ideolojik bir bozulma olarak kavranışı Althusser’de de işlenen bir noktadır; Althusser için ideoloji “bireylerle, gerçek varoluş koşulları arasındaki hayali ilişkinin *temsildir*” (Althusser, 1971: 128; vurgu orijinaldir). Buna göre, bir söyleme dönüşürken ideoloji çifte bir temsil –bir başka deyişle bozulma– sürecinden geçer. Yukarıda gördüğümüz gibi öznenin gerçekle ilişkisi yalnız ideolojinin aracılığına ihtiyaç duyan kurgusal bir ilişki olmakla kalmaz, toplumsal aktörler bu ilişkiyi ifade etmeye çalıştıkları zaman ifade ettikleri bu ilişkinin kendisi değil ama kendilerinin bu ilişkiyi yaşama biçimidir: “İdeoloji içinde gerçek ilişki kaçınılmaz olarak hayali ilişki aracılığıyla sağlanır” (Althusser, 1986: 234).

Sonuç

Açıktır ki teorik fromasyonunun birçok yönü Debord’u Hegelci-hümanist Batı Marksizmi geleneği içinde konumlandırır. Buna rağmen Debord’un entellektüel evrimi kendisini bu geleneğin sınırları dışına çıkmaya zorlamıştır ve yapıtı *Gösteri Toplumu* bu evrimin vardığı son noktayı sergiler. Tartıştığımız gibi Batı Marksizminin dogmatik olmayan heterodox Marksizminde eksik olan şey kapitalist toplumsal formasyonu kapalı bir sistem olarak kavrayan ve toplumsal failerin öznelliğini sorgulayacak bir analizdir. Althusser bu ihmali Hegelci mirası ve Marx’ın erken dönemini reddederek göğüslerken, Debord aynı şeyi Batı Marksizmi’nin içinden yapmaya çalışır.

68 Paris’inde oynadığı rolden kaynaklı şöhretine rağmen Debord’un sol çevrelerce 70’ler boyunca göz ardı edilmesinin sebebi yukarıda açıklanmaya çalışıldı. Bu şöhret Debord’un tarihsel olarak ait olduğu dönemden –50’lerin sonlarından– koparılmasına ve 1968 çalkantısı içine yerleştirilmesine sebep olmuştur. Gerek politik gerekse kuramsal olarak Batı Marksizminin tanımlı çerçevesi için rahatsızlık verici olan Debord, ’68 sürecinde devrimci siyasetle ilişkilenmiş bir sanat grubunun lideri olarak geçirilmiştir. Bu geçiştirmenin ardından ise makalenin başında tartıştığımız gibi Debord’a karşı 1989’dan başlayarak ani ve yoğun bir ilgi uyanır. Peter Wollen’in temsilcisi olduğu yeni eğilim Debord’u bu kez Batı Marksizmi içinde bir yere yerleştirmektedir ancak göstermeye çalıştığımız gibi bu hiç de kolay değildir. Zira Debord’un yapıtı tam da Batı Marksizminin ya ihmal ettiği yahut da bastırıldığı kilit konulara odaklanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Wollen’in Debord’u Marksist kuramsal düzlemde bir yere sa-

bitlemek için Althusser'i dışsal bir referans noktası olarak seçmesi anlamlıdır; Debord'un kendisinin de hakkındaki kişisel hoşnutsuzluğunu açıkça ifade ettiği Althusser Hegelci/hümanist Batı Marksizmi için *öteki*'dir. Buna karşılık, göstermeye çalıştığımız gibi, biri diğerinin ayna imgesi olmak bir yana, Debord ve Althusser'in ideoloji konusunda ürettikleri fikirler birbirine oldukça yakın düşmekte ve Batı Marksizmini tanımlayan muğlak sınırı sorgulamak konusunda ortaklaşmaktadır. ■

Kaynakça

- Adorno, T. W. (1979) *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, New York: Seabury Press.
- Althusser, L. (1971) "Ideology and Ideological State Apparatuses," *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra, New York: Verso.
- Althusser, L. (1976) *Essays in Self-Criticism*, NJ: Humanities Press.
- Althusser, L. (1986) *For Marx*, çev. B. Brewster, Londra: Verso.
- Anderson, P. (1976) *Considerations On Western Marxism*, Londra: NLB.
- Berman, R., D. Pan ve P. Piccone. (1991) "The Society of the Spectacle 20 Years Later: A Discussion," *Telos*, no:86 (Kış).
- Clark, T.J. ve D. Nicholson-Smith. (1997) "Why Art Can't Kill the Situationist International," *October*, no. 80 (Bahar): 15-31.
- Debord, G. (1990) *Comments on the Society of the Spectacle*, çev. M. Imrie, Londra: Verso.
- Debord, G. (1994) *The Society of the Spectacle*, New York: Zone Books.
- Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*, Londra, New York: Verso.
- Hastings-King, S. (1999) "L'Internationale Situationniste, Socialisme ou Barbarie, and the Crisis of the Marxist Imaginary," *SubStance*, no:90: 26-54.
- Jacoby, R. (1981) *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, New York ve Londra: Cambridge University Press.
- Jappe, A. (1999) *Guy Debord*, çev. D. Nicholson-Smith, Berkeley: University of California Press.
- Jay, M. (1984) *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley: University of California Press.
- Jay, M. (1993) *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley: University of California Press.
- Judt, T. (1986) *Marxism and the French Left: Studies in Labor and Politics in France, 1830-1981*, Oxford: Clarendon Press.
- Lacan, J. (1997) "The Mirror-phase as Formative of the Function of the I," *Mapping Ideology*, der. S. Zizek, London: Verso, 93-100.
- Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. R. Livingstone, Cambridge: MIT Press.
- Marx, K. (1974) *The German Ideology*, Londra.
- Marx, K. (1977) *Capital*, cilt 1, çev. B. Fawkes, New York: Vintage Books.
- McDonough, T. (2002) "Introduction," *Guy Debord and the Situationist International*, der. T. McDonough, Cambridge ve Londra: The MIT Press.
- October 79 (1997) (Guy Debord and the Internationale situationniste: A Special issue), Kış 1997.
- Poster, M. (1977) *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Wollen, P. (1989) "The Situationist International," *New Left Review*, no. 174 (Mart-Nisan): 67-95.
- Zizek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, Londra, New York: Verso.

Yuvarlak Masa:

Batı Marksizmi üzerine

Galip Yalman – Metin Çulhaoğlu – Sungur Savran

Nazım Güveloğlu: İsterseniz önce Batı Marksizmin-den ne anladığımızı konuşarak başlayalım. Perry Anderson'ın *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* adlı yapıtında geliştirdiği çerçeveden yola çıkacak olursak, Batı Marksizmi için şu belirlemeler yapılabilir sanırım: teori ve pratiğin birbirinden kopması, teorinin üretim merkezinin mücadele alanlarından üniversitelere kayması, felsefe ve yöntem tartışmalarının ön plana çıkışı ve siyaset ve ekonomiden kültürel alana doğru bir kayış. Sizlerin görüşlerinizi öğrenebilir miyiz bu konuda?

Galip Yalman: İlk aklıma gelen soru, böyle bir kavramın neden ortaya çıktığı, 1960'larda Yeni Sol'un oluştuğu ve *New Left Review*'un da damgasını vurduğu bir dönemde Perry Anderson'ın neden böyle bir tanımlamaya başvurduğuna dönüp bakmak gerek. Batı Avrupa solu neden bir "yeni" sol arayışa girmişti? Tabii bu soru, 1950'lerin ikinci yarısında bir yanıla Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin Yirminci Kongresi'nden, diğer yanıla 1956'daki Macaristan olaylarından ve SSCB'nin oradaki faaliyetleriyle buna duyulan tepkiden bağımsız olarak ele alınamaz. Batı Avrupa'daki komünist partilerin ağırlık ve etkileri arasında farklılıklar var ama bu durumun bu partilerin doğrudan üyesi ya da çevresinde olan, kimisi akademisyen olan kimisi akademisyen olmayan Batılı aydınlar açısından yarattığı bir fırtına, bir altüst oluş var bir kere. Ancak bu altüst oluş, örneğin 1968 sonrası Fransa'sında olduğu gibi Marksizmden kopuşu getirmiyor. En azından bir kısmı için getirmiyor. Bir referans vereyim: Ralph Miliband, 1950'lerden 1960'lara geçerken İngiltere ve

Avrupa bağlamında nasıl bir altüst oluş yaşandığını, *11. Tez*'de de yayınlanan bir söyleşisinde gayet güzel anlatır. Tabii bu gelişmelerin herkesin kendi kurumsal konumuna bağlı olarak yarattığı etki farklı olmuştur. Mesela Komünist Parti'nin etkisinin görece sınırlı olduğu ve İşçi Partisi dışında sosyalist bir partinin olmadığı gibi bir ortamla yani İngiltere'yle, Fransa ya da İtalya'daki etkisi arasında farklılıklar var. Dolayısıyla, 1960'lar itibarıyla baktığınızda, örneğin İngiltere'de Perry Anderson, Edward Thompson gibi, Marksizmi kendince yorumlayan yeni bir sol çıkmıştır ama bunlara paralel olarak İtalya'da ve Fransa'da 1960'lar boyunca ortaya çıkan, farklı isimlerle tanımlanan ve farklı bireylerle de simgeleşen bir olguyla karşılaşırız: Bilindiği üzere Fransa'da Althusser'in ortaya çıkışı, İtalya'da Gramsci'nin yeniden keşfedilişi var. Bu insanların konumları partilerini etkileyebiliyor. Onların çevresindeki aydınlar da etkileniyor bu konumlardan. Ancak bütün bu kesimlerin ortak dertleri şu: 1950'lerin sonlarında anladıkları biçimiyle Marx'ı yeniden gözden geçirme gereği. Bu ise sizin de bahsetmiş olduğunuz felsefi, yönemsel boyutların, siyaset ve ekonomi ilişkisinin, partinin ülke içinde temsil etme iddiasında olduğu kesimlerle ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi ile olan ilişkisini nasıl tanımlayacağının bir bileşkesi olarak ortaya çıkıyor. 1960'lardaki dünya konjonktürünün de bu durumda bir rolü var. Benim görebildiğim kadarıyla birincil hedefleri de, nasıl bir toplumda yaşandığını çözümlemek ve mevcut Marksist teorinin bunun için yeterli olup olmadığına dair bir hesaplasmaya gitmek. Fransa ve İtalya'da olanın aksine İngiltere'deki entelektüeller, partinin sınırlı etkisinden ötürü kendilerini daha rahat hissediyorlar. Şimdi buna daha girmeyelim ama teori ile pratik arasındaki kopukluğun da her ülke içindeki siyasi örgütlenmenin durumuna bağlı olarak değiştiğini söylemek mümkün. Siyaset ve ekonomiden kültüre kayıştan bahsettik. Ancak 1960'ların sonlarında kültürün bir biçimde öne çıkışını tespit edebiliriz, fakat bu öyle bir kopuştan ziyade, tabu demeyeyim ama, o zamana kadar fazla da üzerinde durulmamış meselelerin tartışılmasıydı da bir bakıma. Daha önce tartışılmamış konuların birincil tartışma başlıkları haline geldiği bir dönem. Kapitalizmin nasıl çözümlenebileceği, Batı kapitalizmine nereden geldiğine dair sorulardan hareketle bazı alanlara giriyorlar. Bunlardan bir tanesi, devlet meselesi örneğin. O güne değin yalnızca feodalizmden kapitalizme geçişi tartışmış Batı Marksistleri, 60'lardan itibaren zamanlarındaki kapitalizmin özgüllüklerini de tartışmaya

başlıyor. Aslında 80 sonrasının terimleriyle sivil toplumu, onun unsurlarını konu etmeye başlıyorlar. İşçi sınıfı parti ilişkisi ile sorun hallolur mu, diğer kesimlerle nasıl ilişki kurulur gibi sorular gündeme geliyor. İtalya'da Gramsci'nin yeniden keşfedilişi ile beraber yürüyen tartışmada da aynı şey geçerli. Nihayetinde, ülkeler arası farklılıklar gösteren bu tartışmanın her bir ülkedeki etkisinin ne olduğu sorusuna geliyoruz. Bana o zamanlarda çarpıcı gelen ve insanların da üzerinde durduğu şey, yapılan tartışmaların İngilizce konuşmayan dünyaya aktarılırken belli bir zaman aşımına uğramasıydı. İngilizce'ye çevrilen metinler üzerinden diğer dillere çeviri yapılıyor ve doğrudan Fransızca'dan ya da İtalyanca'dan diğer dillere ne kadar çeviri yapılıyor, bu tartışmalı bir şey. Dolayısıyla burada İngilizce'nin hakimiyeti söz konusu. Örneğin 1970'lerin sonlarındaki *Birikim* örneğinde de bunu görüyoruz. 1965'te yapılan bir tartışma 1970'lerin başında başka bir dile çevrildiğinde tartışmanın sıcaklığının da ortadan kalktığı görülüyor. En azından o dönem için böyle bir şey söylemek mümkün. İnsanlar aldıkları bu bilgileri kendi toplumlarına dönük olarak değerlendirdiklerinde ortaya ilginç sonuçlar çıkıyordu, kanımca. Son olarak, bu tartışmaların her bir ülkeyi nasıl etkilediği konusu üzerinde durmaya değer. Bazı örneklerde sanki bu tür tartışmalar hiç yapılmamış gibi işlerin devam ettiği durumlar da olabiliyor. Örneğin 68'de Türkiye'de yapılan Çekoslovakya tartışmasının bir benzeri Batı'da 56'da yapılıyor ve alınacak tavır ilk kez bu zamanda tartışma konusu haline geliyor. 68'de olanlar birçok Marksist aydın için önemli olaylar ama ilk defa yaşadıkları şey değil. Marksist bir geleneği olan Latin Amerika'da ya da Hindistan'da durum nasıldır tam bilemiyorum ama Batı Marksizmini ele alırken değerlendirmemiz gereken önemli bir başlığın da bu okulun her bir ülkedeki etkisi olduğunu düşünüyorum.

Metin Çulhaoğlu: Değerlendirmelerime geçmeden önce yanlış anlamaların önüne geçmek için bir açıklama yapmak istiyorum. Belli konularda, daha ilk elden örneğin "Türkiye'de şu yoktur, olmadı" diyebilirim. Bu "yoktur" sözü, o şeyin genelde belirgin olmadığı, ağırlığının olmadığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, "yoktur" sözü, o sözü edilen şeyin hiçbir tekil temsilcisi olmadığı anlamına gelmez.

Konunun özüne inecek olursak, benim konumum şöyle: Gerçi şimdiye kadar hiçbir arkadaş öyle söylemedi ama, örneğin şöyle bir modeli çok fazla tasavvur etmemek lazım: Sanki belirli bir

tarihsel kesite kadar Marksist öğreti içinde teori ve pratiğin sorunsuz bir biçimde kaynaştığı, bütünleştiği bir gidişat vardı da, 20. yüzyılın belli bir döneminde belli bir kopuş veya ayrışma gerçekleşti ve sorunlar o zaman baş gösterdi diye düşünmemek gerekiyor. Evet bir yerde doğrudur, mesela şu gerçeği inkâr edemem: Batı Avrupa’da yaşanan bazı tarihsel süreçler sonucunda teori ve pratiğin birbirinden ciddi bir şekilde koptuğunu söyleyebilirim. Batı Avrupa’daki Marksist aydınların reel sosyalizmdeki kimi uygulamalardan duydukları hoşnutsuzluğun bu kopuşta rol oynadığını da belirtebilirim. Örneğin, “Molotov-Ribbentrop” Paktı’nın pek çok komünisti hayal kırıklığına uğrattığını pek çok kimse bilir. Buna Macaristan ve Çekoslovakya olaylarını ekleyebiliriz. Benim altını çizmek istediğim şey şu: Sanki bunu önceleyen hiçbir sorunlu alan yoktu, daha önce her şey çok güzel uyum içerisindeydi de böylesine durumlar ortaya çıktığında kopuşma yaşandı diye algılanmaması gerekir.

Niye böyle algılanmaması gerektiğine değineceğim. Şimdi şunu anımsayalım. Özellikle Engels’in 1890’larda yazdığı mektupların çok büyük bir bölümü, yanlış anlamaların giderilmesine yöneliktir. “Şunu şunu demek istememiştik, ama böyle anlaşıldı”, “bizim asıl anlatmak istediğimiz şeydu ama şöyle yorumlandı” ve benzeri açıklamalar. Şimdi bu şunun ipucudur: Marx’ın ve Engels’in oluşturdukları gelişkin, kapsayıcı sistem bazı yönleriyle kaçınılmaz bir biçimde yoruma, oraya buraya çekiştirmeye, üzerine ek yorumlar yapmaya, “acaba şu şöyle midir” diye açılmanmaya elverişli bir sistemdir. Buna bin bir örnek vermek gerekmiyor. Ben, değişik ifadeleri olmakla birlikte, Marx ve Engels’in sistemindeki yoruma açık temel kuramsal sorunun şu olduğuna inanıyorum: Temel çelişki diyebileceğimiz çelişkinin kendini dışavurma biçimleri ve ikisinin arasındaki dolayimler... Daha felsefi temeline inecek olursak, klasik öz biçim diyalektiği ya da öz-biçim ilişkisi diyebiliriz. Daha farklı bir düzeyde ifade edecek olursak, yapı-üstyapı ilişkisi diyebiliriz. Gene farklı bir düzeyde, sınıfın maddi, nesnel varlığı ile onun bilinci ve siyasi yönelimleri arasındaki ilişkiler diyebiliriz. Özetle bunu, zorunluluklar alanından özgürlükler alanına, ya da belirlenimcilikten belirli bir iradeciliğe geçişteki sorunlar, tıkanıklıklar, gerilimler diye nitelendirmek mümkün.

Bana göre, yirminci yüzyıl bu sorunlara gebe olarak doğmuştur. Bu sorunlara gebe olarak doğan 20. yüzyıl daha sonra başka bir şeyle karşılaşmıştır. 1917 Devrimi’yle birlikte, bütün bu

sorunların adeta uykuya yatırılmasını gerektiren nihai sentezin bulunduğu düşünülmüştür. Gramsci'nin 1917 Devrimi'ni "Kapital'e karşı devrim" diye nitelendirmesinde görüldüğü gibi, bu tür kuramsal sorunlar siyasi pratiğe indirgenmiş, soğurulmuştur. Bu anlamda uykuya yatırılmıştır. Mesela Lukacs'ı da örnek verecek olursak, pek çok Marksist düşünür, kendi öncülerinden hareketle, kendi felsefi sistemleri içerisinde, Marksizmin bazı boşlukları ile 1917 ya da Bolşevik pratiği arasında bir bütünlük kurmaya çalışmıştır; ama kimi sorunlar eskisi kadar çok da kaçınılmamıştır. 20. yüzyıla yıkılan ve Marksizme içkin olan darboğazlar, sorular, soru işaretleri 20.yüzyıl başında siyasi pratiğin içerisinde soğurulmuş ve uykuya yatırılmıştır. Bana göre, uykuya yatırılan bu sorunlar, daha sonra patlama biçiminde yeniden ortaya çıkmıştır. Örneğin benim bildiğim kadarıyla Gramsci, sınıfsal olarak yapılanmış ekonomiden diğer alana, sivil topluma geçişin nasıl olacağı konusunda, demin benim "asıl alan" olarak nitelendirdiğim konuda kafa yormuştur. Vardığı sonuçlar ayrıca tartışılabilir.

Sonuçta, bana göre Batı Marksizmi, 19.yüzyıldan devralınan Marx'ın sistemine içkin olan, ancak daha sonra uykuya yatırılan ya da siyasete soğurulan birtakım sorunların belirli katalizör olaylarla yeniden aydınların gündemine yerleşmesidir. Bunun sonucunda ortaya çıkan Marksist düşünce akımlarının hepsine birden Batı Marksizmi denebileceğini düşünüyorum. Yani, parantez açılmıştı ama kapanmamıştı zaten. Bir dönem boyunca artık parantezin kapandığı, bir başka deyişle, nihai bir teori ve pratik sentezine ulaşıldığı varsayıldı. İşin böyle olmadığı daha sonra ortaya çıktı. Benim birinci saptamam bu.

İkinci olarak, neden daha sonraları ideoloji ve kültür alanlarına doğru özel bir kayış yaşandığı konusunda görüş bildireyim. Kanaatimce, bunun başlıca nedeni, başlıca itici gücü, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde şudur: Batılı Marksistlerin çoğu gelişkin kapitalist toplumlarda sınıfın nesnel konumunun, sınıfın direngen tavrıyla bütünleşmediğini ya da sınıf mücadelesinin istenilen düzeyde olmadığını görünce, sınıfın çevresindeki kuşatmalara; ideoloji, bilinç, hegemonya gibi konulara Marx'ın kendi döneminde üzerinde durduğundan daha çok önem vermişlerdir. Özellikle de Frankfurt Okulu ile birlikte pek çok Marksisti bu alana taşıyan şey temel olarak, kapitalizmin bunca gelişkinliğine ve sınıfın yoğunlaşmasına rağmen niye öngörülen bir bilinç sıçramasının gerçekleşmediğidir. Buna yol açan etkenler nelerdir, hangi karşıt egemenlik biçimleri, ya da ideolojiler bu sıçramayı

engelliyor gibi sorularla ilgilidir. Buna ek belli gelişmeler de olmuş olabilir. Örneğin, postmodernizm ortaya çıktığında, benim bildiğim pek çok Batılı Marksist, postmodernistleri karşlarına alabilmek için bu alanlara girmişlerdir. Fakat bunu tali bir etken sayıyorum.

Türkiye sosyalist hareketi Marksizme değil Üçüncü Enternasyonal'e doğmuştur. Bununla şunu kastediyorum: Başka ülkelerde, örneğin Batı Avrupa ülkelerinde, Rusya da dahil buna, 3. Enternasyonal pratiğini önceleyen bir Marksist düşünce birikimi vardır. Örneğin Gramsci'den önce bir Labriola'yı görürüz. Lenin'in öncesine bakacak olursak Plehanov'u görürüz. Labriola da Plehanov da sırasıyla İtalya'nın ve Çarlık Rusyası'nın geleneksel aydınlarıdır. Türkiye'de, bu anlamda, felsefi, kültürel, siyasal bir birikim olmamıştır ve Türkiye'de sosyalist hareket ortaya çıktığı anda Marksizme değil Komintern'e doğmuştur. Bunu hayıflanılması gereken bir durum olarak değil tarihsel bir gerçek, bir nesnellik olarak değerlendiriyorum.

Bana göre, Marksizmin bir düşünce sistemi, bir öğretisi olarak ortaya çıktığı coğrafyalarda somutlanmasının üç temel ayağı var. Bunlardan birincisi, söz konusu ülkede çaplı sayılabilecek bir geleneksel aydın kuşağı, felsefi-kültürel bir gelenek olması gerekir. Yani bunun taşıyıcısı olan geleneksel aydınlar Marksizmi temellük edebilirler, edinebilirler. İkincisi, ileri bir düzeyde olmasa bile asgari bir düzeydeki sınıf hareketinin varlığı. Üçüncüsü de bütün bunları kuşatan, içeren kucaklayıcı bir paradigmanın olması. Şimdi bana göre bu üç faktör bir araya geldiğinde, o ülkedeki Marksizm edinim biçimini de belirliyor. Geleneksel aydınların yapısı, birikimi, kökeni, sınıf hareketinin ulaştığı boyutlar ve kucaklayıcı paradigma.

Bunlardan kucaklayıcı paradigma açıklamaya muhtaç kalmış olabilir. Örneğin İtalyan Birliği'nin kurulması, Almanya'da burjuva devrimlerinin en son aşamaları bu tür gelişkin ülkeler için bir tür kucaklayıcı paradigma sayılabilir. Türkiye'de ise, Marksizmin edinimi açısından elverişli bir birikime sahip geleneksel bir aydın kuşağından bahsetmek mümkün değil. Zaman dilimi açısından 19.yüzyılın sonları ile 20.yüzyılın başlarından bahsediyorum. İkincisi, o zamanki imparatorluğun Selanik, Makedonya gibi kimi merkezleri, belki de bir ölçüde İzmir dışarıda bırakılacak olursa, ülkede sınıf hareketlenmesi bir yana sınıfın kendisini bile tanımlamak kolay değil. Dolayısıyla, sınıf hareketinde de bir yetersizlik görüyoruz. Üçüncüsü ve bana göre en

önemlisi, Türkiye'nin 19.yüzyılın sonlarından itibaren içine düştüğü durum, öyle bir paradigma yaratıyor ki, geleneksel aydınları bir ölçüde ikame edebilecek orta sınıf münevverleri sistemli düşünceye, felsefeye değil, melce veya acil çıkış yolu aranişına sürüklüyor. "Ben nasıl kurtulurum", "bu işin içinden nasıl çıkarım" diye pratik arayışlara giriliyor. Bu üç etken bir araya geldiğinde ve bu orta sınıf aydınlar sadece pratik çabalara girdiğinde, başka ülkelere kıyasla, Marksizmin edinimi açısından son derece elverişsiz bir durumla karşı karşıya kalıyoruz. 1960'lı yıllarda bunun belirli ölçülerde aşıldığını görüyoruz. Ne ölçüde aşılmıştır diye sorabilirsiniz ama bunu da isterseniz sonra tartışalım.

Sungur Savran: Batı Marksizminin ne olup olmadığını tartışırken iki ayrı aşamada iki ayrı perspektif geliştirmek zorundayız. Diyelim 1920'lerin sonları ve 30'ların ilk yıllarından başlayarak, 1991'e, Sovyetler Birliği'nin dağılına kadar süren dönemde başka bir tanım yapmak durumundayız. Bugün ise konuya başka bir açıdan yaklaşmalıyız.

İlk konuyu, solda Batı Marksizmi tanımını ilk yapan Perry Anderson'ın çizdiği hat doğrultusunda düşünebiliriz. Ve o doğrultuda düşündüğümüzde ortaya çıkan bir şey var. Perry Anderson, Batı Marksizmini aslında Sovyet Marksizmine karşıt ya da en azından onun dışında bir alan olarak tanımlıyor. Çünkü ele aldığı okulların arasında bazen hiçbir ilişki yok, bazen de karşıtlıklar bulunabilir. Bu ne anlama geliyor peki? Bir bakıma şöyle de diyebiliriz: Herbert Marcuse, 50'li yıllarda *Sovyet Marksizmi* diye bir kitap yazmıştı. Perry Anderson ise 70'lerde, Sovyet Marksizmi olmayan Marksizm hakkında bir kitap yazdı. Bu tanımlama önemli, çünkü bugün böyle bir ayırımı geçerli değil. Buna sonra geleceğim ama oraya gelmeden önce şu Sovyet Marksizminin üstünde biraz durmak lazım, çünkü Batı Marksizminin kendisini belirleyen bir şey olarak Sovyet Marksizmini ele almak gerekir.

Sovyet Marksizmi dediğimiz zaman hep aynı kalan bir şeyden bahsetmiyoruz. 1917 öncesinde ve özellikle SSCB'nin kurulmasından önce varolan düşünce okulu için Sovyet Marksizmi demek zor tabii. Geriye dönüp bakıldığında Lenin'in, Trotskiy'in, Buharin'in çalışmaları için bu tanıımı yapmak zor. Rus Marksizmi daha sonraki Sovyet Marksizminden çok farklı. 1917 sonrasında Sovyetler Birliği'nde aslında çok canlı bir Marksist teori vardı. Yaratıcı, ileriye doğru alanlar açan ve yeni alanları da keşfetmeye çalışan

Marksist yöntemli çalışmalardan bahsediyoruz. Basit birkaç örnek vereyim: Mesela hukuk teorisinde Paşukanis'in, değer teorisinde Rubin'in, emperyalizm teorisinde Buharin'in, Lenin'in yaptığı türden çalışmalar son derece büyük önem taşıyor ve bizi ileri götüren yaratıcı çalışmalardır bunlar. Kim bilir, benim bilmediğim daha ne çok çalışma vardır. Rusça bilmediğim için dönüp de bakmam mümkün değil, o bütünlüğü içinde. Daha sonra, Sovyetler Birliği'nin kendi içindeki gelişmeler, bürokratikleşme ve dolayısıyla genel olarak Sovyet kültür hayatının donuklaşması ve özellikle partinin teoriyi "Prokrüst" yatağı diyebileceğimiz şekilde, kendi çıkarlarına göre sınırları çekilmiş bir biçimde dogmatlaştırması Sovyet Marksizmini farklı bir yere getirmiştir. Dolayısıyla Batı Marksizmi bu "Prokrüst" yatağının dışında kalan Marksizmdir, Perry Anderson'ın gözünde. Bunu iyi tanımlamamız gerekir, zira Batı'da Sovyetler Birliği'ne yakın partilerin de teorisyenleri vardır. Onlardan söz etmiyor Anderson. Tabii ki Sovyetler Birliği'ne sempati duyanlar olabilir, çok sempati duyanlar da var aralarında, ama burada teorik olarak farklı bir alandan bahsediyoruz.

Şimdi kişisel kanaatimce, ilk tanımıyla bu Batı Marksizminin özelliklerini Perry Anderson mükemmel bir şekilde betimlemiştir. Evet, örneğin Galip'in değindiği Alman "devlet türetme" okulunu ele almamıştır kitabında. Belki burada birazdan sözünü edeceğim dil sorunları da sanırım rol oynamıştır ama onlar yine de daha ileri bir aşamanın ürünleri. Anderson yazdığı sırada yeni çıkmakta olan okullar bunlar. Frankfurt Okulu ve onun ardından gelen ve ondan etkilenen okullar, bir Althusser okulu kendi başına ekonomiden siyasete, en azından üst yapı ve kültüre doğru kayışın en belirgin örnekleridir. Yalnız sizin sorduğunuz soruda sözünü etmediğiniz bir şey var. Bunu da belirtmek zorundayım. Anderson'ın bahsettiği türden, pratikle daha iç içe, siyaset ve ekonomi meselelerini doğrudan doğruya teoriyle bağlantılandıran ve Mandel'in etrafında oluşan bir okul var. Bundan bahsetmediniz ama kitabın önemli bir vurgusudur bu. Batı Marksizmi öne çıkarken, bunun gölgede kaldığı belirtilir orada.

Bugün Sovyet Marksizmi diye bir şey yok. O halde bugün ne anlama geliyor Batı Marksizmi? 1991'de Sovyetler Birliği dağıldı. Rusya ve eski Sovyet cumhuriyetleri neredeyse en anti-komünist alanlar haline geldi. Orada Marksist bir canlanma beklemek kolay değil. İnsanlar tam tersine muazzam bir ideolojik yıkım içinde yaşıyorlar. O halde, bugün Batı Marksizminden bahsedeceksek

anlamı farklılaşıyor. Elbette Maocu anlamıyla söylemiyorum, ama genel olarak Üçüncü Dünya olarak andığımız dünyanın, yani emperyalizme bağımlı ülkeler dünyasının karşısında bir şey olarak tanımlamak zorundayız. Bunun bilincinde olmamız lazım. Bugün farklı bir anlama geliyor Batı Marksizmi. O yüzden kavrama bugün çok daha eleştirel yaklaşmamız gerekiyor. Çünkü burada Batı Marksizmi üzerine yoğunlaşmak, ki dünyanın pek çok yerinde ve bizim ülkemizde çok yoğun bir şekilde söz konusudur, bir körlüğü ifade ediyor. Şu anlamda: Batı Marksizmi çok önemlidir. ABD’de *Science and Society* ve *Monthly Review*, Kanada’da *Socialist Register*, Britanya’da *New Left Review*, *Capital and Class* ve diğerlerine, Fransa’da *L’Homme et la Société*, *La Pensée* ve çıktığı dönemde *Critiques de l’Economie Politique* gibi dergilere, Marksizmin kurumları olarak yaşadıkları için, birçok değerli şeyi bize taşıdıkları için çok şey borçluyuz. Ama bunun maliyeti, Üçüncü Dünya’daki Marksizmi görmezlikten gelmek olmamalı.

Bakın birkaç isim atacağım ortaya. Daha eski dönemden, Peru’da çok önemli bir Marksist vardır. Maalesef Türkiye’de pek az insan adını duymuş durumda: Mariategui. Ulusal soruna, Latin Amerika’ya ilişkin özgün bir Marksizmi var. Daha yakın döneme gelelim: Adolfo Gilly ismini Meksikalı olduğu için pek çok kişi duymamıştır muhtemelen. Veya hepimizin tanıdığı bir isimden bahsedelim: Aijaz Ahmad. Hepimiz tanıyoruz. Çünkü Batı’dan geçti. Ama biliyor muyuz ki Edward Said’in “oryantalizm” tahliline en iyi Marksist eleştiriyi yapmış olan Aijaz Ahmad’a tamamen paralel ve ondan habersiz bir şekilde, şimdi adını hatırlayamadığım Suriyeli bir Marksist de aynı eleştiriyi yapmıştır. Demek istiyorum ki, en azından Hint Marksizmi ve Latin Amerika Marksizminden çok şey kaçırıyoruz.

Aslında Batı Marksizminin kendi içinde de sorunlarımız var. Esas olarak dilden kaynaklanan sorunları. Bunlar genç Marksistlerin Batı Marksizminden, daha doğrusu dünya Marksizminden beslenmeye nasıl yaklaşacağına ilişkin pratik sorunlar aynı zamanda. Demin Galip demişti, Türkiye’de her kim İngilizce’ye çevrilirse onu tanıyoruz. Bırakın Üçüncü Dünya’yı, Fransa’da, Almanya’da, İtalya’da ne gibi düşünürler var, haberimiz yok. Örnekler vereyim. David Harvey’i herkes tanıyor. Küreselleşme üzerine cilt cilt Marksist çalışma yapmış olan François Chesna-is’yi kimse tanıyor mu? Çok düşük ihtimal. Alex Callinicos’u herkes biliyor, çünkü İngilizce yazıyor. Onun çok benzeri bir isim olan Daniel Bensaid’i şimdi *Praksis* sayesinde insanlar ilk

defa tanıyacak. Kişisel kanaatimce komünist hareketin en iyi tarihçisi olan Fransız Pierre Broué, Türkiye’de belki de hiç tanınmıyor. Halbuki muazzam bir çalışma yapmış, komünist hareketi en ince ayrıntılarıyla çok güzel analiz etmiştir. Bildiğimiz Fransızlar Althusser, Poulantzas, İtalya’dan Lucio Colletti mesela, *New Left Review* çevresi kitaplarını çevirdiği için bildiğimiz insanlar. Peki Colletti’yi biliyoruz da, değer teorisinin belli bir dönem boyunca en iyi analizcisi olan Claudio Napoleoni’yi niye bilmiyoruz? Burada şöyle bir sorun var: İngilizce’nin, Anglo-Sakson dünyasının hakimiyeti bizim için çok büyük bir engel oluşturuyor. Demek ki çok daha büyük bir dünyadan yoksun kalıyoruz. Bunun çözümlerini hep birlikte aramalıyız, bulmalıyız.

Onun dışında şunu söylemek isterim. Ben Anderson’ın tahliline katıldığım için, tanımlamaya çok fazla girmedim. Yeni dönemece ne de olsa gireceğiz. İki şeyin üzerinde bilhassa durmak istiyorum şu an. Birincisi, insanların üniversitede çalışıyor olmalarından farklı olarak akademik Marksizm meselesi çok mühimdir. Sorun şudur arkadaşlar, bunu vurgulamalıyız: Metin’in söylediği gibi, teori ve pratik arasındaki sorunlar hiçbir zaman hallolmuş olmasa da geçmişte Marksizm, pratikle metabolizmik bir ilişki içinde geliyordu. Perry Anderson’ın “klasik Marksizm” dediği gelenekten gelen bütün kişiler, Marx, Engels, Lenin, Luxemburg, Trotskiy, Kautsky, Gramsci ve diğerleri, hepsi ama hepsi pratiğin içinde insanlardı. Bu onlara muazzam avantajlar sağlıyordu. Akademide çalışmanın verdiği üstünlükler olabilir ama pratik dünyayla ilişki içinde olmanın da teorik bakımdan yarattığı değişik avantajlar vardır.

Mustafa Bayram Mısır: Bununla ilgili birşey söylemek istiyorum. Batı Marksizminin, Sovyetler Birliği pratiğinden etkilenen, ama onunla ilişkisini de kuramsal olarak değil de pratikte bir eleştiri ilişkisi olarak kuramayan bir aydın akımı olduğunu söyleyebilir miyiz? Burda kastettiğim şey şu: Evet Sovyetler Birliği’ni, Macaristan ve daha sonra Çekoslovakya olaylarını eleştiriyorlar, tartışıyorlar, fakat hep bir partililik sendromu ve partinin karşısında başka bir siyasi hareket kurmaya karşı bir “anti-sovyetik” olma hali var. Dolayısıyla, Batı’daki bu tarihsel süreçte Sovyetler Birliği’yle ilişkiler bakımından, demin değindiğiniz bir başka akımın, birinci kuşak Marksistlerin geleneğini sürdüren bir akımın açığa çıktığını söyleyebilir miyiz?

Sungur Savran: Çok doğru bir şey sorduğun kanaatindeyim.

Bence Althusser'inki çok büyük bir trajedidir. Althusser, çok başka bir temelden hareket ederek yola çıkıyor, Sovyet Marksizminden çok ayrı şeyler söylüyor. Ama Fransız Komünist Partisi'yle olan ilişkisinde çaresiz kalıyor. FKP'nin 22. Kongresi'nden sonra "artık devam edemeyecek şey" diye yazılar yazıyor. Ama FKP aynı yolda yürüyor, Althusser de onunla devam ediyor! Althusser'in ve diğer Batı Marksistlerinin karşı karşıya kaldığı sorun, pratiğe dönmedikleri sürece sorunu çözemeyecek olmalarıdır. Aralarından çok azı, farklı bir doğrultudaki bir siyasi pratiğe yönelebilmiştir.

Son bir noktaya daha değinip bitireyim. Bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Batı Marksizmi, bir bakıma pratikten de kopuk olduğu için ve esas olarak emperyalist ülkelerde geliştiği için çok Avrupa-merkezci, emperyalizmin uluslar arasında yarattığı eşitsizlikleri çok fazla gündeme getiremeyen bir sınırlı da karşı karşıyadır. Bunun çok ciddi bir istisnası var, o da *Monthly Review* okuludur. Bu okul o sınırları çok ciddi bir şekilde kırıp parçalamıştır. Zaten ilişki kurdukları kişiler de Samir Amin gibi üçüncü dünyadan aydınlardır. Fakat şurası çarpıcıdır. Cezayir Savaşı sırasında Fransa'da ulusların kendi kaderini tayin hakkını, Marksistlerden çok daha cesur bir şekilde Sartre savunmuştur. Sartre her ne kadar son büyük yapıtı *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde "Marksizm çağımızın aşılamaz biricik felsefesidir" demiş olsa da, esas itibarıyla Marksist olarak nitelenebilecek bir isim değildir. Dolayısıyla bu aslında Batı Marksizminin başka bir sınırına daha işaret eder. Bizim de bu ülkenin aydınları, Marksistleri olarak bunun bilincinde olmamız gerekir.

Nazım Güveloğlu: Anladığım kadarıyla Batı Marksizminin tanımı konusunda aşağı yukarı benzer bir çerçeveyi paylaşıyoruz. Yaklaşımlarımız ne kadar farklılaşsa da Anderson'ın tanımını genel olarak kabul ediyoruz sanırım. Tartışmayı şöyle bir yere çekmek istiyorum şimdi. Batı Marksizmi diye tanımladığımız teorik çerçevenin yükseliş dönemleri devrim umutlarının düşüşe geçtiği dönemlere denk geliyor. Zira teori ve pratiğin birbirinden kopuk olması dediğimiz şey bununla ilişkili. Hem dünya konjonktürünü hem de Türkiye'yi ele alacak olursak, 80 sonrasında Batı Marksizmini ve Marksizmin genel halini nasıl değerlendirebiliriz?

Galip Yalman: Batı Marksizmi içinde 60'larda ortaya çıkan şey, Metin'in de dediği gibi, ilk defa ortaya çıkmıyor. Yine Metin'in

deyişle, Batılı aydınların 3. Enternasyonal pratiğini sorgusuz sualsiz kabullenışı de ilk kez 50’lerde kırılmıyor. Yani 3.Enternasyonal’den farklı bir Marksizm arayışı, 20’li ve 30’lu yıllarda marjinal kalsa da var. Sadece Troçkist hareket de değil. Mesela bir Otto Bauer var. 1990’lı yıllardaki anlamından farklı bir şekilde, o günkü terminolojiyle ifade edildiğinde, ne 2.Enternasyonal ne 3. Enternasyonal anlamında bir üçüncü yol kavramı var. Kendileri öyle adlandırmıyorlar ama “yeni” bir sol arayışı var. Marksist nitelikte olan ama 2. ve 3. Enternasyonaller arasındaki kısır kutuplaşmalara mahkûm kalmayacak bir arayış söz konusu. Bu arayışın pratiğe neden egemen olamadığı ayrı bir tartışma ama belli bir arayışın sürdürölmek istendiğı ortada. Bunun Üçüncü Dünya’ya yansımaları da var tabii.

İkincisi, Sungur’un söylediğı şey kaydadeğer. Batı Marksizmi için dünya tahlili meselesi çok önemli. Bir dünya tahlili, aydınların partiyle ya da hareketle olan bağlarını belirlemek için ya da hiç olmazsa kendi konumlarını saptamak için çok önemli. Kendi ölkelerinde siyasi iktidar mücadelesi veremeyenler açısından iki kat daha önemli. Vietnam Savaşı’nda, Güney Afrika’daki ırkçı rejime karşı tavır almak konusunda, 60’lı yıllarda genel olarak anti-kolonyal mücadeleler açısından ve askeri darbelerle karşı ta-kınılacak tavır bakımından önem taşıyordu. Bu tahlil, Batı aydınının kendi konumunu ahlâki bir şekilde tamamlayan bir öge. Sırf Marksist aydınlar mahsus bir şey değil bu tabii ama Marksistler de bunların içinde mühim bir yer tutuyor. Sungur’un saydığı o dergilere de bakarsanız, bu türden meseleler her zaman için ön plandadır. Kendi toplumlarının olmasa bile, uluslararası hareketin organik aydını olma çabasıdır bu aydınlar.

Nazım senin sorduğın soruyla da şöylesi bir ilişkisi var bu konunun. Birtakım Batılı Marksist aydınlar açısından bazı toplumlar için zaten yirminci yüzyılın herhangi bir kertesinde devrimci bir konjonktür algılaması var mı? Genel bir kestirim yapmak da kolay değil ama mesela bir İngiliz aydını hangi dönemde kendi toplumu için devrimci bir konjonktür vardı diye bakıyor zaten. Onun için de uluslararası durum önemli. Ben böyle düşünüyorum en azından. Ben 70’li yılların ortalarında İngiltere’ye gittiğim zaman demin bu bahsettiğim bütün meseleleri konuşuyorlardı. Onlar için daha önemli olan bu uluslararası durumdu. 70’li yılların Türkiye’sinden çıkıp da oraya giden biri olarak bu bana oldukça çarpıcı gelmişti. Bunun izlerini bugün de görebiliyoruz. Bugün Irak’ın işgaline karşı yüzbinlerce insan yü-

rüyebiliyor. Kendi toplumlarındaki bir soruna, örneğin özelleştirmeye karşı bunca insanın sokağa çıkması çok düşük ihtimal.

Mustafa Bayram Mısır: Fransa'da ciddi bir işsizler hareketi var. Almanya'da sosyal güvenlik reformlarına karşı büyük bir hareketlilik var.

Galip Yalman: Yok demiyorum. Metin konuşmasının başında da demişti, yoktur dendiğinde, ağırlığı yoktur demek istiyorum. Burdan soruya dönersek, her toplumun tarihsel özgüllüklerini ele almak gerektiğini göreceğiz. Kimin hangi perspektif içinde nasıl bir siyasi iktidar mücadelesi yürüttüğüne bakmalıyız.

Nazım Güveloğlu: Devrim umutlarından bahsettiğimde, tek bir ülkedeki değil, genel olarak diğer ülkeleri de kapsayacak şekilde uluslararası konjonktürdeki devrim umutlarını kastettim.

Galip Yalman: Ama mesela 30'lara gelelim. Bir de karşı çıkılacak şeyler var. Sadece pozitif mücadeleler değil, faşizme karşı mücadele mesela. Yalnızca Allende devrildiğinde değil, iktidara geldiğinde de belli bir heyecan da eleştiri de söz konusu. Küba ve Nikaragua vakalarında da aynı şey geçerli. Silahlı mücadele açısından değil sadece, toplumsal dönüşüme ilişkin bir heyecan var ortada. Yani onun için de, devrim umutları derken neyi kastediyoruz? Ben bunu kendi toplumlarındaki iktidar mücadelesi olarak ortaya koydum. Meseleyi Batılı Marksistler açısından buraya bağlayarak tartışmak o kadar da anlamlı gözüküyor. Ancak şunu da unutmamak lazım. Kendi ülkelerindeki konumları marjinal olsa da, çeşitli sendikalarla, partilerle de bağları var. Uluslararası tahlil açısından teorik katkıları olup kendi ülkelerinde dışlanan bir konumda olsalar da, bunu da yok sayamayız. Yani kendi meseleleriyle de öyle tamamiyle de kopuk değiller. O yüzden kendi toplumlarının geleceği üstüne de düşünüyorlardı aynı zamanda. Örneğin İngiltere'de New Left Review sayfalarında milliyetçilik tartışılıyor. 80'lerden başlayarak değil özellikle 60'lardan itibaren ciddi bir Latin Amerikan solu var. Kendi toplumu içindeki bir ortodoksiyle tartışmaya giren, beğeniriz beğenmeyiz ama ciddi bir Hindistan Marksizmi var. O denli ki, bugün dünyada kendini Marksist olarak tanımlayıp mecliste temsil edilen kaç tane parti var? Bunların kökleri var. Yalnızca 80 sonrasının ürünleri değil. O yüzden, benim için daha anlamlı olan formülas-

yon, devrim umutlarından ziyade, kendi toplumları içinde bir siyasi iktidar perspektifi olup olmaması.

Metin Çulhaoğlu: Sungur'un bıraktığı yerden devam edecek olursak, Sovyetler'in çöküşüne kadar Batı Marksizmini belli bir yere oturtabiliyorduk. Ama Sovyetler'in yıkılışından sonra Batı Marksizmine daha titiz yaklaşmak gerekir. Buradan hareketle başka bir yere geçeceğim. Sürekli olarak Anderson'ın *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* adlı kitabına atıfta bulunduk. Buradan Batı Marksizmi için bir çıkarımda bulunmak da mümkün. Gene Anderson'a ait başka bir kaynağa, *A Zone of Engagement* adlı kitaptaki "Ends of History" başlıklı makaleye değineceğim. Anderson orada ufukların kapanması olgusundan bahseder. Bu durumu da şöyle anlatır: Batı, sahip çıkılacak bir geçmiş ve tasavvur edilecek bir gelecek olmaksızın sürekli olarak bugünü yaşıyor. Bana göre bu durum, zorlayarak değil doğrudan doğruya Batı Marksizmi için de söylenebilecek bir değerlendirmedir. Bence böyle bir Marksizm çok tuhaf yerlere gidiyor. Mesela bugün, "Marksizm asıl şimdi gerek" diyenlerin çoğu Marksist değil, anti-Marksistlerdir. Niye diye soracak olursanız, Marx'ın kimi yapıtlarına referansla, günümüzün açıklanmasını, küreselleşmeyi, sınırların ortadan kalkmasını, enternasyonalizmin nihayetinde gerçekleşmesini, klasik kapitalist mülkiyet ilişkilerinin ortadan kalkmasını görenler ve "bak işte ne güzel" diyenlerdir bunlar. İsim vermek istemiyorum ama eskiden sosyalist olup da benzer şeyleri söyleyen pek çok kimseyi bulmak mümkündür Türkiye'de.

Dolayısıyla, yaşanan tikanıklıklara, açmazlara, sorunlara ve en azından geçmişi daha fazla düşünebilme ve başka türlü bir gelecek tasavvur edebilme imkânları daha fazla olduğu için, bundan böyle Üçüncü Dünya'daki Marksistlerden, akımlar demiyorum özellikle, daha fazla yaratıcılık, daha fazla katkı bekleyebiliriz. Şimdi bu katkının sınırları konusunda bazı şeyler söyleyeceğim.

Bana göre tarihte siyasal hareketlere baktığımızda belirli düşünce ekollerini, belirli bir düşünce akımını temsil eden insanların siyasi parti olarak örgütlendiklerini görebiliriz. Yani düşüncenin siyasi partiye transformasyonu dediğimiz olguya rastlayabiliriz. Bana göre bu anlamda gelişkin bir Marksist düşüncenin kendi adına, kendi kapsamlılığundan hiç ödün vermeden, aynen öyle harekete veya partiye dönüşmesi mümkün değildir. Geçmişte de böyle olmamıştır. Bundan sonra olabilecek olanı kestirmek açısından şunu söyleyebiliriz ki, fiilen varolan, gelişen ya da ge-

lişmeye elverişli bir siyasi hareket ve/ ya da parti gelişkin Marksist düşünceden beslenecektir. Tekrar edeyim: Herhangi bir gelişkin Marksist düşünce o gelişkinliğiyle harekete ve/veya örgüte dönüşmeyecek; varolan hareket ve/veya örgüt gelişkin Marksizmden beslenecektir. Benim modelim budur.

Bundan sonra eğer, Türkiye gibi ülkeler söz konusu olduğunda Marksizmin daha etkili olması, Marksizmin eti budu yerinde bir sistem olarak daha fazla etkilerde bulunması mümkün olacaksa bu ancak Marksizmin varolan siyasi örgütlenmelere bir takım girdiler sağlaması dolayısıyla mümkün olacaktır. Örneğin Marksizmden beslenmek anlamında bir siyasi hareket devlet tahlillerine dönerek, buradan yapı-üstyapı ilişkisi arasında bir takım güncel çıkarsamalarda bulunarak bunu gerçekleştirebilir. Öbür türünün gerçekleşmesi bence pek mümkün değildir. Son olarak Türkiye ile ilgili olup tartışmaya açık bir iki şey söyleyeyim. Daha önce 1920'li yıllardan bahsetmiştim. 1960'lara geçerseniz, bence 1960 ile 1970 arasında kesinlikle ve kesinlikle özgül bir Marksist ekolden bahsetmek mümkün değildir. O zaman insanlar 'ustalar' diye bir yere atıfta bulunurlardı. Bu ustalarsa elbette Marx, Engels, Lenin ve Mao idi. Yani Türkiye'de 1960-70 arasında, partileşmiş olması da şart değil, herhangi bir derginin ve ya herhangi bir siyasi çevre için 'şöyle bir Marx yorumunu temsil ediyor; Marx'ın şu yorumuna dayanan bir ekolu temsil ediyor' biçiminde bir şey tanımlamak pek mümkün değil. Peki 1970'lerden sonra böyle bir şeyden bahsetmek mümkün müdür? Benim bilebildiğim kadarıyla ancak 1970'lerin sonuna doğru, Birikim dergisi çevresinde bir Althusser yorumu yaratılmaya çalışıldı. Buna daha çok bir 'Althusser merakı' demek lazım çünkü bu yorumun benim tanımladığım ölçütlere uyan bir 'Althusserci ekolu ya da akli' teşkil ettiğini söylemek çok zor.

Galip Yalman: Demin de onu söylüyordum. Türkiye'ye Althusser geldiği zaman onun Althusser'liğinin çok kalmadığını söyleyebiliriz. Althusser Türkiye'ye belirli bir rötarla gelmiştir. Türkiye onu daha yeni keşfederken Batı onu eleştirmekle meşgul.

Metin Çulhaoğlu: Şimdi 80'li yıllarda, yani 12 Eylül'den çıkışla birlikte, sivil toplum vb. tartışmalar bağlamında biraz da olsa Gramsci'yi görüyoruz. Ama bana göre yine, Althusser'deki kadar olmasa bile, belirli bir Gramscici ekolden, akımdan söz etmek pek mümkün değil. Ama bir ekol olarak 80'li yıllardan sonra

Troçki'den söz etmek mümkün. Ne var ki, bana göre bu Troçkist ya da Troçkizan hat bir Marx yorumu olmaktan çok bir devrim yorumudur. Yani Troçkizmin Marksizmin kendi iç sistemi-ne gömülerek buradan bir yorum çıkarmak gibi bir eğilimi söz konusu değildir. Dolayısıyla, bana göre, bu saatten sonra da Türkiye'de demin anlatmaya çalıştığım anlamda bir Marksist ekolün ortaya çıkması pek mümkün değildir. Bunun yerine gelişkin bir Marksist düşünceyi temsil eden tekil kişiler veya öbekler mevcut siyasi hareketlere ve örgütlenmelere onları daha olgun ve tutarlı mevizlere yöneltebilecek girdilerde bulunabilirler. Elbette Türkiye'de Fransız Komünist Partisi ile aynı durumun yaşanacağını söylemiyorum, ama benim bildiğim kadarıyla, 60'lı yıllarda, FKP içinde Althusser olduğu gibi Althusser'in dışındaki Marksizm yorumlarını temsil eden insanlar da vardı. Türkiye'de de benzer bir durumun yaşanabileceğini söyleyebiliriz.

Sungur Savran: Şimdi ben bu turda Türkiye meselesine fazla girmeden genele ilişkin bir şeyler söyleyeyim. Sanırım soru esas olarak siyasi konjonktür ve devrim olanakları ile Marksist teori arasındaki ilişki ve bu bağlamda 1980'ler sonrasının nasıl değerlendirilebileceğine yönelikti. Ben daha önceki dönem hakkında pek bir şey söylemek istemiyorum. Yine de bir küçük kayıt koyayım. Galip devamlı Batı Marksist hareketleri ve aydınları içinde Üçüncü Dünya ve Güney Afrika ile dayanışma eylemlerinden bahsetti. Çok haklıdır; gerçekten de Batılı aydınlar bu konuda çok önemli şeyler yaptılar. Daha evvel dedim ki Batı Marksistlerinin çok Avrupa merkezci bir yaklaşımı vardı. Bu iki durum çelişiyor gibi görünüyor. Pratikte bu konulara çok duyarlıdılar, ama ben teoriden bahsediyorum. Bana kalırsa Avrupalı Marksistlerin teorileri gerçeklikten bir ölçüde kaçıyordu. Bir iki istisna dışında, özellikle Frankfurt Okulunu ve Althusserci yaklaşımları göz önüne aldığımızda durum böyleydi. Benim söylemek istediğim şu: Daha önceki dönemde, bence Sovyetler Birliği'nin gelişme tarzı dolayısıyla sosyalizme ilişkin, Üçüncü Dünya'daki bir dizi isyan dışında, bir umutsuzluk vardı. Batı Avrupa'da da burjuvazinin hakimiyeti sayesinde gerçekleştirilen konsolidasyondan dolayı ve Amerika'da da çok gerici bir ortam hakim olduğu için bir umutsuzluk doğmuştu. Frankfurt Okulu'nun aslında Nazi'lerle karşı karşıya kalmış olduğunu hiç unutmamamız lazım.

Ne var ki, 1979 sonrasındaki değişim bambaşka bir gelişmedir. 1979 tarihini, bilhassa Thatcher ve başarıya ulaşmış son dev-

rim olan Nikaragua devrimi dolayısıyla kullanıyorum. Bunun ardından da 1989 ve 1991'de çok büyük bir yenilgi yaşadık. Her ne kadar Trotskistler geçmişte Sovyet düşmanı gibi görüldüyse de bu yanlıştır. Sovyetler Birliği'nin bütün sorunlarına rağmen önemli bir kazanım olduğunu düşünüyorum. SSCB'nin ve Doğu Avrupa'nın çözülüşü, Çin'in içten içe çürümesi, bütün dünya solunda muazzam bir moralsizliğe yol açmıştır. Bu sadece entelektüeller arasında değil, siyasi hareketler içinde de olmuştur. İkinci bir faktör de, SSCB'nin çökmesinden önce ortaya çıkan neo-liberalizmin muazzam saldırısı olmuştur. Bu saldırı Thatcher ve Reagan'dan başlayarak bütün dünyaya yayıldı. İşte bu dönemdir ki post-Marksizmin, postmodernizmin, sol liberalizmin, yapısalcılık sonrasının tamamen kök salmasını mümkün kılmıştır. Yani daha önceki dönemle karşılaştıramayız bu dönemi. Bu dönem sözünü ettiğim nedenlerden ötürü farklıdır; tamamen bir ideolojik dağılma söz konusudur bu dönemde. İşçi sınıfı geçmişte daha ağır yenilgiler de yaşamıştır elbette. Mesela 1933'ten 1943'e kadarki on yıllık dönem böyledir. Faşizmin adım adım tüm Avrupa'yı ele geçirdiği dönem çok ağır bir yenilgi dönemi idi. Buna karşılık, İkinci Enternasyonal'den bu yana, 1989-1991 ertesinde olduğu kadar Marksizmin ideolojik olarak çözüldüğü bir dönem hatırlamıyorum. Başlangıç noktası olarak Komünist Manifesto'nun yayınlandığı yıl olan 1848'i değil de İkinci Enternasyonal'i söylememin sebebi, bu dönemde Marksizmin işçi hareketi içinde dünya çapında muazzam bir hegemonik etki kazanmasıdır.

Buradan şuna gelmekte yarar var. Biraz önce Galip, İngilizce eserler Türkçe'ye aktarılırken yaşanan garipliklerden bahsetti; çok güldük. Daha önce de tartıştığımız gibi Türkiye Batı'da moda olmuş fikir akımlarını hep gecikerek alıyor, ama hep bir moda takibi içinde olmakta da kararlı. Varoluşçuluk '50'li yıllarda çıktı; biz 60'lı yıllarda aldık. Althusser 60'lı yıllarda çıktı, biz de min bahsettiğimiz gibi 13 senelik bir gecikmeyle, 70'lerin ortasında konuşmaya başladık. Gramscicilik 70'li yılların başında çıktı biz 80'li yıllarda onunla haşır neşir olmaya başladık. Nihayet, bu son dönemde küreselleşme, postmodernizm vs. tartışmalarında Batı'yı yakalamayı başardık! Şimdi bunu aynı zamanda Türkiye solunun Batı'yı bir maymun iştahıyla taklit etmesini eleştirmek için söylüyorum. Modalar konusunda daha dikkatli olmamız lazım. Şimdi geriye dönüp, o modaların nerede olduğuna da bakmamız lazım. Değerli bazı şeyler kaldı ama bütün heyecanımızla onun üzerine atlayıp, tamamen benimseyip sonra da onun

içinden olumlu olan şeylerle kalmak başka, on yıl önce varoluşçu, on yıl sonra Althusserci olmak başka bir şey.

Dünyaya baktığımızda, Metin'in dediği gibi Türkiye için olmasa da son dönemlerde, postmodernizmin ve post-Marksizmin dışında iki Marksist ekolün önemli olduğunu düşünüyorum. Bunlara yenilikçi ekoller ya da yeni ekoller demek doğru değil belki, kökleri eski çünkü. Ama öne çıkışları yeni. Sovyet Marksizmi'nin çöküşüyle birlikte, bir yandan Gramscicilik, bir yandan da Trotskizm öne çıktı. Tabii bunları kabaca ele alarak söylüyorum; elbette bu akımların değişik versiyonları var. Trotskizmin Batı Marksizmi içindeki önemi tartışılmaz bir somutluk taşıyor. Alex Callinicos, Daniel Bensaid, Mihail Löwy, Terry Eagleton ve sayabileceğimiz bir sürü başka isim bugün Batı Marksizmi'nin temsilcileri. Tarık Ali bile, şimdi Trotskist değil, ama o kökenden geliyor. Avrupalı değil ama Robert Brenner'ı da unutmayalım tabii.

Gramsciciliğe döneceğim. Şimdi öncelikle Perry Anderson'un çok önemli bir noktaya parmak basmış olduğu, tarihsel gelişmelerle doğrulandı. Trotskistlerin kendi aralarında farklılıklar olabilir ama Mandel ve onun temsil ettiği bir tür Bolşevizm bugün, Metin'in dediği gibi, Marx'ın yapıtını inceleme anlamında değil ama dünyanın gelişmesini inceleme anlamında, dünyayı kavrama yolunda bir çaba olarak devam ediyor ve öne çıkıyor. Bu önemli bir şey. Demek ki bu akım kendisine bir damar yaratmış.

Mustafa Bayram Mısır: Bunların en azından bir kısmının bir özelliği de politik hareketlerle çok yakın ilişkiler içinde olmaları. Mesela, gerek Callinicos gerek Bensaid siyasal örgütlerde etkinler.

Sungur Savran: Haklısın. Bu bir bakıma klasik Marksizmin siyasetle iç içe olma özelliğine geri dönüş ama Mandel ara halkasında da bu vardı. Yani Anderson, sosyolojik ve politik bir olguyu ortaya sermek açısından, doğru bir teşhis yapmış. Şimdi Gramsci ekolüne dönersek, Metin'in de söylediği gibi, bu ne Türkiye'de ne de dünyada bir ekol değil her şeyden önce. Ama Gramsciciliğin iki yönü olduğunu Türkiye'de aydınlar çok iyi kavramalı. Bir yönü tamamen sol-liberalizme açılan yön. Bugün kendisine Marksist diyen ama aslında tamamen sol-liberal bir konumdan fikir üreten ama aynı zamanda Gramsci'ye sahip çıkmak isteyen insanlar var. Bir yandan da mesela Galip Yalman gibi Gramsci'yi Marksist bir yorumla kullanmaya yönelenler var. Dünyada da kabaca bu iki eğilimin varlığından söz edebiliriz. Bu ikircikliliği çok

iyi kavramamız lazım. Son bir şey söyleyeyim: Her ne kadar Gramsci içinde değerli şeyler olsa da Gramsci'ye sarılmayı yeterli bularak Marksistlerin yorumlaması gereken bazı şeylerden kaçmamak lazım. Gramsci ile politikayı ve ideolojiyi daha iyi anlıyor olabiliriz, sırf Gramsci ile yetinerek mesela SSCB'ye, Doğu Avrupa'ya ve Çin'e ne olduğu sorusunu yanıtsız bırakmamak lazım. Bu sorulması gereken soruyu on beş yıldır Marksistler sormuyor. Bu yüzden de teorinin önünde çok büyük sorunlar var. Programın geliştirilmesi yönünde çok büyük sorunlar var. Ben, yirminci yüzyılın derslerinin henüz çıkarılmadığını ve Marksizmin o derslerle birlikte ileriye doğru bir sıçrama yapmaya henüz başlamadığını düşünüyorum.

Metin Çulhaoğlu: Bu Sovyetler Birliği'ne bakışla ilgili olarak birden aklıma “Varlığın bir dert, yokluğun yara” sözleri geldi. (Gülüşmeler..) Bunu tersine de çevirebiliriz “yokluğun bir dert, varlığın yara” şeklinde.

Sungur Savran: Bence ikincisi daha iyi.

Galip Yalman: Ben bir şeyler ekleyeyim bu arada. Sungur'un söylediklerine katılıyorum. Yalnız şu da var: Daha önce de söylediğim gibi Gramsci'nin 60'larda İtalya'da başlayarak önem kazanmasının nedeni Avrupalıların kendi kapitalizmlerini çözümleme istekleri. Orada Gramsci, sadece işçi sınıfının stratejisini belirlemek açısından değil, burjuvazinin iktidarını nasıl sürdürdüğünü anlamının ipuçlarını verdiği için de önemli. Yani o güne kadar hep “işçi sınıfı siyasal iktidar ele geçirmeye nasıl hazırlanacak?” sorusu üzerinden düşünülmüş.

Sungur Savran: Şöyle diyebilir miyiz? O zamanlara kadar teori, strateji ve programa daha çok bakıyor. Gramsci'de ise burjuvazininin hakimiyetini nasıl sürdürdüğü sorusu var.

Galip Yalman: Bu önemli çünkü 60'ların dünyası da bir anlamda bir yenilgi dünyası. Yani Batı kapitalizminin yükselme dönemi demek, işçi sınıfının zafer çılgınlıkları atması anlamına gelmiyor elbette. Bu döneme bakıldığında revizyonizm eleştirilerinin epey yoğunlaşmış olduğunu görüyoruz. Üstelik bu dönem Batı sosyal demokrat partilerinin Marksizmden kopuşlarının kesinleştiği bir dönem. Bu şimdiye kadar değinmediğimiz Batı Marksizmini be-

lirleyen önemli unsurlardan bir tanesi. Bence 1980'lerden sonraki gelişmeleri dışarıda tutarak konuşursak Gramsci'nin önem kazanmasının nedeni aynı zamanda 60'lı 70'li yıllarda bu burjuvazininin iktidarını nasıl çözümlediğini, özellikle 68'den sonra krize giren bir ortamda anlama çabası. Üstelik biliyorsunuz 70'li yıllar kapitalizmin ekonomik bir kriz içinde olduğu bir dönem. Bu krize rağmen kapitalizmin varlığını nasıl sürdürdüğünü anlamak açısından Gramsci anlamlı olmaya başladı. Türkiye için ilginç olan şey 70'li yıllarda bu tür tartışmaların yapılmıyor olması. Çünkü Türkiye solu o zamanlar hala 12 Mart'ta yarım kalan bir şeyi kotarma arayışı içinde 80'lere kadar. Türkiye'de o zaman burjuvazinin halihazırda sallanmakta olan iktidarını nasıl yıkarız problematiği hakim. Esas olarak Batı'daki gibi burjuvazi, krizlere rağmen, ya da Gramsci'nin deyimiyle organik krizlere rağmen iktidarını nasıl sağlam tutuyor gibi bir sorgulama yok. 80 sonrasına gelirsek, postmarksist ya da postmodern "teori" demeye dilim varmayan bir literatür, bir takım Marksizmden kopmuş Ernesto Laclau gibi zamanında Batı Marksizmine pek çok katkı sağlamış "dönek"lerle birlikte hakim olmaya başlıyor. Bu çerçevede örneğin sivil toplum tartışmalarıyla birlikte Gramsci'nin özünü değil de lafzını kullanma modası ortaya çıkıyor. Bence Gramsci'nin post-Marksist çevrelerde bu kadar popüler olması Gramsci'nin böyle bir yoruma açık olmasından kaynaklanmıyor. Bu noktada Perry Anderson'a katılamıyorum. Tabii bu tartışma bir konu. Ama Gramsci'yi kendi problematiği içinde düşünürsek Gramsci'nin temel derdinin faşizm koşullarında burjuvazinin hegemonyasını nasıl sürdürdüğünü anlayıp karşı hareketin temellerini oluşturmak olduğunu görürüz. Halbuki 1980 sonrasında Gramsci'nin kullanılış biçimi çok farklı. Bu dönemde Gramsci'yi kullananlar aynı zamanda Marksizmin tamamen bitmiş olduğunu, kapitalizmi çözümlmek anlamında bile Marksizmin bize söyleyecek bir şeyi olmadığını savunan insanlar. Bunlar Gramsci'yi kapitalizmin günümüz koşullarında daha "demokratik", daha "insani" bir biçime sokulması arayışının bir aracı olarak onun "sivil toplum", "devlet" kavramsallaştırmalarından yararlanarak ama onun kullandığı biçimle asla alakası olmayan bir tarzda yorumladılar. Bu noktada da Anderson'un yorumları kusurlu bence. Bu dönemde sivil toplum-devlet zıtlığı üstünden bir Gramsci okumasının popülerleşmesi söz konusu. Ancak Gramsci'de böyle bir zıtlık da yok. Böyle bir yorumlamanın sonucunda da bizim ülkemizde ve diğer başka ülkelerde de görüldüğü gibi

toplumsal radikalizmin kendine göre odağına sınıfsal niteliğinden soyutlanmış, koparılmış bir devlet oturtuluyor. Bütün mücadeleyi de hem o devlete karşı veriyorsun ama bu devlet daha önceki en klasik devlet tanımıyla bile ilgisi olmayan bir devlet. Dolayısıyla o sivil toplum da ne Gramsci'nin ne de Marx'ın kullandığı anlamıyla sınıfsal içerikli bir kavram olarak kullanılmıyor. Onun için bu post-Marksist yorumları Gramsci'den çıkan başka bir yorum olarak okumak, Gramsci'ye yapılmış büyük bir haksızlık olur. Ne var ki akademik Marksizm içinde de bunu reddeden ama yine Türkiye'ye ve benzeri ülkelere pek yansımayan bir takım eğilimler de var. Tabii bu yorumlar bırakın sosyalist siyaseti, akademya içinde bile çok marjinal olduğu için fazla bir etkisi olmuyor. Bu bakımdan Batı Marksizminin içinde kenarda köşede kalmış, aklı başında, post-Marksist etkilere vs. dirençli, onlara bir eleştiri getirmeye çalışan, kendilerini 70'ler, 60'lar geleneğinin bir devamı olarak görerek Marx'ı yeniden okuma, Marksizmi bu şekilde sahiplenme çabalarına rastlamak mümkün. Tabii bunların kitleyle, hareketle vs. ilişkisi çok zayıf, o ayrı bir konu.

Sungur Savran: Olmayan bir fikir ayrılığı varmış gibi görünmesi için şunu söyleyeyim. Gramsci, hegemonya kavramını Marksist bir bağlamda kullanmıştır ama Batı toplumlarında hegemonyanın ayrı bir biçimde kurulabileceğini düşünmüştür. Dolayısıyla Gramsci'nin post-Marksist tüketiminin veya yorumunun tamamen bir suistimal olduğu kanaatindeyim. Gramsci sivil toplumculuğun değil Marksizmin alanında bir düşünürdür.

Nazım Güveloğlu: Zaten bizim son sorumuz da buna banzer bir şeye yönelikti. Günümüzde Dünya Sosyal Forumu, küreselleşme karşıtlığı gibi oluşumlarla somutlanan anti-kapitalist hareketler içinde Gramsci'nin ve Batı Marksizmi'nin diğer temsilcilerinin etkisi hakkında neler söyleyebiliriz? Sizce bu hareketleri Batı Marksizmi ve klasik Marksizm ikiliğinin su yüzüne çıktığı alanlar olarak kavrayabilir miyiz? Bunları Türkiye'deki yansımalarını da göz önüne alarak değerlendirir misiniz?

Mustafa Bayram Mısıır: Metin Çulhaoğlu aslında Batı Marksizmi'nin Türkiye üzerindeki tesiri üzerine bir kaç ara sonuç çıkarılmıştı. Mesela Türkiye'de belirli bir Marksist ekolün varlığından söz edemeyiz dedi ve buna ek olarak da Marksist teori ile siyaset arasındaki ilişkiye dair bir model sundu. Bu bağlamda Nazım'ın

sorduğu soruyla da ilişkili bir biçimde, acaba bugün Dünya Sosyal Forumu gibi hareketlerle beliren daha enternasyonalist karakterli oluşumlarla nasıl bir bağ kurulabilir, bunun Türkiye'ye yansımaları nasıl olacaktır bunları da konuşabiliriz. Bir de *11. Tez* çevresi içinde yer alan insanlar olarak özellikle Galip Yalman ve Sungur Savran'a şunu sormak istiyorum: Siz *11. Tez*'i üretirken Batı Marksizminde kimlere baktınız? Mesela *11. Tez*'de, bazı yazılarda, Braverman'ın *Emek ve Tekelci Sermaye* çalışmasından etkilenen emek süreçlerine ilişkin bazı yazıların çıktığına tanık olduk. Sizin bu gibi özel gündemleriniz oldu mu?

Galip Yalman: Aynı dönemde bir de *Gelenek Dergisi* var.

Mustafa Bayram Mısıır: Evet, aynı soruyu *Gelenek* bağlamında da özel olarak Metin Çulhaoğlu'na yönelteceğim.

Metin Çulhaoğlu: Şimdi örneğin Praksis'in bir sayısında Emre Arslan galiba Almanya'daki bir sempozyumdan hareketle Hardt ve Negri'yi eleştiren bir yazı yazmıştı. Şimdi ben bu Batı'da “solun gurusu” sayılan kişilerin her birini bilmiyorum ama bu yeni hareketlerden ne çıkabileceğini az çok kestirebiliyorum. Bunu anlatabilmem için de Gramsci'ye dönmem gerek. Gramsci hakkında Galip'in ve Sungur'un söylediklerine katılıyorum. Ama yine de şunu ele almak gerek: Post-Marksistler Gramsci'de ne buluyorlar? Ya da Gramsci'deki hangi unsurlar post-Marksistlere çanak tutuyor? Benim görebildiğim kadarıyla Gramsci'nin düşüncesini Engels'in, Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* adlı eserine yazdığı 1895 tarihli önsöze kadar geriye götürmek mümkün. Şimdi burada üç kavram vardı. Mesela Engels, Gramsci'nin çok üzerinde durduğu geleneksel aydınlardan bahseder; bundan da önemlisi Engels o önsözde “position war” diye geçen mevzi savaşıdan bahseder. Bu mevzi savaşı meselesi sivil toplumda hegemonya kurmada gıdım gıdım ilerleme şeklinde kullanılıyor. Burada asıl önemli olan nokta şu: Engels orada yapı-üstyapı ilişkilerinden bahsederken bunun günlük analizlerle vulgar bir biçimde çözülemeyeceğini, uzunca bir tarihsel kesit için yapının varsayılması gerektiğini söyler. Bana göre Gramsci buradan yapı bir seferde oluşur biter, o öyle varsayılır ve o varsayılan, zorunluluklar alanı olan yapı içerdiklerinden arındırılarak, başkalaştırılarak özgürlükler alanına taşınır sonucuna varıyor. Yani burada yapı

yerinde kalmıyor, başka bir şeye dönüştürülüyor, kendisi olmaktan çıkıyor. Onun için Gramsci'nin bu düşüncesi arınamacı, "cat-harsisci" bir düşünce olarak değerlendirilir. Bana göre günümüzde, şu anda hala aynı fikirlerde ısrar ediyorlar mı bilmiyorum ama, şöyle bir düşünce vardı Türkiye'de: ekonomi-politiksiz bir Marksizm, yani ekonomi-politik analizlerin olmadığı bir Marksizm. Yani öyle bir özgürlükler alanı yaratacağsın ki kapitalist ekonominin yapılanması, yapının ekonomik öğeleri sizi hiçbir şekilde özgürlükler alanında kısıtlamayacak. Yani hiçbir ayak bağı hissetmeyeceksiniz. Bu anlamda komünler kurmadan tutun da ticari ilişkilerin sosyalist ilkelere göre yapıldığı kooperatifler, marketler kurmaya kadar uzanan bir esneklik ortaya çıktı.

Bana göre bundan sonrası için şöyle bir şey kurgulanabilir: Üçlü bir bölme düşünün. Bölmenin bir tarafından sınıfsal olarak yapılanmış ekonomi var. Öbür tarafında bürokratik olarak yapılanmış devlet var. Ortada ise genişleye genişleye hem bir tarafta devleti hem de öbür tarafta ekonomiyi köşelere iten sivil toplum var. Elbette Gramsci bu kadar somutlukta bir model önermedi ama, bence Gramsci'nin teorisinde böyle üçlü bir yapı kurgulamaya elverişli unsurlar var. Elbette bu model daha sonra post-Marksist ya da postmodernist çevreler tarafından istismar edildi, ama Jurgen Habermas bile bu modeli sivil toplumun devlet ve ekonominin tasallut altında kalmasına vurgu yaparak eleştirmek zorunda hissetti kendini. Ben yeni akımların çoğunun bu üçlü yapıdan etkilendiklerini düşünüyorum.

Gelenek ile ilgili soruya dönersek. *Gelenek* 1986 yılında çıktı. Ve bizim gündemimizde şöyle bir şey vardı: Eğer güncel bir takım meseleler üzerinde ilerleyeceksek, biz bu sivil toplumcu akımlara karşı bir tahkimat oluşturalım diyorduk. Tabii, Sungur bilir, bir de SSCB'nin çözülüşünden sonra Troçkizme karşı tahkimat yapmak zorunda hissettik kendimizi. Bunların dışında, Marksizmin bizzat kendisini ilgilendiren daha soyut tartışmalar meselesinde de, *Alman İdeolojisi*'ne dayanarak, oradaki tezler üzerinden giderek, bizim kendi ekolumüz içinde gördüğümüz, sadece TIP geleneğinde değil, SSCB'de de var olan ekonomist indirgemecilik diyebileceğimiz bir akıma veya eğilime karşı nasıl set çekebiliriz sorusunu yanıtlamaya çalıştık. *Gelenek* 'in 1989-1991 arasındaki başlıca gündem maddelerini genel olarak bu başlıklar oluştuyordu.

Sungur Savran: Benim *11. Tez*'e ilişkin olarak şöyle bir söylemem mümkün: *11. Tez*, bugün *Praksis*'in yaptığı gibi, doğrudan siyasal, örgütsel hiçbir angajmanı olmayan, geniş bir yelpazeyi kapsamaya çalışan bir siyaset ve teori dergisiydi. Esas olarak, tam da çıkış bildirgesinde de açıkça söylendiği gibi, o günlerde Türkiye'de gelişmekte olan sivil toplumculuğa, sol-liberalizme karşı çıkan ama aynı zamanda, Kemalizm'le de ilişkiye geçmiş bir tür Stalinist diyebileceğimiz Marksizmden kendini ayıran ve bunun dışında kalan alanı kucaklamaya çaba gösteren bir dergiydi *11. Tez*. Dolayısıyla da yazarlarının birbirinden çok farklı eğilimleri vardı ve herhangi bir yöneliş tanımlaması yapmıyordu. Dergi tartışmaya çok açıktı. Bizim kendi aramızda da pek çok tartışma olmuştur o dönemde. Dolayısıyla elbette Batı Marksizmindeki bütün eğilimler kendisini dergide gösteriyordu, ama Batı Marksizminin dışında da mümkün olduğu kadar dünya Marksizmine dönme isteği de vardı.

Bunu burada bırakayım, biraz da hem küreselleşme karşıtı, savaş karşıtı harekete ilişkin, hem de özel olarak Türkiye'ye ilişkin bir iki söz söyleyeyim. Ben, küreselleşme karşıtı hareketin içinde ağırlıklı eğilimin giderek düzenle belirli kanallar aracılığıyla uzlaşmaya yöneldiği kanaatindeyim. Savaş karşıtı hareketi biraz farklı görmemiz mümkün; çünkü bu hareketin hedef aldığı savaşın ekonomik düzenle ilişkisi yadsınamaz olsa da, bu ilişki küreselleşme karşıtı harekette olduğu gibi doğrudan değil. Yine de, orada da, önerilen çözümler açısından büyük farklılıklar elbette var. Bence küreselleşme ve savaş karşıtı hareketlere ilişkin mesele şu soruların oluşturacağı zeminde tanımlanabilir: Ne ölçüde kapitalizme karşıyız; ne ölçüde bugün dünya düzeninin belirli yönlerini kısmi olarak onarıp, baskının ve sömürünün bir ölçüde azaltılmasına yönelik olarak çalışacağız? Hareketin içindeki azınlık kanadı bütün bu gelişmelerin kapitalizmin kendi doğası ile ilişkili olduğuna ve dolayısıyla toptan kapitalizme karşı çıkmak gerektiğine dair bir önermeye sahip olmakla beraber, çoğunluk kanadı duruma hakim olmuştur ve bir dizi dışlamayı açık seçik ortaya koymuştur. Yani, mesela, emperyalizme ve kapitalizme karşı silahlı olarak mücadele eden grupların dışlanması bu durumu doğrulayan bir gösterge. Buna karşılık Fransa'da tamamen burjuva politikalarını, neo-liberal politikaları sürdürmekte olan sosyalist hükümetin bakanları bu hareket tarafından zamanında gayet güzel ağırlanmıştır. Bu gibi durumlar da tercihin ne

yönde olduğunu az çok belli etmiştir. Aslında oradaki ikilik bir bakıma bugünkü bütün muhalefet hareketlerinde varolan bir ikiye denk düşmektedir. Ve bu durum teorik düzlemde de çok açık ifadesini bulmaktadır. Bugün bir yanda demin sözünü ettiğimiz sol liberalizm, postmodernizm, postyapısalcılık ve post-Marksizm olarak anabileceğimiz alarım var; öbür yanda da Marksizmin ileriye doğru götürülmesi çabası içinde olan ve sınıfı tahlilin dışında bırakmaya razı olmayan, bunu merkeze almaya çalışan bir yaklaşım var. Ama aynen küreselleşme karşıtı harekette olduğu gibi, burada da hakim olan postmodern ve sol liberal eğilimlerdir.

Bir iki şey de Türkiye'deki teorik eğilimler hakkında söyleyeyim. İlk sorunuza da cevaben şunu vurgulayayım: Türkiye'de Batı ve özellikle de Anglo-Sakson dünya çok fazla yüceltiliyor. Önemsenen, Türkiye'ye geldiğinde fazlasıyla ilgi toplayan bir Batılı düşünür Diyarbakır'da konuşurken ben tercümanıyım. (Adını da mesleki etik kuralları dolayısıyla veremiyorum. Ama karıştırılması ihtimali olduğu için hemen söyleyeyim, elbette Chomsky değil.) Salondan birisi "Büyük Ortadoğu Projesi hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sordu. Düşünürümüz de bana döndü ve "Bu nedir?" dedi. Şimdi çok izlenen bir insanın, her ne kadar uzmanlık alanı olmasa da bu konuyu bilmemesi, bence bugünkü dünyada mümkün değildir. İngilizce'de kim ne yazarsa okunuyor; devamlı Türkçe'ye çevriliyor. Gerçekten çöp sepetinden başka bir yeri hak etmeyen pek çok makale Türkçe'de yayımlanıyor. Örneğin, 11 Eylül konusunda, Irak Savaşı konusunda, küreselleşme konusunda öyle kalitesiz şeyler yayımlanıyor ki inanamazsınız. Ama çok ciddi Türkçe telif çalışmalar yayımlandığı zaman insanlar dönüp bakmıyor bile.

Metin haklı; Türkiye'de orijinal bir Marksizm ekolü yok. Ama şunu da söylemek lazım: Türkiye'de bir çok teorisyen en azından analiz ve yerleştirme bakımından son derece önemli çalışmalar yapmışlardır. Korkut Boratav'ın köylülük üzerine yazdıkları, Galip Yalman'ın *11. Tez*'de yayımlanan yazısındaki popülizm üzerine zengin tahlil, Nail Satlığan'ın piyasa değerinin belirlenmesi üzerine *Yapıt*'ta yaptığı tahlil veya Gülnur Savran'ın *Sivil Toplum ve Ötesi* başlıklı kitabı, bence dünya çapında herhangi bir kalite kontrolünden kolayca geçecek şeylerdir. Ama insanlar devamlı dışarıya bakmaktadırlar. Tabii bunlara ek olarak başka isimler de sayılabilir; ben aklıma ilk gelenleri söylüyorum.

Batı'yı bu kadar merkeze almak doğru değildir; onlardan yararlanacağız elbette, ama kendimizi de geliştireceğiz. *Praksis* bunun bir yuvası olduğu olarak son derece olumlu bir iş yapmaktadır. Bunun için sizi kutlamaktan başka bir şey yapamam.

Galip Yalman: Sungur'un söyledikleriyle düşündüklerim arasında ufak tefek farklar var, onlara hiç girmeyeceğim. Kısaca şunu söyleyeyim: Dünya Sosyal Forumu'nun sivil toplumculuk gibi meseleler üzerinden o kadar kolay kenara konulabileceği konusunda şüphelerim var. 21. Yüzyılın başında geline nokta, son 25-30 yıllık dönemde neo-liberalizmin baskısı, Batı Marksizminin etkisini yitirmesi ve dünya sol hareketinin genel anlamda yenilgisi ile Türkiye solundaki sol partilerin seçimlerde örneğin yüzde bire bile ulaşmakta güçlük çekmesi arasında bir ilişki var. Metin'in ortaya koyduğu tahlil üzerinden de bunları anlayabiliriz aslında. Her ülkenin kendi somutunda karşılaştığı sorunlara kendi içinden yanıt üretememesi gibi bir sorun var. “Şimdilerde ufak tefek değişiklikler varolabilir mi” gibi bir soru da yanıtını bekliyor tabii. Örneğin, Arjantin'deki, Venezüela'daki gelişmeler bu soruları doğuruyor, bazı şeylerin beş sene öncesine göre değiştiğini gösteriyor her ne kadar onlara illa ki olumlu özellikle atfetmek gerekmeseydi. Bu hareket, yüzyılın dönüşümü itibarıyla en olumsuz, en umutsuz olunan bir noktada, 11 Eylül hadisesi cereyan etmeden ortaya çıktı. Ve oradaki mesele bu çokkültürcülük anlayışının hakim olmaya başladığı, yeni toplumsal hareketlerin yükseldiği bir dünyada, sadece neo-liberalizme karşı ne yapabiliriz sorusunu sormuyor, başka tür bir enternasyonal dayanışmanın bir platformunu oluşturmaya çalışıyor. Örneğin, benim geçen sene Hindistan'daki forumda gözlemlediğim şeye dayanarak söyleyeyim, orada dünyanın farklı bölgelerindeki toplumsal hareketlerin ve özellikle de forumun yapıldığı bölge itibarıyla Güney Doğu Asya'daki sol hareketlerin deneyimlerini paylaştığı bir platform oluşturuldu. Bunu, öyle büyük isimlerin oraya gelip bir şeyler söylemesinden daha önemli buluyorum. İnternet dünyasının vs. olanaklarıyla bunu ne kadar sürdürebiliyorlar, bu paylaşımı o forumun dışına ne kadar taşıyabiliyorlar bilmiyoruz elbette. Ama böyle bir çaba var en azından. Bunlardan ne çıkarılıyor, bu ayrı ama, bu hareketlerin en azından bu yönüyle önemsenmesi gerektiğini düşünüyorum. Tabii bu pratiklerden bir takım teorik önermeler çıkarsamak çok mümkün değil; çünkü hakikaten çok

heterojen bir topluluk oradaki. Marksist olanlar var; olmayanlar var. Örneğin oraya Alex Callinicos da katılıyor, Joseph Stiglitz de. Buradan teorik bir çerçeve çıkarmaktan daha önemli olan şey bu vesileyle çok farklı hareketlerin birbirlerini tanınması. Tabii bu oluşum sürebilir de, etkisini de yitirebilir. Ama önemli olan, o kendi çapında, yerel mücadele veren öbeklerin bir takım ortak ilkelere ortaya koyup birlikte nasıl direnebiliriz, nasıl dersler çıkarabiliriz sorusunu sormaları. Bunların sınıfsal niteliği vardı, yoktu bu tartışmalar da yapılıyor oradaki hareketlerin kimi temsilcileri tarafından. Mesela, orada bir “Örgütsüz İşçilerin Hareketi” diye bir oluşum vardı. Şimdi bunu nasıl yorumlayacağız. Buradan nereye gidebiliriz? Bu gibi oluşumlar bu savrulmanın yaşandığı bir ortamda yeni mücadelelerin tabanını nasıl oluşturabiliriz arayışının bir ifadesi olarak görülebilir. Bu bakımdan bunları, sırf sınıfsal özelliği yok, bizim kafamızdaki daha önceki yerleşik modellere oturmuyorlar diye bir kalemde silmek bence biraz haksızlık olur.

11. Tez meselesine dönersek, biz dergiye sadece Batı Marksizminin taşıyıcılığı misyonunu yüklemelik; dergide çeviri çok azdır mesela. Tabii ki Batı Marksizminden, Üçüncü Dünya Marksizmi'nden okuduklarımızı yorumlayıp, aktarmaya çalıştık. Kaynakçalara bakarsanız, yüzde sekseni yabancı dildedir. Şimdi diğer başka dergilere baktığınızda kendi gelenekleri, iç tartışmaları vs. vardır. Biz de böyle bir şey yoktu. Görüş ayrılıkları tabii ki vardı, ama amaç belirgin bir siyasal pozisyonun savunulması olmayınca, bu farklılıkların zenginleştirici olacağı düşünülüyordu. Bizim kaygımız, güncel siyasal tartışmaların etkisinde fazla kalmadan -tabii bunlara yeri geldiğinde müdahale etmeyi de hesaba katarak- Türkiye'ye özgü ama Batı'dan beslenen bir Marksist düşünce platformu oluşturmanın unsurlarından sadece bir tanesini yaratabilmektir. Bu kaygı o dergide olan insanların asgari bir müştereydi de. Tabii bu sonunda olmadı. Bunun sebepleri ayrı elbette. Ama hiç değilse 11. Tez'de böyle bir çaba somutlanmış oldu.

Sungur Savran: Ben de bir şey ekleyeceğim. Belki biliyorsunuzdur, 11. Tez'de yabancılarla iki tane görüşme yayımlandı. Biri Sweezy, biri de Miliband ile. Dikkat edin, bunlar Marksizm'de kurumsallaşmış iki derginin editörüydüler. Biri *Monthly Review*'nin, öteki *Socialist Register*'in. Bir de, *New Left*

Review'nın editörü Perry Anderson ile görüşme yapmaya çalıştık, önce kabul etti, ama sonra maalesef ya zamansızlığından ya da soruları fazla eleştirel bulduğundan istemedi. Bizim özellikle bu insanlarla görüşme yapmak istememizin sebebi aynı zamanda onların kurumlarıyla ilgiliydi. Yani bizim de burada bir entelektüel kurum oluşturmaya çalışmamızla ilgiliydi.

Nazım Güveloğlu: Teşekkür ederiz.■

Sosyalizm nedir?

Michael A. Lebowitz

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Sosyalizm nedir? 19. yüzyılda ayrıntılar ortaya konmamış olsa da temel ilke açıktı: sosyalizm, toplumsal ilişkilerin ve mülkiyet sahipliğinin doğasının, insanlığın tüm potansiyellerinin tam anlamıyla gelişmesine olanak sunduğu bir toplumdur. Ancak 20.yüzyılın deneyimlerinden sonra işler biraz karıştı. O halde, eğer sosyalizmi 21.yüzyılda inşa edeceksek, zihinlerimizi bir kez daha berraklaştırmak için son yüzyılın derslerini çıkarmak gerekiyor.

Sosyalizm ne değildir?

Çoğu zaman bir şeyi anlamamanın en iyi yolu, onun ne *olmadığını* anlamaktır.

Sosyalizm, insanların emek güçlerini sattıkları ve amaçları insan ihtiyaçlarının giderilmesinden ziyade kâr etmek olan insanlar tarafından tepeden yönetildikleri bir toplum değildir. Üretim araçlarına sahip olanların, ücretleri düşürmek ve işi yoğunlaştırmak için, bir başka deyişle, sömürüyü artırmak için, işçileri ve toplulukları bölerek çıkar sağladıkları bir toplum da değildir. Köylüleri, işsizleri ve dışlananları hiç umursamayan ve tek mantığın sermayenin büyümesi olduğu bir düzen hiç değildir. Lafın kısıası, sosyalizm kapitalizm değildir.

Öte yandan, sosyalizm, kararların tepeden inme bir şekilde alındığı ve bütün inisiyatifin devlet makamını elinde bulunduranların ya da kendini yeniden üreten öncü kadroların tekelinde olduğu devletçi bir toplum da değildir. Sosyalizm tam da insan gelişimi üzerinde odaklandığı için, demokratik ve katılımcı inisiyatife dayanan bir topluma olan ihtiyacı al-

tını çizer. Her şeye kadir bir devletin baskın olduğu bir toplum, sosyalizmi ortaya çıkarabilecek insanları yaratamaz.

Sosyalizm, aynı sebepten ötürü, halkçılık da değildir. İnsanların ihtiyaçları için kendilerine kaynak temin etmesi ve bütün sorunlarına çare olması için devlete baktığı bir toplum, insanların kapasitesinin gelişimini desteklemez. Bunun aksine, bu durum, halkın bütün çözümleri devletten ve her şeyi taahhüt eden liderlerden beklemesine sebep olur.

Sosyalizm, totaliter bir düzen de değildir. İnsanlar tam da farklı olduğu için ve farklı ihtiyaçları ve yetenekleri olduğu için, insanların gelişimleri, tanım gereği, çeşitliliğin kabul edilmesini ve saygı görmesini gerektirir. Ne devletin ne de toplumun üretici etkinlikte, tüketim tercihlerinde ya da yaşam tarzlarında katıksız bir birlik yaratma baskısı, Marx'ın farklılığın kabul edilmesi ne dayanan bir tür birlik olarak benimsediği olgunun ortaya çıkışına yardımcı olur.

Nihayetinde, sosyalizm, özgül nitelikleri, yasaları ve sınırları olan bir düzen olarak anlaşılmamalıdır. Sosyalizm bir *süreç* tir.

Aşama mı Süreç mi?

Sosyalizmin belli bir aşama olduğu düşüncesi nereden geliyor? Bu temel olarak, Marx'ın komünist toplumun 'alt aşaması' ile komünizmin 'üst aşaması' arasında yaptığı ayrımın bir yorumudur. Aynı toplumun, yani (Marx'ın sürekli olarak, özgür ve ortaklaşmış üreticiler topluluğu diye adlandırdığı) üretim araçlarının ortak mülkiyetine dayanan işbirliği toplumunun, iki aşaması arasında yapılan bu ayrım, zamanla iki ayrı *düzen* arasındaki farklılık anlamında pekişmeye başladı: sosyalizm ve komünizm.

Bu fark neydi peki? Sosyalizmde (o 'alt aşamada'), gelir bölüşümünün topluma yapılan katkıyla ilişkili olacağı düşünülüyordu: her bir kişi yaptığı katkı kadar kazanacaktı. Komünist toplumda ise, ihtiyaçlarımıza göre bölüşüm olacaktı. Bu tabloda komünizm ütopyaydı. Ancak, ne istersek elde edebileceğimiz ve yaptığımız işten keyif alacağımız o geleceğin ütöpik toplumuna nasıl varabilecektik? Belirli tarihsel sebeplerden ötürü, bu topluma üretici güçleri geliştirmek yoluyla varılabileceği karşılığı verildi. Bir başka deyişle, yeni aşamaya geçmeye yeterli olacak kadar üretkenlik artırılacaktı. Bu bağlamda, üretici güçleri olabildiğince hızlı bir şekilde geliştirme çabası içinde ne tür insanların oluşacağı sorusu ise bir kenara atılıyordu.

Aslında, üretici güçlerin gelişmesi, sadece bir aşamadan diğ-

rine nasıl geçebileceğiniz ya da bir aşama içinde nasıl ilerleyeceğiniz sorusuna değil bütün sorulara verilen bir cevap haline gelmişti. Artık önemli hale gelen şeyler, çelik üretimi, devletin sahip olduğu iktisadi faaliyetin oranı gibi, ilerlemeyi ölçebilecek nice-liksel anlayışlar olmuştu. Değişen üretici güçler düzeyleri etrafında dolanan bu bakış açısı o kadar şematik bir hale gelmişti ki, en mühim düşünsel soru, iktisadi gelişimi açısından düşük bir seviyedeki bir ülkenin sosyalist olabileceği mi yoksa sürekli ve sürekli olarak beklemek zorunda mı kalacağına ilişkin idi.

Bütün bunlar Marx'ın söylemiş olduklarının çok talihsiz bir yanlış okumasından kaynaklanıyordu. Marx'ın meramı gerçekten çok basitti: yeni bir toplum ister istemez kusurlu bir biçimde ortaya çıkar. İlk başta, eski toplumun unsurları üzerinde inşa edilir. İktisadi, toplumsal ve düşünsel açıdan rahminden çıktığı toplumun izlerini taşır. O halde, ancak o yeni toplum *kendi* temelleri, *kendini* üreten dayanaklar üzerinde durduğu zaman, o toplumun en başından itibaren içinde barındırdığı potansiyelleri gerçekleştirecek duruma geliriz. Bütün bunlar oldukça aşikâr. Marx'ın söyledikleri, iki ayrı aşama, iki ayrı düzen hikâyesi yerine, eski toplumun yüklerinden kendimizi kurtarmak için mücadele ettiğimiz bir sürecin hikâyesidir. Sosyalizmi bir süreç olarak algıladığımız zaman, hem ilk andaki yetersizliklerini farkederek hem de dikkatimizi ileriye doğru uzanan yola odaklarız.

Kısacası, kapitalizm sonrasındaki o yeni toplum ilk başta kusurlu olmaktan *kurtulamaz*. Fakat Marx'ın özgül olarak tespit ettiği o kusur tam olarak nedir? Üretici güçlerin çok düşük olması değil. Marx'ın bahsettiği o kusur esas olarak eski toplumda eski fikirlerle oluşmuş insanların doğasıydı. Herkesin topluma yaptığı katkının karşılığını almaya hakkı olduğunu düşündüğü, bir dizi değişim işlemleriyle damgalanmış, herkesin kendi çıkarı için hesap yaptığı ve karşılığını almazsa dolandırıldığını hissettiği bir toplum. Marx'ın açıkça eski bir toplumun kalıntısı olarak algıladığı bu durum, toplumu, herkesin kurtuluşunun her bir kişinin kurtuluşunun koşulu olduğu bir insanlık ailesi olarak tasavvur etmeye henüz başlamadığımızı gösteriyordu.

Fakat bu sorun, yeni toplum ortaya çıktığı zaman belirecek *tek* kusur değildi. Yeni toplum iktisadi, toplumsal ve düşünsel olarak kusurludur: erkek egemenliğinin, ırkçılığın, ayrımcılığın tarihten gelen süreklilikleri, eğitim, sağlık ve yaşam standartlarındaki ciddi eşitsizlikler, yeni toplumun miras alabileceği unsurlardan yalnızca birkaçıdır. Bu eşitsizliklerin insan gelişimi önünde

engel olduğunu kabul etmek yerine, söz konusu eşitsizliklerin birer kusur olarak görüldüğü bir süreç içinde bu sorunlarla yüzleşilmelidir.

Sosyalizme bir süreç değil de bir aşama olarak baktığınızda, o aşamaya uygun olarak görülen birtakım kurumlar oluşturma eğilimi ortaya çıkar. O yüzden, bu aşamadaki insanlar özleri itibarıyla yalnızca kendi çıkarlarına dönük olarak yaşıyorlarsa, bu mantık doğrultusundaki en önemli şey, insanları çalışmaya itecek gerekli iktisadi teşviklerin sunulmasının teminat altına alınmasından ibaret olur. Sonuç olarak da ikramiyeler, kâr bölüşümü sistemi ve çeşitli parasal teşvik biçimleri merkezi hale gelir. Bunun altında yatan mantık ise, üretici güçlerin gelişmesinin zenginliği toplumun geneline yayacak bir etkide bulunacağıdır. Yeni insanlar yüzlerini yavaş yavaş gösterecektir.

Aslında bunun *tam tersi* bir sonuç ortaya çıkar. Eğer yeni toplumu kusurları üzerinde, eski toplumdan miras aldıkları üzerinde inşa etmeye çalışırsanız, yeni toplumun ilk ortaya çıktığında kendinde barındırdığı, eski toplumdan kalan unsurları güçlendirmiş olursunuz. Bencilliği teşvik ederseniz eğer, insanların başkalarının çıkarına aldırmandan kendi çıkarları adına hareket etmeye meyilli olmasını güçlendirir, bireyler, gruplar ve uluslar arasındaki bölünmeleri artırıp derinleştirir ve eşitsizliğin olağan bir şey olarak görünmesine sebep olursunuz. Kendiniz için daha fazlasını elde etmenin herkesin çıkarına olduğu fikrini meşrulaştırırsanız, eski toplumun geri dönüşüne neden olabilecek koşullara sebebiyet verirsiniz

Peki öz-çıkar ilkesine dayanan yeni bir toplumu inşa etmek mümkün müdür? Bu temel üzerinde, farklılıkların kabulüne dayanan birliğin kendileri için doğal görüldüğü insanları nasıl yaratırsınız? Pek tabii ki eski toplumdan çıkan insanların doğasını *görmezden gelemeyiz*. Marx tam da her sürecin öznesinin özgül insanlar olduğunu anladığı için, 'herkese ihtiyacına göre' şeklindeki bölüşüm ilkesine dayanan bir toplumun *hemen* yaratılamayacağını saptamıştı. Eski öznelere o yeni yapı içine yerleştirmek kaçınılmaz olarak felâkete yol açardı. Marx, hakiki bir insan toplumuna, insanlık ailesine uygun düşen adalet ve eşitlik düzenine doğrudan varamayacağımızı anlamıştı. Ancak Marx, yeni toplumu yaratmanın yolunun, o toplumun ilk olarak ortaya çıktığında ister istemez barındıracağı kusurlar üzerinde *inşaya kalkışmaktan* geçeceğini kesinlikle ileri sürmedi.

Sosyalist süreç, hem bir yıkım hem de bir inşa sürecidir. Ser-maye mantığına verilen destek de dahil olmak üzere, eski toplu-mun arta kalan unsurlarını yok etme ve yeni, sosyalist insanlar yaratma süreci.

Daha İyi Bir Dünya

Nereye gitmek istediğinizi bilmiyorsanız, hiçbir yol sizi oraya götürmeyecektir. Sosyalistlerin her zaman için kurmayı arzu etti-ği dünya, herkesin birbiriyle insanlık ailesinin üyeleri olarak iliş-ki kurduğu, başkalarının durumunun herkesi ilgilendirdiğinin farkında olduğumuz bir toplumdur. Sınıfların ve sınıf karşıtlıkla-rının yerine, insanlık dayanışması ve sevgisinin olduğu, 'her bir kişinin özgürce gelişmesinin herkesin özgürce gelişmesinin koşu-lu olduğu ilkesinde herkesin ortaklaştığı bir dünya.'

Bizim kurmayı istediğimiz dünya, her bireyin kendi potansi-yellerini bütünüyle gerçekleştirebildiği, ortaklaşmış üreticiler toplumdur. Bu dünya, Marx'ın gözünde 'insanların yaratıcı po-tansiyellerini mutlak olarak ortaya çıkarmasına', 'insan muhteva-sının tam olarak işlenmesine', 'bütün insani güçlerin kendinde amaçlar olarak gelişmesine' olanak sağlayacak. Kapitalizmin ürettiği parçalanmış, kötürüm kalmış insanların yerini, tam ola-rak gelişmiş insan, 'kendisi için farklı toplumsal işlevlerin, sonra meşgul olacağı farklı etkinlik tarzları olduğu, bütünüyle gelişmiş birey' alacaktır.

Ama bu insanlar yere gökten zembille inmiyorlar. Bu insan-lar ancak kendi etkinlikleri aracılığıyla oluşuyorlar. İnsanlar hem zihinsel hem de bedensel kapasitelerini ancak ve ancak hayatın her alanında icra ederek geliştirebiliyorlar. Kendi içlerinde, yeni etkinliklere girişmelerini sağlayan özgül yeterlilikler üretiyorlar. Koşulların ve insanın kendisinin eş zamanlı olarak değiştirilme-siyle (ya da Marx'ın deyişiyle, 'devrimci pratikle'), yeni toplumu ve yeni insanları oluştururuz.

Kolayca görülebileceği üzere, kurumlarımızın ve ilişkilerimi-zin mahiyeti, bize kendimizi geliştirmemiz için gerekli olanağı sağlamalıdır. Söz gelişi, üretimde demokrasi olmadan ne yeni bir toplum yaratabiliriz ne de yeni insanlar. İşçiler kendi kendilerini yönettiği zaman, iş kavramını icra edilişiyle bütünleştirirler. O zaman, hem *bütün* ortaklaşmış üreticilerin düşünsel potansiyelle-ri gelişmiş olur hem de işçilerin daha iyi çalışıp daha iyi üretebi-leceğine dair 'zımnı bilgi', herkesin yararlanacağı toplumsal bir bilgi haline dönüşebilir. Demokratik, katılımcı inisiyatifte dayanan

Üretim, hem saklı insani kaynaklarımızı aıća çıkarır hem de kapasitelerimizi geliřtirir. Fakat kafa ve kol emeći arasında bir bileřim olmadıćı sürece, insanlar kapitalizmin rettići o parçalanmıř, kötürüm kalmıř varlıklar olarak kalıyorlar: düřünen ve eyleyen insanlar arasındaki bölünme devam ediyor. Marx'ın 'dićer bir taraftaki insani geliřimin sınırlanmasına dayalı bir tür insan kapasitesi geliřimi' diye betimledići örüntü de devamlılık kazanıyor. Üretimde demokrasi, herkesin özgürce geliřmesinin vazgeçilmez bir kořuldr.

Ancak retim nedir? Üretim, sadece fabrikada ya da geleneksel olarak işyeri diye tarif ettićimiz yerde gerçekleşen bir řey dećildir. İnsanların gelişimine girdi sunma amacındaki her etkinlik (zellikle de insani gelişimi doćrudan besleyenler) retim olarak anlaşılmalıdır. Dahası, üretime kılavuzluk eden kavrayışların kendileri de üretilir. retime kılavuzluk eden amaçlar, toplumların ayırt edici nitelikleridir. Kapitalizm koşullarındaki amaç, tekel kapitalistin amaçları, yani kardır. Ortaklaşmış üreticiler toplumdaki amaç ise, o toplumdaki insanların kendilerini apaçık bir şekilde geliştirmeleridir. İnsanlar ancak kendilerini her türlü düzeyde (mahallelerinde, içinde yaşadıkları topluluklarda ve bir bütün olarak toplumda) etkileyen kararların alınma sürecine dahil olduıkları zaman, üretici etkinlići yönlendiren amaçlar insanların kendi amaçları haline gelebilir. İnsanlar bu demokratik karar alma sürecine dahil olarak hem içinde yaşadıkları koşulları hem de kendilerini dönüştürürler. Kendilerini yeni toplumun öz-neleri durumuna getirirler.

Amaçların demokratik bir řekilde geliřtirilmesi ve bu amaçların yine demokratik bir řekilde yerine getirilmesi elzemdir; zira insanlar bu yolla kendi etkinlikleri ile kendileri arasındaki baćları kavrayabilirler. řeffaflık, ortaklařmıř üreticiler toplumunda uyulması gereken bir kuraldır: kimin neyin nasıl yapılması gerektićine karar verdići her zaman açıktır. rnećin bir mahalle yerel bir proje gerçekleřtirmek için bir araya gelmeye karar veriyorsa, alınan karar ile topluluk üyelerinin projeye katılımı arasındaki baćlantı apaçık ortadadır. Benzer bir řekilde, bir bütün olarak toplum düzeyinde bakıldıćında, oluřturmayı istedićimiz geleceći yaratacak etkinliklerde, birlikte yařadıćımız toplulukların zamanının bir kısmını ve enerjisini (yani emećini) bilinçli bir řekilde kullanarak geleceće yatırım yaparız. Böylece, bařka bir yerde paranın yatırıma sokulması biçimini (ve dolayısıyla belirgin bir řekilde paraya ve ona sahip olana baćımlılık biçimini) alan süreç,

yeni toplumda mevcut emeğin toplumun gelecekteki ihtiyaçlarını karşılamaya aktarıldığı şeffaf bir uygulama halini alır.

Şeffaklıkla birlikte dayanışmanın temeli güç kazanır. Birbirimize bağımlı olduğumuzu anlamak, ortak çıkarlarımızın, farklı ihtiyaç ve kapasitelerimizin kabulüne dayanan birliğin algılanmasını kolaylaştırır. Böyle bir durumda üretkenliğimizin farklı yeteneklerimizin birleşmesi sonucunda ortaya çıktığını görürüz. Birliğimiz ve üretim araçlarındaki ortak mülkiyetimiz ise, hepimizin ortak çabalarımızdan yararlanmasını sağlar. Bunlar, işbirliğinin meyvelerinin bereketle ortaya çıktığı koşullardır ve böylece gerçekten önemli olan şeye, yani bütün insani güçlerin gelişmesinin kendinde amaçlar olduğu koşulların yaratılmasına odaklanabiliriz.

Bu niteliklerin ve ilişkilerin tümü, inşa etmeyi istediğimiz dünyada birarada varolurlar ve birbirlerini desteklerler. İşyerinde (kapitalist yönlendirme ve gözetim yerine) demokratik karar alma süreci, (kapitalistlerin yönlendirmesi yerine) topluluğun etkinliğin amaçlarını demokratik bir şekilde yönlendirmesi, üretimin (değişim amacından ziyade) ihtiyaçları karşılamak amacıyla yapılması, (özel mülkiyet ya da bir grubun mülkiyeti yerine), üretim araçlarının ortak mülkiyeti, (toplumun üstündeki ve tepesindeki bir devlet yerine), demokratik, katılımcı inisyatife dayanan bir yönetim tarzı, (insanların sadece kendileri yerine), ortak insanlığımızın kabulüne dayanan bir dayanışma, (şeylerin üretimi yerine) insani potansiyelin geliştirilmesi üzerinde yoğunlaşma...Bütün bunlar yeni organik düzenin, hakiki insan toplumunun unsurlarıdır.

Fakat bu öğelerden hangisi önce geliyor?

Sosyalist İnşa Süreci

Nereye gideceğinizi biliyorsanız, oraya gidecek birden fazla yol vardır. Bir kere hepimiz aynı yerden yola çıkmıyoruz. Her toplumun kendine özgü nitelikleri, kendine özgü bir tarihi, dini ve yerli olanlar da dahil olmak üzere belli gelenekleri, daha iyi bir dünya için mücadele etmiş kahramanları ve insanların mücadele süreci içinde geliştirmiş olduğu belli kapasiteleri vardır. Burda soyut hazır reçetelerden değil de insan gelişimi sürecinden bahsettiğimiz için, insanların (başkalarının solgun bir taklidi olmaktan çok) ancak kendilerine ait olarak gördüğü kendi yollarını seçtiğinde en güvenli şekilde yol alacağını anlayabiliriz.

İktisadi gelişmişlik düzeyleri açısından bakıldığında, hepimiz sosyalist inşa sürecini farklı noktalardan başlatırız. Bu durum da,

(eğer kendi kaynaklarımıza bağımlıysak) ilk baştaki etkinliğimizin ne kadar kısmının geleceğe vakfedileceğini besbelli ki etkiler. Varoluşları, ülkelerindeki kapitalist sınıf ve oligarşilerin gücüne ve küresel kapitalist güçlerin kurduğu tahakkümün boyutuna, sosyalist bir yola girmiş olan başka toplumlardan ne kadar destek alıp onlarla ne kadar dayanışabildiğine bağlı olan toplumların durumu birbirinden oldukça farklıdır.

Bundan başka, yola çıkmamızı sağlayan tarihsel failler her seferinde farklı da olabilir. Çok iyi örgütlenmiş bir işçi sınıfı çoğunluğu (geçmiş yüzyılların tarif kitaplarındaki gibi), bir köylü ordusu, bir öncü parti, (seçimle gelmiş ya da silahlı) bir millî kurtuluş bloku, isyancı askerler, yoksulluk karşıtı bir ittifak ve burda adını sayamayacağımız kadar ya da zamanla ortaya çıkabilecek pek çok şey... Yalnızca tek bir yolun toplumsal devrimi başlatacağında ısrar etmek budalalık olur.

Önemli olan pek tabii ki girilen yoldur. Ve bu bir yoldur. İnşa etmeye çalıştığımız o yeni organik düzeni, o hakiki insan toplumunu bir tasavvur edin. Bu toplumun tam gelişmiş haliyle gökten inmeyeceğini biliyoruz. İnsan kapasitesinin ve toplumsal ilişkilerin gelişiminin kritik bir önemi haiz olduğu bir süreçten bahsettiğimiz için, geleceğe uzanan yola doğru büyük bir atılımın da mümkün olmadığını biliyoruz. Mesela, kapitalistlerin mülküne bir gecede el koymak mümkündür. Ancak el koymanın kendisi, üretim araçlarının ortak mülkiyetine dayanan işbirliği toplumunu doğrudan ortaya çıkarmaz. Ortaklaşmış üreticilere dayanan yeni üretim ilişkilerinin geliştirilmesi olmazsa olmazdır. Bu olmazsa, el koyulan mülk, yasal mülkiyet hakkı olsun olmasın, başkalarının eline düşer.

O halde, yeni toplumun öğelerini bir araya getirmek gerekiyor. Farklı başlangıç noktalarımızın olduğunu, farklı faillerin, güçlerin farklı ilişkileri olduğunu da göz önüne alırsak, bu süreçte önceliklerdeki çeşitlenmelerin kaçınılmaz olduğunu görürüz. Bazı toplumların sağlık, eğitim gibi temel ihtiyaçlarını temin etmeye ve dışlananlara iş sağlamaya diğer toplumlardan daha fazla yoğunlaşması gerekeceği açıktır. Fakat yolumuzu oluşturmak için mücadele ederken bazı ortak ilkelerimiz vardır. İşyerinde demokrasiyi sağlama mücadelesi, topluluğun ortak karar alma süreci, ihtiyaçları karşılamaya yönelik üretim örgütlenmesi, dayanışma ilişkilerinin geliştirilmesi her yerde hayati bir nitelik taşır; zira bütün bunlar bizi dönüştürür ve kapasitemizi geliştirirler. Bu süreçte tam da insanların birbirlerine ortak güvenlerinin sağ-

lanması çok önemli olduğu için, çıkılan yoldaki küçük zaferler bu yeni kendilik hissimizi büyütür ve bizi daha sonra atılacak adımlara hazırlar.

Ancak, her ne kadar insan potansiyelinin gelişimine karşı bir nitelik taşısa da, tutarlı bir mantığa yani sermayenin mantığına sahip olan ve mevcut toplumun her dokusuna nüfuz eden tutarlı bir düzene karşı mücadele ettiğimizi anlamamız gerekiyor. Sonuç olarak, yeni toplumun unsurları, eski toplumca kuşatıldığı için, *tek başlarına* doğal olarak yetersiz ve kusurlu olacaktır. Bu yeni unsurları birbiriyle ilişkilendirmek ve yeni, alternatif bir mantık içindeki yerlerini göstermek eski mantığa karşı girilecek fikir savaşında son derece önemlidir. Önemli olan şey, hem teori de hem de pratikte yeni toplumun parçalarının bileşimidir. Burada söz konusu olan soyut bir bileşim değil, bütün bu parçaların insanların kapasitelerini, kendilerine olan güvenlerini ve dayanışmasını büyütmeyle nasıl hizmet ettiğiyle ilgilidir.

Yeni toplumun unsurlarını gerçeklikte bir araya getirirken izlenen yol ne olursa olsun, atılan şu adım çok önemlidir: devletin denetlenmesi ve dönüştürülmesi. Devlet iktidarı kapitalist denetimden uzaklaştırılmadığı sürece, sermayeye yönelecek her gerçek tehdit yok olacaktır. Kapitalist devlet, kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi için esaslı bir destek sunar. Ordu, polis, yasal düzen ve devletin iktisadi kaynakları, soğurulamayan her türlü hamleyi boğmak için harekete geçirilebilir. Sermaye tehdit edildiği her vakit devlet iktidarını kullanır.

Buna karşı olarak, yeni toplumun ebeliğine hizmet etmeye hazır olan bir devlet hem sermayenin yeniden üretim koşullarını sınırlandırabilir hem de yeni toplumun unsurlarına giden kapıyı aralayabilir. İşyerinde demokrasi, kararları yerelinde alabilme gücü, üretimin ihtiyaçları karşılamaya yönelik olarak örgütlenmesi, dayanışma ilişkilerinin geliştirilmesi. İşte bütün bunlar, hakiki bir insan toplumunu inşa etmeye yönlendirilmiş bir devletin teşvik edebileceği şeylerdir.

Fakat Marx'ın bildiği üzere, bu süreç özel bir tür devleti gerektirir. Toplumun üstünde ve tepesinde duran ve 'toplumu köleleştirmek için düzenlenmiş bir kamusal güç' olan o devralınmış devleti değil. Devletin kendisi, topluma, 'üreticilerin öz-yönetimine' tabi olacak şekilde dönüştürülmelidir. Aşağıdan bir iktidar yaratılmadığı, daha doğrusu, üreticiler toplumunun çekirdeğinde yer alan öz-gelişim gerçekleşmediği sürece, ortaya muhtemelen bizim üstümüzde yer alan ve ilerlemeyi denetim kurma ve te-

peden yönetmeyle özdeşleştiren bir sınıf çıkacaktır. Bu sorunu tespit etmek, devlet ve iktidar sorununun tasavvurumuzdan çıkarılması (ve iktidarsızlığın bir ilke mertebesine yükseltilmesi) gerektiği anlamına gelmemeli. Aksine, bu durum eskinin yok edilmesi ve yeninin kurulmasında verilecek sürekli mücadelenin önemine işaret ediyor.

Ancak bu sadece devlet sorununa özgü değildir. Yeni toplumun her unsuru bir mücadele alanıdır. Ortaklaşmış üreticilerin o yeni tutarlı düzeni ortaya çıkana dek, sermaye mantığıyla örtüşmeyen unsurlar ya söğürülüp biçimsizleştirilecek ya da sermayeyi ezebilecek yeni bir bileşimin parçası haline gelecektir. Piyasalar, öz-çıkarkar ve işyerindeki yabancılaşma... Bunların hepsi içlerinde kapitalist ilişkileri güçlendirebilecek nüveleri barındırırlar. Yeni toplumun gelişimi, kendileri henüz aşılabacak boyuta gelene kadar, hakiiki bir insan toplumunu oluşturmak için yeni tohumlar oluşturacak ve kapitalizmin yeniden üretimini önleyecek kurumları gereksinir.

İşte burda devlet merkezi bir rol oynar. İnsanların sermayenin büyümesi için bir araca indirgendiği bir yapı içinde, her şey kâr demek olduğu için sömürölüp dışlandığı koşullarda, sermayenin yatırıma yönelik karar alma gücü sayesinde, sermaye mantığına meydan okuyan bir toplumu tehdit edebildiği bir yerde insanların kendilerini geliştirmelerinden bahsedemeyiz. ‘Demokrasi savaşını’ kazanmak ve ‘burjuvaziden bütün sermayeyi, adım adım, çekip alabilmek için siyasi üstünlüğü’ kullanmak, Marx ve Engels’in *Komünist Manifesto*’yu yazdıkları zamanki kadar hayati önem taşıyor. Üretim araçlarının ortaklaşmış üreticilerin mülkiyetine girmesi ve giderek onların mantığına göre yönetilmesi teminat altına alındığı sürece ve kaynakları eskiden yeniye aktarmak için devlet mekanizmaları kullanıldığı takdirde, işçilerin devleti sermayeye karşı verilen mücadelede vazgeçilmez bir silah olur.

Peki bu sürecin hangi noktasında kapitalizmin artık hakim olmadığını söyleyebiliriz? Kapitalizm nihai olarak yeni düzen tam anlamıyla yerleşince ortadan kalkmış olacaktır. Ama bugün ile gelecek sermayeye artık rehin olmaktan kurtulduğu zaman, sermayenin yeniden üretimi istihdamı ve ihtiyaçların doyurulmasını belirlemediği vakit, kapitalizmin hakimiyeti azalacaktır. Artık toplumun itici gücü kâra yönelik kapitalist itki yerine, bütün insani potansiyellerin geliştirilmesi üzerindeki yoğunlaşma olduğu zaman, sosyalist inşa süreci işte o zaman yeni topluma giden yolda önemli bir kavşak geçmiş olacaktır.

Sosyalist inşanın büyük bir atılım değil de bir süreç olduğunu

kabul etmek, uzlaşmayı tembih etmek anlamına gelmiyor. Buna zıt olarak, sermayenin doğasını anlayan ancak her zaman için insanların kapasitesini de anlayıp herhangi bir yerde neler yapabileceklerinin farkında olan bir tür cesarete, devrimci bir cesarete olan ihtiyaca işaret eder bu durum. Bunun söylenmesi, yeni toplumun inşa sürecindeki önderliğin önemine işaret edilmesini de içerir.

Farklı başlangıç noktalarımızın olduğu göz önünde bulundurulduğunda, önderlik ve insan kitleleri arasındaki diyalektik, farklı biçimler alacaktır. Bir yerde devlet inisiyatifi ele alacaktır. Başka bir yerde siyasi bir parti ya da örgütlü toplumsal hareketler. Ancak burda yine ortak bir öge vardır. Bir önderlik, gerçekten önderlik edip etmediğini, insanların öz-gelişimini hayatın her alanında teşvik ederek ve onların kapasitelerinin artması için gerekli koşulları güvence altına alarak kanıtlayabilir.

Sosyalist inşa yolunda ilerleme olup olmadığına karar vermek için, işçilerin kendi kendilerini yönetmedeki kapasitelerinin artıp artmadığına insanların kendi yaşadıkları yerlerde ve genel olarak toplumda demokratik ve katılımcı inisiyatife dayanan bir öz-yönetim kurup kurmadıklarına ve insanlar arasındaki gerçek dayanışmanın gelişip gelişmediğine bakarız.

Bu sürecin amacını, diğer bir deyişle, insani potansiyellerin bütünüyle gelişmesine olanak veren topluma varmayı kavradığımız zaman, farklı tarihleri ve durumları olduğuna bakmaksızın her bir çaba hakkında ortaya atılabilecek yalın bir soru belirir: Yeni üretim ilişkileri kurulmakta mıdır? Varmayı istediğimiz yere gidip gitmediğimizi saptayacak en gerçek ölçüt, atılan adımların ortaklaşmış üreticilerin bu yeni ilişkisini güçlendirmesine ya da zayıflatmasına ilişkindir. Yeni toplumun tek hakiki temeli, işçi sınıfının kendine güveninin gelişmesi, kendi kendini geliştirmesidir. Bu yoksa eğer, kumdan kaleler kuruyoruz demektir.

Bir seçenek var

Birçok kişi kapitalizmin bir alternatifi olmadığını ve en fazladan orda burda iyileştirmelere gidebileceğimizi düşünüyor. Barbarlığa karşı tek gerçek seçeneğin insan yüzlü barbarlık olduğu yolundaki bu inanç, sosyalist adını verdikleri hiyerarşik bir sistemle hızla sanayileşmeye çalışmış azgelişmiş ülkelerdeki deneyimlere ve gelişmiş dünyada, bir iktisadi düzen olarak kapitalizmi onarmaktan başka pek bir şey yapamamış (bazıları kendilerini sosyalist olarak adlandıran) sosyal demokrat hükümetlerin başarısızlıklarına çok şey borçludur.

Yirminci yüzyılın deneyimlerinden dersler çıkarabiliriz. Bugün insanlar için iyi bir toplum yaratma arzusunun yeterli olmadığını biliyoruz. Daha iyi bir dünya kurmak için sermaye mantığından kopmaya hazır olmak durumundayız. Ve bugün sosyalizmin bütün inisiyatifi elinde tutan ve kitlelerin öz-gelişimine güven duymayan bir öncünün çabaları ve himayesi altında tepeden gerçekleştirilemeyeceğini de biliyoruz. Rosa Luxemburg'un bilgece vurguladığı gibi, 'işçi sınıfı kendi hatalarını yapma ve tarihin diyalektiği içinde öğrenme hakkını talep eder'. İnsanların bütün potansiyellerini açığa çıkarabilecek bir toplumu kurma amacından işe başladığımız ve bu amaca giden yolun insanların kendilerini geliştirmesinden ayrı tutulamayacağını anladığımız zaman, hakiki bir insan toplumunu kurabiliriz demektir.■

Alternatif küreselleşme hareketinin reddiyeciliği¹ ve ütopyası

Michael Löwy

Fransızcadan Çeviren: Jülide Karakoç

Alternatif küreselleşme hareketi, kuşkusuz, XXI. yüzyıl başı sistem karşıtı direnişin en önemli olgusudur. Bölgesel ya da uluslararası Sosyal Forumlarda ve DTÖ'ye, G-8'e, Irak'ta sürdürülen yayılmacı savaşa karşı gerçekleştirilen büyük protesto gösterilerinde açık bir şekilde kendini gösteren bu geniş, belirsiz, bir tür "hareketlerin hareketi", alışlagelmiş politik ve sosyal mücadele biçimlerine uymamaktadır. İşçi sendikalarını ve köylü hareketlerini, sivil toplum kuruluşlarını ve yerli örgütlerini, kadın hareketlerini ve çevre derneklerini, entelektüelleri ve genç aktivistleri bir araya getiren geniş ademi merkezietçi ağ, çoğul, farklı ve heterojendir. Bu çoğulculuk bir zayıflık olmaktan uzaktır, hareketin artan ve yayılan gücünün kaynaklarından biridir.

Bu geniş ağın içinde doğan uluslararası dayanışmalar, 1960'lı ve 1970'li yılların uluslararası hareketlerinden biraz farklı, yeni bir nitelik taşımaktadır.

O dönemde, dayanışma, özgürlük hareketlerine, Güney ülkelerinde, Cezayir, Küba, Vietnam`devrimlerine ya da Doğu Avrupa'da Polonyalı ayrılıkçılara ya da Prag Baharı'na destek vermek şeklinde işlemekteydi. Daha sonra, 1980'li yıllarda, bu, Nikaragua'daki Sandinistler ya da Polonya'daki Solidarnosc'la dayanışmaya dönüşmüştür.

Ezilenlerle cesur ve kardeşçe dayanışma geleneği kaybolmamıştır. Tersine, 1990'lı yıllarda başlayan yeni Küresel Adalet Hareketi'nin içinde yer almaktadır. Açık bir örnek, Chiapas yerlilerinin 1 Ocak 1994'te ayaklanmasından beri, neo-Zapatizme sempati ve destektir.

Fakat burada, yeni bir şeyin, bir perspektif değişiminin

¹ "Négativité" kelimesinin karşılığında yüklenildiği pejoratif anlam nedeniyle "olumsuzluk" kelimesi yerine "reddiyeci" kelimesini kullanmayı tercih ettik. Birebir çeviri olmasa da, Löwy'nin kapitalist küreselleşme karşıtı hareketin "isyankar" karakterine yaptığı vurguyu daha iyi karşıladığını düşünüyoruz.

ortaya çıktığı görülmektedir. 1996'da, Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu, Chiapas dağlarında, -kumandan Marcos tarafından ironik biçimde "Galaksilerarası" olarak adlandırılan- Neoliberalizme Karşı ve İnsanlık İçin Kıtalararası Buluşma'yı düzenledi. 40 ülkeden gelen binlerce katılımcı daha sonra, "alternatif küreselleşme" olarak adlandırılacak olan hareketin ilk işareti olarak değerlendirilebilecek bu buluşmaya kuşkusuz Zapatistalarla dayanışma için de geldiler, fakat, katılımcılar için kendileri tarafından belirtildiği gibi, buluşmanın amacı daha geniştir: Ortak bir düşmana, neoliberalizme karşı ortak mücadelede birlik arayışı ve insanlık için muhtemel alternatifler üzerine tartışma.

İşte kapitalist küreselleşmeye karşı küresel direniş hareketinin merkezinde ya da çevresinde dokunan dayanışmaların yeni niteliği: Herkes için öncelikli olan hedefler için mücadele -örneğin, DTÖ'nün başarısızlığa uğratılması- ve yeni uygarlık paradigmalarının ortak arayışı. Başka bir deyişle: Bu dayanışma, ortak küresel bir düşmana karşı, aynı mücadele içinde, yardımlaşan ve birleşen farklı örgütler, sosyal hareketler ya da farklı ülkelerin ve kıtaların politik güçleri ile olmaktan çok, bunların [yani bu belirtilen örgütlerin, hareketlerin ve güçlerin] kendi aralarında.

Örneğin uluslararası köylü ağı Via Campesina, Fransız Köylü Konfederasyonu, Brezilya Topraksızlar Hareketi ya da Hindistan'daki büyük köylü hareketleri gibi farklı hareketleri bir araya getirmektedir. Bu örgütler, deneyimlerini paylaşarak, karşılıklı olarak birbirlerini desteklemektedir; neoliberal politikalara ve ortak düşmanlarına -çokuluslu şirketlere, tohum tekellerine, genetik olarak dönüştürülmüş ürün üreticilerine, büyük toprak sahiplerine karşı ortak hareket etmektedir. Dayanışmaları karşılıklıdır ve onlar, hep birlikte kapitalist küreselleşmeye karşı küresel hareketin en güçlü, en aktif, en hareketli parçalarından birini oluşturmaktadır. Sendikal alanda, feminist harekette- Dünya Kadın Yürüyüşü-, ekolojik ve politik alanda başka örnekler verilebilir. Kuşkusuz, bu eski dayanışmaların yeniden canlandırılması ve yeni dayanışmaların keşfedilmesi süreci henüz başlangıç aşamasındadır. Kırılgan, sınırlı, belirsiz ve şimdilik küresel sermayenin ezici nüfuzuna ve neoliberalizmin küresel hegemonyasına zarar vermek için yetersizdir. Geleceğin enternasyonalizminin hazırlandığı stratejik merkezi oluşturmamaktadır.

Alternatif küreselleşme hareketi üç farklı, fakat birbirlerini tamamlayıcı boyut içermektedir: *Direnişin reddiyeciliği, somut talepler ve başka bir dünya ütopyası.*

Birinci boyut, hareketin başlangıç noktası, reddetme, karşı

çıkma, mevcut duruma *direnmenin* emredici gerekliliğidir. Jacques Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* (1993) kitabında dile getirdiği, *Direniş Enternasyonal*'ni oluşturmaktadır. 1999'da Seattle'da harekete geçen kitlelerin başlıca motivasyonu, küreselleşmenin kendisine değil, fakat onun kapitalist ve liberal biçimine, bir sürü haksızlık ve felâketleriyle birlikte şirket küreselleşmesine aktif olarak karşı çıkma isteğiydi: Kuzey ve Güney arasında artan eşitsizlikler, işsizlik, sosyal dışlanma, çevrenin yıkımı, yayılmacı savaşlar, insanlığa karşı suçlar. Hareket zaten, 1994'te Zapatistalar tarafından atılan bir çılgılık ile doğdu: *Ya Basta!* Artık Yeter! Hareketin gücü her şeyden önce derin ve yenilmez öfke-den kaynaklanan bu radikal olumsuzlamadan gelmektedir. Öfkenin ve adaletsizliğin koşulsuz reddinin saygınlığını yücelten Daniel Bensaid şöyle yazıyordu: "Öfkenin yakıcılığı, gönüllü boyun eğmenin ılık sularında çözülemez. (...) Öfke bir başlangıçtır. Bir tür başkaldırma ve yola koyulmadır. Öfkelenilir, başkaldırılır ve sonra görülür."² Hareketin radikalliği, büyük ölçüde, bu başkaldırma, boyun eğmeme, uzlaşmaz "hayır!" deme durumundan kaynaklanmaktadır. Hareketin eleştirmenleri ve konformist medya ağırlıklı olarak hareketin aşırı "negatif" niteliğine ve onun "salt" protestocu doğasına, "gerçekçi" alternatif önerilerin yokluğuna vurgu yapmaktadır. Bu şantajı kararlı bir şekilde reddetmek gerekmektedir: Hareketin yapacak tek bir önerisi olmasaydı dahi, başkaldırısı yine *bütünüyle haklı* görülürdü. DTÖ'ye, G-8'e ya da yayılmacı savaşa karşı sokak gösterileri, güçlüler tarafından dayatılan oyunun kurallarına karşı meydan okumanın yoğun, açık ve sınırlanamaz ifadesidir. Hareket etkin olumsuzlamacılığıyla, karşı çıkan, isyankâr dokusuyla gurur duymaktadır. Bu radikal reddetme duygusu olmasaydı, alternatif küreselleşme hareketi varolamazdı.

Bu reddetme hangi düşmana karşı yöneltilmektedir? Uluslararası finans kuruluşları mı (DTÖ, IMF, Dünya Bankası) söz konusudur? Ya da neoliberal politikalar mı? Yoksa çokuluslu büyük tekeller mi? Dünyanın ticarileştirilmesinin sorumlusu olan bütün bu güçler hareketin hedefleridir. Fakat bu çok radikaldir. Bu kelime [radikal], bilindiği gibi, sorunların kökenine gitmek demektir. Öyleyse, bankaların ve tekellerin, sermaye piyasalarının diktatörlüğünün, yayılmacı savaşların ya da kapitalist sistemin kendisinin totaliter egemenliğinin kaynağı nedir? Kuşkusuz, alternatif küreselleşme hareketinin bütün parçaları bu sonucu çıkarmaya hazır değildir: Bazıları hâlâ neokeynezyeniz-

2 D. Bensaid, *Les irréductibles, Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris, Textuel, 2001, s. 106.

- 3 Bernard Cassen'de ek olarak, *Tout a commencé à Porto Alegre...*, Paris, Mille et une nuits, 2003, s.166.
- 4 K. Marx, *Manuscripts de 1844*, Paris, Ed. Sociales, 1962, s. 57.

me, “Muhteşem Otuz Yıl”ın büyümesine ya da denetimli, insanî bir kapitalizme dönüşü hayal etmektedir. Bu “ılımlılar” hareketi yer almaktadır, fakat daha radikal bir eğilimin baskın olmaya başladığı yadsınamaz. Hareketin ortaya koyduğu belgelerin çoğu, yalnızca neoliberalizmi ve savaş yanlısı politikaları değil, fakat sermayenin gücünün kendisini de sorgulamaktadır. Örnek olarak, -yalnızca işçi sendikalarının ve köylü hareketlerinin değil, sivil toplum kuruluşlarının, Katolik Kilisesi Adalet ve Barış Komisyonu’nun bir temsilcisinin de yer aldığı- Brezilya Örgütlenme Komitesi tarafından yazılan ve DSF tarafından bazı değişikliklerle onaylanan “Dünya Forumunun İlkeler Yasası”nı alalım. Bu alternatif küreselleşme hareketinin en temsili ve “konsensüse dayalı olan” belgesi, şöyle demektedir: “Dünya Sosyal Forumu, düşünceyi derinleştirmeyi, demokratik fikirlerin tartışılmasını, önerilerin şekillendirilmesini, deneyimlerin özgürce değişimini hedefleyen ve neoliberalizme, sermaye ve emperyalizmin bütün biçimleri tarafından dünyanın baskı altında olmasına karşı çıkan ve insana dayalı bir dünya toplumu kurmaya çalışan, sivil toplum hareketleri ve mercileri için söylem oluşturma amacıyla olan bir açık buluşma alanıdır. (...) DSF tarafından önerilen alternatifler, büyük çokuluslu şirketler tarafından yönetilen bir kapitalist küreselleşme sürecine karşı çıkmaktadır (...)”³ Hareketin başlıca parolası “Dünya bir meta değildir”, 1844 *Elyazmaları*’ndaki Karl Marx’ın düşüncelerinden uzak görünmemektedir: Kapitalist sistemde “işçi öyle değersiz bir metaya dönüşüyor ki, bu onun daha çok meta üretmesine yol açıyor. İnsanlar dünyasının değersizleştirilmesi, doğrudan şeylerin dünyasının değer kazanmasıyla hızlanmaktadır”.⁴ Alternatif küreselleşmenin reddedişindeki radikallik, egemenliğin kapitalist doğasıyla ilgilidir.

Öte yandan, resmi konsensüsün kalem efendilerinin iddia ettiklerinin tersine, hareket somut, acil, pratik ve gerçekleştirilebilir *alternatif önerilerden* yoksun değildir. Kuşkusuz hiçbir merci bir “ortak program” onaylamadı ve hiçbir politik güç “kendini” projesini empoze etmedi. Fakat, forumlar ve tartışmalar esnasında, hareket tarafından oybirliğiyle olmasa da büyük ölçüde kabul gören ve öne sürülen bir talepler bütününe ortaya çıktığı görülmektedir: Örneğin, Üçüncü Dünya ülkelerinin borçlarının iptali, finansal işlemlerin vergilendirilmesi, vergi cennetlerinin ortadan kaldırılması, GDO’lar üzerinde moratoryum, insanların beslenme hakkı, kadınlar ve erkekler arasında etkin eşitlik, kamu hizmetlerinin savunulması ve genişletilmesi, sağlığa, eğitime ve

kültüre öncelik, çevrenin korunması. Bu talepler, uluslararası alternatif küreselleşme ağları –Dünya Kadın Yürüyüşü, Attac, Focus on Global South, Via Campesina, Üçüncü Dünya Ülkelerinin Borçlarının Silinmesi Komitesi, vs.- ve farklı sosyal hareketler tarafından hazırlanmakta ve forumlarda tartışılmaktadır. Forumların önemli özelliklerinden biri de feministler ve sendikalar, inananlar ve inanmayanlar, Kuzey ve Güney militanları arasında buluşma ve karşılıklı dinleme olanağı sağlamasıdır. Bu yüzleşme ve karşılıklı zenginleşme sürecinde, uyumsuzluklar kaybolmamıştır, fakat yavaş yavaş bir ortak talepler bütününe oluşmaya başladığı görülmüştür.

Hareketin talepleri “gerçekçi” midir? Bu soru yanlış bir sorudur. Mevcut güç ilişkilerinde, seçkinler ve egemen sınıflar topluca, bu taleplerin içeriğini oluşturan konulara değer vermemektedir; neoliberal “biricik düşünce”ye göre, sermayenin temsilcileri için bunlar kabul edilemezdir ya da, “sosyal” liberallerin ikiyüzlü versiyonunda, bunlar “ne yazık ki gerçekleştirilebilir değildir.” Fakat, “sorumlular”ın geri çekilmeye ve ödünler vermeye mecbur kalmaları için, güç ilişkilerinin değişmesi ve kamuoylarının, onların içlerini boşaltmaya çalışarak harekete geçmeleri yeterlidir. Bu taleplerin önemi, onların sıçratılabilir olmasıdır: Her kısmi zafer, başarı ya da ilerleme bir sonraki aşamaya, üst aşamaya, daha radikal bir talebe geçmeyi sağlamaktadır. Bu, geleneksel işçi hareketinin biçiminden farklı olarak, zamanla, sistemin kendisini tartışma konusu yapmaya giden “geçici” bir dinamiktir.

Buradan diğerleri kadar önemli olan üçüncü boyuta geçiyoruz: Hareketin ütöpik boyutu. Bu da radikaldir: “Başka bir dünya mümkündür” Yalnızca kapitalist/endüstriyel dünyanın aşırılıkları ve korkunç neoliberal politikaların düzeltilmesi değil, fakat aynı zamanda hayal etmek ve *başka bir uygarlık*, başka bir ekonomik ve sosyal paradigma, dünyada başka bir yaşayış biçimi için savaşmak söz konusudur. Birçok soyut ve spesifik önerinin ötesinde, hareket fazla iddialı, fazla “küresel”, fazla evrensel bir dönüştürücü perspektif içermektedir. Kuşkusuz, burada da, ortak bir proje, konsensüse dayalı reformist ve devrimci bir program boşuna aranacaktır. Alternatif küreselleşme hareketinin ütopyası, yalnızca bazı *ortak değerlerin* paylaşımında ortaya çıkacaktır. Bu başka “mümkün dünya”nın çerçevesini belirleyen bunlardır.

Bu değerlerin ilki *insanın kendisidir*. Hareketin ütopyası kararlı bir şekilde hümanisttir; insanların ihtiyaçlarının ve isteklerinin, ekonominin ve toplumun yeniden örgütlenmesinde yaşamsal

merkez olmasını istemektedir. İnsanların ve ilişkilerinin ticarileştirilmesine, aşkın, kültürün, yaşamın, sağlığın metaya dönüştürülmesine karşı başkaldırısı, şeyleştirmenin ve fetişizmin ötesinde, başka bir sosyal yaşam biçimi tasarlamaktadır. Sosyal değişimin aktörleri olarak, ezilenlere ve sömürülenlere ayrıcalık tanısa da, hareketin tüm insanlara seslenmesi rastlantı değildir. Çevrenin korunması da hümanist etkiyledir: Ekolojik dengeleri kurtarmak, kapitalist üretimin sömürüsüne karşı doğayı korumak dünya üzerinde insan yaşamının sürdürülmesini sağlamanın koşuludur.

Alternatif küreselleşme ütopyasının bir diğer önemli değeri demokrasidir. Katılımcı demokrasi, geleneksel temsil sistemlerinin sınırlarının ötesinde, toplumun karar alma ve kontrol gücünü doğrudan uygulamasını sağladığı için yurttaşlığın üst uygulama biçimi olarak, hareketin merkezi temalarından biridir. Mevcut güç biçimlerinin tartışmaya açılması ölçüsünde, “ütopik” bir değer söz konusudur, fakat aynı zamanda, bu değer, deneyimsel olarak, başta Porto Alegre olmak üzere farklı kentlerde uygulamaya geçmiş bulunmaktadır. Büyük meydan okuma, alternatif bir toplum projesi bakımından, demokrasiyi ekonomik ve sosyal alana yaymaya dayanmaktadır. Neden bu konuda, politik alanda reddedilen bir elitin aşırı gücüne izin verilmektedir?

Sermaye daha “modern” kavramlarla geçmişin üç büyük devrimci değerinin -özgürlük, eşitlik, kardeşlik- yerini aldı: Liberalizm, hakkaniyet, hayırseverlik. Alternatif küreselleşme ütopyası, kendi adına, 1789’un değerlerini onlara yeni bir açılım kazandırarak yeniden ele almaktadır. Artık özgürlük yalnızca mutlakiyette, faşizme, diktatörlüklere karşı savaş yüzyıllarında zorlu olarak kazanılan ifade, örgütlenme, düşünce, eleştiri ve gösteri özgürlüğü değildir. Fakat aynı zamanda, hiçbir zaman olmadığı kadar bugün, mutlakiyetin bir başka biçimine göre özgürlüktür: Dünya bütününe kendi çıkarlarını empoze eden sermaye piyasalarının, bankacılar ve çokuluslu şirket yöneticileri elinin diktatörlüğünün mutlakiyetine göre özgürlük. Eşitliğe gelince, eşitlik yalnızca zenginler ve yoksullar arasındaki “sosyal kırılma” ile ilgili değil, aynı zamanda uluslar, etnik gruplar ve kadın ile erkek arasındaki eşitlikle de ilgilidir. Son olarak, kardeşliğin -kardeşlerle sınırlıymış gibi görünen- yerini *dayanışma*, yani işbirliği, paylaşım, karşılıklı yardım ilişkileri almıştır. *Dayanışma uygarlığı* ifadesi, hareketin alternatif projesinin iyi bir özetidir. Bu, yalnızca, radikal olarak farklı bir ekonomik ve politik yapıyı değil, fakat aynı zamanda, özellikle, ortak refah, ortak yarar, evrensel haklar,

karşılıksızlık düşüncelerini yücelten alternatif toplumu işaret etmektedir.

Alternatif küreselleşmenin diğer bir değeri çeşitliliktir. Hareketin hayal ettiği yeni dünya, herkesin tek bir modeli taklit etmek zorunda olduğu, homojen bir dünyanın tam karşıtıdır. Zapatistalar diyorlar ki, “Biz, farklı dünyaların yeri olan bir dünya istiyoruz.” Dillerin, kültürlerin, müziklerin, yemeklerin, yaşam tarzlarının çokluğu, yetiştirmeyi bilmenin gerektiği sonsuz bir zenginliktir.

Bu değerler gelecek için bir toplum paradigmasını tanımlamamaktadır. Mümkün olana doğru giden alanlar, açılımlar, pencereler üretmektedirler. Ütopya yolu tümüyle belirgin değildir; onu yürüyenler kendileri çizecektir.

Forumlara ve gösterilere katılanların çoğu için, sosyalizm bu ütopyanın adıdır. Bu, Marksistler, liberterler, Hristiyanlar, solcu çevreciler ve aynı zamanda işçi, köylü, kadın, yerli hareketleri militanlarının önemli kısmınca paylaşılan bir umuttur. Sosyalist bir demokrasi, büyük sosyo-ekonomik tercihlerin, yatırım alanında önceliklerin, üretimin ve dağıtımın temel yönelimlerinin bir avuç işletmeci ya da sözde “piyasa kanunları” (ya da çoktan iflas etmiş olan güçlü bir Politik Büro) tarafından değil, toplumun kendisi tarafından demokratik biçimde tartışılmasını ve saptanmasını ifade etmektedir. Hareketin programı olarak sosyalizmin empoze edilmesi söz konusu değildir; fakat, sosyalizm üzerine tartışma, alternatifler konusunda yapılan düşünce karşılaştırmasının meşru bir parçasıdır. Şubat 2002’de gerçekleştirilen II. Dünya Sosyal Forumu esnasında, *Via Campesina* uluslararası ağı tarafından sosyalizm üzerine binlerce delegenin katılımıyla üç günlük bir konferans düzenlenmesi bunun bir göstergesidir.

Her ne olursa olsun, hareket için, söz konusu olan, şarkı söyleyen yarınları beklemek değil, şimdi ve hemen çalışmaktır. Her Sosyal Forum, her yerel katılımcı demokrasi deneyimi, köylüler tarafından gerçekleştirilen her kolektif toprak işgali, savaşa karşı tasarlanan her mücadele, dayanışma uygarlığı değerlerinden esinlenen alternatif küreselleşme ütopyasının bir ön işaretidir.■

Ekolojik bir Marksizm hakkında düşünceler

Joel Kovel

İngilizceden çeviri: Harun Özkan

İnsanoğlu, ekosistemlerin istikrarsızlaştığı ve gezegen ölçeğinde parçalanmaya uğradığı bu yükselen küresel *ekolojik bunalım*la kıyaslanabilecek çapta herhangi bir şeyle daha önce hiç yüz yüze gelmemişti. Bu bunalım ve onunla başa çıkmak için ne yapmak gerektiği konusunda yorumların ardı arkası kesilmiyor şüphesiz; ama bu yorumların nerede ise tümü durumun gerçekliğini gözden kaçırıyor. Gözden kaçırılan, bu çapta bir sorunun bütün toplumsal üretim sistemini kendi nedeni olarak ister istemez işe karıştırmak zorunda kalacak olması. Ve bu sistem, tüm geleneksel üretim biçimlerinin yerini almakta pek başarılı olan ve onu aşmaya çalışan bütün sosyalist girişimleri ezen kapitalizm olduğundan, eğer bu bunalımın üstesinden gelinecekse, kapitalizmin üstesinden gelinmeli. Bunun gerçekleşmesi için de yeni bir sosyalizm –ekolojik bir sosyalizm ya da burada adlandıracağımız biçimiyle, bir ekososyalizm– çağının kavramsallaştırılması ve yaşama geçirilmesi gerekiyor.¹

Ekososyalizmin oluşturulması, sermayenin hükmünün ötesinde, insan dünyası ile doğal dünyanın arasındaki sınırdan yeniden yapılandırılmasına ölümcül biçimde bağlıdır. Ekolojik bunalım, geniş anlamıyla insanın üretim etkinliğinin ekosferi* *in toto*** – meydana getiren doğal düzenlemeler kümesi ile bağdaşmazlığını ortaya koyuyor. Bizim iddiamız odur ki günümüzün bu istikrarsızlığına yol açan birincil ya da “etken” de denilebilecek olan güç doğayı kaynak rezervine indirgeyişle, değeri yaşamın her bir hücreğine zorla sokuşuyla, dinmek bilmez genişleme zorunluluğuyla ve kaçınılmaz kaotik toplumsal düzeniyle sermaye birikiminin amansız tazyikidir.

1 Buradaki tartışma *The Enemy of Nature* başlıklı kitabımdakini izliyor (Türkçesi *Doğanın Düşmanı*, Metis, baskıya hazırlanıyor).

* ekosfer: Bir gezegenin canlı yaşamının sürdürdüğü veya sürebileceği kesiti. Yeryüzünde atmosfer, hidrosfer ve litosferi içerir [ç.n].

** *in toto*: (Latince) bütünüyle [ç.n.].

2 Örneğin bkz. Arran Gare, *The Environmental Record of the Soviet Union, "Capitalism Nature*

Socialism 13(3), Eylül 2002. Küba, SSCB'nin çöküşünün getirdiği zorlama ile tarımsal üretimini ekolojik açıdan rasyonel ve organik bir yöne kaydırdı. Bu örnek, böylesine bir değişim için sosyalist bir modeldeki gerçek potansiyeli gösteriyor.

3 İngilizce'deki belli başlı metinler şunlar: Ted Benton (der.) *The Greening of Marxism* (NY: Guilford Press, 1996); John Bellamy Foster, *Marx's Ecology* (NY: Monthly Review, 2000); ve Paul Burkett, *Marx and Nature* (NY: St. Martin's Press, 1999)

Dolayısıyla, ekolojik bunalıma uygun yanıt kapitalizmin yalnızca adaletsizliğini ve akıldışlığını (orijinal sosyalizmlerde hedefleri bunlardı) değil fakat ekoyıkımcılığını da aşan bir ekolojik sosyalizm olmalıdır. Bazı kayda değer teşebbüslere rağmen, geçtiğimiz yüzyılın sosyalizmlerince bu sonuncu hedefin yakınından uzağından geçilmedi; doğrusu sosyalizm, çok kereler, kapitalizmden beter bir çevre siciline sahip olmakla suçlandı.² Bu suçlamalar hiç şüphe yok ki ideolojik olarak çarpıtılmış ama, her ne kadar öyle olsa da, merkezi düzenleyici olan devletin piyasanın yerini alması toplumu piyasaya mündemiç denetimden yoksun bıraktığı ve alanı daha büyük yolsuzluklara açtığı oranda bu suçlamaların bir haklılık payı olduğu söylenebilir. Her hâlükarda çift yönlü bir çabaya, hem kapitalizmi hem de sermayenin doğadan yabacılaştırmasının üzerinden gelemeyen "ilk-çağ" sosyalizmlerini aşma çabasına girişmeliyiz.

Bu durumda, hem kapitalizmin kavranışının hem de kapitalizmin sosyalist ardılının çevresinde biçimlendiği Marksizm ile ilgili belirli bazı tartışmaları yeniden açmak ve derinleştirmek zorundayız. Eğer ekolojik bir sosyalizm olacaksa ekolojik bir Marksizm de olmalıdır –meğer ki, tabii ki, Marksizmin zaten tamamı ile ekolojik bir gelişim gösterdiğine hükmetmiş olalım. Gel gelelim, bu belirsiz bir önerme. Marx, sonuçta düşüncenin kendi tarihi konjonktürüne nasıl da bağımlı olduğunu vurgulamıştı ve kendi düşüncesini de ekolojik bunalım olgunlaşmadan evvel oluşturmuştu. Bu küçük katkıda bu konuyu derinlemesine ele alacağımı iddia etmiyorum. Marksizm ve doğa hakkındaki geniş literatürü gözden geçireceğim de söylenemez.³ Sadece bazı sorun alanlarına dikkat çekmek ve bu sorunları ele alırken uğraşmak zorunda kalacağımız teorik meseleleri çerçevelemek istiyorum. Bu görev, insanlık ile doğa arasındaki sınırdaki ve Marx'ın buna ilişkin konumunda kilitleniyor.

İnsanın doğa içindeki konumu asla tatminkâr biçimde çözülemeyecek sorunlardan birisi çünkü, apaçık ki, insanlar hem doğanın bir parçasıdır hem de değildir. Yaşamları metabolizmanın sürekliliğine bağlı olan fiziki dünyaya mündemiç yaratıklar olarak doğanın bir parçasıyız; ama kendi türümüzün faaliyeti, yani "insan doğa"mız, doğayı dönüştürmeye bağlı olduğu ölçüde de doğanın parçası değiliz. Bu diyalektik içinde insanın doğaya içkinliğini ya da doğal olarak verili olandan onları dönüştürme sürecinde kendisini ayırma yeteneğini değerli bulmanıza göre olası ara konumlar vardır. Meselenin özü, "ekosantrik" bir etik,

yani doğaya içkinliğimizi vurgulayan değerler kümesi yerleştirmek isteyen birçok kişinin Marx'ı ve Marksizm'i, "İnsan" a doğa ya göre öncelik tanıdığı, yani *antroposantrik* (insanmerkezci) lduğu için eleştirmeye devam ettiği gerçeğinden kaynaklanıyor. Bu bakış açısından, Marx, bir teknolojik determinist, üretim için üretim savunucusu, çılıgıncasına sanayileşmenin borazanı vb. olarak yayılım ateşine tutulmuştur.

Bu eleştiri Marx ile onun adıyla özdeşleşen Sovyet döneminin felsefesini birbirine karıştırıyor. Örneğin, sosyalizm tarafından dönüştürülmüş insanların ölümü yenebileceği ve doğayı istedikleri gibi yeniden yapacakları; dağların yerini, nehirlerin yönünü değiştirecekleri; hatta, kendi bedenlerini yeniden tasarlayacakları ve böylece Süper-İnsan ırkına dönüşeceği bir zamanı öngören Leon Trotsky.⁴ Dahası, basmakalıp Marx eleştirisi onun doğa ile ilişkili insanlık anlayışındaki inceliği ve derinliği gözden kaçırarak kadar düpedüz cahildir. Marx'ın bu anlayışı en gelişkin biçimde 1844 *Elyazmaları*'nda bulunur ve ayrıca, olgunluk dönemi çalışmalarına da taşınmıştır.⁵

Elyazmaları'nda insanlığın doğadaki yerinden daha gelişmiş başka bir kavram yoktur. Genç Marx'ta yabancılaşma merkezi bir kategori olduğundan ve özgül olarak sermayenin dayattığı yaşam eneyimine uygulandığından Marx'a göre bizim doğadan yabancılaşmamız da sermaye tarafından dayatılmıştır. Emegin yabancılaşmasının alışıl gelmiş dört katlı şemasına (emek ürününden, emek sürecinden, insan doğamızdan ve dışımızdaki insanoğlundan yabancılaşmamız) insanoğlunun sermayenin egemenliğinde doğadan yabancılaşmasını da kesinlikle ekleyebiliriz. Bu, aynı zamanda doğanın da insanoğlundan –ölüsü çıkmış insanoğlundan– soyut, ölü emeğe dayalı bir üretim rejiminin, sermayenin, egemenliği altında yabancılaştığı anlamına gelir. Ek olarak, sermaye rejimi altında doğa, üzerindeki insan faaliyetinin amacından uzaklaşmış [*estranged*] ya da yabancılaşmış insani pratikler ve toplumsal ilişkiler ortaya koyuyor olması anlamında insansızlaşmıştır.⁶ Evrenin mübadeleye boyun eğmesi tüm ekolojik ilişkilerin yitirilmesi ve insanın sahip olma ihtirasının ihyası adına evrenin şeyler koleksiyonuna indirgenmesi anlamına geliyor. İşte, yabancılaşma ekonomisi, kaçınılmaz olarak insansız doğanın tümünü istikrarsızlaştıran kanserli bir büyümeye dönüş-tükçe cisimleşen ekolojik bunalımı hazırlayan bunlar.

Doğa ve insanlık öylesine temelden birbirine bağlıdır ki, Marx, *Elyazmaları*'nda, komünizmin yalnızca bir "hümanizm" de-

4 Leon Trotsky, *Literature and Revolution* (Ann Arbor:University of Michigan Press,1960), özellikle sayfa 253.

5 Buradaki alıntılar Robert Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader* 2nd edition (NY: W.W.Norton, 1978)'den.

6 Doğanın insanlık-tan sonsuz kat daha büyük olduğunu ve insan faaliyetince etkilenmemiş "geriye kalan"dan söz etmediğimizi belirtmeye bile gerek yok.

7 Bir yıl sonra yazılan *Feurbach Üzerine Tezler*'in en başında Marx kendi materyalizm kavramının temeli olarak "duyumsal insan faaliyeti"nin merkeziliğini ortaya koyar.

ğil aynı biçimde bir "natüralizm" de olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, komünizm insanlığın olduğu kadar "doğanın" da "yeniden dirilişi" olacak. Bunu, Marx'ın insanlığı doğanın bir parçası, daha özgün olarak da kendini dönüştüren parçası olarak kabul etmesinden çıkarsayabiliyoruz. İnsanoğlu yalnızca komünizmde –ya da burada adlandıracağımız gibi "ekososyalizm" de– kendisi olabileceğinden dönüşüme uğramış bir doğa tamamen insani bir doğa olacaktır. Derin ekoloji gibi anti-hümanist doğallaşma doktrinlerinin öngördüğü insanlığın en geriye çekileceği tuhaf biçimde yabancı (sağlıklı bir ekolojik toplumda geniş azgelişmiş ve açık arazilerin korunması gerektiğini söylemek bile yersiz olmasına rağmen) bir doğa değildir bu.

Bu ilişki insan doğasından ya da Marx'ın Feuerbach'ı takiben belirttiği biçimiyle "tür mevcudiyetimizden" yabancılaşmış olduğumuzu vaaz eden yabancılaşmış emeğin üçüncü kategorisinde doğrudan ima edilir. Aslında Marx bu kavrama çok fazla yaslanmadı. Bildiğim kadarıyla, bu kavram Marx'ın çalışmalarında bir daha bu biçimiyle ortaya çıkmaz ve Marx'ın yaşamı boyunca yaptığı çalışmaların ana doğrultusunu düşündüğümüzde pek tali kalır. Ama, hiç şüphesiz ki, tekrardan emek kategorisi olarak ortaya çıkmasının yanı sıra, doğa ve insan doğası kavramları Marx'ta merkezi bir yer işgal eder. Marx, *Elyazmaları*'nda insanoğlunun birincil sıfatının, "*nesneler*" yaratma kapasitesinin, temel bir veçhesi olarak "duyumsal" yönlerine vurgu yapar.⁷ Bu yaratıcı güç, genç Marx tarafından, dikkat çekici bir biçimde, acı ve noksanlık bağlamında ele alınır. Marx, araştırmacılar tarafından pek nadiren değeri verilen bir paragrafta şöyle yazar:

İnsan düpedüz doğal bir varlıktır. Bir yandan, doğal bir varlık olarak... yaşamın doğal güçleri ile donatılmıştır –insan, etkin bir doğal varlıktır. Bu güçler onda eğilimler ve yetenekler –itkiler– olarak mevcuttur. Öte yandan doğal, cismani, hissî nesnel bir varlık olarak acı çeker; hayvanlar ve bitkiler gibi kısıtlanmış ve sınırlanmış bir yaratıktır. [s.115; italikler yok sayıldı- JK]

Sık sık dile getirilen Marx'ın Prometeci bir ilişki dahilinde insanları doğanın üstüne yerleştirdiği, insan-merkezli olduğu suçlamasının burada desteksiz kaldığına dikkat ediniz: Marx, insanın sınırlandırılmış, hayvanlarla ve bitkilerle temelde aynı çeşit varlık olduğunu özellikle belirtir –ama diğer yandan tüm diğer canlılar gibi insanların da doğanın çeşitliliği içerisinde kendi özgün ilişkileri, sözelimi, kendi tikel "doğa"larını kayıt ettirdikleri türlerine özgü işaretleri vardır. İnsanlar açısından bu kapasite-

nin, yaşam için gerekli olan dışsal nesnelerden türeyen ve doğal güçlerin harekete geçmesi sonucu yaratılan nesnelere ilişkin olmak üzere ikili bir *nesnel* niteliği vardır. Bu iki veçhe, ilk taştan yapılmış aletlerden, giyecek-barınak yapımından ve besin yetiştirmekten (ya da avlanma ve besicilikten), bildiğimiz gibi, yaşamın sürmesine katkısı olmayan ya da doğrudan veya dolaylı olarak zararlı olan ileri kapitalist üretimin bütün avadanlığına, hayatta kalma araçlarının üretiminde birbirine yakınsar.

İnsanca üretilmiş dünyanın, asla, bütünüyle özünün dışında olma, yani boyutları ve süresi olan basit bir varlık olarak varolma ve fiziksel terimlerle tanımlanabilir olma, anlamında kabaca “nesnel” olmadığına dikkat ediniz. Nesne, dolayısıyla bir “özel” boyut ima eder; kaba anlamıyla maddi olanın ötesinde estetik, ruhsal, hissi ya da erotik gibi çok çeşitli boyutlara geçer. Marx’ın ekonomi politliğinde bu boyutun giriş noktası *kullanım-değeri* kavramı, metaların doyurduğu ihtiyaçlardır –ki ihtiyaç, her zaman ve ayrıca, dümdüz zaruri olanların yani neyin istendiğini ve neyin arzu edildiğini de içerir.

Marx, *Elyazmaları*’nı yazdığı sırada henüz kullanım-değeri kavramına sahip değildi. Ne var ki, bu muhakeme çizgisinin temelleri Hegelci geçmişi ile bu uzlaşması sırasında ortaya çıktı. Bunun belirgin izleri erken çalışmalarında geliştirilmiştir. İlk olarak, sağlığı yerinde bir insanoğlu için nesne, yukarıda özel özelliklerinden yoksun kaba anlamıyla maddi bir varlık adlandırıldığı gibi ve ayrıca tüm özelliklerini iptal etmeye yeterli bir soyutlama düzeyinde varlık diye tanımlanabilecek bir “şey” olamaz. Bir başka açıdan bakıldığında, şey, duyumsal kavrayıştan yoksun nesnedir. Marx, *Elyazmaları*’nda Şey için “kendi başına yalnızca soyut bir şey, soyutlamaya ait bir şey ve gerçek olmayan bir şey” diye bahseder –ve ayrıca, onu yabancılaşmanın bir ürünü olarak görür: “Öz bilincin yabancılaşması şeylik durumunu yerleştirir.” Hegel’in soyutluğu ile ilişkisi olan bu fikir kolaylıkla kapitalist yabancılaşma koşullarındaki doğanın bütününe teşmil edilebilir. Aslında, aynı kavram önemli bir Marksizm-dışı bilim felsefesi okulu içinde de belirir. Özellikle Alfred North Whitehead tarafından *Science and Modern World*⁸’de geliştirilen bu kavramda fiziksel doğayı ölü maddelerin, yani şeylerin, sıkıcı koşuşturmacısı olarak gören yerleşik bilimin acımasız bir eleştirisini buluruz. Whitehead, büyük idealist filozoflardan biri olarak kabul edilir. Anlattıklarının toplumsal kökenine hiçbir zaman yakından bakmadığı anlamında bu doğrudur. Ne var ki, eğer kendisine bu

8 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (NY: Free Press, 1997).

8 Kovel burada üretim araçlarının ürettiği Birinci Kesim ile nihai tüketim mallarının ürettiği İkinci Kesim'i birbirine karıştırıyor [ç.n.].

donuklaştırmaya yakından bakma hakkını tanısaydı, sanıyorum ki, bu doğanın donuklaştırılmasının kapitalist üretimin ana gücü haline gelen modernleşen bir bilimin ürünü olduğu kadar, bunun, sermaye tarafından dayatılan doğanın gayri-insani yabancılaşmasından ileri geldiği sonucuna varacaktı. Diğer bir deyişle, yabancılaşmış doğa kavramı sermaye tarafından dayatılan yabancılaşmış toplumsal pratiklere tekabül eder. Bu bakımdan, Whitehead'ın üretilmiş insan dünyasından değil bütün doğanın donuklaştırılmasından bahsettiğine dikkat ediniz. Ama bu, Marx'ın sözünü ettiği üretilmiş dünya ile iki önemli bakımdan ilişkilendirilebilir. Birincisi, "ölen", insan zihni tarafından şekillendirilen doğa fikrinin kendisidir ve bilimsel bilgi üretim alanında yüzeye çıksa da, bu, yabancılaşmış toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür. İkincisi, böylece ortaya konduğu haliyle donuklaştırılmış doğa, kapitalist üretimce kullanılan ve hammadde tüketicilerine dönüştürüldüğü kapitalist ekonominin Birinci Kesimi'nde⁸ tüketilecek olan birbirinden farksız ve sonsuz şeylerin yığını olarak hammadde deposu kavramında ifadesini bulan doğadır.

Diğer bir deyişle, "ölü, edigence nesneleştirilmiş doğa"nın kendisi kapitalist-sınai sistem için bir kullanım değeridir ve bu türden bilgileri üreten teknik seçkinlerin çalışmalarına verilen yüksek mübadele-değeri ile ödüllendirilir.

İkinci olarak yukarıdaki paragrafta ve *Elyazmaları*'nda "nesneler" vb.'ye yapılan göndermeler "nesneleşme" kavramında kendi yapısına kavuşur ve bu kavram, daha sonra, Marx'ta merkezi bir yer işgal eden, baskının çeşitli türlerince yabancılaştırılmış ve komünizm ile birlikte özgürleşecek olan dönüştürücü insan eylemi olarak *emek* olur. Bütün sosyalist geleneğin çevresine inşa edildiği kavramın bu paragraflardan türediği ve bu paragraflarca temelden biçimlendirildiği söylenebilir. İnsanlık emeği ile duyumsal insan eylemince neden olunan doğanın yeniden şekillendirilmesi olarak nesneyi yapar. Gördüğümüz gibi bu bir "özne" kavramına ihtiyaç duyar ki bu kavramla kast edilen dahili, öz-örgütlenmesini yapmış bir bilinç bölgesidir. Bu bağlamda, emek sürecini dışsal dünyada uygulanmadan önce işçinin zihninde var olduğu haliyle anlatan *Kapital*'in meşhur paragrafını hatırlamakta yarar var.

Ekolojik bir Marksizm inşa ederken, genç Marx tarafından yalnızca ima edilen ve daha sonra Marksist gelenek tarafından ihmal edilen öznel bir boyut fikrini geliştirmek için dolayısıyla, insanlık ile doğanın karşılıklı etkileşimlerine (yani, *Elyazmaları*'nda ilan edilen hümanist-natüralist Marksizmi inşa etmeye)

dikkat kesilmeliyiz.⁹ İnsanlarda bilinç, kesinlikle, bir Öz, dabili özne çevresinde örgütlenir. En ilkel kavranışıyla bu şu anlama gelir: Bilincimiz “Ben” ile “Değil-Ben” ya da Öteki mefhumları arasında karmaşık biçimde farklılaşmıştır. Öz-bilincin değişikliğe uğramasından insana özgü gurur, utanç, sevgi, nefret, suçluluk, idealler, değerler, arzu, bireysellik ve kimlik fenomenleri –diğerleri ile uyum içerisinde ve doğa alanını da kapsayacak biçimde bitmek bilmez kim olduğumuz yapısı– ortaya çıkar. Toplum ve kültür öz-bilincin bu çekirdek öğelerine hizmet etmek olduğu kadar onları örgütlemek ve yaratmak üzerine şekillenmiştir.

Bu öz, en temelinde, Marx’ın Feuerbach Altıncı Tez’de öne süreceği gibi “toplumsal ilişkilerin toplamı”dır. Öz, insanın çocukluğunda gelişen kişiler için toplumun ve kültürün aracısı olan diğerlerine bağlanma ile şekillendiği sürece bu doğrudur. Ne var ki, öz, *Elyazmaları*’nın temel fikirleri ile de uyumlu olacak biçimde “doğaya ait ilişkilerin toplamı” da olmalıdır; yani, doğayı mesken tuttuğumuz sürece ne isek o oluruz. Bu iskânın niteliği duyumsal olarak verilidir ve ekosistem doğadaki öğelerin toplamı olduğundan bir *insan ekosistemi* olarak örgütlenmiştir.

İnsan varoluşunda öznel ile nesnel boyutlar arasında zorunlu bir sınırlılık vardır ve bence Marx’ın “duyumsallık” dediği şey bu sınırı tanımlıyor. Duyumsal eylem, öznel olarak yönlendirilmiş, çeşitli bilinçlilik düzeylerinde, çoğunlukla da bilinçsizce, bu sınır üzerindeki bir yeniden çalışmadır. Duyumsallık sözcüğünün türediği duyu organları, özne ve nesne alanları arasındaki aracılığı yapan, tabiri caizse, hücre zarlarıdır. Duyumsallık, özün maddi dünya ile ilişkisini kaydetmek üzere evrimleşmiş olan bedensel doğamızın özel bölgeleri olan duyu organlarımız ile dolayımlanan dışsal ve doğal dünyanın bir bilincinde olmayı ima eder. Ve duyumsallık, ayrıca, insan öznesinin, hem dönüştürülmüş doğayı oluşturan ve imal edilmiş nesneler ile ilişki içerisinde hem de doğanın bizatihi kendi vechesi ile nesnel dünyaya katılım biçimidir.

Peki doğa nedir? Britanyalı Marksist eleştirmen Raymond Williams doğa için İngilizce’de tanımlanması en zor sözcük demişti; diğer dillerde de durumun aynı olmadığından kuşkuluyum. Bir anlık bir düşünme bunun, kavramın uçsuz bucaksızlığından ve insanoğlu ile sorunlu ilişkisinden ileri geldiğini söyleyecektir. Bunun nedeni sözcüğün, doğanın esasen kavranamaz bütünlüğünün ve insanoğlu ile, ona sonsuz derecede üstün geldiği ama kendi yaşamımızı ürettiğimiz ve yeniden-ürettiğimiz için bir ölçüde denetim altına alınması gereken sorunlu ilişkisi-

9 Elbette ki fenomenoloji ve varoluşçuluk gibi Avrupa felsefi geleneklerinde ve Sartre, Merleau-Ponty gibi Marksist senteze giren düşünürlerce geniş biçimde incelenmiş olmasına rağmen. Ama bu konunun izini burada süremeyiz.

10 Bu faaliyetimiz geçimlik toplumun uygulamalı teknolojisi, sanyileşmiş toplumun biçimsel bilimi, ya da manevi hareketlerin gizemci faaliyeti vb. olabilir.

nin karışıklığından anında kurtulacak bir kullanımı olmaması. Ama doğaya, onu bileceğimiz tek yolla, yani üretken faaliyetimizle¹⁰ *temas hâlinde kalırken onun sonsuzluğuna alabildiğine gitmemize olanak sağlayan pratik bir bakış mevcuttur.*

Bu bakış, evrimci ve ekolojik bilimlerin öngörülerinden kaynaklanıyor. İlki bize doğanın her yerde biçimi ürettiğini, yani özünde şekillendirici olduğunu söyler. İkincisi doğadaki her öğenin diğer öğelerle çeşitli başka bilimlerin ilgi çalışma alanına giren ilkelerle bağlantılı olduğunu serimler.

Karşılıklı bağımlılık kavramı ekolojik dünya-görüşünün –ya da konuyu etiğin çerçevesi içinde izah edersek, ekosantrizmin– ortaya çıkması ile yakından ilgilidir. Ama ayrıca, karşılıklı bağımlılığın ne olduğunu konuşabiliyor olmamız lazım; ve bu kavramı zaten ekosisteme ilişkin olarak ortaya attığımıza göre bunun üzerinde açıklamamız ve insanı, üretken boyutu işin içine dahil etmemiz gerekir. Ekosistemler doğanın öğeleri arasındaki ilişkinin tezahürüdür. Böylece, tekil organizmalarla ya da varlıkla doğanın bütünselliği arasındaki dolayımlayıcı olurlar. Ekosistem, doğada, bazı belli doğuştan gelen ilkeler çerçevesinde birbirine karşılıklı bağımlı olan öğeler kümesi ya da toplamı olarak tanımlanabilir. Bu ilkelerin bazıları şunlardır:

- Diğer ekosistemler tarafından dışarıdan sınırlandırılmışlardır
- Bu bağın sınırları doğa ile genel olarak ekosistemik ilişki içinde bulunan ekosistemlerin özgül doğal güçlerince çizilir
- Ekosistemler, böylece, dışarıyla ilişkilerin yanı sıra içsel yapıya da sahiptirler.
- Doğanın geri kalanı ile ilişkilerinin sonucu olarak ekosistemler biçimlerini kazanarak ve biçimlerini değiştirerek zaman içinde evrimleşirler.

Nitekim verili herhangi bir organizma, diğer organizmalarla her bir somut durum için ayrıca tanımlanması gereken süreçlerle düzenlenen dış ilişkilere sahip olsa da kendi içinde bir ekosistemdir. Doğadaki bu süreçler diyalektiktir, hiyerarşik değildir; yani, bu meseleye diyalektiği anlamamazlıktan gelen, oyunun kurallarını değişmez kılan, bir dizi yasa tayin eden ve bir burjuva sözde-bilimi olan “sistemler kuramı” ışığında bakmıyoruz. Diyalektik, aksine, akışkanlık ve karşılıklılıkça belirlenen süreçlerden bahseder. Burada oyunun kuralları varlığın içine doğru ve dışına doğru neyin geçtiğinin olumsuzlanmasının derecesi ile belirlenir ve dolayısıyla alttan sınırlı değildir.

Şimdi doğanın *tüm ekosistemlerin bütünleşmesi* olarak tanımlanması kullanışlı olarak gözüküyor. Bu, doğayı şeylerin bir koleksiyonundan çok karşılıklı bağımlılık, öz-belirlenim [*self-definition*], olumsuzlanma [*negativity*], biçimleşme [*formativity*] ve bütünleşiklik kavramının ima ettiği bütün olma durumuna ait çeşitli ilişkileri ile belirlenen nesnelerin, şu anda kavradığımızdan inanılmaz derecede büyük bir topluluğu kılar. Bu açıdan yaşam kendisini-çoğaltan biçimlerin doğada zuhur etmesinden ibarettir. Diğer yandan, bilinç ise biçimsel ve ekosistemik varlığın öz-idraki olarak yaşamın içinde ortaya çıkar. Bu da yaşayan ekosistemler içerisindeki özne ilişkilerin dahili gelişimine ihtiyaç duyar ve insanlardaki öz-bilincin görünür kılınmasına yol açar.

Bu bakış açısı bize doğanın gelişimine eleştirel bir bakış imkânı verir. Şöyle ki, ekosistemler kendi biçimsel görünüşlerinin daha çok ortaya çıkmasına yol açabilirler—yani, birbirine daha çok bağımlı ve daha çok gelişmiş bir iç yapıya sahip bütünler ile *bütünleşebilirler*. Veya, karşılıklı bağımlılıklarını yitirerek, ya ortadan kalkarak veya varlıkların büyük toplamına yeniden dönüşerek (bu durumda bütünlüksüzleşmeleri bir başka ekolojik bütünleşme topluluğuna katılır) ya da ayrı durarak ve bizim ifade-mizle, doğa süreçlerinden *koparak bütünlük-süzleşirler* [*dis-integrate*] ve parçalanırlar.

Konuyu canlılık ile gayri-canlı, canlı biçimleri ve özel olarak insani ve gayri-insani yaşam biçimleri arasındaki çok özel birliği kavrayacak bir perspektif sunmak için bu derece soyut olarak ele alıyoruz. Bunun devasa bir araştırma alanı açtığını söylemeye bile gerek yok. Bu sunuş kapsamında düşüncelerimizi Marx'ın emek dolayımıyla duyumsal nesneler yapma kavramına tekrardan bağlayacak yalnızca bir kaç gözlem sunabiliriz. Sunuşun amacı ise önümüze koyduğumuz proje kapsamında daha iyi tanımlanabilir: Marksizm nasıl daha ekolojik kılınabilir? Pratikte bunun anlamı şu esaslı muammanın çözümüne yardımcı olmaktır: Her şeyi meta biçimine büründüren dolayısıyla, gezegenin ekolojisini amansızca, merhametsizce tahrip eden kapitalist toplumun ötesine nasıl geçmeli? Ya da bir başka biçimde ifade edersek, gerçek ihtiyaçları göz önünden ayırmadan, *ekonomiden ekolojiye* geçişi nasıl yapacağız?

1844 *Elyazmaları*'nı gözden geçirirken Marx'ın üretim kavramının ve daha da ötesi tüm tarihsel materyalizminin, en azından potansiyel olarak, ekolojik düşünce ve ilişkilerle uyumlu olduğunu görmüştük. Dolayısıyla eğer “ekolojik marksizm” hakkında

- 11 Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston: Beacon, 1956 (*Büyük Dönüşüm*, çev. A. Buğra, Alan Yayınları, İstanbul)

konusmaya başlayacaksa bu klâsik Marksist ekonomi politikten bir kopuş olmaz; tersine, onun, “natüralizm” kavramını Marx’ın kendisinin *Elyazmaları*’nda ele aldığı kadar ciddiyetle ele alan bir uzantısı olur. Ekolojik Marksizm, bu tartışmayı Marx’ın zamanında pek nadiren hakkı verilen bir ekolojik bunalım ışığında derinleştirir. Ayrıca, Marx’ın kendisinin *Kapital*’de ve başka yerlerde vurguladığı gibi üretimin aynı zamanda emek ve doğa arasındaki bir ilişki olduğunun bütünüyle farkına varılmasını da içerir. Üstelik, bunu yerine getirdiği bakış açısı üretimi doğa ile ilişki içerisinde, yani ekolojik bunalım içerisinde ve onun üstesinden gelme perspektifi ile, kavradığı yer olacaktır.

Eğer ekolojik bir sosyalizm inşa edeceksek bu ekolojik bir rasyonele yani *ekosantrik* üretim biçimi üzerinde yükselmelidir; bu üretim biçiminin kendisi ekolojik anlamda derinleştirilmiş bir Marksizm ile kavranmalı. Bunun temel koşulu *üretimin kendisinin, metalar değil, ekosistemler olarak tanımlanması* gibi gözüküyor –üstelik, yukarıda tartıştığımız gibi bütünleşik ekosistemler. Aslında, üretim, her şeyden önce, kendi ekosistemik varlığımızı genişletme meselesidir; ya da daha doğrusu, bir şeyi yapmakla onu yaptığımız şey arasındaki bağlantı sezgisini koruduğumuz sürece öyledir. Dolayısıyla, ne ürettiğimize ilişkin farklılaşmış bir bağlantı sezgisini koruduğumuz müddetçe ona ekosistemik niteliğini vermiş oluruz. Ürettiklerimiz artık bir şey değil ama bize, bizim dolayımızla doğanın geri kalanına ekosistemik olarak bağlanmış bir varlıktır. Bu, sosyalizmin, sermayenin işçileri üretim araçlarından ayırışını iptal eden başlıca talebinin yeniden formüle edilmesi değil mi? İşçileri üretim araçlarından ayırma kapitalizm öncesi toplulukları parçaladı ve Karl Polanyi’nin farkına vardığı gibi, bir zamanlar toplumun *içinde* var olan ekonomiyi toplumun *tepesine* bey olarak yerleştirdi.¹¹ Bu ayırışmanın iptal edilmesi, yabancılaşmanın çeşitli veçheleri ile birlikte ekonominin hegemonyasını da iptal eder; daha özel konuşursak, işçiyi, doğaya olduğu kadar, emek ürününe, kendi insan doğasına ve diğer insanlara bağlar. Şimdi yalnızca işçinin ürüne olan ilişkisini ele aldığımızda nesnel olarak konuşursak işçinin nesnenin mülkiyetini elinde bulundurduğunu, yani onu temellük ettiğini gözlemliyoruz. Öznel olarak konuşursak, işçi, şimdi, nesnelerin yapıldığı süreç üzerinde hak iddia eder. Bu ikisini bir araya getirirsek, tüm üretimin verdiği biçim, o biçimin orijinal yapımcısınınkinden farklı olduğu için yeni bir biçim verilmiş bir varlığın (bu ister bir vazo, bir şiir, bir salata, bir çocuk, bir örgütlenme

plânı olsun) işçiyi terk ettiğini ama bir *tanıma* süreci dolayısıyla öznel olarak temas ettiğini söyleyebiliriz. Bu yolla yeni bir ekosistemin zemini ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla, ekosistemlerin temel insanî ögesi tanımadır; bu, öznel ögenin bizim ekosistemik tutkımız olduğu anlamına gelir. Kaldı ki, içsel bağın, sürecin gelişmesinin anlamı dışsal olanın hipertrofi¹² olmak zorunda kalmamasıdır –yani, evrimleşen bir ekosistemde diğerleriyle ne kadar uyum içerisinde hissederek sahip olma talepleri de o ölçüde azalacaktır. Burjuva toplumunda boy veren servet harisliği onun organik bağlanabilirliğinin eksikliğinin bir başka biçimde ifade edilmesidir; ki, organik bağlanabilirlik, sermaye rejiminde ege-men olan bireysel Ego talebi ile ikame edilir.

Marx, *Kapital*'e değerin iki biçiminin tartışması ile başladığında ve temel ayrımlarını gösterdiğinde devasa bir tarihi dönüşümü de işaretlemiş oluyordu. Mübadele –ve kullanım– değeri yalnızca kıyaslanamaz olduğundan değil birbirinden bütünüyle farklı, mübadelenin kullanıma hükmediyor ve eşitsizlik burjuvazinin köylü/işçi sınıflarına ve ekonomik alanın tüm topluma üstünlük sağlamasına da işaret ediyor olduğu için. Sermayenin uzağına doğru bir hamle bu kutuplaşmaların tersine çevrilmesi ile yapılacaktır; ve bu, kullanımın ve mübadelenin birbirinden farklı iki boyutu içerisinde, birincisini değerini artırıp ikincisinin değerini düşürerek meydana gelebilir. Bir grev ya da sermayenin artık-değer çıkarmasını engelleyen herhangi bir *praxis* mübadele-değeri tarafına karşı bir darbe sayılabilir. İş yerinin denetimi üzerine verilen mücadeleler ya da işçilerce örgütlenmiş kooperatiflerin devreye sokulması kullanım-değerine yönelimin veçhelerini oluşturacaktır. Sosyalist gelenekteki ilk ekososyalist olan Britanyalı William Morris sosyalizmin aynı zamanda zanaatkârlığa ve yerel üretime dönüş olacağını ısrarla belirttiğinde bunu kavramıştı ve tarihi köklülüğü, kendi önemini abartmak değil güzellik amacıyla geri kazanma hedefini saptamıştı.

Bu kavram ekososyalist politikaların biçimlenmesine genel anlamda uygulanabilir. Gel gelelim, geleneksel Marksizm'in tayfı içerisinde kapatılamayacak kuramsal boşluklar kalıyor. Çünkü, böyle bir dönüşümü gerçekleştirmek için insanlar ne adına harekete geçebilirler? Kaldı ki, bu üretim tarzında iktisadi ve gayri-iktisadi faaliyetler arasında bir dengeye nasıl ulaşacağız ve nasıl onu düzenleyeceğiz? Zira, ekososyalist bir toplum dahilinde meta üretimi bir ölçüde varlığını sürdürecektir.

12 hipertrofi: Bir organın ya da bir dokunun, hücrelerinin boyutlarında ki artıştan kaynaklanan aşırı irileşmesi [ç.n.]

13 Bu konu burada ele alamayacağımız toplumsal cinsiyet alanına girer. Yine de bkz. *Capitalism Nature Socialism*'in Haziran 2005 sayısındaki benim "Eco-feminism as the Ground of Ecosocialism" çalışmam.

İlk sorunun yanıtı şöyle olmalı: Doğa adına –daha kullanışlı bir biçimde ifade edersek, ekosistem bütünlüklüğünün artan bir ölçekte sağlanması adına. Burada geleneksel Marksizm'in içermediği *üçüncü bir değer biçiminden –içkin değerden–* söz etmeliyiz. Bu durumda varlıkların sokulacağı kullanımlarına ve tabii onlardan elde edilebilecek paraya değil, kendi için olma [*being-in-itself*]larının değerine değer biçilecektir. Bu tamamen tarafsız bir değer değildir ki öyle olsa idealist ve boş bir formülasyon olurdu; diğer yandan, gezegenin tahribatını önleme amacıyla kurulmuş araçsal bir değer de değil (durum böyle olsa da). Bu, canlı yaşamının çekirdeğinden, doğanın ekosistemik akışına tamamen katılmadığımız ve kendimizi aynı toplumsal ilişkilerin olduğu gibi doğal ilişkilerin de topluluğu kılmadığımız sürece tamamen kendimiz olamayacağımızın farkındalığından hareket eden bir değer.

Bu *kendimizi doğanın içinde ve doğayı kendimizin içinde tanımayı* icap ettirir. Gerçek yaşamda bunun anlamı İlk İnsanlar'ın yaptığı –ve uygarlıktaki dışı varoluşunun aşağılık niteliğine havale edildiği¹³– gibi doğaya karşı kabullenici bir tavır takınmaktır. Kabullenicilik doğanın acımasız hakimiyeti ile onun vahşiliğinden kaçınma edilgin tutumları arasında üçüncü bir yol olarak görülebilir. Kabullenici *praxis*in örnekleri olarak Polinezyalıların Pasifik'in devasa sahasını hiç bir alet kullanmadan, diyelim ki rüzgâra, akıntıya ve yıldızlara dayanarak geçmeleri; ya da bize daha yakın olarak benim üvey oğlumun çıplak elleri ile balık yakalaması verilebilir. Ama aynı görüngüler ruhanî ve estetik faaliyetlerde de mevcuttur. Saymakla bitmeyen örnekler doğanın üzerine çıkmaya değil doğa "ile birlikte" olmaya dikkat çekiyor; aynı, ondan kopukluğumuzun –ister Marx'tan ister post-Marksist sosyalist projelerden bahsediyor olalım, Marksist projede en başından beri çarpıcı biçimde dışlanan bir varolma biçiminin– terk edilmesine dikkat çektiği gibi. Doğayı kabullenmek, ya da tanımak üretim kavramını hem verili olanı parçalara ayırıp birleştirmenin ötesine taşır hem de onu doğa ile daha katılımcı bir ilişkiye, bir vasıta ortaklığına ve böylece, ekosistemik ilişkilerin bir yapıtaşına dönüştürür. İçkin değer kullanım-değerini ve mübadele-değerinin yerini alması ve böylece iktisadî faaliyetin sona ermesini kast etmediğim gibi bu ilişkilene biçiminin de diğerlerinin ayağını kaydırıp onların yerini alacağını söyleyemiyorum. Onun yerine, bunun insan *praxisi* içerisinde diğerleri ile senteze girecek ve onlara uyum sağlayacak yeni bir boyut olacağını kast ediyorum.

rum. Bu boyuta işaret etmek, sanırım, ekolojik Marksizm ile geleneksel Marksizm arasındaki temel farkı oluşturuyor.

Daha pratik biçimde ifade edersek, içkin değerın devreye sokulması kullanım ve mübadele değerlerine üçüncüsünü ekliyor. İçkin değerden çıkan vektör kullanımı mübadeleden ayırır ve ona kendi kendine tenasül yeteneği olan bir nitelik verir. İçkin değer kavramı olmazsa kullanım-değeri dar bir faydacı [*utilitarian*] zemine meyleder ve tekrardan şeylerin iktisadî tarafına düşer. Ama içkin değerin ışığında kullanım değeri, üretimi, keyifli, güzel kılarak ya da doğayı taklit etmenin yanına yerleştirerek ona can verir. Üstelik, vazgeçtiğimiz, bütünüyle dokumuza tamamen işlemedi gereken cömertliğe vesile olur. İçkin değer, aynı biçimde, bugün hâkim olan faydacılıktan ve pragmatizmden çok ruhanî yönelişe açıktır. İçkin değer boyutu, hayâlperest şair/ressam William Blake'in, şeyler doğal ilişkilerin topluluğu olacaksa ihtiyaç duyulan dönüşümün biçimini örneklediği unutulmaz satırlarında öne sürdüğu gibi şeylerdeki sonsuz gizliliğe açıktır: "Algı kapıları temizlenseydi her şey insana olduğu gibi görünürdü: Sonsuz."¹⁴

Son olarak, kullanım ve mübadele değerlerine ek olarak içkin değer çevresinde örgütlenmiş bir toplum sermayenin ölümcül biçimde dünyayı sayıya indirgemesine teslim olamaz. Kapitalist toplumun özel melaneti olan iktisadi olanın hâkimiyetini dengeleyecek manevî gücü içinde barındırırdı. İçkin değer, varlığın edindiği ana biçim olarak değil, varlığa tabi olarak ekonomiyi ait olduğu yere iade eder. Böylece varlığın denetimi altına giren ekonomi bir kez daha toplumun içine gömülmüş olur. Bu, sosyalizmin uzun zamandır canını sıkan bir sorunu, yani piyasaların ve meta mübadelesinin akıbeti sorununu rafa kaldırır. Meğer ki sıkı biçimde düzenlensin, bu tür ilişkilerin bir kez daha kapitalizme evrileceği korkusunun yeniden ifade edilmesi iyi olacaktır: Evet, meta ilişkileri, kapitalist yola açılan zehirli-ölümcül bencilik ve rekabetçi biçimi edinecektir; meğer ki, toplum, genç Marx'ın unutulmuş bir paragrafında ilan ettiği gibi, "hümanizm"ın olduğu kadar "natüralizm"ın de koşullarını sağlasın. Ekosozyalizm projesi insanoğlunun toplumsal ilişkilerin olduğu kadar doğal ilişkilerin de toplamı olarak bütünüyle kendisi olmasını sağlayacak koşulları üretecek; öyle ki, doğa ve toplum gerçekliğin farklılaştırılmış veçheleri olarak görülebilecek.■

14 *The Marriage of Heaven and Hell* (Cennet ve Cehennem'in Evliliği, Çev: R.G. Ödül, Altıkırkbeş Yayınları, 1997).

Aijaz Ahmad ile röportaj

10 Mart 2005 - ODTÜ

Nazım Güveloğlu (NG): Türkiye’de akademik kimliğiniz kadar siyasi kimliğinizle de tanınıyorsunuz. ABD’den Hindistan’a dönmenizin temel siyasi nedenleri nelerdi?

Aslında en başında ABD’ye bir anlamda bir siyasi mülteci olarak gitmiştim ve sürekli olarak da dönme umudunu içimde taşıdım. İlk birkaç yıl, orada kalmayacağımı ve geri dönebileceğimi düşünüyordum. 70’li yıllarda her şey çok dengesizdi. Sonra birkaç önemli şey oldu. Birincisi, Ziya-ül Hak’ın yaptığı darbeydi. Çok açık bir şekilde aşırı sağ bir niteliğe sahip olan bu darbe, Pakistan tarihindeki en açık amaçlı darbeydi. İkinci gelişme ise ilişkide bulunduğum siyasi grup –yani parti– ile ilgiliydi. Parti bir iç krize girdi ve bir yıl içinde dörde bölündü. Ve ben kimi fikir ayrılıklarına rağmen bunlardan ikisini kendime yakın buluyordum. Ve komşu ülke, Afganistan. Burada da Komünist Partinin yönlendirmesi doğrultusunda tamamen farklı türden bir darbe gerçekleşti. Bunda etkili olan Afganistan Komünist Partisinin bir grubuydu. Ve son olarak İran, yani İslam Devrimi. Sonuçta, her üç ülkede de ciddi rejim değişiklikleri gerçekleşti ve bu Hindistan’ın bölünmesini takip eden iki yıl içinde oldu. Bu üç olayın arasında, yani aşırı sağ bir diktatörlüğün gelişi, partinin dağılması ve bölgedeki bu ciddi değişimler arasında, kendimi aynı zamanda bir entelektüel kriz içinde buldum. Bu süreçte, Marx ve Lenin’in yazdıklarını, Marksizm ve komünist hareketin tarihi gibi konuları okudum.

Sonuç olarak, ABD’de olmayı istemiyordum ve orada mutlu değildim. Bunun hep kısa dönemli bir kalış olacağını düşündüm. Fakat birkaç yıl sonra, Pakistan’a hemen gide-

meyeceğim belli olunca, başında beri yaşadığım bir sorunu çözme kavuşturmayı düşünmeye başladım. Benim doğduğum ülke üç parçalı Hindistan'dı, yani İngiliz Hindistanı'ydı ve ülke bölündüğünde henüz çok küçüktüm. Ailem bu bölünmeye tamamen karşıydı. Hem duygusal hem de siyasal olarak bu bölünmeye karşıydık. Okula Hindistan'da gitmişim, orada büyümüşüm. Pakistan'daki durumdan siyasi olarak oldukça hoşnutsuzdum. Ve partinin dağılışıyla birlikte Pakistan'daki evimi kaybetmiş gibi hissettim. Çünkü evim, partide yaptığım siyasetti. Yoksa, ne orada doğmuş ne de orada büyümüşüm. İşte bu, uzunca süre çözümsüz kalan konu üzerinde düşündükten sonra tamamen başa, ilk çıktığım yere dönmeye karar verdim, yani Hindistan'a. Verdiğim bu kararda etkili olan önemli bir cazibe unsuru da partinin tepe yönetiminde olma durumuydu. Aktif parti siyaseti içinde, kendinizin ötesine geçen, sizi aşan bazı şeyler yaşayabiliyorsunuz. New York'ta oturup oradan konuşan biri olmak istemiyordum. İşte bunun gibi şeyler. Sonuç olarak Hindistan'a dönmeye karar verdim ve bunda da başarılı oldum.

NG: Örneğin “yeni emperyalizm” gibi bir kavram yerine “günümüzün emperyalizmi” kavramını kullanmanızın nedenleri nelerdir?

“Yeni emperyalizm” terimi eski ve yeni arasında çok daha büyük bir kopuşu ifade ediyordu. Ben kopuştansa sürekliliği ve daha genel olarak da, aşamaların var olduğu fikrini vurguluyorum. “Yeni” sözcüğünü kullanmak, bir “eski emperyalizm” olduğunu düşündürüyor. Benim savunduğum nokta, 1880'lerin emperyalizminin oldukça farklı olduğu şeklinde. Yani, 2. Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan emperyalizm 1880'lerdekinden oldukça farklıdır. Bir başka deyişle, tarihte aşamalar, birikimli değişimler vardır. Daha uzun bir döneme ait değişime ve sürekliliğe ait öğeleri vurguluyorum. “Yeni” terimi bitmiş bir “eski emperyalizm” olduğunu ve bunun yerine yenisinin başladığını ve aynı zamanda eskisinin de baştan sona aynı olduğunu düşündürüyor.

NG: Emperyalizmin günümüzde 1880'lerdeki haline göre farklı nitelikleri olduğunu söylüyorsunuz. Bu anlamda, Lenin'in emperyalizm kuramının hala geçerli olduğunu düşünüyor musunuz?

Lenin'in, emperyalizm kuramında yaptığı en önemli kopuş, emperyalizm ve kapitalizm arasında bir özdeşlik kurmuş olmasıdır. 1880'lerden bu yana, endüstriyel üretimin ve finansla sermayenin birbirinden ayrılmasının belli bir düzeye gelmesi ve birden fazla endüstriyel gücün ortaya çıkmasıyla artık kapitalizmin yeni bir aşamasından söz ediyoruz. Ve bu, kapitalizmin gelişimindeki son aşama-

dır. Ve bu özel görüngü kapitalizm var olduğu sürece varlığını koruyacaktır. Gelişmiş kapitalist ülkelerle emperyalizmin sömürsüne maruz kalan ülkeler arasında yapısal bir ilişki vardır. Ve bu durum belli bir tür küresel eşitsizliği içeren küresel bir yapıdır.

Lenin'in emperyalizm teorisi aslen çok daha geniş bir yazılar bütünüdür. O yüzden, Lenin'in teorisini bir bütün olarak anlamak gerekir. "Zayıf halka" teorisi onun finans kapital teorisi kadar önemlidir ve aslında daha çok ona ait olan bir şeydir. Finans kapital kavramı Lenin'e ait değildir, Hilferding, Bukharin ve Rosa Luxemburg tarafından da paylaşılır.

E. Ahmet Tonak (EAT): Bunlar genelde nadiren okunurlar, değil mi? Dolayısıyla Marksist iktisat literatürüne yakından aşina olmayanların Lenin'in broşüründeki her şeyi ona atfetmeleri bir bakıma beklenen bir sonuç. Marksizmin aşırı politizasyonunun tezahür ettiği alanlardan biri.

Evet. Lenin'in getirdiği gerçek yenilik bu değil. Demek istediğim, bu tartışmaya kattığı yeni şeyler var ama kavramsallaştırmanın kendisi bunlardan biri değil. Lenin'in emperyalizm teorisi bir bütündü ve bunun tamamı bizim başlangıç noktamızdır. "Zayıf halka" teorisi belli ülkelerde devrimci hareketlere yol açtığı gibi, gelişmiş kapitalist ülkeleri dünyanın devrimci dinamiği içinde oldukça atıl bir noktada bıraktı. Ve bence bu günümüze kadar da böyle geldi. Halbuki gerçek devrimci dinamik "en güçlü halka"dır, "en zayıf halka" değil. Bu, ilk olarak Lenin'in dikkat çektiği bir şeydi. Bunun yanında, bir başka önemli nokta da ulus meselesi. Benim ve bazı arkadaşlarımın üstüne basarak vurguladığımız üzere, emperyalizm karşıtlığı anlamındaki milliyetçilik görmezden gelebileceğimiz bir şey değildir. Ulus, ulusal ekonomi, ulusun finans kapital tarafından ezilmesi, mücadele açısından çok önemli kavramlar. Sonuç olarak, Lenin'in emperyalizm teorisinde doğruluğunu ve merkezi önemini koruyan çok fazla nokta var. Bunlarla birlikte, daha kullanışlı hale getirilmek üzere değiştirilmesi gereken noktalar da var.

NG: O halde odağımızı biraz daha daraltalım. "Emperyalistler arası rekabet" [inter-imperialist rivalry] konusunda ne düşünüyorsunuz? AB'nin siyasi olarak tek bir irade tarafından temsil edilmesi ve askeri durumu nedeniyle ABD'ye karşı bir emperyalist rakip olarak görülemeyeceğini söylüyorsunuz. Peki, AB'nin yakın bir gelecekte daha bütünleşik bir siyasi yapıya bürünmesi olasılığı gerçekleşirse bir emperyalist rakip olması düşünülebilir mi?

Şimdi, benim temel olarak savunduğum şey şu: "Emperya-

listler arası rekabet” terimi bir kavramdır, teknik bir terimdir ve dar anlamda rekabetten tamamıyla farklıdır. “Emperyalistler arası rekabet”, her şeyden önce, dünyanın paylaşımı üzerine bir rekabeti varsayar. Ve ikincisi, gelişmiş kapitalist ülkelerin sermayesinin bile ulusal bir karakter gösterdiği bir dönemi varsayar. Bu dönemde sermayenin ulusal karakteri baskındır ve ulusal kapitalist formasyonlardan söz edilebilir. Lenin’de finans kapital ulusaldır. Emperyalist güçler arasında zorunlu olarak savaşa neden olan “emperyalistler arası rekabet” böyle bir ortamda ortaya çıkmıştır. Eğer dar anlamda rekabetten söz ediyorsanız, evet bu rekabet vardır ve her zaman da olacaktır. Bugünkü konuşmamda “kur savaşları”ndan söz etmiştim. “Emperyalistler arası rekabet” olmayabilir ama “kur savaşları” türü şeyler vardır. Yani, çeşitli şekillerde canlanan, düşük düzeydeki rekabet varlığını koruyacaktır. Ama eğer Amerikan İmparatorluğu, yani ABD, emperyalist sistem içinde düşüşe geçerse o zaman söylediğiniz durum gerçekleşebilir. O durumda pek çok türden rekabet yüksелеcektir.

Fakat, benim temel olarak dile getirdiğim şey, finans kapitalin artık Lenin’in zamanında olduğu gibi ulusal olarak var olmadığıdır. Lenin’in zamanında olduğu gibi dünyanın paylaşımı üzerine yapılacak bir savaş sermayelerin karşılıklı olarak birbirine eklemelenmesi nedeniyle mümkün değildir. Çünkü karşılıklı yıkım anında gerçekleşir, *olabilecek* bir şey değildir, anında olur. Örneğin, Almanya ve ABD’yi düşünün. Sermaye çok daha fazla eklemelenmiş durumda burada. Ve bu durum bu ülkeler arasında Lenin’in zamanındaki gibi bir savaş çıkmasını engelleyecektir.

Ve ikincil olarak, Avrupa’nın askeri erişim kabiliyeti yok denecek kadar az. ABD’nin dünya genelinde 130 tane üssü var. Almanya’nın yok, Japonya’nın yok. Yapısal olarak, savaşa yol açması muhtemel düzeyde bir rekabet için her bir tarafın güç dengesi hakkında yanılısamaya düşmesine yetecek düzeyde bir eşitlik olması gerekir. Bu türden bir eşitlik yoksa, Lenin’in zamanındaki gibi savaşa yol açan bir rekabet de olmayacaktır. Rekabet, hem de çetin bir rekabet hep olacaktır ama Lenin’in zamanındaki türden bir “emperyalistler arası rekabet” değil.

NG: Ulus devletlerin artık ulusal sermayeyi temsil etmediğini, ya da eskiye göre daha az temsil ettiğini söylüyorsunuz. Peki “günümüzün emperyalizmi”ne karşı yapılacak mücadele konusunda ulus devlet nerede duruyor? Bu anlamda, son dönemde “küresel direniş” ön plana çıkaran anti-kapitalist hareketler konusunda ne düşü-

nüyorsunuz? Bu tür hareketlerin emperyalizmin küresel ilerleyişini kısıtlama ya da sınırlama şansları nedir?

Sermaye hakkında, özellikle de gelişmiş kapitalist ülkelerin sermayesi konusunda söylediğim bir şey vardı. Lenin'in emperyalizm teorisini kurduğu tarihsel aşamada emperyalistler arası rekabetin [*inter-imperialist rivalry*] kaçınılmazlığı durumu söz konusuydu. Lenin'in söylediği şey, o dönemdeki sömürge imparatorluklarının kaçınılmaz olarak çatışkı içine gireceği şeklindeydi. Fakat bizim yaşadığımız dönemde bütünleşmenin rekabetin önüne geçtiğini savundum. Ulusal ekonomiler varlığını koruyor, ulusal sermayeler de öyle, ulus devletlerse ulusal ekonomilerden de fazla sürdürüyor varlığını, fakat gelişmiş kapitalist ülkeler arasında ön plana çıkan şey entegrasyon, rekabet değil. Bu durumda, ulus devletlerin mücadele alanlarıyla nasıl bir ilişkisi vardır? Bu soruyla ilgili söylemek istediğim birinci nokta şu; ulus devletin düşüşe geçtiği yönünde, aslında teleolojik bir nitelik gösteren uzunca bir literatür var. Ben var olan durumun bu olduğunu düşünmüyorum. Ulus devlet biçimi yaşıyor ve hâlâ sıhhat ve afiyette, özellikle de ABD'de. Almanya ulusal bütünleşmesini daha yeni sağladı. Bu gibi ulus devletler yaşıyorlar ve sağlıkları yerinde.

Ulus devletlerin pek çok farklı türde işlevleri var. Bir düzeyde bakıldığında, ulus devletler sınıf çatışkılarının ve mücadelelerinin sürdüğü oluşumlar. Burjuvaziler ulus devletin kendilerini temsil etmesini istiyorlar. Emekçi sınıflar da yine onun kendilerini temsil etmesini istiyorlar. Özellikle, çok güçlü sömürge karşıtı hareketlerin bulunduğu Hindistan gibi ülkelerde halkın ulus devletin kendilerini temsil etmesi yönündeki talebi oldukça güçlü. Demek istediğim, ulus devlet üzerinde bu türden bir mücadele var. Bu konuda öne süreceğim görüş genel olarak şu; "ulus devletin düşüşü" denen şey, devletin sermayeye karşı güçsüzleşmesi ve emeğe karşı güçlenmesidir. Düşüşe geçen şey, onun sermayeye karşı direnişidir, sermayeyi reforme etme yönündeki iradesi, temsil ettiği halka bazı malları dağıtmak yönündeki iradesidir. Bu tür süreçlerin gerçekleştiği bir ülkede yaşadığım için sömürge-sonrası ulus devletin demokratik, reformist ve ilerici yönlerindeki değişimleri çok daha kolaylıkla gözlemleyebiliyorum. Düşüşte olan şey, ulus devletin temsil etme yönündeki iradesidir. Simdi ulus devletler bizim halkımıza karşı küresel kapitalizmi temsil ediyor, halkımızı dünyaya değil. Yani, ulus devletin temsili niteliği değişti. Kimi temsil ediyor? Tüm o Dünya Bankası, IMF gibi yapıları temsil ediyor. Ve eğer durum gerçekten böyleley-

se, bizim gibi ülkelerin halkları için siyasetin ufkunun kesinlikle ulus devlet olduğunu düşünüyorum. Ne yaparsam onu kendi ulus devletimde yapabilirim. Amerikalılarla savaşmam, bunun için New York ya da Washington'a gidemem. Ve onlar da, benim ülkeme geldiklerinde ordularıyla gelmiyorlar. Hindistan'da Amerikan birlikleri yok. Bir sözleşmeyi iptal etmek istiyorsanız onun yapıldığı yeri hedeflemelisiniz. Siyasetin ufku ulus devlettir. Ve bu, küresel siyaset biçimleri ile bir çelişki doğurmaz. Eski terminolojiyi kullanacak olursak, bunları "mümkün olan en geniş birleşik cephe" kapsamında değerlendirmeliyiz. Bu konudaki görüşüm belki de, Dünya Sosyal Forumunun (DSF) Hindistan'da gündeme gelişinin bir sonucu. DSF'nin Hindistan'da yapılması önerildiğinde ilk önce bunda yer almak istemedik. İki nedenimiz vardı. Bazı siyasi partilerle bu konuda konuşmak üzere toplandığımızda, ilk olarak o sene Forumun Venezuela'ya gitmesi gerektiğini söyledim. Çünkü bunun olduğu yer orasıydı. DSF'nin doğduğu kıta Latin Amerika'ydı ve Latin Amerika'da kalmalıydı. İkinci olarak, DSF'nin temsil ettiği siyaset, Hindistan'da var olan bir siyaset türüne tekabül ediyordu ve onların da komünistlerle iş yapmak konusunda bazı tarihsel güçlükleri vardı. Böyle şaşırtıcı bir durumla karşı karşıyasınız, DSF'yi örgütleyenler Hindistan'ın önde gelen komünist partisinin merkez bürosuna geliyorlar ve onlardan DSF'yi organize etmelerini istiyorlar. Tüm o tartışmanın sonunda varılan karar şuydu: Evet, DSF Hindistan'da yapılacaktı ve biz de bu süreçte işbirliği yapmalıydık, fakat ev sahipliği değil. Komünist Parti'nin (HKP(M)) söylediği şey buydu. Kerala'da ya da Batı Bengal'de değil, solun güçlü olduğu bir eyalette yapılmalıydı ve ev sahipliği ülkedeki bütün güçlerin oluşturacağı bir koalisyon tarafından üstlenilmeliydi, çünkü DSF bu türden bir organizasyondur. Yapabileceğimizin en iyisini yapacaktık ama bu DSF'nin tüm siyasetini onayladığımız için olmayacaktı. Bunun nedeni, "mümkün olan en geniş birleşik cephe"yi kurma gerekliliğiydi. Anti-küresel, anti-kapitalist bir harekete katkıda bulunulabileceği sürece, neoliberalizme karşı bir harekete katkıda bulunulabileceği sürece, diğer farklılıklardan bağımsız olarak aynı platformdayız. İkincisi, komünist sol bu organizasyonda yer almamış olsaydı, Hindistan'da DSF'nin gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Çünkü ülkede bu çapta bir etkinliği düzenleyebilecek başka bir güç yok. Eğer komünist sol bunda yer almamış olsaydı, DSF organizasyonu başarısızlığa uğrar ve bu da yükselmekte olan anti-küresel hareket için, dünya genelinde yükselmekte olan küreselleşmeye yöne-

lik protestolar için çok kötü olurdu. Bu protesto ihtiyacımız olan bir şey ve DSF bunun çok önemli bir bileşeni. Verdiğimiz destek bu düzeydeydi. Ulus devlet siyasetini küresel siyasetin karşısına koymak mümkün değildir. Sonuçta, sistemin kendisi küresel. Bu yüzden bu mücadeleye katkıda bulunabiliyorsanız bunu yapmalısınız. Fakat siyasetin ufku temelde ulus devlettir. Dönüştüreceğiniz şey odur. Ve dönüşümün başladığı yer de odur.

EAT: Bundan 15-20 yıl öncesine baktığımızda, postmodernist akımın parladığını gözlemliyoruz. Dar üniversite çevrelerinde başladı, daha sonra yaygınlaşarak pek çok Marksist akademisyeni etkilemeye başladı. Öyle ki, bu akımdan etkilenen kimi Marksistler birçok Marksist öncüllerin geçerliliğini ve günümüze uygulanabilirliğini reddetmeye başladılar. Ve bu da Marksist bir tepki doğurdu. Marksistlerden bazıları bu tür tartışmalara katılmaya başladılar, ve bu akımı gizeminden arındırmaya ve onunla ideolojik mücadeleye giriştiler. Soracağım soru iki boyutlu: Birincisi, önümüzdeki yıllarda artık tükenmiş olan postmodernizm gibi etkili olabilecek bir başka akım oluşabilir mi sizce? İkincisi ise, Marksistlerin çağdaş ideolojik akımlardan hangilerini ciddiye almaları gerektiğine ilişkin ölçütlerden söz etmenin mümkün olup olmadığı üzerine. Çünkü karşımıza neredeyse her yıl "yeni" bir kültürel, politik akım çıkıyor. Ve kendini yeni olarak sunan her şeye karşı bir kuramsal tartışmaya girmemiz tabii ki ne anlamlı ne de gerekli. Kaldı ki, kimi akımlar Marksizmi zenginleştirici unsurlar da içeriyor. Ne dersiniz?

Söyledikleriniz aklıma iki üç şey getirdi. "Diyalektik Aklın Eleştirisi" adlı kitabına yazdığı önsözde –ki bu önsöz ayrıca "Yöntem Sorunu" adıyla ayrı bir kitap olarak da yayımlandı– Sartre, Marksizmin çağdaş düşünce tarafından ötesine geçilemeyecek bir teori olduğunu savunur. Çünkü Marksizm, bu çağın, bu tarihsel dönemin teorisi olarak görülebilecek tek teoridir. Sonra da, Marksizmin bütünsel [total] bir bilgi üretmediğini, çünkü onun kapalı bir sistem olmadığını söyler.

EAT: Bütünsel bir bilgi üretmemek, bütünsel bir düşünce sistemi olmamak anlamında mı?

Evet. Çünkü bütünsel bir sistem kapalı bir sistem olurdu. Sartre'a göre, Marksist düşüncenin en önemli özelliği kendini sürekli olarak bütünlümesidir [totalise]. Her zaman için, tamamlanmamış durumdadır ve kendini bütünler. Tarih değiştikçe, düzensiz olarak incelediği dünya değiştikçe o da kendini değiştirir. Ve bunu yapabilmesini sağlayan şey de kendi içinde özeleştirir

araçlarına sahip olmasıdır. Bu, Marksizmin özel bir niteliğidir, içerisinde kendini sürekli olarak bütünlemesini sağlayacak özelleştiri yordamlarını barındırır. Dünyayla dinamik bir ilişkiye sahiptir. Marksizm, bilgi alanında yalnızca kendisine bakmaz, yalnızca iktisadi üretimdeki, siyasal kurumlardaki vb. değişime bakarak kendini bütünlemez. Bunların yanında, açıkça kendisi dışında ve tamamen başka amaçlarla üretilmiş olan bilgileri de değerlendirir. Ve bunlardaki, Marksizme faydalı olabilecek ama onun temelleriyle çelişki içinde olmayan, Marksizm içine yerleştirilebilecek öğelerden faydalanır. Böylece, kendi matrisi dışında üretilmiş olan bilgilerle kendini günceller. Marksist düşüncenin kendini bütünlemesinin bir boyutu da budur. Örneğin, Sartre, sosyolojideki psikanaliz örneklerine yer verir.

Şimdi, diğer düşüncelere ilişkin olarak işaret edeceğim görüş budur. Başka bilgilerdeki ciddi unsurları korumalı ve onlardan faydalanmalısınız, onları bilmelisiniz; fizikteki, sibernetikteki bilgileri bilmelisiniz. Bu, bir öncül olarak verebileceğim ilk yanıt. Bir diğeryse, postmodernizmden söz ettiniz, postmodernizmin aslında ne olduğunu söylemek çok zor. Post-yapısalcılıktan söz edeceksek, Levi Strauss'un öncülük ettiği post-yapısalcılıktan; bunun içinde yer alan en güçlü akımlardan biri Sartre tarafından temsil edilmiştir. Post-yapısalcılık aslen Todorov ve Kristieva'nın Sovyet semiyotiğini Paris'e getirmesiyle başlar.

EAT: Yani bu tür çıkış ve arayışların bir ölçüde Sovyet Devrimi sonrasında vuku bulan politik ve kültürel iklimle ilgili olduğunu mu ima ediyorsunuz?

Olan şey şudur; Volosinov Paris'e, Todorov ve Kristieva'nın yanına gelir. Ve görürsünüz ki, yapısalcı dilbilimin eleştirisi 1920'lerde Volosinov'da mevcuttur. Post-yapısalcılığın kökenleri, bir Sovyet göstergebilimci olan Volosinov'un Paris'e gelişinde yatar. Yani, post-yapısalcılığın kuruluşu bile Bolşevik düşünsel yaşamıyla özel bir ilişkiye sahiptir. Demek istediğim, başka bilgilerde Marksistlere çekici gelen şeyleri göz önünde tutmak zorundasınız. Foucault ve Derrida Althusser'in öğrencileriydi. Ve Althusser Fransız Komünist Partisi'nin başındaydı. Yani, bu insanlar ilk çalışmalarından son çalışmalarına kadar Marksizmle bir biçimde ilişki içindedirler. Yani bunlar, bir şekilde Marksist düşünce evreninde yaşamış insanlar. O yüzden, onların düşünceindeki kabul edilebilir olan ve olmayan noktaları ayırtırmak zorundasınız. Pek çok öncülleri kabul edilebilir değil. Post-yapı-

salcılığın Amerikanlaşması yönünde ikinci elden bir etkide bulundular.

EAT: Benim de sormak istediğim bu Avrupa kaynaklı ve daha politize olmuş arayışların ABD'ye varması ile bir bakıma apolitikleşmesi. Var mı böyle bir şey?

Bununla hesaplaşmak zorundasınız. Başka akımlarla hesaplaşmak zorundasınız. Kısacası, bu postmodernizm denen akımın iyi ve kötü yönlerini ayırtırmak durumundasınız. Foucault ve Derrida'yı ele alalım, pek çok öncüllerini doğru bulmamakla birlikte bunların neler olduğunu bilmeliyim. Yazdıkları pek çok şey gerçekten de pek çoğumuzun ilgisini çekebilecek türden değil. Örneğin Derrida'nın Batı felsefesi üzerine yazdıkları önemli ve anlaşılması oldukça zor. Şimdiye kadar tamamen anlayan kimseyle karşılaştığımı söyleyemem. Anlaşılması çok zor, ama pek çok bölümü çok iyi. Geometri üzerine yaptığı çalışma muhteşem. Bu konuda söyleyeceğim birinci şey bu. Öte yandan, savunduğum bir başka şey de şu; Aydınlanma karşıtlığı, Aydınlanma kadar eski bir şey ve modernizmdeki rasyonellik karşıtlığı da rasyonellik kadar eski.

EAT: Bu akımlar da değişik "yeni" biçimlerle tekrar dolaşıma sokuluyorlar.

Postmodernizmde asıl karşı olduğum şey, Kojève, Spengler, Heidegger gibi şahsiyetlerde gözleyebileceğimiz, rasyonellik karşıtlığı ve Aydınlanma karşıtlığının o çok eski geleneği. Fransız Devrimi'nin gerileyişinden bu yana, özellikle devrimciliğin krize girdiği dönemlerde, her 30-40 yılda bir bu türden bir akım gelir. Avrupa düşünce tarihinin son iki yüz yılına baktığınızda, modernite karşıtlığı, Aydınlanma karşıtlığı gibi öğelerin hiç de yeni şeyler olmadığını açıkça görürsünüz. Postmodernizmin yeni bir şey olduğu düşüncesine her zaman şaşırmışımdır, halbuki çok eski. Bütün öncülleri çok eski.

NG: Bu rasyonellik karşıtlığı noktası ile aşırı sağ hakkındaki tartışmanız arasında bir bağlantı kurmak istiyorum. Aydınlanmacı solun çöküşüyle birlikte aşırı sağın yükseldiğini söylüyorsunuz. Bu noktayı, biraz önce söylediğiniz "Emperyalizm karşıtlığı anlamındaki milliyetçiliği görmezden gelmemeliyiz." ifadesiyle birlikte düşündüğümüzde milliyetçiliği bugün nasıl değerlendirmeliyiz? Demek istediğim, milliyetçilikle ilgili bir ikilem var mı? Bir yönüyle aşırı sağla arasında güçlü bir ilişki var, diğer taraftan da emperya-

lizm karşıtı mücadele için işlevsel olabiliyor. Bu durumu nasıl değerlendirmeliyiz?

EAT: Kısacası gerilimli bir alanda Marksistler siyaset yapmak zorunda. Türkiye'de de yaşadığımız bir durum bu. Hal böyle olunca nasıl çözülebilir bu gerilim dersiniz?

Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat adlı kitabımın ilk bölümünden bu yana, kendi başına milliyetçilik diye bir şeyin olmadığını savunuyorum. Çoğul olarak milliyetçilikler vardır. Ve tarihsel olarak, tüm milliyetçilikler kendini bir başka projeye eklemeler, faşizm, komünizm, anti-komünizm, etnisite, ırkçılık vb. projelere. Ve herhangi bir milliyetçiliğin içeriği, onu kendi projesini gerçekleştirmek amacıyla hegemonya mücadelesine girmek üzere kullanan iktidar bloğu tarafından belirlenir. Yugoslavya'da etnik milliyetçilikler diye adlandırılan şeyin yükseldiği tarihsel sürece bakarsanız görürsünüz ki bu tamamen fantastiktir, bunlar icat edilmiş milliyetçiliklerdir. Yugoslavya'daki Miloşeviç'in halkı...

EAT: Sırp milliyetçiliğini kastediyorsunuz herhalde.

Sırplar. Sırp milliyetçiliği, Sırbistan'da *Praxis* adlı dergiyi çıkaran akademideki aynı insanlar tarafından icat edildi. Evet o derginin adı da *Praxis*'ti. Ve bu yönde atılan adımları, bu milliyetçiliğin nasıl icat edildiğini görebiliyorsunuz.

NG: Bu arada adımızı o dergiden almadığımızı belirtiyim.

[Gülüşmeler] Biliyorum. Söylediğim şey şu, tekil bir milliyetçilikten söz etmek mümkün değil, bunun nasıl uygulandığına bakmak lazım. Örneğin, Hindistan'da milliyetçilik sözcüğünü kullandığınız anda dinleyen kişi bunu emperyalizm karşıtlığı olarak anlayacaktır. Milliyetçilik emperyalizm karşıtlığı anlamına gelir. Milliyetçilik, İngiliz sömürgecilğine karşı mücadele anlamına gelir, sözcük ağzınızdan çıkar çıkmaz...

EAT: Yalnızca anti-emperyalist bir anlamı var bir çok Marksist için.

Yalnızca bir anlamı var, insanların birbirleriyle paylaştıkları şekliyle. Çünkü bizim sözcüğü kullandığımız şekli bu. Milliyetçilik sözcüğünü bir Hindistanlıya karşı kullandığınızda ilk anlayacağı şey sömürgecilik karşıtlığı, emperyalizm karşıtlığı olacaktır. Eğer Kürt milliyetçiliği dersanız, bir Hindistanlının tepkisi, bunun etnisite olduğu yönünde olacaktır.

EAT: Kürtlerin ulus olabilme özelliklerinin hepsini taşımadıkları anlamında mı bu? Biraz açar mısınız?

Hayır hayır, bir Hindistanlı Marksist Kürt milliyetçiliği diye

bir şey duyduğunda *ilk aklına gelen* şey, milliyetçilik sözcüğünün burada yanlış kullanıldığı, sözü edilenin aslında etnisite olduğu şeklinde olacaktır. Çünkü milliyetçilik, emperyalizm karşıtıdır ve Kürt milliyetçiliği artık emperyalizm karşıtı olmadığına göre milliyetçilik olarak görülemez. Bir Hindistanlının algısında bu böyledir. Öte yandan, Yugoslavya'nın her yerinde, ya da başka her yerde, milliyetçilik etnik milliyetçilik olarak görülmekte.

NG: *O halde, dikkatimizi son dönemdeki Latin Amerika örneklerine çevirirsek, burada Venezuela ve Brezilya örneklerinden söz ediyorum, bu ülkelerde de anti-emperyalist bir karaktere sahip bir milliyetçilikten söz edilebilir. Bu tür ülkelerin işbirliğiyle emperyalizme karşı bir direnişin gelişebileceğini düşünüyor musunuz? Daha önceki dönemdeki Bağlantısızlar Hareketi'ne benzer bir şey? Ve bunların yanında, kimi karşı çıkışlarıyla gündeme gelen İran ve Suriye gibi ülkelerin durumu nedir? Bunlar da sizce emperyalizme karşı bir projeye dahil olabilirler mi?*

EAT: *Venezuela, İran ve Suriye? Hatta bu anlamda Hindistan bile?*

Birileri hakkında fikir sahibi olmak için onların dudaklarına değil ellerine bakmamız gerekir, ne söylediklerine değil ne yaptıklarına. Suriye'de Beşir'in temel derdi mümkün olduğunca çabuk bir şekilde kendisi ve karısının ailesi için servet yapmak. Başlıca ilgisi bu yönde. Amerika'yla olan ilişkileri onun için oldukça ikinci planda. Ve biliyor ki, Amerika'ya gerçekten karşı çıkarsa ortadan kaldırılacaktır. Bu durumda da biriktirdiğin onca servet boşa gidecek. O yüzden de ortadan kaldırılmak istemiyor. Bu yüzden Amerikalılara ciddi bir şekilde karşı koyamaz. İran rejimine gelince, bu tamamen iki yüzlü bir rejim. Sistani ABD'yle işbirliği içinde çalışıyor. Yine, Lula'nın rejiminin önemli kusurları var. Yani, çok farklı türden rejimlerden söz ediyorsunuz. Fakat benim yanıtlım yine de mümkün olan en geniş birleşik cephenin kurulması gerektiği şeklinde olacak. Bu cepheye dahil olmak isteyen olursa olmalıdır. Fakat bu konuda bir yanılsamaya da düşmememiz lazım.

Chavez ise başka bir konu. Chavez çok daha esaslı bir karakter. Onun sorunları tamamen başka türden, kendisine sadık bir devleti yok. Kendisine çok sadık bir ordusu var fakat devlet idaresindeki bakanlıklardaki yetkililerin tümü için aynı şeyi söylemek mümkün değil. Yani sorun, niyetinde, kişiliğinde ya da siyasi vizyonunda değil, yapısal bir mekanizmada, yönettiği devlette. Eğer dört beş yıl dayanmayı başarırsa bu durumu değiştirebilir tabii.

NG: Son olarak Hindistan'la ilgili konuşalım. Hindistan'ın şu andaki durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz? Sizin de yönetiminde yer aldığınız Hindistan Komünist Partisi (Marksist)'in seçimlerde aldığı oy Türkiye'deki sosyalist ve komünist partilerin aldığı oylarla karşılaştırıldığında oldukça yüksek. Hindistan'da yakın vadede etkili bir sosyalist hareketlenmenin ya da bir devrimin mümkün olduğunu düşünüyor musunuz?

Hindistan çok geniş bir ülke. Bir milyardan fazla insanın yaşadığı bir ülkede aldığınız 30-40 milyon oy çok fazla sayılmaz. HKP(M) Batı Bengal eyaletini şu an itibarıyla 37-38 yıldır yönetiyor, her 5 yılda yapılan seçimleri biz kazanıyoruz. HKP(M)'nin şu andaki temel işlevi demokrasimizi sağlamlaştırmak yönünde. Başka bir şekilde söyleyecek olursam, ülkedeki her iki büyük parti – yakın zamana kadar iktidarda olan aşırı sağ parti ile, şu anda koalisyonun büyük ortağı olan Kongre Partisi– neoliberalizmle ilişkili politikalar üzerinde tamamıyla fikir birliği içindeler. Yani, ülkenin en büyük iki partisi pek çok önemli konuda mutabakat içindeler. Bunların dışındaki bir dizi küçük partinin diğerlerinden ayrışması ise daha çok liderlerinin karizmatik özellikleri temelinde gerçekleşiyor, bu tür politikalar üzerinden değil. Bu anlamda komünist sol oldukça izole bir noktada yalıtılmış bir durumda duruyor. Yönetici sınıf kesimleri arasında hiçbir ciddi çatışma yok, çok sıradışı bir birlik durumu hakim. Nasıl 1970'lerdeki haline nazaran Ecevit 1990'larda kendisini baştan yarattıysa, Kongre Partisi de aynı şeyi yaptı. Yani, eskiden var olan tüm o sol popülist öğeler vs. şu anda ortadan kalkmış durumda. Hindistan'daki komünistlerin en önemli sorunu yönetici sınıf içinde ekonomi, emperyalizm gibi konularda hiçbir önemli çatışmanın bulunmaması.

Şu anda burjuva basınında HKP(M)'ye yönelik şu türden bir çağırısı sıkça görüyoruz: "Hükümete katılın. Bu, sorumluluk sahibi olmadan iktidar sahibi olmaktır." Şu anda oldukça komik bir durum içindeyiz aslında, bütün burjuvazi, burjuvazinin tüm partileri ve gazeteleri HKP(M)'nin hükümete katılmasını ve bakanlık almasını istiyor. Çünkü bu, var olan iktidara eklenmek anlamına geliyor ve HKP(M) de tabii ki bunu reddediyor.

Fakat sosyalizm Hindistan'da uzunca bir süre için olasılık dahilinde görünmüyor. Yalnızca, bazı temel demokratik öğeleri –burjuva demokratik öğeleri– yerine getiren bir sistemi yakın bir vadede mümkün kılabilişsek bu bile iyi bir şey olur.■

Wolfgang Fritz Haug'un “Çoğulcu Marksizm” Önermesi veya Kuramın ve Siyasetin Mistikleştirilmesi

Doğan Göçmen

Hikmet Kıvılcımlı'nın anısına...

Ama erdem konusunda kararlar ve varsayımlar birbirlerinden ne kadar bağımsız olursa o ölçüde harcamaların [araçların,- DG] yerini tutarlar. Çünkü us varsayımlarda ya da ilkelerde çokluktan kaçınılmasını buyurur.

G. W. Leibniz

Marksizm (yahut Tarihçil Maddecilik) denilen sosyal doktorin (mezhep: gidilecek yol) ve akîde (kanaatler ve kavrayışlar bütünü) iki şey yapar: 1) Evreni [doğa ve toplumu, -DG] izah eder, 2) Evreni değiştirir...

Hikmet Kıvılcımlı

“Marksizm öldü” retoriği neredeyse onun tarihi kadar eskidir. Bu retorik, durum ve koşullara göre iniş çıkış eğrileri çizerek bir nevi Marksizmin tarihini Marksizmle beraber yazıyor. Ancak Marksizm, 150 yılı aşkın bir süredir insanlığın yaşamını o kadar derinden etkiledi ve değiştirdi ki, o artık insanlığın kültürel tarihinin, ideolojik ve sınıf kavgalarının ve dolayısıyla günlük yaşamının ayrılmaz bir parçası haline geldi. Shlomo Avineri'nin belirttiği gibi, Marksizm artık “çağdaş insanlığın ortak değeri haline gelmiştir.” (Avineri, 1983: 14; vurgular Avineri'ye ait) Bundan dolayı “öldü” deyip rafa kaldırılması veya günümüz için artık pek bir anlam ifade etmeyen bir kurama indirgenmesi mümkün değildir. Salt bir id-

diadan ibaret olan “Marksizm öldü” retorığının itibarının yükselişi ne kadar çabuk oluyorsa düşüşü de o kadar hızlı oluyor. Sovyet merkezli sosyalist sistemin çözülmeye başlamasıyla 1990’lı yıllarda yeniden yükselen aynı retorik de bilimsel olmaktan çok propaganda amaçlı salt ideolojik bir duruş ve iddiadan ibaretti. Bunun da ömrü, basın ve medyanın özel çabasına karşın oldukça kısa oldu.

BBC’nin 1999 yılında yaptığı bir araştırmada, insanlık tarihinin ortaya çıkardığı en büyük düşünür kimdir, sorusuna verilen cevaplara göre, Karl Marx birinci, Albert Einstein ikinci sırada geliyordu. İsaac Newton ve Charles Darwin üçüncü ve dördüncü sıraya taşınmıştı. *The Economist*, bu haberi de konu ettiği “Marx after Communism” (“Komünizmden sonra Marx”) başlıklı imzasız bir yazıda kullandığı görsel materyalin altına şu notu düşüyordu: “[b]ir sistem olarak komünizm öldü veya ölüyor. Bir düşünceler sistemi olarak geleceği emin gözüküyor.” (Aralık 2002/Ocak 2003: 17) Yazıda Marksizmin ölmediğini ve öldürülemeyeceğini anlattıktan ve bu retorığın artık tutmadığını değişik açılardan gösterdikten sonra, *The Economist* retorikte bir değişiklik öneriyor. Üstü kapalı olarak önerilen şu: ‘artık Marksizm öldü’ türü basit retorik denemelerden vazgeçilmelidir. Bundan böyle bunun yerine çabalar, Marksizmi bir dini öğretiye indirgeme üzerinde yoğunlaşmalıdır. Söz konusu derginin iddiasına göre, Marksizm bir bilim değildir, bir dindir ve bir din olarak yaşayacaktır. Marksizm, bir peygamberi ve kutsal kitabı olan ve müridlerine cennet vaad eden bir inanç sistemidir: “Marx, iddia ettiği gibi bir bilimci değildi. O, bir inanç kurdu. Onun ilham ettiği iktisadi ve siyasal sistemler öldü veya ölüyor. Ama onun dini, geniş bir *kilisedir* ve yaşamaya devam ediyor.” (Aralık 2002/Ocak 2003: 19; vurgu benim) Diğer bir deyişle Marksizm, Marksistlerin iddiasının aksine bir bilim değildir, bir dindir, gerçekleşmesi mümkün olmayan, kelimenin olumsuz anlamında, bir ‘ütopya’, bir rüyadır.

Etrafında yeni liberal ve tutucuların toplandığı bu derginin Marksizmi tanımlarken ve onun geleceğine dair bir önermede bulunurken “din”, “inanç” ve “kilise” gibi kavramlara başvurma ilginçtir. Bunun ilginçliği, 20. yüzyılın başlarında, 1908 yılında, Marx’ın ölümünün 25. yılında değişik tutucu ve liberal çevrelerin Marksizmin geleceğine dair yaptıkları önermelerde kullandıkları aynı kavramları kullanıyor ve aynı önermelerde bulunuyor olmasıdır. Başka bir deyişle *The Economist* önermiş olduğu retorik değişikliği çerçevesinde 20. yüzyılın başlarında üre-

tilen anti-marksist retoriğe ve kavramlara geri dönülmesini öneriyor bir anlamda. Lenin, 1908 yılında kaleme aldığı kısa bir yazısında değişik Rus, Alman ve Fransız gazetelerine ve dergilerine başvurarak bize bunun bir tablosunu sunuyor. Bu yayınların hepsinin kaygısını dönemin gerici burjuva felsefesinden esinlenerek en yoğun ve çarpıcı bir şekilde dile getirdiği için ve daha sonraki tartışmalarımız için açıklayıcı olacağından, tutucu Alman *Frankfurter Zeitung* adlı gazetenin önermesini aktarmak istiyorum buraya: söz konusu gazeteye göre, "Marx, toplumsal görünüm alanına zorunluluk ve yasallılık kavramlarını sokmakla, ahlak ve göreceliliğin anlamını ve bilginin nispiğini gözardı etmekle bilim dışı bir ütopya ve açıkça bir 'kilise' ..." yaratmıştır. "Ama düşüncelerinin arasında en zararlı olanı, *sınıf* kavgası düşüncesidir. Kötülük burada yatmaktadır." (aktaran: Lenin, 1963: 501; vurgu Lenin'in)

Bu ilginç gözlem bugün Marksizmin geleceğine dair 'iç' tartışmaların, Marksizmi yenileyerek yeniden kurma çabalarının hem karşı karşıya olduğu görevi hem de tehlikeyi, deyim yerindeyse 'taksimi müsennayı' çok iyi ifade ediyor. Bütün yenileme çabaları Marksizmi bir bilim olarak ya yeniden kuracak ve onun bilimselliğini sürekli yeniden kanıtlayacak ya da Marksizmin bir bilim olduğuna dair iddiasından vazgeçecek ve onu akıl dışı bir öğretiye, kelimenin olumsuz anlamında bir 'ütopyaya', bir dine dönüştürecektir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın burada sınıf kuramı karşısında sergilenen duruş bir denektaş görevi görüyor. Bu, sınıf kuramının Marksizm içinde hem sistematik hem de ontolojik bakımdan kurucu ve bütünleştirici bir öneme sahip olmasından kaynaklanıyor. (Öngen, 2002: 9-28)

Marksizm üzerine yürütülen tartışmaların mahiyeti üzerine

Bir kuram ve hareket olarak Marksizm, tarihinde hiçbir zaman bugün olduğu kadar köklü ve yaygın bir şekilde temellerinin sorgulanmasıyla karşılaşmadı. 20. yüzyıl boyunca yaşanan temel tartışmalar sıkça iddia edildiğinin aksine bir 'krizin' kendisini dışı vurması değildi. Sosyalist hareketin ve işçi sınıfı hareketinin yaşadığı bunalımlar, yaptığı atılımlar ve devrimler, felsefe ve değişik bilim dallarında gözlenen gelişmeler, bunlarla organik bir bağ içinde bulunan Marksizmi sürekli yeni görevlerle, açıklanması gereken yeni kuramsal soru ve çözülmesi gereken pratik siyasal sorunlarla yüzyüze getirmiştir kuşkusuz. Ama bunu bir

kriz belirtisi olarak yorumlamak doğru olmaz. Toplumsal yaşamla bu kadar iç içe geçmiş canlı bir öğretinin bu gelişmeler karşısında tepki göstermesinden daha doğal bir şey olamaz. 20. yüzyıl boyunca yaşanan tartışmalar nispeten henüz genç bir bilim olan Marksizmi anlama ve kavrama tartışmalarıydı aynı zamanda. Örneğin Georg Lukács'ın yaşamı ve eserlerinde çizmiş olduğu eğri bunun iyi bir belgesi olarak görülebilir.

Marksizmin bugün yüz yüze olduğu tartışmalar, özellikle çapı ve derinliği göz önüne alındığında, 20. yüzyılın ilk 90 yılında yürütülen tartışmalardan önemli nitel bir fark gösteriyor. Kuşkusuz, yeni yetişen kuşaklar eski kuşakların öğrenmiş olduğu bir çok şeyi yeniden öğrenmek zorunda; öne çıkan yeni toplumsal, felsefi ve bilimsel sorunların ışığında Marksizmin sürekli yeni yanları keşfediliyor, öğreniliyor ve öne çıkarılıyor. Örneğin son yıllarda yaygınlaştığı gözlenen ve etiketi yanlış çağrışımlara yol açan 'Ekolojik Marksizm' olgusu buna bir örnek olarak verilebilir. Bundan dolayı bugün yaşanan ve gelecekte yaşanacak tartışmalarda da "öğrenme unsurunu" tam olarak dışlamamız mümkün değildir. Zaten tartışmanın en önemli işlevlerinden birisi, anlama, öğrenme, açıklama ve geliştirme değil midir? Ama Marksizmin 1990'lardan sonra karşı karşıya olduğu tartışmalar asıl olarak alınan büyük tarihsel yenilgiden sonra oluşan durum ve ruh halinin etkisi altında yaşanmaktadır.

Lenin, Rusya'da 1905 devrim dalgası yerini en geç 1907 yılından sonra toplumsal ve siyasal gericiliğe bıraktıktan sonra yaşanan 'sol içi' tartışmaları değerlendirirken "toplumsal ve siyasal gericilik döneminin, devrimin zengin deneyimlerinin 'hazmedildiği' dönemin temel kuramsal, bu arada felsefi soruları da öne çıkaran dönemler" olmasının bir "rastlantı" olmadığını belirtiyor. Lenin'e göre toplumsal ve siyasal gericiliğin atağa geçtiği dönemlerde nispeten ilerici ve devrimci güçlerin kazanılan deneyimleri hazmedebilmesi için bir "felsefi durulaşma süreci" yaşaması kaçınılmazdır. Bu gerici dalga döneminden farklı olarak devrimci dalganın hazırlandığı yıllarda iktisadi, devrimci dalganın yaşandığı dönemde ise siyasal soru ve sorunların öne çıkması doğaldır. (Lenin, 1962: 60-61) Kuşkusuz bütün bu süreçleri şematik olarak birbirinden ayırmak mümkün değildir ve Lenin de böyle bir öneri yapmıyor. Onun amacı daha çok değişik dönemlerde öne çıkan belirleyici öğeyi vurgulamaktır. Lenin'in 1905 devriminin öncesinde ve sonrasında yaşanan tartışmalar ve bunların mahiyeti hakkında yapmış olduğu bu belirleme bugün yaşanan tartışma-

lara ve bunların mahiyetine dair bazı tespitlerde bulunmak için ipuçları veriyor bize.

Bugün sol içinde felsefi tartışmalar hala sürüyor olsa da yerini artık yavaş yavaş iktisadi sorunlara bırakmaya başladı. Son yıllarda canlanan emperyalizm tartışmaları bunun bir belirtisi olarak görülebilir. Yalnız, Lenin'in işaret etmiş olduğu "felsefi duruşma süreci" henüz bitmiş, özellikle 1990 yılından sonra gündeme gelen felsefi sorular tam olarak cevaplanmış değildir. Bundan dolayı bugün yaşanan emperyalizm tartışmaları, felsefeyi arkasına alıp satır aralarına yedirerek hak ettiği bir şekilde yürütülen iktisadi bir tartışma olmaktan çok hala felsefenin ön planda durduğu bir tartışmadır. Michael Hardt ve Antonio Negri'nin solcu olduğu bile tartışılabilir Michel Foucault'nun akıl dışı felsefesine dayanarak kaleme aldığı *Empire* adlı kitabı, iktisadi sorunları kelimenin geniş ve esnek anlamında *salt* felsefi bakımdan çözmeye kalkışan bir kitap olması bakımından buna iyi bir örnektir.

Kısacası, bugün Marksizmin geleceğine dair tartışmalar ve onu yenileme çabaları en temel kuramsal ve felsefi soruları konu ediniyor. Bu soruların doğru saptanması ve buna uygun doğru yanıtların bulunması, Marksizmin geleceği bakımından olduğu kadar, onun, toplumsal kurtuluş arayışları, mücadeleleri ve hareketleriyle ontolojik olarak ilişkilendirilmiş olmasından dolayı, bu son olarak andıklarımızın geleceği bakımından da can alıcı bir öneme sahip. Marksizm, bilim ve felsefe tarihinde kurtuluşçu kuram ile devrimci pratiğin, felsefe ve bilim ile siyasetin birbiriyle olan ilişkisini öyle bir şekilde kurgulamıştır ki, bunlar bütün göreceli bağımsızlıklarına karşın birbirini karşılıklı olarak sürekli besliyor, birbirinin yenilgisini ve zaferini paylaşıyor, bunlardan birisinin geleceğine dair soru ve sorunlar kaçınılmaz olarak diğerinin geleceğiyle ilgili soru ve sorunları da neredeyse dolaysız olarak içeriyor.

Bu yazıda bazı temel tezlerini eleştirel olarak tartışmak istediğim "Çoğulcu Marksizm", kökleri 20. yüzyılın başlarında olan ve en az 1970'lerin başından beri değişik bir biçimde yeniden canlanan bir önerme. Ama özellikle alınan tarihsel yenilginin etkisi altında hem Almanca, hem de İngilizce konuşulan dünyada daha yaygın ve köktenci bir şekilde gündeme geldi. Marksizmin en "temel kuramsal, bu arada felsefi soruları" nı gündeme getiren bu 'yenilikçi' önerme Marksizmin sistematığının en temel unsurları arasındaki bütünlüklü ilişkiyi ve böylece sistematığın kendisini sorguluyor. Bunu yaparken Marx'a ve diyalektik kuramın kendi-

sine, daha doğrusu bunun gelişim ilkesine dayandığını ileri sürüyor. Bu önermenin uluslararası alanda en etkin sözcülerinden birisi Wolfgang Fritz Haug'dur. Haug, Almanya'da yayınlanan *Marksizmin Tarihsel Eleştirel Sözlüğü*'nün yöneticilerindendir, son yıllarda Türkiye'de de ilgi görmeye başlamış ve değişik üniversiteler (örneğin Muğla Üniversitesi) tarafından konuşma yapmak üzere Türkiye'ye davet edilmiştir. Yani Haug'un Marksizm yorumu yavaş yavaş Türkiyeli Marksistlerin de gündemine gelmeye başlamıştır. Bundan dolayı yazının merkezinde Haug'un konuyla ilgili bazı temel yazıları bulunacaktır. Haug aşağıda ele alacağımız temel düşüncelerini 1980'li yıllarda formüle etti. Yazıda özellikle Haug'un bu yazılarını dikkate alacağım çünkü 1990 yılından sonra kaleme aldığı konuya ilişkin yazılarında söz konusu temel düşüncelerini tekrarlıyor. (örneği: 1990: 98-104; 1994: 15-33; 1996: 183-199)

Haug'un Marksizmin çoğulcu yorum önerisini geliştirdiği yazılarında birbirini tamamlayan üç boyut veya düzeyden bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi doğrudan doğruya Marksist kuram ile ilgilidir ve Haug'un bütün düşün sistematığının temelini oluşturuyor. İkincisi Marksizmde siyaset ve özne sorununu yeniden kurgulamaya çalışırken, üçüncüsü örgüt kuramıyla ilgilidir. Haug'un Marksizm yorumunu tartışırken yazılarına hakim olan bu temel çizgiye sadık kalacağım. Ancak tartışmamı daha çok ilk iki konu üzerinde yoğunlaştıracam. Tartışmama konu açısından son derece önemli olduğuna inandığım bir soruya açıklık getirmekle başlamak istiyorum.

Marx (ve Engels) bir “Marksist” miydi?

Marksizmin çoğulcu yorumunu önerenler, önerilerini gerekçelendirirken, bugün artık neredeyse dilden dile dolaşan, Engels'in Marx'tan aktardığı bir sözünü çıkış noktası olarak seçiyorlar. Engels'in aktarmasına göre, Marx 1870'li yılların sonunda “bazı Fransızlar arasında yaygın olan ‘Marksizm’” yorumunu ve buna dayanan siyasal kümeleşmeyi kastederek “bildiğim bir şey varsa, o da Marksist olmadıgımdır” demiş. (Engels, 1982a: 69; 1985: 388; 1986c: 436) Marksizmin çoğulcu yorumunu önerenler, Marx'ın bu sözlerinden, onun aslında bir okul kurmak, bütünlüklü bir hareket oluşturmak istemediğine dair bir yorum çıkarıyorlar. Georges Labica, Marx'ın bu sözüne atıfta bulunarak, “Marx, isminin kullanılmasından rahatsız oluyordu” diyor ve “bugünkü dünyanın gerçekliğine” müdahale edebilmek için,

Marksizmi bütün zorluğuna karşın çalışarak elde etme ve benimseme yerine Marksizmden bir oranda uzaklaşmayı öneriyor. Bunun "kökene geri dönmek" ve "kuramı yeniden gerekçelendirmek aracılığıyla" mümkün olmayacağını ileri sürüyor. (Labica, 1990: 217, sütun 2) Labica, bundan yola çıkarak Marx'ı diğer bilginlerden sadece birisi olarak görmenin, gerçek bir kazanım olduğunu düşünüyor. (Labica, 1990: 217, sütun 1) Kökene geri dönüş konusunda Wolfgang Fritz Haug da benzer bir duruş sergiliyor. Haug'a göre de, "Marx'a geri dönüş yoktur". (Haug, 1985b: 18) "Marksizm" ve "Marksist" gibi kavramlar önce Wilhelm Weitling'in taraftarlarınca polemik yapma, Marx'ın taraftarlarını jurnalleme amacıyla kullanılmıştır. (Haug, 1985c: 25) Bugün kullanıldığı olumlu anlamda "Marksist", "Marksizm" gibi kavramların üretimi konusunda sorumluluk Kautsky'e aittir ve "Neue Zeit"ı işçi sınıfı içinde "Marksist" hegemonyayı sağlamak için kurmuştur. (Haug, 1985c: 26) Haug, "Marx ve Engels kendilerini bu kavrama karşı savundular. Ama Marx ve Engels'in yol arkadaşları seksenli yıllarda jurnalcı anlamlı 'Marksizm' kavramını şeref ünvanına dönüştürdüler" dese de; daha sonraki açıklamalarında bundan Engels'in de sorumlu olduğunu ima ediyor. (Haug, 1985c: 25/26) Haug da bu belirlemeden yola çıkarak Marksizmin çoğulcu yorumuna ulaşıyor: "tek Marksizm yoktur, onu elde etmemiz gerekir. *Tek* Marksizm yoktur, Marksizmler vardır. Marksizm çok sayılı olarak vardır." (Haug, 1985b: 20) Yani Haug'a göre Marksizm ancak özü olmayan bir kuram olarak bir anlam ifade edebilir.

Bize Engels aracılığıyla ulaşan Marx'ın sözünün bağlamından kopararak ulaşılan soyut yorumuyla Labica ve Haug'un ulaşmış olduğu sonuçlar arasında dolaysız bir bağlantı var. Her ikisi de aynı noktada buluşuyor: Marksizm çağımız için özel bir anlamı olan özgün bir kuram değildir. O diğer öğretiler gibi her hangi bir öğretiler sadece. İlk bakışta Labica bunu daha geniş bir çerçevede, Haug ise Marksizm 'içinde' kalarak ileri sürüyormuş gibi gözüküyor. Ve bu, Haug'un "Marx'ın dile getirdiği proje gerçekleşmeden insanlığın ümit edecek az şeyi vardır" türü saptamalarıyla destekleniyormuş gibi gözüküyor ilk bakışta. (Haug, 1985b: 21) Ama Haug'un burada önermiş olduğu çoğulculuğu, sosyalist düşünce tarihi bakımından ve Marksist kuramın temeli ve sistematığının iç bütünleyicileri açısından ne anlama geldiğini irdelediğimizde, Labica'ninkine benzer bir sonuca ulaştığını görüyoruz. Bu soruya aşağıda tekrar döneceğim. Önce Engels'in

Marx'a atfettiği ve tartışmalarda genellikle bağlamından koparılarak aktarılan cümle üzerine eğilelim ve Marx (ve Engels'in) bir 'Marksist' olup olmadığı ve eğer bir Marksist ise bunun ne anlama geldiği sorusuna açıklık getirmeye çalışalım.

Engels'in Marx'tan aktardığı bu cümlelerin gerçekten söylenmiş olduğundan şüphe duymak için herhangi bir neden yoktur. Çünkü Engels'in "Marksizm", "Marksistler" veya "Marksist" gibi kavramları ilk olarak kullandığı mektuplarına baktığımızda, bunları, Marx'ın sözünü de dikkate aldığından olacak, hep tırnak içinde verdiğini, hatta bazan küçültücü "sözüm ona" ibaresiyle beraber kullandığını, kısacası bu türlü kavramların kullanılmasına karşı mesafeli davrandığını görüyoruz. (Engels, 1982a: 69; 1985: 388; 1986d: 482) Bu kavramları tırnak içinde verirken Engels çoğunlukla Marksist olduğu iddia edilen veya Marksist olduğunu iddia eden Fransızlara göndermede bulunuyor. Ama aynı titizliği örneğin İtalyanlar ve Ruslar konusunda göstermiyor. (Engels, 1982b: 478/479; 1986a: 225) Engels'in bu tavrı bu ülkelerde Marksizmin kurucularına ve hareketin önderlerine karşı gösterdiği güven duygusuyla ilgilidir. Plekhanov'a karşı duyduğu güven duygusu, aralarında geçen yazışmalarca yeterince belgelenmiştir ve genel olarak bilinir. Kamuoyunda daha az bilinen, Engels'in 'İtalyan Marksizmi'nin kurucusu Antonio Labriola için "sıkı Marksisttir" tanımlamasını kullanmış olmasıdır. (Engels, 1984: 188) Engels'in mektuplarında sergilemiş olduğu bu tavır farkının en az iki önemli nedeni var. Birincisi, bu türlü kavramların ortaya çıktığı koşullarla; ikincisi, Marksist hareketin kuramsal ve pratik-politik durumu ve düzeyiyle ilgili.

Birincisi, Almanya'da olduğu gibi Fransa'da da "Marksist" ve "Marksizm" gibi kavramlar ilk olarak Marx'ın taraftarlarını tanımlamak için bunların karşıtları tarafından genellikle küçültücü ve alaycı anlamda kullanılmıştır. Fransa'da sosyalist hareket Paris Komünü'nde aldığı ağır darbenin etkisinden kurtularak 1870'lerin sonuna doğru yeniden toparlanmaya başlar. Bunun sonucu olarak 1879 yılında Marseille'de yapılan bir kongrede bir "İşçi Partisi" kurulur. Fakat bu parti, kuruluşunun üzerinden henüz üç yıl gibi kısa bir zaman geçmişken, 1882 yılında parçalanır ve üç temel kümelenme ortaya çıkar. Bu kümelenmelerin her biri asıl "İşçi Partisi"nin kendisi olduğunu iddia eder. Bu durumda kimin ne olduğunu anlamak için, Bernstein/Engels bunların kendilerini nasıl tanımladığından çok birbirlerini nasıl tanımladığına bakmak gerektiğini öneriyor. (Bernstein/Engels,

1984: s. 515)¹ Birbirlerini tanımlarken bir bakıma Bakunin ve Herzen'in taraftarı için "Posibilistler", Louis-August Blanqui'nin taraftarları için "Blanquistler" ve Marx'ın taraftarları için "Marksistler" tanımlaması kullanılır. Özellikle "Marksistler" tabiri, büyük olasılıkla bunların Paris'te küçük bir grup oluşturmamasından dolayı olacak, genellikle küçültücü ve alaycı anlamda kullanılır. Mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Engels'in "Marksizm" ve "Marksist" gibi kavramları kullanırken mesafeli davranmasının bir nedeni budur.

İkincisi, Engels'in aktarmasına göre, Marx, itirazını 1870'lerin sonunda ifade etmiştir. Bundan yola çıkacak olursak, Avrupa'da sosyalist hareket içinde saflaşmaların hem felsefi hem de siyasal bakımdan bundan çok önce başladığını kabul edebiliriz, ki tarihsel belgeler (örneğin Birinci Enternasyonal içi tartışmalar) buna işaret ediyor. Bu aynı zamanda "Marksist" olarak tanımlananların en azından belli bir siyasal ve programatik duruş sergilemeye başladıklarını gösteriyor. Bunun karşısında Marx, Fransız takipçilerini kastederek, Saint-Simon'un, öğrencileri tarafından öğretisinin tanınmaz bir şekilde değiştirildiğini görünce, 'ben Saint-Simoncu değilim' deyişini anımsatırcasına: "bildiğim bir şey varsa, o da Marksist olmadığım"dır" demiş.

Engels, Marx'ın bu sözlerini ilk olarak *Sächsische Arbeiter-Zeitung*'a (Saksonya İşçi Gazetesi) yazdığı cevabında kullanıyor. (1982a: 68-70) Engels önce gazetenin eski yayın kurulunun kuramsal ve pratik duruşunu bir kaç nokta altında toplayarak eleştiriyor. Örneğin yayın kurulunun "şiddetli bir şekilde deforme edilmiş bir 'Marksizmi'" savunduğunu, "temsili ettiğini iddia ettiği görüş biçiminin büyük bir yanlış anlayışa" dayandığını ve katıyen vazgeçilmez olan somut "tarihsel gerçekleri" bilmediğini ileri sürüyor. Engels, burada öne çıkardığı düşüncelerini ifade ettikten sonra, eğer bu Marksizm ise 'ben bir Marksist değilim' dercesine Marx'ın yukardaki sözünü hatırlatıyor.

Engels'in, Marx'ın sözlerini kullandığı oldukça ilginç bulduğum başka bir bağlam Marx'ın materyalist tarih kuramının yanlış yorumuyla ilgili. Engels'in Conrad Schmidt'e yazdığı 5 Ağustos 1890 tarihli mektuptan anlaşıldığına göre, o yıllarda Leipzig Üniversitesi profesörlerinden Paul Barth'ın Marx üzerine kaleme aldığı veya Marx'ı da tartıştığı bir kitabı yayınlanmıştır. Engels, kitabı henüz okumadığını fakat Moritz Wirth'in tanıtım yazısı doğruysa, Paul Barth'ın Marksizmi anlamadığını ima ediyor. Çünkü Barth, Marx'ın eserlerinde sadece "felsefenin vs. maddi

1 Marx ve Engels'in eserlerini yayınlayan kuruluşa verdiği bilgiye göre, bu yazıyı Engels'in tavsiyesi üzerine Bernstein kaleme almıştır. Daha sonra Engels üzerinde çalışarak İngilizce basısını hazırlamıştır. Bundan sonra Almancaya çevrilmiş ve Bernstein'in imzasıyla yayınlanmıştır.

varoluş koşullarına bağlı olduğu örneğini görebiliyorsa ... böyle bir şey yazabilen bir adam için üzgünüm. Ve eğer o hala maddi varoluş biçiminin ilk fail olduğunu, bunun, düşünsel alanların ise onun üzerinde tepki gösteren, ikincil etkisi olduğunu, dışlamadığını kavramadıysa, üzerine yazdığı konuyu kavramış olması mümkün değildir.” Engels, hemen bir cümle aşağıda şöyle devam ediyor: “Maddeci tarih düşüncesinin de bugün utanç verici dostları var. Bu onlara tarihi öğrenmemek için bahane oluyor. Tam da Marx’ın 70’li yılların sonundaki Fransız ‘Marksistleri’ için söylediği gibi: ‘Tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas Marxiste.’” (1986c: 436)

Avrupa’da sosyalist hareketin ideolojik ve politik bakımdan belli bir nitel sıçrama yaşamasından sonra Engels’in mektuplarında (özellikle 1890’dan itibaren yazdıklarında) söz konusu kavramları çekinmeden daha serbest kullanmaya başladığını görüyoruz. Fransızlardan bahsederken bile “Fransız Marksistler” kavramını kullandığında bu kavramı artık daha seyrek tırnak içinde verdiğini, hatta bazen coşkuyla “Fransızlar (*bizim* Marksistler)” gibi tanımlar kullandığını görüyoruz. (1986e: 531) Bu ve başka mektuplarından anlaşıldığına göre Engels de artık, Marx’ın ortaya koymuş olduğu kurama dayanan harekete “Marksist” ve bu hareketin temelini oluşturan kurama ise “Marksizm” denmesine karşı değildir. Engels’in 1890’lı yıllarda yazdığı mektuplarında gözlediğimiz bu tavır değişikliği, onun 1880’li yıllarda Avrupa sosyalist hareketi içinde yaşanan kavgaların sonucuna dair değerlendirmesiyle ilgilidir. Engels’e göre Marksizm en geç, 14 ile 21 Temmuz tarihleri arasında gerçekleşen “Uluslararası Sosyalist İşçi Kongresi”nde diğer fraksiyonlar karşısında zafer kazanmıştır ve bundan böyle işçi sınıfı ve sosyalist hareket içinde en önemli güç durumuna gelmiştir. Bu konuda Engels’in Laura Lafargue’a yazdığı 11 Haziran 1889 tarihli mektupta ifade ettiği bir değerlendirme, tavrının değişmesinde bir nevi bir dönüm noktası oluşturuyor:

1873 yılından sonra Anarşistlerden geri kazandığımız mevzi şimdi onların takipçilerinin saldırısına uğradı. Bundan dolayı başka bir seçeneğim yoktu. Ama zafer kazandık. Dünyaya neredeyse bütün Avrupa sosyalistlerin ‘Marksist’ (bize bu ismi verdikleri için cılgına döneceklerdir!) olduğunu kanıtlamış bulunuyoruz...” (1986b: 235)

Engels’in, 1890 yılından sonra bazı mektuplarında Marksist ve Marksizm gibi kavramları, daha seyrek de olsa, hala tırnak içinde vermeye devam ettiğini görüyoruz. Ama kanımca bunlar artık, özellikle yukarıda andığım kongreden sonra içerikten çok retorikle ilgilidir.

Buraya kadar aktardıklarımız, Marx'ın "bildiğim bir şey varsa, o da Marksist olmadıgımdır" sözünün Marx ve Engels tarafından bütünlüklü bir öğreti ve buna uygun olarak da organik bir hareket veya parti kurmaya karşı değil, Marx'ın öğretisinin çarpık ve yanlış yorumuna ve bundan kazanılan yanlış siyasal çıkarmalara karşı mesafeli davranmak için kullanıldığını göstermektir. Kısacası, Engels'in aktardığı cümle, Marx'ın 'öğretisinin' genel olarak kendi ismiyle anılmasına karşı değil, bunun belli bir yorumuna karşı sarf edilmiştir. Bundan dolayı Marx'ın sözü ifade edildiği bağlamdan kabaca koparılmadığı sürece Marksizmin çoğulcu yorumcularının ileri sürdükleri iddialar için bir çıkış noktası sunmaktan uzaktır. Ama bu yorumcuların Marx'ın bu sözüne bağlamından kopararak ikide birde atıfta bulunmasının altında sanki Birinci Enternasyonal içinde yaşanan ve Marksizmin zaferiyle sonuçlanan tarihsel süreci, yenik düşen düşün akımlarının düşünce sistematigini Marksizmin içine taşıyarak geri çevirme isteği yatırmış gibi geliyor okura. Örneğin Haug'un bir iddiasına göre, bu "tarihsel zafer" Marksizmi aynı zamanda ilk "tarihsel kriziyle" karşı karşıya getirmiş, içinde farklı eğilimlerin ve yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tarihsel zaferden sonra bütün bu farklı yorumları ve eğilimleri birleştiren tek bir şey kalmıştır: Marx'ın ismiyle ilişkilenecek veya ona biat etmek: (1985c: 27)

"Çoğulcu Marksizm" in felsefi programı

Haug, önermiş olduğu Marksizmin çoğulcu yorumunun felsefi programını "Çoğulcu Marksizm" başlığı altında yazılarını topladığı üç ciltlik kitabına yazmış olduğu önsözde açıklıyor. Buna göre "Çoğulcu Marksizmin" üç anlamı vardır. Bu, Marksizmin kuramsal "gramatigi", ulusal siyasal örneği ve "üç dünya" sistemi içindeki yeriyle ilgilidir ve ideoloji, özne, ahlâk, kültür ve Marksist bilginin yapısına dair bütün soruların yenilenmesi anlamına gelmektedir. Haug böylece "yanlış birlikleri çözmek ve 'çoğulcu' etkinlik alanlarını, ilişkilerini ve failleri özgürleştirmek" ismektedir. (1985a: 11)

Bu programını gerçekleştirmek için Haug pek özgün olmayan iki temel belirlemeden hareket etmektedir. Birincisi, Marksizm, bugün artık dünya öğretisine ve hareketine dönüşmüştür. Buna karşın onun, başta Hegelci felsefe olmak üzere, en önemli kaynakları hala Avrupa kaynaklı ve Avrupa merkezcidir. Şöyle diyor Haug:

İtiraf etmemiz gerekir ki, 'bölgecilik' sadece Marx'ın takipçilerinin

bir sorunu değil, Marx'ın kendisinin de. İfade biçimi büyük oranda Avrupacı dahası almancıdır. Hegel'den kopmuş olmasına karşın, özellikle Hegel'in Alman idealizmi, Marksçı düşüncenin maddi "gramatığını" derinden etkilemiştir. (1985d: 57)

Şimdi Haug'un bu iki iddiasını teker teker ele alalım:

Birincisi; Marksizm, sadece istek veya amaç bakımından değil aynı zamanda pratik olarak da uluslararası ve enternasyonalist bir hareket olarak doğmuştur. Bugün karşı karşıya olduğumuz durumun Marksizmin 'klasik' döneminden farkı, uluslararası çapının genişlemiş ve zenginleşmiş olmasıdır. Kapitalizm her girdiği ülkede kendisinin mezar kazıcısı olan işçi sınıfını yaratmış ve bunun doğal sonucu olarak kapitalizmin felsefi eleştirisi ve yadsıması olan Marksizmi de beraber götürmüştür. Bunun Marksist kuram üzerinde etkisinin olmaması mümkün değildir. Sorunun Marksistler tarafından algılanması ve çözüm üretme çabası da o kadar yeni değildir. Bundan dolayı Haug "[ç]ok merkezli durum dünya Marksizminin gerçekliği olmuştur" derken çok yeni bir şey söylemiş olmuyor. (1985c: 23) Bu belirlemesinden sonra ileri sürmüş olduğu bu çoğulcu gerçekliği kabul eden yeni bir birlik kuramının henüz geliştirilmediğine dair iddiası da gerçekliği tam olarak yansıtmıyor. Antonio Labriola 19. yüzyılın sonuna doğru soruna ilk el atanlardandır. Daha sonra, 20. yüzyılın başlarında, Hans Heinz Holz'un işaret ettiği gibi, Antonio Gramsci soruna çözüm önerisi geliştirmeye çalışmıştır. (Holz, 1972b: 12-29) Haug'un bu bağlamda, kendisinden farklı olarak, Antonio Labriola'nın önerisine uyarak öğretinin sistematik birliği çerçevesinde kültürel çoğulculuk öneren Gramsci'yi dikkate almayı göze batmaktadır. Çünkü Haug'un önermiş olduğu çoğulculuk yorumu, Gramsci gibi ortak bir temele dayalı bakış açısı ve perspektif farklılıklarının çokluğu veya Marksizmin girdiği her kültürel ve entelektüel gelenek içinde kendisini somutlayan ve böylece de aynı temele dayalı olmak koşuluyla kültürel farklılaşmaları dikkate almak isteyen bir çoğulculuk değildir. O daha çok Marksizmin ayan beyan olan kültürel çeşitliliğini gerekçe göstererek öğreti 'içi' bir kuramsal, birbirine zıt farklı ilkelerin yan yana durduğu eklektik bir çokluk kurmak istemektedir. Bu, onun aşağıda ele alacağım politik programıyla ilgili. Bunun kuramsal temellerini nasıl hazırlamak istediğini görebilmek için, Haug'un ikinci iddiasına dönmemiz gerekiyor.

İkincisi; Haug'un Marksizmin Avrupa merkezci olduğuna dair iddiası da aslında pek yeni değildir. Bu, Marx ve Engels'den

sonra gelen Marksist kuşakların keşfettiği yeni bir şey de değildir. Öğretilerinin temel bütünleyicilerinin Avrupa kaynaklı olduğunu Marx ve Engels de biliyordu ve bunu açıkça ifade etmişlerdir. Örneğin Marx "kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını" incelediği *Das Kapital*'de özellikle İngiltere örneğine dayandığını söylerken, bunu açıkça ifade etmiş oluyordu. (1993: 16-17) Yine Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi) adlı broşüründe, "[h]er yeni kuram gibi o da ("modern sosyalizm" de,- DG) ilk önce var olan düşünsel araçlarla başlaması gerekiyordu..." derken, bir anlamda buna işaret etmiş oluyordu. (1987: 189) Ama Marx ve Engels'in öğretisinin başlıca kaynaklarının Avrupa kökenli olması, öğretinin kendisinin istek ve amaçları bakımından da Avrupa merkezci olduğu veya dünyayı Avrupa'dan ibaret gördüğü anlamına gelmiyor. Labriola, 19. yüzyılın sonlarında baş gösteren Marksizmi ulusallaştırma girişimleri karşısında bunun Marksizmin özüne aykırı olduğuna dikkat çekmiştir. Aynı dönemde Engels, Bernstein'in 20. yüzyılın başlarında sergileyeceği çizgiyi önceden görürcesine, Marksist hareketin özü itibarıyla anti-şovenist olduğunu vurgulamıştır. Yine Lenin'in, kapitalizmin emperyalist aşamasında, Marksist hareketin en önemli görevinin şovenizme karşı mücadele olduğunu belirttiği genel olarak bilinir. "Siyah deri içindeki emeğin damgalandığı yerde beyaz deri içindeki emeğin kendini kurtarması mümkün değildir." Bugün ırkçılık karşıtı hareket içinde pek dikkate alınmayan bu sözler Marx'a aittir. (1988: 318)² Marx, bu belirlemeyi ABD bağlamında yapmış olsa da, daha geniş çapta, bugün her zamankinden daha fazla, dünya çapında düşünülmelidir ve bunun yapılmasının önünde herhangi sistematik bir engel yoktur. Aksine, Marksizm çerçevesinde gerekçelendirilen evrensel kurtuluş kuramının bu cümlede dile getirilen düşünce olmadan düşünülmesi mümkün değildir. Marx, bu belirlemeyi dar bir bağlamda yapmış olsa da erken yazılarından en geç yazılarına kadar yorulmadan tekrarladığı bir düşüncesine, işçi sınıfının kurtuluşunun ancak ırkçılık karşıtı, anti-şovenist ve enternasyonalist olabileceği düşüncesine işaret ediyor. Haug'un bu gerçeklerden haberdar olmaması mümkün değil. Buna karşın Marksizmin, özellikle "Hegelci evden" geliyor olmasından dolayı, Avrupa merkezci bakışın sınırlarını aşamaya çağını ve böylece de felsefi temelleri sorgulanmadan çok kültür-lülüğü hazmedemeyeceğini ileri sürüyor. (1985a: 11)

2 Alaattin Bilgi'nin çevirisinde cümle- nin anlamı kaybol- duğu için Almanca orjinal kaynağa başvurmayı yeğli- yorum. Bilgi, bu cümleyi şöyle çevi- riyor: "Emeğin, ka- ra deriye damga- landığı yerde, be- yaz deriden kendi- ni kurtarması mümkün değildir." (Marx, 1993: 313) Orjinal metinde cümle şöyledir: "Die Arbeit in we- ißer Haut kann sich dort nicht emanzipieren, wo sie in schwarzer Haut gebrand- markt wird." Hangi çevirinin daha an- laşılır olduğu konu- sunda takdir oku- rundur.

Hegel'e gönderme yapmakla Haug felsefi programının ne olduğuna dair bazı ipuçları veriyor: “[e]llette diyalektik anlayışımızı Hegel'den kurtarmak zorundayız.” Çünkü, Haug'a göre, eğer tarihte Marksizmin ve sosyalizmin başarısızlığı söz konusu ise, bu aslında Hegel'den gelen “merkezileşmiş bütünlük” düşüncesinin başarısızlığıdır. (1985d: 52) O halde diyalektik kuramını Hegel'den kurtarıp ‘birlik’ kavramını yeniden kurgulamamız gerekmektedir. Çünkü “*birlik* tasarımı” sorusu “[b]ir anahatar sorudur”. (1985b: 20) Haug, diyalektik felsefeyi Hegel'den kurtarmak gerekir derken, bundan örneğin Marx'ın yaptığı gibi ona materyalist temelde yeni bir nitelik kazandırmayı kastetmiyor. Haug'un bundan kastı, Marksizmin kuramsal “gramatiği” olarak adlandırdığı ve aslında sadece Avrupa felsefesine özgü olmayan ama Avrupa felsefesinde Stoiklerden bu yana kökleşmiş olan ve yeni çağda Leibniz tarafından Monadoloji kuramı çerçevesinde yenilenen birlik kuramının yıkılmasıdır.

Bilindiği üzere Leibniz, Monadoloji kuramı çerçevesinde evrenin en temel unsuru olan her Monadın, evreni kendi perspektifinden yansıttığından hareket eder. Diğer bir deyişle her Monad evrenin “canlı aynasıdır” ve hem evreni (bütünlüğü) hem de kendi perspektifini (özgünlüğünü) yansıtır, genel ile özeli bütünlüğünü teşkil eder. (1951: 544, §56; 1996: 465, §56) Hegel'in diyalektiğinin, özellikle çelişki kuramının Leibniz'in Monad kuramı dikkate alınmadan anlaşılması mümkün değildir. Hegel, çelişki kuramı çerçevesinde “farklılığın” (özeli) ve “birliğin” (genelin) ancak farklı olanların birliği ve bunların birbirinin karşılıklı yadsıması olarak anlaşılabilceğini felsefi olarak gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bunu *Wissenschaft der Logik* (Mantığın Bili mi) adlı eserinde şöyle açıklıyor: “[f]arklılık esas itibariyle zaten çelişkinin kendisidir; çünkü o sadece *bir olmayanların birliğidir – ayrılık* sadece *aynı ilişki dabilinde* ayrılanların ayrılığıdır. (Hegel, 1986: 65; vurgular Hegel'e ait) Görüldüğü gibi Hegel burada farklılık veya ayrılığın ve birliğin ayrı düşünülmemeyeceğini göstermeye çalışıyor, farklılık veya ayrılığı ve birliği aynı kuramsal çerçeve içinde düşünüyor. Leibniz'in, Monad kuramını, Hegel'in, diyalektiği idealist temelde kurguladığı genel olarak bilinir. Burada bunun üzerine eğilmemiz mümkün değil. Adam Smith ve Karl Marx bu idealist diyalektikçi geleneği eleştirirken, bunu materyalist temelde yeniden kurmaya çalışırken, bu diyalektiğin kendisini bir tarafa itmekten kaçındılar. Smith, Leibniz'in idealist Monad kuramını ‘durum’ (‘situation’) kuramı çerçevesinde

materyalist temele oturtmaya çalıştı. Smith'e göre, her özel durum aynı zamanda geneli içinde barındırır, çünkü her özel durum ancak kendisini maddi insan ilişkilerinin toplamı olarak dışa vurabilir. Aksi taktirde, geneli içermeyen özel durumun, ki böyle bir şeyin olması mümkün değildir, anlaşılması mümkün olmazdı. Smith şöyle diyor: "[e]ğer üzüntü ve sevincin görünüşü bile içimizde benzer duygular uyandırıyorsa, bu, onların, başına gelen insanın iyi veya kötü talihi hakkında *genel* düşünce önermesindendir." (1984: 11, vurgu bana ait) Görüldüğü gibi Smith burada her özel durumu genel durumun bir aynası olarak ele alıyor. Marx'ın bu özel-genel diyalektiğini en iyi uyguladığı alanlardan birisi, *Das Kapital*'de sunduğu meta çözümlemesi ve eleştirisidir. Bu eserinde Marx, incelemesini bir meta ile başlatıyor. Bunu, bir metanın kendi özgünlüğü içinde bütün metaları temsil ettiği, bir metanın, Leibniz'in Monadları gibi, bütün metaları kendi açısından yansıttığı için yapıyor. İlerleyen sayfalarda Marx incelemesini daha üst ve karmaşık kategorilere doğru geliştirince konumuz bakımından şu ilginç belirlemeye ulaşıyor: "[n]ispî biçim ile eşdeğer biçim, değer ifadesinin, birbiriyle sıkı sıkıya bağlı, karşılıklı birbirine bağımlı ve ayrılmaz iki ögesidir; ama aynı zamanda da, her biri ötekisini dışalayan karşıt uçlardır, yani aynı ifadenin kutuplarıdır. Bunlar, bu ifade yoluyla ilişki içine giren iki farklı metaya aittirler." (1993: 63) Marx'ın bu belirlemesinde yukarıda aktardığımız Hegel'in özel-genel diyalektiğini uygulandığını görüyoruz.

Haug, çoğulcu Marksizm yorumu çerçevesinde "diyalektik anlayışımızı Hegel'den kurtarmak zorundayız" derken, Hegel felsefesinden kazanılan, Marksist felsefe sistematığı içinde kurucu işlevi olan ve yukarıda kısaca sergilediğimiz özel-genel diyalektiği çerçevesinde yeniden kurgulanan bu materyalist 'birlik' kuramının yıkılması gerektiğini ifade etmeye çalışıyor. Çünkü bu diyalektik ilkeyi Haug'un deyiimiyle Marksizmin "üç dünya" sistemi içinde almış olduğu duruma uyarlarsak, Marksizmin her özel biçiminin aynı zamanda onun genel karakteristiğini de içinde barındırdığından hareket etmek durumunda kaldık. Ama Haug Marksizmin pratikte böyle bir genel karakteristiğinin olmadığını iddia ediyor ve söz konusu birlik kuramını yıkarak bunun kuramsal temelini oluşturmaya çalışıyor.

Ama Haug, Marksizmi, iddia ettiği "Avrupa merkezci" özelliğinden kurtarayım derken aslında önemli mantıksal bir hataya düşüyor. Bir an için Marksizmin gerçekten Avrupa merkezci ol-

duğunu ve bundan dolayı, Haug'un iddia ettiği gibi onun felsefi temellerinin gözden geçirilmesini zorunlu kıldığını kabul edelim. Bunu yaparken Haug'un önermiş olduğu çoğulculuk ilkesini temel olacak olursak, yani Marksizmin değişik kültürel ve entelektüel gelenekler içinde almış olduğu somut biçimler arasında birleştirici bir özün olmadığını kabul edecek olursak, Marksizmi Avrupa merkezci niteliğinden arındırmış olmayız. Çünkü öz kuramını reddetmekle Marksizm çerçevesinde farklıların farklarını görecelileştiren ve birleştiren birlik ilkesinin yerine bunların farklarını mutlaklaştıran ve birbirinden kalın çizgilerle ayıran bir çoğulculuk ilkesi kabul etmiş oluruz. Diğer bir deyişle, eğer değişik "Marksizmler" arasında birleştirici ortak bir karakteristik özellik yoksa, bu her Marksizmin kendi başına ve mutlak olduğu anlamına gelir, ki bu mantıksal olarak Avrupa merkezçiliğinin yerine ancak çok merkezçiliği geçirmek anlamına gelebilir: Doğu, Batı, Güney, Kuzey, Avrupa, Asya, Afrika, Amerika, Avusturalya, Alman, Türk, Rus, Çin, İngiliz, Fransız ve saire merkezci "Marksizmler".

Haug diyalektik felsefenin vazgeçilmez unsuru olan birlik kuramını yıkmak isterken bunu, örneğin Frankfurt Okulu'nun Herbert Marcuseci geleneğinden gelen Douglas Kellner gibi, açıkça yapmıyor. Kanımca Haug'un düşüncelerini daha açık ifade eden Kellner, bundan sonra Marksizmin bir geleceği olacağına, bunun ancak "temel" kuramını reddeden bir Marksizm yorumu çerçevesinde mümkün olabileceğini ileri sürüyor. (1995: 40) Haug, aslında Kellner'e çok yakın olan düşüncesini dolambaçlı yollardan ifade etmeyi yeğliyor. Çünkü "Çoğulcu Marksizmin" hala çokluk içinde birlik ilkesinden hareket ettiğini ileri sürüyor. Ama söz konusu çokluğun birliğini sağlayan şeyin ne olduğu sorusunu bir türlü cevaplayamıyor. Bütün tartışması birliğin olmadığı ve olamayacağı düşüncesi etrafında dönüyor. Örneğin Andráş Gedö'nün *bir* Marksizm olmadan Marksizmlerin nasıl olabileceğine dair sorusunu basit bir şekilde geçiriyor. (Gedö, 1983: 138-139) Bunun, diyalektik felsefenin müdahalesi sonucu aşılmış olan eski göreceliliklerin, çıkmazların ve dualizmlerin yeniden üretilmesi anlamına geldiğine dair belirlemesini ciddiye almaz görünüyor. (Haug, 1985d: 53) Oysa, Haug'un önermiş olduğu "çoğulcu Marksizm" yorumunun en temel sorunu budur. Çünkü "tek Marksizm yoktur, onu almamız gerekir. Tek Marksizm yoktur, Marksizmler vardır. Marksizm çok sayılı olarak vardır." demek, ne anlama gelmektedir? Eğer *tek* Marksizm yok ise, bu

nasıl elde edilecektir? Nesnel olarak olmayan bir şeyin türleri nasıl oluşabilir, bunlar arasında bir birlik nasıl kurulabilir? Haug, "canlı Marksizmin kendisi 'düzenlenmiş bütündür'" derken kuşkusuz haklıdır. (1985a: 11) Bu 'bütünün' bir kurum veya bir parti tarafından *tek* gerçek olarak lanse edilmeye kalkışılması, tarihsel deneyimler gösterdiği gibi kuşkusuz Marksizmin canlılığını ve dinamiğini yitirmesi, kendi kendisini yıkması anlamına gelecektir. (1985c: 29) Ve Marksizmin "birliği basit bir şekilde verilmemiştir", tersine, bunun sürekli yeniden kurulması gerekir derken, Marksizmin her kişi ve kuşak tarafından aktif bir şekilde yeniden elde edilmesi gerektiğine işaret ederken, son derece önemli bir noktaya işaret etmektedir. (1985a: 11)

Ama bu bizi Marksizme bütünlük kazandıran şeyin ne olduğunu tanımlama yükümlülüğünden muaf tuttuğu anlamına mı gelmektedir? Bu tanım somut koşullara, sınıf mücadelesinin durumu, düzeyi ve ihtiyaçlarına göre daha 'esnek' veya daha 'sıkı' olabilir. Bunun Ernest Mandel'in doğru olarak belirttiği gibi mutlak gerçekler olarak tanımlanması gerekmiyor. Zaten Engels'in en önemli felsefi kavgalarından birisi, metafizik çerçevesinde formüle edilen mutlak ebedi gerçekçilik dogmatizmine karşı değil midir? Bu tanımın Mandel'in "açıklık" adına önerdiği gibi bir hipoteze veya çalışma hipotezine indirgenmesi mümkün değildir. Çünkü bilimsel olma iddiası ile toplumsal kurtuluş mücadelesi için yola çıkmış olan bir kuramın belirlemelerinin hipotezden daha güçlü ve güvenilir olması gerekir. Ama Mandel'in talep ettiği iç tutarlılığı kurmak ve korumak için öğretinin özüne dair bazı önermelerde bulunmak zorunda değil miyiz? (Mandel, 1995: 445) Örneğin birisi, *ben* Marksizmden şunu anlıyorum, dediği zaman, bu ifadesiyle, kendi perspektifinden Marksizmin özüne dair bir belirleme yapmış olmuyor mu? Bu ifadenin doğru olup olmadığını gözden geçirmek için, bazı kriterlere başvurmak ve Marksizmin 'temeli' olarak adlandırılacak bazı ilkelere dönmek zorunda kalmayacak mıyız? Örneğin Buharin'in tarihsel materyalizm konusunda ortaya koyduğu kuramı hakkında Gramsci'nin dile getirdiği eleştirisi konusunda bir kanıya varmak için ilk işlerden birisi, Marx'a dönmek değil midir? Yine, ne kadar iyi niyetli olursa olsun, ne kadar dürüst amaçla yapılmış olursa olsun, Marksizmin idealist yorumuyla materyalist yorumu veya mekanist ve ekonomist yorumuyla diyalektikçi yorumu yan yana durabilir mi? Burada Marksizmin özünün ne olduğu sorusuna cevap aramamız mümkün değil. Örneğin Lukács'ın, Marksizmin özünü diyalektik yöntemde veya Gedö'nün felsefede gör-

mesini kıyısından bile tartışmaya kalkmak sayfalar dolduracak ve doğal olarak bu eleştiri yazının çerçevesini aşacaktır. Ama Marksizmin iç bütünlüğü üzerine düşünen herkesin bu soruları, Haug'un yaptığı gibi, basitçe geçiştirmesi mümkün değildir.

Haug'un önermiş olduğu Marksizmin çoğulcu yorumunun bu türlü sorunlarla yüz yüze kalışının nedeni, diyalektiği tek yanlı yorumlamasında yatıyor. Yazılarından anlaşıldığına göre, Haug diyalektiği tek yanlı olarak bir gelişme, ilerleme ve nitel sıçrama kuramı olarak tanımlıyor. Buna uygun olarak "Marksizm hareket halindedir" (1985c: 52), "Marksizm oluşmamıştır, o oluşmaktadır. Marksizm ancak bir süreç olarak varolabilir." (1985b: 20) gibi Alman Marksist bilimcilerinin 1970'li yıllarda ürettiği "Marksizm oluşmuş-oluşan eserdir" ilkesinden esinlenen belirlemeler, temel çıkış noktasını oluşturuyor. Haug'un doğru olarak belirttiği gibi, Marksizm de Marksist diyalektikten muaf tutulamaz, dolayısıyla Marksist diyalektiğin Marksizme de uygulanması gerekir. (1985c: 52) Bu, her şeyden önce özellikle Marksizm için yaşamsal öneme sahiptir. Fakat Marksizmi tanımlamak için üretilen bu "oluşmuş-oluşan eser" tanımlaması, sürekliliği ve kopuşu beraber düşünen bir ilkeydi. Bu ilkeye göre Marksizm sürekli zenginleşerek gelişen ve değişen ama özünü koruyan bir bilimdi. Bunun için klasik Marksizm Haug'un önerdiği gibi sadece bir "çıkış noktası" değildi. Elbette Marksizmi bütün oluşum süreci içinde anlamak için onun kaynaklarını bilmek, Marx'dan sonraki tartışmaları bütün iniş ve çıkışlarıyla, yanlış ve doğrularıyla öğrenmek, ondan sonra yaşanan bilimsel gelişmeleri göz önüne getirmek gerekmektedir. Ama Marx'ın eserinin yeniden kurgulanması ve kurulması Marksizmin gelişiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Oysa Haug tam da bunun artık gerekli olmadığını öneriyor. Bir taraftan doğru olarak "[h]er dönem, güncel ihtiyaçlarından yola çıkarak kendi Marx okumasını geliştirmiştir. Marksizm her zaman *Marksist gelenekte* yenilik olarak yaşamıştır." diyor. (1985b: 18, vurgu benim) Ama diğer taraftan "Marksist gelenekte yenilik" talebinin ne anlama geldiğini unuttur gibi gözüküyor. Çünkü ilerleyen sayfalarda bu talebine zıt belirlemeler öneriyor. "Marksizmi nasıl tanımlayabiliriz?" diye soruyor Haug ve biraz ileride devam ediyor:

Belli bir dönemde ortaya çıkmış olan bir öğretinin yapısını değiştirmeden korumak ve (bunu,- DG) bilimsel sosyalizm kuramı olarak ilan etmek mümkün değildir. Tarih üstü olarak sıkıca tutulan bilim bu kavrayışla sona erer, bilim olarak devam etmez. (1985c: 34)

Ve yukarıdaki soruyu sorduktan hemen sonra şöyle devam ediyor:

Marksizmi nasıl tanımlayabiliriz? Deneyimler kazanılmıştır. Öğreti

yapısı olarak Marksizmi ancak yeniden tanımamak pahasına tanımlayabiliriz. Marx'ın orijinal yapısını titizce inşa edebilir ve ziyaretçileri, onun Trier'deki evinde olduğu gibi, içinde dolaştırabiliriz. Ama bu bizim için oturulabilir olmayacaktır. Marksizmi düşünce tarihi olarak Marx'ın düşüncelerinin devamı ve yorumu olarak kavrarsak, yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş oluruz. (1985c: 25)

Yukarıya aktarılan bu iki saptamanın metindeki sırasının değiştirilmesinin nedeni, yazının akışına daha uygun geldiği içindir. Marksizm açısından, Haug'un Marx'ın eserinin tarihselliğini vurgulamasında şaşılacak bir şey yoktur. Bilimsel sosyalizmin kurucuları kadar buna sürekli işaret eden başka kimse olmamıştır. Hatta Engels, her tarihsel dönemin kendi sınırları olduğunu ve bu sınırların dönemin düşünürlerinin bakış açısına yansıdığına işaret etmektedir. (1987: 190) Bu, Haug'un doğru olarak belirttiği gibi, Marx için de geçerlidir. Ancak, klasik Marksizmin 19. yüzyılın bir ürünü olduğu gerçeği, onun artık yüzyılı aşkın bir tarihinin olması, geride bırakılan bu tarih içinde Marksizmin gelişmiş, zenginleşmiş ve değişik kültürel gelenekler içinde değişik biçimler almış olması, Haug'un iddia ettiği gibi, onun özünün kaybolduğu veya bir inanca dönüştüğü anlamına gelmemektedir. Bu tarihsel gelişim içinde bütün kopuşlara ve sıçramalara karşın Marksizm, özünü, değişerek, gelişerek ve zenginleşerek korumuştur. Haug'un dikkate almadığı veya almak istemediği gerçek budur. Yapmış olduğu Marksizmin çoğulcu yorum önerisinin en büyük çıkmazlarından birisi budur.

Kaldı ki Marx diyalektiği kurgularken bütün farklara, az ve ya çok gelişmişlik derecesine karşın soyutlama yöntemine baş vurarak özün yakalanabileceğinden hareket eder. O, Haug'dan farklı olarak kopuşu süreklilik içinde gören bir diyalektik anlayışı önerir. Örneğin *Das Kapital*'in Almanca birinci baskısına yazdığı "önsöz"de şöyle der:

Aslına bakılırsa, konu, kapitalist üretimin doğal yasalarının sonucu olan toplumsal uzlaşmaz karşıtlıkların şu veya bu derecede gelişmiş olmaları değildir. Burada söz konusu olan, bu yasaların *kendileridir*, kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunlulukla işleyen bu eğilimdir. Sanayi yönünden daha çok gelişmiş bir ülke, daha az gelişmiş olan ülkeye ancak kendi geleceğinin imgesini gösterir." (1993: 17, vurgu bana ait)

Görüldüğü gibi Marx, bir şeyin değişik alanlarda kendisini dışı vuran gelişim derecelerinin farklılığının, bunlar arası farkların ve çelişkilerin onun özünün kavranmasının önünde engel teşkil etmediği ilkesinden hareket etmektedir. Marx burada, yukarıda özel-genel diyalektiği olarak tanımladığım ilkeye nasıl yakla-

şılması gerektiğine başka bir örnek veriyor. Ama şu an tartışma konumuz olan süreklilik-kopuş diyalektiği açısından daha ilginç olan bir yaklaşım sergiliyor burada. *Das Kapital*'in birinci cildinde konusunun kapitalist üretim tarzının yasalarının farklı gelişim dereceleri değil, bu yasaların *kendisi* olduğunu söylemekle Marx, kapitalist üretim tarzı hakim olduğu sürece süreklilik gösterecek, diğer bir deyişle kapitalist üretim tarzı hakim olduğu sürece, bütün değişikliklere ve gelişmelere karşın hüküm sürece, süreklilik gösterecek örneğin değer yasası gibi yasalardan bahsetmiş oluyor. Görüldüğü gibi Marksist diyalektik Haug'un önerdiği gibi sadece sürekli değişimi ve gelişimi değil aynı zamanda sürekliliği de dikkate alan bir diyalektiktir.

Marx'ın burada işaret etmiş olduğu süreklilik-kopuş diyalektiği veya süreklilik içinde kopuş diyalektiği, bir toplumsal formasyon (kapitalizm) ile sınırlı olan bir diyalektik kuramıdır. Oysa, Jindirich Zelenin "mantıkçı pozitivistler"e karşı girişmiş olduğu tartışmasında gösterdiği gibi, Marx'ın kurguladığı diyalektik materyalizm çerçevesinde ifade edilen süreklilik içinde kopuş diyalektiği sadece bir toplumsal formasyon ile sınırlı değildir. Özellikle 20. yüzyılda mantık kuramı, daha doğrusu "küme ontolojisi" çerçevesinde gözlenen gelişmeler bunu göstermektedir. Zelenin'in bu saptamasından yola çıktığımız taktirde Marksist diyalektik çerçevesinde tarihsel ve tarih üstü olmak üzere iki düzeyli süreklilik kuramının olduğundan yola çıkmamız gerekmektedir. (Zelen, 1986: 275-292) Hans Heinz Holz'un neredeyse bütün yazılarında yorulmadan tekrarladığı ve Hikmek Kıvılcımlı'nın yazının başında aktardığım alıntıda işaret ettiği gibi, Marksizm sadece kapitalizmin değil, aynı zamanda dünyanın ve evrenin rasyonel açıklanmasına ve böylece değiştirilmesine yeltenen bir öğretilidir. (Holz, 1995: 53-68, özellikle s. 55-58; Kıvılcımlı, 1978: 3) Bunun için eğer, Haug'un talep ettiği gibi, Marksist diyalektik Marksizme de uygulanacak ise, değişimin ve kopuşun bu iki düzeyli süreklilik kuramı çerçevesinde görülmesi gerekir. Aksi taktirde, yani Haug'un önerisine uyulup salt gelişim ve kopuş kuramı çerçevesinde ele alınması tarihi anlaşılmaz kılacaktır.

Haug'un önermiş olduğu çoğulcu yorumun, bütün bu söylediklerimizden bağımsız olarak, Marksist kuram ve diyalektikle uyumlu olup olmadığı sorusunu bir tarafa bırakacak olsak bile, büyük epistemolojik açmazları var. Ayrıntılara girmeden bunu şöyle özetleyebiliriz: bilgi her şeyden önce nesnel olmak zorundadır. Öznel düşünce, istek ve inançtan farklı olarak bilgi, içerik

bakımından nesnel gerçeklikle ilgilidir. Ancak böyle kavrandığı taktirde bilgi, görünüşlerin bütün farklılıklarına ve çelişkili çokluğuna, kısacası ilk bakışta bir kaos yığınağı gibi gözüken dünyaya bir düzen getirebilir. Görünüşlerin bütün çeşitliliğine, çokluğuna ve bunlar arası çelişkilere yaklaşırken, epistemolojik ilkemin, ne kadar radikal bir çoğulculuk olursa olsun, bunlar arasındaki bütünlüklü ilişkiyi gösterebilmesi gerekir. Aksi taktirde bilginin bilimsel olması ve böylece de insanlara belli bir hedefe doğru davranma olanağı sunması mümkün olmaz. Oysa Haug, önermiş olduğu çoğulculuk ilkesi çerçevesinde bilimsel bilginin en önemli kriteri olan nesnel bütünlük ilkesini reddediyor. Bundan dolayı Marksizmin "birliği basit bir şekilde verilmemiştir", tersine, sürekli yeniden kurulması gerekir" derken, sağlanması gereken birliği salt öznel bir çaba sonucu elde edilebilecek bir konstrüksüyona indirgiyor.

Kendisini diyalektikçi gelenek içinde gören bir yazar olarak Haug'un, çoğulcu veya özsüz Marksizm önermesinin agnostisizme (bilinemezçiliğe) yol açtığını ve bunun bilim, bilgi, bilgi süreçleri ve gerçek kuramı açısından ortaya atmış olduğu temel sorunlardan, yaratmış olduğu çelişkilerden haberdar olmaması, önerisiyle felsefenin en temel talebinden, gerçeği bulma ve temsil etme amacından vazgeçtiğini fark etmemesi mümkün değil. Bu düşüncelerini Haug 1980'li yıllardan itibaren bir dizi yazıda ifade etmeye başlamıştır. Kendisinden takriben on yıl önce, oldukça farklı olmakla birlikte, aynı soruna Hans Heinz Holz da işaret etmiştir. (Holz, 1972a) Ama Holz'un bütün yazılarının etrafında döndüğü soru, uluslararası Marksist hareketin parçalanmışlığının nasıl aşılabileceği, öğretinin bütünlüğü korunarak pratik (taktiksel ve stratejik) farkların dünya kapitalist sistemi karşısında birbiriyle nasıl uyumlu hale getirilebileceği sorusudur. Yine, Haug ve Holz'un kaynak olarak başvurdukları, Palmiro Togliatti'nin "vasiyeti" olarak adlandırılan Ağustos 1964 tarihili "Memorandum"u aynı soru etrafında dönmektedir. (1977: 765-779) Haug'un böyle bir amacı yoktur. O, bunun yerine "pratik zorunluluklara" bakılmasını tavsiye etmektedir. Pratik zorunluluklar açısından Marksist hareketin gerçekliğine baktığımızda, karşımızda bütünlüklü bir tablo yoktur, bir çekim merkezi bulunmamaktadır, Marksist hareket bölünmüş ve parçalanmıştır. O halde Marksizmin de çoğulcu olması gerekmektedir. "Marksizmin özü nedir?", "bütün bu bölünmüşlüğe ve parçalanmışlığa karşın Marksist hareketleri birleştiren kuramsal bir alt yapı var mıdır?",

gibi bir soruyu sormak dahi, Haug'a göre, dolaysız olarak ortodoksluğa ve dogmatizme götürecektir. Kısacası, Haug'a göre ortodoks olanlar, Marksizmin gelişmesine ve pratik maddi bir güce dönüşmesine katkıda bulunmuş olan sadece ikinci kuşak Marksistler değil. Ona göre Marksist öğretinin bir temelinin, bütünleştirici bir 'çekirdeğinin' olduğundan yola çıkan herkes ortodokstur, tabi bu arada Engels de! Çünkü, Marksist öğretinin temel kuramsal bileşenleri nedir, sorusunu (Marx'ın da küçümsenmeyecek katkısıyla) cevaplama 'cüretini' gösteren ilk 'Marksist', Engels olmuştur.

Kısacası, Haug'un önermiş olduğu Marksizmin çoğulcu yorumu *özsüz* bir Marksizm önermesidir. Hegel'den 'kurtardığı' diyalektikçi anlayış, Marx'ın diyalektikçi anlayışına katkıda bulunmadığı, onu geliştiremediği gibi, felsefe tarihi açısından baktığımızda, aslında Hegel'in de gerisine düşen, Kant'ın, *Salt Aklın Eleştirisi* adlı eserinde geliştirdiği, atomist doğa anlayışı çerçevesinde olgular arası bütünlüklü ilişkiyi reddeden 'olgucu diyalektik' anlayışına geri dönüyor. Marksizmin özüne aykırı felsefi ilkeleri Marksizmin içine taşıyarak, özü veya gerçeği mistikleştiriyor. Bunun için son yıllarda artan, Marksizmi, doğasına aykırı felsefi ilkelere başvurarak, 'yenileme' girişimleri karşısında Antonio Labriola'nın 108 yıl önce yapmış olduğu uyarıyı bugün hatırlamak her zamankinden daha yerinde olacaktır: "... bu öğretisi (Marksizm,- DG) kendi felsefesinin önkoşullarını ve olanaklarını kendi içinde taşıyor..." (1974: 290)

"Hegemonsuz hegemonya" veya öznesiz siyaset kuramı

Haug'un aynı pragmatist yöntemi özne sorununda da takip ettiğini görüyoruz. "Jochen Steffen ... gerçekliği, her şeyden önce işçi sınıfının gerçekliğini, keşfetmek için bir 'dünya tini' tahayyülünden vazgeçilmesi için çağrıda bulunurken haklıydı." (Haug, 1985a: 11) Bu cümleyi okuyunca okur doğal olarak Haug'un (Steffen'in de tavsiyesine uyarak) gerçekliği, özellikle işçi sınıfının gerçekliğini keşfetmek için alan araştırmalarına, yapı analizlerine girişeceğini bekliyor. Çünkü gerçeği keşfetmek için vazgeçilmesi önerilen "dünya tini" kavramı Hegel'in idealist diyalektiğine atıfta bulunuyor ve Engels'in bir Hegel eleştirisini anımsatıyor. Engels, Hegel'i eleştirirken onun diyalektiği gerçeğin kendisinden kazanmak yerine gerçeklikten önce *a priori* geliştirdiğine ve bunu şematik bir şekilde gerçekliğe uyarladığına dikkat çekmişti. Bu Hegelci yaklaşım yerine, Engels diyalektiğin gerçek-

liğin kendi içinde keşfedilmesini önermişti. Diğer bir deyişle Engels Hegel'in diyalektiğinin bir anlamda gerçekliğe hep dışsal veya yabancı kaldığını ve böylece gerçekliği kavrayamadığını ileri sürmüş oluyordu. Haug'un yukarıya aktardığım sözü Engels'in bu Hegel-eleştirisini andırdığı için okuru büyük beklentiler içine sokuyor. Ama bu beklentiler hemen hayal kırıklığına uğrattılıyor Haug tarafından. Çünkü Haug'un "gerçekliği, herşeyden önce işçi sınıfının gerçekliğini, keşfetmek için" giriştiği Hegel-eleştirisini böyle bir amaca yönelmediği gibi, tartışmasının yönü, Marksizm çerçevesinde işçi sınıfına üretim araçları karşısında almış olduğu duruştan dolayı yüklenen tarihsel misyonun geçerliliğini sorgulamaya ve ekonomik analize dayalı sınıf endeksli siyaset kuramının reddine doğru kayıyor.

Haug, Marx'ın eserinin 'yeni' bir yorumunun bugün her zamankinden çok daha gerekli olduğundan hareket ediyor ve bunu Marx ve Engels'in eserinin özgünlüğü olarak tanımladığı bir yanıyla, 'bilimsel sosyalizm' projesiyle başlatmak istiyor. Çünkü bu proje, onların felsefesinin, iktisat kuramının, tarih düşüncesi-nin, politik mücadelelerinin, kısacası Marksizme bir öğreti ve siyasi hareket olarak özgünlük kazandıran ne varsa, hepsinin gelip birbiriyle ilişkilendiği düğüm noktası ve en üst momentidir. Bundan dolayı Haug yorumunu başlatmak için bu projeyi seçerken oldukça bilinçli davranıyor. Peki Marksizme söz konusu özgünlüğü kazandıran nedir? Tarihte sosyalizm düşüncesi Marksizmden çok daha eskidir. Sömürü ve sınıfları ortadan kaldırılma düşüncesi Marx ile başlamamaktadır. Ama "Marx ve Engels'in eserinin özgünlüğü, emeğin ve bilimin güçlerini bir proje içinde birleştirmiş olmasında yatıyor. Buna, bilimsel sosyalizm adı verildi." (Haug, 1985b:17) Haug, bu belirlemeyi yaptıktan sonra bu projenin taşıyıcı güçlerinin kim olduğu sorusuna dönüyor: "Bu projenin 'bilimsel' taşıyıcılarına dair soruya sadece Volker Braun ile cevap verilebilir: 'herkes ancak yeter.'" (1985b: 17)³ Haug'un burada sergilemiş olduğu yöntem tipiktir ve her hangi bir başka konu bağlamında yeniden gözlenebilir. Ne yapıyor Haug? Önce, Marx ve Engels'in eserinin sosyalist düşünce tarihinde özgün bir yerinin olduğunu belirtiyor. Ona bu özgünlüğü kazandıran şeyin ne olduğuna, yanlış anlamaya yol açabilecek kavramlarla da olsa, işaret ediyor. Daha sonra hem bu belirlemeyi geri alan, hem de onların eserine özgünlük kazandıran şeyi yadsıyan bir açıklama: bilimsel sosyalizmin taşıyıcısı toplumsal güç(ler) kimdir? Herkes! Haug'un, Marksizmi yenilemek için girişmiş olduğu yorumunda, bilimsel sosyalizmin taşıyıcısı olan işçi ve emekçi güçleri bilimin toplumsal taşıyıcısı olarak tanımlamaya dili varmıyor.

3 Burada "herkes ancak yeter" olarak çevirdiğimiz cümle ana dili Türkçe olan birisinin kulağına doğal olarak yapay gelecektir. Ama söz konusu cümlelerin başka bir çevirisi mümkün gözükmemektedir. Cümlelerin Almanca karşılığı, "Alle sind gerade genug"tur ve İngilizce'ye: "All are just enough" olarak çevrilebilir.

4 Alaattin Bilgi'nin yapmış olduğu çeviride, Almanca orijinal metinden yararlanarak bazı küçük değişiklikler yaptım. Bundan dolayı Almanca kaynağı birinci sırada veriyorum.

Ama Marx açısından bu sorunun cevabı ancak üretim ilişkileri ve bu çerçevede şekillenen sınıf ilişkileri temel alınarak verilebilir. *Das Kapital*'in Almanca ikinci baskısına yazmış olduğu "sonsözde" Marx'ın tam da bu soruya vermiş olduğu cevap, bu konuda iyi bir örnek teşkil ediyor.

"Fransa ile İngiltere'de, burjuvazi, siyasi iktidarı ele geçirmişti. Bundan sonra sınıf savaşımı, pratik olduğu kadar teorik olarak da gitgi-de daha açık bir tehdit edici biçimler aldı. Bu, bilimsel burjuva ekonomisinin ölüm çanını çalıyordu. Artık bundan sonra şu ya da bu teoremin gerçek olması değil, ama sermayeye yararlı mı yoksa zararlı mı, gerekli mi yoksa gereksiz mi, siyasal bakımdan tehlikeli mi tehlikesiz mi olduğu söz konusuydu. Çıkar gözetmeyen araştırmaların yerini kara vicdanlı ve kötü niyetli mazur göstermeler almıştı." (1988b: 21; 1993: 23)⁴

Görüldüğü gibi Marx, bilimin taşıyıcısı kimdir?, sorusuna cevabı, üretim ilişkileri çerçevesinde şekillenen sınıf ilişkileri ve çatışmalarına ve bundan doğan iktidar ilişkilerine bakarak veriyor. Haug gibi, "herkes" diyerek değil. Haug, Marx'ın bu tarihsel bilimsel kazanımını bertaraf etmeye, sınıf kavramının yerine "herkes" gibi belirsiz bir kavramı geçirmeye çalışırken bazı "ütopik sosyalistler" in bile gerisine düşüyor ve böylece bugünkü koşullarda bilimde ve siyasette vazgeçilmez unsur olan sınıf-özneyi silikleştirip mistikleştiriyor.

Şimdi, Haug'un "herkes" olarak adlandırdığı bu belirsiz özne kuramına "pratik zorunluluklar" açısından nasıl ulaştığını ele alalım. Haug, öznesiz siyaset kuramını "hegemonyasız hegemonya" veya "hegemonyasız yapısal hegemonya" başlığı altında geliştiriyor. Bunu yaparken, yukarıda işaret ettiğim gibi, klasik Marksizmde olduğu gibi, üretim ilişkilerine değil, örgütlerin ve grupların durumuna bakıyor. Hegemonya kuramını Gramsci'den aldığını iddia ediyor. Ancak Gramsci'nin bu kuramı Lenin geleneği içinde geliştirdiği ve sınıf ve sınıf partisi kuramı çerçevesinde kaldığı için artık geçerli olmadığını belirtiyor. Bundan dolayı Gramsci'nin hegemonya kuramını tanınmaz hale sokarcasına yeniden yorumluyor. Haug, çıkış noktası olarak 1980'lerin başında Almanya'da hakim olan durumu göz önünde bulunduruyor. Ama bu özel durumdan yola çıkarak ulaşılmış olduğu sonuçları genelleştiriyor.

Örgütlenme durumu ve düzeyinden bakıldığında nasıl bir tablo ile karşı karşıyayız? İşçi sınıfının iki temel örgütü olan Sosyal Demokratlar ve Komünistler "solun örgütleyici merkezleri olarak etki göstermiyorlar". (Haug, 1985e: 160) Bunun dışında Haug'a göre işçi sınıfının taşıyıcı olduğu veya aktif olarak uyguladığı bir hegemonya mümkün değildir. (1985f: 210) Bundan do-

layı sol yelpaze içinde "çeşitlilik" ve "merkezsiz" yeni bir kültür gelişmektedir. Bir tarafta gelişen "yeni toplumsal hareketler" diğer tarafta "eski" toplumsal hareketler" var. Eski toplumsal hareketlerden farklı olarak yeni toplumsal hareketler üretim ilişkilerini temel almamaktadır. Bundan dolayı bunların öncelikle toplumsal-kültürel hareketler olarak kavranması gerekmektedir. Ancak bu yeni ve eski toplumsal hareketlerin birbirinin karşısına konmaması gerekmektedir. Tersine, bunlar birbirini tamamlayan hareketler olarak görülebilir ve merkezsizlik veya çok merkezlilik ilkesine dayalı olarak uygun bir çerçevede bir araya getirilebilir. (1985e: 161) Haug'a göre bunun çerçevesi ancak klasik anlamda hegemonu bulunmayan, yani sınıf yerine grupları (çok çeşitli öznelliği) temel alan yapısal hegemonya olabilir. (1985e: 172-173) Bu birliğin formülü ise "emeğin, bilimin ve kültürün güçlerinin birliği" olabilir. (1985e: 169) Bir örgü ağını (network) andıracak bu birlik çerçevesinde hiçbir güç hegemon olmamalıdır. Bundan dolayı bu birlikten ortaya çıkacak olan yapıyı Haug "hegemonsuz yapısal hegemonya" veya "hegemonsuz hegemonya" olarak adlandırıyor. Bazen "sol blok", bazen "çok merkezli örgü" olarak da adlandırdığı bu birliğin sergileyeceği siyasete ise, Haug "çok merkezli siyaset" diyor.

Haug, sınıf eksenli siyasetin bitmediğini belirtse de, Marksist olan ve olmayanlardan oluşturmak istediği "sol blok" çerçevesinde önermiş olduğu "çok merkezli siyaset" sonuç itibarıyla sınıf mücadelesini reddetmek zorundadır. Çünkü bu kadar geniş eksenli bir blok ancak "asgari müşterekler" temelinde oluşabilecek bir birlik olabilir. Sınıf mücadelesini temel almayan yeni toplumsal hareketler ve gruplarla kurulacak bir birliğin asgari müştereklerinin sınıf mücadelesini temel alan köklü değişiklikleri amaçlayan bir program olmayacağı da açık. Bu kadar geniş bir birlikten çıkabilecek asgari müşterek ancak reform amaçlı bir program olabilir. Kendisini bununla sınırlayan çok merkezli bir siyaset programının şu veya bu şekilde sınıf kuramını ve mücadelesini askıya almak zorunda kalacağı da başka bir gerçek. Aksi takdirde birliğin olması mümkün değil.

Marksizmin bir sınıf kuramına indirgenmesi mümkün değil kuşkusuz. Ama sınıf kuramı olmadan, ne kadar devrimci bir öğreti olursa olsun, Marksizm basit herhangi bir öğreti olmaktan öteye gidemez. Werner Goldschmidt, Marx'ın ta ilk yazılarından itibaren temel konularından birisinin, felsefenin nasıl gerçekleşeceği sorusu etrafında döndüğünü kanımca inandırıcı bir şekilde göstermiştir. (Goldschmidt, 1986: 96-126) Genç Hegelciler ara-

sında konu üzerine yürütülen tartışmalarda Marx bir çok bakımdan farklı bir çizgi izler. Bunların bazıları felsefeden (veya kuramdan) vazgeçip basit bir şekilde ‘halka’ uymayı önerirken, diğerleri elitist bir duruş alarak halkı küçümserler. Bunlardan farklı olarak Marx, felsefe ve halk arasında diyalektik bir birliğin nasıl oluşabileceği sorusu üzerinde yoğunlaşır, felsefeyi gerçekleştirecek ve gerçeklik haline dönüştürecek, yani nesnel koşullardan dolayı kurtuluşu için gerçekliği tersine çevirmek zorunda olan bir özne arayışı içine girer. 1843 sonu ile Ocak 1844 arasında kaleme aldığı *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi. Giriş) adlı yazısında ulaştığı şu belirleme bu arayışın bir ürünüdür: “[f]elsefe proletaryada *maddi* temelini bulduğu gibi, proletarya felsefede kendi *düşünsel* silahını bulmaktadır...” Ve biraz aşağıda, Almanların kurtuluşunu insanın kurtuluşu olarak tartışırken, benzer bir şekilde: “[b]u kurtuluşun *beyni felsefe, kalbi* proletaryadır.” diyor. (1988b: 391) Marx’ın daha sonraki yıllarda kaleme aldığı yazıları ve eserlerinin konusu yine bu sorudur. Görüldüğü gibi, Marx felsefenin gerçekleşmesiyle proletaryanın kurtuluşu arasında ayrılmaz diyalektik bir bağ kuruyor. Bundan dolayı Marksizm üzerine yürütülen tartışmanın merkezinde, dün olduğu gibi bugün de sınıf ve sınıf kavgası kuramı bulunuyor. Yani yukarıda aktardığım *Frankfurter Zeitung*’un tabiriyle, “İnsan Marx’ı ya tam yutar ya da hiç, ikisi arasında olan bir şeyden bir şey çıkmaz.” (aktaran: Lenin, 1963: 501) Bugün artan Marksizmi ‘yenileme’ çabaları çerçevesinde sınıf kuramından vazgeçilmesini öneren Douglas Kellner, Haug’un duruşunu daha açık bir şekilde dile getiriyor ve böylece tutucu *Frankfurter Zeitung* gazetesinin sağcı duruşunu sol hareket içinde temsil etmeye kalkışmış oluyor. (Kellner, 1995: 33-41) Çünkü tutucu çevrelerin sözcülüğünü yapan *Frankfurter Zeitung* gazetesine göre Marx’ın “düşüncelerinin arasında en zararlı olanı” hangisiydi? Sınıf kavgası. Ve sözkonusu gazeteye göre kötülük burada yatmaktaydı. Haug ve Kellner Marksistleri bu “kötülükten” kurtarmaya çalışıyor. Ama bu tür ‘yenilikçilerin’ karşısında Ralph Miliband sınıf kuramının Marksizmin merkezinde bulunduğu ve hangi amaçla olursa olsun bundan vazgeçilemeyeceğine işaret ediyor. (Miliband, 1995: 224) Çünkü bütünlüklü Marksist felsefe olmadan proletaryanın *kendisi için* olması mümkün olmayacağı gibi, sınıf kuramı olmadan bütünlüklü Marksizm de mümkün değildir ve kendisi için proletarya yaratılmadan da felsefenin gerçekleşmesi hep bir iyi niyet olarak kalacaktır

Bu yazı bir eleştiri yazısıdır. Marksizmin nasıl geliştirileceğini göstermekten çok nasıl geliştirilemeyeceğini göstermeye çalışıyor. Bunu "Çoğulcu Marksizm" in uluslararası alanda en tanınmış temsilcilerinden olan Wolfgang Fritz Haug eleştirisi üzerinden yapıyor. Haug'un önermiş olduğu Marksizmin çoğulcu yorumunun temel düşünceleriyle yukarıda aktardığım *The Economist*'in önerdiği retorik değişikliği ve tutucu *Frankfurter Zeitung* gazetesinin Marksizm eleştirisinin temel düşünceleri arasında önemli paralellikler var. Haug, tek Marksizm yoktur, Marksizmler vardır, derken veya Marksizmin özünün olmadığını ileri sürmekle onu bir inanca indiriyor. Öznesiz siyaset kuramı geliştirirken siyaseti mistikleştiriyor. Çünkü iç bütünlüğü olmayan bir öğretinin bu isinle ifade edilmesi mümkün olmadığı gibi, böyle bir 'öğretinin' kalıcı ve tutarlı iktidar talebi olan siyasal bir hareket yaratması da mümkün değildir. Haug, kuramı ve siyaseti mistikleştirmekle *The Economist*'in ve *Frankfurter Zeitung* gazetesinin iddiasını kabul etmiş oluyor ve bunu Marksizm 'içinde' yeniden ifade etmiş oluyor.

Yazının Marksizmin nasıl geliştirilebileceği üzerine olmaktan çok, nasıl geliştirilemeyeceği üzerine olması bu konuda önemli tezler içermediği anlamına gelmiyor. Yazı bu konuda bazı önemli tezler ileri sürüyor. Örneğin yazının en temel tezlerinden birisi, Marksizmin geliştirilmesi için gerekli felsefi temele ve içsel güce sahip olduğudur. Burada Haug'un yazılarını temel alarak formüle ettiğimiz "Çoğulcu Marksizm" eleştirisi sonucu ulaştığımız ikinci temel tez, bir dünya öğretisi olan Marksizmin bütün iç sorunlarına ve çelişkilerine karşın birleştirici bir özünün olduğudur. Yazının üçüncü ana tezi, sınıf kuramının Marksizmin temel bütünleyicisi olduğudur. Ama yazının bu ve diğer tezlerin kendi başına ve kendine dayalı olarak, yani bunların içsel dinamiklerine dayanarak sistematik olarak gerekçelendirilmesi gerekmektedir. Bu yapılmadığı sürece asıl iş ihmal edilmiş olur. ■

Aktarılan Kaynaklar

- Avineri, S. (1983), „Karl Marx – hundert Jahre danach“, Dialektik 6 içinde, s. 11-14, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln.
- Bernstein, E. ve Engels, F. (1984), „Der Internationale Arbeiterkongreß von 1889 – ‘Eine Antwort an die Justice’“, MEW 21 içinde, s. 512-522, Dietz Verlag Berlin.
- Engels, F. (1982a), „An die Redaktion des ‘Sozialdemokrat’“, MEW 22 içinde, s. 68-70, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1982b), „An die Redaktion der ‘Critica Sociale’“, MEW 22 içinde, s. 478-479, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1984), Friedrich Adolf Sorge'ye 30 Aralık 1893 tarihli mektubu, MEW 39 içinde, s. 187-189, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1985) Eduard Bernstein'a 2/3 Eylül 1882 tarihli mektubu, MEW 35, s. 386-390, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1986a), Paul Lafargue'a 27 Mayıs 1889 tarihli mektubu, MEW 37 içinde, s. 225-226, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1986b), Laura Lafargue'a 11 Haziran 1889 tarihli mektubu, MEW 37 içinde, s. 233-235, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1986c), Conrad Schmidt'e 5 Ağustos 1890 tarihli mektubu, MEW 37 içinde, s. 435-438, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1986d), Friedrich Adolf Sorge'ye 18 Ekim 1890 tarihli mektubu, MEW 37 içinde, s. 482, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1986e) Leo Frankel'e 25 Aralık 1890 tarihli mektubu, MEW 37 içinde, s. 530-532, Dietz Verlag, Berlin.
- Engels, F. (1987), Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, MEW 19 içinde, s. 177-228, Dietz Verlag, Berlin.
- Gedö, A. (1983), „Die Philosophie von Marx im Kräftefeld der Wahlverwandtschaften – Zur neueren Entwicklungen der Marxismus-Diskussion“, s. 134-148, Dialektik 6 içinde, s. 11-14, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln.
- Goldschmidt, W. (1986), „Karl Marx als Kritiker. Von der Kritik der Philosophie über die Kritik der Politik zur Kritik der politischen Ökonomie“, Karl Marx. Kritik und positive Wissenschaft içinde, s. 96-126, yay. Hahn, M. ve Sandkühler, H.-J., Pahl-Rugenstein Verlag, Köln.
- Haug, W. F. (1985a), „Vorwort oder Wie es zu diesem Buche kam“, Pluraler Marxismus, cilt 1 içinde, s. 9-14, Argument-Verlag, West-Berlin.
- Haug, W. F. (1985b), „Notwendigkeit(en) des Marxismus 100 Jahre nach dem Tode von Karl Marx“, Pluraler Marxismus, cilt 1 içinde, s. 17-21, Argument-Verlag, West-Berlin.
- Haug, W. F. (1985c), „Krise oder Dialektik des Marxismus“, Pluraler Marxismus, cilt 1 içinde, s. 22-51, Argument-Verlag, West-Berlin.
- Haug, W. F. (1985d), „Die Dialektik des Marxismus lernen“, Pluraler Marxismus, cilt 1 içinde, s. 52-61, Argument-Verlag, West-Berlin.
- Haug, W.F. (1985e), „Strukturelle Hegemonie“, Pluraler Marxismus, cilt 1 içinde, s. 158-184, Argument-Verlag, West-Berlin.
- Haug, W.F. (1990), „Ende des Marxismus-Leninismus – Anfang eines neuen integralen Marxismus?“, Wahrnehmungsversuche içinde, s. 98-104, Argument-Verlag, Hamburg.
- Haug, W.F. (1996), „Was kommt nach dem fordistischen Marxismus?“, Das Argument 214 içinde, s. 183-199, Hamburg.
- Haug, W.F. ve Ruben, P. (1994), „Streitgespräch“, Marx Mega Out? içinde, s. 15-33, Elefanten Press, Berlin.
- Hegel, G.W.F. (1986), Wissenschaft der Logik, cilt 2, Werke 6 içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M.
- Holz, H.-H. (1972a), Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus, Carl Hanser Verlag, München.
- Holz, H.-H. (1972b), „Die Begründung der Lehre vom Polyzentrismus bei Gramsci und Togliatti“, Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus içinde, s. 12-29, Carl Hanser Verlag, München.

- Holz, H.-H. (1995), "Thesen über die Zukunft des Marxismus", *Zukunft des Marxismus (Dialectica Minora 10)* içinde, s. 53-68, yay. Lo-surdo, D., Dinter, Köln.
- Kellner, D. (1995), "The End of Orthodox Marxism", *Marxism in the Postmodern Age – Confronting the New World Order* içinde, s. 33-41, yay. Callari, A., Cullenberg, S. ve Biewener, C., The Guilford Press, New York/London.
- Kıvılcımlı, H. (1978), *Kısaca Marksizm Düşünü-şü (Gerçek Bilim)*, Çağrı Yayıncılık, İstanbul.
- Labica, G., "Für eine kritische Bilanz des Marxismus", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* içinde, s. 214-219, yay. Sandkühler, H.-J., Meiner Verlag, Hamburg.
- Labriola, A. (1974), "Briefe an Georges Sorel", *Über den historischen Materialismus* içinde, s. 267-414, yay. Ascheri-Osterlow, A. ve Pozzoli, C., Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Leibniz, "The Monadology", *Selections* içinde, s. 533-552, yay. Wiener P. P., Charles Scribner's Sons, New York.
- Leibniz, G.W., "Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie", *Kleine Schriften zur Metaphysik - Philosophische Schriften*, cilt 1 içinde, s. 439-483, yay. Holz, H.-H., Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M.
- Leibniz, G. W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Timuçin, A., Cumhuriyet: Dünya Klasikleri Dizisi: 41.
- Lenin, W.I. (1962), "Unsere Liquidatoren", *Werke 17* içinde, s. 44-66, Dietz Verlag, Berlin.
- Lenin, W.I. (1963), "Marx im Urteil des internationalen Liberalismus", *Werke 13* içinde, s. 498-502, Dietz Verlag, Berlin.
- Mandel, E. (1995), "The Relevance of Marxist Theory for Understanding the Present World Crisis", *Marxism in the Postmodern Age – Confronting the New World Order* içinde, s. 438-447, yay. Callari, A., Cullenberg, S. ve Biewener, C., The Guilford Press, New York/London.
- Marx, K. (1988a), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1 içinde, s. 378-391, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1988b), *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, MEW 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1993), *Kapital – Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, Sol Yayınları, Ankara.
- Miliband, R. (1995), "Reclaiming the Alternative", *Marxism in the Postmodern Age – Confronting the New World Order* içinde, s. 218-224, yay. Callari, A., Cullenberg, S. ve Biewener, C., The Guilford Press, New York/London.
- Öngen, T. (2002), "Marx ve Sınıf", *Praksis 8* içinde, s. 9-28, Ankara.
- Smith, A. (1984), *The Theory of Moral Sentiments*, yay. Raphael, D.D. ve Macfie, A.L., Liberty Fund, Indiana Polis.
- The Economist (2002/2003: Special Christmas Issue), "Marx after communism", s. 17-19, London.
- Togliatti, P. (1977), "Memorandum zu Fragen der internationalen Arbeiterbewegung und ihrer Einheit", *Ausgewählte Reden und Aufsätze* içinde, s. 765-779, Dietz Verlag Berlin.
- Zelen_, J. (1986), "Zum Rationalitätstypus der Marxschen Theorie", *Karl Marx. Kritik und positive Wissenschaft* içinde, s. 275-292, yay. Hahn, M. ve Sandkühler, H.-J., Pahl-Rugenstein Verlag, Köln.

Macaristan'da Marksizm ve Yeni Sol

Ateş Uslu

Giriş

XX. yüzyılın ikinci yarısında Orta ve Doğu Avrupa'da Marksizmin en zengin ve yaratıcı şekilde yorumlanıp geliştirildiği ülkelerden biri Macaristan olmuştur. Macaristan kökenli düşünürler Sovyet Marksizmince geliştirilmiş Marksizm yorumlarını tekrarlamakla yetinmemiş, Marksist teoriye yeni açılımlar getirmek için çabalamışlardır.

Bu yazının esas amacı, 1945'ten itibaren Macaristan'da gelişen Marksist akımların ve Marksizm kökenli felsefi okulların genel olarak felsefi ve siyasi konumlanışlarının tasvirini yapmaktır; bu doğrultuda yazı günümüzde de varlığını sürdüren Marksizm kökenli iki akımın tasviri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede öncelikle, Marksizme büyük ölçüde sadık kalarak eser veren Macar düşünülerinin eserleri incelenecektir (II). Daha sonra ise György Lukács'ın son dönem öğrencileri tarafından oluşturulan, başlangıçta Marksizmi benimsemekle birlikte 1970'lerden itibaren kademeli olarak Marx'ın ve Lukács'ın çözümleme yöntemini terk eden ve yeni sol bir konumlanışa yönelen Budapeşte Okulu'nun felsefi ve siyasi görüşlerine değinilecektir (III). Yazının ilk bölümü ise Macaristan'da Marksizmin tarihsel-toplumsal temellerinin incelenmesine ayrılmıştır; bu bölümde, Marksizmin gelişmesine temel oluşturan özgül bağlam ve bu bağlamda ortaya çıkan radikal sol akımlar incelenecek ve bu tahlilden hareketle "Macar Marksizmi"nin genel özellikleri saptanacaktır (I).

Çalışmanın bütününde, Marksist yazarların tercihlerine ve geliştirdikleri Marksizm açılımlarına yön veren özgül bağ-

lamın temel özelliklerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda Macaristan'ın özgül toplumsal oluşumunun, sözkonusu oluşumun XIX. yüzyıldan itibaren şekillenen düşünsel, toplumsal ve siyasi bileşenlerinin Macar Marksizmini (ve Macar Marksizmi kökenli sol akımları) ne ölçüde etkilediği araştırılacaktır.

I. Macaristan'da Marksizm: Tarihsel ve Toplumsal Temeller

Marksist düşünce Macar düşünürleri ve devrimcileri üzerinde etkisini XX. yüzyıl başında göstermeye başlamıştır. Bununla birlikte, Macaristan'da Marksizmin kök saldığı temellerin XIX. yüzyılın siyasi ve toplumsal dinamikleri tarafından şekillendirildiğini söylemek mümkündür. İlk Macar Marksistlerinin söylemleri, etkilendikleri kaynaklar ve temel sorunsalları incelendiği takdirde, sözkonusu yazarların Marksizmi Avusturya-Macaristan'ın başlıca siyasi akımlarından birinin, *burjuva radikalizminin* prizmasından yorumladıkları görülebilir. Bu durumda Macar Marksizminin tarihsel ve toplumsal temellerinin incelenmesine XIX. yüzyıl Macaristan'ının, özellikle de Macar burjuva radikalizminin tahliliyle başlanması uygundur (A). Daha sonra Macar Marksizminin Macar komünist hareketiyle paralel olarak gelişimi incelenecek (B), son olarak da Macaristan'da geliştirilen Marksizm yorumunun temel özellikleri tartışılacaktır (C).

A. Macaristan'da “Uzun XIX. Yüzyıl”

1867 yılı Macaristan tarihi için bir dönüm noktasıdır: bu tarihte Avusturya imparatoru Franz Joseph Macaristan krallığına “eşit krallık” statüsü vermiştir. Avusturya-Macaristan İkili Monarşisi'ni ortaya çıkaran bu tarihsel “uzlaşma”yı (*Ausgleich*) izleyen yıllarda Macaristan'da siyasi yaşam (ve buna paralel olarak toplumsal ve ekonomik yapı) yeniden şekillenmeye başlamıştır. İmparatorluk genelinde 1870'lerin ilk yarısına kadar süren ekonomik büyüme Macaristan topraklarında da etkisini göstermiştir. *Gründerzeit* adı verilen bu büyüme döneminde Macaristan'da feodal yapılanmanın ağırlığı azalmış ve sanayileşme ivme kazanmıştır (Wank, 1992: 136 vd.). Büyüme dönemi (ve 1870'lerin sonunda ortaya çıkan kriz) işçi sınıfı ve işçi hareketlerinin de geliştiği bir bağlam teşkil etmiştir. Böylece İkili Monarşi'nin ilk yıllarında bir Sosyal Demokrat Parti, anayasal kısıtlar nedeniyle etkisi sınırlı olsa da, siyasi yaşamda yerini almıştır (Bérenger,

1998: 125-126). Kısa bir süre içinde dağılan ve 1890'larda Avusturya Sosyalist Partisi'nin verdiği destekle yeniden kurulan bu parti Macar işçi sınıfının ideolojik ve siyasi önderliğini yapma perspektifine sahiptir ve Avrupa'nın diğer sosyal demokrat parti örneklerinde olduğu gibi XX. yüzyıl başında Kautsky'ci anlamda "ortodoks" bir Marksizm yorumunu benimsemiştir. Buna bağlı olarak sosyal-demokrat hareketin öncülüğünde Marksist yorumun *geliştirilmesi* sözkonusu olmamıştır. Macaristan'da özgün bir Marksist yorumun geliştirilmesi, burjuva radikalizmi çerçevesinde gerçekleşmiştir.

XIX. yüzyıl sonundan itibaren genç entelektüeller üzerinde önemli bir etki gösteren burjuva radikalizmi (*polgári radikalizmus*), "Uzlaşma" sonrası Macar siyasetinin başlıca akımları olan muhafazakârlık ve liberalizme tepki duyan genç burjuva-aristokratlar tarafından geliştirilmiştir. Hareket esas olarak 1870'lerin ve 1880'lerin ekonomik-toplumsal gelişmelerine tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Modern toplumun radikal eleştiricileri olarak ortaya çıkan burjuva radikalleri 1890'lardan itibaren sosyal bilimlerin birçok alanında, sanatta ve siyasette etkinlik göstermeye başlamışlardır. Bununla birlikte, sözkonusu düşünürlerin modernite eleştirisi her zaman moderniteyi aşma perspektifini getirmemektedir, aksine, yapılan eleştiriler kapitalist toplumun modernite öncesi, kapitalizm öncesi değerleri savunan, "romantik anti kapitalist" bir bakış açısından eleştirilmesinden ibarettir (Löwy, 1980). Dolayısıyla Macar entelektüelleri kapitalizme radikal bir eleştiri getirmekle beraber kendilerini Marx'tan çok Nietzsche'ye yakın hissetmektedirler. Ancak, bu Nietzsche'ci eleştiriye çoğu zaman bir "ilerlemecilik" ve "batılılaştırma" perspektifi de eklenmektedir. Bu noktada radikal burjuva entelektüellerinin bu dönemde çıkardıkları dergilerin taşıdığı isimler anlamlıdır: *Nyugat* ("Batı"), *Huszadik Század* ("Yirminci Yüzyıl"), *Jövendő* ("Gelecek"), *Renaissance* ("Rönesans")...

XX. yüzyıl başında liberal-muhafazakâr yönelimli *Budapesti Szemle* ("Budapeşte Dergisi") edebiyat eleştirisi alanında bir tür tekel sahibidir; dergi çevresinde yer alan yazarların benimsediği izlenimcilik Macar edebiyat yaşamına yön vermektedir. Buna karşılık, 1908'de ortaya çıkan *Nyugat* ("Batı") dergisi bir yandan *Budapesti Szemle*'nin tekelini kırmış, diğer yandan da izlenimci sanatı aşmaya yönelik bir çaba izlemiştir (M. Szabó, 1978). *Nyolcák* ("8'ler") adıyla anılan bir grup ressamın resim sergisi ve gru-

bun en önemli isimlerinden Károly Kernstok'un *Nyugat*'ta yayımladığı "Araştıran Sanat" başlığını taşıyan manifesto (Kernstok, 1910) izlenimciliğin olduğu kadar modernitenin de bir eleştirisi niteliğini taşır. Başka bir deyişle, 1910'lar Macaristan'ında izlenimci sanatın eleştirisi, burjuva-modern toplumun burjuva kökenli entelektüeller tarafından eleştirilmesine paralel olarak yapılmaktadır.

Nyugat'ın edebiyatta gerçekleştirdiği devrimin siyasi bir yansıması da vardır: dergi çevresinde toplanan yazarlar dönemin ünlü şairlerinden Endre Ady'nin adında simgeleşen devrimci-yurtsever duyarlılıkları benimsemişlerdir. Ady şiirlerinde Macar ulusal duygularını yüceltmış ve yakın gelecekteki bir devrimin haberciliğini yapmıştır. Şairin devrimci çağrısı *mesihçi* bir ton taşımaktadır: devrime ve dönüşüme mistik bir özellik atfeden bu karakteristik Macar Marksizminin oluşum sürecinde önemli bir rol oynayacak, *Nyugat* yazarlarını ve Galilei Çevresi üyelerini doğrudan doğruya etkileyecektir.

Sonraki dönemin önde gelen Marksist düşünürlerinden György Lukács da Ady'nin etkisinde kalmış, *Nyugat*'a katkıda bulunmuş ve post empresyonist ressamları destekleyen yazılar kaleme almıştır (Lukács, 1910). Lukács'ın bu dönemde Marksist olmasa da Marksizme belirli ölçüde aşina olduğu söylenebilir, keza 1910'ların başında Marx'ın eserlerini Georg Simmel'in modernite çözümlemesiyle bağlantılı olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, Lukács Marksist yöntemi kullanmaktan çoğunlukla kaçınmıştır; yayımlanan ilk kitabı olan *Modern Dramın Gelişiminin Tarihi*'ne yazdığı 1909 tarihli önsözde "ekonomizmin her türünü" ve sanat eserinin içeriğini ele almakla yetinen görüşleri "basitleştirici edebiyat yorumları" olarak eleştirirken (Lukács, 1911: v) esas olarak Marksizmi kastettiği açıktır.

Macar entelektüellerinin radikalizmde en çok ileri gittikleri ve Marksizme en yaklaştıkları alanlar sosyoloji ve felsefe alanları olmuştur. Bu noktada yüzyıl başında faaliyete başlayan *Huszadik Század* dergisi ve dergi çevresinden yazarlarca kurulan Sosyoloji Derneği'nin burjuva radikalizminin gelişmesinde oynadığı role değinilebilir. Derginin ve derneğin başlıca kurucularından sosyolog Oszkár Jászi Marksist olmamakla beraber doktora tezini "Tarihsel Materyalizmin Devlet Teorisi" ("A történelmi materializmus állambölcsélete") üzerine hazırlamıştır. Yazar Marksizme karşı eleştirel bir yaklaşım benimsemekte, "kaba ekonomist, ekonomik belirlenimci" yöntemleri eleştirmektedir. Radikalizmin

Macar üniversite dünyasındaki önemli temsilcilerinden hukukçu Bódog Somló da benzer bir eleştirel tavrı benimsemiş durumdadır (M. Szabó, 1978).

İlerleyen dönemlerde Jászi Macar Marksistleri için olumsuz bir referans teşkil etmiştir: Marksist yazarlar Jászi'nin düşüncelerinin pozitivist, doğalcı yönlerini eleştirmişlerdir. 1920'lerde başta Lukács olmak üzere önde gelen Macar Marksistlerinin pozitivism-doğalcılık eleştirisine karşı verdikleri mücadele; genç Macar entelektüellerinin Jászi çizgisindeki burjuva radikal hareketler tarafından savunulan -ve Polányi önderliğindeki Galilei çevresi gibi sosyalist gruplarca da benimsenen (Jászi, 1991: 174-176; Congdon, 1976: 172)-, Herbert Spencer etkisinde kalmış pozitivist dünya görüşüne karşı verdikleri mücadelenin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyişle, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun son yıllarında burjuva radikalizmi bir yandan genç Macar entelektüellerinin Marksizmle bir ön-tanışma yaşamalarını sağlamış, diğer yandan da söz konusu genç entelektüeller için bir olumsuz örnek oluşturmuştur. Lukács'ın ve Károly (Karl) Mannheim'ın kuşağı böylece XIX. yüzyıldan devralınan düşünsel mirasla, burjuva radikalizmiyle hesaplaşmaya başlamıştır. Bu hesaplaşmaya paralel olarak burjuva radikalizminin yanında başta anarkosendikalizm olmak üzere dönemin diğer sol akımları da geleceğin Marksist teorisyenleri üzerine etki etmiştir.

Bu çerçevede “uzun XIX. yüzyıl” sonu Macaristan'ının en önemli sol teorisyenlerinden Ervin Szabó'nun etkisine değinmek gerekiyor. Szabó'nun Marx'la ve Marksizmle karmaşık bir ilişkisi vardır: Marx'ın ve Engels'in seçilmiş yapıtlarını notlarıyla ve yorumlarıyla zenginleştirmiş, ayrıca 1848 tarihli Macar Devrimi'nin Marksist tahlilini içeren bir kitap yayımlamıştır (Gabel, 1990: 15-16). Szabó en basit tanımla Marx'ın etkisinde kalmış bir entelektüeldir, üstelik kendini “Marksist” olarak tanımlamaktadır (1991: 121). Bununla birlikte düşünürün tam anlamıyla Marksist bir teorisyen olduğunu söylemek güçtür: kendisini etkileyenler arasında anarşist ya da anarkosendikalist teorisyenler, özellikle Georges Sorel bulunur.

Szabó'nun anarkosendikalizm ile Marksizmi bir araya getiren düşüncesi XX. yüzyıl başından itibaren burjuva ya da aristokrat kökenli genç öğrenciler arasında yayılmakta gecikmemiştir. Szabó çevresinin faaliyetlerinin siyasi alanda önemli sayılabilecek bir izdüşümü yoktur, ancak genç kuşaklara Marx'ın, Rosa Luxemburg'un,

Georges Sorel'in düşüncelerinin tanıtılmasında oynadığı rolün önemi tartışılmazdır. 1920'lerde Macar Marksistlerinin Rosa Luxemburg'a attıkları önemin temelinde de Ervin Szabó çizgisinin etkisi bulunur. Diğer yandan, Szabó çevresinin Macar Marksizmiyle doğrudan bir bağı da vardır; Szabó'nun öğrencilerinin bir bölümü, düşünürün ölümünden kısa bir süre sonra kurulan Komünist Parti'ye katılmış ve 1918 sonundan itibaren komünist hareket içinde siyasi faaliyet göstermişlerdir.

B. Komünist Hareket ve Macar Marksizmi: Büyük Savaş'tan Soğuk Savaş'a

Komünist hareketin Macar siyasi yaşamında ortaya çıkışı diğer siyasi akımlara kıyasla geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Ervin Szabó'nun öğrencilerinin Marx'a ve Rosa Luxemburg gibi Marksist yazarlara duyduğu derin saygı radikal burjuva çevrelerinde komünist düşünceye karşı bir sempati uyanmasını sağlamıştır, ancak I. Dünya Savaşı'na kadar Macaristan'da herhangi bir komünist/Marksist grubun varlık gösterdiğini söylemek mümkün değildir.

I. Dünya Savaşı'nda Avusturya-Macaristan ordusunda yer alan bir grup asker Rus cephesinde tutsak düşmüş, 1917'de ise Bolşevik yönetimin kararıyla özgürlüklerini kazanmış ve bunu izleyen süreçte Bolşevizmi benimsemişlerdi. Eski bir sosyal demokrat olan gazeteci Béla Kun grubun en önemli temsilcilerindendi. Kun önderliğindeki Macar komünistleri 1918 ekiminde Macaristan'a geri dönerek bir komünist parti kurmak için çalışmalara başladı. Béla Kun grubuna sosyal demokrat partinin sol kanadından bir grubun katılmasıyla (Molnár, 1987: 27), 24 Kasım 1918'de Macar Komünist Partisi kuruldu.

"Büyük Savaş" sonrası Macaristan'ında Marksizm esas olarak radikal burjuva çevrelerde yaygınlık kazandı. Bazı radikal çevrelerden, burjuva kökenli devrimci gruplardan, örneğin Galilei Çevresi'nden partiye katılanlar oldu. Bunun yanında, Eylül 1918'de ölen Ervin Szabó'nun öğrencilerinin bir kısmı da Komünist Parti'ye katılmayı seçti: bunlar arasında 1945'i izleyen yıllarda Macaristan'ın kültür yaşamında önemli bir rol alacak olan József Révai de bulunuyordu. Entelektüel düzlemde kendini açıkça sosyalist olarak tanımlayan ve proleter kökenli entelektüellerin oluşturduğu Lajos Kassák çevresi ise beklenenin aksine partiye katılmadı, Bolşevizme karşı mesafesini korudu (Gluck, 1986: 863-864).

Partinin kurulmasından kısa bir süre sonra, Aralık 1918'de felsefe dünyasının iki önemli ismi, György Lukács ve Béla Fogarasi parti üyesi oldu. Şair Béla Balázs ise partiye üye olmamakla beraber kendini "komünist hareketin bir parçası" olarak tanımlamaya başladı. Genç yazarların komünizmi benimsemeleri gerek parti içinde, gerekse Budapeşte'nin entelektüel çevreleri içinde büyük bir şaşkınlıkla karşılandı, zira sözkonusu isimler savaş yıllarında Pazar Çevresi toplantılarında moderniteye, kapitalist topluma yoğun bir eleştiri getirmelerine rağmen bu eleştiriyi hiçbir zaman siyasi ya da toplumsal sorunların tartışılması üzerinden geliştirmiyorlar; ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerden çok bireyin modernitedeki sorunlu konumunun eleştirisi üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Buna bağlı olarak, 1918 sonuna kadar Marksizmle herhangi bir ilişkileri olmayan, hattâ partiye katılmalarından kısa bir süre öncesine kadar Bolşevizmi sert bir şekilde eleştiren aristokrat ya da burjuva kökenli bir grup filozof ve şairin aniden Marksizmi benimsemesi ve komünist partiye üye olması beklenmeyen bir gelişmeydi. Bununla birlikte, "uzun XIX. yüzyıl" sonunun radikal burjuva akımlarının devrimci, modern-kapitalist topluma eleştirel bakan, "Mesihçi" duyarlılıkları göz önünde bulundurulursa, genç Macar entelektüellerinin bu *sıçrayışının* belirli bir ölçüde tarihsel süreklilik boyutu taşıdığı söylenebilir.

Yeni komünist teorisyenler Batı Avrupa sosyalist partilerinde geliştirilen pozitivist Marksizm yorumunu karşılarına alıyorlardı. Dönemin Fransız ya da Alman Marksistleri Marx ve Engels'ten yaptıkları alıntılarını reformist bir perspektiften, pozitivist-bilimci bir yaklaşımla yorumlamakla yetinirken, Lukács ve Fogarasi gibi yazarlar felsefi birikimlerini Marksizmle bağdaştırma çabası içine girdiler. Bu şekilde Heidelberg Okulu'nun yeni Kantçılığı, Hegel felsefesi, Simmel ve Weber'in sosyolojik çözümlemeleri Macaristan Marksistleri için verimli bir felsefi düşünce yaratma çabasının başlangıç noktasını teşkil etti. 1919'da yaşanan Macar Konseyler Cumhuriyeti deneyimi bu Marksizm yorumunun daha da gelişmesini sağladı.

Konseyler Cumhuriyeti deneyiminin yenilgiye uğramasını izleyen aylarda Macaristan'da karşı devrimci kuvvetler iktidara geldi ve Miklós Horthy önderliğinde II. Dünya savaşı sonuna kadar sürecek olan otoriter bir rejim kuruldu. İki savaş arası dönemde Macar Marksizminin ve komünist hareketinin gelişimi iki kanaldan devam etti. Bir yandan Horthy rejiminin anti-komünist

uygulamaları karşısında önce Avusturya'ya, daha sonra da Sovyetler Birliği'ne iltica eden komünist parti kadroları 1945'e kadar sürecek olan sürgün yılları boyunca sürdürdükleri entelektüel faaliyetlerinde Macar Marksizminin gelişmesine katkıda bulundular. Diğer yandan, bazı komünist militanlar Horthy Macaristan'ında zor koşullarda, çoğunlukla da illegal yöntemlerle varlıklarını devam ettirdiler; bu yeraltı faaliyeti de Macaristan'da Marksist düşüncenin belirli bir ölçüde gelişmesini sağladı.

Sürgündeki Macar Marksistleri 1920'lerin ilk yarısında esas olarak Viyana'da faaliyet göstermiştir. Bu yıllarda gerçekleşen tartışmalara damgasını vuran başlıca olay 1922'de Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabının yayımlanmasıdır. Kitap, Konseyler Cumhuriyeti deneyiminin ve bunu izleyen karşı devrim döneminin pratik deneyimi ile Macar Marksizminin felsefi birikiminin sentezi sonucunda ortaya çıkan en önemli ürünlerden biri olarak değerlendirilebilir. Lukács bu kitapta Marksist düşüncenin Hegel felsefesi ve Weber sosyolojisi ile bir sentezini yapmaktadır; düşünür'e göre Marksizm esas olarak bir diyalektik yöntem olarak anlaşılmalıdır; diyalektik -II. Enternasyonal'in "ortodoks" marksizm yorumunun aksine- doğaya ve topluma aynı şekilde uygulanamaz; toplumsal işleyiş doğa yasalarına tâbi değildir. Bu çerçevede Lukács'ın önerdiği diyalektik çözümleme, toplumsal fenomenleri toplumsal-tarihsel bütünlükle ilişkileri içinde inceleyerek, başka bir deyişle tarihselleştirerek eleştiriye tâbi tutmaktır. Düşünür kapitalizmi *şeyleşme* fenomenini merkeze alarak tahlil eder ve *sınıf bilinci* kavramını eserin merkezine koyar. Nesneleşmiş ilişkilerin aşıldığı bir toplumsal düzen olan sosyalizmin kurulması, proletaryanın kapitalizm içindeki *şeyleşmiş* konumunun bilincine ulaşarak kendini tarihsel sürecin özdeş özne-nesnesi haline getirmesiyle mümkün olacaktır. Yazarın önerdiği siyasi açılımlar Macaristan'ın sol akımlarının etkilerini taşır; örneğin işçi konseylerinin önemine yaptığı vurguda Rosa Luxemburg'un Marksizm yorumunun yanında Ervin Szabó önderliğindeki Macar anarkosendikalist akımın, öncü parti anlayışında ise Leninist parti anlayışının yanında Endre Ady tarzı *mesihçiliğin* etkisi görülebilir.

Kitabın yayımlanmasından hemen sonra gerek Macar komünistleri, gerekse Komünist Enternasyonal'in diğer teorisyenleri Lukács'ın önerdiği Marksizm yorumunun gerçek Marksizmden ne denli uzak düştüğünü kanıtlama çabasına girdiler: bu çerçevede Macaristan'dan László Rudas, Sovyet teorisyenlerinden ise

Abram Deborin, Nikolay Bukharin ve Grigoriy Zinovyev kitaba sert eleştiriler yöneltti. Tartışmalar sırasında kitabında geliştirdiği tezleri ve bakış açısını savunmayı deneyen Lukács 1920'lerin sonunda, parti içindeki fraksiyon mücadelelerinin de kendi aleyhine sonuçlar doğurmaya başlaması üzerine bir "geri adım" atmayı tercih etti ve 1930'larda Moskova'ya yerleşerek Marksizm yorumunda değişiklikler yaptı. Bununla birlikte, diyalektik yöntemin Hegelci bir bakış açısıyla yorumlanmasını temel alan, kapitalizm tahlilinin odak noktasına şekleşme fenomeninin incelenmesini yerleştiren *Tarih ve Sınıf Bilinci*, yazarı tarafından reddedilse de, ilerleyen yıllarda gerek Macar Marksizmini, gerekse Batı Avrupa'da geliştirilen Marksizm yorumlarını derinden etkiledi.

Sürgündeki Macar Marksistleri arasında Béla Fogarasi'nin özel bir yeri vardır. Fogarasi 1922'de Viyana'da yayımlanan *Marksist Felsefeye Giriş (Bevezetés a marxizmus filozófiába)* adlı kitabında, Joseph Gabel'in deyişiyle, başlıca Lukács temalarını Lukács'tan önce ele almıştır (Gabel, 1975: 52). Karl Mannheim da bu dönemde düşüncelerini geliştirirken Macar Marksizmi ile diyalog içinde olmuştur: 1910'dan beri Lukács'la mektuplaşan, fikir alış-verişinde bulunan (Sárközy, 1986), savaş sırasında da Pazar Çevresi tartışmalarında yer alan Mannheim kitabı ilk okuyanlar arasında yer almıştır. Mannheim 1920'lerin ikinci yarısında Heidelberg'de verdiği derslerde Lukács'ın eserlerine, özellikle de *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne önemli bir yer ayırmıştır; Lukács'ın dönemin devrimci hareketinin başlıca isimleri arasında yer aldığı düşünülürse Mannheim'ın yaptığıнын cesaret gerektiren bir iş olduğu anlaşılabilir (Löwy, 1998: 59, 61). Bunun yanında, Mannheim'ın 1929 tarihli kitabı *İdeoloji ve Ütopya*'da, özellikle de kitabın *tarihselcilik* üzerine tezlerinde *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin etkileri belirgin olarak gözlemlenebilir.

Horthy Macaristan'ında ise Macar Marksistlerinin faaliyetleri özellikle süreli yayınlar vasıtasıyla sürdürülmüştür: Komünist Parti 1920'ler ve '30'lar boyunca illegal yollarla dağıtılan gazeteleyle ya da örtülü olarak destek verdiği yayınlarla entelektüel çevreler üzerinde önemli bir etki sağlamayı başarmıştır (Molnár, 1987: 81). Bu çerçevede Attila József, Péter Veres, Gyula Illyés, Tibor Déry ve György Vértess gibi edebiyatçılar komünist hareketi desteklemişlerdir. György Lukács 1956 yılında yaptığı bir konuşmada Horthy döneminde Marksist felsefenin coşkuyla ve yaratıcılıkla ele alındığına dikkat çekmekte ve otoriter rejimden kaynaklanan zor koşullara rağmen Marksist felsefeyi geliştirme

yönündeki çabalarını sürdüren entelektüelleri takdirle anmaktadır (Lukács, 1982: 160).

1945'te II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte gerek Macar siyasi yaşamında, gerekse Macar Marksizminde yeni bir evre başlamıştır. Komünist Parti'nin öncelikle koalisyon hükümetleri çerçevesinde, daha sonra ise doğrudan doğruya iktidara gelmesiyle birlikte Macaristan'ın ideolojik yapısı dönüşüme uğramıştır. 1945'ten 1949'a uzanan dönemde ülkenin ideolojik ve kültürel yaşamına yön veren, György Lukács olmuştur. Bu dönemde Marksist düşünür Budapeşte Üniversitesi'nde estetik ve kültür felsefesi profesörü olarak görev yapmış, 1930'lardan itibaren ağırlık verdiği edebiyat eleştirisi ve estetik çalışmalarını bu çerçevede sürdürmüş ve kendi öğrencilerini yetiştirmeye başlamıştır. Lukács Okulu ve Budapeşte Okulu şeklinde adlandırılacak olan çağdaş Marksist/yeni sol düşünce akımlarının temelini atan yazarlar da Lukács'ın bu dönemde ve daha sonrasında yetiştirdiği öğrenciler ve asistanlardır.

Andrey Jdanov'un SSCB'de savunduğu edebiyat anlayışının 1949'dan itibaren Macaristan'da geçerli hale gelmesiyle birlikte ülkenin kültür politikası değişmiş; buna bağlı olarak Lukács bir ideolog olarak gözden düşmüş ve yerini Marksizmin ortodoks-Stalinist bir yorumunu benimseyen József Révai'ye bırakmıştır. Bunu izleyen yıllarda, 1956 isyanı sırasındaki kısa dönem istisna kabul edilirse, Lukács ve öğrencileri sosyalist rejimin nezdinde "itibarını kaybetmiş" olarak kalmaya devam etmiştir. Lukács'ın itibarının kısmen de olsa iade edilmesi ve eserlerinin yeniden basılmaya başlaması 1960'larda gerçekleşmiştir; bununla birlikte düşünürün öğrencilerinin çoğu rejimle uzlaşmayı reddetmiş ve sürgüne gitmeyi tercih etmişlerdir.

C. Macar Marksizmi: Temel Özellikler, Başlıca Akımlar

Joseph Gabel'in tespitine göre Macar Marksizminin ayırıcı noktaları "materyalist olmaktan ziyade diyalektik" olması, ekonomiden çok ideoloji ve yabancılaşma konularına öncelik vermesidir. Yazar "Macar-Marksizmi" (*hungaro-marxisme*) olarak adlandırdığı okulu "Marksizmin açık, tarihselci ve hümanist bir şekli" olarak tanımlar. Bu bağlamda Gabel'e göre Macar Marksizmi anti-hümanist, anti-tarihselci -hattâ anti-diyalektik- özellikler taşıyan Althusser'ci okulun ve esas olarak Marksist ekonomi sorunları üzerine yoğunlaşan Sovyet Marksizminin tam karşısında yer almaktadır (1975: 46-47; 1990: x).

Gabel'in önerdiği geçici tanım ana hatlarıyla kabul edilebilir. Gerçekten de Lukács'tan Béla Fogarasi'ye, Mannheim'dan günümüz Macar sol düşünürlerine uzanan geniş düşünce dünyasında *yabancılaşma* kavramının, estetik ve etiğin Marksist bir bakış açısıyla tahlil edilme çabasının ekonomik sorunlara oranla çok daha önemli bir yer tuttuğu görülebilir. Macar Marksistleri "emek", "yeniden üretim" gibi görünürde ekonomik kategorileri tahlil ederken de incelemelerini salt ekonomi alanıyla sınırlı tutmamakta, tahlillerini genel bir ontolojik çerçeveye yerleştirmeye özen göstermektedirler (örn. bkz. Lukács, 1976b: 11, 137; Karikó, 1998).

Bunun yanında, Macar Marksistleri yalnızca Marksizm-içi kaynaklardan beslenen bir felsefe yorumuyla da yetinmemiş, Avrupa düşünce dünyasının çeşitli kaynaklarından, özellikle de klasik Alman felsefesinden, Weber ve Simmel'in sosyolojik çözümlemelerinden, Heidelberg Okulu'nun (Windelband ve Rickert'in) yeni Kantçılığından önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Özetlemek gerekirse, Lukács'ın Lenin'den aktardığı şu satırlar Macar Marksistleri tarafından çoğunlukla benimsenmiştir: "Akıllıca idealizm, akıllıca materyalizme aptalca bir idealizmden daha yakın konumdadır" (Lenin, *Felsefe Defterleri*'nden akt. Lukács, 1976a: 127). Macar Marksizminin "dış" kaynaklara açık bir özelliğe sahip olmasında, "uzun XIX. yüzyıl" sonu Macar entelektüellerinin taşıdığı *kozmopolit* karakterin önemli bir etkisi olmuştur. Bu dönemde genç entelektüeller orta ve batı Avrupa'nın birçok ülkesine öğrenim amacıyla seyahatler yapmakta, dönemin ünlü yazar ve düşünürleriyle kişisel olarak tanışmaktadırlar: böylece XX. yüzyıl başında Macaristan farklı düşünce okullarının, farklı kültürlerin kesiştiği bir "kavşak" haline gelmiştir.

Etkilendikleri kaynaklara -başta Dilthey, Heidelberg Okulu ve Hegel felsefesine- paralel olarak Macar Marksistleri pozitivist, doğalcılığı karşılarına almakta; toplumsal-kültürel öğeleri doğanın kaçınılmaz kanunlarına tâbi olarak değerlendiren tüm görüşleri eleştirmekte, sözkonusu öğelerin tarihsel ve eleştirel hale getirilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadırlar. Böylece, gerek Macaristan'da gelişen kimi radikal akımları (örneğin Jászi çizgisini), gerekse Marksizmi "ortodoks yorum" geliştirmek adına pozitivist bir prizmadan değerlendirenleri karşılarına almaktadırlar. Pozitivist karşı geliştirilen bu eleştirel konumlanışın temelinde evrimci-reformist Marksist teorisyenlere (örneğin Kautsky'ye) karşı çıkma çabası yatar: başka bir deyişle, Macar Marksistlerinin pozitivist karşıtlığı esas itibarıyla siyasi kaygılara dayanır.

XX. yüzyılın ikinci yarısında gelişen ve günümüzde de varlığını sürdüren başlıca iki Marksist akımdan söz etmek mümkündür: Lukács Okulu ve Budapeşte Okulu (T. Szabó, 2004). Her iki akımın temsilcileri de 1945 sonrasında Lukács'ın öğrencisi olmuş ya da doğrudan doğruya Lukács'ın etkisi altında kalmışlar, belirli durumlarda Lukács'ın düşüncelerini reddetseler de Macar Marksizmi'nin genel çerçevesinde yer almışlardır. Bununla birlikte, günümüzde özellikle Budapeşte Okulu üyelerinin Marksizm karşı eleştirel bir konum almaya başladığı gözlemlenebilir: bu durumda, kavramsal bir belirginlik sağlamak açısından, ilerleyen bölümlerde incelenecek olan düşünce akımlarının "Macaristan'da Marksist ve yeni sol akımlar" başlığı çerçevesinde değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

II. Lukács Okulu ve Szeged Lukács Çevresi

Lukács Okulu'na dahil olan düşünürler, 1945'i izleyen yıllarda, özellikle de 1945-56 arasında Lukács'ın öğrencisi olmuş felsefe ve edebiyat uzmanlarıdır. "Lukács Okulu" István Mészáros, István Hermann, Dénes Zoltai, Miklós Almási, Ferenc Tikei gibi farklı isimleri bir arada getiren bir kategoridir. Sözkonusu isimler sosyalizm perspektifine, Lukács'ın yapıtına ve Marksizm yorumuna -Budapeşte Okulu üyelerine kıyasla- "ortodoksça" sahip çıkmışlar, bununla birlikte gerçek anlamda bir düşünce okulu oluşturacak derecede kurumsallaşmamışlardır. Ayrıca, István Mészáros hariç tutulursa, Lukács Okulu üyeleri Budapeşte Okulu'na dahil olan yazarların aksine Macaristan'dan iltica etmemiş ve eserlerini çoğunlukla Macarca kaleme almışlardır. Bunun sonucunda Mészáros dışındaki Lukács Okulu düşünürlerinin eserlerinin Macaristan dışında tanınması mümkün olmamıştır.

Bu bölümde öncelikle István Mészáros'un (A), daha sonra István Hermann'ın ve diğer Lukács Okulu düşünürlerinin (B) Marksizm yorumuna değinilecektir. Bu çerçevede son olarak Szeged Lukács Çevresi'nin faaliyetleri incelenecektir (C). Szeged Lukács Çevresi gerek ortaya çıktığı bağlam, gerekse bileşimi bakımından Lukács Okulu'ndan büyük ölçüde farklılık gösterir, bununla birlikte, Lukács'ın Marksizm yorumuna yaklaşım konusunda benzer konumlanışları benimsediği göz önünde bulundurularak, Lukács Okulu'yla aynı başlık altında ele alınacaktır.

A. István Mészáros: Yabancılaşma, Sermaye ve Alternatifler

István Mészáros'un Budapeşte Üniversitesi'nde öğrenime başladığı 1949 yılında, sonraları "Birinci Lukács Tartışması" olarak anılacak olan tartışmalar sürmektedir, komünist partinin başlıca ideologu József Révai yönetimindeki saldırı kampanyası filozofun akademik ve kültürel alandaki öncelikli konumunu sarsmış durumdadır. Mészáros böyle bir bağlamda Lukács'ın etkisinde kalarak felsefe öğrenimini sürdürmüş, 1953-56 yılları arasında ise Lukács'ın asistanı olarak görev yapmıştır.

Dönemin sosyalist yazarlarının önemli bir çoğunluğuna paralel olarak Mészáros da Rákosi yönetiminin Stalinist uygulamalarına karşı çıkıyor, Macaristan'da -ve Doğu Bloku'nun diğer ülkelerinde- yerleşiklik kazanan sistemin gerçekte sosyalizmle bağdaşmadığını düşünüyordu. 1956 Macar isyanı sırasında ortaya çıkan işçi konseylerini sosyalist bir dönüşümün gerçekleşmesi için elverişli bir gelişme olarak görmüş, isyanın Sovyet ordusu tarafından bastırılması üzerine ise kendi deyişiyle "Macaristan'da sosyalist bir dönüşümün gerçekleşmeyeceğine ikna olmuş" ve iltica etmeye karar vermişti (Mészáros, 1999: 82).

Mészáros'un sürgün yaşamında ilk uğrağı İtalya oldu: 1959'a kadar yaşadığı bu ülkede *La rivolta degli intellettuali in Ungheria: Dal dibattito su Lukács al Circolo Petfi* (Macaristan'da Entelektüellerin İsyanı: Lukács Tartışmasından Petfi Çevresine) adlı çalışmasını yayımladı: kitapta 1956 isyanının temel toplumsal dinamiklerinden birini, Macar entelektüel hareketini inceliyordu. Mészáros 1959'da İtalya'yı terk ederek İngiltere'ye yerleşmesinden sonra şair Attila József üzerine kaleme aldığı *Attila József ve Modern Sanat* adlı kitabını da İtalya'da İtalyanca olarak yayımladı (Mészáros, 1964).

Mészáros 1970'lerden itibaren yayımladığı kitaplarında yabancılaşma, diyalektik, bütünlük ve dolayım gibi birbiriyle bağlantılı bir dizi kavramın tartışılmasını temel sorunsal olarak benimsemiştir. 1970 tarihli *Marx's Theory of Alienation* (Marx'ın Yabancılaşma Teorisi) Marx'ın yabancılaşma üzerine geliştirdiği tezlerin, özellikle de 1844 *Elyazmaları'nın* ekonomik, politik, ahlaki ve ontolojik boyutlarıyla ayrıntılı olarak incelenmesi üzerine kuru-ludur. Yazar bu kitabında ontoloji kavramını Lukács'ın -1970'te henüz yayımlanmamış olan- *Toplumsal Varlığın Ontolojisine Doğru* adlı kitabını (Lukács, 1976a; 1976b) hatırlatacak şekilde, belirli kategorilerin toplumsal ve ekonomik formasyonun somut bütünlüğüyle olan ilişkilenme biçimlerini açıklamak için kullanır.

Mészáros'un 1970'den itibaren yayımladığı kitaplar 1995'te tamamlayacağı başyapıtına, *Beyond Capital*'a (*Sermayenin Ötesi*) bir geçiş teşkil eder. Bu çalışmalar arasında bulunan *The Necessity of Social Control* (*Toplumsal Denetimin Gerekliği*) kapitalizmin içinde bulunduğu krizin ekonomi alanıyla sınırlı kalmayan, bütünlüklü bir tahlili için veriler sunmuştur. Yine bu dönemde Lukács'ın diyalektik, bütünlük ve dolayım anlayışı üzerine kısa bir deneme, Jean-Paul Sartre üzerine bir kitap ve ideoloji üzerine bir inceleme kaleme almıştır.

Mészáros 1980'lerin sonundan itibaren Doğu Bloku'nda meydana gelen gelişmeler karşısında, birçok doğu Avrupa kökenli düşünürün aksine sosyalizm perspektifini reddeden bir konumlanışa savrulmamış, aksine, bu dönemden itibaren, Margaret Thatcher'in "there is no alternative" ("alternatif yok") sloganında simgeleşen, varolan düzeni mutlaklaştırma üzerine kurulu görüşleri sistematik olarak eleştirmeye başlamıştır (Mészáros, 1995: xvi; Mészáros, 2000: 31). Mészáros'un bu alandaki mücadelesiyle 1950'lerin başından beri geliştirdiği felsefi birikimin sentezi sonucunda *Beyond Capital* (*Sermayenin Ötesi*) başlığını taşıyan kitabı ortaya çıkmıştır. Yazar kitaba yazdığı önsözde kitabın *Marx'ın Yabancılaşma Teorisi* üzerine kaleme aldığı eserle bir süreklilik içinde olduğunu belirtir (Mészáros, 1995: xix-xx). İlk çalışma Marx'ın yabancılaşma tahlilinin gerek Batı, gerekse Doğu Bloku toplumları için geçerliliğini koruduğu yönündeki tezi savunmakta, ikinci çalışma ise Batı toplumları ve Sovyet tipi toplumlarda *sermayenin* egemenliğini incelemek ve sermaye iktidarının -ve buna bağlı olarak yabancılaşmanın- aşılma perspektifini ortaya koymaktadır.

Bu noktada Mészáros'un sermaye (kapital) ve kapitalizm kavramlarının farklılığına yaptığı vurguya değinmek gerekiyor. Yazara göre iki kavram Marksist yazında çoğunlukla birbirine karışacak şekilde kullanılmıştır; oysa gerçekte kapitalizm belirli bir tarihsel özgülükte ortaya çıkmış bir sistemken, *sermaye* kapitalizmden binlerce yıl önce ortaya çıkmış bir kategoridir ve fabrika düzeninden toplumsal ve siyasi yapılanmaya uzanan geniş bir alandaki ilişki biçimlerini şekillendirmektedir (Mészáros, 1999: 88 vd.). Dolayısıyla sosyalist dönüşümün gerçekleşmesi için kapitalizmin terk edilmesi yetmez: bir bütün olarak sermaye iktidarının, başka bir deyişle toplumsal yeniden üretimin denetlenme biçiminin (Mészáros, 1999a: 343) terk edilmesi gerekir. Bu dönüşümün gerçekleşmesi için yüzeysel bir değişiklik yeterli değildir;

sermayenin iktidarı bir bütün olarak yıkılmalı, toplumun her alanında radikal olarak bir *demokratikleşme* gerçekleşmelidir. Mészáros böylece “sermayenin ötesi”ne geçmek için bir alternatifin, sosyalist dönüşümün mümkün olduğunu ısrarla savunur: kitabın alt başlığı da (“Bir Geçiş Teorisine Doğru”) yazarın temel sorununun sermaye sistemine karşı somut bir alternatif geliştirme çabası olduğunu gösterir.

Mészáros, *Beyond Capital*'da çizdiği bu genel çerçeveye paralel olarak bir dizi yan konuyu da tartışır: bu bağlamda Hegel felsefesinin (1995: 2 vd.), Lukács'ın gençliğinden 1970'lere uzanan dönemde yaptığı çalışmaların (1995: 281 vd.), Marx'ın yapıtlarının ve SSCB'de uygulanan “postkapitalist” sistemin tartışılması (1995: 622 vd.) kitapta önemli bir yer tutar. Özellikle postkapitalist toplumlar konusunda yapılan tahlil ilgi çekicidir: yazara göre “Sovyet tipi” toplumları sosyalist olarak nitelenecek mümkün değildir, zira bu tip toplumlarda kapitalizmin aşılmış olmasına rağmen sermaye iktidarının birçok boyutu toplumsal, ekonomik ve siyasi yapılanmada varlığını korumaktadır, bu durumda bu tip toplumlar ancak “post-kapitalist” olarak nitelenebilir: sermaye iktidarına gerçek anlamda son verilmesi için bu toplumlarda da bir sosyalist dönüşümün yapılması gerekmektedir.

B. Lukács Okulu'nun Diğer Üyeleri

Lukács Okulu'nun Mészáros dışındaki en önemli temsilcisi olan István Hermann 1947'de Komünist Parti'ye üye olmuş ve Lukács'ın etkisi altında kültür felsefesi ve estetik üzerine çalışmaya başlamıştır. Hermann'ın eserleri başlangıçta dram estetiği - ve genel olarak estetik- üzerine yoğunlaşmıştır. Bu durumda Lukács'ın başlıca uzmanlık alanlarının estetik ve edebiyat eleştirisi olmasının etkili olduğu söylenebilir. 1950'ler boyunca bir *Estetik* kaleme alma çabasında olan Lukács'ın öğrencileri de sanat ve edebiyat konularına öncelik vermişlerdir; Mészáros da dahil olmak üzere (Mészáros, 1964) Lukács Okulu üyelerinin 1950'lerde ve '60'ların başında yayımladıkları kitaplar esas olarak edebiyat eleştirisi ve estetik üzerine çalışmaları kapsamaktadır.

Hermann 1967'den itibaren yayımladığı bir dizi kitapla “kültür” sorununun çeşitli boyutlarını ele almıştır (Hell vd., 2002: 2-3). 1967 tarihli *A polgári dekadencia problémái (Burjuva Dekadansının Sorunları)* adlı çalışmada burjuva sanatının ve felsefesinin yönelimlerini tartışmış ve eleştiriye tâbi tutmuş; *A szocialista kultúra problémái* de (*Sosyalist Kültürün Sorunları*) burjuva kül-

türünün, “yabancılaşma sanatı”nın aşılma perspektifini incelemiş; *A mai kultúra problémái: Kapitalista kultúra - szocialista kultúra* (Günümüzün Kültür Sorunları: Kapitalist Kültür-Sosyalist Kültür) adlı çalışmasıyla ise sosyalist kültürü ve burjuva kültürünü birlikte ele almıştır. *A gicss (Kitch)* ve *Televízió, esztétika, kultúra* (Televizyon, Estetik, Kültür) adlı kitaplarda ise çağdaş popüler kültürün belirli özelliklerini tartışmıştır.

István Hermann kültür ve estetik üzerine çok sayıda çalışmasının yanında *Kant’ın Estetiği* başlıklı bir kitap ve Lukács üzerine iki çalışma kaleme almıştır. 1974’te yayımlanan *György Lukács’ın Dünya Görüşü* (Hermann, 1974) Lukács’ın gençlik eserlerinden *Ontoloji*’ye uzanan felsefi gelişimini kapsamlı bir incelemeye tâbi tutar. Kitabın altbaşlığı olan “XX. Yüzyılın İnsani İmkânları Üzerine Deneme” yazarın sosyalizm perspektifi hakkında bir fikir verebilir; Hermann’a göre XX. yüzyılın düşünsel ve insani imkânları sosyalizmde gerçekleşebilir, Lukács’ın düşüncelelerinin gelişme çizgisi de bu durumun önemli bir kanıtıdır (Hermann, 1974: 12-13). Hermann 1986’daki ölümünden kısa bir süre önce bir kez daha Lukács’ın yaşamını incelemiş ve *Lukács György élete* (György Lukács’ın Yaşamı) başlıklı biyografiyi hazırlamıştır.

Lukács Okulu’nun bir diğer önemli ismi olan Dénes Zoltai’nin uzmanlık alanı estetik, düşünür esas olarak müzik estetiği üzerine çalışmıştır. 1966’da kaleme aldığı *Müzik Estetiği’nin Tarihi*’nde antik çağdan Hegel’e uzanan dönemde müzik estetiğinin gelişimi incelemiştir. Bunun yanında, *A modern zene emberképe: Zeneesztétikai tanulmányok* (Modern Müziğin İnsan Anlayışı: Müzik Estetiği Çalışmaları) adlı eserde Liszt, Wagner, Schopenhauer, Kierkegaard, Schönberg ve Adorno’yu müzik estetiği açısından incelemiş (Hell vd., 2002: 5); 1976’da ise Béla Bartók üzerine bir kitap yayımlamıştır. Zoltai ayrıca genel olarak estetik tarihi üzerine de çalışmış ve *Kısa Estetik Tarihi*’ni (Az esztétika rövid története) 1972’de tamamlamıştır.

Miklós Almási esas olarak tiyatro tarihi ve dramaturji konularında çalışmalar yapmış, 1960’ların başından ‘80’lerin sonuna değin dramatik yazın ve tiyatro sanatı üzerine bir çok çalışma yayımlamıştır. 1980 tarihli *Az értelem kalandjai* (Anlamın Maceraları) adlı kitabında Montaigne, Machiavelli, Hegel ve Sade’in çalışmalarını temel alarak akıl-tarih ilişkisini incelemiş; 1992’de klasik ve modern estetik teorilerinin “çılginca” yanlarını eleştiren bir “Anti-estetik” kaleme almış; 1990’lı yıllar ise boyunca küre-

selleşme üzerine çalışmalar yapmıştır. Almási’nin, Lukács Okulu üyeleri arasında “ortodoks” Marx ve Lukács yorumundan en çok uzaklaşan ve Budapeşte Okulu’nun konumlanışlarına en çok yaklaşan düşünür olduğu söylenebilir.

C. Szeged Lukács Çevresi

1979’da Macaristan’ın Szeged şehrinde bulunan çeşitli üniversitelerinde görev yapan bir grup öğretim üyesi, Tibor Szabó ve Péter Karácsonyi’nin inisiyatifleriyle Lukács’ın yapıtlarını sistemli bir şekilde okuma amacıyla bir okuma grubu kurdu (Sarnyai, 2005). 1980’ler boyunca düşünürün çeşitli eserleri üzerine sunumlar gerçekleştiren okuma grubu esas olarak felsefe alanında uzmanlaşmış isimlerden oluşuyordu. Okuma grubu 1980’lerin sonuna gelindiğinde “yarı formel, yarı enformel bir kuruluş” (Székely, 1999: 253) niteliği kazanmış ve Szeged Lukács Çevresi olarak anılmaya başlamıştı.

Szeged Lukács Çevresi 1989’da “Neden Lukács” başlıklı bir konferans düzenledi; Tibor Szabó ve Sándor Karikó gibi Lukács Çevresi üyelerinin yanında Budapeşte Okulu’ndan Mihály Vajda’nın ve Federal Almanya, Brezilya, ABD gibi ülkelerden Lukács uzmanlarının katıldığı konferansa yapılan katkılar 1990’da kitaplaştırıldı. Çevre sonraki yıllarda “Günümüzde Gramsci ve Lukács”, “Lukács ve Modernite”, “Felsefenin Kesişen Yollarında” gibi başlıklarda uluslararası konferanslar düzenleyerek ve makale derlemeleri yayımlayarak Lukács’ın felsefesinin çeşitli boyutlarıyla incelenmesine katkıda bulunma çabasını sürdürdü. Bunun yanında, Çevre’nin yöneticisi Tibor Szabó’nun *Gramsci’nin Siyaset Felsefesi* başlıklı kitabı (Szabó, 1991) da yine Szeged Lukács Çevresi’nce yayımlandı.

Szeged Lukács Çevresi’nin ortaya çıktığı ve faaliyet gösterdiği dönemde Lukács Macaristan’ın entelektüel yaşamında tartışmalı bir isim konumundaydı: bir yandan komünist partinin resmi ideologları Lukács’ın düşüncelerini eleştiriye tâbi tutmakta, diğer yandan da bu “sorunlu” düşünceleri “hoşgörülebilir” olarak değerlendirmekteydi (Székely, 1999: 256); bununla birlikte, Lukács’ın öğrencilerine karşı geniş ölçekli bir ideolojik mücadele başlatmaktaydı. Ayrıca, 1980’lerin sonuna doğru Lukács rejim aleyhtarları tarafından Stalinizmin bir temsilcisi olarak görülmeye başlamıştı. Bu bağlamda, gerek “eski rejim”in, gerekse 1989 sonrasında şekillenecek olan “yeni rejim”in temsilcileri tarafından eleştirilen bir düşünürün eserini sahiplenen ve “Neden Lu-

kács?” sorusunu soran Szeged Lukács Çevresi’nin bu dönemde yaptığı faaliyetler, geniş ölçüde ses getirmese de, “cesurca” girişimler olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü gibi Szeged Lukács Çevresi esas olarak Lukács’ın yapıtı üzerine çalışmalar yapmakta, genel olarak felsefeye ve Marksizme dair konulara da Lukács’ın eserleri ile olan bağlantıları dolayısıyla değinmektedir. Bu bakımdan, Szeged Çevresi Marksizmle ilgili belirgin konumlanışları olan Lukács Okulu’ndan ayrılmaktadır. Bunun yanında, Szeged Çevresi ve Lukács Okulu oluşma biçimleri bakımından da farklılık göstermektedir: Lukács Okulu düşünürleri 1945’i izleyen yıllarda Lukács’ın öğrencisi olmuş, dolayısıyla düşünürün fikirlerinin gelişimine doğrudan doğruya tanıklık etmişlerdir. Szeged Çevresi’nin ortaya çıktığı dönemde ise Lukács’ın düşüncesi tamamlanmış durumdadır (Székely, 1999: 254); üstelik 1970’ler boyunca Lukács’ın hemen hemen tüm eserleri Macarca’ya çevrilmiş ve yayımlanmıştır. Dolayısıyla, Marksizm anlayışı, kapitalizm tahlili gibi konularda düşüncelerini Lukács felsefesiyle hesaplaşmak suretiyle geliştiren Lukács Okulu -ve Budapeşte Okulu- düşünürlerinin aksine Szeged Çevresi üyelerinin temel sorunsalı doğrudan doğruya Lukács felsefesinin tartışılması olmuştur.

Bu durum göz önünde bulundurulursa, Szeged Lukács Çevresi’nin faaliyetleri ancak belirli bir ölçüde Macar Marksizmi kapsamında değerlendirilebilir. Çevre Macaristan’da, Marksizmden uzaklaşılan bir ortamda Marksist, hattâ “Stalinist” kimliğiyle tanınan bir düşünürün güncelliği üzerine çalışmalar yapmaktadır, bununla birlikte bir bütün olarak Szeged Lukács Çevresi’nin Marksizm içindeki tartışmalara doğrudan doğruya bir müdahalesi olduğu söylenemez. Ayrıca, Tibor Szabó’nun son çalışmalarında “bir özerk düşünür olarak Lukács” konusuna yaptığı vurgu da Çevre üyelerinin Marksizm konusundaki yönelimleri üzerine bir fikir verebilir (T. Szabó, 2005): yazara göre Lukács’ın 1918’den 1971’deki ölümünde değin Marksizmi samimi olarak benimsediği yadsınamaz, ancak Marksizmi yorumlarken kullandığı yöntem Macar düşünürü çoğunlukla Marksizmin *ötesine* götürmektedir. Dolayısıyla Lukács’ı yalnızca bir “Marksist düşünür” olarak tanımlamak yetersizdir; düşünürün “özerk” niteliğine de vurgu yapmak gerekir.

III. Budapeşte Okulu: Neo-Marksizmden Post-Marksizme

“Budapeşte Okulu” nitelemesi ilk olarak Lukács tarafından, 1971’de yapılmış bir röportajda kullanılmıştır. Düşünür Budapeşte Okulu kapsamına 1960’lar boyunca çevresinde toplanan “yetenekli” öğrencilerini dahil etmekte ve bu okula mensup yazarların eserlerinde “geleceğin felsefesi”nin hazırlandığını belirtmektedir (akt. Naïr, 1999: 127). Zamanla bu niteleme sözkonusu yazarlar tarafından da benimsenmiştir (örn. bkz. Heller ve Fehér, 1986; Fehér vd., 1991: 9; Márkus ve Vajda, 1997).

Bu bölümde öncelikle Budapeşte Okulu’nun genel bir tasviri yapılacak (A), daha sonra Okul’u oluşturan balıca düşünürlerin kapitalizme ve varolan sosyalizme getirdikleri eleştiri (B) incelenecektir. Son alt-bölüm ise düşünürlerin kapitalizm ve Sovyet toplumu karşısında önerdikleri alternatif sistemin tasvirine ayrılmıştır (C).

A. Genel Özellikler

Budapeşte Okulu kapsamına hangi düşünürlerin dahil edilmesi gerektiği tartışmalı bir konudur. Dar anlamda Budapeşte Okulu dört düşünürü; Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus ve Mihály Vajda’yı kapsar. Sözkonusu yazarlar esas olarak felsefe konusunda uzmanlaşmışlardır, Heller ve Fehér “gerçek anlamda” Lukács’ın öğrencileridir; Vajda başlangıçta Heller’in, daha sonra Lukács’ın öğrencisi olmuştur; Márkus ise Moskova’da öğrenim görmüş ve fiilen Lukács’ın öğrencisi olmamıştır, ancak 1960’larda Okul’un diğer üyeleri gibi Lukács çevresinde toplanan akademisyenler arasında yer almıştır (Lukács, 1983: 140).

Geniş anlamda “Budapeşte Okulu” terimi ise András Heged’s, Mária Márkus, György Bence, János Kis, György Konrád, Iván Szelényi, Sándor Rádnóti, Géza Fodor ve Gáspár M. Tamás gibi filozof ve sosyologları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bu doğrultuda Sami Naïr Budapeşte Okulu’nun üç esas akımını tespit eder (1999: 127-128):

- (1) Ferenc Fehér, Ágnes Heller ve György Márkus’un öncülük ettiği, toplumsal bilimlerin tüm alanlarında verdikleri eserlerle tanınan, “varolan sosyalizm”e karşı kapsamlı bir eleştiri getiren ve Marksizme eleştirel bir konumdan yaklaşan akım.
- (2) András Heged’s’ün temsil ettiği, komünist sistemde “iç reformlar” yapılmasının gerekli olduğuna vurgu yapan akım.

(3) György Bence ve János Kis'in çevresinde toplanan, Marksizmle bağlarını koparan ve esas olarak siyasi faaliyetlerde kendini gösteren akım.

1971-73 yıllarında Macaristan'da János Kádár yönetiminin girdiği "muhafazakâr" yönelime paralel olarak Budapeşte Okulu'nun üyelerinin önemli bir kısmı rejimin ideologları tarafından "radikal küçük burjuva yeni sol", "sözde devrimci" bir revizyonist akım olarak tanımlanmıştır (Martin ve Frankel, 1975: 64-65). Buna bağlı olarak, 1973-76 arasında Budapeşte Okulu yazarlarına görevlerinden el çektilmiş, pasaportlarına el konmuştur; hattâ Ferenc Fehér rejim karşıtı bir yayının karıştığı bahaneyle 1974'te birkaç günlüğüne hapiste tutulmuştur (Brown, 1988: 21; Hanák, 1986: 198-199). 1977'de ise yazarların sürgüne gitmelerine izin verilmiştir: böylece başta Heller, Fehér ve Márkus olmak üzere Budapeşte Okulu üyeleri Avustralya ve ABD gibi ülkelere iltica etmişler ve sürgün yıllarında modernite eleştirisi, etik, estetik, sosyoloji gibi konularda bir çok kolektif ya da bireysel çalışma yayımlamışlardır.

B. Kapitalizm ve Varolan Sosyalizm Eleştirisi

Budapeşte Okulu düşünürlerinin, özellikle de Heller, Fehér ve Márkus'un hümanizme yaptıkları vurgu, yabancılaşma fenomeninin tahliline verdikleri önem, pozitivizme karşı geliştirdikleri polemik Macar Marksizmi'nden devralınmış öğelerdir. Bununla birlikte, Budapeşte Okulu'nu Macar Marksizmi içinde bir akım olarak değerlendirmek yersizdir: yazarlar Marx'ın çözümleme yöntemini (özellikle yabancılaşma tahlilini yaparken geliştirdiği yöntemi) belirli bir ölçüde çıkış noktası olarak benimsemekle birlikte bir çok noktada Marx'a ve Marksizme eleştiriler getirmiş, Marksist yöntemi ekonomik belirlemci olması nedeniyle reddetmişlerdir. Yazarlara göre Marksizm kapitalizm tahlilini ekonomik alanla sınırladığı, toplumu sınıf-merkezli, "ekonomist" bir bakış açısından tahlil ettiği ölçüde hatalıdır: eleştirel bir toplum çözümlemesi Marx'ın yönteminin sınırlarını aşmalı ve devletin sivil toplumla, piyasa güçleriyle ilişkisi sorunsalında odaklanmalıdır. Bu doğrultuda Fehér, Heller, Márkus ve Vajda çalışmalarında kapitalizmin ve varolan sosyalizmin "demokratik olmayan" özellikler gösterdiğini belirtirler; bu özellikler her iki sistemde devlet-sivil toplum ilişkisinin taşıdığı sorunlu niteliklerden kaynaklanmaktadır.

Budapeşte Okulu düşünürlerine göre kapitalizmde devlet ve sivil toplum birbirinden ayrılmıştır ve bu ayrılık “biçimsel demokrasi”nin çeşitli kurumları tarafından da güvence altına alınmıştır. Bu şekilde sivil toplum devlet karşısında özerkliğini korur, hattâ devleti “egemenliği altına almış” durumdadır. Bununla birlikte, bireysel özgürlüklerin güvence altına alındığı bu sistemde sivil toplumun üst katmanları toplumsal karar alma sürecine hâkim durumdadır (Brown, 1988: 63-64). Varolan sosyalizmde ise devletin sivil topluma hâkim olması ve buna bağlı olarak sivil toplumun devlet karşısında özerkliğini yitirmesi sözkonusudur.

Budapeşte Okulu'nun *varolan sosyalizme*, özel olarak da Doğu Bloku ülkelerinin siyasi-ekonomik-toplumsal sistemine karşı getirdiği eleştirisi 1983 tarihli *Dictatorship Over Needs (İhtiyaçlar Üzerine Diktatörlük)* adlı kitapta ortaya konmuştur (Fehér vd., 1991). Fehér, Heller ve Márkus'un tahlil yaparken kullandıkları başlıca kategori olan “ihtiyaç”, yazarlara göre genç Marx'ın “insan özü”ne ve yabancılaşmaya dair yaptığı tahlillerin temelini oluşturur: ihtiyaç “insanın insanlaşması” sürecinde temel kategoridir ve “doğa olarak insan”dan “kültür olarak insan”a geçişi ifade eder: ihtiyaçlar sisteminin gelişmesine paralel olarak insani kapasiteler de gelişir (Heller, t.y.; Naïr, 1999: 129). Esas itibarıyla sosyalist proje ihtiyaçların özgürce karşılanmasını ve böylece kapitalizmin ihtiyaçlar sistemini (dolayısıyla insani kapasiteleri) insana yabancılaştıran niteliğinin aşılmasını öngörmektedir. Ancak Bolşevik Devrimi'nden sonra ortaya çıkan sosyalist sistemlerde bu proje gerçekleşmemiş, aksine, varolan sosyalizm *ihtiyaçlar üzerine diktatörlük* halini almıştır. Lenin'in ve Bolşevik Parti'nin temellerini attığı sistem yazarlar tarafından “elitist”, “Jakoben” ve “totaliter” olarak nitelenir (Brown, 1988: 108). Yazarlara göre “modern totalitarizmin sırrı” olan totaliter parti modeli Lenin tarafından ortaya atılmıştır (Heller, 1999: 104) ve bu model radikal bir elitin sivil toplumun ihtiyaçlarını devlete, bürokratik mekanizmaya tâbi hale getirmesini esas alır; merkezi planlama da bu durumun en önemli ifadelerinden biridir (Fehér vd., 1991: 79).

Budapeşte Okulu düşünürleri Leninist öncülük anlayışlarındaki hatalı yaklaşımın yöntemsel bir sorundan kaynaklandığını belirtirler. Buna göre Bolşevikler gerçekte farklı kategoriler olan kapitalizmi ve burjuva-sivil toplumu özdeşleştirmişlerdir (Brown, 1988: 82, 113, 127). Dolayısıyla devleti sivil toplum üzerine hâkim hale getiren “ihtiyaçlar üzerine diktatörlük” modeli,

burjuva toplumuyla özdeşleştirilen kapitalizmin aşılmasını amaçlamaktadır. Leninistler Sovyet-tipi toplumları inşa ederken kapitalizmi aşmayı hedeflemişlerdir, ancak bu aşamada burjuva toplumunu kapitalizmle özdeşleştirdikleri için devletin sivil toplum üzerine baskı kurmasını anti-kapitalist dönüşümün önkoşulu olarak görmüşlerdir.

C. Bir Alternatif Olarak “Radikal Demokrasi”

Fehér, Heller ve Márkus sivil toplum/devlet ayrımını muğlaklaştıran ve sivil toplumu devlet içinde çözen Sovyet toplumlarına ve sivil toplum içindeki katmanlaşmaların eşitsiz bölüşüme neden olduğu kapitalist toplumlara alternatif olarak önerdikleri alternatifi “radikal demokrasi” olarak adlandırırlar. Radikal demokrasinin uygulandığı bir sistemde sivil toplum devlet karşısında özerkliğini koruyacak, toplumsal karar alma mekanizmalarının gerçek anlamda demokratikleştirilmesiyle beraber bireylerin üretim sürecine *ihtiyaçları doğrultusunda* yön vermeleri mümkün olacaktır. Bu sistemin kurulabilmesi için gündelik yaşamın radikal bir şekilde dönüştürülmesi gerekmektedir: bu doğrultuda yapılması gereken dönüşümler dört başlıkta toplanabilir (Brown, 1988: 134-143). Radikal demokrasi:

- (1) Kapitalizmde devlet-sivil toplum ayrılığını güvence altına alan “biçimsel demokrasi”nin korunmasını ve radikalleştirilmesini;
- (2) Özel mülkiyetin pozitif ilgasını, başka bir deyişle, mülkiyetin toplumun tüm bireylerine yaygınlaştırılarak yok edilmesini;
- (3) Özyönetim ilkelerinin uygulanmasını;
- (4) Tüm ihtiyaçların eşit ölçüde “tanınmasını” gerektirir.

Özellikle dördüncü noktanın Heller, Fehér, Márkus ve Vajda’nın çalışmalarının bütünü içinde temel öneme sahip olduğu söylenebilir: varolan sosyalizmi eleştirirken *ihtiyaç* kavramından yola çıkan düşünürler, radikal demokrasi olarak adlandırdıkları alternatif sistemin merkezine de bu kavramı yerleştirmektedirler. Her şeyden önce radikal demokasinin tüm ihtiyaçları gidermesinin mümkün olmadığı belirtilebilir: radikal demokrasi ihtiyaçlar sisteminin, yabancılaşmanın *bütünüyle* aşıldığı bir sistem değildir. Üstelik böyle bir sistemin yaşama geçirilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, ihtiyaçların tatmin edilmesinin tek yolunu metarlarda gören kapitalizmin ötesine geçilebilir, bunun için de tüm bireylere ihtiyaçlarını tatmin etme *imkâm* tanınmalıdır. Bu

durumda radikal demokrasi yönünde yapılacak olan dönüşümler sivil toplumun ihtiyaçlarının mümkün olduğu ölçüde karşılanmasını sağlamalıdır.

Bu noktada Budapeşte Okulu düşünürleri bir tür “karma ekonomi”yi radikal demokrasinin hayata geçiriliş biçimi olarak önerirler (Brown, 1988: 162). Öncelikle bu önerinin Batı Avrupa’da geliştirilen karma ekonomi modelinden farklı özellikler taşıdığı belirtilmelidir: radikal demokrasinin karma ekonomisi Batı’daki modellerin aksine devletin kapitalist ekonomiye müdahale etmesinden ibaret değildir ve özyönetim, piyasanın kamusal denetimi gibi radikal reformlar içerir. Radikal demokraside piyasa sivil-burjuva toplumun (birey ihtiyaçlarının dile getirildiği alanın), çoğulculuğun ifadesi olarak; devlet ise bir denetim ve eşgüdüm mekanizması olarak özerkliğini koruyacaktır.

Sonuç

Macaristan’ın özgül bağlamında geliştirilen Marksizm yorumu ve bu yorumun uzantısı olarak ortaya çıkan Marksist/post-marksist akımlar Macaristan toplumsal-ekonomik ve siyasal formasyonunun çeşitli unsurlarına paralel olarak şekillenmiştir:

- (1) Macar Marksizminin temel sorunsalları ilk Macar Marksistlerinin sınıfsal kökenleri ve bu sınıfsal kökenlerin getirdiği duyarlılıklar doğrultusunda şekillenmiştir: XIX. yüzyıl sonu Macaristan’ında geç-kapitalistleşme sürecinin getirdiği toplumsal değişimleri yaşayan genç burjuva-aristokrat entelektüeller yabancılaşma, insan özü, modern-kapitalist bireyin yalnızlığı gibi konuları tahlillerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bu bakımdan, Macar Marksizmi “Batı Marksizmi”nin çeşitli okullarıyla benzerlik göstermektedir.
- (2) Bununla birlikte, gerek 1919’daki proletarya diktatörlüğü deneyimi, gerekse 1945’i izleyen yıllarda halk demokrasisi-sosyalizm deneyimleri Macaristan kökenli Marksist yazarların “varolan sosyalizm” konusuna eserlerinde vurgu yapmalarını ve uygulanan sosyalizme bir alternatif geliştirme çabasına girmelerini beraberinde getirmiştir.
- (3) Macar Marksizmi Batı Marksizmi’nin çeşitli akımlarıyla, Marksist olmayan akımlarla ve Doğu Avrupa’nın diğer Marksist akımlarıyla sürekli “diyalog” içinde olmuş, sözkonusu akımların kaynaklarından beslenerek ve aynı zamanda onlara karşı eleştirel bir tavır benimseyerek gelişmiştir. Ortaya çıkan özgün sentez ise Gabel’in deyişiyle bir “kavşak Marksizmi” olmuştur (1975: 46).

Kaynakça

- Bérenger, Jean (1998) *L'Autriche-Hongrie: 1815-1918*, Paris: Armand Colin.
- Brown, Douglas M. (1987) "A Hungarian Connexion: Karl Polanyi's Influence on the Budapest School", *Journal of Economic Issues* 21(1), 339-347.
- Brown, Douglas M. (1988) *Towards a Radical Democracy: The Political Economy of the Budapest School*, Londra: Unwin Hyman.
- Csöte, András (1998) "Polgárosodás-elméletek és polgárosodás-viták", É. Fodor ve J. Ladányi (der.) *Szelényi 60: A Festschrift in Honor of Iván Szelényi* içinde, <http://hi.rutgers.edu/szelenyi60/csite.html>, indirilme tarihi: 31.10.2003.
- Congdon, Lee (1976) "Karl Polanyi in Hungary, 1900-19", *Journal of Contemporary History* 11(1): 167-183.
- Congdon, Lee (1991) *Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919-1933*, Princeton: Princeton University Press.
- Fehér vd. [Ferenc Fehér, Ágnes Heller ve György Márkus] (1991) *Diktatúra a szükségletek felett*, çev. Gy. Mezei, Budapest: Cserépfalvi Kiadása.
- Gabel, Joseph (1975) "Marxisme hongrois, 'hungaro-marxisme' et Ecole de Budapest (Contribution à une sociologie de la connaissance du courant althusserien)", *L'Homme et la Société* (35-36): 45-61.
- Gabel, Joseph (1990) *Mannheim and Hungarian Marxism*, çev. W. M. Stein ve J. McCrate, New Brunswick: Transaction.
- Gluck, Mary (1986) "Toward a Historical Definition of Modernism: Georg Lukács and the Avant-garde", *The Journal of Modern History* 58(4): 845-882.
- Gluck, Mary (1991) *Georg Lukács and his Generation, 1900-1918*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Hanák, Tibor (1986) "A szellemi, kulturális és művészeti élet Magyarországon", Gy. Bárczay vd. (der.), *Harminc év: 1956-1986* içinde, Riechen: Protestant Academy for Hungarians in Europe, 184-209.
- Hauser, Arnold (1978) "Ifjúkori barátok", K. Nyíri ile görüşme, *Találkozásaim Lukács Györgyvel* içinde, Budapest: Akadémiai Kiadó, 44-86.
- Hell vd. [Judit Hell, Ferenc L. Lendvai, László Percz] (2002) "György Lukács, Die Lukács-Schule und Die Budapester Schule", *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft* (6), Bielefeld: Aisthesis; http://www.lukacs-gesellschaft.de/forum/pdf/gyorgy_lukacs.pdf, indirilme tarihi: 31.10.2003.
- Heller, Ágnes (t.y.) *A szükségletek jelentősége és jelentése Marx gondolatrendszerében*, Budapest: MKKE Társadalomelméleti Kollégium; <http://tek.bke.hu/forum/heller.pdf>, indirilme tarihi: 31.10.2003.
- Heller, Ágnes (1993) *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford: Blackwell.
- Heller, Ágnes (1999) *A Theory of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Heller, Ágnes ve Ferenc Fehér (der.) (1986) *Reconstructing Aesthetics: Writings of the Bu-*

- dapest School*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hermann, István (1974) *Lukács György gondolatvilága: Tanulmány a XX. század emberi leheltségéről*, Budapest: Magvető Kiadó.
- Jászai, Oszkár (1991) " 'Anti-Marx': The Hopelessness of Communism and the Reformation of Socialism", J. M. Bak (der.) *Liberty and Socialism: Writings of Libertarian Socialists in Hungary, 1884-1919* içinde, Maryland: Rowman&Littlefield, 135-193.
- Karikó, Sándor (1998) "Kerülutak Marxhoz és Marxtól", T. Szabó ve G. Szécsi (der.) (1998) içinde, 185-205.
- Kernstok, Károly (1910) "A kutató művészet", *Nyugat* 1910/I(2): 95-99; <http://www.mek.iif.hu/porta/szint/human/szepirodologia/magyar/nyugat/html/doc/01455.htm>, indirilme tarihi: 06.04.2004.
- Löwy, Michael (1980) "Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)", çev. Renée B. Larrier, *New German Critique* (20): 105-115.
- Löwy, Michael (1998) "Karl Mannheim et György Lukács: L'héritage perdu de l'historicisme hérétique", *L'Homme et la Société* (130): 51-63.
- Lukács, György (1910) "Az utak elváltak", *Nyugat* 1910/I(3): 190 - 193 ; <http://www.mek.iif.hu/porta/szint/human/szepirodologia/magyar/nyugat/html/doc/01499.htm>, indirilme tarihi: 06.04.2004.
- Lukács, György (1911) *A modern dráma fejlődésének története* (Első kötet), Budapest: Franklin-Társulat.
- Lukács, György (1971) "A bosevizmus mint erkölcsi probléma", *Szabadgondolat*, Aralık 1918; *Történelem és osztálytudat* içinde, Budapest: Magvető Könyvkiadó, 11-17.
- Lukács, György (1976a) *A társadalmi lét ontológiájáról* (I. kötet: *Történeti fejezetek*), çev. István Eörsi, Budapest: Magvető Kiadó.
- Lukács, György (1976b) *A társadalmi lét ontológiájáról* (II. kötet: *Szisztematikus fejezetek*), çev. István Eörsi, Budapest: Magvető Kiadó.
- Lukács, György (1982) "A marxista filozófia időszer" problémái (Lukács György felszólalása a Petőfi-kör filozófus-vitáján)", *Curriculum vitae* içinde, Budapest: Magvető Kiadó, 159-170.
- Lukács, György (1983) *Georg Lukács: Record of a Life: An Autobiography*, der. I. Eörsi, çev. R. Livingstone, Londra: Verso.
- Márkus, György ve Mihály Vajda (1997) *A Budapesti Iskola: Tanulmányok Lukács Györgyről* (II), Budapest: Argumentum Kiadó.
- Martin, Daniel ve Serge Frankel (1975) "La nouvelle gauche hongroise", *L'Homme et la Société* (35-36): 63-77.
- McCagg Jr, William O. (1972) "Hungary's 'Feudalized' Bourgeoisie", *The Journal of Modern History* 44(1): 65-78.
- Mészáros, István (1964) *Attila József e l'arte moderna*, Milano: Lerici.
- Mészáros, István (1995) *Beyond Capital: Towards a Theory of Transition*, Londra: Merlin.

- Mészáros, István (1999) "Marx'ın Mirası", Chris Arthur ve Joseph MacCarney ile söyleşi (Londra, Nisan 2002), P. Osborne (der.), *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşi* içinde, çev. Elçin Gen, Ankara: Dost Kitabevi, 80-96.
- Mészáros, István (1999a), "Marxism, the Capital System, and Social Revolution", *Naghd* dergisi temsilcileriyle söyleşi (02.06.1998), *Science&Society* 63(3): 338-361.
- Mészáros, István (2000) "The Need for a Radical Alternative", Eliás Kanellis ile görüşme, *Monthly Review* 51(8): 26-39.
- Molnár, Miklós (1987) *De Béla Kun à János Kádár: Soixante-dix ans de communisme hongrois*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Molnár, Miklós (2001) *A Concise History of Hungary*, çev. Anna Magyar, Cambridge: Cambridge University Press.
- Naïr, Sami (1999) "Budapest (Ecole de)", G. Bensussan ve G. Labica (der.), *Dictionnaire critique du marxisme* içinde, Paris: PUF, 127-132.
- Sarnyai, Tibor (2005) *Valódi m'hely: A Szegedi Lukács Kör huszonöt éve, 1979-2004*, Szeged [yayıma hazırlanıyor].
- Sárközy, Mátyás (1986) "The Influence of Georg Lukács on the Young Karl Mannheim in the Light of a Newly Discovered Diary", *Slavonic and East European Review* 64(3): 432-439.
- Szabó, Ervin (1991) "American and European Socialism", J. M. Bak (der.) *Liberty and Socialism: Writings of Libertarian Socialists in Hungary, 1884-1919* içinde, Maryland: Rowman&Littlefield, 119-124.
- Szabó, Miklós (1978) "Politikai gondolkodás és kultúra Magyarországon a dualizmus utolsó negyedszázadában", P. Hanák (der.), *Magyarország története, 1890-1918* içinde, Budapest: Akadémiai Kiadó, 873-1002; <http://mek.oszk.hu/02200/02220/html>, indirilme tarihi: 08.12.2004.
- Szabó, Tibor (der.) (1990) *Miért Lukács: A szegedi Lukács-szimpozium anyaga*, Budapest: Szegedi Lukács Kör.
- Szabó, Tibor (1991) *Gramsci politikai filozofijája*, Szeged: Szegedi Lukács Kör.
- Szabó, Tibor (der.) (1993) *Ellenzélben: Gramsci és Lukács - ma*, Szeged: Szegedi Lukács Kör.
- Szabó, Tibor (2004) "Budapesti Iskola és/vagy Lukács-Iskola?", *Magyar Hírlap*, 12.07.2004.
- Szabó, Tibor (2005) *György Lukács: filosofo autonomo*, Napoli: La Città del Sole [yayıma hazırlanıyor].
- Szabó, Tibor ve Gábor Szécsi (der.) (1998) *A filozófia keresztútjain: Tanulmányok Lukács Györgyről*, Budapest-Szeged: MTA Filozófiai Intézet-Szegedi Lukács Kör.
- Székely, László (1999) " 'Why Not Lukács' Or: Non-Bourgeois Bourgeois Being", *Studies in East European Thought* 51(4): 251-286.
- Wank, Solomon (1992) "Aristocrats and Politics in Austria 1867-1914: A Case of Historiographical Neglect", *East European Quarterly* 26(2): 133-148.

Derdini söylemeyen teori bulamaz: **Dört Marksist eserin öğrettikleri**

Emre Arslan

E. Attila Aytekin

Bu yazıda, Marksist teorinin ‘Marksist teoriyi geliştireceğim’ diye yola çıkanlar tarafından değil, ona ihtiyacı olan, yaşadıkları, içine doğdukları ortamın gerçek sorunlarıyla derdi olanlar tarafından geliştirilebileceğini göstermeye çalışacağız. Marksist klasiklerin yeniden incelenmesi, Marksizm’in iç tartışmaları bağlamında verilmiş ürünlerin yeniden analiz edilmesi, bu tartışmalardaki boşluk ve gerilimlerin tesbit edilmesi ve tüm bu geçmiş teorik katkıların incelenmesi neticesinde belirli pozisyonların geliştirilmesi önkoşuldur. Ancak, teoriye katkıda bulunma anlamında asıl kritik boyut, gerçek sorunlarla dönüştürücü bir bağ kurabilmek ve böylelikle o sorunlara müdahale etme gücünü açığa çıkarmaktır. Bunu göstermek için son dönemlerde Marksist teoriye katkıda bulunmuş bazı yapıtların hangi dert ve motivasyonlarla yazıldığını serimleyeceğiz. İncelediğimiz bütün yapıtlar eleştirel niteliğe sahipler, diğer bir deyişle ege-men tartışma biçimlerine müdahale etme kaygısı taşıyorlar. Birbirinden çok farklı konuları, çok farklı coğrafya ve dönemleri inceleyen, hatta tamamen bunların içine gömülen bu yapıtlar aynı evrensel kalkış noktalarında buluşuyorlar. ‘Evrensel kalkış noktalarında buluşma’ ifadesinin çok genel geçer kaldığının ve tarihdışı bir izlenim yaratma tehlikesi taşıdığının farkındayız. Üstelik sosyalist hareketin ve tarihsel materyalist bilimcilerin geri çekildiği bir dönemde, Marksist ürünlerin birbiriyle etkileşiminin çok sınırlı olduğu gerçeği de ortada duruyor. İncelediğimiz yazarlar açısından bile maalesef durum böyle.

Yaşadığımız tarihsellikte, net bir biçimde ifadesini bulmuş teorik başlıkların (tarihsel evrensel çıkış noktaları) tartış-

şıldığını söylememiz mümkün görünmüyor. Evrensel kalkış noktalarını, tarihdışı ve statik olarak değil tarihsellikleri içinde belirlemeye çalışacağımıza göre, incelediğimiz ve birbirleriyle pek az etkileşime sahip olan yazarların evrensel kalkış noktalarında bulunduğunu söylememiz çelişkili görünebilir. Fakat, bu ifadenin çelişkili olup olmadığı, yaşadığımız tarihsel dönemi hangi genişlikte tanımladığımıza bağlıdır. Sosyalistlerin dünya ölçeğinde inisiyatifini iyice kaybettikleri son otuz yılı (ki reel sosyalist ülkelerin 1980'lerin sonlarında çözülmesi geri çekilişin doruk noktasını oluşturmuştur) yaşanan tarihsellik olarak gördüğümüzde Marksistlerin yeni evrensel kalkış noktaları oluşturmak bir yana varolanları bile geliştirebildikleri söylenemez. Burada, Marksizm'in reel sosyalizmin çözülmesiyle birlikte yanlışlandığı ya da açıklayıcı gücünü yitirdiği biçimde bir düşünceye sahip değiliz. Son on yıllarda yaşanan geri çekilmeyle kastettiğimiz, Marksistler arasında yürütülen tartışmaların canlılığını yitirmesi ve Marksist teorisinin kendisini hakim tartışma alanı olarak kuramamasıdır. Öte yandan, yaşanan tarihselliği son yüz elli yıla genişlettiğimizde, çok özel bir tarihsel kesitle karşı karşıya olduğumuzu söylemek mümkün. Zira, bu dönemde Marksizm, kapitalist sistemi çözümlayıp eleştirerek dünya tarihinde ilk defa sınıflı toplum tarihinin sona erişinin pratik ve teorik olanaklarının evrensel kalkış noktalarını oluşturmuştur.

İncelediğimiz eserler, son otuz yılın geri çekiliş döneminin hasarlarının arasından, yüz elli yıllık sürecin eleştirel teorik birikimin evrensel kalkış noktalarından güç alarak sıyrılmaya çalışıyorlar. Bu kalkış noktalarının ortaklığıysa, incelenen gerçekliğe yakınlıktan ve gerçekliğin yeni kavramlarda kendisini ifade etmesine olanak veren bir materyalizmi ve gerçekliğin dönüşebilirliğini vurgulayan müdahaleci bir praksis felsefesini temel almaktan kaynaklanıyor. İncelediğimiz yapıtların, içinde üretildikleri toplumsal ilişkilere ve inceledikleri nesnelere dair temel soruları var. Bu sorular, pratikte çözülmek için soruluyor ve yazarlar da pratiğin özel bir biçimi olan teorik çalışmalarıyla sordukları soruların yanıtlarını vermeye çalışıyorlar.

Hans Heinz Holz: Sovyetler Birliği Sonrası Komünistler Nasıl Bir Parti Programına Sahip Olmalı?

Hans Heinz Holz, bugün Federal Almanya'nın komünist hareketinde en uzun soluklu teorik üretkenliği olan yazarlardan birisi olarak göze çarpıyor. 1951 yılında henüz 24 yaşındayken Sartre

üzerine yazdığı Marksist eleştiri kitabı o dönem Brüksel'de düzenlenen Dünya Kitap Fuarı'nda en iyi bin Alman yapıtından biri olarak sergilenmiş (Cengiz, 2004: 167) . Daha sonra başta felsefe ve sanat alanlarında olmak üzere teorik üretimini sürdürmeye devam etmiş. Felsefe tarihinde Hegel, Leibniz, Aristoteles gibi bazı önemli filozoflar üzerine monografileri ve derlemeleri var. Felsefe alanında Çin felsefesini karşılaştırmalı bir biçimde ele aldığı, oradaki diyalektik anlayışın önemini gösterdiği ve Batı felsefesinin Çin felsefesine borçlarını serimlediği yapıtını özellikle anmaya değer (1994). Zira bu derinlikli çalışma Avrupamerkezci felsefe anlayışlarına pratik bir örneklerle güçlü bir yanıt niteliği taşıyor. Bir Marksist olarak felsefe alanındaki esas üretiminin merkezinde ise diyalektik üzerine eserleri yer alıyor (özellikle 1983, 1992) Felsefenin yanısıra sanat da Holz'un yoğun biçimde yapıtlar ürettiği bir alan olmuş. Sanat alanında en kapsamlı eseri, plastik sanatlarda katı kurguculuğu hem felsefi temelleriyle hem de pratik ürünlerini değerlendirerek eleştirdiği *Varlık Biçimleri* adlı yapıtı (2001). Bunların dışında Holz, siyaset bilimi alanında önemli kısmı Almanya'daki radikal solda Marksizm dışı akımlarla polemikler yürüten kitaplar derlemiş ve yayınlamış (örneğin 1968, 1972, 1976, 1984)

Görüldüğü gibi Holz, felsefe profesörü olmasına karşın, kendisini sadece klasik anlamda felsefe alanıyla sınırlamamış, Marksizmin bütüncüllük anlayışına uygun bir biçimde varolan her şeye karşı büyük bir merak ve ilgi duymuş. Felsefe, sanat, tarih gibi alanlardaki ürünlerinden birine değinip, Holz'un Marksist teoriye katkısını göstermek kolay olabilirdi. Ancak bu makale çerçevesinde, onun bu türden 'akademik' ürünlerinden birinden değil, doğrudan siyasi olan bir kitabından yola çıkarak bu katkıyı göstermeye çalışacağız. Zira Holz, sadece öğretim üyesi olarak değil, Almanya Komünist Partisi (DKP) üyesi olarak da yapıtlar üretiyor. Bu yazıda ele alacağımız *Barbarlık yerine Sosyalizm* kitabı doğrudan DKP'nin program tartışmalarına katkı olarak üretilmiş (1999). Ayrıntılı incelemelerden ve gerekçelendirmelerden ziyade çok net siyasal pozisyonlar ortaya koyan bu kitabın Marksist teoriye katkısını üç açıdan ortaya koymak mümkün. İlk olarak, yapıt Marksizmin klasikleri tarafından ortaya konulan teorik iddiaları, yaşanan dönemin sorunlarıyla bağlantılandırıyor ve onları yeniden formüle ediyor. Deyim yerindeyse, yazıldığı anda eskimiş 'yeniler'e yüz vermeyip, yeni kalmış 'eskileri' dayanak noktası alıyor. İkinci olarak, şu dönemin bilgi birikimiyle açıkla-

namayacak ama acil olarak üzerinde durulması gereken teorik sorunları formüle ediyor. Diğer deyişle gelecekteki teorik çalışmaların tohumlarını atmaya çalışıyor. Üçüncü olarak ise, belki de 'teorik katkı' denildiğinde ilk akla gelen şeyi, yani özgün bazı kavramları ortaya atıyor.

Holz, başta *Komünist Manifesto* olmak üzere, Marksizm-Leninizm'in klasiklerine sıklıkla göndermede bulunuyor. *Komünist Manifesto* üzerine yazdığı bölümde, onun bizim tarihimizin ve kimliğimizin parçası olduğunu belirtiyor. Ancak *Manifesto*'nun asıl öneminin, geleceğimizin, ulaşmak istediğimiz sosyalist topluma gidişin bir parçası olmasından geldiğini belirtiyor (32). Holz'un Komünist Manifesto hakkında söylediği bu sözler, aynı zamanda zaten daha önceden yazılmış olan şeyleri yeni koşullarda formüle etmenin neden teorik katkı olduğunu da gösteriyor. Holz'un Sovyetler Birliği'nin çözülüşünden sonra Alman Komünist Partisi'deki yeni program tartışmalarına katkı için yazdığı yapıtının sıklıkla etkisini hissettiren temel motivasyon, Marksizm-Leninizmin teorik ve siyasal kazanımlarının ne derece hayati olduğuna okuyucuyu ikna etmek. Holz yapıtında yeni şeyler söyleyeceğim diye ekzantirik ve ilgisiz kavramlar ortaya atma merakına düşmemiştir. Zaten Holz'un yapıtı üretim nedeni ve motivasyonu böyle bir duruma izin de vermezdi. Holz'un derdi, hakiki bir tartışmada gerçekleri bulmaya ve söylemeye çalışmak. Bu gerçekler zaten herkes tarafından bilinseydi, yaşanan gerçeklik daha başka bir gerçeklik olurdu. Bu durumda Holz, yapıtının ikinci bölümüne "Kapitalizmin Barbarlığı" başlığını koyma gereği duymazdı. Ya da günümüz toplumunda ilişkileri belirleyen esas nokta bilinseydi, yapıtının beşinci bölümüne "Mülkiyet İlişkileri" gibi bir başlık seçmezdi.

Holz'un kendisinin de itiraz edeceğini bilerek, bu yapıtı Marx ve Engels'in Komünist Manifesto kitabıyla karşılaştırmayacağız. Ama Hardt ve Negri'nin İmparatorluk kitabının *Komünist Manifesto*'yla kıyaslandığı bir dönemde, Holz'un yapıtının amaç ve dert olarak (bir Komünist örgüte program yazma) *Komünist Manifesto*'ya çok daha fazla benzediğini vurgulamak gerekli olabilir. Holz, parti programında yoğunlaşılması gereken noktanın, gelecek üzerine perspektifler geliştirmek olduğunu söylüyor (15) ve uygulanabilir bir siyasi programın anlamı üzerinde duruyor: "Bilimsel olarak sosyalizm, kapitalizmin soyut bir reddi değildir, daha çok tersine dönüştürülebilecek, yani devrilebile-

cek sömürü ve tahakkümün gerçek önkoşullarını tarihsel gerçeklik olarak tanıyabilmek demektir. Sosyalizm ancak böylece siyasi olarak uygulanabilir bir program olabilir, öteki türlü bir fantazi ya da ahlaki bir çağrı olarak kalır (18).” Komünist Manifesto’da ki açık ve net stratejiyi tekrarlıyor Holz: “Devlet iktidarını ele geçirmek ve devletin özünü değiştirmek, devlet şiddetini mülkiyet ilişkilerinin dönüşümü için kullanmak ve aynı zamanda sosyalizmin önüne koyduğu adım adım yeni toplumsallaşma biçimlerine geçiş görevine ulaşmada gerekli olan maddi temeli yaratmak için üretimi artırmak. ‘Cennet şimdi’, tarihsel olmayan ve yanılsatıcı bir slogandır (20).”

Holz ayrıca burjuva ideologları tarafından sıklıkla istismar edilen ve bugünkü ‘özgürlükçü’ sol kesimin kulaklarını tırmalayan proleterya diktatörlüğü kavramı üzerinde de ayrıntılı biçimde duruyor. Yazar, Marx’ın her devlet biçiminin diktatörlüğe dayandığı şeklindeki sözlerini aktarıyor ve ancak sınıflı toplumların aşılmasıyla, yani devletin sönmelenmesiyle diktatörlüğün son bulabileceğini belirtiyor. Holz, “Hümanist ve demokratik Marx ve devletçi iktidar politikacısı Lenin karşıtlığı üzerine kurulan efsanenin yıkılması gereklidir” (79) diyor ve Marx’dan da proleterya diktatörlüğünün gerekliliğini ifade eden bazı örnekler veriyor. Yazar, bu tartışmada belirleyici olanın bir örgüt biçimi olarak diktatörlük değil, bir sınıfın diktatörlüğü olduğunu söylüyor (34). Kanımızca proleterya diktatörlüğü kavramının burjuva ideolojisi tarafından istismar edilmesinin en önemli nedeni, yaşanan sistemin diktatörlük karakterini örtme çabasıdır. Bu nedenle, burjuva demokrasisinin aynı zamanda sermayenin diktatörlüğü olduğu gerçeğinin çeşitli tarihsel ve coğrafi görünümüleriyle serimlenmesi görevi sosyalistlerin önünde durmaktadır. Bu nokta kaçırıldığında sanki alternatifler bir tür demokrasi ile (burjuva demokrasisi) bir tür diktatörlük (proleterya diktatörlüğü) arasındaymış gibi görünüyor. Oysa sınıfsal bakış açısı merkeze alındığında, alternatifler, proleterya diktatörlüğü ile sermayenin diktatörlüğü ya da proleterya demokrasisi ile burjuva demokrasisi arasındadır.

Bir yapıtın gelecek çalışmalar için ipuçları göstermesi ve yeni teorik çalışma alanlarını işaret etmesi de bir teorik katkı türüdür. Holz, pratik bir dertle yazılmış bu kitabında hangi teorik araştırma programlarının geliştirilmesi gerektiğine yer yer değiniyor. “Teorik olarak hazırlanma” ve “yüksek bir teorik düzeye sahip olma” özelliklerinin sosyalistler açısından hayati bir öneme sahip olduğunu belirtiyor (129). Bunların önemi sadece sosyalistlerin

burjuva teorisyenlerine ve genel olarak kapitalizme karşı savaşmasından kaynaklanmıyor. Burjuva partilerinden farklı olarak sosyalist parti sınıflı toplumları yok etme amacını taşıdığı için, parti içindeki fikir ayrılıkları ve muhalefet temel olarak çıkar çatışmaları değil, kavramsal tutarlılıklar etrafında döner (129). Bu durum ise, partinin teorik düzeyinin yüksekliğinin ve gerçekleşmesi muhtemel sorunlara karşı (örneğin devrimin dünya devrimine evrilemeyip bir ya da bir kaç ülkeye sıkışması) şimdiden hazırlıklı olmanın hayati öneme sahip olduğunu gösteriyor.

Kanımızca Holz'un artık sosyalist toplum üzerine teorik çalışmalar yapmanın spekülative veya ütöpik bir karakter taşımak zorunda olmadığı tesbitini vurgulamak gerekiyor. Holz'a göre Ekim Devrimi'yle birlikte, Marksizm açısından yeni bir teorik durum ortaya çıkmıştır (14). Bilimsel sosyalizmin kurucuları, sosyalist bir toplumun neye benzeyeceği üzerine spekülasyonlarda bulunup, kendi ufuklarını geleceğin daha ileri olanaklarının önüne engel olarak koymamışlardı. Çalışmalarının önemli bir bölümü varolanın eleştirel analizine dayanıyordu. Ütöpik sosyalistler ise zihinsel aktivitelerinin önemli bölümünü 'sosyalist bir sistem neye benzer?' sorusunu cevaplandırmaya ayırıyorlardı. Ancak Ekim Devrimi ve yetmiş yıllık sosyalist inşa deneyiminden sonra bu soruya yanıt aramak sadece ütöpik sosyalizmin bir göstergesi olamaz. Sosyalizm sadece gelecek değildir, aynı zamanda yaşanmış olan geçmiştir. Sovyetler Birliği'nin yetmiş yıl sonra çözülüşü, Marksistleri en başta teorik olarak işlenmesi gereken şöyle bir pratik gerçeklikle başbaşa bırakmıştır: sosyalizmin bir kere elde edilmesi, daha geri bir üretim tarzı olan kapitalizme yeniden dönüşü olanaksız kılmamaktadır. Bu ve buna benzer birçok deneyim, bilimsel sosyalizmin önüne sosyalist bir toplumun neye benzeyeceği, ne tür olanakları ve sınırları içerebileceğine dair teorik bir çerçeve geliştirmek için işlenmeyi bekleyen devasa bir tarihsel malzeme bırakmıştır.

Holz, Komünist Parti'nin sosyalist kuruluş dönemindeki durumunu analiz ederken özgün denebilecek bazı kavramlar geliştiriyor. Holz, Komünist Parti'yi kapitalist toplumda eleştirinin cisimleşmesi olarak görüyor. Ancak siyasal iktidarın ele geçirilmesiyle birlikte çelişkili bir durum ortaya çıkıyor: Devleti sönmüslendirmeye amaçlayan bir parti, devletin gücüne sahip oluyor. İşte bu çelişkili durum, Holz'un 'partinin ikili rolü' dediği bir kavramla bilince çıkarılmak zorunda: "Komünist Parti bir yandan yönetime aktif olarak katılmalı, kitlelerin duygularına

seslenen ve siyasi olarak onları geliştiren ilerici inisayitflerle sosyalizme geçişı, yani insanlığın özgürleşimini hızlandırmak, öte yandan ise her türlü sınıf uzlaşmacılığından kaynaklanan yerinde saymaları eleştirel olarak bilince çıkarmak ve bununla mücadele etmek zorundadır (120).” Burada, Holz’un yaptığı önemli vurgu, komünist partinin eleştiri görevinin, siyasal iktidarın ele geçirilmesinden sonra bile sürmesi gerektiği. Reel sosyalizm deneyimleri, bugünün komünist partilerinin siyasal iktidarın fethinden sonra, bu çelişkili ve zor görevle karşı karşıya olduklarını gösteriyor.

Yazar, sosyalist devrim sonrası durumu teorik olarak daha da netleştirmek için, Komünist Partinin çifte rolünü avangard ve idari rol olarak nitelendiriyor. Türkçede kullanılan ‘öncülük’ kavramının, siyasal iktidarın fethinden sonra iki boyutunun olduğunu söyleyebiliriz. Komünist Partinin kapitalist düzendeki öncü rolü her şeyden önce eleştirinin örgütlenmesi ve bir güç olarak kristalleşmesi anlamına gelmektedir. İşte Holz’a göre, çözülen reel sosyalist ülkelerin komünist partilerinde nihai olarak hakkıyla yerine getirilmeyen bu avangard rol, devrimden sonra da ihmal edilmemeli ve devlet işleriyle uğraşmak bu rolün üzerini örtmemelidir. Bu noktada sosyalist düzende partinin devletle ilişkisi de önem kazanmaktadır. Parti zorunlu olarak devletin kilit noktalarında yönlendirici görevini, yani idari işleri yapacaktır. Ancak partinin komünistliğini sağlayan esas olarak onun avangard anlamındaki öncülük görevidir. Holz’un sözleriyle:

Avangard rol, [komünist olmanın] kesin bir belirlenimidir – bir komünist parti avangard olmadığı zaman, komünist olmaktan da vazgeçmiştir demektir –. Bu durumu tarih felsefesi açısından anlamak da mümkündür; bir komünist parti kendisini böylece ölçebilir. Öte yandan idari rol ise, içinde hala henüz çeşitli tarihsel güçlerin gelişme etki edebildiği ve hangi gücün yön verici olduğunun önemli olduğu tam sosyalizme geçiş döneminde geçerli olabilir (122-3).

Aijaz Ahmad: Metropol Solunun Sınıf Körlüğü Nereden Kaynaklanıyor?

Kanada’da ve Hindistan’da siyaset bilimi dersleri veren ve aynı zamanda Hindistan Komünist Partisi üyesi olan Aijaz Ahmad’ın, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat* adıyla Türkçe’ye çevrilen yapıtının Marksist teoriye katkısını görmek için biraz dolambaçlı bir yol izlemek gerekiyor (1995). Kitabın daha giriş bölümünde yazar özellikle kitabın “edebi teoriye başka bir katkı sunmadığını”

belirtiyor (11). Biz ise, ortada bir katkı olduğunu iddia ettiğimize göre, Ahmad'a rağmen, Ahmad'a büyük sıfatlar mı yakıştırmış oluyoruz? Bunun böyle olmadığını açıklamak için, Ahmad'ın kitabın başında hangi tür bir teoriden bahsettiğini ortaya koymamız gerekiyor. Önce kitabının ilk sayfasındaki şu cümleyi aktaralım: "Son çeyrek yüzyıldır İngilizce konuşulan ülkelerde evrildiği şekliyle edebi incelemelerdeki dikkate değer gelişme, pek çok eleştirel tutumdan çıkan ve basitçe 'teori' olarak bilinen şeyin çoğalmasındır" (5). Şimdi de ikinci sayfadan bir alıntı: "Kültür ve edebiyat ile ilgili Soldaki tartışmalar, üzerine yükseleceği zemin olarak bir işçi hareketini artık ön varsaymıyordu; 'teori' artık akademik profesyoneller arasında bir 'sohbet' olarak görülüyor" (6). Ve bu iki alıntının ardından Ahmad'ın "edebi teoriye başka bir katkı sunmadığı" ifadesini tam olarak verelim: "Bu kitap, şu anda yapılandırıldığı şekliyle edebi teoriye başka bir katkı sunmuyor ve bu teorinin dalları içinde şu anda yürütüldüğü şekliyle sömürge ve imparatorluk tartışmalarının genişletilmesi de değildir (11)". Bütün bu alıntılarda Ahmad'ın edebi teoriye başka bir katkı sunmadığının altını çizmesi, yapıtının özellikle postmodern teori enflasyonunun zihinleri esir aldığı bir dönemde aynı alana yerleştirilmemek için bir önlem olarak görülmeli. Ahmad'ın yapıtının bizim anladığımız anlamdaki teoriye katkısı ise, bu türden teori patlaklarından yöntembilimsel ve ampirik olarak kopmayı istemesi ve bunu saygı uyandıran bir parlaklıkla gerçekleştirmesidir. Kitabın niyetini açıkladığı şu ifadeler, Ahmad'ın bu kopuşu materyalist bir yöntemle gerçekleştirmek istediğini de gösteriyor: "Niyet daha çok (...) bir bütün olarak teorik üretim ve bireysel yazarlar açısından alternatif dönemselleştirme biçimlerini edebi teorideki ayrı ayrı gelişmeler üzerine değil, edebi teori, diğer tür teoriler ve bu teorilerin bilgisini sunduğu dünya arasındaki birliktelik noktalarında temellendirmektir" (11).

Gerçekten de kitap boyunca Ahmad'ın edebi ürünler, genel teoriler ve maddi dünya arasındaki birliktelik noktalarını dikiş izleri belli olmayacak şekilde birbirine bağladığını görüyoruz. Ahmad'ın kitabında yoğun bir isim, alıntı ve özgül kavram bombardımanı arasında metin capcanlı duruyor ve okuyucuyu sürüklüyor. Temel olarak metnin parlaklığından ve berraklığından kaynaklanan bir canlılık ve sürükleyicilik bu. Peki metnin bu parlaklığı ve canlılığı nereden geliyor? Ahmad, sadece incelediği ya da ismini andığı yazarların yapıtlarını eleştirel bir biçimde serimlemiyor, ayrıca bunların hangi bağlamda üretildiğini de ayrıntılı bir

biçimde ortaya koyuyor. Andığı her ismin siyasi ve sınıfsal konumlanışı, varsa zaman içinde bunların değişimi ve ürünlerine ve bu ürünlerin alımlanmalarına etkisini değerlendiriyor. Ahmad, Paul de Mann'ın Nazi bağlantılı düşüncelerini (67), Christopher Hill'in Nükleer Silahsızlanma Kampanyası örgütünden gelen siyasi aktivizmini (61), Althusser'in ömrü boyunca Fransız Komünist Partisi üyesi kalışını (53), Alex Callinicos'un sekte anti-Stalinizmini (51), Milan Kundera'nın göçmenleri dışlayan postmodern Avrupacılığını (51), Thompson'un efsanevi anti-Stalinizmini (28), Du Bois'in Çin Devrimi övgüsünü (103) anma gereği duyuyor örneğin.

Ahmad, Fredric Jameson, Edward Said ve Salman Rüşdi gibi radikal yazarları değerlendirirken tutarlı ve derin bir eleştiri getirebilmesini, çok çeşitli biçimlerde kendini gösteren sınıf körlüğü sorununu en son noktasına kadar izleyebilmesine borçlu. Ahmad'ın sınıfsal sezgilerinin güçlü oluşu, onun incelediği metinleri berrak bir şekilde değerlendirebilmesinin belirleyici nedeni kanımızca. Bu sezgi, bilimsel bir yapıtın gerektirdiği zihinsel emekle işlendiğinde yapıtla yazar, siyasetle edebiyat, metropolle çevre ülkeler, sınıfla ulus arasındaki bağlantılar net bir şekilde serimlenebiliyor. Ahmad'ın sınıf sezgisinin keskinliği, tabii ki insanüstü yeteneklerinden kaynaklanmıyor; bu sınıf sezgisi, onun teorik ve pratik olarak (yazarın Hindistan Komünist Partisi'nde aktif olduğunu hatırlatalım), kendini proleteryanın tarihsel çıkarlarıyla özdeşleştirilmesiyle birlikte gelişiyor. Radikal düşüncelerin burjuvalaşması, yani kapitalizmi rahatsız etmeyecek derecede evcilleşmesi tehlikesine karşı bu kadar dikkat kesilmesi de bu yüzden. Ahmad'ın şu ifadeleri aynı zamanda bütün yapıta rengini veren ana düşünce oluyor: "Her radikalizmin – ister Siyah, ister feminist ister Üç-Dünyacı olsun – karşı karşıya kaldığı temel ve değişmez tehlike, burjuvalaşma tehlikesidir (77)".

Ahmad'ın özellikle Jameson, Said ve Rüşdi üzerine yoğunlaşması rastlantı değildir. Bunun en önemli dayanağını Ahmad'ın şu sözlerinde bulabiliriz:

Bugünlerin edebi-eleştirel denemelerinde sürekli karşılaşılan yazar ve başlıkların bir tür eklektik kataloğunu bir araya toplamak yerine, tanımlayıcı ve sonraki gelişmeleri etkileyici olduğuna inandığım birkaç tutum üzerine yoğunlaşacağım. (7)" Bu yazarlar, tanımlayıcı ve çoğaltıcı olan bazı egemen tutumların taşıyıcılığını yapacak kadar entelektüel değer oluşturdıkları için seçiliyorlar. Burada Gramsci'nin haklı olarak sık atıfta bulunulan bir sözünü hatırlamak

mümkün değil: “Siyasi ve askeri mücadelede, en az dayanıklı noktalara yüklenme taktiğini uygulamak yerinde olabilir. (...) İdeolojik cephede ise, tersine, kuyrukların ve düşmanın ufak tefek taraftarlarının bozguna uğratılması hemen hemen hiç de önemli değildir; bu mücadelede en kuvvetli darbeleri en başta gelen düşmanlara yönelmelidir (Gramsci, 1997: 149-150).

Ahmad’ın bu yazarlar üzerine yoğunlaşmasının bir başka önemli nedeni de, onların radikal edebi eleştiri sahasını işgal etmeleri. Ahmad, eleştiri stratejisi belirlerken, ortaya koyduğu ürünün siyasi etkisini merkeze alıyor ki, bu da materyalist ve praksişçi tarzın vazgeçilmez bir özelliği. Siyasi olarak bir yandan, edebi eleştirinin radikal sahasında bir temizlik yapma, diğer deyişle burjuvalaşan radikalizmin radikal olamayacağını gösterme görevini görüyor Ahmad. Öte yandan, bu eleştiri stratejisinin olası sorunlarını da yine siyasi etkileri açısından değerlendiriyor. Örneğin, daha önce yazdığı Jameson eleştirisinin negatif yan etkisini değerlendirirken şunları söylüyor:

Jameson’un iflah olmaz bir Marksist olduğu için saldırıya uğradığı bir sırada benim denememin çıkması benim için önemli bir kişisel rahatsızlık verdi. En azından onu temelde eleştiren her şeyin memnulukla karşılandığı kimi çevreler var; öyle ki benim onunla anlaşmazlığım karşıt zeminlerde olmasına –yani denemesinin yeterli katkıla Marksist olmadığını söylememe- karşı, benim makalem de bu türe sokuldu. (15)

Ahmad, yukarıda alıntılanan sözleriyle, radikal sahayı temizleme görevinin, en radikal ya da en akıllı kim yarışmasıyla ilgili olmadığını gösteriyor. Özellikle Said üzerine eleştirisine başlarken kararsızlıklarını tam bir açık yüreklilikle okuyucusuyla paylaştığı bölümler Ahmad’ın siyasi sorumluluk ve etkiyi merkeze alan bakış açısını çok iyi örnekliyor:

[Edward Said hakkında yazarken karşılaştığım] (...) güçlüğü büyük kısmı, emperyal Amerika’nın ortasında sürekli taciz edilen konumuyla dayanışma duygumdan kaynaklanır. Zira Edward Said, sadece bir kültür eleştirmeni değil, bir Filistinlidir de. Eserindeki muhteşemlik, bu kökene saygı göstermeye çalışmasıyla bağlantılıdır; ve bütün yeteneklerini kullanarak, meslek ya da ün ya da kişisel kazanç peşinde koşmaksızın –gerçekte kendini riske atarak- akademik disiplinin ve esas entellektüel oluşumunun sınırları dışına çıkarak bütün kötü olasılıklara karşı böyle yapmıştır. Yıllarca (...) bir karşı konuşmanın bu dayanışmaya bir ihanet olabileceğini düşündüm. Fakat yakın zamanlarda, böylesi gönüllü bir tarafsızlığın siyasi açıdan yanlış, ahlaki açıdan savunulamaz olduğuna inanmaya başladım.

Her şeyden önce Said, kendisine tanınan koşullar içinde işini yapmaya devam ediyor ve bu, muhtemel suikastçilerine harika bir yanıt biçimidir. Cesaretine hayran olan fakat temel konularda kendisiyle hemfikir olmayan bizler de, kendi eleştiri işimize devam etmeliyiz. Eleştiriyi geri çekmenin, dayanışma göstermenin en iyi yolu olmadığına inandım (183).

Evet, dayanışma duygusuna rağmen Ahmad, Said'i eleştirmeyi görev biliyor, zira Said'in temsil ettiği belli bir tutum radikal teorinin burjuvalaşmasına yol açıyor. Ahmad, Said'in Marx konusundaki asıl 'katkısının', Marx'ın oryantalist olduğunu göstermesi değil, Marx'a karşı, yayınlandığı dönemde bezgin metropol solunun ihtiyacı olan bir küçümseme retorığı geliştirmesi olduğunu belirtiyor (255). Zira, örneğin Perry Anderson, Said'in Oryantizm kitabından üç yıl önce çıkan kitabında Marx'ın Hint köylü toplumlarıyla ilgili yargılarını Hegel'den aldığı bilgisini sola, hem de çok daha ayrıntılı bir şekilde sunmuştu (255). Ahmad, kitabının Said üzerine bölümünde ve onu izleyen 'Hindistan Konusunda Marx: Bir Aydınlatma' bölümlerinde, bu küçümseyici tarza karşı, daha derin bir Marx analizi sunmaya çalışıyor.

Said'in Marksist eleştiri kavramını bir oksimoron olarak nitelmesi ve "Marksist eleştiri 'yapmanın' ya da yazmanın net sonucu, elbette siyasi tercihini ilan etmektir; fakat dünyada, deyim uyuşsunsa, diğer tür eleştirilerde olup biten bir sürü şeyin dışında kalmaktır da" (aktaran Ahmad:182) şeklindeki yargısını tutarsız ve üzücü buluyor Ahmad. Tutarsızdır, çünkü, eleştiri kavramının önüne Marksist sıfatını koymanın oksimoron olduğunu söyleyen Said, 'laik eleştiri' ya da 'muhalif eleştiri' gibi ifadeleri olumlayıcı bir şekilde kullanabilmektedir (244). Üzücülüğü ise, Said'in her türlü etik siyasi konumlanışın, kazandırdığı ve kaybettirdiği şeyler olduğunu görmemesinden kaynaklanmaktadır: "Etik olarak uygulanabilir bütün siyasal tutumlar gibi Marksist tutum da, belli olanakları kapatıp, belli olanakları açar. (...) Marksizm'in olanaklı kılabilceği şeyleri ve insanın kendisini birçok şeyin içine sokunca fiilen kaybedeceği şeyleri Said'in hiç düşünmemiş olması üzücüdür" (245). "Tek bir siyasi tercihle kendimi sınırlamayayım ve bir sürü şeyin dışında kalmayayım" kaygısına sahip bir eleştiri anlayışına ne yerinde bir uyarı: Tek bir siyasi tercihin tutarlılığının getireceği açılım ve olanaklar olduğu bir yana, bir sürü şeyin içine girmenin mutlaka kazanç değil, bazı durumlarda kayıp olduğunu görmek gerekmiyor mu?

Ahmad'ın kitabında Jameson üzerine olan bölümler, belki de metnin en dokunaklı ve etkileyici pasajlarını oluşturuyor. Ah-

mad, ‘Jameson’ın Ötekilik Retoriği ve ‘Ulusal Alegori’ başlıklı bölüme, Said bölümünde olduğu gibi, yaptığı eleştirinin, kendi konumu açısından nereye oturduğunu açıklayarak başlıyor. Said eleştirisinde olduğu gibi, Jameson eleştirisinde de kendini güç bir durumda bulduğunu açık yüreklilikle ortaya koyuyor. Ama Ahmad’ın Jameson ve Said eleştirisindeki benzerlik burada bitiyor ve Jameson eleştirisini çok daha sarsıcı kılan bir karşıtlık daha da belirgin hale geliyor. Ahmad, Said’le dünya görüşleri açısından kesin bir farklılığa sahipken onunla olan dayanışma duygusunu ifade etme gereği duyuyordu. Jameson’ı ise dünya görüşü açısından “Jameson ve kendimi aynı babanın evlatları olarak düşünmüştüm” (113) diyecek derecede yakın bulurken, Jameson’un metinlerine karşysa “kendimi tuhaf hissettim” diyecek kadar bir düş kırıklığına sahip oluyor. Bu düş kırıklığı, sadece girişteki paragraflara değil, bütün bölüme sirayet etmekte. Zira Jameson’un metninde gerçekleştirmeye çalıştığı temel teorik girişim (‘Bilişsel bir Üçüncü Dünya Edebiyatı estetiği teorisi’ inşa etme girişimi) ve tez (bütün Üçüncü Dünya metinleri zorunlu olarak *ulusal alegoriler*dir), aynı zamanda Ahmad gibi entelektüeller açısından varoluşsal ve kişisel bir dışlama (ötekileme) girişimi niteliği taşıyor. Bölümün girişinde bu ötekileme girişiminin yarattığı düş kırıklığı, bölüm boyunca bu girişimin yersizliğini ve temelsizliğini anlatma çabası ve bölümün son cümlelerinde bu ötekileme girişimine verilen ve statüsü kişisel olduğu kadar teorik olan, teorik olduğu kadar da kişisel olan bir yanıt birbirini tamamlar: “Jameson’ın metni bir Birinci Dünya metni değildir; benimki bir Üçüncü Dünya metni değildir. Biz birbirimizin uygarlıksal ötekileri değiliz. (141)”

Ahmad, Jameson üzerine yazdığı bölüme, onun edebi olarak hakkını teslim ederek başlar:

Bugün ABD’de eserine en yüksek değer verdiğim bir tek edebi eleştirmen/teorisyen belirtmek zorunda kalsaydım, bu kesinlikle Jameson olurdu. Metnindeki tutkunun büyük çoğunluğunu üreten gerekçe – ABD akademisindeki edebiyat öğretiminin sadece ‘Batı’ edebiyatı anlayışıyla değil, ‘dünya edebiyatı’ anlayışıyla da öğretilmesi gerektiği; edebi düstur denilen şeyin sadece hakim beğenin sınırlı zevklerine değil, kapsayıcı ve zengin bir heterojenlik duygusu üzerine temellendirilmesi gerektiği gerekçesi – elbette, bütünüyle yerindedir. Uzak topraklarda üretilmiş metinlerle olan bilgisine ve bu metinlerin okunmasına gösterdiği sempatiye de hayranım (112).

Bu bölümdeki giriş kısmının son cümleleride ise, sadece Jameson’ın metnine karşı düş kırıklığının değil, metinde itiraz edilen ana tezin de etkileyici bir sunumu vardır:

Batı Avrupa ve ABD edebiyatı ve kültürüyle ilgili bildiğim şeylerin en azından bir kısmı Jameson sayesinde; ve ben bir Marksist olduğum için, hiç bir zaman bütünüyle birlikte yürümememize karşın, Jameson ve kendimi aynı babanın evlatları olarak düşünmüştüm. Fakat Jameson'un bu metnin beşinci sayfasına geldiğinde (özellikle 'Bütün Üçüncü Dünya metinleri zorunlu olarak....'la başlayan cümleye geldiğinde), diğer şeylerin yanısıra teorileştirilen şeylerin aynı zamanda ben olduğumu anladım. ... Kendimi tuhaf hissettim. Mesele çok daha tuhaflaşıyor. Zira, okumaya devam ettikçe, fiziksel bir uzaklıktan da olsa bu kadar uzun süredir ve bu kadar sevinçle yoldaş sandığım kişinin, onun fikrine göre, benim uygarlıksal Ötekim olduğunu, hiç de az olmayan düş kırıklığıyla daha fazla farkettim. Bu hiç de iyi bir duygu değildi (113).

Ahmad, bölüm boyunca Jameson'un kapitalist sistemin farklı parçalarını ikili bir karşıtlık içinde alan düalist anlayışını eleştiriyor. Kapitalizmin çelişkili bir bütün oluşturduğunu ve bu bütünü açıklamak için ortak bir metodolojinin kullanılması gerektiğini söylüyor (121). Birinci Dünya'yı açıklamak için kullanılan Marksist ve maddeci kategoriler, Üçüncü Dünya için de kullanılmalıdır. Bu yapılmazsa (örneğin Birinci Dünya için sınıf, Üçüncü Dünya için ulus merkezi kategori olarak belirlenirse), metropol ülkelerinde Üçüncü Dünya yazarlarının egemen idealist algılanış biçimlerine –Ahmad'ın deyiimiyle tepetaklak *camera obscura* dünyasına- düşmemek mümkün değildir:

Örneğin *New York Times*'da Salman Rüşdi'nin *Midnight's Children*'inin 'sesini bulan kıta' olarak nitelendirilmesine bakınız – sanki insan İngilizce konuşmayınca sesi olmazmış gibi. Ya da (...) Raritan'daki Edward Said övgüsü: 'Said'in büyük başarısı şudur ki, kitabı sayesinde Filistinliler tarihte asla kaybolup gitmeyeceklerdir'. Bu tepetaklak *camera obscura* dünyasıdır: Bizzat Said'in vizyonu Filistinlilerin deneyimi tarafından belirlenmiyor, Said'in kitabı olmasa Filistinliler tarihte hiçbir yere sahip olamayacaklar! (115)."

Jefferey Paige: ABD Kimin Tarafında?

Jefferey Paige'in "Tarım Devrimi" (*Agrarian Revolution*) adlı kitabı burada ele aldığımız diğer çalışmalara göre eski tarihli bir çalışma. Ama burada ele aldığımız özellikler açısından, yani pratik bir derdi olması ve Marksist teoriye katkıda bulunma tarzı açısından tartışmayı uygun gördük.

Paige'in kitabının birinci bölümü, tarımsal sınıf çatışmaları üzerine teorik bir model oluşturma çabasına dayanıyor. Bu bölüm pek çok kitapta rastlayabileceğimiz ve kitabın teorik ve me-

etodolojik yönlerinin açıklandığı bir giriş bölümü olmanın çok ötesinde, pek çok teorik tartışmanın yürütüldüğü, kitaptaki örneklerle doğrudan ilgisi olmayan yaklaşımların da tartışıldığı, kendi başına da anlamlı olabilecek bir bölüm. Paige burada kurduğu modeli önce dünya genelinde, daha sonra da Peru, Angola ve Vietnam örneklerinde tartışıyor, sınıyor.

Paige'in bu çalışması neden önemli? Son derece titiz bir ampirik çalışmayla net ve işleyen bir teorik modeli birleştiriyor *Agrarian Revolution*. Gerçekten de kitap zaman zaman takip etmeyi zorlaştıracak şekilde ayrıntılı, bol bol veriye dayanan bir anlatıyı içeriyor. İstatistiksel veriler yaygın biçimde kullanılıyor. Paige aynı şekilde, ele aldığı örneklerin tarihsel gelişimini de epeyi gerilere gidecek inceliyor. Tartışılan bölgelerin coğrafi, topografik ve iklimsel özellikleri, ayrıca alt düzeylere kadar idari birimlerin oluşumu da ihmal edilmiyor. Bunca ayrıntıya karşın kitap ampirik çalışmada yolunu kaybetmiyor, tüm somut vaka ve veriler Paige'in modeline bir biçimde bağlanıyor. Bu çalışmanın bir başka ilginç özelliği ise Marksist klasiklerden çok az alıntı yapması. Baştan sona Marksist terimler kullanan Paige kitabın sadece başında birkaç yerde *Komünist Manifesto* ve *18 Brumaire*'e referans yapmakla yetiniyor.

Peki bu teorik ve ampirik olarak iddialı kitabın siyasal motivasyonu ile ilgili ne söylenebilir? Paige aslında 'derdini' saklamaya çalışmıyor (x). Paige, ABD'nin Vietnam'daki ve dünyanın diğer yerlerindeki askeri müdahalelerinin akla getirdiği soruları cevaplamak için yola çıkmıştır. Öncelikle bu müdahaleleri anlamaya çalışıyor. Vietnam, Peru, Angola ve diğer yerlerdeki çatışmalar ne üzerinedir, kimlerin arasında gerçekleşmektedir? ABD hükümeti bu çatışmalara ne biçimlerde müdahale etmektedir? Aslında Paige'in hedefi şudur: ABD'nin bu çatışmalarda ve dünyanın diğer yerlerindeki müdahalelerinde 'yanlış tarafta' olduğunu göstermek. Özgürlük ve demokrasi konusundaki tüm demogojiye karşın, ABD buralarda hep toprağın fiili olarak işleyenlerin –köylüler, tarım işçileri, ortakçılar- aleyhine ve hep onların emeğini sömürenlerin –büyük toprak sahipleri, metropol ülkelerden gelen yerleşimciler, *hacienda* sahipleri- lehine müdahale etmiştir.

Paige'in eserindeki değinmek istediğimiz bir diğer nokta da, yazarın tavizsiz materyalizmi. Örneğin köylülerin muhafazakar oldukları sıkça söylenir. Paige ise bu yargıyla yetinmeyip, bu muhafazakarlığın maddi temellerini ortaya koyuyor. Tarımsal üreticilerin isyan etme ya da etmeme, risk alma ya da almama kararlarını mutlaka içinde bulundukları çevresel koşullara, kullanabilecek-

leri kaynaklara, diğer sınıflarla ilişkilerine referansla açıklıyor. Muhafazakar olmak sanki bu insan grubunun doğuştan gelen özelliğiymiş gibi getirilen açıklamaları reddediyor. Ve Vietnam örneğinde olduğu gibi, tarımsal üreticilerin de sosyalist bir devrimci harekete dahil olmalarının mümkün olduğunu gösteriyor.

Paige'in teorik modeli kabaca şöyle özetlenebilir. Bir tarımsal sınıf çatışmasında iki taraf vardır: fiili üreticiler ve üretici olmayanlar. Çatışmanın niteliğini belirleyense bu iki tarafın gelir kaynaklarının neler olduğu ve birbirleriyle bu kaynaklar üzerinden nasıl ilişkiye girdikleridir. Bu ilişki biçimleri ortaya dörtlü bir kombinezon çıkarır. *Birinci* durum, hem üretici sınıfın hem de tarımsal baskın sınıfın gelir kaynağı olarak salt toprağa bağlı olmasıdır. Bu durumda baskın sınıf sadece toprağa bağlı olduğu ve tarımsal verimlilik düşük olduğu için gücü esasen iktisadi değil siyasal bir güçtür. Yani sömürünün devamı için baskı ve zora daha fazla bağımlıdır. Bir çatışma durumunda da bazı tavizler verebilecek durumda değildir. Bu durumdaki doğrudan üretici sınıfsa toprağa aşırı bağımlılığı yüzünden muhafazakardır, kolektif örgütlenme ve siyasal eylem üretme gücünden yoksundur (41). Latin Amerika ticari *haciendaları* bu durumun en tipik örneğidir. Ayrıca bu durumda en çok gözlenen çatışma biçimi tarımsal ayaklanmadır, yani toprağı ele geçirmeye yönelik, yoğun ama uzun vadeli siyasal amaçları olmayan hareketler (43).

İkinci durumdaysa toprağa bağlı bir üretici sınıf, topraktan ziyade sermayeye dayanan bir baskın sınıfla karşı karşıyadır. Burada baskın sınıfın kurduğu hakimiyet daha çok iktisadi nitelikli, piyasa ve borçlanma mekanizmalarına dayanan bir hakimiyettir (46-7). Baskın sınıf görece daha geniş bir taviz verme kapasitesine sahiptir. Ayrıca gelir kaynaklarını arttırmak için üreticilerin elinden toprağı almaya ihtiyaç duymaz. Üretici sınıfın ise zaten toprağı olduğu için gerilimler mülkiyet değil mülkiyetten gelen gelirin nasıl paylaşılacağı etrafında cereyan eder. Bu durumun en çok görülen örneği küçük bağımsız üreticiliktir. Yaratacağı tipik toplumsal hareket biçimiye reformist olacaktır.

Üçüncü durumdaysa ana gelir kaynağı sermaye olan bir sınıfla ana gelir kaynağı ücretler olan bir tarımsal sınıf buluşur. Baskın sınıfın gelir kaynakları çeşitlidir ve piyasayı kontrol edebilme güçlerine bağlıdır. Hem bu durum hem de teknolojik gelişmeyle verimliliğin arttırılabilmesi, bu sınıfın belirli düzeylerde taviz verebilmesini ve diğer sınıfla ilişkilerinde daha esnek olabilmesini getirir. Alt sınıfsa genel olarak iyi örgütlenmiştir. Fakat devrimci

hareketin sonuçlarının tahmin edilemezliğine karşın, bu bileşininde reformist hareketin küçük de olsa kazanımlarla sonuçlanması mümkündür. Bu nedenle bu durumdaki bir tarımsal proleterya çoğunlukla ücretler üzerinden taleplerde bulunan bir reformist emek programını devrimci bir harekete tercih eder. Plantasyon işçileri bunun tipik örneğidir.

Dördüncü durumda toprağa bağımlı bir baskın sınıfla esas gelir kaynağı ücret olan bir üretici sınıf karşı karşıya gelir. Buradaki üretici sınıf radikal, iyi örgütlenmiş ve sınıf bilincine sahip bir sınıftır. Baskın sınıfsa, iktisadi var oluşu için yasal ya da yasaüstü siyasal imtiyazlara ihtiyaç duyar ve bunlardan herhangi bir taviz veremeyecek durumdadır. (58) Üst sınıfın iktisadi zayıflığı, alt sınıfa şiddete dayalı direnişten başka bir yol bırakmaz. Dahası, bu tür sınıf çatışmaları sadece mülkiyeti ele almaya yönelik doğrudan hareketleri değil, üst sınıfın siyasal imtiyazlarını yok etmek amacıyla devleti ele geçirmeyi hedef edinen siyasal bir hareketi de içerir. Yani bu dördüncü durumun neticesi devrimci hareketlerdir.

Bu biçimde anlatıldığı haliyle Paige'in modeli katı ve fazla şematik bulunabilir. Fakat Paige hem teorik bölümünde hem de vakaları tartıştığı bölümlerde modeline istisnaları içerecek ve açıklayacak bir esneklik verir. Hemen hemen her modelin tarihsel istisnaları olmuştur. Paige bunlara anlamlı ve teorik modelini temelden sarsmayacak bir açıklama getirmeyi bilir. Örneğin modelin dördüncü biçiminde görülen devrimci hareketlerin aslında iki türü vardır. Birinci türünde, yani ortakçılık örneğinde, alt sınıfın dayanışmasının temeli sınıfsaldır ve devrimci hareket de sosyalist nitelikli olur. İkinci biçimindeyse üretici sınıf geçici işçilik karakterini taşır, yani gelirlerini hem topraktan hem de ücretlerden elde eder. İşçiler yılın belirli zamanlarında geçimlik tarımla uğraşır ve kırsal cemaatin bir parçası olurlar. Böyle olunca da dayanışmaları sınıfsal olamaz, bu farklı öğeleri bir araya getirecek çoğu zaman etnik temelli bir dayanışmaya ihtiyaç vardır. İşte böyle durumlarda ortaya çıkan devrimci hareketler milliyetçi karakterde olur. (59)

Paige'in Peru örneğine ilişkin söyledikleri son derece nüanslıdır. Hem coğrafi olarak –sahil kesimleri ve dağlık bölgeler- hem de üretilen ürün açısından –şeker, pamuk, kahve ve yün- bir ayrım yapar ve her bir farklılaşmayı ayrı ayrı tartışır. Her bir ürün için geçerli olan şey, yeni ihracata dayalı ekonominin eski geleneksel dengelyi altüst etmiş olmasıdır (210). Her durumda üretici sınıf bu yeni gelişmeye farklı tepkiler vermiştir. 1950 ve 60ların eylemlerini analiz eden Paige şu sonuca varır: Şeker üretimi yapılan

plantasyonlarda işçiler sınırlı iktisadi taleplere yönelik olarak örgütlenip eylemler yaparken, diğer ürünlerin üretildiği *hacienda*larda yaygın eylem biçimi üst sınıfı yok etmeye yönelik toprak işgalleri olmuştur. Yani Peru'da yukarıdaki modelin hem birinci hem de dördüncü durumlarını örnekleyen tarımsal toplumsal hareketler görülmüştür.

Paige'in ele aldığı ikinci örnek Angola'dır. Paige 1961'de Portekiz sömürge idaresine karşı patlak veren isyanı açıklamaya çalışır. Angola'nın ekonomisi büyük ölçüde kahve ihracatına dayalıdır. Belirli bölgesel farklılıklara olmakla birlikte, kahve üreten çiftliklerin çoğunlukta olduğu ve 1961 olaylarıyla doğrudan ilgisi bulunan kuzeydeki kahve üretim bölgesi için şunlar söylenebilir. Bu çiftlikler büyük ölçüde Portekizli yerleşimcilerin kontrolündedir ve yerli nüfustan çeşitli biçimlerde ele geçirilmiş olan araziler üzerine kurulmuşlardır. Bunların belirleyici niteliklerinden biri sürekli olarak sermaye açığı yaşamaları ve ekonomik verimsizlikleridir (235). Bu çiftliklerdeki emek gücüyse, mevsimlik ve zorunlu işçiliğe dayalıdır. Yani, yılın belirli mevsimlerinde geçimlik tarımla uğraşan yerli nüfus, yılın diğer zamanlarında bu çiftliklerde zorla çalıştırılmaktadır. Bu durumda Portekizli toprak sahibi sınıf üç açıdan, iktisadi zayıflığını telafi etmek için, topraklar üzerindeki kontrolünü sürdürmek için ve emek gücü için, yerleşimci-yerli ayrımına dayalı siyasal düzene bağlıdır. Öte yandan, üretici toplumsal grupların zorunlu işçiler, mevsimlik işçiler, küçük bağımsız köylülük gibi farklı gruplara bölünmeleri nedeniyle, sınıfsal bir dayanışma üzerinden bir araya gelmeleri zordur. Dahası, görece yeni olan Portekiz sömürgeciliği eski geleneksel siyasal yapıyı da, belirli cemaat bağlarını da tümüyle yok etmemiştir (256-257). Tüm bu şartların sonucuysa ortaya çıkan devrimci hareket, yerleşimcilere duyulan bir etnik düşmanlık temelinde kurulmuştur, yani milliyetçi bir niteliğe sahiptir. Paige bu bölümde daha doğrudan siyasal müdahalelerinden birini de yapar. Portekiz hükümeti ve bazı gözlemciler isyanı şu faktörlerle ilişkilendirmiştir: dışarıdan tahrik, kabilecilik ve Protestan sekterliği. (270) Paige bunları tek tek ele alarak geçersizliklerini kanıtlar. Aslında kitabın Angola üzerine olan kısmının tamamı, isyanın gerçek nedenlerini göstererek bu tür gerekçeleri reddetmek yolunda bir çaba olarak görülebilir.

Paige'in son örneği Vietnam'dır. Vietnam'daki durum gerçekten şaşırtıcıdır. Birbirini takip eden üç emperyal gücün (Fransa, Japonya, ABD) sürdürdüğü 25 yıl süren vahşi bir sava-

şa rağmen Vietnam'daki toplumsal hareket son bulmamış ve en sonunda da zafer kazanmıştır. Paige öncelikle ülkenin geri kalanıyla Mekong deltası bölgesi arasında bir ayrım yapar. Ülkenin kuzeyinde hakim olan tarımsal örgütlenme biçimi küçük köylü üreticiliğidir. Bu bölgelerde ekilebilir toprak az, köylüler arası rekabet fazladır. Sıkı sıkıya geçimlik ekonomiye dayalı bu sistemde açlık tehlikesi her zaman mevcuttur. Köyler köy ileri gelenlerinin baskıya dayalı yönetimiyle idare olunmaktadır. Ayrıca kolektif eylemlilikten sağlanabilecek fayda son derece azdır. Tüm bu nedenlerle ancak çok istisnai durumlarda Kuzeyli köylülerin kolektif eylemlere girişmesi sözkonusudur (299).

Mekong Deltası'ndaysa kiracı ve ortakçıların işlediği ve pirinç ihracatına dayalı büyük çiftlikler vardır. Kiracı ve ortakçılar ortak iktisadi çıkarları olan devasa ve homojen bir tarımsal proleterya oluştururlar. Bu durum ve kolektif eylemlerle elde edilebilecek kazanımların çok fazla olması bu bölge üretici sınıfını radikal fikirlere açık bir hale getirmiştir (316). Baskın sınıfın iktisadi güçsüzlüğü ve alttan gelen taleplere yanıt veremez halde olması, bu radikalliği iyice perçinler. İşte Vietnam yukarıdaki teorik modeldeki dördüncü olasılığın tipik örneğidir. Dahası, Fransız yerleşimcilere verilen türlü imtiyazlara karşın Güney Vietnam'daki toprak sahiplerinin çoğu Vietnamlıdır. Bu da Angola'nın tersine devrimci hareketin milliyetçi bir karakter kazanmasını engeller ve sınıfsal karşıtlığın altını çizer. İşte emperyal güçlerin inanılmaz derecede sert askeri müdahalelerine rağmen Vietnam devriminin komünist niteliğini korumasını ve sonunda başarıya ulaşmasını sağlayan şey bu sınıfsal kompozisyonudur.

Robert Brenner: Dünya Kapitalizmi Ne Durumda?

Robert Brenner'in 2002'de yayınlanan, *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy* adlı kitabı, bu yazıda ele alacağımız son kitap olacak. Brenner 1970'lerde kapitalizme geçiş üzerine yazdığı makalelerle literatürde 'Brenner Tartışması' (Aston ve Philpin, 1985) olarak bilinen bir dizi tartışmayı başlatmıştı. Bu maktelelerde Brenner kapitalizme geçişi demografik etmenlere dayalı olarak ya da piyasanın ve ticaretin büyümesi üzerinden açıklayan yaklaşımları eleştiriyordu. Tartışma bu özelliğiyle, hem Marksizm içi (bir anlamda Dobb-Sweezy tartışmasının devamı) hem de Marksistlerle Marksist olmayan sosyal bilim-

ciler arasında gerçekleşti. Brenner burada piyasanın ya da demografinin etkisinin sınıf ilişkilerine bağımlı olduğunu savunmuştu. Feodalizmin krizini doğuran şey, feodal lordlar arası rekabet gibi nedenlerle siyasal birikimin (artığa el koyma kurumlarının güçlenmesi ve gelişmesi) ve köylülüğün nisbi gücü nedeniyle artık ürünün sınırlarına ulaşmasıdır. İki sınıf arasındaki güç dengesiye iki sınıfın iç dayanışma, bilinç ve örgütlenme düzeylerine ve tarımsal olmayan sınıflar ve devletle olan ilişkilerine bağlıdır. Brenner ayrıca 1977’de yayınlanan bir makalesiyle de dünya-sistemi yaklaşımının en önemli Marksist eleştirilerinden birini üretmiştir (Brenner, 1977).

Brenner’in 1998’de New Left Review dergisinin bir sayısının tamamını kaplayan çalışması, İkinci Brenner Tartışması da denilen tartışmayı başlatmıştır (Brenner, 1998). Kendisinin bu yazıda ele alacağımız kitabı da o çalışmasının kısmen devamı kısmen de genişletilmiş hali olarak görülebilir. Brenner’ın bu kitabı yakın tarihe ve güncel olaylara ilişkin hatırı sayılır sorular soruyor. Kitabın teorik bir kısmı yok, ayrıca Brenner kitabın sonundaki verilerin nasıl toplandığına ve bazı hesapların nasıl yapıldığına ilişkin açıklamalar dışında metodolojisine dair de fazla ipucu vermiyor. İşte bu tutum, bu kitabı burada ele aldığımız çalışmalardan ayırıyor.

Brenner öncelikle İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişmiş kapitalist ekonomilerin yaşadığı uzun büyüme sürecini ele alıyor. Analizinin merkezindeyse ABD, Batı Almanya ve Japonya ekonomileri var. 1945-73 arası dönemde büyümenin dinamiğini ABD değil Japonya ve Federal Almanya oluşturuyor (12). Bu dönemde ABD ekonomisi de hatırı sayılır bir büyüme yakalamış olsa da diğer iki kapitalist ekonominin hamlesiyle kıyaslandığında görece bir gerileme yaşıyor (14). Brenner 1965-73 arasını, daha sonradan yaşanacak olan iktisadi krizin başlangıcı olarak görüyor. Bu dönemde kar oranında görülen gerilemenin nedeni sıkça ileri sürüldüğü gibi reel ücret artışı ya da teknolojik duraklama değil özellikle ABD için söz konusu olan sınai kapasite fazlası (23). ABD’nin durgunluğa cevabı reel ücretlerin ve sosyal harcamaların kısılması oluyor, ancak bunlar da işe yaramıyor.

Reagan-Thatcher yönetimlerinin durgunlukla baş etme stratejisi ise şöyle: İşsizliği daha da arttırarak reel ücretleri düşürmek, sosyal harcamaları kısarak ve sermaye üzerindeki vergileri azaltarak doğrudan doğruya bir yeniden dağıtım yapmak, aşırı derecede sıkı para politikasıyla imalat sektöründeki verimsiz, düşük kar marjıyla çalışan firmaları tasfiye etmek, radikal kurlsız-

laştırma (*deregulation*) politikalarıyla uluslararası finans sektörünü canlandırmak (35). Bunlar da sorunu çözmede Reagan Brenner'in askeri Keynesçilik dediği metoda başvuruyor: Ciddi oranlarda arttırılan askeri harcamalar ve varlıklı kesimler için vergi indirimleriyle yüksek oranlı bir bütçe açığı oluşturarak bu açık üzerinden ekonomiye dinamizm kazandırmaya çalışmak. Clinton yönetimiye son derece sıkı para politikaları uygulayarak Reagan ve baba Bush'un iktisadi politikalarından farklılaşıyor.

1985-95 arası ABD ekonomisinde belirli bir dinamizm yakalanıyor. Ama bunun nedeni verimlilik oranının artışından ziyade dolardaki keskin düşüş. Bu düşüş Amerikan imalat sektörünün uluslararası rekabet gücünü arttırıyor. Fakat bu dönemde uluslararası ekonomideki durgunluk devam ediyor (94). Bu dönemin en büyük gelişmelerinden birisi Japonya ve Almanya'nın 1991-95 arasında yaşadığı gerileme. Bu gerileme dünya kapitalizmi için de bir sorun oluşturmaya başladığından, bu iki devin sorunlarını çözmek için ABD dolarının değerini arttırmayı kabul etmek zorunda kalıyor.

1995 sonrası doların değeri arttıkça imalat sektöründeki kârlılık düşüyor. Bu yıllar aynı zamanda kitaba adını veren sabun köpüğünün de başladığı yıllar. Japonya'nın öncülüğünde dünyadan ABD'ye para akışı başlıyor. ABD Merkez Bankası'nın müdahale etmemesi (145) ve holdinglerin büyük miktarlarda hisse alınması da buna eklenince borsa akıl almaz bir hızla yükselmeye başlıyor. Hisse senedi fiyatlarındaki bu artış hiç bir şekilde kârlılık artışına dayanmasa da devam ediyor ve satın alma gücünü artırarak hanehalkı tüketimini, finansal kaynakları son derece ucuzlatarak da şirketlerin tüketimini körüklüyor ve böylece iktisadi büyümeyi doğuruyor. 1990'ların ikinci yarısında ABD ekonomisinde bir tüketim ve yatırım patlamasından söz etmek mümkün (198-99). Ne var ki, 1997'de Doğu Asya'da başlayan krizin ABD ekonomisini vurması ancak Merkez Bankası'nın müdahalesiyle önlenebiliyor.

1990'lardaki büyüme belirli bir dinamizmi yansıtsa da 1950lerin ve 60ların performansına yaklaşamıyor bile (219). Bu onyıllın diğer bir özelliği ücretlerde hatırı sayılır bir artışın yaşanmaması. Büyümenin lokomotifiyse hisse senedi fiyatlarındaki, kârlılık artışına dayanmayan, yani yapay artış.

Köpük 2000 ve 2001 yıllarında patlıyor, paralel olarak tüketimi aşağıya çekiyor (251). Kapasite fazlası sorunu kötüleşiyor, verimlilik düşüyor ve ABD ekonomisinde ciddi bir gerileme başlıyor. Brenner'a göre bunun tüm dünya ekonomisini bir gerileme hatta ciddi bir kriz içine çekme ihtimali mevcut.

Burada kısaca özetlemeye çalıştığımız bu analiz nasıl yorumlanabilir? Öncelikle neo-klasik iktisadi analizlerin tarihdışı niteliğine karşın (xiv) Brenner'in güncel gelişmeleri tarihsel bağlamına oturtma çabası dikkate değer. Brenner'in kitap boyunca kapitalist ekonomilerin performansını değerlendirirken temel ölçüsü kar oranındaki değişme. Brenner imalat sektörünün kapitalist ekonomilerdeki kilit rolünü de vurguluyor. Burjuva çevrelerce pompalanan 'Yeni Ekonomi' efsanesine karşın, teknoloji-medya-telekomünikasyon şirketlerinin hisselerindeki yapay artışın başını çektiği bir iktisadi büyümenin temelsizliğinin altını çiziyor.

Brenner ayrıca bugünkü Bush yönetiminin emperyalist saldırganlığını anlamak için bir araç sunuyor bizlere. Bush yönetiminin ikili programı, bir yandan askeri harcamaları arttırmak ve ölçsüz askeri saldırganlık ve öte yandan vergi kesintileri yoluyla varlıklı kesimlere doğrudan gelir aktarımı, Reagan ve baba Bush yönetimlerinin askeri Keynesçiliğine benzetilebilir. Bush yönetiminin bu politikaları 2001 Eylülünden çok önce krize girmeye başlamış olan ABD ekonomisini kurtarmaya yönelik bir hamle olarak değerlendirilebilir. Eğer Brenner'in analizi doğruysa, daha önce olduğu gibi bunlar da sorunu çözmeyecek ve dünya kapitalizmi sanayide kapasite fazlası ve düşük verimlilik sorununu yaşamaya devam edecektir. Brenner'in kitabı en çok da bunun için önemlidir: kapitalist dünya ekonomisinin daimi kırılganlığını ampirik bir çalışmayla göstermiştir.

Sonuç

Marksizm kendini oluşturan ve açan bir praksis felsefesine dayanır. Bu açıdan Marksizm'i açık bir felsefe olarak nitelemek de mümkün. Ancak bu, şimdiye kadar üretilmiş olan gerçek teorik bulguları unutmak anlamına gelmiyor. Daha da önemli bu felsefi açıklığın sağlanması için bile belirli temel direklere ihtiyaç olduğunu görmek gerekiyor. Praksis felsefesi insan etkinliğinin devrimci gücünü öne çıkardığı için mekanik materyalizmden ayrılır. Hatta özneye vurgu yapan idealizme bile yaklaşır gibi görünebilir. Ancak materyalizmin önemi, gerçek bir devrimci dönüşümün bir kararla ya da doğru düşünmeyle değil, ancak gerçek ilişkilere müdahale ederek gerçekleştirileceğinde ısrar etmesinde yatar. Herhangi bir eylemin praksis olup olmadığını, onun gerçekliği dönüştürme gücü gösterir.

Görülebileceği gibi, biz burada bu dört kitabı tartışırken be-

lirli bir Marksizm yorumundan hareket etmedik. Bu dört yazarın Marksizm anlayışlarında belirli farklılıklar olacağı açıktır. Yapmaya çalıştığımız daha çok bu yazarların siyasal dertlerinin bulunduğunu, buna karşın tarzlarının da farklı olduğunu göstermekti. Holz bu yazarlar arasında siyasal kaygısı en açık olanıdır. Amacı doğrudan doğruya siyasal parti programı tartışmalarına müdahale etmektir. Ahmad'ın siyasal kaygısıysa kendini polemiğe dayalı bir tarzda göstermiştir. Paige de siyasal motivasyonunu gizlemez ama onun bu motivasyonu tarzına daha az yansır. Ortaya çıkan, son derece titiz ampirik çalışmalara dayalı bir tarihsel etüttür. İktisatçı Brenner'ın kitabı siyasal kaygıların belki de en az olduğu çalışmadır. Brenner ABD ekonomisinin ve dünya kapitalist ekonomisinin kırılma noktasının altını çizer. Bundan gerekli siyasal dersleri çıkarmak da adeta bize düşmektedir.

Yazarların Marksist teoriye farklı katkıda bulunma biçimleri ve hatta farklı Marksizm yorumlarını benimseme olasılıkları 'tek bir Marksizm yoktur' gibi bir ifadeyi akla yatkın bulduğumuz sonucunu doğurabilir. Bu yargının haklı bir tarafı varsa da tehlikesi Marksizm'i ucu açık bir teorik çoğulculuğa götürmesi olasılığıdır. Aralarındaki ilgi ve hatta görüş açısı farklarına rağmen, yukarıda incelediğimiz yazarlarda aynı temelden beslenen bir inceleme tarzı olduğunu görmemek olanaksızdır. Holz, proleterya diktatörlüğü kavramının hayatiliğini öne çıkarırken, Ahmad metropol solunun sınıf körlüğüyle didişirken, Paige tarımsal sınıf çatışmaları üzerine teorik bir model geliştirmeye çalışırken, Brenner imalat sektörünün kapitalist ekonomilerdeki kilit rolünü vurgularken sınıfsal bir perspektifi temel almaktadır. Aynı şekilde Holz, komünist örgütün maddi ve tarihsel sınırlarını incelemeye çalışırken, Ahmad, metropol solunun *camera obscura* anlayışını eleştirirken, Paige ve Brenner yapıtlarını zengin bir empirik bilgiyle donatırlarken, tarihsel materyalist bakış açısının onlara yön verdiğini görmemezlik edemeyiz.

Bu ortak temele karşın, incelenen yapıtların birbirleriyle etkileşime girmeden üretilmelerinde, kendi bulunduğu ölçekte müdahaleci olma çabası gibi anlaşılabilir bir nedenin dışında, tarihsel materyalist düşüncenin itibar ve mevzi kaybettiği bir dönemden geçmekte oluşumuzun rolü olduğunu da söylemek zorundayız. Bu dönemin aşıldığının en önemli göstergesi, eleştirel teorinin maddileşmesi, diğer deyişle işçi sınıfı hareketinin ve onun öncü partilerinin siyasal mevziler kazanması olacak. Öte yandan teorinin maddileşmesi tarihistü reçetesi olmayan karma-

şık bir süreç. Gerçekliğin açıklanmasındaki yetersizlikleri burjuva düşünce alanına savrulmadan geliştirilebilecek, gerçek sorunların ve çözümlerin formüle edilebildiği, gerçek ayrışmaların ve tartışmaların ifade bulabildiği platformlara bu bağlamda çok ihtiyacımız var. Genç bir ekip tarafından hazırlanan ama bazı önde gelen ve daha kıdemli isimleri de etrafında toplayan *Historical Materialism* (Tarihsel Materyalizm) dergisinin yayın hayatına etkili bir şekilde başlaması Marksist düşüncenin salt savunma konumundan çıkıp, Marksizm içi sorunları tartışabilir bir noktaya geldiğinin bir göstergesi olarak görülebilir. Şöyle bitirelim: Türkiye’de de, bir bütün olarak tarihsel materyalizmi sahiplenilen Praksis dergisinin belli bir ilgiyle karşılanması, tartışma alanını net bir biçimde Marksizm’le sınırlayan bir üretime ihtiyaç duyulabilen bir noktaya gelindiğinin mütevazı bir göstergesi sayılabilir.■

Kaynakça

- Ahmad, Aijaz (1995), *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat* (çev: Ahmet Fethi) İstanbul: Alan Yayıncılık
- Aston, T.H. ve C.H.E. Philpin (1985), *The Brenner debate : agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, Cambridge: Cambridge University Press
- Brenner, Robert (1998) "The Economics of Global Turbulence: A Special Report on the World Economy 1950-98", *New Left Review*, 229
- Brenner, Robert (2002), *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy*, London: Verso
- Brenner, Robert, (1977) The origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism, *New Left Review*, 104
- Cengiz, Ahmet (2004), 'Profesör Dr. Hans Heinz Holz ile Sartre üzerine' *bilim ve düşünce* No: 1, s: 161-179
- Gramsci, Antonio (1997) *Hapishane Defterleri* (çev: Adnan Cemgil) İstanbul: Belge Yayıncılık
- Holz, Hans Heinz (1968) *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der Theorie Herbert Marcuse* Köln: Pahl-Rugenstein
- Holz, Hans Heinz (1972) *Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus* München: Carl Hanser Verlag
- Holz, Hans Heinz (1976) *Die abenteuerliche Rebellion: Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie* Darmstadt und Neuwied Hermann Luchterhand Verlag
- Holz, Hans Heinz (1983) *Dialektik und Widerspiegelung* Köln: Pahl-Rugenstein Verlag
- Holz, Hans Heinz (1994) *China im Kulturvergleich: Ein Beitrag zur philosophischen Komparatistik* Köln: Jürgen Dinter
- Holz, Hans Heinz (1999) *Sozialismus statt Barbarei* Essen: Neue Impulse Verlag
- Holz, Hans Heinz (2001) *Seins-Formen: Über strengen Konstruktivismus in der Kunst* Bielefeld: Aisthesis Verlag
- Holz, Hans Heinz (Der) (1992) *Strukturen der Dialektik* Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Holz, Hans Heinz, vd. (Der) (1984) *Marxismus, Ideologie, Politik: Krise des Marxismus oder Krise des 'Arguments?'* Frankfurt am Main: Verlag Marxistische Blätter
- Paige, Jefferey (1975), *Agrarian revolution: social movements and export agriculture in the underdeveloped world*, New York : Free Press

Pozitivist Marksizm ve felsefi-politik içerimleri

Vefa Saygın Öğütle

“Marksizm, -ister doğa yasaları, ister ekonomi politik yasaları olsun- bilim yasalarını, insan iradesinden bağımsız olarak etkilerini sürdüren, nesnel süreçlerin yansımaları olarak anlar.”

J. STALİN (Politzer, 1990: 211)

...

“Koşulların ve eğitimin değişmesi ile ilgili materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitimcinin kendisini de eğitmek gerektiğini unuttur.”¹

MARX (1969: 13)

Sovyetler’in yıkılmasının ardından, 20. yüzyıla damgasını vuran bir ideolojinin tartışma konusu edilmesi, ilk bakışta gereksiz ve abesle iştigal olarak görülebilir. Ancak düşünce üretme geleneklerinin ve akıl yürütme alışkanlıklarının toplumsal süreçler denli kolay değişmediğini dikkate aldığımızda, söz konusu ideolojinin, bütünlüklü bir şekilde olmasa da hala önemli bir etkiye sahip olduğundan söz edebiliriz. Zira bir yüzyılı sarsan ve insanları kitleler halinde devinime geçiren bir ideolojinin, salt kişisel yaşam öykülerini dikkate alsak bile, bir anda yitip gittiğini öne sürmek, en hafif tabirin en ağır manasıyla safdillik olur. Diğer taraftan, sosyal bilimlerin geleceğine dair Marx’a dönük bir kaygı taşıyanlar açısından, böylesi bir tartışma oldukça elzem olsa gerektir. Ki bu zaruret, pozitivistizmin başat bilim paradigması olduğu ve Marksizm’in de -gerek lehte gerek aleyhte olsun- bu paradigma içinden kavrandığı ülkemiz düşünce pratiği açısından kendini hissedilir derecede göstermektedir.

Dolayısıyla burada, Marx’ın yaygın bir yorumu olan pozitivist yorumu ele alınacaktır.² Bu yorum, yakın zamana kadar egemen Marksizm yorumudur; zira *iktidar* olmuş, “gerçek-

1 Engels’in daha sonraki baskılarda yaptığı eklemeler dikkate alındığında (bkz. Marx-Engels, 1987: 23-26), Marx’ın kaleme aldığı “Feuerbach Üzerine Tezler”in 3.sünün İngilizcesini, buraya aktarmayı gerekli görüyorum: “The materialist doctrine concerning the changing of circumstances and upbringing forgets that circumstances are changed by men and that it is essential to educate the educator himself.”

2 Bu yorumun çeşitli vesilelerle ele alındığı bilinmektedir. Hatta kimi durumlarda bu tartışmanın “aşıldığı” dahi düşünülmektedir. Oysa ki, yeni Marksist kuşaklarda –belki de anakronik bir biçimde- söz konusu pozitivist yorumun güçlü bir pedagojik etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, belki de bu ülkeye özgü olup ayrıca araştırılmaya değerdir. Örneğin; ortaya çıkardığı dinamikler anlamında Türkiye ‘68’ini, - kavramın taşıdığı sorunlara karşılık metaforik anlamda- Sovyet

pratiğinden bir “kopuş” olarak değerlendirildiğimizde, aynı “kopuş”un kuramsal anlamda kendini göstermesi, yani politik düzlemde kendini gösteren keskin ayırılmaya karşılık Sovyet yorumunun hala “tek devrimci” kuram olarak algılanması oldukça dikkat çekicidir. Aynı durumun, özgün bir biçimde bugün de devam etmesi ise, bir yandan günümüz Marksist örgütlenmelerine ilişkin kapsamlı ve açık yürekli bir değerlendirmeyi; diğer yandan, ve asıl önemlisi, kuram ve pratik bağının bu coğrafyada nasıl kurulduğuna ilişkin Marksist anlamda politik-kültürel bir çözümlemeyi gerektiriyor. Böylesi bir çaba, başka bir çalışmanın işi olacaktır. Bu yazının kapsamında sözkonusu pozitivist yorumu, bizzat kodlandığı eserler üzerinden, bir çeşit altmetin okuma tarzında ele almanın daha uygun olacağını düşünüyorum (bkz. dipnot 6).

3 Bu isimlendirmeyi, M.B. Mısır, daha önce kullanmıştı (2001: 95). Bu yazı, bir yanıyla sözkonusu tartışmanın geliştirilmesi ve spesifikleştirilmesi olarak okunabilir. Diğer yandan, ayrışılan noktalar da dikkatli okurun gözünden kaçmayacaktır.

lik” haline gelmiştir. Sözkonusu “gerçekliğin” olduğu tarihsel süreç ve Marksist kuramın, bir toplumsal yapılanmanın kurucu ögesi olmasının yaratmış olabileceği olası yarılmalar, başlı başına bir araştırma konusu olup, bu yazının alanı dışındadır.

Sözkonusu yorumun “Pozitivist Marksizm” olarak adlandırıldığı dikkat çekmiştir.³ Bu adlandırmanın sebebi, yapacağımız çözümlemeye birlikte ortaya çıkacaktır. Ama şu kadarını hemen söyleyebiliriz ki; bu adlandırma, bilimsel bilgiye, diğer bilgi türleri içinde *pozitivistçe biyerarşik* bir üstünlük verme eğiliminden temellenmiştir. Bu anlayışa göre, “doğru” bilginin tek kaynağı bilimdir ve dolayısıyla felsefe, sanat, politika vb. alanlar bilime tabidir ve pratiklerini bilime uygun olarak şekillendirmelidir. Bir başka deyişle, felsefenin vereceği bilgi, bilimsel olmak durumundadır. Aynı şey sanat için de geçerlidir; “sosyalist gerçekçilik”, *bilimsel gerçeği* kendine konu edinir.

Tam da bu noktada, “Pozitivist Marksizm” kavramsallaştırmasının meşruiyeti hakkında birkaç şey söylenebilir. Böylesi bir meşruiyet meselesi, iki farklı boyuta açılacaktır. İlki; sözkonusu *Marksizm* yorumunun *pozitivist* olarak nitelenip nitelenemeyeceğine dairdir. Bunun için şu aşamada bir şey söylemeye gerek yoktur; zira bu, bizzat yazımızın ana temasını oluşturmaktadır. Ancak geçmeden önce, Pozitivist Marksizm’e ilişkin aşağıda ele alacağımız temel saiklerin bizzat Marx’ta var olduğunu öne sürenlerin de eleştirimizin muhatabı olduğunu belirtelim.

İkinci boyut ise; sözkonusu *pozitivist* yorumun *Marksist* olarak nitelenip nitelenemeyeceğine dairdir. Bu hususa kısaca değinirsek: Yüzyılı sarsan bir gerçeklik karşısında “Ama o gerçek Marksizm değildi” şeklindeki, sözcüğün pejoratif anlamıyla *naiv* görüşü dillendirmenin anlamsız olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, kendi adıma, Marksizm payesi dağıtma, bir başka deyişle trafik polisliği yapma hakkını da kendimde görmüyorum. Böylesi bir pozitivist yorumun Marksist olamayacağını iddia etmek suretiyle Marksizm’i *hakikileştirme* amacı güdecek olası bir çaba, tam da pozitivist yorumun yanlısına düşecektir. Unutulmalıdır ki; genç Lukacs ve Korsch da, Pozitivist Marksizm’e göre “Marksist” değillerdi. Pozitivist Marksizm bu yargıya varırken “bilimin ışığından” yararlanmıştı. Peki, pozitivist yorumun Marksist olmadığını iddia edecek olanlar, hangi *hakiki bilginin* ışığından yararlanacaklardır?

Marksizm, ‘saflığını’ korumak yerine, yaşamın içine dalabilme ve birbirinden çok farklı zaman ve mekanların rengine bürü-

nebilme cüretini göstermiş bir kuramdır. Dolayısıyla, yaklaşık 150 yıllık bir deneyimden sonra hala *hakiki Marksizm*'i aramak, Marksizm'in özgün ruhuna nüfuz edememek demektir. *Marksizm'in gerçekliği, onun tarihsel varlığı ve buradalığıdır.*

Pozitivist Marksizm'e Dair İlk Belirlemeler

Dikkatle bakıldığında, pozitivism ile Pozitivist Marksizm'in, kullandıkları farklı kavramsal çerçevelere rağmen, pek çok noktada ortak önkabullerden yola çıktıkları görülecektir. Zaten pozitivismin "anatomisi" de, görünüşteki çok çeşitliliğe –klasik pozitivism, mantıksal pozitivism, eleştirel pozitivism vb.- karşın, bu önkabullere vurgu yapılarak çıkarılmıştır. Tıpkı; uzun veya kısa, siyah, beyaz veya sarı renkte, kadın veya erkek ne olursa olsun, hiçbir insanın kalbinin mide boşluğunda atmaması gibi...

Marx'ın eserinin, pozitivist bir yoruma tabi tutulmasının sebepleri üzerine düşündüğümüzde, en önemli sebebin, Pozitivist Marksizm'in diyalektik yorumunda yattığını görmekteyiz. Dolayısıyla, Pozitivist Marksizm'in tartışıldığı bu tartışmada, kaçınılmaz bir biçimde diyalektik de ele alınacaktır. Bir başka deyişle; Pozitivist Marksizm'in diyalektiği kavrayışındaki sakatlanmalar gösterilirken, diyalektiğin gerçekte ne olduğu da ortaya konmaya çalışılacaktır; zira *bazen bir şeyin "ne olduğunu" anlatmanın en iyi yolu, "ne olmadığını" anlatmaktır.*

Değişme, nicel değişiklikten nitel değişikliğe geçiş, karşıtların birliği, yadsımanın yadsınması... "Diyalektik" dendiğinde, peşi sıra gelen açılımlar bunlardır. Ve diyalektiğe ilişkin açıklamalarda bunlar, genelde "diyalektiğin yasaları" olarak ele alınır. Pozitivist Marksizm, bize, öncelikle bu yasaların insan bilincinden bağımsız bir biçimde doğaya içkin olduğunu anlatır. Yani sözkonusu yasalar, doğanın "doğal" işleyişinde aranmalıdır. Böylesi bir yaklaşımın sonuçlarını iki başlık altında toplayabiliriz.

Birincisi; "doğalcı" bir yaklaşımın önünün açıldığıdır ki bunun ortaya çıkışında özellikle 19. yy.da doğa bilimlerinde meydana gelen ve 20. yy.a dev adımlarıyla giren gelişmelerin etkisinin olduğu kuşkusuzdur. Pozitivist Marksizm, varlık dünyasına ilişkin bir kuram olarak, doğa bilimlerinin *kesinliğine* ulaşmayı arzulamaktadır. Dolayısıyla böylesi bir "doğalcı" yaklaşımın geliştirilmesindeki temel kaygının, bir bilim pratiği oluşturma çabası olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle, sosyalist kuramı "bilimselleştirme" düşüncesi sözkonusudur; sosyalizm hedefi, güzel bir hayal değil, bilimsel bir kesinlik haline getirilmek istenmektedir.

4 Benzer bir anlatım için; "Proletaryanın evrensel zaferi bir ütopya değildir, nesnel olarak konmuş kesin bir bilgidir" (Politzer, 1990: 105).

5 Bunun, özgün bir tür Hegelcilik olarak da okunabileceğine şimdilik sadece işaret etmekle yetinelim.

“...sosyalizm, eskiden olduğu gibi insanlık için görkemli bir gelecek düşü olmaktan çıkar, bir bilim haline gelir.” (Stalin, 1989: 27)⁴ Bu anlayışa göre; doğa, bir kaos halinde değil, bir düzen içinde, bilim pratiği tarafından kavranabilen yasalara göre işlemektedir. Pozitivizmin durağan doğa kavramlaştırmasından farklı olarak, bu işleyiş diyalektik bir değişim süreci olarak açıklansa da, bilimsel anlamda ortak bir inanç (önkabul) paylaşılmaktadır: Doğal yaşam, birtakım evrensel yasalara göre yürümektedir.

İkinci olarak; maddi yaşamın kendisinde var olduğu belirtilen “diyalektik yasalar”, insan toplumunun yaşamıyla ve bizzat insan düşüncesinin kendisi ile tam bir uygunluk içindedir. Burası, pozitivizmin önemli bir karakteristiğinin ortaya çıktığı yerdir: Toplumsal yaşamın, belirli bir doğa kavramsallaştırması temelinde açıklanması.

“Nesnel dünyanın onu ayakta tutan ve onu besleyen ilişkileri düşüncede yansılar, ve böylece yaratılan düşüncenin hareketi de, gerçeğin bütün öteki yönleri gibi bizzat diyalektiktir.” (Politzer, 1990: 134) Bir başka deyişle; “...diyalektik gerçeğin kendisindedir, onu gerçeğe akıl sokmamıştır. Eğer insan düşüncesi diyalektik ise, bu, kendisinden önce gerçeğin diyalektik olmasındandır. Diyalektik, gerçek alemin diyalektiğidir.” (Politzer, 1990: 163)

Pasajlar son derece açıktır: Öncelikle, sözkonusu “diyalektik yasalar”ın akıl tarafından gerçeğe sokulmadığı, bunların doğaya içkin oldukları, doğanın işleyişinde “doğal” olarak var oldukları söylenmektedir. Diyalektiğin kaynağı insan değil, bizzat maddi yaşamın kendisidir. Gerçeklik bizim beynimize, kendi diyalektiğiyle birlikte yansımaktadır. Böylesi bir açıklamadan mantıksal olarak çıkarsanabilecek iki türlü açmazdan söz edilebilir: Ya yukarıdaki pasajların sahibinin ayrıca belirttiği gibi doğa, bu yasalara *bilinçsiz* bir biçimde uymaktadır, ki o zaman bu bilinçsiz doğaya içkin olmayan dışsal bir yasa-koyucudan (evrensel bir “diyalektik akıl”dan) bahsediliyor demektir⁵; ya da doğaya, kendinde bir bilinç atfedilmektedir ki buna verilecek en iyi cevap, “Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz” (Marx ve Engels, 1987: 44) olacaktır.

Dikkati çeken bir diğer husus ise, Pozitivist Marksizm’in genelinde var olan yansıma teorisi. Bilindiği üzere pozitivizm, doğayı insan pratiğinden bağımsız bir kendilik olarak ele alır. Burada ise, Marksizm içindeki kendine özgü, spesifik bir görü-

nüm sözkonusudur. Önce alıntıdan izleyelim: “Bilinç (...) varlığın bir yansımasından başka bir şey değildir, ve en fazla, varlığın yaklaşık olarak doğru (yeterli, tamı tamına) bir yansımasıdır” (Lenin’den aktaran Stalin, 1989: 23). Bir başka deyişle; “Bilinç, madenin hareketinin insan beynine yansımasıdır” (Politzer, 1990: 213).⁶

Anlatılmak istenileni açalım: Temel önkabul; nesnel gerçekliğin, *her zaman için* insanın bilincinden bağımsız olarak mevcut olduğudur. Bu insan bilincinden bağımsız olan nesnel gerçeklik, aynı zamanda bilinci öcelemekte ve belirlemektedir. Bir diğer sonuç ise; bilginin her daim bir nesnel gerçeklik hakkında olduğudur. Dolayısıyla bilgiyi edinme süreci, nesnel gerçekliğin “mutlak” a yakın bir şekilde bilince yansımasıyla oluşmaktadır. Bu yansımanın, nesnel gerçekliğe içkin olan “diyalektik yasalar”la beraber gerçekleştiğinden zaten yukarıda söz etmiştik. Toparlarsak; daha önce söylendiği gibi “diyalektik gerçek alemin diyalektiğidir” ve bu gerçek alem, “diyalektik yasaları”yla birlikte bilincimize yansır.

Bu anlayışta, öncelikle doğanın “sonsuzluktan çıkıp gelmiş”, değişmez bir kendilik olarak kavramlaştırıldığı görülmektedir. Doğa, her daim doğadır ve hep ‘orada’dır.⁷ Evrensel yasalarıyla bilincimize yansıyan doğa, artık bilimsel olarak incelenmeye, pratikte ise tahakküm altına alınmaya hazır bir hale gelmiştir.⁸ Bu çözümleme, böylesi bir tahakküm söyleminin hiçbir zaman sözkonusu metinlerde var olmadığı eleştirisiyle karşılaşabilir. Bu durumda söyleyeceğimiz; bir yandan Pozitivist Marksizm’in bilimsel ve teknolojik gelişimin (ve bunun sanayideki etkilerinin) başdöndürücü etkisi altında kaldığı iken, diğer yandan ortaya koyduğumuz çözümlemenin bir *önkabulü* anlattığı olacaktır. “Önkabul” kavramı, anlamı gereği, açıktan kabul edileni değil, zımnen kabul edileni ya da kuram tarafından içerilmiş olanı anlatır. Zira “gerçeklik” haline gelen ve bu anlamıyla tarihin bir konusu olan sözkonusu anlayışın pratiği, bize bu önkabulü açık olarak gösterir. Bu pratiği yaratan tarihsel koşulların, çalışmamızın alanı dışında olduğunu tekrar hatırlatmakta fayda vardır.

Yansıma teorisine ilişkin bir diğer sorun, bilgi edinme sürecinde, sözkonusu dolayımın gözden kaçırılmasına paralel olarak, bu sürecin biyolojik anlamda insan beyninin etkinliğine indirgenmesidir. “Düşünce, gelişmesinde yüksek bir kusursuzluk düzeyine erişmiş olan bir maddenin, yani beynin ürünüdür” (Stalin, 1989: 22).

6 Pozitivist Marksizm’e ilişkin alıntıların, Stalin’in ve Politzer’in eserlerinden yapıldığı dikkat çekmiştir. Bunun sebebi; her ne kadar 1895’ten itibaren Plehanov tarafından açılan bir yol olsa da, Pozitivist Marksist bilim anlayışının Stalin’in eserinde kodlanıp en son formülasyonuna ulaşması ve dünyanın dört bir yanında geniş kitlelerin Marksizm tahayyülünü etkileyen-oluşturan bu eserin, genel olarak Sovyet bilim adamlarının çalışmalarının temeli olmasıdır. Politzer’in eseri ise, benzer bir rolü, ülkemizdeki Marksist kuşaklar arasında yerine getirmiştir. ‘68’den bu yana Marksizm’in Politzer’den öğrenildiği görülmektedir. Bu eserin, başta Sol Yayınları olmak üzere yaptığı baskı sayısı, bu tezimizi destekler niteliktedir.

7 “(Feuerbach –b.n.) kendisini çevreleyen duyulur dünyanın tüm sonsuzluktan verilmiş ve durmadan kendine benzeyen bir nesnesi olmadığını, ama sanayiinin ve toplumun durumunun ürünü olduğunu ve bunun duyulur dünyanın tarihsel bir ürün olduğu anlamında olduğunu, her biri kendinden önceki kuşağın omuzları üzerinde yükselen, onun

sanayiini ve ticaretini yetkinleştiren, ve gereksinimlerdeki değişikliklere uygun olarak toplumsal düzenini değiştiren bütün bir dizi kuşağın faaliyetinin sonucu olduğunu görmez. En basit 'duyulur keskinlik' nesnelerinin kendileri, Feuerbach'a, ancak toplumsal gelişmeyle, sınai ve ticari değişimler yoluyla sunulmuştur.

(...) Feuerbach, doğa bilimi anlayışından özellikle söz ediyor, yalnızca fizikçinin ve kimyacının gözlerine görünen gizleri anımsıyor; ama ticaret ve sanayi olmasaydı doğa bilimi nerede olurdu?" (Marx ve Engels, 1987: 50-51).

8 "(Saldırganca bir bilimsellikte -b.n.) doğa hükmedilmek için vardır, değerden bağımsız bir madde, bir malzeme değildir. Doğanın toplumun belli bir biçimiyle olan bu kavranışı tarihsel bir aprioridir" (Marcuse, 1998: 58). Aksi belirtilmedikçe vurgular yazarlarındır.

Tam da bu noktada durup, bir pozitivistin "gözlerinin" ve "beyninin" nasıl işlediğine dair bir akıl yürütmeye bulunalım. Ardından bunun, konumuz açısından spesifik görünümünü ele alacağız.

"Göz" Neye Bakar? "Beyin" Neyi Görür?

Görmek ve bakmak...

Bir şeyi ilk gördüğümüz haliyle gerçeğin ta kendisi sanmak...

Görmeden bakmanın mümkün olup olmadığı bir yana, bakmadan görmek mümkün müdür?

Bir an bile olsa dahi, herhangi bir nesneyi, durumu ya da olguyu nötr bir şekilde görmek mümkün müdür?

Görür görmez anlamlandırdığımız ya da görünür şekliyle sistematize ettiğimiz bilgi, aslında çok önceden konstrükte edilmiş bir bakışın ürünüdür. *Dolayısıyla, biz hiçbir şeyi ilk kez görmeyiz, ilk kez gördüğümüzde dahi...*

Yani bir şeyi ilk kez gördüğümüzde; verili ya da kazanılmış, parçalı ya da bütünlüklü -ki her parçalılık, bir bütünlüğün izlerini taşır- bir bakış açısına sahibizdir. Tıpkı ışık hüzmelerinin, gözümüze belli bir açıyla yansması gibi... *"Açı"sız bakış olmaz.*

Bir olgunun sadece görünür olan haliyle bilimsel etkinlik adına uğraşıp, "öz"e dair her türlü bilgiyi metafizik alana itmeyiz, paradoksal bir biçimde "öz"e ilişkin metafizik pek çok önkabule sahip olduğumuz anlamına gelir. Oysa ki: *İnsan hiçbir şeyi, sadece görüldüğü şekliyle göremez.*

Dolayısıyla görmek ve bakmak, iki ayrı hal değildir. Gördüğümüz şey, aslında bilinçli ya da bilinçsiz baktığımız şeydir. Ya da, biz, görmeyeceğimiz bir şeye bakıyor değiliz. Yani gördüğümüz şey, biz onu gördükten sonra anamlanmaz. (Anlamlandırma, gördükten sonra ortaya çıkan bir süreç değildir ya da biz, görmediğimiz pek çok şey hakkında anlamlara sahibizdir). Tıpkı bilimsel bilginin, ortaya çıkış sürecinde dahi nötr olmaması gibi... *Neyi niçin gördüğümüz, öznesi ve nesnesi iç içe olan bir bakışın ürünüdür.*

Yani aslında süreç; öznenin nesneleşmesi sonucu kazanılan nesnel bir bakışla, ele alınan konunun görüldüğü şekline "nasıl?" sorusu sorularak cevapların sistematize edilmesi şeklinde işlemez. İnsan-özne, her daim öznedir; ve verili bir toplumsal formasyon içinde toplumsallaşan (özneleşen) insan, hiçbir şeyi değerlerden arınmış, nötr bir şekilde göremez. Bu öylesine böyledir ki; görme işleminin fizyolojik sürecinin gerçekleştiği anla

birlikte, retina ya yansıyan ışık demetinin üzerine sinekler gibi bilgi, inanç, değer vb. tanecikleri üşüşür. Yani, bu anlattığımız fizyolojik süreç de dahil, bakıştan bağımsız bir görme mümkün değildir. Bu durumda baştaki sorunun cevabı: Buradaki anlamıyla bakmadan görmek mümkün değildir. Dolayısıyla aslında görmeden bakmak da mümkün değildir.

Çözümleme açısından, *geçici olarak* bir ayırım yapalım:

1. Göz, bakan maddedir.
2. Beyin, gören maddedir.

Gözün “bakış”ı, fizyolojik olarak tarih boyunca hiç değişmemiş gibi görünebilir; yani bu fizyolojik süreç, *bütünden kopuk olarak ele alındığında* doğal ve evrensel, genel-geçermiş gibidir. Ancak “bakma”nın iki ayağı vardır: Bakan ve bakılan. “Bakan şey”e ilişkin soru, yukarıda anlattığımız üzere, “nasıl?”dır; “bakılan şey”e ise, “neye?” ve “niçin?” soruları ile ulaşırız. Neye, niçin bakıldığı ise, tamamen tarihsel bir sorudur. Dolayısıyla, her nasıl sa kendi tarihselliği dışında bakmayı başaramış (!) bir göz, boş boş bakıyor, yani bu gözlerin sahibi boş gözlerle bakıyor demektir. Buradan çıkan sonuç: *Bakma, tarihsel bir etkinliktir.*

“Gören madde” olarak ya da bir başka deyişle bilginin kaynağı olarak beyni gösterdiğimizde evrensel, genel-geçer kategorilere sahip bir beynin varlığını varsayıyoruz demektir. Dolayısıyla onu, tüm insanlık tarihine yayıyor, başka bir deyişle tarih-dışına itiyoruzdur. Bakma etkinliğinin tarihselliğine az önce değindik. Buradan hareketle, her “madde” gibi beynin de değişim içinde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada önemli olan nokta; sözkonusu değişimin biyolojik, fizyolojik vb. olmasından çok daha ötede, *tarihsel* oluşudur. Dolayısıyla burada, “Robinson”un beyninden bahsetmiyoruz demektir.

Nesnel olarak bakmak ve görmek...

Pozitivist, kendisini önce nesneler dünyasında bir nesne olarak ikame eder. Ardından da nesneler dünyasında bir nesne olan kendisine bir bakış bahşederek nesnel bir bakış sahibi olur. Bu anlamda kendisine, nesneler dünyasında özel bir konum atfeder. O, özel bir nesne, bilinç sahibi bir nesne, yani aslında *öznel bir nesnedir*. Ve madem ki o, nesneler dünyasındaki bilinç sahibi bir nesnedir; o halde nesneler dünyasındaki nesnelere, kendisi de nesneler dünyasındaki bir nesne olarak nesnel bir şekilde bakabilir ve böylece nesneler hakkında nesnel bir bilgi edinebilir (!)

9 "Aristoteles'i metalara değer atfetmenin, aslında, her emeği eşit insan emeği olarak ve bunun sonucu da eşit nitelikte emek olarak ifade etmenin bir biçimi olduğunu farketmekten alıkoyan önemli bir gerçek vardı. Bunun doğal temeli, Yunan toplumu kölelik üzerine kurulduğu için, insanların ve onların emek-güçlerinin eşitsizliğiydi. Değer ifadesinin sırrı, yani her tür emeğin genel anlamda insan emeği oldukları için eşit ve eş-değer bulunmaları, insanların eşitliği düşüncesi, halkın önyargıları arasında yerleşmedikçe çözümlenemez. Bu, ancak, emek ürününün büyük kütesinin meta biçimini aldığı ve bunun sonucu olarak da, metaların, insanla insan arasında, meta sahipleri arasında egemen ilişkisi halini aldığı bir toplumda olanaklıdır" (Marx, 1997: 70-71).

10 Bu süreci "ayrıştırma"dan ziyade "kurma" olarak nitелеmek, terimlerin içerimleri açısından kanımca daha doğru olacaktır.

11 "Nesnel olmayan bir varlık, bir yokluktur" (Marx, 1993: 225).

12 "...insanların tarihinden önce gelen doğa, hiç de Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değildir; bu doğa, zama-

"Unutkan" Akıl ve Bilimin Işığıyla Aydınlatılacak Kitleler

Şüphesiz ki; Pozitivist Marksizm'in, yukarıdaki "pozitivist"imiz gibi "nötr olma" kaygısı yoktur. Dahası Pozitivist Marksizm kendini, sınıf savaşımının açık bir tarafı olarak konumlar. Ancak "bilimsel bir zorunluluk" olarak tasarlanan sosyalizm kavramsallaştırması ve bunun "tarihin nesnel hareketi" olarak tanımlanması, diğer yandan bilginin oluşumunda "nesne"ye biçtiği aktif rol, onu paradoksal bir biçimde tarihselliğinden yaıtılmış "nesnel bilgi" arayışına ve oradan da, değindiğimiz ve değineceğimiz gibi, pozitivistliğe sürükler.

Doğal ve toplumsal yaşamla birlikte beyin de bir değişim içindedir. Ancak sözkonusu olan; yukarıda da değindiğimiz üzere, fizyolojik, biyolojik vb. bir değişimden çok daha ötede tarihsel bir değişimdir. Aristoteles'in, emek-değer teorisinin etrafında dolaşp da içine nüfuz edememesinin nedeni ⁹, beyinle ilgili evrimsel bir gerilik değil, içinde bulunduğu ve son tahlilde onu belirleyen tarihsel-toplumsal bağlam ve bu bağlamda kendini gösteren düşünsel önkabullerdir. Yoksa biz, o dönemlerde yazılmış felsefi eserlerde, bugünkü yaşamımıza dair hala pek çok şey buluyorsak ve felsefe hala benzer soruları, şüphesiz ki farklı bağlamlarda tartışıyor, o zamanki insan beyninin fizyolojik yapısıyla şimdiki arasında ne derece büyük bir fark olabilir ki? Dolayısıyla, beynin evrensel özelliklerini vurgulamak (dilin kullanımı, kavram ve kategoriler oluşturmaları vs.), bütün bunlar doğru olsa dahi, nesnenin yeniden-kurulması sürecinin tarihselliği göz önüne alındığında bilgi edinme sürecine ilişkin bir tartışmada neye yarar ki?

Bir nesne hakkında bilgi edinilmesi için, nesnenin "yeniden kurulması" gerekir ki bu, "bilgi nesnesi" olarak iş görebilmesi için zorunludur.¹⁰ Bilgiyi edinme süreci, aslolarak bilgi nesnesinin ne olduğu ile, yani nesnenin düşüncede "somut" olarak nasıl yeniden-kurulduğu ile alakalıdır. Bu soruların cevapları ise, belirli bir tarihsel-toplumsal bağlamdaki insan faaliyetindedir. Dolayısıyla nesne, hiçbir zaman insan bilincine, kendinde olduğu gibi yansımaz. Doğa insan için, ancak kendi faaliyetinin içinde ve dönüştürüldüğü şekliyle vardır. Bu, doğanın insan bilincinden bağımsız bir gerçekliği olmadığı anlamına gelmez. Söylemek istediğimiz; doğanın bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu¹¹ ama insanın doğa ile mutlaka bir tarihsel momentte karşılaştığıdır.¹² Bu, doğanın tarihsel niteliğidir ve doğanın değişmez bir kendilik ola-

rak kavranması, tam da bu niteliğin unutulmasında gizlidir. Dolayısıyla a) insanlığın vardığı şu tarihsel uğrakta, tarihselleşmemiş, kendinde bir doğadan bahsetmek mümkün değildir. b) İnsanın, içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal bağlamda doğaya yönelmesi, doğrudan değil emek süreci dolayımıyla gerçekleşir. Bu, bugün için böylesi bir *doğal doğanın* varlığı söz konusu olsaydı bile, kurulan ilişkinin yine de doğrudan olmayacağı demektir.

Bilgi nesnesinin kurulması ile bunu yapan insan zihninin tarihsel süreci gözden kaçırıldığında, elimizde yalnızca insan beynine “mutlak” a yakın bir şekilde yansıyan nesnel dünya kalır. “Örneğin, tarihsel materyalizmin bilgi nesnesi nedir? ‘Tarihsel ve toplumsal ilişkilerdir’ denildiğinde henüz bilgi edinilmemiştir, bilgi nesnesi ayrıştırılmıştır (kurulmuştur b.n.). Ancak bu ilişkiler (bilgi nesnesi) incelenmek yoluyla bilgi edinilecektir” (Mısır, 2001: 90). Nesnel dünyanın insan için, insan tarafından dönüştürüldüğü şekliyle var olduğu göz önüne alınırsa, artık bilgiye ilişkin doğruluk ölçütünün nesnel dünya değil, insanın tarihsel-toplumsal pratiği olduğu görülecektir. Bu, aynı zamanda, “doğruluk” kriterlerinin genel-geçerlik anlamında nesnel ve evrensel olmadıklarını, tersine bağlam-bağımlı olmaları anlamında sosyal bilimsel soruşturmaya açık olduklarını da anlatır. Diğer türlü, “Tarihsel ve toplumsal ilişkilerdir” şeklinde verdiği cevabın tarihselliğini unutan bir tarihsel materyalizm, kendi tarihselliğini de unutmuş olur. Pozitivist Marksizm’e ilişkin konuşursak; doğanın ve toplumun evrensel yasalarının peşinde olan *“diyalektik akıl”*, kendi tarihselliğini unuttur.

“Diyalektik akıl”, kendi tarihselliğini unuttur. Bu durum, insan beyninin, bilginin var edicisi haline geldiğini ve dolayısıyla evrensel kategorilere sahip olduğunu anlatır. Nesnel dünyayı, ona içkin olan yasalarıyla birlikte beynine yansıtan ve böylece ‘bilgiyi var eden özne’ haline gelen bu beyin, aslında Descartes’ın “Kartezyen Özne”sinin gayrı-meşru veliahdıdır, *tarihsiz bir beyindir*. Ve aynı zamanda anlatılan bu “insan”, Robinson’un kayıp ikiz kardeşidir de.

Maddi dünya tanınabilir, yasaları kavranabilir ve egemenlik altına alınabilir. “Kusursuz” bir gelişim düzeyine ulaşmış olan insan beyni, maddenin bu en yüksek biçimi, maddi dünyanın sırlarını keşfedebilir. Nesnel yaşam, kendisi de bir nesne olan insan beyni tarafından, doğru bilginin tek kriteri olan bilimsel bilgi aracılığıyla tanınabilir. Artık karşımızda, muktedir bir “insan” vardır ve bu “insan”, elindeki “bilim” kılıcı ile sonsuz muktedir bir

nımızda, belki de yakın zamanda oluşmuş olan Avustralya atollerinden (mercan adalarından –b.n.) başka hiçbir yerde mevcut değildir, dolayısıyla Feuerbach için de mevcut değildir” (Marx ve Engels, 1987: 52).

13 "The materialist doctrine concerning the changing of circumstances and upbringing forgets that circumstances are changed by men and that it is essential to educate the educator himself. This doctrine must, therefore, divide society into two parts, one of which is superior to society."

hale gelmiş, Tanrılaşmıştır. Bir başka deyişle; insanlığın kaderi, "TANRI"nın elinden alınarak "BİLİM"in eline teslim edilmiştir.

Oysa ki toplum yasalarının insan iradesinden bağımsız olarak tecelli ettiği ve bu noktada maddi yaşamın belirleyici olduğu söylenmişti. "...doğanın ve toplumun yasaları ne yaratılabilir, ne de yok edilebilir ya da yürürlükten kaldırılabilir. Doğanın ve toplumun yasaları ancak keşfedilebilir" (Politzer, 1990: 190). Burada, insanın, içinde yaşadığı toplumun yasaları üzerinde herhangi bir hüküm sahibi olmadığı ve bu yasalara ilişkin yapabileceği tek şeyin, onları keşfetmek olduğu anlatılmaktadır. Kendi yaşam koşulları üzerinde hüküm sahibi olamayan bu "insan", pratikte edilgen bir nitelik göstermektedir. Kendi iradesi dışında oluşmuş bir yaşamla çepeçevre sarılmıştır.

Artarda tanımladığımız iki "insan"ın, birbirinin tam zıddı olduğu görülecektir. Ortada bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Aynı kuram, bize kökten farklı iki ayrı "insan" tanımını vermektedir. Bu tanımlardan hangisi doğrudur? İnsan kaderi üzerinde sonsuz bir muktedirliğe mi sahiptir, yoksa verili koşulların edilgen bir parçası mıdır? Pozitivist Marksizm'e dönük eleştiriler, genellikle ikinci "insan" tanımından hareket etmekte ve onu, insanı kaçınılmaz yasaların ve yapısal süreçlerin tutsağı haline getirdiğinden dolayı eleştirmektedir. Oysa ki Pozitivist Marksizm, bu "insan" tanımını içerdiği kadar, birinci tanımını da içerir. Bunun nasıl mümkün olabileceğine ilişkin Marx'a kulak verelim; alıntıyı tekrarlayalım ve tamamlayalım:

"Koşulların ve eğitimin değişmesi ile ilgili materyalist öğretisi, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitimcinin kendisini de eğitmek gerektiğini unuttur. Bu yüzdendir ki bu öğretisi, toplumu, biri topluma üstün olan iki kısma ayırmak zorunda kalır" (Marx ve Engels, 1969: 13).¹³

Bu yüzden ki, Pozitivist Marksizm, iki "insan" tanımını da içerir. Ortaya çıkan önkabul, biri diğerine üstün olan iki "insan"ın varlığıdır. Pratikte bu, bilime dayanan "gerçek" bilgiyi elinde bulunduran ve onu temsil etme yetkisine sahip tek merci olan bir örgütlenme ile kendini gösterir. O örgütlenme ki, bilimsel doğrular aracılığıyla bir toplum ve yaşam kuracak, bilinçsiz kitleleri bilimin ışığı ile aydınlatacak ve eğitecektir. İnsanlar, koşulların ve eğitimin ürünüdürler; peki ya eğitimciler?..

Bir yanda kaderi kendi elinde olmayan, çünkü bilimin ışığından mahrum kalmış, eğitime muhtaç kitleler, diğer yanda ise bilime, felsefeye, ekonomik yaşama, politikaya vb. ilişkin bütün

“doğru”ları tekelinde toplayanlar... Yaşama dair bütün ‘doğru-lar’, bilimsel bilginin karşısında sömürgeleşmiştir –ki bu, şişi ya da kebapı yakma pahasına böyledir-; ve artık insanın “doğru” bir yaşam sürmesinin kaynağı olduğu kadar, “özgürlük”ün de kaynağı bilimdir.

“...yalnız diyalektik materyalizm, doğa ve toplum olaylarının *bilimsel olarak önceden bilinmesi* için sağlam bir teorik temel oluşturur; gerçeğin *bilimsel* olarak tanınması temeli üzerinde girilmiş bir eylemin sonucu konusunda kuşkuyu ise kökünden yokeder. Şu halde, insana, kuşkusuz hareket etme olanağını vererek, ona hem en yüksek derecede *gerçeklik*, bir *kesinlik*, doğruluk, hem de en yüksek derecede *özgürlük* sağlar” (Politzer, 1990: 190). İşte tam da burası, bilimin ve “gerçek” bilginin ahlakileştirdiği yerdir. Artık bilim, “doğru”nun olduğu kadar “iyi”nin de güvencesidir.

Doğa ile İnsan Arasındaki İçsel İlişkinin Diyalektikliği

Öncelikle, doğa ile insan arasındaki ilişkinin içsel bir ilişki olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Bir başka deyişle, doğa ile insan arasındaki ilişki, iki bağımsız kendilik arasındaki bir ilişki değildir; tam tersine insan ve doğa, birbirlerinin varlık koşuludur.¹⁴ Ollman, *bu hususta önemli bir yere parmak basar: “Marx’ın, -içsel ilişkiler anlayışının desteklediği şekliyle- insan doğası olarak kavradığı insan ve doğa arası belirli birliğin varlığı kabul edildiğinde; bu ilişkilerdeki, bireyin inisiyatif sahibi rolünü azaltan herhangi bir önemli değişme, bu ilişkilerin birbirinden ayrılmasına hizmet ediyor gibi görünür”* (1972: 133). Ollman, *yabancılaşma teorisinin, tam da doğanın insandan varsayılan bağımsızlığı üzerine odaklandığını belirtmektedir. Bir başka deyişle; doğanın insandan bağımsız olduğuna dair ortakduyusal görüşün bizzat kendisinin soyutlanmış ve yabancılaşmış olduğundan söz edilebilir. Ortakduyusal görüşten koparak böylesi bir içsel ilişkinin varlığını kabul ettiğimiz noktada, tartışma, birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı iki vecheye açılır: Biri, yukarıda değindiğimiz üzere, doğanın tarihsel-insani karakteridir. Diğeri ise, insanın doğal karakterine işaret eder.*

İnsanın tarih sahnesine çıkmasından önce doğanın var olduğu, dolayısıyla yukarıda belirttiğimiz gibi insanın bilincinden bağımsız bir doğanın varlığı aşikardır; bu, materyalist bir felsefenin zorunlu önkabulüdür. Ancak diğer yandan doğayı, insan etkinli-

14 “Marx’ın da bir temsilcisi olduğu içsel ilişkiler felsefesi doğanın birbirinden kesin olarak ayrılabilen kendiliklerin toplamı olduğu düşüncesinin yadsınmasıdır. içsel ilişkiler felsefesinde, kavramlar ve kategoriler arasında zorunlu ve karşılıklı ilişkiler vardır. Kuşkusuz şeyler arasındaki ilişkilerin varlığını herkes kabul eder. Burada önemli olan ilişkilerin niteliğidir. Ortakduyusal görüşe göre şeyler vardır, ilişkiler mantıksal olarak onların varlığından sonra gelir, varlıkları olumsaldır. İçsel ilişkiler felsefesinde ise ilişkiler şeylere dışsal ya da olumsal değildir, onlarda zorunlu olarak içerilirler. Başka bir deyişle şeyler başka şeylerle ilişkileri yoluyla var olurlar, bu ilişkilerden koparılan bir şey var olamaz. Daha ileri giderek söyleyebiliriz ki Marx’ın kapitalizmi çözümlerken kullandığı her faktör belirli bir sosyal ilişkidir” (Arslan ve Mura, 2001: 107). Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ollman, 1972: 27-42.

ğinden, bir başka deyişle emek sürecinden bağımsız olarak tartışmak hem imkansız hem de anlamsızdır. Zira insan, doğa ile, ancak emek sürecinde ve sözkonusu emek sürecinin nesneleştiği tarihsel bağlam içinde karşılaşır. Cohen, insanın dış dünya ile karşılaşmasını, kendisiyle karşılaşması ile bir karşıtlık içinde ortaya koyarak, insanın etrafındakileri değiştirmeden öğrenebileceğini söyler (1998: 16). Bunun doğru olduğunu kabul etsek bile –ki bu iddia, kapitalizmin yarattığı itkiler göz önüne alındığında oldukça kuşkuludur-, insan, doğayla karşılaştığı durumda, onu tarihin, kendi tarihinin bir parçası yapmıştır aslında ve er geç etkinliğinin de konusu yapacaktır.

İnsanların *niçin* tarihleri vardır? Ya da başka bir biçimde: İnsanlar *niçin* tarih yaparlar? Doğanın ‘doğal’ haliyle var olduğu, yani insan elinin ve insan beyninin şekil vermediği, düzenlemediği bir ortamda, insan, belki de canlılar alemindeki en güçsüz, en korunaksız canlıdır. Ancak bunun yanında insan, diğer canlılarda olmayan özelliklere de sahiptir. İlk olarak insan için, diğer insanlarla ilişkileri mevcuttur. “Hayvan için öteki hayvanlarla ilişkileri, ilişkiler olarak mevcut değildir” (Marx ve Engels, 1987: 56). İnsan, en primitif haliyle dahi olsa, bu ilişkinin bilincindedir. Bunun yanında insan, kendisine genel olarak “düşman” bulduğu doğayı dönüştürebilme, içinde yaşayacağı dünyayı meydana getirebilme yetisine sahiptir. Yani insan, emek sürecinde doğayla kurduğu ilişki içinde doğayı dönüştürerek, onu dönüştürecek aletleri yaratarak kendi yaşamının koşullarını da yaratır. Kabul etmek gerekir ki, doğa, adil bir düellodur; zira insan, doğayı dönüştürmesi ve yaşamının koşullarını yaratması için gerekli araçları, yine doğanın kendisinden edinmektedir.

O halde sorumuzu tekrar soralım: İnsanların *niçin* tarihleri vardır? Cevap: Çünkü yaşamlarını sürdürebilmelerinin tek koşulu, tarih yapmaktır. İnsan için yaşamın varlığı, en temelde yaşamın üretilmesi ve yeniden-üretilmesiyle koşullanmıştır. Gereksinmelerinin sağlanmasını olanaklı kılan araçları ve bizzat yaşamlarını üretmeleri gerektiği için insanların tarihleri vardır. Bu önermeyi tersten söylersek de aynı sonucu verir: İnsanlar, ‘tarihi yapabilmek’ için yaşamak zorundadırlar (Marx ve Engels, 1987: 53).

Cennet bahçelerinde Kevser suyu akmaktadır. Ve bu bitimsiz ırmakta su, şarap vb. ne akacağı, tamamen insanın isteğine bağlıdır. Bu İrem bahçelerinde envayi çeşit meyve ağacı vardır ve bu ağaçların yemişlerini yemek için, insanın kucagını açması kafidir. Birbirinden güzel hurilerle çevrilidir insanın etrafı ve bu hurile-

rin neye benzeyeceği, tamamen insanın arzusuna kalmıştır. Cennet sakinlerinin yaşları her zaman genç ve aynı kalmaktadır ve sakatlar sağlam olmakta, eksik uzuvlar tamamlanmaktadır. Sonsuz nimetlerin baş döndürücü bir şekilde sergilendiği böylesi anlatılarda –ki her insan bu anlatılara kendi cennetinin güzelliklerini de ekler- insan her şeye sahiptir, bir tek şey hariç: *tarih*. Zira mutlak bir huzurun hüküm sürdüğü, acıların, hırsların, tutkuların ve arzuların olmadığı bu ortamda anlatılan insan, etten-kemikten insan değildir aslında ve sonsuzluktan gelip sonsuzluğa gitmektedir: “Tarih, doğaya bir ikamedir” (Cohen, 1998: 39).

Etkinliği ile yaşamını var edebilen insan, bu etkinliği ancak doğa ile kurduğu ilişki temelinde hayata geçirebilir. Dolayısıyla doğanın içinde ya da yukarıdaki açıklamaları dikkate alırsak kendi yarattığı, tarihsel bir bağlam içinde karşılaştığı ‘doğal’ dünyanın içinde yer almayan bir insan tasavvur ettiğimizde, aslında tarihi olmayan, genel-geçer bir “insan”dan bahsediyoruz demektir. Marx, tarihi doğanın içine ikame ederek ve doğayı insanın tarihsel etkinliğinin içinde anlamlandırarak, ona tarihsel bir özellik kazandırır; bir başka deyişle doğayı “insanileştirir.” Doğa artık insan için, ‘orada’, olduğu gibi değil, insan tarafından dönüştürüldüğü biçimiyle yaşanmaktadır. Tekrarlarsak; Marx’ın kuramında insan, doğayı bir *kendilik* olarak değil, ancak *kendi faaliyetinin nesnesi* olarak kavrayabilir. Nesne, salt nesnel olarak değil, ancak öznel olarak, “insanın duyumsal faaliyeti” olarak kavranabilir, anlaşılabilir.

Meselenin, bununla bağlantılı ikinci boyutu ise şudur:

İnsan, dolayimsız olarak *doğa varlığıdır*. Doğal varlık ve yaşayan doğal varlık niteliğiyle o, bir yandan *doğal güçlerle*, yaşamsal güçlerle donatılmıştır; *etkin* bir doğal varlıktır; bu güçler onda anıklıklar ve yetenekler biçimi altında, *eğilimler* biçimi altında vardır. Öte yandan doğal, etten ve kemikten, duyarlı, nesnel varlık niteliği ile insan, hayvanlar ve bitkiler gibi *edilgin* (acı çeken), bağımlı ve sınırlı bir varlıktır; yani eğilimlerinin nesneleri, bağımsız *nesneler* olarak onun dışında vardır; ama bu nesneler onun *gereksinmelerinin nesneleridir*; onun özsel güçlerinin kullanılması ve doğrulanması bakımından zorunlu, özsel *nesnelerdir* bunlar. ...doğası kendi dışında olmayan bir varlık *doğal* bir varlık değildir, doğanın varlığına katılmaz. Kendi dışında hiçbir nesne olmayan bir varlık, nesnel bir varlık değildir (Marx, 1993: 224-225).

İnsan, bütün diğer canlılar gibi yaşayan, duyusal, nesnel bir varlıktır. Zira insanın ihtiyaçlarının nesneleri, kendisinin dışında mevcuttur; yukarıda bahsettiğimiz anlamıyla bir ‘doğal’ dünya-

nın içinde ele almadığımız bir insan, tarihsiz bir insandır. Diğer yandan doğayla kurulacak ilişki, ancak onun insanileşmesi ile mümkündür. Ancak tam da bu insanileştirmenin yani tarihselleştirmenin kendisi, insan *doğasına* ait bir özelliktir. “...insanların en müthiş farklılıkta toplumsal şekil ve yapıları oluşturmuş bir tarih varsa, bu tam da onların oldukları canlı, yani insan olmalarından dolayıdır” (Geras, 2002: 118). “Genel olarak insan” dan bahsedildiğinde, belirli bir yer ve zamanın dışında, insanda var olan özelliklerden bahsediyoruz demektir. Beslenme, barınma, cinsel ilişkiye girme, diğer yandan ortak kapasite, iletişimde bulunma, normların oluşturulup uyulması vb.

Diğer yandan insan, tarihsel bir bağlam içinde karşılaştığı ve pratik etkinliğiyle kendisi için var ettiği, insanileştirdiği doğada, bu etkinlik içinde kendi doğasını da dönüştürür:

İş, her şeyden önce, hem insanın hem doğanın katıldığı ve insanın kendisi ile doğa arasındaki maddi tepkimeleri dilediği şekilde başlattığı, düzenlediği ve denetlediği bir süreçtir. Doğanın ürünlerini kendi gereksinmelerine uygun bir biçimde ele geçirebilmek için, kollarını, bacaklarını, kafasını, ellerini ve vücudunun doğal güçlerini harekete geçirerek, doğa güçlerinden birisi olarak onun karşısına geçer. Dış dünya üzerinde bu şekilde etki yaparak ve onu değiştirmekle, aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Uyuklamakta olan güçlerini geliştirir ve bunları dilediği gibi hareket etmeye zorlar” (Marx, 1997: 180-181).

İnsana bir “doğa”nın atfedilip atfedilemeyeceği, bir “insan doğası”nın var olup olmadığı sorunu, Marksizm içi tartışmalarda da kendini gösteren bir sorundur. Yukarıda değindiğimiz gibi, Marx’ın bütünlüklü ve sistematik bir okuması, bize, “genel olarak insan”ın tanımını vermektedir. Ancak böylesi bir tanımın hangi noktalarda ya da çözümlemenin hangi düzeyinde kullanılabacağı oldukça önemlidir.

Dikkat edilmesi gereken –ama edilmediği için pek çok yanlışın kaynağı olan- husus; sosyal bir durum ele alınırken, hangi genelleme düzeyinde çalışıldığının kesin olarak tespit edilmesi gereğidir. Marx’ın bu hususta oldukça dikkatli olduğu söylenmelidir. “Genel olarak insan”ı ve onun genel –bu bağlamda doğal ihtiyaçlarını, bir tarihsel uğraktaki –kapitalist toplumdaki- insanın üretici etkinliğinin ve yaşamsal varlığının salt koşulu yapmak, tam da böylesi bir yanlışın sonucudur –diğer yandan Marx’ı, bunu yaptığı iddiasıyla “doğalcı” olarak nitelemek de bir başka yanılgıdır.¹⁵ Bunun tam tersi de, yani tarihsel bir uğrağa –kapitalist topluma- özgü insan özelliklerinin (klasik liberal kuramın yaptığı üzere) “genel olarak insan” tanımının içine yerleştirilme-

si, dolayısıyla “doğal”laştırılması da aynı yöntemsel yanılığının tersten tezahürüdür.

Marx, Proudhon’un ünlü “*mülkiyet hırsızlıktır!*” tezine karşı çıkarken, üretimin kendisinin bir mülk edinme olduğunu, insanın doğayı ancak temellük ederek –dolayısıyla insanileştirerek– kendi yaşamını var edebileceğini ve Proudhon’un, mülkiyetin tarihsel bir biçimi olan özel mülkiyeti, mülk edinmenin tek biçimi olarak gördüğünü vurgular. Bu eleştirinin bizim tartışmamıza tercüme edilmiş hali şudur: “Genel olarak insan” dan ve bu ‘insan’ın tüm tarihsel zamanlar için geçerli olan doğasından bahsetmek elbette ki mümkündür ama insanın doğayı dönüştürürken kendi doğasını da dönüştürdüğünü, “kendi tinine bir doğa kazıdığını” (Cohen, 1998: 15) unutmadan... “...insanın bütün hareketlerini, eylemlerini, ilişkilerini vb. yararlılık ilkesi açısından incelemek isteyen bir kimse, önce insan doğasını genel bir çerçeve içersinde, sonra da her tarihsel çağda değişmiş şekliyle ele almak zorundadır” (Marx, 1997: 582d).

Tam burada, aslında yukarıdaki açıklamalarımızda da dolaylı olarak değindiğimiz bir özelliği vurgulamamız gerekiyor. İnsan, doğa ile etkinlik içinde bir ilişki kurar ama bu etkinlik, bireysel değil, toplumsal bir etkinliktir. Bir başka deyişle; insanlar tarih yaparlar ama bunu toplumsal olarak yaparlar. İnsan, yukarıda değindiğimiz gibi, en primitif haliyle dahi ilişkilerinin bilincindedir ve bu onun “doğasında” olan bir özelliktir. İnsanın “zoon-politikon” olması, varlığının temeli olan etkinliğine de toplumsal bir nitelik kazandırır.

...insan etkinliğinin ‘gerçeklik-yaratıcılığı’ sadece duyuusal dünyanın tadilatını değil, aynı zamanda insanların içinde birlikte yaşadıkları yeni nesnelerin, yeni güçlerin ve gerçek ilişkilerin yaratılmasını kapsar. (Brenkert, 1998: 90).

İnsanın dünya üzerindeki nesnel varlığı, ancak onun pratik etkinliği içinde, öznel olarak mevcuttur. Bir başka deyişle; tarihsel bir bağlamda belirli toplumsal ilişkiler içindeki insan, kendisini, kendi pratik etkinliği ile dünya üzerinde nesnelleştirir ve böylelikle, içinde yaşayacağı dünyayı da yaratmış olur. İnsan kendisini, öznel olarak yarattığı ve aynı anlamda içinde nesnelleştiği bir dünyanın içinde görür –ve çoğu zaman, Pozitivist Marksizm’de de gördüğümüz gibi, bu dünyanın “doğal” olduğunu düşünür. Bu dünya, insanın bilincinin dışında olması anlamında nesneldir ama insan için ancak kendi etkinliği içinde anlam kazanması olarak özneldeir de. “Doğa nesneldir, ama öznenin etkinlik konusu

15 Bu, Marx’ın pozitivist bir bilim anlayışına sahip olduğunu öne süren çalışmalarda sık karşılaşılan bir argümandır. Örneğin: “Marx istek ve güdüler evrensel ve toplumlar-arası nitelikte nesnel olgu olarak ele almakta, fakat bu nesnel temelin tarihsel nitelikte olan üretim tarafından biçimlendirildiğini söylemektedir. Başka bir deyişle, ihtiyaçlar güdü ve istek olarak belirsiz oldukları için tüketim tarihsel özgüllüğü içinde üretim biçimi tarafından belirlenmektedir” (Sunar, 1999: 193). Konumuz özelinde. Sunar, insani ihtiyaçların Marx’ta evrensel olarak tanımlandığını öne sürmektedir. Ancak bunun böyle olmadığını cevabını bizzat Marx vermektedir: “Bizim isteklerimiz ve zevklerimiz toplumdan kaynaklanır; bu bakımdan biz de bunları, toplum ölçüsüne vururuz; yoksa bize doyum veren nesnelerle ölçmeyiz. Bunlar toplumsal bir nitelik taşıdıklarından görelidirler” (Marx, 1987: 46). Althusser, bu konuda, Marx’ın ücret ko-

nusundaki çözüm-lemelerine dikkat çekerek, emek-gücünün yeniden-üretimi için gereken değer miktarının, salt biyolojik ihtiyaçları değil, tarihsel ihtiyaçları da (Marx'ın belirttiği gibi; Fransız proleterlerine şarap, İngiliz işçilerine bira gerekir) kapsadığının altını çiziyor. Bunun yanı sıra Althusser, işçi sınıfı mücadelesinin kazanımlarına değinerek, zorla kabul ettirilenlerle birlikte, sözkonusu ihtiyaçların "iki kat tarihsel" olduğunu belirtir (1994: 21).

olduğu ölçüde öznedir de; insan öznedir, ama etkinliği dünyayı dönüştürdüğü ölçüde, nesnedir de" (Botigelli, 1997: 161).

Burada dikkat edilmesi gereken husus; toplumu doğaya, yani özneyi nesneye indirgemekten sakınan Marx'ın, tam ters istikamette doğayı topluma ve nesneyi özneye indirgemekten de sakınıyor oluşudur. Düz mantık içerisinde burada bir tezat varmış gibi gözükebilir; oysa ki görünürde kendini gösteren bu karşıtlık, tam da Marx'ın felsefi –ve pratik- çabasının bir tezahürüdür. Doğa ile toplum, bir başka deyişle nesne ile özne arasındaki yarılmayı –ki bu yarıлма, kapitalist toplumdaki pek çok dikotomiyle de bağlantılıdır- ilga etmeye yönelen Marx, her iki indirgemeci anlayıştan da kaçarak, sözkonusu içsel ilişkiyi toplumsal etkinlik temelli diyalektik bir süreç içinde kavramaya çalışmaktadır. Bu içsel ilişki içinde tanımlandığında, bizzat "doğa" ve "insan" ın, kavramsal ve kategorik anlamda kökten bir dönüşüm geçirdiğine dikkat edilmelidir; bir başka deyişle, bağımsız kendilikler arası ilişki önkabulüne dayanan ortakduyusal bir "doğa" ve "insan" kavramsallaştırmasını koruduğunuz müddetçe, sözkonusu kavramların Marx'ın kuramında kazandığı anlama nüfuz edemezsiniz.

Yeri gelmişken; bu başlık altında az önce sorduğumuz soruyu biraz değiştirerek soralım. Niçin bir dünya tarihi vardır? Buradaki dünya tarihinin, doğanın ve insanların tarihlerini kapsadığı göz önüne alındığında, yanıtı Marx vermektedir. "Dünya tarihi hep var olmadı; tarihin dünya tarihi haline gelmesi bir sonuç" (Marx, 1979: 184). Dünyanın ortak bir tarihe kavuşması, tıpkı tüm insanların ortak bir "doğa"ya kavuşması gibi tarihseldir. Hiçbir Osmanlı padişahının, Bizanslılar'la aynı "doğa"ya sahip olduklarını düşünemeyeceği gibi, sıradan bir Amerikalı için dünya tarihine Afganistan gireli ne kadar oldu ki?

Diyalektik Ne Değildir?

Demek ki süreci yadsımanın yadsınması biçiminde nitelendirirken Marx, sürecin tarihsel zorunluluğunu bu niteleme ile tanıtlamayı düşünmez. Tersine; gerçekte sürecin kısmen nasıl gerçekleştiğini, kısmen de mutlak olarak nasıl gerçekleşeceğini tarih olarak tanıtladıktan sonradır ki Marx, bu süreci ayrıca belirli bir diyalektik yasaya göre gerçekleşen bir süreç olarak nitelendirir. Hepsi bu... (Engels'ten aktaran Arslan ve Mura, 2001: 104-5).

Diyalektik, hiçbir biçimde tanıtlama aracı olarak kullanılmaz. Marx, hiçbir zaman araştırma yaptığı konu üzerinde, belirli "diyalektik yasaları" arama yoluna gitmemiştir. Bir başka deyişle; "*Diyalektiğin yasaları*, hiçbir şeyin nedeni değildir" (Arslan ve

Mura, 2001: 104). Açık bir ifadeyle Marx, varlık dünyasına ilişkin birtakım yasaları soyutlamış ve ele aldığı konuları açıklarken bu yasaları bir neden, bir tanıtlama aracı olarak kullanıyor değildir. Marx'ta "1848 Devrimi, karşıtların çatışması yasası sonucu olmuştur" gibi ya da bu anlamda bir açıklamayla karşılaşılmaz. Tersine, 1848 Devrimi'ni yaratan tarihsel koşullar (toplumsal sınıfların konumlanması, politik kurumların durumu ve tavrı, süreci etkileyen kişiler vb.) üzerinden bir tanıtlamaya giden Marx'ın araştırma yöntemi, bu anlamda ampirik bir özellik gösterir.

Bu noktada Gramsci'nin, adını koymadan Pozitivist Marksizm'e dair yaptığı çözümlemeler, oldukça yerindedir. Gramsci, Pozitivist Marksizm'in, praksis felsefesini iki öğeye böldüğünden söz etmektedir: "Sosyoloji olarak tasarlanmış, yani (en kötüsünden olgucu bir anlamda deneysel) doğal bilimler yöntemine göre kurulması gereken bir tarih ve politika teorisiyle, felsefel ya da metafizik ya da (kaba) mekanik materyalizmden başka bir şey olmayacak olan gerçek anlamıyla bir felsefe" (Gramsci, 1986: 284). Böylesi bir parçalanma, bilgi teorisini, tarih yazımı ve siyasal bilimin "ilik-özü" olmaktan çıkarır ve diyalektiği, mantığın bir alt dalına indirger. Şunu diyebiliriz ki; diyalektik, doğal ya da toplumsal süreçlere içkinleştirilmiş bir yasalar dizgesi değildir. Bir başka deyişle, nesnenin hareketi bu yasalara uyduğu için diyalektik değildir; tam tersine, nesnenin yeniden-kurulma ve araştırılma yöntemi, nesnenin tarihsel ve gerçek hareketini kavrayabildiği, yani tam da a priori olarak "doğal"laştırılanı sorunsallaştırdığı ölçüde diyalektiktir. Bu çıkarımı şu şekilde de formüle edebiliriz: *Pozitivist Marksizm, tarihin nesnel hareketinden söz etmektedir. Biz ise, nesnenin (hem öznel nesnenin hem de nesnel öznenin) tarihsel hareketinden söz etmekteyiz.*

Diyalektik yasaların varlık dünyasına içkinleştirilmesi ile bizim de içinde bulunduğumuz o dünyanın tarihsel hareketinde kendini göstermesi arasındaki fark, ilk bakışta çok da önemli değil gibidir. Oysa ki gerçek hiç de böyle değildir; zira "diyalektiğin yasaları", doğal ve toplumsal süreçlerin nedeni olarak bu süreçlere içkin hale getirildiğinde, sözkonusu yasalar neredeyse ontolojik bir gerçeklik halini alır. Bu ise özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişkiyi sakatlar ve bizi, yansıtma sorunuyla başbaşa bırakır. Örneğin Korsch, bu durumu kendi cümleleriyle şöyle açıklıyor:

(Pozitivist Marksistler -b.n.), diyalektiği tek yönlü olarak nesneye, doğaya ve tarihe kaydırırlar ve bilgiyi ise, bu *nesnel varlıkların öznel bilinçteki sadece pasif bir yansımaları* (vurgu be-

nim) ve kopyası olarak görürlerse, *Varlık* ile *bilinç* arasındaki bütün diyalektik ilişkileri de tahrip etmiş oluyorlar ve bunun mantıksal sonucu olarak teori ve pratik arasındaki diyalektik ilişkiyi de parçalıyorlar (Korsch, 1991: 121).

Böylece Pozitivist Marksizm, öznel bilinci varlık dünyasına dışsallaştırır. Ancak ortaya çıkan sonuç bu olmakla birlikte, niyet böyle değildir. Pozitivist Marksizm, varlık dünyasının birliği konusunda hemfikiridir. Hatta tüm varlık dünyasını kapsayan yasalar, bu birliği anlatır gibidir. Ancak sorun, bu birliğin, insan iradesinden bağımsız olarak doğal ve toplumsal süreçlere ve bu süreçlere içkin yasalara atfedilmesiyle başlar. Bu atıf, felsefi baş hasım olarak idealizmin görülmesinin bir tezahürüdür ve geline nokta da bilgi edinme sürecinden öznel bilince ilişkin ne varsa kovulur. “Nesnel varlıkların öznel bilinçteki pasif yansıması”ndaki *pasiflik*, “nesnel varlıklar” a değil, “öznel bilinç” e ait bir özelliktir. Dolayısıyla tarihsellik olgusunun gözden kaçırılmasıyla birlikte, özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişkinin sakatlanması ve paradoksal bir biçimde sözkonusu birliğin bozulması ortaya çıkmaktadır. Birliğin bozulması, öznenin müdahil ve müdahaleci *doğası* gereğidir; zira insan, tarihsel pratiği içinde nesnel doğayı dönüştürüp tarihselleştirirken kendi doğasını da dönüştürür ve böylece “kendi tinine bir doğa kazır.”

Pozitivist Marksizm’in, varlık felsefesi alanındaki hasmı idealizm iken, yöntem açısından ise kendini metafizik karşıtı olarak konumlar. “Diyalektik, özünde metafiziğin tam karşıtıdır” (Stalin, 1989: 13). Bu anlayışta, varlık dünyasını mekanik ve sonsuz tekerrürlü bir hareket içinde, dolayısıyla değişmez bir kendilik şeklinde gören bir yöntem olarak metafizik, diyalektiğin tam karşısında konumlanır. Buradan hareketle de, her şeyin durum değiştirdiğine, içinde barındırdığı karşıtların savaşımı ile her şeyin sürekli bir üst senteze doğru yöneldiğine ve sözkonusu değişimin, nicel birikimler sonucu oluşan niteliksel bir dönüşümü anlattığına vurgu yapılır.

Oysa ki, metafiziği metafizik eden, salt varlığı hareketsiz ve evrensel olarak açıklaması değildir; metafiziğin ortaya koyduğu ilkeler de hareketsiz ve evrenseldir. Yani; genel-geçer evrenin, ilkeleri de genel-geçerdir. Dolayısıyla evrenin mekanik, değişmez olarak kavranılmasına karşı geliştirilen “hareket” vurgusu, sözkonusu hareketin içeriği yasalar halinde çıkarılıp evrenselleştirildiği noktada, paradoksal bir biçimde ortaya bir metafizik koyar. Durgunluğun değişmeyen kanunları yerine hareketin değişmeyen kanunları... Ya da; *değişmezin değişmez kanunları yerine de-*

ğişmenin değişmez kanunları... Hareketin yasaları hareketsizleştirilmiş, önce gerçekliğe içkinleştirilip sonra da ondan çıkarsanacak a priori ilkeler haline getirilmiştir. ¹⁶ “Diyalektik yasalar”, varlık dünyasına içkin hale getirildiği noktada metafizikleşmiştir.

“Marx’a göre, çelişkinin varlığı bütün varlıkların doğasında bulunan metafizik bir ilkenin sonucu değil, aksine pratik olarak değiştirilebilecek, geçici, özgül tarihsel koşulların toplumsal sonucudur. (...) Marx için diyalektik, maddi dünyanın bağımsız ve tümüyle nesnel bir hareketi değildir, aksine sınıf çelişkilerine ve sınıf pratiklerine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır” (Larrain, 1998: 28-29). Bilindiği gibi, Hegel’de, çelişkinin evrensel bir niteliği sözkonusudur. Bunun anlamı, somut yaşam içinde nesneleşen bilincin (geist), maddi yaşamla bir çelişki halinde oluşudur. Bu çelişki evrenseldir ve “...dünyanın gerçek harekete geçirici ilkesidir” (Hegel’den aktaran Larrain, 1998: 85). Biraz önce yaptığımız (dipnot 5) “özgün bir tür Hegelcilik” saptaması, Pozitivist Marksizm’in, çelişkinin evrensel ve salt nesnel karakterine yaptığı vurguda anlam kazanır.

Marx’ın, Hegel’in tepe-taklak duran diyalektiğini başaşağı oturttuğu sözünden hareket eden Pozitivist Marksizm, bunu mekanik bir çevirme olarak algılayıp (ve idealizmin “tam karşıtı” olmasının sonucu olarak), bilincin evrensel hareketinin yerine maddenin evrensel hareketini koymuş ve böylece “diyalektik yasaları” ontolojik bir temele yerleştirmiştir. Bunun sonucu, 18. yy. Fransız materyalizmini çağrıştıran saf bir materyalizm geliştirerek Marksist materyalizmin dışına savrulmuştur. Genel bir ifadeyle; maddeye ve maddenin evrensel hareketine yapılan vurgu, “madde”yi, insanın tarihsel pratiğinden kopuk metafizik bir kategori haline getirmiştir. Ve dolayısıyla bizi, ontolojik olarak, madde-bilinç dikotomisiyle başbaşa bırakmıştır.

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki; tohumun çiçeğe dönmesinin, suyun kaynamasının ve Fransız Devrimi’nin altında aynı yasa varsa, yani bu yasa, doğal ya da toplumsal tüm süreçleri açıklayabiliyorsa ve doğal ve toplumsal yaşamda kendini gösteren tüm süreçler, bu yasaı “kesin” bir biçimde doğruluyorsa, bu durum, sözkonusu yasanın metafizik bir hal aldığını kanıtlar. *Zira her şeyi açıklayan yasalar, aslında hiçbir şey anlatmazlar.*■

16 “Diyalektiği üç evrensel kanundan çıkarılan ayrı bir yöntem olarak kavramanın temel problemi onun soyutlanması, somut tarihsel durumla bağlantısını yitirmesi, somutun önemli farklılıklarını ayırt edemez hale gelmesi, yaşamın zenginliğini, soyut ilkelere tek biçimliliğine indirgemesidir” (Larrain, 1998: 84).

Kaynakça

- Althusser, Louis (1994) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp ve M. Özışık, İstanbul: İletişim.
- Arslan, E. ve Mura, B. (2001) "Bertell Ollman'ın Marksizm'e Katkısı: Diyalektiği Çalıştırmak", *Praksis* (3), 102-129.
- Botigelli, Emile (1997) *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, çev. K. Somer, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Brenkert, George G. (1998) *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı.
- Cohen, Gerald A. (1998) *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev. A. Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.
- Geras, Norman (2002) *Marx ve İnsan Doğası – Bir Efsanenin Reddi*, çev. İ. Akça ve M. G. Doğan, İstanbul: Birikim.
- Gramsci, A. (1986) *Hapishane Defterleri (Seçmeler)*, çev. K. Somer, İstanbul: Onur.
- Korsch, K. (1991) *Marksizm ve Felsefe*, çev. Y. Öner, İstanbul: Belge.
- Larrai, J. (1998) *Tarihsel Materyalizmi Yeni-den Yapılandırmak*, çev. S. Çeviker, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.
- Marcuse, H. (1998) *Karşıdevrim ve İsyan*, çev. G. Koca ve V. Ersoy, İstanbul: Ayrıntı.
- Marx, K. (1969) "Theses on Feuerbach", *Marx/Engels Selected Works, Vol. 1*, pp. 13-15, Moscow, USSR: Progress.
- Marx, K. (1979) *Grundrisse*, çev. S. Nişanyan, İstanbul: Birikim.
- Marx, K. (1987) *Ücretli Emek ve Sermaye – Ücret, Fiyat ve Kar*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.
- Marx, K. (1993) *1844 El Yazmaları*, çev. K. Somer, Ankara: Sol.
- Marx, K. (1997) *Kapital c.I*, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol.
- Marx, K. ve Engels, F. (1987) *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.
- Mısır, M. B. (2001) "Bilgi, Bilgi Nesnesi ve Bilgi Süreci ya da Marksizm Felsefesiz Olabilir mi?", *Praksis* (3), 83-101.
- Ollman, Bertell (1972) *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, London: Cambridge.
- Politzer, G. (1990) *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. M. Ardos, Ankara: Sol.
- Stalin, J. (1989) *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, çev. Z. Seyhan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Sunar, İlkay (1999) *Düşün ve Toplum*, Ankara: Doruk.

Paul Sweezy ile görüşme

20. yüzyılın en büyük Marksist teorisyen ve iktisatçılarından biri olan Paul M. Sweezy'yi (doğumu 1910), 2004 yılında yitirmiş bulunuyoruz. Bu vesileyle Praksis, Sweezy ile 1986 yılında Sungur Savran ve E. Ahmet Tonak tarafından yapılmış ve Onbirinci Tez dergisinin Ekim 1986 tarihli 4. sayısında yayımlanmış olan bir görüşmeyi aşağıda yeniden yayımlamaktadır. (Bu görüşme, ayrıca, Monthly Review dergisinin 38. cildinin Nisan 1987 tarihli sayısında yayımlanmıştır.)

Paul Sweezy, Marksist teorinin geliştirilmesine ve yayılmasına elli yıldır katkıda bulunmakta olan önemli bir ABD'li düşünür. İlk kitabını yayınladığı 1942'den bu yana sosyalizmin ve Marksist teorinin çeşitli yönlerini ele aldığı birçok kitabı ve sayısız makalesiyle, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde dünya solunun önemli kesimleri üzerinde derin etkiler yaratmış biri. Bu etkinin bir aracı da, Sweezy'nin kırk yıla yakın bir süredir editörlüğünü yapmakta olduğu *Monthly Review* adlı aylık sosyalist dergi. Monthly Review ABD'de yayınlanmakla birlikte, gerek yazı kadrosu, gerek okuyucuları açısından tam anlamıyla uluslararası bir dergi niteliğini taşıyor.

Sweezy, 1910 yılında New York'da doğmuş. Harvard Üniversitesi'nde iktisat öğrenimi gördükten sonra, 1930'lu yıllarda bir süre aynı üniversitede öğretim görevliliğinde bulunmuş. Ama İkinci Dünya Savaşı'nda görevli olarak gittiği Avrupa'dan döndükten sonra, Marksist bir iktisatçının (üstelik akademik iktisada katkı yapmış olsa bile) o dönemin ABD üniversitelerinde kolay kolay kabul görmeyeceğini anlayarak,

faaliyetini yayıncı olarak sürdürmeye karar vermiş. 1949'da Leo Huberman ile birlikte *Monthly Review* dergisini yayınlamaya başlamış. 1952'de ise *Monthly Review Press* adlı yayınevini kurarak kitap yayınına da girişmiş. Huberman artık hayatta olmadığından, günümüzde *Monthly Review* dergisini Sweezy ile Harry Magdoff yönetiyorlar.

Dünya sosyalizmi içindeki konumu açısından bakıldığında, Sweezy'nin bugünün kapitalizm-sonrası toplumları karşısında bağımsız ve eleştirel bir tavra sahip olduğunu söylemek olanaklı. Resmi olarak hiçbir zaman bir siyasal harekete mensup olmamış. Genel siyasal tavrı açısından ise, gerek kendisinin dünya durumu tahlillerine, gerekse *Monthly Review* dergisinin genel yönelimine, «Üçüncü Dünya»daki ulusal ve toplumsal kurtuluş mücadelelerini ön plana çıkaran, emperyalist ülkelerdeki işçi mücadelelerini ise geri plana iten bir yaklaşımın hakim olduğu söylenebilir.

Teorik alanda, Sweezy Marksist değer teorisinden çağdaş kapitalizmin yeni biçim ve eğilimlerine, feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmasından sosyalizme geçiş sürecinin sorunlarına kadar çok farklı alanlarda önemli katkılarda bulunmuş biridir. Sweezy'nin de aralarında yer aldığı bir grup ABD'li yazar, bugün genellikle «*Monthly Review* okulu» olarak anılmaktadır. Çağdaş kapitalizmin özgül bir tahliline yaslanan bu okulun Sweezy dışındaki başlıca temsilcileri arasında Paul Baran, Leo Huberman, Harry Magdoff ve Harry Braverman'ın adları sayılabilir. Bugün bu düşünürler arasında hayatta kalmış olanlar sadece Sweezy ve Magdoff'tur.

Sweezy'nin en önemli yapıtları şunlardır:

- *The Theory of Capitalist Development* (Kapitalist Gelişme Teorisi, 1942), Bu kitap Türkçe'ye *Kapitalizm Nereye Gidiyor?* başlığıyla çevrilmiştir. (Çev. A. B. Kafaoglu, Ağaoğlu Yayınevi, İstanbul, 1970).
- Paul Baran ile birlikte *Monopoly Capital* (Tekelci Sermaye, 1966). Bu kitabın Türkçesi *Tekelci Kapitalizm* başlığıyla yayınlanmıştır. (Çev. F. Onaran, Doğan Yayınları, Ankara, 1970).

Yazarın Türkçe'de mevcut öteki çalışmaları arasında, Baran ve Magdoff'un makalelerini de içeren *Çağdaş Kapitalizmin Bunalımı* (Çev. Y. Koç, Bilgi Yayınları, Ankara, 1975) da vardır. Ayrıca, Sweezy ile İngiliz Marksist tarihçisi Maurice Dobb arasında 1950'li yıllarda geçen bir tartışma ile birlikte başka yazarların da aynı konudaki katkılarını içeren bir derleme de Türkçe'de yayınlanmıştır: *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, Metis Yayınları, İs-

tanbul, 1983. Nihayet “Monthly Review Okulu”nun önemli bir kilometre taşı olduğu için, P. Baran’ın *The Political Economy of Growth* başlıklı kitabının da Türkçe’ye çevrilmiş olduğunu hatırlatmak gerekir: *Büyümenin Ekonomi Politikası* (Çev. E. Günçe, May Yayınları, İstanbul, 1974).

Aşağıda okuyacağınız görüşme, *Onbirinci Tez* Danışma Kurulu üyeleri Sungur Savran ve E. Ahmet Tonak tarafından 1986 yılında, iki ayrı aşamada gerçekleştirilmiştir. Okuyucunun görüşmeyi daha kolaylıkla izleyebilmesine yardımcı olabilmek için bazı konularda verilen açıklayıcı dipnotlar olsun, ara başlıklar olsun, Onbirinci Tez tarafından konulmuştur. Bantların çözülmesindeki katkısı dolayısıyla Derek Link’e teşekkür ederiz.

TONAK: *Önce yaşamınız boyunca sosyalist bir aydın ve yazar olarak sürdürdüğünüz faaliyetleri ele alarak başlamak istiyoruz; daha sonra da teori ve politika sorunlarına geçmek. Sosyalizme yönelişinizin, sosyalizmin çağdaş dünya için anlamlılığına ikna oluşunuzun 1930’lu yılların başlarına rastladığımı değişik vesilelerle ifade etmişsiniz. Yani, yarım yüzyılı aşkın bir süredir sosyalist görüşlerin geliştirilmesi ve savunulması yolunda çaba göstermektedirsiniz. Şimdi, hiç olmazsa 70’li yılların ortasına kadar, bu dönem ABD’de sosyalist hareketin öyle pek de canlı olduğu bir dönem değildi. Özellikle Soğuk Savaş döneminde, sosyalizm, hakim siyasal güçlerce, kitle iletişim araçlarınca, aydınlarca vb. kötülenecek ve aşağılanacaktı. Bir sosyalist kimliğiyle son derece küçük bir azınlığın bir üyesi olarak yaşadınız hep. Bu konuda neler söyleyebilirsiniz? Üzerinizde uygulanan baskılarla ilgili olarak üzerinde durmak istediğiniz anlamlı, ilginç örnekler var mı?*

SWEEZY: Şimdi, sözünü ettiğiniz elli yıllık dönem kuşkusuz kendi içinde büyük farklılıklar gösteriyor. Marksizmle ve sol düşüncelerle ilgilenmeye başlamamın nedeni, 30’lu yılların başında dünyanın içinde bulunduğu durumdu, 1929 malî çöküşüydü, Büyük Depresyon’du, İkinci Dünya Savaşı’na bir önsöz niteliğini taşıyan uluslararası durumdu. O yıllarda, özellikle ABD’de, ya da özellikle demeyelim de belirgin biçimde ABD’de, sol faaliyetlerde ve sol düşüncede bir yükselme vardı. Diyebilirim ki, o güne kadar ABD’de Marksizm hiçbir varlık gösterememişti.

Thorstein Veblen’in yapıtını belki bilirsiniz. New School’un ilk öğretim üyelerinden biriydi.¹ Marksist değildi ama Marksizmden bir hayli etkilenmişti; o dönemde, 1920’li yıllarda, ABD’nin, Marksizmi gerçekten ciddiye alan hemen hemen tek önemli top-

¹ New School for Social Research. New York’ta 1930’lu yıllarda kurulmuş, başlangıçta öğretim kadrosunun önemli bir bölümü Avrupalı göçmenlerden oluşan, ortalama Amerikan üniversitesine göre solun ağırlıklı olduğu bir yüksek öğretim kurumu.

2 CIO (Congress of Industrial Organizations - Sanayi Örgütleri Kongresi) 1930'lu yıllarda Amerikan işçi sınıfının önemli kesimlerinin girdiği zorlu mücadelelerin (grevler, fabrika işgalleri vb.) belirlediği bir ortamda, uzlaşmacı işçi konfederasyonu AFL'den (American Federation of Labor - Amerikan İşçi Federasyonu) kopan sendikacılarca 1935 yılında kurulan konfederasyon. CIO, zamanla her bakımdan AFL'ye yaklaşmış ve 1957'de iki konfederasyonun birleşmesiyle bugünkü AFL-CIO doğmuştur.

lum bilimcisiydi. Eski Sosyalist Parti'nin bünyesinden de birkaç ilginç düşünür çıkmıştı, özellikle de Louis Boudin. Boudin, Kautsky'nin ve Alman partisinin sosyal demokrat düşüncesinin doğrultusunu benimsemişti ama aynı zamanda özgün bir düşünürdü. Bazı başka düşünürler de vardı.

Ama genel olarak düşünüldüğünde, en azından akademik dünyada Marksizmin herhangi bir etkisi yoktu. Hakkında bilenler veya yazılanlar da karikatür niteliğinin ötesine gitmiyor, en ufak bir ciddiyet taşımıyordu.

30'lu Yıllarda ABD Solunun Yükselişi

1933 sonbaharında İngiltere'den döndüğümde, bu durum değişmeye başlamıştı bile. Büyük üniversiteler çevresinde epey bir sorgulama ve irdeleme vardı. Ben o dönemde Harvard Üniversitesi'nde idim ama aynı şey pek çok başka üniversite için de geçerliydi. Özel olarak da New York'ta: New York Üniversitesi'nde, City College'da. Tabii, 30'lu yıllar boyunca Komünist Parti hızla büyümekte ve işçi sınıfının örgütlenmesinde öncü bir rol kazanmaktaydı. Ayrıca, AFL'den kopmuş olan CIO vardı.² Genel olarak bakıldığında, bu dönem, çok fazla sofistike olmakla birlikte büyük miktarda teorik çalışmanın yapıldığı, büyük bir mayalanma ve ilginin doğduğu bir dönemdi. Benim de kendimi bir Marksist olarak yetiştirdiğim bağlam buydu işte.

Normal bir neo-klasik iktisat eğitimi görmüştüm. Ama bir Marksist olarak büyük ölçüde kendi kendimi eğitime sorunuyla karşı karşıyaydım. Tabii, Avrupa, özel olarak da Alman geleneklerini özümlemeye çalışarak. *The Theory of Capitalist Development* (Kapitalizm Nereye Gidiyor?) kitabımın, yavaş yavaş, birkaç yıl süresince kaleme alınışı işte o döneme rastlar. Kitabın yazılışı az çok kendi kafamı temizleme çabası olarak başlamıştı. 1935 veya 36'dan itibaren sosyalizmin iktisadı konusunda bir ders vermeye başlamıştım. Konuyu iki biçimde ele alıyorduk. Bir yandan, sosyalist bir toplumun ekonomisi, öte yandan, sosyalist hareketlerin iktisat teorileri. Bu ikincisinde elbette birçok sosyalist gelenek sözkonusuydu, Hristiyan sosyalizmi, Fabian sosyalizmi vesaire, nihayet Marksist sosyalizm. Bu derste de, lisansüstü ders ve seminerlerinde de, Marksizmin ele alınış düzeyini yükseltmeye çalışıyordum. Ama görüyordum ki, neo-klasik bir eğitimin geleneklerini ve sınırlamalarını aşabilmek için uzun ve zorlu bir mücadele gerekliydi. Bilemiyorum. Başlangıçta çok da başarılı olduğumu söyleyemem. Marksist emek değer teorisini kabul edebil-

mem için uzun, çok uzun bir süre geçmesi gerekti. Çünkü marjinal fayda fiyat teorisi falan tarzında düşünmeye tümüyle alışmıştım. Ve uzun bir süre anlayamadım, tümüyle farklı amaçları olan bir değer teorisi nasıl olabilir, bir türlü anlayamıyordum. Yıllar aldı bu. *Kapitalizm Nereye Gidiyor?* savaşın patlak vermesinin hemen ertesinde tamamlandı ve ben silah altına alınmadan birkaç ay önce yayınlandı. Sanırım, artık o tarihte kendime Marksist diyebilirdim; teorik düşünce tarzını makul ölçüde kavramış ve klasik metinler konusunda bilgisi olan bir Marksist. Ama, inanın, hiç de kolay olmadı bu.

ABD Üniversitelerinde Siyasal Baskı

TONAK: *Harvard'daki yıllarınıza ilişkin bir şey sormak istiyorum. Bir yazınızda, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "Harvard'dan münasip dille yolcu edildiğinizi" yazmıştınız. Ayrıca biliniyor ki, öğrenci taleplerine rağmen, başka Amerikan üniversiteleri de size güvenceli bir kadro önermediler hiçbir zaman. Harvard deneyiminizden ve benzer olaylardan kısaca söz eder misiniz?*

SWEEZY : Aslında, benim Harvard'dan uzaklaştırıldığımda sanıyorum oldukça yaygın bir yanlış anlama var. Doğru değil bu. Harvard'dan 1942'de silah altına alınınca ayrılmıştım. Savaş yıllarının büyük bölümünü Avrupa'da, İngiltere, Fransa ve Almanya'da geçirdim. O sırada Harvard'dan izinliydim. Ayrıldığımda yardımcı profesördüm, beş yıllık bir sözleşme imzalamıştım; 1945'te, kırkbeş sonbaharında, ABD'ye döndüğümde hâlâ iki yıllık sözleşmem vardı, hatta sanırım iki buçuk yıllık. Ama ben üniversite öğretimine dönmemeye karar verdim. Harvard'daki dostlarımla konuştuğumda, bölümün bana *tenure*³ vermesinin olanaksız olduğunu kavradım, onun için de beklemeye gerek görmedim. Sadece birkaç yıl için üniversiteye dönmeyi de canım çekmedi, istifa ettim. Onun için uzaklaştırıldığını doğru değil; ama şurası kesinlikle doğru: eğer kalsaydım, *tenure* veremeyceklerdi.

SAVRAN : *Bunun ardında siyasal nedenlerin yattığı açıkça belirtildi mi, ya da hiç olmazsa siz bunu açıkça biliyor muydunuz?*

SWEEZY : Evet, ideolojik nedenler olduğunu...

SAVRAN : *Ben de onu demek istemişim.*

SWEEZY : Bölüm kesin biçimde ikiye ayrılmıştı. Solcularla muhafazakârlar arasında değil, bölüme bir solcunun alınmasına ka-

3 *Tenure* : Anglo-Sakson üniversite sisteminde belirli bir düzeye varmış olan öğretim üyelerine kesin iş güvencesi sağlayan, emekliye ayrılana kadar üniversiteden uzaklaştırılmalarını olanaksız kılan statüye verilen ad. Genellikle sınırlı süreli sözleşmelere dayanan Anglo-Sakson sisteminde, *tenure* statüsüne sahip olmayan bir öğretim üyesi, süresi dolduğunda sözleşmesi yenilenmeyerek üniversiteden uzaklaştırılabilir.

4 Viyana'da ondokuzuncu yüzyılın sonlarından başlayarak, 1930'lu yıllarda Nazizm'in Avusturya'yı ele geçişine kadar önemini koruyan bir Marksist düşünce okulu. Başlıca temsilcileri Otto Bauer, Max Adler, Rudolf Hilferding ve Karl Renner'dir.

rarlı biçimde karşı çıkanlarla bana yakınlık gösterenler (örneğin Schumpeter) arasında. Aslında savaş sırasında ekonomi bölümünde bir kadro açılmıştı, *tenure*'ü olan sürekli bir kadro. Derhal birini atamak zorundaydılar. Kadro için düşünülen iki adaydan biri bendim. Öteki ise, daha sonra çok ünlü bir çalışma ekonomisi uzmanı olacak olan John Dunlop. Schumpeter benim adaylığımı kuvvetle desteklemiş. (Bu bana sonradan anlatıldı, o sırada İngiltere'deydim). Ama kısmen o sırada üniversitede olan, savaş sırasında ders verebilecek birine ihtiyaçları olduğu için, kadroyu Dunlop'a vermişler. Ondan sonra da, artık bir Marksiste görev vermeleri olanaksız hale gelmişti.

TONAK : *Başka ünlü adların yanı sıra Schumpeter'in de öğrencisi olduğunuz biliniyor. Hatta artık klasikleşmiş olan Kapitalizm Nereye Gidiyor?'un başlığını (kitabın İngilizce özgün başlığının tam Türkçe karşılığı Kapitalist Gelişme Teorisi'dir - ç. n.) kendi yaklaşımınızı, ana yapıtlarından birinin başlığı İktisadi Gelişme Teorisi (The Theory of Economic Development) olan Schumpeter'in yaklaşımından ayırd etmek için öyle koyduğunuz söylenir. Schumpeter'le ilişkinizi nasıl tanımlayabilirsiniz? Onunla ilgili anılarımız arasında düşünsel ya da siyasal açıdan ilginç olabilecek bir nokta var mı?*

SWEEZY : Siyasal yelpazenin karşı uçlarında yer almakla birlikte, kişisel düzeyde çok yakın dosttık. Yirminci yüzyılda iktisadî düşüncenin tarihini incelemiş hiçbir iktisatçı Schumpeter'in eşsiz bir yeri olduğunu görmezlikten gelemez. Marksizmin önemini kavramıştı Schumpeter. Aslında, Viyana'dayken, AustroMarksist okulun⁴ önde gelen yıldızlarıyla, Hilferding'lerle, Otto Bauer'lerle, Max Adler'lerle aynı havayı teneffüs etmişti. Onların düşünsel yerini ve önemini kavramıştı. Kendisinin kapsamlı bir kapitalizm teorisi kurma çabası, bilinçli bir biçimde Marksizme bir alternatif olarak inşa edilmişti. Başka bir deyişle, çağın en önemli düşünsel akımı olduğunu kavrayarak ve teslim ederek Marksizme belirli bir saygı göstermiş oluyordu. Bu, Anglo-Sakson dünyasında mevcut olan her şeyden tümüyle farklıydı. Bu dünyada Marksizm ciddiye alınmıyordu. Marksizmi hiç ciddiye almamış olan Keynes'in deyimiyle, düşünsel bir "yeraltı dünyası"nın bir ögesi gibi görülüyordu. Onun için kişisel olarak Schumpeter'e büyük sempati vardı; sanırım onun da bana. Aslında, Schumpeter'in öğrencisi olmadım. Ama kişisel olarak, beni çok etkiledi.

TONAK : *Resmen hiçbir zaman ders almadınız mı Schumpeter'den?*

SWEEZY : Şöyle diyelim: İngiltere'den dönüşümde, küçük bir lisanüstü semineri vardı. Çok küçük bir seminerdi; dört-beş kişi vardı, biri de Oscar Lange'ydi.

TONAK : *O da mı vardı?*

SWEEZY : Leontief de katılırdı, ben vardım, Schumpeter'in daha sonra evlendiği kadın vardı. Ama çok küçük bir seminerdi. Başka hiç bir şey almadım Schumpeter'den. Daha sonra otuzlu yılların ortalarında, iki yıl boyunca, sanırım iki yıldır, lisansüstü iktisat teorisine giriş dersinde Schumpeter'in asistanlığını yaptım. Ödevleri okumada ve öğrencilerle ilişkilerde yardımcı olurum ona.

TONAK : *Ya Samuelson ve Solow? Sizin lisanüstü seminerlerinizi ze öğrenci olarak katılmışlardı, değil mi?*

SWEEZY : Yok, Solow daha önce sözünü ettiğim "Sosyalizmin İktisadı" dersini almıştı. Hayatımda gördüğüm en iyi öğrencilerden biriydi, çok zekiymiş ve başlangıçta çok da solcuydu.

SAVRAN : *Bu çok ilginç işte!*

TONAK : Evet, kendisi de söylemişti. Bir kez dinlemişim.

Genç Solcular Üzerindeki Baskılar

SWEEZY : Evet, evet, birkaç yıl çok solcuydu. Daha sonra nerede okuduğunu bilmiyorum, doktorasını Harvard'da yapıp yapmadığını, belki de başka yerde yaptı. Savaşın ilk yıllarında ABD'den ayrıldıktan sonra Solow'la temasımı biraz sürdürdüm ama hızla geleneksel bir konuma kaydı ve sonra... biliyorsunuz şimdiki durumunu. Sanıyorum, bir parça oportünist denebilir Solow'a.

TONAK : *Ya Samuelson? O da almıştı dersinizi.*

SWEEZY : O hiçbir zaman solcu olmadı.

TONAK : *Ama seminerinize katıldı, değil mi?*

SWEEZY : O seminere değil. Otuzüçte daha Cambridge'de değildi.⁵ Otuzaltı dolayında geldi. Schumpeter'in dersini aldı, ben Schumpeter'in asistanıyım. Zaman zaman da enformel tartışma gruplarında bir araya gelirdik. Schumpeter de olurdu ama her zaman değil. 1930'lu yıllarda bütün dünyadan misafir iktisatçılar Cambridge'e gelirlerdi, en çok Schumpeter orada olduğu için. Çekim merkezi oydu. Bir başka ünlü isim de Hansen'di. Konuk bilim adamları arasında Lange vardı, Georgescu-Roegen vardı,

⁵ Sweezy burada İngiltere'deki Cambridge Üniversitesi'nden değil, ABD'nin Massachusetts eyaletinde bulunan Cambridge kentinden söz ediyor. Harvard Üniversitesi bu kenttedir.

6 Morgan, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde, tekellerin yükseliş döneminde, yıldızı parlayan bir Amerikalı kapitalist ve bankacıdır. Kuru-luşlarından Morgan Guaranty Trust günümüzde de ABD'nin büyük bankaları arasında yerini korumaktadır.

onları bilirsiniz herhalde. Rockefeller Bursu ile gelip altı ay kalan, bir yıl kalan, Lange'nin durumunda olduğu gibi iki yıl kalan konuk iktisatçılar vardı.

Bunlardan biri de Eric Roll'du. Bilirsiniz, iktisadi düşünce tarihi alanında çalışırdı. Eric Roll'un *History of Economic Thought* (İktisadi Düşünce Tarihi) kitabının ilk basımı, kanımca, hâlâ değerli bir kitaptır. Daha sonraki basımlarında çok değiştirdi kitabı. Ve de, biliyorsunuzdur, İngiltere'nin önde gelen bir yüksek bürokratu oldu çıktı. Şimdi artık Lord Roll oldu, Londra'nın büyük bankalarından birinin başında. Siyasal olarak da sağa yöneldi, ama sanırım başkaları kadar değil. Zaman zaman görürüm, ABD'ye geldiğinde. Artık solcu değil ama düşmanca tavır da almıyor. Yani Thatcher'ci veya Reagan'cı falan değil, öyle olmayacak kadar akli başında. Çok da yetenekli bir insan.

Bu insanların büyük bölümü için, bu da anlaşılabilir bir şey, sol hareket içinde gerçek bir kariyer yapmak olanaklı değildi. Başka alanlarda da yapılabilecek bir sürü kariyer vardı, bir sürü müthiş cazip şey vardı, üniversitede kariyer yapmak, bürokrasi-deki olanaklar... Solow ve Roll, kendilerine açık olan kariyerler bakımından neredeyse örnek olaylardır. Politikalarını işlerine uyduran çok zeki, akıllı solcular. Bir bakıma bir tür oportünizm bu, ama bu ikisinin durumunda kaba ya da kötü niyetli bir oportünizm değil. ABD toplumunda bir insanın direnmesinin aşırı derecede güç olacağı türden bir şey bu, özellikle de bağımsızlığını sağlayabilecek malî olanaklara bir ölçüde sahip değilse.

Şunu da belirtmek gerekir ki ben de muhtemelen o yola girdim. Ama talihim varmış ki, bir üniversiteden alacağım maaşa bağımlı değildim. Babam bankacıydı. First National Bank'ın müdür yardımcısıydı. Yani şimdiki Citibank'ın atalarından biri olan bir kuruluşun. Bu banka, zamanında, George F. Baker'in yönetiminde, ABD finans kapitalinin önde gelen güçlerinden biriydi. Zaten Baker, Morgan'la da çok yakın iş ilişkisi içindeydi.⁶ O zamanlar, First National Bank'ın sadece beş müdür yardımcısı vardı. Bugün Citibank'ın kiler yüzü aşıyordur. O dönemde First National bir yatırım bankasıydı. Bir milyon dolardan daha azına mevduat açtığını sanmam. Çok az sayıda kişisel hesap kabul ederdi, daha sonra varlığını sürdürebilmesinin nedenlerinden biri de buydu. Yine de ayakta kalabilmek için National City Bank ile birleşmek zorunda kaldı. Ama, bir ara Morgan'ın imparatorluğunun bir uzantısı, bir parçası gibiydi. Babam da First National'ın üst düzey yöneticilerindendi, müdür yardımcısıydı. Çok

zengin değildi. 1929 borsa çöküşü olmasaydı belki olabilirdi. Ama 1929'da iflas eden birçok şeyle haşır neşirdi. Onun için büyük bir serveti falan yoktu, ama yaşamak için gerekli olan her şeyi vardı. Bu da gerekliydi. Diyeceğim o ki, ABD'de, artı-değerden az da olsa bir şey geçmiyorsa elinize, düşünsel ortamda gerçekten bağımsız bir rol oynama olanağını kazanamazsınız. Yani bu insanları kişisel bir anlamda suçluyor değilim. Sadece durumu açıklamaya çalışıyorum. Bir de talihime şükrediyorum ki, bu kadar çok insanı teslim alan bu baskılardan ben kaçma fırsatını bulmuşum.

McCarthy Döneminde “Cadı Kazanı”

SAVRAN : Bir yazar, *Monthly Review* dergisi için haklı olarak Amerikan solunun bir “kurumu” nitelemesini kullanıyor. Dergiyi 1949'da, McCarthy döneminin şafağında yayınlamaya başlamışsınız.⁷ Bunu 1952'de *Monthly Review Press* adlı yayınevi izlemiş. Size *Monthly Review* ile ilgili olarak iki soru sormak istiyorum: Birincisi, dergi hiç hukuki ya da siyasal baskıya uğradı mı?

SWEEZY : Evet, ikisine de. Dergiyi Leo Huberman'la birlikte kurduk. Herhalde kitaplarını bilirsiniz. Kelimenin en iyi anlamında halka yaklaşabilen bir yazardı. Fevkalâde yazardı; açık, kolay anlaşılır, sağlam bilgilerle donatılmış kitapları vardı: Amerikan demokrasisinin tarihi üzerine *We the People* (Biz Halkız), kapitalizmin tarihi üzerine *Man's Worldly Goods* (Dünya Nimetleri) başlıklı iki kitabı vardır.⁸ *Monthly Review*'u birlikte kurduk. Ye her ikimiz de, Mc Carthy döneminin, yaygın adıyla “cadı kazanı” uygulamalarının sıkıntısını bir ölçüde çektik. Leo, sanıyorum, bir kez McCarthy Komitesi'nde, bir kez de Amerikan Aleyhtarı Faaliyetler Komitesi'nde ifade verdi. Ben o sırada New Hampshire eyaletinde oturuyordum. Beni de eyalet düzeyinde bir «yıkıcı faaliyetler» cadı kazanının hedefi haline getirdiler. Dört yıl sürdü bu. 1953'de, yerel eyalet “engizisyonu” diyebileceğimiz bu merci tarafından sorguya çekildim. Aslında ayrıntılarıyla sıkıyayım sizi... Beni, mahkemeye hakaretten suçlu buldular ve hapis cezasına çarptırdılar. Elliüç-ellidörtteydi bu. Derhal bir üst mahkemeye başvurduk. Dava 1957'ye kadar sürdü. Nihayet o yıl ABD Yüksek Mahkemesi kararını benim lehime verdi. Bütün bu dönem boyunca kefalet karşılığı dışarıda kaldım. 1957 yılı, Yargıç Earl Warren'ın başkanlığında mahkemenin liberal evresinin doruğu olmuştu. 1957 Haziran'ında sadece o gün,

7 ABD'de, soğuk savaşın başlangıç evresinde (1940'lı yılların sonu ile 1950'li yılların başı) çeşitli aydın, sanatçı ve solcuların yoğun bir baskıya uğratıldıkları dönem. Bu dönem, komünizme karşı cihadın başını çektiği için Senatör Joseph McCarthy'nin adıyla anılır.

8 Bu kitaplardan *Man's Worldly Goods* Türkçe'ye çevrilmiştir: *Feodal Toplumdaki Yirminci Yüzyıla*, çev. M. Belge, Dost Yayınları, Ankara, 1982.

McCarthy'ciliğin en rezil aşınıklarını bozan altı ya da sekiz karar verdi mahkeme. Benimki de bunlardan biriydi.

Ama bütün bunların *Monthly Review* ile bir ilişkisi yoktu. Daha doğrusu, sadece dolaylı olarak vardı; derginin kendisine yönelik hiçbir saldırı olmadı.

Talihimiz varmış ki, ne Leo ne de ben Komünist Parti'ye hiçbir zaman üye olmamıştık. Oysa pekâlâ olmuş olabilirdik, bu veya şu aşamada. Bir sürü insan, 1930'lu yıllarda, partiye o dönemde solun en etkili örgütü gibi görüldüğü için üye olmuştu. Çok aşırı bir önem verdiklerinden değil yoksa. Bir sürü durumda da çok uzun kalmamışlardı partide. Ama pek çoğu partiden geçmişti ve bu, sonradan, insanları utanmazca süründürmek için kullanılan bir tutamak oldu. Bizim talihimiz, bu kozu bize karşı kullanamamalarıydı. Kuşkusuz, insanlar dergiye abone olma konusunda olsun, ellerinde görülmesi konusunda olsun çok dikkatliyidiler. Yıllar boyunca çevre farketmesin diye dergiyi abonelere üzerinde hiçbir şey yazmayan bir kâğıda sarılmış biçimde gönderdik. Ama bu tür şeyler doğrudan bir baskıdan farklıdır. Gerçekte, diyebilirim ki, ABD hukuk sistemi bir konuda her zaman titizlik göstermiştir. Sistemde doğrudan sansürün her türüne karşı uzak duran bir yan vardır. İhtiyaçları yok buna. Yayınlarımız o kadar küçük ki kimse için bir tehdit oluşturmuyor.

SAVRAN : *İkinci olarak, kırk yıla yaklaşan bir yayın hayatından sonra, Monthly Review'nun Amerika'da ve genel olarak dünyada sosyalizme yaptığı katkıyı nasıl değerlendiriyorsunuz?*

“Monthly Review Okulu”

SWEEZY : Aslına bakarsanız, ABD dışında ABD içinde olduğundan çok daha fazla etkisi olmuş olduğunu düşünüyorum. Bir de Monthly Review «okulu» diye bir şey var: Huberman ve benim dışımda, Paul Baran da bu okuldan sayılıyor. Baran *tenure*'lu olarak Stanford Üniversitesi'nde hocaydı. 1948'de almıştı *tenure*'unu, çok talihli birşeydi bu...

TONAK : *Bir büyük Amerikan üniversitesinden tenure alan ilk Marksistti galiba, öyle değil mi?*

SWEEZY : Yok aslında başkaları da vardı, ama iktisatta belki de ilkti.

TONAK : *Ben de onu demek istemiştim.*

SWEEZY : Ama birçok başka Marksist vardı, matematikçiler ve

fizikçiler için daha büyük olasılıktı. Onların Marksizmi kendi çalışmalarının içine girmiyor, başlarına belâ açmıyordu.

Baran bize çok yakındı. Ayrıca Harry Magdoff vardı, daha sonra da Harry Braverman. Okulun ana yapıtları sanırım şunlar: Benim *Kapitalizm Nereye Gidiyor?* başlıklı kitabım, Paul Baran'la ortaklaşa yazdığımız *Monopoly Capital* (Tekelci Sermaye), Harry Braverman'ın *Labor and Monopoly Capital*'ı (Emek ve Tekelci Sermaye) ve Harry Magdoff'un *The Age of Imperialism*'i (Emperyalizm Çağı). Amerikan Marksizminde kabaca Monthly Review okulu olarak tanımlanabilecek belirgin bir eğilim vardır. Ama hakim olduğunu sanmam. Tahminim, kesinlikle öyle olmadığı. Örneğin URPE'de⁹ Monthly Review eğiliminin bir azınlık olduğu söylenebilir, evet kesinlikle bir azınlık. Birçok başka eğilim var. Anwar Shaikh'in eğilimi bir başka azınlık eğilimi.¹⁰ Bowles ve Gintis geliyor aklı, sonra başkaları...

9 URPE (Union of Radical Political Economics), ABD'nin sol eğilimli iktisatçıların siyasi bakış açısı ayırdetmeksizin, bir araya getiren bir birlik.

10 Anwar Shaikh'in bir makalesi daha önce bu dizide yayınlanmıştı. Bk. "Günümüz Dünya Bunalımı: Nedenleri ve Anlamı", *Onbirinci Tez*, 1, Kasım 1985 (ikinci baskı: Ağustos 1986).

TONAK : *Ama Bowles ve Gintis'in eğilimi çoğunluk haline geliyor bir bakıma.*

SWEEZY : Olabilir, bilmiyorum. URPE ile yakından ilişkim yok, iç politikasıyla da. Ama ne olursa olsun yararlı bir şey olduğuna inanıyorum. Biliyorsunuz, Amerika'da Marksist hareket küçük, çok küçük bir hareket. Hiç kimse, Marksizmin Amerika'nın düşünsel yaşamında başlı başına bir etkisi olduğunu iddia edemez. Bir soğuk savaş zihniyeti mevcut. Yine de Marksizm küçük de olsa bir köşe kapmış durumda. Eskisine göre çok daha ciddi bir yer bu. Olduğu kadarıyla yetiniyoruz.

Sosyalist Aydın ve Örgütsel Politika

SAVRAN : *Bir sosyalist aydın kimliğiyle gösterdiğiniz faaliyetler konusunda son bir soru: Sizin kadar etkili ve kendini davaya adanmış bir sosyalistin pratik sosyalist politikaya, yani örgütsel politik çalışmaya hiç girmemiş olması çok dikkat çekici bir şey. Bize bunun nedenlerini anlatır mısınız? Bir de, geriye doğru baktığımızda bu konuda ne hissettiğinizi söyler misiniz?*

SWEEZY : Aslında bu söylediğiniz tümüyle doğru değil. 30'lu yıllarda birçok işe karışmışım. Öğretmenler Sendikası'nda çok faaldim, Harvard Öğretmenler Sendikası'nın da kurucularındandım.

SAVRAN : *Yok, benim asıl söylemek istediğim bir siyasal parti-nin inşası için çalışmaktı. Aslında siz kendiniz de, Monthly Review'un 25. yıldönümü vesilesiyle yazdığınız bir yazıda bu tür bir*

şeyden söz etmişsiniz. Örgütsel politikaya hiçbir zaman girmedığınızden, özellikle de altmışlı yıllarda, hareket yükselme halindeyken... Geriye doğru baktığımızda bunu nasıl değerlendiriyorsunuz?

SWEEZY : Bir bakıma kaçınılmaz gibi görüyorum. Çünkü, sanırım, altmışlı yıllarda harekete katılmaya çalışmak çok güç olurdu. O yılların hareketi genç bir hareketti; bizim gibi yaşlılara ihtiyaçları olmadığını düşünüyorlardı. Oysa, aslında solun geçmişiyle bir ölçüde süreklilik sağlayabilecek bir şeye ihtiyaçları vardı, çünkü altmışlı yılların hareketinin tarih kavrayışı çok zayıftı; ülkenin gelişiminde, düşünsel ve siyasal olarak kendi yerini anlamakta çok başarısızdı. Biz kendi rolümüzü her zaman belirli sol gelenekleri, bir tarih kavrayışını sürdürmek olarak görmüşüzdür. Bu ise varolan parti oluşumları içinde yapılamazdı, sektör oluşumlardı bunlar. Onun için biz de hepsi için yararlı olabilecek birşey üretmek istiyorduk, tabii kendilerini tarihsel gelişimin içine yerleştirmek istedikleri takdirde. Gerçekten de, tek ciddi siyasal parti Komünist Partiydi; bir de Komünist Parti'nin bir varyantı olan Troçkistler vardı. Yani ikisi de Üçüncü Enternasyonal geleneğinden geliyorlardı. Düşünsel yaratıcılık bakımından ikisi de ümitsiz durumdaydı.

Hatırlarım, *Kapitalizm Nereye Gidiyor?*'u ilk yazdığımda, kitap ilk yayınlandığında, bazı arkadaşlarım “kitabın hakkında ne diyeceğimizi bilemiyoruz, çünkü Moskova henüz hiçbir şey söylemedi” demişlerdi. Ee, bu tür bir atmosferde ciddi çalışma yapamazsınız. Belki İngiltere'de. Yani, Maurice Dobb hep Komünist Parti üyesiydi, örneğin. Ama sanırım karışmıyorlardı işine. İstediklerini söyleyebiliyordu. Hatta, bütün bu dönem boyunca yaratıcı bir yazar olmuştur Dobb.

Ama Amerika'da olanaklı değildi bu. Bu sorunlar çok karmaşık, benim de kesin bir fikir oluşturabilecek kadar bilgim yok. Eğer gelecek için umut vaad eden bir hareket olduğuna inansaydım, bu harekete katılmaktan ve görev almaktan, büyük keyif duyardım. Ama böyle birşey göremiyorum.

Bir çevre oluşturma sorununa gelince, *Monthly Review* bu konuda bizim için bir üs oluşturuyor. Harry [Magdoff] de, ben de büroya haftada bir gün, Salıları gideriz. Şimdi, bütün dünyadan insanların katıldığı enformel bir Salı öğle yemeği sohbeti geleneği oluştu. İnsanlar sandviçlerini, kahvelerini falan alıp geliyorlar, oturuyoruz, konuşuyoruz. Örneğin geçen Salı, ünlü Latin Amerikalı, Uruguaylı Eduardo Galeano New York'taymış, o geldi. Hani *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*'nın yazarı.¹¹ Biri da-

ha vardı... ha, eski dostumuz Bobbie Ortiz. Dominik Curnhuri-yeti'nden yeni dönmüş, bir kadın konferansına katılmış orada. Dünyanın her yanından insanlar gelir. John Eatwell düzenli olarak gelir. Eric Hobsbawm gelir New York'ta olduğu zaman, düzenli olarak değil, iki-üç defa.

Monthly Review başlı başına bir merkez gibidir, çok enformel türden bir merkez. Bize birçok temas sağlar. Ama yeteri kadar değil, keşke daha çok temasımız olabilseydi, özellikle tabandan. Ama böyle temasları sağlayabilecek bir hareket yok aslında. Eğer yaşasaydı, Harry Braverman işçi sınıfı içindeki yönelim ve eğilimlerle yakın bir ilişki kurabilirdi. Bilmiyorum. O tür ilişkimiz yok.

SAVRAN : *Sanırım, düşünsel bir geleneği sürdürme yolunda bilinçli bir seçim yapmışsınız. Öyle mi?*

SWEEZY : Evet evet, galiba ben de böyle ifade ederdim.

Amerikan Geleneği ve Avrupa Marksizmi

TONAK : *Marksist teoriye katkılarınıza geçelim. İlk ana katkınız olan 1942 tarihli Kapitalizm Nereye Gidiyor?'un bazı yönlerini tartışarak başlayabilir miyiz? Bana öyle geliyor ki, o kitap, sağlam bir biçimde Grossmann, Luxemburg, Hilferding vb. Avrupalı Marksistler arasında yapılmış olan tartışmalar üzerinde yükseliyordu ve hatta bu düşünürlerin teorilerine sentez niteliğinde bir bakış getiriyordu. (Bunun en açık örneği kitapta bunalım teorisi çevresindeki tartışmaları ele aldığınız bölüm.) Buna karşılık, savaş-sonrası Amerikan Marksizmi, en azından son döneme kadar, kendini bu tür bir geleneğe soyutlamış bir görünüm arz ediyor. Bu değerlendirmeye katılıyor musunuz? Katılıyorsanız, bu durum üzücü gelmiyor mu size?*

SWEEZY : Doğru. Sanıyorum Amerikan hareketinde belirli bir taşralılık ya da kendini yalıtma eğilimi var. Ama bu gerek örgütsel gerekse teorik ve ideolojik bakımdan her zaman böyle olmuştur. Her zaman. Ben sadece o dönemde varolan tek düşünsel gelenekle bağ kurmaya çalışıyordum -İkinci Enternasyonal'den Üçüncü Enternasyonal'e aktarılmış olan gelenekti bu- bir de en önemli düşünürleri ön plana çıkarmaya çabalıyordum, Hilferding gibi, tabii ki Lenin gibi. Lenin'in kapitalizmin gelişmesinin bir teorisyeni olarak önemli bir yeri vardır, Luxemburg'un da öyle, İngilizlerin de. Dobb muhtemelen bu geleneği izleyen tek

11 Bu kitap Türkçe'de yayınlanmıştır: E. Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, Çev. A. Tokatlı/R. Hakmen, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1983.

12 "Dönüşüm sorunu", Marksist ekonomi politik eleştirisinde değerlerden üretim fiyatlarına geçiş konusunda, yirminci yüzyılın başından beri süregiden bir tartışmaya verilen addır. Piero Sraffa, yaşamının büyük bölümünü İngiltere'nin Cambridge Üniversitesinde geçirmiş bir İtalyan iktisatçıdır. 1960'da yayınlanan ve daha sonra Türkçe'ye de çevrilen ünlü kitabı *The Production of Commodities by Means of Commodities (Malların Mallarla Üretimi*, çev. Ümit Şeneken, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1981), önce neo-klasik iktisadın güçlü bir eleştirisine temel olmuş, fakat 70'li yıllarda bazı yazarlar, bu kitaptaki tahlil temelinde Marx'ın emek değer teorisine köklü eleştiriler yöneltmişlerdir. "Yeni-Ricardoculuk" işte bu yazarlara verilen addır.

önemli İngiliz düşünürüydü. Başka kimse gelmiyor aklıma. Başka bir deyişle, buraya, Amerika'ya getirilmesi ve tanıtılması gereken gelenek buydu.

Gerçek şudur ki, kimse bu yoldan gitmedi daha sonra; şurda burda geçici bir-iki istisna bulunabilir ama bunlar da kanımca çok yüzeyseldi. Zaman zaman Fransız modalarının tutması yolunda bir eğilim var. Massachusetts Üniversitesinde ciddi bir grup var, Wolfe/Resnick eğilimi. Çok iyi anladığımı söyleyemeyeceğim bir gelişme. Althusser'ciliğin geliştirilmiş bir biçimi. Ama düşünsel bir anlamda, örgütsel anlamda değil, bir tarikat gibiler. Değişik üniversitelere dağılmış izleyicileri var. Genellikle de çok zeki ve parlak insanlar.

Ama 60'lı yılların Yeni Sol hareketi oldukça anti-entellektüeldi; kendi teorisini geliştirmeye, sol düşüncenin, sol örgütlenmenin tarihsel akışı içinde kendi küçük köşesini yaratmaya çalışıyordu. Eminim bunu benim kadar siz de biliyorsunuzdur. Aslında, son yıllarda genç insanlarla bizden daha fazla temasınız olmuştur herhalde.

Emek Değer Teorisi ve Sraffa

SAVRAN : *Kapitalizm Nereye Gidiyor?*'un en önemli boyutlarından biri, "dönüşüm sorunu" olarak anılan tartışmayı İngilizce Marksist yazına ilk kez sizin o kitapta sokmuş olmanızda. Daha sonra İngilizce yazında bu konuda yapılan tartışmaların, sizin sorunu formüle ediş biçiminizden köklü biçimde etkilendiğini söylemek sanırım yanlış olmaz. Öte yandan, biliyoruz ki, 70'li yıllardan bu yana, iktisadi tahlilini Sraffa'nın yapıtına dayandırarak Marx'ın değer teorisinin tümüyle geçersiz olduğunu ileri süren yeni bir akım türedi. "Yeni-Ricardocu" olarak adlandırılan bu akımla Marx'ın değer teorisini savunanlar arasındaki bu polemik siz nasıl değerlendiriyorsunuz?¹²

SWEEZY : Önce şunu söyleyeyim, çünkü bence bu noktayı kavramak çok önemli: Sraffa'nın kendisi yaptığı şeyi Marksizme bir alternatif olarak görmüyordu, ne de herhangi bir şekilde Marksizmin yadsınması olarak. Onun bakış açısında, çalışması neo-klasik ortodoksluğun bir eleştirisiydi. Gayet açıkça da belirtiyordu bunu. Joan Robinson, Sraffa'nın Marksizmi hiçbir zaman terketmediğini açıkça söylemiştir. Marksizme hep sadık kalmıştır Sraffa, emek değer teorisine katılmak anlamında. Ama bu konuda hiçbir zaman yazmadı. Bu da Sraffa'nın tuhaf bir yanıydı.

Sraffa, Marshall iktisadını eleştirerek başlamıştı işe. 1920'li yıllardaki ünlü makalesini hatırlarsınız. Kendisi de Cambridge

grubundaydı. Merkezi Cambridge'de olan bu ideolojik mücadelede belirli bir tarafta yer alıyordu, ama bir Marksist kimliğiyle değil de, zamanın Ortodoks görüşlerinin bir eleştirmeni olarak. Kuşkusuz bu garip bir konum ama bu durum kimsenin, Ian Steedman'ın yaptığı gibi, Sraffa'yı alıp Marksizme karşıtmış gibi sunmasına izin vermez.¹³ Sraffa'yı tümüyle alternatif bir teori haline getirmek, kanımca, bütünüyle yanlıştır ve Sraffa'nın gerçek niyetleriyle hiçbir ilişkisi yoktur. Ne de, tabii, Marksist tahlilin gerçek amaçlarıyla. Görebildiğim kadarıyla, Steedman'da hiçbir dinamik, hiçbir gelişme yok. Bir değer teorisi olmadan (bu terimi birikim teorisini falan da kapsayacak biçimde geniş anlamda kullanıyorum) bir şeyler yapılabileceğini sanmak bana tam bir iflas gibi görünüyor. Hiçbir işe yaramaz. Zaten bir yere gittiğini de sanmıyorum. Neo-klasik iktisadın sınırlarını, yanlışlarını, içsel tutarsızlıklarını göstermek iyi birşeydi, olumluydu, önemliydi. Ama o temelden hareketle, Marksizmin ufkuna ve amaçlarına uygun herhangi bir teorinin geliştirilebileceğini sanmak tümüyle yanlıştır.

13 Ian Steedman, "Yeni-Ricardocu" okulun en önemli temsilcisidir. Ana yapıtı Türkçe'ye çevrilmemiş olan *Marx After Sraffa*'dır (New Left Books, Londra, 1977).

TONAK : *Baran'la ortak yaptığımız, 1966 tarihli Tekelci Sermaye çok derin etkiler yaratmış bir kitap. Hatta jepyeni bir düşünce okulunun doğmasına yol açtığı bile söylenebilir. Ama aynı zamanda üzerinde büyük fırtınalar da yaratılmış olan bir kitap. Eleştirilerin üzerinde yoğunlaştığı başlıca noktalardan biri de, Tekelci Sermaye'nin emek değer teorisiyle uyuşmayan bir teorik yapı üzerinde yükseldiği. Kitabın Yunanca basımı için yazdığımız önsözde, Tekelci Sermaye'de savunulan teorinin emek değer teorisiyle çelişmediğini açık biçimde belirtiyorsunuz. Ama şunu belki de kabul edersiniz: bu teori, sermayeler arasındaki rekabet savaşının, en hafif deyimle, arka planda kaldığı bir tekelci sermaye anlayışına dayanıyor. Özelikle dünya iktisadi bunalımının günümüzde kapitalistler arası rekabeti bir kez daha keskinleştirdiği ve daha önce oluşturulmuş olan her tür karteli ve anlaşmayı yıkip geçtiği bir bağlamda, Tekelci Sermaye'nin bu yönü hakkında düşüncenizi öğrenebilir miyiz?*

Tekelci Kapitalizm

SWEEZY : Bu konuda söyleyeceğim ilk şey şu: *Tekelci Sermaye'nin* ne tür bir bağlamda yazılmış olduğunu hatırlamak gerekli. Kitaba 1956'da başladık, ama yayınlanması 1966'yı buldu. Yani on yıllık bir geliştirme süreci. Ne var ki, 50'li yılların ortalarındaki atmosfere, azgın bir McCarthy'cilik hakimdi. ABD üniversitelerinde Marksist bir diyalogun varolması hemen hemen ola-

naksızdı. Baran'la birlikte, belki sola eğilimi olan, ama Marksizm konusunda hiçbir oluşumu olmayan, Marx'ın yapıtlarını hiç tanımayan genç iktisatçılara hitap edebilecek bir düzeyde ve bir dille belirli düşünceleri ortaya koymaya çalışıyorduk. Onun için de bir sürü Keynesçi, neo-klasik ve tekel teorisi kavramını kullandık: marjinal gelir eğrileri gibi, birikim sürecini tahlil etmenin bir aracı olarak Keynes'in tasarruf ve yatırım kavramları gibi, falan filan. Belki hata ettik bu konuda.

Başlangıçta kitapta yer vermeyi düşündüğümüz birkaç bölüm daha vardı; bizim kurduğumuz kavramsal çerçeve ile Marksist değer tahlili arasındaki ilişkileri açıklamak bakımından daha çok işe yarayabilecek. Baran öldüğünde bu bölümler henüz çok kaba taslaklar halindeydi, ne kitapta yayınlanabilirdi, ne de başka bir biçim altında. Onun için de bunları kitaba dahil etmek olanaklı olmadı. Ayrıca, bilemiyorum gerçekten bu işe yarar mıydı bunlar, değer miydi böyle bir çaba göstermeye.

Ama mesele şuydu: bizim bakışımıza göre, tekel sorunu, artığın nasıl üretildiği, üreticilerden, işçilerden nasıl çekilip alındığı sorunu değil, nasıl bölüşüldüğü sorunuydu. Marksist teoride ise, *Kapital*'in üçüncü cildinde, ortalama kâr oranının, piyasadaki güçleri ve kontrol olanakları açısından azçok eşit statüdeki kapitalistler arasında bir rekabetin etrafında dönen bir mekanizma vardı. Bütün bunlar, Adam Smith'in klasik geleneğinden geliyordu. Oysa biz, artığın bölüşümünün, kapitalizmin yapısal özelliklerinde 1880'li ya da 1890'lı yıllardan itibaren görülen değişikliklerden, piyasa konumlarının değişmesinden ve büyük şirketlerin hakim konuma yükselmesinden etkilendiğini ileri sürüyorduk. Bu gelişmelerin, sermayenin değer ürettiği yolunda herhangi bir sonuç doğurmayacak biçimde yeterli bir tahlille ele alınabileceğine inanıyorduk. Bütün olan, artığın farklı kurallar çerçevesinde bölüşülüyor olmasıydı. Üstelik, değişen kuralların, artığın tekelci sermaye koşullarında bölüşümünün, kapitalizmin ilişkilerini hafifletmek yerine, derinleştirdiğini iddia ediyorduk. Oysa, Hilferding ve bazı sosyal demokrat iktisatçılar ilişkilerin hafiflediğini ileri sürmüş, buradan da örgütlenmiş kapitalist toplumun bunalımlara daha az eğilimli olduğu sonucuna varmışlardı. Biz ise, tersine, tekelci kapitalizmin, önceki dönemin daha rekabetçi modellerine bakarak bunalımlara ve durgunluğa daha da çok eğilimli olduğunu söylüyorduk.

Dolayısıyla, Yunanca basıma yazılmış olan o küçük girişte amacım, “artı-değer” yerine “artık” kavramından söz etmekle

Marksizmden hiç de ayrılmadığımızı kayıtlara geçirmekti. Daha sonra da, belirli vesilelerle, bu konuya değindim. Şu “Değer ve Fiyatlar” makalesini görmüşsünüzdür, 1982’de yayınlanmıştı. Elson’un derlediği kitap mıydı?

SAVRAN : *Hayır, The Value Controversy kitabında...*

SWEEZY : Evet evet, *The Value Controversy*’de. Bu yüzden söz-konusu eleştirinin bütün olarak çok yanlış olduğunu düşünüyorum. Meselenin esasını kavrayamamış bir eleştiri bu.

Sözünü ettiğiniz ikinci noktaya gelince: ekonominin uluslararasılaşmasının bizim Tekelci Sermaye’de ortaya koyduğumuz eğilimleri temelden değiştirip değiştirmediği sorunu. Ben sanmıyorum. Çok aşırı bir biçimde ifade edeyim. Diyelim ki gerçekten tam bir uluslararasılaşma oldu, ticaretin önündeki bütün engeller tümüyle ortadan kalktı. Bu takdirde, nispeten uzun bir dönem boyunca birçok tekelci konum yıkılıp giderdi, uluslararası ölçekte tek-elci nitelikte rekabete dayalı yeni bir ilişkiler örüntüsü yerleşirdi. Ama temelde, ister ulusal ölçekte işlesin, isterse bölgesel ya da uluslararası ölçekte, sermayenin yoğunlaşması ve merkezleşmesinin yasaları aynı kalırdı. Bu yüzden de, yeniden bizim *Tekelci Sermaye*’de sözünü ettiğimize benzer bir yapı kurulurdu.

Keynes ve Marx

TONAK : *Tekelci Sermaye’nin insanda bıraktığı bir izlenim de, o dönemde Keynesçi talep yönetimi tekniklerine büyük önem tanıdığınız yolunda. Yükselen artığın, hiçbir üretkenliği olmayan devlet harcamaları yoluyla emilmesi teorisi, Keynesçi iktisat politikalarının doğasını Marksist terimlere başvurarak açıklama yolunda bir çaba gibi görülebilir. Kuşkusuz, daha sonra Keynesçi politikaların zaafılarını belirttik olarak eleştirdiniz. Ancak, hakkınızda yaygın bir kanı var: sizin Marx’ın bunalım teorisine katkısını Keynesçi tahlilin bir ön habercisi olarak gördüğünüzü düşünüyor çok insan. Keynes’le düşünsel ilişkinizi nasıl görüyorsunuz? Ya da Marksist iktisatla Keynesçilik arasındaki ilişkiyi?*

SWEEZY : Evet, tabii, bu çok karmaşık bir sorun. Keynes ve *Genel Teori* kitabı, benim kuşağımdaki bütün iktisatçılar gibi, beni de çok etkilemişti. *Genel Teori*’nin çoğu Keynesçinin kavrayabildiğinden çok daha önemli bir kitap olduğu kanısındayım. Son zamanlarda baktınız mı kitaba bilmiyorum, çoğu insan bakmamıştır. İnsanlar, *Genel Teori*’yi öğrencilik günlerinde okur ve genellikle oldukça biçimsel şeyler öğrenirler o kitaptan: sermaye-

14 Ondokuzuncu yüzyıl Fransız iktisatçısı Jean-Baptiste Say'ın adıyla anılan bu yasa, genellikle "her arz kendi talebini yaratır" formülüyle özetlenir. Say Yasası, kapitalist ekonominin işleyişinde dönemsel bunalımların ortaya çıkabileceğini yadsıyan bir teorik çerçevenin temelini oluşturmuştur. Marx'ın ayrıntılı biçimde eleştirmiş olduğu bu yasayı, Keynes de reddetmiştir.

15 Para-Meta-Para formülü, Marx'ın "değerin öz genişlemesi" olarak nitelendiği sermayenin hareketini özetlemek için kullanıldığı formüldür. Burada, eşdeğerlerin mübadelesine rağmen, iki alım-satım işleminin arasında artı-değerin üretildiği üretim süreci yattığından, ikinci para miktarı ilkinden daha büyüktür; dolayısıyla sermaye süreçten genişlemiş olarak çıkar. Buna karşılık, Meta-Para-Meta formülü, işin içine sermayenin girmediği bir dolaşım sürecini, "metaların basit dolaşımını ifade eder. Burada, mübadelenin amacı, bir kullanım değerinin yerine bir yenisini koymak olduğu için, sürecin sonunda değer büyüklüğünde hiçbir

nin marjinal etkinliği gibi, çarpan gibi, tüketim eğilimi gibi bütün o biçimsel kavramları. Aslında, *Genel Teori*'de iktisat sosyolojisi denebilecek birçok şey vardır. Son zamanlarda bir vesileyle, 16. bölümü, "Uzun Dönem Beklentileri Durumu"nu yeniden okudum. Fevkalâde bir bölüm, bir tür psikolojik-iktisadi tarih. Olağanüstü. Bu bölümü okuduktan sonra sermayenin marjinal etkinliğinin bir zevzeklik olmadığına kimse inandıramaz insanı. Bu kavramın gerçekliği yoktur, hiçbir gerçekliği yoktur. Herşey beklentilere, kamuoyunun genel atmosferine, insanların içinde yaşadıkları tarihsel bağlama nasıl tepki verdiklerine bağlıdır. Bütün bunlar girer işin içine. Oysa formel bir model haline getirdiğinizde, sanki bugün yatırılmış değişik sermaye miktarlarının belirli bir süre sonundaki getirisinin kesin bir tablosu varmış, buna uygulayabileceğiniz belirli bir faiz haddi varmış ve siz bu verilerden kesin bir sonuç alabilmişsiniz gibidir. Ama Keynes'in düşüncelerinin bütününün daha geliştirilmiş bir çerçevesi içinde böyle bir şeye yer olamaz.

Aynı zamanda, özel girişimin ve sermayenin özel mülkiyetinden doğan bölüşümün yaşayabilir bir sistem olmadığına da farındaydı Keynes. Kuşkusuz, sistemin reformunun kolay olacağını sanıyordu, ya da belki kolay değil de yine de olanaklı olacağını. Çünkü devlet konusunda, güç ilişkileri konusunda hiçbir teorisi yoktu. O konuda tümüyle boşluktaydı. Ama kapitalizmin sorunlarını kavrayışı, örneğin Say Yasası¹⁴ ve kâr güdüsünün kullanımı değerlerine göre taşıdığı öncelik—bütün bunlar Keynes'te, hiç olmazsa örtülü biçimde, kavranmış şeylerdir. Marksistlerde beni rahatsız eden şey bütün bunları fırlatıp atmaları; Keynesçilerin rahatsız eden yanı ise Keynes'i basit formüllere indirgemeye çalışmaları. Kanımca, bu davranış, çok önemli bir düşünürün önemini yanlış anlamak anlamına gelir. Evet, Keynes Marx'ı hiç anlamamıştır, hiç de çekici bulmamıştır. Ama öte yandan da, herhalde biliyorsunuzdur, bir aşamada Para-Meta-Para formülü dikkatini çekmiş ve bunun, Meta-Para-Meta formülünden farklı olarak, sermayenin dünyasını bakmanın kavramsal bir yolu olduğunu derhal kavramıştır.¹⁵

TONAK : Son dönemde bu konuyu bir yazınızda ele almıştınız...

SWEEZY : Heilbroner'in kitabı için yazdığım yazının bir dipnotunda vardı. Bu da gösteriyor ki, Keynes'in kafası normal bir neo-klasik iktisatçınınkinden farklı çalışmaktaydı. Olağan bir kişi değildi; çok daha zeki, çok daha yaratıcı bir düşünürdü. Böylesinden birşeyler öğrenmekten korkulmamalı.

Bence Marksistler Keynes konusunda bir savunma ruh hali içindeler. Bir burjuva düşünürünü ciddiye almamalıyız, belki bize de bulaşır, sonra istemediğimiz halde revizyonist oluveririz türünden birşey. Ben bu kadar büyük bir tehlike olduğu kanısında değilim, yeter ki Marksizmin temel yapısını içselleştirmiş olsun insan. Bu da tabii, değer teorisinde, birikim teorisinde, artı-değer teorisinde, bütün bunlarda cisimleşiyor, özünü buluyor. Bu, hayatı önem taşıyor. Keynes'in değer taşıyan gözlemleri buna eklenbilir, hiç olmazsa ben böyle düşünüyorum. Gerçek iş dünyasının çok yakından tanınmasına dayanan bu temel gözlemlere sırt çevirmeye hiç gerek yok —tabii Marx da kendi gününün iş dünyasını yakından tanıyordu. Ama günümüzde, düşüncelerini *Kapital*'den alan Marksistler bu tür bir bilgiye sahip olamazlar.

Şu kredi sorunları meselesi örneğin. Günümüzün, tarihte bir başka örneği görülmemiş kredi patlaması¹⁶ üçüncü ciltte kredi konusunda mevcut ipuçları aracılığıyla ele alınamaz. Kuşkusuz, bunlar yararsız değildir, küçümsenmeyecek değerdedir. İçine hiçbir üretim ögesinin, Para-Meta ilişkisinin girmediği bir kısaltılmış birikim formülü, yani Para-Para formülü, krediyi ele almanın çok verimli bir yoludur. Yani, araya üretim sistemi girmeden, daha büyük bir para miktarının ilk parayla ne ilişkisi olabilir sorusuna cevap verme bakımından.¹⁷ Ama günümüzde sürekli olarak olan budur. İşin bu yanını düşünmezsek, kredinin sadece metaların dolaşımının bir yönü olduğunu varsayarsak, bugün dünyada olup bitenlerin önemli bir bölümünü anlayamayız.

İtiraf etmeliyim ki, benim hissiyatım, bu alanda hiç kimsenin çok iyi bir şeyler yapmamış olduğu. Bazen, iktisadın günümüzde bir genel teoriye ihtiyacı olduğu duygusu geliyor içime. Tıpkı, fiziğin, anladığım kadarıyla, bir genel teoriye ihtiyacı olduğu gibi. Herşeyi bütünleştirebilecek genel bir alan teorisi arıyorlar. Ama böyle bir teori yok ortada henüz. İktisatta da, kredi ve üretimi, finansal karakterli bir sermaye ile üretim karakterli bir sermayenin devrelerini, geleneksel teorilerimizin yaptığından çok daha yeterli bir biçimde bütünleştirecek bir teoriye ihtiyacımız var. Şu anda bu işi yapan birini bilmiyorum. Bazıları bu ihtiyacın farkına varmaya başladılar, ama sorun çok karmaşık. Ben kendim böyle şeyleri düşünmek için çok yaşlıyım. Bir takım sezgilerim, gözlemlerim var şu ya da bu konuda, ama bunların hepsini kapsamlı bir teorik çerçeveye yerleştirebilecek durumda değilim. Sanırım soruna başka türlü yaklaşan, kafasını tümüyle Para-Meta-Para sınaî devresine takıp da kredi devrelerini hep bir yan-gö-

değişiklik çıkmaz ortaya. Bu ikinci dolaşım türünün basit bir örneği, kendi başına çalışan bir küçük üreticinin piyasada girdiği işlemlerdir.

16 Sweezy burada bütün kapitalist dünyada, gerçek üretimin boyut ve olanaklarını kat kat aşan bir borç ekonomisinin oluşumundan söz ediyor. Bu sorun, ünlü uluslararası borç bunalımını içeriyor ama onunla sınırlı değil: gelişmiş kapitalist ekonomiler de dahil olmak üzere her ülkede iç borçlar da dev boyutlara varmış durumda.

17 Para-Para formülü, sermayenin doğrudan doğruya ödünç verme işlemleri aracılığıyla büyümesini ifade eder. Para-Meta-Para formülünden farklı olarak burada işin içine ne ticaret ne de üretim girer. Para-Para formülü tefeci sermayesi, banka sermayesi vb. her türlü kredi verme faaliyetini kapsar. (Krs. 15 no'lu dipnot).

rüngü (epifenomen), özel gerçekliğin parçası olmayan bir şey gibi görmeyen biri yapabilecektir bunu ancak. Bilmem, *The Faltering Economy* (Sendeleyen Ekonomi) diye bir kitap geçti mi elinize? Poster ve Szlafjer'in derlediği...

TONAK : Hayır, geçmedi.

SWEEZY : İki yıl oldu yayınlanalı. Altbaşlığı *The Problem of Accumulation Under Monopoly Capital* (Tekelci Sermaye Döneminde Birikim Sorunu). Esas olarak bir makaleler derlemesi, ama bazı özgün katkılar içeriyor. Genç bir Polonyalı iktisatçı olan Szlafjer'inkiler özellikle ilginç. *Tekelci Sermaye*'de artık ve artı-değer konularında ileri sürülmüş bazı düşüncelerden yola çıkıyor. Bazı fikirleri çok uyarıcı, ama çok açık seçik ifade ettiği söylenemez. Temelde Marksist. Amerikan düşüncesine ilgi duymuş, Varşova'da çalışıyor. Bu da dikkate şayan bir durum. Orada çok fazla uyarıcı bir ortam bulamıyor. Latin Amerika'da geliştirilmiş olan azgelişmişlik teorisi konusunda da çalışmaları var. Bence önemli bir düşünür. Kitabına bir bakın.

Dünya Devriminin Dinamikleri

SAVRAN : Şimdi isterseniz başka bir konuya geçelim. Dünyanın 1945 sonrası dönemdeki durumu konusunda yaptığınız tahlilin ana direklerinden biri, bu dönemde devrimci mücadelelerin merkezine ilişkin değerlendirmeniz. Geçmişte, birbiriyle ilişkili iki yargınızı tekrar tekrar ileri sürmüştünüz: Birincisi, gelişmiş kapitalist ülkelerin işçi sınıflarının, deyim yerindeyse, sistemle bütünleşmiş olduğu fikri; ikincisi de, sizin terimlerinizi kullanacak olursak, baş çelişkinin emperyalizmle ulusal kurtuluş hareketleri arasında olduğu tezi. Kuşkusuz, yetmişli yılların başında Batı işçi sınıfının durgunluğunun geçici bir olgu olarak görülmesi gerektiğini vurguladınız bir yazınızda. Yine de, insan *Monthly Review*'un 60'lı yılların sonlarında ve 70'li yılların başlarındaki sayılarını karıştırınca, çarpıcı bir durumla karşılaşılıyor: Fransa ve İtalya'da 1968-69'da verilen işçi mücadelelerine, Muhafazakâr hükümeti deviren 1974 İngiliz maden işçileri grevine, 1974-75 Portekiz devrimine ve İspanyol işçilerinin Franco'cu ve Franco sonrası devlete karşı verdiği mücadelelere çok yetersiz bir yer ayrılmış dergide. Derginin daha önceki yöneliminin bu son derecede önemli toplumsal mücadelelere yeterince eğilinmesini engellediğini kabul eder misiniz? Ya şimdi dünya durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?

SWEEZY: Temel olarak fikrimi değiştirmedim. Geleneksel Marksist teorinin dünyaya bakışının aşırı derecede iyimser olduğu kanısındayım. Bence teori, sadece işçi sınıfının sistemle bütünleşmesi olasılığını değil, aynı zamanda sınıfın parçalara bölünmesi, birbirleriyle ilişkileri Marksistlerin eskiden normal olarak değerlendirmeyeceği bir nitelik kazanan bileşenlere bölünmesi olasılığını da azımsamıştır. Marksistler, kapitalist sürecin işçi sınıfını türdeşleştireceğini, işçileri bir araya getireceğini, dünyaya bakışlarında ortak bir açı, ortak bir psikoloji, ortak bir sınıf bilinci yaratacağını düşünürlerdi. Görünen o ki, bu hiçbir yerde olmuyor. Geleneksel modelin daha geçerli gibi görüldüğü Fransa ve İtalya'yı alın: orada da, aynen İngiltere ve ABD'de olduğu gibi, ortaya bir parçalanma çıkıyor, birleşik işçi sınıfı sendikalarının ve partilerinin çözülmesi süreci ilerliyor. Hiçbir yerde birleştirici eğilimler göremiyorum.

Bence, bugün dünyada, klasik Marksist türde bir sermaye-emek çatışmasını doğuran tipte bir kapitalist gelişmeden bir tek yerde söz edilebilir, o da Güney Afrika. Çok özel tarihsel koşullar yüzünden. Güney Afrika'da gerçek bir proleter devrimi olasılığını görebiliyorum. Siyah işçi sınıfı ile beyaz tekelci sermayenin oluşturduğu hakim sınıf arasındaki çatışma, dünyaya bakış tarzları açısından Marx ve Engels'e çok yakın gelirdi. Buna karşılık, bugün mezarlarından kalkıp ABD'ye, İngiltere'ye veya öteki gelişmiş kapitalist ülkelere baksalardı, çok şaşırırlardı.

SAVRAN : Latin Amerika'nın görece olarak gelişkin ülkelerinin Güney Afrika'ya benzer durumda olduğu söylenebilir mi?

SWEEZY : Brezilya, örneğin. Brezilya hiç tartışmasız Latin Amerika'nın kilit ülkesi. Her bakımdan en önemlisi ve en gelişkin. Belki. Kesin birşey söyleyemem çünkü yeterince bilmiyorum durumu.

Avrupa Komünizmi

SAVRAN : Bir önceki sorudan devam edelim ve Batı Avrupa hakkında biraz daha konuşalım. 1970'li yılların ortalarında *Monthly Review*'un sayfalarındaki en ateşli tartışmalardan biri, sizin “yeni revizyonizm” adını taktığınız Avrupa komünizmi ile, özellikle de İtalyan örneğiyle ilgiliydi. Bu siyasal akım hakkındaki düşüncelerinizi belirtir misiniz?

SWEEZY : Bildiğiniz gibi, henüz yeni bir hareket iken, Avrupa komünizminin önemi konusunda son derece kuşkuluyduk. Bu

hareketi, daha çok, o ana kadar sosyal demokrat partileri olmayan ülkelerin, Kuzey ülkelerine yetişme yönündeki bir gelişmesi olarak görüyorduk. Evet, ABD'nin de sosyal demokrat bir partisi yok, ama bir bakıma Demokrat Parti sosyal demokrasinin kötü bir yedeği gibi birşey, bir tür refah devleti partisi.

Avrupa komünizmi, kapitalizmin Marksist tahlilinin en önemli gözlemlerinin ve ilkelerinin terkedilmesi demek. İtalyan partisine gelince, bugün dökülüyor her yanıyla. Partide, kelimenin gerçek herhangi bir anlamıyla Marksist denebilecek bir hizip var mıdır, onu bile bilmiyorum. Bireyler vardır, kuşkusuz. Ama öyle anlıyorum ki, bu parti, Avrupa komünizminin başlangıçtaki niyetlerinden çok daha öteye gitmiştir.

İspanya. Avrupa komünizminin başladığı İspanya'da (terim orada icat edilmişti) eski Komünist Parti'den ne kaldı geriye? Birkaç minik parti var şimdi. Fransız partisi dağılmakta: eskiden %25 oy alırken şimdi %10 alıyor. İtalyan partisi kelimenin en arı anlamıyla reformist bir parti haline gelmiş durumda. “Tarihsel uzlaşma”: İtalyanların büyük icadıydı güya. Neyle uzlaşma? Hristiyan Demokratlarla, kapitalizmle. Şimdi işi daha da ileri götürdüler, ABD'yle, emperyalizmin önderliğiyle uzlaşmak istiyorlar. İtalyan Komünist Partisi'nin son Kongresinde bir karar kabul edilmiş, anlamı Reagan'cılıkla uzlaşma. Sol kanattaki üyeler hiç olmazsa biraz daha sert olsun diye bir değişiklik önergesi vermek istemişler, ama Merkez Komitesi düzeyinde reddedilmiş bu. Dökülüyor. Avrupa komünizmi bir sol hareket olarak ciddiye alınamaz.

Gelişmiş ülkelerin işçi sınıfının birazcık toparlanıp toparlanamayacağına gelince, bilemiyorum. Henüz dikkate değer herhangi bir gelişme göremiyorum. Reaganizm ve Thatcherizm'in gücü azalıyor gibi görünüyor: kendi iç çelişkileri yüzünden, bir zamanlar kendilerine atfedilen güce oranla görece olarak geriliyorlar. Ama muhalefette ortaya birşey çıktığı yok. *New Left Review*'nin son sayısında Raphael Samuel'in İngiltere'de komünist hareket üzerine uzun bir makalesi var. Çok üzücü bir hikâye, beni çok sarsıyor. Ama hiçbir şey kalmadı artık.

SAVRAN: *New Left Review*'nin son sayılarından birinde, Ralph Miliband, İngiltere'de (ve Fransa'da) Marksizmden uzaklaşma yönündeki benzer bir siyasal ve düşünsel eğilimi, tam da sizin Avrupa komünizmini nitelemek için kullandığınız terimle ifade ediyor: “yeni revizyonizm” terimiyle yani. Miliband'ın o makalesini gördünüz mü? İngiltere'deki o tartışmaları izliyor musunuz?

SWEEZY : Bilmiyorum. Ben şöyle düşünüyorum: Bugün gelişmiş ülkelerde yapılabilecek en önemli şey, ABD emperyalizminin, ABD tekelci kapitalizminin, Üçüncü Dünya'da her türlü değişimi engellemek için başlattığı amansız saldırıya karşı koymaktır. Dünyadaki mücadelenin dinamiği buradadır. Nükleer savaş bu alanda filizlenmektedir. Sosyalist olmaya, hatta bilinçli olarak solda olmaya gerek olmaksızın, insanlar buna hayır diyebilirler. Ve birçok insan bunu yaparken bilinçleniyor, hiç olmazsa en asgarî düzeyde. Tabii bu devrim-sonrası toplumlar konusunda büyük bir iyimserliğim var anlamına gelmiyor. Ama şunu itiraf etmek gerekir ki, ister sosyalist adını verelim, ister vermeyelim, bu toplumların şimdiye kadar gerçekleştirebildiklerinden daha büyük bir potansiyeli var. Bence, sosyalist olarak nitelenmeleri çok yararlı değil.

Sovyetler Birliği, Doğu Avrupa, Çin

TONAK : Size şimdi soracağım soru tam da bu konuyla ilgiliydi. Avrupa'nın Batısından biraz da Doğusuna yönelim ve sizin Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa toplumlarını nasıl nitelediğinizi konuşalım biraz. Bu toplumları nasıl görüyorsunuz? Yıllar üzerinden bakıldığında tahlilinizde önemli bir değişiklik oldu mu?

SWEEZY : Kanımca bu ülkeler, elbette en başta Sovyetler Birliği, ayrıca Çin, düş kırıklığı yaratan bütün gelişmelere, rahatsız edici yanlarına rağmen, kapitalizmden, çok güvenilir ve sağlam biçimde olmasa da, görelî bir bağımsızlık elde etmişlerdir. Kesinlikle tam bir bağımsızlık değildir bu. Bütün dünyayı bir kapitalist dünya sistemi olarak sunmaya çalışan Wallerstein okulu bir ölçüde haklı gibi görünebilir, ama gerçekte yararlı değildir. Aslında gerçek eğilimleri gizlemektedir bu yaklaşım.

TONAK : Ben de aynı fikirdeyim.

SWEEZY : Sovyetler Birliği kapitalizmin yasaları altında yaşayan bir toplum değildir. Çin de değildir, aslında. Orada da, merkezî otorite günümüzde izlenen politikalara hâlâ dur diyebilir bir gün. Şimdilik bu piyasa müşevviklerini, kapitalist müşevvikleri kullanmayı yararlı görüyor olabilir, ama bu, sistemi birdenbire kapitalist bir sistem haline getirmez. Bazı aşırı Maocular, kanımca tümüyle yanlış biçimde, günümüzdeki durumdan bu tür sonuçlar çıkarmaktalar. Doğu Avrupa ülkelerinin bazıları oldukça başarılılar, örneğin Macaristan, örneğin Doğu Almanya. Doğu

18 İngiltere'deki CND (Campaign for Nuclear Disarmament - Nükleer Silahsızlanma Kampanyası) ve Avrupa çapında örgütlenmeye çalışan END (European Nuclear Disarmament - Avrupa Nükleer Silahsızlanma Kampanyası) adlı hareketler içinde aktif bir önder olan İngiliz Marksist tarihçi Edward Thompson, son dönemde "exterminism" ("imhacılık") kavramı aracılığıyla, nükleer silahlanmada her iki blokun da karşılıklı sorumlu olduğunu ileri sürmüştür.

Almanya hakkında çok şey bilmiyorum, ama düşüncelerine değer verdiğim insanlardan duyduğum kadarıyla, ABD ve genel olarak Batı basınının bizi inandırmak istediğinden bin kat daha iyi işlemekte sistem. Çekoslovakya'yı bilmiyorum. Orada olan biten hakkında fazla bilgim yok.

Ama bunlar Üçüncü Dünya ülkeleri değil; kapitalizmden belirli bir görece bağımsızlıkları var. Belirli potansiyelleri var ama ABD, bütün enerjilerini askeri savunmaya harcamaları yönünde baskı yaparak bu potansiyeli bastırmak için elinden geleni yapıyor. ABD sağının akıllı unsurları, sanıyorum, Sovyet önderlerini ekonominin kaldıramayacağı kadar ağır bir yük haline gelecek bir silahlanma yarışına iterek, sonunda Sovyetler Birliği'ne boyun eğdirtebileceklerine inanıyorlar. Çılgınlık bu. Tümüyle yanlış bir anlayış.

Ama yine de çok büyük zarar verebiliyor. Nikaragua gibi bir ülke, ulusal gelirinin %60'ını savaşa ayırmak zorunda kalırsa ne yapabilir? Üstelik zaten çok yoksul bir ülke. Dışarıdan bol yardım alamazlarsa, ki alamıyorlar, kalkınmayı nasıl sağlarlar? Buna rağmen, bazı bakımlardan çok da başarısız değiller. Hatta çok iyi şeyler başarabilmeleri şaşırtıcı. Bir başka örnek de Küba. Olağanüstü zor koşullarda, şaşırtıcı derecede başarılı işler gerçekleştirdi.

Eğer (ama bu tabii tümüyle olanaksız bir eğer) gelişmiş kapitalist ülke hakim sınıflarının çekip gitmesini ve bu ülkeleri rahat bırakmasını sağlayabilse insan, belki o zaman bu devrim-sonrası toplumlar, çoğu insanın hayal edebildiğinden çok daha büyük bir potansiyele sahip olurlardı.

Şahsen ben, Edward Thompson tarafından ileri sürülen teoriye, örneğin soğuk savaşın, silahlanma yarışının çift-yanlı bir mesele olduğuna inanmıyorum.¹⁸ Bence bu...

TONAK : Meseleyi biraz çarpıtmak oluyor...

SWEEZY : Bence yanlış. Bence yanlış. Şimdi görülebiliyor bu. Gorbacov ABD'yi teşhir etme becerikliliğini gösterdi. Nükleer silahların tümüyle ortadan kaldırılması, elbette bunun kabul edilmeyeceğinin farkında. Ama nükleer denemelerin fiilen durdurulması, gerçek bir tek-yanlı inisiyatif almak demek, denemeleri durdurmak ve "hadi bakalım siz de durdurun denemeleri, o zaman sürekli hale gelir bu iş" demek! Bu gerçek bir adımdır. Bence ABD'deki barış hareketi bunun önemini kavrayamadı. Şaşıyorum. Sovyetler Birliği'nin çok güç bir duruma uygun davranış gösterme kapasitesini ortaya koyduğunu ve bunu olumsuz bir

biçimde değil, şahsen beklediğimden çok daha olumlu bir biçimde yaptığını düşünüyorum.

Sovyetler Birliği hakkındaki düşüncelerim birkaç yıl önce olduğu kadar olumsuz değil. O zamanki tavrım kısmen Maoculuğun etkisi altındaydı. Bence Maoculuk “üç dünya” teorisinde baştan beri yanılığın içindeydi. Üç dünyalı bir sistemin hiç bir zaman varolmadığı kanısındayım. Bir yanda kapitalizm var, bir yanda da ondan birazcık bağımsızlaşabilmiş ülkeler var, ama iki sistem yok. Sosyalist sistem diye birşey yok. Kendilerine sosyalist diyen ve sermayenin rejimine tâbi olmayan toplumlar var. Bu da iyi bir şey, bir takım olanaklar yaratıyor.

Ama bazılarımız tahlillerimizde çok ileri gittik. Mao'dan çok etkilenmiştim çünkü bence çok büyük bir adamdı ve başkalarını etkilemeyi hak ediyordu. Ama bazan nereye kadar gitmek gerektiğini saptamak güçtür. Örneğin, Kültür Devrimi etrafında doğan heyecanı düşünün. O kadar doğru bir şey gibi görünüyordu ki. Soyut bir anlamda, aklın insana söyleyebileceği herşey o yöne işaret ediyor gibiydi. Ama besbelli ki Çin halkı böyle bir şey için hazır değildi.

Maoculuk ve “Üç Dünya” Teorisi

SAVRAN : Günümüzdeki gelişmeler, Maoist önderliğin gerçekte sağlıklı bir işçi devletinin temellerini atmamış olduğunun bir kanıtı sayılamaz mı? Aksi takdirde, Deng önderliği nasıl olur da daha önce varolan yapıları ortadan kaldırmadan ve ciddi bir muhalefetle karşılaşmadan bugün izlediği türden politikalar izleyebilirdi? Bu aslında sizin de başka bir bağlamda, Maoistlerin Sovyetler Birliği konusundaki nitelemelerini eleştirirken kullandığınız türden bir argüman.

SWEEZY : Sizinle aynı fikirdeyim, tümüyle aynı fikirdeyim. Sanıyorum muhtemelen Çin'de komünist hareketin, kitlelerde halk bilincini ve sınıf bilincini vesaire değiştirebilecek kadar kök saldığını hayal ederken hepimiz bir parça bir düş dünyasında yaşıyorduk. Bu modellerden geliyordu, gerçekliğin kendisinden değil. Mao'nun kendisi, samimi anlarında bunu kabul etmiştir — konuşmalarını bir araya getiren o son kitapta. (Sonunda yayımlandığı sırada kitaba ne başlık konulduğunu unuttum. Geçici olarak konulan başlık, *Mao Unrehearsed* (Mao, Provasız Olarak) idi ve Kültür Devrimi döneminden konuşmalar ve mektuplar içeriyordu.) Bunların bazılarında, Kültür Devrimi'nin nasıl yüzeyin pek ötesine gidemediğini, kitlelere ulaşamadığını ve kitleleri

19 Soğuk savaş döneminde ABD emperyalizminin sözcülerince geliştirilen “domino teorisi”, bir bölgede belirli bir ülkede kapitalizmin ortadan kaldırılmasının ya da onların terimiyle ifade edildiğinde bu ülkenin “hür dünya”dan kopmasının, bölgedeki öteki ülkeler üzerinde aynı yönde zincirleme etkiler yaratacağı varsayımına dayanıyordu.

değiştiremediğini kavramaya çok yaklaşmaktadır kanımca. Ama bu başarısızlığın suçu Mao'nun üzerine yıkılamaz. Başka ne yapabildi ki?

Küba ve Nikaragua karşısında ABD Emperyalizmi

SAVRAN : Son olarak, dünyada ve ABD'de sosyalizmin geleceğinden söz edebilir miyiz? Biraz önce, Güney Afrika hakkında çok önemli bir şey söylediniz. Bir de Nikaragua olayı var. En iyisi Nikaragua'dan başlamak galiba. Siz Küba deneyimini başından beri yakından izleyen birisiniz. Bu deneyimin ışığında Nikaragua devrimini nasıl değerlendiriyorsunuz? Sizce ABD yönetimi Nikaragua devrimini doğrudan müdahale yoluyla ezmeye çalışacak mı?

SWEETZY : Biliyor musunuz, ben Nikaragua devriminin Küba devriminden belirgin biçimde ayırıldığını gerektiği kanısındayım. Küba'da ABD hazırlıksız yakalandı. Küba devrimi, Sovyetlerin de yardımıyla, ABD daha ne olduğunu anlayamadan kendini sağlamlaştırdı. Ve o andan itibaren, devrimin ortadan kaldırılabilmesi için ABD silahlı kuvvetlerinin çok büyük ölçekte bir müdahalesi gerekli hale gelmiş oluyordu. Sovyetlerin konumu ve nükleer savaş tehlikesi de öyleydi ki, ABD, bereket versin, böyle bir maceraya kalkışacak budalalığı ya da çılgılığı gösteremedi.

Nikaragua devrimine gelince, bu bir sosyalist devrim değil. Sovyetler Birliği'nin, ya da sosyalist adı verilen ülkelerin standartlarıyla bile değil. Başındaki önderlik kuşkusuz o yönde eğilimlere sahip, ama ekonominin %60'ı hâlâ özel mülkiyet altında. Yine de, ABD hakim sınıfı açısından bakıldığında büyük bir tehlike Nikaragua. Eğer varlığını sürdürebilirse, sadece Orta Amerika'da değil, Güney Amerika'da da, başka yerlerde de taklit edilecektir bu örnek. Bu anlamda, “domino teorisi” gerçekçi bir teoridir.¹⁹ Bu, her birinin Sovyetler Birliği'nin kucağına sıçrayacakları anlamına gelmez, ama ABD'nin kucağından kalkıp uzaklaşacakları anlamına gelir. Ve ABD de buna tahammül edemez. Ne var ki, kanımca, ABD doğrudan müdahale konusunda çok çok çekingendir. Ünlü “Vietnam sendromu” hâlâ sona ermiş değil. Hem sadece büyük halk kitlelerinde, özellikle de dindar insanlarda sona ermemiş değil (kilise görevlileri bugün birçok bölgede şaşırtıcı bir rol oynuyorlar); ABD ordusunda da sona ermemiş durumda. ABD ordusunun, yüksek rütbeli subayların, genel kurmayın Vietnam'da fena halde ağızları yanmıştı. Yeni bir Viet-

nam'a dönüşebilecek bir askerî maceraya girmeye isteksizler. Halk tarafından, bütün ülke tarafından desteklenmediği taktirde. Orta Amerika'da bir savaşa girdiğiniz an, mecburi askerlik sistemini yeniden koymak zorundasınız. Bu, orta sınıfın büyük bir bölümünü savaşın aleyhine döndürür. Başka bir deyişle, bu biraz asker gönderip Nikaragua'yı temizlemek gibi basit bir iş değil. ABD'nin şimdiki taktiği de bu işi başka yoldan yapmaya yönelik, "düşük yoğunlu savaşı" adı verilen yöntemle. Bu da uzun bir süre devam edebilecek bir şey. Sanıyorum, bu yolu izlemeyi sürdüreceklerdir. Sonuç ne olur, onu bilmiyorum. Şimdi Washington'da da bu konuda, bir mücadele veriliyor. Bu da hikâyenin bir bölümü. Ama kesinlikle son bölümü olmayacak.²⁰

Güney Afrika Devrimi

Şu anda Güney Afrika'da olan, işin daha başlangıcı, sadece bir başlangıç. Oradaki, çok belirleyici bir mücadele olacak. Sanıyorum, bu yüzyılın geri kalan bölümünün, belki de gelecek yüzyılın bir bölümünün kilit mücadelesi bu olacak. Bütün dünya için önem taşıyabilir, Çin Devrimi'nin kendi döneminde olduğu gibi. Eğer Güney Afrika'da devrim başarıya ulaşırsa, dengeyi dünya devrimci mücadelesinin lehine çevirebilir. "Başarı"nın ne demek olduğunu tam bilmiyorum, ama en azından toplumsal ilişkilerde temel bir değişim olmalı. Bu da zorunlu olarak devrim-sonrası bir siyah cumhuriyet anlamına geliyor. Sosyalist olup olmayacağını bilemem. Sosyalist adını takıp takmadıkları benim için çok önem taşıyor. Benim için önemli olan, kapitalist olması. Dünya önce kapitalizmden çıkmalı, sosyalizmi ondan sonra tartışabiliriz. Büyük mücadele bu konuda: devrime karşı karşı-devrim. Kanımca, Güney Afrika bu mücadelenin çok kilit bir ögesi.

TONAK : ABD'nin, kitle temeline dayanan bir işçi sınıfı siyasal hareketine sahip olmaması bakımından bütün öteki ileri kapitalist ülkelerden ayrıldığı biliniyor. Bu olgunun yanısıra, son dönemde sol için anlamlı bir gündem konusunda süregiden arayışlar göz önüne alındığında, sizce en verimli ve umut vaad eden strateji ne olabilir?

SWEEZY : Şu anda tek düşünebildiğim, bütün solun savunmaya yönelik mücadeleler üzerinde yoğunlaşması gerektiği. İşçi sınıfı ve genel olarak sol güçlü bir saldırı altında. Bildiğiniz gibi, sendika hareketinde bir çözülme yaşanıyor; işçilerin yaşam standartları saldırı altında. Bir şeyler başlatabilmek için yapılması ge-

20 Sweezy burada Reagan yönetiminin Nikaragua'da Sandinistleri devirmeye çalışan Contra'lara 100 milyon dolar tutarında bir yardım paketi oluşturabilmek için ABD Kongresi'nden karar çıkartma yolunda verdiği mücadeleden söz ediyor. Görüşmenin yapıldığı 1986 Nisan'ında bu yardım henüz Kongre'den geçmemişti. O günden bu yana hem Temsilciler Meclisi'nce, hem de Senato'ca onaylanan yardım Ağustos ayı içinde yürürlüğe sokulmuştur.

reken ilk şey buna karşı savaşmak. Bence bu sadece sendikal alanda yapılmamalı, elbette o da önemli, ama aynı zamanda siyasal alanda da yapılmalı. Harry [Magdoff] ile ben uzun zamandır, esas meselenin, yeni istihdam olanakları yaratılması ve hakların en temel düzeyde korunması konularında mücadele vermek olduğunu düşünüyoruz. Hem de sadece işçilerin değil, kadınların ve azınlıkların, siyahların ve ötekilerin hakları konusunda. Gereкли olan, zamanla hücumla yönelebilecek militanca bir mücadeledir. Bir sonraki iktisadî daralma döneminde bir sürü yeni siyasal olanak doğacaktır. Kanımca bu izlenebilecek tek yoldur.

SAVRAN : Çok teşekkür ederiz.

TONAK : Teşekkürler.■

Direnış Tezleri*

Daniel Bensaïd

İngilizceden çevirenler: Burak Gürel-Erkai Ünal

“Taşımamız gereken iki sorumluluğumuz var: konformizmin tehdit ettiğı geleneğı aktarmak ve geleceğın nereye gideceğı belirsiz yollarını keşfetmek”.

* Bu makale, Aralık 2004’te şu internet adresinde İngilizce olarak yayınlanmıştır: www.internationalviewpoint.org

Sovyetler Birliğı’nin dağılması ve Almanya’nın birleşmesinden bu yana geçen on yıl içinde bir şey sona erdi. Ama ne? Sona eren şey, Eric Hobsbawm ve diğeri tarihçilerin söylediğı gibi Birinci Dünya Savaşı ile başlayıp Berlin Duvarı’nın yıkılmasıyla biten “Kısa Yirminci Yüzyıl” mıydı?

Veyahut İkinci Dünya Savaşı’nı takip eden ve soğuk savaşın iki süper gücünün damgasını vurduğı, emperyalist merkezlerdeki sürekli sermaye birikiminin ve “Fordist” düzenlemenin şekillendirdiğı o kısa dönem miydi?

Ya da 1880’lerdeki kapitalist gelişme ile başlayan, daha sonraki sömürgeci yayılmanın ve İkinci Enternasyonal’in kurulmasının simgelediğı modern emek hareketinin ortaya çıkışıyla nitelenen kapitalizmin ve işçi hareketinin tarihindeki o büyük evre miydi?

İşçi hareketinin önemli stratejik çözümlemeleri büyük ölçüde Birinci Dünya Savaşı öncesindeki bu oluşum sürecine dayanmaktadır: örneğın emperyalizm (Hilferding, Bauer, Rosa Luxemburg, Lenin, Parvus, Trotskiy, Bukharin), ulusal sorun (yine Rosa Luxemburg, Lenin, Bauer, Ber Borokov, Pannekoek, Strasser), parti ve sendika arasındaki ilişkiler ve parlamentarizm (Rosa Luxemburg, Sorel, Jaurès, Nieuwenhuis, Lenin), strateji ve iktidar yolu (Bernstein, Kautsky, Rosa Luxemburg, Lenin, Trotskiy) konusundaki çözümle-

meler. Bu tartışmalar, en az Dünya Savaşı ve Rus Devrimi'nin tektilediği devrim ve karşı-devrim arasındaki birbirine karşıt nitelikteki dinamikler kadar tarihimizi oluşturmaktadır.

Yönelimler ve tercihler konusunda çoğu zaman büyük farklılıkları barındırsa da, o dönemdeki işçi hareketi görece bir birlik sergiliyordu, ortak bir kültürü paylaşıyordu. Peki bu mirastan günümüze kalan nedir?

Perry Anderson, yeniden yayınlanmaya başlayan *New Left Review*'ün ilk sayısındaki son derece muğlak başyazısında, dünyanın Reformasyon döneminden beri hakim düzene karşı alternatiflerden hiç bu kadar yoksun kalmadığını ileri sürdü. Charles André Udry ise çok daha açık biçimde bugünkü durumun özelliklerinden birinin bağımsız, uluslararası işçi hareketinin “gözden kayboluşu” olduğunu öne sürüyor.

Eskinin tamamen ortadan kalkmadan sona ermeye yüz tuttuğu ve yeninin ortaya çıkmak için gayret ettiği belirsiz bir geçiş döneminin ortasındayız. Henüz aşılmamış geçmiş ile bizleri gözümüzün önünde açılan yeni dünyaya yönelmemizi sağlayacak bağımsız bir araştırma projesine duyulan artan gereksinim arasında sıkışmış durumdayız. Eski işçi hareketinin geleneklerinin zayıflaması sonucunda ortaya çıkan bir tehlike ise, sosyal demokrasinin ve sağımızdaki diğer hasımlarımızın kuramsal vasatlıkları karşısında, kendimizi bugün yalnızca sınırlı bir değere sahip olan eski kuramsal kazanımlarımızı savunmaya hapsedmemizdir. Kuramın tartışma ve karşıtlılıklar sayesinde yaşadığı kesindir: hasımlarımızla yaptığımız tartışmalara her zaman bir dereceye kadar bağımlıyız. Ancak bu bağımlılık görelidir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Fransa'da “çoğulcu sol”, Sosyalist Parti, Komünist Parti, Yeşiller olarak bilinen büyük siyasal güçlerin temel sorunlara ilişkin yaklaşımları tartışmayı kısırtıcı değil. Ancak aynı zamanda, naifliğine ve kimi zaman sergilediği gençliğe özgü aşırılıklarına rağmen, 1970'lerdeki radikal solun yaptığı tartışmaların bugünkünden çok daha üretken ve zenginleştirici olduğunu hatırlamamız gerekiyor.

Öyleyse bir çağdan diğerine doğru tehlikeli bir geçiş içindeyiz ve nehrin tam orta yerindeyiz. Kuramsal geleneğimiz konformizm tarafından tehdit edilse bile, bu geleneği hem bizden sonrakilere aktarıp savunmalıyız ve bunu yaparken de yeni dönemi cesurca çözümleyebilmeliyiz. Şaşırtıcı gözükme pahasına, bu sınavda “açık dogmatizm” diye tanımlayabileceğim bir tutum almak niyetindeyim. “Dogmatizm”, çünkü bu kelime kulağa hoş

gelmesi de (medyanın ortak kanısına göre, her zaman açık olmak kapalı olmaktan, hafiflik ağırlıktan, esneklik katıllıktan daha iyidir), tüm kuramsal konularda rağbet gören fikirlere direnmenin erdemleri vardır. Çok yönlü izlenimlerin meydan okuması ve modanın etkileri, bir paradigma değışmeden ciddi karşı savların ortaya konmasını gerektirir... “Açık”, çünkü doktriner bir söylemi dinsel bir tutuculukla korumak yerine, bir dünya görüşünü yeni gerçekler karşısında sınyarak zenginleştirmek ve dönüştürmek zorundayız.

Bu yazıda beş direniş tezi önereceğim; tezlerin biçimi reddetme gayretinin gerekliliğini bilinçli olarak vurgulamaktadır.

1. Emperyalizm meta küreselleşmesiyle ortadan kalkmadı.
2. Komünizm Stalinizmin çöküşüyle yok olmadı.
3. Sınıf mücadelesi topluluk kimliklerinin siyasetine indirgenemez.
4. Çatışan farklılıklar belirsiz çeşitlilikte yok olmaz.
5. Siyaset ne etiğe ne estetiğe indirgenebilir.

Bu tezlerin kanıtlanabilir önermeler olduğunu düşünüyorum.

Açıklayıcı notlar tezlerin bazı sonuçlarını açıklamaktadır.

1. Tez: Emperyalizm Meta Küreselleşmesiyle Yok Olmadı

Emperyalizm kapitalist birikimin eşitsiz ve bileşik gelişimine tekabül eden siyasi hakimiyet biçimidir. Bu modern kapitalizm kendi görünümünü değıştiriyor. Ancak ortadan kalkmıyor. Son yüzyıllar zarfında üç büyük aşama geçirdi: a) Sömürgeci fetih ve ülke işgalleri (Britanya ve Fransa'nın sömürge imparatorlukları); b) mali sermayenin hakimiyeti veya Hilferding ve Lenin tarafından çözümlenen “kapitalizmin en yüksek aşaması” (sanayi ve banka sermayesinin birleşmesi, sermaye ihracı, hammadde ithali); c) İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya egemenliğinin birkaç emperyalist güç arasında bölünmesi, eski sömürgelerin biçimsel bağımsızlığı ve bağımlı kalkınma.(bkz. Callinicos, 1994.)

Rus Devrimi'nin başlattığı olaylar dizisi sona erdi. İçine girmiş olduğumuz dönem, mali hakimiyetin 1914 öncesinde ortaya çıkan haline benzeyen emperyal küreselleşmenin yeni bir evresidir. Emperyal hegemonya bugün farklı yollarla hayata geçiriliyor: (kredi mekanizmalarının denetimini sağlayan) mali ve parasal hakimiyetle, bilimsel ve teknik hakimiyetle (patentler üzerindeki bir nevi tekel), doğal kaynakların denetimiyle (enerji arzı, ticaret yollarının kontrolü, canlı organizmaların patentlenmesi), (kitle

iletişim araçlarının muazzam gücüyle desteklenen) kültürel hegemonyanın uygulanmasıyla ve, son olarak (Balkan ve iki Körfez Savaşı'nda açıkça görülen) askeri üstünlük yoluyla (bkz. Achcar, 1999).

Küreselleşmiş emperyalizmin bu yeni biçiminde topraklar üzerindeki doğrudan denetim piyasaların denetiminin karşısında ikincil önemdedir. Bu durum son derece eşitsiz ve bileşik bir gelişme, yeni egemenlik ilişkileri (borç, enerji, besin ve sağlık alanlarındaki bağımlılıklar gibi disiplin mekanizmaları ve askeri paktlar), ve yeni bir uluslararası işbölümü ortaya çıkarıyor.

Yirmi ya da otuz yıl önce ekonomik kalkınma yolunda görülen ülkeler yeniden azgelişmişlik sarmalının içine çekilmiş durumdalar.

Örneğin Arjantin yeniden bir hammadde ihracatçısı haline geldi (soya ana ihraç ürünü oldu). Mısır, Nasır'ın Arap milliyetçiliği tarafından yönetildiği 1950'lerde (Süveyş Kanalı'nın millileştirilmesiyle simgelenen) yeniden elde ettiği egemenliği ile, okur yazarlık alanındaki başarıları ile (Ortadoğu ülkeleri için mühendis ve doktorlar sağlıyordu) ve (Boumedienne yönetimindeki Ceza-yir'e benzer biçimde) attığı sanayileşme adımları ile övünürken bugün turist ajanları için bir cennet haline geliyor. 1982 ve 1994'te geçirdiği iki borç krizinden ve NAFTA'yla bütünleşmesinden sonra, Meksika her zamankinden daha fazla bir şekilde "Kuzeyli dev" in arka bahçesi izlenimini veriyor.

Bağımlılık ve egemenlik ilişkilerinin başkalaşımı, özellikle de savaşın jeo-stratejik ve teknolojik dönüşümü aracılığıyla yansıtılıyor.

İkinci Dünya Savaşı süresince tek cephe ve tek hatlı cephelere dayanan savaştan söz etmek artık mümkün değildi, diğerleri ile iç içe geçen farklı savaşlar söz konusuydu (bkz. Mandel, 1986). Soğuk Savaş'tan bu yana gerçekleşen çatışmaların yapısı, tarafları basitçe iyi veya kötü olarak niteleyen herhangi bir yaklaşımı geçersiz kılıyor. Eşsiz bileşimleri ve muhtelif çelişkileriyle birlikte son dönemdeki tüm çatışmalar basit cevapların olanaksızlığını ortaya koyuyor.

Falkland Savaşı sırasında Thatcher'in emperyal seferi hiçbir biçimde Arjantinli devrimcileri askeri diktatörleri desteklemeye mecbur kılmadı. İran ile Irak arasındaki çatışmada, devrimci bozgunculuk iki farklı despotizmin varlığı karşısında haklıydı. Körfez Savaşı sırasında ise, "Çöl Fırtınası" operasyonuna karşı uluslararası muhalefet Saddam Hüseyin'in despotik rejimine hiç destek vermedi.

Küreselleşmenin çatışmaların yapısına ilişkin olarak yarattığı sonuçları da var. Bağımsızlık savaşları veya ezenlerle ezilenler arasındaki görece olarak daha basit karşıtlıkların yaşandığı bir dönemde değiliz. Çıkarların iç içe geçmesi ve konumların hızla tersyüz olabilmemesinin sebebi budur. Bu durum ayrıntılı bir muhasebe yapmamız ve son yıllardaki çatışmalara ilişkin kararsızlıklardan, (bazen) hatalardan ve güçlüklerden dersler çıkarmamız için açık bir neden oluşturuyor.

Çatışmaları basitçe “iyi” ve “kötü” arasındaki karşıtlığa indirgemek daha çok NATO’nun eski Yugoslavya’ya müdahalesini meşrulaştıran “insan hakları emperyalizmi” söyleminin altında yatıyordu.

Yan Sonuç 1.1: Uluslararası Hukuk ve Ulusların Demokratik Egemenliği İnsancıl Etik İçinde Ortadan Kaldırılmaz

Hiç kuşku yok ki ulus devletin işlevi kurulmuş olduğu 19. yüzyıldaki halinden bugüne dönüşmüş ve zayıflamıştır; bununla birlikte, devletler arasındaki ilişkiler de ulus-üstü hukuk çağına girilmiş değildir. Avrupa, paradoksal bir şekilde, son on yılda ondan fazla yeni, resmi olarak bağımsız devletin ve 15.000 kilometreyi aşan yeni sınırların ortaya çıkışına şahit oldu. Bosnalıların, Kosovalıların veya Çeçenlerin kaderlerini belirleme hakkını tanımak açık bir biçimde egemenliği tanımadır. İşte, hastalıklı milliyetçilikler ve şovenizmler ile, herkesin herkesle katıksız rekabetine karşı direnç sağlayan siyasi egemenliğe duyulan meşru, demokratik özlemin birbirine karıştırılması sonucunda ortaya çıkan pejoratif “egemenlikçilik” mefhumu, bu çelişkiyi bulanıklaştırır.

Uluslararası hukuk, hâlâ iki meşruiyeti eklemleyerek birleştirir: gelişmekte olan, (Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi belirli kurumlarda kısmen cisimleşen) insanların ve yurttaşların evrensel hakları; ve Birleşmiş Milletler gibi kurumların desteklediği (ilkeleri Kantçı “ebedi barış” söylemine kadar uzanan) devletlerarası ilişkiler. BM’ye aslında sahip olmadığı erdemleri atfetmediğimizi (ve Bosna, Somali ve Ruanda’da ortaya çıkan felaketlerde sergilediği performansın bilançosunu da unutmadığımızı) belirtmek kaydıyla şu değerlendirmeyi yapmamız gerekir: “Müttefik Güçler” operasyonuna dahil olan güçlerin bir hedefi de, yeni emperyal düzenin mimarisini (Washington’daki 50. kuruluş yılı zirvesinde misyonu yeniden tanımlanıp genişletilen) NATO ve

Dünya Ticaret Örgütü gibi yeni destek kurumlarının lehine değiştirmekti.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında şekillenen güç ilişkilerinin mirasçısı olan BM, Genel Meclis'in lehine ve Güvenlik Konseyi adlı kapalı kulübe karşı reforme edilmeli ve demokratikleştirilmelidir (anti-parlamenterizm, nispiyet ve kadınların katılımının artırılması gibi konularda demokratik reformları desteklememizi engellemez): BM'ye uluslararası yasama meşruiyeti vermek için değil, "uluslararası topluluğun" mükemmel olmayan bir temsiliyetinin, çıkarların ve bakış açılarının çeşitliliğini yansıtmasını teminat altına almak için. Aynı şekilde, Avrupa'daki siyasi kurumlara ve Lahey Mahkemesi, acil ceza mahkemeleri ve gelecekteki Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi uluslararası yargı kurumlarına ilişkin olarak acilen düşünce geliştirmeye ihtiyacımız var.

Açıklayıcı not 1: Emperyalizm kuramının günümüz gerçekleriyle uyumlu hale getirmek için yalnızca iktisadi egemenlik ilişkileri değil, küresel egemenlik düzeni de (teknolojik, ekolojik, askeri, jeo-stratejik, kurumsal) büyük önem taşıyor; tam da akıllı görünen kişilerin Doğu'daki bürokratik düşmanın çöküşü sonrasında bu kategorinin eskimiş olduğunu ve dünyanın sıfatsız (bir başka deyişle, Batılı) demokrasiler ile barbarlık arasındaki karşılık etrafında düzenlenmiş olduğunu düşündükleri bu zamanda.

1980'lerin başında E. P. Thompson ile birlikte "yok ediciliğe" ve Avrupa'ya Pershing ve Cruise füzelerinin yerleştirilmesine karşı örgütlenen nükleer silahsızlanma kampanyasının liderlerinden biri olan Mary Kaldor bugün "Westphalia döneminin iç hukuku ve uluslararası anarşiyi düzenlemiş olan iç barış ve dışarıdaki savaş arasında yaptığı niteliksel ayrımın Soğuk Savaş'la birlikte sona erdiğini" söylüyor. Kaldor, "küresel ölçekteki yasal bir rejime doğru düzenli bir ilerleme" dönemine girdiğimizi ileri sürüyor. Bazılarının çelişkiye düşmekten korkmadan "etik emperyalizm" diye adlandırdıkları şey Mary Kaldor'un "iyi huylu emperyalizm" dediği şeydir.

2. Tez: Komünizm Stalinizmin Çöküşüyle Yok Olmadı

Neo-liberal karşı-devrimin ideolojisi bir yandan emperyalizmi meta küreselleşmesinin dürüst rekabetinin içinde, diğer yandan da komünizmi Stalinizmin içinde eritmektedir. Buna göre bürokratik despotizm devrimci maceranın mantiki sonucudur ve

Stalin de Lenin'in veya Marx'ın meşru çocuğudur. Kavramın bu şeceresine göre fikirler dünyayı yönlendirmektedir. Stalinizmin tarihsel gelişimi ve karanlık felaketi potansiyel olarak “proletarya diktatörlüğü” veya “öncü parti” kavramlarında hazır bulunmaktadır.

Gerçekte, elbette bir toplumsal kuram bir çağın eleştirel yorumundan başka bir şey değildir. Eğer kanıtın ve tarihin karşısında kurama güç kaybettiren boşlukları ve zayıflıkları araştırmak zorundaysak, bu kuram başka bir çağın ölçütleriyle değerlendirilemez. Bu durumda, Fransız Devrimi'nden miras kalan demokrasinin çelişkileri, halkın, partinin ve devletin birbirine karıştırılması, toplumsal ve siyasi olanın birleştirilmesi, (esas tehlike olan kapitalist restorasyon tehlikesi karşısında ihmal edilen) bürokratik tehlike karşısındaki körlük 1930'ların bürokratik karşı-devrimi için uygun bir zemin sağlamıştır.

Rus *Thermidor*'u sürecinde süreklilik ve kopuş unsurları bulunmaktadır. Bürokratik gericiliğin zaferinin kesin tarihini saptamanın güçlüğü devrimle karşı-devrim arasındaki asimetri ile ilişkilidir. Gerçekten de karşı-devrim devrimin tersine dönmüş hali veya tersinden görünümü, yani bir çeşit tersinden devrim değildir. Joseph de Maistre'nin Fransız Devrimi'ndeki *Thermidor*'a ilişkin olarak gayet iyi biçimde saptadığı gibi, karşı-devrim zıt anlamlı bir devrim değildir, ancak devrimin zıddıdır. Kırılmaların biriktiği ve birbirini tamamladığı kendi zaman ölçeğine bağlıdır. Trotskiy Thermidorcu gericiliği Lenin'in ölümüyle başlattıysa da, karşı-devrimin 1930'ların başına, Nazizmin Almanya'daki zaferine, Moskova Duruşmaları'na, büyük temizliklere ve korkunç 1937 yılına değin tamamlanmamış olduğunu söylemişti. Hannah Arendt *Totalitarizmin Kaynakları** adlı yapıtında bürokratik totalitaryanizmin zuhurunu 1933 veya 1934'e götüren belirgin bir kronoloji sunar. Moshe Lewin Sovyetler Birliği'nde devletin bürokratik aygıtının niceliksel olarak şişmesini 1920'lerin sonuna dayandırır. 1930'larda kitle hareketine karşı baskıların ölçeği değişmiştir. Bu durum yalnızca ve basitçe Çeka'nın (siyasi polis) eylemlerinin veya siyasi cezaevlerinin uzun süre var olmasıyla ilgili değildir; bürokraasiyi denetleyebileceğine inanan partinin bürokraasi tarafından yok edilmesi ve yutulmasını içeren niteliksel bir sıçramadır.

Bu bürokratik karşı-devrimin sergilediği kopuş üç bakımdan önemlidir. Geçmişle ilişkili olarak: tarihin bir delinin sayıklamaları olmaktan ziyade, sonu belirsiz çıkar çatışmalarının ve yol ay-

* Bu kitap Türkçe'de iki cilt halinde yayınlandı; bkz. Arendt (1996; 1998) (ç. n.).

rımına getiren olayların oluşturduğu toplumsal olgunun sonucu olarak anlaşılabilirliği. Bugüne ilişkin olarak: Stalinist karşı-devrimin sonuçları tüm bir çağı zehirledi ve uluslararası işçi hareketini uzun bir süre için yolundan saptırdı. Balkanlar'daki yinelenen krizlerden başlayan, bugünkü bir dizi paradoks ve çıkmaz, Stalinizm tarihsel olarak kavranmadan anlaşılamaz.

En nihayetinde, geleceğe ilişkin olarak: bürokratik tehlikenin beklenmedik boyutta ortaya çıktığı bu karşı-devrimin sonuçları daha uzunca bir süre genç kuşakların üzerinde etkisini sürdürecektir.

Yan Sonuç 2.1: Sosyalist Demokrasi Demokratik Devletçiliğe İndirgenemez

Stalinist karşı-devrimi “Leninizm”in özgün kötülüklerinin bir sonucu olarak betimlemek (devlet aklının yeni ortodoksisini meşrulaştırmak amacıyla Zinoviyev tarafından Komünist Enternasyonal’in 5. Kongresi’nde ortaya atılan fikir), yalnızca tarihsel olarak hatalı değil, gelecek için de tehlikelidir. Böylelikle “iktidarın profesyonel tehlikeleri”ni anlamak ve bunu önlemek için hataları düzeltmek açık bir toplumu teminat altına almak için yeterli olabilir.

Eğer bolluk serabını görmekten vazgeçilecekse, toplumu tercih ve keyfiyetten muaf tutacak yıkıcı deneyimden çıkarılacak gerekli ders budur (zorunluluk tarihsel ise, bolluk kavramı hayli görelidir); halkın (ya da özgürleşmiş proletaryanın) türdeşliği ve Devlet’in hızla ilga edilmesi üzerine bina edilmiş mutlak bir demokratik şeffaflık hipotezini bırakırsak ve nihayetinde, “zaman ölçeklerinin” tüm sonuçlarını ortadan kaldırırsak (iktisadın, ekolojinin, yasal kararların, göreneklerin, zihniyetlerin ve sanatın farklı zamansallıkları vardır; toplumsal cinsiyet ve kuşak olgularının yarattığı çelişkiler, sınıf çelişkileriyle aynı şekilde ve aynı hızla ortadan kalkmaz) sonuç toplumun durağanlaşması ve iktidarın toplumsallaşması olmadığı sürece, ayrı alanlar olarak tasavvur edilen devletin ve hukukun zayıflaması hakkındaki hipotezin, istenildiği gibi devletin ve hukukun ilga edileceği anlamına gelmeyeceği yargısına varmamız gerekir.

Bürokrasi, yanlış bir fikrin baş ağrıtıcı bir sonucu değil, toplumsal bir olgudur. Bürokrasi Rusya’da ve Çin’de ilkel birikimin içinde özel bir biçime sahipti, kökenleri ise kıtlıkta ve işbölümünde yatar. Kendini çeşitli biçimlerde ve evrensel bir tarzın farklı seviyelerinde ortaya koyar.

Bunca yıkıma neden olan bu tarihi ders, Dördüncü Enternasyonal'in "Sosyalist Demokrasi ve Proletarya Diktatörlüğü" başlıklı belgenin* yayımlandığı 1979'dan bu yana siyasi çoğulculuk ilkesi, sosyal hareketlerin devlet ve partiler karşısındaki bağımsızlığı ve özerkliği, hukuk kültürü ve kuvvetler ayrılığı vb. ortaya koymuş olduğu programatik sonuçların derinleştirilmesini sağlamalıdır. "Proletarya diktatörlüğü" fikri, 19. yüzyılın siyasi gramerinde yasal bir kurumu akla getiriyordu: o zamanlarda keyfi iktidar anlamına gelen tiranlığa karşı Roma Senatosu'na verilen olağanüstü geçici yetkiler (Garonne, t.y.). Ancak bu kavram belirsizlikleri içinde fazlasıyla barındırıyor ve pek çok acı tarihi deneyimle özdeşleştiriliyor. Her şeye karşın, dikkat çektiğimiz bu nokta, çoğunluk demokrasisi sorunu, toplumsal olanla siyasi olan arasındaki ilişki, proletarya diktatörlüğünün "en son keşfedilmiş" haliyle Paris Komünü'nde gerekli koşulları yaratır gibi olduğu tahakkümün zayıflaması gibi konuları yeniden ele alma olanağını veriyor bize.

Açıklayıcı Not 2.1: Stalinizmin Ekim Devrimi'nden kaynaklanan rejimin az veya çok geri dönüşsüz bir evrimini değil, bir bürokratik karşı-devrimi temsil ettiği fikri bir mutabakat oluşturmaktan oldukça uzaktır. Şu an geçerli olansa tam tersidir: Liberal reformcular ve tövbekâr Stalinistler, Stalinist gericiğin Bolşevik Devrimi'nin meşru uzantısı olduğunda hemfikirdirler. Bu görüş, ortodoks komünist geleneğin içinden gelen "yenilikçilerin" Stalinizmin korkunç bir toplumsal gericilik değil, esas olarak bir "kuramsal sapma" olduğunda ısrar ettiklerinde vardıkları sonuçtur.

Louis Althusser *John Lewis'e Cevap* [Althusser, 2004 -ç.n.] adlı kitabında Stalinizmi "ekonomist bir sapma" olarak tanımlar. Pek çok farklı kuramcı da yine kuramsal hata ve sapmalara vurgu yapar. Buna göre bürokratism tehlikesinden kurtulmak için kuramsal hatayı düzeltmek yeterlidir (Sève, 1999). "Kuramsal sapma" yaklaşımı bürokratik karşı-devrimin siyasi çözümlemesini parantez içinde tutmayı sürdürerek kendini ilk kuramsal günahı bulmaya vakfeder. Bu çaba ise yalnızca "Leninizm" in tasfiye edilmesine değil, büyük ölçüde devrimci marksizmin veya Aydınlanmanın mirasının tasfiyesine yol açar: Lenin'i suçlamaktan hızla Marx'ı veya Rousseau'yu suçlamaya geçebiliriz! Eğer Martelli'nin yazdığı gibi (Martelli, 1998) Stalinizm her şeyden önce cehaletin meyvası olsaydı, müthiş bir kuramsal berraklık iktida-

* Dördüncü Enternasyonal Birleşik Sekreteryası'nın 1979 yılında kabul ettiği bu karar metninin Türkçe baskısı için bkz. *Sosyalist Demokrasi ve Proletarya Diktatörlüğü* (1979), İstanbul: Eleştiri Yayınevi. Bu belgenin ayrıntılı bir eleştirisini yapan bir metin için bkz. Moreno (1998) (ç.n.).

* Komünist Enternasyonal'in 19 Temmuz-7 Ağustos 1920 tarihleri arasında yapılan İkinci Kongresi'nde kabul edilen bu karar metni Yeni Enternasyonal'e katılmak isteyen partilerin yerine getirmesi gereken siyasi ve örgütsel ilkelere ortaya koyuyordu. Bu kararın tam metni için bkz. *Lenin Döneminde Komünist Enternasyonal Belgeler Cilt 1* (1997), çev: Orhan Dilber, İstanbul: Tohum Yayıncılık, s: 130-136. Lenin'in bu koşullar hakkında yaptığı konuşma için bkz. a.g.e, s: 137-143 (ç.n.).

rın profesyonel tehlikelerini önlemek için yeterli olabilirdi. Bu ise fazlasıyla basit bir açıklamadır.

Açıklayıcı Not 2.2: Eric Hobsbawm'un *Aşırılıklar Çağı* adlı kitabı Fransızca olarak basıldığında, Furet'nin yazdığı türden bir tarihe ve Stéphane Courtois'in tarzındaki tarihsel yargılamaya cevap vererek düşünsel sağlamlık gösteren bir eser olarak beğenile karşılandı. Öte yandan, bu gerçekten erdemli karşılama yapının son derece sorunlu yanını açıklığa kavuşturmadan bırakma riskini taşıyor.

Hobsbawm Thermidorcu mezar kazıcılarının sorumluluğunu kesinlikle reddetmiyor: ancak, onu tarihin nesnel yasalarının gerçekleşmesinin kaçınılmaz kıldığı bir şeye indiriyor.

Ve böylelikle Hobsbawm bu tuhaf yüzyılın paradoksu olarak gördüğü şeye ulaşıyor: "Ekim Devrimi'nin en kalıcı sonucu hasmını barışta olduğu kadar savaşta da korumak, kendini reforme etmeye kıskırtmaktır." (Hobsbawm, 1994) Sanki Stalinist karşıdevrim, kendisi de en küçük parçası olmadığı çetin toplumsal ve siyasal mücadelelerin sonucu değil de, devrimin doğal gelişiminin sonucuymuş gibi! Tarihin bu şekilde "nesnelleştirilmesi" Hobsbawm için mantıksal sonucuna ulaşıyor, buna göre 1920'de "Bolşevikler geriye bakıldığında çok önemli gözükken bir hata yaptılar: uluslararası işçi hareketinin Komünizm ve sosyal demokrasi arasında bölünmesine sebep oldular (Hobsbawm, 1994: 103)

Komünist Enternasyonal'e Katılmanın 21 Koşulu'nun* kabul edildiği ve uygulandığı koşullar eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda, uluslararası işçi hareketinin parçalanmasının ideolojik bir niyet veya doktrinerce bir hatadan değil, devrimin ilk şokundan ve devrimi savunmayı üstlenenlerle (Rosa Luxemburg gibi devrime eleştirel bakanlar da bunlara dahildir), devrime karşı olanlar ve kutsal emperyalist ittifakla birleşenler arasındaki ayırmadan kaynaklandığı daha iyi anlaşılacaktır.

İki savaş arası dönem Hobsbawm açısından "uluslararası ölçekte ideolojik savaş" dönemi olduğu için, belli başlı sınıflar, sermaye ve toplumsal devrim gibi konular hakkında konuşmak yerine, ilerleme ve gericilikten, anti-faşizm ve faşizmden bahsediyor. Sonuç olarak, "olağanüstü bir yelpazede bulunan güçlerin" yeniden kümelenmesinden söz ediyor. Bu perspektifin içinde Alman Devrimi'nin, 1926-27 Çin Devrimi'nin, İspanya İç Savaşı ve halk cephelerinin eleştirel bir muhasebesine çok az yer var.

Stalinizmin herhangi bir toplumsal çözümlemesini yapmaktan kaçınan Hobsbawm, 1920'lerden başlayarak, “savaşların tozu dumanı dindiğinde, Çarların yaşlı Ortodoks imparatorluğu bu kez Bolşeviklerin yönetimi altında özü itibariyle tam olarak dirildi” derken hoşnut görünüyor. Tam tersine, Hobsbawm’a göre ancak 1956’da, Macar Devrimi’nin bastırılması sonucu “toplumsal devrim geleneği kendisini tüketmişti” ve “dünya devriminin yayılmasına inanan uluslararası hareketin bölünmesine” tanık olunmuştu. Özcesi, “her şeyin ötesinde, Lenin’in Bolşevizmi dünyayı değiştirmişti.” Bu cenaze töreni konuşmasından sonra Hobsbawm, bürokrasiye yönelik ciddi bir eleştiriden kaçınıyor. Bu olgu, basitçe bir geçiş dönemi, toplumsal mülkiyete dayanan planlı ekonominin yarattığı güçlük olarak kabul ediliyor, sanki bu mülkiyet gerçekten toplumsalmış ve bürokrasi karşıdevrimci bir tehlike değil de küçük ve önemsiz bir yüküm gibi! Hobsbawm’un çalışması olayların büyük dönüm noktalarındaki olası seçenekleri keşfetmeye eğilimli eleştirel ya da stratejik bir tarih anlayışından çok “tarihçinin tarihi” perspektifine sahiptir.

Pierre Naville *Trotsky Vivant* [Yaşayan Trotskiy] başlıklı eserinde bu metodolojik çarpıtmanın vardığı yeri vurgular: “Başarılmış olan gerçeğin savunucuları, her kim olurlarsa olsunlar, siyasi aktörlerden çok daha yetersiz bir vizyona sahiptirler. Etkin ve militan Marksizm bu türden bir tarih anlayışına genelde karşı duran bir bakışa eğilimlidir.”

Trotskiy’in “teşhis” dediği şey, diye devam eder Naville, kestirim veya tahminden ziyade, peygambervari bir önsezi ile karşılaştırılabilir. Devrimci hareketin yelkenleri rüzgar aldığında bu olayı doğal bulan aynı tarihçiler, işler karmaşılaştığında veya akıntıya karşı yüzmek zorunlu hale geldiğinde bunun içinde kusur ararlar. Onlar için (Walter Benjamin’in formülüyle) “tarihin havını tersine taramak” gibi bir siyasi zorunluluğu tasavvur etmek çok güçtür.* Naville’ye göre bunu yapmak tarihe retrospektif aklı ve olayları, dahil edilmeyen gerçekleri ve hataları sıralama ve kataloglama fırsatını verir. Ama, ne acı ki bu tarihçiler sıradan insanların devrimci bir zafere önderlik edebilmesini sağlayacak doğru yöntemi veya Thermidor döneminde makul ve muzaffer bir devrimci siyaseti işaret etmekten imtina ederler.

Açıklayıcı Not 2.3: Hareketimizin şimdiye kadar ihmal ettiği bir şeyi yapmak yararlı olabilir: genel olarak totalitarizm (ve modern emperyalizm çağıyla olan ilişkileri), özel olarak da bürokra-

* Walter Benjamin’e atıfla aktarılan bu cümleyi çevirirken, Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy’un ortak çevirisinden yararlandık. Orada şöyle deniyordu: “...Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan. Bu yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır”; bkz. Benjamin (2001: 42-43) (ç.n.)

- 1 Catherine Samary, Michel Lequenne ve Antoine Antous'nun katkıları için şu kaynağa bakınız: *Critique Communiste*, 157, kış 2000.

tik totalitarizm hakkında derinlikli bir tartışma yapmak. Trotskiy, *Stalin* başlıklı kitabında bu kavramı kendisine kesin bir kuramsal statü vermeksizin sıklıkla kullanır. Bu kavram aynı anda hem Hannah Arendt'in bürokratik totalitarizm hakkındaki üçlemede çözümlediği belirli çağdaş eğilimler üzerinde (sınıfları kitlelerin içinde ezme, siyasetin etnikleştirilmesi ve eğilimsel olarak kötü kılınması) hem de bürokratik totalitarizm örneğinde aldığı özel biçim üzerinde düşünmek için kullanılabilir. Bunu yapmak, aynı zamanda bu kavramın kaba ve fazlasıyla esnek kullanımının demokrasiyle (herhangi bir niteleme ve sıfatı olmayan, sonuç olarak bugün yaşadığımız burjuva demokrasisi) totalitarizm arasındaki karşıtlığın günümüzün en anlamlı davası olduğu fikrini meşrulaştırmaya yaradığını görmemizi sağlar.

Açıklayıcı Not 2.4: Bürokratik karşı-devrim görüşü üzerinde ısrar etmek, geçen yüzyılın devrimlerinin bilançosu hakkında daha ayrıntılı bir tartışmayı yürütmeyi hiçbir biçimde engellemez. Tam tersine, daha iyi bir eleştirel temellendirme sayesinde yenilenmiş bir perspektifle bunu yapmamız gerekiyor.¹

Mattick'ten Tony Cliff'e uzanan devlet kapitalizmi kuramı, Rizzi'den Burnham ve Castoriadis'e kadar gelen yeni sömürücü sınıf tezi ve Trotskiy'den Mandel'e uzanan yozlaşmış işçi devleti tespiti gibi farklı kuramsal açıklama çabalarının pratik yönelimler üzerinde önemli sonuçları olmuş olsa bile, bu yorumların tümü Stalinist karşı-devrim teşhisi noktasında birbirleriyle uyuşur.

Catherine Samary iktidardaki *nomenklaturaya* karşı verilen mücadelenin yalnızca siyasi devrimi değil, bir toplumsal devrimi gerektirmiş olduğunu savunuyor. Trotskiy'in ortaya attığı ve Mandel tarafından zenginleştirilen tezi, geçiş toplumunun temel çelişkisinin planlı ekonominin toplumsallaştırılmış biçimiyle bürokratik asalaklık ve ayrıcalıkların kökenindeki burjuva dağıtım normları arasında olduğu tespiti üzerinde şekillenmişti. Dolayısıyla "siyasi devrim" siyasi üstyapının toplumsal altyapıyla uyumlu hale getirilmesini içeriyordu.

Antoine Artous'a göre bu yaklaşım "post-kapitalist toplumlar (bu toplumların zamansal açıdan kapitalizmden sonra gelmişler gibi 'post' olarak tanımlanmamaları daha doğrudur; zira bu toplumlar gerçekte dünya ölçeğindeki kapitalist birikimin çelişkileri tarafından belirleniyorlardı) devlet üretim ilişkilerinin yapılandırılmasında belirleyici bir rol oynadığından bürokrasinin, devletin toplumsal grubunun, ortak ücret biçiminin ötesin-

de, doğrudan üreticilerle girilen sömürü ilişkisinin içine yerleştirilebileceğini” unutuyor. Bu tartışmanın devamı, siyasal olguları bu alanın özgüllüğüne ve siyasal kategorilere zarar verecek şekilde doğrudan sosyolojik terimlerle nitelendirilmesi ile ilgili olan kuramsal karışıklığa dikkat çekebilir. “İşçi devleti” kategorisine atfedilen pek çok anlam karışıklığı buradan kaynaklanıyor. Siyasal gücün işlevini karışıklıklar ve ittifaklar oyunu ile, yani derin bir toplumsal “doğa” ile özdeşleştirilen “işçi partisi” kavramı örneğinde de olan şey muhtemelen budur.

3. Tez: Sınıf Mücadelesi, Topluluk Kimliklerinin Siyasetine İndirgenemez

Sözde “ortodoks” Marksizm uzun zaman boyunca proletaryaya bir misyon atfetti. Buna göre, proletarya nihayetinde özüne kavuşacak ve neticede bütün insanlığın kurtarıcısı olacaktı. Pek çok kişi için sonrasında yaşanan hayal kırıklıkları, önceki dönemin yanılsamalarıyla ilgilidir: kendini “herşeye” dönüştüremeyen proletarya sonunda hiçbirşeye indirgendi.

Marx’ın sınıf mücadelesi kavramının üniversite sosyolojisiyle pek bir ilgisi olmadığını hatırlayarak işe başlayalım. Eğer Marx’ın pratik açıdan soruna ilişkin istatistiksel bir yaklaşımı yoksa, bunun esas sebebi istatistik disiplininin Marx’ın yaşadığı dönemde daha yeni yeni gelişmesiydi (İlk Uluslararası İstatistiksel Veri Kongresi 1854 yılında toplanmıştı); ancak daha temel önemi olan başka bir kuramsal neden de söz konusuydu: Sınıf mücadelesi, sermaye birikimini yönlendiren, sermaye ve emek arasındaki sömürü ilişkisine içkindir ve üreticilerin üretim araçlarından koparılmaları sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla Marx’ın hiçbir şekilde indirgemeci, normatif ya da sınıflandırıcı bir sınıf tanımına sahip olmadığını; aksine, sınıfların sermayenin üretim, dolaşım ve yeniden üretim düzeylerindeki yapısal çatışmasının devingen bir şekilde kavradığını görüyoruz: Sınıflar hiçbir zaman yalnızca üretim sürecinde (işyerinde işçilerle işverenlerin karşı karşıya gelmesinde) tanımlanmazlar. Bilakis, ücret mücadelesi, işbölümü, devlet aygıtlarıyla olan ilişkiler ve dünya pazarı işin içine girdiğinde, bütünün yeniden üretimi tarafından belirlenirler. (Buradan bakıldığında, dolaşım sürecine ilişkin olarak, *Kapital*’in özellikle 2. cildinde beliren emeğin üretken niteliğinin proletaryayı tanımlamadığı açıktır. Bu sorular temel veçheleri bakımından 1970’lerde epeyce ele alınmış ve hem Komünist Parti’nin Devlet Tekelci Kapitalizmi üzerine olan çalışmasında savunduğu

2 Ayrıca şu dergilerin arşivlerine bakılabilir: *Critique de l'économie politique*, *Critique Communiste*, *Cahiers de la Taupe*.

tezlere hem de tersinden Poulantzas, Baudelot ve Establet'nin öne sürdüğü tezlere açık bir karşıtlık içinde yaygın bir biçimde tartışılmıştır (Poulantzas, 1975; Baudelot ve Establet, 1970) ².

Marx genel olarak proleterlerden bahseder. 19. yüzyıldaki insanlar genellikle, çoğul haliyle çalışan sınıflardan bahsederlerdi. Almanca'daki "*Arbeiterklasse*" ve İngilizcedeki "*working class*" terimleri yeteri kadar genel kalıyordu; ancak Fransızca'nın siyasi lügatında mevcut olan "*classe ouvrière*" teriminin ise anlam belirsizliğine temayül eden daha sınırlı bir sosyolojik yan anlamı vardır: Bu terim, hizmet sektörü ve ticarete çalışanlar haricindeki modern sanayi proletaryası ile ilgilidir. Gerçi hem hizmet sektöründe çalışanlar hem de ticarete çalışanlar, üretim araçlarının özel mülkiyeti ile olan ilişkileri, işbölümündeki konumları ve dahası ücretli emekçi olarak bulundukları statü ve emekleri karşılığı aldıkları miktar açısından modern sanayi proletaryasına benzer sömürü koşullarına tâbi olurlar.

Belki de proletarya terimi kuramsal açıdan "işçi sınıfı" terimine yeğlenebilir. Proletarya gerçekten de, gelişmiş ülkelerdeki etkin nüfusun üçte ikisi ila beşte dördü arasındaki bölümü temsil eder. Burada ilginç olan şey proletaryanın tahmin edildiği gibi ortadan kalkması değil, geçirdiği toplumsal dönüşümler ve siyasi temsilleridir. Buna bağlı olarak, proletarya tamamiyle sanayi proletaryası olarak düşünüldüğünde bile, her ne kadar son 20 yıl içinde fiili bir azalma içinde olsa da (etkin nüfusun %35'inden %26'sına azalan bir oran), sözü edilen kesimin soyunun hala tükenmekten epey uzakta olduğu görülür (Beaud ve Pialoux, 1999).

Proletaryanın gerçek durumu uluslararası bir perspektiften bakıldığında ortaya çıkar. Öyleyse, Michel Cohen'in "dünyanın proleterleşmesi" dediği şey aşikâr hale gelir. 1900 yılında dünyadaki 1 milyarlık nüfusun içinde 50 milyon kadar ücretli emekçi bulunurken, bugün 6 milyar insanın 2 milyar kadarı emek gücünü satarak yaşamaktadır.

Bu durumda, tartışılan sorunun katı bir şekilde sosyolojik olmaktan ziyade kuramsal, kültürel ve özgül olarak da siyasi bir yanı vardır. Sınıf kavramı kendi içinde bir oluşum sürecinin, (Edward Palmer Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'na yazdığı önsöze bakınız. [Thompson, 2004: 39-45, (ç.n.)]) mücadele ve örgütlenme sürecinin ürünüdür ve süreç içinde kuramsal bir kavramın ve mücadeleden doğan kendi kendini belirleme bilinci kurulur: Bir sınıfa ait olma hissiyatı siyasi bir oluşum sürecinin

olduğu kadar sosyolojik bir belirlenimin de sonucudur. Peki bu bilincin zayıflaması, sınıfların ve onların mücadelelerinin de ortadan kalktığı anlamına mı gelir? Bu bilinç zayıflaması, (mücadelelerin yükselmesi ve azalmasına bağlı olarak) konjonktürel mi, yoksa post-modernite söyleminin ideolojik tezahürü olduğu, (Michel Surya'nın "mutlak kapitalizm" diye adlandırdığı, sadece toplumsal değil, hem kültürel hem ideolojik yeni tahakküm işleyişlerinin sonucu olarak) yapısal bir nitelik mi arz eder? Bir başka deyişle, eğer sınıf mücadelesinin gerçekliği günlük hayatın her alanında doğrulanıyorsa, post-modern parçalanma ve bireycilik ortak birlikteliklerin yeniden canlandırılması olanağını sunuyor mu bize? Meta fetişizminin ve tüketimciliğin, geçici olana ve hemen yakında olana duyulan çılgınlığın her yere yayıldığı veri alındığında, geleceği olmayan yoğun kaynaşma anlarının ötesinde, kalıcı siyasi ve toplumsal projeler yeniden ortaya çıkabilirler mi?

Öyleyse, oldukça öncelik taşıyan kuramsal görevlerden biri de, sadece ücretli emekçinin yaşadığı sosyolojik dönüşümlerle ilgili değil, işin örgütlenmesi açısından olduğu kadar yasal siyasi düzenlemeler ve Frederic Jameson'ın "geç kapitalizmin kültürel mantığı" diye nitelediği perspektiften, birikim rejimi bağlamında ücret ilişkisinde yaşanmakta olan dönüşümlerle ilişkili olmak durumundadır.

Thatcher-Reagan yıllarının karşı reformuna tepki olarak beliren ultra-liberalizm eleştirisi, dizginlenmemiş deregülasyon sonrasında ortaya çıkan meta cangılı imgesine takılı kalarak, yeni örgütlenmelerin ve yeniden düzenleme çabalarının farkına varmazsa, amacına ulaşamama riskini de beraberinde taşıyor. Boltanski ve Chiapello'nun belirttiği üzere, sermayenin tahakkümü, meşruiyeti ya da gerekçesi olmayan çıplak bir sömür ve baskı biçimi içinde süremez (Gramsci, 'hegemonya kurulmadan sürekli bir dayatma olmaz', demişti).

Açıklayıcı Not 3.1: Demek ki şu an gündemde olan şey, mevcut üretici güçlere (yeni teknolojilere), sermaye birikimi ve toplumsal yeniden üretimin genel koşullarına dayalı olarak, küresel bir yapının, toprağa dayalı bir örgütlenmenin, hukuki ilişkilerin yeniden tarif edilmesidir. Biz geleneksel siyasi güçlerin, Hristiyan demokrasisinin, Britanyalı Muhafazakârların, Fransız sağının dönüşüm krizlerini ve bu güçlerin İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ulusal devlet dahilinde yerine getirmiş oldukları işlevlerin sorgulanmasını bu çerçevede algılıyoruz. Aynı şekilde, Sosyal

Demokrat partilerin dönüşümleri de bu çerçevede içinde gerçekleşmektedir. Bu partilerin seçkinleri, kamu sektörünün özelleştirilmesi ve burjuva seçkinlerin devlet seçkinleri ile birleşmesi yoluyla, gitgide burjuvazinin yönetici tabakasıyla organik olarak bütünleşmektedir.

Yeniden dönüşüm geçirmekte olan geleneksel burjuva oluşumların zayıf olduğu koşullarda, sosyal demokrat partilerden, bir projesi olmayan post-Stalinist partileri ve artan kurumsallaşmaya karşı direnmek için gerekli öğretilerden mahrum olan birçok Yeşil partileri peşine takarak, sermayenin modernleştirilmesi için geçici olarak sorumluluk üstlenmesi isteniyor.

Bu durumda, gerek Blair ve Schröder'in üçüncü yol manifestolarında ya da Lizbon'daki Avrupa Zirvesi'nde tartışılan, asgari bir "sosyal Avrupa" projelerinde gerekse de Fransız işverenler derneğinin "sosyal yeniden yapılanma" konusundaki manevralarında ana hatları çizilmekte olan şey, kuralları olmayan bir liberalizmden ziyade, daha önce hiç görülmemiş bir tür liberal-korporatizm ve liberal-popülizm çerçevesindeki yeni bir ücret ilişkisidir. Gelecekte mümkün olabilecek tek popülizm biçiminin, Fransa'daki Pasqua ve Villers gibi insanların yüzü geçmişe dönük egemenlikçiliği olacağını düşünmek tehlikeli bir basiretsizlik olacaktır.

Ücretli hissedarlar kampanyası, (dayanışma hilafına) özel emeklilik fonları ve hukuk ile kişisel olmayan bir şekilde kurulan ilişki üzerinden bireysel sözleşme yapılmasının yasal öncelik edinmesi aracılığıyla (ki bu son derece eşitsiz toplumlarda çoğu zaman kişisel tabiyetle eş anlamlıdır), toplumsal bağın (Alain Supiot'nun kınadığı gibi) "yeniden feodalleşmesi"; işte bütün bunlar, küçük bir galipler zümresinin küreselleşmenin kurbanı olan yığınların zararına olacak şekilde var olduğu, yeni bir korporatif sermaye-emek ortaklığının taslağını oluşturmaktadır. Söz konusu eğilim, belli durumlarda Rusya'daki Putin'in ya da Avusturya'nın sağcı popülist lideri Jörg Haider'in tarzındaki sarsıntılı ulusal-liberalizm biçimleriyle kusursuz olarak bağdaşır.

Öte yandan, Haider vakasını günümüzdeki ve belki de şu anadək eşi görülmemiş sağcı tehlikeyle ilişkilendirmek yerine, bu vaka ile 1930'ların faşist hareketleri arasında benzerlik kurmak etkili olmayabilir, hatta yanıltıcı da olabilir. Eğer (Haider'i kötüleyip de hali vakti yerinde olan Berlusconi, Fini, Millon, Blanc ve diğerlerinin memnuniyetliklerini de gözden kaçırmadan) Haider'e karşı seferberliklere katılmak doğruysa, Haider'in öncelik-

le muhafazakârlarla Sosyal Demokratların on üç yıl süren koalisyonunun, AB'deki demokrasi eksikliğinin ve onun bulunduğu yere gelmesini sağlayan kemer sıkma politikalarının bir ürünü olduğunu akıldan çıkarmamalıyız.

Bugünün dünyasında gerici tehlikelerin bürünebileceği tekil biçimleri, Avrupa'nın yeniden düzenlenişinde bölgeselciliklerin oynadığı rolü ve milliyetçilik ile neoliberalizm arasındaki evlilikleri göz önünde bulundurmak önemlidir. Haider'in kendine özgü bir şekilde, "Blair ve ben muhafazakar güçlere karşıyız" deyişi (*Daily Telegraph*, 22 Şubat 2000) kara mizahtan eksik kalmıyor. İkisinin partisi de "toplumsal adaletsizliğe sebep olmadan hayırsever Devlet'in katılıklarından kurtulmak istiyor". İkisi de "hukuk ve düzen" istiyor. İkisi de, "esnekleştirildiği takdirde piyasa ekonomisinin ücretli çalışanlar ve şirketler için yeni fırsatlar yaratabileceğini" düşünüyor. Demek ki hem İşçi Partisi'nin hem de FPO'nun, "sol ve sağ gibi eski kategorilerin geçerliliklerini yitirdiği", "yaşamakta olduğumuz küresel dönüşüm çağına" yönelik olarak dogmatik olmayan bir yaklaşımları var. Haider şöyle soruyor: "Blair ve İşçi Partisi Schengen anlaşmalarını ve göç konusundaki katı kanunları kabul etmekte haklı mı?" Ardından cevabını kendi veriyor: "Eğer Blair uç bir tavır almıyorsa, Haider de almıyor demektir."

Şunu da eklemeliyiz ki, bölgesel popülist Haider en az Blair kadar NATO'yu savunuyor ve hatta Avro meselesinde Blair'den çok daha tarafgir davranıyor!

Açıklayıcı Not 3.2: Lukács'ın 1926'da *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni savunmak için yazılmış ancak yayınlanmamış bir metnin yakın zamanlarda ortaya çıkışı, Parti'nin Mutlak Tin'in en son keşfedilmiş biçimi olduğunu savlayan ultra-Hegelci Lukács yorumlarını bir ölçüye kadar geçersiz kılıyor.³ Komünist Enternasyonal'in 5. Kongresi'nde, Zinovyevci Bolşevikleşmenin başladığı vakit, Rudas ve Deborin tarafından "öznecilikle"le itham edilen Lukács, Rudas'ın proletaryanın "varlığına" göre davranmaya mecbur bırakıldığı ve partinin görevinin de "bu gelişmeyi sezip önceden eyleme geçmeye" indirgendiği şeklindeki savını reddediyor. Lukács'a göre partinin özgül (siyasi) görevi, sınıf bilinci oluşumunun fetişizm ve şeyleşme olgularıyla çatışması gerçeğinden doğar. Slavoj Žižek'in yazdığı sonsözde belirttiği gibi, Lukács'a göre parti, tarih (evrensel olan) ve proletarya (tikel olan) arasında ki tasımda ara terimin işlevini yerine getirmekte iken, sosyal de-

3 Yakın zamanlarda Macaristan'da bulunan bu Lukács metninin İngilizce çevirisi, Slavoj Žižek'in bir sonsözle birlikte *Ta-ilism and the Dialectic* adıyla yayımlandı. Bkz. Lukács (2000).

* Queer: Toplumsal cinsiyet, kimlik ve rollere ve heteroseksizme dönüştürmek üzere eşitirel yaklaşan eşcinsel söylemi (çn)

mokrazi için proletarya, tarih ve (eğitici partide vücut bulan) bilim arasındaki ara terimdir. Stalinizmde ise parti, proletarya üzerindeki tahakkümünü meşrulaştırmak için tarihi kullanır.

4. Tez: Çatışan Farklılıklar Belirsiz Çeşitlilikte Yok Olmaz

Postmodernizm ve benzer kuramlara göre içinde bulunduğumuz zaman, toplumsal çatışmanın indirgemeci bir şekilde sınıf çatışması şeklinde temsil edilmesine tepki olarak, mekânların ve çelişkilerin çoğulluğunun zamanıdır. Her birey, kendi özgül ve indirgenemeyecek tekilliği içinde birçok özelliğin özgün bir bileşimini teşkil eder. Pek çok post-modernite söylemi, tıpkı analitik Marksizmdeki bazı eğilimler gibi, bu anti-dogmatik eleştiriye sınıf ilişkilerinin metodolojik bireyciliğin karanlık sularında çözülmesine götürecek kadar ileri götürüyorlar. Bu durumda, hem sınıf karşıtlıkları hem de daha genel olarak çatışma içindeki farklılıklar, Hegel'in çok daha önceleri "farkları olmayan bir çeşitlilik" diye adlandırdığı şeyin içinde sulandırılmış oluyor: Birbirine kayıtsız bir dizi tekillik.

Farklılığın savunulması adına girişilen çabalar çoğu zaman meta türdeşleşmesinin tüketimci bir tezahürü olan müsamahâkar bir liberal hoşgörü anlamına geliyor elbette. Kimliği savunma girişimleri ise, bireyselliği olmayan farklılık ve bireycilik manevralarına karşıt olarak, ırk ve toplumsal cinsiyet farklılıklarını dondurma ve doğallaştırma eğiliminde oluyor. Bu hususta sorunlu olan şey farklılık fikrinin kendisi değil, bu fikrin biyolojik olarak doğallaştırılması ya da kimliği mutlaklaştırmasıdır. Dolayısıyla, farklılık evrensel olanın inşa edilmesinde dolayımı oluştururken, aşırı bir şekilde yayılma ise bu inşadan elini eteğini çeker. Eğer evrensel olandan vazgeçilirse, diyor Alain Badiou, hüküm sürececek olan evrensel korkudur.

Bu farklılık ve evrensellik diyalektiği, eşitlik hakkındaki tartışmalarda, bu konunun ya da eşcinsel hareketin rolünün anlaşılmasındaki zaafalarda görüldüğü gibi, sık sık karşılaştığımız zorlukların tam ortasında duruyor. Jacques Bunker, "Adieu aux normes" [Normlara Elveda] adlı metninde, toplumsal cinsiyetteki farklılıkların dışlayıcı olmayan cinsel pratikler yararına, mantıksal açıdan indirgemeci olan bütün kalıcı birlikteliklerin onaylanmasını reddetmeye gidecek kadar ilga edilmesini açıkça savunan *queer** hareketin aksine, baskıyla yüz yüze olan bir güç ilişkisinin somut bir evrensellik ufku içinde zayıflaması amacıyla olumlu bir farklılık diyalektiğinin ana hatlarını çıkarıyor.

Queer söylem ise, farklılığın hemen ortadan kaldırılmasını istiyor. Toplumsal zorunluluk mantığının içinde kaybolduğu arzu söylemleri ise, zorlayıcı bir dürtüyle cinsel ilişki kurma arzusunu öne sürüyor. Tarihten mahrum bir şekilde bir o kimliğin bir bu kimliğin içinde olan *queer* özne artık o eşcinsel militan değil de, belirli bir cinsiyet ya da ırk tarafından belirlenen değişen bir birey, kendi hisleri ve arzularının kırılmış aynasıdır. Bu söylemin ABD'deki kültür sanayi tarafından sıcak bir şekilde karşılanmasına hiç de şaşırılmamalı; zira *queer* öznenin haklı çıkarmaya çalıştığı akışkanlık, aralıksız olarak sürüp giden değişim ve moda akışıyla eksiksiz bir şekilde uyuyor. Aynı zamanda, normlara bir meydan okuma olarak ortaya çıkan ve yeni demokratik hakların fethini ilan eden bu çaba, tüketimci öznenin kurucu ve şen bir momenti olarak bayağılaştırılıyor.

Buna koşut olarak, bazı akımlar da toplumsal cinsiyet kategorisine, "daha somut, özgül ve bedensel" olan cinsiyet kategorisiyle karşı çıkıyorlar. "Cinsel çoğulculuk" lehine "toplumsal cinsiyet feminizmini" aştıklarını iddia ediyorlar. Böylesi bir hareketin hem Marksizmi hem de eleştirel feminizmi reddetmesine şaşmamak gerek. Marksist kategoriler sınıf ilişkileri ve işbölümüne ilişkin toplumsal cinsiyet sorunlarını ele almada etkili bir araç olabilir; ancak "cinsel gücü" anlamak ve zorunluluk ekonomisinden farklı bir tür arzu ekonomisini kurmak için, ("Foucault'cu" biyopolitikadan esinlenen) bağımsız bir kuram geliştirmek gerekir.

Aynı zamanda, sermayenin "gey" piyasasına olan yeni meta hoşgörüsü, üretken olmayan cinsel yönelimlere dair organik düşmanlık fikrinin zayıflamasına sebep oluyor. Sermayenin ahlâki düzeni ile eşcinsellik arasındaki indirgenemez çatışma fikri, yalnızca farklılığın olumlanması yoluyla toplumsal düzenin kendiliğinden yıkılabileceğine inandırabiliyordu: Eşcinsellerin kendilerini o şekilde sunmaları karşı olmaları için yeterliydi. Öyleyse homofobik tahakküm eleştirisi, kendini olumlayarak karşı çıkmayla ve kimliğin kısır bir şekilde doğallaştırılmasıyla son bulabilir. Öte yandan, eğer heteroseksüellik ve homoseksüellik tarihsel ve toplumsal kategorilerse, bu kategorilerin normla olan çatışmalı ilişkisi, Jacques Bunker'ın dediği gibi, farklılıkların diyalektiğini ve aşılmasını gerektirir.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri, dil ya da kültürel iletişime ilişkin olarak besbelli ki verimli tartışmalar yaratan bu sorunsal, sınıf çatışmalarının temsiliyle ilişkilendiğinde de birtakım sonuçlara ulaşır. Ulrich Beck günümüz kapitalizminde, "sınıfsız bir kapita-

lizm” paradoksunu görür. Lucien Sève ise “eğer insanın bir kutbunda bir sınıf varsa gerçekten, şaşırtıcı olan şey gerçek diğer kupta başka bir sınıfın olmamasıdır” diyor. Görünen o ki, proletarya herkesin sıraya girdiği bu kuyrukta görünmez durumda: “Sınıf savaşını şimdi bir sınıf adına değil bütün insanlık adına yapmak” durumundayız.

Marksist gelenekten olanlara proletaryanın kapitalizm koşullarındaki kurtuluş mücadelesinin insanlığın evrensel kurtuluş mücadelesindeki somut dolayımı olduğunu hatırlatmak gereksizdir. Veyahut ağır stratejik sonuçları olan kuramsal bir yenilikle karşı karşıyayız demektir. Zira Lucien Sève’in kitabının geri kalan kısmında şu tür hususları saptayabiliriz: onun gözünde toplumsal temellük sorunu artık temel bir yer işgal etmez (netice olarak, sömürü evrensel yabancılaşmaya kıyasla mantıken ikincil hale gelir); toplumsal dönüşüm “artık ani olmayan, ancak sürekli ve tedrici dönüşümlere” [“yabancılaşmadan kurtulma” dönüşümüne] indirgenir; devlet sorunu güçlerin fethi içinde (Gilles Martinet’nin eski bir kitabının başlığı) ortadan kalkar; “çoğunluğun rızasına dayalı koşullarda, yol ayırımına getirecek karşılaşmalarla hiç baş başa kalmayan ilerici hegemonyanın (İspanya’dan Şili’ye ya da Endonezya’ya Almanya’dan Portekiz’e kadar) er ya da geç iktidara erişmesi. Ki bu “çoğunluğun rızasının” gerçekleştiğine hiç tanık olunmamıştır da! Benzer bir tınıyı Roger Martelli’de de buluyoruz. Martelli için “artık esas olan şey iktidarı bir gruptan diğerine aktarmaktan çok, her bireye kendi yaşamlarındaki bireysel ve toplumsal koşulların denetimini kendi ellerine alabilmelerini sağlamaya başlamaktır.” Son derece meşru anti-totaliter bir karakter arz eden bireysel özgürlük konusu, nihayetinde toplumsal özgürleşmenin üstünün örtüldüğü münzevi bir haz olup çıkıyor.

Eğer gerçekten de baskı ve tahakküm biçimleri arasında belli bir biçimin (sınıf tahakkümü) diğerleri üzerindeki dolaysız bir mekanik etkisinden ziyade bir etkileşim varsa, geriye bu etkileşimleri belli bir zamanda ve belirli bir toplumsal ilişkiler dahilinde daha dikkatli bir şekilde tespit etmek kalıyor. Ele aldığımız şey sadece, mekânların ve çelişkilerin yan yana gelerek, çıkarların konjonktürel ve değişken bir şekilde ittifak içine girmesine sebebiyet verebilmesi olgusu mudur? Ki o durumda yalnızca katıksız bir ahlâki iradecilik bir araya gelmeyi düşünülebilir hale getirebilir. Ya da, sermayenin evrensel mantığı ve meta fetişizmi, mücadelelerin göreceli olarak birleşeceği koşulları yaratacak kadar top-

lumsal hayatın bütün alanlarına nüfuz mu eder (tabii, toplumsal zamanlara uyumsuz bir şekilde, çelişkileri baskın bir çelişkiye de indirgemenen)?

Post-modern hareketliliğe fetişleştirilmiş, soyut bir bütünsellik karşılıklı çıkmıyoruz. Ancak bütünselliği bozmanın (ya da yapı-bozumun), *a priori* bir bütünsellik değil ama bir bütünsellik oluşumundaki somut bütünselleştirmeden ayrı tutulamayacağını öne sürüyoruz. Bu süreç içindeki bütünselleştirme, deneyimin eklemelenmesi aracılığıyla gerçekleşir; fakat mücadelelerin öznel bir şekilde birleşmesi, burada o sapkın meta küreselleşmesi biçiminde anlaşıldığı şekliyle, sermayenin gayri şahsi faili olduğu eğilimsel bir birleşmeye dayalı olmazsa, keyfi bir iradede (bir başka deyişle, etik bir iradecilikten) yükselecektir.

5. Tez : Siyaset Ne Etiğe Ne Estetiğe İndirgenebilir

Hannah Arendt, hem çoğulluğun totaliter bir şekilde ortadan kaldırılması hem de işin karanlık yüzü olan metalaşma sonucu siyasetin en sonunda yok olacağından endişe ediyordu. Kamusal alanın ekonomik dehşete eşlik eden vahşi güçler ve soyut bir ahlakçılık tarafından sıkıştırıldığı bir depolitizasyon çağına girmemiz bu endişeyi tasdik ediyor. Siyasetin ve onun belli doğal özelliklerinin (proje, irade, kolektif eylem) zayıflaması post-modern jargonu doğuruyor. Bahsettiğimiz bu eğilim, konjonktürün yarattığı sonuçlarıyla birlikte, zaman-mekân sıkışmasının etkisi altında siyasi eylem koşullarının bir krizine dönüşüyor. Modern ilerleme kültürü, bir aksesuara indirgenen ve arızı bir rol biçilen mekânın aleyhine, bir zaman kültürü anlamına geliyor. Mekân, Foucault'nun işaret ettiği üzere, yaşanan zamanın zenginliğine ve diyalektik doğurganlığına karşıt olarak, ölümlü, sabitlikle ve hareketsizlikle eş anlamlı hale geliyor. Sermayenin şeytani devirleri ve bütün gezegen boyunca kendini yeniden üreterek genişlemesi, mekânın değerlendirme koşullarını tersine çeviriyor. Sürenin ana indirgenmesi ve yerin mekân içinde gözden kaybolması izlenimini son yirmi yıldır yoğun olarak uyandıran olgu budur. Eğer siyasetin estetikleştirilmesi demokrasi krizlerine içkin olarak tekrar-tekrar vuku bulan bir eğilimse, yerel olana duyulan hayranlık, kökenleri arama, süsleme düşkünlüğü ve hakiki olma manevraları, şüphesiz ki, belirsiz hale gelen koşullarla karşı karşıya geldiğinde siyasetin kudretsizliğini doğrulayan azap verici bir baş ağrısına sebep oluyor.

Siyasetin ilk hesapta bir çobanın ya da dokumacının sanatı

olarak tasavvur edilmesi, (kamusal alanı olan ve belli bir düzen içinde vekilliklerin seçildiği) kent biçimine bürünmüş bir mekân ve zaman ölçeği ima eder. Kentten çok yurttaşlıktan bahsediliyor; ancak yurttaş ölçek ve düzenlerin genel karışıklığı içinde görülmez hale geliyor. Bununla birlikte, hâlâ “kentlerin olduğu ve siyasetin ortada olduğu bir dönemde yaşıyoruz çünkü dünyanın kendi talihine salıverildiği bu kozmik döneme aidiz.” Siyaset, Tanrıların olmadığı bir dünyada, süre ve mekânın, mümkün olanın sınırlarını çizip değiştirmenin kâfirane sanatı olarak duruyor.

Yan Sonuç 5.1: Tarih, Ufalanmış ve Yarını Olmayan Bir Zamanda Ortadan Kalkmaz

Post-modernizmin büyük anlatıları reddetmesi yalnızca, araçsal aklın despotizmiyle ilişkili ilerleme yanılsamalarının meşru bir eleştirisi olmakla kalmıyor. Aynı zamanda tarihselliğin yapıbozumuna tabi tutulması ve orta vadeli projelere artık yer verilmediği bir zamanda, hemen elde edilebilir olanın, geçici olanın, alınıp atılabilir olanın kült olması anlamına gelir. Günümüzün birbirine karışmış toplumsal zamanlarında, siyasi zamansallık tam da kaygan ân ile erişilemeyecek olan sonsuzluk arasındaki ara terimdir. Bu tür zamansallık şimdi çok daha esnek bir süre ve karar ölçeği gerektiriyor.

Yan Sonuç 5.2: Yer ve Alan, Sonsuz Mekânın Ürkütücü Sessizliğinde Yok Olmaz

Emeğin görelî ya da belirli şartlara bağlı olan hareketlilik koşulları ile sermayenin (para ve metân) coğrafi hareketliliği arasındaki ters orantı, eşitsiz gelişimin günümüzdeki mutlak emperyalizm çağında artı değerın aktarılmasına olanak sağlayan biçimi olarak görünüyor: Zamansallıkların eşitsiz gelişimi mekânların eşitsiz gelişimini tamamlıyor ve onu ikincil bir konuma indiriyor. Sonuç olarak, hareketli bir mekân ölçeği, akışların denetiminin kazandığı önem ve meta egemenliğine madun kılınmış, zayıf yardımcı devletler mozaığının ağırlığını çektiği bir dünya düzeni taslağı çıkıyor.

Her ne var ki, kolektif eylem mekânda örgütlenir: toplantılar, özel buluşmalar, yüz yüze gelişler, gösteriler. Kolektif eylemin gücü belli yerlerde kendini gösterir ve olayın adı tarihlerle (Ekim, 14 Temmuz, 26 Haziran) ve yerlerle (Komün, Petrograd, Turin, Barselona, Hamburg...) ilişkilidir. Henri Lefebvre'nin vurguladığı gibi, tek bir ekonomik mantığa indirgenemeyecek

mekânsal farklılıklar yaratma yeterliliğine sahip tek olgu sınıf mücadelesidir.

Yan Sonuç 5.3: Stratejik Fırsat, Ekonomik Zorunluluk İçinde Yok Olmaz

Anın siyasi duyumu olan fırsat, o umuda açılan kapı, stratejik bir anlam oluşturur; her şeyin mümkün olabileceği keyfi, soyut, iradeci bir imkândan ziyade, zorunluluğa indirgenemeyecek olan, bir projeye ayarlanmış, bir hedefe ulaşmak için uygun bir karar anının belirttiği zaman bir yetke tarafından belirlenmiş bir imkân. Günün sonuna gelindiğinde konjonktüre bakılıp somut duruma uygun olarak yanıt verilir.

Yan Sonuç 5.4: Hedef Hareketin İçinde, Olay da Sürecin İçinde Yok Olmaz

Post-modern jargon, geçmiş ya da geleceği olmayan tarihsiz bir olaya, krizden muaf akışkanlıklara, kopuşları olmayan bir sürekliliğe ve bir hedefi olmayan harekete duyulan isteğin gönlünü yapmaya dünden razı. Stalinist dönem sonrasındaki boyun eğici hava içinde, geleceğin çöküşü, her türlü stratejiden mantıksal olarak mahrum olup çıkıyor: keyif almadan ve hiçbir yere bağlanmadan âni yaşamak! Hayal kırıklığı yaratan yarın düşüncesinin ideologları, neticede, “çarpmış ve kopuş anları içeren, hiçbir zaman sona ermeyen, aşamalı, sürekli bir hareket” olarak tasavvur edilen “artık olmayan bir Komünizm” hakkında vaaz vermekten hoşnutlar (Zarka, 1999). “Yeni bir devrim fikri”, “devrimsiz bir devrimci süreç, devrimci bir evrim”, hatta zamanın ötesindeki bir yakınlığa doğru “hiç ara vermeksizin ilerlemeye devam etmek” savunuluyor (Sève, 1999). “Artık evrimlerin kristalize olduğu tek bir ân olmadığı için devrimlerin eskisi gibi olmadığı” onaylandığı zaman, geriye artık ne büyük bir sıçrayış, büyük bir düşünüş ne de sonuca götürücü nitelikteki eşikler kalıyor (Martelli, 1998).

Elbette ki tek bir devrimci an, tarihin mucizevi bir tecellisi yok artık; ancak karar anları ve kritik eşikler var. Fakat kopuşun süreklilik içinde ortadan yok oluşu, bireysel olarak yabancılaşmadan kurtulma sonucunda elde edilebilecek iktidar temsilinin mantıksal karşılığıdır: “Çoğunluğun rızasının olduğu koşullar dahilinde er ya da geç iktidara yürüyen ilerici bir hegemonyanın oluşması” diyor Lucien Sève. Siyaseti zamanın dışında tanımlayan o “er ya da geç” tabiri, geçen yüzyılın ve o zamandaki sınavların (İspanya, Şili, Endonezya, Portekiz) ışığında en hafif tabir-

le akılsızca görünüyor. Her şeyden öte, fetişizmin ve metalaşmanın kısır döngüsünü ve tahakkümün yeniden üretildiği koşulları görmezden geliyor.

Yan Sonuç 5.5: Siyasi Mücadele, Toplumsal Hareketin Mantığı İçinde Yok Olmaz

Toplumsal ve siyasi mücadeleler arasında ne Çin duvarları ne de su geçirmez bölmeler vardır. Siyaset toplumun içinde, baskıya karşı direnişte, kurbanları etkin öznelere dönüştüren yeni hakların bildirilmesi sonucu ortaya çıkar ve oluşturulur. Bununla birlikte, hem ayrı bir kurum olan hem de genel çıkarın yanlış bir cisimleşmiş hali olup özel isteklere indirgenemeyecek kamusal alanın da kefil olan devletin varlığı, toplumsal çatışkılarının yerinden edilmeler, yoğunlaşmalar, karşıtlıklar ve ittifaklar oyunu içinde telaffuz edildiği, özgül bir siyasi alanı, belli bir güçler ilişkisini ve bir çatışma dilini yapılandırır. Sonuç olarak, sınıf mücadelesi orada partiler arasındaki siyasi mücadele biçiminde dolaşım kazanacak bir tarzda tezahür eder.

Her şey siyasi midir? Şüphesiz. Ancak bir ölçüye ve belli bir yere kadar. İsterseniz buna “son kertede” ve çeşitli şekillerde diyelim.

Partiler ve toplumsal hareketler arasında, basit bir işbölümünden çok, belli bir diyalektik, karşılıklılık ve tamamlayıcılık işler. Toplumsal hareketlerin partilere tabi kılınması, toplumsal olanı durağanlaştırır.

Tersinden bakıldığında, toplumsal olanın hizmetindeki siyaset de, hemen bir lobileşmeye, korporatifleşmeye, genel bir iradede yoksun tikel çıkarlar toplamına doğru yol alır. Zira özgürleşmenin diyalektiği artık uzun ve sakin bir ırmağın akışını andırmaz: Halkın istekleri ve beklentileri çeşitli ve birbiriyle çelişkilidir, zorunluluğa duyulan acil ihtiyaç ile güvenlik talebi arasında çoğu zaman bölünmüştür. Gerçekten de siyasetin özgül işlevi bu istek ve beklentileri eklemlemek ve birleştirmekten ibarettir.

Açıklayıcı Not 5.5: Zygmunt Bauman, Anglo-Sakson ülkelerinde gözle görülür hakiki siyasi tercihlerin ortadan kalkışı ve bu durumun sınıfsal alternatiflerde yarattığı karışıklık hakkında, öte yandan, herkesi ve her şeyi kapsamaya çalışan sloganlar eşliğindeki tutarsız kolajlar olarak tasavvur edilen ve önceliklerini kamuoyu anketlerinden alan, gökkuşağı platformlarının itinayla kurulma eğilimi hakkında yorumda bulunurken, toplumsal hare-

ketlerin siyasetin krizine bir katkı koyma yeterliliğini inceliyor.

Bauman, toplumsal hareketlerin nasıl da post-modernitenin etkilerinden geçtiğinin altını çiziyor: sınırlı bir yaşam süresi, zayıf bir süreklilik, tek bir güçlüğün ariziliğinin bir araya getirdiği bireylerin geçici birlikteliği ve sorun çözülür çözülmez dağılması. Bauman'a göre bu durum programların ve liderlerin hatası değil: Doğrusu bu tutarsızlık ve süreksizlik, içinde bulunduğumuz şu ahenksiz zamanlarda yaşanan acının ve kıtlığın gitgide büyümeyen ve bütünleştirici olmayan niteliğini yansıtıyor. O halde toplumsal hareketler büyük dönüşümler talep etmek ve büyük sorular ortaya koymak için yetersizdir. Seleflerinin, yani kitle partilerinin yerine geçmede zayıf kalıyorlar. Bu güçsüz parçalanma, meta 'laissez faire'i ortasında bir karakola indirgenen devletin yaşadığı egemenlik kaybının dolaysız bir yansımasıdır (Bauman, 1999).

Žižek ise yeni toplumsal hareketlerde, geçen yüzyılda yaşanan yenilgilerin bir sonucu olarak ortaya çıkan geri çekiliş bağlamında yeni öznelliklerin çoğalmasını görüyor. Devletlere, mali-kânelere ve bedenlere olan bu dönüş, bütünselleşmenin bozulmasının ve sınıf bilincinin gözlerden saklanması mantiki bir sonucudur. Siyasetin reddi, geçen on yılın "siyasi felsefelerinin" toplumsal olana koyduğu tehditlere karşılık gelir. Ne var ki, siyaset ve siyaset-dışı olanın arasındaki sınırları çizmeye ve (iktisattan başlayarak) belli alanları siyasetten ayırmaya çalışan aynı hareket, en mükemmel haliyle bir siyasi harekettir.⁴

Laclau'ya göre iktidar sürekli olarak özgürleşme pratiğini kirliletecektir, öyle ki iktidarın bütünüyle gerçekleşmesi özgürlüğün tamamıyla ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Solun krizi, bürokratik Komünizmin ve Keynesçi reformizmin iflasında kendini gösteren, geleceğin temsillerinin ikili çöküşünün bir sonucu olacaktı. Eğer yeniden bir canlanmanın mümkün hale gelmesi "yeni bir toplumsal tahayyülü" gerektiriyorsa, bu formül epey belirsiz kalıyor; zira Laclau'nun yüzü herhangi bir radikal alternatifte dönük değil.

Žižek, kendisini ve Laclau'yu karşı karşıya getiren tartışmada*, merkez solun yeni evcilliğiyle baş başa kaldığı şu koşullarda "küresel bir alternatif için ütöpik bir mekâna yer açılmasında" ısrar ediyor. "Her ne kadar bu mekân içeriğini beklerken boş tutulsa bile." Sonuç olarak, sol ya kendini geri çekecek ya da herhangi bir köklü değişikliğin yeni bir totaliter felakete yol açacağını savlayan liberal şantajı elinin tersiyle geri çevirecektir.

Laclau birleşme perspektifinden yine de vazgeçmiyor. Aksi-

4 Lukacs, a.g.e., s.95.

* Yazar, Žižek, Laclau ve Judith Butler'in beraber kaleme aldıkları şu kitabı kastediyor olmalı: Butler, Laclau ve Žižek (2000) (ç.n.).

ne, hareketlerin köklü bir şekilde birbirinden ayrı durmasında, onların eklemelenmesini düşünülemez hale getiren şeyi, bir bakıma post-modernitenin aynı hatasını tespit ediyor.

Lidersiz, ağ şeklinde örgütlenen, yenilginin zorlamasıyla köşeye sıkışıp hakim söylemi madun bir şekilde içselleştiren ademi merkezi hareketler? Ancak aynı zamanda toplumsal yeniden üretimin çeşitli alanlarında toplumsal hareketlerin yeniden yayılması, direniş mekânlarının çeşitlenmesi, görelî özerkliklerinin ve kendi zamansallıklarının olumlanması.

Bütün bu olanlar basit bir şekilde parçalanmanın ötesine geçip eklemelenmeyi göz önünde bulundurduğu takdirde hiç de olumsuz değildir. Ancak eklemelenmezse, oraya buraya dağılmış lobicilikten (tam da tahakkümün tahakküm edilen üzerindeki madun imgesi, ya da efendinin veya siyasi evrenselleşmeyi bilimsel evrenselleşmeye indirgeyecek “bilimsel sosyalizmin” yeni tectellisidir bu) bilimsel bir öncünün inayetiyle zorla birleştirilmesinden ya da bu birleşmeyi kategorik buyruğun evrenselliğine indirgeyecek etik bir öncüden başka bir sonuç çıkmayacaktır ortaya.

Bütün bu durumlarda, mücadele alanının ve siyasi birleşmenin genişlemesi yoluyla somut evrenselleşme sürecine yaklaşmaz. O halde, evrenselleştirici bir izlek olan sermayeye ve meta fetişizminin yarattığı tahakkümün çoklu etkilerine geri dönülmedikçe bu çerçeveden çıkma imkânı yok demektir. ■

Kaynakça

- Achcar, G. (1999), *La Nouvelle Guerre Froide*, Paris: Actuel Marx.
- Baudelot, C. ve R. Establet (1970), *La petite bourgeoisie en France*, Paris: Maspéro.
- Bauman, Z. (1999) "Letter from Zygmunt Bauman to Dennis Smith", D. Smith, *Zygmunt Bauman, Prophet of Post-Modernity* içinde, Cambridge: Polity Press.
- Beaud, S ve M. Pialoux (1999), "Retour sur la condition ouvrière", Paris: Fayard.
- Callinicos, A. (1994), "Imperialism Today" *Marxism and the New Imperialism* içinde, Londra: Bookmarks.
- Critique Communiste*, 157, Kış 2000.
- Daily Telegraph*, 22 Şubat 2000.
- Garonne (tarih belirtilmemiş), *Les révolutionnaires du XIX-XXe siècle*, Paris: Champ Libre.
- Hobsbawm, E. (1994), *The Age of Extremes*, Londra: Penguin, 1994. [Türkçesi: Hobsbawm, E. (1996) *Kısa Yirminci Yüzyıl: 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal.]
- Lukács, G. (2000) *Tailism and the Dialectic: A Defence of History and Class Consciousness*, Londra: Verso.
- Mandel, E. (1986), *The Meaning of the Second World War*, Londra: Verso, 1986. [Türkçesi: *İkinci Dünya Savaşı'nın Anlamı*, çev. Bülent Tanatar, İstanbul: Yazın Yayıncılık, 1995.]
- Martelli, R. (1998), *Le communisme autrement*, Paris: Syllepse.
- Poulantzas, N. (1975), *Classes in Contemporary Capitalism*, Londra: NLB.
- Sève, L. (1999), *Commencer par les fins*, Paris: La Dispute.
- Zarka, P. (1999). *Un communisme à usage immédiat*, Paris: Plon.

Çevirenlerin Notlarında Değerlenen Kaynaklar

- Althusser, L. (2004) *John Lewis'e Cevap*, çev. Alp Tümerterkin, İstanbul: İthaki.
- Arendt, H. (1996) *Totalitarizmin Kaynakları: 1/Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (1998) *Totalitarizmin Kaynakları: 2/Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.
- Benjamin, W. (2001) *Son Bakışta Aşk*, çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy, İstanbul: Metis.
- Butler, J., E. Laclau ve S. Žizek (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londra-New York: Verso.
- Moreno, N. (1998) *Proletaryanın Devrimci Diktatörlüğü*, çev. Hakan Gülseven, İstanbul: Atölye.
- Thompson, E. P. (2004) *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim.

Ortodoks Marksizm nedir ve bugün niçin daha önce hiç olmadığı kadar önemlidir?

Stephen Tumino

İngilizceden çeviren: Burak Sönmezer

Bir

Etkili bir siyaset kuramı en azından şu iki şeyi yapmalıdır: Toplumsal pratiklere dair bütünlüklü bir anlayış ve bu bilgiye dayanan bir praksis için kılavuz önermek. Burada benim esas argümanım, birbirine rakip toplumsal kuramlar içerisinde bir tek Ortodoks Marksizm’in varolan toplumsal totalitenin bütünlüklü bilgisini üretebildiği ve zorunluluklardan kurtulmuş bir toplumun kurulmasına [*free from necessity*] yönelik bir praksis hattı sağladığıdır.

Ancak öncelikle Ortodoks Marksizm’den ne kastettiğimi açıklamalıyım. Siyaset kuramlarının tüm diğer yöntem ve biçimleri gibi Ortodoks Marksizm’in kuramsal kimliği de, sadece (serbest piyasa kriterleriyle tanımladıkları eylem olarak) “gerçek” sorunuyla ilgilenen Marksist olmayan ve anti-Marksist akımlardan başka ve belki de daha etkili olan, Marksist geleneğin kendi içindeki akımlarla mücadele etmektedir. Bu yüzden öncelikle Ortodoks Marksizm’in ayırtıcı noktalarına bakacağım; ardından, Ortodoks Marksizm’le, yine Marksist kuramlar içinden çıkan çeşitli fikir akımları arasındaki tartışma noktalarının bir haritasını çıkartacağım. Son olarak da Ortodoks Marksizm’in insan haklarına değil de zorunluluktan kurtulmaya dayalı yeni bir toplum kurulmasında ne kadar etkili olacağını tartışacağım.

Çağdaş toplumu anlayabilmek –ve bu bilgiyle harekete

geçebilmek- için var olan toplumsal bütünlüğü neyin ortaya çıkarttığını bilmek gerekir. Varolan hakim toplumsal bütünlüğün eşitsizlik üzerine kurulmuş olduğunu iddia edeceğim. Bu eşitsizlik sadece güç eşitsizliği değil fakat ekonomik erişim eşitsizliğidir (bu eşitsizlik, sağlık, eğitim, barınma ve beslenme, ulaştırma ve benzerlerinde ortaya çıkan eşitsizlikleri belirlemektedir). Sözümleri ettiğimiz sistematik eşitsizlik, cinsel kimlik, ırk, cinsiyet, fiziksel engellilik, etnisite ya da ulusal kimlik gibi kavramlarla açıklanamaz. Tüm bunlar ikincildir ve emek sermaye ilişkisinin nitelediği kapitalizmin temel çelişkisi tarafından belirlenmektedir. Şu anda Marksizm'in tüm biçimleri toplumsal eşitsizlikleri esas olarak bu ikincil çelişkiler bağlamında açıklamakta ve bunu yaparken kapitalizmi meşrulaştırmaktadırlar. Niçin? Çünkü, bu tür savlar kapitalizmi, toplumsal cinsiyet, ırk, ayrımcılık gibi sorunların dışında göstererek, sonuçta ekonomik eşitsizliği toplumun ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmektedir. Onlar, güler yüzlü bir kapitalizmi onaylarlar: kapitalizmin ötesinde bir kapitalizm. Kültürel olarak eşitlik, fakat ekonomik olarak eşitsizlik üzerine kurulmuş, böyle bir toplum Burjuva solunun, -adına ne dersek diyelim; ister "yeni sol", ister "postmarksizm" ya da "radikal demokrasi"- her zaman için çok da gizli olmayan gündemindedir. Bu durum, onun, akademiden (Jameson, Harvey, Haraway, Butler) günlük politikaya (Michael Harrington, Ralph Nader, Jesse Jackson) kadar bir çok alanda, kültür endüstrisi içindeki popülaritesini açıklamaktadır. Tümü, yapılabilecek en iyi şeyin, kapitalizminden kaynaklı acıları daha çekilebilir kılmak ve onu daha çok insancılaştırmak olduğunu düşünür. Kapitalizmin kökünü kurutmak yerine onu insancılaştırmak bugünkü çağdaş solun (Marksizm, feminizm, ırkçılık karşıtları ve diğer bir sürü acayiplikler) biricik hedefidir.

Toplumsal eşitsizliğe dair bu tür anlayışlar, temelli olarak, zenginliğin kaynağını insan emeği yerine insan bilgisine dayandırır. Bir diğer deyişle, bu tür anlayışlara göre, zenginlik, maddi koşullar tarafından şekillendirilen emek ve sermaye arasındaki tarihsel ilişkiden bağımsız olarak, insan zihni tarafından üretilmektedir. Bir tek Ortodoks Marksizm emeğin tarihselliğini ve zenginliğin kaynağı olarak onun birincilliğini takdir etmektedir. Bu yazıda, özgürleştirici herhangi bir kuramın, gerçekleri gizleyen eklektik bir kuram olarak teknolojik determinizmi tekrarlamadan, Marks'ın emek-değer kuramının öncelliğinin kabulü üzerine kurulması gerektiğini ileri sürüyorum.

Nihayet, yine bir tek Ortodoks Marksizm komünizmin kaçınılmazlığını ve gerekliliklerini göstermektedir: “herkesten yeteneklerine göre, herkesin ihtiyacına göre” kuralının işlediği bir toplumun gereklilikleri.

İki

Herkesin Bir Anda Ortodoks Marksist Olmasının Nedeni

Avrupa ve Amerika solunda siyasi bir parodi başladı. Eserlerinden yaptığı bir seçmeye yazdığı girişte (*Reader ix*) “Marksist ekonomi politik eleştirisinin merkeziliğine dönmekten” bahseden Žižek’ten, kendisini “yeni-muhafazakar Marksist” olarak tarif eden Michael Sprinker’e kadar (“Forum” 68); *herkesin* birden bire Ortodoks Marksist kesildiği bir parodi. Kendisini “yeni-muhafazakar” ilan ederken Sprinker, Butler’ın “sol ortodoksiye” eş tuttuğu “biricik kültürel” kavramına iftiharla, sarılıyordu (268). Sonra, Paul Smith var; *Özneyi Kavramak ve Evrensel Terk* (Discerning the Subject and Universal Abadone) adlı eserinde Ortodoks Marksizmi maskeleyen Smith, sonra da “Marks’ın ve Marksist geleneğin kapitalizme ilişkin neler söylemesi gerektiği konusunda yansız bir ortodoks anlayışa sahip olduğunu” söylüyor (*Millenial Dreams 3*).

Parodi, daima bir sapmanın etkisiyle ortaya çıkar. Buradaki sapma da “ortodoks” Marksizmin aniden yükselen popülaritesi değil, esnek görüşlülükte (flexodox) daha önce benzeri görülmemiş güncel kuram ve pratiğiyle yeni-ortodoksluktur. Lenin’in söylediği gibi, sınıf çelişkilerinin (antagonism) keskinleştiği dönemlerde “liberaller, sınıf mücadelesini reddetmeme konusunda cesaretlenirler ancak bunu yaparken kavramı sınırlamaya ve içeriğini daraltmaya girişirler (“Sınıf Mücadelesinin Liberal ve Marksist Kavrayışları”, 122). Bu tarih tarafından ispatlanmıştır. Burjuva solu, “Ortodoks” Marksizmi egemen sınıfın ekonomisini ve anti proleter politikalarını meşrulaştırmakta bir kılıf olarak kullanarak bu konudaki uzmanlığını göstermektedir. Mesela Paul Smith’i ele alalım. Ortodoks Marksizmde sınıf merkezi bir konumdadır. (Smith’in yapıbozumcu bir mantıkla yazdığı, örneğin öznellik üzerine olan yazılarında, “merkezilik”ten vazgeçmesini bir yana bırakıyorum). Smith’in yaptığı, mülk sahibi sınıfların çıkarlarını meşrulaştırmak için Ortodoks Marksizmin nasıl kullanılabileceğine dair oldukça ilginç bir denemedir. Sınıf kavramını yeniden işleyen [*rework*] Smith, onu işe yaramaz Habermasçı bir

iletişimsel davranışa dönüştürmüştür. Şöyle yazmaktadır: “Mücadele içinde oluşan sınıflar, mücadeleye öncel şeyler değildirler.” (*Millenial Dreams*, 60.) Tekrar söyleyelim: “Yeni solun” eski ideolojik metinlere bağlılığı artık söz konusu değildir (sadece küreselleşme karşıtı direnişe bakın), dolayısıyla egemen sınıf şimdi kendini savunmak için “eski solu” revize etmektedir. Ortodoks Marksist sınıf kuramına karşı Smith, sınıfı, onun maddi dayanağı olan, üretimdeki artık emek kavrayışından tahliye etmekte, onu, yerel çelişkilerin bir etkisi haline getirmektedir. Kısacası Smith, “insanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine onların bilinçlerini belirleyen şey toplumsal varlıklarıdır” (Marks, *Contribution*, 21) diyen Ortodoks Marksist görüşü, ters yüz ederek bilincin önemli olduğunu savunan yeni-Marksist görüşe çevirir. Böylelikle Smith aslında ekonomik kaynaklara ulaşımın değil, değerlerin (values) önemli olduğunu savunan muhafazakar görüşe oldukça yaklaşır.

Žižek, bugünkü esnek görüşlü Marksist parodinin diğer bir örneğini sunmaktadır. Ortodoks Marksizmde kapitalizm, üretim araçlarının özel mülkiyetinin bir kaç elde toplanmasına dayanan tarihsel bir üretim biçimidir. Bunun anlamı sermayenin sistematik olarak emeği sömürmesidir. Kapitalizm ödenmemiş artıdeğer rejimidir. Žižek’in yazılarında kapitalizm, üretim içinde sömürüye değil (artıdeğer - emek), fakat tüketim üzerinde bir mücadeleye dayanır (artıdeğer - fayda). Sömürüye dayanan üretim ilişkilerini değiştirmek amacıyla ortaya konan Ortodoks Marksist anlayışın yerini, onun yazılarında, tüketimin psiko-Marksist bir potporisi alır. Bu revizyonist girişim burjuva kültür eleştirisi içinde başarısını kanıtlamıştır. Žižek emekle (üretim), arzunun (tüketim), buradaki yer değişimini “çok kuvvetli bir ilişki” olarak tarif ederken Ortodoks Marksist metinlerde bulunduğu “devrimci praksis” kavramına başvurmaktadır (örneğin “Repeating Lenin”). Devrimci pratiğin bilgisi sınıf bilinci tarafından sağlanır ve dönüştürücü kültürel eleştiri daima, günlük hayatta egemen ideolojinin bir kurumu olan yanlış bilinci açıkça ortaya sererek sınıf bilincini oluşturma eğilimindedir. Diğer bir deyişle, dönüştürücü kültürel eleştiri, bilincin toplumsal bütünlüğün bilgisinin çıktığı üretim pratiklerine bağlanmasıdır. Ama Žižek çok önceden epistemolojik olarak nahif bir “ideoloji” kuramı olan Ortodoks Marksist ideoloji eleştirisini terk etmişti. Çünkü bu kuram eleştirinin ötesinde “istek”te ısrarı meşrulaştıramıyordu (*İdeolojinin Yüce Nesnesinde, İdeolojinin Haritasında...* “aydınlanmış yanlış

bilinç”). Dolayısıyla “Marksist eleştirinin merkeziliğine” Žižek’in son zamanlardaki dönüşü, yaptığı yayılcı kültür okumalarında, toplumsal normların ihlâl edildiği ve kişisel duyguların kendiliğinden bir şekilde mutlak bir zorunluluk içinde deneyimlendiği, arzuya bağlı uğraklar olarak, kendisinin sürekli övdüğü tropik bir voluntarizmdir. Žižek’in devrimci Marksist praksis kavrayışı, aşırı bir yaşam tarzı tercihi olarak, onu yeniden tanımlamasından ibarettir (oğlancılık ya da diğer marjinal kültürel davranışlar gibi, *The Ticklish Subject* 381-8).

Bu okumada Marksizm, yalnızca “üretim sürecinin doğrudan toplumsallaşmasını” zorunlu kılan “arzu”nun “artık zevk”e mecazi bir dönüşümüdür. Böylece buna bağlı olan öznenin, neo-liberal kültür endüstrisinin elinde Sembolik ölümü deneyimlemesine neden olur. Bu şekilde sağcı anti-Marksist anlatının “onaylayıcı” biçimde tersine çevrilmesi, Žižek’e ait fikirlerin burjuva yüksek kuram pazarında çok değer kazanmasına yol açmıştır. Bu pazarlarda Žižek’in yazdıkları bütün politikaların üzerinde ve onları ideolojik hale getiren aşkın bir pozisyonu onayladığı için “usta” ve “derin düşünce” örnekleri olarak okunur. Eğer herşey ideoloji ise köklü bir toplumsal değişim değil, sadece değerlerin tersine dönüşü ve biçimsel olarak tekrarı mümkündür (Nietzsche). Žižek’in psiko-Marksizm potporisi, başkalarının emeğini sömürerek kendi maddi ihtiyaçlarını fazlasıyla karşılamış olan ve dolayısıyla arzu fantazilerini genişletme imkanı olan az sayıdaki kapitalist için kuramsal olarak mümkün olanı herkes için ulaşılabılır olan evrensel bir faillik biçimi olarak sunmaktan ibarettir.

Psiko-Marksizm, burjuva ideolojisi her zaman ne yapmışsa onu yapıyor: Estetik aracılığıyla ücret sisteminin çelişkilerini metalaştırarak toplumsal üretim üzerindeki burjuva hegemonyasını devam ettiriyor. Her şeyden öte burjuva ideolojisinin yaptığı, toplumsal üretim biçiminin, öznenin bağımsız olarak, tarihsel bir failinin olduğunu inkâr etmektir. Žižek’in “ortodoks” Marksizme “dönüşü”, “bizim arzularımız ve zevklerimiz toplumdan kaynaklanır” (Marks, *Wagw-Labor and Capital*, 33) ve onun dışında bir yerde durmaz diyen maddeci arzu kuramını görmezden gelir. Gerçekte Žižek’in söylediği, Ortodoks marksizin tam tersidir. Žižek, Ortodoks Marksist kuramın şu anki ihtiyaçlarını bireyin görünmez arzularına çevirmektedir: “Sınıf mücadelesini”, toplumu “biz” ve “onlar” arasında kutuplaştıran “totaliter” arzuların bir etkisi yapar (bunu, dost/düşman ikiliğini kullanan Nazi Carl Smith’in yazılarından aldığı esinle yapar, *Ticklish Subject* 226).

Ortodoks Marksizmin temeli olan ve aynı zamanda onun, ideoloji eleştirisi sayesinde sınıf bilincini üretmesini sağlayan, maddeci bir şekilde “ihtiyacı” “arzunun” önünde tutmasıdır. Bir tek Ortodoks Marksizm, kâr güdüsü nedeniyle, kapitalizmin işçilerin ihtiyaçlarını devamlı genişletirken yine kâr mantığı nedeniyle bütün bu ihtiyaçları karşılayamayacağını farkındadır. “Arzu” daima sınıf ilişkilerinin bir sonucu olduğu gibi, üretici güçlerin maddi düzeyi ve tarihsel potansiyeliyle karşılanmayan ihtiyaçlar arasındaki farkın bir tezahürü olarak ortaya çıkar.

Tüm biçimsel “önemine” karşın, Žižek, Spivak, Smith, Hennessy ve diğerleri gibi sosyalizm kuramcılarının ürettikleri kavramlar var olan toplumsal ilişkileri meşrulaştırmaya yaramaktadırlar. Örneğin bunların çalışmalarındaki sınıf mefhumu, bugün genel olarak burjuva gazetelerinde yaygın biçimde kullanılmaktadır. “Seattle Savaşları” olarak bilinen olaylarda ne olduğuna ilişkin haberlerde ve tekelci ABD sermayesine ait finansal kurumların Güney uluslarını yağmalaması karşısında gelişen protestoları yorumlarken, burjuva medyası, yükselen sınıf mücadelesini alternatif bir “yaşam tarzı tercihi” olarak sunmuştur (örneğin, *Los Angeles Times*, “Hey Hey, Ho Ho, Catch Our anti-Corporate Puppet Show!”). Bu hikaye içinde, “sınıf”, Amerikan kültürünün normal zevklerini gönüllü olarak rededenler için artı bir haz fırsatından başka bir şey değildir. Aynı hayat tarzı siyaseti, Antonio Negri’nin esnek görüşlü marksizminde, “gerçek komünizm” olarak nitelenen ve günümüzdeki toplumları post-kapitalist hale getiren ve bu nedenle devrimi gereksiz kılan maddi olmayan emeğin (immaterial labour) bağımsız bir alanı haline getirilmiştir (*Imperatorluk*). Esnek görüşlü Marksizm ve popüler kültürün bir ‘yaşam tarzı’ olarak gördüğü sınıf kavramına başvurulmasında, asıl olarak Ortodoks Marksizm kavramını siyasetten arındırma gayesi yatmaktadır. Kavram, bu yapılırken, toplumsal eşitsizliklerin bir indeksi olarak nötr hale getirilir ve olması gereken için olanı açıklayan, sadece tanımlayıcı bir kategoriye indirgenir. Örneğin Pierre Bourdieu’nun yazılarına bakalım. Bourdieu, Marks’ın toplumsal bütünlüğü açıklamakta kullandığı “sınıf” ve “sermaye” kavramlarını alarak, bütün toplumsal pratiklere uygulayabilmek için maddi üretim ilişkileriyle bağlarını kopartmış, onları yüzer gezer kategoriler, kendine dönük sınıflandırmalar (reflexive clasification) haline getirmiştir. Kısacası Bourdieu, tüm “alanlardaki” (field) “simgesel sermaye” üzerinde süren mücadelelerin bir çıktısı diye tanımladığı “sınıf” fikriyatıyla burjuva

medyasına çıkmış ve “yaşam tarzı” olarak sınıf modelini meşrulaştırmıştır. Burada, Bourdieo’nun, sermaye mantığını, sınıf ilişkilerini bulanıklaştıran ve emek sermaye arasındaki ilişkileri depolitize eden “kültürel sermaye”, “eğitim sermayesi” ve benzeri kavramlara kadar genişletmesini bir tarafa bırakıyorum. Onun, sınıf mücadelesinin yapıldığı “alan” kuramı, mücadeleleri, tarihsel mülkiyet yapısı tarafından belirlenmeyen özerk alanlar olarak birbirinden ayırmaktadır. Böylece, herkesin “sermayeye” eşit olarak sahip olduğu düşünülür (sahiplik retorikte demokratikleşir) ve sosyalist devrim gereksizleşir. “Sınıf” ve “sermaye”nin kendinden menkul yerel kültürel farklılıklara indirgenmesinin açıklayamadığı şey, karşılığı ödenmemiş emek içerisindeki artı-değer üretiminin öncelliği ile küresel çoğunluğun koşulları tarafından belirlenen en temel ihtiyaçlarının karşılanması ve bu durumun, çoğunluğu ortak bir sınıf mücadelesine zorlamasıdır.

Sömürünün bütünlüklü bir bilgisi olmadan, sömürü ortadan kaldırılamaz. Marksist kavramlardan arınmış depolitize bir idealizm, kendi genelleşmiş özelleştirme programlarını haklı göstermeye çalışan neo-liberallerin ve “sevecen” muhafazakarların “voluntarizmine” denk düşer. Sınıf mücadelesini sembolik olan üzerine kültürel bir mücadeleden ibaret görmek, refah devletinin çökertilmesini, merkezi devletin gücünden kurtulan yerel failer için bir fırsat olarak görmekle aynı şeydir. Başkan Bush’un “şefkat orduları” diye adlandırdıklarını “Washington içindekilere” karşı harekete geçirmeye ve “iktidarı” “halka” geri vermeye çalışması, bütün politikaları “halk-iktidar bloğu karşıtlığına”; politikayı depolitize olmuş farklı sınıflar arası bir koalisyon oluşturma çabasına ve halk cephecilğine dönüştüren, sınıf mücadelesini içermeyen, devrimci öncüyü dışlayan; herkesin eşit temsile sahip olduğu siyaset ötesi bir toplumsal düzeni içeren kültürel çalışmaların mantığından farklı değildir. Žižek’in kültürel yaşamı “dostlar” ve “düşmanlar” olarak kutuplaştıran “totaliter” bir istek olarak devrimci Marksizm iddiası, ağ biçiminde örgütlenen (networked) solun verdiği “mücadele sonrası ortaya çıkan sonuç olarak sınıf” anlayışının bir diğer örneğidir. Buradaki parodide yapılan, sınıf mücadelesini bugünkü ulusötesi birleşik sömürü rejiminin burjuva “haklar” siyasetine benzeterek onu Marks’ın ve Marksistlerin retorik bir icadı olarak göstermektir. Bu parodi böylece bütünsel bir toplumsal değişim kuramı ihtiyacını ortadan kaldırır. Ortodoks Marksizm birbiriyle bağlantılı solun [ağ

şeklinde örgütlenen, ya da ağlara dayalı olarak örgütlenen] “dostlarının” kapalı atmosferini ve onları sarıp sarmalayan voluntarist binyılcılığı (millenarianism) devrimci bir toplumsal kurama bütünsel ve kolektif bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymak için, dışarıdan bir eleştiriyi delip geçer ve kültürel çalışmaları her türlü sömürüye son vermek üzere okur.

Üç Sol Partiler

Sol “maskeli balo”nun amacı, bin yıllık Marksizm hakkındaki “Marksizm 2000” konferansının görünüşü içinde belki de en açık haliyle gösterilmektedir – kendini “Marksizm” gibi gösteren güncel neoliberalizmin yayın organı olan *Marksizmi Yeniden Düşünmek (Rethinking Marxism)* için hazırlanan poster –. Diego Rivera’nın “Tehuantepec’te Dans”ını (“Dance in Tehuantepec”) (1935) oportünist bir tavırla kendine mal eden poster, burjuva solunun –kavramların kelime oyunlarına dönüştürüldüğü– ötecisi (post-al) kuramın amacı olarak kabul ettiği ironik sapmayı tamamlamaktadır. Posterde danseden köylüler görülmektedir ve başlıkta “Parti Bitmedi” yazmaktadır. Partinin proletarya için anlamının halk dansçılarının partisi şeklinde ifade edilmesi, devrimin Žižek’e ait “Ortodoks Marksizm”in uyguladığı reform şeklinde ifade edilmesidir.

Buradaki fikir, toplumsal eşitsizliğin, sınıf sömürsünden ayrı olarak direniş kültürleri çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gereken kültürel ritüellerin sürekliliğinin bir sonucu olduğudur. “Halk”çı tema, içinde insanların yeni-Marksist Thompson solu (Smith, Sprinker) hakkındaki popülist romantikleştirilmelerini de barındırır. Burada sınıf, tüm kuralları eleştiren devrimci bir kurum olarak kentli çalışan sınıfa veda eden “direniş” geleneklerinin “yaşanmış deneyimine” indirgenmiştir. Esnek görüşlü sol, sömürünün üzerine gülen bir yüz kondurmak için, bir proletarya Partisinden, parti yapan bir proletarya (Hennessy) istemektedir.

Smith, Sprinker ve Žižek gibi kuramcılar tarafından (ortodoks) Marksizm adına Marksizmin içinin boşaltılması; ideolojik olarak ifade edilmeyen burjuva mülkiyet hakkı ve bunu alttan destekleyen doğal yabancılaştırılmaz “insan hakları”, veya daha genel ifadeyle, günlük uygulamalarda bireysel haklar olarak sunulan piyasa mantığı üzerine temellendirilmiştir. Bu (mülkiyet) haklarına karşı yapılan devrimci mücadeleler; dogmacılığın, acımasız kişiliksizliğin, öncücülüğün ve totaliterciliğin –Ortodoks

Marksizmin tüm “açık” belirteçlerinin– işaretleri varsayılmaktadır. Bu kuramcıların öne sürdükleri çözüm, “kendiliğindenlik” için kullanılan şifreli bir ifadeden başka bir şey olmayan “aşağıdan demokrasi” adına, devrimci öncülere direnmektir. Burjuva günlük yaşamının dokusu olan bir çeşit tahmini “özgürlük” türü olan kendiliğindenlik, bizatihi, katmanlardan oluşan bir kavramdır. Ara katlarında, gerçekte “aşağıdan demokrasiyi” ve onun yabancılaştırılmış “birey” ve “insan öznesi” kavramlarını oluşturan bir duygusallığı gizlemektedir. Žižek ve diğer “üst düzey kuramcılar” (melodram dizilerinin yapı maddesi olan) bu masum duygusallığı “kuram”ın özellikle soyut dili içinde gizlemeyi başarmışlardır. “Üst kuram” söyleminde incelikte gizlenmiş olanlar, orta kuramın açıklamalarında –yani, burjuva kültürel yorum ve eleştirisinde– görünür hale gelmektedir. Rosemary Hennessy’nin *Kâr ve Zevk*’i (*Profit and Pleasure*), Marksizm’in kendisi adına Ortodoks Marksizm’e yapılan en güncel ve muhtemelen en popüler saldırıdır. Hennessy’nin kitabındaki kültürel yoruma bakmak yerine (kitap aslında eski makalelerin yeniden basımıdır ve hatta bu yüzden 1980’ler ve 1990’larda Marksizmin içinin sürekli olarak boşaltılmasına dair belgesel bir kayıt olarak tarihsel açıdan daha dikkat çekicidir); ben, “Alındılar”ına (“Acknowledgements”) bakacağım. Bu metin, “kişisel” veya kitaptaki makalelerin kültürel yorum ve eleştirisinden “ayrı” bir şey değildir. “Alındılar” metni gerçekte günümüz burjuva solunun uygulamalarını besleyen çekirdek öngörü ve fikirlerin bir özetini – ve Hennessy ile “onayladıklarının” karşılıklı bir şekilde doğrulanmasını– temsil etmektedir.

“Alındılar” metninin de açıkladığı gibi, Hennessy’nin *Kâr ve Zevk*’inin kültürel yorumu, politikanın temelde bir topluluk faaliyeti olması kuramından ortaya çıkmaktadır. Burjuva kültürel eleştirisinde, “topluluk faaliyeti” fikri, “sınıf” dayanışması (Rorty) için paylaşılan “fikirler”, “öngörüler” ve “duygular”ın yerine geçtiğinin işaretini veren şifreli bir terimdir. Buna göre, “topluluğun” merkezinde yatan şey; bir yapı (sınıf) değil, fakat bir “hissiyat”tır (duygusal yoğunluk). Žižek ve hatta Smith kadar incelikli olmayan Hennessy, “hissiyat”ın öne çıkarılması konusunda oldukça açıktır (“kalbini açtı” [xii], “cesur politika [xii], “çok değerli arkadaşlık” [xiii], “kalple gidilen bir yol” [xii], “sıcaklık ve aşk” [xiii]). Onun öteci (post-al) topluluğunda bağlılığın işareti “kalp ağrısı”dır: Bu değer biçici toplumsal şemada, en çok “kalp ağrısı” (duygusal yoğunluk) çeken kişi olarak kendisi, toplumun en otantik [hakiki, has] üyesidir. “Hissiyat”ın

yoğunluğu temeli üzerine kurulu bir “yoldaşlığa” başvurusu, Hennessy’nin kitabının başka bir yerinde hangi Marksist veya Marksist-benzeri dili kullanmış olursa olsun, temel olarak insanların hayatlarının devrimci uygulamalarla değil de, “hisseden” diğer insanlarla temas etmek yolu ile değiştiğine inandığını açıkça göstermektedir: “Bu kitabın yazıldığı son bir yıl süresince, . . . ile tanıştım ve . . . den beri hayatım aynı olmadı (xiii). Hennessy’nin belirttiği şekilde, bu temastan alınacak ders, toplumsal değişimin, yapısal bir değişikliğin ürünü olduğu yönündeki klasik Marksist ders değil, toplumsal değişimin “devrimci aşk” (*amor revolucionario*," xiii) denilen –Hennessy’ye göre– onu “defalarca diğer tarafa taşıyan” (*llevarme una y otra vez al otro lado*," xiii) bir şey vasıtasıyla oluştuğudur. Diğer ders de, öncücülük tehlikesidir: “devrimci aşk” ona ayrıca “gücün nihayet ve her zaman insanların elinde olduğunu” da hatırlatmıştır (*el poder es finalmente y siempre en los manos de la gente*," xiii). Kendiliğinden aktörler olarak insanlar.

Bu görüşte Ortodoks Marksizm dogmatik ve totaliterdir. Onun “hatalarını” “düzeltmek” için, Hennessy onun devrimci öncülerıyla üstlendikleri görevlerin içini boşaltmakta ve (“kalp ağrısı” ile ifade edilen) hissiyatı bunun yerine koymaktadır. Tabii ki çok belirgin olan şey, Hennessy’nin böylesi bir duygusallığı, Marksizm’in kendisi adına, kendi Marksizm’inin en üst katmanına yerleştirmesidir. Bu durum, Žižek, Smith, Sprinker ve Hennessy gibi burjuva yazarlarının çalışmalarını akademi ve kültür endüstrisinde etkin ve karşılanmasına sebep olur: Onlar, (sıradan sağcılar gibi) Marksizm’e saldırmazlar, fakat devrimci uygulama yerine kendiliğindenliği koyarak onun açıklayıcı gücünü ve devrimci kuvvetini azaltırlar. Bu yazarlar için, toplumsal dönüşüm, devrimci uygulamanın değil, aynı yapıda iki “ruh” arasındaki kendiliğinden ve duygusal anlamda yoğun iletişimin sonucudur. O dünyanın dönmesini sağlayan ruhtur. Hennessy’nin Marksizm veya feminizm diye sunduğu şey, eski burjuva kültürel feminizminin devrimden kaçarak, bir kez daha topluma, kendiliğindenliğe, duygusallığa ve hepsinin üstünde, tüm toplumsal ve ekonomik süreçlerin ötesinde sevgi alıp veren özerk özneye geri çekilmekten başka bir şey değildir.

Bu tür yazarların Marksizm’in içindeki Marksizm’i boşaltmaları ve Marksizm’in dışında bir Marksizm yaratmalarının yollarından biri, burjuva kültür endüstrisinin Marksizm’e karşı davranışlarını açıkça kabul etmeleri yoluyla olmaktadır. Örneğin Hen-

nessy, İngiliz Bakanlıklarındaki Marksizm'in (kültür endüstrisinin kinayesi) hem "pohpohlanmış ve hem de ehlileştirilmiş" olduğunu yazar (2). Başka bir deyişle, Marksizm'in nasıl ehlileştirildiğinin farkında olduğunu beyan ederek, bunun bedelinden kendisini kurtarmayı ummaktadır. Okuyucunun alması beklenen mesaj şudur: O Marksizm'in her zaman "ehlileştirildiğini" bildiği için, kendisi bunu hiçbir zaman yapmaz. Hennessy, bu ideolojik kendini-soyutlamanın altında, Marksizm'i Marksizm yapan tüm kavram ve uygulamaların içi boşaltılmış olduğu için sadece mecazi anlamda "Marksist" olan, kendi "ehlileştirilmiş" Marksizm türünü yaratmaya devam eder.

Tabii ki benim dikkat çekmek istediğim şey, hakim sınıfın en etkin yazılarının, genellikle uyanık, açık, jargonsuz ve hepsinden öte "okunabilir" olarak övülenleriyle ilgilidir. Žižek soyuttur, Hennessy ise somut. Bu, Hennessy'nin ve bu tür diğer Marksizm "ehlileştiricilerine" ait çalışmaların her zaman için bir sentez ve pekiştirme çalışması olduğunu söylemenin diğer bir yoludur –üst kuramın çalışmasını somut hale getirirler: Kültür endüstrisinin asıl merkezini oluşturan da bu çalışmalardır. Son olarak, açık olması açısından, buradaki sorun Marksizm'in "iyi" olanını "kötü" olanından ayırma oyunu oynamak değildir. İyi Marksizm'in –eşitsizliği yenmekte etkin olanın- ne olduğuna tarihin kendisi karar verecektir. Sorun, yapılagelenlerin, üretici güçlerin gelişmesi ve böylece mevcut toplumsal üretim ilişkilerinde değişime yol açması (sınıf eşitsizliğinin yenilmesi) ile mümkün kılınan tarihi potansiyelin mi gerçekleştirdiği, yoksa olanların mevcut gerçeklik içinde gerçekleşmesi ve böylece gerçekte varolanın sınırlarını aslında gerçekliğin asıl sınırları haline mi dönüştürdüğüdür. Ve bu yapılırken, mevcut toplumsal üretim ilişkileri basite indirgenir. Hennessy gibi esnek görüşlü Marksistler, kapitalizmin kalıcı olduğu önermesini kabul eder ve bundan dolayı kapitalizmin harici destekleri (sermaye ve emek ilişkileri) üzerinde uygulanan herhangi bir baskıyı "yararsız" kabul ederek reddederler ve daha sonra kapitalizm içinde süregelen dünya işçilerinin emeğinin sömürülmesi sürecinin –toplum ve duygusal yoğunluk temelinde– daha "insancıl" ve tahammül edilebilir olmasına çalışırlar.

Hennessy'nin melodram dizisine benzer solculuğuna göre kapitalizm, kişinin her zaman akılda bulundurulması gereken fakat devirmeyi ciddi olarak düşünmemesi gereken bir şeydir. [Hennessy] Kendi görüşlerini bile ciddiye alamayacak kadar kötümserdir: "Bunun anlamı, kapitalizmin kesinlikle gerektirdiği ve in-

san gereksinimleri pahasına çok vahşice uyguladığı toplumsal sömürü yapılarının ortadan kaldırılmasının, en azından değişimi düşünme koşullarını belirleyen ufuk olarak politik gündemde olmasıdır” (232). Kapitalist sömürü bulgusal bir değerlendirmedir, devrimsel bir zorunluluk değildir. Fakat burjuva solunun abartılı hareketlerinin ötesinde, Ortodoks Marksizm dönüşümsel uygulamaya yol açan yeni küresel oluşumların tek anlamı olarak ortaya çıkmaktadır. Ortodoks Marksizm göz ardı edilemeyecek hale gelmiştir, çünkü ücretli emek rejimini, kârın değil herkesin ihtiyaçlarını karşılamının öncelikli olduğu bir sisteme dönüştürmenin maddi olasılığı, günlük gerçeklik olarak öne çıkmaktadır. Esnek görüşlü sol, acil sınıf mücadelelerini; sınıf egemenliğini varolan üretim ilişkileri içinde, sınıflar arası “koalisyonlar” yoluyla değiştirilmesi mümkün olarak temsil eden sembolik iktidar için kendi içine kapanmış mücadeleler haline dönüştürmektedir. Ancak gerçekte sömürü dünyanın her yerinde, meşruiyetlerini kaybeden ve kendi iç çelişkileri altında devamlı bölünen bu koalisyonlar sayesinde devam ettirilmektedir. Ortodoks Marksizm, kapitalizmin üretici güçlerinin muazzam düzeylere ulaştığını ve dünyayı birkaç kez besleme, giydirme ve barındırma yeteneğine sahip olduğunu; fakat aynı zamanda kapitalizmin mevcut toplumsal ilişkileri ile de bağlı olduğunu gösterir: Onun temel güdüsü kolektif emeğe ait toplumsal kaynaklarının özel olarak tüketilmesidir. Solun günümüzde dramatik düzeyde (sadece sözde olsa da) Ortodoks Marksizm’e geri dönmeye zorlanması, kapitalizmi dönüştürme mücadelesinin, devrimci uygulama için sistemli bir kuramsal temele ihtiyaç duyduğu bir gelişme aşamasına ulaştığını gösterir. Egemen sol şimdi Ortodoks Marksizm’i, “sınıf” konusundaki kimliği “gerçek” olan bir söylem olarak, kendi dogmatik koalisyon mantığı içine katmayı istiyor: Bu durum, içeriden (öznel “değerler” tarafından) kaynaklanan bir dış görünüş olarak ve pozitif anlamda bilinmesi bizzatı mümkün olmayacak şekilde tutulan, “yaşanan deneyim” veya doğaüstü tarif edilemez sınıf politikası (Lacan) için bir şifredir. Bu da, sınıfın üretimden ziyade bir “ikna” ve “ayartma” konusu olduğunu söylemenin diğer bir yoludur. Sonuçta ortaya çıkan esnek görüşlü Marksizm’in açıklayamadığı işte bu sınıftır.

Şu veya bu proleterin veya hatta bir bütün olarak proletaryanın neyi amaç olarak *tanımladığı* mesele değildir. Mesele, *gerçekte proletaryanın neyin içinde olduğu*, ve bu oluşa bağlı olarak, tarihsel açıdan neyi yapmaya zorlanacak olduğudur (Marx-Engels Reader 135).

Ortodoks Marksizm, “gerçeğin” dogmatik başlığı olarak “sınıfın” yükseltilmesini içermez; fakat işçilerin ortak çıkarlarını gizleyen yanlış bilinci eleştirerek, dikkatleri toplumsal üretimdeki konumlara ve kapitalist sınıf ile işçilerin maddi çatışmalarına çekerek onları kapitalist sınıftan ayırır. “Gerçek olarak sınıf” (hayali bir kurum); kapitalizmin, kendi hareket kuralları ile, küresel proletarya içinde kendi “mezar kazıcılarını” yarattığı nesnel süreci açıklayamaz ve onunla meşgul olamaz. Esnek-görüşlülerin Ortodoks Marksizm’e geri dönmeleri ve kavramlarının içini boşaltmaları, diğer şeylerden ayrı olarak, “egemen sınıfın fikirleri her devirde egemen fikirlerdir” (Marx ve Engels, Alman İdeolojisi (*The German Ideology*) 67) ve tarih bu ideolojik egemenliğe rağmen emek yolu ile ilerlediğini ispatlamaktadır. Kısacası –“Şimdiye dek varolmuş tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir”.

Dört

Devrimci Kuram Olmadan Devrimci Hareket Olamaz

Ortodoks Marksizm günümüzde “radikallerin” deneme tahtası haline gelmiştir. Buna karşın ortodokslik için solda geçerli olan –ya Smith ve Žižek gibi desteklediklerini iddia ederler veya Butler ve Rorty gibi Birleşik Devletler “Entelektüel Yaşamının” dışında tutarak “ülkemizi kazanmak” isterler (“Sol Muhafazakarlık Hakkında”)– ortodoksluğun, merkezi kavramlarını melezleyen ve onları esnek görüşlü benzeştirmelere (simulation) dönüştüren bir parodisidir. Buna karşın, asıl metinselliği içinde Ortodoks, hâlâ gevşeye karşı bir direniştir. Genel geçer görüşteki “geleneksel” ve “konformist” “fikirler” olarak “ortodoks”un tersine, onun başka anlamları vardır: esnek görüşlülüğün “melezliği” olarak değil, “özgün” “fikirler” olarak ortodoksi. “Özgün”, burada, bilinçsel “oluş”, “yazana ait” özgünlük ve benzerleri anlamında değil fakat kimyada olduğu gibi, “para”, “meta”, “post” ve diğer oynak melezliklere dair karşıtlığı ile kullanılmaktadır: Bir başka deyişle, Marksizmin özgün fikirlerinin anlaşılmasını güçleştiren ve çeşitli grupların “özel çıkarları” için onu melezleştiren açıklamalara direniş olarak “dolaysız” (“ortho”).

Marksizm’in özgün fikirleri, ideolojinin “sır perdesinin kaldırılması” şeklindeki etkilerinden ayrılamaz. Örneğin günlük yaşamın tüketimin pusundan çıkarılması için “sınıf”ın kullanılması. *Sınıf* bu yüzden, kapitalizm koşullarındaki kültürel oluşumun al-

datmacasından kurtulması ve kültür ve tüketimin *emeğe* nasıl bağlı olduklarını ortaya koyması anlamında Marksizm'in "özgün bir fikridir". Tıpkı işçilerin artık-emek ile meşgul olurken harcadıkları zaman miktarının, kendi gereksinimlerini yeniden üretmek ve geliştirmek için elde edecekleri zaman miktarını belirlediği gibi, her bir gün, işgünü olarak belirlenir. Bu işbölümünü değiştirmeksizin toplumsal değişim imkansızdır. Ortodoksluk ideolojik açıklamaların bir reddidir: Dolayısıyla, bir taraftan "katı" ve "dogmatik" "determinizm" olarak Ortodoksluğa direnç, diğer taraftan da Ortodoksluğun esnek görüşlüler tarafından melezleştirilmesi ortaya çıkmaktadır, böylece Marksizm'in; "sömürü", "artı-değer", "sınıf", "sınıf çatışması", "sınıf mücadelesi", "devrim", "bilim" (maddi bilgi), "ideoloji" ("yanlış bilinç" olarak) gibi özgün fikirlerinin okunmasının günümüzde neredeyse *imkansız* hale geldiği görülür. Buna karşın, *temel* gerçekleri tek başlarına açıklayan da bu fikirlerdir. Bu yolla kuram; mecazların, arzusunun ve tesirin gri eylemciliği olmaya devam etmeyip, bunun yerine sömürü ve eşitsizlikten kurtarılmış yeni bir toplum için kıvılcık, devrimci bir eylem kılavuzu haline gelir.

Marx'ın orijinal [özgün] bilimsel buluşu, emek-değer kuramıdır. Esnek görüşlü solun "totaliter" bir Marksizm'in merkezi dogmacılığı diyerek reddettiği Marx'ın emek kuramı, Ortodoks Marksizmin temel bir gerçeğidir. Halbuki, sömürüyü sermaye ve emek arasında bir "adil değişim" olarak gizleyen ücret sisteminin şaşırtmacasını ortaya çıkaran ve bu ilişki hakkındaki gerçeği bir sömürü olarak ortaya koyan tek açıklama Marx'ın emek-değer kuramıdır. Sadece Ortodoks Marksizm, işçilerin kapitalizme satıktıklarının, nasıl olup da emek olmadığını, tüm diğer metalar gibi fiyatı arz ve talepteki dalgalanmalarla belirlenen emek gücü olduğunu, ki bunun değerinin de onu yeniden üretmek için toplumsal olarak gerekli zaman miktarı ile belirlendiğini açıklar. Emek-gücünün değeri, işçilerin yarın yine sömürülmeleri amacıyla onları hayatta tutan metalar cinsinden günlük olarak tükettikleri ücretlerin değerine eşittir. Günümüzde üretimin elimizdeki teknik bileşimi ile bu zaman miktarı, çoğunda işçilerin kendi gereksinimlerinin ötesinde ve üstünde artı değer üreterek geçirdikleri işgününün küçük bir parçasıdır. Artı değer, metalar satıldıklarında, kapitalistlerin kâr biçiminde cebe attıkları şeydir. Sınıf, sömürülenler ile onları sömürenler arasında tesis edilen çatışkılı bölünmedir. Marx'ın emek-değer kuramı olmaksızın, insan ancak, bu düpedüz toplumsal emek gücü soygununun, üretimin

özel mülkiyetinde yatan sebebinden çok, sadece sonuçları ile mücadele edebilir. Totaliter Marksizmin dogmatik çekirdeği olarak emek-değer kuramının esnek görüşlü reddiyesi, işçilerin sömürüden kurtulmak için ihtiyaç duydukları bilginin reddedilmesi olarak hiç de ince bir zekayı yansıtmaz. Bunun nedeni, sömürüyü gizleyen bilginin (ideoloji) oportünizminin yalnızca emek-değer kuramı tarafından ortaya serilmesidir. Emek-değer kuramı olmadan sosyalizm sadece toplumsal servetin “adil” bir şekilde dağıtıldığı “adalet” ve “eşitlik” ile özdeşleştirilen, emeğin kapitalizm koşullarındaki sömürsünü, ona kabul edilebilir bir “insani yüz” vererek doğallaştırmak suretiyle sermayenin işini yapan ahlaki bir dogma olurdu.

Sosyalizmi, toplumsal üretimin kendisi ve koşullarının gelişimine bağlı olan tarihsel bir zorunluluk olarak açıklayan sadece Ortodoks Marksizm’dir. Ortodoks Marksizm sosyalizmi bilimsel yapar çünkü o, emek gücünün özel tüketimi (rekabet) üzerine kurulu kapitalist sistemde nesnel eğilimin; makinelerin kapitalistlerin kendileri tarafından kendi emek maliyetlerini düşürmek için üretim sürecine sokulması ile emeğin nasıl olup da kapitalistler için artı değer (artı emek) üretmekle geçirdiği zaman miktarını arttırırken, emeğin kendini (gerekli emek) yeniden yaratmak için harcadığı zamanı azalttığını açıklar. Kapitalizm, temelindeki kâr amaçlı rekabet güdüsü yüzünden, tarihsel açıdan kaçınılmaz olarak, teknik hakimiyetin –doğal kaynakların işlenmesi yolu ile toplumun gereksinimlerini karşılamak için toplumsal olarak gerekli ortalama zaman miktarı– işçilerin işverenlere göre koşullarının öylesine kötüleştiği ve daha önce hiç üretilmemiş düzeyde büyük bir servetin ortasında dayanılmaz bir küresel toplumsal çelişki haline geleceği bir noktaya ulaşacaktır. Bundan dolayı böyle bir anda, dünya çapında bir toptan toplumsal çöküş riski alarak sistemi korumaktansa, özel mülkiyetin yol açtığı patlamaya hazır toplumsal çelişkilerin önlenmesi için, üretimin toplumsallaşması ve herkesin gereksinimlerini karşılamasının açıkça daha anlamlı gelmesi bir o kadar kaçınılmaz olacaktır. “Sosyalizm ya da barbarlık” (Luxemburg), insanlığın kapitalizm yüzünden karşı karşıya kaldığı kaçınılmaz bir seçimdir. Ya özel mülkiyeti korumak ve üretimde emeğin sömürülmesi, ki bu durumda toplumsal üretimin teknik etkinliği tarafından üretilen, gittikçe büyüyen umutsuzluğuyla artı değer nüfuzunu denetim altında tutmak için daha da çok toplumsal kaynak gidecek ya da üretim toplumsallaştırılacak ve temel ilkesi “herkesten yeteneğine göre,

herkese ihtiyacı kadar” (Marx, Gotha Programının Eleştirisi, Seçme Eserler (*Critique of the Gotha Program, Selected Works*, 325) ve “her bir kişinin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişiminin koşulu” (Komünist Parti Manifestosu, Seçme Eserler (*Manifesto of the Communist Party, Selected Works*), 53) olan bir toplum kurulacak.

Esnek görüşlü oportünistler bile anlasın diye şunu açıkça söylemenin zamanı gelmiştir: Ortodoks Marksizm, keyfi olarak yerel ütopyacı toplulukların veya “arzu” tahrik etmek ve özneliği “harekete geçirmek” (yüceltmek) amacı taşıyan hayali eylemci ideoloji değişimlerinin yapılandırılması için havada salınan bir “düyunu” veya “ara-anlatım” değildir. O bizim sömürüden kurtulmak ve gereksinimden kurtarılmış yeni bir toplum için mutlak önkoşulumuzdur! Ortodoks Marksizm toplumsal değişimin tek küresel kuramıdır. Toplumsal eşitsizliği sonsuza dek ortadan kaldırmak için “geniş çoğunluğun, yine geniş çoğunluğun çıkarı için; bilinçli, bağımsız hareketi” (Komünist Parti Manifestosu, Seçme Eserler (*Manifesto of the Communist Party, Selected Works*), 45) üzerine nesnel açıklaması ve ona sürekli bağlılığı nedeniyle, sadece Ortodoks Marksizm, niye ücretli emek ve sermaye düzeninde komünizmin “gerçekliğin kendini uydurması gerekecek bir ülkü” olmadığını, ama “olanların mevcut durumunu ortadan kaldıracak gerçek hareket” (Alman İdeolojisi (*The German Ideology*) 57) olduğunu açıklamıştır. ■

Kaynaklar

- Butler, Judith. "Merely Cultural". *Social Text* 52/53 15.3/4 (Güz/Kış 1997): 265-77.
- Connery, Chris. "The Flyer". "On Left Conservatism" *Theory & Event* 2:2 (1998). 20 Ocak 2001
- < http://muse.jhu.edu/journals/theory_&_event/v002/2.2connery01.html >
- Hennessy, Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism. New York: Routledge, 2000.
- Lenin, V. I. "Liberal and Marxist Conceptions of the Class Struggle." *Collected Works*. Vol. 19. Moscow: Progress Publishers, 1977.
- Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers, 1984.
- _____. *Wage-Labour and Capital/Value, Price and Profit*. New York: International Publishers, 1990.
- Marx, Kar. Frederick Engels. *The German Ideology*. Moscow: Progress Publishers, 1976.
- _____. "Alienation and Social Classes". *The Marx-Engels Reader*. Ed. Robert C. Tucker. New York and London: W.W. Norton & Co., 1978.
- _____. *Selected Works*. New York: International Publishers, 1986.
- Negri, Antonio ve Michael Hardt. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Rorty, Richard. "Solidarity or Objectivity?" in *Objectivity, Relativism, and Truth*. New York: Cambridge UP, 1991.
- Smith, Paul. *Millennial Dreams*. New York: Verso, 1997.
- Sprinker, Michael. "Forum on Teaching Marxism." *Mediations*. Cilt 21. (Bahar 1998): 68-73.
- Žižek, Slavoj. "Preface: Burning The Bridges". *The Žižek Reader*. Ed. Elizabeth Wright ve Edmond Wright. Oxford: Blackwell, 1999. vii-x.
- _____. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. New York: Verso, 1999.

K İ T A P T A N İ T İ M İ

Özdeşliğe saldırı olarak eleştiri

Ali Rıza Güngen

Holloway, J. (2003), *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim.

John Holloway'ın 2003 yılında Türkçeye çevrilen kitabı *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek* (İÖDD), toplumsal kuram üzerine yapılan çalışmaların donuk ve durağan içeriğine karşı yadsımayı ve mücadeleyi ön plana çıkartarak açık uçlu bir Marx okuması öneriyor. Açık Marksizmin birikimini kullanarak kapitalist iktidarın nasıl toplumsal ilişkilerin aldığı bir biçim olduğunu çözümlemeye girişen Holloway, eleştiriye kapalı bir Marksizm anlayışının sapkın dünyanın dışında bir devrimci özne algısına yol açtığı öngörüsüyle hareket ediyor. Kısaca belirtmek gerekirse, Açık Marksizm, Marksist eleştirinin bilimsel ve ortodoks yorumlarını reddederek sermaye mantığı ve toplumsal pratik arasında ikilik gözetmeyen bir özgürleşme kuramını amaçlıyor (Bonfeld vd. 1995); 1970'lerdeki devlet türetme tartışması, daha öncesindeki Marksizmin otonomist yorumunun vurguları ve Eleştirel Kuramın ana tezlerini eleştirel bir şekilde değerlendiren halen gücünü koruyan yadsıyıcı bir düşünce geleceği olan Marksizmi "açma"ya çalışıyor.

Böyle bir perspektifin Holloway'ın elinden çıkan ifadesi olarak İÖDD, devrimin bir cevap olmaktan ziyade, bir soru olarak algılanması gerektiğini, Marksist eleştirinin gücünü kullanarak ve daha ziyade Eleştirel Kuram olarak nitelenebilecek bir düşünce hattı doğrultusundaki tartışmalara göndermede bulunarak vurguluyor. Adorno'dan Bloch'a, Lukacs'tan Debord'a insan eyleyişi ve fetişizm üzerine yazılanlar ele alınırken, iktidar kavramı Foucault'nun eleştirel bir

okumasıyla ve ortodoks Marksizm eleştirisiyle kitapta yerini alıyor. Bir toplumsal ilişki olarak iktidarın, insan eyleyişinin kırılmasından kaynaklandığı ve bir süreç olarak iktidar oluşumunun onun yadsınması ile birlikte düşünülmesi kitabın temel tezi olarak görünüyor. Pratik siyasal bir hat üzerine alternatif bir program oluşturmak gibi çetin bir görevden şiddetle kaçınan İODD bilimsel Marksizm düşüncesi ve geleneği ile varoluş stratejisini iktidarı ele geçirmek üzerine kuran ortodoks Marksizmin varyantlarının bir eleştirisini sunarken bunu Marx'a bağlı kalarak ve postmodern ya da post-Marksist çizgilerin reddedilmesini barındırarak yapıyor. Çarpıcı ve yadsıyıcı bu eleştiri eksikliklerine rağmen gündelik yaşamın her alanının metalaşmasına ışık tutarken, devlet iktidarını ele geçirme ve stratejik cevaplar verme konusunda kesin bir *hayırla* hazırcı okumalara engel oluşturuyor.

Tam da bu nedenle kitabın Türkçe yayımlanması üzerinden geçen iki yıllık bir zamanda çoğunlukla görmezden gelindiğini ya da dikkate alındığı zaman bir anti-iktidar manifestosu olarak yaf-talanıp kenara bırakıldığını görüyoruz. Türkiye bağlamında kitabın tartışılmamasında önemli bir çeviri eksikliğinin de etkisi olduğu vurgulanmalı. Bir düşünce akımının maddi temellerini, kat ettiği yolu ve edindiği konumu kavramanın en iyi yolu bu kapsamdaki çözümleme ve çalışmaların, akımın tarihsel seyri içinde dikkatli bir şekilde gözden geçirilmesidir. Oysa bu, bazı akımlar açısından çeviri eksikliğinin de etkisiyle ket vurulmuş bir çaba. Açık Marksizm ve temsilcilerinden Holloway bakımından da geçmiş otuz yılda yazılan önemli makalelerin ve derleme kitapların Türkçeye çevrilmediğini ve bu eksikliğin Holloway'in önceki çalışmalarının düzenlenip olgunlaştırılmış bir versiyonu olarak İODD'nin ele alınmasını zorlaştırdığını söylemek gerek. Bu kitap eleştirisi kapsamında Holloway'in çözümlemelerinin kapsamlı bir konumlandırmasını yapmak mümkün değil ancak İODD'nin çerçevesinin daha bilindik hale gelmesi önceki çalışmalara göndermede bulunmayı gerektiriyor. Bu nedenle bu yazıda yeri geldikçe Holloway'in başka çalışmalarına ve Açık Marksist fikirlere göndermede bulunulacak. İODD'nin sunduğu çerçevenin bu kadar yabancı ve tehlikeli algılanmasının ezber bozma gücünde yattığını düşünmeme rağmen kitaba yöneltilen eleştirilerin haklılıkları doğrultusunda bir konumlandırma yapmaya da çalışacağım.

Özne – Nesne Ayrımı

İODD'nin *biz* vurgusu ve bu *bizin* açık bir tanımının verilmesi batı düşünce sistemindeki ve toplumsal kuram çalışmalarında inceleme konusunun nesneleştirilmesi geleneğine ve alışkanlığına karşı çıkıştır. Özne – nesne ayrımı üzerinden biçimlenen çalışmalarda inceleme nesnesinin öznenin bağımsız kendi başına bir varlığının olduğu kabulü ve imasıyla araştırmacının kendini içinde bulunduğu ilişkiler ağından soyutlaması ve nesnel ya da tarafsız bir durum tespiti ortaya koyması gerektiği anlatılır. Olanın açıklanması içine başka bir kaygı dahil edilmeden yapılmalıdır. Holloway'ın *biz* vurgusu aslında, bunun mümkün olmadığını, düşüncenin başlangıç noktasının kendini toplumsal ilişkilerden soyutlayan düşünürün faaliyetinde değil bizzat toplumsal ilişkiler tarafından etkide bulunulan insanın muhalefetinde ve yadsımasında aranması gerektiğini açıklar. Bu nedenle Holloway'e göre önce çığlık vardır ve feryadımızın keskinliği düşünür ve düşünce imgesini yerleştirdiğimiz cam kafesi tuzla buz edecek güçtedir.

Çelişki, uyumsuzluk ve dengesizlikle örülü bir dünyanın nasıl olup da temelde istikrarlı bir yer olarak kavrandığı ve düşünürün açısından etrafta yaşanan bütün olumsuzlukların bir sapma olarak görüldüğünü (Holloway, 2003a: 17) anlamak, düşünürün bu konumunu ve dolayısıyla toplumsal işbölümünün getirdiği uzmanlaşma mantığını yadsımakla elele gitmelidir. Uzmanlaşma kemikleşmedir. Toplumsal ilişkilerin büründükleri biçimlerin birbirlerinden ayrı kefelere konulup ayrı alanlar olarak incelenmesi, alanında uzmanlaşmış araştırmacının varlığından beslenir ve onu bizzat yaratır. Kompartmanlaşma ve kompartmanlaşmaya karşı durma, bilgi üzerine ve dolayısıyla iktidarın yeniden üretimi ya da yadsınması üzerine verilen mücadelenin bir parçasıdır.

Holloway'ın tezlerini üzerine oturttuğu “eyleyişin toplumsal akışı” perspektifinden bakıldığında özne – nesne ayrımının eyleyişin toplumsal akışının bozulmasının (Debord'un terminolojisinde “praksisin bütünlüğünün bozulması”, 1996:217) dayandığı temel nokta olduğu görülecektir. Eyleyiş daima toplumsaldır ve başkalarının yapıp etmeleri bizim *yapabilmemiz* koşulunu oluşturur. Bizim eyleyişimiz ile başkalarının eyleyişi öyle içiçedir ki hangisinin nerede başlayıp nerede bittiğini fark etmek zordur ve bu eyleyişler anarşik ve düzensiz de olsa büyük bir koronun bir parçası gibidirler (2003g:46). Ancak kapitalizmde eyleyişin toplumsal akışı bozulmuştur. Aslında Holloway'ın deyimiyle:

Eylenenin (ya da bir bölümünün) eyleyişten ve eyleyenden ayrı tutulması, bütün sınıflı toplumlar için geçerlidir; ancak, kapitalizmde bu ayrım hakimiyetin yegane mihveri haline gelir. Eylemenin özel olarak katılaştırılması, eyleyişten olağandışı bir biçimde radikal olarak ayrı tutulması söz konusudur. Eylemenin sosyal akışı açısından bakıldığında, eylenenin nesneleşmesi, eyleyenle eyleyişin akışının anonimleşmesinin doğrudan üstesinden gelen kısa ömürlü bir nesneleşme olarak görülüyorsa da, kapitalizm, bu nesneleşmeyi süresizleştirmeye, eyleneni bir nesneye, meta olarak tanımlanabilecek ayrı bir şeye çevirmeye dayanmaktadır. Bu yüzden kapitalizm, ‘nesnenin’ öznenin yaptıklarından sürekli olarak katılarak ayrıldığı yeni bir ‘özne’ ve ‘nesne’ tanımını beraberinde getirir.” (2003a: 51-52)

Kapitalizmin getirdiği özne ve nesne tanımı öznenin eyleyişinin sonucunun ondan ayrı olmakla kalmayıp ona karşı varolmasını getirmiştir. Öznenin eyleyişinin büründüğü biçim gündelik hayatın her alanının artan metalaşmasıyla birlikte öznenin kendi yapma gücünü, potansiyelini engeller olmuştur. Kapitalizmde yapma gücü (potentia) yaptırma gücü (potestas) biçiminde var olur. Eylenen eyleyenden ayrı bir varlık olarak görünür ve eyleyişin bütün izlerini görünmez kılar. Eyleyişin yadsınması bu bağlamda, eyleyiş sürecinde olup bitenin eylenenden ayrı anlaşılması, başka bir biçimde söyleyecek olursak sonucu meta olan üretim faaliyetinin, metaların dolaşımı ve değişimlerinden ayrı görünmesidir.

O zaman eyleyiş kendisine karşı dönmüş, eylenen tarafından hükmedilen, eyleyenden yabancılaşmış bir eyleyiş olarak çelişkili bir biçimde var olur. Eyleyişin çelişkili varlığı farklı biçimlerde formüle edilebilir. Yapma-gücü ile yaptırma-gücü, eyleyiş ile iş, eylenen ile sermaye, fayda (kullanım değeri) ile değer, eylemenin sosyal akışı ile bozulması arasındaki çelişki gibi. Her koşulda da önceki ile sonraki arasında ikili bir çelişki söz konusudur, ancak bunun harici olduğu söylenemez. Her koşulda önceki, sonraki olarak var olur; sonraki öncekinin varoluş modu ya da *biçimidir*. Her koşulda sonraki öncekini yadsımaktadır, bu yüzden önceki yadsınma modunda var olur. Her koşulda içerik (önceki) kendi biçiminin boyunduruğundadır, ancak bu biçimle antagonistik bir gerilim içinde var olur. Biçimin içerik üzerindeki bu hakimiyeti (işin eyleyiş üzerinde, sermayenin eylenen üzerinde vs. vs.) bizim karşısında feryat ettiğimiz dehşetin kaynağıdır. (Holloway, 2003a:57)

Fetişleşme ve Anti-fetişizm

İODD'nin temel tezlerinden birisi, "eyleyişin toplumsal akışı" perspektifinden bakıldığında fetişizmin, fetişleşme olarak yani bir süreç şeklinde görülmesi gerektiridir. Eyleyenin eyleneenden ayrılması ve eyleneenin öznenen bağımsız, ona hükmeder varlığı bir süreç olarak görüldüğünde, insanlar arası ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler olarak görünmesinin olmuş bitmiş bir durum değil sürekli yeniden üretilen bir süreç olduğu anlaşılabilir. Fetişizmin getirdiği trajik ikilemle başa çıkabilmenin yolu da Holloway'e göre bu bakışla ilintilidir.

Trajik ikilem ve iktidar sorunsalı ile bağlandığında, Holloway'ın iktidarı ele geçirme üzerine kurulu stratejilere yönelttiği eleştirisi, insan eyleyişinin büründüğü biçimlerin ona hükmeder hale geliş karşısında yapabileceğimiz bir şey olmadığı hissini verir. Devrimin aciliyeti ve bir o kadar da imkansız görünmesinin nedeni insan eyleyişinin kendini olumsuzlaması ve özgürleşme doğrultusundaki siyasal faaliyetin ve de bu faaliyeti yürüten öznelerin bu olumsuzlamadan muaf olmamalarıdır. Ancak bilimsel Marksizm geleneği buna karşın fetişleşmeden muaf bir parti kavramını ya da öncü kavramını savunmuş, toplumsal ilişkilerin büründüğü biçimlerin fetişleşmesini ve özne – nesne ayrımını ortadan kaldıracak devrimci özne, parti ile özdeşleştirilmiştir. Bu özdeşlik Holloway'ın belirttiği üzere Lenin ve Lukacs'ta öncü parti, Frankfurt Okulu'nun eleştirisi bağlamında ayrıcalıklı entelektüeller ve Marcuse örneğinde görüldüğü gibi dışlanmış ve sınırlara sürülmüş kesimlere, aslında sahip olmadıkları bir yapabilme gücünün atfedilmesi ile sonuçlanmıştır (2003a:117-125). Daha doğru bir ifade ile toplumda gündelik hayatın sıkıntıları içinde kendi yabancılaşmasının farkına varamayan ve bu nedenle "üretim sürecinin nesnesi olmanın" (Lukacs'tan aktaran Holloway, 2003a: 118) ötesine taşamayan kitlelerden farklı olarak bahsedilen grupların anti-fetişizmin kaynakları olarak kavranması fetişizmin yerleşik bir olgu olarak sayıldığının ifadesidir.

Buna karşın Holloway'ın önerisi fetişizmin, fetişleşme ve fetişleşmeme üzerine bir mücadele süreci olarak algılanmasıdır. Toplumsal ilişkilerin şeyleşmesi ve kalıcı görünmesinin kabulü bizi bir çeşit kapitalist mantık ve onun açılması düşüncesine götüreceği için Holloway bu görüşü yoğun fetişizm olarak damgalar. "Toplumsal ilişki biçimleri toplumsal ilişkilerin biçimlendirilme süreçleridirler. Başka türlü ifade edersek, toplumsal ilişki biçimlerinin varlık halleri oluşumlarından ayrı düşünülemez.

Varlıkları aynı zamanda kendilerini devirmeye çalışan kuvvetlere karşı durmaksızın yenilenen bir mücadele, kendi oluşum halleridir” [süreçleridir, y.n.] (Holloway, 2003a:127-129). İODD’de Adorno’ya gönderme ile çeşitli kereler tartışıldığı üzere bu mücadele ve eyleyiş üzerinden düşünmenin kendi düşüncemizin karşısını ve ötesini düşünmeye olanak tanınması (144) özdeşliği reddetmemizi ve kapitalizmin *öyle* olmadığını anlamamızı sağlar.

İODD’deki bu vurgunun temel amacı kapitalizmin sermaye mantığı çerçevesinde algılanması ve bu toplumsal ilişkiler içinde geliştirilecek mücadeleyi belirleyen mutlak bir sınır olarak sermaye, devlet vb. fetiş biçimlerin işlevinin tanımlanmasına karşı bir pozisyon almaktır. Elbette toplumsal ilişkilerin büründüğü fetiş, katı, sapkın biçimler mücadele üzerinde etkide bulunacaktır ve bulunmaktadır. Ancak örneğin kapitalist devletin işlevinin basitçe kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi olduğunu söylemek bir biçim olarak devlete karşı verilecek mücadeleyi önceden çizilmiş sınırlar içine hapsetmek anlamına gelecektir. Burada söylenmek istenen devletin sınıf mücadelesinin büründüğü bir biçim olarak anlaşılması gerekliliğidir. Devletin sınıf mücadelesinde bir uğrak olarak bu mücadeleye dahil olması temelinde değil de sermayenin gerekleri doğrultusunda tanımlanması işlevselci bir bakışın tekrarlanmasına ve bir sınıf sömürüsü ilişkisi olarak sermayeye içkin olan çelişkilerin görmezden gelinmesine zemin hazırlar (bkz. Bonefeld, 1991; Holloway, 1991a ve 1991b). Bonefeld ve Holloway’in *Düzenleme Yaklaşımı* ve devlet tartışmalarına yansımaları üzerine Jessop’la girdikleri polemik ve sürdürdükleri tartışmada görülebileceği gibi Açık Marksizmin itirazı süregiden üretim tarzının ve bu tarz içindeki fetişleşmiş biçimlerin varlık hallerinin oluş süreçlerinden ayrılmış gibi anlaşılmasıdır. Böyle bir ayırım, yapıp etmeye içkin olan yapıyı eyleyişten ayırır. Bonefeld’in anlatımıyla yapı ve mücadele arasına böyle bir çizgi çekmek ve aradaki ilişkiyi dışsal olarak görmek mücadeleyi yapıya tabi kılmaktır (bkz. Bonefeld, 1991).

Anti-İktidar

Sınıf mücadelesi verili nesnel koşullar altında, tanımlanabilir toplumsal kesimler tarafından sürdürülen bir mücadele olarak kavrandığı ölçüde mücadelenin ikincil bir konuma mahkum edildiği ve olası bir değişimin ancak sistemin çelişik eğilimlerinin ve doğasının kendini açığa vurması durumunun yaratacağı ihtimaller dahilinde düşünülebilir hale geldiği açıktır. “Fetişizm nos-

yonu her şeyin bir mücadele olduğunu, hiçbir şeyin toplumsal ilişkilerdeki çatışmadan ayrı varolmadığını önermekteyken, nesnel kanunlar nosyonu bir yanda tarihin insanların istemi dışında kalan nesnel yapısal bir hareketi, diğer yanda da daha iyi bir dünya için verilen öznel mücadeleler arasında bir ikiliği ileri sürer.” (Holloway, 2003a:168-169). Holloway bahsedilen ikiliği reddetmek amacıyla ve kavramsal keskinliği ile açık uçluluğunun yitirilmesi tehlikesine karşı, sınıf mücadelesinin kendisinin bir süreç olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Amaç kapitalizmin kendini yeniden üretmesi üzerine bir kuram ortaya koymak değil iktidarın ortadan kalkması olduğu için mücadelenin doğası gereği açık uçlu olduğunu vurgulamak gereklidir. Sınıflandırma ve sınıflandır(ıl)mama üzerine süregiden mücadelenin “eyleyişin toplumsal akışının kırılması” ve fetişleştirici süreçler nedeniyle sürekli bir kapitalist yeniden üretimle sonuçlanacağını öngörmek hatalı olacaktır. İktidar nasıl ona karşı geliştirilen muhalefete etki ediyor ve ona sızıyorsa anti-iktidar da iktidarı biçimlendiriyor ve ona nüfuz ediyor denilebilir. Holloway’e göre devrimi düşünmenin yolu bu açık uçluluk ve mücadele anlayışının altının çizilmesinden geçmektedir.

İODD’ye göre iktidar özdeşlik kurarak yol aldığı ve kendi yeniden üretimini gerçekleştirdiği için, tanımlı bir devrimci öznenin ve bir kahraman imgesinin her ne kadar iyi yürekli olsa da sınıfların ortadan kaldırılması ve toplumsal ilişkilerin fetişleşmesinin yadsınması açısından sonu parlak değildir. Bunda en önemli neden bu düşüncenin kendisini toplumsal ilişkilerden ayrıcalıklı bir konumda oluşturan özneyi varsayması ve özne – nesne ayrımını farklı bir bağlamda yeniden üretmesidir. Burada yinelenen düşünce, özdeşliğin özdeşlik kurarak yadsınamayacağıdır. Düşünce ve eyleyiş tanımlamalar gerektirir, akılda tutulması gereken kavram ve kategorilerin gücünün türetildikleri toplumsal ilişkilerin değişimini göz ardı etmeyecek biçimde kullanılabilir. Başka türlü bir ifade ile pozitif olarak kavramsallaştırma, hareketi ve yadsınma biçiminde varolanı görmediği için ve ölçüde toplumsal gerçekliğin yadsınmasını öteler.

Marksizmin otonomist yeniden yorumunun, sınıf mücadelesini çözümlemenin temel unsuru haline getirmesinin değerini belirten ve bu bağlamda otonomist kuramdan beslenen Holloway’in sermayenin işçi sınıfının faaliyetinin bir fonksiyonu olarak görülmesi noktasında önemle durduğu söylenebilir. Ancak otonomist kuramda bir tür bakış şeklinde varolan, ontolojik olarak

dışsal emek-sermaye karşıtlığı İODD'de şiddetle eleştirilmektedir. Sermaye ve emek arasındaki karşıtlık içsel bir karşıtlıktır. Eyleyişin eylemene tabi olması gibi eyleyen işçi sınıfı kendi eyleyişinin sonucu olan bir toplumsal ilişki biçimi olarak sermayenin içinde ve ona karşı yer almaktadır. Böyle bir çerçeve sermayenin ancak emek var olduğu sürece kendisini yeniden üretebileceğinin, işçi sınıfının üretimi olmaksızın sermaye diye bir şeyin varolamayacağını ayırdındadır (bkz. Holloway, 2003a:222-224). Bir toplumsal ilişki biçimi olarak sermayenin oluşturulması ve varlık hali bir arada düşünülürse, yadsınma biçiminde varolan eyleyişin ve canlı emeğin kendi büründükleri biçime ve ölü emeğe karşı bir zaferi düşünülebilir hale gelir.

Ancak böyle bir düşüncenin mücadeleyi pozitif algılaması Holloway'ın otonomist kuram eleştirisinde de görülebileceği üzere bahsedilen dışsal karşıtlıktan kaynaklanan kapitalizmin dönemlendirilmesi ve paradigmatik bir bakışın geliştirilmesi ihtimalini barındırır (2003a:216-235). Anti-iktidarın somut gerçekliği ancak mücadelenin yıkım ve yadsıma ile birlikte ele alınıp negatif kavramsallaştırılmasıyla mümkündür. Diğer bir şekilde ifade edilirse pozitif ancak yadsıma da bulunabilir (Bonefeld, 2003). İODD'de sık sık amacın üzüm yemek olduğu yazıldığına göre siyasetin iktidara dair olmaktan çıkıp özgürleştirici bir anlam kazanması nasıl mümkün olacaktır? İktidar ve gerçekliğin iç içe geçtikleri ve birbirlerini kurdukları doğrudur. İktidar olmadan bir dönüşümün gerçekleşmesi ise hangi siyasi anlayışla – bir araçsallaştırma yapmadan ve hiyerarşi kurmadan – mümkün olabilir; başka bir deyişle –*e karşı* verilen mücadelenin yadsıyıcı özelliği ve iktidarın çözülmesi ile eyleyişin onarılabileceği anlayışı hangi eylem biçimini olumlayabilir?

Yadsınma biçiminde varolanın mücadelesi kaçınılmaz olarak hem negatif hem de pozitifdir, hem feryat etmek, hem de eyleme geçmektir. . . Salt negatif olan eylemler arındırıcı olabilirler, fakat kapitalist yönetimin üzerine kurulu olduğu ayrımayı gidermek için yapabilecekleri bir şey yoktur. Bu ayırmanın üstesinden gelmek için, eylemler bir şekilde ileriye ışık tutmalı, alternatif yapma biçimleri önermelidirler: Sadece çalışmakla kalmayıp farklı eylem biçimleri öneren grevler (ücretsiz ulaşım olanağı, farklı sağlık hizmetleri tedarik ederek); sadece üniversiteleri kapatmakla kalmayıp farklı bir çalışma ortamı öneren üniversite protestoları; işgal ettikleri binaları sosyal merkezlere, farklı bir tür politik eylem merkezlerine dönüştüren işgaller, sadece hükümeti devirmeye değil, toplumsal hayatı dönüştürmeye çalışan devrimci mücadeleler gibi” (Holloway, 2003a:285).

Verilen bu yanıt Holloway'ın belki de eleştirilebilecek en önemli eksikliği ile bağlanabilir. Toplumsal hayatın dönüştürülmesine dair somut bir mücadele pratiğinin ne kadar oluşturulduğu her tarihsel ve özgül bağlamda tartışmaya açıksa ve bu mücadelenin kendisi iktidarı ele geçirme anlayışı nedeniyle bizzat iktidar üretmeye meyletmişse de, bahsedilen alternatif eyleyiş yöntemlerinin önerilmesi, devrimci Marksist geleneğin bir parçası ve olmazsa olmazıdır. Holloway'ın Lukacs'la ilgili olarak eleştirel değerlendirme çabasının diğer devrimci Marksist figürlere de benzer bir şekilde uygulanmaması İODD'de önemli tarihsel tartışmaların kestirmeci bir şekilde üzerinden geçilmesine de zemin hazırlamıştır denilebilir. Bu eksiklik Holloway tarafından da kabullenilmekte ancak önemsiz sayılmaktadır (Holloway, 2003c). Devrimci teori içindeki önemli tartışmaların sahip oldukları iktidar perspektifi nedeniyle "bilimsel Marksizm" sepetinde toplanıp atlanması mücadelenin pozitifliğinin kısıtlanmasına da imkan sağlar. Aslında Holloway için negatif eleştirinin gereği budur. Sermayenin küresel ölçekte örgütlenmesi iktidarın çözülüşünün ancak küresel ölçekte gerçekleşebileceğini işaret etmesine ve bu da İODD'deki temalardan birini oluşturmasına rağmen, mücadelenin pozitifliği sermaye ilişkisinin yadsınmasına dönük belli otonom yaşam alanlarının yaratılmasının ötesine geçmemektedir. Bu ise en baştan beri üzerinde kafa yorulan soru üzerinde daha çok düşünmek gerektiğini anlatıyor. Eyleyişin toplumsal akışını yeniden örmek üzere sabit, katı kavramları açmaya ve eleştirmeye çalışacaksa ve negatifliğin gücü buradan kaynaklanıyorsa, bu eleştirinin ötesinde siyaset kanallarının varlığından söz edilebilir mi? Başka bir deyişle pozitif bir referans noktası olmadan siyaset olanağı kısıtlanmış olmaz mı?

Eleştiriler

Tanımlamanın getirdiği tahakküm karşısında, objektif yapıların varlığı ve bu gerçekliğin etkisinin tanımlanmasının reddi kapitalist şiddet ve metalaşma karşısında mücadele ihtimalini ortadan kaldırmak gibi görünebilir (bu doğrultuda bir eleştiri için bkz. Callinicos, 2003). Ancak kanımca Açık Marksizmin devlet-biçimi eleştirisinde ve sermaye ile ulus-devlet üzerine incelemelerinde gösterildiği üzere Holloway'ın temel amacı Marx'ı takip ederek tarihsel olarak gelişmiş toplumsal formların toplumsal ilişkilerden türetilmesi ve sonrasında işlevlerinin incelenmesidir. Holloway'ın sermayenin zaten küresel olarak örgütlenen bir iliş-

ki olduğu düşüncesi, neo-liberal küreselleşme söylemine kapılarak ulus-devletin öneminin görmezden gelinmesi anlamına gelmez. Bu bağlamda İODD'ye yöneltile eleştirilerin (bkz. Boron, 2005) anlayamadığı, bir mücadele süreci olarak alınan fetişleşmenin tam da mücadelenin büründüğü biçimlere karşı eyleyişi mümkün kılmasıdır. Fakat İODD'de yer alan, *içinde* mücadelenin iktidar pratiklerini yeniden üreteceği düşüncesinin örgütsel biçimlerin ve direniş deneyimlerinin yetersiz tartışılması ile ilgili olduğu belirtilebilir.

Biçim çözümlemesinin getirisi tarihsellikten uzaklaşmak değil tarihsel akışı göz önünde bulundurarak, kapitalist gelişme ya da dönemler-yapılar üzerine yapılan, eleştiriye kapalı çözümlemelerin itham edilmesidir. Paradigmatik bakışın reddi ile aslında sermayenin tarihsellikten koparıldığı (Callinicos, 2005) ya da eyleyiş kavramı tercih edilerek kapitalist meta üretimi dışındaki faaliyetleri kapsama çabasının emek kavramını tarihsellikten kopardığı eleştirisi (bkz. Rooke, 2003) de yeterince güçlü bir eleştiri değildir. Kitabın onuncu bölümü ve Holloway'ın sermaye birikiminin krizi ile ilgili incelemeleri göz önünde bulundurulduğunda emek-sermaye çelişkisinin büründüğü biçimlerin tarihselliğe bağlı kalınarak incelenmeye çalışıldığı söylenebilir. Örneğin Holloway'ın "Keynesyenizmin Düşüşü ve Yükselişi" (1995) makalesindeki çözümleme Keynesyen politikaların görece olarak uzun dönemli bir sermaye birikimini sağlayışı ve sonrasındaki çöküşünün bizzat emek-sermaye çelişkisi ve sermayenin emeğe bağımlılığının büründüğü biçimler temelinde ele alınmasıdır. Buna karşın insan etkinliğinin kapitalist toplumda büründüğü fetişleşmiş bir biçim olarak ücretli emeğin kavranması ve mücadeleler arasında hiyerarşi kurmadan sermaye ilişkisinin kestiği farklı mücadele biçimlerini eklemlmek amacıyla Holloway'ın İODD'deki tercihi göz önüne alındığında kitapla ilgili temel bir eleştiri noktasına gelmiş oluruz. O da Holloway'ın eyleyiş üzerinden bir ontoloji tartışması yürütmesinin geçerliliği kadar, emek ve üretim araçları kavramlarının kullanılmamasının, klasik örgütlenme tartışmasından ve kategorilerinden uzak durma isteğini dile getirmesidir. Sabit ve katı kavramları reddetmek adına bu kavramlar üzerinden yapılan tartışmaları dikkate almamak, başka bir deyişle, Marksizmin ortodoks yorumuyla özdeşleşmiş klasik Marksist kategorilerden onlar üzerinde kafa yormadan uzak durma isteği bu çözümlemenin verimliliğini kısıtlamaktadır.

Bu bağlamda Holloway'e yöneltilebilecek en etkili eleştiri sınıf mücadelesinin ve direnişin örgütsel biçimleri ile eyleyişin toplumsal akışının bütünleştirilmesi arasındaki diyalektiği yeterince tartışmamış olmasıdır (Rooke, 2003). Sınıf mücadelesinin daha kapsayıcı kılınmaya çalışılması ve klasik (bilimsel) Marksist geleneğin terminolojisinden her anlamda kurtulma isteği sonuç olarak bütün bir örgütsel geleneğin tecrübe ve çözümlemelerinin yetersiz bir eleştirisine meyletmektedir (krş. Löwy, 2005). Eleştirilen geleneğin en yetkin ifadesi Sovyet Devrimi deneyiminde ve bununla ilgili çözümlemelerde yatarken, tam da Holloway'in ifade ettiği biçimde yapma gücünün özgürleşmesi şeklinde özyönetim ve alternatif yapma biçimleri bu tecrübenin eleştirel değerlendirmesi ile güçlenecekken, eski defterleri açmama adına eyleyişin toplumsal akışının bütünleştirilmesi için en önemli tarihsel adımlardan birisi yeterince dikkate alınmamaktadır.

Buna karşın devletin sınıf karakterinin altının çizilmesi ve bir toplumsal ilişki biçimi olarak devletin anlaşılması çağdaş Marksist tartışmalar içinde belki de en kritik yinelemelerden birisidir. Holloway'in Sosyalist İktisatçılar Konferansı (Conference of Socialist Economists – CSE) kapsamında 1970'lerin sonunda tartışılan çerçevede fetiş biçimler içinde ve onlara karşı mücadele vurgusunu *önlara karşı ve onların ötesinde* mücadeleye kaydırması değinmeye çalıştığım gibi iktidar mekanizmalarının somut işleyişinin atlanması ve mücadele araçlarının ortadan kaldırılmasına yol açacak tarzda kapitalizmin gelişiminin tartışmadan çıkarılması olarak eleştirilmektedir. Aslında Holloway'in ilk basımı 1980'de yapılan *Devlet ve Gündelik Mücadele* (2003b) makalesinin içinde barınan bir gerilimin İODD'de nasıl aşıldığını irdelemek ilginçtir. Özellikle somut mücadele pratiklerinden yola çıkarak ve biçim çözümlemesi gereği, sabit ve katılaşmış görünen biçimlerin altında yatan toplumsal ilişkilerin şekillenmesini açıklayan Holloway, kuram karşıtı olarak da nitelenen makalede devlet aygıtları kavramı ile bizzat eleştirdiği yapısalcılığın gerilimlerini tartışmaya taşırken (Clarke, 1991) ve temelde bizi gündelik mücadelenin bu aygıtların içinde sürdüğünü göz önünde bulundurmaya davet ederken, İODD'de vurgu tamamıyla ters bir şekilde bu kapitalist biçimlere sırt dönme olarak gözükür (bkz. Rey, 2005; Mathers ve Taylor, 2005). Holloway'in de (2005) kabul ettiği vurgu kayması yapısalcı çağrışımlar ya da devlet aygıtının tarafsız olduğu imasının önüne geçmek için bahsedilen fetiş biçimlerin eyleyişin toplumsal akışı nedeniyle eyleyişimize etki ettiğini

aktarmak içindir. İçinde ve ona karşı ve ötesinde, ancak her zaman bu biçim belirlenimini göz önünde bulundurarak ve eyleyişin toplumsallığının yeniden örülmesinin fetişizmin reddinin kendisi olduğu perspektifiyle.

Sonuç Niyetine

Debord'un hatırlattığı üzere eleştirel teori kendi dilini oluşturmalıdır ve yadsımanın üslubu üslubun yadsınmasından farklıdır (1996:204). Holloway'ın üslubu ve keskinliğinin yarattığı mutlak negatiflik algısı (bkz. Hudis, 2003) biraz da bu nedenle metnin üzerinde incelikle durulmasını gerektirmektedir. Bloch'a referansla tartışılan henüz-olmayan varlığı ve umut etmenin önemi, yadsımanın üslubu arasından göz kırpan, yabancılaşmanın olmadığı bir toplumun özlemidir. Negatif diyalektik senteze ulaşma gibi bir düşünceye değil yadsımanın ve hareketin negatif karakterinin biçimlerin içeriğinin görünmesini sağlayabileceği perspektifine dayanır. Negativizmin bu bağlamda reddettiği, kapitalist gelişmenin *kurallarının* çözümlenmesine ihtiyaç duyulduğu anlayışıdır. Holloway'e göre ihtiyaç duyulan kullanılan kategorilerin fetiş karakterini yıkıcı eleştiri ile açmaktır (2003 d).

Holloway'ın bu eleştiride ne kadar başarılı olduğu elbette tartışılabilir. Kitabın bu bağlamda iktidarı değiştirme konusunda söyleyecek net bir sözü olmadığı da vurgulanabilir. Ancak zaten amaç eyleyenlerin kendi tabi konumunu yeniden üretmesi ve bu sürecin ortadan kaldırılması üzerine bir egzersiz ve tartışmadır. Bu bağlamda Holloway ve Açık Marksizm başarılıdır. İktidar üreten pratiklerin radikal reddi okuyucuyu mutlak negatiflik algısına taşısa da, İODD temelde daha iyi bir yaşam umudunun eleştirel işlenişidir. Holloway büyük bir başarıyla Marx'ın sorusunu, "Neden toplumsal ilişkiler değer-biçimini, para-biçimini, sermaye biçimini, devlet-biçimini vb. alıyor?" sorusunu açarken ve cevabın izlerini sürerken yıkıcı eleştirisiyle önemli soruları tekrar tekrar önümüze sermektedir.

Kuramı pratiği yönlendiren değişmez bir bilimsel rehber olarak almayan, kuram ve pratik arasındaki içsel bağlantıyı ve deneyimin eleştirel teoride yerini oluşturucu ve yadsıyıcı anlamlarıyla sağlamlaştırmaya çalışan (Bonefeld vd. 1995) bir bakışın önemi ortadadır. Belirtilen eksiklikleri önemli olsa da iktidar ve gerçekliğin ne kadar iç içe olduğunu anlatan ve bu nedenle iktidarı reddettiği ölçüde "gerçekçi" olmayan bu eleştiriye daha çok tartışmalıyız.■

Kaynakça

- Bonefeld, W. (1991), "The Reformulation of State Theory", Bonefeld, W. ve Holloway, J (der), *Post-Fordism and Social Form* içinde, London: Macmillan
- Bonefeld, W., Gunn R., Holloway, J., ve Psychopedis, K. (1995), "Introduction: Emancipating Marx", Bonefeld, W., Gunn R., Holloway, J., ve Psychopedis, K. (der) *Open Marxism Vol. III.* içinde, London: Pluto Press
- Bonefeld, W. (2003) "The Principle of Hope in Human Emancipation: On Holloway", <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=163>, indirilme tarihi 8.2.2005
- Bonnet, Alberto R. (2005), "Hopeful Voyage; Uncertain Point of Arrival", *Capital and Class*, 85
- Boron, Attilio, A. (2005), "Holloway on Power and State Illusion", *Capital and Class*, 85
- Burnham, P. (1994), 'Open Marxism and Vulgar International Political Economy', *Review of International Political Economy*, 1:2
- Callinicos, A. (2003), "How Do We Deal With the State", <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=51>, indirilme tarihi 8.2.2005
- Callinicos, A. (2005), "Sympathy for the Devil? John Holloway's Mephistophelian Marxism", *Capital and Class*, 85.
- Clarke, S. (1991), "The State Debate" Clarke, S. (der), *The State Debate* içinde, New York: St. Martin's Press
- Debord, G. (1996), *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi & Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı
- Guthmann, T (2003), "John Holloway's Change the World Without Taking Power", <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=161>, indirilme tarihi 8.2.2005
- Holloway, J. (1991a), "The Great Bear: Post-Fordism and Class Struggle. A Comment on Bonefeld and Jessop" Bonefeld, W. ve Holloway, J (der), *Post-Fordism and Social Form* içinde, London: Macmillan
- Holloway, J. (1991b), "Capital is Class Struggle (And Bears are not Cuddly)" Bonefeld, W. ve Holloway, J (der), *Post-Fordism and Social Form* içinde, London: Macmillan
- Holloway, J. (1995), "The Rise and Fall of Keynesianism", Bonefeld, W ve Holloway, J. (der.) *Global Capital and National State*, London: Macmillan
- Holloway, J. (2002), *Change the World Without Taking Power*, London: Pluto Press
- Holloway, J. (2003a), *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral, İstanbul: İletişim
- Holloway, J. (2003b), "Devlet ve Gündelik Mücadele", *Praksis* 9
- Holloway, J. (2003c), "About Change the World Without Taking Power", <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=56>, indirilme tarihi 8.2.2005
- Holloway, J. (2003d), "A Note in Reply to Joachim Hirsch", <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=103>, indirilme tarihi 8.2.2005
- Holloway, J. (2005) "Change The World Without Taking Power", *Capital and Class*, 85

- Holloway, J. ve S. Picciotto, (1978), "Introduction Towards a Materialist Theory of the State", J. Holloway ve S. Picciotto (der) *State and Capital: A Marxist Debate* içinde, London: Edward Arnold.
- Hudis, P. (2003), "Review Essay Rethinking the Idea of Revolution", <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=78>, indirilme tarihi 8.2.2005
- Kalaylıoğlu, M. (2004), "İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek", *Evrensel Kültür*, 151
- Löwy, M. (2005), "To Change the World We Need Revolutionary Democracy", *Capital and Class*, 85
- Marx, K (2000), *Kapital Cilt 1*, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol Yayınları
- Mathers, A. ve Taylor, G. (2005), "Contemporary Struggle in Europe: 'Anti-power' or Counter-power", *Capital and Class*, 85
- Proyect, L. (2003), "Fetishizing the Zapatistas: A Critique of Change the World Without Taking Power", <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=155>, indirilme tarihi 8.2.2005
- Rey, Mabel T. (2005), "The State as Contradiction", *Capital and Class*, 85
- Rooke, M. (2003), "The Limitations of Open Marxism", <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=67>, indirilme tarihi 8.2.2005

K İ T A P T A N İ T İ M İ

Kaplanın İninde: Sosyalist Gündeliklik Mao sonrası Çin'de

Harry D. Harootunian

Çin'in Sokak Hayatı [Streetlife China],
Michael Dutton
Cambridge: Cambridge University Press, 1998
320 s. ISBN 0521 63719 8, 19.95 US\$
MaoSonrası Çin'de Sosyalist Gündeliklik
İngilizceden Çeviren: Pınar Öztamur

1 Bkz. "Philosophizing the Everyday." *Radical Philosophy*, 99 (Kasım/Aralık) 19". s. 16.

Michael Dutton'un *Çin'in Sokak Hayatı* adlı kitabı, bir taraftan Henri Lefebvre'in kapitalist dönüşümü yakalamak için gerekli bir koşul olarak gördüğü moderniteyle gündelik hayat arasındaki tarihsel kopukluğu çağrıştırdığı gibi, bir taraftan da, hatta daha da önemlisi, çoktan zihinlerden silinmiş olan tarihöncesini, bir zamanlar devrimsel öznelikle özdeşleştirilen tarihöncesini de hatırlatıyor. Lefebvre'in 30'lu yılların başlarında ipuçlarını verdiği, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise tam anlamıyla ortaya koyduğu gündeliklik kategorisi üzerine düşünceleri, Sovyet devrimiyle özdeşleştirilen, daha önceki bir deneyimden koparılmış ve bastırılmış bir tarihe dönüşmüş durumda uzun süredir. Bu hayaletimsi geri dönüş, yeni ve modern bir sınaî düzene işaret eden her bir dönüşümün peşi sıra, çoktan yitirilmiş olasılıkları muştulayan öznelerini hatırlatırcasına, tam da zamanında yeniden canlanmıştır. Sovyet dönüşümünün tek amacı, "günlük" ve "arızî" olanla ilişkilendirilen bir gündelik hayat anlayışını siyasî, sosyal ve kültürel dönüşümü talep eden bir gündelik hayat anlayışıyla değiştirmektir. Bunun sonucunda, hayattaki hiyerarşiler topyekûn yok edilecek, yerine de demokratik bir düzen kurulacaktı.¹ Gündeliklik kavramının, aktif bir kavrama dönüşmesiyle birlikte Marksist felsefe ve kültür kuramları da radikal bir biçimde yeniden

2 Walter Benjamin bu tarihsel pratiği, II. Dünya Savaşı'ndan önce Marksist olmayanların kurguladıkları tarihsellikten bambaşka bir tarihsellik olarak belirlemiştir. Bu tarihsel pratik ise, İngiltere'deki, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ve Japonya'daki akademik Marksist tarih yazıcılığını, feodalizmden kapitalizme "geçiş"le meşgul olan, sonuçta da gündelik olanı, mevcut durumu ve meta biçiminin oynadığı rolü analiz çabalarını engellen bir söyleme hapsedmiştir.

3 H. Lefebvre *Introduction to Modernity*, J Moore (trans.) London: Verso, 1995. s 237.

4 *Ibid.*

5 H. Lefebvre *Everyday Life in the Modern World*. New Brunswick NJ: Transaction Publishers 1994. ss-25, 18

düşünülmeye başlandı. Bu da gündelik olanın her yerde söylemsel olarak tartışılmaya açılmasına ve natüralizm ile pozitivizme dayanan eski pratiklerin terk edilmesine neden oldu. Bunun da ötesinde, söz konusu dönüşüm, tarihçileri "mevcut durum"un analizine yönlendirmektense, Marksizm'i hâlâ adım adım ilerleyen, tek bir hat üzerinde gelişen hikâyeler fantezisine ve aşamaların egemenliğine² tutsak eden ikinci enternasyonal historisizmine karşı ciddi bir tehdit oluşturmaktaydı. Bu yeniden yönelim, Almanya ve Japonya'da gündelik olanın felsefi bir "gerçekleşme sahnesi" (Benjamin); birincil ve acil bir felsefi fayda kavramı (Tosaka Jun) olarak görülmesine neden oldu. Dolayısıyla, gündelik olanın bu devrimci deneyimi Benjamin'in "sonraki hayat" olarak adlandırdığı, zamanla kapitalist tüketim toplumuyla yakından ilişkilendirilen bir olguya dönüştü.

Lefebvre'in tahminine göre Devrim "çoktan başarısız olmuştu" ve "ödevleri ve hedefleri ... modernitenin gidişatı içerisinde, ... altüst olmuş bir dünyada ve daima olanaklı olanla yanlış zamanda ... ağır aksak, dolaylı bir biçimde, fark edilmeden başarıyordu."³ Lefebvre, bu bakış açısından, 'modernite'yi 'devrimin hayaleti'; gidişatı sekteye uğradıktan sonra arda kalanları ise, devrimin 'artıkları' ve 'karikatürü' olarak görüyordu. Yine de gündelik olanın alanını modern hayatın "arka sayfası" olarak gördüğü ve hem "sosyalist" hem de "burjuva ülkeler" için eşitsiz gelişmenin cephesi olarak adlandırdığı moderniteden⁴ ayrı tutmak gerektiğine inanıyordu. Gündeliklik ile modernite arasındaki bu ayrımın, hep yeni ve aynı olan ile biteviye bugün arasındaki sonsuz ve önemli karşılaşmaların, "oluş kuramının tekrerrür bilmecesi tarafından engellendiği"⁵ bu karşılaşmaların yaratmış olduğu eşitsizlik içerisinde yaşanan yabancılaşmayı eleştirmek için bir fırsat olacağından emindi. Lefebvre, ayrıca, tamamlanmaya çalışan bugünün bu tamamlanmamışlık halinin "tamamlanmamış bir tarihsizleştirme" oluşturduğuna, bunun da gündelik olana gerçekleşme potansiyeli, dolayısıyla deneyimi yeniden tarihselleştirme yeteneği kazandırdığına inanıyordu. Yeni olanın üretilmesi, gündelik hayatın düzenli döngülerini maskeleyen "hep yinelenen bir mimik" olarak işlev görür, "tıpkı gündeliğin monotonluğunun yeni olanı sınırlandırdığı gibi." Tekrarların bu patlamaya hazır karşılaşmasında, "her şey değişir." İlginçtir ki, bu anlayış Tosaka Jun'un 30'lu yıllarda oluşturduğu kavramsal gündelik hayat anlayışıyla tamamen aynıdır.

Lefebvre'in olanaklı olanı açığa çıkarmak üzere güçlendiril-

miş toplumsal bir öznel atfettiği gündeliklik formülasyonları, Lukacs'ın şeyleştirme (reifikasyon) rejimi hakkındaki daha önceki gözlemlerini ve proleteryanın kendi yabancılaşma sürecini tersine çevirmeyi başarmak üzere, şeyleştirme rejiminin dolayısıyla gücünü nasıl yenebileceğini hatırlatmıştır. Lukacs, tarihsel Rus Devrimi örneği sayesinde, daha önce gerçek olmadığı ve yaşayan çelişkilerin alanı olarak gördüğü için reddettiği gündelik olanı benimsedi. Çok geçmeden, Walter Benjamin, Lukacs'ın metalaştırmanın aşılabilceği bir alan olarak tanımladığı gündelik hayat kavramından etkilenerek, Paris pasajlarının gözden düşmüş yıkıntıları arasında erken kapitalizmin ütopyacı vaatlerini buldu. Gündelik olana (Georg Simmel, Max Weber gibi 'burjuva' toplumsal düşünürleri ve filozof Martin Heidegger, bu gündelik olanı zaten sonsuz rasyonalizasyonun, sapmanın ve sahneliğin alanı olarak tanımlamıştı) atfedilen bu yeni önemin arkasında, Lukacs'a göre, "Marksizm'in yakaladığı, bireysel eylemler ile ortak kader arasındaki, yani bireysel eylemler ile bütün işçi sınıfının devrimci kaderi arasındaki yakın, görülebilir ve mühim bağlantıyı" vurgulayarak, çoktan Marksizm'i dönüştürmüş olan Lenin'in otoritesi vardı. Yani, "günün her sorunu, tam da o günün sorunu olduğu için, aynı zamanda devrimin de temel sorunu olur." Aslında "kapitalizmin gelişiminin proleterya devrimini nasıl gündelik bir mevzuyla dönüştürdüğünü" görmüştür Lenin, diye devam eder Lukacs.⁶ Dutton'un Mao sonrası Çin'de gündelik hayatı anlattığı zaman geldiğinde ise, bu Leninci formülasyon ters yüz edilmiştir; diyebiliriz ki, artık proleterya devriminin gelişimi kapitalizmi gündelik bir mevzuyla dönüştürmüştür. Mao'nun hazinesinden bir benzetmeye başvuracak olursak, sosyalist gündelikliğin piyasa ekonomisine girmesi, yavrusunu almak için kaplanın inine girmek zorunda olmaya benzer. Dutton'un da açık açık gösterdiği gibi, sosyalist gündeliği güçlendirme, aynı zamanda da sürdürme çabası olan şey, bu çabaya esir düşme riskini de taşır. Kaplanın inine girmeden yavrusu yakalamaz, yani ödülle geri dönülemez. Ancak, ileride de göreceğimiz gibi, Çinliler bu tekinsiz yerden geri dönememiş olsa gerek.

Yine de, Lev Trotskiy, yeni bir sosyalist gündelikliğin (*byt* denilen) yaratılacağına dair ütopyacı umutların dorukta olduğu devrimden sonraki heyecanlı günlerde, *Gündelik Hayatın Sorunları* (1924) adlı kitabında, gündelikliği devrimci başarının alanı, devrimin dinamiklerinin derinleştirileceği, amaçlarının gerçekleştirilebileceği yer olarak tanımlamıştır.⁷ "Eski kuşaklar, komü-

6 G. Lukacs, *Lenin: A Study in the Unity of His Thought*, London: Verso, 1997, p. 13.

7 Roberts, *op. cit.*, s. 17.

8 Anan Roberts, *ibid.*

9 S. Fitzpatrick, *Everyday Stalinism*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 2.

10 *Ibid.*

nizmi sınıf mücadelesi sırasında öğrendiği halde” diye yazar Trotskiy, “yeni kuşaklar komünizmi gündelik hayatın inşa edildiği öğelerde öğrenmeye mecburdur!”⁸ Gündelik hayatın inşasının, 20’li yılların konstrüktivizm projesini yönlendiren ana program olduğunu ve takas değerini yeni bir sosyalist gündelikliğin temeli olarak nesnelerin kullanım değerine dönüştürmek için, üretimi ve tüketimi artırmak amacıyla sanatın ve üretimin yeniden bir araya getirilmesini öneren Boris Arvatov tarafından kuramsallaştırıldığını vurgulamak önemlidir. Walter Benjamin birkaç yıl sonraki Moskova gezisinde, Stalinizm’in ileride yok edeceği üretimcilikle kuşatılmış bu yeni “*byt*”ın tohumlarının atıldığına coşkuyla tanıklık etmiştir. Gündeliklik, sosyalist bir umuttan Sovyet terörüne ve manevi yoksulluğa dönüşünce, Arvatov’un aynı nesne için farklı kullanımlar inşa ettiği ve ürettiği bu (20’li yıllarda Japonya’da Kon Wajir’in de benimsediği) kavramsallaştırma da geçerliliğini yitirmiştir. Sheila Fitzpatrick *Everyday Stalinism [Hergünkü Stalinizm]* adlı yeni kitabında, “şehirde yaşayanlarca Sovyet şehir hayatının en olağandışı özelliği olarak belirtilen şeyin, 30’lu yılların başında malların vitrinlerden birden yok olması olduğunu” söyler.⁹ Fitzpatrick’e göre Stalinist cadı kazanından çıkan *homo sovieticus*, “en gelişmiş özelliği, şehirdeki az bulunan malları avlamak ve yağmalamak olan bir tür”dür.¹⁰ Bu üretim, dağıtım ve dolaşım sisteminin merkezinde her yerde ve her zaman var olan, gündelik hayatı yok eden, en sonunda da gündelik hayatı tanımlayan devlet vardır. Sovyetler Birliği’nde gündelik Stalinizm tarafından sosyalist bir gündelik hayat umudu yeşertilmeye başlandığı an, Japonya’daki düşünürler de yeni bir gündeliklik tahayyülü sürecindeydiler; bu yeni gündeliklik tahayyülünü başlatacak olan şey ise, devlet tarafından sanayi kitlelerinin toplumsal alanı ve parlak bir gelecek vaadi olarak desteklenen ve yürütülen bir kapitalizmdi. Kon Wajir gibi toplumsal araştırmacılar, Tokyo sokaklarında ve bu sokaklarda alış veriş edenlerde yeni öznellik halleri, kendileri için bir malın kullanım değerini belirlerken rasyonaliteye başvuran tüketiciler görüyordu. Tosaka Jun gibi Marksistler ise, gündelikliği günden güne farklılıklar doğuran ve ‘örf’ ve adetlerde değişiklik yaratan, her günkü rutinin sınırlandırdığı minimal bir mekânsal birlik olarak hayal etmeye başlamışlardı. Sovyetler Birliği ve Sovyetler Birliği’ndeki Stalinist gündelikliğe dönüş gibi, Japon devleti de 30’lu yıllarda, gündelik hayatı zamansız bir halkın ve onun hayatta kalan örflerinin alanı olarak tanımlayarak, gündelik hayatı “aşırılık-

ları"ndan kurtarmaya kalkıştı.

Bütün bunlar bizi Michael Dutton'un *Çin'in Sokak Hayatı* adlı kitabına götürüyor. Bu kitap, sanayileşmenin ilk dalgalarının, hep aynı biçimde, gündelik olanı, iş ve daha iyi bir yaşam umuduyla köyden kente göç eden çok sayıda insanın deneyimi olarak kavramsallaştırma çabalarına yol açan o ilk tarihsel anlamların hissedilebilir yankılarını barındırmaktadır. Ancak Dutton'un Mao sonrası Çin'deki süreç hakkındaki çalışması, Çin'in Rus, Japon, hatta Batı Avrupa toplumlarıyla ortak olan yönünün sınıf bir dönüşüm olduğunu gösterir; bu sınıf dönüşüm, bütün toplumları etkili bir biçimde mobilize edip, kitleleri merkezileştiren ve gündelik hayatı (sokakları), bu mühim olayı kavramaya yarayan minimal birlik olarak imleyen bir dönüşümdür. Benjamin gibi Dutton da, bu hayatı sokaklara yerleştirir ve bu hayatın yegâne meşgalesi olarak da tüketime işaret eder. Ancak, Çin modelini önceki modellerden ayıran farklı bir tarihsel zamansallık mevcuttur. Leninci bir gözleme göre, devrimin gerçekliği günlük sorunların, "toplumsal-tarihsel bütün"e, yani kapitalizmin gelişimine somut göndermelerle incelenmesini gerektirir. Daha önce, Mao sonrasında, Çin'in bu Leninci gözlemi nasıl ters yüz ettiğini belirtmiştim. Çin'le birlikte, devrim öylesi bir biçimde gerçekliğine ulaşmıştır ki, artık devrim, devlet politikasının uygulanması sayesinde, kapitalizmi gündelik bir mevzu halinde sorunsallaştıran toplumsal-tarihsel bir referans noktasına dönüşmüştür. Kapitalizm kaplanın inidir; Çin'in, başına ödül konan kaplan yavrusunu almak ve sosyalist deneyimi zenginleştirmek üzere kaynaklarını kapmak için girmek zorunda olduğu yerdir. Aslında, Çin'in piyasa kapitalizmine ve meta tüketimine geçiş yolunda ortaya çıkan sokak hayatının oluşumunu inceleyen Dutton, bu önemli kitabında bu konuyu ele alır. Dutton'ın ışık tutmaya çalıştığı sokak hayatı, geleneksel zanaatkarların yaşadığı eski arka sokakların hayatı değildir; aksine yüzlerce, binlerce tüketicinin akın ettiği bir alandır, tam olarak halk meydanının arkasındadır; ilkel kapitalist birikimin alanı, sosyalizmin numunesi.

Yani, Dutton'ın resmettiği sokak hayatı, Benjamin'in, gözden düşmüş olsalar da, hâlâ bir şimdinin, yitirilmiş bir ütopyacı özlemin işaretlerini yansıtan pasajlarını pek de hatırlatamıyor. Ancak bu çürümüş panorama, geçmişle bugünün durağan bir diyalektikte ödeştikleri bir sahne, bugünde donup kalmış zıtlıklar koreografisinin imgesi, tam da bugün Dutton'ın resmettiği Pekin sokaklarında eksik olan şeydir. Demek istediğim, Benjamin'le bir-

11 Şimdi? sözcüğündeki tırnaklar bana ait. (çn)

likte geçmiş, kolaylıkla gözden kaçırılan; ancak tarihsel analize teslim olup ‘şimdi’de sırlarını ele verecek maddi bir nesnenin içine gizlenmiştir: bir tarihöncesi, yitirilmiş bir tutku. Geçmiş, içinde barındırdığı; ancak bastırılan, kendi “hakikatler”ini haykırmaya cesaret edemeyen; ancak, bugünle yer değiştirdiğinde ‘şimdi’de yaşamakta olan yoğun çelişkileri açığa vuran anlamlarını gün ışığına çıkarır.¹¹ Ancak Dutton’un sokaklarında, devletin tüketim vaadini serbest bıraktığı; ancak, hâlâ insanları yere ve iş birimine bağımlı kılmaya çalıştığı bir bugünde üretilen başka bir çelişkiler düzenini buluyoruz. Bugünkü Pekin 19. yüzyıl Paris’inden oldukça farklı. Devlet, farklı ve yıkıcı bir bugünle bir arada var olmak için geçmişi dondurmaya kararlı bir özne olarak karşımıza çıkıyor. Aslında devlet, o geçmişin kendisi. Rekabet, özneliği tekeline almaya çalışan bir devletle, bizatihi devletin yarattığı yeni gündeliklik arasında.

Çin’deki ilkel birikim sayesinde yeni yeni yerler bile, sokak hayatını yeniden düzenlemeye ve onu hegemonik sisteme uydurmaya çalışan devletin kararlılığı yüzünden tehlike altında. Mao sonrası Çin’in en derin paradokslarından biri ve süregelen en önemli toplumsal çelişkisi şudur: Devletin yürüttüğü piyasa kapitalizmi programı yoğun bir demografik değişikliğe yol açmış; sonrasında ise, bir taraftan insanları kayıtlı oldukları yerlerde ve çalışma birimleri içerisinde tutmaya, bir taraftan da ekonomik büyümenin sokaklara sıçrayıp kendi yolunu bulmasını engellemeye çalışan katı bir yapının sınırları içerisinde ilkel birikim formlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dutton bu dinamik çelişkinin temasını yakalamak için fotomontaj yöntemini kullanır; sanki bu arka sokaklarda geziniyor, değerli deneyimlerini paylaşan bu Çinli seslerle gezintilerinin hikâyesini imliyor gibi. Yarattığı etki sarsıcı, sokakların çok sesli hengâmesini yakalamayı başarıyor; tıpkı Adrian Rifkin’in 30’lu yılların Paris sokaklarının sesini duymamızı sağladığı gibi. Resmettiği büyük tabloda devletin yürüttüğü bu kalkınma ve kitlesel metalaşmanın, istenilen etkiyi doğuramadığı, aksine, Dutton’a göre, bir muhalefet ve direniş biçimi olduğu ortaya çıkıyor: belki de etkinin bir etkisi. Piyasa kapitalizmine bağlılık, sadece, meta biçiminin kendisini sürekli olarak kültürel üretime, kitlelerin biçimini de kendi halına empoze ettiği değişikliklere neden olabilir. Ancak şunu biliyoruz: Yirminci yüzyıla özgü, komünizm, sosyalizm, faşizm ve liberal demokrasi gibi bütün siyasî formlar ve varyantları, metalaşma ve kitle toplumunun yarattığı çifte zorluğu, bunun oluştur-

duğu temsili şüpheyi çözmeye, dolayısıyla siyaset ile kültür arasında istikrarlı bir ilişki tanımlamaya çalışmıştır. Mao sonrası Çin, bu modern ve modernist zaruriyetin en son halidir.

Dolayısıyla Dutton fotomontajında, tüketimin nasıl olup da devlet planlamacılarının amacını aştığını ve Michel DeCerteauvari taktik direniş biçimlerine dönüştüğünü göstermeye çalışır. Dutton kitabın sonunda bize bu yargısını hatırlatır: “Tüketim isteklerimizi yönlendirmeye çalışır; hatta direniş bile onun dilini konuşur. Aslında elinden başka bir şey de gelmez. Yine de, bu durum, metalaşmış direniş, ‘paketlenmiş’, ehlileştirilmiş ve uslu bir duruma sokmaz. Sadece taktik ve potansiyel olarak direniş etkinleştirir” (s. 282). Dutton’ın taktik olarak etkin bir tüketim kültüründe görmemizi istediği şey, sürekli oluş halinde olan, “tüketmek, alt üst etmek, isyan etmek veya çalmak” için fırsat kollayan “marjinal karakter” figürüdür. Çin’in sokakları, çoğu zaman Benjamin’in tüketimciliğin *ur-formu* olarak nitelendirdiği şeye benzeyen yeni tüketim formlarının canlı bir panoramasını sunar; tüketimin yaratılış anındaki sahnesini yansıtır; gündeliklik bu yaratılış anında kendisini, kendi temsilini aşan ve şaşkına çeviren bir sunuş olarak gösterir. Ancak şunu unutmamalıyız: Benjamin 19. yüzyıl Paris sokaklarına ve pasajlarına bir düşalana, bir “düşzamanı” (*zeittraum*) olarak bakmıştır; çatılar altında biten yeni dükkânların mallarını sunarak, bu malların istekli alışverişçileri yeni bir empati biçimi yoluyla sorguladıkları bir düşzamanı. Benjamin’in Paris’ini imleyen şeyler düş ve tutkudur; kahramanları da sokaklarının tanıdık sahipleridir: çöp toplayıcılar, darbeciler, fahişeler, işportacılar, sokak satıcıları. 19. yüzyılın ilk yıllarının gözden düşmüş kalıntılarından esinlenen bu düşün zihinsel resminde, Benjamin’in kendi bugününde hatırlamak istediği daha insancıl bir kapitalizmin sırrı, hayali vardır. Ancak, Öteki’siyle kıyaslayınca hâlâ bir düş ve tutkudan ibarettir: devlet, üretim, bölüşüm ve dolaşım. Benjamin, çöp toplayıcısını kahramanlaştırırsa da, Benjamin’in Paris’inde ekonomi politik (“tekabül”ü kullanmasına karşın) değil şiir; gündelik varoluşun çakıllı gerçekliği değil romans vardır. Yine de Benjamin, bu gündelikliğin nasıl gösterilmekten öte kendini göstermeyi, temsil edilmekten öte yaşanmayı başardığına dikkatimizi çekmeyi becerir. Bunun içerisinde, yabancılaşmaya yol açan, yeni direniş biçimleri yaratmaya yarayan eleştiri fırsatları veren büyük eşitsizliği gören kişinin Benjamin ya da DeCerteau değil de Henri Lefebvre olması şaşılacak bir şey değildir.

Dutton'ın sokakları serserilerle, işportacılarla, sokak satıcılarıyla, dolandırıcılarla, hırsızlarla, belki birkaç asiyle doludur; daha iyi bir hayat umudu ve mecburiyetiyle köylerden kentlere akın eden, gün günden artan göçmenler ordusu. Ancak bence Dutton'ın, Çin'deki bu sokak sahnelerinin yeni olduğunu söylemesi abartılı; dolayısıyla 20'li ve 30'lu yıllardaki Japon İşgaline kadar ki Şangay'ın, hatta dünya piyasasına ve meta kültürünün egemenlik alanına sürüklenen daha küçük şehirlerin önemini gözden geçiriyor. Gündelik hayat ve yerli (verneküler) hayat, roman, sinema, dans salonu ve son zamanlarda ortaya çıkan eğlenme pratikleri gibi yeni kültürel üretim biçimlerinden ve hepsi, yeni yeni ortaya çıkan kitlenin ve meta tüketiminin tuhaf kombinasyonu ile üretilen kültürel üretim biçimlerinden ayrılamaz. Tokyo veya Sao Paolo gibi Şangay'ın sokakları da, hatta Bombay, Seul, Kahire gibi sömürge alanlarının sokakları da farklı özne konumları ve kimlikler inşa etmek için yeni ve tükenmez fırsatlarla kuşatılmıştır.

Bu tarihöncesini Dutton'ın kitabıyla sınırlarsak, o zaman Pekin'deki sokak hayatının en son nokta olarak, belki de Çin'in, Japonya savaşı, İç Savaş ve Kültür Devrimi nedeniyle geç yakaladığı bu önceki deneyimin hızlandırılmış bir devamı olarak yeniden tanımlanması gerekir. Bu hamle ise Pekin'deki sokak hayatına "tüketimciliğin *ur-form*"u statüsünü, dolayısıyla unutulmuş anlamının saklandığı yerden çıkarılacağı ve dinamik bir bugün anlayışına yerleştirileceği tarihsel bir geçmiş atfetmeyi gerektirir. Yine de Dutton, Çin'deki büyük tüketim panoramasının Çin sosyalizminin siyasi görkemini yok ettiğini söylerken haklıdır. Bu, klasik bir geçiş olsa da olmasa da -Dutton öyle olduğunu inanıyor gibi- veya sadece sosyalizmin "materyal kız"ın "materyalist" kıza aynı anda var olduğu meta kültürene uymuş hali de olsa, tüketimin direniş taktikleri yaratma gücünden çok, metanın her siyasî rejimde varlığını sürdürme kapasitesinin bir delilidir.

Dutton'ın fotomontajıyla çok zekice yakalanmış olan Mao sonrası Çin'in dinamik sokak hayatının ortaya çıkışı, doğrudan piyasa ekonomisinin genişlemesini destekleyen yeni politikalarla ve tüketim mallarının üretimiyle ilintilidir. Dutton bu dönüşün rejimi nasıl paradoksal bir duruma soktuğunu, rejimin bir yandan kır nüfusunu şehre akın etmeye teşvik eden koşulları yarattığını, bir yandan da çeşitli cezalarla ve kaydolma mecburiyetiyle akın halindeki göçmenleri yer ve iş biriminden uzak tutmaya çalıştığını gösterir. Bu hazin bir öyküdür; çünkü kayıt yerini terk

eden göçmen hemen madun damgasını yer (daha önceki tarihsel zamanlarda lümpen, hatta yığın diye damgalanıyorlardı). Bu göçmenlere göre, tıpkı atalarının, hatta başka yerlerde kente büyük akını gerçekleştirenlerin hissettiği gibi, kent yaban bir yerdir, yabancı olan ve yabancılaştıran, binlerce yabancıyı bir araya getirip anlamadıkları yeni siyasî biçimlere ve iktisadî pratiklere tutsak eden yaban bir yer. Madunlar olarak sadaka gibi bir ücret karşılığı, bütün onurları ellerinden alınarak, berbat koşullar altında çalıştırılarak cezalandırılırlar, sürekli denetlenirler, olmamaları bir yerde oldukları için korkunç koşullara mahkûm edilirler. “Yüzgezer”ler olarak tanımlanırlar (yine de burjuva insan hakları gruplarının ekranlarında bip sesi olarak kaydolmaları gerekir); “piyasa modernizasyonu”nun “plaj” kıyılarına, mantar kentlerin caddelerine, arka sokaklarına vuran sahipsiz ve kimse-siz insan akını. Dutton’a göre bunlar, iş biriminin dışındaki tehlikeli ve tekinsiz alanlarda var olan insanlardır; artık “yerleri yoktur” ve suçluların marjinal, kaçak hayatlarını yaşarlar. Devletin bu aşırı akının, “sadece kırdaki değil, kentteki artı emeğin de” önünü kesmeye çalışmasının nedeni, iş biriminden bu uzaklaşma ve bu uzaklaşmanın iş birimi dışında kimlik ve güvenlik yaratmak için sunduğu kaynaklardır.

Çin’deki mücadele yüzgezer bir nüfusla, yerleşik, istikrarlı bir nüfus arasındadır; tüketim refahı sağlama isteğiyle, bürokratik sosyalizmin frenine basma isteği, kaplanın inine girip kaplan yavrusuyla dönme isteği arasında yaşanan çelişkidir. Bu çelişki devlet tarafından, devletin hane kayıt sistemini bir gözetim ve denetim aracı olarak sürdürme çabaları tarafından yaratılmıştır ve yaşatılmaktadır. Dutton bu çelişkide, kır ile kent arasındaki ayrımı güçlendiren eşitsiz bir sistemin koşullarını teşvik eden donmuş bir koruyucuyu görüyor (s.84). Ancak yeni göçmenler kazançlarının bir kısmını köydeki ailelerine gönderdiklerinde oluşan ilkel kapitalist birikimin etkilerini hiç de hesaba katmıyor. Dutton’u korkutan yeni eşitsizlik sadece kapitalist kalkınma kurallarının gerektirdiği türde bir adaletsizliğin bir işareti midir?

Bu öyküde Benjamin’in düşünün şiiri yoksa da, Dutton foto-montaj tekniğini kullanıp, kendi gözlemlerini Çinlilerin seslerinin yerine geçirerek, içerikte olmasa da biçimde bir şiir yaratmayı başarıyor. Bu nedenle, inşa ettiği anlatının ne başı var ne de sonu, ne sondan bir önceki âni var, ne de öyküyü sona taşıyan doruk noktası. Okur bu anlatıya istediği noktadan dâhil olabilir, durabilir veya dalebilir ve zamansal olmaktan çok mekânsal olan

biteviye bir bugünde (ve varoluş hissinde) içine gömülebilir. Benjamin'in hayalinde şairle darbeci arasında, şairle barut arasında "tekabül" dediği bir akrabalık, Charles Baudelaire'in şiiirlerinin saçtığı öfke ile Auguste Blanqui'nin bombalarının havaya saçtığı şarapnel ve parçalar arasında Paris'in sokak hayatına, silinmemecesine sinmiş bir akrabalık vardır. Dutton'un Pekin'inde ise böylesi bir yakınlık yok olmuşa benziyor. Geriye kalan tek şey ise, Japonya savaşının sildiği Şanghay'daki ânın (Malraux ve Mao Tum'a inanacak olursak) anısıdır. Dutton için sadece biçim düzeyinde şiiirle devrimci umutlar birleştirilebilir; bunu da estetik fotomontaj tekniğini kullanarak gerçekleştiriyor. Bu çözölmünün, metalaşma ve tüketim sorunu için doğurduğu sonuçlar vardır.

Tüketim bir direniş taktiğine dönuştürölünce insanların neye niçin direndiklerini tespit etmek zordur. Kapitalizmin daha da yayılmasını, siyasî kısıtlamaların azalmasını isteyenler bu sokak satıcıları, bu işportacılar, bu dolandırıcılar, Pekin'in yeni sokak hayatının sahipleri midir? Düşündükleri bireysel bir direniş mi yoksa toplu bir eylem mi planlıyorlar? Direniş bireysel ve yalnız başına yapılan bir şeyse meta, geçmişte kolektif hayatın içinde yer alan toplumsal bağları ve ilişkileri yok ederek işini başarıyla yapmış demektir. Yani toplumsal ilişkinin biçimi nesneye nakle-dilmiştir. Bu bakımdan, kapitalizm otoritesini kolektif ilişkilerin sürdürölmesi üzerinden yürüten bir devlete karşı çıkacaktır ki bu, Stalin'in metayı ve metalaşma olgusunu 30'lu yıllarda Sovyet hayatından uzak tutma çabalarının temelini oluşturan bir gözlem-dir. Başka bir deyişle, Dutton açısından bir direniş taktiği olarak kapitalizmin amacının ne olduğı her an açık değildir. Meta biçiminin mantığını kabul edersek, o zaman sadece şu varsayıma ulaşabiliriz: Direniş ancak liberal ve burjuva bir devlet özlemiyle mevcut olan devlete karşı yapılmaktadır. Dutton'un öngördüğü dönüşüm, aşamaların geleneksel sırasını alt üst edip sosyalizmden muktedit bir kapitalizme geçiş midir yoksa daha bildik bir formda, piyasanın toplumu aşağıdan yönlendirmesinden ziyade devlet bürokrasisinin ve merkezî planlamanın piyasayı tepeden kontrol ettiğı bir düzenleme midir (İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında Japonya'nın yaşadığı tarihsel deneyime benzer bir düzenleme)? Dutton bugün yaşanmakta olan dönüşümün anlamının doğasını ve aslında sokak kapitalizminin neye direndiğini açıklayamadığı sürece, kanımca gündelikliğı bir kahramanmış gibi romantize etme hatasına düşecektir. Çin'deki sosyalizmi yıkan erozyonların doğasını anlayabilecek bir konumda olmadığı-

mız sürece, Dutton’ın Çin’in sokak hayatındaki madunlar hakkındaki endişeleri, gündelik hayatın daha kapsayıcı denetim kültürüne entegre olduğunu dillendiren korkudan öteye geçemeyecektir. Bu bakımdan, Avrupa-Amerika’nın ve Japonya’nın farz edilen geç kapitalizmi çoktan gündelik hayatın kapitalin yapılarıyla tam anlamıyla iç içe geçtiği bir yola girmiş bulunuyor. Bunun anıtsal hale geldiği “küreselleşme” kutlamalarından, gündelikliğin kendi kutlamalarını moderniteden (kapitalizmin ideolojik olarak yanlış bir kurgusu) koparamıyor olmasından ve “ondan geriye kalan basite indirgenemeyecek” şeylerden anlaşılabilir.

Dutton’ın ve başka birçoklarının inandığı gibi eğer gündeliklik maduniyetin (sesi çıkmayanın) alanıysa, aynı zamanda Benjamin’le Tosaka Jun’un da öngördüğü gibi düş kurmanın da zamanıdır. Yani, gündeliklik, direniş biçimleri kılığına sokulan hayatta kalma taktiklerine başvurarak, bir günden diğerine çıkmaktan öte “gerçek olma”nın (siyasî bir müdahaleyi hayata geçirmenin) alanıdır. Bu noktada direniş, kapitalizmin sembolik alanları içerisinde egemen kültürü yeniden yazmak (egemen sınıfın stratejilerini tersine çevirerek) değildir, bunun çok ötesinde başka bir şeye yol açmalıdır. Bu, egemen bir düzenin var olduğu ve önceden belirlenmiş özne konumlarının var olmadığı önkabulünden hareket eden Gramscici “pozisyon savaşı”na daha yakındır.

Böylesi bir kodlama, bir dolayım ve eleştiri olarak gündelikliği temsilin alanına fırlatır, Benjamin’in kendisini gösterip bizim kavrayışımızdan sürekli kaçan gündeliklik kavramından çok uzaktır. Takas değerinin gücü tarafından temelde neyin belirlendiğini açıklamak üzere kültürel ve egemen olanı yeniden yazma ve kodlama pratiklerine dayalı direniş stratejileri kullanan yorumsal bir strateji, sadece kapitalist toplumsal oluşumların örneklerini yeniden hayata döndürür. Üretimle tüketim birbirinden ayrıldığında, gündelik olana da bir hançer saplanıp gündelik olan işlevinden, kültür de siyasetten ayrılmış olur. Tüketim, nesneleştirme ve tarihin yok edilmesinden beslenirken (gerçek fark), tüketim pratiklerinin yeniden yazılması, bir direniş figürünü taklit eden arzunun tatmininden daha fazlasını başaramayacaktır. Daha da önemlisi kapitalist kültürel sembolleri yeniden yazma çabası, gündelik hayatın zaten egemen yapılardan ve toplumsal kurumlardan ayrılamayacağını varsayar ve ancak postsömürgeci söylemin idealize edilmiş sömürgeci öznesi gibi, gündelik hayatın “taklid”ine ulaşabilir.

Dutton'ın Çin'in sokak hayatı hakkındaki sıra dışı kitabının sorunlu yanı aslında gündelikliğin ve "ondan geriye kalan basite indirgenemeyecek" şeylerin çoktan, hüküm süren toplumsal ve ekonomik yapılara kurban edilme derecesinin belirginliğidir. Sonuç olarak, gündeliklik hem bir özne hem de bir gerçek olma alanı olarak kendi tarihini - yeniden tarihselleştirme- ilk amacının demokratik (sosyalist olarak okuyunuz) bir dönüşüm olduğunu hatırlatacak tarihini yazmasına yarayacak özerkliğinden, Tosaka Jun'un savaş öncesi Japonya'da, Henri Lefebvre'inse savaş sonrası Fransa'da gördükleri özerkliğinden tam anlamıyla koparılmıştır. 30'lu yıllarda Şanghay'daki gündelik hayatın unutulmuş arzularının izlerinde yaşamaya devam eden bu ilk amacın anısını hatırlamak için, sadece toplumsal soyutlamanın nasıl unutkanlığa yol açtığını fark etmek değil, aynı zamanda bir zamanlar sadece kitlelerin yaşadığı, Avrupalı-Amerikalı burjuva devleti veya Mao sonrası sosyalist devlet fark etmez, devletin dışarıda tuttuğu gündelikliğin yerini imleyen deneyimlerin ve her şeyin yeniden güçlendirilmesini de gerektirmektedir. Dutton'ın çalışması ise korkunç bir tahayyülün portresini sunuyor, zaten gölgesini dünyanın üzerine düşürmüş olan bir tahayyülün. Adı da küreselleşme.

Daha önce de belirttiğim gibi Dutton'ın bir zamanlar gündelik hayatın en önemli özelliği olan montajı canlandırma çabası bize üzülerken neler olmuş olabileceğini, Tosaka'nın iyimserlikle gözlemlediği gibi bir zamanlar kitlelerce kuşatılan bu gerçek olma alanının kimliğini, Dutton'ın bugünde öznelik vermeye çalıştığı sessiz madunları ve gelecek şiirinin gücünü hatırlatıyor. Dutton'a göre Mao sonrası Çin'deki madun sessizlik git gide tüketim kültürüne dâhil olma araçlarından yoksun olanlara, "yoksul ve yoksunlar" a tekabül ediyor. Burada "konuşmak"tan yoksun kılınmak tüketimin alanı dışında kalmakla bir tutuluyor. Sonuç olarak dışlanmışlıklarını dillendirecek "aksanlı" bir ses bulabilmek için hırsızlığa, rüşvete, dolandırıcılığa başvuruyorlar. Yani bütün bunlar yoksulların ve evsizlerin dışlanmışlıklarını telafi etmek için aynı "pratikler" e başvurdukları yerleşik kapitalizmin en kötü özelliklerinin ve eşitsiz gelişme yasasının bir kopyasından başka bir şey değildir. Maalesef bu metnin şiirsel hırsı Dutton'ın kendi arzusunu yansıtıyor; günümüzde Çin'deki olayların mantığını değil ki onlar geçmişin metnini yeniden yaratmak için kendi yollarını bulmuşa benziyor.■

Kısa bir internet kaynakçası

Internet kaynakçamızı tanıtacak bir bölüme nasıl başlamalı? İsterseniz, yine internetten¹ ulaştığımız bir bilgiyi vererek söze başlayalım. Türkiye Bilişim Derneği'nin geçen yıl altıncısı düzenlenen 'Bilişim Platformu' etkinliğinde söz alan dernek başkanı Rahmi Aktepe, "Türkiye'de internetten yararlanma konusundaki mevcut durum, toplumun yaşam kalitesini artıracak, küresel rekabet koşullarına uyumu sağlayacak teknolojik kullanım düzeyine henüz ulaşamadığımızı göstermektedir" diyordu.² Burada internetin yapısı ve işleyiş düzenekleri hakkında bir çözümleme yapamayacağız. Ancak yukarıda verilen alıntının ideolojik içeriği bile internetin çelişkili doğası hakkında bir fikir verebilecektir. Aktepe'nin sunduğu istatistiklere bakılacak olursa, dünyadaki internet kullanım oranları sırasıyla ABD'de %58, Fransa'da %37, Hindistan'da %22 ve Türkiye'de %6'dır. Bu kullanım oranlarına bakılırken hesaba katılmayan sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet, renk, dil, içinde yaşanılan coğrafi alanın özelliği gibi etkenleri de göz önünde bulundurursak, kapitalizmin eşitsiz yapısının, en nihayetinde teknolojik bir araç olan internetin kullanımında yarattığı eşitsizlikleri daha çarpıcı bir şekilde anlayabiliriz. Buna karşın, internet ilk ortaya çıktığı vakit onu başlı başına bir özgürleşme ortamı, bir nevi si-ber Enternasyonal olarak görenler bile olmuştu. Bu safdillliği benimsemiyor olsak bile, sermayenin bilgi üretimi ve dolaşımı üzerindeki gerçek hakimiyetinin kırılması ve aşılması ve bilginin toplumsallaşması açısından internetin belli bir işlevi olabileceğini de görmezden gelemeyiz.

¹ Internet sözcüğü Türkçede tıpkı İngilizcede yazıldığı şekliyle dolaşıma girdi ve yaygın olarak bu şekilde kullanılıyor. Ancak bazı dil uzmanları aynen "International" sözcüğünün "Enternasyonal" şeklinde yazılmasında olduğu gibi, "internet"i "enternet" olarak yazılması gerektiğini ileri sürüyor. Burada, artık yaygın bir kullanımı olmasından ötürü şimdilik internet demeyi sürdüreceğiz. İnternetin yeni bir Enternasyonal olabileceği iddiasına da birazdan değineceğiz.

² <http://www.ntvmsnbc.com/news/271845.asp>

“Çağdaş Marksist Akımlar” başlıklı bu sayıda, yazılan yazılar, yapılan çeviriler ve mülakatların yanısıra, dünyanın çeşitli yerlerinde en temel olarak kapitalizmi çözümleme ve onu çözme mücadelesi veren bazı çalışmalara işaret etmek amacıyla, kimi internet sitelerini kısaca tanıtmayı istedik. Bu isteğimizin altında tarihsel maddeci okul içindeki gelişmeleri, yönelimleri sergileme çabasını bir şekilde takviye etme gayreti yatmıyordu sadece. Bununla beraber, marksizmin evrenselliği tespitinden hareketle, dünyanın farklı köşelerinde yapılan faaliyetleri tanıtarak Türkiye’de öyle ya da böyle kapitalizme karşı mücadele veren insanların bu faaliyetlere aşına olmasına yardımcı olarak, marksist bilgi üretim sürecinin toplumsallaşmasına bir şekilde katkı koymayı da hedefledik. Farklı yerlerde üretilen bilgilerden diyalektik bir şekilde beslenmek, her nerede olursa olsun orada verilen mücadeleye güç katma olanağını içinde barındırır. Bizim mütevazı amacımız, bu çorbaya bir parça tuz katmaktan ibaret.

Şimdi internet kaynakçasını nasıl hazırladığımız hakkında kısaca bilgi verelim. Kaynakçayı beş bölüme ayırdık. 1.Bölüm “kişiler”, 2.Bölüm “politik örgütler”, 3.Bölüm “arşivler”, 4.Bölüm “dergiler”, 5.Bölüm ise “portallar/platformlar” başlığını taşıyor. Her bölümün altında, *Praksis* yayın kurulu üyelerinin kendi bağımsız katkılarıyla oluşturulmuş kısa tanıtımlar yer alıyor. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, burada biraraya getirdiğimiz kaynakların bütünüyle seçmece ve kısmi bir niteliği var. En azından Türkiye’de daha çok bilindiği için ağırlıklı olarak İngilizce kullanan ve dolaysız bir biçimde yararlanılabilecek siteleri tercih ettik. Katkı koyan her kişi kendi bildiği ve paylaşmayı istediği kimi kaynakları tanıtmakla yetindi. Bağlantı kodlarını verdiğimiz site adreslerine tıkladığınızda, ulaşabileceğiniz kaynakların çok daha fazla olduğunu farkedeceksiniz zaten. Buradan yola çıkıp daha başka kaynaklara ulaşmak ve başka arkadaşlarınıza tanıtmak da sizin elinizde. Ancak umalım ki ortak dileğimiz, edinilen bilgi ve deneyimler ışığında kapitalizme karşı direnişlerin sürekli olarak güç kazanması olsun. Kolay gelsin!

Kişiler

<http://ourworld.compuserve.com/homepages/sangat/HAMZA.htm>

Hamza Alavi, yıllardır Pakistan'daki gelişmeler, Pakistan toplumu ve tarihi hakkında onlarca çalışma yapmış önemli bir Marksist. Bu sitenin amacı, Hamza Alavi'nin çalışmalarını hem Pakistan üzerine araştırma yapanlara hem de genel okuyucuya tanıtmak. Alavi'nin kendi yaşam öyküsünü ve arkadaşlarına yazdığı kimi mektupları içermesi de siteye renk katıyor. Marksizm denildiğinde, akla sadece Kuzey Amerika ve Avrupa'nın gelmesi için iyi bir hatırlatmada bulunabilecektir bu site.

www.wbenjamin.org/walterbenjamin.html

Yukarıdaki site, Türkiye'de özellikle son yıllarda pek çok farklı kesimin tartıştığı biri haline gelen Walter Benjamin hakkında başka bir yerde bulması son derece güç olacak bilgiler sağlıyor. "Walter Benjamin Araştırma Birliği" adındaki bu kaynaktan, Benjamin'in kendi yazılarından bazılarının ve onun hakkında kaleme alınan makalelerin yanısıra yaşadığı dönemde Benjamin'le yakın arkadaşlığı olan şahsiyetlerin yazılarına da erişilebilir. Sitede esas olarak, çoğu zaman üniversitede yapılan Benjamin çalışmalarının göz ardı ettiği yazılara ve projelere odaklanıldığı için altı çizilmiş. Sitenin göze çarpan, belki de tek kusuru, görsel açıdan okuyucuyu yoracak şekilde düzenlenmiş olması.

www.soc.qc.edu/gramsci

Bu sitede Gramsci'nin bütün yazdığı yazılara, ilgili eklere, giriş materyallerine ve Uluslararası Gramsci Topluluğu'nun çıkarmış olduğu gazetenin ilk sekiz sayısına dair eksiksiz bir kaynakça sunuluyor. Konuyla ilgili başka sitelere bağlantıların da açıldığı bu site, Gramsci üzerine çalışma yapanlar için iyi bir kılavuz sayılabilir.

www.gsels.ucla.edu/~mclaren

Yakın zaman önce *Che Guevera ve Paulo Freire: Devrimin Pedagojisi* adlı kitabı Türkçeye kazandırılmış olan Peter McLaren'in bu kişisel web sayfasında, eleştirel pedagojiye adanmış birçok materyal bulmak mümkün. Özellikle Paul Freire ve Rana Dunayevskaya'dan esin aldığını söyleyen McLaren, eleştirel pedagojideki itici gücün, ulusal ve uluslararası arenadaki sınıf mü-

cadelesi olduğunu söylüyor. Sadece pedagoji ile değil Marksist teori/pratik ile ilgilenen herkesin faydalanabileceği bir site.

www.henryagiroux.com

Pedagoji, kültür ve iletişim gibi konular üzerine birçok çalışması olan Henry Giroux'un bu kişisel web sitesinde, Giroux'un yazdığı kitapların tanıtımlarına, kitapları üzerine yazılmış eleştirilere, kendi makalelerine ve verdiği mülakatlara erişilebiliyor.

http://sociology.berkeley.edu/faculty/burawoy

Önemli bir sosyolog ve etnograf olan Michael Burawoy, Zambiya'dan Şikago'ya, Macaristan'dan Rusya'ya değin sınai işyerlerinde yaptığı araştırmalarla tanınır. Bu sitede, Burawoy'un küreselleşmenin insanlar tarafından nasıl deneyimlendiği, kamu sosyolojisi, metodoloji, Rusya'da kapitalizme geçiş ve Marksizm üzerine yazdığı yazıların tüm künyelerine erişilebilir. Her ne kadar bütün makaleler dolaşıma sokulmuş olmasa da, önemli miktardaki makaleyi okuma imkânınız var.

www.nyu.edu/projects/ollman/Index.php

New York Üniversitesi'nde çalışan ve daha önce *Praksis*'te bir makalesi de yayınlanmış olan Bertell Ollman'ın bu sitesinde, Ollman'ın Marksist teori, diyalektik, yabancılaşma, sınıf bilinci, ideoloji, sınıf mücadelesi, komünizm, siyaset bilimi, sosyalist pedagoji ve muhalif mizah üzerine yazdığı yazılara erişebilirsiniz.

www.lukacs-gesellschaft.de

Almanya'da faaliyet gösteren "Uluslararası Georg Lukács Derneği"nin internet sitesi. Site üzerinden Macar düşünürün bazı metinlerine ve Lukács üzerine yapılmış, yayımlanmış çalışmaların metinlerine ulaşmak mümkün. Bu metinlerin içinde, Derneğin yıllık yayın organı *Lukács Jahrbuch* içinde yer alan bazı yazılar da bulunuyor.

www.netforsys.com/claudiokatz

Yakın zaman önce, *21. Yüzyılda Emperyalizm* adlı kitabı türkçeye çevrilen Arjantinli Marksist Claudio Katz'ın kişisel web sitesi. Özellikle Latin Amerika ile ilgilenenler açısından faydalı olabilir. Ağırlıklı olarak ispanyolca metinler bulunsa da, almanca, ingilizce, italyanca gibi farklı dillere çevirilerin yapılmış olması bile Katz'ın yazdıklarının önemine işaret ediyor sanırız.

www.joelkovel.org

Capitalizm Nature Socialism dergisinin editörü Joel Kovel'in kişisel web sitesi. Ekolojik bir Marksizm için çalışmalarını sürdüren Kovel'in bazı makalelerine siteden ulaşmak mümkün.

Politik Örgütler

www.newsocialist.org/group.html

Kanada'da bulunan *New Socialist Group* (Yeni Sosyalist Grup), kendisini işçi sınıfının kendini özgürleştirmesine, enternasyonalizme, emperyalizme karşı ve bütün tahakküm biçimlerine karşı mücadele vermeye adanmış devrimci sosyalist bir örgüt. Bürokratik ve otoriter sosyalist vizyonlarından kendisini ayıran N.S.G., sosyalizmin ancak sömürülenlerin ve ezilenlerin harekete geçmeleriyle, aşağıdan bir şekilde gerçekleştirilebileceğini savunuyor. Uluslararası alanda verilecek bir mücadelenin Kanada'daki ayağını oluşturacak bir partinin temelini kurmaya çalıştıkları dile getiriliyor.

www.po.org.ar

Arjantinli Trotskist örgüt Partido Obrero'nun (İşçi Partisi) web sitesi. Sitede bu örgütün temel metinlerinin yanında PO'nun çıkardığı *Pransa Obrera*, partinin yayın organı olan *En Defensa del Marxismo* (Marksizmin Savunusu) ve Dördüncü Enternasyonal'in Yeniden Kuruluşu Koordinasyonu'nun çıkardığı *El Obrero Internacional* (Uluslararası İşçi) dergilerinin eski sayıları mevcut. Sitenin İngilizce bölümünde (<http://www.po.org.ar/english/english.htm>) tüm bu dergilerin İngilizce versiyonları bulunuyor. Bu dergiler uluslararası sınıf mücadelelerine ilişkin ayrıntılı değerlendirmelere, Marksist teori ve pratiğe ilişkin güncel tartışmalara yer veriyor.

www.sacp.org.za/ac/Default.html

Bu internet adresi Güney Afrika Kommünist Partisi'nin (SACP) yayın organı olan "African Communist"e ait. Dergi bir kommünist partisi yayın organı olmasından dolayı doğal olarak siyasal ağırlıklı. Ama değişik sayılarında Marksizmin sorunlarına ayrıştan teorik yazılara da yer veriliyor. Tüm Afrika'yı yansıtmasa da dergi bize Afrika perspektifinden birçok konunun tartışmasını sunuyor. Daha çok Avrupa (Anglo-Amerikan) indeksli Marksizm

tartışmalarına ağırlık veren Türkiye Marksistleri için bilgilendirici olabilir. Derginin internet sayfasına SACP'in internet adresinden (<http://www.sacp.org.za/>) ulaşmak da mümkün. Bu adres üzerinden partinin değişik tartışmaları üzerine bilgi edinilebileceği gibi, SACP diğer yayın organı olan "Umsebenzi" ye de ulaşmak mümkün. Ama istenirse "Umsebenzi"ye direk kendi adresi üzerinden de (<http://www.sacp.org.za/umsebenzi/>) ulaşılabilir. Dergilere 'online' abone olma olanağı var. SACP'in internet adresi üzerinden baska pek çok sol, sosyalist ve komünist partilerin ve bunların yayın organlarının sitelerine de erişilebilir.

www.socialistworld.net

Trotskist bir uluslararası örgüt olan Bir İşçi Enternasyonal'i için Komite'nin (CWI) web sitesi. Farklı ülkelerdeki sınıf mücadelelerine ilişkin ayrıntılı analizlere yer veren sitede kitap ve film eleştirilerine de rastlamak mümkün. Aynı siteye bağlı olarak yayımlanan <http://www.marxist.net> sitesinde de Marx, Engels, Lenin, Trotskiy ve James Connolly'nin eserlerinin yanı sıra Britanya işçi hareketine, uluslararası kapitalizmin güncel durumuna ve sosyalist hareketin sorunlarına ilişkin yazı ve kitaplar yer alıyor.

www.socialistproject.ca

"Socialist Project", Kanada'da Marksist bir kültürü, bir kitle-sel işçi partisine giden yolun taşlarını dizmek için yola çıkmış aktivistlerin oluşturduğu bir örgütlülük. Aralarında Leo Panitch, Gregory Albo gibi tanınan isimlerin de olduğu bu topluluğun internet sitesi hem bu proje hakkında bilgi edinmek açısından hem de başka birçok bildiri, broşür ve makaleye ulaşmak açısından kullanışlı bir nitelik taşıyor. Çeşitli olaylar, belgeler, bildiriler, oluşturulan komiteler, tarih ve arşiv bölümü ve geniş bir bağlantı dizisi sitenin genel başlıkları.

www.mldan.net

Bu internet sitesi Sudan Komünist Partisi'ne ait. Site hem Arapça hem İngilizcedir. Özellikle Partinin Uluslararası İlişkiler Komitesi tarafından yayınlanan "Information Bulletin" Sudan'daki ve bölgedeki politik gelişmeler hakkında bilgilendirici olabilir.

www.marxismalive.org

Trotskist hareketin bir parçası olan Uluslararası İşçi Birliği-Dördüncü Enternasyonal'in (LIT-CI) teorik yayın organı. Temmuz 2000'den bu yana on sayısı yayımlandı. Latin Amerika başta olmak

üzere tüm dünyadaki sınıf mücadelelerine ilişkin yazıların yanında güncel teorik konularla ilgili teorik yazılara da yer veriyor.

www.yclusa.org

Yukarıdaki site Amerika Birleşik Devletleri Komünist Partisi'nin gençlik örgütü olan Young Communist League of the CPUSA'e ait. Bu siteden hem ABD'de hem de uluslararası gençlik ve öğrenci hareketinde yaşanan güncel siyasal tartışmalar hakkında geniş bilgi edinme olanağı var. Ayrıca site üzerinden örgütün yayın organı olan "Dynamic"i'n (www.yclusa.org/section-news) sayfasına da geçilebilir. Buradan Amerika kıtasında yaşanan birçok siyasi gelişme hakkında ilk elden alternatif bilgi edinmek mümkün.

http://mp3.org.uk/resistancemp3

İngiltere'deki Socialist Workers' Party (Sosyalist İşçi Partisi) tarafından hazırlanan bu sayfa 1980'lerin ortalarından bugüne dünyanın değişik yerlerinde düzenlenmiş ve dili İngilizce olan belli başlı Marksist veya anti-kapitalist konferansların ses kayıtlarını içeriyor. Sayfanın en önemli özelliklerinden birisi düzenli bir şekilde güncellenmesi ve ziyaretçilerden gelen konferans kayıtlarına açık olması. Her ne kadar sayfayı hazırlayanlar belirli bir siyasi duruşun temsilcisi olsalar da Marksist teorinin ve sosyalist siyasetin farklı akımlarından isimlerin konferans kayıtlarına da erişmek mümkün. Sitenin diğer bir başarılı yönü konferans kayıtlarını konularına göre sınıflandırarak sunması ve bu bakımdan da ziyaretçilerin ilgi alanları doğrultusunda siteyi taramasına olanak tanınması. Sitedeki konferans kategorileri şöyle sıralanmış: Devlet teorisi; Marksizm tartışmaları; İktisat tartışmaları; Britanya'daki İşçi Hareketi; Sosyalizm ve Devrim; Belli Başlı Devrimciler; Anti-kapitalist Hareket; Ekoloji; Toplumsal Haklar; Emperyalizm ve Anti-Emperyalizm; Irkçılık ve Faşizm; Tarih Tartışmaları; Kadın Sorunu, Bilim ve Din; Komedi

www.marxistische-blaetter.de

"Marxistische Blaetter" adlı derginin internet adresidir. Alman Komünist Partisi'ne yakın olan ve yılda altı sayı yayınlanan Marksist bir dergidir. Alman Komünist Partisi 4500 üyesiyle oldukça küçük bir parti olsa da Alman solu içindeki en büyük siyasi partidir. Dolayısıyla, dergi Almanya'da en çok abonesi bulunan tek marksist dergidir. Derginin sayfasına HYPERLINK

"<http://www.dkp.de/>" www.dkp.de üzerinden de ulaşılabilir. Bu sayfada ayrıca Alman Komünist Partisi'nin başka yayınları ve etkinlikleri hakkında da bilgi edinilebilir.

www.internationalviewpoint.org

International Viewpoint, Dördüncü Enternasyonal Birleşik Sekretaryası'nın aylık İngilizce yayınının sitesi. Site, "dünya çapında radikal alternatiflere açılan bir pencere" olma iddiasında. Sitede, dünyanın her köşesinden ellinin üzerinde ülkeden insanın katılımı ile güncel mücadeleler hakkında bilgiler ve geleceğin solunu şekillendiren tartışmalar yapılıyor. Michael Löwy, Daniel Guerin, Gilbert Achcar, Eric Toussaint gibi Türkçe'de de kitapları mevcut yazarlara sahip ve 1997'den itibaren yayımlanan tüm *International Viewpoint* dergilerinin "online" olarak ulaşılabilirdiği site, Dördüncü Enternasyonal Birleşik Sekretaryası hakkında bilgi edinmek isteyenlerin de temel başvuru kaynağı. Aynı zamanda Ernest Mandel'in büyük bir kısmı Türkiye'de bulunmayan yayınlarına da yer vermiş olması bakımından bir kaynak işlevi de görüyor. Sitenin bağlantıları biraz zayıf olmakla birlikte, konu başlıklarına göre sıralanan endeksi, hemen her konuda en az bir iki makaleyi aramadan bulmanızı sağlıyor. Özellikle Brezilya İşçi Partisi, savaş karşıtı hareket, Marksizm ve din gibi konular üzerine yapılan tartışmalar izlenmeye değer.

www.politicalaffairs.net

Political Affairs, Amerikan Komünist Partisi'nin çıkarmakta olduğu aylık bir dergi. Hayatın en basit gerçeğinin, işçi sınıfı ile kapitalist sınıf arasında süregiden mücadele olduğunu belirten *Political Affairs*, bu çatışmanın hayatın pek çok alanına ne şekilde yansıdığını popüler bir dille dergi sayfalarına taşımaya çalışıyor. Parti görüşleri dışında başka fikirlere de yer verilen bu dergide, "MarxistIQ" bölümü derginin en ilginç yönlerinden biri ve ABD'li Marksistlerin düşünce dünyalarını anlamak açısından ipuçları sunuyor.

Arşivler

www.victoryiscertain.com/linksarchive/index.html

Leftist Links Archive, internetteki en kapsamlı ingilizce sol sitelerden biri. Sitede akademik grup ve konferanslar, e-posta listeleri, dergiler, sendikalar ve siyasi partiler, yayıncılar ve yazarlar gibi alt başlıklar altında düzenli aralıklarla yenilenen önemli web sitelerine bağlantılar var. Özellikle dergiler, siyasi partiler ve yazarlar başlıkları altındaki siteler izlemeye değer.

www.iisg.nl/~lmes/

İnternet adresi Uluslararası Marks-Engels-Vakfı'na ait. Vakfın özgün ismi *Internationale Marx-Engels-Stiftung*'tur. 1990 yılında Amsterdam'da bulunan *International Institute of Social History* (IISH) girişimi üzerine kurulan vakıf Marks ve Engels'in yaşadığı dönemde yayınlanmış olan bütün eserlerini (MEGA) çevirileriyle birlikte toplamayı amaçlıyor. Bu çalışma ilk olarak Sovyetler Birliği'nde 1930'lu yıllarda başlatılmış ancak daha sonra kesintiye uğramıştı. 1970'li yıllarda yeniden başlatılan bu çalışmaya bundan dolayı MEGA-2 deniyor. Sovyetler Birliği ve diğer sosyalist ülkelerin yıkılmasıyla yeniden kesintiye uğrama tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. Bünyesinde uluslararası marksist bilimcilerin çalıştığı vakıf bu çalışmayı devamlı kılmak için kurulmuştur. Yer yer Almanca tabirlerle karşılaşılrsa da sitenin dili İngilizcedir. Buradan hem projenin tarihçesi ve hem de şimdiye kadar yayınlanmış olan bölümler ve ayrıca Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nün kendi sayfasına geçip enstitünün desteklediği ve yaptığı başka çalışmalar hakkında oldukça yararlı bilgiler edinmek mümkün.

www.endpage.com

Bu adreste, şimdiye değin Türkiye sosyalist hareketinin her ne kadar lafzi olarak sözü edilse de pek tanışık olmadığı söylenebilecek özgürlükçü ya da liberter Marksist geleneğe dair oldukça geniş bir arşive ulaşmak mümkün. Arşiv derken yalnızca, bahsettiğimiz gelenek içinde düşünülebilecek *Commoner*, *Collective Action Notes* ya da *Aufheben* gibi yayın yapmakta olan dergilerin toplandığı bölümü değil, Hegel, William Morris, Luxemburg, Tronti, Adorno, Negri, Holloway, CLR James ve daha pek çok düşünürün yazdıklarına erişilebilecek, "yıkıcı metinler" başlıklı bölümü de kastediyoruz. Siteyi kullanmayı kolaylaştıran kılavuz-

ların ve özgürlükçü marksizm diye anılan geleneğin soyağacının bulunması da kaynağı canlandırıyor denebilir. Bir eleştiri olarak ise, aralarında aslında köklü farklılıklar olduğunu söyleyebileceğimiz, örneğin Luxemburg ve Derrida kimi şahsiyetlerin biraraya konulmasının, liberter marksizm geleneğinin ne olabileceği konusunda bizi tekrar düşünmeye zorladığını belirtebiliriz.

www.eco.utexas.edu/facstaff/Cleaver

Bu site, Türkiye’de özellikle son yıllarda daha çok gündeme gelmeye başlayan otonomist Marksizmin daha az bilinen ancak önemli isimlerinden biri olan Harry Cleaver’ın kişisel web sayfası. Sitede, Cleaver’ın Austin’deki Texas Üniversitesi’nde verdiği ders programları, yaptığı araştırmalar, içinde olduğu faaliyetler hakkında bilgi alınabilir ve yazdığı yazılara erişilebilir. Sayfadaki bir başka bölüm olan Texas Otonomist Marksizm arşivinde ise, Cleaver’ın yıllardır biriktirdiği materyallere ulaşılabilir.

www.marxists.com

Marksizm konusunda sıradışı boyutta bir bilgi kaynağı olan *Marxists Internet Archive* (MIA) sitesinin yapımı ve geliştirilmesi on beş yıldır sürüyor. Türkçenin de aralarında bulunduğu toplam otuz yedi dilden kaynaklara yer veren sitenin beş adet alt bölümü var. Bunlar “Marksist Yazarlar”, “Konu Arşivi”, “Referans Yazarlar”, “Tarih Arşivi” ve “Marksizm Ansiklopedisi” şeklinde sıralanıyor. Bunlardan ilk üçü, görece daha az –ama hala oldukça dolu– bir içerikle Türkçe bölümde de var. Her biri ayrı ayrı oldukça büyük boyutlu birer veritabanı olan bu alt bölümlerde, Marx ve Engels başta olmak üzere gelmiş geçmiş hemen hemen tüm önemli Marksistlerin yapıtlarının çoğuna, Marksist olarak görülmese de yapıtları Marksizm açısından önem taşıyan pek çok yazarın yazılarına tam metin olarak ulaşmak mümkün. Bu alt bölümlerden biri olan Marksizm Ansiklopedisi’nin, Marksizm, işçi sınıfı ve devrim konuları üzerinde var olan en bütünlüklü kılavuz olmasının hedeflendiği ifade edilmiş. Site aracılığıyla ulaşılacak kaynakların çok fazla miktarda olması ve Marksizm alanında uzmanlık sahibi olmayanların bunlar arasındaki önem sırasını kestiremeyebileceği olasılığına karşılık “Öğrenci Bölümü” [*Students Section*] oldukça yerinde bir işlev görüyor. Her düzeyden okuyucuyu Marksizmle tanışmaya ve bu alanda uzmanlığını arttırmaya çağıran site, bir parti ya da siyasi gruba üye olmak isteyen ziyaretçilere de “kardeş site” olarak andığı ve bu kaynakça-

da tanıttığımız www.broadleft.org sitesini adres gösteriyor. Herhangi bir parti ya da siyasi gruptan bağımsız kalmayı ilke olarak benimseyen MIA, katkıda bulunan gönüllülere pek çok karar konusunda oy verme ve oylamaya sunma hakkı tanıyor. Öte yandan, gönüllü katkı sunanların yanında düzenli olarak sitenin yönetimiyle uğraşan bir de Editoryal Kurul var. Yalnızca geçtiğimiz Mayıs ayı içerisinde çeşitli boyutlarda ve dillerde dört yüzün üzerinde metin eklenmiş olması, bu gönüllü katkıların ne derece hızlı bir zenginleşme sağladığının iyi bir göstergesi.

Dergiler

<http://mitgiled.lycos.de/toposzeitschrift/>
Topos Internationale Beitrage zur dialektischen Theorie (Topos Diyalektik Kurama Uluslararası Katkı) isimli yılda iki sayı yayınlanan derginin internet adresi. Dergi 1992 yılından beri Alman düşünür Hans Heinz Holz ve İtalyan düşünür Domenico Losurdo tarafından "Istituto Italiano per gli Studi Filosofici" ve "Centro di Studi Filosofici S.AbbondioEdizioni La Città del Sole/Napoli" kurumlarıyla işbirliği içinde yayınlanıyor. Dili almanca olan dergideki yazılar ingilize ve italyanca özetleriyle beraber yayınlanıyor. Yazılarainternet adresi üzerinden ulaşmak mümkün değil. Ancak derginin değişik sayılarında yayınlanmış olan yazıların özetlerine ulaşmak mümkün. Ayrıca bir yazarlarlistesi de bulunmaktadır. İlgi duyulan yazılar ve/veya sayılar derginin aşağıda bulunan redaksiyonadresinden istenebilir.

<http://eserver.org/cloglc/default.html>

Cultural Logic dergisi, son yirmi-otuz yılda yükselişte olan kültürel çalışmalar alanında, postmodernistlerin söylediklerinin aksine, nasıl da nitelikli bir seviyede Marksist çalışmaların yapılabilirliğinin son zamanlardaki çarpıcı bir başka kanıtı belki de. Marksist teori ve pratik hakkında elektronik bir dergi olan *Cultural Logic* 1997'den günümüze kadar sekiz kez yayınlandı. Her sayıda farklı konularda makaleler, kitap eleştirileri ve kimi zaman video kayıtları ve şiirler bulunuyor. Ayrıca, yine faydalı ve değerli kaynaklara bağlantı verilmesi, okuyucuya Marksist "düşünce evinde" başka kapılar da açıyor.

www.dsp.org.au/links/Index.htm

Reel sosyalizmin çözülüşünden ve neoliberalizmin yükselişinden sonra uluslararası alanda solun kendini yenilemesi gerektiği doğrultusunda yayın çizgisi izlediğini ifade eden Avustralya'daki Demokratik Sosyalist Parti'nin (DSP) çıkardığı *Links* dergisi, uluslararası ölçekte bilgi, mücadele deneyimi, kuramsal çözümleme ve siyasi strateji ve taktik paylaşımını hedef alıyor. Bazı akademisyenlerin de katkıda bulunduğu bu derginin esas yürütücüleri ise gün be gün mücadelenin içinde yer alan eylemciler. Farklı geleneklerden gelen insanların açık ve çoğulcu bir forumda bir araya gelme imkânı bulduğu ve şu ana kadar 27 sayı çıkmış bu dergideki yazılar İngilizce yayınlanıyor. Ancak İngilizce konuşulmayan ülkelerden katkıların teşvik edildiğini de belirtmeden geçmeyelim.

<http://netx.u-paris10.fr/actuelmarx/>

Fransa'da Presses Universitaires de France (Fransa Üniversitesi Yayınları) tarafından yılda iki kez yayımlanan derginin internet sitesi. Site esas olarak dört bölüme ayrılıyor: eski sayılara ait bilgiler, "Actuel Marx Confrontation" kitap dizisine ilişkin bilgiler, her yıl gerçekleştirilen "Uluslararası Marx Kongresi"ne ilişkin bilgiler, ve son olarak da, "Actuel Marx en Ligne" adlı bölüm. Söz konusu bölüm derginin internet üzerinden yayımlanan seksiyonunu teşkil ediyor: "Actuel Marx en ligne"de yayımlanan yazılar basılı versiyonda yayımlana yazılarla aynı prosedürden geçiyor ve basılı versiyonla aynı statüye sahip kabul ediliyor. Bunun yanında, yayımlanan yazılar hakkında okuyucuların yaptığı yorumlara da yer veriliyor.

www.ucm.es/info/nomadas

"Eleştirel Toplumsal ve Hukuki Bilimler Dergisi" altbaşlığıyla internet üzerinden yılda iki sayı yayımlanan *Nomadas* dergisinde felsefeden hukuka, sosyolojiden psikolojiye, ekonomiden siyaset bilimine uzanan geniş bir alanda yapılan çalışmalara yer veriliyor. Dergi Marksizmi ya da başka bir düşünce geleneğini sahiplenmiyor, ancak yayımlanan yazıların büyük bir kısmı Marksizmden ve diğer eleştirel/radikal bakış açılarını savunuyor. Nomadas'ın bir diğer özelliği ise genç araştırmacıların çalışmalarına mümkün olduğunca çok yer verme çabası içinde olması.

www.intermarx.com

İnternet üzerinden yayın yapan italyanca dergi. Özellikle tarihsel materyalizm, emperyalizm ve küreselleşme, emek süreçleri ve savaş gibi konularda yapılan çalışmalara yer veriliyor.

www.radicalphilosophy.com

1972’de yayın hayatına başlayan *Radical Philosophy* dergisinin internet sitesi. Dergi Marksizme radikal düşünce içinde özel bir yer atfediyor, ancak diğer eleştirel/sosyalist akımları benimseyen yazarların çalışmalarına da yer veriyor. Dergide yayımlanan yazılara internet sitesinden ulaşılabilir.

www.nd.edu/~remarx/

“Ekonomi, Kültür ve Toplum Dergisi” alt başlığını taşıyan *Rethinking Marxism* dergisi, Marksizm içindeki çeşitli akımlar ve diğer radikal/eleştirel akımlar arasında bir tartışma platformu oluşturma amacını taşıyor. İnternet sitesi üzerinden dergi indeksine ve yazı özetlerine ulaşmak mümkün.

www.redcritique.org

Komünist Manifesto’nun 150.yıldönümünde kurulan Kızıl Kolektif’in yayınladığı *Red Critique*’in (Kızıl Eleştiri) tanıtım bölümünde, yeni bir devrimci *praxis* için sosyal ve kültürel teoriyi kızıla boyamayı amaçladıkları, üretim araçlarının özel mülkiyetine son verip uluslararası komünizm için mücadele verdikleri belirtiliyor. Şu ana kadar (?)sayı yayınlanan *Red Critique*’te, emeğin günümüzdeki görünümünden cinselliğe, sifersömürgecilikten faşizme kadar uzanan çeşitli konularda makaleler ve ayrıca gündelik hayata dair Marksist analizler yer alıyor.

Portallar/Platformlar

www.broadleft.org

Nico Biver adlı, mail adresini Almanya’dan almış cevval bir arkadaş tarafından hazırlanan site, kendisini solcu sayan ya da kökenini sol hareketlerden alan siyasal partiler, örgütler ve grupların tamamını kapsıyor. Sitede bu örgütler ve gruplar siyasi eğilimler olarak şu başlıklar altında kategorileştirilmiş: komünizm (Stalinist), anti-revizyonizm (Maocu), Troçkizm, sol komünizm, anarşizm, sosyal demokrasi, yeşil ve alternatif, demokratik sosya-

lizm, reformcu komünizm, ulusal kurtuluş ve bölgesel özerklik, ulusalcılık, diğer radikal sol, diğer sol. Site o denli kapsamlı ki listede bunlara ek olarak, sol eğilimli ittifaklar, siyasi-askeri örgütler (gerilla örgütleri) ve enternasyonal örgütlenmeler başlıklarında üç alt kategoriye daha yer verilmiştir. Alan bu kadar geniş olunca, sitenin ana sayfasında bölgeler seçeneğiyle ülke bazında taramalar da yapmak olanaklı.

www.neravt.com/left

Bu site siyasal aktörlerin yanında, dünyada sol adına üretilen teorik, kültürel, akademik pek çok faaliyet/çalışmayı sanal alem üzerinden takip etmek açısından en kapsamlı web portallarından biridir. İsteyenlerin kendi yürüttüğü ya da takip ettiği çalışmaları ve internet adresini ekleme talebinde bulunabildiği portalda *Praksis* dergisine de (ancak, artık kullanılmayan ilk sayılardaki geocities uzantılı adresiyle) yer verilmiş. Site kendisini: “Bu, yeryüzündeki savaş karşıtı, anti-emperyalist, anti-cinsiyetçi ve anti-homofobik ve birlikte daha iyi bir dünya kurmak için mücadele etmek isteyen bütün iyi insanların web portalıdır” biçiminde tanımlıyor.

<http://les1.man.ac.uk/chnn/>

Manchester’da kurulu bulunan ve Richard Cross’un Kevin Morgan’la birlikte yayınladıkları *Komünist Tarih Ağzı Bülteni*’nin internete taşınmış hali. Manchester Üniversitesi Sosyal Bilimler ve Hukuk Fakültesi’nin desteğiyle üretilen ve Richard Cross tarafından güncellenen sitede yılda iki defa (Bahar, Güz) yayımlanan CHNN’nin sayılarına ücretsiz olarak ulaşmak olanaklı. Özelde Britanya ve diğer ingilizce konuşulan ülkelerdeki komünist siyaset üzerinde yoğunlaştığı gözlenen sitede, dünyanın her yerindeki komünistler ve komünist partilerin çalışmaları ve hayatları üzerine yapılan güncel tarih araştırmalarından üretilen makalelere de yer verilmekte. CHNN sitesi bir yandan komünist tarih alanında çalışanların birbirleriyle temas kurmasının aracı olurken, bir yandan da yeni araştırmaların sonuçlarının yayılması için bir forum işlevi görüyor. Bülten’de konferans raporları, yeni tamamlanmış tezler ve sürmekte olan çalışmalara, yeni arşiv bulgularının ve diğer kaynakların detaylarına da yer verilmekte, alanla ilgili yeni yayınların değerlendirmesi yapılmaktadır.

www.marxsite.com

Bu site gerek güncel gelişmeler hakkında haber ve makaleler yayınlaması gerekse bazı kaydadeğer arşivler barındırması nedeniyle mühim sayılabilir. Bu kaynakta önemli Marksist dergilere ve kendini devrimci Marksist olarak ifade eden ve çoğu Avrupa’da bulunan siyasi örgütlere bağlantılar veriliyor ve emperyalizm, küresel adalet hareketi, Latin Amerika, Afrika, sürekli devrim kuramı, Trotskiy ve Ernest Mandel başlıkları altında hatırı sayılır miktarda makale bulunuyor. Havana’da iki yıl önce yapılan Marx konferansında sunulan tebliğlere ulaşmak da mümkün burada. Ancak sitenin özellikle son zamanlarda pek güncellenmiyor oluşuna da dikkat çekebiliriz.

www.projet-k.org

2002 yılında İspanya’dan *Viento Sur*, *Mientras Tanto* ve *El Viejo Topo*; İtalya’dan *Erre*; Büyük Britanya’dan *Historical Materialism* ve *International Socialism Journal*; Fransa’dan *Actuel Marx*, *ContreTemps* ve *Critique Communiste* dergilerinin temsilcileri tarafından oluşturulmuş, “eleştirel Marksist yayınları” bir araya toplama amacı güden site. Proje K henüz yapım aşamasında, ancak ilerleyen aylarda Avrupa kökenli Marksist yayınların eşgüdümünü sağlayan bir platform haline gelmesi bekleniyor.

www.leftalliance.org/index.htm

Radikal Akademik ve Entelektüel Örgütler İttifakı, ABD’de “teröre karşı açılan savaş” sonrasında, belli çalışma grupları kurup çeşitli faaliyetlerin eş güdümlü hale getirilmesini amaçlayan bir oluşum. Bu sitede, birliğin amaçları, kuruluş toplantısı notları, yapılan organizasyonlar, faaliyetler hakkında bilgi alabilir ve “bağlantılar” bölümündeki adreslere tıklayarak birlikte ilişkili kurum ve forumlara doğru yol alabilirsiniz.

www.espaces-marx.eu.org

Marx’ı sahiplenen ya da sahiplenmeyen tüm “yenilikçi” ve “ilerici” akımlar arasında bir tartışma platformu yaratmayı amaçlayan “Espaces Marx” derneğinin internet sitesi. Dernek yenilikçilik ve ilericiyi kapitalizmin aşılması perspektifiyle özdeşleştiriyor. *La Pensée*, *Recherches internationales* gibi prestijli dergiler “Espaces Marx” ile bağlantı içinde faaliyet yürütmekte.

www.wsws.org

ICFI (*International Committee of the Fourth International*) tarafından yayınlanan bir internet dergisi olan “world socialist web site”, Dördüncü Enternasyonal Uluslararası Komitesi adlı örgütün görüşlerini içeren değerlendirmeler yanısıra, tüm dünyadan haberler de içeriyor. Site, İngilizce dışında Türkçe dahil, 12 ayrı dilde yayını sürdürmeye çalışıyor.

² <http://www.ntvmsnbc.com/news/271845.asp>

Selahattin Hilav'ın Güzel Anısına: “Kendi yolunda yalnız ilerlemek, filozof olmanın özüdür”

Güçlü Ateşoğlu

Şubat ayı başlarıydı ve Muğla-İstanbul arası, bir yılı aşkın süredir hemen hemen her ayki olağan telefon konuşmalarımızdan birkaç gün sonrasıydı. Sağolsun, o yaşında üşenmeyip göndermiş olduğu, hayatımdaki en değerli armağanlardan olan telif ve çeviri kitaplarından birindeki usta kaleminden çıkan sözlere, Nietzsche'nin şu deyişi eşlik ediyordu: *Kendi Yolunda Yalnız İlerlemek, Filozof Olmanın Özüdür*. Yaşamının geneline ilişkin bir söz edebilmek, onun yaşça ve bilgice epey gerisinde olan benim için ne kadar zor olsa da, bu deyişin Selahattin Hilav'ın yaşamını ifade edebilecek yegâne cümle olduğunu düşünüyorum.

Kamusal alanın *herkesin alanı* olduğunun, ama sadece kendi başına alındığında *hiçbir şeyin alanı* olmadığıнын derin hissine rağmen; kamusal olan için yarım yüzyılı aşkın bir zaman diliminde ciltlerce yazı yazmak, başyapıtlar çevirmek ve ister felsefi ister edebî olsun, ister Batı kaynaklı isterse Doğu kaynaklı olsun, tüm düşünce birikimimiz üzerine rahatlıkla konuşabilmek büyük bir *ironiyi* beraberinde getirir. Bu ironi olmasa da yaşam pek bir kuru, pek bir uğraşılması zor gelir insana. Hilav, böyle bir ironi ile yaşama ve insana bakabilen, her ikisiyle de *mesafeli-yakınlık* içine girebilmeyi başarabilen, Ünal Nalbantoğlu'nun akademi ve akademi insanı üzerine yazılarında sıklıkla değindiği *seçkin yalnızlığı* gerçek anlamında, lâıykıyla yaşayabilen ender insanlardan birisiydi. Oysaki, akademideki bazılarının okuduklarının hazımsızlığı içinde eleştiri oklarını ve karalamalarını sağa sola pervasızca gönderdikleri ve imrendikleri böyle *seçkin* bir *yalnızlığın* ço-

  n  lukla kendilerine iki    beden büyük geldiği, akademik yaşamın hiç de s  rtmayan belirgin özelliklerindendir.

Selahattin Hilav, akademide olmayı *bile-isteye* tercih etmemişti. “Akademi, insanı tek tip kılar, d    nmene izin vermez” derdi; bir tür *memuriyet* ve *raptı zapt* altında olmakla eş bir biçimde,   zg  r düşünmenin önündeki engel, özgürlüğümüzü elimizden alan yapı olarak düşünürdü onu. Sırf bu nedenden dolayı, böyle bir hiyerarşik yapıdan *tiksindiğini* söylerdi. Akademi eleştirisini bile *  o  unlukla* akademiden beslenerek yapt  ı  mızı düşünen bir insan olsam da, bu sözleri kulaklarımda defalarca   ınlamı  tır. Bununla birlikte, yukarıda belirttiğim düşüncelerinin karakterize ettiği yaşamına rağmen tüm akademi çevreleri tarafından sıklıkla konuşma yapmaya   a  rılır, genç asistanların *gizli tez hocası* olur, toprağın üstünde yemyeşil yaprakları ve reng  renk çiçekleriyle duran bilge   ınarlı  ı altında, körpe d    ncelelerin dinlenmesine izin verirdi. Düşüncenin bu dinlenme etkinliği, ister onun kendi evinde ya da bir telefon konuşmasında olsun isterse de çok sevdiği ve her günkü rutini olan ve bir şenliğe dönüşen rakı sofrasında olsun, asla sekteye uğramaz, s  rekli  li  inden bir şey kaybetmezdi. Tanıdığım bu bilge   ınar, *felsefeyi yaşayan* biri ya da *yaşayan bir felsefe* idi.

1928'de İstanbul'da doğan Hilav, İstanbul Erkek Lisesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'n   bitirdi. Daha ortaokul ve lise yıllarında, sevgili hocası Rıfat Ilgaz ve Nazım Hikmet'in   iirleri sayesinde Marksizmle tanıştı. Bu tanışıklığının sonucunda, Türkiye Komünist Partisi'nin gençlik kolu olan Yüksek Tahsil Gençlik Derneği'nin   yesi olacak ve 1951 Tevkifatı'nda tutuklanacaktır. Felsefede tutkulu ve başarılı olmasına rağmen, Marksist oluşunun onun ileride üniversitede kalmasına engel olacağını düşünen bazı hocalarının önerisiyle 1953'te doktora için Fransa'ya gider ve eğitimine Sorbonne ve İ       niversitesi'nde devam eder. Hilav bu üniversitelerde devrin önemli filozoflarından, varoluşçuluk üzerine çalışmaları olan Jean Wahl'ın, Fransa topraklarına Hegel felsefesinin girişinde büyük katkıları bulunmuş olan Jean Hyppolite'in, Marksist Henri Lefebvre ve Gurvitch'in     rencisi oldu. Hegelci-Marksist Luk  cs'ın *Roman Teorisi*   zerine doktora tezini hazırladığı sırada, babasının   l  m     zerine Türkiye'ye geri dönmek zorunda kaldı. 1958'de Türkiye'ye dönen Hilav, bir taraftan *Y  n* gibi çeşitli dergi ve gazetelerde çalışırken, diğer taraftan felsefenin ve edebiyatın birçok önemli yapıtını Türkçe'ye çevirdi, bu alanlarda yazılar

yazdı. Meydan Larousse gibi, bugünden baktığımızda bile değeri son derece büyük olan ansiklopedilerin hazırlanma aşamalarında etkin rol aldı. Günümüzün birçok önemli edebiyat ve düşünce insanına *ağabeylik* yaptığı bu süreçte, her gün radyodan *fassıl* dinlemeyi ihmal etmediğinden, çalışma arkadaşları tarafından 17.30, sırf bu yüzden *Selahattin Hilav saati* olarak belleklerde yerini almıştır. 1980'lerin başlarında ise, Önay Sözer ve Uluğ Nutku gibi felsefe dünyamızın önemli isimleriyle birlikte Yazko Felsefe Dergisi'nin hazırlanmasında önemli katkılarda bulunmuş ve bu önemli derginin yanılmıyorsa altı sayı çıkmasında baş editör olarak görev yapmıştır.

Hilav'ın ülkemiz düşünce hayatında *görünen* ya da *görünmeyen* birçok emeği olduğu yadsınamayacak bir gerçektir. Kimbilir bugüne kadar felsefe ve edebiyat alanında nice kitaplar okuduk da; bunların kılı kırk yaran, özenli ve dikkatli çevirisinin sahibinin Selahattin Hilav olduğunu bilmedik. On yıl önce okuduğum Sartre'in *Bulantı*, üniversite yıllarında felsefe topluluğu etkinliği için arkadaşlarımızla birlikte okuyup üzerinde tartıştığımız Schopenhauer'in *Aşkın Metafiziği*, Michel Foucault'nun *Bu Bir Pipo Değildir* ve *Ders Özetleri (1970-1982)*, Henry Lefebvre'nin *Marx'ın Sosyolojisi*, Diderot ve d'Alembert'in *Ansiklopedi*, Kojève'in *Hegel Felsefesine Giriş*, Gerard de Nerval'in *Doğu'da Seyahat* ve adını burada saymamın imkânsız olduğu kırkı aşkın kitabın hepsi, Hilav'ın mükemmel çevirisiyle yayımlanmış başyapıtlardı.

Bu başyapıtların dilimize kazandırılmasının temelinde ise; özel anlamda felsefe, en genel anlamda ise düşünce alanındaki terimlerin dilimizde zengin bir biçimde oluşturulmasını ve bu terimlerin aynı zamanda yerli yerinde kullanılmasını sağlamak yatıyordu. Felsefenin soyut dili, sıklıkla alıntı yaptığı ve ülkemizde çoğunlukla yanlış kavranmış ya da lâıykıyla bilinmemiş olan Hegel'in felsefesini anlatırken bile onda yalın bir hâl alabiliyordu. Bu işe ne kadar önem verdiği, hazırlamaya çalıştığımız bir kitapla ilgili olarak görüşlerini sorduğum birkaç dakikalık bir telefon konuşmasında, hassas olduğu ve titizlikle yaklaşılmasını istediği noktaları belirtirken kendini fazlasıyla dışa vuruyordu. Yakın zamanda Doğan Özlem ile yapmış olduğu, sanırım yaşamının son söyleşisindeki konu başlığı da bunun göstergesiydi: *Kavramlar ve Bağlantıları: "Kavram Üzerine"*.

Kendisini ne kadar usta elinden çıkmış çevirilerinden bugüne kadar tanımış olsak da, felsefe yazılarının toplandığı *Felsefe Yazıları*, edebiyat eleştirilerini kaleme aldığı *Edebiyat Yazıları*,

diyalektik kavramının gelişiminin sergilendiği *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* ve son olarak, ilk bakışta *felsefeye giriş kitabı* gibi gözükken ama aslında hiç de felsefeye ait konuların sıradan bir biçimde ve kestirip atılarak incelenmediği, düşünce alanında sıkıştıkça dönüp tekrar tekrar bakacağımız *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, onun düşünce hayatımızdaki önemli yerini gösteren kilometre taşlarıdır arkasında bıraktığı. Bu kitapların hemen hepsinde, özgün ve yeniden okunması ve değerlendirilmesi şart olan, literatürümüze onun dolayısıyla yeni girmiş tartışmaların izlerini bulabileceğimiz yazılar yer almaktadır. Ancak bütün bunlardan daha önemlisi ve kanımca en değerlisi; bu ülkede Marksizm ile felsefe arasında bir köprü kurulabileceğini, hattâ ikisi arasında bir ilişkinin olmazsa olmaz bir biçimde kurulması gerektiğini ortaya koyan bir düşüncenin en ön saflarında Selahattin Hilav'ın yer aldığını belirtmek olacaktır. Dahası kendisi, bu iki kavramı yan yana getirmenin suç olduğu, tuhaf karşılandığı ya da ilişkisiz olarak görüldüğü bir zamanda ve Karl Korsch'dan, Georg Lukács'tan, Karl Löwith'den bîhaber birçok aydınımıza ve felsefecimize rağmen, *Sosyalist Teori ve Felsefe, Başkaldırma Üzerine* ve *"Yabancılaşma" Kavramı* başlığıyla Marksist felsefe kapsamında yazılar yazmıştır. Bu *niteliksel farkın*, ki hâli hazırda hâlâ yeterince anlaşılamamıştır, ülkemiz için onun çok sevdiği bir ifadeyle, 'müthiş bir şey' olduğunu düşünüyorum. Felsefi yazıları kapsamında Marksist felsefenin yanı sıra ayrıca varoluşçuluk, fenomenoloji, psikanaliz, eleştirel teori, felsefe-toplum-kültür ilişkisi, ağırlıklı olarak işlediği akımlar ve konuları oluşturmaktadır. *Felsefe Yazıları* ile Nazım Hikmet, Kemal Tahir, Ahmet Hamdi Tanpınar, Cahit Irgat ve Can Yücel'i yetkinlikle inceleyerek ele aldığı edebiyat eleştirisi yazılarından derlendiği *Edebiyat Yazıları*ndaki ortak nokta ise, Doğu-Batı ilişkisinin, bir başka deyişle gelişiminin tam ortasında kalmış olan bir kültüre has ama dışarıdan ithal edilmemiş *özgün bir teoriyi* oluşturabilme çabası olarak belirlenebilir. Ahmet Oktay'ın da belirtmiş olduğu gibi, modern edebiyatla bizim eski edebiyatımız arasında kurduğu bağlantıların ilginçliği kadar *yabancılaşma, şeyleşme* ve *Asya-tipi üretim tarzı* gibi Marksist felsefenin bazı temel kavramlarını ilk kez onun açıklamaları sayesinde öğrenen bir toplumda, Marksist felsefenin gelişmesine yapmış olduğu katkı ise, son derece önemlidir.

Son aylarında kendisi, yukarıda ismini belirttiğim Rus asıllı Fransız filozof Alexandre Kojève'in Hegel'i, Marx ve Heidegger bağlamında yeni bir yorumla ele aldığı ve içeriğindeki derslerin,

20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Aron, Koyré, Lacan, Bataille, Merleau-Ponty, Adler ve daha birçokları tarafından izlenmiş olduğu *Hegel Felsefesine Giriş* adlı ünlü eserinin eksik kalmış olan bölümlerini tamamlamaya çalışıyor ve her vesile ile Kojève'in kendisini ne kadar etkilemiş olduğundan bahsediyordu. Her daim yaptığı *işle* ve *işte yaşayan* Selahattin Hilav'ın aramızdan yakın zamanda ayrılışının, daha şimdiden felsefe ve edebiyat yaşamımız açısından kapanamayacak bir boşluğu beraberinde getirdiğini düşünüyorum. Virgül'ün Haziran 99'da kendisiyle yaptığı bir söyleşide Hilav, Hegel'in "İnsan ancak çalışma ve mücadeleyle insan olur" sözüne yer veriyordu. Kendisini yaşamı boyunca çalışması ve tavizsiz mücadelesiyle *insan* kılmış olan Selahattin Hilav'ı, aynı zamanda güzelliğini çevresine katabilmeyi başardığı için *güzel bir insan* olarak hep saygıyla hatırlayacağız.■

A B S T R A C T S

Contours of Anglo-Saxon Marxism

Alex Callinicos

This paper evaluates the place of Marxist theory in the Anglo-Saxon world. Starting with the 1930s, this paper scrutinizes all major approaches and discussions in the field of Marxist theory via relating the political context of each period to the major discussions and developments in theory. By doing this, major theoretical approaches such as "History From Below", "Althusserian Marxism", "Analytical Marxism" and "Historical Sociology" are discussed in this article. Although these discussions and approaches appeared as the consequences of debates which took place at an international scale, the article insists that there had been a certain indifference between Marxist intellectuals living in different geographies. Finally, the article claims that this indifference seems to disappear and thus Marxist theory has the capacity to respond to the challenge of today's anticapitalist movement.

Beyond Limits of Western Marxism: Debord and the Ideology Problematic

Bülent Batuman

Today, there is an increasing interest in the work of Guy Debord, whose political ideas have been ignored for more than 20 years. His theoretical arguments and his political practice within the events of 1968 have created controversy in leftist circles, which had given way to a conscious silence about his thought. Recent works on Debord aim at locating him within the context of the so-called "Western Marxist" tradition, together with the dominant figures of French Marxism of the post-war period. However, this paper argues that although his theoretical background locates him close to the humanist/Hegelian tradition of "Western Marxism", his work develops in an opposite direction and provides significant resemblances with the work of Louis Althusser, the leading figure of anti-humanist Marxism, around the problematic of ideology.

What is Socialism?

Michael Lebowitz

In this plain but significant article, the author endeavours to clarify the basics of the socialist project for the twenty-first century by evaluating the past experiences of the twentieth century. After specifying what socialism is not, Lebowitz goes into the fundamental characters of socialism, firstly by opposing the distinction between socialism and communism (i.e. gradualism) and emphasizing the process of the struggle. Having determined the common principles of a better

world, Lebowitz stresses the need for the acceptance of a multiplicity of struggles in the construction of socialism, but without forgetting those common principles.

Negativity and Utopia of the Altermondialist Movement

Michael Löwy

This paper delineates the basic characteristics of the "altermondialist" movement of recent times. This "movement of movements" consists of many diverse groupings all of which gather around some common values. Three main characteristics of the altermondialist movement are put as the negativity of resistance, the concrete propositions, and the utopia of another world. It is argued that, rather than searching for a common project or a consensual reformist or revolutionary program, the utopia of the altermondialist movement should be traced through the common values shared by its components. The most apparent of these common values are indicated as humanism and democracy. However, it is argued, the movement questions not only neoliberalism and pro-war policies but also the very dominance of capital, and that socialism is the name of the utopia for most of the components of the movement, e.g. for a considerable sum of Marxists, libertarians, Christians, leftist ecologists, and the militants of worker, peasant, feminist and aboriginal movements.

Thoughts about an Ecological Marxism

Joel Kovel

The aim of this study is to explore the prospects for an "ecological socialism" (or, ecosocialism) in the face of the emerging global ecological crisis. In doing so, it re-opens and deepens certain debates about Marxism, as the principle discourse around which both the understanding of capitalism and its socialist successor have formed. The study gives a critique of "productivist" understandings of Marx's nature-man relations and shows that the Marxism both is capable of and provides the most convenient tool for grasping the nature as the integral of all ecosystems, in its variety whereas the capitalist relations inevitably lead to seeing the nature as a "collection of things". The article asserts that the adequate response to ecological crisis needs to be an ecological socialism that surpasses not only the injustice and irrationality of capitalism (such being the goal of the original socialism) but also its ecodestructivity which is a chief distinction between traditional Marxism and ecological Marxism.

Wolfgang Fritz Haug's Proposition of "Pluralist Marxism" or the Mystification of Theory and Politics

Doğan Göçmen

This paper is about the critique of 'Pluralist Marxism'. I focus thereby on some of W. F. Haug's related fundamental writings. In the first two sections I point out that there is a new tendency in bourgeois ideologists' approach to Marxism, the aim of which is to reduce Marxism to belief and religion as in the beginning of the 20th century rather than to declare its death as was the case for last 15 years. Then I endeavour to grasp the meaning of contemporary discussions about Marxism. In the following sections after having worked out in which sense Marx made his assertion that he was not a Marxist I examine critically the philosophical and sociological aspects of 'Pluralist Marxism'. The philosophical aspects refer to the question whether there is something in Marxism that can be referred to as its essence or foundation. The sociological aspects refer to number of questions that are raised by Marx's conception of class and its constituting function in his theory of praxis. The main purpose of this paper is to show that 'Pluralist Marxism' mystifies Marxist philosophy and politics.

Marxism and New Left in Hungary

Ateş Uslu

An important number of contemporary Marxist thinkers have a Hungarian origin. This fact is related to the specific historical and social context of Hungary, to the Hungarian intelligentsia's path of development from imperial period to the communist regime. This historical process generated a synthesis of Hungarian philosophical and political culture with the Marxist thought. "Hungarian Marxism" has been developed in the context of the Hungarian social formation and is characterised by the importance given to various branches of philosophy (ontology, ethics, aesthetics...) rather than to the economic analysis. Hungarian Marxism is identified, from early 1920's to 1945, with the name of György Lukács, author of several books on philosophy and literary criticism. Lukács's pupils and assistants found two philosophical currents, which this paper concentrates on; namely, the "Lukács School" and the "Budapest School". The Lukács School, a relatively heterogeneous group, includes István Mészáros, István Hermann and other Hungarian philosophers who preserve a socialist, Marxist perspective in their analysis. On the other hand, the members of the Budapest School left their initial neo-marxian position for a postmarxist, postmodern perspective. These authors (among others, Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus and Mihály Vajda) wrote a considerable number of books about industrial capitalism, soviet-type societies, totalitarianism, aesthetics, postmodernity, ethics and critique of everyday life.

Theory and Praxis: What Four Marxist Works Teach

Emre Arslan - E.Attila Aytekin

This essay examines four works written by four different authors with different interests, backgrounds and motivations: *Sozialismus statt Barbarei* by Hans Heinz Holz, *In Theory. Class, Nation, Literature* by Aijaz Ahmad, *Agrarian Revolution* by Jefferey Paige, and *The Boom and the Bubble* by Robert Brenner. We argue that all four authors contribute to Marxist theory in different ways. Holz discusses the historical tasks and the material limits of communist organization and underlines the significance of the concepts of the dictatorship of the proletariat and the avant-garde role of the Leninist Party. Ahmad deals with the class blindness of metropolitan left and criticizes its idealist camera obscura way of thinking. Brenner's highly empirical work stresses the key role of manufacturing in capitalist economies and the fragility of the US economy. Paige's book develops a theoretical model of agrarian conflict based on scrupulous empirical research. Despite this diversity, all four works share a common ground. Their common bases are a materialism that enables reality to express itself in new concepts and an interventionist philosophy of praxis which stresses the transformable nature of reality. They all ask fundamental questions about the social relations of which they are a product and all these questions are produced with concrete, and in the end, political concerns of the authors.

Positivist Marxism and Its Philosophico-Political Implications

Vefa Saygın Öğütle

The subject of this study is the conceptualization of "Positivist Marxism" and the philosophical and political implications of such a conceptualization as well as its legitimacy. It is argued that Positivist Marxist interpretation of Marxism leads to a certain metaphysics. In elaborating this argument, I discuss, firstly, understanding of nature and dialectics in Positivist Marxism and argue that it is distorted and misleading. This discussion inevitably leads to debates about knowledge and the construction of the objects of knowledge. Positivist Marxism forgets its own historicity by ignoring and glossing over, among other things, such a discussion about knowledge. Such an "obliviousness" has naturally certain political implications. It is at this exact point that the stress on the dialectic of internal relation between nature and human beings acquires its meaning. Consequently, it is argued that ontological status attributed by Positivist Marxism to the laws of dialectic leaves us alone with the dichotomy between matter and consciousness (mind) and creates a system of metaphysical laws.

Theses of Resistance

Daniel Bensaïd

This article attempts to track the theoretical challenges faced by Marxism today. According to the author, the theoretical sterility of modern social democracy and other major political trends could result in Marxists sitting on their laurels and merely affirming orthodoxies inherited from the past. But, he insists, revolutionary theory must now attempt to come to grips with huge changes in the world since the collapse of Stalinism. In the light of this assumption, Bensaïd asserts five theses: 1) Imperialism has not been dissolved in commodity globalization. 2) Communism has not been dissolved in the fall of Stalinism. 3) The class struggle cannot be reduced to the politics of community identities. 4) Conflictual differences are not dissolved in ambivalent diversity. 5) Politics cannot be dissolved into ethics or aesthetics.

What is Orthodox Marxism and Why It Matters Now More Than Ever Before

Stephen Tumino

The main argument of Tumino is that among all contesting social theories, only Orthodox Marxism has been able to produce an integrated knowledge of the existing social totality and to provide lines of praxis that will lead to building a society free from necessity. Tumino firstly clarifies Orthodox Marxism and distinguishes it from derivative theories of Marxist tradition, especially from the "flexodox Marxism" represented by Žižek, Hennessy, Smith, Negri, etc. According to Tumino, class has played a central role in the orthodox Marxist theory. As he points out, Marx's original scientific discovery was his labor theory of value which is the elemental truth of orthodox Marxism that is rejected by flexodoxy. He shows that flexodoxy as a theory tries to legitimate the economics of the ruling class and its anti-proletarian politics.

Critique as an Assault on Identity

Ali Rıza Güngen

Open Marxism, defined by its proponents as the attempt to emancipate Marxism, presents a convincing critique of the political strategies that base themselves on the idea of grasping political power for social transformation. Holloway, in his *Change the World Without Taking Power* develops this line of critique by deriving insights from Critical Theory. His argumentation on fetishism as a process and power-to-do that takes the form of power-over in capitalist social relations of production gives us the clues for a non-reductionist understanding of state-capital relations. The rejection of structuralist and functionalist lines of thinking paves the ground for a fertile floor of discussion of the implications of Marxian method. Although, the text falls short of elucidating the ways in which Marxist revolutionary organisations can contribute to the struggle for anti-fetishism, the critical exercise performed through form analysis provides the fragrance and timbre needed to bear the difficulty of flourishing negativity proposed by Holloway.

In The Tiger's Lair: Socialist Everydayness Enters Post-Mao China

Harry D. Harootunian

This review is about Michael Dutton's book titled *Streetlife China* which looks at the question of everyday life in post-Mao China. By referring to the contributions of Lenin, Trotsky, Lukacs and Benjamin to the conceptualization of everyday life, this article intends to reconceptualize "everydayness" as a space of politics that has the potential to transcend the borders of global capitalism.

Geçmiş Sayılar *

Praksis'in önceki sayılarında bu sayıyla (Çağdaş Marksist Akımlar) ilgili yayınlanan bazı yazılar:

1. Sayı (Kış 2001)

Post-Marksizmin Siyasal ve Kuramsal Açmazları / Gülseren Adaklı
Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi / Sevilay Kaygalak
İlişki ve Süreç Olarak Sınıf / Ellen Meiksins Wood
Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta / Jonathan Joseph
Tarihsel Materyalizmi Yeniden Düşünmek: "Açık Marksizm", İlişkisel Yaklaşım
ve Praksis / Sinan Kadir Çelik

2. Sayı (Bahar 2001)

Sınıf İlişkileri, Sosyal Adalet ve Farklılık Politikası / David Harvey

3. Sayı (Yaz 2001)

Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahatları / Ebru Deniz Ozan
Bertell Ollman'ın Marksizme Katkısı: Diyalektiği Çalıştırmak / Emre Arslan –
Beycan Mura
Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Tartışmaya Bir Başlangıç
/ Bertell Ollman
Ekonominin Emperyalizmi Kuhnucu Bir Devrim midir? / Ben Fine
Üretim İlişkisi Olarak Devlet / Derek Sayer, Philip Corrigan ve Harvie Ramsay

4. Sayı (Güz 2001)

Bir Kültürel Materyalizm Teorisine Doğru / Nicholas Garnham

7. Sayı (Yaz 2002)

Alternatif Küreselleşme mi, Proleter Enternasyonalizmi mi?: *İmparatorluk'a*
Reddiye / Sungur Savran

8. Sayı (Güz 2002)

Küresel Kapitalizm ve Ulusötesi Kapitalist Hegemonya / William Robinson
Emek Stratejisi Üzerine Düşünceler / Leo Panitch

9. Sayı (Kış-Bahar 2003)

Kapitalizmin Krizi ve Devlet Kuramı: Bob Jessop Üzerine Bir Değerlendirme /
Atilla Güney
Devlet Tartışmaları / Simon Clarke

10. Sayı (Yaz-Güz 2003)

Devlet Tartışmaları-II / Simon Clarke
Hegemonya ve Sivil Toplum: Kamusal Kavramı Üzerine Eleştiri Ötesi
Düşünceler / Alex Demirovic
Sermaye İmparatorluğu / Ellen Meiksins Wood

11. Sayı (Kış-Bahar-Yaz 2004)

Canavarı Adlandırmak: Nicos Poulantzas ve İmparatorluk / Jens Wissel

* Praksis'in eski sayıları Ankara'da Dipnot Kitabevinden (0312 4192532,
dipnotkitabevi@yahoo.com) edinilebilir.

SAYI: 12 (Güz 2004)

Türkiye'de Siyasi Partiler

Nazım Güveloğlu **Demokrasinin Neo-liberal Çağda Geçirdiği Dönüşümün Siyasal Partiler Üzerindeki Etkileri**, Mert Angılı **Genç Parti:İdeolojisi, Yükselişi ve Çöküşü**, Duygu Türk **Adaletin ve Kalkınmanın Üçüncü Yolu**, Burak Gürel **1970'ler Türkiye'sinde İslamcı ve Faşist Siyaset**, Ali Ekber Doğan **Sosyal Demokrat Vaatlerden Neo-Liberal Rövanşçılığa: 1990'lar Ankara'sında Belediyecilik**, Jenny B. White **Sivil Toplum Kimin Hizmetinde?**, Bülent Batuman **Türkiye'de Kentsel Politika Olgusunun Ortaya Çıkışında Toplumsal Aktörler: Meslek Odaları, Sol Partiler ve Ötesi**, Doğan Göçmen **Marx'ın Emek Kuramı ve Çalışma Koşullarının Esnekleştirilmesi**, Faruk Ataay **Yarel Devletin Krizi ve Yerelleşme Projesi Üzerine Bir Tartışma: Tank Şengül'ün Yazısının Düşündürdükleri**, Tarık Şengül **Ne Devlet Başa Ne Kuzgun Leşe: Ataay'a Bir Yanıt**, Emre Arslan **Merdan Yanardağ: MHP Değişti mi? Ülkücü Hareketin Analitik Bir Tarihi**

SAYI: 11 (Kış-Bahar-Yaz 2004)

**Uluslararası İlişkilerde
Hegemonya Mücadelesi**

Haluk Gerger **Amerikan Emperyalizminin Ayırdedici Özellikleri**, David Harvey **'Yeni' Emperyalizm: Mülksüzleşme Yoluyla Birlikim**, Doğan Göçmen **Rosa Luxemburg'un Eleştirel Gerçekçiliği ve Uluslararası Siyaset Kuramının Temelleri**, Jens Wissel **Canavarı Adlandırmak: Nicos Poulantzas ve İmparatorluk**, Emre Arslan **Almanya'da İmparatorluk Tartışmaları: Bayat Bir Teori Kokteylinden Tadinca**, Graham Taylor- Andy Mathers **Avrupa Bütünleşmesi Üzerinden Politika: İnşa Hallinde Bir Avrupa Emek Hareketi?**, Ateş Uslu **Sovyet Hukuk Doktrininde Uluslararası Hukuk Teorileri**, Hakan Güneş **Orttadoğu'da Demografya Savaşı: Mülteciler Sorunu ve İsrail'in Nüfus İkilemi**, Y. Emre Gürbüz **Kazakistan'da Bir Ulus-Devlet Kurmak**, İşaya Üşür **Proto Sanayileşme: Sanayileşme Tarihi Ne Bir Katkı?**, *Yuvarlak Masa* **Riccarda Bellofiore-Alan Freeman-Hugo Radice Küreselleşme ve Güç İlişkileri**

SAYI: 10 (Yaz-Güz 2003)
Kapitalizm ve Demokrasi

Metin Özuğurlu **Eşitlik Körü Demokratikleşme Programlarının Eleştirisi**, Mehmet Yetiş **Marx ve Sivil Toplum**, Alex Demirovic **Hegemonya ve Sivil Toplum: Kamusal Kavramı Üzerine Eleştiri Ötesi Düşünceler**, Metin Çulhaoğlu **Kapitalizm ve Demokrasi: İlişki ve İlişkisizlikler Üzerine Bir Deneme**, Mustafa Bayram Mısırlı **'Gerçek Demokrasi' Olanağı: Paris Komünü**, Richard Wolf **Marksizm ve Demokrasi**, Faruk Ataay **Tarihsel Süreçte Azgelişmişlik ve Demokrasi**, Gülnur Acar-Savran **Kadınların Emeklerini Görünür Kılmak: Marx'tan Delphy'ye Bir Ufuk Taraması**, İshaya Üşür **Ekonomi Politik: Zarif Mezar Taşları**, E.M. Wood **Sermaye İmparatorluğu**, Doğan Göçmen **Karl Marx'ın Ahlak Felsefesi ve Adalet Teorisiyle Olan İlişkisi Üzerine**, John. N. Hazard **Tarihsel Deney: Ekim Devrimi Sonrası Sovyet Hukuk Kuramının Oluşumu**, Simon Clarke **Devlet Tartışmaları**, A. Ekber Doğan **Kısmi Bir Kongre Değerlendirmesi: İkinci Salonda Dört Uzun Gün**, Berksoy Bilgin **Devlet ve Küreselleşme Almanya ve Türkiyeden Perspektifler**, Demet Dinler **Geçiş Süreci: Piyasa Yoluyla Demokrasi mi? Otoriter Kapitalist Dönüşümle Gerçekleşen Mülksüzleşme mi?**, Zafer Yılmaz **Ellen Meiksins Wood'un Siyasal Marksizm Çağrısını Niçin Dikkate Almalıyız**, Ateş Uslu **Sivil Toplumun Eleştirisinden Sosyalist Demokrasi Kuramına**

SAYI: 9 (Kış-Bahar 2003)
**Düzenlemeden Yeniden Düzenlemeye:
 Türkiye'de Kapitalizmin Yeniden Yapılanması
 ve Devletin Değişen Rolü**

Demet Dinler **Türkiye'de 'Güçlü Devlet Geleneği' Tezinin Eleştirisi**, Zafer Yılmaz **Günümüz Türkiye'sinde Devlet-Halk Sınıflar İlişkisi Üzerine Alternatif Bir Çerçeve Denemesi**, Birgül Ayman Güler **Yönetişim: Tüm İktidar Sermayeye**, Selime Güzelarsı **Küresel Kapitalizmin 'Anayasası': GATS**, Sonay Bayramoğlu **'Düzenleyici Devlet Düzenlenirken': OECD Türkiye Raporu Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme**, Peter Burnham **Küreselleşme, Apolitikleştirme ve 'Modern' Ekonomi Yönetimi**, Tarık Şengül **Yerel Devlet Sorunu ve Yerel Devletin Dönüşümünde Yeni Eğilimler**, Faruk Ataay **Enerji Sektöründe Özelleştirme: Rekabetçi Bir Piyasada Yönetişim mi?**, Yiğit Karahanoğulları **Türkiye'de 'Devletin Mali Krizleri'**, Hülya Kendir **Küreselleşen Tarım ve Türkiye'de Tarım Reformu**, Ata Soyer **1980'den Günümüze Sağlık Politikaları**, Murat Özveri **Yoksulluğun Yönetilmesi ve Sosyal Güvenlik Hakkı**, Yücel Demirer ve Özgür Orhangazi **Kemal Derviş MİT(leştirme)ini Tersinden Okumak**, Atilla Güney **Kapitalizmin Krizi ve Devlet Kuramı: Bob Jessop Üzerine Bir Değerlendirme**, Simon Clarke **Devlet Tartışmaları**, John Holloway **Devlet ve Gündelik Mücadele**, Cem Somel ve Gökhan Atılğan **Üçüncü Dünya Sosyal Forumu: İzlenimler, Değerlendirmeler**

SAYI: 8 (Güz 2002)
Sınıf Tartışmaları

Tülin Öngen **Marx ve Sınıf**, Metin Özügürlü **Sınıf Çözümlemesinin Temel Sorunsalları**, Mehmet Yetiş **Aydınlar ve Sınıflar: Üç Kuramsal Model**, Leo Panitch **Emek Stratejisi Üzerine Düşünceler**, William Robinson **Küresel Kapitalizm ve Ulusötesi Kapitalist Hegemonya**, Burçak Özoğlu **Sosyalist Emek Sürecini Nerede Aramalı?**, Yüksel Akkaya **Subotnikler'den Stahanovistler'e Sovyetler Birliği'nde Emek Süreçleri**, Gülnur Savran **Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkiliği Aşan Bir Feminizme Doğru**, Demet Dinler **Altıncı Uluslararası ODTÜ İktisat Kongresi**, Faruk Ataay **Türkiye'de Toplumsal Sınıflar Üzerine Dört Kitap**

SAYI: 7 (Yaz 2002)
**Küreselleşme, Emperyalizm:
 Ne Yapmalı, Nasıl Direnmeli?**

Sinan Kadir Çelik **Terry Eagleton'la Söyleşi: Nasıl Direnmeli?**, Erinç Yeldan **Neo-liberal Küreselleşme İdeolojisinin Kalkınma Söylemi Üzerine Değerlendirmeler**, Cem Somel **Türkiye'de Küreselleşmeye Tepkiler Üzerine**, Mehmet Türkay **Cem Somel'in Yazısı Üzerine Kısa Bir Not**, Aylin Topal **Küreselleşme Sürecindeki Türkiye'yi Anlamaya Yarayan Bir Anahtar: Yeni Sağ**, Sonay Bayramoğlu **Küreselleşmenin Yeni Siyasal İktidar Modeli: Yönetişim**, Aykut Çoban **Küreselleşmeye Karşı Olmak: Olanaklar ve Sınırlılıklar**, İbrahim Gündoğdu **Yerel, Yerel Ölçek ve Siyasal Mücadele**, Gaye Yılmaz **Uluslararası Sendikalar Hareketinin Küreselleşmeye Cevabına Eleştirel Bir Yaklaşım**, Taner Timur **"Küreselleşme"den "İmparatorluk"a: 11 Eylül Dönüm Noktası mı?**, Sungur Savran **"Alternatif Küreselleşme mi, Proleter Enternasyonalizm mi?: İmparatorluk'a Reddiye**, Mustafa Bayram Mısırlı – Sinan K. Çelik **İmparatorluk'un İlmisler Metafiziği**, Emre Arslan **Olay Mahallî: Küreselleşme Almanya Enternasyonalizm Koordinasyonu (BUKO) Kongresi**, Politik Ekonomi Çalışma Grubu (PEÇAG) **Ne Piyasa Ne Devlet**

Gelecek Sayılar

SAYI 14

Latin Amerika Dersleri: Neoliberalizm, Krizler ve Toplumsal Mücadele

Latin Amerika, hem neoliberal politikaların bütün şiddetiyle uygulandığı, hem de bu politikalara karşı muhalefetin gittikçe geliştiği bir kıta. Aynı zamanda, Brezilya İşçi Partisi örneğinde görüldüğü gibi, muhalefetin bir kısmının gittikçe neoliberalleşmesi de nedenleri ile birlikte tartışılmaya değer bir husus. Farklı öznelerin taşıyıcısı olduğu toplumsal hareketlerin etkisi ve gücü gibi dünya devrimci hareketinin kuramsal olarak tam anlamıyla çözemediği bir sorun olan toplumsal hareketlere yaklaşım konusu da dosyanın üst başlıklarından birini oluşturuyor. Latin Amerika dosyası, Türkiye'de de uygulanan ikinci kuşak neoliberal yapısal reformların sonuçlarının karşılaştırılması ile birlikte, dünyada toplumsal hareketlerin seyrinin izlenmesi ve kapitalist küreselleşme ile mücadele olanaklarının araştırılması için de bir işlev görecek. Hem kıta geneline taşınabilecek tartışmaların hem de ülke ve toplumsal hareket analizlerinin yer alacağı bu sayı, katkılarınızı bekliyor.

SAYI 15

Marksizm ve Ölçek Sorunu

Bu sayı, toplum ile mekan-ölçek arasındaki ilişkiye odaklanacaktır. Bu çerçevede, kapitalist toplumsal ilişkinin yeni mekansal pratikler ve ölçek ilişkileri içerisinde nasıl bir dönüşüm geçirdiğini anlamaya, kavramsallaştırmaya, bu dönüşümün kapitalizmi aşma perspektifleri açısından sonuçlarını değerlendirmeye; ve çalışan sınıflar merkezli bir ölçek siyasetini, küreselleşme-yerelleşme-ulusalcılık kutuplaşmalarının ötesinde, tartışmaya açmaya çalışacaktır. Bu kapsamda, dünya ve Türkiye özelinde, bölgeselleşme, Avrupa Birliği, küresel kapitalizme eklemlenme ve yeni sermaye birikim coğrafyaları, ulus-devletin dönüşümü ve yeni politika/devlet mekanları, küresel kentler, yerelleşme gibi yeni mekansal pratikleri ve ölçek ilişkilerini içeren süreçleri tarihsel-coğrafi materyalizm perspektifiyle irdeleyen yazılara yer verilmesi hedeflenmektedir. Ayrıca, Marksizme içkin olan dünyayı dönüştürme çabasını, mekan-ölçek sorunsalı bağlamında tarihsel ve güncel boyutlarıyla irdeleyen çalışmalar da sayının kapsamındadır: Komünist Enternasyonal, tek ülkede sosyalizm-dünya devrimi/sosyalizmi tartışması, emperyalizm-yeni emperyalizm-imparatorluk tezleri, anti-kapitalist hareketler, yeni enternasyonalizm-milliyetçilik-yurtseverlik-kozmopolitizm tartışmaları bu bağlamda ilk akla gelenler.

SAYI 16

Gündelik Hayat ve Emek Süreçleri

Gündelik hayat, kendi tarihsel ve toplumsal niteliğini belirleyen emek süreçleri üzerinden çözümlenmeye çalışılacaktır. Gündelik hayat, toplumsal bir hayat olmada bağlarını önemli oranda emek süreçleri içinden ve bunun olanakları ile oluşturur. Bu bağ, gündelik hayatın tarihsel niteliğini önemli kılar. Gündelik hayatın mevcut ideoloji, kurumlar ve diğer pratikler ile zenginliğinin yok edilmesi, değersizleşmesi ile emeğin değersizleşmesi arasındaki bağı kurmak gerek metodolojik gerekse politik açıdan çözümlenmesi gereken bir ilişkidir. Değişen ve parçalanmış emek süreçlerinin etkisiyle beden, mekanın ve zamanın bu süreçte nasıl uyarlandığı; emek süreçlerinde olduğu gibi gündelik yaşamda da zayıf unsurlar olan kadınlar, çocuklar ile emeğin diğer öznelerini ise yeniden düşünmeliyiz. Son olarak gündelik hayatın tüm somut üretim etkinliklerinden artı kalan parçalı ve karmaşık ilişkiler yumağı olarak görmeden fakat çözümlemesinde somut üretim ile insanın kendini toplumsal olarak yeniden üretmesi arasındaki ilişkiyi kurabilecek ve neoliberal dönemin kavrayışını, deneyimlerini de ortaya koyabilecek bir sayı yapmak dileğiyle...

SAYI 17

Tarih Yazımı

"Marksizmin temel yapıtaşlarından birini oluşturan tarih, postyapısalcılığın ve postmodernizmin entelektüel yaşama egemen olmasıyla birlikte ya toptan rafa kaldırılmış ya da mikro ölçekli popüler tarih çalışmaları alanına hapsedilmiştir. Böyle bir bağlamda tarihyazımı alanına yapılacak bir müdahale sosyal bilimlerde tarihsel materyalist bakış açısının savunulması açısından anlamlı olacaktır. Bunun yanında, Türkiye özgüllüğünde "tarih bilimi"nin sağ ve sol liberal akademianın tekelinde görülmesi de tarihyazımına tarihsel materyalizm cephesinden bir müdahale yapılmasını daha da gerekli kılmaktadır. Bu sayıda, Marksizm ve tarihsel yöntem ilişkisi, Marksizmin tarih alanında bugünkü sorunsalları, tarihyazımı ve siyaset arasındaki bağıntı, eski reel sosyalist ülkelerdeki tarihyazımı; tarih felsefesi; yapısalcılık ve postyapısalcılığın tarih karşısındaki konumlanışı ve benzeri konuları ele almayı planlıyor, Annales Okulu'nun, İngiliz Marksist tarihçilerinin, Maduniyet Çalışmaları'nın, Walter Benjamin, Ellen Meiksins Wood, Perry Anderson gibi yazarların tarihyazımı alanına yaptıkları katkıların eleştirel bir şekilde incelenmesini amaçlıyor, gerek Osmanlı-Türkiye tarihi gerekse başka ölçeklerdeki alanlara ilişkin mevcut literatürün yine eleştirel bir şekilde değerlendirilmesini hedefliyoruz."

Ö z g e ç m i ş l e r

Alex Callinicos: Doktorasını 1979 yılında Oxford Üniversitesi'nde tamamladı. Halen University of York'taki Siyaset Bilimi bölümünde öğretim görevlisidir. *International Socialism* (Uluslararası Sosyalizm) akımının önde gelen temsilcilerinden olan Callinicos, *International Socialism* dergisinin yayın kurulu üyeliğini, *Actuel Marx* dergisinin ise Britanya temsilciliğini yapmaktadır. Bilinen yapıtları arasında *Against Post-Modernism: A Marxist Critique* (1990), *Equality* (2000), *Anti-Capitalist Manifesto* (2003), *New Mandarins of American Power: The Bush Administration's Plans for the World* (2004), *Against the Third Way* (2001), *Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory* (2004), *Theories and Narratives: Reflections On The Philosophy Of History* (1995) bulunmaktadır.

Bülent Batuman: Lisans ve yüksek lisans derecelerini 1998 ve 2000 yıllarında ODTÜ Mimarlık Bölümü'nden aldı. Halen Binghamton'daki New York Eyalet Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nde doktora çalışmasını sürdürmektedir. Yapılı çevrenin toplumsal üretimi ve politika, modern mimarlık ve şehircilik kuram ve tarihi, eleştirel teori gibi konularda Türkçe ve İngilizce olarak yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Halen araştırmasını sürdürdüğü doktora çalışmasının konusu 1970'ler Türkiye'sinde mimar ve plancıların kentsel politika failleri olarak konumlarıdır.

Galip L. Yalman: Lisans eğitimini ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. Doktora derecesini İngiltere'de Manchester Üniversitesi'nde aldı. 1983 yılında ayrıldığı ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'ne 1997'de dönmüştür. Halen burada öğretim elemanıdır. Karşılaştırmalı siyaset, devlet teorileri, gerçekçi-ilişkisel yaklaşım, uluslararası siyasal iktisat temel ilgi alanlarıdır. 11. Tez dergisinin yayın kurulunda bulunmuş olan Galip Yalman'ın doktora tezi yapısal uyum sürecinde devlet-burjuvazi ilişkileri üzerinedir.

Metin Çulhaoğlu: 1970 yılında ODTÜ Ekonomi-İstatistik Bölümü'nden mezun oldu. 1968 yılında TİP'e üye oldu, 1968-1969 yıllarında ODTÜ Sosyalist Fikir Kulübü yöneticiliği yaptı. Daha sonra 2. TİP'te, STP/SİP'te, BSP'de ve ÖDP'de görev aldı. Halen TKP Siyasi Büro üyesidir. 1970'ten bu yana çeşitli dergilerde yayımlanan çok sayıda makalesinin yanında yayımlanan altı kitabı vardır.

Sungur Savran: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde on yıl (1973-83) görev yaptıktan sonra YÖK'ü protesto ederek istifa etti. ABD'de çeşitli üniversite-

lerde misafir öğretim üyesi olarak ders verdi. İşçi ve kamu çalışanları sendikalarında, başka kitle örgütlerinde, Bilal'da ve Özgür Üniversite'de eğitmen olarak görev yaptı. *Yapıt, 11. Tez, Sınıf Bilinci* dergilerinde yayın kurulu üyeliğinde bulundu. Halen *İşçi Mücadelesi* dergisinin yayın kurulu üyesi. *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri* (cilt 1, 1992) ve *Avrasya Savaşları* (2001) başlıklı iki kitabı yayımlandı. Nail Satılğan'la birlikte *Dünya Kapitalizminin Bunalımı* (1987), Neşecan Balkan ile birlikte *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* (2001) ve *The Ravages of Neoliberalism: Economy, Society and Gender in Turkey* (2002) adlı kitapları derledi. Bu son kitabın Türkçe çevirisi, 2000'li Yıllarda Türkiye (2004) başlığıyla iki cilt halinde yayımlandı.

Michael A. Lebowitz: ABD'deki Simon Fraser Üniversitesi'nden emekli olan Lebowitz, Marksist iktisat, karşılaştırmalı iktisadi sistemler, iktisadi düşünce tarihi, 20.yüzyıl siyasal iktisadi gibi konularda yıllar boyunca ders vermiştir. Lebowitz, 1980'den bu yana *Studies in Political Economy, Science & Society* gibi dergilerin editörlüğünü yapıyor ve şu an *Historical Materialism* dergisinin de danışma kurulunda yer alıyor. *Monthly Review* dergisine de sık sık katkıda bulunan Lebowitz'in en önemli kitaplarından biri *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* (Palgrave, 2003) başlıklı kitabıdır. Lebowitz, üniversiteden emekli olduktan sonra siyasi faaliyetlerine Venezüela'daki "Bolivarcı devrim" sürecine katılımı yoluyla devam ediyor.

Michael Löwy: 1938 yılında, Yahudi asıllı Viyanalı bir ailenin çocuğu olarak Brezilya'da doğan Michael Löwy, Fransız vatandaşı. Lisans eğitimini Brezilya'da, doktorasını ise Fransa'da yapan Löwy, 1978 yılından bu yana, Paris'teki Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nde (CNRS) Sosyoloji alanında Araştırma Yöneticisi olarak görev yapıyor. Özellikle siyaset felsefesi ve düşünce tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Löwy, Dördüncü Enternasyonal Birleşik Sekreteryası'nın önderlerinden biri. Joel Kovel'le birlikte *Ekososyalist Manifesto*'yu yazan Löwy'nin *Dünyayı Değiştirmek Üzerine Denemeler (Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri)* (1999) başlıklı kitabı Türkçe olarak da yayımlandı. Diğer önemli eserleri, *Georg Lukacs: From Romanticism to Bolshevism* (1981), *Redemption and Utopia. Libertarian Judaism in Central Europe* (1992), *Révolte et Melancolie. Le Romantisme à Contre-courant de la Modernité* (1992), *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America* (1996), *Fatherland or Mother Earth? Essays on the National Question* (1998).

Joel Kovel: Joel Kovel, bir akademisyen ve bir aktivisttir. Kovel, psikiyatri ve antropoloji profesörü olup, on adet kitabın ve seksenin üzerinde makalenin

yazarıdır. Capitalism Nature Socialism dergisinin editörlüğünü de yürüten Kovel, Ekososyalist Manifesto'yu Michael Lowy ile birlikte kaleme almıştır. Son dönemde çalışmalarını ekolojik bir Marksizm üzerinde yoğunlaştıran yazarın son kitabı, "The Enemy of The Nature" ("Doğanın Düşmanı") yakında Türkçe'de de yayınlanacaktır.

Aljaz Ahmad: Dünyaca ünlü bir Marksist düşünür olan Aijaz Ahmad, uzun yıllar boyunca ABD üniversitelerinde Marksist edebiyat eleştirisi ve siyaset kuramı üzerine dersler verdi. Postmodernizm, oryantalizm, postkolonyalizm gibi konularda Marksist bir perspektiften yaptığı etkili tartışmalarla bilinen Ahmad, halen Hindistan'da Jamia Milia İslamia Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapıyor. Aynı zamanda Hindistan Komünist Partisi (Marksist)'in yönetiminde yer alan Ahmad'ın Türkçeye de çevrilmiş olan *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat* (1995) adlı kitabının yanında başlıca çalışmaları şunlardır: *Ghazals of Ghalib* (1971), *Lineages of the Present: Political Essays* (1996), *On Communalism And Globalization: Offensives Of The Far Right* (2002), *Afghanistan, Iraq and the Imperialism of Our Time* (2004). Yakında yayımlanacak olan kitabının başlığı ise *Whose Century, Whose Millennium: Reflections on Our Times*.

Doğan Göçmen: Ağır sanayi işçiliği yaptı ve sendikal çalışmalarda bulundu. Hamburg'da değişik üniversitelerde sosyal bilimler, siyasal bilimler ve felsefe eğitimi gördü. Edinburg Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümünde devlet ve toplum kuramı konulu master programı çerçevesinde John Locke ve Adam Smith'in mülkiyet teorileri üzerine master tezini yazdı. Aynı bölümde Adam Smith'in iktisat ve ahlak kuramı arasındaki ilişkiyi konu alan ve "Adam Smith Sorunu" başlığı altında 1840'lardan bu yana tartışıla gelen sorunlara bir çözüm önerisi geliştirmeyi amaçlayan "Adam Smith'in Ütopyası" başlıklı doktora tezini yazdı. Aydınlanmacılık ve Marksizm üzerine araştırmalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda sistematik olarak özellikle devlet, toplum, birey ve insan kuramları üzerinde çalışmaktadır. Felsefi alanda en çok ontolojik, fenomenolojik ve epistemolojik sorunlarla ilgilenmektedir. Şu sıralar Ondokuz Mayıs Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde Prof. Erdal Yavuz ile bir staj programı çerçevesinde çalışmaktadır. Türkiye'de değişik sol dergi ve gazetelerde yazıları ve çevirileri yayınlandı.

Ateş Uslu: Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünde lisans öğrenimini sürdürmekte, aynı üniversitede kütüphaneci olarak çalışmaktadır. *1956 Macar İsyanı ve Macar Entelektüelleri* konusu üzerine bir bitirme tezi hazırlamaktadır. Orta ve Doğu Avrupa tarihi (özellikle

Macaristan ve Polonya'nın siyasi-toplumsal tarihi), siyasi düşünceler tarihi ve siyaset felsefesi ilgi alanları arasındadır.

Emre Arslan: Bielefeld Üniversitesi sosyoloji bölümünde doktora öğrencisi. Ulus-devlet, milliyetçilik ve faşizm ilişkileri üzerine çalışıyor.

E.Atilla Aytekin: SUNY Binghamton tarih bölümünde doktora öğrencisi ve ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi. 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda tanımsal ilişkiler, arazi hukuku ve köylülük üzerine çalışıyor.

Vefa Saygın Ögüt: Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü mezunudur. Şu anda Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olup, aynı bölümde "Bir Fenomen Olarak 'Amerikan Sosyolojisi'" konulu yüksek lisans tez çalışmasını sürdürmektedir. İlgi ve çalışma alanları; bilgi sosyolojisi, bilim sosyolojisi, tarih ve sosyoloji bağlantısı, Marksizm-içi tartışmalar ve müziktir.

Paul Sweezy: Marksist teorinin geliştirilmesine ve yayılmasına çok önemli katkılarda bulunmuş bir ABD'li düşünür olan Sweezy (doğumu 1910), sosyalizmin ve Marksist teorinin çeşitli yönlerini ele aldığı birçok kitabı ve sayısız makalesiyle, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde dünya solunun önemli kesimleri üzerinde derin etkiler yarattı. Bu etkinin bir aracı da, Sweezy'nin uzun yıllar editörlüğünü yaptığı *Monthly Review* dergisiydi. Sweezy'nin pek çok yapıtı arasında, *The Theory of Capitalist Development* (1942) (bu kitap Türkçe'ye *Kapitalizm Nereye Gidiyor?* (1970) başlığıyla çevrildi) ve Paul Baran ile birlikte yazdığı *Monopoly Capital* (1966) (bu kitap Türkçe'ye *Tekelci Kapitalizm* (1970) başlığıyla çevrildi) adlı kitapları çok tartışılan ve geniş etkilerde bulunan kuramsal yapıtlar.

Daniel Bensaïd: 1946 yılında Toulouse'da doğan Bensaïd, Nanterre Üniversitesi'nde okuduğu 1968 yılında öğrenci ayaklanmalarında öne çıktı ve ileride Fransa'daki devrimci Marksist hareketin önde gelen teorisyenlerinden biri haline geldi. Şu anda Devrimci Komünist Lig'in (LCR) ve Dördüncü Enternasyonal Birleşik Sekreteryası'nın liderlerinden biri olan Bensaïd, Paris-VIII Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak da çalışmaktadır. Bensaïd'in kitaplarından sadece birkaçını saymak gerekirse şunlar belirtilebilir: *Marx For Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique* (Verso, 2002), *Le pari mélancolique* (Fayard 1997), *Walter Benjamin sentinelle messianique* (Plon, 1990), *La discordance des temps : essais sur les crises, les classes, l'histoire* (Editions de la Passion, 1995).

Stephen Tumino: Stephen Tumino, halen University of Pittsburgh İngilizce Bölümü'nde öğretim üyeliği yapmaktadır.

All Rıza Güngen: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisidir. Aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. İlgili alanları devlet kuramları, siyasal iktisat ve Türk siyasetidir.

Harry D. Harootyan: Modern Japonya tarihi alanındaki en önemli isimlerden biri olmanın yanı sıra tarih teorisine katkılarıyla da tanınan yazar, halen New York Üniversitesi Doğu Asya Çalışmaları Bölümü'nün başkanlığını yapmaktadır. En bilinen yapıtları: *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism* (University of Chicago Press, 1988), *Toward Restoration* (University of California Press, 1991), *History's Disquiet: Modernity and Everyday Life* (Columbia University Press, 2000) ve *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in Interwar Japan* (Princeton University Press, 2000).

Güçlü Ateşoğlu: Lisans ve yüksek lisans diplomasını halen doktorasını yapmakta olduğu ODTÜ Felsefe Bölümü'nden almıştır. 2003 yılında teslim etmiş olduğu yüksek lisans tezinin başlığı *Hegel Felsefesi'nde Öznelerarasılık ve Özgürlük Sorunu*'dur. Felsefede ilgi alanları genel anlamda Alman Idealizmi, özel anlamda Fichte, Hegel ve Spinoza'nın felsefeleri; etik, siyaset ve tarih felsefesidir. Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmalarını sürdüren, aynı zamanda editörlük de yapan ve Evrensel Kültür, Virgül, Düşünen Siyaset, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi ile Cogito gibi dergilerde yazıları ve çevirileri olan Ateşoğlu, şu sıralarda Eyüp Ali Kılıçaslan ile birlikte, Ekim 2005'te çıkacak olan *Fichte: Eyleyen Felsefe* başlıklı kitabı yayıma hazırlamaktadır.

Yazarlara

Praksis'te yayımlanacak yazılar derginin amaçlarına uygun bir biçimde, yani açık ve anlaşılır bir dil ve üslupla yazılmış olmalıdır. Yazarlar okuyucunun belirli kavram, tartışma ve kaynaklara aşina olduğunu varsaymamalıdır. Cinsiyetçi ve şovenist ifadelerden kaçınılmalıdır.

Yazı Prosedürü: *Praksis* hakemli bir dergidir. *Praksis*'e gönderilen yazılar yazarın ismi kapatılarak en az iki yazı kurulu üyesi ve en az bir hakem tarafından incelenir ve yazılı raporlar halinde değerlendirilir. Yazarlardan değişiklik yapmaları istenebilir. Sonuç yazara yazıyı gönderdikleri tarihten en geç iki ay sonra yazılı olarak iletilir.

Yazı Teslim Kuralları: *Praksis*'e gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere eşzamanlı olarak başka bir yere gönderilmemiş olduğunu ifade eden, yazarların tümünce imzalanmış bir yazı ekinde yazılar, sayfanın tek tarafının kullanıldığı, en az bir buçuk aralıklı üç kopya olarak "*Praksis*" adresine iletilmelidir. Yazarlar ayrıca kısa bir İngilizce ve Türkçe özet ve yazarın adını, adresini, telefon numarasını, e-posta adresini ve yazarı tanıtan en fazla üç satırlık bir notu içeren bir kapak sayfasını da yazılarına eklemelidirler. Bunlarla birlikte yazının "rich text" formatında kaydedildiği bir disket iletilmeli ya da yazı praksisdergi@yahoo.com adresine yine aynı formatta gönderilmelidir.

Kaynak Gösterme Kuralları: Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve/veya yazının akışını bozacak noktalar için dipnot kullanılmamalıdır.

Atıf yapılacak yazarın adı metin içinde ilk defa anıldığında adı ve soyadı, daha sonraysa yalnızca soyadı kullanılır. Yazarın adı metinde geçmiyorsa (Marx, 1964), yazarın adı metinde geçmiyor ve belirli bir sayfaya gönderme yapılıyorsa (Marx, 1964: 34), yazarın adı metinde geçiyorsa (1964), iki yazar varsa (Marx ve Engels, 1970), üç ve daha çok yazar varsa (Wright vd., 1992) biçiminde kaynak gösterilir. Aynı yazarın aynı yıl içinde basılmış eserlerine atıfta bulunmak için basım yılına harfler eklenir: (Thompson, 1978a). Aynı konuyla ilgili değişik kaynaklara atıf yapmak için yazar, yıl ve gerekiyorsa sayfa numaraları birbirinden noktalı virgülle ayrılır ve yazarlar alfabetik olarak sıralanır: (Marx, 1964: 34; Thompson, 1978a: 47).

Kaynakçada yalnızca metin içinde adı geçen eserlere yer verilmelidir. Kaynakça yazımıyla ilgili örnekler aşağıdadır.

Kıtap İsmi:

Sayer, D. (1987) *The Violence of Abstraction: The Analytical Foundations of Historical Materialism*, Oxford: Basic Blackwell.

Çeviri kitap:

Marx, K. (1979) *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Dergiden makale:

Abou-el-Haj, R. A. (1982) "The Social Uses for the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 14 (2): 185-201.

Derleme kitaptan makale:

Mc Nally, D. (1997) "Language, History and Class Struggle", Wood, E. M. ve J. B. Foster (der.), *In Defense of History, Marxism and Postmodern Agenda* içinde, New York: Monthly Review, 26-42.

Yüksek lisans ya da doktora tezi:

Ozan, E. D. (2000) *Towards a Non-Dualistic Understanding of State-Civil Society: Deriving Insights from Gramscian and Realist-Relational Perspective*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İnternet adresinden bir makale:

Ehrbar, H. G. (1998) "Marxism and Critical Realism", <http://www.econ.utah.edu/ehrbar/marx-pdf>, indirilme tarihi: 19 Aralık 2001.

Anglo-Sakson Marksizminin Ana Hatları

Alex Callinicos

Batı Marksizmi'nin Sınırları ve Ötesi: Debord ve İdeoloji Sorunsalı?

Bülent Batuman

Yuvarlak Masa: Batı Marksizmi Üzerine

Galip Yalman-Metin Çulhaoğlu-Sungur Savran

Sosyalizm Nedir?

Michael Lebowitz

Alternatif Küreselleşme Hareketinin Reddiyeciliği ve Ütopyası

Michael Löwy

Ekolojik bir Marksizm Hakkında Düşünceler

Joel Kovel

Aijaz Ahmad ile Röportaj

Wolfgang Fritz Haug'un "Çoğulcu Marksizm" Önermesi

veya Kuramın ve Siyasetin Mistikleştirilmesi

Doğan Göçmen

Macaristan'da Marksizm ve Yeni Sol

Ateş Uslu

Derdini Söylemeyen Teori Bulamaz: Dört Marksist Eserin Öğrettikleri

E. Attila Aytekin – Emre Arslan

Pozitivist Marksizm ve Felsefi-Politik İçerimleri

Vefa Saygın Öğütle

Paul Sweezy ile Görüşme

Direnış Tezleri

Daniel Bensaid

Ortodoks Marksizm Nedir ve Bugün Nicin Daha Önce Hiç
Olmadığı Kadar Önemlidir?

Stephen Tumino

Özdeşliğe Saldırı Olarak Eleştirı

Ali Rıza Güngen

Kaplanın İninde: Mao Sonrası Çin'de Sosyalist Gündelik

Harry D. Harootunian

Kısa Bir İnternet Kaynakçası

Selahattin Hilav'ın Güzel Anısına

Güçlü Ateşoğlu

ISSN 1302-8618-7-5



9 771302 861873

FIYATI: 10-YTL (10.000.000 TL)