

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>

Paul Thomas

Yabancı Politik

Paul Thomas

Yabancı Politik

Marksist Devlet Kuramına
Yeniden Bakmak

İngilizceden çeviren
İbrahim Yıldız

*dipnot

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

*dipnot

Paul Thomas

Yabancı Politik

Marksist Devlet Kuramına Yeniden Bakmak



Kitabın Özgün Adı
Allen Politics: Marxist State Theory Retrieved
Routledge, New York, 1994

© Routledge, 1994
© Dipnot Yayınları, 2009

ISBN:978-975-9051-90-7
1. Baskı 2010/Ankara

Çeviri: İbrahim Yıldız
Kapak Tasarımı: Cafer Aslan

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti
Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.
GMK Bulvarı No 83/23 Maltepe / Ankara

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

Paul Thomas

Yabancı Politik

Marksist Devlet Kuramına Yeniden Bakmak

İngilizceden çeviren
İbrahim Yıldız



Paul Thomas: Doktora derecesini 1973'te Harvard Üniversitesi'nden alan Prof. Thomas'ın uzmanlık alanı Marksizm ve siyaset kuramıdır. Yayımlanmış yapıtları arasında *Karl Marx and the Anarchists* (Routledge, 1980), Terrell Carver'la birlikte hazırladığı *Rational Choice Marxism* (MacMillan, 1995), David Lloyd'la birlikte yazdığı *Culture and the State* (Routledge, 1998) ve *Marxism and Scientific Socialism* (Routledge, 2008) sayılabilir. Marx ve Marksizm üzerine yayımlanmış çok sayıda makalenin sahibi olan Thomas, ayrıca Rousseau, sinema ve diğer sosyo-kültürel konularda da yazılar kaleme almıştır.

Halen Kaliforniya Üniversitesi (Berkeley) Siyaset Bilimi Bölümü'nde çalışmalarını sürdürmektedir.

**Bu kitap
annem Mona, babam Roy Thomas'ın
anısına adanmıştır.**

İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
Teşekkür	21
Giriş: Devletin Bedeli Nedir?	23
1 “Bitmiş Bir Şey Olarak Devlet”	57
2 Marx ve Hegel: Gelişmemişliğe Dair Anılar	89
3 “Kılıç, Kukuleta, Tüfek”: Marx’ın <i>Brumaire</i> ’i.....	135
4 <i>Topos</i> Olarak Devlet: Lenin ve Gramsci.....	165
5 Özne-Devlet, Nesne-Devlet: Gramsci’den Poulantzas’a....	205
6 Devletin Durumu: Kautsky, Avrokomünizm ve Ötesi	237
Sonuç.....	271
Dizin	279

ÖNSÖZ

Marksist devlet kuramı hakkında 1960'lardan bu yana akademisyenler arasında hararetli, ama çoğun anlaşılmaması güç tartışmalar yaşandı. Bu tartışmalara katılanlar bazı bakımlardan birbirlerinin acımasız muhalifleriydiler. Yine de genel olarak şu temel sayıltı üzerinde anlaşma eğilimi gösterdiler: devlet, ya da Marx'ın düşündüğü devlet, sınıf belirlenimlidir ya da kendi sınırları dışındaki sınıf güçlerinin etkisi altında şekillenmektedir. Anlaşmazlıklar da buna uygun olarak bu egemen-sınıf kuramının ne anlama geldiği konusunda baş gösterdi. (Örnekte bu kuram, devletin kapitalist sınıfın gereci olduğu ya da egemen sınıfın çıkarlarına ya da dayatmalarına yapısal olarak bağlı bir özne olduğu anlamına gelebilirdi.) Ancak kuramın kendisi, büyük ölçüde, kabul gördü –benim görüşüme göre çok çabuk bir şekilde ve eleştirel bir bakışa tâbi tutulmaksızın kabul gördü.

Peki, bu kuramın kabul edilmesinin gerisinde ne vardı? İlkesel olarak birbirinden ayrı tutulabilir devlet kavrayışlarının (yani sınıf belirlenimli bir yapı olarak devlet ile “ele geçirilmeye” ve doğru kimseler tarafından ele geçirildikten sonra iyi yönde kullanılmaya elveren bir nesne, bir gereç, bir “bitmiş şey” olarak devlet) pratikte çoğun ivecenlikle bir araya getirilmesi ya da birlikte ele alınması vardı. Kuramcıların -Lenin'in yanı sıra, bir süreliğine Marx'ın kendisinin de- acil devrimci durumun etkisi altında böylesi bir ivecenliğe ifade kazandırdıkları gözlenmektedir.

Fakat günümüzde bu tür bir ivecenlik, devleti ele geçirmekle nelerin başarılabilceği hakkında tehlikeli yanılsamalara davetiye çıkarabilir. Hatta devletin ele geçirilmesi başlı başına tehlikeli bir yanılsama olarak da görülebilir. Bu yanılsamalar eski Sovyetler Birliği'nin acı sonunu hazırladı ve başka ülkelerde de ağır bir tahribat yarattı.

İleriki sayfalarda Marx'ın, kendi payına, bu tahripkâr yanılsamalara cevaz vermediğini -ya da her zaman cevaz vermediğini- göstermeyi ümit ediyorum. Fakat benim argümanım Marksolog bir argüman olarak devreye giriyor. Marx'ın yanı sıra sonraki kimi Marksist kuramcılarının (Gramsci, Poulantzas) argümanlarından, o bildik ve itibardan düşmüş egemen-sınıf kuramlarından ayırt edilebilen bir devlet kuramı derlemeye çalışıyorum. "Yabancı politik" diye adlandırdığım bu alternatif kuram sadece egemen-sınıf kuramından farklı olan ve ona indirgenemeyen bir kuram değildir; aynı zamanda, eğer haklıysam, devlete ilişkin çok daha tözel ve işlek bir kuramdır.

Peki bu kuramın savları nelerdir? Niçin *yabancı politik*? Ve niçin *yabancı politik*? Marksist kuramda yabancılaşma -her şeyden önce- yitimi, uzaklaşmayı ve husumeti içerir; bunların sırasıyla kabaca açıklanması gerekmektedir. Yitim ve uzaklaşma ortak politik ilgilerin birbirinden uzaklaşmasını, bunların bizim bireysel yaşam örüntümüzden, gündelik/dolaylımsız gerçeklikten koparılmasını anlatır. Dolayısıyla bunlar modern toplumda "kamusal" varoluş alanının "özel" varoluş alanından ayrılmasını anlatır. Fakat kamusal alanın özel alandan ayrılması arzu edilen bir şey olarak değil, yaşamlarımızın niteliğine zarar veren bir şey olarak görülmelidir. Kamusal alanlarımız çoğun "demokratik" diye addedilir. Fakat "yabancı politik" bizi bunları uzak şeyler olarak -yaşamlarımızın en dolaylımsız biçimde sürdüğü sivil toplumda demokrasinin *yadsınmasına* ilişkin diyalektik ilişkiselilikler olarak görmeye davet eder.

Bu bizim ikinci sorumuza (niçin yabancı *politik*?) belli bir geçerlilik kazandırmamıza olanak tanımaktadır. Çünkü ortak eylem ve demokratik potansiyel sivil toplumda yer bulmamaktadır, bunlar yabancılaşmıştır ve sivil toplumun yörüngesinden uzakta temsil edilmektedir. Ortak eylem ve kolektif ilgi (bunlar sivil toplumda öz-önesürümün ve birbirine rakip öz-çıkarların yarattığı etkinin altında toplanır) devlet düzleminde birbiriyle kaynaşır ve orada yoğunlaşır, devlet de bunları haksız yere kendine mal eder. Devletin “politik” diye adlandırdığı ilgileri tekeline alması, bu ilgileri hiç de uygun olmayan bir tarzda sınırlar ve formelleştirir. Fakat buna, bugünlerde giderek yaygınlaşan yaklaşımlarla karşı çıkılmamalıdır. Aile ilişkilerimize ve mahrem arzularımıza varıncaya değin yaşamımızdaki her şeyin birdenbire âdeta “politik” hale geldiği sık sık dile getirilmektedir bugün. Böylesi bir inanışta ya bir kendinden hoşnutsuzluk ya da ümitsizlik havası vardır. Gönüllü ortak eylem sivil toplumdan zorla dışlanmıştır, ama bu dışlanmışlığına rağmen onun sivil toplumda başından beri bir şekilde kalmaya devam ettiği düşünülmemektedir; bu eylemin sivil toplum içerisinde yeniden eski durumuna kavuşması gerekmektedir. Bir başka deyişle yabancı politik bizi, Marx’ın “siyasi” kurtuluş ile “beşeri” kurtuluş arasında koyduğu ayrımı ciddiye almaya davet etmektedir. “Beşeri” kurtuluş fütüriteyi, ödevleri, projeleri içerir. Bizi, sivil toplumun komünal ve etik kusurları üzerinde düşünmeye çağırır: bunlar giderilmesi ve -“çeşitlilikleri” hatırlanarak doğal görülmemesi ve eleştiriden azade tutulmaması gereken kusurlardır.

Bütün bunlar şunu demeye gelir: yabancı politik, her şeyden önce, devletin tarihsel olarak, kendi modern eşleniğiyle (sivil toplum) birlikte ortaya çıkışının anlaşılmasını içerir. Devlet-sivil toplum kutupsallığında hiçbir koşul doğal ya da “verili” addedilmemelidir. Aynı şey bu ikisi arasındaki tarihsel açı-

dan özgül ilişki için de söz konusudur –erken modern koşullarda bu ilişki bütünüyle özgün, daha önce eşi benzeri görülmemiş ve oldukça yapay bir mahiyet kazanır. Marx, en parlak yıllarında, bu temel değişimin ne yönde evrildiği konusunda duyarlıydı. Bu, devletin sivil topluma indirgenmesi değil, onun sivil topluma karşı konumlanması anlamına geliyordu. Devlet ile sivil toplum arasındaki ayrım -bu iki terimden her birinin bir diğerine bağımlı, ondan özerk ve onunla çelişkili olduğu bir ayrım- diyalektik açıdan soruşturulmayı gerektiren bir düalizmdir. Sivil toplum özel çıkarları tatmin arayışına ev sahipliği yapan kesikli âlemdir, bu âlemde ortak/kolektif bir yaşamın temellerine ilişkin bir anlaşma ortaya çıkamaz; bu yüzden bilinçli, ortak düşünme süreci ve karar vermeyi içeren kolektif yaşamın bütün veçhelerini devlet haksız yere kendisine mal eder. Devlet, Hegel ve diğer düşünürlerce, siyasal'ın *ultima ratio*'su¹ olarak görülmeye başlanır. Devlet, siyasal'ı tekeline alma arayışındadır. Erken modernitede ortaya çıktığı andan başlayıp günümüze dek, politik tekelci unvanına sahip çıkmaktadır. Böylesi bir iddia, ki bu iddia bugün itirazlarla karşılaşmaktadır, ilkin, devletin “ötekisi” ya da eşleniği olarak görülen sivil toplumun komünal ve etik kusurlarıyla ilişkisi içerisinde öne sürülebilir ancak.

Bu nokta ilk başlarda görüldüğünden daha önemlidir. Burada tartıştığımız şey devletin siyasal'ı tekeline alma girişiminin gayri meşru olması değildir. Fakat bu, onun gayri meşruluğunu nasıl değerlendirmemiz gerektiğiyle çok yakından ilgilidir. Sivil toplumda ya da özel yaşamda her şeyin ayrımsız olarak “siyasal” olduğunu söylemek, ki pek çok kişi bunu söylemektedir, devlet-sivil toplum ayrışmasında çok önemli olan bir hususu -ortak ya da siyasal ilgilerin günlük yaşama dair il-

gilerden *uzaklaşarak* yabancılaşması- gözden kaçırmak ya da dikkate almamak demektir. Bu tam da yabancı politığın leitmotifidir. Sivil toplumun yabancılaşmış ekonomik sistemi, ortak eylemden ve demokratik potansiyelden dışlanmışlığıyla karakterize edilir ve tanımlanır. Bunlar modern devlet düzeninde dışa ve yukarıya doğru yansımaları bulur ya da temsil edilir. Devlet, sivil toplumdan çıkarılan bir soyutlamadır. Günlük yaşama dair başlıca etkinliklerin en dolayimsız biçimde gerçekleştiği sivil toplumda demokrasinin hepten yadsınması, devlet içerisindeki ortak eylem ve kolektif ilgiye ilişkin bütün özelliklerin yoğunlaşması, damıtılması ve kaynaşması karşısındaki süregiden/kurumsallaşmış eşleniktir.

Devletin, sivil toplumda demokrasinin yadsınmasıyla diyaletik bir ilişkisellik içerisinde olması, devlet ile sivil toplumun birbiriyle sıfır toplamı bir biçimde ilintilenmediği anlamına gelmektedir. Devlet, devlete ilişkin olarak ortaya atılan egemen-sınıf kuramlarının savunucuları neyi düşünürlerse düşünsünler, sivil toplumun ya da sivil toplumdaki herhangi bir şeyin bir fonksiyonu, görevi ya da “bağımlı değişkeni” *değildir*. Devletin analizi ekonomik ve toplumsal’ın analizine indirgenemez. Devletin sivil topluma karşı konumlanması hakkında Anthony Giddens önemli bir noktaya parmak basmış,² fakat Marksist devlet kuramı tartışmalarına katılan diğer yazarlar bu noktaya neredeyse hiç aldırış etmemişlerdir. Kapitalizm, kişiler üzerindeki kontrolü (otorite, siyasal alan) kaynak dağılımı üzerindeki kontrolden (üretici güçler, ekonomi) ayırır. Bu şekilde, “siyasal” diye addedilen şey yeniden tanımlanır ve olmadık biçimde darlaştırılır. Siyasal ve ekonomik alanlar farklı anlamları

² Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, c. 1, *Power, Property and the State*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1981, s. 210-211.

ifade etmeye başlar, biri diğerine indirgenemez. Bu, *prima facie*³, iktisadi açıdan egemen sınıfın doğrudan siyasal güç kullanması için bir nedenin olmadığı anlamına gelir; siyasal güç bu sınıfın toplumun kaynak dağılımı üzerindeki kontrolüne (bu sınıfın servetinin ve de devlet gelirlerinin kaynağı bu kontroldür) tecavüz etmesine olanak tanımayacak biçimde tanımlanmış ve kısıt altına alınmıştır. Bu, kapitalistlerin hiçbir zaman siyasal güç kullanmadıkları gibisinden saçma, bir iddiada bulunmak demek değildir. Kimi zaman kullanır, kimi zaman kullanmazlar. Bu şu demektir: kapitalistler, devlette ister yer işgal etsin ister etmesinler, toplumsal zenginliğin (ve devlet gelirlerinin) kontrolünü ellerinde tutacaklardır. Başka şekilde ifade edersek, kapitalist sınıf siyasal gücü kimin kullandığı ve bu gücün hangi biçime büründüğü meselesine kayıtsız kalabilir, ama sivil toplumda kaynak dağılımı üzerinde tesis ettiği kontrole devletin “müdahale etmemesi” koşuluyla.

Bu temel noktaya itibar edilmemesi ya da bunun üzerinde enine boyuna düşünülmemesi Marksist devlet kuramını büyük ölçüde etkisiz kılmış ve muazzam bir kafa karışıklığına yol açmıştır. Bu kafa karışıklığı, devletin sivil topluma karşı konumlanışının hem diyalektik hem de kategorik bir olgu olduğunu teslim ettiğimiz takdirde, büyük ölçüde giderilebilir. Bu, ilk kertede, modern devletin varlığına işaret etmektedir. Bir başka deyişle, modern devletin sivil topluma karşı konumlanması, ilkel yönden, devletin büründüğü biçimden bağımsız olarak, devlet erkini elinde tutanların ideolojilerinden ve değerlerinden bağımsız olarak ve de bu gücün kapsamından ya da devletin sivil topluma ne derecede “uzandığından” bağımsız olarak oradadır –ama bunun kapitalist sınıfın toplumun üretici güçleri ve emek gücü üzerindeki kontrolünü söküp atmaması koşu-

luyula. Ve bu da devletin hemen hiçbir zaman yapmadığı bir şeydir.

Bu, yabancı politiğin her şeyden öte genişletilmeye elverişli bir kavram olduğunu söylemek demektir. Yabancı politik, modern devletin ortaya çıkması hakkında, egemen-sınıf kuramının bugüne dek sağladığından daha iyi bir açıklama sunar bizlere; ve egemen-sınıf kuramının aksine -bu kuram, bugün, bulunduğu yeri yadırgamaktadır- hâlâ geçerli olan bir kavramdır. Yabancı politik, devlet biçimleri ya da devrimler karşısında selama durmaz. Bir şeyleri önceden haber veren bir statüye sahiptir, bu da onu otoriter komünizmin başarısızlıklarını açıklamaya muktedir kılmaktadır. Yabancı politik bugün hem kapitalist devletlerin ve onların sakatlıklarının, hem de her nasılsa (yerinde olmayan bir uygulamayla) Marx adını kullanarak büyüyen ve gelişen otoriter devlet biçimlerinin eleştirisine bir temel oluşturabilir. Berlin Duvarı artık görüşümüzü kapatmıyor, böylece yabancı politiğin modern devletin -komünist ya da kapitalist- bütün tezahürlerini anlamamız açısından kuşatıcı bir anlam kazandığını rahatlıkla görebiliyoruz. Yabancı politik, daha özelde, egemen-sınıf kuramının açıklamakta büyük zorluk çektiği şeyi -sözgelimi, Lenin'in Yeni Ekonomik Politika'sını yaşamış Sovyetler Birliği'nde kapitalizmin niçin bu kadar çabuk ve sınırsız bir biçimde yeniden uygulamaya konulduğunu ve kapitalizmin niçin Çin'de neredeyse bir intikam duygusuyla birlikte yeniden uygulanıyor oluşunu- açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Buraya dek yazdıklarımızdan, Yeni Ekonomik Politika'dan söz etmekle Lenin'le işimizin bitmediği anlaşılmış olmalıdır. Yabancı politik, devletin Leninist yorumuna aykırı düşmektedir. Fakat Leninizm de Marksist devlet kuramının iki bakımdan vahim bir yanlış yorumunu ve yanlış uygulamasını içermektedir. Birincileyin, Lenin'in devlet kuramı Marx'ın *Fran-*

sa'da İç Savaş'ındaki bazı fikirler üzerinde yükselmektedir; Marx devlet hakkındaki bu eserini kendi kariyerinin *oldukça* kısa bir döneminde (1846-1850 arası) yazmıştır. Marx'ın devlet konusundaki en katı ve dogmatik sözlerinin, 1848 devrimci dalgasını kuşatan o aciliyet döneminde yoğunlaşması tesadüf değildir; Lenin'in bir başka devrimci aciliyet ve ivedilik döneminin etkisi altında bu sözleri hiç eleştiriye tâbi tutmaksızın, olduğu gibi kabul etmesi de tesadüf değildir. Devlet erkini yakın gelecekte ele geçirme ümidi, görünen o ki, zihninin konu üzerinde kusursuz bir biçimde yoğunlaşmasına engel olmaktadır. Kuramsal görevler buharlaşmakta, geriye itilmekte ve karanlığa gömülmektedir. Lukácsgil bir karabasanda olduğu gibi devlet, otomatik olarak, egemen sınıfın gereci *haline gelmektedir* (bu devletin, ele geçirilmesi yakın bir ihtimal olarak gözüktükten sonra, ele geçirilmesi mümkündür); proletarya da, gene otomatik olarak, tanımı gereği bu ele geçirme işini yapabilecek eksiksiz bir sınıf bilincine sahip özne *haline gelmektedir*. Marx'ın 1846-1850 arasındaki dönemde yazdıklarının salt devlet konusunda değil, aynı zaman dilimi içerisinde genelde sınıf, özelde proletarya hakkında da onun en dogmatik görüşlerini içermesinin kökeninde bu yatmaktadır. Marx, kısa bir süre sonra, 18 *Brumaire*'de devlet ve sınıf konularında dikkate değer bir esneklik sergiledi. Fakat o zamana dek olan olmuştur. Marx, tabir caizse, Lenin'e, onun devlete ilişkin egemen-sınıf kuramını kemikleştirmek ve bu kuramı dogmaya dönüştürmek için gereksinim duyduğu bütün malzemeyi sağlamıştı.

Lenin'in Marx'ın devlete ilişkin kuramını bir başka yönden kendine yontması daha az vahim olmamakla beraber, nihayetinde daha ironik bir durumdu. Marx'ın yazdıklarında sosyalizme geçiş konusunda gerçek bir kuram olmadığı için Lenin, Marx'ın en dogmatik sözlerini geçiş kuramı yerine kullandı. Ironi şuydu ki, Lenin'in baş düşmanı "dönek" Kautsky de,

(farklı) bir geçiş kuramının gereğini yerine getirmek üzere (farklı) bir devlet kuramı kullanmaktan dolayı suçluydu. Bir-birlerinin can düşmanı olan Lenin ve Kautsky, en azından bu noktada, epey ortak noktaya sahiptirler. İroni burada bitmiyor. Okurlar, Gramsci ile Poulantzas'ın yanında pek çok bakımdan kuramsal bir efsane dinozor gibi duran Kautsky'yi ele aldığım için şaşırabilirler. Ne var ki Kautsky, bu kitabın son bölümünde geliştirdiğim argüman açısından büyük önem taşımaktadır. O bölümde Avrokomünizmin, onun kuramcılarının, ki bunlar yaptıkları şeyin ne olduğunu hiçbir zaman itiraf etmemişlerdir, Kautsky'nin reformist programını (bu program -yanlış biçimde- bir geçiş kuramı olarak görülüyordu) uygulama eğilimi içerisinde olmalarından dolayı, büyük bir çıkmaza girdiğini ileri sürüyorum. Avrokomünist kuramcıların Gramsci'yi ululamaları (ancak bu sahte bir bağlılıktı), onların Gramsci'nin yabancı politik hakkındaki düşüncelerini savsakladıkları gerçeğini perdelemekteydi. Avrokomünist kuramcılarının ismen hemen hiç zikredilmeyen Kautsky'ye atıfta bulunmayı reddetmeleri, onun fikirlerinin -bu fikirler yabancı politığe iyi gözle bakmaz- gerçekte programatik uygulanışı olan şeyi maskeleymeye ve gözlerden kaçırmaya yarıyordu.

Avrokomünistler büyük bir gayretkeşlikle göklere çıkardıkları Gramsci'yi marjinalize etmemiş olsalardı ve Poulantzas'ı da "sol-Avrokomünizmin" en ucuna itmemiş olsalardı, Avrokomünizm sahibi bulunmayan bir mektup olmaktan çok daha farklı bir şey olabilirdi: bu görüş tartışmaya açık bir görüştür. Ancak kuramsal kavrayış eksikliğinden dolayı fırsatların kaçırıldığını söylemek, yabancı politığın *önemli olduğunu* söylemektir. Gramsci ve ardından Poulantzas, yabancı politığın Marx'tan sonra en geniş kavrayışlı ve en yaratıcı kuramcılarıdır. Gramsci ve Poulantzas, Marx'tan hareketle, devlet erkinin Leninist tarzda ele geçirilmesine ya da Kautsky'nin öngördüğü

biçimde sosyalizme parlamenter yoldan geçişe kıyasla, çok daha radikal ve çok daha eksiksiz bir geçiş kuramı ortaya koyarlar. Bu kuram Marx'ın "toplumsal gücün siyasi güç olarak halktan artık ayrı olmadığına ancak, beşeri kurtuluşun tam olacağı"⁴ yönündeki inancının yanı sıra, onun silahlı ayaklanmalara ve devrimci komploculuğa olan ilkeli muhalefeti anlamamıza ve bunu bir bağlama oturtmamıza yardımcı olmaktadır. Bunun ötesinde, yabancı politiğin kuramcıları olarak Gramsci ve Poulantzas, Lenin ve Kautsky'nin tersine, yabancılaşmanın üstesinden yabancılaşma alanı içerisinde gelineceğinin farkındaydılar. Bir başka deyişle, yabancılaşmanın üstesinden, onun amillerinden biri olan devlet gelemmez. "Üreticinin siyasi egemenliği onun toplumsal köleliğinin sürmesiyle bir arada var olamaz."⁵ Devrimci geçiş sadece dümindeki, devlet düzlemindeki değişimleri değil, hem devletin hem de sivil toplumun her yönüyle, tepeden tırnağa dönüştürülmesini imler. Gönüllü ortak eylem eski durumuna kavuşturulur ve özerk öz-yönetim toplumsal ve ekonomik alan içerisinde -komünist ya da kapitalist olsun, yabancı politik bu alanları zor kullanarak dışlamıştır- bir başkasına devredilirse ancak, yabancılaşma sorunu çözülür, geçiş gerçekleştirilir. Ancak bu yolla yabancı politiğin yeniden yabancılaşmasının önü tümünden -ve ilk defa olmak üzere- kapatılabilir.

Tarih, yabancı politiği hesaba almayan bir geçiş kuramı formüle etmenin ya da böylesi bir kurama dayanarak eylemde bulunmanın tehlikelerini gözler önüne sermektedir. Bu tehlikeler değerlendirilirken unutulmaması gereken bir şey vardır: Marx'ın 18 *Brumaire*'inin de öncesinden işaret ettiği üzere, modern varyantlarıyla otoriterizm, serseri mayın gibi hareket

⁴ Marx ve Engels, *Collected Works*, New York, International Publishers, c. iii, s. 168.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

⁵ Marx ve Engels, *Selected Works*, Moskova, 1962, c. i, s. 521-522.

eden yabancı politiktir. Bu da belli bir anda son sözün söylenmesine yol açar ve bu gerçekten de meşum bir andır. İlginç olan şey, yabancı politiğin üç önde gelen kuramcısı Marx, Gramsci ve Poulantzas'ın hepsinin de devlete ilişkin kavrayışlarını otoriter rejimlerin işbaşına geçmesine (Marx IV. Frederick William Prusya'sına ve İkinci İmparatorluk Fransa'sına, Gramsci İtalyan faşizmine, Poulantzas da Yunan albaylara) verdikleri tepki sonucu rafine etmiş olmalarıdır, ama bu noktaya çok az parmak basılmıştır. Otoriter rejimler -en azından Marx ve Gramsci, demokratik rejimlere kıyasla, bu tür rejimlerle ilk elden çok daha fazla karşı karşıya kalmışlardır- Marksist gelenek içerisinde demokrasinin güç kazanmasında her zaman önemli bir rol oynadı. (Rosa Luxemburg'un Leninist otoriteryanizme verdiği tepki buna bir örnektir; bu kitapta çok kısa olarak söz edilse de bu tepki, kitabın argümanı ile uyum içerisindedir.) Bu noktayı teslim etmek bu kitabın öne sürdüğü argümanın önemli bir parçasını vurgulamak demektir: mevcut olan kapitalizm ve devlet üzerinde değil salt, bitmemiş bir dava olan sosyalizm ve demokrasi üzerinde de ciddi ciddi düşünmek durumundaysak, yabancı politığe gereksinmemiz vardır.

TEŞEKKÜR

Bu kitabın kafamda filizlenmesi yıllar aldı, bu süre entelektüel borç listemin kabarmasına yetecek kadar uzun oldu. Bu listenin büyük çoğunluğunu kurumlar değil kişiler oluşturuyor. Yine de, en gereksinim duyduğum anda bana cömertçe ufak bir bağışta bulunan American Council of Learned Societies'e, desteğini hemen hiç kesmeyen Kaliforniya Üniversitesi (Berkeley) Araştırma Komitesi'ne, özellikle de bana her türlü kolaylığı sağlayan David Collier'in sağgörülü başkanlığındaki kendi bölümüme, Berkeley'deki Siyaset Bilimi Bölümü'ne teşekkürü bir borç bilirim.

Kişisel düzlemde ise, tüm metnin ilk hâlini okuyan ve yaptıkları yorumlarla metne son hâlini vermeme muazzam ölçüde yardımcı olan dostlarım ve meslektaşlarım Hanna Pitkin, Michael Rogin, Martin Jay, Michael Th. Greven, Bertell Ollman ve John Seery'ye gönülden teşekkür ederim. Konuşmalarımız sırasında kafamda yeni düşünceler uyandıran dostlarım ve meslektaşlarıma teşekkür etmek benim için ayrı bir zevk (gerçi onlar bu yaptıklarının farkında değillerdi). Andrew Feenberg argümanımın bazı kör noktalarını bana gösterdi. Terrell Carver, Marx ve Engels; Michael Mosher, Hegel hakkında beni sürekli düşünmeye zorladı. Gregg Kvistad'a, *Berufsverbot* hakkında, Jonas Pontusson'a ise Gramsci, Kautsky ve

Avrokomünizm hakkında derinlemesine düşünmemi sağladıkları için teşekkür etmek istiyorum. Michael Rogin ve Jerrold Siegel, Marx'ın *18 Brumaire*'i hakkında, Neil Harding ise Lenin hakkında düşünce üretmeme yardımcı oldular. Ayrıca Routledge'dan Cecelia Cancellaro'ya; Richard Ashcraft, Norman Jacobson, David Lloyd, Harold Mah, Eugene Maleska, Bhikhu Parekh, Carol Stack, Shannon Stimson, Jeremy Waldron'a ve de Cecelia Cancellaro ile Naomi Schneider'ın metnin ilk hâlini okumaları için gönderdikleri (adları gizli tutulan) okurlara da teşekkür ederim. Korkarım sonradan yaptığım düzeltmeler metnin bu ilk versiyonunu okuyan herkesi tatmin etmeyecek. Yine de onlara çok teşekkür etmek istiyorum.

Bana yardım eden ama çoğun bunun farkında olmayan ve de görüş ayrılıklarımıza rağmen adlarını listede görünce belki de şaşırarak olan dostlarımla meslektaşlarımı sıralarken, kitaptaki bütün kusurların, atlamaların, sakatlıkların, dil yanlışlarının ya da bariz hataların tek sorumlusu olarak kendimi gördüğümü belirtmeliyim. Yazılmasını doğrudan ve dolaylı olarak esinleyip teşvik ettiği bir kitabı ne yazık ki hiçbir zaman okuyamayacak olan birine, benim en sert eleştirmenim ve en üstün nitelikli öğretmenime ne denli borçlu olduğumun farkındayım. Bu kitap üzerinde çalışırken Judith N. ("Dita") Shklar'ın -çok genç denebilecek bir yaştayken- ani ölüm haberi ulaştı bana. Ona ödeyebileceğimden çok fazlasını borçluyum. Bu kitap anne ve babamın anısına adanmıştır. Okurlar bunu Dita'ya, o büyük insana bir saygı nişanesi olarak da görebilirlerse, bu benim için yeterli bir ödül olur.

Paul Thomas
Berkeley, Ağustos 1993

GİRİŞ: DEVLETİN BEDELİ NEDİR?

Bir anda istisnasız her şeyin “siyasal” diye adlandırılmaya başlandığı bir dünyada, ya da en azından entelektüel bir mikro-iklimde yaşıyor gibiyiz –aile siyasaldır, kişisel olan siyasaldır, iktisadi işlemlerimiz siyasaldır, mahrem arzularımız siyasaldır, sahip olduğumuz bilgi siyasaldır. Kimlik, toplumsal cinsiyet ve bilgi “siyaseti” hakkındaki tartışmalar dört bir yanımızda devam edip gidiyor. Siyasetin vazgeçilmez uzantısı olan iktidar da bugün artık gözlerden saklanmış, perdelenmiş, içselleştirilmiş bir halde yaşamımızın köşe bucak her yerine nüfuz edip yayılmış gibi. İktidar ve siyasetin (bunların eskiden devlet içinde yuvalandığı düşünülürdü) giderek devlet gibi kurumlarla bir ilgisinin kalmadığı, ama bizim gündelik yakın gerçekliğimiz içerisindeki kendi mikro-temelleriyle giderek daha fazla ilintili oldukları gözlenmektedir.

Düşünce alanındaki bu nispeten yeni değişim bir bakıma öğretici olmuştur. Hiç değilse bize “siyasal” ile “devlet”in aynı özelliklere sahip kategoriler olmadığını, benim buradaki ilgi odağım olan devlet kuramının siyaset ya da iktidar hakkında karşılaşılabileceğimiz her sorunla (onları çözmek şöyle dursun) bağlantılı olmadığını anımsatmaktadır. Devlet siyasal yaşamımızın bir veçhesidir. Kimileyin siyasal yaşamımızın en önemli veçhesidir. Fakat bu geçmişte hep böyle olmamıştır

(bununla beraber Ortaçağ Avrupa'sında "kilise" ile "devlet" arasında bir çatışmanın izini sürme yönünde boş yere çaba harcanmıştır) ve bu durum belirsiz bir gelecekte de merkezi önem taşımaya devam etmeyebilir. Fakat siyaset ve iktidarın her an her yerde bulunması onların yerini sağlamlaştırmış mıdır? Burada ben, "iktidar" ve "siyasal" gibi terimlerin anlamlarını yitirme noktasına varıncaya dek esnetilmesi tehlikesini göz önüne alarak, aykırı tondan bir görüş öne sürüyorum. Devletin siyasal etkilere sahip diğer kurumlardan, pratiklerden ve kavramlaştırmalardan farklı anlamda siyasal olduğunu söyleyemeyiz miyiz? Hegel 1820'de, aileyi, sivil toplumu ve devleti birbirini tamamlayan, ama birbirinden farklı terimler olarak almıştır; bunlar varoluşumuzun birbirini tamamlayan, ama birbirinden farklı olan veçhelerini göstermekte ve karakterize etmektedir. Hegel, ailenin ve sivil toplumun hiçbir siyasal geçerliğe ve etkiye sahip olmayan alanlar olduğu yönünde bir görüşe sahip değildi. Hegel'e göre aile ve sivil toplum, devletin taşıdığı anlamda siyasal değildir. Bugün devletin ve onunla birlikte toplumun kimi yönlerinin potansiyel olarak demokratikleşmeye tâbi olmasından söz etmek bize makul gelse de (Jean Cohen ile Andrew Arato'nun *Civil Society and Political Theory*'de¹ durumun bu olduğu ve bu olması gerektiği yönündeki savlarına genel olarak katılıyorum), bütün toplumsal kurumlardan (aile, borsa, hapishane sistemi) aynı şekilde potansiyel olarak demokratikleşmeye tâbi kurumlar olarak söz edebileceğimiz şüphelidir.

Ne ki bu, demokratikleşmenin biricik odağının devlet olduğu ya da demokratikleşmenin, ne ise o olarak, bitmemiş bir dava olarak görülmekten çok, bir *fait accompli*² olarak alınması gerektiği anlamına gelmemektedir. Demokratikleşme tartış-

¹ Cambridge, MA, MIT Press, 1992. Arşivi - <https://rantey.org>

² *fait accompli* (Lat.): oldubitti (ç.n.).

malarında değinilmesi gereken soru ya da siyasal'ın o her yerde hazır ve nazır oluşuna ilişkin soru, siyasetin ve devletin (bunlar aynı şey değildir) ilk iş olarak niçin bu denli yapay biçimde bir araya gelmeye zorlandıkları sorusudur. Bugün bir geri, çekilme örüntüsü teşhis etmek mümkün olabilir; bu örüntü içerisinde günlük yaşam alanları, anlamlı varoluş alanları ve hatta direniş mekânları bile birer "siyasal" boyut kazanır. Fakat böyle yaparsak bunların nelerden geri çekildiğini, nelere direnç göstermeye eğilimli olduğunu belirlememiz gerekir. Bunlar, büyük ölçüde, "siyasal"ı tekeline almak için tüm araç gereçleri gayri meşru olarak kendine mal eden devlete yönelik bir tepki içerisindeyler. Bu meseleyi her yönüyle soruşturmak konudan epey uzaklaşmak olacak. Fakat kitabımın konusu olan Marksist devlet kuramı buna bir ölçüde cevaz vermektedir; çünkü kapitalizmin devlet-toplum ilişkilerinin koordinatlarını kesin ve kökten bir biçimde değiştirdiğine ve bunu yaparken de devleti -onu siyasal'ın tekil odağı olarak sunabilen- yeni bir tür gerçekliğe dönüştürdüğüne ilk defa işaret eden kişi, Hegel'in hayaletiyle boğuşan Marx'tı.

Son zamanlarda Marksist devlet kuramında "kapitalist devlet" kavramını epey etraflıca betimlemek ve tartışmak yönünde bir eğilim söz konusu olmuştur. Böylesi bir anda "devleti" sözcük anlamıyla almak ve onu siyasal bir kurum olarak görmek, kapitalizmi de ekonomik bir sistem olarak algılamak cazip gözükebilmektedir. Bu gerekçelerle kişi, bir devletin kapitalizm ya da kapitalistler lehine olan eyleminin onu kapitalist bir devlet yaptığını kolaylıkla yadsıyabilir. Fakat böylesi bir reddediş mesnetsizdir ve meseleyi kestirip atmaktadır. Varolan kapitalist devletlerin aksine, bir soyutlama olan kapitalist devlet hakkında uluorta konuşmanın belirgin tehlikelerini aklımızda tuttuğumuz takdirde, bu kavramı, melez bir kavram olabilese bile, kullanmamamız için bir neden kalmaz.

Bir kere, devletlerin kapitalizmi teşvik ettiğini yadsımanın bir anlamı yoktur. Devletlerin çoğu böyle yapmaktadır, özellikle de günümüzde. Ancak farklı devletler kapitalizmi farklı biçimlerde ve farklı derecelerde teşvik etmektedir; üstelik kapitalizme ilişkin olarak farklı devletlerin teşvik etme eğiliminde olduğu birçok farklı tür, tarz ve evre vardır. Fakat kapitalizmin teşviki yetersiz bir ölçüttür. Örneğe, Çin Halk Cumhuriyeti büyük bir gayretle kapitalizmi teşvik etmektedir, fakat bu ya da bir başka nedenden dolayı onu bir kapitalist devlet diye adlandırmak saçma olur. Peki, benim kapitalist devlet kategorisini kullanmamı temellendirme yolunda başka hangi özellikler ileri sürülebilir? Bunların pek çoğu kavramsal olduğu kadar tarihsel özelliklerdir. Anthony Giddens “burjuvazinin iktidara gelmesinin mutlakıyet rejimlerinin ulus devlete dönüşmesiyle çok yakından irtibatlı olduğu”na ve bu tarihsel yakınlaşmayı sürdüren “ulus devletin ve kapitalizmin birbiriyle çok sıkı yapısal bağlar kurduğu”na işaret etmiştir.³ Kapitalizmi, Marksistlerin çoğun yaptığı gibi, bir toplumsal ve ekonomik ilişkiler sistemi, emek ve meta değişiminin gelişmesi olarak almak, yükselen burjuva sınıfının kendi ekonomik amaçlarını her şeyden öte önceden kurulu devletler sistemi içerisindeki önceden kurulu devlet kurumlarının dizginlerini ele geçirmekle ilerletebileceği gerçeğini unutmak demektir. Burjuva devrimler bu devlet kurumlarının niteliğinde radikal değişimler yaratmış ve bu değişimleri daha ileri noktalara taşımıştır. Bunu yaparken de kapitalizmin ortaya çıkması ve yayılmasının koşullarını konsolide etmiştir. Burjuva devrimler bir yandan hiçbir zaman uluslararası olmamıştır, ama öte yandan ulus devlet, kimi Marksistlerin düşündü-

³ Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, c. 1, *Power, Property and the State*, Berkeley & Los Angeles University of California Press, 1981, s. 187.

günün tersine, hiçbir zaman kapitalizmin bir gölge fenomeni olmamıştır. Bana göre Marx, böyle düşünenlerden biri değildi.

Fakat bu beklenen bir şeydir. Halihazırdaki durumda işaret edilmesi gereken şey şudur: devlet kuramıyla ilgilenmek şu ya da bu şekilde siyasal'ın özgüllüğüyle ilgilenmek demektir. Yine de olasıdır ki, siyasal'ın değil devletin özgüllüğüne bugünlerde darbe vuran şey belki de entelektüel gelişmelerden çok, kurumsal gelişmelerdir. Devletler sistemi, sermayenin uluslararasılaşması ve kapitalist değerlerin daha birkaç yıl öncesine dek hiç ihtimal verilmeyen yerlere girip yayılmasıyla birlikte önemli değişimler geçirmektedir. Aynı zamanda, eski Sovyetler Birliği ile Orta ve Doğu Avrupa'da meydana gelen çok değişik, milliyetçi kalkışmalar en azından "devlet" ile "ulus"un on dokuzuncu yüzyıl sonlarında rastlaşıp oluşturdukları o "ulus-devlet" bileşimini artık olağan bir şeymiş gibi kabul edemeyeceğimizi, günümüzde insanların kendi başlat/dondurulmuş siyasal kimlik kipleri olarak genelde devlete değil, ulusa odaklandıklarını anımsatmaktadır bizlere. Ulusların kendi kaderlerini tayin ilkesini ve mevcut devlet sınırlarının dokunulmazlığını öne sürmek Bosna'da bir dehşet riski yaratmak ve hatta bunu kışkırtmak demektir. Daha uzak bölgelerde ve daha eski tarihlerde, çoğun işlemeyen devlet sistemlerinin kolonyalist güçlerce Ortadoğu toplumlarının üzerine bindirilmesi, Batı'nın ateşlemesiyle başlatılan o başarısız modernleşme girişimlerine karşı dinsel yönelimli, fundamentalist tepkilerin tahrik edilmesi sonucunu doğurmuştur. Fakat biz bugün devlete tabandan gelen milliyetçi ya da fundamentalist tehditlerle yüz yüze değiliz sadece. Bir başka düzlemde devletler, kendilerini değilse bile, diğer devletlerle olan ilişkilerini yeniden tanımlamakla meşguldürler: ekonomik ittifaklar, serbest ticaret bölgeleri, ticaret blokları ve eko-

nomik “topluluklar” bugünlerde siyasal söz dağarımızın büyük bölümünü oluşturmaktadır (uluslararası ya da çokuluslu örgütler diye adlandırılan kuruluşlar bile gerçekte çok-devletli yapılardır).

“Askeri-sınai kompleks”le ilgili kaygının, yerini bu kompleksin çöküşü sonucu oluşan ekonomik resesyona ilgili kaygıya bıraktığı bir dünyada, özel güç merkezleri olan çokuluslu şirketlerin kamusal güç merkezlerini (devlet gibi) manipüle edebildiği, Dünya Bankası ile Uluslararası Para Fonu’nun milyonların yaşamını etkileyen devlet politikalarını dikte ettirebildiği bir dünyada, ekonomik ile siyasal arasındaki çizginin artık silikleştiğini ya da yeniden çizildiğini düşünmemek zordur. Devletin bir kısaç hareketiyle, yukarıdan çokuluslu gelişmeler, aşağıdan ise parçalı “siyasetler” (fundamentalizm, etnisite, milliyetçilik, tikelcilik ve kimlik politikası) tarafından kısaç altında alınıp sıkıştırıldığı bir tablo çizmek pek zor değildir. Hatta şu da doğru olabilir: “Devletin etkililik düzeyi ile dünya sistematığı arasındaki uçurum ... geç dönem modern devletlerdeki iç disiplinin nerelere uzandığını açıklamaya yardımcı olmaktadır.”⁴

Gelgelelim, bu tür devletlerde disiplinin [her yere] uzanması bizatihi bu devletlerin buyruğu uyarınca gelişir çoğun. Yani, bir başka açıdan bakıldığında, kısaç hareketinin devletin baskıcı ve ideolojik işlevlerini hafifletmediği ya da onun sivil toplumdan elini çekmesini sağlamadığı açıktır. (Sözgeli mi, Reaganizm ile Thatcherizm, kitabın ileriki sayfalarında göreceğimiz gibi, devlet kontrolünü, gevşetme yönündeki iddialarının aksine, daha da sıkılaştırmışlardır.) Devletlere bir zamanlar hükümrancılık kapları olarak ve siyasal yükümlülük odakları olarak rutin biçimde bahşedilen merkezilik aşınıyor

⁴ William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Oxford, Blackwell, 1988), s. 134.

olabilir, fakat güç kapları olarak düşünülen devletler ısrarla varlığını sürdürüyor gözükmektedir. Devleti bir gözetim aracı olarak görmeksizin gözetim olgusunu tartışmak abestir. Devleti özellikle modern bir görüngü kılan koşullar -Andrew Feenberg haklıysa, buna, bürokratik devlet ile tekno-yapının kapitalist çağ boyunca yukarıdan aşağıya gözetimin ve yukarıdan kontrolün ilkelerini ortaklaşması da dahildir⁵- henüz ortadan kaybolmamıştır. Modern gözetim teknikleri bürokratik devleti ve tekno-yapıyı daha önce hiç olmadığı kadar birbirine yaklaştırıyor olabilir pekâlâ. Kitabımızın izleyen sayfalarında Marksizmin, en geniş anlamıyla, bu gelişmelere bir tepki olarak büyüüp geliştiğini ve bu tepkiyi koyan ilk siyasal hareket ve öğreti olduğunu unutmamamız gerekiyor.

Devletler kapitalizmle ve kapitalist sivil toplumla -sivil toplum ne şekilde (yeniden) tanımlanırsa tanımlansın- ilişkili olarak varolur ve işleyimde bulunurlar. Hegel, sivil toplumu, devletten kurumsal olarak ayrı olan, fakat salt ekonomiyle ya da ekonominin kuşattığı "ihtiyaçlar sistemi"yle özdeş olmayan bir alan olarak alır. Sivil toplum kurumları, ekonomiyi bir derecede tutarlılığa zorlayan bir tür özerk/kendi kendini örgütleyen birlikler ağı ya da dokusu oluşturur. Sivil toplumun değerleri devletinkiyle aynı değildir, fakat devletin kutsallık kisvesi geçirdiği (daha) siyasal ve (daha) bütünleyici değerlerle -bunlar sivil toplumun nihayetinde uyum içerisinde olması gereken değerlerdir- tamamlanması gerekmektedir. Devlet ve sivil toplum birbirini dengeleyen güçler ya da alanlardır. Biri diğerinin varlığı ya da işleyimi olmaksızın varolamaz ya da işleyemez. Bir arada, çifte bir anlam taşırlar.

Bu kitap, sivil toplum-devlet ilişkisi hakkındaki Hegel-Marx hesaplaşmasının Fransız Devrimi sonrasında ve Sanayi

⁵ Andrew Feenberg, *Critical Theory of Technology* (New York & Oxford, Oxford University Press), 1991, s. 43-44

Devrimi doludizgin ilerlerken gerçekleşen bir hesaplaşma olarak, modern siyasal söylemin terimlerini kurmaya yardımcı olduğunu ileri sürmektedir –bu terimlerle henüz işimiz bitmemiştir. Bu terimler -demokrasi, yurttaşlık, emek, yoksulluk, zenginlik- Marx-Hegel hesaplaşmasında gergin/sıkıntılı bir ilişki içerisinde varolmuştur ve hâlâ da varolmaktadır. Fakat bu bir ilişkidir, bir yan yana gelme değil. Eski Sovyetler Birliği’ni oluşturan ülkelerdeki (bu ülkelerde Hegel’in 1820’de bir ölçüde aşına olduğu türden bir sivil toplumun yaratılması, acil bir görev ve güncel bir mesele olarak karşımızda durmaktadır) meslektaşlarımıza kulak verdiğimizde, bu terimlerin birbirleriyle olan ilişkisini yeni baştan anımsamak durumunda kalıyoruz. Hiper-kapitalizmin sunduğu “şok terapisi” ile “piyasanın” ani istilasının, Eski Sovyetler Birliği’ndeki meslektaşlarımızdan bazılarına göre, her şeyi silip süpürecek ve toplumsal yeniden üretim için gerek duyulan her şeyi mucizevi bir şekilde sağlayacak bir gelişme olmadığı açıktır. Piyasa, sivil toplumu kendi başına üretme noktasında değildir; aksini düşünmek ekonomik determinizm indirgemeciliğine savrulmak olur. Gerçekten yirminci yüzyıldaki refah devletleri tam da bu nedenden dolayı varolmuşlardır (Reaganizm ve Thatcherizm yüzünden ne denli aşınma uğramış olsalar da). İnsanlar devletlerinden kendilerine -şu son zamanlara dek kendilerinden esirgenen- sivil ve siyasal haklar bahşetmelerini beklemezler sadece. Devletler aynı zamanda kendi yurttaşlarının toplumsal ihtiyaçlarını, onların hak iddialarını/taleplerini ve korunma ihtiyaçlarını dikkate almak durumundadır, bununsa piyasanın ilgisi kapsamında olması gerekmez. Bu son noktayı yadsıdığı için Marx’ın şimşeklerini üzerine çeken Hegel, yine de, sivil toplumu canlandıran özel kazanımların kamusal yaşamdan koparılması durumunda sivil toplumun bozulma ve çökme tehlikesiyle karşılaşacağını farkındaydı. Sadece devletin suçları cezalandırabildiği ve bü-

rokrasiyi yoksunlaştırabildiği Rusya'da bu gerçek bir tehlike-
dir –bunlar halihazırda birbirini dışlayan görevler değildir.

Marx'ın ilk muhatabı olan Hegel, öz yurdu Almanya'da son zamanlarda meydana gelen gelişmeleri görebilseydi -eski Batı Almanya'nın eski Doğu Almanya'yı ilhak etmesinin yarattığı iyimser hava yerini hızla, Hegel'in de farkına varmış olduğu gibi, dil ve etnik mirasın bir halkı otomatik olarak birleştirmede olduğu yönündeki bir farkındalığa bırakmıştır- muhtemeldir ki pek şaşırmazdı. Üçüncü Reich ya da Weimar'dan daha uzun süren ve tamamen farklı olan bir siyasal ve toplumsal yapının asimilasyonu, otomatik olarak gerçekleşmeyecektir –yani, devletten kaynaklanan inisiyatifler olmaksızın gerçekleşmeyecektir.

Devlet ile toplumun Hegelci anlamda hesaplaşmasının, ki şu son olayların da gösterdiği gibi güncelliğini ya da yerindeliğini yitirmemiş bir hesaplaşmadır bu, Orta ve Doğu Avrupa'da hangi gelişmelerin beklenmesi gerektiği hakkında bize öğretecek hâlâ çok şeyi vardır. Belli bir ülkede sivil toplumun bıraktığı aktif izler ne denli azsa, siyasal ya da ekonomik reformların, ister ayrı ayrı, ister bir arada, yürütülmesi o denli zor olur. Bu, bazılarının düşündüğü gibi devletler çağının sonuna doğru yaklaşıyor olsak bile, sivil toplumun bir defa nasıl ve niçin vücut bulduğunu ve kendisini nasıl bu denli uzun süre idame ettirmeyi başardığını anlamamızı gerektirmemesinin nedenlerinden biridir. Benim savım şudur ki, devlet ve sivil toplum konusundaki Hegel-Marx hesaplaşması bunun paradigmatic olduğunu kanıtlamıştır ve hâlâ kanıtlamaya devam etmektedir.

David Easton 1968'de şöyle yazmıştı: "Marx'ın devlet ile sivil toplum arasındaki farklılık düşüncesine kazandırmış olduğu itkidenden dolayı -Marx'tan önce âdeta hiç duyulmamış bir düşünceydi bu- siyasal bilimi diğer sosyal bilimlerden ayrı bir

disiplin olarak ortaya çıkabilmiştir.”⁶ Bu sözler Marx’a haddinden fazla paye biçmektedir. Öncesiyle ve sonrasıyla, devlet hakkındaki bütün kuramsal metinlerin biçimini ve tonaltisini sarsan şey Hegel’in devlete ilişkin felsefi yazıları oldu. Easton’un gözlemi her durumda aynı ansiklopedideki bir başka gözleme ters düşmektedir: “Problemle ciddi olarak ilgilenenlerin büyük çoğunluğuna bile tatmin edici gelecek bileşik bir devlet tanımı önermek imkânsızdır.”⁷ Burada galiba “bileşik tanım” sözcüklerinde çok şey gizlidir, çünkü bunun eksikliği gerçekten de bir problemdir –ama ileride göreceğimiz gibi Marx için hiç de öyle değildir. Ne olursa olsun, John A. Hall yirmi beş yıl sonra yazarken, bileşik bir tanıma gerek-sinen devlet hakkında böylesi bir tanımın kolaylıkla yapılabilceğini, kendinden emin bir şekilde, öne sürer. Birincisi, devlet, bir dizi siyasal kurumdan oluşur; devlet bu kurumları kendi (bürokratik) personeliyle doldurur. Bunlar şiddet ve zor’un meşru kullanımını tekeline almış kurumları da içerir. İkincisi, bu kurumlar coğrafi olarak sınırlı bir toprak parçasının, bir toplumun ya da bir ülkenin merkezindedir. Devlet kendi toplumuna yönelir, kendi kapitalist toplumu içerisinde yüzer, fakat o aynı zamanda diğer devletlerin yanı sıra mevcut olan bir devlettir, bu devletlerle de ilgilenir, zorunlu olarak onlar arasında faaliyette bulunur. Devletin bir alandaki davranışı ancak bir başka alana atıfta bulunularak açıklanabilir. Devletler kendi kendilerine yeterli olan, üniter kendilikler değildir; fakat ilişkisel olarak diğer devletler matriksi içerisinde tanımlanır ve kendilerini öyle tanımlarlar. Üçüncüsü, devlet, kendi teritoryal sınırları içerisinde kural (yasa) koyma yetkisini tekelinde bulundurur; bunlar salt baskıcı kurallar

⁶ David Easton, “Political Science” *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (IESS) içinde, New York, Macmillan, 1968, c. 12, s. 283-284.

⁷ Morton H. Friedman, “State: The Institution”, IESS içinde, c. 15, s. 143.

(yasalar) değil, fakat aynı zamanda kendi yurttaşları arasında ortak bir siyasal kültür yaratmaya yardımcı olan türden normlar ve değerlerdir. Yani devletler, kendilerini meşrulaştırma amacı güderler ve bu da onların tanımının bir parçasını oluşturur. Dördüncüsü, devletlik (*statehood*), karakterize edildiği haliyle, “gerçekte başarılmış bir şey olmaktan çok, bir özlemdir çoğun.”⁸

Hall, Batılı Marksist kuramcılar arasında devlet konusuna -onun meşruiyetine, görelî özerkliğine, hegemonyasına- duyulan ilginin canlanışına dikkat çeker; buysa genel olarak sosyal bilimcilerin, devleti kendi analizlerinin kapsamına “yeniden almalarına” yardımcı olmuştur. Theda Skocpol 1979’da şöyle yazmaktadır: “Hemen hemen bütün Marksistler devlet biçimlerinin ve etkinliklerinin üretim tarzına göre değiştiğini, devlet yöneticilerinin egemen sınıfın temel çıkarlarına karşı hareket edemeyeceklerini düşünmeye devam ediyor. ... Sonuçta, devleti topluma soğuran sosyolojik eğilimin bu Marksist versiyonunu sorgulamaya hâlâ kimse yanaşmıyor.”⁹ Skocpol’ün gözlemi elbette temel bir güçlüğe parmak basmaktadır, bu güçlüğe ileriki sayfalarda daha ayrıntılı olarak değinilecektir. Şimdilik şu kadarını söyleyelim, salt Marksist devlet kuramında ve Marksolojide 1979’dan sonra yaşanan gelişmelerin yardımıyla değil, aynı zamanda Kenneth Dyson’un Marksist devlet kuramının her yerinde, sivil toplum *içerisine* çöken devlet (devlet burada, egemen sınıf kuramında olduğu gibi, sivil toplumun veçhelerinden biri olarak

⁸ John A. Hall, “The State”, William Outhwaite ve Tom Bottomore (haz.) içinde, *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Oxford, Blackwell, 1993, s. 643; olağanüstü derecede benzer bir karakterizasyon için karşı. Hal Draper, *Karl Marx’s Theory of Revolution*, c. 1, *State and Bureaucracy*, New York (Monthly Review Press, 1977), s. 253 ve izleyen sayfalar.

⁹ Theda Skocpol, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1979), s. 28.

alınır) ile sivil topluma *karşı* konumlanan devlet arasında bir gerginlik olduğu yolundaki görüşünden¹⁰ yardım alarak da bu güçlüğü hafifletilmesi gerekmektedir. Devlet-temelli açıklamanın aksine toplum-temelli açıklama, kendi içinde, Marksist devlet kuramını liberal devlet kuramlarından ayırt etmez. Hem toplum-temelli Marksist devlet kuramı hem de liberal devlet kuramı, siyasal alanı, gerçekte olmadığı bir şeye, ekonomik alana bağımlı bir gölge fenomen, dönüştürme riski taşır. Marksist devlet kuramını ayırt eden şey, onun farklı ağırlıktaki öğelerden oluşan bir bileşik olarak sergilediği özelliiktir. Bertell Ollman, Marksist devlet kuramlarında devletin kapitalist sınıfın bir gereci, ekonomik etkilere sahip olabilen siyasal işlevlere değgin nesnel bir yapı, sınıf mücadelesinin bir arenası, yabancılaşmış sınıf ilişkilerinden yükselen yanılsamalı bir topluluk ve (çapraşık ama anlamsız olmayan bir ifadeyle) "hegemonik bir siyasal ideoloji" olduğunu ileri sürer.¹¹ Ollman yerinde gözlemlerde bulunsa da -bu nitelemelerden her biri devletin önemli bir yönünü gözler önüne serer, fakat bunlardan sadece birini alıp diğerlerini dışlamak devletin doğasını çarpıtacaktır- bir sonraki (aşıkâr) adımı atmaz. Buysa bu değişik nitelemelerin (ve çarpıtmaların) her zaman eşit ağırlıkta olduğunu yadsımak ve tarihsel açıdan bakıldığında Ollman'ın nitelemelerinden ilkinin (egemen-sınıf kuramı) gerçekte diğerlerini yerinden edip onların yerine geçtiğine -bir bütün olarak Marksist devlet kuramının zararına olacak şekilde- işaret etmek demektir. Bu kitabın okurlarının büyük bölümü, devletin sadece egemen sınıfın çıkarlarının bir ifadesi ya da salt sınıfsal egemenliğin bir organı olduğu şeklindeki o bildik Marksist formülasyonla karşılaşmış olacak. Benim sa-

¹⁰ Kenneth Dyson, *The State Tradition in Western Europe*, New York & Oxford (Oxford University Press, 1980), s. 104.

¹¹ Bertell Ollman, *Dialectical Investigations*, New York & Londra (Routledge, 1993), s. 89.

vım şudur ki, Marksist devlet kuramının hepsi bundan ibaret olsaydı onun hakkında yazılar kaleme almaya değmezdi. Gene bir başka savım da şudur ki, egemen-sınıf kuramı Marksist devlet kuramının bir karakterizasyonu değil, onun yerine geçen bir kuramdır. Demem o ki, egemen-sınıf kuramı uzunca bir süredir bütün'ün yerine geçen parça olmuştur. Onun Marksist devlet kuramının açık ara en iyi bilinen yönü olması, bu kitabın ele almaya çalıştığı problemin bir parçasıdır. Egemen-sınıf kuramı şansını kullanmış ve Marksist devlet kuramına epeyce bir süre hakim olmuştur. Fakat hiçbir zaman çok iyi işlememiş ya da fazla bir şey açıklamamıştır. Anlam düzleminde başarısızdır.

Buysa prosedürle ilgili önemli bir noktaya yol açmaktadır. Bu kitabı yayınlamayı kabul eden yayın kurulunun bir üyesi, kitabın başlığının “Marx’ı Kurtarmak” şeklinde değiştirilmesini önermişti. Bu, elinizdekinden çok daha kapsamlı bir kitabın başlığı olabilirdi, ancak şu hususu belirtmeliyim ki, kartlarımı masaya koyarak gerçekte bir bakıma Marx’ı “kurtarma” arzumı ortaya koymuş oluyorum. Sorun, Marx’ı ne gibi şeylerden ve ne adına kurtaracağım da düğümlenmektedir. Marx, büyük ölçüde, Soğuk Savaş döneminde entelektüel dünyaya egemen olan aşırılıklardan kurtarılmalıdır; son zamanlara dek büyük bölünmüşlük diye düşünülen bu durum her iki taraftan da kökleniyordu. Bu, Marx’ın bir kuramcı olarak şöhretini lekeledi, onun kuramlarını itibardan düşürdü ve onu yirminci yüzyıl Marksizmindeki pratik ve kuramsal gelişmelerin (Marx bunları bilemezdi) sorumlusu olarak görmeye kalkıştı.¹² Sorumluluk elbette basit bir konu değildir. Marx’ın yazdıklarında öyle pasajlar vardır ki bunları, onu gerçekte acil si-

¹² Bkz. Paul Thomas, “Critical Reception: Marx Then and Now”, Terrell Carver (haz.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge & New York (Cambridge University Press, 1991), s. 23-54.

yasal nedenlerden dolayı yaptığı kuramsal ve pratik hamlelere peşinen onay vermiş gibi gösteren pasajlar olarak almak mümkündür, zaten öyle de yapılmıştır. Benim ilgi alanım içerisinde daha spesifik bakıldığında, Marx'ın devlet hakkında dogmatik sözlerin sahibi olabildiği görülmektedir. Bu sözler kayıtlardadır; geleceğin kuramcıları ile siyasal aktörleri isterlerse bu sözleri geçerli de kılabilir, isterlerse itibardan da düşürebilirler. Bu sözlerin neler olduğunu aşağıda göstermeyi umuyorum; hemen her zaman devletin egemen sınıfın bir gereci olduğunu ya da egemen sınıfın bir gereci olmaktan başka bir şey olmadığını anlatan bu sözler, hiçbir şekilde, Marx'ın devlet hakkında söylediklerinin can alıcı kısmını teşkil etmemektedir. Öte yandan, egemen-sınıf kuramının da bir kalemde üstü çizilemez ya da yokmuş gibi düşünülemez. Bir başka deyişle bu kuram reddedilmesinin yanı sıra açıklanmalıdır da. Eğer egemen-sınıf kuramı bir şekilde kullanılacaksa bu, en azından, Nicos Poulantzas'ın (Poulantzas'a kitabın ileriki bir bölümünde eğiliyorum) kullandığı gibi kullanılmalıdır. Poulantzas'ın inandığı gibi eğer devlet ilişkisel açıdan bakılması gereken bir kompleks ise, egemen-sınıf kuramı bunun olası veçhelerinden biridir (buradan hareketle karşılıklı bağlantıların izi sürülebilir). Bu bana Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki metodolojik uyarılarıyla uyum içerisinde olmak gibi geliyor ("üretim sürecinde belli bir biçimde aktif olan belli bireyler aralarında belli toplumsal ve siyasal ilişkilere girerler. Empirik gözlemler her bir ayrı kertede toplumsal ve siyasal yapının üretimle olan bağlantısını empirik olarak açığa çıkarmalıdır")¹³ Bundan tek başına, egemen-sınıf kuramının devlete ilişkin olarak geçerli bir kuram oluşturduğu anlamı çıkmaz. Fakat egemen-sınıf kuramının belirgin kusurlarına

¹³ Marx ve Engels, *The German Ideology*, çev. Saliya Reyanskaya (Londra: Lawrence & Wishart, 1965), s. 36.

bakıp da Marx'ın devlete dair gerçek bir kurama sahip olmadığını söylemek ciddi bir hata olur. Bense aşağıda, Marx'ın yazdıklarında bir devlet kuramının varolduğunu ve bunun da geçerli bir kuram olduğunu ileri sürüyorum. Marx'ın çeşitli dogmatik sözlerinden dolayı değil, bu sözlerle rağmen geçerli bir kuramdır bu. Bu kuram Marx'ın yazdıklarından olmadık anlamlar değil, gerçek anlamlar çıkarılarak ve yeniden düzeltilerek oluşturulmalıdır. Bu geniş kapsamlı kuramın Marx'ın dogmatik ifadeleriyle malul olduğunu söylemek, Marx'ı kendisinden kurtarmak istediğim insanlardan birinin, eğer haklıysam en önemli kişidir bu, Marx'ın kendisi olduğunu söylemektir.

Bunu söylediğim için affınıza sığınmıyorum. Marx'ın devlet kuramını derleyip toparlama yönündeki çabalarımı "Marx'ın gerçekten neyi kastettiğini" bulup çıkarma yönündeki girişimlerden ayırma gayreti içerisinde yapıyorum bunu. Bu girişimler, genelde, Marx'ın eserlerinin ancak uzman kişilerin çözebildiği gizli anlamlara sahip olduğu, eğer bu metinler uygun bir tarzda yorumlanacak olursa saf, lekesiz Marx'ın ortaya çıkacağı, tek başına Marx'ın sözlerinin de, yerinde yorumlandığı takdirde, kafa karışıklıklarını bir kerede ve tümünden yok edeceği yolundaki inanışa dayanarak yürütülmektedir. Fakat Marx'ın benim "yabancı politik" diye adlandırdığım kuramı hakkında artık muğlak ya da gizli hiçbir şey yoktur. Bu kuram, ilk olarak, Marx'ın akademisyenlere görünmekte ağır kalan erken dönem yazılarına belli belirsiz yedirilmiştir, fakat Marx'ın diğer yazılarında da bu kurama fazlasıyla rastlanabilir. Bu kitabın ilk bölümlerinde tüm bu yazıları incelemek suretiyle Marksolojik bir argüman ileri sürüyorum. Fakat bu argümanda yer alan bütün hassas noktalar Marksolojik ya da Marksist nitelikte değildir. Başkalarının insafsızca bulandırıp kırdığı Marx'ın bozulmamış, saf özünü

bulma arayışında değilim. Tersine, Marx'ın çeşitli yazılarında devletle ilgili olarak benim bulduğum şey karmaşıklık, karışıklık ve muğlaklık olmuştur. İleriki sayfalarda dogmatik/kemikleşmiş bir devlet kuramının Marksizm tarihinde ne şekilde ortaya çıktığını kimi yönleriyle betimlemeye girişiyorum. Bu kuram kendisini ve büyük bir sıklıkla temsil ettiği Marksizmi itibardan düşürmek için çok şey yapmıştır. Fakat ben bunu Marx'ı temize çıkarmak adına yapmıyorum. Ben bunu, onun yazdıklarında yer alan bir şeyleri derleyip toplama adına yapıyorum; bu yazılar Marksist olsun ya da olmasın, kuramcı olsun ya da olmasın, devletle ilgilenen -ki bu konu bizim hepimizin ilgilenmesi gereken bir konudur- herkesin ilgisini çeker ve çekmesi de gerekir. Marx'ın devlet hakkında yazdıkları çoğun Marx'la bağdaşmıyordu; ve argümanlarını önemli kılan şeyse kesenkes bu argümanlarda yer alan boşluklar, eksiklikler ve karışıklıklardır. Marx'ın yazdıklarını zorla Proksustes yatağına¹⁴ sokup oradan tutarlı bir şeyler çıkarmaya çalışmıyorum. Ben argümanların bir araya gelemediği bu metinlerdeki gerginlik alanlarını gözler önüne sermeye ve boğumların bağlanmayı reddettiği düğüm noktalarını birbirinden yalıtmaya çalışıyorum. Başka düşünürlerin yazdıklarında olduğu gibi Marx'ın yazdıklarında da argümanlar, en provokatif haline, mükemmel bir tutarlılıkla birbirine uymadığında kavuşmaktadır.

Anthony Giddens, "Marx'ın devlete ilişkin sözlerinin her zaman içsel bir tutarlılığa sahip olmadığını görmezlikten gelemeyiz. ... Marx'ın devlet üzerine yaptığı uslamlama, karşı çıktığı düşüncelerin kimi önemli öğelerini yansıtır,"¹⁵ derken

¹⁴ Proksustes yatağı: Yunan mitolojisinde ünlü bir soyguncu olan Proksustes'in demirden bir yatağı vardır. Proksustes yakaladığı kişileri bu yatağa bağlar, tutsağının boyu kısa gelirse el ve ayaklarından çeke çeke uzatır, uzun gelirse taşan kısımları doğrar (ç.n.). Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

¹⁵ Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, s. 207.

oldukça haklıdır. Hegel'in Marx'ın eserlerine nasıl yansıdığı sorusunu bir an bir kenara bırakarak şunu diyebiliriz: Marx'ın egemen-sınıf kuramı, devleti, kendi karakterini ve itkisini, kendi üzerine etkileyen dış toplumsal güçlerin tesirinden türeten ikincil bir görüngü olarak alması hasebiyle, liberal devlet kuramına çok yakın düşer. Hem Marksgil egemen-sınıf kuramı hem de liberalizm, devleti, sivil toplumdaki gruplar ya da sınıflar tarafından dışarıdan nüfuz edilen bir şey olarak anlar, öyle ki devlet sonunda bu dış toplumsal güçlerin oyun alanına indirgenebilir hale gelir. Liberal kuram gibi egemen-sınıf kuramı da devleti sivil toplumun üzerine çökertir. Fakat bunu yaparken, gene Marx'ın kapitalist toplumun kurucu bir ögesi olarak düşündüğü şeyi, devletin sivil topluma karşı konumlanmasını pek önemsemez. Egemen-sınıf kuramı, özellikle, sivil toplumun ortaya çıkışını teşvik eden türden bir devlet eylemi olmaksızın kapitalist bir sivil toplum olabilir miydi? sorusuna cevap vermekten kaçınır.

Kapitalistler artık-değere el koymak ve emek gücüne hükmetmek durumunda iseler pek çok siyasal önkoşulun elde edilmesi gerektiği, bir başına *Alman İdeolojisi*'ne bakılarak bile açıkça görülebilir. Marx, üretim araçlarının özel mülkiyetinin temelini neyin oluşturduğu hususunda J. B. Say'le hemfikirdir: pozitif hukuk.¹⁶ Marx, emek piyasasına, emek sözleşmesine ve diğer mübadele biçimlerine kendi "özel" statüsünü atfeden şeyin devlet olduğunun farkındaydı. Özel alanın kendisini geleceksel, modern öncesi mülkiyet ilişkilerine karşı tanzim etmesi gibi, devlet de özel alanın kutsallığını garanti altına almıştır. Toplumdaki feodal kalıntıların artçı etkilerini yok ederek siyasal iktidarı ve teritoryal kontrolü merkezileştiren şey devletti. İşçiler kendi tercihlerince çalışma becerilerini yasal olarak elden

¹⁶ Marx, *Early Writings*, T. B. Bottomore (ed.), New York (McGraw-Hill, 1964), s. 85.

çıkarmak zorunda kalıyorlarsa, daha önce üretim araçlarına sahipken şimdi zorla mülksüzleştiriliyorlarsa, bu her bir gelişme için devlet eylemi gerekli olmaktadır. Demek oluyor ki, emeği serbest kılmaya muktedir olan ve gelecekte onu üretim araçlarından yoksun bırakmayı olası kılan bir devlet, kapitalizme sadece yararlı olmakla kalmamaktadır; o aynı zamanda kapitalizmin vazgeçilmez, oluşturucu bileşenidir.

Benim savım şudur: Marx, Hegel ve Genç Hegelcilerle 1840'ların başında "kozunu paylaşıırken", "yabancı politik" diye adlandırdığım prototipik bir devlet kuramı üretti. Bu kuram, Marx'ın kendi kariyerinin sonraki dönemlerinde kısa bir süreliğine -geliştirmekten çok- ortaya attığı egemen-sınıf kuramına indirgenemez ve bu kuramla bağdaşmaz. Buna karşılık yabancı politik, bir devlet kuramı olarak, egemen-sınıf kuramından daha geçerlidir. Bunu tanıtlamaya çalışmaktan kastım, Marx'ın erken dönem çalışmalarıyla olgunluk dönemi çalışmaları arasındaki farklılıklarla ilgili geçmişin o yıpranmış ve eskimiş tartışmalarına yeniden dönmek ve genç Marx'ı olgun Marx'ın üstünde tutmak değildir. Marx'ın devlet hakkında söyledikleri bu ayrımı çok şaşırtıcı bir biçimde ortaya döker. Marx'ın Hegel'e karşı verdiği mücadele (bu kimilerinin anladığı şekliyle felsefi olmaktan çok siyasi bir mücadeledir) yüzüstü bırakılmamış, sonraya ertelenmiştir. Marx, kimilerinin sandığı gibi, yabancı politigi egemen-sınıf kuramı lehine hiçbir zaman bir kenara atınamıştır. Marx'ın yazdıklarında bu ikisi hep bir didişme içerisinde olmuştur. Marx daha sonra, 1848 sonrası yazılarında, devlete ilişkin egemen-sınıf kuramını yabancı politik- le değişik tokuş etmemiştir –gerçi Marx'ın geç dönem yazılarında yeniden su yüzüne çıkan şey egemen-sınıf kuramı değil, yabancı politiktir. Bu kuramsal handikabın bir sonucu olarak Engels, Lenin, Kautsky ve diğerleri tarafından ekonomik indirgemeci öğelere yapay bir canlılık kazandırılmıştır. Kısa süre içerisinde de bu öğeler Marksist devlet kuramına egemen ol-

maya ve neredeyse onu oluşturmaya başlamıştır. “Neredeyse” sözcüğü burada önemlidir. Parçaları bir araya getirmek ve yabancı politiği toparlama işine başlamak daha sonraki düşünür-
lere (Gramsci ve Poulantzas’a) kalmıştır.

Devlete değgin egemen-sınıf kuramlarından yabancı politiği geri almanın ya da derleyip toparlamanın can alıcı yönü nedir? Son tahlilde bu sorunun yanıtı tek bir sözcüktür: demokratikleşme. Ancak yabancı politik ile egemen-sınıf kuramının demokratikleşmeyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu görmek için biraz geriye çekilmeli ve meseleye geniş bir açıdan bakmalıyız. Kapitalizm ile demokrasi arasındaki ilişki epeydir gergin, rahatsız ve sorunlu bir ilişki olmuştur. Bugün kimi zaman şöylesine bir savla karşılaşırız: iktisadi alanın liberalleşmesi zorunlu olarak (sosyal alan bir yana) siyasal alanın demokratikleşmesini de içerir. Bu sav bana oldukça mesnetsiz geliyor. Buram buram iktisadi determinizm kokan bu yaklaşım, soyut/fetişleştirilmiş bir “özgürlük” nosyonunu iktisadi alandan taşarak siyasal arenaya yayılma kabiliyetine sahip bir şey olarak alan düzmece sayılıtlar üzerine kurulmuştur. Kapitalizm uzunca bir süredir kendisine cuk oturan bir siyasal kurama sahip olmuştur; bu kuram, kabaca söylersek, kapitalizmin yanı başında büyüüp gelişmiştir. Bu kuram demokrasi değil, liberalizmdir.

Kapitalist piyasa ekonomisinin gelişini tamamlayan şey liberal devletin formasyonu oldu; bu devletin görevi, C. B. Macpherson’un ifadesiyle, “demokratik ya da eşit bir toplum olma zorunluluğunda olmayan liberal toplumu ... korumak ve teşvik etmek” idi.¹⁷ Burjuvazi kendi destansı döneminde egemen bir sınıfın yerine başka bir sınıfı geçirmek için savaşmıyordu (burjuvazinin o dönemki söz dağarında böyle bir

¹⁷ C. B. Macpherson, *The Real World of Democracy*, Oxford (Clarendon Press, 1966), s. 9.

nosyon yoktur). Burjuvazi bir dizi ilke için savaşıyordu – pazarın feodal ve otokratik kalınlardan kurtarılması, hukukun egemenliği, yeteneklere açık kariyerler/mevkiler ve temsili hükümet. Bunların hepsi fazlasıyla liberal ilkelerdir. Fakat bunlardan ancak sonuncusunun demokrasiyle zorunlu bir ilişkisi vardır. Başlangıçta temsil kavramıyla hiçbir ilgisi olmayan demokrasiye on dokuzuncu yüzyıla özgü bir hokus pokusla temsili demokrasi kılıfının geçirilmesi benim buradaki ilgi alanımın içinde olamaz, fakat temsili hükümetin elzem olmadığına kanıtlanması ilgi alanıma girebilir ve girmelidir de. Prusya’da kapitalist pazarın açılması reaksiyoner unsurların himayesinde ilerledi ve devlet otokrasisinin gevşemesine değil, güçlenmesine neden oldu. Liberalizm bile her zaman üstüne düşeni yapmamaktadır. Geniş bir açıdan bakıldığında kapitalizmin, ilkesel olarak liberalizme ne denli eğilimli olursa olsun, pratikte Şili’den Çin’e bütün demokratik olmayan devlet tarzlarıyla bağdaştığı görülmektedir. Kapitalizm modern devletin o birbirinden çok farklı biçimlerine pekâlâ uyum gösterebilmektedir –bunun da biricik koşulu ilgili devletin bütün bu devlet biçimlerinin yaptığı şeyi yapması ve emek sözleşmesiyle ilgili koşulları korumasıdır.

Kapitalist emek sözleşmesi, emek gücünün satılması ve yabancılaştırmış emek, daha sonra yaşanan her türlü siyasi değişimde (bu değişimlerden bazıları devletin sivil topluma daha fazla uzanmasına yol açmıştır) varlığını sürdürdü. Liberal devlet biçimlerinden liberal-demokratik devlet biçimlerine geçiş böylesi bir değişimdi, bir başkası ise temsili demokrasinin gelişmesiydi. Kendi yüzyılımızda refah devletinin ve Keynesyen açıdan sosyal reformun başarılanması ve servetin yeniden bölüşümü yolunda iyicil bir araç olarak algılanan devletin gelişine (ve sonrasında çöküşüne) tanık olduk. Ayrıca, “kamu mülkiyeti” kapsamındaki çeşitli deneylere, ekonominin “hakim tepeleri” olarak adlandırılan olgunun belli veç-

helerinin millileştirilmesine tanık olduk. Yirminci yüzyılda yaşanan tüm bu deneylerin tersine çevrilebilir şeyler olduğu ortaya çıkmıştır; bugüne dek olup bitenler bu deneylerin başından itibaren ne denli sınırlı, ne denli kısıtlı olduğunu ve zaten amacın da bu olduğunu göstermektedir. Bugün Batılı devletler artık tam istihdamı sürdürmek adına krizleri düzenlemeye kalkışmıyorlar. Kamusal refahı artırmak için etkin biçimde işe koyulmuyorlar. İşçi kesimlerine herhangi bir evrenselci statü vermiyorlar, bu da bu “grupların” en başından itibaren -hiç karşısına çıkılmayan ve hatta sorgulanmayan bir olgu olan- ücretli emek şebekesi içerisine hapsedilmelerinin amaçlandığını akla getiriyor. Keynesçiliğin onay verdiği yüksek ücret uygulaması, gerçi bu uygulama fazla uzun sürmemiştir, ekonomik büyümenin önünde bir engel değil, onun bir uyarıydı. Bizden ücretli emeğin olmadığı bir dünya tahayyül etmemizi isteyen kişi Keynes değil Marx’tı, ve ücretli emek Marx’a rağmen dokunulmazlığını korudu. Benzer gelişmeler “kamu mülkiyeti”nde de görüldü. Gerçekte bu, asla ücretli emeğin karşısına çıkmayan ya da atölye ya da fabrika düzeyindeki çalışma koşullarının demokratikleştirilmesini içermeyen türden bir devlet mülkiyeti idi. Devlet soyut bir kolektif kapitalist haline geldi, işler eskisi gibi yürümeye devam etti. Daha genelde devlet, bu birbirini izleyen gelişmeler boyunca, ekonomi ve siyasetten (devlet merkezli ve devlet odaklı siyasetti bu) yalıtılmış kaldı, insanların toplumdaki yaşamına yabancı kaldı.

Elbette ki sosyalizm ile demokrasi arasında da epeydir gergin/rahatsız bir ilişki söz konusuydu. Bu ikisinin birbiriyle kaynaşması yolundaki vaat (bir zamanlar üzerinde düşünmeye değer, ulvi bir vaatti bu) boş çıktı. Fakat neden böyle oldu? Bunun ağırlıklı sebebi, sosyalizmin baskın yüzü olan Marksizmin demokratik olmayan, anti-demokratik ve dogma-

tik yönere sapmasından ötürü bu aşının tutmamasıydı. Bu yönler ana çizgiden sapmalar olarak değil, tutulacak biricik yol olarak kendini gösterdi. Fakat bu yol artık ortadan kalkmış durumda. Soğuk Savaş'ın sona ermesi, SSCB'nin ve yanı sıra Marksizmin "resmi" versiyonunun çöküşü Batılı Marksistlere daha önce benzeri görülmemiş, müthiş bir eleştiri fırsatı sunmaktadır. Eskiden üzeri epey örtülü kalmış bir nosyon olan yabancı politik, ki bu nosyon Marx'ın siyasal düşüncesinin demokratik öğeleriyle çok yakından bağlantılıdır, en sonunda hak ettiğı yere gelebilir. SSCB'de büyük bir bedel ödenerek inşa edilen *étatist*,¹⁸ bürokratik komünizm modeli yalnızlaştırılabilir, kendi toplumlarımızda yabancı politığın eleştirel bir karakterizasyonuyla yan yana konularak eleştirilebilir. Böylesi bir ikili eleştiri hiçbir surette bir çelişki değildir ve pekâlâ zaman gerektirdiğı bir şey de olabilir. Marx'ın yazdıklarında bir damar olarak yabancı politik geçmişe kıyasla çok daha yararlıdır, çünkü hem bugün yerinde yeller esen Sovyet devlet sisteminin ve hem de başı belada olan kapitalist devlet sisteminin eleştirel bir gözle nasıl değerlendirileceğinin -aşağıdan yukarıya demokratik bir dönüşüm doğrultusunda- ipuçlarını vermektedir.

Marx 1843'te "demokraside devlet ... gerçek evrenseldir", "modern Fransızlar şunu anladılar: gerçek demokraside siyasal devlet ortadan yok olur,"¹⁹ diye yazdığında elbette ki (J. L. Talmon'un savunduğunun aksine) Jakobenleri düşünmemek-
teydi. Onun aklındaki kişi Rousseau'ydu. Rousseau'nun anladığı şekliyle demokrasinin, Marx'ın nazarında, salt kapitalist toplumun bütününe değil, aynı zamanda devletin değişik siyasal biçimlerine -insan bu siyasal biçimlerde, hak sahibi kişi

¹⁸ *étatist* (Fr.): devletçi (ç.n.).

¹⁹ Marx ve Engels, *Collected Works*, [bundan böyle MECW], c. 3, New York, International Publishers, 1975, s. 29.

olarak, “sadece yasal bir varoluşa sahiptir” - yönelik eleştirinin temeli olarak, hatırı sayılır bir önemi vardır. Bu tür eleştirileri yöneltmedeki amaç “insan topluluklarını kendi en üstün amaçlarına -demokratik devlete- ulaşmaları yolunda toplumu dönüştürmek”tir.²⁰ Demokrasiye ulaşmak genelde Marx’a atfedilen şeyin ötesine geçer. Az ya da çok gönülsüzce yapılan yorumlarda şu gerçek teslim edilmiştir: Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri gibi kurulu demokrasilerde, Marx’ın görüşüne göre, işçiler yasal yollardan, oy sandığı aracılığıyla iktidarı alabilirler.

Ancak bu, iktidara giden yola ilişkin bir inanıştır, iktidarın ya da demokratikleştirilmiş toplumsal denetimin yönelebileceği kullanımlara ilişkin değil. Şunu belirtmek istiyorum: Marx’ın görüşüne göre, demokratik sosyalizm denen şeyin gerçekleştirilmesi için gerekli olan şey mevcut siyasi kurumların farklı versiyonları değil, bütüncül kurumsal değişimlerdir. 1843’te ortaya çıkmaya başlayan şey demokratikleşmenin işte bu diğer/daha geniş anlamıydı ve Marx’ın sonraki eserlerinde ifadesini bulacak olan da buydu. Marx “mülkiyetin egemenliği” ile “insanın egemenliği” arasında, yabancı politığın depolitizasyonu ile “gerçek, beşeri kurtuluş”un icap ettirdiği repolitizasyon arasında koyduğu ayrımın üstesinden gelinmesi gereken şey demokratikleşmenin toplumsal ilişkileri kapsayacak biçimde genişlemesidir, onun yabancı devlet düzleminde yukarı ya da dışarı doğru projeksiyonu değil. Demokrasinin toplumsal ilişkilere uzanması burada elde edilmeyi bekleyen ve -her şeyin siyasi olduğu düşüncesini savunanlarda görüldüğü üzere- bir *fait accompli* olmayan bir görev, bir projedir. Demokrasi bitmemiş bir dava olarak görülmek zorundadır.

Martin Jay geçerken şunu ileri sürer: “Burjuva devleti tartışırken ... Marx onu ‘salt ‘egemen sınıfın yürütme komitesi’

olarak değil, fakat aynı zamanda proletaryayı zafere götürececek olan toplumsal çelişkilerin uzlaştırılmasıyla ilgili -tahrif edilmiş de olsa- bir araştırma olarak yorumlamıştı.”²¹ Proletaryanın zaferinin artık herhangi bir şey yaratıp yaratmayacağı sorusu şimdilik bir kenara bırakıldığında görülen şey şudur: devlet, kendi payına, ilke olarak hem egemen sınıfın yürütme komitesi, hem de toplumsal uzlaşının yabancı formda bir araştırması olabilmektedir. Buradaki önemli nokta (ne denli ihtimal dahilinde ya da ihtimal dışı olursa olsun) şudur: demokratik içermelere sahip olan birinci değil, ikinci durumdur. Egemen-sınıf kuramı yukarıdan aşağı bir yapılanmayı (merkeziyetçiliği) anlatır. Onun kitabında kontrol, komuta ve tahakküm yazmaktadır. Bu kuram, devleti, *prima facie* el konulması, ele geçirilmesi, kadrolarla doldurulması gereken bir dizi kurum, bir aygıt olarak görür. Bu kurumlar ele geçirme ve kendi kadrolarını doldurma işini yapanların oluşturduğu sınıfla birlikte değişir ancak. Bu şu demektir: eğer devlet, hiç aralıksız, hem sınıfsal aygıt hem de yabancı politik olabiliyorsa, bu aralık gerçekte çok geniş olmak durumundadır, çünkü devlet bu iki durumda farklı anlaşılmaktadır. Egemen sınıfın tahakküm aracı olarak devlet tanımı yabancı politik tanımından *nitelik olarak* ayırdır. Temsile ilişkin farklı bir nosyonu, sınıf çıkarlarının doğrudan temsilini anlatır. Yabancı devlet ise işçilere, kendi toplumsal konumlarından, toplumsal ilişkiler ağındaki yerlerinden dolayı çıkarlar atfedilmesinin ötesine geçer. Yabancılaşmış formda çıkarları değil, fakat yurttaşların komünal kapasitelerini temsil eder. Burada gereksinimlerin dolaylı temsiline ilişkin olarak, topluluğun beşeri bir gereksinme olduğu, ama kapitalizm ile kapitalizme eşlik eden devlet/sivil toplum ikilisinin bunu yadsıdığı sayılıştına dayanan bir sorun karşımıza çıkmaktadır.

²¹ Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, (Boston Little Brown 1973), s. 55.

Yinelemek gerekirse, egemen-sınıf kuramı yukarıdan aşağıya uygulanan gözetim ve denetim ilkesiyle ilgisini koparmaz; bu denetimi gerçekleştiren kadroların değişmesine, dümeninde kimin olduğuna odaklanır. Dümenin bizatihi kendisini yeniden biçimlendirmez. Buna karşılık yabancı politik, dümeni yeniden biçimlendirir. Yabancı politiğin yabancılaştırmadan arındırılması (*dealienation*), Marx'ın *Komünist Parti Manifestosu*'nda değindiği "muazzam çoğunluğun" yönetiminin ötesine geçen demokratik içermelere sahiptir. Bu içermeler salt sayısal ve niteliksel değildir. Bunlar niteliksel bir değişimi, yukarıdan aşağı denetim ve koordinasyon olarak görülen siyaset nosyonuna darbe vuran bir değişimi içerir. Egemen-sınıf kuramı, devleti, onu sivil toplumun -sivil toplum burada devletin koşullarından, dışavurumlarından, işlevlerinden ya da gereçlerinden biridir- üzerine çökerttiği kadar sivil toplumun karşısında konumlandırmazken, siyasal olanı ekonomik olandan türetmekten uzak olan, devlet/sivil toplum ayırımına bulaşmayan yabancı politik, devlet-sivil toplum ayırımına eleştirel bir mesafede durur. Yabancı devlet topluma yeniden entegre olduktan sonra toplumsal denetim genişler ve yayılır, tek bir noktada yoğunlaşmaz. Bu demektir ki insanlar kendi yarattıkları şeylerden -ekonomik, estetik, siyasal yaratılarından- sorumludurlar ve doğrudan denetim, sadece devlet aygıtının değil, fakat bütün varoluş koşullarının doğrudan denetimi, insanlık tarihinde ilk kez siyasetin gündeminde yer almaktadır.

Aşağıdaki satırlarda genel olarak sınıfsal analizi kötülemek gibi bir niyetim yok. Sınıfsal ilişkiler, ensonu, kapitalizmde emek sürecinin tam da anayapısına, tanımını içerisine girer. Emek gücünün, mülkiyetin ve servetin metalaşması, farklı bir üretim tarzı olarak kapitalizmi karakterize eden birikim sürecinin olmazsa olmazıdır. Ücretli emek ve sanayi di-

siplini üzerine kopan sınıf mücadelesi ve bunun beraberinde getirdiği gözetim olgusu, kapitalist sanayiye uzunca bir süredir karakterize etmektedir. Aynı zamanda, siyasal düzlemdeki sınıf çatışması kapitalist toplumları içeriden dönüşüme uğratmanın belli başlı araçlarından biri olagelmıştır. Gelgelelim, sorun şudur: sınıf mücadelesi ve sınıf çatışması, kural olarak, farklı düzlemlerde/farklı yollar boyunca ilerlemekte ve bu yollar sonunda nadiren kesişmektedir. Bu bizi bir hayli önemli bir noktaya götürmektedir. Kapitalist toplumu diğer bilinen bütün toplum biçimlerinden farklı kılan tanımlayıcı bir özelliği, onun siyasal alanı ekonomik alandan kesenkes ayırmasıdır. Anthony Giddens'ın iki tip tahakküm (otorite ya da kişiler üzerindeki egemenlik) ile paylaşım (nesneler ya da maddi kaynaklar) üzerindeki egemenlik arasında koyduğu o yararlı/kategorik ayrım burada neyin önemli olduğunu görmemize yardımcı olmaktadır. Bu iki tip tahakküm, kapitalizm altında birbiriyle bütünüyle özgün bir bağıntı içerisinde. Kişiler üzerindeki egemenlik ile kaynaklar üzerindeki egemenlik kapitalizm altında farklı ellerin güdümündeki süreçler ya da alanlardır. Kapitalizmde egemen sınıfın gücü, esas itibariyle, bu sınıfın paylaşılacak kaynaklar üzerindeki denetiminden köklenir, kişiler üzerindeki (doğrudan ya da yakın anlamda) denetimden değil. Kapitalist sınıf genelde, daha önceki egemen sınıfların çoğunlukla yaptığına aksine, devletin personeli oluşturmaz, buna ilkesel olarak ihtiyaç da duymaz. Kapitalist sınıfın işi, Amerika'ya ait veciz sözde aktarıldığı gibi, iş-tir. Hiçbir şekilde doğrudan doğruya siyaset değildir. Karl Kautsky'nin kapitalizmde yönetici sınıfın yönetmediği yolundaki o ünlü paradoksu oldukça doğrudur (gerçi Kautsky'nin bununla ne yaptığı, ileride göreceğimiz gibi, bir başka meseledir). Üretim siyasetten kurumsal olarak ayrıdır ve (liberal siyaset kuramlarında olduğu gibi) siyasal denetime karşı dirençlidir (siyasal denetim her zaman, *prima facie*, dış "müda-

hale" olarak görülür). Marx'ın *Kapital*'de sözünü ettiği fabrikanın girişindeki levhada yazan söz (İŞİ OLMAYAN GİREMEZ) tılsımlı bir güce sahiptir ve başka herhangi bir şey kadar devlet için de geçerlidir.

Kapitalizm altında, ancak ve ancak kapitalizm altında, üretimin siyasetten ya da siyasal sınırlılıktan ayrılığı ve kurumsal olarak yalıtılmışlığı, toplumsal dönüşümün dinamosu haline gelir. Böyle bir hak ancak kapitalizmde kazanılır. Ekonomik alanın siyasal alandan ayrılığı kapitalist emek sözleşmesine dayanmaktadır ve ona içerilmiştir. Emek sözleşmesi paylaşım kaynaklarını işyeri düzleminde otoriter kaynaklara dönüştürür. Bu da siyasal alanı iki bakımdan, iki farklı düzlemde (sözleşmenin amacı bu iki düzlemi birbirinden ayrı tutmaktır) önemsizleştirir. Birincisi işçiyi, fabrika içerisindeki otoriter karar verme aygıtına katılma hakkından yoksun bırakır, bugüne dek işçi katılımını sağlamaya yönelik planların ya da Fransızların bir zamanlar "autogestion"²² diye adlandırdıkları şeyin böylesine yenilikçi ya da radikal gözükmesinin sebebi de budur. Fakat emek sözleşmesinin "siyasal" düzlem (devlet) diye bilinmeye başlanan şey nezdinde bir hükmü yoktur, zaten böyle bir niyet de yoktur. Siyasal olan, yerinden edilerek devlet düzleminden yukarıya uzaklaşır; devlet düzlemi de işçilerin epey uzağına düşmüş gibi gözükür ve düşmesi de kuvvetle muhtemeldir. Emek sözleşmesi bir başka açıdan da siyasal alanı itibarsızlaştırır; bunu da işçiye işçi olduğu için değil, yurttaş olduğu için siyasal haklar tanıyarak yapar. Yurttaşlık, sanayi girişimine ilişkin otorite sisteminden kategorik ve kurumsal olarak ayrıdır. O, devletin otorite sistemiyle ilintilidir, bu da genelde paylaşım kaynakları üzerindeki egemenlikten türemektedir. Burada önemli olan nokta şudur: devlet ile yurttaş arasındaki ilişkiler siyasal ilişkiler olarak, biricik öneme sa-

hip siyasal ilişkiler olarak görülmeye başlanmaktadır; oysa emek ile sermaye arasındaki ilişkiler, olanca ciddiliğiyle, siyasal yönü olmayan ilişkiler olarak addedilmektedir. Bu bakımdan emek ile sermaye arasındaki ilişkileri siyasal yönü olmayan ilişkiler olarak muhafaza etmek için büyük çaba harcanmaktadır. Endüstriyel çatışma, ilkesel olarak, devletteki parti rekabetinden yalıttır ve pratikte -bir ölçüde özenle- çizgi çizilmiş ve bu çizgiye bağlı kalınmıştır. Endüstriyel çatışmanın “siyasal” bir çatışmaya dönüşmesi ya da yerel sınırların içine taşması gibi bir zorunluluk yoktur. Yerel bazda grev yapılmasına izin verilebilir, fakat bunların yayılmasına, Margaret Thatcher’ı hedef tahtasına koyacak türden destek grevlerine dönüşmesine izin verilmez. Belli fabrikalarda ücretler ile çalışma koşulları yüzünden gidilen grevler sistem tarafından gönülsüzce absorbe edilir. Fakat iş bırakmayı daha da yaygınlaştırarak ona “siyasal” bir nitelik kazandırırsanız devlet, Thatcher Britanya’sında maden işçilerinin grevinde yaşandığı üzere, bir intikam duygusuyla “müdahale” edecektir (bu konuda verilebilecek onlarca örnekten sadece biridir bu).

Siyasal alanın ekonomik alandan bu topografik ayrılığında olağandışı bir şey vardır; bu olağandışılık bizim bu ayrılığı genelde doğal/verili bir şeymiş gibi kabul etmemizden dolayı önemlidir. Bu, kapitalizmin belli büyüklükteki, özel bir başarısıdır. Görünüşte bu anlayış, “siyasal” teriminin oldukça çarpık bir şekilde anlaşılması olarak karşımıza çıkmakta, emeğin emek gücüne dönüşümünü siyasal olmayan bir süreç haline getirmektedir. Ne ki bu, büyük ölçüde, böyle kabul edilmektedir, en azından söz konusu dönüşümden zarar görmeyenler tarafından. Kapitalist emek sözleşmesi artık ürünün mülk edilmesini değil, artık *değerin* elde edilmesini, iktisadi üretim ve bölüşüm sisteminin bütününde gizli olan sömürü ilişkisini içermektedir. Bundan dolayı ücretli emek, işveren ile işçi arasında salt ekonomik bir muamele olarak ortaya çıkmakta ya da

öyle algılanmaya başlanmaktadır. Bu ikisi arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin kendisi de salt ekonomik nitelik taşıyan ilişkiler olarak görülmektedir. Kapitalist üretim ilişkileri burjuvazinin şiddet ya da gözetim araçları üzerindeki tekeline ötürü genişlemedi. Tam tersine, devlet, gözetim araçlarını saymasak bile şiddet araçlarını, sınıf ilişkilerince işgal edilen yö-rüngeden epey ayrı ve uzak düşen bir yörüngede tekeline aldı. Liberal "sözleşme özgürlüğü" ilkesine olan bağlılık, ki bu ilke bir zamanlar burjuvazinin -kendi destansı çağında- uğruna sa-vaştığı bir ilkeydi ve aynı zamanda burjuvazinin ekonomik or-ganizasyonda yaygınlaştırmaya çalıştığı kurulu bir gerçeklikti, genelde şiddet yaptırımlarının emek piyasasından çıkarılması demekti. Bir kez daha özel özgürlükler alanı kamusal alan-dan/siyasal otoriteden kurumsal olarak ayrı düşürüldü.

Kapitalist üretimin başat/kurucu çelişkisi, Marx'ın düşün-düğü gibi, üretimin toplumsal niteliği ile ürünün özel ellerce mülk edinilmesi arasında ise, bu çelişkinin yerini gizlemeye ya da perdelemeye yardımcı olan şey "ekonomik" olanın karşı-sında "siyasal" olana ayrılan alandır. Siyasal olan ancak, gör-müş olduğumuz gibi, esas itibariyle oy kullanma hakkı tara-fından düzenlenen yurttaşlığa kendisini eklemlemekle ilgili olmak durumundadır. Endüstriyel çatışma siyasetin, siyaset de işyerinin dışında tutulur. Bu, alanların mutlak surette birbirin-den ayrıldığını söylemek anlamına gelmez. Ekonomik alan ile siyasal alan, müstakil olma ya da birbiriyle hiçbir bağlantısı olmama anlamında, birbirinden asla ayrı değildir. Fakat bu alanlar ilkesel olarak ve temel kurumsal düzeyde birbirinden yalıttıktır. Tâbir caizse her bir alan diğer alanda olup bitenden görece özerk, fakat bu olup bitene bağımlıdır. Kapitalist devlet kategorisini kullanmayı anlamlı kılan nedenlerden biri devletin epeydir kapitalistlerin etkinliklerine ve sermaye birikimine -sermaye birikimi sonuçta devletin kendi gelir kaynağıdır- ba-

ğın olmasındır. Fakat devlet bu şekilde kapitalist buyrultuların sınırları içerisinde işliyorsa, bunlar devletin formüle edip sürdürmeye yardımcı olduğu buyrultulardır; çünkü vergi alan ve para cezası kesen odur, kapitalizm değil. Devletin kendisinin birikim sürecini doğrudan kontrol etmediği için bu sürece zorunlu olarak bağımlı kalması hususu ortada durmaktadır. Kapitalizmin bu ayırt edici özelliğinin yapısal temeli devletin sivil toplumdan, sivil toplumunsa devletten yalıtık olmasıdır. Devletin (görelî) özerkliği bu yalıtıklığın koşullarından biridir. Bu durum kapitalist devleti, kapitalist çağda beşeri toplumsal organizasyonun çelişkili niteliğinin odak noktalarından biri olma anlamında, çelişkili bir birlik haline getirir. Ürünün özel ellerce mülk edinilmesi üretimin toplumsal niteliğiyle çelişiyorsa devlet, bu çelişkiye bağımlı olur ve bu çelişkinin merkezinde durur. Doğayla kurulan -kapitalizmin yükselişiyle teşvik gören ve kapitalist birikim süreciyle itki kazanan- o araçsal ilişki, Giddens'ın kapitalist devletin "faul çizgisi"²³ diye adlandırdığı şey olur. Ve eğer devlet, Keynesyen dönemde olduğu gibi, topluluk hizmetlerinin sağlanmasının sorumluluğunu üstlenmek durumundaysa, bunu ancak devletin topladığı gelirler temelinde yapabilir, bu da kapitalizmin ekonomik başarılarına bağlı olan bir şeydir.

Bu bizi bir diğer çelişki düzlemine götürür, çünkü liberal devletten liberal-demokratik devlete ya da refah devletine geçiş tarihsel seyir içerisinde ve esas itibarıyla siyasal olarak örgütlenmiş işçi sınıfının uyguladığı basınç sayesinde gerçekleşti – bu, ücretli emeğin ve kapitalist ücret sözleşmesinin dayattığı zorunluluklardan dolayı uygulanan bir basınçtı. Bunlar kapitalist devletin daha önce açıklanan nedenlerden dolayı, rektifiye etmek bir yana, ilgi alanına zar zor giren zorunluluklardır. Bu da işçilerin, emek sürecinde, kapitalist devletin izin verdiği öl-

²³ Giddens, s. 238.

çüde (hatırı sayılır ağırlıkta kalmaya mahkum bir ölçü), yabancılaşmış kalacağı anlamına gelir. Devlet başka türlü davranmaya muktedir değildir, böyle bir özneye sahip değildir. Yabancılaşmış emekle karşı karşıya gelen devlet, kapitalist sivil toplum içerisinde değil, fakat onun karşısında konumlanmasından dolayı, yabancılaşmış emeği göğüsleme zorunluluğu duymaz. Devletin ataleti emek sürecindeki yabancılaşmayı yeniden canlandırır. Fakat başka türlüünü yapamamaktan oluşan bir diğer atalet biçiminden ibaret bu yabancılaşma nedir? Başka türlüünü yapamamak ya da yapısal olarak başka türlüünü yapmaktan men edilmek açıktır ki insan öznesine ve özgürlüğe darbe vurur; çünkü bir aktörün tersine bir özne olmak, başka türlü davranabilmek demektir. Kişi önceden verili bir sürecin otomatik bir parçası olmaya ne denli indirgenmişse -bu sürecin işlemesi o kişinin inisiyatifine ya da amaçlarına hiçbir şey borçlu değildir- o denli özgürlüksüz bir öznedir. Onun özgürlüğü sıkı bir gözetim ve yukarıdan gelen bir denetim sonucu büyük yara alır, çünkü özgür özne nosyonunun imlediği öz-izleme (*self-monitoring*) etkinliği şiddetle yadsınmaktadır.

Marx'ın *Grundrisse*'deki sözleri buradaki meselenin özünü anlamak açısından oldukça yararlıdır. Toplumdaki birbirinden ayrı eylemler bireylerin bilinçli amaçlarından doğar, fakat bu eylemlerin yarattığı sonuç ilgili aktörlerin ötesine geçer. "Bütünsel süreç, doğrudan doğadan kaynaklanan nesnel bir karşılıklı bağlantı gibi gözükmemektedir. Elbette ki, bilinçli bireylerin birbiriyle etkileşiminden doğmaktadır bu, fakat ne onların bilinçlerinde bulunan, ne de bir totalite olarak onların kapsamı altında yer alan bir şeydir. Bunların karşılıklı çarpışmaları bunların yukarısında duran ve kendi karşılıklı çabalarını kendilerinden bağımsız bir süreç ve güç olarak üreten yabancı bir toplumsal kuvvet üretir. ... Bireylerin bireyler üzerinde özerk bir kuvvet olarak birbirleriyle kurdukları toplumsal ilişki -bu ister

ulusal bir kuvvet (bir ilinek) olarak, isterse dilediğiniz herhangi bir biçimde temsil edilsin- başlangıç noktasının özgür toplumsal birey olmaması olgusunun zorunlu bir sonucudur.”²⁴

Daha önce gördüğümüz gibi siyasetin üretimden kurumsal ayrılığı (kapitalizmin ayırt edici bir özelliğidir bu) işçilerin, olsa olsa, sadece yurttaş olarak siyasal ya da kamusal bir kimlik kazandıkları; siyasal katılım hakkının, olsa olsa, bir kişinin ekonomik alandaki konumuyla ilişkisiz olduğu; zoraki/yasal bir eşitlik anlayışının üretim ilişkilerinin demokratikleşmesine dek uzanmasını kabul etmediği anlamına gelmektedir. Ancak yabancı politığın tüm bu nahoş karakteristikleri onun yüzlerinden birini oluşturmaktadır sadece. Kapitalist devlet salt olumsuz, zararlı ya da kınanmaya müstahak bir fenomen değil, aynı zamanda çelişkili bir fenomendir. Bu şunu demeye gelir: bir başka açıdan bakıldığında siyasetin üretimden ayrılığı önümüze gerçek bir vaat koymaktadır. Anthony Giddens’in deyişiyle, “Amerikan ve Fransız Devrimlerinde ilkesel olarak toplumun bütünüünün evrensel haklarla özgürlüklere sahip olduğu bir ‘kamusal alanın’ ortaya çıkışı, tarihte emek ile mülkiyetin (Marx emekle mülkiyetin birbiriyle esaslı bir şekilde ilişkili olduğunu göstermiştir) metalaşması kadar temel bir kopuştur.” Kapitalist sınıf ilişkileri ile kapitalist işbölümü-yurttaşlık hakları, birbirine ne denli asimetrik olursa olsun, “Marksizmin radikal bir boyut katmaya çalıştığı özgürlük ve eşitliğe ilişkin olarak yeni ufuklar” açmıştır yine de.²⁵

Benim buradaki savım şudur: nasıl ki 1844 *Elyazmaları* Marx’ın daha sonraki yazılarını okuyuşumuza ışık tutabiliyor ve tutması gerekiyorsa, Marx’ın aynı döneme ait siyasal yazıları da (Marksist devlet kuramı bağlamında) aynı işleve sahip

²⁴ Marx, *Grundrisse*, Martin Nicolaus, haz. Harmondsworth, (Pelican, 1973), s. 111. Krş. Draper, s. 241.

²⁵ Giddens, s. 213.

olabilir. “‘Yahudi Sorunu’ Üzerine”de ve özellikle “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”nde vurgu yabancı politik üzerinedir. Marx’ın modern devletin doğuşu üzerine geliştirdiği düşünceleri, ki bunlara bu makalelerde ve diğer eserlerinde rastlanabilir, Marx’ın sonraki bütün yazılarında karşılık görmeyen bir rezonansa sahiptir. Bu kopuş, sözgelimi Marx’ın eserinin - bir bütün olarak alındığında- temel birliğini ve bütünlüğünü ileri sürmek istersek eğer, Marksolojik türden bir problem ortaya çıkarabilir. Bir başka çalışmamda yer alsa da burada verdiğim özetin bir parçası değildir bu. Burada şunu savlamak yeterli olacaktır: Marx, devlet hakkındaki görüşlerini daha sonra, 1840’ların başından itibaren, değiştirmiş olabilir de, olmayabilir de. Marx, modern devletin Amerikan ve Fransız Devrimleri çağında ortaya çıktığı sırada tâbi kılındığı türden bir çözümlemenin çoktan işlevini doldurduğunu, dolayısıyla onun rafa kaldırılabilceği ya da bir kenara koyulabileceğini düşünmeye başlamış olabilir. Bu görüşte sıkıntılı noktalar var, bunlardan bazılarını *Karl Marx and the Anarchists*²⁶ başlıklı çalışmamda ele aldım, diğerleri ise bu kitabın izleyen sayfalarında açıklığa kavuşturulmayı bekliyor. Ancak yakın amaçlarımız açısından sorun, geçici olarak, şu şekilde yerli yerine konulabilir: Marx, devlet üzerine kendi erken döneminde geliştirdiği fikirlerini daha sonraki yazılarında bir kenara koyduğu ölçüde yanlıya düşmüştür; çünkü bu erken dönem eserlerinde serimlediği sorgulama çizgisi, izlenmeyi fazlasıyla hak eden bir çizgidir.

Ben Marksist devlet kuramının yanlış bir yöne saptığını düşünüyorum; bu *détournement*²⁷ Marx’ın yazılarında yer alsın ya da almasın, Marksizmin tarihini sadece toplumsal ve siyasal bir sorgulama yöntemi olarak değil, ayrı zamanda (büyük olasılık-

²⁶ Bkz. Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists* (Londra ve Boston, Routledge, 1980), özellikle 2. Bölüm.

²⁷ sapma (ç.n.).

la) siyasal bir hareket olarak da olumsuz yönde etkilemiş gözükmektedir. Fakat Marksist devlet kuramı yanlış temeller üzerinde inşa edilmeye başlanmış olsa bile ben, doğru temellerin yine de Marx'ın erken dönem eserlerinde örtük olarak bulunduğunu savlıyorum. Bu savları ortaya koyarken Marksist devlet kuramını daha sağlam bir temele oturtmaya çalışıyor, ona hem bir şeyler eklemeyi hem de onda bazı değişiklikler yapmayı öneriyorum.

Fakat yukarıda sıraladıklarımın hiçbirisi, öncellerimin gerçekleştirdiği çalışmaların üstlendiği bu işi hem kolaylaştırdığı hem de güçleştirdiği gerçeğini yadsıma niyeti taşımıyor. Sonraki kimi (ama asla çoğu değil) Marksist kuramcılar, pek çok yorumcu ve eleştirmenin gözünde Marksist devlet kuramı *olan* o yalınkat ve kimileyin keskin "egemen-sınıf" kuramından ziyade, benim "yabancı politik" diye adlandırdığım şeye çok daha yakın düşen görüşler ifade ettiler. Bunda olağanüstü bir şey var. İleriki sayfalarda bu kuramcılar, özellikle de Antonio Gramsci ile (sonrasında) Nicos Poulantzas'ı, daha öncesinden yaptıkları bu kuramsal katkılarının dolayı övgüyle anmayı amaçlıyorum. Marksist devlet kuramını derleyip toparlamayı öngören bu mütevazı çalışma, bu kişilerin oluşturduğu örneğe çok şey borçlu olsa bile ve ben bu kitabın onların argümanlarının bir devamı olarak görülmesinden hoşnutluk duyacak olsam bile, özellikle Gramsci'nin Marx'ın erken dönem yazılarına -bugün bizim sahip olduğumuz imkânların tersine- kolaylıkla erişemediği hatırdadır tutulmalıdır. Bu, elbette ki, Gramsci'yi, Marx'ın en çok boğuntuya getirilmiş yankılarından biri olarak, daha bir olağanüstü kılmaktadır.

1

“BİTMİŞ BİR ŞEY OLARAK DEVLET”

Aristoteles’in siyasal katılımın birtakım ekonomik ve toplumsal önkoşulları olduğu yolundaki o çok bilinen düşüncesi, Marx’ın ilk gazetecilik yılları sırasında, devletin sivil toplumdan o özgün, eşi benzeri görülmemiş ve çok kesin bir biçimde ayrılmasıyla birlikte dikkatleri yeniden üzerine topladı. Bu ayrışma modern devlette yurttaşlığın (içi boş, biçimsel bir üyelik tarzıdır bu) indirgenemez bir biçimde gerçek/dolaylı ve bölünmüş olan bir yaşamdan (devlet bu bölüntüleri birbiriyle uzlaştırmak zorundadır), sivil toplumdaki bireyin yaşamından, kopuşunu ifade ediyordu. Devlet bu şekilde sivil toplumdan nasıl bağımsız hale geldi? Bu kopuş niçin gerçekleştiği gibi gerçekleşti, ya da niçin başka bir zamanda değil de o zamanda gerçekleşti? Bunlar Marx’ın, erken dönem eserlerinde modern devlete ilişkin olarak araştırmaya ve yanıtlamaya giriştiği sorulardı. Verdiği yanıtların tatmin edici olup olmadığı konusu, bir yönüyle, bunların her şeyden önce birer soru olarak ortaya konulmuş olması olgusundan daha önemsiz değildir. Zira bunlar *meselenin özüne* dair sorulardır, bunları ortaya koymaksızın modern devletin ne olduğu hakkında -

onun, üzerinde kurulmuş olduğu insanların gereksinimleri ve özelemlerini temsil ettiği ya da cisimleştirdiği yönündeki iddiası hakkında- karara varacak ve hatta konuyu tartışacak bir konumda olmayız.

Marx'ın bu soruları soru olarak ortaya atmayı (ve bunlara bir yanıt önermeyi) uygun bulması bugün genellikle önemsenmemektedir. İronik olan şu ki, Marx'ın devlet ve sivil topluma ilişkin olarak erken dönem eserlerinde gerçekleştirdiği soruşturmalarını görmemizi engelleyen şey, Marksist devlet kuramı olarak bize ulaşan şey olmuştur. Bugün eğitimli bir kişiye Marksist devlet kuramının başlıca yönlerini soracak olursanız alacağınız yanıt, Marx'ın geleceğin sınıfsız toplumunda devletin "sönümleneceğine" inandığı ve/veya onun devlete ilişkin olarak bir "egemen-sınıf" kuramı geliştirdiği, bu kuramın "proletarya diktatörlüğü" nosyonuyla son noktayı koyduğu şeklinde olacaktır büyük olasılıkla. Başka bir çalışmamda bu iki kalıp düşüncenin sorunsuz olarak yan yana durmasının pek de mümkün gözükmediğini (ayrıntılı olarak) açıkladım.¹ Burada ise farklı bir yol izlemeyi (ve dikkatimi bu kalıp düşüncelerin altında yatan orijinal sorulara yöneltmeyi), ve bunu, hem bu soruların önemini koruması ve hâlâ çözüme kavuşturulamamış olması gibisinden düz bir gerekçeye, hem de Marx'ın ilk yapıtlarında (bunlar ister daha sonraki Marksist reçeteler dışında, isterse bu reçeteler ışığında görülsün) bu soruları çözmeye bize yardımcı olabileceği yönündeki çok daha iddialı bir gerekçeye dayanarak yapmayı öneriyorum.

Bu kitap Marksist devlet kuramının büyük bölümünün, kendisini, Marx'ın ölümünden bu yana kısır tartışmalara sapma lüksüne kaptırdığını ileri sürmektedir; bunların çoğu doğrudan ya da dolaylı olarak kapitalist devletin (ya da ço-

¹ Bkz. Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists* (Londra ve Boston, Routledge, 1980), özellikle 2. Bölüm.

ğün aynı şey olanak alınan burjuva devletin) “egemen-sınıf” karakterini vurgulamakla ilgilidir. Ben, bu eğilime karşı olarak, modern devlet problemine kuramsal olarak daha verimli ve ufuk açıcı bir yaklaşımın Marx’ın erken dönem yazılarında, özellikle (ama asla münhasıran değil) 1843 tarihli “‘Yahudi Sorunu’ Üzerine” başlıklı makalesinde, ana hatlarıyla yer aldığını savunuyorum. Başka bir çalışmamda bunun gerçekte Marx’ın kendi kariyerinin herhangi bir evresinde devlet hakkında söylediklerinin temel motifi olduğunu öne sürdüm.² Benim burada parmak bastığım noktalar daha öncesinde savunduğum bu argümanın tamamlayıcısı olabilir (öyle olmasını da umuyorum). Bununla beraber bu noktalar farklılık arz etmektedir; bunlar Marx’ın eserinin metinsel tutarlılığına ilişkin sorularla daha az ilgilidir, çünkü bu Marx’ın bir kuramcı olarak geçirdiği kırk yıllık sürenin ötesine taşmakta ve son tahlilde Marksolojik sorulardan daha fazlasını ifade eden şeylerle ilgilenmektedir; benim savım devletle ve bunun nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir.

Aynı kaygının Marx açısından da merkezi bir önem taşıdığı -en azından 1840’ların başında yazdığı yazılarda- akademisyenlerin nazarında epeydir apaçık ortada olan bir husustur. Bu erken dönem yazılarda devlete ilişkin olarak ifade edilen görüşün Marx’ın daha sonraki yıllarda yazdıklarının büyük bölümünün temelini oluşturduğu yolundaki düşünce, özellikle Shlomo Avineri’nin önemli kitabı *The Social and Political Thought of Karl Marx*’ın (Karl Marx’ın Toplumsal ve Siyasal Düşüncesi) 1968’de yayınlanmasından bu yana,³ önemli ölçüde geçerlik kazandı. Ancak bu arada Avineri’nin o

² A.g.y.; ayrıca benim “Alien Politics: A Marxian Perspective on Citizenship and Democracy” başlıklı makaleme bakınız, Terence Ball ve James Farr (haz.), *After Marx*, Cambridge ve New York (Cambridge University Press, 1984), s. 124-140.

³ Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge ve New York, Cambridge University Press, 1968.

yılların Marx-Hegel hesaplaşmasını epey “felsefi” bir hesaplaşma olarak almasının kimi yönleriyle yanlış olduğu -en azından bana göre- açığa çıktı. Marx’ın Hegel’in gölgesiyle tuttuğu kavga, bugün bana öyle geliyor ki, ilk kertede siyasal nedenlerden kaynaklanmakta, felsefi nedenler ancak bunun ardından gelmektedir. Bir başka deyişle, tartışmanın amaçları doğrultusunda kendi felsefi dayanaklarından yoksun bırakılan Hegel, siyaset ve devlete ilişkin olarak *Hukuk Felsefesi*’yle başlamadığı gibi onunla da bitmeyen bir görüşü dillendiren biri olarak görülebilir kolayca. Bu, siyasetin ilk kertede, siyasal formasyonları sayesinde kendilerini “bilgisiz” kamuoyunun “kapisinden” ve olumsuzluğundan kurtaran, soğukkanlılıkla ve duygularına yenik düşmeden kamu yararına ussal karar verme imkânına sahip (ve buna zorunlu) olan uzmanların/devlet bürokratlarının güdümünde olduğu yolundaki görüştür. Bu görüşte çatışma ve çıkar kendi arenasına, tarım düzleminde siyaset dışı bir alan olan sivil topluma, sürülür. Memur siyaseti (*Beamtenpolitik*), bütün değişik biçimleriyle, verili bir hegemonik devletin (bu devlet, pratikte, zamanın tikel hükümetinin normları karşısında çoğun şaşkın durumdadır) normlarına bağlı kalmayı vurgulaması anlamında, devletçidir. *Beamtenpolitik* hem bir dizi eyleme, hem de bir bilinçlilik formuna bağlı kalmayı vurgular. Eylemler ve bilinçlilik, devlete dair verili bir düşünceye uygun bir biçimde, “siyasal” olarak tanımlanır.

Hegel’in *Hukuk Felsefesi*, *Beamtenpolitik*’te siyasal öznenin en başından itibaren devlet yönelimli olduğu yönündeki düşünceye klasik ifadesini kazandırır. Sivil toplumda bireylere hayat veren ilişkiler, çıkarlar ve değerler de buna uygun olarak gayri meşru bir çizgiye çekilir, çünkü bunlar siyasal meseleler hakkında “kanaat”ten öte bir şey üretemez. Siyasete ilişkin bu devletçi görüş siyasal bir yapı olarak devletin, diğer Batı ülkelerinkine kıyasla, Alınan siyasal söylemine çok daha derinleme-

sine nüfuz etmesi ve bunun günümüze dek sürüp gelmesi olgusunu açıklamaya yardımcı olmaktadır. Sözgelimi, savaş sonrası dönemde Batı Almanya’daki siyasal partiler genelde devlet yanlısı (*staatserhaltende*) ve devlet karşıtı (*nichtstaatserhaltende*) partiler olarak ikiye bölünmüştü; siyasal muhalefet, her zaman olmasa da çoğun, Britanya’daki “sadık muhalefet” anlayışı gibi sadece muhalif olmanın ötesinde, devlete hasım da olan bir muhalefetti. Benzer şekilde, Batı Alman devleti tanımlanırken, genelde partilerüstü (*überparteilich*) olarak değerlendiriliyordu; bu terim toplumun çıkarlar ve uzlaşmaz karşıtlıklar temelinde bölünmüşlüğünden uzaklaşmak -ya da, Hegel’in diliyle, bu bölünmüşlüğü aşmak- anlamına gelmektedir. Batı Alman *Rechtslehre*’nin (hukuk öğretisi) önde gelen okulları devlet memurlarının -on dokuzuncu yüzyılda Britanya’da “zımni temsil” diye adlandırılan şeye ilişkin olarak yapılan nitelemeler gibi- toplumun (olduğu haliyle) yukarıya dönük temsilini değil, Batı Alman bir *Staatsidee*’nin⁴ aşağıya dönük temsili ve hatta cisimleşmiş şekli olduğunu savundular. Yani bir Batı Alman bürokratinin Federal Cumhuriyet’le, Marx’ın Hegel’in sistemindeki bürokratla devlet arasında keşfettiği ilişkiye benzeyen, ya da ondan köklenen bir ilişkiye sahip olduğu düşünülüyordu. Bu devletçi anlayış, çok temel düzeyde, yurttaşı, bürokratin taşıdığı siyasal önemin -ayrı derecede olmasa da aynı türden bir siyasal önemin- dışında bırakmaktadır. Bürokrata ilişkin devletçi anlayış, aynı zamanda, yurttaşa ilişkin devletçi bir anlayışın üzerine binmektedir.

Bu tür kavramsallıklara -bunlar epey uzun bir süre Almanya’da dolaşımında kalan, ancak bu ülkeyle sınırlı olmayan kavramsallıklardır- yakın duran Hegel, kalabalığın ortasında yalnız kalmış bir ses olarak görülmemelidir. Tam tersine Hegel, siyaset ve topluma dair Almanya’da son zamanlara

⁴ *Staatsidee* (Alm.): devlet fikri (ç.n.).

kadar değişmez, geçerli ve güçlü kalmış bir görüşü ifade etmiş ve onu tahkim edip canlandırmıştır. Siyaseti ilk kertede profesyonel bir etkinlik -sivil toplumun o tikelci çıkarlardan kaynaklanan gürültü patırtısından ayrı ve ondan yalıtık ve onun sözde çoğulcu durgunluğa yönelik potansiyeline karşı ayrıcalıklı ve korunaklı bir alan olarak devlete yerleşen ve orada yer alan bir etkinlik- olarak alan devletçi anlayış, bu karakteristik olarak Hegel'e ait ama hiçbir şekilde salt ona atfedilemeyecek olan bu görüş, ana hatlarıyla, savaş sonrası dönemde Almanya'nın sergilediği ekonomik mucizeye dek varlığını sürdürdü. (Belki de bu "mucizenin" gerçekleşmesine yardımcı bile oldu.)

Bunu görmek bizi Marx'ın 1843 yılında Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne ilişkin olarak yazdığı "Eleştiri"yi sağlam bir dayanak olarak almamıza yardımcı olur; zira çok temel bir düzeyde, siyasetin ne hakkında olduğuna ya da olması gerektiğine dair alternatif bir kavramsallığın dışavurumu olarak düşünelebilecek bu eleştiri, inişe geçen devletçi anlayış karşısında yükselen bir siyaset kuramını dillendirmektedir. Daha spesifik olarak Marx, Hegel'in kamuoyunu küçük görerek bir tarafa atmasına karşı çıkar. Hegel'in kamuoyuna olan güvensizliği -Hegel kamuoyunu siyasal açıdan geçersiz, bütünüyle hükümsüz kılmak istemiştir- çok derindi. İlinek ve "kapris" sivil toplumda insanların yaşamlarını ve düşüncelerini belirlebilmektedir; devletin eşgüdümleyici ilkeleri de, ki bunlar ilinek ve kaprisin zıt kutuplarını oluşturmaktadır, bu nedenle ussallığın bir tezahürüdür. Marx'a göre burada sorunlu olan ibare "bu nedenle" ibaresiydi; Hegel'in perspektifi tersine çevrilmektedir, öyle ki Hegel devlet ile pazarın her şeyden önce sivil toplumun her yerinde baskın olan kaprisi ve ilineği yaratmada etkili ve gizli bir işbirliği içerisinde olduğunu pek görememektedir. Dolayısıyla Marx'ın "Eleştiri"si daha sonraları epey yankı yaratan bir çalışma olarak görülebilir. Bir dü-

zeyde “Eleştiri”, birileri siyaset kavramsallığını, değişik biçimlerde tanımlanan toplumsal gruplar ya da toplulukların ve bu gruplarla topluluklar arasındaki mücadelenin temsili olarak devletçiliğin karşısına koyduğunda, yankı yaratır. Burada eklenmesi gereken ve bu yankıları bastırmak için söylenebilecek olan şey, elbette ki şudur: bu gruplardan biri, bir sınıf olarak alınan proletarya, Marx’ın elinde, diğer herhangi bir grup (ya da bütün gruplar) karşısında belirgin bir önceliğe sahip olmaya başladı; ne ki bu, kitabın izleyen sayfalarında anlatıldığı üzere, Marx’ın proletaryayı betimleyiş biçiminin ve bu sınıfın Avineri’nin adlandırmasıyla “evrensel sınıf” olarak sahip olduğu merkezi önemin birdenbire keşfedilmesiyle ortaya çıkmış değildi. Bu, aşama aşama gerçekleşen bir süreçti. Ardından gelen argümanın, bu kitabın ilk bölümlerinin ele aldığı yazıların Marx’ın yol kılavuzunda erken bir evreyi gösteren ilk yazılar olmasıyla da ilineksel bir ilişki içerisinde değildir. Başka türlü ifade edersek, bu erken dönem metinlerde proletaryaya ilişkin olarak açıkça formüle edilmiş bir kavramsallığın olmaması, hiçbir şekilde otomatik olarak bunların zararına işlemez; proletaryaya dair ne denli açık bir kavramsallık formüle edilirse, bu kavramsallık o denli faydasız ve sıkıntılı olur. Ne ki, bir başka düzeyde bu, problem yaratır gibidir. Bu problemler (altı daha sonra doldurulmak üzere) geçici olarak şöyle çözülebilir: Marx’ın erken dönem yazıları (1840’ların ilk yıllarında yazdıkları) devlete ilişkin dogmatik bir görüşün dışavurumları değil, eleştirileriydi. Ancak bunlar, kendi zararlarına olacak şekilde, genelde sınıfa özeldeyse proletaryaya ya da yoksullara dair dogmatik görüşler içermektedir. Dolayısıyla, Marx’ın kariyerinde ancak daha sonraları birbirini kesecek olan çizgilerin ikili hareketinin izini bulmak mümkündür. Önceleri, devlete ilişkin dogmatik olmayan bir kavrayışın önü, bazı noktalarda, sınıfa ve proletaryanın kurtuluşuna dair

dogmatik bir görüş tarafından kesildi; bu kavrayış daha sonraları devlete değgin bir dizi dogmatik formülasyonlar lehine hepten gözden çıkarıldı. Dolayısıyla, sınıfa ve kurtuluşa dair dogmatik nosyonların dogmatik olmayan devlet kuramını yerinden ettiğini ve onu da dogmatik hale getirdiğini söyleyebiliriz. Fakat söyleyeceklerimizin hepsi bu kadarla sınırlı değil. Marx'ın sınıf ve kurtuluş nosyonları her zaman ve muhakkak surette tekbiçimli bir dogmatikliğe sahip değildi. Bu hususta Marx'ın 1843 tarihli "Eleştiri"siyle 1852 tarihli *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (bu yapıt siyasal özne olarak proletarya hakkında çok daha nüanslı, eleştirel bir kavrayış sergilemektedir) arasında uzun bir mesafe vardır. Görünürdeki ikilemimizin çözümü tam da bu olguda yatmaktadır. Eğer "sınıf" bu iki tarih arasında, tıpkı "devletin" aynı dönemde özgürleşmeci (kurtuluşçu) çizgiden dogmatik çizgiye kayması gibi, dogmatik çizgiden özgürleşmeci çizgiye kaydıysa, bu iki çizginin kesiştiği yer işte tam da bu noktadır: tam da bu noktada Marx'ın kapitalist toplumdaki devlet hakkındaki en aşırı, altı en az doldurulmuş formülasyonlarıyla karşılaşmaktayız; bu çizgilerden her biri Marx'ın kariyerinde özgül (ve oldukça kısa) bir döneme tarihlenmektedir, bu dönem *Alman İdeoloji'si*yle (1845-46) başlayıp 1850 tarihli *Fransa'da Sınıf Savaşmaları'na* (bu yapıtta "proletarya diktatörlüğü" ibaresi ilk kez kullanılmaktadır) uzanmakta ve arada *Komünist Parti Manifestosu*'nu da içine almaktadır. Daha işin başında şunun farkına varmak önemlidir: bu yılların dogmatizmi Marx'ın devlet hakkındaki ilk spekülasyonlarını özetlemiş (bir bakıma bunları tanınmayacak bir hale getirerek), *yani sıra da* bu dogmatizm *Brumaire'*de sergilenen görelî esneklik sonucu etkili bir biçimde yerinden edilmiştir. Marksizan devlet kuramı olarak bize ulaşan şey, Marx'ın entelektüel ve siyasal gelişim çizgisinin oldukça sınırlı bir döneminin ince elenip sık dokun-

maksızın ortaya koyduğu bir üründü; bu kuram, artık, parçayı bütününe yerine daha fazla koymayacaktır.

Marx'ı Hegel'den ayıran hususlar (bunlar modern devlet anlayışımızı geliştirmekle ilgili hususlardır) halihazırdaki amaçlarımız açısından Marx'ın proletaryaya ilişkin olarak geliştirdiği kavramsallığı (ya da kavramsallıklar dizisini) kuşatan ayrı bir küme husustan daha önemlidir. Ve Marx'ı Hegel'den ayıran hususlar, tekrarlamak gerekirse, yeryüzünden gelip geçmiş hususlar değildir. Görece yakın tarihli (ve yakınlarda ünlenen) bir örnek verecek olursak, 1972'den sonra Batı Almanya'da “radikallere karşı çıkarılan yasa”ya yönelik muhalefet ya da *Radikalenerlass* (bu kimi zaman *Berufsverbot* olarak da bilinir), yaklaşık yüz kırk yıl önceki Marx-Hegel hesaplaşmasında kolaylıkla görülebilecek gerilimleri yeniden inşa etti ya da yeniden ortaya çıkardı. Bu gerilimler bir yandan devleti hegemonik/“verili” bir yapı olarak alan bir kavramsallığı kuşatıyor, öte yandan da bürokratların değil fakat aynı zamanda sivil toplumun üyeleri de olan yurttaşların siyasal öznelliklerini içine alıyordu. Bu yurttaşların pek çoğu, *Radikalenerlass* üzerine gerçekleşen hararetli tartışmalar sürecinde, *Beamtenpolitik* çizgiler boyunca yapılandırılan ya da inşa edilen bir devlet “altında” yaşamak istemediklerini dile getirdiler –Marx'ın 1843'te Hegel'in devletçi yapılanmasını eleştirmesine benzer biçimde.

Şu halde Marx'ın Hegel'in devleti “ussal” siyaset alanı olarak, sivil toplumu da siyasal açıdan ihmal edilebilir ve kendisinden vazgeçilebilir “kanaatin” olduğu yer olarak almasına karşı çıkışı, gizli düşün tarihinin geçmişte kalmış bir parçası değildir kesinlikle. Tam tersine, ağırlıklı bir etkiye sahiptir. İleride göreceğimiz gibi Marx'ın karşı çıkışında merkezi önem taşıyan şey, siyasal öznenin ya da öznenin, ilkesel olarak devletçiliğin sınırları içerisinde hapsedildiğinde, modern devletlerin yurttaşları açısından duyumsanır ve zayıflar bir hale

gelebileceği yönündeki kanıdır. “Siyaset” (devlet aygıtı üzerinde yukarıya doğru projeksiyon yapmaya izin veren türden) ve “toplum” (sivil toplum olarak anlaşılan) çatallaşması, siyasal öznelliğin potansiyel yabancılaşmasını gerektirir –bu husus aşağıda daha ayrıntılı olarak irdelenecektir.

Bunun ardından gelen şey Marx’ın (sözgelimi, Max Weber’in tersine) bürokrasiyi kavrayışının değerlendirilmesi açısından önemlidir. Marx bürokrasiyi önemli ölçüde reddeder, çünkü o bireyleri -bazı bireyleri, *tüm* bireyleri- bir dizi “soyut (yani, eksik ya da kısmi) ölçütler ya da ilkeler temelinde dışlayan *her* siyasal kurumu reddeder. Modern bir bürokrasiyi oluşturan personel -Prusya bürokrasisi modern bürokrasinin bir prototipidir- siyasal açıdan zararsız olduğu asla söylenemeyecek ölçütler ve değerlere göre devlet aygıtına doldurulur ve terfi ettirilir. Özellikle de kendi kadrolarına erişimi siyasal inançlar ya da taliplilerin kanaatleri temelinde kontrol eden bir bürokrasi, bu görüşe göre, ilkesel olarak gayri meşrudur. Fakat sadece “nitelikli” bireylerden oluşan bir seçmen kitlesi de, ki burada oy vermek için gerekli olan nitelikler -bunlar ister eğitim, ister cinsiyet ya da ırk temelli olsun- devlet tarafından belirlenip tanzim edilir, aynı nedenden dolayı *prima facie* gayri meşrudur.

Marx, 1843 tarihli “Eleştiri”sinde herhangi bir siyasal etkinlik ya da geçerlilik için böylesi niteliklerin bulunması gerektiği yolundaki düşüncüyü ilkesel olarak reddeder; aynı yıl yayımlanan “‘Yahudi Sorunu’ Üzerine” başlıklı makalesinde ise konuya ilişkin olarak *daha* radikal bir tavır takınarak siyasal katılımın kendisini -siyasal alanın sivil toplumdaki köklerinden yabancılaşmasına yol açtığı sürece- ilkesel olarak reddeder. Böylesi bir katılım, “soyutlama düzlemindeki” katılım, kendisini, kendi öz temeli olan siyasal öznelliğe yabancılaştırır, Marx’ın ilgi odağı personelle ilgili sorudan (bürokrasiye kimler kabul edilmeli, ya da ikincil bir soru olarak, siyasal açı-

dan geçerli olmaya resmen kimler yazgılı olmalı?) çok daha temel bir soruya kayar: (bazı) insanları dışlayan ve Marx'ın halkın sivil toplumdaki “gerçek gelişimi” diye adlandırdığı şeyi epey olası kılan bürokrasiler gibi organların varlığına ilişkin bir sorudur bu.

Marx açısından, en başından itibaren, bürokrasi eleştirisiyle modern devlet eleştirisinin nasıl iç içe geçtiğini ve nasıl birbirinin üzerine bindiğini görmek için Marx'ın Hegel'in bürokrasi savunusuna karşı “Eleştiri”de ortaya attığı argümanlara daha yakından bakmak zorundayız. Marx'a göre bu *allgemeine Stand'*ın (evrensel zümrenin) “evrenselliği” (Hegel'in düşündüğü gibi), bu işe talip olan bir bürokratin geçmek zorunda olduğu yazılı sınavlarca dışavurulmamakta, fakat tekzip edilmektedir. Bu anlamda sınanmaya elveren tek bilgi türü beceriler, yetenekler ya da zanaatlar (ayakkabı yapımcılığı gibi) olmaktadır (Marx burada bizlere Eski Yunan felsefesi okuduğunu hatırlatır): “ayakkabı yapımı öyle bir beceridir ki, o olmaksızın kişi devletin iyi bir yurttaşı ve toplumsal bir varlık olamaz; oysa gerekli ‘siyasal bilgi’, bu bilgi olmaksızın devletteki bir kişinin devlet dışında, kendisinden koparılmış halde, boşlukta yaşayacağı bir zorunluluktur.”⁵ Hegel bürokratların “kanaat ve düşüncelerinin, bunların ‘hükümetin’ kanaat ve düşünceleri olduğunu kanıtlamak üzere, hükümet sınavından ilk geçen şeyler olmasını istemektedir. Zira Hegel burada aptalca bir yaklaşımla, devletten bitmiş bir şey gibi söz etmektedir”⁶; Hegel'in devleti “salt bir olasılık olarak belli bir düşünme biçiminden” hoşnut değildir, ona bir zorunluluk olarak bel bağlamak durumundadır.”⁷ Marx'a göre meselenin aslı şudur: Hegel'in devletin bir parçası haline gelen her bürokrat sivil

⁵ Marx ve Engels, *Collected Works*, New York (International Publishers, 1975), (bundan böyle MECW) iii, s. 51.

⁶ MECW, iii, s. 127.

⁷ MECW, iii, s. 97.

toplumu “terk etmeye” zorlanır. Bu bürokrat “sivil toplumun dışına çıkmalı, ona itibar etmemeli ve tüm örgütlülüğünden çekilip kendi bireyselliğine sığınmalıdır; zira kendi devlet yurttaşlığının biricik varoluş nedenini kendi çıplak, boş bireyselliğinde bulmaktadır; çünkü devletin bir icra organı olarak varoluşu onsuz, onun sivil toplumdaki varoluşu da devletsiz tam olmaktadır.”⁸ Devlet hizmetinin kutsanmış kapılarından içeri girmek bir “vaftiz ayini”dir, ya da kutsal olmayan âlem-den kutsal âleme geçiştir.⁹ Birey bürokratin bu geçişi kazasız belasız ve hatta eksiksiz olarak atlatması söz konusu değildir, zira devlete kabul edilmek uğruna vazgeçtiği şey kendi toplumsal özüdür. Hegel’in bürokrati “kendi içinde esaslı bir bölünme yaşamak” durumundadır; o “gerçek bir yurttaş olarak kendisini iki katmanlı bir organizasyon içerisinde bulmaktadır: uzak devletin dışsal/biçimsel bir özelliği olan bürokratik örgüt (bu örgüt ona ya da onun bağımsız gerçekliğine dokunmaz) ile toplumsal örgüt (sivil toplum örgütü).”¹⁰ Gözünü yükeklere dikmiş bir devlet memurunun sınıanabileceği tek şey, her durumda, pratik bilgi değil fakat bir dizi hiyerarşik tutum ya da yatkınlık demek olan “devlet-bilgisi”dir. Bir demokraside kimse bürokratik becerileri “devlet bilgisi”nin yerine koymaz, bu bilgi biçim değiştirmiş olarak herkesin paylaştığı bir şey haline gelir. Fakat 1843’te neredeyse tüm Prusyalılar siyasal bilginin her türlüşünü uygulamaktan dışlandıkları için, bu eksikliği, istemeye istemeye, devleti evrensel topluluk olarak kurgulayarak kapatmaya çalıştılar. Bu şekilde, devlete atfedilen bu evrensellik düpedüz, halkın kendi günlük yaşamında topluluktan kopup ona “yabancılaşmasının olumlanması” olur.¹¹ Topluluk için arta kalan ihtiyaç nasıl

⁸ MECW, iii, s. 77.

⁹ MECW, iii, s. 51.

¹⁰ MECW, iii, s. 72.

¹¹ MECW, iii, s. 51.

karşılanabilir? Marx, birkaç noktada radikal demokrat bir çıkış yapar:

Sınırlanmamış oy hakkı kapsamında... sivil toplum aslında ilk defa olmak üzere kendisini kendisine ait bir soyutlamaya, kendi gerçek evrensel ya da temel varoluşu olarak siyasal varoluşa yüksektir. Ancak bu soyutlamanın eksiksiz bir biçimde başarılması aynı zamanda bu soyutlamanın aşılmasıdır. Sivil toplum aslında kendi gerçek varoluşunu kurmuş olduğu içindir ki kendi sivil varoluşunu da, kendi siyasal varoluşundan ayrı olarak, gereksiz bir şekilde kurmuştur. Birinin kopmasıyla birlikte, onun zıttı olan diğeri çöker. Dolayısıyla soyut siyasal devlet içerisindeki oy verme reformu, sivil toplumun çözülmesine yönelik bir talep olsa bile, devletin çözülmesine yönelik bir taleptir.¹²

Marx, daha sonraki yıllarda -diğer şeyler eşit kalmak kaydıyla- hep şunu savunmuştur: genel oy hakkı için verilen mücadele ve işçi hareketi, verili zamanlar ve verili ulusal ortamlardaki verili hareketlerce en geniş ölçüde pratiğe dökülebilecek şekilde birbirini içermelidir. Shlomo Avineri'nin de bizlere hatırlattığı gibi Marx, sürekli olarak, işçi hareketini kendisine otoriter değil, demokratik müttefikler bulmaya zorluyordu, şu yalın nedenden dolayı: geleceğin toplumu muhakkak surette kendi kökenlerinin damgasını taşıyacaktır. Bu itibarla, yukarıda aktarılan pasaj belli ölçüde ileriye gören bir ton taşır gibi gözükebilir. Ne var ki bundan çok fazla sonuç çıkarmak yersizdir: bu pasajda ön plana çıkan şey onun aşırı biçimciliğidir. Nicel bir değişimin (oy verme hakkına sahip olanların sayısındaki artış), kendinde ve kendi için, Marx'ın peşinden koştuğu nitel değişimi doğurması çok düşük bir olasılıktır. Bu biçimcilik daha sonra, kitabın sonuç bölümünde göreceğimiz gibi, Kautsky'de ve bir bakıma Avrokomünist devlet kuramında bir problem haline gelmiştir.

¹² MECW, iii, s. 121.

Ne var ki, Marx'ın 1843'te kime hücum ettiği yeterince açıktır. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin 308. paragrafı sivil toplum üyelerinin vekalet vermek suretiyle -milletvekilleri ya da temsilciler, ya da Rousseau'nun öngördüğü türden doğrudan demokrasi yoluyla- siyasal kararlara katılmasının gerekli olup olmadığını sorgular. Hegel'in bu retoriksel soruya verdiği cevap -onun Rousseau'nun katılımcı demokrasisinin, kendi içinde, yaratamayacağı bir şeyi (topluluk) önvarsaydığını göstermeyi amaçladığı göz önüne alındığında- kaçınılmaz bir sonuçtur. Hegel, herkesin ortak meseleler üzerinde görüş alışverişinde bulunma ve karar verme sürecine doğrudan katılma hakkına sahip olduğu yolundaki argümanların ancak soyut bir bireysellik kavramsallığı (bu anlayışta bireyler, sonuçta birbirine eklemlenmiş siyasal ve toplumsal totaliteden başka bir şey olmayan bir yapıya olan üyeliklerine gönderme yapılmaksızın değerlendirilirler) temelinde ileri sürülebileceğinden hareketle, temsiliyetten yana kesin bir tercihte bulunur.

Marx'ın cevabı (bu kez) oldukça isabetlidir. Hegel'in kabul etmekte güçlük çektiği şey, ortaya koyduğu -güya- çıplak alternatiflerin gerçekte tek bir tema üzerindeki çeşitlemelerden ibaret olmasıdır. Bu alternatifler kendilerini bir çoğulculuk ile birbirinden soyutlanmış/atomize olmuş bireylerin oluşturduğu bir totalite arasındaki seçime indirger. Hegel'in sorusu aniden nicel bir boyuta, devletin ilk etapta sivil toplumla nasıl ilintili olduğunun gizemselleştirilmiş bir kavranışına kayar. Hegel'in devletin topluluğun ve evrenselliğin alanı olduğu yolundaki öncülünden hareket ederseniz, bu değerleri salt nicel bir bakış açısından düşünmek anlamsız hale gelir. (Marx burada, bir bakıma, kendi yüzyılımızda siyaset biliminin yaptığı "uslamlamanın" büyük bölümünün -bereket ki tümünün değil- bir eleştirisini sunmaktadır.) Böyle yapmak, insanların yaşamının nitel bir özelliği (ya da hedefi) olarak evrenselliğin

önünü tıkayan salt dışsal bir perspektifin benimsenmesi demek olur. Nicel olarak anlaşılan evrensellik düpedüz “bireyselliğin bütünsel toplamı” anlamına gelir (“bir bireysellik, pek çok bireysellik, bütün bireysellikler. Bir, pek çok, bütün –bu belirlenimlerin hiçbirisi öznenin/bireyselliğin özünü değiştirmez”). Eğer bireysellik bunun yerine “bireyin temel, tinsel, gerçek bir niteliği”¹³ olarak görülürse, insanlar basitçe bir toplamdan ibaret olmaktan ziyade, çeşitli biçimlerde birbirleriyle ilişkili olan bir küme olarak görülürler. İnsanlar kendilerini bir araya getirilebilir türden ama birbiriyle ilişkisiz monadlar olarak değil, bir topluluğun üyeleri olarak tanımlarlar. O zaman da soru “bireyler olarak herkes” değil, “herkes olarak bireyler” olur.

Marx’a göre Hegel, devletin sivil toplumdan ayrılığını hiç eleştirisiz kabul etmesinden ötürü bireylerin evrensellikten ayrılığını kabul eder, bu da onu siyasal katılım konusunu soyut ve nicel açıdan ele almaya mecbur kılar. Onun sorusu (“sivil toplum evrenselliğe nasıl katılmalıdır?”) devlete ilişkin soyutlamayı hemen doğal bir şeymiş gibi kabul etmekte ve bu soyutlamanın sürekli olduğunu varsaymaktadır; Hegel böylelikle, verili olana yönelik olarak eleştirelilikten uzak, dogmatik bir tutum takınmaktadır. Ârın ayartısına kapılmakta, bugünün tuzağına düşmektedir. (Hegel’in o meşhur aforizması - “felsefe, kendi zamanının düşüncede kavranmasıdır”- bu şekilde bizzat Hegel’e sırtını döndüğünü teslim etmektedir.) Bu noktada Marx’ın gizemselleştirilmiş bilincin entelektüel bir kusur olmanın yanı sıra toplumsal bir görüngü olarak da açıklanabileceği yönündeki argümanı büyük önem taşımaktadır. Sivil topluma ilişkin tikel bir görüşün “soyut” ve “atomistik” olduğu konusunda Hegel’le hemfikir olan Marx şunu ekler:

¹³ MECW, iii, s. 117.

Bu görüş soyuttur; fakat bu, siyasal devlete ilişkin olarak bizzat Hegel'in geliştirdiği bir soyutlamadır. Aynı zamanda atomistiktir, fakat bu, sivil toplumun bizi kendisine ilişkin bir atomizmdir. Söz konusu "görüş", bu görüşün nesnesi "soyut" olduğunda, somut olamaz. Sivil toplumun kendi siyasal ediminin batağa saplandığı atomizm, zorunlu olarak, topluluğun (bireyin içerisinde varolduğu komünal özün) devletten ayrı sivil toplum olması olgusundan, bir başka deyişle, siyasal devletin sivil toplumun bir soyutlaması olduğu olgusundan kaynaklanmaktadır.¹⁴

Eğer "sivil toplum siyasal varoluşun gerçeksizliği"¹⁵ ise devlet de aynı "gerçeksizliğin" bir dışavurumudur (Hegel'in öngördüğünün tersine bu "gerçeksizliğin" çözümü değildir); onun koşullarından biridir. Buna rağmen Hegel, gözünü kırpmaksızın, *demokrasi* partizanlarını devlet üyeliği kavramını "soyut biçimde" düşünmekle suçlamaya devam eder:

Ne ki, "devlet üyesi olma" tanımının "soyut" bir tanım olması bu [demokratik] düşünme biçiminin değil, Hegel'in kendi düşünce çizgisinin ve fiili yaşamın siyasal yaşamdan ayrılmasını önvarsayan ve siyasal niteliği fiili devlet üyeliğinin soyut bir tanımına dönüştüren modern fiili koşulların hatasıdır.¹⁶

Anlaşıldığı haliyle soyutlama, Feuerbach'ta olduğu gibi, salt yanlış yönlendirilmiş zihinsel bir süreç değildir; insanların sadece düşünme etkinliğini değil, aynı zamanda yaşamlarını da karakterize etmektedir. Sivil toplumda insanlar evrenselliliği ve ussallığı, ancak, gerçek dışı/işlemsel olmayan idealer ya da değerler olarak deneyimlerler. Bir başka deyişle birlik, kendisinin yokluğunda deneyimlenir –bu yokluk modern devletin varoluşu sonucu kayıt altına alınmış, kategorik olarak ve gerçekte sivil toplumdan ayrılmıştır. Marx, Hegel'in demokratik perspektifin "sivil yaşamla siyasal yaşamı birbirinden ayrı tuttuğu ve siyasal yaşamı –tâbiri caizse- havada

¹⁴ MECW, iii, s. 127.

¹⁵ MECW, iii, s. 90.

¹⁶ MECW, iii, s. 115.

asılı kıldığı"¹⁷ yolundaki iddiasına karşı çıkarken, tam tersini ileri sürer: "bu nosyon sivil yaşamla siyasal yaşamı ayrı tutmaz; bu *gerçekte varolan bir ayrılığın temsildir* sadece. Bu nosyon siyasal yaşamı havada asılı tutmaz; siyasal yaşam sivil toplumun eterik bölgesidir/*havadaki yaşamıdır*."¹⁸ Marx, bu görüşü ileri sürerken, sadece Feuerbach'tan değil, "[bireylerin] yazgısı evrensel bir yaşamı doğurmak durumundadır"¹⁹ diyen Hegel'den de türeyen bir konumdan hareket eder. Marx, kendisinden önceki Hegel gibi, evrensellüğün toplumsal kurumlar biçiminde gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur; sadece kavramsal düzeyde kalan bir evrensellik yanlış, soyut, telafi edici bir evrenselliktir. Hegel'e göre sivil toplumda eksik olan evrensellığı devlet ve devlet zümresi (bürokrasi) sağlar – bürokrasi, üyelerinin başka bir zümreye ait ya da bağlı olmaması bakımından "evrensel" bir zümredir. Onlar sadece devletin üyeleridir. Hegel burada siyasal memuriyetin feodal/işlevsel tanımlarına karşı, on dokuzuncu yüzyılın *la carrière ouverte aux talents*'in²⁰ liberal amentüsünü benimsemektedir: herkes, ilkesel olarak, devlet hizmetine katılmakta serbesttir. Toplumsal köken burada hiç önemli değildir. Marx buna da okkalı bir cevap verir: "Bürokraside devletin çıkarı ile tikel özel ereğin özdeşliği öyle bir şekilde kurulur ki, devletin çıkarı diğer özel ereğin üzerinde tikel bir özel erek olur"; fakat "gerçek bir devlette her yurttaşın kendisini tikel bir zümre olarak evrensel zümreye adanması olasılığı değil, evrensel zümrenin gerçekten de evrensel olma yeteneğine ilişkin bir olasılık söz konusudur."²¹ Fakat böylesi bir görüş Prus-

¹⁷ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, Knox T. M., haz. ve çev. [bundan böyle PR], (Oxford, Clarendon Press, 1962), § 303, s. 198.

¹⁸ MECW, iii, s. 79.

¹⁹ PR §258A, s. 279.

²⁰ *la carrière...* (Fr.): kariyerler/mevkiler yeteneklere açık (ç.n.).

²¹ MECW, iii, s. 50.

ya' da dillendirilecek olsa, bürokrasi bunu kendi varlığına kastetmeyi amaçlayan bir görüş olarak alırdı. Bu şekilde "bürokrasiye, devletin asıl amacı devlete düşman bir amaç olarak gözüktür,"²² ve gene bürokrasiye "[sivil toplumdaki] herkesin kabul ettiği siyasal tin "kendi gizemine ihanet" ve "aynı zamanda siyasal tinsellik olarak" gözüktür. Zira "bürokrasi asıl devletin yanı başındaki hayali devlettir," onun bilinci "kutsal, kapalı bir korporasyon olması hasebiyle dış dünyaya karşı olan ve hiyerarşi sayesinde kendi içindeki gizemi koruyan"²³ bir bilinç olarak görülmelidir. Bürokratlar, devletin sivil toplum karşısında önceliğe sahip olduğu -tersine çevrilmiş- bir dünyanın hakim tepelerini gözle görülür şekilde işgal ederler. Bu bir siyasal yanılsama, gizemsellik ve safsata dünyasıdır; Marx buna *république prêtre*²⁴ der; bu cumhuriyetin rahipleri (bürokrasi) kendi varlıkları ile gerçekleştirdikleri işlemlere ilişkin olarak yalan yanlış gerekçeler çıkarıp yaymaya muktedirler. Öyle ki, bürokrasi siyasal yaşamın biçimciliğini ya da "skolastisizmini" temsil etmektedir; bürokrasi biçimi içeriğin, sebebi de sonucun yerine koymakta ve gerçeklikten uzak problemleri "çözerken" gerçek problemleri çözmekten (ve hatta saptamaktan) kaçınmaktadır.²⁵ Anlaşıldığı haliyle "devlet biçimciliği kendisini gerçek güç olarak kurar ve bizatihi kendisi kendi maddi içeriği haline gelir, ... söylemesi bile fazla, bürokrasi pratik yanılsamalardan oluşan bir ağdır, 'devlete ilişkin yanılsamalardır'." Bürokrasi kendisini devletin sonul ereği olarak alır. "Hegel kendi bürokrasisine gerçek bir içerik kazandırmaz, sadece onun 'biçimsel' organizasyonunun bazı

²² MECW, iii, s. 46.

²³ MECW, iii, s. 47.

²⁴ rahipler cumhuriyeti (ç.n.).

²⁵ MECW, iii, s. 22.

genel özelliklerini açınlar: ve gerçekten bürokrasi kendisi dışında yatan bir içeriğin biçimciliğidir ancak."²⁶

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki "zümre" ya da *Stand* terimi hem verili bir bireyin ait olduğu ve kimliğini büyük ölçüde ondan türettiği yasal olarak tanınmış bir toplumsal gruba, hem de bu grupların devlete ilişkin olarak oynadıkları rolü anlatır. Zümreler, devleti sivil topluma iştirirler; sivil bölünmeler burada aşkar bir siyasal öneme sahiptir. Zümreler aynı zamanda sivil toplumdaki ussal ya da komünal momentin gerçekleştiği yerdir: Erica Sherover-Marcuse'ün ifadesiyle "aksi takdirde atomistik/tikelci bir nitelik taşıyacak olan varoluştaki evrensellik adalarındır."²⁷ Zümreler kendi üyelerine sivil toplum alanında evrenselliğe erişebilecekleri biricik imkânı sağlar; her bir zümre buna uygun olarak kendi evrensellik ögesini kendi tarzınca içine alır. Bu tarzların çok açık surette zümreden zümreye farklılık göstermesi, evrenselliği "kendi başat etkinliğinin hedefi olarak belleyen" bürokrasinin işine gelir.

Buna karşılık "ticaret zümresi, esas itibariyle, tikel olana yönelimlidir."²⁸ Bu zümre korporasyonlarla (bu korporasyonlar kabaca loncalarla eşdeğerdir) olan bağlantıları yüzünden evrensellekle dolaylı olarak ilintilidir. Ne toprak sahibi soylulara (bu soyluların evrensellekle "doğal" -doğuştan- bir ilişki içerisinde olduğu söylenir) ne de evrensellekle doğrudan ilişkili olduğu söylenen bürokrasiye ait olan bireyler, ancak korporasyon üyeliği sayesinde sivil toplumun birer üyesi olurlar. Bu, insanların büyük çoğunluğu açısından, bir korporasyona üye olmamak boşlukta yaşamaya mahkum olmak demektir.

²⁶ MECW, iii, s. 45, 46.

²⁷ Erica Sherover-Marcuse, *Emancipation and Consciousness*, Oxford (Blackwell, 1986), s. 20.

²⁸ PR, §250, s. 152.

Sadece devletin değil, fakat aynı zamanda sivil toplumun da dışına düşmek demektir.

Bu bize, yoksulların, T. M. Knox'un "çulsuz ayaktakımının" ne'liğine ilişkin olarak yaşamsal bir ipucu verir (Marx'a verdiği gibi). Yoksullar sadece yoksulluklarıyla tanımlanmazlar ("ticaret zümresine" ait olan insanlar da yoksul olabilir, fakat onlar kendi zümrelerinin diğer üyeleri tarafından tanınan ve bu üyelerden yardım gören insanlardır). Yoksullar aynı zamanda bileşik bir görüntü vermez ve dolayısıyla tarınmazlar. Tam da bu nedenden dolayı, yoksullukları onları hoşnutsuz ve asi kılar. Hegel'in de gösterdiği gibi hoşnutsuz ve asi olmak için her nedene sahiptirler. Gelgelelim Hegel burada uzlaşmacı değildir. Yoksul olmanın onurlu bir tarafı yoktur: onur *civic* onurdur. Bileşik bir görüntü sergilemeyen yoksullar onurdan, hukuksal varoluştan yoksundur; çünkü onlar sivil toplumda yasal olarak tanınan hiçbir gruba ait değildir. Hegel, yoksulların emeğinin yine de sivil toplumun işlemesine imkân verdiğini ve onların yoksulluğunun sivil toplumun işleyişinin asla ilineksel ya da rastlantısal bir özelliği olmadığını teslim etmiştir. Hatta onların yaşadığı sefaletin madalyonun bir yüzü, diğer yüzününse diğerlerinin lüks içinde yaşaması olduğunu kabul eder.

Bütün bunlar Marx için kaçırılmayacak bir fırsattı (öyle de oldu). Yoksulların sivil toplumun üyesi olmadıklarını söylemek, *eo ipso*,²⁹ onları üyesi olmadıkları bir şeye mahkum etmektir. Herhangi bir toplumsal düzen, kendi işleyiminin sürekliliği açısından zorunlu olarak yaşamsal önem taşıyan kişileri tanımayı, üyeliğe almayı ya da kabul etmeyi reddederse, tam da bu edimi yüzünden kendi meşruiyetini ortadan kaldırır. Buradaki problem, en temel noktada, Hegel'in düşündüğü gibi değildir kesinlikle. Problem yoksulların sistemin istikra-

²⁹ *eo ipso* (Lat.): tam da bu nedenle (ç.n.).

nı tehdit etmesi değil (elbette bu yönde bir tehdit yaratabilirler), onları üyelik ve katılımdan dışlayan bir toplumsal düzenin varlığıdır. Hegel’in yoksulları sergileyişindeki sakatlık Marx’a çok önemli bir fırsat sağladı. *Komünist Parti Manifestosu*’nun “işçileri (“ülkesi olmayan” ve “hukukun, ahlakın ve dinin... arkasında birçok burjuva çıkarın yanı sıra birçok burjuva önyargının pusuya yattığı”nı gören işçiler) ile Hegel’in resmettiği haliyle yoksullar arasında bir bağlantı kurmak zor değildir (Marx, daha 1848’de proletaryayı “gerici entrikanın rüşvetle kandırılan oyuncağı” haline gelebilecek “o pasifçe çürüyen kitle”den ayırt ederek Hegel’le yollarını ayırmış olsa bile).³⁰

Fakat proletarya, adına hiç layık oldu mu? Marx’ın bu grubu toplumsal dönüşümün öznesi olarak belirlemesi, ilk kez formüle edilişinden bu yana sorunlara yol açtı. Sherover-Marcuse, Marx’ın proletaryaya ilişkin olarak ilk başlarda çizdiği portredeki dogmatik öğelerle dogmatik olmayan öğeler arasındaki gerilimi ustaca ortaya çıkardı.³¹ Bu gerilimler bir bakıma Marx’ın hiç de daha az sorunlu olmayan devlet kuramını karakterize eden gerilimlere oldukça benzediğinden ve bunlar büyük ölçüde gene aynı döneme (1840’lı yılların başı) ait metinlerde bulunabildiğinden, salt Hegel’in ağırlıklı etkisinden ötürü değil, fakat bu kitabın ana sorunsalına yakın düşen bir nedenden ötürü de, etraflıca analiz edilmelidir. Buradaki problem şöylece özetlenebilir: Marx’ın ortaya attığı ve bize ulaştırdığı şey, basitçe, devlete değgin katı bir egemen-sınıf kuramı ise, Marx’ın genelde sınıf özelde proletaryaya ilişkin betimlerinin soykütüğünü göz ardı edemeyiz. Benim savım, elbette ki, Marx’ın devlet kuramının egemen-sınıf veç-

³⁰ Marx ve Engels, *Selected Works* (Moskova, Foreign Language Publishing House, 1962), c. i, s. 44.

³¹ Sherover-Marcuse, *Emancipation and Consciousness*, passim.

hesinden çok daha fazlasını barındırdığı yolundadır. Fakat bu veçhe *oradadır* ve her nesnel araştırmada layıkıyla açıklığa kavuşturulmalıdır.

Bu probleme doğru yaklaşmanın bir yolu, eleştirel olanla dogmatik olan arasındaki gerilimin sadece Marx'ın proletaryayı algılayış biçim(ler)ini değil, fakat aynı zamanda Hegel'in yoksulları resmedişini de karakterize edebildiğini teslim etmektir. Yoksullar topluma kabul edilmemektedir, bunların yaptığı iş (eğer bulabilirlerse tabii) toplumu bir arada tutup muhafaza etse de. Yoksullar, yaptıkları ya da yapmadıkları şeylerden ötürü değil, fakat yoksul oldukları için kabul edilmemekte, tanınmamaktadırlar. *Hukuk Felfesi*'nde yoksulların tanınması (gerçi bu tanınma Hegel'in *Tinin Görüngübili-mi*'ndeki o ünlü "Efendi-Köle" ayrımında görülmemektedir) *hukuki* bir tanınmadır sanki. "Ayaktakımı" siyasal bir anlam taşımaktan *kategorik olarak* dışlanır. Onların etkinliği (ya da herhangi bir etkinlikten uzak olmaları) devrimci bir nitelik taşımadıkça hesaba alınmaz. Bu algılamamanın Marx'ın başlangıç noktası olması neredeyse gün gibi apaçık olan bir husustur. Bu, zamanı gelince, Marx'ın modern toplumda ancak ve ancak yoksulların bir topluluğu cisimlendirebileceği, çünkü sadece yoksulların uygun türden bir topluluğa duyulan ihtiyacı sergiledikleri yolundaki bakışına karıştı. Fakat bu bakış da, birazdan göreceğimiz gibi, kendisinin eleştirel olduğu kadar dogmatik bir formülasyon olduğunu teslim eder.

Dogmatik olanla eleştirel olan arasındaki gerilimin, Marx'ın yoksullardan proletaryaya geçişi gerçekleştirmesinden daha önce de görülebileceğine nadiren parmak basılmıştır. Marx'ın odun hırsızlığına dair yasalar üzerine kaleme aldığı ilk makaleleri Renanya eyaletindeki yoksul köylülerin geleneksel haklarıyla ilgilidir. Marx Hegel'e karşı, yoksulların, felsefi gerekçelerle toplumdan dışlanmak şöyle dursun, gerçekte toplumun "başat sınıfı" olduğunu savunur. Yoksullar,

sivil toplumda, sivil toplumun yanlış değerlerinin etkisine kapılmayan biricik gruptur. Bir tek onların, insan olmanın gerçekte hangi değeri taşıdığı konusunda kafaları karışık değildir.

Bu, yoksulların temel hakikatleri ahlaki olduğu kadar ontolojik açıdan da algılayabileceklerini demeye gelir. Yoksullar, hasımlarının (Renanya Meclisi’ndeki Eyalet Vekilleri) aksine, insanlığın özünü insani olmayan şeylerle karıştırmazlar; “yabancı maddi bir varlığa tapın”mazlar; siyasi efendilerini köleleştiren fetişizmin (*Kapital*’in birinci cildinde bir kavram olarak kendini gösteren fetişizmin) kurbanı olmazlar. Yoksullar “bu nesneye (odun) kölece bağımlı olan belli bir bilinçten”³² yoksundurlar, oysa böylesi bir bilinç Renanya Meclisi üyelerinin kullanabildikleri tek şeydir. Marx, yoksullara evrensel (temel ya da “başat”) bir bilinç atfetmekten imtina etmez, bunu da onların mülksüz olmalarına dayandırır. Yoksullar kendilerinden başka hiçbir şeye sahip değildir; onların mülkiyeti yaşamları, özgürlükleri, insanlıkları ve yurttaşlıklarıdır. (Marx, görünenin aksine -Marx’ın 1840’lı yılların başına ait makalelerinin sansür koşullarında yazılmış olduğunu unutmayalım-, devleti evrensel us olarak gören ve yoksulları siyasi hasımlarından, varsayımsal düzeyde de olsa, daha iyi yurttaşlar olarak tanılayan Hegelci düşünceden henüz kopmamıştı.) Bu yüklemeler (*attributes*) bütün insanların insan olarak taşıdıkları birer “vasıftır”; Marx’ın yoksulları “özgürlüğün sahibi”dir. Oysa özel mülkiyet sahipliği bizim adalet ya da acıma duygumuzu, her şeyden öte de gerçekliğe bakışımızı tahrif eder. Marx’ın argümanı Platon’un *Devlet*’indeki savı hatırlatmaktadır, ama bir noktaya kadar. Platon’a göre özel mülkiyetin olmaması erdemliliğin ya da evrensel bir perspektif benimsemenin gerekli koşuludur. Fakat bu, Platon’un seçkin sı-

³² MECW i, s. 262.

nının geçmek zorunda olduğu sıkı eğitim göz önüne alındığında, hayal gücü ne denli zorlanırsa zorlansın, erdemli olmanın ya da evrensel bir perspektif benimsemenin yeterli koşulu olarak adlandırılmaz. Mülksüzlük Marx açısından çok daha büyük bir öneme sahiptir. Yoksulların bilincini biçimlendiren belirleyici faktördür mülksüzlük. Çünkü yoksullar yukarıda kabaca belirtilen anlamda “evrensel mülkiyete” sahip tek kesimdir; onlar evrensel iddialarda bulunabilirler; ihtiyaçları “başat” ihtiyaçlar olduğundan evrensel kaygılar sergilerler, bu kaygılar mülklü sınıfların öz-çıkarlarıyla en temel düzeyde çatışır.

Hegel’in yoksulluğa ve dışlanmış yoksullara ilişkin olarak söyledikleri, her şeyden önce, hiçbir zümreye ait olmamanın dezavantajlarını gösterme amacı taşıyordu. Yoksulları karakterize eden şey yoksunluktur. Yoksullar “toplumun avantajları”ndan³³ yoksundur; söz konusu olan şey bu avantajların kendisi değildir (bunları bahşeden toplum da bir sorun oluşturmamaktadır). Fakat Marx’a göre bunlar tartışılması gereken şeyin ta kendisidir –o kadar ki (bazı bakımlardan uygun-suz bir şekilde) Marx, zorunlu bir durumu erdem haline getirmektedir. Hegelyen kâbus (bir zümreye ait olmamak) başlı başına olumlu bir değere dönüşmektedir. Özel çıkarın kötücül etkileri ve dolaplarının kişinin ahlaki karakterini ve bilincini etkileyememesi, kişinin ulaşılmaz olması, sivil topluma uzak düşmenin faydaları arasındadır.

Marx, şimdiye kadar Platon’un asla öngöremeyeceği bir şeyi iddia ediyordur. Mülksüzlüğün, yoksulların kendi evrensel bilinçlerine erişmeleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Yoksullar zaten kendi toplumsal konumlarından ötürü (bu konumlanış bir hayli muğlak olsa da ya da bu konumlanış bir hayli muğlak olduğu için) bu bilince sahiptirler –yoksullar sivil toplu-

³³ PR, §241, s. 148-149.

mun içinde mi yoksa dışında mıdır? Yoksullar basitçe yoksul olmaları ve özel mülkiyetten yoksun olmalarından ötürü evrensel bilince sahiptirler. Bu ne denli olasılık dışı gözükürse gözüksün -başka şeylerin yanı sıra, Marx'ın daha sonraki formülasyonlarının ışığında- toplumsal bir varlık olarak yoksullar ile onların bilinçleri arasında dolayimsız bir bağlantı elde edilmektedir. Bir yanda insan toplumu içerisindeki ve altındaki mülksüzlerin “başat” statüsü, öte yandaysa onların hakikati görme ve bu hakikate göre davranma yetileri birbirine doğrudan bağlıdır.

Marx burada iki farklı alanı, toplumsal konum ile siyasal eylemi, dogmatik olarak bir arada ele aldığı için kusurludur. Bu erken dönem makalelerinin hiçbir yerinde Marx, yoksulların toplumsal bir içgüdü geliştirmek için mücadele etmek zorunda kalabileceğine ilişkin bu kadar imada bulunmaz. Yoksullar bu içgüdüye kendi statüleri (ya da olmayan statüleri) sayesinde sahip olurlar; kendi değerlerine, *a priori*, şeyler şemasındaki yerleri sayesinde sahip olurlar. (Marx burada, bize göre, Ortaçağ'ın siyaset kuramının toplumdaki bütün zümrelere atfettiği şeyin büyük bölümünü tek bir zümreye atfetmektedir.) Görünen o ki, yoksulların yapması gereken tek şey, ne iseler o *olmaktır*, o hale gelmek değil.

Benim buradaki amacım Marx'ı, erken dönemde düştüğü dogmatik bir pozisyon (bunu daha sonraları aşacaktır) için, henüz ortaya çıkmamış devrimci özneye ilişkin sorular gündeme girdikten sonra, haksız yere kınamak değildir. Amacım, daha çok, bu dogmatizmin bütünüyle kaybolup kaybolmadığını, bileşik bir görüntü vermeyen yoksulların kendi kendini bileşik hale getiren proletarya tarafından yerinden edildiğinde bile, sorgulamaktır. Proletaryanın kendisini nasıl örgütlemek zorunda kaldığı ve neyin peşinde olduğu sorularının, sonuçta özgül bir âna ilişkin sorular olduğu ortaya çıkmıştır.

Bir başka düzlemde ben, Marx'ın yoksullar konusundaki, birazdan göreceğimiz üzere, Hegel kadar Jakobenlerden de miras aldığı dogmatik görüşünün hem Marx'ı hem de daha sonraki Marksistleri yanlış yöne sevk ettiği, bu görüşün onun devlet konusunda erken dönem yazılarında ortaya koyduğu kuramsal spekülasyondan uzaklaşıp bir tür dogmatik, taşlaşmış savlara (bunlar, en hafif deyimle, devletin karakterine ilişkin tahrifatlardır) yöneldiği yolundaki hipotezi soruşturmayı öneriyorum. Beklenebileceği üzere, sınıf hakkındaki dogmatizm ile devlet hakkındaki dogmatizmin el ele gitmesi büyük bir olasılıktır. Marksizmin daha sonraki tarihi, birazdan göreceğimiz gibi, ağzına kadar bu eşlenmenin örnekleriyle doludur; bunu tekrar ana damara, Marx'ın düşüncesinin bizi kendisine ne derecede uzatabileceğimiz sorusu hâlâ yanıt beklemektedir.

Marx'ın, "Tartışmalar"da ifade kazandırıldığı haliyle, yoksulluğun erdemleri nosyonu sadece anti-Hegelyen olmakla kalmamaktadır; bu nosyon, önemli ölçüde, pre-Hegelyen bir sapmaya da işaret etmektedir. Robespierre ve Saint-Just, Rousseau'dan miras aldıkları biçimsel bir "halk" kavramsallığının sözcülüğünü yapmışlardı. "Hep iyiyi arzulayan" halk belirli bir toplumsal grupla, Parisli yoksullarla (daha spesifik olarak söylersek *sans-culottes*'la³⁴), birlikte anılır; ahlaki, evrensel özellikler -beklendiği üzere- bu gruba atfedilir.

Yoksulların gösteriş ve ihtişamın yozlaştırıcı etkisi altında olmadığı, "toplumun" yapay/yıkıcı hazlarının ayartısına kapılmadığı, özel (genel olmayan) çıkarlar tarafından asla güdülmeyeceği, peşine düştükleri biricik çıkarların genel insanlığın temel/evrensel çıkarları olduğu yolundaki argümanlar belirgin bir şekilde Jakoben argümanlardır. Yoksulluğu belli bir şekilde yüceltmek (ve dolayısıyla yoksulları romantikleştirerek

³⁴ donsuzlar, baldırı çıplaklar (ç.n.).

onların haysiyetlerini incitmek) de öyle. Halk, Robespierre’nin algıladığı haliyle, doğal erdemın filizlendiğı yerdı -Marx da o etkili “doğal” terimini kullanır- ve iyilik burada toplumsal bir sınıf olarak vücut buluyordu. Bu “doğal” erdem, o kolay bulunmayan devrimci “Erdem Cumhuriyeti”ni sürdürmek durumundaydı, Jakobenler bu cumhuriyetin emanetçisi olarak kendilerini görüyorlardı. Bu, Marx’ın “Tartışmalar”da yaptığı şeyi yapmakla aynıdır: yoksulları toplumun genel durumunun mihenk taşı yapmak. Yoksulların durumu, *eo ipso*, bu genel durum üzerine verilen bir yargıdır ve onun kınanmasıdır; bu bakımdan yoksullar, Marx’ın zorunlu gördüğü anlamda, genel toplumun “başat” ögesidir.

Marx, bu görüşü açık surette benimseyerek, burada Jakoben pozisyonun gerisine düşer. Jakobenler, sonuçta, yoksulların eğitilmesi gerektiğine hararetle inanıyorlardı. Ne Robespierre ne de Hegel, yoksulların despotizm mirasından bir şekilde bağışık olduğunu düşünmüyordu –Robespierre’de (ve tartışmalı da olsa Rousseau’da) gerçek kurtuluşun ancak ikinci kuşakla birlikte başlayacağı, Hegel’deyse yoksulların güvenmeye gelmez/sorumsuz bir grup olduğu yönündeki fikirlerin sebebi de budur. Jakobenler her zaman yoksulların *ancien régime*³⁵ toplumunun vazgeçilmez üyeleri olduğuna inanırken, Marx, gördüğümüz gibi, bu hususta fena halde yalpalar. Bu yalpalamanın ışığında, o retoriksel “Alınan kurtuluşunun olumlu olasılığı nerededir?” sorusuna 1842 tarihli “Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin Eleştirisine Katkı”sında verdiği cevap yeterince bilinmektedir, fakat bunun hâlâ irdelenmesi gerekmektedir. Bu “olumlu olasılık”, “radikal zincirlere sahip bir sınıfın oluşması”nda yatmaktadır, “sivil toplumun bir sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfının, bütün zümrelerin çözülmesi demek olan bir zümrenin” oluşmasında, “çektığı evrensel ıstırabın bir sonucu olarak ev-

³⁵ eski rejim (ç. n.)

rensel bir karakter taşıyan bir alanda" yatmaktadır.³⁶ Fakat proletarya "çektiği evrensel ıstırapın bir sonucu olarak evrensel bir karaktere" *nasıl* sahip olacaktır? Söz konusu ıstırap bir bakıma selamete eriştirici bir nitelik taşımaktadır; ne ki bir başka paradoksal formülasyonda "insanlığın bütünüyle yitirilmesi" olarak resmedilen proletarya, kendisine "insanlığı bütünüyle yeniden yaratmak" misyonunu biçmektedir.³⁷ Matthew İncili'nde (20: 16) yazdığı gibi, sondakiler birinci olacaktır; "Tartışmalar" da benzer öngöründe bulunmaktadır, fakat buna proletaryanın etkinliğinden ötürü değil, yoksunluğundan dolayı ulaşılabilecektir. Proletaryanın yoksunluk içinde varoluşu onun tarihsel misyonunu oluşturmaktadır, bu da ilk kerte de bir dizi parlak sözü, suçlamayı ve bildirimi içerir gözükmektedir:

Proletarya, bugüne dek varolan dünya düzeninin çözüldüğünü *ilan ederek* salt kendi varoluşunun gizini *beyan eder*, zira bu gerçekte bu dünya düzeninin çözülmesidir. Proletarya, özel mülkiyetin olumsuzlanmasını *talep ederek*, toplumun daha öncesinden proletarya için bir ilke haline dönüştürdüğü şeyi toplum için bir ilke haline dönüştürür; proletaryanın işbirliği olmaksızın toplumun olumsuz sonucu olarak zaten ona eklenmiş olan şeydir bu.³⁸

Marx burada iki farklı kavramı, proletaryanın toplumsal düzendeki yerini (bu yer gerçekten de "proletaryanın işbirliği olmaksızın" elde edilmiştir) ve onun bilincini (belli ölçüde bir işbirliği olmaksızın bu bilincin elde edilebileceğini söylemek anlamsız kaçmaktadır) yan yana koyar. Proletaryanın özneliği meselesinden tümüyle kaçınır –Almanya'da küçük, "siyasi" bir devrimin imkansızlığını, büyük ölçüde *diğer* toplumsal sınıfların orta karar bir mücadele için bile gerekli olan öznel araçlardan yoksun olmasından kaynaklandığını iddia eden bir ma-

³⁶ MECW, iii, s. 186.

³⁷ MECW, iii, s. 186.

³⁸ MECW, iii, s. 186-187: vurgulamalar benim.

kalenin ortasında, ironi üstüne ironiyi tepelemesine yığar. Marx'ın incelemesinin bu aşamasında proletaryanın "evrensel" karakteri dinamik değil, statik bir kavramdır; bense Avineri'ye karşı şunu savunuyorum: Marx, toplumun "evrensel sınıfı" olarak Hegel'in bürokrasisi yerine proletaryayı koyduğunda iki farklı alanı, proletaryanın toplumsal düzende gerçekten de "işbirliği yapmaksızın" elde ettiği yer ile onun bilincini (bu bilinç proletarya hesabına en azından bir ölçüde "işbirliği" yapmayı içermelidir) yan yana koymaktadır. Hegel'in "evrensel zümre" olarak gördüğü bürokrasinin yerine "evrensel sınıf" olarak proletaryayı geçirmek, en azından ilk başlarda, dogmatik bir hamleydi ve bu hamlenin Marx'ın sadece sınıfı değil, devleti kavrayışı üzerinde de tehlikeli etkileri olmuştur. "Tartışmalar"daki yoksullar gibi proletaryanın da, yarattığı, ürettiği ya da geliştirdiği şeylerin bir sonucu olmaktan çok, ne ise o olduğu için evrensel bir karaktere "sahip olduğu" söylenmektedir. Marx'ın buradaki pozisyonu tam anlamıyla güdük kalmaktadır: devrimci bilinç -"Tartışmalar" da rastlanmayan bu konu "Katkı" da aranılan bir özellik olarak yer almaktadır- "verili" bir durum olarak değil, ezilen grubun belli bir etkinlik ya da pratik sayesinde kazanmaya çalıştığı bir yatkınlık olarak görülmelidir.

Ve pratik de -kuram gibi- bir şeyleri önceden görmelidir. Marx'ın ancak daha sonraları (bu kitabın Üçüncü Bölümünde ele alınan 18 *Brumaire*'e bakınız) farkına varacağı gibi niyetlilik, özne ve fütüritenin herhangi bir anlamlı devrimci (ya da devrimci olmayan) öznellik nosyonuna içerilmesi gerekmektedir. Hegel'in halka duyduğu güvensizliğin, baskının ve hatta bugün yoksulluk kültürü diye adlandırdığımız şeyin dinamiklerini, Marx'ın "Katkı" da proletaryayı biçimselci bir yaklaşımla romantize etmesine kıyasla, daha fazla kavrayıp açıkladığı savı tartışmaya değer bir savdır. *Hukuk Felsefesi*'nin Fransız Devrimi'ni ele alış tarzı -bu yaklaşım tarzı Marx'ı kimi

yönleriyle, bunların neler olduğunu bir sonraki bölümde açıklığa kavuşturacağım, etkilemiş gözükmektedir- Hegel'in, ezilenlerin, kendilerinin maruz kaldığı ezayı başkalarına uygulayabileceklerini ve birer despota dönüşebileceklerini savunan görüşünü açığa vurmaktadır. Paranın diğer yüzünün farkında gözüken kişi de Marx değil, Hegel'dir: ezilenler, uğradıkları baskının fiziksel yönden suç ortağı olabilmektedirler. Fakat Marx, Hegel'le olan ilk hesaplaşmalarında apaçık surette pre-Hegelyen bir pozisyona geçseydi, bu ancak Marx-Hegel hesaplaşmasının karakterini yanlış okuyanları şaşırttırdı. Bu pre-Hegelyen pozisyonun ne olduğunu ve neye denk düştüğünü düşündüğümüzde bu pek de şaşırtıcı olmaz. Marx'ı 1843'te, Fransız radikal cumhuriyetçiliğine daha önce duyduğu hayranlıkla boğuşurken görürüz; bu hayranlık, sonuç itibarıyla, o zamanın Almanya'sında yaşanan siyasal gerçeklikle karşılaştırıldığında, oldukça yerindeymiş gibi gözükmekteydi. 1843-1845 arasında ise Marx'ı, eski toplum, erdem ve eşitliğe ilişkin Jakoben nosyonu, "salt siyasi" bir bakış açısı olduğundan dolayı eleştirirken görürüz: bu nosyonun benimsenmesi gerçek/toplumsal bozuklukları tedavi etmede hiçbir işe yaramaz ve hatta siyasi araçlarla bu bozuklukların tedavi edilebileceğini iddia etmenin zorunlu bir sonucu olarak bunların daha epey bir süre acı çektirmeye devam etmesine yol açabilir. Alan Gilbert'in Marx'ın 1840'lı yıllar boyunca Fransız Devrimi'ni ve onun anlamını birbirini izleyen özetlerle yeniden değerlendirmek zorunda kaldığı yönündeki görüşü³⁹ yerinde bir görüştür, Gilbert'in Marx'ın gözünü ayırmadığı Jakobenizmi kavrayışı tam anlamıyla güdük kalsa bile. (Gilbert, Jakobenizm terimini, ilerisini düşünerek, işçi-köylü ittifakı düşüncesinin embriyonik bir ifadesi olarak algılar; bu

³⁹ Alan Gilbert, *Marx's Politics*, New Brunswick, N.J., (Rutgers University Press, 1981), s. 44.

yanlış kavrayış -Jakobenizm, ağırlıklı olarak kentlerde yeşeren bir görüngüydü çünkü- onu, Marx'ın çeşitli Avrupa köylü sınıflarının ortaya koyduğu sorunlara basitliğe düşmeden yaklaşmasını belgelemeye mecbur bırakmak gibisinden bütünüyle faydalı bir etki yaratmıştır.)

Fransız Devrimi'ni ve onun Hegel ile Marx üzerindeki etkisini değerlendirirken aklımızdan çıkarmamamız gereken şey şudur (bunu bir sonraki bölümde ele alacağız): Fransız Devrimi birden fazla yüze sahiptir ve bu değişik yüzleri onun mirası üzerinde hak iddia etme arzusunda olanlara -Marx, bir süreliğine, böyle bir iddiada bulunmuştur- sergilemiştir. Fransız Devrimi'nin mirasına sahip çıkmak hiçbir zaman basit bir mesele olmamıştır. Fransız Devrimi'nden, Öfkeli'lerin (Hébert, Roux, Leclerc) *Cercle Social*'inden çıkan böylesi bir çizgi "Gracchus" Babeuf'ün *Conspiration des Egaux*'undan, Buonarroti'den, Louis-Auguste Blanqui'nin 1830'lardaki devrimci *sociétés*'inden geçerek Hakkılar Birliği'ne, Weitling'e ve Komünist Birlik'e uzanır. Bu -Marx'ın 1844'teki Silezya'lı Dokumacılar Ayaklanması'nı muhtemel Alman devriminin habercisi olarak selamlamasıyla birlikte- bize şunu hatırlatmalıdır: Marx, sadece Hegel'den Marx'a uzanan felsefi çizgi üzerinde değil, fakat aynı zamanda birbirlerini takip eden aktif devrimcilerin (bunların komünizmi 1830'lu ve 1840'lı yıllarda işçileri cezbetmiştir) oluşturduğu çizgi üzerinde de kendi yerini almıştır. Marx'ın bu çizgi üzerindeki konumu, ki bu devrime ilişkin komplocu nosyonların tartışılmasına ilişkin bir konum haline gelmiştir (Weitling, diğerleriyle birlikte, "devrimin simyacısı" olmuştur), bu çizginin karakterini bulandırmamalıdır. Bu çizgi Marx'a bir varoluş ortamı, görüşlerini yayabileceği bir forum sağlamıştır.

2

MARX VE HEGEL: GELİŞMEMİŞLİĞE DAİR ANILAR

... Fransız Konvansiyonu (1792-1795) bütün devrimci çağların deniz feneridir ve öyle de kalacaktır. Konvansiyon, çıkardığı buyruğuyla bütün resmi görevlileri azlederek devrimi başlatmıştır.¹

Hegel'in görüşüne göre modern biçimiyle topluluk -asında, büründüğü kılıkların çoğuyla birlikte beşeri bir aradalığın kendisi- hem aktiftir, hem de öz-bilinçli. Hegel, ahlakın ancak siyaset içerisinde yeşerebileceğine ve devletin vazgeçilmez/anlamalı bir birlik olabileceğine inanıyordu. Hukuk, saf (arı) zor'un bir kertesi olmak durumunda değilse, bizim ahla-ki mizaçlarımızı yansıtmalıdır. Us, kendi payına, başkalarından ayrılmış bireyin bir kapasitesi olarak değil, fakat nesnel ve tarihsel bir şey, düzen ve topluluk içerisinde biçim kazanan bir şey olarak görülür. Topluluk, her şeyden önce, verili bir şey değildir artık, inşa edilmesi gereken bir şeydir. Hegel ile Marx'ın anladığı haliyle hem devlet hem de sivil toplum birer yapıdır ya da gerek duyulan türden beşeri birer yara-

¹ Marx, "The Prussian Counterrevolution and the Prussian Judiciary", *On Revolution*, Saul Padover (haz.), (New York, McGraw-Hill, 1970), s. 482.

tımdır. Dahası, modern topluluğun ta kendisi, kendisine dışsal olan hiçbir şeyin içerisinde yer almaz. Hegel tanrı, din, tarih, gelenek, görenek, dil, ırk, kan bağı gibi kategorileri - bunların tümü muhafazakâr düşünürlerin büyük bölümü tarafından siyasi meşruiyetin başlıca dayanakları olarak görülür- yerli yerince anlaşılan topluluk açısından merkezi önem taşıyan kategoriler olmaktan çok, "ilineksel" kategoriler olarak görmüştür. Şu halde modern anlamıyla topluluk, böylesi dışsal belirlenimlerden kurtulmuş olan bir temele dayanmalıdır. İnsanlık, Kant'la birlikte, rüştünü ispat etmiştir. Modern topluluk, açıkça, kendi öz varlığını/öz kimliğini belirleme görevini biçmektedir kendisine. Siyasi alan kendi kendini kurmak durumundadır, "yaratılan şeyler alarının üzerinde yükselen"² devlet de bireyin bilinci ile iradesinin temeli olarak (bir sonucu olarak değil) ortaya çıkmak durumundadır. Kendi kendini olumlayan, kendi kendini tanımlayan modern özne, feodal ilişkiler ağından ve önceki bütün bağımlılık bağlarından kurtulmuş bir faildir, bir aktör değil; öznenin özerkliği sonunda siyasi olarak doğurgan bir ilke, insan iradesi de hak ve hukukun temeli olabilecektir artık.

Ne var ki, kendi kendini kurma mutlak ve koşulsuz olamaz. Onun koşulları vardır, bu koşullara karşıt bir tavır alınmamalı ya da sanki bunlar hiç önemli değilmiş gibi davranılmamalıdır. Hegel ve Marx, Fransız Devrimi'nin Terörünü olağanüstü derecede benzer terimlerle -mutlak, dolayısıyla bütün ussal tarihsel kısıtların ötesine geçen ve hakkında yanlış yere övgüler düzülen siyasi kurucu yapının bir örneği olarak- değerlendirmişlerdir. Kendi davranışlarımızı/yaşamımızı nasıl düzenlememiz gerektiğine ilişkin sorular hep bir inançlar, alışkanlıklar ve beklentiler bağlamında ortaya çıkar. Fran-

² G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, T.M. Knox (haz.), (Oxford, Clarendon Press, 1962), [bundan böyle PR] § 273, s. 178.

sız Devrimi bunları büyük bir kayıtsızlıkla göz ardı etmiş (ya da ilga etmeye çalışmış), bunun da feci sonuçları olmuştur. Böylesi bir devrimci pervasızlık “maksimum düzeyde terör ve dehşet”e yol açmıştır.³ İlkel olarak yetersiz olmaktan ibaret olan kendi kendini kurma (öz-kuruluş), tarihsel kısıtlar aşıldığı takdirde, pratikte de yetersiz -ve oldukça tehlikeli- hale gelir. Terör, siyasi yanulsamanın ya da siyasetin neyi yapıp neyi yapamayacağıyla ilgili yanulsamanın bir örneğidir. Siyaseti doğrudan doğruya yetersiz ilkeler üzerine bina ettiğinizde neler olacağını gösterir. Siyasi yaşam kendi icra koşullarından koparılır ya da kendi kendini koparırsa ve bu siyasi yaşamın yörüngesi içerisinde hiçbir şeyin siyaset dışı olarak görülmediği bir atmosfer oluşursa (Terör döneminde olan bilen tam da buydu), mutlak siyasi kurucu yapıya ilişkin yanulsama somut olarak hissedilir hale gelir ve bu yanulsama kutsallık şalına bürünür. Yaşam ve ölüm hakkında soğuk, duygusuz, hesapçı bir ussallık Hegel’i dehşete düşürür (Hegel, bu tür ussallığı Robespierre ve Saint-Just’la ilişkilendirir). Bu kurucu ussallığın mantığını izleyen siyasal alan, diğer bütün beşeri etkinlik alanlarından soyutlanır ve sanki mutlak surette kendi kendine yeterliymiş ve sınırsız bir etkinlik alanına sahipmiş gibi muamele görür. Fransız Devrimi’nin Terörü, hem Hegel’e hem de Marx’a, şu dersi öğretmiştir: eğer siyasal topluluk kendi öz varlığını belirlemek ve kendi öz kimliğini oluşturmak durumundaysa, bunu tarih, dil ve gelenek tarafından sağlanan bağlam içerisinde yapmalıdır. Bu bağlam ne siyasal araçlarla yaratılabilir, ne de siyasi otorite tarafından (Fransız Jakobenlerin kendi yaşamları -ve başkalarının yaşamı- pahasına keşfettikleri gibi) yok sayılabilir. Birinci ders Hegel üze-

³ PR § 21, s. 29-30. Bkz. Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution. Essays on ‘The Philosophy of Right’*, çev. Richard Dien Winfield, Cambridge, MA, MIT Press, *passim*.

rinde, özellikle siyasi bir yanulsama olarak görülen ikinci ders ise Marx üzerinde etkili oldu –bu noktaya daha sonra döneceğim.

Hegel, Fransız Devrimi'ni ilk başlarda büyük bir coşkuyla karşıladı (ama bu coşku Terör döneminin başlamasıyla birlikte sona ermiştir). Ona göre devrim eskimiş, anakronistik kurumlar ağını süpürüp atmış ve "en ileri ahlaki ve siyasi eğilimlere somut birer biçim kazanma imkânı vermiştir."⁴ Fransa'da devrim aristokratların ayrıcalıklarını, din adamlarının dokunulmazlığını ve krallığın keyfi otoritesini kaldırdı, bunların yerine biçimsel siyasi eşitliği ve anayasal-temsili hükümeti koydu. Üstelik, ihraç edilmeye hazır bir devrimdi bu (Brissot'un o dehşetengiz bildirisinden sonra öyle de oldu). Devrim, Fransa sınırları dışında da, "feodal ayrıcalık ve serflik kalıntılarına" meydan okudu ve "ussal yasaları, mülk edinme özgürlüğü ile kişisel özgürlükleri ve hükümet organlarına girmekte eşitliği tesis etmeye yardımcı oldu" (bunlardan sonuncusu, John Edward Toews'in gösterdiği gibi, Prusya'daki Hegel kuşağı açısından özellikle yaşamsal öneme sahip bir konuydu).⁵

Bu başarılar Hegel'in çok abartılı ve süslü ifadelerle dolu tepkilerini açıklamaya yardımcı olmaktadır, belki de bunların en ünlüsü Napoleon'u "dünyanın at sırtında [tecessüm etmiş] ruhu" olarak betimlemesidir. Hegel, buna devrimcilerin eğilimli oldukları şeyin ne gibi bir anlam ifade ettiğine dair görüşünü eklemekten imtina etmemiştir: "Güneş gökyüzünde durduğundan ve gezegenler onun etrafında döndüğünden bu

⁴ Harold Mah, "The French Revolution and the Problem of German Modernity: Hegel, Heine and Marx", *New German Critique*, No 50, Bahar-Yaz 1990, s. 4.

⁵ Mah, a.g.y. Ayrıca bkz. G. W. H. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, New York, Dover Publications, 1956, s. 456, ve J. E. Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism*, Cambridge ve New York, Cambridge University Press, 1980, özellikle 1. Bölüm, s. 13-29.

yana, insanın varoluşunun onun kendi kafasında, yani onun düşüncesinde yoğunlaştığı, buna da esin veren şeyin insanın gerçeklik dünyasında inşa ettiği şeyler olduğu hiç algılanmamıştı.” Bizim halihazırdaki amaçlarımız açısından Hegel’in Fransız Devrimi’ne yönelik değişik, coşkulu tepkilerinin en çarpıcı yönü (“[Devrim] müthiş bir gündeğumuydu”)⁶ bu devrimin Kant’ın felsefede gerçekleştirdiğı büyük işlerle ilişkilendirilmesi değildir (gerçi elbette ki böyle bir ilişkilendirme yapılmıştır). Bizim açımızdan bu tepkilerin en çarpıcı yönü, Hegel’in, devrimi ussal toplumsal ve siyasal biçimlerin cesurca konsolidasyonu ve yanı sıra çürüyen/köhne bir siyasal düzenin yerine ussal kurumlar koyan bir girişim diye betimleyerek, onu moderniteyle etkin biçimde bağdaştırmasıdır. Fransa’dan gelen haberler daha önceki bütün siyasi anayapı gerçekliğinin kökten dönüşmesine değgin tarihsel bir olasılık sundu. Toews’in de işaret ettiği gibi, devrimin ilk evrelerinde Fransa’dan gelen haberler Hegel ile çağdaşlarında, kişisel düzeyde ve genelde o kuşak içerisinde, büyük yankı yarattı. Atalarının dünyasının o sınırlı ufkuna uyum gösterme ya da uysallıkla boyun eğme zorunluluğı ortadan kalktı; zamanın Alman entelektüeller kuşağı, daha önce hiç görülmemişti bu, kendi kişisel bunalımlarını Avrupa siyaset ve kültürünün tarihsel bunalımıyla özdeşleştirebiliyorlardı artık. Bir başka deyişle, bir yanda, “entelektüel proletarya” diye tabir edilen bir toplumsal kesimden kurtulmanın bir yolu olarak devlet hizmetine girme olasılığı (Prusya’da bu üniversite eğitimini de kapsıyordu), öte yandaysa kolektif bir tarihsel dönüşüme beslenen umutlar eşi benzeri görülmedik ölçüde ve dramatik bir biçimde bir araya geldi.

Hegel, kendi payına, yıllar sonra dönüp geriye baktığında, devrimin yarattığı etkiyi “muhteşem bir düşünsel şafak” diye

⁶ Hegel, *Philosophy of History*, s. 447.

betimleyecektir: “manevi bir coşkunun bütün dünyada yankılandığı” bir dönemdir bu, çünkü “seküler olanla tanrısal olan arasında artık bir uzlaşının gerçekleştiği” yönünde yaygın bir inanç oluşmuştur.⁷ Daha önce gördüğümüz gibi, bu ilk başlardaki yaygın “manevi coşku” -devrimin yozlaşarak savaşa, diktatoryaya ve Terör’e evrilmesiyle birlikte- yavaş yavaş dağılmış, yerine derin bir hayal kırıklığına bırakmıştır; fakat yine de, 1790’ların ortasındaki tarihsel gelişmelerin girdiği yönün yarattığı hayal kırıklığı, Hegel’in kuşağını ve ne denli acı duysa ve kendisini ne denli ihanete uğramış hissetse de bizzat Hegel’i, kendi çağdaşlarının pek çoğunun yaşadığı hayal kırıklığının aynısını yaşama ve devrimin en başından itibaren uyandırmış olduğu eskatolojik umutları bütün bütün reddetme noktasına getirmedi. Hegel’in kuşağı, elbette ki, Fransız Devrimi’nin tikel siyasal etkisini daha temel bir kategori diye düşündükleri “zihinsel devrim”e soğurdular; fakat tam da bu soğurma, siyasal özgürlüğün geniş kapsamlı bir kültürel ve felsefi dönüşümün olmazsa olmaz biricik koşulu olmasa da, olmazsa olmaz koşullarından biri, onun zorunlu bir parçası olduğu yolundaki o önemli içgörüyü zorunlu kılıyordu. Siyasi devrim, kendi yasasını kendisi yapan ahlaklı öznelerden oluşan bir topluluğun yaratılması için bir gereç olarak görülmeye devam etti.

Hegel de 1797-1801 yılları arasında zamanının büyük bölümünü siyasal iktisat, tarih ve anayasa kuramı üzerinde çalışmaya adanmıştı. Siyasal ve toplumsal dönüşüme ilişkin işaretler onun bu konulara duyduğu ilgiyi sürekli olarak canlı tutuyordu; çünkü bu işaretler insan soyunun kendisini en sonunda Kant öncesinden kalma düzmece otoritelerin vesayetine, usdışı mitlerden ve sorgulanmayan dogmalardan kurtarmakta olduğunu gösteriyordu. Hegel (yumuşatarak ifade

⁷ Toews, *Hegelianism*, s. 32.

edersek) özerklik, birlik ve bütünlüğe ilişkin felsefi ideallerin, tanım gereği, çözülüp ayrışmanın ve tikelleşmiş belirlenimin hüküm sürdüğü toplumsal gerçekliğe sonsuza dek muhalif kalacağı bir dünyanın zorunluluğuna kendini kaptırma eğiliminde değildi.⁸ Hegel'in bu konudaki hoşnutsuzluğu uzun vadede uç noktalara savrulsa ve Marx'ın erken dönem yazılarında ifadesini bulsa da, bunun daha dolaylımsız bir yansıması *Hukuk Felsefesi*'nin sayfalarında yer aldı. Hegel'in bu yapıttaki asal felsefi düşüncesi -felsefi mutlak kavramsallığının, onun tarihte kendi kendini gerçekleştirmesine ilişkin evrelerin ya da "uğrakların" birbirine eklenmesiyle ancak, yeni bir kültürel, siyasal ve toplumsal düzenin temeli olabileceği yolundaki düşünce- burada bizim konumuz dışındadır. Şunu söylemek yeterlidir: bu düşünce, eğer onu Hegel'in felsefi ideallerle toplumsal gerçekliklerin, tanım gereği, birbirleriyle hiçbir ilgisinin olmadığı yönündeki düşünceden (daha öncesinde) duyduğu hoşnutsuzluktan çıkarıp attığımız takdirde, düpedüz anlaşılmaz olur.

Bu felsefi evrelerden ya da "uğraklardan" biri, her durumda, modern devletti. İzleyen satırlar açısından şu nokta önem taşımaktadır: biz Hegel'in, devleti, felsefi güçler matriksinin yanı sıra toplumsal güçler matriksi içerisinde de varolan bir yapı olarak kavradığını teslim ediyoruz. Birey ile toplumu özdeşleştiren Romantik idealin hüküm sürmeye başlaması, insanın karşılıklı tanıma yolunda verdiği uzun mücadelenin bir kertesini olarak anlaşılmalıydı. Aynı mücadelenin diğer kertelelerini ise dilin, ekonomik faaliyetin, toplumsal ilişkilerin ve siyasal kurumların gelişmesi oluşturunuyordu. Hegel, özerk bireyin toplumsal ayrıcalık ve hiyerarşik otorite bağlarından kurtulmasıyla meydana gelen koşullarda "etik yaşamın somut özgürlüğü"nü ne anlama geldiğini sistematize etmeye çalıştı. Bunu

⁸ Bkz. Mah, "French Revolution", s. 9.

yaparken, ilke olarak bireysel özgürlük ile modern sivil toplumda bireysel-özel çıkar peşinde koşmanın bir sonucu olarak bu ilkeye dayatılan gayri şahsi zorunluluk arasındaki gerilimi çok iyi anladığını göstermiştir.

Bu gerilim, bilindiği üzere, modern devlette ve modern devlet tarafından giderilecekti. Fakat devletin bu görevi nasıl yerine getirebileceği sorusu, özerklik ile çözülme arasındaki gerilimi (Hegel'in görüşüne göre modern sivil toplumu karakterize eden şey bu gerilimdir) daha etraflıca tanımlamadığımız sürece, kolayca anlaşılamaz. Sivil toplumda insanlar birbirleriyle ya da başkaları sayesinde kendileriyle -o da ancak dolaylı olarak- karşılaşır ya da hiç karşılaşmazlar. Kendi kendini anlama (bu düzeydeki gibi), günlük yaşamın sevk ve idaresinde başkalarının marjinalitesine vurgu yapar. Özel çıkarların, ereklerin ve amaçların kesişimi kamu yararına hizmet eder, fakat oldukça dolambaçlı ve kasıtsız bir biçimde. Rousseau, bir noktaya kadar, oldukça haklıydı; yabancılaştırmış insan, münzevi değil, sosyal insandı; gelgelelim, tek başınalık -aşkın konukluklar ve ototelik kaçışlar ne denli baştan çıkarıcı olursa olsun- ahlaki ve bilişsel çözülmenin çaresi değildir, fakat -Hegel'in Romantik çağdaşlarının durumunun da bize bahsettiği üzere- aynı şeyin bir diğer ifadesidir. Başkalarına erişim, ki Hegel'in sacayağında ailenin ve -bir başka düzlemde- devletin korunmasıdır bu, sivil toplum düzleminde yadsınır (beşeri ilişkilerin çözülmesi problemi sivil toplumda yapısal bir problemdir). Ekonomik yaşam düzleminde bağlantı kuramayız, çünkü orada siyasi yaşamın temelleri üzerine muhtemelen hiçbir anlaşma ortaya çıkamayacaktır. Mülkiyete -onun transferine, yabancılaştırmasına, miras edinilmesine- hükmeden kurallar ahlaki anlaşma ya da onay gerektirmektedir. Bunlar dışsal ve biçimsel şeyler olarak, dışarıdan dayatılan şeyler olarak kalmaktadır. İktisadi aktörler olarak

bizler kendimizi bu kurallara kaptırmak zorunda değiliz. Sistem öngörülebilir bir şekilde işleyecekse onlara basitçe uymak zorundayız.

Hegel'in sivil toplum betimi, Marx'ın daha sonraları sanayi kapitalizmine ilişkin olarak sunduğu o ayrıntılı betim kadar ve çoğunlukla aynı nedenlerden dolayı, asosyal sosyalliğin bir portresidir. Hegel'in sivil toplumu yıkıcı/bozguncu bir toplumdur, maneviyatsızdır. Onun ahlaki yönden eksikli sakimleri, bütün ayırt edici işaretler sistematik olarak onların elinden alındıkça, birbirlerinin eşdeğeri olurlar. İlkesel olarak herkes tarafından işgal edilebilecek pozisyonları işgal etmeye başlarlar; Hegel -modern sivil toplumun Almanya'da hazır kurulu bir tarzda henüz mevcut olmadığını düşündüğümüzde, öngörülü bir yaklaşımla- bir toplumun yerine başka bir toplum geçirme fikrine işaret ediyordu. Hegel'in sivil toplum betimi çok etkiliydi ve hâlâ etkilidir. Bu betim şu fikirden kaynaklanır: servet edinme arayışının beraberinde getirdiği o kesintisiz öz-varoluş, benliği hüsrana uğratar -uğratmalıdır da. Benlik yerinden oynar; yerinden çıkan, tutarsız birey kendisine bile anlaşılmaz gelir.

Bu ve diğer nedenlerden ötürü sivil toplum, kendi işleyişinin ortaya çıkardığı problemleri çözmekten aciz olur -bu problemler siyasi bir çözüm gerektirir. Ne var ki bunlar modern öncesi hiçbir devlet biçiminin çözememiş olduğu modern problemlerdir. Feodalizmde siyasi ayrıcalıklar her halükârda epeydir özel birer mülk olarak düşünülmüştü; servet ve güç birbirine bitişik kategorilerdi. Hegel'in büyük korkusu, feodal dönemde servetin güce, gücünse servete asimilasyonun modernitenin çok farklı koşullarında kendisini yeniden göstermesiydi -devlet, sözceli, Hegel'in yaşadığı dönemdeki İskoç "siyasal iktisatçıların" düşündüğü gibi, salt ekonomik konularda hüküm ve karar veren bir yargıç olarak gö-

rülürse, böyle bir tehlike ortaya çıkar. Devlet bu durumda siyasi ya da ahlaki bir özne değil, mülkiyet haklarını düzenleyen ve savunan kurumsal bir araç olur. “Siyasal iktisatçılar”ın devlete ilişkin bu görüşü benimsemeleri Hegel’in korkusunun temelsiz olmadığını göstermektedir; ileride göreceğimiz gibi, Hegel’e siyasal alanın yok yere derogasyonu ya da daraltılması olarak gözükecek olan şey, Marx’ın indinde bir *fait accompli*’ydi ve bu oldubittiye Hegel’in siyaset kuramı hiçbir gerçek çözüm sunmuyordu. Ne ki bu beklenen bir şeydir.

Hegel’in kuramında devlet, sivil toplumu canlandıran gerilimleri -Fransız Devrimi’nin yarattığı değişikliklere rağmen değil, bu değişikliklerden dolayı- çözecek araçlara sahipti. Hegel, Napoleon’un zaferlerini, Prusya’ya karşı kazandığı zaferleri bile, daha önce gördüğümüz gibi, modern/ussal siyaset ilkesinin eski rejimin usdışı ve köhne siyasi biçimleri karşısındaki yenisi olarak memnuniyetle karşıladı. Sıra artık Almanya’ya gelmişti; ama Almanya Fransız Devrimi’nin aşırılıklarından kaçınabilirdi, çünkü Almanya’da siyaset, Protestan geleneğinde ve spekülatif idealist felsefede -Fransızlar bunların her ikisinin de üzerinden atlamışlardı⁹ daha öncesinde ifadesini bulan tinsel bir Alman özerkliği tarafından tamamlanabilirdi ve tamamlanacaktı (ya da Hegel öyle olacağına canı gönülden inanıyordu). Yeniden doğuş, Fransız siyasetinin Alman dini ve felsefesiyle kaynaşması sonucu bir biçime kavuşacaktı. Fakat onun kurumsal matriksi devlet olacaktı. Hegel devlete, onun hukukuna, yönetimine ve anayasal yapılarına (sivil topluma canlılık katan çatışmaların çözüldüğü ve bireyin iradesini topluluğun genel iradesine entegre etmenin mümkün olduğu alan olarak) bir hayli vurgu yapıyordu.

Modern etik topluluğun yaratılması öncülü, Fransız Aydınlanmacılığı’nın muştuladığı ve de Fransız Devrimi’yle dışa-

⁹ Man bu noktanın altını çok kalın çizmiştir, bkz. “French Revolution”, s. 8-10.

vurulan liberal bireyciliğin olumlanması olacaktı, yadsınması değil. Fakat bu bireycilik, hiçbir surette liberal bireyciliğin gerekçesi olmayacaktı. Benzer şekilde Hegel de, belli bir noktaya kadar, serbest pazar ilişkilerini, özel mülkiyetin kutsallığını ve yasa önünde eşitliği desteklemiştir; fakat Hegel bunlara, Toews'in hatırlattığı üzere, "*Besitz*'den¹⁰ ziyade eğitilmiş profesyonel tabakanın, *Bildung* burjuvazisinin¹¹ perspektifinden" bakarak inanıyordu.¹² Devlet oradaydı, sivil toplumun kurumlarının yerini kapmak için değil, onlara nezaret etmek için; kendisinden çözmesi beklenen problemleri çözemeyen Hegelyen devlet tarafından bu kurumların işleyimine, Marx'ın daha sonraki görüşüne göre, yeni bir canlılık kazandırılacaktı. Gerçekten, her devletin Hegel'in devletin yapması gereken şeyleri yapıp yapamayacağı hâlâ cevap bekleyen bir sorudur.

Fakat Hegel'in, Fransızların siyasi yönden elde ettiklerini Almanların spekülasyon yönden elde etmiş olduğuna, böylelikle bu ikisinin bir araya gelmesinin siyasi açıdan verimli bir olasılık sunabileceğine inanmasına karşılık, Marx, kendi payına, çağdaş Almanya'yı Fransız Devrimi'yle karşılaştırdı ve bu ülkede ciddi eksiklikler buldu. Marx'a göre öncü kol olmanın çok uzağında olan Almanlar düpedüz "tarih düzeyinin aşağısında"ydılar. Marx, açıkça, Almanya'nın "bir anakronizm, genel olarak kabul edilen aksiyomların bariz bir çelişkisi" olduğunu belirtir.¹³ Marx'ın görüşüne göre Almanya'daki koşullar öylesine geriye ki, bunların bir kalemde kaldırılması bile Almanya'yı gelişmiş bir çizgiye getirmezdi. Marx Almanların yaşanan çağa asla yetişemeyeceklerini düşünüyordu.¹⁴ "Eğer," diye yazıyordu Marx kederle, "Almanya'nın 1843'teki

¹⁰ *Besitz* (Alm.): servet, mülk (ç.n.).

¹¹ eğitilmiş burjuvazinin (ç.n.).

¹² Toews, s. 64.

¹³ MECW, c. 3, s. 78.

¹⁴ Mah, s. 16.

durumunu olumsuzlarsam, Fransızların hesabına göre, güç-bela 1789'da ve de hâlâ günümüzün uzağında olurum."¹⁵ Marx'ın buradaki pozisyonunda ilginç olan nokta, onun, Harold Mah'ın yakın geçmişte gösterdiği gibi, Alman felsefesinin modernliğini teslim ve kabul ederek ve de bu felsefeye müracaat ederek, Alman siyasetinin modernliğini çürütmesidir. Marx, Hegel'in modernitenin Almanya'da kendisini felsefe aracılığıyla ortaya koymuş olduğu yönündeki kanısına katılır; bu kopukluğu ("siyasette diğer ulusların yaptığı şeyleri Almanlar [sadece] düşünmüştür")¹⁶ Almanların geri kalmışlığının kanıtı olarak görür. Marx'ın durumu özetlerken söylediği gibi, eğer "bizler günümüzün, tarihsel çağdaşları olmaksızın, felsefi çağdaşları isek,"¹⁷ bu durum hiçbir şekilde Hegel'in o sonul (ve büyük bir ümitle beklenen) uzlaşıya değil, kalıcı bir kopukluğa işaret etmektedir.

Hegel'in felsefesi, modern siyasetin Almanya'da ancak spekülâtif formda gözüktüğünün ve ancak öyle gözükebileceğinin işaretidir. Marx da, Hegel gibi, ve yakın arkadaşı Heinrich Heine gibi, Fransız siyasası ile Alman düşüncesi arasında bir homoloji ya da paralellik kurar. Fakat Hegel ya da Heine'nin tersine, Marx, Alman düşüncesini Fransız siyasasıyla müttefik kılmak için yapmaz bunu. O, Alman felsefi ve kültürel kimliğinin özgünlüğünü ve biricikliğini kabul eder ve hatta bu kimliğe modern bir karakter verir. Fakat bunu, "Fransız" siyasasının daha sonra "Alman" düşüncesiyle uyumlu bir çizgiye gelişini öngörmek (Hegel ve Heine bunu farklı biçimlerde öngörmüşlerdi) için yapmaz. Tam tersine, en az olası sonuç, bu tür bir yakınlaşmadır. Marx'a göre, Alman felsefesi ile kültürünün modernliği, modern bir Alman siyasa-

¹⁵ MECW, c. 3, s. 176.

¹⁶ MECW, c. 3, s. 180. Ayrıca bkz. Mah, "French Revolution", s. 16-20.

¹⁷ MECW, c. 3, s. 183.

sı olasılığını tam olarak dışarıda bırakan şeydir. Marx'ın temel, Feuerbachçı görüşü şudur: Alman felsefesi yetersiz, eksikli bir siyasaı telafi etmektedir. Bu nedenledir ki Almanya "modern dünyanın uygar kusurlarını ... *ancien régime*'in barbarca yetersizlikleriyle"¹⁸ birleştirir; Almanya "modern ulusların restorasyonlarını" "onların devrimlerini"¹⁹ paylaşmaksızın paylaşır. Dolayısıyla, "Almanya bir gün kendisini, Avrupa'nın yükseldiği özgürleşme düzeyine hiç gelmeksizin, Avrupa dekadansının düzeyinde bulacaktır." O mutlu güne dek, kendisini tarihi bir zindanda tek başına kalakalmış bulacaktır.²⁰

Marx'ın ilk yapıtlarında özelde Almanya konusunda, genelde kendi devlet kuramı konusunda dillendirdiği düşüncelerinin önemi, birincisinin Hegel'in inançlarından bir kopuşa işaret etmesi değildir sadece. Marx'ın ilk olarak, bu düşünceler temelinde, Almanya'daki devrimci değişimin öznesi olarak proletaryaya işaret etmesi de (bunun da gerekçesi şudur: Almanya'da değişimi sağlayacak herhangi bir özne Alman kültürüne, siyasasına, felsefesine ya da toplumuna hiçbir şey borçlu olmamalıdır) değildir sadece. (Oldukça meşum bir tarzda bir tür *politique du pire*'yi²¹ akla getiren bu son husus - buna göre proletaryanın ne denli kökü kazınırsa o denli iyi olur- burada ele alamayacağımız türden bir dizi problem çıkarmaktadır.) Marx'ın Almanya üzerine düşüncelerinin önemi, aynı zamanda, bu düşüncelere -Hegel'inki gibi- modernite ile onun karakteristiklerinin damgasını vurmasıdır. İşte bu noktaya Marx'ın devlet kuramına ilişkin olarak daha önceki tartışmalarda yeterince dikkat çekilmemiştir. Benim savım

¹⁸ MECW, c. 3, s. 183.

¹⁹ MECW, c. 3, s. 176.

²⁰ MECW, c. 3, s. 183. Ayrıca bkz. Mah, s. 17-18.

²¹ *politique...* (Fr.): en berbat türden bir politika (ç.n.).

şudur: Marx'ın devlet kuramı, bu kuramın oluşum süreci, yani bu kuramın geliştirilmesi esnasındaki tarihsel bağlam göz önüne alınarak değerlendirildiği takdirde, diğer yorumcuların (bu kuramla ilgili olarak) göstermeyi uygun bulduklarından daha zengin, daha geçerli ve günümüzde tartışılan konulara daha uygun bir çehreye kavuşacaktır.

Marx'ın devlet hakkında yaptığı ilk spekülasyonların altında belirgin bir biçimde Hegel'den köklenen bir içgörü yatmaktadır. Bu içgörü şudur: devlet ile sivil toplum arasındaki ayrım diyalektik açıdan soruşturulması gereken bir düalizmdir. Buradaki düalizm bir ayrımı anlatmaktadır, bu ayrımda her bir taraf ya da koşul birbirine bağımlı ve birbiriyle çelişiktir. Burada söz konusu olan şey devletin kendisini mutlaklaştırmaya çalışması ya da kendi sonlu, kurumsal sınırlarının ötesine geçme yeterliğine sahip olması değildir sadece. Feodal toplumun çözülmesiyle birlikte yeni yeni özgürleşen sivil toplum, kendi taraftarlarına, bugünün liberter düşünürleri için de aynı şey söylenebilir, "doğal" bir şey gibi gözükmeye başlar. Sivil toplum gerçekte nasılsa öyle gözükmez, çünkü devleti karakterize ettiği söylenen ussallık, düşünümSELLİK ve evrensellikten yoksundur. Devletin eşleniği (*counterpart*) olarak sivil toplum dolayımSIZ, devleti karakterize eden dolayımLARDAN yoksun ve "verili" bir şey olarak gözükür. Fakat gerçekte sivil toplum zorunlu olarak dolayımlıdır, asla "verili" değildir. Feodalizmin alt edilmesiyle ortaya çıkan bir sonuçtur.

Marx'ın 1843 tarihli "'Yahudi Sorunu' Üzerine" başlıklı makalesinin derinlemesine ele aldığı "siyasi kurtuluş" kavramının özelliklerinden birisi, *ancien régime*'in siyaseten yıkılışının ekonomiyi dış siyasi belirlenimden kurtarmasıydı. Sivil toplum artık siyasi olarak belirlenmediğinden, bütün görünüşe rağmen kendi iç işleyişine dışsal olan hiçbir kural ya da gelenek tarafından belirlenmediğinden, beşeri faaliyetin "doğal"

bir çekirdeği -iktisadi yaşam- feodal geçmişin siyasi ve teolojik dış kabuğu boyunca gizlenmiş, ortaya çıkarılmayı ve özgürleşmeyi bekleyen bir şeymiş gibi gözüküyordu (sözelimi, ilk siyasal iktisatçılara). Hegel ve Marx, kendi farklı tarzlarıyla, bir yorumun bu denli bereketli olmasını ağır biçimde eleştirdiler; Marx'ın eleştirisi daha derli topluydu ve Hegel'in eleştirisine çok şey borçluydu. Feodal geçmişten "siyasi kuruluş" ancak ilk kurtede ya da "salt" siyasiydi -yani, tek taraflı ve güdüktü. Bir defa, "siyasi kuruluş" sivil toplumun feodal üretim ilişkilerinden -bu ilişkiler üretim faaliyetinin genişlemesini teşvik etmek ve "doğal" gelen şeyleri yapmak yerine üretimi sınırlayıp kısıtlayan ilişkilerdi- kalan her şeyi kaldırma itkisine çabucak uyum gösterir. Feodalizmden siyasi kuruluş buna binaen temel ve eşi benzeri görülmemiş bir düalizm doğurur. Marx'ın tabiriyle "siyasi kuruluşçular", sivil toplumu korumayı ve onun üyelerinin çıkarlarına bekçilik etmeyi kendilerine görev belledikleri sürece, devlet, kendisine dışsal olan amaçların bir aracı olur. Devlet, kendisini bu şekilde araçsallaştırmakla, siyasi bir topluluk olarak kendi temel ilkesiyle çelişkiye düşer ve aynı zamanda da, sivil toplumu oluşturan, bilgilendiren ve parçalayan yanlış tanımaya, benliklerin birbirleriyle bloke edilmiş şekilde karşılaşmalarına onay verir ve onları meşrulaştırır.

Burjuva devrimlerin kurucu iddiası, "İnsan Hakları"nda olduğu gibi, "insan" adına, yani genel olarak insan soyu, *sans phrase*²² insanlık adına konuşabilmeye ilişkin bir iddiadır. Bunlar üretici ve tüketici olarak, işçi ve işveren olarak ya da okur ve yazar olarak insanları anlatan iddialar değildir. Tam tersine, "insan" adına konuşabilme hakkına sahip olmak, bireyleri birbirinden ayıran tikel farklılıkların ve gene bu ayrılığa özgü çıkarların aşılmasına yönelik bir talebi dillendirir.

²² düpedüz (ç.n.).

Devlet, “insan hakları” tarafından geçerlendikten sonra, genelleştirmek ve birleştirmek için, bizi birbirimizden ayıran şeyleri değil, ortak sahip olduğumuz ne varsa onu ifade etmek için varolacaktır.

Ne ki, devleti elden geçmiş haliyle ortaya çıkmasına yol açan ve gerçekten de modern devleti ilk başta gerekli kılan şey bu “tikel” farklılıkların etkisidir tam tamına. Bir başka deyişle, tikel çıkarlar ağı, bu çıkarların serbestçe at koşturması sağlandıktan sonra, siyasi bir çözümü gerektiren kategoriye oluşturur. İnsanların evrensel eşdeğerliği ya da ortak kimliği (“insan hakları”nın dile getirilişinin altında yatan idealdir bu), sivil toplumda kendi hayatlarını yaşayan insanlar arasında farklılıklar ve ayrımlar olduğunu önvarsayar; bu farklılıklar ilk planda gerekli olan türden evrensel iddialarda bulunmaya yetecek kadar derinlere kök salmıştır. Bu farklılıklar insanların sivil toplumdaki kendi günlük yaşamları açısından sorun yarattığı ölçüde, onların biçimsel siyasi kimlikleri ya da eşdeğerlikleri büyük olasılıkla içi boş bir kabuk gibi gözüktür; bu durumda devlet, tanım düzeyinde, kendine biçtiği ödevi yapmakta yetersiz kalır.

Buradaki zorluk, “insan hakları”nın çeşitli avatarlarının, karşılaştıkları problemin farkında olmamaları değildir. Problem, daha çok, bu kişilerin sorunu göğüsleme ve çözme yönündeki girişimlerinin zorunlu olarak tutarsız olmasıdır. Modern devletin kendi lehine ortaya koyduğu siyasi iddiaların biçimsel ve “ideal” doğası, yurttaşlar arasındaki eşdeğerliğin ve ortak kimliğin bir *fait accompli* olarak görülmemesini gerektirir. Marx’a göre, Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’ndeki argümanı şu tehlikeye dikkat çekiyordu: modern devlet, ve hatta Prusya devleti, birey öznenin kendisini özdeşleştirebileceği karmaşık bir kurumlar sistemi sağlayarak, bu öznenin söz konusu kurumlar üzerinde eleştirel düşünceler geliştirmesine zaten izin

vermişti. Kimlik, bir *fait accompli* olmasa da, potansiyel bir kategori olarak görülmelidir. Fakat bir başka (daha çetrefil) bir düzeyde, potansiyel kimlik ile entegrasyonun oluşturduğu ufuk, ister istemez, çekinik ve kaçkındır. Buna en sonunda ulaştığımızı söylemek asla mümkün olmamaktadır.

Sonuçta bu paradoks, on dokuzuncu yüzyılın önemli bir gelişmesi olarak ortaya çıkacak şeyi engellemez. Eşdeğerlik ya da kimlik problemi ister istemez kendi formalizasyonunu ön-
celemek ve onu provoke etmek zorunda olduğu için, yurttaş-
ların biçimsel (formel) kimliğini ve eşdeğerliğini yaratma yo-
lunda gelişmeci bir anlatının müdahalesi şarttır. Bu anlatının
oy hakkının genişletilmesiyle ilgisi vardı. Fransız Devrimi'nin
aşırılıklarından ve onun doğrudan/katılımcı demokrasiyi be-
nimsemesinden dehşete düşen on dokuzuncu yüzyıl siyasi
elitleri, siyasi katılımı iki şekilde kısıtladılar. Siyasi katılıma,
kimin katılacağına izin verilmesine göre, dikey olarak; katılı-
ma *ne denli* onay verileceğine göre, yatay olarak, sınırlama ge-
tirdiler. İkinci sorun birincisinden daha kolay çözüldü. Gün-
demi ve zamanlaması başka yerlerde kararlaştırılan seçimler-
de periyodik olarak oy kullanmak, oy verme hakkını kullan-
maya kimler "uygun" görülürse görülsün, siyasi katılımın ge-
lip dayandığı sınıra işaret etmekteydi. Ancak ondan sonra bu
"uygunluk", siyasi elitlerin belirlediği sıralama içerisinde ve
görev bilinciyle, önce işçileri ve/veya mülksüzleri, sonra (yir-
minci yüzyılda) kadınları, daha sonra da (gene yirminci yüz-
yılda) çeşitli "anavatanlar"dan bağımsızlıklarını elde etmek
için mücadele eden (derilerinin rengi farklı) sömürge halkla-
rını içerecek biçimde tanımlandı.

Ne ki bunlar, değerlendirmeye alındığında, belli ölçüde bi-
rer başarı ya da gecikmiş başarıdır. "'Yahudi Sorunu' Üzeri-
ne", gelecekteki bu gelişmelerle, kişinin ilk başta düşünebile-
ceğinden çok daha ilintili ve ufuk açıcudur. Bunun niçin ve na-

sıl böyle olduğunu görmek için ilk kertede geriye çekilmek ve yönümüzü tayin etmek zorundayız. “‘Yahudi Sorunu’ Üzerine”, çok temel düzeyde, modern devletin -kendi başlangıç anında- ileri sürdüğü evrenselci iddiaların belli bir amaca yönelik olarak belli bir şekilde ortaya atılmış iddialar olduğunu belirtir. Modern devletin bu iddialar temelinde halkı, birbirleriyle, onların ortak insanlığı temelinde, birer insan olarak onların ortak statüsü (*sans phrase* onların kişisellikleri) temelinde, uzlaştırabildiği söylenmektedir. Halkı niçin siyasi araçlarla uzlaştırma gereği duyulmaktaydı? Sivil toplumda onları birbirlerinin karşısında konumlandıran farklılıklar ve ayrımlar yüzünden. Bu şu demektir: modern devlet lehine ortaya atılan iddialar zorunlu olarak tözelci iddialardır. Sivil toplum içerisinde sergilenen farklılıkların ötesinde, bu farklılıkları aşan bir tür insani özün yattığı ileri sürülmektedir (“evrensel” bir kendilik olarak devlet de bu öze tekabül eder ya da edebilir).

Bu argüman, aslında Hegelci bir argümandır. Shlomo Avineri ve diğerlerinin bizlere hatırlattığı gibi, Hegel’in savunusu özelde Prusya devletiyle ilgili olmaktan çok, genelde modern devletle ilgilidir.²³ Bu ikinci kategoriyi meşru kılan şey, her şeyden önce, onun uzlaşmacı karakteridir. Modern devlet nitelik ve erek yönünden “evrensel” bir kendiliktir, çünkü sivil toplumu canlandıran ve parçalayan ayrıştırıcı eğilimlerin açtığı yaraları iyileştirmektedir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nin ve çeşitli Amerikan anayasalarının (Marx da, “‘Yahudi Sorunu’ Üzerine”de bunları irdelemiştir) hemen ardından gelen 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, modern biçimiyle yurttaşlığın, sivil toplumda dağınık halde bulunan insanları yeniden bir araya getirebileceğini, yeniden birleştirebileceğini, yeniden birbirine bağlayabileceğini varsa-

²³ Bkz. Avineri, *Hegel’s Theory of the Modern State*, Cambridge ve New York, Cambridge University Press, 1972, *passim*.

yar. Yurttaşlık, parçalara ayrılmaya her zaman teşne olan bir şeyin öğelerini yeniden bir araya getirmekte, yeniden birleştirmektedir.

Bu çözüm, görünüşte, Hegelci olmaktan çok Rousseaucu bir çözümdür. Nihayetinde Hegel, Rousseau ile Fransız Devrimi gibi, yeniden bütünleştirici bir etmen olarak yurttaşlığı yüceltmemiştir. Gerçekten, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ana hatlarıyla çizilen o karmaşık, eklemli, kurumsal yapı, pek çok bakımdan, Rousseau'nunki gibi katılımcı demokrasiye ilişkin radikal kuramların nahoşluğunu azaltmak ve bu tür kuramların kendilerinin yaratamayacağı bir komünaliteyi önvarsaydığına işaret etmek için tasarlanmıştı açıkça.

Fakat eğer katılımcı demokrasi, onu savunanların (Rousseau gibi) sağlaması gerektiğini düşündükleri hoşnutluğu sağlayamazsa, bunu Hegel'in kuramına teşmil etmek ve temsili demokrasinin de (Rousseau bunun çelişkili bir terim olduğunu düşünür) muhtemelen bu hoşnutluğu sağlayamayacağını öne sürmek akla yatkındır. Marx'ın "Yahudi Sorunu" Üzerine"de benimsediği görüş açısından bakıldığında, temsili demokrasi ile katılımcı demokrasi arasındaki farklılıkların o kadar da büyük olmadığı görülür; çünkü her ikisi de Marx'ın "politik insanın soyut doğası" diye adlandırdığı şeye inanmaktadır. Marx, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde Yasayı Koyucu üzerine yazdığı bölümü, bu tür soyutlamaya bir örnek olarak aktarır –ya da yanlış aktarır. Marx bunu, Rousseau'nun siyasi yeniden doğuş gerçekleşecekse bunun insan doğasında bir değişimi gerektireceği yolundaki fikriyle alay etmek için yapar. Marx, Rousseau'yu, Fransız ve Amerikan Devrimleri esnasında ileri sürülen temsili demokrasi kuramlarıyla (Rousseau, yaşayıp görseydi, bu kuramları kötülerdi) ilintilendirerek, bir görüşü ileri bir noktaya taşıyordu. Fakat söz konusu husus, Hegel'i de kapsayacak şekilde, daha

da ileriye taşınabilir. Marx, toplumsal ve iktisadi ayrışma problemine, Rousseau'nun önerdiği ya da Fransız Devrimi esnasında önerilen çözüme nasıl eleştirel yaklaştıysa, Hegel'in sunduğu çözüme de aynı şekilde eleştirel yaklaşmıştır.

Zümrelerin, Korporasyonların, Monarşinin ve liberal *la carrière ouverte aux talents passe-partout*'suna²⁴ dayanan bir bürokrasinin karmaşık eklemlenişi (Hegel bunu *Hukuk Felsefesi*'nde ana hatlarıyla ortaya koyar), Marx'ın düşüncesine göre, spesifik olarak modern bir probleme, Ortaçağ'dan kalma bir çözüm bulma girişimiydi. Hegel'in portresini çizdiği şekliyle sivil toplumu karakterize eden ayrıştırıcı eğilimler, sonuçta, belirgin bir biçimde moderndir. Bunlar, Hegel'in de kendi tarzınca farkına varmış olduğu gibi, kendi varlıkları ve süreklilikleri açısından, kesenkes modern bir gelişmeye (pazar ilişkilerinin ve insanlar arasında bireysel bazda tanımlanmış çıkarların büyümesine) ve bunların faydacı bir temelde gerekçelendirilmesine dayanmaktadır. Bu eğilimler ve gerekçelendirmeleri feodal monarşinin, kendini ne denli yalın ve etkin bir biçimde göstermiş olursa olsun, genişleyerek göz ardı ettirmesi muhtemel değildir.

Fakat monarşi, feodalizmin, Fransız Devrimi'nin (özellikle onun) üstünlük sağladığı biricik veçhesi değildir. Feodal monarşinin altında yatan şey Ortaçağ uygarlığının ayırt edici bir özelliği idi (modernitenin bu özelliği yeniden düzeltmesi ya da canlandırması pek mümkün değildir). Ortaçağ'da kişinin toplumsal statüsü ile politik işlevi ayrılmaz bir biçimde, organik olarak birbirine bağlıydı. Bir soylu, bir serf ya da bir kral olmak, belli bir toplumsal merdiven ya da skalada bir yer işgal etmek demekti. Siyasi hiyerarşinin nerede bittiği, sosyo-ekonomik hiyerarşinin nerede başladığı belli değildi; çünkü

²⁴ Mevkülerin/kariyerlerin yeteneklere açık olması ilkesinin her yerde geçmesine (ç.n.).

hiyerarşinin bizatihi kendisinin üniter olduğu varsayılıyordu. Hiyerarşi, aynı zamanda, kişisel karakteristikleri de içeriyordu. Soylu birinin salt soyluca davranması değil, ayrıca soylu olması gerekiyordu; serfin serf, köylünün köylü, uşağın uşak olması gerekiyordu. Bu tür bir gerekçelendirmeler sistemi, hiç kuşkusuz, pratikte bütün koşullar altında soyluca edimde bulunmadı. Baskın sanı yine de bunların soyluca edimde bulunması gerektiği, yüksek sınıfa doğmuş olmanın yüce davranış tarzlarını imlediği yolundaydı. Toplumsal, siyasal, ekonomik ve kişisel alanların karşılıklı olarak birbirini destekleyen kategoriler olduğu düşünülüyordu. Gerekçelendirme amacına yönelik olarak sıkça kullanılan Aristotelesçi siyaset kuramında olduğu gibi, sizin toplumdaki konumunuz, Tanrı yapısı feodal hiyerarşide nerede olmanız gerektiğine dair doğru bir ölçü sağlamaktaydı. Ortaçağ'da toplum özel alanlara göre oluşturulmuştu; bu alanların her biri aynı zamanda kamusal/siyasal bir karaktere sahipti. Bir zümre, kendi işlerini düzenlerken ve toplumdaki diğer gruplarla uğraşırken, siyasi güç de kullanan toplumsal bir gruptu.²⁵ Siyasi ve toplumsal yaşam kökteş kategorilerdi.

Bunun moderniteyle zıtlık içerisinde olduğu açıkça ortadadır. Modernitede siyasi güç tek bir üniter organda -devlet-yoğunlaşmış/damıtılmış haldedir. Ve modern devlet, tarihsel muştucularının aksine, monolitiktir –en azından sivil toplumu meydana getiren çeşitli özel/maddi çıkarlarla dürtülerin üzerinde ve bunlara karşı varolması bakımından. Modern sivil toplumda, Hegel'in de isabetle farkına varmış olduğu gibi, herkesin bir faydası vardır, kimsenin bir yeri yoktur. Toplum,

²⁵ Bkz. Harold Mah, *The End of Philosophy and the Origin of "Ideology". Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*. Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1987, s. 188; Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, Boston ve Londra, Routledge, 1980, s. 62-63.

her kişinin, ilkesel olarak, uygun düşebileceği (birbiriyle değiştirilebilir yarıklarından oluştuğu sürece, insanlar arasında ki karşılaşmalar bloke ya da dolaylı olmaya mahkûmdur. Kapitalist işbölümü, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde farkına vardığı gibi, farklı insanlara verilen farklı görevlerin söz konusu bireylerin becerileriyle, yetenekleriyle, hünerleriyle, yetileriyle ya da yatkınlıklarıyla ilgili olmasına hiçbir şekilde ihtiyaç duymaması bakımından eşi benzeri görülmedik bir gelişmedir. Bir kişiyi diğer bir kişiden ayıran gerçek/bireysel farklılıklar paranteze alınmakta, bir kenara koyulmaktadır. Sona eren şey bu farklılıkların varlığı değil, taşıdığı önemdir. Bunlar emeğin ve üretimin organizasyonunda hesaba katılmamaktadır. Siyasi düzlemde de hesaba katılmamaktadır. Modern yurttaşlık nosyonuna içerilmiş olan soyut eşitlik, "soyut" sözcüğünün -Hegel'in kullandığı biçimde- imlediği şeydir: parçayı bütünün yerine koyan, kısmi, eksik bir şey. İnsanların her birinin (burada kastedilen erkeklerdir, henüz kadınlar değil), onlara oy kullanma hakkı ya da imkânı verildiğinde, birer siyasi varlık olarak kapasitelerinin eşitlendiği söylenmektedir.

Marx'a inanacak olursak bu, şu olguyu gözlerden saklamaktadır ve o amaçla tasarımlanmıştır: sivil toplumda insanlar, feodal anlamda eşitsiz olmasalar da, gerçekte oldukça eşitsiz olacaklardır. Bunu görmek için modern devletin tekebül ettiği ayrışmanın ve dağınıklığın doğasını, Marx'ın gördüğü haliyle, daha yakından incelemek zorundayız. Modern sivil toplum gerçekte beşeri eşitsizliği yeniden icat etmektedir. Toplumsal ve ekonomik açıdan kişi için önem arz etmeye başlayan şey o kişinin *en az* ayırt edici vasfıdır, onun emek gücünü herhangi birinin ya da başka herkesin emek gücüne karşı anında ve sorunsal yaratmaksızın ölçülebilecek ya da nicelelabilecek şekilde genişletme kapasitesidir. Kişinin kim olduğuna ya da ne yaptığına ilişkin ayırt edici şeyler ortadan kal-

dırılmaktadır. Modern devletin “soyut” olduğu söylenebilir, fakat özdeşlik anlamında değil, elbette ki benzerlik anlamında. Modern devlet, keza, ne insanların birbirlerinden gerçek farklılıklarına, ne de bu farklılıkları anlamlı bir şekilde ifade etmeksizin onların üzerine binen mesleki farklılıklara işaret eder. Modern devlet gerçekte bu farklılıkları göz ardı ederek, bu farklılıklar hiç önemli değilmiş gibi davranarak onların hepsini “aşar.” Fakat onun “soyut” karakteri bu noktada bitmez. Devletin “soyut” olduğu şu bakımdan da söylenebilir: Marx’ın tabiriyle, onun “yanıltıcı evrenselliği” sivil toplumda insanlara yapılan gerçek yanlışları telafi etmeye çalışır. Devletin “evrenselliği”, ne denli telafi edici olursa olsun, “yanıltıcı” olduğu için -bu nedenden dolayı da- devletin “soyut” olduğu söylenebilir. Bu, devletin varlığının -savaşlara girdiği, yurttaşlarından vergi aldığı sürece onun varlığı somut bir şeydir- sonra erdiği anlamına gelmemektedir, fakat onun temsil ettiği şeyin -topluluk/kamusal alan- yabancı bir tarzda temsil edildiği anlamına gelmektedir.

Kavramsallaştırıldığı haliyle kamusal alan, ancak özel alana karşıt biçimde tanımlanabilir ya da özel alanın karşısında konumlandırılabilir -kamusal alanın, her halükârda, özel alana tâbi olduğu söylenmektedir. Özel çıkarların oluşturduğu bir ağ olan sivil toplum, sistematik olarak, herhangi bir gerçek topluluk olasılığını yadsıyacak şekilde işler. Modern devletin temsil ettiği yanıltıcı/telafi edici alanın vekilinden ya da dublöründen başka bir şey değildir ve olamaz. Devletin o varsayılan kamusal karakteri insanların gerçek/özel yaşamlarının çevreleriyle bağlantılıdır. Devlet zorunlu olarak “soyuttur”, şöyle ki insanların bireysel ve özel karakteristiklerini çekip ayırmakta ve kendisini bütün insanların paylaştığı söylenen şeyler üzerinde temellendirmektedir. İnsanların paylaştığı şey aynı zamanda artık (*residual*) ve temelci (*essentialist*) bir nitelik

taşıır: modern devlette yansımasını bulan ve modern devlet tarafından göndermede bulunulan ortak bir beşeri öz. Fakat bu özün *kendisi de* zorunlu olarak “soyuttur.” İnsanları siyasi temsil yetkisiyle donattığı söylenen “insanlık” nosyonu, insanların kim olduğuyula ve ne yaptığıyla gözle görülür bir ilişki içerisinde değildir. Demek oluyor ki, modern devlet insanların kimliklerini marjinalleştirir ve ancak aynı marjinalleştirme temelinde varolur. Soyutlamalardan en elverişli olanını -“birey”- onun kendi bireyselliğinin ölçüsü olmasına izin verebileceğimiz zaman gelmemiştir ve hâlâ gelmemiştir.

Modern devleti bu şekilde anlamak gerçekte kamusal-özel ayrımının koordinatlarını gözler önüne serer; liberal kuram ve pratik, bu ayrımı Marx’ın yaşadığı çağdan günümüze dek ayrıntılı olarak planlamayı ve hegemonik kılmayı başarmıştır. Liberalizm, özel alanın, son çözümlemede özel alanın hatırına varıldığı söylenen kamusal alandan eninde sonunda üstün olduğunu öne sürer. Özel alan siyasi alana karşı tanımlanır ve ayrıcalıklı kılınır. Bu ayırmaya ve bu ayrıcalıklı kılmaya elbette ki karşı çıkışlar olmuştur, fakat en önemli karşı çıkışların feodalizm ile kapitalizm arasındaki eklem noktalarında ortaya konulduğunu (tıpkı kamusal-özel ayrışmasının ilk kez galebe çalma tehdidinde bulunması gibi) fark etmek önemlidir. Bilenen bir örnek vermek gerekirse Rousseau, özel-kamusal kutuplaşmasını gerçek bir siyasi tehdit olarak gördü; bu kutuplaşmanın koşullarını tersine çevirme girişiminde Rousseau ya çarpıcı biçimde özgündü ya da bütünüyle eskimiş görüşleri aktarıyordu. Rousseau’ya göre, dört bir yandan kuşatılan ve korumaya altına alınması gereken (özel çıkarların baştan çıkaran siren şarkılarına -aileden kaynaklananlar da dahil olmak üzere- karşı, korunması gereken) özel yaşam değil, kamusal yaşamdı. Hegel, kendi payına, özel-kamusal kutuplaşmasına oldukça farklı bir biçimde yaklaşmıştır. *Hukuk Felsefesi*’nde aileyi, ki bu

Rousseau açısından sıkıntılı bir kavramdır, özel yaşamın genel alanı içerisinde sivil toplumun yanı sıra duran ve resmi olarak onay verilen bir alan haline gelecek şekilde yeniden tanımlanmıştır. Hegel ayrıca özel alanın, anlık/dokunaklı duyguların ve eylemlerin kaynağı olmak kadar, maddi gerekseminin de alanı olduğunu savunmuştur. Rousseau'ya (ve Hegel'e) göre, özgürlük mekânı olarak üstünlük tanınacak alan, yine de, devlet eyleminin gerçekleştiği arena olan kamusal alandır.

Bu ilk gelişmelerin bir sonucu olarak Marx'ı ilgilendiren şey, önceden verili bir kamusal-özel kutuplaşması içerisinde açıkça koşulları tartmak değil, kapitalist toplumun başlangıcından itibaren bu kutuplaşmaya ne olduğunu ortaya çıkarmaktı. Bu kutuplaşmanın anlamı nedir? Neye işaret etmektedir? Hangi ihtiyaçları ya da çıkarları dillendirmektedir? Niçin daha önce değil de, belli bir zamanda ortaya çıkmıştır? Marx 1843'te "insanın kamusal ve özel olmak üzere ikiye ayrılması," diye yazıyordu, ilk kertede, hem topluluksal hem de bireysel varoluşu, bunları birbirinin karşısında konumlandırarak (sanki bunlar ancak birbirinin aleyhine varolabilen ve işleyebilen sıfır toplamı kategorilermiş gibi), böler ve güçten düşürür. Marx, bu kaybın ikili karakteriyle uyumlu olarak, "toplumsal gücün, artık, siyasi güç olarak bireyden ayrı olmadıgı"²⁶ bir zamanın gelmesini dört gözle bekler ve bu süre içerisinde burjuva toplumunun kamusal-özel ayrımını özgün bir tarzda yeniden tanımlamış ve pekiştirmiş olacağını ileri sürer. Modern/burjuva toplumunun çıkagelmesiyle birlikte "insan" artık türsel bir toplumsal varlık olarak bile düşünülmez. Buna ek olarak, insanların yetkileri de artık toplumsal yetkiler olarak anlaşılmaz. Onların siyasi varoluşları, yani onların toplumsal, kolektif ve moral varlık alanları kendi somut maddi varoluşlarının daha dolayimsız taleplerine yabancılaş-

²⁶ MECW, iii, s. 183.

tırılır. Bu yabancılaşma, ilk kertede, bir kaybı anlatır: bu değişimleri kuran ve sonrasında sürdüren tarihsel süreçteki o muazzam kaybı. Fakat yabancılaşma, burada, başka yerde olduğu gibi, öznenin sadece yabancılaşılan şey üzerindeki kontrolünü kaybetmesi olarak değil, özneye yabancılaşan şeyin hesabına (sadece uzaklaşma olarak değil), aynı zamanda bir husumet olarak görülmelidir.

Bunun bizim bulduğumuz şeyin ta kendisi olduğuna, beylik ama yine de etkileyici bir zıtlığı kullanarak dikkat çekilebilir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Ortaçağ'da "sivil toplumun sınıfları ile siyasi sınıflar özdeşti, çünkü sivil toplumun organik ilkesi" aynı zamanda "devletin ilkesiydi." Yani Ortaçağ'da "sivil toplumdan ayrı olarak politik devlet, milliyetin temsilinden başka bir şey değildi." Oysa "sivil toplum ile politik devleti, birbirine alabildiğine karşıt iki farklı alan olarak"²⁷ konumlandıran çağ, ancak modern/burjuva çağdır. Bu ayrılıkla karşılaşıldığında (modern çağın kurucu ögesidir bu ayrılık), Ortaçağ boyunca eski modellere başvurmayla kendini gösteren kaçınılmazlık (bu tür başvurular Fransız Devrimcileri ve Rousseau için bir kaynak oldu, Hegel bile bunlara kapılmaktan kendini alamadı) iki misli yanıltıcı bir şey olarak görülebilir. Marx *Kutsal Aile*'de Fransız Devrimcilerini devrim aşamasında ödünç bir kostüm içerisinde caka satmakla, modern toplumu genelde klasik kent devletiyle, özeldeyse Roma'yla fena surette karıştırmakla suçlar. (Farklı tarihsel kostüme ilişkin bu örneğin önemi, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* incelendikten sonra daha iyi anlaşılacak.) Fransızların kapılmış olduğu siyasi illüzyon, "klasik" siyasi özgürlüğün bir versiyonunu artık kendisine imkân tanımayan bir ortamda kurmaya (eski özgürlüğü modern koşullarda kurmaya) çalışmaya dair bir illüzyondur. Özellikle Yunanlılarla birlikte, "sivil

²⁷ MECW, iii, s. 176.

toplum politik toplumun kölesi" oldu. Modern/burjuva toplumda zıt öncelikler kendini gösterir. Yunan polisinde, günlük yaşamın ve işlerin sevk ve idaresinden ayrı olarak özel ya da münhasır bir siyasi alan mevcut değildi. Tersine, kamusal yaşam bireysel yaşamın "gerçek özü" idi; politik statüsü olmayan kişi bir köleydi, bir *Unmensch*'di. "Yunanistan'da *res publica*²⁸ gerçek özel ilgiydi, yurttaşın gerçek özüydü ... ve özel insan köleydi, yani politik devlet yurttaşın yaşamı ile iradesinin asıl ve biricik özüydü."²⁹

Oysa Ortaçağ'da "özel alan" kendi başına siyasal statü elde etmeye başladı. "Mülkiyet, ticaret, toplum, insan (yani, özel insan, serf)... bunların hepsi politiktir: devlete maddi özünü onun biçimi veriyordu; her özel alan siyasi bir karaktere sahipti ya da" doğrudan "siyasi bir alandı." Feodal toplumda mülkiyet başka her şeyden daha önemliyse, bunun sebebi onun paylaşımının ve intikalinin doğrudan doğruya siyasi birer mesele olmasıydı. Bu, Ortaçağ'ın çok daha bütünlüşmüş bir yaşam tarzıyla karakterize olduğu anlamına gelmektedir; bu yaşam tarzında "insanların yaşamı" ile "devletin yaşamı" uyum içerisindeydi, birbirine muhalif değildi. Ne ki bu, Marx'ı (onun modern çözülmeye ilişkin anatomisi ne denli yetkin olursa olsun) böylesi bir bütünlüşmenin yanında saf tutmaya yöneltmez. Ortaçağ'da "halkın" ve "devletin" uyum içerisinde olmasını mümkün kılan şey, feodal toplumların, tam da doğaları gereği, esas olarak özgürlüksüz olmasıydı. Marx'ın çarpıcı bir paradoks kullanarak ifade ettiği gibi Ortaçağ "yabancılaşmayla başarılan, özgürlüksüzlüğün demokrasisi"³⁰ idi. Ortaçağ dünyası gelecek için bir model sağlamaz, sadece günümüz için mevcut olmayan bir antitip sağlar.

²⁸ kamuya ait nesneler, kamu mülkü (ç.n.).

²⁹ MECW, iii, s. 32.

³⁰ MECW, iii, s. 32; krş. s. 165.

“[Ortaçağ’da] eski sivil toplum doğrudan politik bir karaktere sahipti; yani, sivil yaşamın öğeleri -örnekse mülkiyet, aile ve meslek türleri- politik yaşamın öğelerine -lordluk, kast sistemi ve loncalar- tahvil edildi.” Fakat öte yandan, burjuva devrimiyle örtüşen “siyasi kurtuluş”

feodal toplumun çeşitli çıkmazlarında (culs-de-sac) kırılmış, parçalanmış ve kaybolmuş olan siyasi ruhu serbest bıraktı. [Siyasi kurtuluş] bu dağılmış ruhu toparladı, onu sivil topluma dolaşık olmaktan kurtardı ve bir ortaklaşalık alanına, insanların sivil yaşamın bu tikel öğelerinden bağımsız olan genel kaygısına dönüş-türdü. Yaşamdaki tikel bir etkinlik ve durum, bireyin bütünüle olan genel ilişkisini artık oluşturmuyarak, salt bireysel bir anlamın içine gömüldü.³¹

Bir başka deyişle, siyasi kurtuluş, “insanın sivil toplum üyeliği [statüsüne], bir yandan egoist bir bağımsız birey [statüsüne], öte yandansa bir yurttaş [statüsüne] indirgenmesi”dir.³² Bu bütünüyle orijinal kategorilerin ve de bunlar arasındaki eşi benzeri pek görülmemiş ilişkinin karakteri yaşamsal önemdedir. Kişi “egoist bir bağımsız birey” olduğu için yurttaş olur ya da tersi. Bu kategoriler düalistiktir: birbirine bağımlı, birbirini karşılıklı olarak pekiştiren kategorilerdir; fakat bu nedenlerden dolayı daha az çelişkili de değildir. Bu kategorilerden birine ait olmak bir diğerine ait olma gereğini de beraberinde getirir; hiçbir kategori bir birlik odağı olarak kendi başına eksiksiz olamamaktadır, hiçbir kategori kendi eşleniğinin üzerine çökertilememektedir. “Devlete ilişkin soyutlama modern zamanlara aittir, çünkü özel yaşama ilişkin soyutlama modern zamanlara aittir.” Dolayısıyla, sivil ya da toplumsal yaşam ile politik yaşam arasındaki “o soyut/yansımalı karşıtlık” da ancak modern zamanlara aittir; “modern devleti insanlar ile devlet

³¹ MECW, iii, s. 165.

³² MECW, iii, s. 168.

arasında tözel bir birliğin elde edildiği devletlerden ayırt eden şey şudur: anayapının bizatihi kendisi, insanların gerçek yaşamı boyunca görülen bir edimselliğe dönüştürülmüştür.”³³ Modern devlet, kendisini ne denli doğrularsa doğrulasın, toplumdaki bölünmeleri *uzlaştıramaz*, bu bölünmeler toplumu oluşturan bireyler -bu bireyler sosyo-ekonomik aktörler *ve* yurttaşlardır- içerisinde yeniden üretilir (çünkü modern devletin kendisi de bu bölünmelerin bir koşulu ve ürünüdür).

Modern devlet, gerçekte, hem bir bireyin diğer bireylerle uzlaştığı mekân, hem de böylesi bir uzlaşmayı yaratan özne olmak iddiasındadır. Fakat bu iddia tutarsızdır. Modern devlet, tam da doğası gereği, bu tür bir uzlaşmayı gerçekleştirecek araç gereçlerden yoksundur ve öyle de olmalıdır; çünkü onun devlet olarak varoluşu toplumun çözülüşünden (devleti, ilk kertede, zorunlu kılan bir çözülme) beslenir. Hegel’in de farkına varmış olduğu gibi, modern devletin doğuşu siyasetin toplumdan tarihte eşi benzeri görülmedik ölçüde radikal bir kopuşunu önvarsayıyorsa, bu kopuştan modern devletin o yırtıcı toplumsal öznelerin (özel mülkiyet, işbölümü, din, para) ürkütücü etkilerinden insanları kurtarabileceği sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Tam tersine, bütün bunlar siyasi kontrol organlarının tasallutundan yenilerde kurtulmuştur. Modern devlet, doğası gereği, devletin yetki sahası içerisinde olan polis, ordu, bürokrasi gibi diğer öznelere, yanı sıra da bu yırtıcı öznelere serbestçe gelişme imkânı verir -ve önemli ölçüde de vermek zorundadır.

Bu husus, Marx’ın bir karşı cevap yazmasına vesile olan Bruno Bauer’in “Yahudi Sorunu” başlıklı makalesiyle doğrudan ilgili bir noktayı beraberinde getirmektedir. Bu da şudur: Yurttaş ile belli bir dinsel inanca bağlılık arasındaki yarıma, çok daha temel bir bölünmenin bir parçasıdır. “Belli bir dine

³³ MECW, iii, s. 32.

bağlı olan kişinin kendi yurttaşlığıyla olan ilişkisinde içine düştüğü çelişki, politik devlet ile sivil toplum arasındaki evrensel seküler çelişkinin veçhelerinden biridir sadece.” Devlet tarafından artık resmen tasdik ve ilan edilmekten çıkan din salt bireysel bir ilgi konusu haline gelecek şekilde yerinden edilirse, bu, dinin -insanlar dine kendilerine özgü nedenlerle başvururlar- insanlar üzerindeki hükmünün herhangi bir şekilde zayıfladığı anlamına gelmez. Dinden “siyasi kurtuluş”, bir başka deyişle “seküler” karakteriyle övünen bir devlet biçiminin doğuşu, dini kendi yerinde bırakır, bırakmalıdır da. Devlet hâlâ dine ihtiyaç duyar, fakat bu kez kendi ereklerini onun güdümünde tanımlamak için değil, ona karşı tanımlamak için. “Devletin dinden özgürleşmesi, gerçek insanın dinden özgürleşmesi değildir.”³⁴ Bu bağlamda Marx’a en dolayimsız karşılaştırma noktası sağlayan şey mülkiyettir. Oy kullanma hakkının mülk sahipliğine bağlı olmaktan çıkarılması mülkiyeti ortadan kaldırmaz, kaldıramaz. Tersine, bu uygulama mülkiyetin süregelen varlığını ve önemini, yanı sıra da, sahip olunan mülkiyetin miktarı ve türüne dayanan (insanlar arasındaki) ayrımları önvarsayar. “Siyasi kurtuluş”, mülkiyeti siyasi kısıtlamadan kurtarır, fakat insanları mülkiyetin ve sivil toplumdaki mülkiyet ilişkilerinin dayattığı kısıtlamadan kurtarmaz. Bu nokta daha güçlü bir biçimde ifade edilebilir. Sahip olunan mülkiyetin derecesi ve türünün siyasi olarak geçersiz olduğu, hiçbir siyasi öneminin olmadığı resmen ilan edildikten sonra, kendisinden gayrı hiçbir şeye sorumlu olmayan, özgürleşen şey bizatihi mülkiyet olur. Onun (yenileyin sınırlamadan kurtulduğu için) yenileyin baskıcı doğası açıkça ortaya serilir ve kendi günlük yaşamlarında onun serbestçe at koşturmasının asıl yükünü çeken kişiler bunu yakıcı bir biçimde deneyimler. Ortaçağ’a ait devlet biçim-

³⁴ MECW, iv, s. 117.

lerinden modern devlet biçimlerine geçişle birlikte mülkiyet ve dinselilik ortadan kalkmaz, yeniden tahkim edilir. Ortaçağ'a ait herhangi bir devlet biçimi, dini kendi amaçları doğrultusunda kullanarak, dinselliğin beşeri (siyasi değil) temellerinde yatan şeyleri ifade etmekten çok karartır. Buna karşılık, herhangi bir dinsel inanç sistemiyle ilintisinin olmadığını gösteren modern devlet (belli bir dinsel inançlar kümesiyle ilgili bir iddiasının olmadığını itiraf eden devlet), dinselliğin ilgasını değil fakat tamamına erdirilmesini getirir. Onun kendi sekülerizmini ilan etmesi, dini, hükümetin yörüngesinden çıkararak tekrar sivil toplumun günlük yaşamına sokar. Devletin dinden özgürleşmesi, onun mülkiyetten özgürleşmesine benzer biçimde, dinin ve mülkiyetin hakimiyeti altında kalmaya devam eden insanlara hiçbir şey yapmaz. Marx'a göre din, "devlet onun siyaset dışı olduğunu bildirdiğinde ve böylelikle onu kendi haline bıraktığında kendi gerçek alanında varolmaya başlar ancak."³⁵

Marx, bu iddialarda bulunurken, modern devletin tanımlayıcı bir özelliğini saptamakla ilgilenmekteydi. Feodalizmin çöküşüyle birlikte, Marx'ın da çok iyi farkında olduğu gibi Almanya'da bu çöküş tamamlanmış olmaktan çok uzaktı, sivil toplum ile devlet eşi benzeri görülmedik/radikal bir şekilde kesiksiz hale gelir. Sivil toplum ile onu canlandıran mülkiyet ilişkileri tarihte ilk defa olmak üzere bütün önemli siyasi sınırlamalardan tamamen özgürleşir. Bu özgürlük, oldukça özel türden bir özgürlüktür bu, toplumsal gündemde ilk defa gözüktür. Özel yaşam ortak faydaya ya da kamusal amaca ilişkin mülahazalardan bağımsız hale gelir. Ekonomik faaliyet üzerindeki siyasi sınırlamalar ortadan kalkar ve yenileyin tasdik edilen pazar kendi kendisini düzenlemeye başlar. Feodal/toplulusal sınırlamalardan kurtuluş (tefeciliğin yasak-

³⁵ MECW, iv, s. 117.

lanması; lonca düzenlemelerinin, harcama yapmayı kısıtlayan yasaların ve dinsel sansürün kaldırılması) sivil toplumu devlet kontrolünden resmen özgürleştirir.

Ekonomik faaliyet üzerindeki siyasi sınırlamaların kaldırılması çok önemlidir. Sivil toplumun devletin sultasından kurtulmasını anlatan 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, bunu en dramatik biçimde, kendisiyle sınırlamaksızın, gösterdi. Devlet “evrensel” hale geldikçe, kralın, aristokrasinin ve ruhban sınıfın etkisinden kurtuldukça, “insan hakları”na ilişkin beyannameler tanındı ve bireyin -ister zengin ister yoksul, ister mülk sahibi ister mülksüz, ister Yahudi ister Hristiyan olsun- her şeyden önce yurttaş olduğu kabul edildi. Bundan böyle yurttaşlık doğuma, payeye, statüye ya da mesleğe bağımlı olmayacaktı. Bütün bu “ilineksel” karakteristikler ya da vasıflar artık siyasi yönden bir önem taşımayacaktı. Marx’ın da üzerinde durduğu bu temel değişimin siyasi ve toplumsal içermeleri vardı; bunlar dolayimsız olarak gözler önünde olmasa da, can alıcı öneme sahip içermelerdi.

Burjuva toplumunun doğuşu (1789 tarihli Bildirge ve diğer benzer belgeler bunun habercisi olmuştur) beşeri varoluşu köktenci bir biçimde iki kola ayırır. Bundan böyle, “özel” ile “kamusal”, geçmişte olduğunun aksine, hiçbir bakımdan sınırdış terimler değildi artık. Ortaçağ’da, akla ilk gelen örneği verecek olursak, toplumdaki egemen kişiler, daha önce görmüş olduğumuz gibi, aynı zamanda ve ilaveten, siyasi bakımdan da egemendiler. Toprak sahibi/feodal aristokrasinin ayrıcalıkları, devletin biçimiyle toplumun yapısını organik biçimde birbirine bağlamıştı. Dolayısıyla toplum “doğrudan siyasi bir karaktere” sahipti (gerçi bu, kesenkes özgürlüksüz bir siyasi karakterdi). Fakat “siyasi kurtuluş” siyasi anlamlılığı özel koşuldan köklü ve özgün biçimde ayırır. Yurttaşlık ve özel yaşam, ilk defa, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan et-

kinlik alanları, aralarında devamlılık ilişkisi olmayan kategoriler olur. Birey artık bir işçidir, bir kapitalisttir (ya da her neyse) ve bir yurttaşdır. Meslek ile siyasi statü arasında artık organik bir bağ yoktur. Gerçekten, hiçbir şey onları birbirine bağlamaz. Biri diğerinin karşısında konumlanmıştır. Mesleki kategori ile siyasi statü, olsa olsa, yan yana huzursuzca yer alırlar. Bu, ikisi arasında, en fazla, bir tür istikrarsız denge durumunun olmasının ümit edilebileceği anlamına gelir; fakat bunların kendi zorunlulukları ilkesel olarak birbirine zıt olduğu için, kişi bu zayıf ümit ışığının bile pratikte hangi sıklıkla gerçekleşme olanağı bulacağını merak etme hakkını kendisinde görüyor.

Beşeri varoluşun -yenilerde birbirlerinin karşısına çıkan- bu iki alanı arasındaki hesaplaşma, salt kavramsal bir varoluştan daha fazlasını içermektedir. Bu hesaplaşma, her bir bireyde, münhasır roller arasındaki katı bir ayrım olarak ifadesini bulacaktır. Devlet ile toplum arasındaki kopukluk her bir bireyde, bir imbikten geçercesine, sürekli olarak kendini yeniden üretir. Marx, “siyasal kurtuluş”un bu tikel ve uğursuz sonucunu *Alman İdeolojisi*’nde daha da genişletir:

Tarihsel evrim sürecinde ve tam da toplumsal ilişkilerin -işbölümü içerisinde- bağımsız bir varoluş kazandığı o kaçınılmaz olgu sayesinde, her bir bireyin yaşamında -bu yaşam kişisel olduğu ve kendine mahsus bazı emek kolları ve koşullarınca belirlendiği sürece- bir bölünme ortaya çıkar. (Biz, örnekse rantiyenin, kapitalistin vs. birer kişi olmaktan çıktığını kastetmiyoruz: fakat bunların kişiliği oldukça kesin sınıf ilişkileri tarafından koşullanır ve belirlenir; bölünme de ancak onların bir diğer sınıfa yönelik olan, iflas ettiklerindeyse kendilerine yönelen karşıtlıklarında ortaya çıkar.) [Feodal] zümrede bu da gözlerden saklanır: sözgelimi, bir soylu her zaman soylu olarak kalır, avamdan bir kişi de gene avamdan bir kişi olarak; bu, kişinin diğer ilişkilerinden ayrı, kendi bireyselliklerinden koparılamayan bir niteliğidir. Özel birey ile sınıf bireyi arasındaki bölünme, bireyin yaşam koşullarının ili-

neksel doğasıdır bu, ancak sınıfın (bu sınıfın kendisi de burjuvazinin bir ürünüdür) doğuşuyla birlikte ortaya çıkar.³⁶

Avuntu ya da telafi arayışında olan kişiler, kendi varoluşlarına hükmeden koşullara gerçek anlamda katılmaktan men edilen bu -yenilerde- “özelleş(tiril)miş” bireylerdir. Bu kişiler bunu, Feuerbach’ın da işaret ettiği gibi, bir evrensellik alanında, bireyin dünyevi/sonlu varoluşunun o sınırlı alanından ayırır ve ona karşıt bir alanda ararlar. Fakat “siyasi kurtuluşun” başlamasıyla birlikte bu alan artık salt dinsel bir alan olmaktan çıkar, aynı zamanda ve hemen hemen siyasi bir alan olur. Marx, modern biçimiyle devlete -Feuerbach’a göre bir zamanlar dinin tekelinde olan- avutucu işlevler verildiğine hükmeder. Çarpıcı bir pasajda ifade ettiği gibi:

Gelişkin haliyle politik devlet, doğası gereği, insanın türsel yaşamının onun maddi yaşamına karşıt olmasını anlatır. Bu egoist yaşamın bütün önvaryayımları devlet alanının dışındaki sivil toplumda, fakat sivil toplumun nitelikleri olarak kalır. Politik devletin kendi gelişimini tamamlamayı başardığı yerde insan ikili bir yaşam sürer: göksel yaşam ve dünyevi yaşam; sadece düşüncede ya da bilinçte değil, aynı zamanda gerçeklikte de ikili bir yaşam... Politik toplulukta kişi kendisini komünal bir varlık olarak görür; fakat sivil toplumda özel bir birey olarak aktiftir, diğer insanlara araç muamelesi yapar, kendisini bir araca indirger ve yabancı güçlerin oyuncağı olur. Politik toplum sivil toplumla olan ilişkisinde, gökselliğin yerle olan ilişkisi kadar tinseldir. ... Kişinin türsel bir varlık olarak addedildiği devlette o hayali bir evrenselliğin hayali üyesidir, kendi gerçek bireysel yaşamından yoksun bırakılmış ve kendisine gerçek olmayan bir evrensellik bahşedilmiş biridir.³⁷

Yurttaşın “gerçek olmayan” evrenselliği ve devlet yapısal olarak birbirine bağlıdır. Bir arada alındığında bunlar, uğur-

³⁶ Marx ve Engels, *The German Ideology*, çev. Salo Ryanaskaya, Londra, Lawrence & Wishart, 1965, s. 93.

³⁷ MECW, iii, s. 153-154.

suz bir biçimde ortak bir yaygınlık gösterirler. Politik yaşamın ya da politik yaşam olarak sayılan şeyin devletin sivil toplumda kontrolden vazgeçtiği sıradan/cismani arayışlardan uzaklığı ve soyutluğunun belirgin siyasi sonuçları vardır. Evrensellik ve ortaklaşacılık (*communalıty*), eğer bunlara erişmek (bu erişim gerçek ve temel bir beşeri ihtiyaca hitap etmektedir) gerçeklikte önceden engelleniyor ya da kısıtlanıyorsa, “Feuerbachçı”-telafi edici bir tarzda, insanların yaşamının bir parçası olarak kalır. İnsanların yoksun olduğu Feuerbachçı içgörü (gerçekte bu içgörüye insanlar hayallerinde erişecek ve orada yaratacaktır) hâlâ geçerlidir, fakat bu noktada onun üzerinde yeniden odaklanmak gerekmektedir. Eğer anlamlı katılım kısıtlama altına alınır ya da yadsınırsa, soyut ve hayali olan şeyi, ve dolayısıyla yenilerde uygun hale gelen şeyi, yurttaşlığın fantezi dünyasına çevirir. Basitçe ifade edersek devlet, dinsel fetişin derinlikli bir türü haline gelir.

İnsanların toplumsal doğasının özele ve evrensellığe ilişkin farklı, münhasır alanlara ayrılması, birbirinden farklı özel alan ile evrensel alan idealinin zorunlu olarak kurmaca olması anlamına gelir. Bunu söylemekle nispeten önemsiz şu önermeyi ortaya atmış olmuyoruz: kendisinden bir şeyler eksiltile evrensellik artık evrensel değildir. Bunu demekle şu tarihsel hususun altını çiziyoruz: devlet, ilk “siyasal iktisatçıların” tam da ekonomik yaşamın daha temel amaçları açısından ilkesel olarak ikinci planda kaldığı için siyasal alanı küçümse-dikleri anda, ilk defa “evrensel” olarak takdim edildi. Devletin “evrensellığının” özel çıkarlar arayışına dışarıdan müdahaleyi önleyen “gece bekçisi” olarak kendi araçsal statüsüne içerildiği söylenmekteydi. Bu, siyasi kurtuluşun, tam da doğası gereği, hoşnutluklarla ihtiyaçları yerinden etmeye ve olumsuzlamaya yazgılı olduğu anlamına gelmektedir; Marx’ın modern devletle cennet idealini (daha eskice bir ide-

aldır bu) karşılaştırması, retorik bir kinayedenden başka bir şey değildir.

“‘Yahudi Sorunu’ Üzerine”de (bu makale, görünürde, Yahudi kurtuluşuna Bauer’in devletçi bir tutumla karşı çıkışının provoke ettiği bir *pièce d’occasion*’du³⁸) Marx, ilk bakışta, elbette ki, din konusunda Bruno Bauer’e karşı Feuerbach’ı yardımına çağırmayı amaçlıyordu. Fakat Marx’ın modern/seküler devlete dinsel ya da “göksel” bir statü vermesi, gerçekte hem Bauer’in hem de Feuerbach’ın argümanını tersyüz eder. Bauer çabucak yüzüstü bırakılır. Fakat Feuerbach’ın yazgısı da farklı olmaz. Burada parmak basılması gereken nokta, Marx’ın Feuerbach’ın dinle ilgili olarak söylediklerini bir an için küçümsemesi değildir. Tam tersine, Marx’ın dini nitelerken kullandığı o meşhur ibare (“kitlelerin afyonu”³⁹) tam anlamıyla Feuerbachçı bir ibaredir, afyonun modern çağda [kitlelere] sunulmadığını, fakat yaygın olarak alındığını hatırlatma amacı taşımaktadır. Burada parmak basılması gereken nokta, daha çok, Feuerbach’ın dine ilişkin *idée maîtresse*’si⁴⁰ (din, daha “gerçek”/gündelik düzlemde uğranılan haksızlıkları hayali düzlemde telafi eder) devleti de kapsayacak şekilde genişletildiğinde, o “gerçek” düzlem modern sivil toplumu da kapsayacak şekilde esnetildiğinde, muazzam bir değişim geçirir. Bu hamle yapıldıktan sonra Feuerbach’ın telafi nosyonu artık layıkıyla Feuerbachçı bir nosyon olmaz, din hakkında ileri sürülen ve sırf onunla sınırlı tutulan bir görüş genelde “dönüşümcü eleştirinin” çok daha genel bir kapak taşı haline gelmiştir. Bu eleştiri artık sadece dinsel ya da psikolojik analizin değil, toplumsal ve siyasal analizin de bir metodu olmuştur. Marx’ın modern devletin kendi en seküler evresinde “göksel”

³⁸ *pièce*... (Fr.): bir olay vesilesiyle üretilmiş yapıt (ç.n.).

³⁹ MECW, iii, s. 174.

⁴⁰ *idée*... (Fr.): egemen fikirler (ç.n.).

bir nitelik kazandığı yolundaki görüşü, kayda değer bu değişimi cüretkâr, fakat temelden yoksun bir biçimde tamamına erdirir. Cennetin bu dünyayla olan ilişkisi, sonuçta, epey bir süre Almanların bir *Jenseits* (bir “öte”) dedikleri şey olarak, ulaşmaya çabaladığımız bir öteki dünya olarak görülmüştü. Cennet bir arzu nesnesidir, çabalarımızın en üst noktası, hedefidir; bizim maddi varoluşumuza ilişkin olaylara amaç ve anlam veren ve çektiğimiz ıstırapları katlanılır kılan *terminus ad quem*’dir.⁴¹

Cennet nihai aşkınlıktır. Değişimden azade ve ahenklidir. Zaman ve mekânın dışındadır. Veda’ya ve selamete erme’ye ilişkindir. Yaşadığımız maddi dünyada çektiğimiz kaygıların değil, derin düşünceye dalmanın bir nesnesidir. Cennet uludur. İçkin etkilere sahip olan aşkın bir âlemdir. Cennet bizi edilgen ve uysal kılar. O, aynı zamanda, Feuerbachçı açıdan, bir idealizasyon olduğu kadar bir projeksiyondur da. Cennet, onun gizemlerini derinlemesine düşünen kimseleri sarsar, etkiler, allak bullak eder, yeniden sağlamlaştırır. Bize dayanma gücü verir. Bu demektir ki cenneti ortaya çıkaran şey bizim dayanma ihtiyacımızdır. Teodise⁴² acı çekmeyi kabul etmekle kalmaz, acı çekmeyi gerektirir de. Cennet sayesinde kendi maddi varoluşumuzun koşulları üzerinde hakimiyet kurma yeterliğimiz bizim dünyevi arenamızdan öteye yansıtılır ve kendi koşullarını bize dayatan insanüstü güçlere devredilir. Ancak ondan sonra cenneti yorumlamak, içselleştirmek ve anlamlı kılmak ve de bu dünyadaki eylemlerimize buna göre ayar vermek bize kalan bir iş olur. O halde cennet, Marx’ın da çokça farkında olduğu gibi, bir metindir, yazılı bir anayasadan pek farklı değildir.

⁴¹ *terminus*... (Lat.): bir eylemin yöneldiği nokta, bir dönemin sona erdiği nokta (ç.n.).

⁴² Tanrı savunusu (ç.n.).

Hegel'in evrensele duyulan beşeri ihtiyaç diye ileri sürmüş olduğu şey (insan doğasının ortaklaşacı yönüne ya da Marx'ın, Feuerbach'ın ardından giderek, "türsel-varlık" diye adlandırdığı şeye karşılık gelmektedir bu), halihazırdaki koşullarda, ele avuca gelmemeye ve tatmin edilmemiş kalmaya mahkûmdur. Bunun kanıtı dinden çok siyasettedir. Sivil toplum özgürleştikten, ilk defa olmak üzere siyasi kısıtlamalardan kurtulduktan sonra, mülkiyet ilişkileri o aşkın olduğu düşünülen siyasi alanın her köşesine nüfuz etmeye muktedir hale gelir ve buna teşvik de edilir. Ne ki bu alanın, cennet gibi, aşkın olduğunun düşünülmesi bir tür kısır döngü yaratır; bu döngünün içerisinde insanlar, sivil toplumdaki sınıf ve mülkiyet ilişkilerinin kaprislerinden kolayca etkilendikleri için, teselli arayışlarında, devlete dinsel bir kimlik bahşederler (devlet seküler olmakla ne denli övünürse övünsün).

Politik devletin üyeleri bireysel yaşam ile türsel yaşam, sivil toplumun yaşamı ile politik yaşam arasındaki düalizmden dolayı dindardırlar. Kendilerini kendi politik yaşamlarıyla (bu yaşam sanki kendi gerçek yaşamlarıymış gibi kendi gerçek bireyselliklerinin ötesindedir) ilintilendirdikleri ölçüde dindardırlar.⁴³

Bu, devletin soyut/idolleşmiş evrenselliği ile ekonominin *laissez-faire*'isinin yapısal olarak birbiriyle ilintili olduğu anlamına gelir. Siyasi kurtuluş kişisel gücün etkisinin yerine gayri şahsi keyfiliği, Adam Smith'in "görünmez el"inin baskıcı anorimliğini koyar. Modern devletin yarattığı ve sürdürdüğü özgürlük yanulsaması, devletin, insanları bizzat kendisinin tam yetki verdiği ve serbestçe gelişmesine imkân tanıdığı toplumsal güçlerin yıkıcı etkilerinden kurtarmada yetersiz kalışına denk düşer. Bu durumun ideolojik dışavurumu ve kutanması, Fransız ve Amerikan devrimlerince ilan edilen "insan hakları" öğretisi olmuştur.

⁴³ MECW, iv, s. 159.

İnsanın sahip olduğu düşünülen haklarından hiçbirisi egoist insanın, insan olarak insanın, sivil toplumun üyesi olarak insanın, yani topluluktan ayrı, kendine içine kapanmış, tamamen kendi özel çıkarıyla meşgul ve kendi özel kaprisiyle uyum içerisinde hareket eden bir bireyin ötesine geçmez. İnsan hakları bağlamında, insan türsel bir varlık olarak düşünülmez: tam tersine, bizatihi türsel yaşam (toplum), bireye dışsal bir sistem, onun özgün bağımsızlığına getirilen bir sınırlama olarak gözüktür. İnsanlar arasındaki biricik bağ doğal gereklilik, gereksinim ve özel çıkar ile mülklerinin ve egoist varlıklarının korunmasıdır. ... Siyasi kurtuluşçular siyasi topluluğu bu sözde insan haklarının korunmasının basit bir aracına indirgerler. ...Yurttaşın egoist insanın hizmetkârı olduğu söylenir; ...insanın türsel bir varlık olarak işlev gördüğü alan onun siyasi bir varlık olarak işlev gördüğü alana indirgenir. ... Gerçek ve otantik diye addedilen insan, yurttaş olarak insan değil, burjuva olarak insandır.⁴⁴

“İnsan hakları”, insanlara, sanki kendi kendine yeten, başkalarına ihtiyaç duymayan, kendi kendini motive eden atomlarmış gibi atıfta bulunur; ve bu tablo Hobbes’un *bellum omnium contra omnes*’ine⁴⁵ yakın bir toplumsal sisteme yol açar.

Bu, kendi içine çekilmiş, izole olmuş bir monad olarak görülen insanın özgürlüğüdür; ... [bu özgürlük] insanın insanla birlik kurmasına değil, daha çok, insanın insandan ayrışmasına dayanan bir özgürlüktür. Özgürlük hakkının pratikteki uygulaması özel mülkiyet hakkından ibarettir. ... Bu hak, her insanın bir diğer insanda gerçekliği değil, kendi özgürlüğünün sınırlanışını görmesini getirir.⁴⁶

O halde “özgürlük hakkı” insanların birbirine “bağlanmasına” değil, ayrılığına dayanır.⁴⁷ Siyasi kurtuluşun kutsallaştırdığı özgürlük kavramı egemen toplum biçimini “doğal”

⁴⁴ MECW, iii, s. 164.

⁴⁵ *bellum...* (Lat.): herkesin herkese karşı savaşı (ç.n.).

⁴⁶ MECW, iii, s. 163.

⁴⁷ MECW, iv, s. 162.

olarak görür; bu da insanlar arasındaki bağlantıların *doğal olarak* antagonistik olduğunu varsaymak demektir. Özgürlük de, buna uygun olarak, pozitif olarak (müdahaleye özgürlük ya da müdahale için özgürlük) değil de, ancak negatif olarak (müdahaleden özgürlük) tanımlanır. Marx'ın deyişiyle, siyasi kurtuluş sivil toplumu “evrensel bir öze benzemekten bile” kurtarır. Hegel'in sözlükçesiyle ifade edecek olursak, Marx burada, benzerlik ya da görünüşü [*Schein*] bir şey, yanılısına ya da *Täuschung*'u ise bir başka şey olarak kullanıyor. Bir *Schein* bir amaçtır, eksik ya da soyut olsun, ussal ve evrensel'in bir tezahürüdür. Bu şu demektir: Marx, modern sivil toplumun ideolojisini ve gerçekliğini “atomistik” diye betimleyen, insanların gerçekte birer atom statüsüne indirgendiğini değil, onların davranışlarının kimi yönleriyle atomistik olduğunu iddia ediyordu. Birinci önermeyi ikinci önermeden türetmek, Hobbes ve Spinoza gibi kuramcıların yarattığı yanılısamaya kapılmak olur. Marx'ın görüşüne göre sivil toplum, kimi Britanyalı iktisatçıların ve faydacıların tasavvur ettiği gibi, birbiriyle ilişkisi olmayan/birbirinden kopuk tekil insanların/insan atomlarının basit bir yığılması değil, herkesin herkese [her yerde] bağımlı olduğu bir durumdur.

Sivil toplumun üyelerini bir arada tutan şey, ne denli yabancılaşmış gözükmüşse gözüksün, doğal gereklilik, belli başlı insani vasıflar ve çıkardır; onları birbirine bağlayan gerçek bağ sivil yaşamdır, siyasi yaşam değil. Dolayısıyla sivil toplumun atomlarını bir arada tutan devlet değil, insanların sadece imgelemde, kendi hayali cennetlerinde birer atom olmaları, fakat gerçeklikte atomlardan muazzam ölçüde farklı olmaları, bir başka deyişle tanrısal egoistler değil, egoist insanlar olmaları olgusudur. Bugün ancak siyasi safsata, toplumsal yaşamın devlet tarafından bir arada tutulması gerektiğini tahayyül eder, ... gerçeklikte ise devlet sivil yaşam tarafından bir arada tutulur.⁴⁸

⁴⁸ MECW, iv, s. 120-121.

Marx'ın "'Yahudi Sorunu' Üzerine" başlıklı makalesi polemiksel bir *Streitschrift*, Bruno Bauer'in makalesinin provoke ettiği ve yazılmasına vesile olduğu bir karşı cevaptan çok daha fazlasını ifade ediyordu, Bauer'in Yahudilerin yurttaşlık haklarından faydalanmak için Yahudi dininin gereklerini yerine getirmekten vazgeçmeleri gerektiği yönündeki kanaatini onun aleyhine çevirse bile; Bauer dinsel bir soruna seküler bir çözüm önerdiğini sanırken, gerçekte seküler bir soruna dinsel bir çözüm önermekteydi. Marx, görünürde Bauer'i hedefleyen bir dizi referansı -"insan hakları" ideologlarına, Feuerbach'a, Hegel'e, Rousseau'ya ve diğerlerine yapılan referanslardır bunlar- işin içine katarak tartışmanın boyutlarını genişletti. Feuerbach gibi Hegel de dini beşeri yoksunlukla ilintilendirmiş, Aydınlanma'nın din hakkındaki görüşünü -buna göre din, insanları, onların gerçek yaşamlarının birbirine eklemlenmediği bir toplumsal arenayı telafi eden ya da telafi etmeye çalışan bir faildir- daha bir incelikli kılmıştır. Oysa Marx, özel/içselleştirilmiş dinin resmi/kurumsallaşmış dine kıyasla çok daha radikal türden bir yabancılaşmayı ifade ettiğini göstererek, bu tür bir saptamanın çok ötesine geçer. Gerçekten Marx'ın 1843'te bulunduğu zemin, bu ve diğer nedenlerden ötürü, Feuerbach'inkinden oldukça farklıydı. Marx, Feuerbach'ın aksine, dinin yetersizliğini (sanki din, atmosfere maruz bırakıldıktan sonra kendiliğinden buharlaşıverecek saklı bir sırmış gibi) dramatik bir biçimde günışığına çıkarıp sergilemekle yetinmez. Marx, bunun yerine, insanların dindışı yaşamlarının bir analizine dayanan tarihsel bir analiz önerir, ve özellikle de, mülkiyet ilişkilerinin bu dindışı yaşamda oynadığı role vurgu yapar. Feuerbach'ın yabancılaşma nosyonu ya da onun "dönüştürücü metodu" diye adlandırılan şey, dinden ve derin düşünme'den (*contemplation*) siyasetin ve toplumun o geniş alanına bu şekilde uzatılmıydı, artık gerçekte Feuerbach'çı olmaktan çıkar.

Marx, yabancılaşmayı, sadece ana hatlarıyla ortaya konulabilen bir şey değil, aynı zamanda pratik ve toplumsal bir çözüme kavuşturulabilecek bir şey haline getirerek, yabancılaşmanın temellerini dşegitmekle ilgilendi; bu noktada şunu teslim etmemiz can alıcı bir önem taşımaktadır: Marx bu hamleyi, yabancılaşmayı ilk kertede, üretim ya da emek süreciyle değil, devletle ilişkilendirerek gerçekleştirmiştir. Benim burada dikkat çektiğim nokta, kronolojik olarak yabancı politiğin, emek sürecinde yabancılaşma nosyonunun 1844 *Elyazmaları*'nda açıklanmasından önce geliştirilmiş olması değildir. Benim belirtmek istediğim husus şudur: Marx'ın *Elyazmaları*'ndaki argümanını anlamak açısından kilit önem taşıyan "türsel varlık" kavramı, daha 1843'te, siyasi yönden, Marx'ın "yabancı politik" kuramının derinleştirilmesinin bir parçası olarak -ilk kertede toplulukla ilgili bir şey olarak- geliştirilmişti. Bu derinleştirme/geliştirme çabasının "'Yahudi Sorunu' Üzerine"deki içermeleri programatiktir:

İnsan bireyi günlük yaşamında, işinde ve bireysel ilişkilerinde kendisini soyut yurttaşa dönüştürdükten sonra ancak, türsel bir varlık haline gelmiştir; kendi öz gücünün (forces propres) farkına vardıktan ve onu toplumsal güç olarak örgütledikten (öyle ki toplumsal güç bireyden siyasi güç olarak ayrılmamaktadır artık) sonra ancak, işte ancak o zaman, beşeri kurtuluş tamamlanmış olur.⁴⁹

Bu noktada bu kategorinin ("beşeri kurtuluş") nasıl işlediğine ilişkin bir fikre sahip olmamız önem taşımaktadır. Bir düzlemde bu, onun eşleniğinin ("siyasi kurtuluş") mantığının bir uzantısı olarak görülebilir. Marx'ın inandığı gibi eğer yurttaşlık dinsel bir görüngü, evrensellik fantezisi ise, Marx'ın göndermede bulunduğu siyasi güçlerin yeniden entegrasyonu, bu düzlemde, yurttaşlık fantezisinin gerçekleşmesi olarak, tinsel dünyanın gerçek/tastamam bir sekülerleşmesi olarak

⁴⁹ MECW, iii, s. 168.

görülebilir. Fakat bu nasıl bir biçim alacak ve nasıl meydana gelecektir? Marx, devletin kendi yeniden entegrasyonunun faili ya da aracı olabileceğine asla inanmıyordu. Bir başka deyişle devlet, beşeri yabancılaştırmanın kurumsal bir ifadesidir ve yabancılaştırma, tam da doğası gereği, yabancılaştırma alanı içerisinde alt edilemez. Bu, “beşeri kurtuluşun”, temsili demokrasi sahtekârlığının yerine popülist ya da Jakoben doğrudan katılımcı demokrasiyi koyması anlamına gelmez asla. Sorun daha derindedir, çünkü anayasal biçimi ne olursa olsun, mülkiyet ve mübadeleye ilişkin hak iddialarına sırtını dönmekten uzak olan modern devlet, bir şekilde, egemen mülkiyet ilişkileri örüntüsünü yansıtmakta ya da dışavurmaktadır. Kişi, Marx’ın görüşünün gücünü görmek için, bu yansıma ya da dışavurumu bire bir uygunluk düzeyine indirgemek zorunda değildir.

Yabancılaştırma, ancak, hiçbir mülkiyet ilişkisini yansıtmayan ya da cisimleştirmeyen bir özne tarafından alt edilebilir. Modern sivil toplumun canlandırıcı ilkesi, onun *esprit général*’i,⁵⁰ özel mülkiyettir; proletarya mülksüz oluşuyla tanımlanır ve anlam kazanır; burada şöyle bir tasım göze çarpabilir, ki Genç-Hegelci bir kuramcı (Max Stirner) böyle bir tasım kullanmıştır: proletaryanın, bu nedenle, modern toplumun işlemesiyle ilişkisi yoktur. Bu tür bir sonuç açıkça saçma olacaktır. Proletarya, kanaatimizce (gerçi Marx bu konu üzerinde bir süre dogmatik bir surette yalpalamıştır), sivil topluma marjinal olmaktan uzaktır, aksine tam da onun temelidir; bu temel olmaksızın sivil toplum modern biçimiyle sürmez, süremez. Buna rağmen proletarya, gerçek anlamda, kendi emeğinin idame ettirdiği mübadele sisteminin dışındadır; öyle ki bu sistemin faydalarından hiçbiri proletaryanın üyelerine sızmaz ya da akmaz. Onların yoksulluğu ve ümitsizliği onları

⁵⁰ *esprit*... (Fr.): genel tin (ç.n.).

bu faydalardan dışlar. Hegel'in "ihtiyaçlar sistemi" saf/ham bir ihtiyaç ya da ihtiyaç durumu sistemine dönüşmüştür. Modern sivil toplumda işçiler, hiçbir ihtiyaçlarını, bunlar arasında en temel olanlarını bile, tatmin edememekte, gerçekte insanların en temel antropolojik düzeyde hep yapageldikleri şeyleri yapamamakta, yani yeni bir ihtiyacı, onu tatmin etmenin vasıtalarıyla birlikte, yaratamamaktadırlar. Bu, topluluğa duyulan ihtiyaçtır; aksi durumda modern sivil toplum organizasyonunun engellediği ve modern devlet düzlemine yansıttığı ihtiyaçtır bu.

Fakat öznenin tanınması "beşeri kurtuluşu" karakterize etmeye yetmemektedir, "beşeri kurtuluş" da kendi eşleniğiyle ("siyasi kurtuluş") ilişkisi içerisinde görülmelidir. "Beşeri" kurtuluş "siyasi" kurtuluşun yerine geçtikten sonra, insanın beşeri varoluşun koşulları üzerindeki kontrolü azalmayacak, genişleyecektir –halihazırda sadece pazarın gayri şahsi güçleri tarafından düzenlenen bir toplum âlemine doğru genişleyecektir. Siyasi kurtuluşla birlikte siyasi yönetime ilişkin hiçbir aşırılık söz konusu olmaz. Tam tersine, sivil topluma hükmeden güçler siyasi ya da komünal güçler değil, özel mülkiyetin ve işbölümünün gayri şahsi güçleridir. Bu engellenmemiş güçler gayri insani ve baskıcı sonuçlar yarattığı için, gerekli olan şey bunlar üzerindeki ussal/beşeri kontrolün genişletilmesidir. Bu şunu demeye gelir: eğer bu koşullarda yurttaşlık bir fantezi, bir rüya ise, bu fantezi gerçek kılınabilir, kılınmalıdır da. Depolitizasyonun yerine yeniden-politizasyon konulabilir. Modern sivil toplumun giderek talep ettiği ve yadsıdığı beşeri kontrol, modern devletin yabancı/fantastik düzlemine (yukarıya ve dışarıya doğru) yansıtıldığı takdirde, insanlık, yabancılaştığı şeyi geri getirmek zorunda kalır.

Bunu görmek, siyasi ve beşeri kurtuluşun kategorik olarak birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu karakterize edebilir hale gel-

mektir. Bunlar belli türden alternatiflerdir. Siyasi kurtuluş, düpedüz bunu yadsımdan uzak bir biçimde, “gerçek/beşeri kurtuluşu” *önceden kestirir*. Siyasi kurtuluş kendi yolunu açar, ilerlenecek yolu gösterir –ve beşeri kurtuluşun, kendi tarihsel gelişimi içerisinde, parodisini yapar. Yabancı devlette yurttaşlık insanlığa yapılan kaba bir şakadır; evrenselleşme, insanlığın ümitsiz ve giderek artan bir şekilde ihtiyaç duyduğu gerçek/toplumsal kontrolün genişlemesiyle alay eden bir şaka. O bunu, kontrolü hepten yadsıyarak değil, onu bize yabancı/soyut bir biçimde sunarak yapar. Modern sivil toplum maddi dünyayı insanlığın emrine sunabileceği iddiasında bulunurken, aynı zamanda ve aynı nedenden dolayı, insanlığı maddi üretim sürecinin emrine amade kılar. Sivil toplum, bunu yaparken, insanlığın çok yönlü bireylerden oluşabilen insanlık olarak doğuşunun önündeki engellerden birçoğunu kaldırmıştır; işte bu sayede yurttaşlık ilk kertede evrensel bir kategori olarak *gözükebilmektedir*. Bu görüşe göre sivil toplumun sunacağı birden fazla keskin yüzü vardı. Bir taraftan, onun doğuşu ve faaliyeti “gerçek beşeri kurtuluşun” bir işaretiydi (sivil toplum bu tür bir kurtuluşa eğilimliydi) ve bu kurtuluş önceden kestirilmiş ve bir bakıma yurttaşlık gibi siyasi düzlemde, kapitalizmin kendi yayılcı/evrenselleştirici eğilimleri sonucu da ekonomik düzlemde, vaat edilmişti. Öte taraftan, sivil toplum, insanları “yabancı güçlerin birer oyuncacı” haline getirmişti; bu güçler Marx’ın ve ondan önce de Hegel’in çok olumlu karşıladığı insan doğasının “evrensel” yönünü boğabilirdi. Sivil toplum ve onun temsil ettiği modernite, kurtuluş ihtiyacını yadsırken bu ihtiyacı yaratır da. Sivil toplum, ağırlıklı olarak kendi elinde tuttuğu kurtuluşu -görünürde- önemli ölçüde bahşederek, insanlıkla oynar. Modern toplum, insanlığın insanlık olarak doğuşunun önkoşullarını sağlarken, bu koşulları ancak ya-

bancı ve ümit kırıcı bir formda -modern devlet tarafından tasarlanan bir form- geliştirmeye hapsedilir.

3

“KILIÇ, KUKULETA, TÜFEK”: MARX’IN BRUMAIRE’İ

Devlet konusunda Marx ile Hegel arasındaki hesaplaşmanın bir dizi önemli noktayı ortaya çıkardığını, bunların Marx’ın devlet kuramının oluşumuyla, modern devletin kendisi kadar kökeniyle ve modern devletin doğuşu esnasında onun kendi eşleniği olan modern sivil toplumla olan ilişkisiyle ilgili hususlar olduğunu ileri sürdüm. Buna ek olarak, belirgin bir şekilde Marksist devlet kuramına ilişkin olan bu özelliklerin, hangi açıdan bakılırsa bakılsın önemli özelliklerdir bunlar, yeniden derlenip günışığına çıkarılması gerektiğini savundum. Buradaki ironi şudur: bu özelliklerin derlenip toplanması gereken yerlerden biri, bugün bize ulaştığı haliyle Marksist devlet kuramının bizatihi kendisidir; bu kuram yıllar içerisinde, Hegel’le girilen özgün hesaplaşmaya ya da gene bu hesaplaşmaya biçim veren özgün konulara hiç borçlu olmaksızın ya da çok az borçlu olarak gerçekleşen bir dizi tartışmayla birlikte fetişleştirildi.

Tüm bu nedenlerden dolayı bir önceki bölümümüz bu tür bir derleme kapsamında, zorunlu olarak bir makale biçimini

aldı. Orada Marx'ın devlet kuramının nasıl ortaya çıkıp şekillendiğini ve bu kuram üzerinde -en sonunda- hüküm verirken göz önüne alınması gereken koşulları yeniden bulup çıkarmayı önerdim. Açıkçası, bu görevlerden hiçbiri tamamlanmaya yakın değildir henüz; bunların her birinin daha da geliştirilmesi gereği vardır. Birinci görev Marx'ın devlet kuramında (bu kuram tarihsel süreç içerisinde şekillenirken) neyin tartışıldığını saptamayı içermektedir (bu bölümde bu konuyu ele alacağız). İkinci görevse Marx'ın kuramından başka diğer devlet kuramlarının incelenmesini içermektedir (bu da, bu bölümde yazılanların ışığı altında, ileriki bölümlerde ele alınacaktır).

Dolayısıyla Marksizan bir noktadan başlayıp Marksist bir noktada biten bir çizgide ilerleyeceğim; birinci terimi kuramsal olarak hâlâ yeniden inşa edilmesi ve temellendirilmesi gereken bir şey olarak, ikinci terimi ise, başka her şeyden çok, kapitalist devlet hakkında ortaya atılan çok sayıda savı ve karşı-savı kendisinde toplayan bir sıfat olarak alıyorum. Marx'ın devlet kuramının Leninist yorumu ise bunun tersi bir doğrultu izler: "Marksist" diye adlandırılan ve dolayısıyla hakiki değeri peşinen kendinde cisimleştirdiği düşünülen bir noktadan hareket ederek "Marksizan" bir noktaya ulaşır. Marx'ın metinleri, bunlar elde edilebilir hale geldiği ölçüde, siyasi bir *position déjà prise*¹ destek verecek pasajlar bulmak için yöntemsel biçimde taranmıştır. Süreç içerisinde de bunlar bir tür kutsal metinler haline gelmiştir: belgeleme çalışmasında değerli cevherlerin kazılıp çıkarılmasına ve daha sonra beklendiği üzere cüruf yaygınına gönderilmesine imkân veren bir kutsallıktır bu.

Marksizm-Leninizm, Marksizan devlet kuramını, egemen-sınıf kuramı üzerinde yoğunlaşan bir kuram olarak yorumlamıştır; bu egemen-sınıf kuramı, şu ya da bu şekilde, iktidarın ihtilalci bir tarzda ele geçirilmesini haklılaştıran ve bunu az ya

¹ *position...* (Fr.): önceden tavır/pozisyon alma (ç.n.).

da çok doğrudan bir şekilde gerçekleştirmeyi öngören bir kuramdır. Marx’ın devlet hakkında söylediği her şey, bu siyasi zorunluluk kapsamında yorumlanmıştır; bu yorumun da Marx’ın yazdıklarına dayanarak peşinen temellendirilmesi gerekmiş ve öyle de olmuştur. Bu, benim yabancı politik diye tanımladığım ya da Marx’ın “siyasi kurtuluş” diye ifade ettiği şey açısından şu anlama gelir: yabancı politik ya da “siyasi kurtuluş”, erken ve hatta “olgunlaşmamış” kuramsal çıkışlar olarak görülmelidir; bu çıkışlar Marx’ın “olgunluk” döneminde devlet hakkında ileri sürdüğü görüşleri -ki bu da, elbette, proto-Leninist karakterdedir- önceden içerdiği ya da ima ettiği ölçüde değer taşımaktadır. Benim buradaki amacım ise bu tür girişimlerde genellikle en âlâsından entelektüel bir hilebazlık ögesi bulunduğunu savlamak değil (gerçi elbette böyle bir öge vardır), daha dolaylımsız bir anlamda, Marksizan devlet kuramının, onun Leninist ya da Marksist-Leninist özelliklerine ayrıcalık tanınmaz ya da bunlar peşinen hegemonik olarak kabul edilmez ise, oldukça farklı gözükeceğini ortaya koymaktır.

Devlete ilişkin egemen-sınıf kuramıyla ilgili bir başka sıkıntı daha vardır (bir zamanlar, Marx’ın yazılarından çıkarsanan ve artık daha fazla tartışılmasına ihtiyacı olmayan bir şey gibi sunulan bu kuramın Leninistlere çok faydası dokunmuştur). Bu sıkıntı da şudur: pek çok yorumcunun da işaret ettiği gibi, bu kuram Marx’ın yazılarındaki bazı pasajlara (nadir rastlanan pasajlar değildir bunlar kesinlikle) aykırı düşmektedir. Bu pasajlarda Marx, devletin egemen sınıfın taleplerine ve buyrultularına boyun eğişine değil, devletin, onun temelini oluşturan ve oluşturması da gereken toplumsal matriksten görünürdeki bağımsızlığına dikkat çeker. Bu uyumsuzluğa verilen kuramsal cevap çoğunlukla, ya Marx’ın devlet konusunda kesin bir kuram geliştirmedeğini ya da, egemen-sınıf kuramının yanı sıra, egemen sınıfı oluşturan

gruplara bire bir boyun eğmekten çok, bu gruplardan bağımsızlığı vurgulayan bir başka devlet kuramı olduğunu kabul ederken, bir yandan da egemen-sınıf kuramının üstünlüğünü koruma arzusu olarak biçimlenmiştir.²

Bize Marksizan ve dolayısıyla Marksist devlet kuramı olarak elimize ulaşmış olan şey, gerçekte onun egemen-sınıf veçhesine ayrıcalık tanımaktan bilerek kaçındığımız takdirde, belirgin bir biçimde farklı gözükür. Benim inancım şudur: Marx'ın devletin sivil toplumdan bağımsızlığına işaret etme yönünde sergilediği yeterlik, dost-düşman herkesin sorgulanmaz ve sorgulanamaz bir veri olarak aldığı egemen-sınıf kuramından çok, hemen hemen bütünüyle onun "yabancı politik" ve "siyasi kurtuluş" nosyonlarından türemektedir. Ben burada, Marksizan devlet kuramının merkezini uzun zamandır işgal etmiş bulunan egemen-sınıf yaklaşımını bu konumundan çıkarmanın kuramı zayıflatmak değil, aksine, onun en zayıf ve hücum etmeye en elverişli özelliğini paranteze alarak (elden çıkararak değil) onu güçlendirmek anlamına geleceği önkabulünden hareket ediyorum. Bir başka deyişle Marksizan devlet kuramı, "otomatik" olarak, egemen-sınıf nosyonlarının çok sıkça tedarik ettiği merceklerden görülmediği takdirde, güç kaybetmez, aksine zenginleşir.

Marksizan devlet kuramı, bu kuramdaki her şeyi iktidarın (siyasi yönetimin) egemen-sınıf karakteriyle ilgili çeşitli sap-tamaların ışığı altında yorumlama gayretkeşliğinden ısrarla kaçındığımız takdirde, daha iyi gözüküp gözükmemesi bir yana, farklı gözükcektir. Böylece, devletin sivil toplumdan bağımsız olduğu kertelerin, bir *point d'appui*³ olarak egemen-sınıf nosyonlarıyla uyumlu hale getirilmesi ihtiyacı artık söz

² Bkz. Ralph Miliband, "Marx and the State," Miliband ve John Saville (haz.), *The Socialist Register, 1965*, New York, Monthly Review Press, 1965, s. 278-296.

³ dayanak noktası (ç.n.).

konusu olmayacaktır (aynı şey yabancı politiğin ve siyasi kuruluşun çeşitli kerteleri için de geçerlidir). Ama öte yandan, ileride göstermeyi ümit ettiğim gibi, devletin bağımsızlığını yabancı politikle uyumlulaştırma konusunda da bir güçlük yoktur, çünkü bana göre yabancı politik devletin bağımsızlığını başından itibaren canlandırmış ve etkilemiştir. Devletin egemen-sınıf karakteri hakkında tiz ya da pes perdeden dile getirilen çeşitli görüşler (bunlar Marx’ın kimi yazılarına da serpiştirilmiş durumdadır), gerçekten de mevcut olan ve hesaba alınması gereken söylevlerdir bunlar, Marx’ın yaşadığı dönemden günümüze dek gürültü koparmaya devam eden tartışmalara hatırı sayılır birer katkı olmaktan çok, tartışmanın gelişmesini engelleyen özet/prematüre girişimler olarak işler.

“Siyasi koşullar,” der Marx, “sivil toplumun resmi dışavurumudur sadece.” Bu tür bir niteleme -Marx’ta buna benzer başka ifadeler bulmak hiç de zor değildir- birden fazla yorum olduğunu kabul eder. Bu, yukarıda özetlendiği üzere, ilk kertede, “siyasi kurtuluş” ile oldukça yakından ilintilidir; fakat aynı zamanda devlete değgin daha katı bir egemen-sınıf kuramını destekleyecek şekilde esnetilmeye müsaittir de. Bu ikinci kertedeki bağlantılar, *Alman İdeolojisi*’nden bağlamından koparılarak alıntılanan çeşitli pasajların yardımı sayesinde kolaylıkla kurulabilir. Örnek: “Burjuvazi, bir zümre değil, bir sınıf olduğu için, kendisini artık yerel ölçekte değil ulusal ölçekte örgütlemeye ve kendi ortalama çıkarına genel bir biçim kazandırmaya zorlanır.” Bu, “burjuvazinin, kendi mülkü ve çıkarının karşılıklı garantisi açısından ... zorunlu olarak benimsediği örgütlenme biçimi”dir, yani devlettir. Marx’ın *Komünist Parti Manifestosu*’nda devlete ilişkin o en çok alkışlanan ve benim fazlaca abartılı bulduğum tanımları bu noktada meselenin üzerinden atlamaktadır: “siyasi iktidar bir sınıfın

diğer bir sınıfı ezmek için örgütlenmiş gücünden başka bir şey değildir," ve "modern devletin icra organı tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir."⁴

Devlete ilişkin bu görüş, Leninizme ve "proletarya diktatörlüğü" nosyonuyla kolayca bağdaşması sayesinde yirminci yüzyıl Marksizmine geçen görüştür. Bu görüşün bir dizi problem yarattığı (modern devletin niçin sadece *icra organı*? "tüm burjuvazinin ortak işleri" *nelerdir* ve bunların ilk planda bir ifadeye kavuşması olasılığı nedir?) epeydir aşikârdır. *Manifesto*, üstlenilen görev uyarınca yazılan bir silah başına çağrısıydı, zihinlerde son tarih olarak o devrimci *annus mirabilis* (1848) vardı. Amaç, ki bu yolda epeyce mesafe kat edilmiştir, devrimci bir savaş çağrısı olarak kendi başarısının koşullarını güvence altına almaktı. Özcesi *Manifesto* abartılı, özlü ve vurucu ibarelerden oluşan bir belgeydi; beklenebileceği üzere de, bu ibarelere akıldan çıkmayan bir alarm zili eşlik ediyordu. Buradaki amacımız söz konusu bu ibarelerin etkililiğini yadsımak değildir, böyle bir yadsıma *Manifesto*'nun daha sonraları devrimci propagandanın büyük bölümündeki su götürmez gücünü düşündüğümüzde komik kaçacaktır (*Manifesto*'daki ibareler bu propaganda esnasında, tam da kendilerinden beklediği gibi, bir alarm zili çılmışlardır). Buradaki amacımız sadece, bu etkililiğin kuramsal refakatçisinin karakterine dikkat çekmektir. Geriye dönüp bakıldığında, bu incecik çengel- lere bu denli ağır bir yorum yükünün asılmış olmasına inan- mak güçtür. Kişi, bir analog bulmak için o uzun Ortaçağ bo- yunca ortaya çıkan siyaset kuramında belli/daha muğlak Yeni

⁴ Marx, *The Poverty of Philosophy. Response to 'The Philosophy of Poverty' of M. Proudhon*, New York, International Publishers, 1963, s. 174; Marx ve Engels, *The German Ideology*, Londra, Lawrence & Wishart, 1965, s. 78; MECW, v, s. 90; MECW, ii, s. 43-44.

Ahit formülasyonlarının yazgısına bakmak durumunda kalıyor. Fakat Marx'ın formülasyonlarının bu daha sonraki yorumları -henüz- konumuz değil. Tekrarlamak gerekirse, Marx'ın formülasyonları, olsa olsa, modern devletin doğası ve rolü hakkındaki çok daha araştırmacı incelemelerden ortaya çıkan sonuçların imbikten geçirilmiş halidir. *Manifesto*'nun devlete ilişkin olarak çizdiği bu ağır ve genelleyici portrenin başlıca kusuru, ne denli provokatif olsa da, burjuva devrimi ile modern sivil toplumun ortaya çıkışının siyasi iktidarın doğasını/karakterini nasıl değiştirmiş olduğu hakkında bize hiçbir şey söylememesidir.

Ancak Marx, 1848'e gelindiğinde, bu büyük değişimi hatırı sayılır ölçüde ele almıştı ve bunu yapmaya daha sonra da devam edecekti. Marx'ın devlet hakkındaki o kötü şöhretli sloganlarının oluşturduğu tehlike şudur: eğer bu sloganlar bağlamından koparılırsa, ki siyasi sloganların doğasında bağlamından koparılmak vardır, bize ham ve indirgeyici bir komplo kuramı sunar; oysa Marx, daha özene bezene yazdığı anlarda, bu tür bir komplo kuramının önüne büyük ölçüde set çeker:

[Eğer] burjuvazi politik bakımdan, yani kendi devlet erki vasıtasıyla, "mülkiyet ilişkilerinin adaletsizliğini" muhafaza ederse, modern işbölümü, modern mübadele biçimi, rekabet, yoğunlaşma vb. tarafından koşullanan bu mülkiyet ilişkilerini yaratmaz; mülkiyet ilişkilerinin adaletsizliği burjuvazinin siyasi yönetimin-den kaynaklanmaz, tersine, burjuvazinin siyasi yönetimi, burjuva iktisatçılarınca zorunlu ve ebedi yasalar diye ilan edilen bu modern üretim ilişkilerden kaynaklanır.⁵

O halde, "sınıf despotizminin motoru" olarak devlet nosyonu Marx'ın devlet hakkında söylemek durumunda kaldığı

⁵ Marx ve Engels, *The German Ideology*, çev. Salo Ryazanskaya, Londra, Lawrence & Wishart, 1965, s. 45.

biricik söz değildir. Devlete ilişkin olarak esnemez bir yaklaşımla ortaya atılan herhangi bir egemen-sınıf kuramı, en saf haliyle, alaşımsız bir sınıf egemenliği olasılığını, yanı sıra da aynı ortak çıkarlara sahip (iktisadi açıdan) egemen bir sınıfın (bu sınıf kendi çıkarlarını hep aynı şekilde öne sürmeye muktedirdir) varlığını önvarsayar. Marx'ın karşılaştığı ve analiz ettiği çeşitli burjuvazi örneklerinin, Marx'ın da teslim ettiği gibi, monolitik bir gereklilikler dizisini karşılamaktan uzak gözükmesi sürpriz sayılmamalıdır. Modern devletin iktisadi açıdan egemen sınıfın hizmetçisi ya da vekilinden başka bir şey olmadığı yolundaki kuramı, Marx'ın daha detaylı tarihsel soruşturmalarının hiçbirinden ne lafzen ne de ruhen çıkarsamak mümkündür.

Bu tarihsel incelemelerden üçü -*Fransa'da Sınıf Savaşları*, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* ve *Fransa'da İç Savaş*- birlikte ele alınmayı hak etmektedir, ki biz bu bölümde bunu yapacağız. Devlet konusunda *Komünist Parti Manifestosu*'nda ve başka yerlerde özenle geliştirilmekten çok üst perdeden dile getirilen egemen-sınıf kuramı, bu üç yapıtın sadece devlete değil, aynı zamanda toplumsal sınıfa ilişkin olarak da geliştirdiği yaklaşım tarzının esnekliğine ve derinliğine bizi hiçbir şekilde hazırlamaz. İç tutunumun (*cohesion*) derecesi, bir sınıf içindeki birliğin türü ve kapsamı ve, bununla birlikte, sınıf üyesi gibi hareket eden sınıf üyelerince kolektif bir öz-önesürümün sergilenmesi olasılığı... tüm bunlar kategorik koyutlar olarak değil, fakat açık [uçlu] sorular olarak ele alınır. Tutunum, birlik ve fütürite bir sınıftan diğerine değişir, hem de bir hayli değişir. Buna rağmen Marx karşılaştırmalı statiklerle ilgilenmez. Bir sınıfın çıkarlarının birbirine eklemlili olması (bunların fark edilebilir olduğu yerlerde), diğer sınıfların sahip olduğu fırsatları etkileyecektir. Her bir sınıf içerisindeki bölünmeler, sınıf hatları boyunca ittifaklar kurmayı çoğun mümkün ve

muhtemel kılar. Buradaki örüntü, hem düşünümsel hem de eklemli olması hasebiyle, karmaşık bir örüntüdür; sınıflar arasındaki ve sınıfların kendi içindeki değişik güçlerin siyasi temsili meselesi bunu daha da karmaşık hale getirmektedir. Marx, toplumsal güçlerin siyasi temsilcileri tarafından sergilenebilen bağımsızlığın derecesi ve türünü, on dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında Fransız toplumunu oluşturan sınıf ilişkilerinin yapısına ve aldığı şekillere göre özetler ve irdeler. Daha da şaşırtıcı olanı, belki de, ensonu karşılaştığımız şeyin, egemen-sınıf kuramının bizi hazırlayamadığı bir şey olmasıdır: özerk, belirtik, alaşımsız, kendi içinde birleşik bir burjuva sınıfı tarafından değil, fakat içsel birlik ve özerklikten adanıklı yoksun bir burjuva sınıfının fraksiyonları lehine uygulanan [bir] siyasal iktidar.

Kapitalist sınıf, çıkarları birbiriyle nadiren kesişen iki gruba ayrılır: finans kapitalistler ve sanayiciler. Farklı gruplar farklı dönemlerde siyasi olarak egemen olurlar. Temmuz Monarşisi finans kapitalin, “Fransa’nın ulusal zenginliğini sömüren, başında Louis-Phillippe’in bulunduğu bir anonim şirketin” çıkarlarının siyasi bir ifadesiydi. “Ticaret, sanayi, tarım, nakliye ve sanayi burjuvazisinin çıkarları bu sistem altında sürekli olarak önyargıyla karşılanmaya ve tehlike içinde yaşamaya mahkûm edilmişti.”⁶ 1848 Devriminden sonra “Cumhuriyetin isimsiz ülkesi, her iki grubun da, aralarındaki rekabeti elden bırakmaksızın ama eşit güce sahip olarak ortak sınıf çıkarlarını muhafaza edebildikleri” biricik ülke oldu; “burjuva cumhuriyeti, tüm burjuva sınıfının mükemmelleştirilmiş ve açıkça ifade edilmiş egemenliğinden başka bir şey olamazdı.”⁷ Peki ama, bu “mükemmelleştirilmiş ve açıkça ifade edilmiş egemenlik” nelerden oluşmaktaydı? Burjuva sınıfının içeri-

⁶ MESW, i, s. 142.

⁷ MESW, i, s. 189-190.

sindeki bölünmeler öyle bir haldedir ki “Cumhuriyetin isim-siz ülkesi” büyük bir gürültüyle çatırdamıştır. Bu cumhuriyet “mükemmel hale geldikten” hemen sonra çöküvermiştir. O,

Fransız burjuvazisinin iki fraksiyonunun, Lejitimistler ile Orleancıların, eşit haklara sahip olarak yan yana bulunabildikleri tarafsız bölge olmaktan fazla bir şeydi. O, bu iki fraksiyonun ortak egemenliğinin kaçınılmaz koşuluydu; kendi genel sınıf çıkarlarının kendisine ve aynı zamanda hem kendi tikel fraksiyonlarının hem de toplumun geri kalanını oluşturan bütün diğer sınıfların hak iddialarına tâbi olduğu biricik devlet biçimi buydu.⁸

Marx’ın Fransa’da karşılaştığı ve analiz ettiği şey özerk, birleşik, iyi tanımlanmış ve sınıf bilincine sahip bir burjuvazi değil, daha çok, Louis Napoleon’un “grotesk vasatlığı”nın “bir kahraman rolü oynaması”na izin verecek ölçüde kendi oyununu sonuna dek oynayan, bölünmüş bir politik yapıydı; bu politik yapıda Bonapartistler (bunların sayısı fevkalade azdı, en azından ilk başlarda) ve bürokratlar (bunlarsa sayıca pek fazlaydı), son tahlilde kendilerinden başka kimseyi temsil etmeseler de (ya da tam da bu nedenden dolayı), güç dengesi-
sini ellerinde tutabiliyorlardı.

Burada devlet, toplumdaki güçlerin toplumdan kopmuş/ayrık güçler olarak yansıması değildir pek. Louis Bonaparte’ın *coup d’état*’sı⁹ “yürütme organının zaferiydi”, “[bu zaferle Fransız ulusu] kendi iradesinden tamamen feragat ediyor ve yabancı bir iradenin iktidarına, otoriteye, boyun eğiyor”du; “mücadele, aynı ölçüde iktidarsız ve aynı ölçüde suskun olan bütün sınıfların dipçiğin önünde dize gelmeleriyle yatışmış gibi görünüyor.” Marx sözlerine şöyle devam eder: “ikinci Bonaparte döneminde ... devlet, kendini” toplumdan “bütünüyle bağımsız kılmış gözüküyordu; siyasi

⁸ MESW, i, s. 312.

⁹ *coup*... (Fr.): hükümet darbesi (ç.n.).

kaygılardan kurtulan burjuva toplumu, kendisinin bile beklemediği bir gelişme düzeyine erişti.”¹⁰

Devlet bu bağımsız/güçlü konuma nasıl ulaşır? Sivil toplumda sınıflar arasında ve sınıf fraksiyonları arasında bir denge durumu, istikrarsız bir denge durumu söz konusu olabilir. Böylesine bir pata durumunda hiçbir sınıf, toplumsal egemenliği ne denli baskın olursa olsun, siyasi egemenlik kuramaz. Bunu bir çözüme kavuşturmak için devlet, dengeyi yeniden tanzim etmek üzere harekete geçer. Kendi başına harekete geçen yönetim, bir moderatör/hakem/*deus ex machina*¹¹ gibi davranır. Böylece sınıflar ya da fraksiyonlar, devletin kendisini, ya da Fransa gibi bürokratikleşmiş bir devlet örneğinde görüldüğü üzere, onun yönetsel aygıtını kendilerine potansiyel bir müttefik ya da bir hami olarak görebilir. Dahası, Fransa gibi ülkelerde art arda gelen her egemen sınıfın devlet aygıtının gücünü geliştirmede ve devletin yetkisi dahilindeki zor potansiyelini artırmada çıkarı vardır. Yönetim aygıtını dolduran personel, devlet eyleminin kapsamının genişlemesinde büyük çıkarı olan bir fraksiyona, giderek güç kazanan bir fraksiyona dönüşür. Marx, “muazzam bir bürokratik ve askeri organizasyona, geniş katmanları kucaklayan hünerli bir devlet aygıtına, sayısı yarım milyona ulaşan bir memur ordusuna sahip olan yönetim erki”nden söz eder ve ona “Fransız toplumunun bedenini bir ağ gibi saran ve onun bütün gözeneklerini tıkayan korkunç bir parazit yapı” diye atıfta bulunur. Marx’ın çizdiği portre, bütünüyle alıntılanmaya değer kadar önemlidir:

¹⁰ MESW, i, s. 331-332, 518. Marx’ın 18 Brumaire’ine getirdiğim yorum, Jerrold Siegel’in *Marx’s Fate. The Shape of a Life* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1978) başlıklı kitabına çok şey borçludur ve ondan esinlenmiştir. Bkz. s. 201-216.

¹¹ *deus...* (Lat.): bir bunalımı çözmek için tanrısal bir gücün devreye girmesi, kolaycı çözüm (ç.n.).

Yönetim erki, sayısı yarım milyonu aşan bir memur ordusuna kumanda etmekte ve dolayısıyla bu muazzam kitlenin geçimini/çıkarını kendisine mutlak bir bağımlılık içinde tutmaktadır; burada devlet, sivil toplumu, onun varlığının en kapsamlı tezahürlerinden bireylerin özel varoluşuna dek, ağ gibi sarmakta, kontrol etmekte, düzenlemekte, denetlemekte ve eğitmektedir; burada bu parazit yapı, olağanüstü bir merkezileşme sayesinde, her yerde her an hazır olan, her şeyi bilen, hızla hareket etme yeterliğine ve muadilini ancak gerçek siyasi topluluğun ümitsiz bağımlılığında (onun gevşek biçimsizliğinde) bulan bir esneklik kazanır. ... ¹²

Bu pasajdaki birkaç noktanın üzerinde durmamız gerekmektedir. Birincisi, Marx burada totalleştirici/bürokratik devletlerden hazzetmediğini açıkça ortaya koymakta, bu da bir sonraki yüzyılda onun adına kurulacak olan devletleri Marx'ın nasıl karşılayacağını merak etmemize yol açmaktadır. İkincisi, bu pasajda güçlü/bürokratik bir devlet, karakterize edildiği kadar kınanmaktadır da. Bu, Shlomo Avineri ve diğer yazarların işaret ettiği gibi, Marx'ın, sözgelimi Weber'in tersine, bürokrasinin modern dünyadaki önemini kavramadığı yolundaki nosyonun çok yanlış olduğu anlamına gelmektedir. Fakat, bizim kendi amaçlarımız açısından, bu pasajın -ve buna benzer diğer pasajların- en çarpıcı özelliği şudur: Marx'ın bu tür parçalardaki devlet betimi -"görünürde toplumun üzerinde süzülen" bir devlet erki- *Manifesto*'da muğlak biçimde özetlenen ve (görünen o ki) gerçek yaşamda hiçbir yerde karşılaşılmayan bir araçsallığı -devletin bir sınıfa tâbi olan araçsallığı- ansıtmamaktadır. Bunun ansıttığı şey "'Yahudi Sorunu' Üzerine"de betimlenen yabancı evrensellik ve iktidardır; bu evrensellik gene aynı şekilde topluma yapışmış bir "parazit"tir. Devletin, ancak bu ikinci görüş açısından -asla birinci görüş açısından değil- sivil toplumu "ağ gibi

¹² MESW, i, s. 284.

sarması, kontrol etmesi, düzenlemesi, denetlemesi ve eğitmesi” beklenebilir. Marx, devamla, Fransız Ulusal Meclisi’nin, Komünarların daha sonra (1871’de) yaptıkları gibi, devletin yönetimini niçin basitleştirmedeğini, memur ordusunun sayısını niçin azaltmadığını, sivil toplumla kamuoyunun hükümet gücünden bağımsız olarak kendi organlarını yaratmasına niçin izin verilmediğini sorar. Marx’ın kendi sorusuna verdiği cevap, devletin, egemen sınıfın aracı olmanın dışında da, başka biçimlerde, işleyeceğine işaret eder.

... tam da sayısız kolları olan bu devasa devlet aygıtının idamesiyledir ki, Fransız burjuvazisinin maddi çıkarları birbirine sıkı sıkıya ilmeklenir. Fransız burjuvazisi işte bu aygıtta kendi artı nüfusunu memur olarak yerleştirir ve kâr, rant ve ücret biçiminde cebine aktaramadığı gelirleri devlet maaşları biçiminde telafi eder. Öte yandan, burjuvazinin siyasi çıkarları onu günbegün baskıcı önlemleri ve dolayısıyla devlet erkinin kaynaklarını ve personelinin artırmaya zorladı; burjuvazi bu arada kamuoyuna karşı kesintisiz bir savaş yürütmek zorunda kaldı ve toplumsal hareketin bağımsız organlarını (onları bütünüyle kesip atamadığı yerde) bin bir vesveseye kapılarak kötürüm bıraktı. Fransız burjuvazisi bu suretle, kendi sınıfsal konumu gereği, bir yandan, bütün parlamenter erkin ve dolayısıyla kendisinin de yaşam koşullarını imha etmeye, diğer yandan, parlamenter erke düşman olan yürütme erkini karşı çıkılamaz hale getirmeye zorlandı.¹³

Marx’ın ana hatlarıyla ortaya koyduğu paradoks, devlete ilişkin o katı egemen-sınıf kuramıyla bağdaşmamaktadır. Bir yandan “burjuvazi daha önce böylesine mutlak bir egemenlik hiç kurmamıştır”, ama öte yandan Marx şu soruyu ortaya atmaktan çekinmemektedir: bu mutlak egemenliği oluşturan şeyler nelerdir? Burjuva egemenliği, kendisini, burjuva çıkar-

¹³ MESW, i, s. 284-285. Marx’ın yazılarındaki “parazit devlet” teması için Richard N. Hunt’un belgelere dayalı çalışmasına bakılabilir: *The Political Ideas of Marx and Engels*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1974, *passim*.

larına ölümcül darbe indirmek gibisinden sonuçlar doğurabilecek bir çifte bağlayıcılık içerisinde ifade etmektedir.

Burjuvazi, kendi çıkarlarının, kendi egemenliğinin yarattığı sonuçlardan kurtarılması gereğini dikte ettirdiğini; ülkede sükunetin sağlanması için burjuva parlamentosunun her şeyden önce susturulması gerektiğini, kendi toplumsal gücünü eksiksiz korumak için kendi siyasi gücünün kırılması gerektiğini, tek tek burjuvalar diğer sınıfları sövmeye ve diğer sınıfların yanı sıra kendi sınıfının da siyasi açıdan hükümsüz olmaya mahkûm edilmesi şartıyla ancak, mülkiyetin, ailenin, dinin ve düzenin tadını çıkarabileceğini; kendi kesesini kurtarmak için kendi tacını kaybetmesi gerektiğini ve kendisini koruyan kılıcın aynı zamanda kendi başının üzerinde de Demokles'in kılıcı gibi sallanması gerektiğini itiraf etmektedir.¹⁴

Şu durumda Fransa bir sınıfın despotizminden kurtulmuştur, ama tek bir kişinin despotizmi altına girmek için. Louis Bonaparte'ın *coup d'état*'sı devletin rolünü kalıcı ve tersine çevrilemez bir biçimde değil, fakat kati bir surette değiştirmiştir (İkinci İmparatorluğun, sonuçta, geçici ya da kısa ömürlü bir görüngüden başka bir şey olmadığı görülecektir.) Marx'ın belirttiği gibi, İkinci İmparatorluğun başlamasıyla birlikte “devlet aygıtı, sivil topluma karşı, kendi konumunu öylesine eksiksiz biçimde konsolide etti ki, 10 Aralık Derneği'nin başkanı [yani, Louis Bonaparte] kolayca devletin başına geçiverdi.”¹⁵ Bonapartist devlet kendi konumunu, herhangi bir tikel sınıftan -gerçekte, bir kerte olarak, yabancı politikten- bağımsız ve toplumun geneline üstün (ona karşı kurulmuş) gözükme raddesine varıncaya dek konsolide etti. Fakat Marx, bu noktada, devlet erkinin havada asılı duran bir yapı olmadığını savunarak önemli bir kayıt koyar: “Bonaparte bir sınıfı, hem de Fransız toplumunun en kalabalık sınıfını, az topraklı köy-

¹⁴ MESW, i, s. 288.

¹⁵ MESW, i, s. 313.

lülere temsil etmektedir.”¹⁶ Fakat 18 *Brumaire*’in sayfalarında onlarca anlamda kullanılan “temsil” teriminin anlamı nedir? Louis Bonaparte’ın Fransız toplumunun diğer kesimlerine doğrudan ya da dolaylı verdiği rüşvetlere (Bonaparte burjuvaziye sükuneti, işçilere ise genel oy hakkının restorasyonunu rüşvet olarak teklif eder) bir yana, ki bu rüşvetler birbirinin etkisini sıfırlamaktadır, onun kendi sınıf temelini köylülük oluşturmaktadır. Ne ki bu sınıfsal temel ancak belli bir tarzda oluşur. Fransız köylülere “kendilerini temsil edemezler”, bu nedenledir ki onların “temsil edilmeleri gerekir.”¹⁷ Köylülüğün atomize bir grup olarak organizasyonu dışarıdan ve yukarıdan yapılacak müdahalelerle gerçekleştirilmelidir. Köylülerin iç tutunumdan (birliktelikten) yoksun olması onları “ister bir parlamento ister bir konvansiyon aracılığıyla olsun, kendi sınıf çıkarlarını kendi adlarına hayata geçirme gücünden yoksun” kılar. Dolayısıyla bir temsilciye ihtiyaç duyarlar; bu temsilcinin,

aynı zamanda, onların efendisi ve üstlerinde bir otorite olarak, hem onları diğer sınıflara karşı koruyup, hem de onlara yukarıdan yağmur ve güneş ışığı yollayan sınırsız bir hükümet gücü olarak, kendini göstermesi gerekir. Böylelikle, küçük toprak sahibi köylülerin siyasal nüfuzu, nihai ifadesini, toplumu kendisine tâbi kılan yürütme gücünde bulur.¹⁸

O halde Bonaparte, köylülüğü oldukça özellikli bir şekilde “temsil etmektedir.” Fransız köylülere, Bonaparte’dan onların çıkarlarını “temsil etmesini” istemekte, ummakta ya da beklemektedirler; fakat onu bunu yapmaya zorlayacak araçlardan yoksundurlar. İkinci İmparatorluk, köylülerin iradesinin (ortak bir iradelerinin bulunduğu söylenebilirse elbette) bir

¹⁶ MESW, i, s. 333.

¹⁷ MESW, i, s. 334.

¹⁸ MESW, i, s. 334.

aracı ve hatta bir ifadesi olmanın dışında her şeydir. Can alıcı bir önem taşıyan bu son nokta, Fransız köylü sınıfının çok olağandışı bir toplumsal formasyona sahip olduğunu anımsattır bize. Bu sınıf, yönetimin hareket serbestisini belli ölçüde sınırlayabilir. Fakat köylülerin iflah olmaz bir bölünmüşlük içerisinde oldukları düşünülürse, bu sınırlamanın pratikte pek bir anlam ifade etmediği ortaya çıkar. Bonaparte'ın kendisine, köylülüğü temsille ilgili görevlerin dışında diğer "temsil" görevlerini de biçmesinin sonuçlarından biri şudur:

kendini bağımsız bir güç kılmış yönetici otorite olarak Bonaparte, "burjuva düzenini" korumayı kendine görev addediyor. Ancak bu burjuva düzeninin gücü orta sınıftan gelir. Dolayısıyla Bonaparte kendisini orta sınıfın temsilcisi sayıyor ve bu doğrultuda kararlar çıkarıyor. Oysa o, orta sınıfın siyasi iktidarını kıran ve bunu her gün yineleyen biridir sadece.¹⁹

Hepsi bu kadar da değil:

Bonaparte, burjuvaziye karşı kendisini, aynı zamanda, köylülerin ve genelde halkın temsilcisi, halkın alt sınıflarını burjuva toplumu çerçevesi içerisinde mutlu kılmak isteyen bir temsilci olarak görmektedir. ... Fakat, her şeyden öte, Bonaparte kendisini 10 Aralık Derneği'nin şefi; bizzat kendisinin, maiyetinin, hükümet ve ordusunun ait olduğu lümpen proletaryanın temsilcisi olarak görmektedir.²⁰

Farklı kisvelerde (ileride göreceğimiz gibi "kisve" sözcüğü buraya cuk oturmaktadır) ortaya çıkan bu kafa karıştırıcı "temsil" karmaşası karşısında Marx'ın, Louis Bonaparte'ın "çelişkili sözlerine", "onun hükümetinin çelişkilerine ve bu karmaşada bir o sınıfı bir bu sınıfı kazanmaya çalışmasına, bir gün bir sınıfı aşağılarken bir başka gün hepsini ayrımsız karışına alması"na vurgu yapması pek de şaşırtıcı gelmemektedir. Şu da var ki, Bonapartist devletin inisiyatif gücü, herhan-

¹⁹ MESW, i, s. 340-341.

²⁰ MESW, i, s. 340-341.

gi bir sınıf ya da kesimin istek ve taleplerinden çok da zarar görmeden varlığını korur. Ancak bu, Bonapartizmin hasım sınıflar arasında her halükârda tarafsız ya da nötr bir tutum takındığı anlamına gelmez. O, tüm sınıfları/kesimleri temsil etme ve muğlak bir ulusal birlik ilkesi adına bütün sınıfsal ayrışmaları aşar ve aşmak zorundadır da. Bonapartizm mevcut toplumsal düzeni -bu düzen, söylemesi bile fazla, sermayenin emek üzerindeki egemenliğine dayanmaktadır- muhafaza edip güçlendirmek için ortaya çıkan ve varolmaya devam eden bir yapıydı. Marx daha sonra, dönüp İkinci İmparatorluğa yeniden baktığında, onun her şeyden önce geçici bir biçim olduğunu yazacaktır. “Bonapartizm burjuvazinin ulusa egemen olma becerisini çoktan kaybettiği ve işçi sınıfının da bu beceriyi henüz kazanamadığı bir zamanda mümkün olan tek yönetim biçimiydi.” Ve yine,

aynı zamanda devlet erkinin en orta malı ve kesin biçimiydi, ki daha gelişme çağındaki orta sınıf toplumu, feodalizmden kendi kurtuluşunun bir vasıtası olarak bu biçime daha incelikli bir yapı kazandırmaya başlamıştı; ve burjuva toplumu da sonunda bu biçimi, sermayenin emeği köleleştirmesinin bir aracı haline getirmişti.²¹

Parça yeterince açık. Buna rağmen Bonapartizm, Marx’ın onu kavradığı haliyle, bazı muğlaklıklar içeriyor. “Bonaparte, kendisini tüm sınıfların hamisi olarak göstermek istiyor. Fakat bir sınıftan almadan diğerine veremez.” Hepsi bu kadar da değil:

İçinde bulunduğu durumun çelişik taleplerince zorlanan ve aynı zamanda halkın bakışını bir hokkabaz gibi kendi üzerinde sabitleme zorunluluğu duyan ... Bonaparte, tüm burjuva ekonomisini karışıklığa itiyor, 1848 Devriminin ihlal edilmez gördüğü her şeyi ihlal ediyor, kimilerini devrime müsamaha gösterir, kimilerini devrimi arzu eder kılıyor, düzen adına gerçek bir anarşi yaratıyor

²¹ MESW, i, s. 518.

ve bu arada da tüm devlet aygıtını o kutsal ayılasından yoksun bırakarak onu suiistimal ediyor, tiksindirici ve gülünç bir hale getiriyor.²²

Marx'ın 18 *Brumaire*'de betimlediği maskeli balo, Marx'ın neyi kastettiğini anlamamız açısından, ilk başta gözükütüğünden çok daha önemlidir. *Fransa'da Sınıf Savaşmaları*'nda bir dolu sahne metaforu vardır; bunlar edime, eyleme, kumandaya ve de localardan, parterden ya da balkondan görülen devrimci "sahne"ye²³ ilişkin metaforlardır. Ancak tüm bunlar gösteriyle ilgili olmak zorundadır; oysa 18 *Brumaire*'de yazılanlar, aynı zamanda, *per se* tiyatroyla değil, geri çekilme ve gizlemeyle, şarlatanlık ve pantomimle ilintili olmak zorundadır. 18 *Brumaire*'in o ünlü ilk cümlesini daha iyi kavrayabilmek için "trajedi" ile "fars" arasındaki ilişkiyi, daha çok, ustalık ile yapaylık arasındaki ilişki gibi almak durumundayız. Ustalığın ucuz yollu tertibatları imlemesi gerekmez, oysa yapaylıkta kesinlikle böyle bir zorunluluk vardır. 1789 Fransız Devrimi, ki Marx bu düşüncesinde yalnız değildir, Romalılardan ödünç alınan kostümlerle gerçekleştirilen bir devrimdi (günümüzün bir esprisinde ifade edildiği gibi, "Paris'te Romalılar gibi davran"). Bu, Fransız Devrimini, ödünç kostümlerle sahneye konan 18 *Brumaire*'yle hem irtibatlandırır, hem de onunla irtibatını keser. Bu kostümler bir şeyleri orta yere sermeye değil, gizlemeye, onların üzerini örtmeye hizmet eder. İnsanları harekete geçmeye muktedir kılan, onları bu yolda teşvik eden, buna imkân veren semboller vardır; bazı semboller de eylemi peşinen belirlemeye yazgılıdır. Amcasının giysileri içerisinde eğreti bir görüntü veren Louis Bonaparte, gerçekte, aynı sembollerin -farklı bağlamlarda- zıt etkilere sahip

²² MESW, i, s. 343-344.

²³ Yazar burada İngilizce *stage* sözcüğünün ikili anlamından (sahne ve evre/aşama) yararlanıyor (ç.n.).

olabileceğini gösterir bize. Birinci durumda, ödünç alınan Romalı kostümler halkın güç kazanmasına yol açmış, onun devrimci sahnede/aşamada kararlı bir şekilde harekete geçmesini sağlamıştı. Bu kostümler, ikinci durumda bile (o “güzel 1848 devrimi”nde) bu tür bir etki yarattı. Ancak, Louis Bonaparte o mantoyu kendi biçimsiz omuzlarına geçirdikten sonra, bu sembol gücünü kaybeder. Artık bu sembol, eylemi özendirmekten çok, onun önünü tıkar. Siyaset, bir çırpıda, en azından toplumsal gerçeklikten alınan bir tür vekalet şeklinde varolur. Bir manipülatör ya da sihirbaz olmaktan çok siyasi bir şarlatan olan Louis Bonaparte, toplumsal sorunların çözümünün salt siyasi çözümlerden geçmediğini ve bu yöndeki girişimlerin toplumsal sorunlara siyasi sorunlar eklemekten başka bir işe yaramadığını melodramatik bir biçimde bize hatırlatan uç bir örnektir. Fakat böyle bir eklemenin kendisi de gizemselleştirilir: siyasi drama tarafından değil, Louis Bonaparte’ın rolünü çok ustaca (ya da acemice) oynadığı bir tür oyun tarafından.

Marx’ın 18 Brumaire’inin dünyası hiçbir biçimde *Komünist Parti Manifestosu*’nun dünyası değildir; *Manifesto*’nun dünyasında tam da gözlerimizin önünde olup biten ya da açınlanan o ezici nesnel gelişmelerle “ayık kafayla yüzleşmeye zorlanmıştık.” Bu dünyanın yerini, çabucak (*Manifesto*’dan sadece dört yıl sonra 18 Brumaire yazılmıştır), kendi “ayık kafamızla” kavramamız mümkün olmayan bir dünya alır; bu dünyada yanılmalara gerçek bir güç uygular ve aslında eylemin dayandığı koşulların ta kendisidir. Salt ifşaat, *Manifesto*’nun yanı sıra *Fransa’da Sınıf Savaşmaları* da böyle bir yapıttır, artık görevini layıkıyla yerine getirememektedir; toplumsal gerçeklik artık önümüzde herhangi bir şekilde açınlanmamaktadır. Duyularımız bizi aldatmaktadır. Demokritos’un daha iyi düşünmek için gözlerini bağlamasına benzer şekilde, o kör, “ih-

tiyar köstebek" (tüm Avrupa bir gün onun "yerin altını üstüne getirmesini" kutlayacaktır) işini yeraltında yapmaktadır. Burada sorun "çirkin devrimin" "güzel devrimin" ardı sıra ve onun *nemesis*'i olarak gelmesiyle ilgili değildir. Bir başka, muhtemelen de daha meşum bir gelişmenin gerçekleşmesi söz konusudur. Marshall Berman'ın *Manifesto*'nun önceliklerinin nasıl tersine döndüğünü yakın tarihli bir çalışmasında çok ustalıkla ortaya koyduğu gibi: yanlışlama gerçekliğin yerine geçer, yeğen amcasının kişiliğine bürünür, büyü bozumunun ardından büyü gelir.²⁴ *Brumaire*'de "katı olan her şey" sil baştan "buharlaştır"; fakat bu kez bütünüyle farklı bir anlamda. *Fransa'da Sınıf Savaşimleri*'nin eksenini sınıfsal formasyona ve gizemsellikten arındırmaya ilişkinse (buysa *Manifesto*'da seslenilen "ayık duyulara" tekabül etmektedir), *Brumaire*'in eksenini de sınıf içi parçalanma ve yeniden gizemselleştirmeye ilişkindir. *Fransa'da Sınıf Savaşimleri*'ndeki Lamartine, iktidarı saklayan bir kılık ise, *Brumaire*'deki Bonaparte, iktidarı cisimleştirmeye başlayan iktidarsız şarlatandır. Birinci yapıtta görülen bilinç ile eylem arasındaki bağların doğrudanlığı, ikinci yapıtta kırılır. Kimin ya da neyin kimi ya da neyi temsil ettiği artık hiç belli değildir. Deneyime biçim vermek artık imkânsızdır. Örgütlenmeye ilişkin bir ilke yoktur, bir "kafa karışıklığı ortamında el yordamıyla yürüme" vardır. Dış dünya artık vazih bir anlam taşımamaktadır; bunun yerine anlaşılmaz imgelerle karşı karşıyayızdır, bu imgeler göndermede bulundukları ya da temsil ettikleri temel gerçeğe nüfuz edemezler. (*Brumaire*'in, ileri sürdüğü argümanın karmaşıklığından ötürü, *Kapital*'in birinci cildindeki "Meta Fetişizmi" argümanını, daha az ironik olmayan bir biçimde

²⁴ Bkz. Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Harmondsworth, Penguin, 1988, s. 87-129. Ayrıca bkz. Jerrold Siegel, *Marx's Fate*, s. 210-215.

akıllara getirmesi, belki de tesadüf değildir.) 1848 hakkında yazılan en büyük romanlardan biri olan Flaubert’in *L’Education Sentimentale*’inde (roman, 1848’den epey sonra yazılmıştır) kahramanımız Frédéric Moreau -kahramanımız denebilirse tabii- sembollerin hepsinin öldüğü bir zamanda, fetişlere can vererek varoluşa anlam verir. Tutarlılık bir edim olarak sadece tüketimden değil, fakat aynı zamanda bir sığınak olarak tüketimcilikten türer, Moreau devrime -ikon yıkıcı güruhu “yüce” diye nitelendirmesinde görüldüğü üzere- bir *objet d’art*²⁵ gözüyle baktığında bile. (İdol sevicileri ile ikon kırıcıları arasında, her iki grubun düşündüğünden daha fazla ortak nokta vardır.) 1848-1851 arasında gerçekleşen olaylar Marx’ın yanı sıra Flaubert’in de “ortak akıl” (*common sense*) kavramına kuşkuyla bakmasına yol açmıştır; “ortak akıl”, belki de Tom Paine’in kullandığı anlamda, başka bir şeyin çağışı olan on dokuzuncu yüzyılın değil, on sekizinci yüzyılın (yerinde bir deyimle “akıl çağı” diye adlandırılmıştır bu çağ) devrimlerinin leitmotifi olur bir anda. On dokuzuncu yüzyıl devrimlerini -ya da *bu* on dokuzuncu yüzyıl devrimini- karakterize eden bilinç kayması, her durumda, kuramcı için yeni görevler -çözüme kavuşturma yolunda daha öncesinde herhangi bir girişimde bulunulmamış görevler- ortaya koyar.

18 *Brumaire*’in baş döndürücü dünyası duyularımızın, hatta tarih duyumuzun bile, bizi yanılttığı bir dünyadır. *Manifesto*’nun dünyası ise, Marshall Berman’ın da belirttiği gibi, daha az tedirgin edici değildi; fakat burada burjuvazi en azından amansızca yaptığı şeyin farkında olduğunu düşünmektedir ve nihayet kuramcı, eyleme anlam atfedebilmektedir. Oysa *Brumaire*’de, *la douce France*’ın²⁶ Bonaparte’in maiyeti (10 Aralık Derneği’nin *lazzaroni*’si) tarafından yağma ve talan edilmesini

²⁵ sanat nesnesi/konusu (ç.n.).

²⁶ *la douce*... (Fr.): güzel Fransa (ç.n.).

bir fikrin yasalaşması olarak görmediğimiz sürece elbette, özel ile kamunun birleşmesinin temeli yoktur. Bu şu demektir: burjuvazinin dünyayı şekillendiren nitelikleri (Marx *Manifesto*'da bunları alkışlamıştır) gerilemiş, ulaştığı hedeflerden uzaklaşmıştır. Modern dünyanın elde ettiği başarılar artık elde edilememekte, bunlardan vazgeçilmektedir. Bunlar elimizden kayıp gitmektedir. Bu başarılar sadece sanayiye değil, aynı zamanda yurttaşlığı da içermektedir (Fransa'da yurttaşlık, 1789 Devriminden beri, toplumsal yükümlülüğün hangi koşullarda iptal edileceğini anlatan bir anlaşma maddesi gibiydi ve, başka pek çok şey gibi, zihnini hiçbir şeye yormayan Louis Bonaparte'ın etrafını kuşatan ve onun tarafından yaratılan karmaşanın içerisinde kaybolup gitti). Biz burada, ki son kez olarak da değil, yabancı politığın yeniden yabancılaştırmasını, bu kertede, onun büyük bir şiddetle yeniden yabancılaştırmasını ele alıyoruz. Yine de, İkinci İmparatorluk hakkında düşünürken, Marx'ın "'Yahudi Sorunu' Üzerine"de kullanmış olduğu kategorilere ("beşeri kurtuluş"un karşısında "siyasi" olana ilişkin kategoriler) başvurduğumuz takdirde, İkinci İmparatorluğun bir bakıma devre dışı kaldığını görmemiz önem taşımaktadır. İkinci İmparatorluk, "siyasi kurtuluş"un imlediği bir noktadan önceki bir tarihsel noktaya dönüşe yol açmıştır. Marx'ın *Brumaire*'de "biricik itici gücü takvim olan gelişmeyi" bu denli küçümsemesinde belki de şaşılacak bir yan yoktur. Toplum, Marx'ın sürekli olarak kılıç, kukuleta ve tüfeğe yaptığı atıfların bize hatırlattığı gibi, helezonik bir hareketle geriye dönebilir. Geçmiş yeniden ortaya çıkma kudretine sahip olmakla kalmamaktadır; o, ne denli yetkin bir biçimde irdelenirse irdelensin, *Fransa'da Sınıf Savaşimleri* ile 18 *Brumaire* arasında Marx'ın maskeleri acımasızca indirme konusunda kendine duyduğu güven, kalıcı olmasa da, kesin bir gerilemeden mustarip olabilmektedir. *Brumaire*'de yeraltında bir yerlere gizlenmiş, varlığı belli belir-

siz olan proletarya, kendinde somutlaştırdığı *fütürite* ile karakterize edilir –buna karşılık köylülük, çok daha kuvvetli bir biçimde resmedilir. “Bırakın ölümler ölümlerini gömsün.” Geçmiş kendini yok eder, *Sınıf Savaşmaları*’nda bu süreci izleriz; fakat proletarya, bir başına, bir zamanlar giyindiği o ödünç kostümleri üzerinden çıkarıp atabilir. Çünkü yalnızca proletarya ödünç almaya ya da bir şeyleri üstüne almaya çok az ihtiyaç duyar. Bir başka deyişle, proletarya kendini aldatmaktan bir fayda umamaz; ve bu bakımdan, bir kez daha, edimde bulunabileceği her durumda kendini aldatmaktan fayda uman bir burjuvaziden oldukça farklıdır. Burjuvazi, üzerine uysun uymasın, ödünç giysilerle dolaşıp çalım satmaya mecbur kalır. Burjuvazinin devlet aygıtına maddi ve psikolojik bağımlılığı, onun gerçekte kendini aldatmak zorunda olduğu anlamına gelir. Kendini aldatma onun varlığının kurucu bir parçası olur. Buradaki soru elbette şudur: eğer burjuvazi (Fransız burjuvazisi) yönetemiyorsa, proletaryadan (Fransız proletaryasından) burjuvazinin dümen suyunda bunu yapması nasıl beklenebilir? Kendinde ve kendi için alındığında büyü bozumu, 18 *Brumaire*’in argümanının açıkça ortaya koyduğu gibi, gelecek (ve gerici yeniden büyülenme) karşısında ne özgürleşmekte ne de kendini korumaktadır.

Bu soruya cevap Marx’ın kendisinden çok 1871’in komünarlarından geldi. Marx’ın Paris Komünü üzerine eleştirel bir anlayışla kaleme aldığı *Fransa’da İç Savaş*, “Komünün [İkinci] İmparatorluğun dolaysız antitezi olduğunu” güçlü bir biçimde ileri sürüyordu; Komün, “sınıf egemenliği biçimi olarak monarşinin değil, fakat aynı zamanda sınıf egemenliğinin bizzat kendisinin de yerini alan bir Cumhuriyet”in “olumlu biçimi” olarak ve de “nihayet emeğin iktisadi kurtuluşunun keşfiyle sonuçlanan bir siyasi biçim” olarak görüldü.²⁷ Bunlar

²⁷ MESW, i, s. 343-344.

elbette ki büyük iddialardır; Marx'ın bunları hangi amaçlarla ileri sürdüğünün, ki bu bizi onun devlet kuramının merkezi-
ne götürür, dikkatlice kestirilmesi gerekmektedir. Bu amaçları
ortaya sermek pek zor değildir; bunlar bizi sürekli olarak sa-
dece Fransız tarihi üzerine yazılmış daha önceki makalelere
değil, aynı zamanda, bu makaleler aracılığıyla, bizim eski
dostlarımıza ("siyasi kurtuluş" ile "beşeri kurtuluş") yönlendirirler.

Bonapartizm, başka şeylerin yanı sıra, "devletin ereğini
bürokrasinin ereğine, bürokrasinin ereğini ise devletin ereği-
ne dönüştürme"²⁸ girişimini anlatır; Marx bu girişimin doğu-
racağı tehlikeye karşı on yıl kadar önce bir uyarıda bulun-
muştu ve bu uyarıyı daha sonra tekrar yapacaktır. *Fransa'da Sınıf Savaşmaları*'nda vurgu, devletin araçsal ve baskıcı karakteri üzerinedir. Devletin siyasi niteliği

toplumdaki iktisadi değişimlerle birlikte eşzamanlı olarak değişti.
İlerleyen modern sanayinin aynı hızla sermaye ile emek arasın-
daki sınıf savaşımını geliştirmesi, yayması, yoğunlaştırması sonu-
cu, devlet erki, giderek daha fazla ölçüde, sermayenin emek üye-
rinde kurmuş olduğu ulusal bir iktidar, kamunun köleleştirilmesi
için örgütlenmiş bir kamu gücü, sınıf despotizminin bir motoru
hüviyetini kazanıyordu. Sınıf savaşımında ilerici bir aşamayı işa-
ret eden her devrimin ardından, devletin salt baskıcı karakteri gi-
derek daha açık bir surette kendini belli eder.²⁹

Ne ki "giderek daha açık bir surette" ibaresine, görmüş ol-
duğumuz gibi, *18 Brumaire*'de rastlamayız.

Dolayısıyla Bonapartizm şunu anlatır:

Her ortak çıkar hemen toplumdan koparılır, onun karşısına daha
yüksek/genel bir çıkar olarak çıkarılır, toplumun üyelerinin etkin-
liğinden alınıp kaçırılan her şey, bir köprüden, bir okul binasın-

²⁸ Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge ve New York, Cambridge University Press, 1968, s. 23.

²⁹ MESW, i, s. 516-517.

dan ve bir köy topluluğunun ortak mülkiyetinden Fransa’nın demiryollarına, ulusal zenginliğine ve ulusal üniversitesine varıncaya değin ne varsa, hükümet etkinliğinin bir nesnesi yapılır.³⁰

Bu zorla el koyma yasalarının kendi koşulları vardı. Marx’ın da belirttiği gibi, daha önceki her devrim “merkezileşmiş devlet gücünü, onun her an her yerde hazır olan organlarıyla -sürekli ordu, polis, bürokrasi, din adamları ve mahkemeler- birlikte” konsolide etmişti. Daha önceki bütün devrimler “bu [devlet] aygıtını parçalamak yerine yetkinleştirdi. Egemenliği ele geçirmek için birbiriyle mücadele eden taraflar, bu devasa devlet yapısına sahip olmayı galiplerin başlıca ganimeti olarak gördüler.” Marx’ın devlete ilişkin olarak katı bir egemen-sınıf kuramından devlet aygıtının bizatihi kendisinin gücüne vurgu yapmaya doğru kesin bir biçimde kayması, Marx’ın 1871’de “işçi sınıfının”, kendi hesabına, “hazır devlet aygıtını ele geçirip onu kendi amaçları için kullanamayacağı”³¹ yönündeki ısrarını açıklamaya yardımcı olmaktadır; zira bu aygıtın, modern koşullarda, kendine özgü amaçlarının olması büyük bir olasılık, bu amaçların işçilerinle kesişmesi ise çok küçük bir olasılıktır.

Marx’ın 1871’de yazdığı *Fransa’da İç Savaş’a* göre Paris Komünü’nün en olumlu özelliği, siyasi iktidarın kurumlarını dağıtması ve bunu yaparken toplumun bütününü yeniden politize etmesiydi. “Kamusal işlevler merkezi hükümetin güdümündeki kimselerin özel mülkiyeti olmaktan çıktı. Sadece belediye yönetimi değil, ayrıca o zamana dek devletin yürüttüğü bütün girişimler de Komünün eline geçti.” Toplum, bu şekilde, o ana dek yabancılaştırmış olduğu kendi varoluşunun koşullarını ele geçirdi.

³⁰ MESW, i, s. 333.

³¹ MECW, i, s. 516.

Ulusun birliği bozulmayacak, tersine, Komün Anayasası marifetiyle örgütlenecekti; bu örgütlülük ulusun kendisinden bağımsız ve ondan üstün bu birliğin somutlaşmış biçimi olduğu iddiasında bulunan, ama aslında ulusa yapışmış asalak bir ur olan devlet erkinin yıkılmasıyla birlikte bir gerçeklik haline gelecekti. Eski hükümet erkinin baskıcı organları kesilip atılırken, onun meşru işlevleri toplum üzerinde zorla egemenlik kuran bir otoriteden çekilip alınarak toplumun sorumlu organlarına verilecekti.³²

Marx'ın "Komün Anayasası"nı betimleyişi, "siyasi" kurtuluşa karşı "beşeri" kurtuluş deyiminde, çok net bir biçimde ifadesini bulmuştur. "Komün Anayasası," der Marx, "o güne dek toplumun sırtından geçinen ve onun özgürce hareket etmesine engel olan asalak devlet tarafından soğurulan bütün kuvvetleri toplumsal yapıya geri verecekti. [Komün Anayasası] yalnızca bu hamlesiyle bile Fransa'nın yeniden doğuşunu başlatmış olacaktı." Marx'ın Komünün özelliklerine ilişkin çizdiği portre de, buna uygun olarak, geniş kapsamlıdır:

Daha önceki bütün hükümet biçimleri kesenkes baskıcı bir nitelik taşıırken, Komün tam anlamıyla yayılmaya elverişli bir siyasi biçimdi. Onun gerçek sırrı buydu. O, esas itibarıyla, bir işçi sınıfı hükümeti, üretici sınıfın zorla el koyanlar sınıfına karşı verdiği mücadelenin bir sonucu, emeğin iktisadi kurtuluşunu gerçekleştirmeye yolunda en sonunda keşfedilen bir siyasi biçimdi.

Şu son koşul olmasaydı, Komün bir imkânsızlık ve bir yanılgı olurdu. Üreticinin siyasi egemenliği onun toplumsal köleliğinin devam etmesiyle bir arada bulunamaz. Bu nedenle Komün, sınıfların ve dolayısıyla sınıf egemenliğinin varlığına dayanan iktisadi temelleri kökünden söküp atmaya yarayan bir kaldıraç işlevi görmeliydi. Emeğin kurtuluşuyla birlikte her insan bir işçi olur ve üretken emek sınıfsal bir vasıf olmaktan çıkar.³³

Marx'ın Komünü övmesi, onun "kurtuluşun cesur savunucusu", "Fransız toplumundaki bütün sağlıklı unsurların

³² MESW, i, s. 520.

³³ MESW, i, s. 521-522.

gerçek temsilcisi" ve, en bilinen ifadesiyle, "yeni bir toplumun şanlı muştucusu" olarak görülmesi gerektiği yolundaki ısrarı, duygudaş bir tavırdan başka bir şey değildir. Bu ifadeler kimi yorumculara abartılı ve taşkın gelmiştir. Marx'ın Komünün siyasi korkaklığı, toplumsal bileşimi ve ideolojisinin kusurları hakkında koyduğu rezervleri artık biliyoruz. (Marx, daha sonra yazacağı özel bir mektupta, ki hiç de yanlış olmayan bir gözlemdir bu, "Komünün büyük çoğunluğu sosyalist değildi, zaten olamazdı da," diye itirafta bulunur.) Marx, bir yandan, Komünün gerçekte neyi başardığını -Marx'ın da çok iyi farkında olduğu gibi, ne yazık ki çok kısa süren ömründe Komünün uygulamaya koyduğu pratik önlemler ihmal edilebilir düzeydeydi, buna karşılık onun vahşice ezilmesi Avrupa emekçi hareketi açısından feci sonuçlar doğuracaktı- bir yandan da, Komünün neyi *temsil ettiğini* ortaya çıkarıp bunları birbirinden ayırt etmekle meşguldü. *Fransa'da İç Savaş*'ın el yazması taslağı Komünü şöyle tanımlamaktadır:

[Komün] devlet erkinin toplum tarafından (toplumu kontrol eden ve ona boyun eğdiren güçler olarak değil, toplumun kendi canlı güçleri olarak), halk kitleleri tarafından (onların baskılanmasında kullanılan örgütlü güç yerine kendi öz gücünü kendisi oluşturan halk kitleleri) yeniden soğurulmasıdır -düşmanları tarafından toplumun baskılanmasında kullanılan yapay bir güç (toplumu ezenlerin güdümündeki bir güç) olmak yerine, toplumun kurtuluşunun siyasi biçimidir.³⁴

Bu dilin Marx'ın Birinci Enternasyonal'in Genel Kurulunda yaptığı konuşmanın o oldukça katı sözdizimine taşınması şaşırtıcı değildi. Bu, Marx'ın daha öncesinde Fransız devleti üzerine ve genel olarak devlet üzerine yazdıklarında kullandığı dille çokça benzeşmektedir. Bürokratik devlet kavramı (toplumu yansıttığı kadar biçimsizleştirip çarpıtan bürokratik

³⁴ *Archiv Marksa i Engelsa, Moskova, 1934, iii (viii), s. 314.*

devlet) yurttaşlar ile onların ortak eylem araçları (toplumdaki yaşamın yabancı düzenleniş alanının ilerlemeci bir tarzda yayılması) arasındaki kopukluğu anlatır.

Marx işte bu nedenden dolayı Komünün siyasi iktidarın kurumsal yapısını dağıtmasına alabildiğine vurgu yapar. Bu kurumsallıktan arındırma, insanların kendi yaşam koşulları üzerindeki bilinçli denetimlerinin gasp edilmesini ve gizemleştirilmesini akamete uğratar. Kendisinden uzaklaştırılmış olan şeyi yeniden kendisinin kılma (*appropriation*) edimidir bu. Komüne, bütün kusurlarına rağmen, evrensel önem kazandıran şey işte bu kendileme edimidir. Sorun, bütün hakları devlet tarafından gasp edilen, böylece yabancı güçlerin güdümüne ve emrine giren nesneler olmaktan çok, kendi varoluşlarının öznesi olan toplumsallaşmış insanların özgürce bir araya geldikleri bir topluma dönüşle ilgiliydi. Bu şekilde birbiriyle ilişki kuran insanlar kendi toplumsal yaşamlarının bütününü kontrol edebilir ve “kendi öz hareketlerinin efendileri” olabilirlerdi.

Komüne dek bu önerme bir koşul cümlesi olarak yazılmak durumundaydı. Komüne evrensel önem kazandıran şey onun bir örnek, bir başlangıç olmasıydı. Emekçiler, pratikte, kendi varoluşlarının koşulları üzerinde egemenlik kurabileceklerini tanıtlamışlardı ve Marx’ın konuşmasında övgüyle andığı husus da, her şeyden önce, onların oluşturduğu örneğin gücüydü. Böylesi bir eylemi siyasi kılan, onu Marx’ın işçi sınıfı için kafasında kurguladığı siyasi eylemin prototipi haline getiren şey, onun önceden uyarıcı bir nitelik taşımasıydı. Proletarya o yabancılaştığı toplumsal yeterliklerini yeniden ele geçirmişti. Komünarlar devlet erkinin farklı ellerde konsolidasyonunu değil, onun kökten yıkımını amaçlamışlardı. Marx, komünarların halkçı, demokratik, eşitlikçi karakterini övmüş, “sadece belediye yönetiminin değil, ayrıca o zamana dek devletin yürüttüğü

bütün girişimlerin de Komünün eline geçmesini” takdirle karşılaşmıştır. Komünal hükümet biçimi “en küçük kırsal yerleşime” bile uygulanacak ve bu arada

ulusun birliği bozulmayacak, tam tersine, Komün Anayasası tarafından örgütlenecek ve bir gerçeklik haline gelecekti. ... Genel oy hakkı, her üç ya da altı yılda bir egemen sınıfın hangi üyesinin parlamentoda halkı yalandan temsil edeceğini kararlaştırma uygulaması olmak yerine, Komünler biçiminde örgütlenen halka hizmet edecekti.³⁵

Komün Anayasasında Paris’teki Ulusal Kurul’un her bir delegesi “her an görevden geri alınabilecek ve kendi seçmen kitlesinin *mandat impératif*’ine (resmi talimatlarına) tâbi olacaklardı.” Marx, Komünün seçilmiş hâkimiyetine, bürokrasiyi gereksiz hale getirerek bürokratik mutlakıyeti yok eden bir araç gözüyle bakıyordu. Özerk bir tutumla genel oy hakkına sırtını dayayan Komün, sivil toplum ile devlet arasındaki ayırımın buharlaşıp ortadan kalkacağı bir aşamaya yaklaşıyordu. Dolayısıyla Marx, Komün’ün gerçekleştirdiği seçimleri ve devlet memurluğu ile devlet memurlarına maaş ödenmesi uygulamasını kaldırmasını övmüştür. Bu şu demektir: işçiler, kendi aralarında birlikler oluşturarak, kapitalist toplumun onlara empoze ettiği parçalanmışlıktan, atomizasyondan, yalıtılmışlıktan ve türdeşleşmişlikten kurtulmakla kalmayacak, fakat aynı zamanda, ve daha olumlu bir gelişme olarak, kendi aralarında yeni toplumsal bağlar kurabilecek, yeni/hakiki toplumsal ihtiyaçlar yaratabileceklerdi. “‘Yahudi Sorunu’ Üzerine” ile 1844 *Elyazmaları*’nda yer alan savların bir kez daha bu- luştugu nokta işte burasıdır. Marx’ın yabancılaşma kuramının yapmak istediği şey, asla makine çağında fabrika üretiminin işçiler düzleminde organizasyonunun bir eleştirisiyle sınırlı değildi; bu kuramın hedefinde montaj bandının sınırları dı-

³⁵ MESW, i, s. 516-520.

şında bir rezonans yaratmak vardı (bu rezonans, büyük ölçüde, sosyolojik olduğu kadar politiktir de). Marx'ın da 1871 tarihli bir mektubunda belirttiği gibi, işçi sınıfının politik hareketi

işçi sınıfın siyasi iktidarı fethetmesini kendisine nihai hedef olarak koymuştur; bu da, elbette ki, kendi verdiği iktisadi mücadelelerden doğan işçi sınıfının önceden örgütlenerek belli bir noktaya kadar gelişmesini gerektirir. Gelgelelim, öte yandan, işçi sınıfının yönetici sınıfa karşı bir sınıf olarak kendisini gösterdiği ve dışarıdan basınç uygulayarak onları baskılamaya çalıştığı her hareket politik bir harekettir. Sözgelimi, belli bir fabrikada ve hatta belli bir sanayi kolunda birey kapitalistlerden grev yoluyla daha kısa işgünü hakkı koparma girişimi salt ekonomik bir harekettir. Buna karşılık, sekiz saatlik işgünü *yasası* için mücadele eden bir hareket *politik* bir harekettir. Ve bu şekilde, işçilerin birbirinden ayrı gelişen ekonomik hareketlerinden *politik* bir hareket, yani kendi çıkarlarını genel çıkarlar olarak (genel/toplumsal açıdan zorlayıcı bir güce sahip olacak biçimde) gerçekleştirmeyi amaç edinmiş bir sınıf hareketi serpilip gelişir. Bu hareketler belli ölçüde önceden örgütlenmeyi öngerektirse de, bu örgütlenmeyi geliştirmede aynı şekilde önemli bir araçtır.³⁶

³⁶ Marx'tan Friedrich Bolte'ye, 23 Kasım 1871, MESW, ii, s. 466-467.

4

TOPOS OLARAK DEVLET: LENİN VE GRAMSCİ

Önceki bölümlerde değindiğimiz hususların bir envanterini çıkarmak ve kısaca üzerinden geçmek için Hannah Arendt'in ortaya attığı şaşırtıcı saptamalara bakmak yararlı olacaktır: Arendt'e göre genç Marx'ın geliştirdiği kuramın kökü "eski toplumlara", özellikle de Atinalılara, "onların kurum ve kuramlarına uzanmaktadır" ve bu, Marx'ın idealindeki en iyi toplum biçimini, "ütopik değil, fakat daha çok (eski) Atina'nın ... siyasi ve toplumsal durumunu yeniden üreten ... bir biçim"dir.¹ Buradaki ikinci iddia harfiyen gerçekmiş gibi alınmamalıdır. Arendt, Soğuk Savaş döneminde yaşayan birçok meslektaşının aksine, Marx'ın köleliği restore etme arzusu taşımadığının çok iyi farkındaydı. Gelgelelim, Arendt'in iddiası zamanlaması iyi ve ufuk açıcı bir iddiadır. Genç bir adam olarak Marx'ın, Eliza Marion Butler'in deyişiyle -ki bu hoş kitabın başlığı da aynıdır-, "Yunanistan'ın Almanya üzerindeki

¹ Hannah Arendt, *On Revolution* (New York, Viking, 1963), s. 57; "Tradition in the Modern Age", *Between Past and Future* (New York, Viking, 1961), s. 19. Ayrıca bkz. Horst Mewes, "On the Concept of Politics in the Early Work of Karl Marx", *Social Research*, 43, 1976, s. 227-228.

despotluğu”ndan² hiçbir biçimde bağışık olmadığını biliyoruz. Tam tersine, Marx eski siyasi özgürlükleri restore etme arzusunda olduğunu açıkça teslim etmiştir. 1843’te Arnold Ruge’ye yazdığı mektupta şöyle demektedir:

İnsandaki benlik duygusunun, özgürlüğün, bu insanlarda [Almanlar] yeniden uyandırılması gerekiyor. Sadece bu duygu, Greklerle birlikte dünyadan yok olmuş ve Hristiyanlıkla birlikte gökyüzünün mavi derinliklerinde kaybolmuş olan bu duygu, toplumu, yeniden en yüce amacı demokratik bir devlete ulaşmak olan insanlar topluluğuna dönüştürebilir.³

Marx burada hâlâ radikal bir demokrattır, toplumsal bir devrimci değil. Fakat politikadan söz ederken ilk kertede Greklere ait kategorileri -kamusal alan ve özel alan- kullanmakta ve yan yana getirmektedir. Greklere göre bunlar sırasıyla etkin beşeri özgürlük alanını ve hayvansal/biyolojik gereklilik alanını oluşturmaktaydı. Marx, kamusal alanı sadece beşeri özgürlük mekânı -yani, “insanların kendinde ve kendi için eylemde bulundukları” bir alan- olarak değil, fakat aynı zamanda “muhteşem başarıların”, “cesur kararlılığın” ve “büyüklüğün” mekânı olarak da tanımladığında Grek geleceğinin peşinden gidiyordu. Bir önceki bölümde tartışılan konuların ışığında, Marx’ın Paris Komünü hakkında yazarken kullandığı bu ibarelere şaşırمامamız gerekir; zira Paris Komünü, daha önce görmüş olduğumuz gibi, tam da gerekli olan türden “yayılmaya elverişli bir siyasi biçim”di.⁴

Birincileyin Marx, görünen o ki, eski siyasi özgürlüklerin restorasyonunun -bir şekilde- kuramsal olarak, yani dinin ve felsefenin etrafıca bir eleştirisi sayesinde, gerçekleştirilebile-

² E. M. Butler, *The Tyranny of Greece Over Germany*, Boston, Beacon Press, 1958.

³ Marx’tan Arnold Ruge’ye, Mayıs 1843, New York, MECW, iii, s. 137.

⁴ *Marx and Engels on the Paris Commune*, Hal Draper (haz.), New York, Monthly Review Press, 1971, s. 130, 221.

ceğini düşünmekteydi. “Öte dünyaya ait hakikat ortadan kaybolduktan sonra” ancak, “bu dünyanın hakikati” kendisini yeniden tesis edebilirdi. Fakat Marx’ın, din ile felsefeye ilişkin eleştirilerinin hemen ardından politik eleştirilerine başladığında, “cennete köle edilenleri” (Marx bu deyim Almanlar için kullanır) “cennetin zaptına çıkan” kişilere (bu deyim ise 1871’in komünarlarını anlatmak için kullanır)⁵ dönüştürmenin, ilk başlarda düşündüğünden çok daha zor olduğunu keşfetmesi fazla zaman almadı. Modern toplumun yeni koşulları politik yaşamın koordinatlarını kati, dramatik ve geri döndürülemez bir biçimde değiştirmiş ve böylelikle eski topluma özgü politikanın herhangi bir basit restorasyonunu ya da yeniden uygulamaya konulmasını söz konusu olmaktan çıkarmıştır.

Antikitede bazılarının sahip olduğu özgürlükler başkalarının köleliğine bağlıydı, böylelikle toplumsal açıdan gerekli olan emek, insan-altı bir alana indirgenmişti (köle bir *Unmensch*’ti); bu alana itilmiş emeğin özgürlük olarak siyaset pratiği üzerinde hiçbir etkisi yoktu, köleliğin siyasi pratiğe kendi imkân tanıyıcı koşullarından birini sağlaması hariç. Modern toplum özgürleşmiş emeğin üzerine kurulmuştur, özgürleşmiş emek de burjuvazinin egoist çıkarları için gerekli olan maddi koşuldur. Emeğin biçimsel, burjuvazininse özsel özgürleşmesiyle birlikte, muazzam üretici güçler (beşeri ya da beşer dışı kullanıma verilen “doğal enerjiler”) topluma salıverildi. Bu güçlerin siyasi denetimin dışında olduğu çabucak anlaşıldı. Bunlar o tarihlerde birçok kişiye kendi “doğal” yasalarına uyan güçler gibi görünüyordu. Bu durum politikanın değerliğini ve niteliğini değiştirir. Politika, eski Yunan’da olduğu gibi, köleleştirilmiş emeğin üzerine binmiş özgürlük ala-

⁵ Marx’tan Kugelmann’a, Nisan 1871, akt. Draper, s. 221. Ayrıca bkz. Mewes, “On the Concept of Politics in the Early Works of Karl Marx”, s. 278.

nında meydana gelen bir şey değildir; daha çok, toplumsal bölünme ve çatışmanın bir dışavurumu ya da koşulu haline gelir. Sivil toplumu canlandıran sınıflar arası mücadelede kullanılan silahlardan biri olur. Politika, özellikle de, daha önce görmüş olduğumuz gibi, burjuvazinin tikel egoizmlerini güçlendirmenin bir aracı haline gelir.

Yine de Marx'ın, "hiçbir şey öz-çıkarın mantığından daha korkunç değildir" derken⁶ (okur, kitabın birinci bölümünde Marx'ın odun hırsızlığı üzerine yazdığı makalelerin Platoncu yansımalar içerdiğinden bahsedildiğini hatırlayacaktır), kafa-sında hâlâ eski toplumun olması bütünüyle mümkündür. Durum bu olsun ya da olmasın, modern kapitalist toplum ve onun siyasi biçimleri şiddetli bir gerileme biçimi oluşturur. İnsanlar, ki potansiyel olarak evrensel varlıklardır, tikelselci hayvan statüsüne indirgenir; onların yaşamları en ham/işlenmemiş ihtiyaçlar tarafından belirlenir. Bu arada, modern devlet biçimleri, sivil toplumun her yerinden fışkıran temel güçleri denetim altına alacak vasıtalardan yoksundur. Marx'ın yüzünü radikal demokrasiden komünizme çevirmesinin nedeni, onun özgürlüğün (buradaki özgürlük liberallerin o çokça kutsadığı özel'in özgürlüğü değil, kamusal özgürlük olarak görülmektedir hâlâ) ancak "beşeri kurtuluş" olarak gerçekleştirilebileceğine inanmasıydı; bu özgürleşme burjuvaziye ait özgürlük nosyonlarının da, eski Yunan'a ait özgürlük nosyonlarının da çok ilerisindeydi.

Bu noktada burjuva özgürlük nosyonlarının ne bakımdan ilerisine geçildiğini sormamız gerekiyor. Marx *Gotha Programının Eleştirisi*'nde bu konuda oldukça nettir. Ona göre liberal-burjuva değerlerin (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) kapitalist toplumda eksiksiz olarak gerçekleşmemesinden ve kapitalist toplum geride bırakıldıktan sonra bu değerlerin eksiksiz ha-

⁶ Marx, *Frühe Schriften* (Stuttgart, Cotta Verlag, 1971), s. 235, akt. Mewes, s. 279.

yata geçeceği yönündeki beklentiden dolayı değil, fakat bunların belli türden değerler/soyutlamalar (bunların bireysel farklılıkları ya da tikel beşeri ihtiyaçları içine alması ya da hesaba katması mümkün değildir) olmasından dolayıdır ki, bunlar bütünüyle bir tarafa atılmalıdır. “Burjuva hukukunun dar ufku bütünüyle” aşılacaktır, aşılma zorundadır.⁷ Kişinin topluluğa kendi yeteneği ölçüsünde katkıda bulunması ve ondan kendi “hakları” temelinde değil ihtiyaçları temelinde alması, toplumun kaynaklarının bölüşümünde adaleti sağlayan bir formüldür ve burjuva “eşitlik” ilkesinden bütünüyle üstündür; burjuva “eşitlik” ilkesinin Marx’ın eşitlik anlayışıyla hiçbir ortak noktası yoktur, burjuvazinin getirdiği “eşitlik”, her halükârda, bir burjuva yanlısı düzeltmek için uygulamaya konan bir burjuva doğrudan başka bir şey değildir. Marx’ın 1875’te o eski sosyalist sloganı -“Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar!”⁸- yeniden günyüzüne çıkarıp tozunu alma konusunda hiç de isteksiz davranmamasının altında yatan neden de budur. Marx’ın 1875’te itiraz ettiği şeyle onun 1843’te (liberal-burjuva değerlerin Fransız ve Amerikan devrimlerinde bayraklaştırıldığını gördüğü zaman) itiraz ettiği şeyin aynı olduğu -bu değerlerin soyut/biçimsel karakteri-apaçık ortadadır.

Bu ilkeler insanlar arasındaki gerçek farklılıkları, sanki bunlar hiç önemli değilmiş gibi ya da sanki bunlar kolayca düzeltilebilecek kırıksıklıklarmış gibi -daha da kötüsü, siyasi araçlarla, “haklar”a ilişkin ölçütler kullanarak düzeltilecek olan kırıksıklıklarmış gibi- alır. Bu prosedür, Marx’a göre, içsel olarak yanıltıcı ve gizemselleştiricidir. “Haklar” söyleminde algılandığı haliyle özgürlük hakkında yazılıp çizilen her şey

⁷ Marx ve Engels, *Selected Works in One Volume* (New York, International Publishers, 1986), s. 325.

⁸ MESW, ii, s. 325.

silinmeli ve yerine bir başka özgürlük dili konulmalıdır: ihtiyaçlara ve yeteneklere ilişkin bir dil. Bunlar analitik kategorilerdir; bu kategorilerin mantığının, Rousseau'nun farkına varmış olduğu gibi, tarihle ilişkili olduğu kanıtlanmıştır. Gene Rousseau'nun farkına varmış olduğu gibi, modernite, bu kategorilerin yanlış uygulandığını anlatmaktadır; aynı şey, ilke olarak genişleme/yayılma yeterliğinden yoksun diğer kategoriler için de geçerlidir. "İnsan hakları" (özgürlük, eşitlik, kardeşlik), Marx'ın daha 1843'te açıkladığı gibi, belli açıdan yetersiz kavramlardır. Özgürlük, kişi özelinde ve negatif olarak tanımlanmaktadır. Eşitlik, olsa olsa, düzenli aralıklarla gidip oy vermede salt biçimsel eşitlik demektir ("bir insan, bir oy, bir değer"). Gene Rousseau'nun işaret etmiş olduğu gibi, oylar verilir verilmez buharlaşan bir eşitliktir bu. Bu biçimsel/soyut eşitliğin karşısında (ister Fransız Devriminde olduğu gibi yaygın ve şiddetli, ister siyaset sadece uzmanların elinde uzak bir temaşa haline geldiğinde görüldüğü gibi dar ve yabancı olsun) gerçek siyasal etkinlik vardır. Bu tür bir eşitlik, kapitalizm altında sadece gelir düzeyindeki muazzam eşitsizliklere değil, aynı zamanda -fabrikada ya da toplumun genelinde- işbölümünün yıkıcı etkilerine -bu işbölümü bireylerin yeteneklerindeki gerçek farklılıkları dikkate almaz- tâbi olan iktisadi hayat karşısında da konumlanmıştır.

Marx'ın, bütün bu gelişmelerin tasavvur bile edilmediği antikiteye gözünü çevirmesinde, belki de şaşacak fazla bir şey yoktur. Ne ki Marx, Hegel'in, eski toplum modellerinin kendi bağlamlarından çıkarılabileceğine ve modern topluma yapııştırılan etiketlere benzer yakıştırmalarla anılabileceğine inanmayacak kadar iyi bir öğrencisiydi.⁹ Aşılması gereken şey sa-

⁹ Bkz. J. Glenn Gray, *Hegel and Greek Thought* (New York: Harper and Row, 1968), *passim*.

dece burjuva ufku değildir; eski topluma ait ufukların da geride bırakılması şarttır.

Marx'ın, en az dogmatik olduğu bu evrede, belki de acıyla farkına vardığı gibi, ancak toplum içerisinde çıkan bir güç böylesine yayılcı/böylesine eşi görülmedik bir özgürlük fikrini ortaya koymaya muktedir olacaktır. Fakat Marx, bu özgürlük fikrini dillendirmesine rağmen, geriye dönüp bakmaya da mesafeli değildir. Komünizmin, daha önce görmüş olduğumuz gibi, hâlâ "insanın toplumsal bir varlık olarak, yani insan olarak restorasyonu" ya da "insanın eksiksiz ve bilinçli restorasyonu" olduğundan bahsetmektedir. Gelgelelim, "restore" edilecek şey o eski topluma özgü özgürlük anlayışı değildir, ya da bu eski topluma özgü özgürlük anlayışının eski toplum kuramcılarının hiçbirinin tahayyül etmeye cüret edemediği bir mükemmeliyet halidir. "Türsel varlık" olarak addedilen insanların evrensel/kamusal yaşamı olarak, insan doğasına ilişkin Yunan düşüncesinin gerçekleşmiş hâli olarak komünizm, politika ile felsefeyi bir kerede ve hepten birleştirecektir. Bu da eski filozofların bir rüyasıydı. Marksizan vaat (Marx'ın göz açıcı kuramının eleştirel/kurtuluşçu veçhesi içerisinde kalarak), bunu hayata geçirmeyi/gerçekleştirmeyi anlatır. Eskiler gerekli sözü söylemişti; Marx bu sözü ete kemiğe büründürmüştür.

Böylesine total bir beşeri kurtuluşu içermeyen siyasal özgürlükler, eski Yunan'daki gibi sınırlı addedildiğinde, modern koşullarda restore edilemez. Bu özgürlükler bir varoluş ortamından yoksun kalır. Özel varlıklar kendi toplumsal deneyimleri aracılığıyla evrensel hale gelmedikçe, insan türü evrensel kamu olarak zuhur etmedikçe (yani, bir zamanlar salt felsefi olan çok yönlü bir insan doğası ideali nihayet kök salmadıkça), "evrensel" varoluşun siyasal âlemi sivil toplumdaki egoist çıkarların tikelciliği altında her zaman ezilecek ve so-

lüksüz kalacaktır. Özgürlük, "Yahudi Sorunu"nunda ifade edildiği gibi, "gerçek birey soyut yurttaşı absorbe ettiği zaman ve kendi bireysel yaşamında bir türsel varlık olduğu zaman" gelecektir. Burada imlenen şey, daha önce görmüş olduğumuz gibi, siyasi/hukuki ve dolayısıyla soyut ve biçimsel bir varoluş olarak demokrasi ile eksiksiz/çok yönlü beşeri varoluşun bir veçhesi olarak demokrasi arasındaki ayrımıdır. Yurttaşlığa dair hukuki bir tanım ve "şalt siyasi bir anayayı olarak bir cumhuriyet"¹⁰ yaratan modern burjuva demokrasisi, "gerçek" yaşam özel yaşam olarak kalırken, ancak biçimsel ya da soyut bir demokrasiye erişir. Beşeri kurtuluş "insanın kendisine evrensel ve dolayısıyla özgür bir varlık gibi davranması" anlamına gelir. O, hakiki/tözel demokrasidir, çünkü "evrensel olanla tikel olanın, yani özel yaşamla kamusal yaşamın ilk hakiki birliği" dir.¹¹

Bunlar güçlü, öngörülü argümanlardır; Marksizan devlet kuramıyla ilgili nesnel değerlendirmelerde diğer (çok daha dogmatik ve indirgemeci olan ve hepsi de Marx'ın kendinden menkul ardıllarınca üretilmeyen) argümanlarla boy ölçüştürülmesi gereken argümanlardır. Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinin son sayfasında yapmaya söz verdiği şeyi gerçekten yapmış ve dikkatini modern devlete çevirmiş olsaydı, bu kişileri o ağır uykularından uyandırabilir miydi? Bunu asla bilemeyeceğiz. Fakat şunda ısrarlıyız: bu kişileri o ağır uykularından uyandırmak için harcanan emek boşa gitmezdi (bana kalırsa hâlâ da gitmez). Bu kişiler, daha öncesinde özetlenen anlamda, geriye işaret etmekte, Hannah Arendt'in bizlere hatırlattığı gibi, siyaset pratiğinin neleri içerebileceğine ilişkin olarak eski ve temel anlayışları canlandırmaktadırlar. Onlar, Batılı siyaset kuramının o sözde "kanonunu" geliştirmekle ve

¹⁰ Bkz. MECW, iii, s. 30-31.

¹¹ A.g.y.

hatta tanımlamakla ilgilenenler için belki de, Marx'ın sadece bir toplum ya da iktisat kuramcısı olarak değil, aynı zamanda bir siyaset kuramcısı olarak da duruşunu ve şöhretini yeniden tesis etmek için elbette büyük çaba harcamaktadırlar. Benim savım şudur: Marx'ın yabancı politik kuramı diye adlandırdığım şey, aynı zamanda, günümüzde yaşadığımız siyasi çıkmaza da işaret etmekte ve, bunu yaparken, önceden uyarıcı bir statüye erişmektedir, ki bunun son zamanlara kadar "fiilen mevcut" olan sosyalizm ve komünizm diye adlandırılan şeyin sergilediği birtakım başarısızlıklarla hiçbir ilgisi yoktur.

Yukarıda sorduğum soruyu yerli yerine oturtmaya çalışacağım. Bu arada, ele alınması gereken daha acil bir soru önceden ima edilmiş olmaktadır. Marx, yabancı politiği yeniden diriltebilecekken, çeşitli nedenlerden dolayı bunu yapamamış ve sonuçta bu iş başkalarına kalmışsa, ilkin bu yeniden diriltme ya da mezardan çıkarma işleminin niçin gerekli olduğu sorulmalıdır. Aynı soruyu başka türlü soracak olursak, yabancı politiğin etrafında bir sır perdesi oluşturmanın ve onu yıllarca gözlerden saklamanın sebebi nedir? Bu soruların cevabı, tek bir cevap varsa tabii, muhtemelen köşesiz ve hatta çekinik (resesif) olacaktır; çünkü böyle bir cevap Marksizmin o karmaşık entelektüel ve kurumsal tarihiyle, yanı sıra da, Marksizm hakkında ilk kez konuşmaya başlamamızdan bu yana bu hikâyelerin Marksizm içerisinde (hiç de daha az karmaşık olmayan bir biçimde) birbirlerine nasıl nüfuz etmiş olduğuyla da ilgilidir. Bu karmaşıklığı gidermenin yeri burası değilse de, konu hakkında tevil götürmez şöyle bir saptamada bulunulabilir: Yabancı politiğin uzunca bir süre yankı yaratamamasının en önemli sebebi, bize Marksist ve hatta Marksizan devlet kuramı adına ulaşan şeydir; bu kuram, yabancı politikten önemli sayılabilecek hiçbir şey almayan, dogmatik, işlevselci, araçsalci ve/veya özcü (*essentialist*) ar-

gümanlardan oluşan bir *mélange*'dir¹² büyük ölçüde. Burada paradokstan daha fazlası vardır. Yabancı politiğin yabancılaşması, her yabancılaşma gibi, çok temel bir düzeyde, yitimi içerir. Burada yitirilen şey modern devlete ilişkin bir kuramdır; bu kuram sorulması gereken her soruyu cevaplamayabilir, fakat yine de her nasılsa onun yerini almış olan kuramdan çok daha tözseldir ve sırf bu nedenden dolayı da bulunup çıkarılmayı hak etmektedir. Bulunup çıkarıldıktan sonra bizler, yabancı politiğin, onu yerinden eden o kaba egemen-sınıf kuramlarından daha ağırlıklı bir töze sahip olduğunu ve ayrıca bu kuramlardan hiçbirine indirgenemeyeceğini görebiliriz.

Marx'ın on dokuzuncu yüzyıl Fransız siyasası hakkında yazmış olduğu önemli makaleleri, ki *Louis Bonaparte*'ın 18 *Brumaire*'i bunların en önemlisidir, tam tersine, yabancı politikle bağdaşmaz değildir. Marx, özellikle 18 *Brumaire*'de, başka eserlerinde teslim olduğu ayartıcı düşüncelere direnç gösterir. Devleti (ya da onun "icra organını") "tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komite" olarak betimleyen o kaba araçsalcılıktan uzaklaşmakla kalmaz, ayrıca onu monolitik bir kendilik olarak görmekten de kaçınır. *Brumaire*'de devletin monolitik olmaktan çok bağımsız olduğuna sıkça dikkat çekilmiştir; dolayısıyla bu devleti başka eserlerde karşılaşılan yaklaşımla (devleti, egemen sınıfın aracı olarak gören görüş) "uzlaştırmak" güç gözükmektedir. (Buraya değin anlatılanlardan benim bu iki görüşü "uzlaştırma" meselesini *question mal posée*¹³ olarak gördüğüm anlaşılmış olmalı.) Daha az dikkat çekilen bir husus ise şudur: *Brumaire*'de devlet, üniter ve hatta *ne'liği ortaya konulabilir* bir nesne, bir kendilik ya da bir şey olarak gözükmez asla. Bir başka deyişle o, sabit sınırlara ve istikrarlı bir iç organizasyona sahip olan (bu özellikler,

¹² *mélange* (Fr.): karışım (ç.n.).

¹³ *question...* (Fr.): yanlış koyulan [bir] mesele (ç.n.).

devleti, kendi dışarıdan belirlenmiş "işlevini" gerçekleştirmeye ya da yerine getirmeye muktedir kılmaktadır) "nesne-devlet" kılığında gözükmez Fakat sonraki Marksist devlet kuramında devletin dönüştüğü şey de fazlasıyla budur.

Devletin bu araçsal ve işlevselci bazda resmedilmesi, başlangıcından itibaren Marksist devlet kuramına musallat olmuştur. Özel türden bir işlevselcilik ile belli türden bir araçsalılık, sonuçta, Marksist devlet kuramı olarak bize gelen şey içerisinde birlikte faaliyette bulunmuş, suyu birlikte bulandırmışlardır. Poulantzas'ın "özne-devlet" nosyonundan hareketle türettiğim bir kavram olan "nesne-devlet" pek çok biçime bürünebilir. Herhangi bir verili kerte, "nesne-devlet" olarak algılanan devletin işlevlerinin gerçekte ne olduğunu tam olarak belirlemenin zor olduğu sıkça ortaya konulmaktadır. Öte yandan, "nesne-devlet" olarak görülen devletin vasıflarını açıklamanın bundan daha kolay olmadığı da ortaya çıkmıştır. Bu tür ihtilaflı meselelerde hararetli tartışmaların patlak vermiş olması şaşırtıcı değildir.

Ne ki, bu tartışmaların temelinde, üzerinde bütün tarafların anlaşabileceği, hem de rahatlıkla anlaşabileceği (birbirini karşılıklı besleyen) iki ana sayıltı yatmaktadır. Birinci sayıltı, devletin dışarıdan tanımlanan ya da belirlenen bir role ya da işleve sahip olduğu, bu rol ya da işlev nasıl nitelenirse nitelensin bunun, sonuçta, devletin bizatihi kendisinin ne olduğunu belirlediği şeklindedir. (Buradaki temel inanç Aristotelesçi anlamda teleolojiktir: bir şeyi bilmek için onun *ne için* olduğunu bilmek zorundayız. Bu inancın devletle hiçbir ilgisi yoktur ve devleti anlamak açısından da yararsızdır.) İkinci sayıltı birinciden çıkmakta ve onu takviye etmektedir. Buna göre devlet, kendi nesnel kurumlarının, yapılarının ve süreçlerinin kendisine dışarıdan belirlenen işlevini ne denli iyi ya da ne denli kötü yerine getirdiğine bakılarak, üzerinde hü-

küm verilebilen (ne'liği açıklığa kavuşturulabilen) bir amildir. Söz konusu işlev nitelik olarak değişiklik gösterebilir. Sözgelimi, sermaye birikimi olabilir, burjuvazinin kendisini tahkim etmesi olabilir, proleterlerin sopalanması olabilir ya da bunların herhangi bir kombinasyonu olabilir. Bu değişkenlik, argümanın genel karakterini etkilemez. Bu sayıltı da önceki sayıltı gibi dosdoğru araçsal ve işlevselci olabilir. Fakat aynı zamanda ve üstüne üstlük, devleti (onü nesnel ve somut bir şeye dönüştürerek) hem şeyleştiren, hem de (bilinen herhangi bir devlet ile bilinen herhangi bir sivil toplumun pek çok yönden birbirine nüfuz etmesini açıklığa kavuşturmaya değil de gözlerden saklamaya hizmet eden ya da edebilen bir soyutlamaya dönüştürerek) onu yanlış bir şekilde evrenselleştiren bir varsayımdır bu. Devlet biçimleri içerisindeki ve arasındaki özgül konfigürasyonlar da, bu durumda, zorunlu olarak hesaba alınmaz, bunlar tam da açıklanması gereken şeyler olsa bile. Marx burada bize bir ipucu verir: *Gotha Programının Eleştirisi'*nde, bugüne özgü "belli" bir devlet olmadığını, çünkü mevcut devlet biçimlerinin ülkeden ülkeye çokça değişiklik gösterdiğini ileri sürer. Bu devletlerin ortak noktası hepsinin de burjuva devleti olmasıdır belki de; fakat bu, "burjuva devlet" kategorisinin bir soyutlama olduğu ve bu soyutlamanın kendi başına çok az şeyi açıkladığı anlamına gelir.

İzleyen sayfalarda "nesne-devlet" in Marksist devlet kuramında merkezi bir konumda olması gereken "yabancı politik" neden ve nasıl yerinden ettiği sorusuna nispeten az eğileceğim. Bu soruları incelemekten, bunlar zorunlu olarak karmaşık ve ihtilaflı sorular olduğu için değil (gerçi elbette ki böyledirler), fakat dikkatimizin asıl meseleden -söz konusu yerinden etmenin yarattığı etkiler- uzaklaşmasına hizmet edebildikleri için imtina ediyorum. Bununla beraber ben, bu etkileri, bize ulaştığı haliyle, Marksist devlet kuramı içerisinde gözlemlemenin mümkün olduğunu ileri sürüyorum. Buna ek

olarak da, Marksist devlet kuramının, büyük ölçüde bu yerinden oluş yüzünden, zayıflamış olarak bize ulaştığını savunuyorum. Bu kitap büyük ölçüde bir yeniden güçlendirme gayretidir, meseleyi açıklığa kavuşturma çabasıdır. İlk başta, bu kuramın tanınmayacak hale gelmesinin sorumlusu olarak tek bir kişiyi göstermek durumunda olsam, bu kişi Lenin olur; Lenin, her şeyden önce, daha sonraki spekülasyona ve pratiğe adanmış musallat olan “nesne-devlet” nosyonunu formüle etmekten ve ona kendi damgasını vurmaktan sorumludur. Lenin’in, 1917 yazında, devleti, topografik olarak/bir “yer” olarak/“ ele geçirilmeye” ya da “parçalamaya” elverişli bir kendilik olarak konumlandırmasının kendince sağlam nedenlerinin olması bizi burada ilgilendirmemeli. Bizi burada ilgilendirmesi gereken şey, böylesine temel bir yanlış kavrayışın geride bıraktığı kuramsal mirastır. Bunun kuramla sınırlı kalmayan çok olumsuz sonuçları olmuştur.

Lenin’in *Devlet ve İhtilal*’i elbette ki boşluktan çıkıp gelmedi. Engels, Marx’ın ölümünden bir yıl sonra Eduard Bernstein’a yazdığı bir mektupta, “burjuva egemenliğinin mantıksal biçimi ... burjuva egemenliğinin son biçimi muhakkak ki demokratik cumhuriyettir, bu cumhuriyet içerisinde burjuva egemenliği parçalanıp dağılacaktır,” diyordu.¹⁴ Bu oldukça tutarsız formülasyon Marx’ın demokratik cumhuriyetlerle ilgili olarak söyledikleriyle bağdaşmamaktadır. Engels’in son yayınlanan biyografisinde karşılaştığımız şu vargı belki de hiç şaşırtıcı değildir: “Bir politikacı olarak Engels’in eseri, devrimci anayasalcılık politikasından devrıldığı strateji tarafından şiddetle koşullanmıştı.”¹⁵ Aynı şey elbette ki Lenin için söylenemez. Bununla beraber, Engels’in sözü Lenin’in *Devlet ve İhtilal*’ini ateşlemiş

¹⁴ Engels’ten Bernstein’a, Marx ve Engels, *Selected Correspondence*, Moskova, Progress Publishers, 1975, s. 350. 24 Mart 1884.

¹⁵ Terrell Carver, *Friedrich Engels. His Life and Thought*, Londra, Macmillan, 1989, s. 260.

olabilir; bu eserinde Lenin, oldukça benzer şekilde, demokratik cumhuriyetin kapitalizm için mümkün olan en iyi "kabuk" olması sebebiyle, devlet aygıtı düzlemindeki personel, kurum ya da parti değişiminin kapitalizmin siyasi egemenliğini sarsamayacağını ileri sürer. Tam da bu noktada Lenin'in o meşhur voluntarist parti kuramı yavaş yavaş kendini gösterir. Bir devlet kuramı olarak düşünüldüğünde Leninizmin başlıca kusuruna bir süre önce Otto Kirchheimer işaret etmiştir. Lenin'in devlet kuramının yerini, büyük ölçüde, onun parti kuramı almıştır. Lenin, elbette ki, her iki kuramının da Marx'ın mührünü taşıdığı iddiasındaydı; ancak bu iddianın altı boştur. Lenin'in, Marx'ın tahmin etmek şöyle dursun, hiç mi hiç öngöremediği bir durumda oportünistçe davranması o zaman da dikkatlerden kaçmamıştır. İkinci Enternasyonal yıllarında Lenin'in en yetkin muhalifi olan Rosa Luxemburg, Marx'ın devlet kuramıyla Lenin'in devlet kuramı arasındaki en önemli temas noktası olan proletarya diktatörlüğü nosyonu konusunda bile, Marx'ın bu kavramla ne demek istediği ile Lenin'in bu kavramı kullanma biçimi arasındaki farklılığı görmekte gecikmemiştir. Luxemburg, Dan ile Martov'un aynı anda ileri sürdüklerine benzer biçimde, proletarya diktatörlüğünün, Marx'ın öngörmüş olduğu gibi, demokrasiyi nasıl ortadan kaldıracağı üzerinden değil, demokrasiye nasıl uygulanacağı üzerinden tanımlandığını savunuyordu.¹⁶ Gelgelelim, Luxemburg' un bu keskin kavrayışı, Leninist devlet kuramını o hâkim konumundan alaşağı etmedi. Bunun sebebi Lenin'in kuramının üstün niteliği değil, Rusya'daki tarihsel gelişmelerdi. Fakat tüm bunlara rağmen *Devlet ve İhtilal*, Marksist devlet kuramının -ne yazık ki- zorunlu hegemonik formülasyonu olmak yerine, salt bir *pièce*

¹⁶ Otto Kirchheimer, *Politics, Law and Social Change* (New York, Columbia University Press, 1969), s. 33.

*de circonstance*¹⁷ olarak kalabilirdi. *Devlet ve İhtilal*, yayınlandığı dönemde, Kirchheimer'in ifadesiyle "Rusya'daki burjuva devrimle komünist devrim arasında yaşanan kısa ama tarihsel açıdan kesin sonuçlar doğuran dönemin" ürünüydü. Kirchheimer şöyle devam eder: "Dolayısıyla bu eser Rus Ekim Devriminin pratik deneyimlerini henüz kendi içerisinde toplamamıştır, Lenin'in proletarya devleti kavramını bu devletin Rusya koşullarında gerçekleştirilmesinden bağımsız olarak yansıtmaktadır. Sovyet literatürü içerisinde bu eser, Marx'ın proletarya diktatörlüğü hakkındaki öğretilerinin doğrudan devamı olarak mütalaa edilmektedir."¹⁸

Ne var ki *Devlet ve İhtilal* böyle bir eser değildir. Lenin'in bu kitapta sergilediği indirgemeci yaklaşım Marx'ın söylediği hemen her şeyden öylesine uzaktır ki, bu durum kimi yorumcuların -Marx'ı Marksizm-Leninizmden haklı olarak koparmaya hevesli yorumculardır bunlar- itirazına ve Marx'ın her şeyden önce proletarya diktatörlüğü kavramı konusunda ciddi olduğunu reddetmelerine yol açmıştır. Shlomo Avineri bu tür yorumcuların tipik bir örneğidir. Ona göre Marx, "ömrü boyunca bu terimi, hepsi de özel yazışmalarında olmak üzere, iki-üç defadan fazla kullanmamıştır."¹⁹ Avineri burada gerçeği biraz çarpıtmaktadır. Marx gerçekte bu terimi on bir kez kullanmıştır. Dahası, onun Birinci Enternasyonal'deki anarşist muhatapları, ki bu kişiler proletarya diktatörlüğü teriminden dehşete kapılıyorlardı, terimin önemsizliğine bir ölçüde ikna olmuş gibiydiler. Şu durumda Avineri'nin iddiasının nasıl mesnetsiz olduğunu görmek için bu "özel yazışmaların" neler

¹⁷ koşulların zorlamasıyla üretilen yapıt (ç.n.).

¹⁸ Kirchheimer, s. 27.

¹⁹ Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, Cambridge University Press, 1968), s. 204.

olduğuna bakmamız gerekiyor.²⁰ Bunlardan biri Marx'ın Joseph Werdermeyer'e yazdığı 5 Mart 1852 tarihli mektuptur; Marx bu mektubunda "proletarya diktatörlüğü"nü kendi üç özgün keşfinden biri olarak betimler. Diğer "özel" yazışma ise *Gotha Programının Eleştirisi*'nin kendisidir, ki Marx bunu asla özel bir yazışma niyetiyle kaleme almış değildir (SPD liderliği siyasi nedenlerden dolayı bu metni hasır altı etmiştir). Avineri, Marx'ın *Komünist Parti Manifestosu*'nda "proletarya diktatörlüğü" ibaresini kullanmayışını çokça önemseyişinde gerçekte pek de sağlam bir dayanağa sahip değildir (bu arada belirtelim ki Marx, bu ibareyi ilk kez *Fransa'da Sınıf Savaşım-ları*'nda kullanmıştır). Bu, olsa olsa, bu ibarenin Marx'ın zihninde henüz filizlenmediği anlamına gelir. *Manifesto*, hiç kuşkusuz, "proletarya diktatörlüğü"nün içeriğini ve taşıdığı anlamı yeterince doğru bir biçimde ifade etmektedir. Proletarya "egemen sınıf konumuna yükselecek", "egemen sınıf olarak örgütlenecek"tir. Buysa onun "siyasi üstünlüğü"nün tesisi anlamına gelecek ve onu "mülkiyet hakkına despotça saldırıda" bulunmaya muktedir kılacaktır. Avineri'nin kendisi de,²¹ tümü birden komünizme geçişin olmazsa olmazı olarak sıralanan "on önlemin" hepsinin de "devlet erkinin" programatik olarak "kullanılmasını içerdiğini" kabul eder. Avineri'nin (Marksizan) sosyalizmin, pratikte, kapitalizmin *in potentia* hali olduğu yolundaki inancı, bu iki toplum türünü birbirinin çok yakınına iter -hatırlayalım, "burjuva hukukunun dar ufku

²⁰ Marx ve Engels'in yazılarında proletarya diktatörlüğüne yapılan atıfların eksiksiz bir kontrol listesi için bkz. Hal Draper, "Marx and the Dictatorship of the Proletariat", *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, Series S, *Etudes de Marxologie* (Paris 1962), no. 6, s. 5-73. Ayrıca bkz. M. Johnstone, "The Paris Commune and Marx's Dictatorship of the Proletariat", *The Massachusetts Review* (Yaz, 1971), no. 3, s. 447-462; ve daha genel olarak bkz. Neil Harding, *Lenin's Political Thought*, c. 2 (Londra, Macmillan, 1981), 5. Bölüm.

²¹ Avineri, s. 206.

bütünüyle aşılacak"tır: tedrici dönüşümlere cevaz vermeyen bir uyarıdır bu.

Avineri'nin itirazı hatalıdır, çünkü Marx'ın proletarya diktatörlüğü nosyonunu Lenin'inkinden ayırmada pek bir güçlük yoktur. Luxemburg'un Lenin'in proletarya diktatörlüğü nosyonunun, ürkütücü bir kolaylıkla, proletarya *üzerindeki* diktatörlük uygulamasına dönüşebileceği (Marx'ın zihnindeki en son şeydi bu) şeklindeki o ünlü uyarısının temelinde onun bu hususun farkında olması yatıyordu. Her zaman bir klasist olan Marx, diktatörlük kavramını, yirminci yüzyıldaki anlamıyla (despotizm ve otoriteryanizm) değil, klasik Roma çağındaki anlamıyla kullanır: olağanüstü bir durum olarak, iktidarın sınırlı bir süre ve önceden saptanmış belirli görevlerin başarıyla yerine getirilmesi için geçici olarak üstlenilmesi olarak... Lenin'in zihnindeki şeyse bu değildir. Lenin elbette Marx ve Engels'in mevcut yazılarından çıkarsanan ibarelere başvurarak örgütsel buyruklara geri-referans yapabiliyordu, fakat bu tür başvurular zorunlu olarak güçlü etkiler yarattı ve neredeyse büyümlü bir nitelik kazandı. Marx ve Engels'e soğukkanlı/akademik bir nesnellikle başvurulmuyordu; kavram ve ibareler kendi bağlamlarından koparılıyor ve bunlar olayların sıcak etkisi altında tılsımlı bir güce kavuşturuluyordu.

Devlet ve İhtilal daha yakından incelendiğinde Engels'in Marx'a kıyasla çok daha fazla slogan ürettiği görülür. Bu pek de şaşırtıcı değildir, çünkü Engels'in siyasi meselelere değgin düşüncesi, başka bir çalışmamda işaret ettiğim gibi, kimi can alıcı hususlarda Marx'ın düşüncesinden farklıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse, bir süre Lenin'in işine yarayan o kaba ve oldukça şematik "devletin sönmelenmesi" nosyonu Marx'a değil (Marx bu nosyonu hiç kullanmamıştır) Engels'e aittir. Daha tözel anlamda (fakat daha az sorunlu olmaksızın), Engels'in burjuva devletin karakteristikleri ortadan kaldırıldıktan sonra hü-

kümet işlevlerinin onların teknik bileşenlerine indirgeneceği ve böylelikle “kişilerin yönetiminin” yerini “şeylerin yönetiminin” alacağı yolundaki Saint-Simoncu nosyonu da Lenin’in işine yaradı, ama söz konusu teknik ayrıntıların herkesin erişimine açık olduğunu imlediği için değil, Lenin’in o tuhaf “demokratik” nosyonuna cuk oturduğu için. (Sanki Marx bürokrasiyi 1843’te “evrensel zümre” olarak almış gibi, sanki 18 *Brumaire* hiç yazılmamış gibi). Bunun ardından çabucak şökün eden ve karşımıza dikilen şey, elbette, Kirchheimer’in yerinde nitelemesiyle, “devrimin öznesinin, proletaryanın partisinin, zihinlerde önceden tasarlanan yapısı” idi.²² Kirchheimer’in işaret ettiği gibi, “Lenin’in parti kuramında doğrudan demokrasiye ilişkin hiçbir şey yoktur, ... [bu kurama] zorunlu olarak, profesyonel devrimcilerden oluşan hiyerarşik bir grubun, ‘sınıf bilincine sahip işçilerin örgütüne bağlı Jakobenler’in o bildik komplocu niteliği damgasını vurur. Mevcut kitle bilincine dayanmayan yaderkçi (*heteronomous*) bir disipline duyulan ihtiyaca ilişkin bir tezdur bu, Lenin’in Rus mutlakıyeti içerisindeki özel zorunluluklardan türettiği Rus işçi hareketinin parçalanmasına yol açan o ünlü öğretisi budur.”²³

Marx, Rus çarlığının getirdiği zorunluluklardan hiç hazzetmese bile, ve Luxemburg bunu büyük olasılıkla biliyor olsa bile, daha önce gördüğümüz gibi, Luxemburg tam da bu noktada Lenin’e sert bir çıkışta bulunmakta gecikmedi. Gene Kirchheimer’in isabetle kaydettiği gibi, “Luxemburg, etraftaki devrimci ortamdan örgütlü bir parti çekirdeğini keskin hudutlarla ayırmayı, Blankist örgütlenme ilkelerinin işçi kitlelerinin sosyal demokrat hareketine aktarma girişimi olarak görüyordu. Ona göre, sosyal demokrasi işçi sınıfı örgütüyle *bağlantılı* olmakla kalmamaktadır: sosyal demokrasi işçilerin kendi öz ha-

²² Kirchheimer, s. 28.

²³ A.g.y.

reketidir.”²⁴ Luxemburg, kapitalist fabrika disiplininin işçi sınıfının özerk disiplinine mekanik bir biçimde transferini şiddetle eleştirmiştir (bu transfer düşüncesi, Lenin’in 1902 tarihli kuramsal çalışması *Ne Yapmalı?*’da ilk kez dillendirilmesinin üzerinden yıllar geçtikten sonra, Ekim Devrimi ertesinde çok daha net bir biçimde kendini gösterdi). Buna karşı Luxemburg, çok iyi bilindiği gibi, “kendiliğindenliği” vurgulamıştır (bu sıkıntılı nosyonu burada ele almayacağız). Ne ki, bu kavram, bizi Gramsci’nin düşüncesine taşıyan bir önermeyi beraberinde getirmektedir. O da şudur: partinin işlevi, Lenin’in düşündüğünün aksine, kitlelerin iradesini *oluşturmak* değil, bu iradeyi sentezlemektir. Gramsci, ileride göreceğimiz gibi, Sovyetler’deki gelişmelerin ağırlığı sonucu âdeta unutulmaya terk edilmiş olan bu görüşü yeniden günyüzüne çıkarma gereği duymuştur. Sovyet devletinin yapısı, iç savaşla birlikte, Komünist Parti’nin yapısıyla tam anlamıyla çakışmaya başlamıştı; buysa Sovyetlerin birer boş kabuk, Leninizm’inse tartışmasız bir şekilde otoriter bir parti kuramı haline gelmesi demekti; böylece kuramsal avatarı *Devlet ve İhtilal* olan ve özellikle de Marksizan olmayan, otoriter bir devlet kuramı ortaya çıkacaktı.

A. J. Polan, *Devlet ve İhtilal*’i tartışırken (ve yerin dibine sokarken) “Lenin’in Marx’ın geliştirdiği komün-devleti kuramını kendi politikasına, ekleme ve çıkarma yapmaksızın, eklemediğini” iddia eder.²⁵ Polan, hızını alamayıp iddialarını sürdürür: “1917’den sonra doğan Sovyet devleti, sonraki bütün evrelerinde, Bolşevikler iktidar tekeliğini ellerine geçirdikten önce *ve* sonra, Sovyetlerin çöküşünden önce *ve* sonra, Stalin’in yükseli-

²⁴ Kirchheimer, s. 29; ayrıca bkz. Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution and Leninism or Marxism*, B. D. Wolfe (haz.), (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961), s. 88-89.

²⁵ A. J. Polan, *Lenin and the End of Politics*, (Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1984), s. 7.

şinden önce *ve* sonra *Devlet ve İhtilal*'in damgasını taşıdı.”²⁶ Bunlar ince bir kitaba haddinden fazla ağırlık atfeden abartılı iddialardır ve reddedilmesi gerekir. Fakat bu iddialar reddedilirken bunların, Polan'ın “Marx'ın özne kuramının çöküşüne ilişkin ikiz paradoks” ile ilgili o önemli inancını peşleri sıra götürmesine izin verilmemelidir. Bunlar “kitle partileridir, ki bu partiler, esasında, kitlelerin kendi özgürlüklerini elde etmede herhangi bir rol oynayabileceklerine inanmazlar; ve kendilerini kitlesel öz-kurtuluş [hareketi] içerisine oturtan, ama kitle desteğinden aşırı derecede yoksun kalan ufacık kolektivitelerdir.”²⁷ Fakat bu son nokta bile, partiye nadiren değinen *Devlet ve İhtilal*'e -Polan bunun farkındadır- sınırlı bir biçimde uygulanabilir. *Devlet ve İhtilal*, bunun yerine, devlete odaklanır.

Şu ya da bu nedenle *Devlet ve İhtilal*'i bir anomali olarak görmemekte kararlı olan Polan burada, kendisine rağmen, önemli bir hususu gözler önüne sermiştir. Bolşeviklerin fırsattan istifade Marksizan askılıktan alıp tozunu silkeledikleri hazzır bir kavramsallıkla (proletarya diktatörlüğü) birlikte iktidarı ele geçirdikleri düşünülür çoğun. Bu varsayım, en az iki nedenden dolayı doğru değildir. Birinci neden, daha önce gördüğümüz gibi, şudur: Lenin, Marx'ın *Fransa'da İç Savaş*'ını (bu eser, hatırlamalıyız ki, asla programatik bir silah başına çağrısı değil, başarısız bir devrimci kalkışmayı yad eden sert bir eleştiriydi) yorumlamıştır ve oldukça tikel bir açıdan yorumlamıştır. Bu girişiminde Lenin'in ilham aldığı kişi hiç kuşku yok ki Marx değil, Engels'tir. Neil Harding, Marksizmin tarihinde feci sonuçlar doğurmuş olan bir örüntüye örnek oluşturan bir noktaya dikkat çeker. O da şudur:

Marx, Komün'ü proletarya diktatörlüğünün bir biçimi olarak tespit etmekten dikkatli ve tutarlı bir tavırla kaçınmıştır. Marx hayat-

²⁶ Polan, s. 57.

²⁷ Polan, s. 140.

ta olduğu sürece aynı dikkati Engels de göstermiştir. Marx'ın ölümünden çok sonra, 1891'de, Marx'ın *Fransa'da İç Savaş*'ının yeni basımına yazdığı Giriş'te Engels, Komün'ü proletarya diktatörlüğünün genel ya da tikel bir biçimi olarak betimlemiştir.²⁸

Engels'in bu konuda, başka birçok konuda olduğu gibi, ortaya çıkan birçok sıkıntının sorumlusudur.

Lenin'in *Devlet ve İhtilal*'i yazarken, ve ayrıca 1917'de iktidarı ele geçirirken, proletarya diktatörlüğü kavramını (daha önce-sinde kuramsal bir mevcudiyete sahipti bu kavram) uygulamamasının diğer nedeni, bu yönde bir ihtiyacın hasıl olmamasıydı. Nihayetinde Marx'a değil Lenin'e ait olan proletarya diktatörlüğüne ilişkin o hazır kuram 1917'de günün ihtiyaçlarına cevap vermiyordu. Daha sonra gerçekleşen gelişmeler açısından bakıldığında bu kuramın bir ölçüde geçerlilik taşımış olması gerektiği yönündeki düşünce Lenin'e hem çok fazla, hem çok az paye biçmektedir. Parti ile devletin kaynaşmasının 1917'den sonra gerçekleştiğini biliyoruz. Bu kaynaşmanın ne şekilde olduğunu da biliyoruz: sıkı bir merkezîyetçilik, alt kademedeki yönetim organlarının üst kademelere olan hiyerarşik bağımlılığı, katı bir işbölümü ve otoriter bir görev dağılımı. Fakat ileriki yıllarda vuku bulan bu gelişmelere bakıp da, Bolşeviklerin parti örgütü modelini devlet düzlemine transfer ederek işe *başladıkları* ve sonrasında bu bileşiği topluma dayatmaya giriştikleri yönünde (meşru sayılabilecek) bir çıkarsamada bulunamayız. Neil Harding'in ifadesini kullanacak olursak, böyle bir transfer ve dayatma girişimi "ne Bolşeviklerin devrimle iktidarı ele geçirmelerini haklı çıkarmak için başvurdıkları yön-temdir, ne de onların iktidardaki ilk dokuz ayda taşıdıkları ni-yeti yansıtmaktadır. Bu dönemde proletarya diktatörlüğüne çok nadiren atıfta bulunulmuştur; demokratik merkezîyetçilik

²⁸ Neil Harding, *The State in Socialist Society*, (Londra Macmillan, 1984), s. 13-14.

teması ise -devlet kurumlarına uygulandığı haliyle- 1920'lerin ilk yıllarına dek su yüzüne çıkmamıştır. Bolşevik devriminin nasıl amansız bir anti-devletçi motivasyona ve gerekçeye sahip olduğu gözlerden kaçmamıştır.”²⁹

Lenin'in o dönemde pek çok kişiyle paylaştığı o amansız anti-devletçiliği anlamamıza yardımcı olan eseri *Devlet ve İhtilal* değil, daha çok *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*'dır. 1916'nın sonlarına yaklaşıldığında Lenin, kapitalizmin can çektiğine inanıyordu. Ona göre Orta ve Doğu Avrupa'ya yıkım, açlık ve yoksunluk getiren Birinci Dünya Savaşı uluslararası finans kapitalin dünya çapındaki çelişkilerinin bir tezahürüydü. Lenin'in kendi sözleriyle, “Emperyalist savaş tekelci kapitalizmin tekelci devlet kapitalizmine dönüşme sürecini muazzam ölçüde hızlandırdı ve yoğunlaştırdı. Emekçilerin devlet tarafından ezilmesi, ki bu devlet her yönden güçlü kapitalist birliklerle giderek daha çok kaynaşmaktadır, giderek daha korkunç bir hâl alıyor. İleri ülkeler işçiler için askeri hapishaneler haline geliyor.”³⁰ Devlet ve üretim tarzı birbiriyle ilintili olmuştur. Neil Harding bu ikisinin bitişmesini ustalıkla betimler:

Sonuçta, orduları, donanmaları, askeri teçhizatı, sanayileri ve yönetici bürokrasileri sürdüren/destekleyen devlet, sömürgeci yayılmanın ve ihraç edilen sermayenin korunması açısından yaşamsal önem taşıyordu. Gümrük vergilerini yaratan ve böylece fiyat tekeli koruyan emperyalist devletti; ulusal borçlanmayı tedarik etmek için dolaysız ve özellikle de azalan oranlı (*regressive*) dolaylı vergiler dayatan (bu uygulama finans kapital için kârlı pazar imkânları hasıl etmiştir) bir devlet. Özcesi, finans kapitalizmin üretim tarzının yeniden üretilmesini temin eden devletti. Dolayısıyla onun zorunlu olarak finans kapitalizmin kodamanları tarafından kontrol edilmesi gerekiyordu, ki Lenin'e göre olan biten de buydu. Devlet artık tekelcilerin talanına açık bir alan, ulusal üre-

²⁹ Harding, s. 15

³⁰ V. I. Lenin, *Collected Works*, (Moskova, 1964), c. 25 [bundan böyle CW 25], s. 383.

timi örgütleyen bir araç, ve giderek de, özellikle sosyalist partilerin öncülüğündeki muhalefeti ve onların dillendirdiği eleştirileri bastırmak için kullanılan bir sopaydı.³¹

Bu tabloda çizilen total bozukluk en az iki içermeye sahiptir. Birincisi şudur: halk ile devlet arasında mümkün olan tek ilişki, Lenin'e göre, orman yasasının geçerli olduğu sert bir çatışmayı anlatmaktaydı. Devlet, sadece ayrıcalıklıların elindeki güç ve zenginlik tekeli sürdürmek için vardı ve bu yüzden "korkunç bir baskı" aygıtıydı.³² Lenin'in o formüle edilmemiş "Lloyd-Georgizm" kavramı,³³ uzlaşmacı devlet yöneticilerinin dikkatle ölçülen miktarlarda azar azar dağıtım yaptıkları ölçüde toplumsal çözölmeyi o denli önleyebildikleri anlayışından kaynaklanan bir toplumsal reformun yarattığı sinsi etkiye işaret etmekteydi. Lenin'e göre bu, burjuva devletin, proleter organların emperyalist politikaya teslim edildiği sürecin çekirdeği haline gelmiş olması demektir³⁴; "proleter organlar gerçekten de bu *emperyalist* devlet tarafından ulusallaştırıldı, ... bunlar kendilerini askeri aygıtın emek departmanlarına dönüştürdüler."³⁵ (Bu, Bolşeviklerin reform karşısındaki şiddetli muhalefetlerini açıklamamıza yardımcı olmaktadır.) Devletin sivil toplumda yeni bulunan varlığına ilişkin diğer içermeyse bundan daha az meşum değildi. Emperyalist devlet formasyonunun tarihsel özgünlüğü, onun artık üretici güçlerin gelişme biçimini tayin etmesinde (üretici güçlerin gelişme biçiminin emperyalist devlet formasyonunu dikte ettirmesinden ziyade) düğümleniyordu. Buharin, daha da ileri giderek, "üstyapının yapıyı belirlediği yönünde sapkınca bir dü-

³¹ Harding, s. 16.

³² Polan, s. 161.

³³ CW, c. 23, s. 117.

³⁴ Polan, s. 164.

³⁵ Buharin, *Economics of the Transformation Period* (New York, International Publishers, 1971), s. 41.

şünceyle ortaya çıktı"³⁶: "devlet erki ... bütün üretim alanlarını emer; üretim sürecinin genel koşullarını kucaklamakla kalmaz, giderek kolektif bir kapitalist olarak üretimi örgütleyen ve yöneten doğrudan bir sömürgeci haline gelir." Devlet "Yeni Leviathan" olarak ortaya çıkar, "Thomas Hobbes'un fantezisi bunun yanında çocuk oyuncağı gibi gözükür." Devlet "kendi düzenleme alanı içerisindeki herkesi ve her şeyi absorbe etmeyi" amaçlar.³⁷

Tüm bunlara, bir üretim süreci olarak düşünülen kapitalizmin, kendisini, nihai/tekelci devlet kapitalizmi aşamasına dönüştürmeyi başardığı yolundaki inancı ekleyin, ki bu inanç Lenin ve Buharin tarafından paylaşılmaktaydı, reçete neredeyse tamamlanmış olur. Kapitalist tekelcilik teknolojik yeniliği hızlandırmak yerine geciktirmiş, böylelikle kapitalizmin kendi ilk evresinde üretim güçlerini sürekli olarak "dönüştürme" kabiliyeti taşıdığı yönünde verdiği vaatler boşa çıkmıştır -bu da aşırı derecede olgunlaşan kapitalizmin ve onun mükemmel devlet mekanizmasının sadece gereksiz/lüzumsuz değil, aynı zamanda habis/kanserli bir yapıya dönüştüğü zamanın nihayet gelmesi demektir. Bu yapı kesilip atılırsa ancak toplum kaybettiği canlılığı yeniden kazanabilirdi.

Bu şaşırtıcı derecedeki aşikâr paralellik, kendisini çabucak Lenin'de de gösterdi. Marx'ın 18 *Brumaire*'de "parazit ur" diye tanımladığı Bonapartist rejimin (İkinci İmparatorluk) yerini 1871'de Paris Komünü ve "komün anayasası" almıştı. Marx'ın *Fransa'da İç Savaş*'ı ise Nisan 1917'den Nisan 1918'e dek Bolşeviklerin pratik programı oldu. Lenin'in kendilerini "komünist" diye adlandırmaları gerektiği yolundaki ısrarı -bugün hâlâ komünist rejimlerden söz etmemizin sebebi budur- Bolşeviklerin, "prototipini Paris Komünü'nün oluştur-

³⁶ Harding, s. 16.

³⁷ Buharin, akt. Harding, s. 17.

duğu bir devlet"ten³⁸ yana olmalarının bir işaretiydi açıkça. Bir model olarak Komün, hâlâ, hayret uyandıran bir yalınlığa sahiptir. Kelimenin tam anlamıyla bütün halk, toplumun ortak işlerinin idaresinde söz sahibi kılınmıştı. Halk kendi Sovyetleriyle, fabrika konseyleriyle, bölge komiteleriyle, kooperatifleri ve milis güçleriyle, kendi kolektif öz-yönetimini yeniden başlatacak ve "sürekli ordu, polis, memur sınıfı olmaksızın demokrasiyi tabandan"³⁹ inşa edecekti.

Paris Komünü, o iç burkan akıbetine rağmen, destansı bir andı. Fakat aynı zamanda da, kökü Saint-Simon'a uzanan ve Marx'ın değil Engels'in aracılığıyla bize ulaşan bir sayıltıya, "kişilerin yönetimi"nin yerini "şeylerin yönetimi"nin almasını kabul eden bir sayıltıya, ve ayrıca, tekelci devlet kapitalizminin ne şekilde işlediğinin ölümcül bir yanlış okunmasına dayanıyordu. Lenin, Buharin ve diğerleri, Komün'ün siyasal ve yönetsel meseleleri tanınmayacak ölçüde basitleştirdiğini düşündüler –en azından bir süre. Kapitalist devletin işlevleri ancak minimum düzeyde kesenkes gereklidir. Onun başlıca işlevi işçi sınıfının bastırılmasıdır, bu görev -tanım gereği- geleceğin toplumunda gereksiz hale gelecektir.⁴⁰ (Bürokrasi ile geri kalmışlık arasında bir tür yapısal ilinti olduğu yolundaki görüş, ki Lenin'in bu dönemde yazdığı metinler bunu ima etmekten daha fazlasını yapar,⁴¹ Hegel açısından kabul edilemez bir görüştür.) Fakat bunun altında daha köklü bir sayıltı vardır: "Kapitalistleri alaşağı ettikten ... ve modern devletin bürokratik aygıtını parçaladıktan sonra, muhteşem bir biçimde teçhizatlanmış bir mekanizmaya sahip olacağız; ... bu mekanizma teknisyenleri, ustabaşları, ve muhasebecileri tutacak ve onlara bütün işçilerin ücretlerini ödeyecek işçiler

³⁸ CW, c. 24, s. 24n.

³⁹ CW, c. 24, s. 170

⁴⁰ Polan, s. 59.

⁴¹ Polan, s. 68.

tarafından pekâlâ işler hale getirilebilir.”⁴² Lenin’in o oldukça meşum ifadesiyle, “yeni denetim araçları kapitalizm tarafından yaratılan, onun askeri-emperyalist aşamasında yarattığı araçlardır, yoksa bizim yarattığımız araçlar değil.” “Kapitalizm ‘devlet’ yönetiminin işlevlerini basitleştirir, ‘yönetme işi-ni’ bir tarafa atmayı mümkün hale getirir.”⁴³

Bu sayılılar lütufkâr olduğu kadar araçsalcıdır da. Bunların dayandığı anlayışa göre sosyalizm, tekelci devlet kapitalizmi tarafından yaratılan ve savaş esnasında yetkinleştirilen mevcut kurumlara basitçe yeniden adam yerleştirme meselesiydi, bunu sağlamak için bu kurumlar kamusal denetime açık hale getirilecek ve özel çıkarlara değil kamusal ihtiyaçlara hizmet etmekle yükümlü kılınacaktı. Burada tekelci devlet kapitalizminin kaldırılması değil, iyi amaçlar doğrultusunda dönüştürülmesi söz konusudur. Lenin’in kendisi de bunu samimiyetle itiraf etmiştir. Tekelci devlet kapitalizmi, der Lenin, “sosyalizmin eşliğini, onun eksiksiz maddi koşullarını” yaratmıştır.⁴⁴ Tekelci devlet kapitalizminin sosyalizmle uzaktan yakından ilgisi olmayan çok farklı bir şeyin eşliğini sağlamaya yöneldiğinin farkında olan bizler, Marx’ın “işçi sınıfı basitçe devlet aygıtını ele geçirip onu kendi amaçları için kullanamaz,” şeklindeki uyarısını (çünkü bu tür devlet aygıtı kirlenmiştir), ki Lenin’in yanı sıra o kasvetli yirminci yüzyıl boyunca başka birçok kişi de bu uyarıyı unutmuş gözükmemektedir, aklımızdan çıkarmamak zorundayız. Lenin, kazanılan zaferin ilk coşkusu geçtikten sonra bunu öğrendiyse, o ve onun yanı sıra pek çok kişi, bu dersi acı bir biçimde öğrenmiş olmalıdır; zira Lenin’in yapmış olduğu şey sosyalizmin “maksimum ekonomik verimliliği ve etkililiği en iyi şekilde sağlayan

⁴² CW, c. 25, s. 426-427.

⁴³ CW, c. 26, s. 108; CW, c. 25, s. 430.

⁴⁴ CW, c. 25, s. 363.

toplumsal mülkiyet sistemi" olarak yeniden tanımının yolunu döşemektir; yani "emperyalist devletin aynadaki suretini model alan"⁴⁵ bir sosyalizmdir bu. Gelecekteki bir dizi gelişmeyi kısa bir zaman dilimine sıkıştırmak için "proletarya diktatörlüğünün başat görevlerinden" biri "devletin ihtiyaç duyduğu yerde ve oranda, verimliliğin maksimuma çıkarılmasına elverişli tutumlarla yüklü ve bu tür bir hedefi boşa çıkarabilecek savunmacı/özerk örgütlerden bağımsız olan bir proletarya yaratmak"⁴⁶ olacaktı ve bu da bir yönüyle hiç de şaşırtıcı değildir. Bu bakımdan Polan, abartılı görüşleri bir yana, daha sonrasında Leninizm olarak bilinmeye başlanan şeye kıyasla *Devlet ve İhtilal*'in "masumiyetini" reddettiğinde oldukça haklıdır. Onun "Bolşevik partisinin o esef verici özellikleri (hoşgörüsüzlüğü, seçkinciliği, hiyerarşik yapısı, iktidarı üst kademedeyi yoğunlaştırması) Rus devletinin ayırt edici özelliklerini tanımlamaya başladı ... [ve bu da] Lenin'in parti kavramından dolayı değil, devlet biçimi kavramından dolayı böyle oldu,"⁴⁷ şeklindeki görüşü de hayli isabetlidir.

Gramsci ilk bakışta, bu konuda Lenin'den çok farklı gözükmez. Lenin'in tekeli devlet kapitalizmini "sosyalizme geçit veren oda" olarak gören düşüncesine Gramsci'de rastlanmaz,⁴⁸ Gramsci devlet konusunda, onu salt sınıfsal tahakküm aracı olarak görmekten çok, sivil toplumun en yüksek düzeyde ifadesi olarak mütalaa eden Hegelci nosyona yakın durur. Lenin sürekli olarak devletin baskıcı doğasını ve sınıfsal karakterini vurgularken, Gramsci devletin kültürel-hegemonik işlevi üzerinde yoğunlaşır. Belki de şaşırtıcı gelecek şu iddia onundur: "devletin amacı her zaman yeni ve daha yüksek bir

⁴⁵ Harding, s. 27, 28.

⁴⁶ Harding, s. 30.

⁴⁷ Polan, s. 125.

⁴⁸ Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State*, çev. David Fernbach, (Londra, Lawrence & Wishart, 1980), s. 424 (n 13).

uygarlık biçimi yaratmaya ilişkindir.”⁴⁹ Lenin’de, en vizyoner anında bile, devrimci sürecin sonucunda ortaya çıkan nitel değişim hakkında pek fazla şey bulmayız. Lenin’in elinde devrim, daha çok, mekanik bir geçiştir, salt dışsal ve nesnel bir dizi değişimdir.

Lenin’de ilgi odağı her zaman iktidar ile onu ele geçirip fethetmeyi sağlayacak en elverişli örgütsel araçlar olmuştur. Sosyalizm ilk kertede, yeni bir insanlığı/yeni bir uygarlığın yükselişinden ve de tahakküme son verilmesinden ziyade, kapitalist problemlere (üretim, örgütlenme, verimlilik) getirilen bir çözüm olarak görülür. Bu üstyapısal gölge fenomenler işçi devletinin kurulmasıyla birlikte otomatik olarak dikkate alınacaktır. Gramsci’nin düşüncesinde böyle bir sayılıya yer yoktur; Gramsci tersine, bir kez daha, ilk sırada saydığımız o daha pozitif kaygıları vurgular, üretim-örgütlenme-verimlilik problemlerine getirilecek çözümleri geleceğin topluma ulaşmada birer araç olarak görür.

Ancak bundan hareketle Lenin ile Gramsci arasındaki farklılıkları abartmamız doğru bir yaklaşım olmaz. Gramsci, Marx’ın Feuerbach üzerine on birinci tezini pratikte gerçekleştiren siyasi lider olarak Lenin’e büyük hayranlık duyuyordu. Martin Clark’ın formülasyonunu kullanarak söyleyelim,⁵⁰ hüsrana uğrayan bir devrimin liderinin, işe yaramış bir devrimin liderine gözünü çevirmesinden daha doğal bir şey olamazdı. Gramsci’nin yazılarında Lenin’in, Leninizmin ya da Sovyet devletinin doğrudan eleştirisine neredeyse hiç rastlanmaz. Bu bağlamda, Gramsci’nin Rusya ile Batı arasındaki

⁴⁹ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell-Smith (haz.), (New York, International Publishers, 1971), (bundan böyle SPN), s. 424, n. 13.

⁵⁰ Bkz. Martin Clark, *Antonio Gramsci and the Revolution That Failed*, New Haven, CT., Yale University Press, 1977.

farklılıklara ilişkin o ünlü formülasyonunu, bu noktayı aklımızda tutarak, aktarmak yararlı olacak:

Rusya’da devlet her şeydi, sivil toplum emekleme aşamasındaydı ve peltemsiydi; Batı’da ise devlet ile sivil toplum arasında kendine özgü bir ilişki vardı, devlet sarsıldığında sivil toplumun sağlam yapısı hemen ortaya çıkmaktaydı. Devlet sadece bir dış hendeği, bu hendeğin arkasında güçlü bir istihkâm ve tabya sistemi duruyordu –bu istihkam ve tabyaların sayısı, söylemesi bile fazla, bir devletten diğerine değişmekteydi-, fakat her bir ülkenin mevzilerini doğru olarak tespit etmeyi zorunlu kılan da işte bu durumdu.⁵¹

Çok sık atıfta bulunulan bu pasajda Lenin’in kendi seçilmiş zamanında kendi ülkesinin “mevzilerini doğru olarak” tespit edememiş olduğunu ima eden hiçbir şey yoktur. Bu pasaj basitçe Lenin’in iktidarı ele geçirme tarzının başka bir ülkede işlemeyeceğini anlatmaktadır. Lenin ile Gramsci’yi ayrıntılı olarak incelemenin yeri burası değildir, bu bizi konunun epey dışına sürükler ve ayrıca buna gerek de yoktur, çünkü başka eserlerde bu oldukça çetrefilli işin üstesinden ustalıkla gelinmiştir. Elimizdeki argümanın amaçları açısından şu kadarını söylemek yeterlidir: Lenin ile Gramsci arasındaki farklılıklar abartılmamalıdır. Gramsci’nin kuramsal duruşu özünde Lenin’inkine benzemektedir. Her ikisi de aynı soruyu sormuş -çağdaş kapitalist uygarlıkta güç/iktidar nerede yatmaktadır?- ama farklı cevaplar vermişlerdir. Gramsci’nin cevabı Lenin’inkini daha da geliştirir, fakat bunu çok dostane bir şekilde yapar. Tahkim edilmiş güç elbette ki devlette yatmaktadır, güç burada belli bir tahakküm biçimi kazanır. Güç aynı zamanda ve daha esaslı bir biçimde, en azından Batı’da, devlete doğrudan hiçbir şey borçlu olmayan ya da çok az şey borçlu olan bir toplumsal kurumlar ağında yer almaktadır: meslekler, eğitim sistemi, Ki-

⁵¹ SPN, s. 236-238.

lise (resmi din), kamusal ve özel kurumların hepsi... bütün bunlar bir arada alındığında sivil toplumu oluşturur.⁵² İnsanlar pek çok inanç, tutum ve değeri, çoğun farkında olmadan, bu kurumlardan alıp içselleştirirler; bu değerler *status quo*'ya genel olarak zımni bir rıza gösterilmesiyle sonuçlanır. Bu da her bir kurumu ve dolayısıyla da bir bütün olarak sivil toplum ve devlet sistemini payandalamaya ve konsolide etmeye yardımcı olur. Toplumdaki kurumlar kendi değerlerini kuşaktan kuşağa aktarır; bu değerler, diğer şeyler eşit kalmak kaydıyla, devrimci uyarışı boğmaya hizmet edebilir. Sırf bu nedenden dolayı devrimciler diğer şeyleri eşit bırakmamak durumundadır.

Hegemonya eksenli kısmen rıza ve inançla, kısmen de insanların sorgulamadan bıraktığı şeylerle ilgilidir. Hangisi olursa olsun, bunların bilişsel ve duygusal yapıları hegemonyanın işleminde pay sahibidir. Hegemonyanın aktarılmasına vesile olan ya da doğrudan birer hegemonik araç olan kurumların dilediği gibi at koşturmasına izin verilmemelidir. Bu kurumlar bir başına bırakılıp hiç rahatsız edilmediğinde birbirlerini besler ve halkın edilgenliğini pekiştirir (Gramsci işçi sınıfının doğal bir biçimde "materyalist safsataya" kapılacağına bile inanıyordu). Fakat bu kurumlar bir anda ve tümüyle yok edilemez. Bunlar, doğaları gereği, tekil/dramatik bir edimle köklerinin kazınması çok zor olan kurumlardır. Bu bakımdan Lenin'in düşündüğü devletten gözle görülür biçimde farklıdır. Lenin'e göre devlet topografik bir şey olarak, dışarıdan sarılıp kuşatılabilir bir yer olarak düşünülebilir; Gramsci de devleti kimi yönleriyle Lenin'in gördüğü gibi görür. Buradaki ayrışma noktası şudur: sivil toplumu oluşturan kurumlar bu şekilde alınmaz, çünkü bu kurumların uyguladığı kuvvet çoğun görünmezdir ve somut değildir. Fakat buysa Marksist kuramcılarının

⁵² Krş. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," *Lenin and Philosophy* (Londra, 1971), s. 135n.

ve Marksizmin sadık izleyicilerinin bu kurumları ihmal ettikleri (bu tutum onların aleyhine olacaktır) anlamına gelmektedir; çünkü söz konusu kurumlar burjuva değerleriyle burjuva kültürünün [topluma/sonraki kuşaklara] aktarıldığı mekânlardır.

Öyleyse bu kurumlar içeriden dönüştürülmelidir; bu iç dönüşüm Batı'da devrimci dönüşümün çok önemli bir parçası ya da onun hazırlayıcısıdır. Rusya'da ise devleti ele geçirmek yeterli olmuştu. Bu edim toplumu dönüştürdü, çünkü sivil toplum yeterince "gürbüz" değildi, daha başlangıç aşamasındaydı ve üstelik Rus devleti âdeta Rus ulusuyla her halükârda çakışmış durumdaydı.⁵³ Fakat Batı'da devlet, Rusların mecburen eksikliğini çektikleri uzun bir siyasi geleneğin pek çok ögesinden biridir. İtalya'da devletin tekelinde olması gerektiği düşünülen tek şey silahlı güçtü (Gramsci, belki de olağanüstü bir yaklaşımla, bunu devletin en önemsiz özelliği saymayı seçer). Hegemonya yeterince güçlüyse devletler şiddete nadiren başvurur.⁵⁴ Ve hegemonya şiddet yoluyla yaratılamaz.⁵⁵ Özellikle burjuva devleti, devletin bilinen diğer biçimlerine kıyasla, zor uygulama potansiyeline daha az sahiptir. Burjuva devletini genelde ayakta tutan şey kaba güç değil, fakat onun meşruiyetine duyulan inançlar ya da bu meşruiyete dair sayılılardır, yani toplumdaki kurumların filizlendirip yaydığı kültürel/moral yönlendirici güçtür. Tüm bunların sonucunda şu mesaj ortaya çıkmaktadır: işçi hareketi iktidara gelmeyi başaracaksa, ilk önce -devrim öncesi zamanlarda- meşruiyet konusunda karşı-standartlar ya da bir karşı-hegemonya inşa etmelidir, çünkü hegemonya en başından itibaren tahakkümün vazgeçilmez temeli ve olmazsa olmaz koşulu olmuştur. Fransız Devriminde Jakobenler "burjuvaziyi egemen sınıf (güç ögesi, komuta işlevi)

⁵³ SPN, s. 236-238.

⁵⁴ SPN, s. 260-261.

⁵⁵ Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State*, s. 56.

yapmakla yetinmediler. Daha fazlasını yaptılar, burjuva devletini yarattılar ve burjuvaziyi ulusun en önemli/hegemonik sınıfı haline getirdiler; bir başka deyişle yeni devlete kalıcı bir temel kazandırdılar ve modern Fransız ulusunun sıkı birliğini sağladılar.”⁵⁶ Katı bir parti liderliği altındaki disiplinli siyasi eylem, hegemonik mücadelelerin ya da sivil toplumun “kurumları boyunca gerçekleştirilen o uzun yürüyüşün” taşıdığı önemin bir sonucu olarak daha az asli değildir. Fakat bunların yardımcısı/tamamlayıcısıdır. Parti liderliği altında yürütülen disiplinli siyasi eylem ilke olarak bunlardan farklıdır ve bunlara indirgenemez; bu farklılıktan dolayı da parti güdümündeki siyasi eylem hegemonya mücadelesini asla domine etmemeli, onun yerine, hegemonya mücadelesine tâbi olmalıdır. Hegemonya “iktidarın (gücün) en önemli yüzü”dür.

Lukács “proletaryanın, kendi derununda toplumdaki burjuva düzenini gerçekten hukuksal bir düzen olarak kabul ettiğinde bile, iktidarı ele geçirmek durumunda olduğunu”⁵⁷ kaygısızca iddia edebilirken, Gramsci bu koşullarda (Bolşevik Devrimi esnasında görülmeyen koşullardır bunlar) iktidarı ele geçirme düşüncesinin ancak ham bir hayal olabileceği görüyordu. İşin gerçeği (Rus Devrimine ve tabii ki Fransız Devrimine baktığımızda bu gerçeğin teyit edildiğini görüyoruz) şuydu: “her devrimin öncesinde, ilk başta bunları kabul etmeye gönülsüz olan gruplar arasında yoğun bir eleştiri faaliyeti, kültürel nüfuz çabası ve fikirlerin geçirgenliği söz konusu olmuştur.”⁵⁸ Devrimci örgütlenme gerçekleştirilirken, işçi sınıfı içerisinde, insanların inançları üzerinde çalışarak ve onları yumuşatarak hegemonik yapıları yerinden edecek türden karşı-kurumlar inşa etmeye ağırlık verilmesi gerekmektedir.

⁵⁶ Gramsci, akt. Buci-Glucksmann, s. 56.

⁵⁷ *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Der Malik Verlag, 1923, s. 271.

⁵⁸ Gramsci, akt. Clark, *Antonio Gramsci and the Revolution that Failed*, s. 52.

Gramsci, parti ve hatta sendikalar gerek duyulan türden karşı birer kurum oldukları ölçüde ve partiler gene Gramsci'nin de-yimiyle "devlet yaşamının okulları" olabildiği ölçüde, bunları ilkesel olarak tasvip eder. Fakat Gramsci, karşı-eğilimlerin, yani bürokratikleşmenin ve kurumsal kemikleşmenin de hep farkında olmuştur. Gerçekten, Gramsci'nin fabrika konseylerini ilk başlarda şevkle desteklemesi (onun bu tutumu, burada yer veremeyeceğimiz türden bir dizi yorumsal sorun doğurmuştur), büyük ölçüde meseleyi açıklığa kavuşturabilir; çünkü fabrika konseyleri, küçük ölçekli olmak kaydıyla, bürokratikleşmeye bir nebze olsun karşı koymuştur; bu da konseylerin, sendikalara kıyasla, işçi sınıfının hâkim ödüller ve beklentiler sistemine kültürel entegrasyonu ile ilgili mekanizmalara dönüşmesinin ya da bu yönde belirtiler sergilemesinin daha az olası olduğu anlamına gelmekteydi. Gramsci işte bu bakımdan fabrika konseylerine embriyonik devletler diye atıfta bulunabiliyordu; fabrika konseyleri iktidarı belli bir şekilde prova etme imkânı sağlıyordu, öyle ki bunlar işçi sınıfını kültürel yönden geleceğin egemen sınıfı olmaya hazırlıyordu. Bu demektir ki konseydeki Gramsci, Sovyetlerdeki Lenin'e gerek duyulan bir bileşen eklemiştir.

Kanaatimizce Gramsci'nin peşinde olduğu şey, Marx'ın "kuşam, kitleleri kavradıktan sonra maddi bir biçime dönüşür" şeklindeki düşüncesini daha ayrıntılandırmak, maddi bir güç haline getirmek ve işlemsel kılmaktır. Gramsci ayrıca, Marx'ın sergilediği görüntüye kıyasla, bu uyarının iki yönde işlediğinin, bir başka deyişle, karşı-hegemonik kurumlar kadar hegemonik kurumların da ilke olarak bu fikre bir varoluş ortamı sağlayabileceklerinin daha fazla farkındadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: fikirlerin, eğer bunlar arzu edilen "maddi kuvvetti" uygulayacaklarsa, parti de dahil olmak üzere (parti, karşı-hegemonik bir kurum olarak düşünülebildi-

ği müddetçe), karşı-hegemonik kurumların süzgecinden geçirilmesi şarttır. Gramsci “devrimci olasılıkların siyaset öncesi bir düzeyde mat edilmesini” engellemek istiyordu.⁵⁹ Siyasi hegemonya devlet düzeyinde iktidara erişmeyi öncelemelidir, devlet düzeyinde iktidarı ele geçirmek -ilke olarak- hegemonya mücadelesi verilmeksizin imkânsız olduğu için değil, fakat tam da devlet düzeyinde iktidarı ele geçirmenin pekâlâ mümkün olduğunu ortaya çıkarabileceği için. İktidarın nasıl ele geçirileceği sorusu bir diğer temel sorunun gölgesinde varlığını sürdürür (bu soruya Leninizm, olsa olsa, muğlak bir cevap vermiştir): iktidar “ele geçirildikten” sonra nasıl elde tutulacaktır?

Gramsci’nin kurduğu derinlikli kuramsal yapıyı hakkını vererek değerlendirmeyi amaçlayan herhangi bir girişim (böyle bir çabaya burada kalkışılmayacaktır), onun devlet ile devrimci aydınların özellikleri hakkında sormuş olduğu soruların sorgulanmasını içerecektir; Gramsci kendi sorularına verdiği cevaplar etrafında bütünsel, çetrefilli ve özgün bir söz dağarı inşa etmiştir (“geleneksel aydın-organik aydın”, “mutlak tarihsicilik”, “mevzi savaşı-manevra savaşı”, “organik blok”, “pasif devrim”, *civiltà capitalista*, *civiltà comunita* vs.). Bu formülasyonları açınlamanın yeri burası değildir. Fakat bunlar işlenirken bizim konumuzun (devlet) nerede bırakıldığını sormamızın yeri burasıdır. Gramsci, devleti, kendi bağımsızlığını ve özerkliğini elinde tutan sivil toplumla birlikte, dışsal bir dolaşım olarak görür. Hegemonyanın bütün tematiği, sivil toplumun devletten bu ayrılığı olmaksızın, anlamsız hale gelecektir. Devlet bağımsız olarak fethedilebilir bir yapı olarak görülmedikçe, Gramsci’nin -özellikle- “mevzi savaşı” nosyonu anlamsız olacaktır. Fakat biz ne tür bir ayrılıktan söz ediyoruz? Bu hiç de basit bir konu değildir. Gramsci basit bir yaklaşımla, sözge-

⁵⁹ Paul Piccone, “Gramsci’s Hegelian Marxism,” *Political Theory* (Şubat 1974), s. 35.

limi, klasik siyasal iktisatçıların “gece bekçisi devlet” nosyonunu, onların aldığından daha gerçek anlamda alınamıştır (İtalyan toplumu ve ekonomisinin “dışarıdan” devlet “müdahalesi” olmaksızın düzenli bir biçimde işlediğine pek tanık olunmasa da). Gramsci, klasik siyasal iktisadın en parlak çağından bu yana köprülerin altından çok sular aktığını ve dolayısıyla bu görece basit ayrılığın fazlaca bir değerliğinin kalmadığının farkındaydı. (“Doğaldır ki, liberaller [liberal ‘iktisatçılar’] *veilleur de nuit*⁶⁰ olarak devletten yanadırlar ve tarihsel inisiyatifin sivil topluma ve de sivil toplumda baş gösteren çeşitli kuvvetlere bırakılmasını arzularlar –devlet, bu ‘centilmence oyunun’ ve oyun kurallarının muhafızıdır.”)⁶¹ Gramsci, modern devleti koşullayan şeyin kitlelerin örgütlülüğü (kitleler, iyi ya da kötü yönde, devletin eylem sahasını tabandan etkilemeye başlamışlardı) olduğunu düşündüğü için sınıf egemenliğinin bir aracı olarak devlet nosyonunu büyük ölçüde yeniden düzenlemek peşindeydi. Tabandan gelen bu basınç ülkeden ülkeye değişiklik gösterir, bu taleplere verilen resmi tepkiler de daha az çeşitli değildir. Bu şunu demeye gelir: burada anlaşılması gereken şey belli bir modern devletin doğası değil (Gramsci, Marx’ın *Gotha Programının Eleştirisi*’nin izinden giderek bunu yararsız bir soyutlama olarak görür), fakat değişik modern *devletlerin* bürünüş biçimleridir.

Gramsci’ye göre modern devlet biçimlerinin, şimdiye dek, egemen sınıfın bir gereci olarak devlet nosyonunu ifade etmesi muhtemel değildir. Kitle partileri ile baskı gruplarının devreye girdiği bir dönemde siyasi iktidar, birey girişimcinin (endüstrinin kaptanının) rolünün bankacılık ve finansın büyümesi sonucu ağır darbeler aldığı bir ekonomiyle uğraşmak durumundadır. Aynı dönemde, 1870’den sonra, gerçekleşen başka gelişme-

⁶⁰ *veilleur*... (Fr.): gece bekçisi (ç.n).

⁶¹ SPN, s. 262.

ler farklı bir doğrultudan, tabandan çıkıp yayıldı. Bu gelişmeler tabandaki halktan türeyen talepler, tarınma ve korunma yönündeki hak iddiaları biçiminde kendini gösterdi; eğer devletin meşruiyet iddiası bütünüyle anlamsız bir şeye dönüşmeyecekse, demokratikleşmeyle birlikte, bu taleplerin bir ölçüde karşılanması gerekiyordu. Bu iddiaların tarınması, devleti, klasik siyasal iktisat metinlerinde rastlanmayan yeni maceralara/yeni işlevlere götürmekteydi. Bu işlevlerin yeniliği yeni keşfedilen bir yüce gönüllülüktən dolayı değildi; yirminci yüzyıldaki biçimiyle “refah devleti” epeydir yürürlükteydi ve denetim sağlamanın bir vasıtası olarak görülebilirdi. Egemen sınıfların stratejisi -ya da bu sınıfların liderleri arasında ileriye görenlerin stratejisi- kitlelerin taleplerini toplumsal sistemin mantığını ya da kendi ellerindeki siyasal ve iktisadi karar verme mekanizmasının idamesini temelden tehdit etmeyecek sınırlar içerisinde tutmaktı. İşçi hareketinin stratejisi ise, Gramsci’ye göre, liderler ile yönlendirilenler arasındaki o geleneksel ayrımı bütünüyle yarıp aşacak türden bir karşı-hegemonik mücadeleyi içermeliydi. Toplumun sosyalist dönüşümü artık, nüfusun büyük çoğunluğunun kendi yaşamlarının efendisi olmasını, iktisadi ve siyasal konularda kendilerinin karar vermesini içeriyordu.

Bu noktada şunun bilincinde olmalıyız: ehil olmayan ellerde kullanıla kullanıla ucuzlamış bir kavram olarak değil de, belirligin bir biçimde Gramsciyen bir kavram olarak aldığımız hegemonya, kendi argümanlarını konsensus, entegrasyon ve “normlar” temelinde oluşturan bir işlevselcilikten fersah fersah uzaktadır. Egemen sınıfın, ancak toplumun bütününe ileriye taşıdığı takdirde hegemonik olacağı da söylenebilir; bu sınıfın keyfi değil, evrenselci bir ereği vardır.⁶² Hegemonya daha çok modernite içerisindeki bir dönemi anlatmak için tasarlanmıştı; bu dönemde devlet ile sivil toplum, politika ile iktisat,

⁶² Buci-Glucksmann, s. 57-58.

kamusal ile özel arasındaki çizgiler giderek bulanıklaşıyor ve birbirine karışıyordu. Devlet, sivil toplumu oluşturan beşeri ilişkiler ağına uzanan antenlerinden dolayı, komuta eden bir yapı ya da sınıf egemenliğinin bir faili ya da gereci olmaktan çok, hegemonik/baskın bir aygıttır. Devletin kendi egemenliğini yeniden üretme yeteneği, belki de toplumda bizatihi devlet yapısıyla ancak yüzeysel bir ilişki içerisinde olan bir ilişkiler ağına bağlıdır.

Bu noktada, analizimizi yeni bir eşiğe iten oldukça şaşırtıcı bir şeyi fark ediyor ya da hatırlıyoruz. Gramsci, devleti sınıf egemenliğinin bir gereci ya da aracı olarak gören yaklaşımdan çok, sivil toplumun en üst düzeyde ifadesi olarak gören Hegelyen nosyona yeniden eğilmeyi amaçlıyordu. Gramsci, bir dostuna yazdığı mektupta *Hapishane Defterleri*'nin argüman(lar)ına bir bakıma giriş yapmıştı:

Bu araştırma ayrıca devlet kavramını ele alıyor, ki bu kavram, politik toplumla sivil toplum arasında bir denge (ben bununla bir toplumsal grubun Kilise, sendikalar ya da okullar gibi sözüm ona özel kurumlar aracılığıyla toplumun bütünü üzerinde kurduğu hegemonyayı kastediyorum) olarak değil, çoğunlukla politik toplum olarak düşünülmektedir, yani verili bir üretim ve ekonomi biçimiyle uyum içerisinde olan kitleleri kontrol altında tutmak için kullanılan diktatörlük ya da bir diğer zor aygıtı.⁶³

Nicola Auciello çok haklı olarak şunları yazmıştır:

Gramsci, 1930'ların uluslararası komünist hareketinin büyük bölümünün aksine, dünya çapında gerçekleşen muazzam bir dönüşüm sürecine, devlet ile ekonomi arasındaki ilişkiye değgin (kapitalist gelişmenin yeni evresinin ve yeni zorunlulukların doğurduğu bir ilişkidir bu) genel trendleri algılamayı başarmıştır; çünkü Gramsci, önceki yıllarda, ve faşizm analiziyle bağlantılı soruşturmalara ve gözlemlere belli referanslar yaparak, kendi kuramsal donanımı içerisinde o geleneksel dikotomik şemaların hepsini

⁶³ *Letters from Prison*, s. 79, akt. Buci-Glucksmann, s. 20.

reddeden ve, daha çok, devletin "varlığının" izini bu "özel" ve "pre-devlet" kitle gerçekliğinde (buysa sivil toplumdur) sürmeyi amaçlayan bir devlet kavramını (ve onun "sivil toplumla" ilişkilerini) yavaş yavaş geliştirmeye başlamıştı.⁶⁴

Gramsci'nin devlete ve sivil topluma ilişkin olarak çizdiği portre ustalıktır ve üzerinde çokça konuşulmuştur, çünkü Hegel İtalya'da başka ülkelerdeki duruma kıyasla farklı algılanmıştı ve İtalyan birliği felsefesiyle özdeşleştirilmişti. Birlik karşıtlarının karakteri Hegel'i adamakıllı "radikalleştirdi", bu kişilerin devletçiliği *ipso facto* gerici değil, ilerici oldu. Hegelciliğin mevcut toplumsal ve politik "gerçekliklerle" çatışması, Hegel'in eski kuşaklardan başlayıp Gramsci'ye dek uzanan İtalyan entelektüelleri nezdindeki cazibesinden kaynaklanıyordu. Bu entelektüellerin berümsediği Hegelcilik Marx'la dolayım lanmaya bile ihtiyaç duymadı (oysa Hegelcilik İngilizce konuşan entelektüellere bir kuşak sonra Marx aracılığıyla ulaşacaktır). Gramsci Hegelciliğe "felsefi soruşturmanın dünya-tarihsel uğrağı" olarak göndermede bulunur, Marksizm ise bu soruşturmanın "ilk okuması"nı oluşturmaktadır.⁶⁵ Buna fazlaca şaşırmamalıyız. Paul Piccone'nin anlatımıyla,

[Gramsci'nin] Marksizmi Lenin'ininkinden ya da Marksizm-Leninizmin diğer versiyonlarından nitel olarak farklıdır. İtalyan toplumsal ve politik düşünce geleneğinin neredeyse bir devamıdır; bu gelenek içerisinde Spaventa'dan Labriola'ya ya da Croce'ye birçok kişi, toplumsal bireyselliğe ve nitelikçe yeni bir varoluş biçimine odaklanan beşeri kurtuluşu amaç olarak benimseyen bir yeni-Hegelcilik arayışına girmişti. Buysa, ilerlemeyi özel mülkiyet ya da burjuva kurumları gibi engelleri kaldırarak verili olanın mantığını daha da genişletmek olarak gören bütün ekonomist, de-

⁶⁴ *Socialismo ed Egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bari, 1974, s. 11, akt. Paul Piccone, *Italian Marxism* (Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1984), s. 197.

⁶⁵ Gramsci, akt. Neil McInnes, *The Western Marxists*, New York, Library Press, 1972, s. 197.

terminist ya da genelde objektivist vizyon biçimleriyle bağdaşmamaktaydı ve bağdaşmamaktadır.⁶⁶

Pasajda anılan burjuva kurumlara devleti de ekleyebiliriz. Piccone'nin "beşeri kurtuluşa" yaptığı referans çok yanlış olmasa bile: 1929-1931 yılları arasındaki bir dönemde Gramsci Marx'ın "'Yahudi Sorunu' Üzerine" başlıklı makalesini İtalyan-caya çevirdi,⁶⁷ bu makalenin etkisi *Hapishane Defterleri*'nin bütününde bir çan sesi gibi çınlar.⁶⁸ Marksist devlet kuramının entelektüel tarihi içerisinde Gramsci'nin düşüncesi gerçek bir ilerlemeye işaret etmektedir, fakat Gramsci'nin sağladığı bu ilerleme Marksizm-Leninizmin üzerine çıkan bir ilerlemedir ve sadece 1930'ların ürünü değildir: Gramsci'nin yazdığı metinlerin onun ölümünden sonra (ölümünden önce de) uzunca bir süre bastırılması ve çarpıtılması, Marx'ın erken dönem yazılarının parti ortodoksilerinin elinde neye uğradığıyla paralellik taşıyan bir hikâyedir. Bu iki ayrı bastırma ve çarpıtma çabasının (bunların her birinin kendine has karmaşık bir tarihi vardır) aynı temel nedenden dolayı gerçekleştirildiğinden ve bu çabalar tamamına erdirildikten sonra ideolojik olarak kutuplaşan bir Soğuk-Savaş ortamında her iki düşman kamp tarafından da bunların canla başla savunulduğundan şüphelenmekte ve bunu bir tez olarak ileri sürmekte yalnız değilim. Marksizmin, her iki kamp tarafından da -farklı nedenlerden ötürü- soğuk, objektivist, determinist bir dünya görüşü olarak gösterilmesi zorunluydu. Zorunluluk, tuhaf ahbaplıklar yaratmaktadır: hümanist Marksizmin ne olduğu ya da ne olabileceğine dair çarpıtılmış bir tablo sunmakta ve sonrasında bu çarpıtmayı savunmak için toplayabildikleri bütün kaynakları art arda sıralamakta ortaklaşan ahbaplardır bunlar.

⁶⁶ Piccone, *Italian Marxism*, s. 166.

⁶⁷ Buci-Glucksmann, s. 453, n 17.

⁶⁸ Örneğe bkz. Buci-Glucksmann, s. 288.

Gramsci'nin düşüncesi, bu kitabın argümanının çıkış noktasını oluşturan Marx-Hegel hesaplaşmasıyla makbul karşılanan bir yakınlık sergiler. Ancak Gramsci bir önemli konuda bu özgün hesaplaşmanın dikte ettirdiği koşulların ötesine geçmeyi başarır. Devleti burjuva sınıfının elindeki basit bir araç olarak görmenin çok uzağında olan Gramsci, devletin, bir sınıfın sınıf olarak oluşumunda, birleşmesinde ve konsolidasyonunda oynadığı rolü analiz eder.

Burjuva sınıfı "devletin dışındaki birleşik bir kendilik değildir. Serbest rekabetin işleminin bir sonucu olarak, devletin ekonomik kapasitesini icra etmek üzere sürekli olarak yeni kapitalist üretici grupları oluşuyor. ... Devletin işlevi ülke içindeki sınıfsal ihtilafları ve birbirine hasım gruplar arasındaki çatışmaları hukuksal bir çözüme kavuşturmaktır; devlet böylelikle farklı grupları birleştirir ve sınıfa katı, yekpare, dışsal bir görünüm kazandırır."⁶⁹ Devlet, burjuvazinin güdümünde olan bir araç değildir salt; devlet, daha çok, bu sınıfın bir bütün olarak kendi iç bölünmüşlüğünden kurtulmasına ve kendi siyasi hegemonyasını gerçekleştirmesine yardım ederek onun hukuksal-siyasal yönden birleşmesini kolaylaştıran bir yapıdır. Devlet, önceden verili (gizemsellik şalına büründürülmüş) bir sınıf yapısının basit bir gölge fenomeni ya da, Lenin'de olduğu gibi, salt sınıf mücadelesinin bir arenası olarak değil, bir sınıfın medyatörü olarak ortaya çıkmaktadır. Arka planda, ama çok da uzaklarda değil, Marx'ın 18 *Brumaire*'de klasik ifadesine kavuşturduğu şu düşünce yatmaktadır: burjuvazi, birbiriyle çatışan çıkarlara sahip katmanlara bölünmüş olduğu için, kendi birliğini hukuksal ve politik araçlarla oluşturacak bir devlete ihtiyaç duyar.

⁶⁹ "Class Intransigence and Italian History," *Selected Political Writings 1910-20*, s. 39-40, akt. Buci-Glucksmann, s. 130-131.

5

ÖZNE-DEVLET, NESNE-DEVLET: GRAMSCİ'DEN POULANTZAS'A

Bugün, devlet müdahalesinin, kapitalist toplumların sahip olduğu istikrarın korunması için vazgeçilmez bir rol oynadığı açıkça ortadadır. Marksist akademisyenlerle Marksizmin takipçileri arasında bu gelişmeye nadiren ve gayri muntazam (kuramsal) tepkiler verildiği de aynı şekilde aşikâr bir durumdur. Devlet müdahalesi, genelde devrimci fırsat dönemlerinin harekete geçirmesiyle, rasgele bir gelişme göstermiştir: bu dönemler 1917 ile 1920'lerin başlarını, 1930'ları ve 1960'larla 1970'leri (bu son dönem Avrokomünist devlet kuramının kısa bir süreliğine su yüzüne çıktığı dönemdir) kapsamaktadır. Tüm bu dönemlerde bizatihi "devletin" de su yüzüne çıkmasında ve kendisini ele alınması gereken genel ya da spesifik bir problem olarak sunmasında şaşılacak bir yön yoktur. Bu birbirini izleyen evrelerde devlet konusunun ne derecede yeterli ele alındığı elbette ki bir başka meseledir. Genel anlamda tabii ki şu görüş ileri sürülebilir: siyasal iktisadın (bu terimi burada daha çok modern anlamıyla kullanıyoruz) ve de ideolojinin etkisinin yetersiz bir kavranışı, kapi-

talist devletlerin tarihsel olarak değışen rolünün idrak edilmesini engellemiştir ve bu yetersizlik özellikle devlete Lenin'in yaklaştığı gibi (onu, sadece stratejik/devrimci eylemin politik alanıyla ilgili ayrı bir problem olarak, yani iktidarın - nasıl elde tutulacağıyla değil de- sadece nasıl alınacağı ya da ele geçirileceğiyle ilgili bir problem olarak almak) yaklaştırmaya devam eden analizler için geçerlidir.

Devlet konusunda çok sıkça ileri sürülen argüman şuydu: kapitalist devlet, her zamanki rolünü ve işlevini yerine getirirse de bunu bugün daha yeğın bir biçimde gerçekleştirmektedir, çünkü sermaye daha önceki dönemlerle kıyaslanamayacak ölçüde alan ve ölçek bakımından büyümüş, daha karmaşık ve daha talepkâr hale gelmiştir. Bu argüman, ki ben bunun yanlış olduğunu düşünüyorum, kuramcıları, Marx'ın spesifik gözlemlerine (örnekse, *18 Brumaire*'de Bonapartist devletin karakteri hakkında ifade ettiğı görüşler) ya da kaba ve kötü şöhretli genellemelerine (örnekse, devletin "egemen sınıfın yürütme komitesi" olduğı şeklindeki görüş) başvurmaktan alıkoymak için hiçbir şey yapmamıştır. Bu görüşler bağlamlarından koparılmış ve günümüzün oldukça farklı ve oldukça spesifik devlet-sermaye konfigürasyonlarını içeren toplumsal gerçekliklere uygulanmıştır.

Leninist modele başvurmaksa, ki sıkça başvurulanan bir yoldur bu, belki de daha bir talihsiz durumdu. Lenin, daha önce görmüş olduğumuz gibi, devleti araçsalıcı ve stratejik bir yaklaşımla ele alıyor, onu "bir sınıfın bir başka sınıfı ezme aygıtı" olarak görüyordu. Lenin devleti betimlerken onun baskı araçlarına (ordu, polis, mahkemeler) ve bunların burjuvaziyi nasıl iktidarda tuttuğına şaşmaz bir biçimde vurgu yapıyordu. Lenin, *Devlet ve İhtilal*'in sayfaları boyunca, Marx gibi, devletin, üzerinde kurulduğı tikel grubun tümünün çıkarları lehine serbestçe hareket eden bir fail olduğı yolunda naif/ideolojik illüzyonlar yaratma peşindeydi. Lenin'in bu illüz-

yonlara eklediği şey, devletin, zorunlu olarak "parçalanması" gereken bir *topos* (ya da benim "nesne-devlet" diye adlandırdığım bir şey) olarak düşünülmesi gerektiği, anarşistlerin proletarya diktatörlüğü biçiminde örgütlenmiş bir proleter devlete ihtiyaç olmaksızın devletin "sönümlenebileceğine" inanmakla yanılğıya kapıldıkları yolundaki uyarısıydı. Lenin, aynı minvalde, parlamenter yolda ısrar eden Sosyal Demokratlara karşı, sosyalizme başka türlü ulaşamayacağını, özellikle de parlamento aracılığıyla sosyalizmin kazanılamayacağını (Marx kesenkes bu kanıda değildi), çünkü burjuvazinin gerçek anlamda herhangi bir radikal tehdit karşısında devletin baskı aygıtını hiç zaman yitirmeksizin devreye sokacağını ileri sürmekteydi. Kültürel hegemonya meselesini ve hatta sermaye birikiminde devletin oynadığı rolü hiç dikkate almayan *Devlet ve İhtilal*'in sunduğu reçeteler, 1917 Rusya'sından daha gelişmiş olan kapitalist toplum biçimleri için geçerli değildir, asla da "geçerli" olmamıştır. *Devlet ve İhtilal*, devletin genişleme dönemleri için değil, kapitalist devlet yapılarının çöküş içerisinde olduğu dönemler için kaleme alınmış bir elkitabından başka bir şey değildir. Bu eser, özünde, toplum içinde Keynesyen ya da post-Keynesyen müdahaleciliğe henüz içerilmemiş türden erken dönem (pre-modern) kapitalist devlet formlarını temel alır. *Devlet ve İhtilal* Lenin'i daha makbul kılabilirdi; fakat bir modern devlet kuramı olarak, büyük ölçüde, geçerlikten yoksun bir kuramdır bu.

Lenin, neredeyse münhasıran, devletin bir baskı aygıtı olduğuna vurgu yaparken, Gramsci, daha önce görmüş olduğumuz gibi, modern devlet biçimlerinin kültürel hegemonyasına ışık tuttuğu, incelikli ve yaratıcı bir düşünsel çabayla devlet-sivil toplum ikilisinin portresini ortaya koyduğu ve devleti galiplerin yağma nesnesi ya da toplumun salt bir gölge fenomeni olarak değil, fakat sınıf çatışmasının yanı sıra sınıf

formasyonunun da gerçekleşebileceği bir arena olarak nitelediği için, bizi kendisine borçlu kılar. Ne ki, bu en son andığımız noktanın, ki kitabımızın argümanı açısından çok önemlidir bu, *Hapishane Defterleri*'nin sayfaları dışında daha da açıklığa kavuşturulmayı beklediği ileri sürülebilir. Bu açıklığa kavuşturma işini en nihayet Poulantzas üstlendi. *Hapishane Defterleri*'nin, modern devlet sektörlerinin analizine kıyasla, modern devletin ayakta kalmasına yardım eden şivil toplum kurumlarının ve değerlerinin analiziyle ilgili olarak daha fazla bilgi sağladığı da ileri sürülebilir.

Tüm bu nedenlerden dolayı, belli devletler ile onların belli sivil toplumları arasındaki ilişkinin yirminci yüzyıl boyunca bazen tedrici bazen dramatik bir biçimde değişirken, Marksist devlet kuramının bunun gerisinde kaldığını, bu iki alanın birbiriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu ya da spesifik durumlarda nasıl bir ilişki içerisinde olabileceğini anlamakta zorlandığını söylemenin bir mahzuru yoktur. Kısım, devleti toplumun iktisadi temelinde meydana gelen değişimleri yansıtan basit bir üstyapı olarak gören vülger ekonomik-determinist görüş tarafından her daim taze tutulan o mazeretten ya da yedek öğeden ötürü, Marksistlerin ensonu kapitalist devletlere ilişkin daha yeterli bir kuram geliştirmelerinin imkânsız olduğu ortaya çıkmıştır. Devlete ilişkin olarak şöyle ya da böyle yoğun bir politizasyonun ve çalkantının yaşandığı dönemlerde (1960'ların sonları gibi) ön plana çıkabilen kavramlar bile, önemli ölçüde, başka kavramlardan türetilmiştir. Devlet konusunda ortaya konulan bu tür analizlerin, en şaşıla zamanlarda bile, Boris Frankel'in sert fakat yerinde deyişiyle, "abartı, tarih dışı soyutlama ve genel bir yüzeysellik"¹le malul olmasında belki de fazlaca şaşacak bir yön yoktur. Faşizm ve Stalinizmin etkisi

¹ Boris Frankel, "On the State of the State. Marxist Theories of the State after Leninism", *Theory and Society* 7 (1979), s. 202.

sonucu “otoriter devlet”, “devlet kapitalizmi” ve “totaliter devlet” gibi nosyonlar Frankfurt Okulu’nun Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Theodor Adorno ve Herbert Marcuse gibi önde gelen isimlerinin yazılarında yer almaya başladı; fakat bunlar, başka nedenlerden dolayı daha önceden ulaşılmış şu inancı destekleme adına ortaya çıkmıştı: “tekelci kapitalizm çağı”nda ya da “toplumun total olarak yönetildiği” bir çağda, devlet ile sivil toplum arasındaki çelişki artık yirminci yüzyılda geçerli değildir; bu, artık çok gerilerde kalmış olan o destansı on dokuzuncu yüzyıl kapitalist sanayileşme döneminin bir sonucuydu salt. Frankel’in verdiği hüküm, gene sert, fakat isabetlidir:

Frankfurt Okulu’nun devlet biçimleri ile özgül toplumsal kuvvetleri birbirinden ayırt edememesi, kültürel meselelerle aşırı derecede meşgul olmasından -ki bu meseleler genelde Gramsci’nin bakış açısından ele alınmıyordu- ve tarihsel olarak özgül siyasal iktisadi sınırlı biçimde uygulamasından kaynaklanıyordu.

Bir diğer okulun yazarları (Baran ve Sweezy, Mattick, Mandel, Dobb ve Braverman) kapitalist devletin doğasını analiz ederken, devlet aygıtlarının içyapılarına bakmak yerine, sivil toplumda süregiden üretim sürecine bakmışlardır. “Bu yazarlar, kişinin, sermaye-emek ilişkilerini anladığı takdirde, eşzamanlı olarak kapitalist devletleri de anlayacağını varsayarak büyük bir hataya düşerler.”²

Bu, eğip bükmeden söylersek, sürdürülebilir olmayan haksız/indirgemeci bir argümandır ve sonunda, Marksizmin akademideki entelektüel itibarının zararına olacak şekilde, başka yaklaşımların gölgesinde kalmayı hak etmiştir. Ralph Miliband 1969’da *The State in Capitalist Society* (Kapitalist Toplumda Devlet) başlıklı kitabını yazdığında, ideolojik üstünlük epeydir hükmünü sürdürür durumdaydı ve bunda modern

² Frankel, s. 203.

sanayi toplumunun Weberci, çoğulcu ve yönetsel kuramcılarının payı büyüktü. Poulantzas, Miliband'ın bu kitabının argümanındaki savunmacı ("son hendek") tonu fark etmekte gecikmedi. 1970'lerin o ünlü ama yorucu, didişmeli ve kimi-leyin saçma Miliband-Poulantzas tartışmasını yeniden aktarmanın yeri burası değil. Bu tartışmaya başka kitaplarda yeterince kapsamlı bir biçimde yer verilmiş ve onun aydınlatıcı olmaktan çok ortamı kızıştıran bir etki yarattığı gösterilmiştir. Fakat bu tartışmayı bütünüyle göz ardı edemeyiz, çünkü Miliband-Poulantzas kavgası belki de Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nden sonra yirminci yüzyıl Marksist devlet kuramına yapılan en önemli katkı olan bir eserin doğuşuna yol açtı: *Devlet, İktidar, Sosyalizm*. Poulantzas'ın son çalışması olan bu kitabı aşağıda ele alacağız.

Miliband'a göre, Marx'ın devletin sınıf egemenliğinin bir aracı olduğu yönündeki sloganı sıkıntı yaratan bir slogan değil, azami bir ciddiyetle ele alınması gereken ve üstüne üstlük empirik yönden tanıtlanmaya elverişli olan bir aksiyomdur. Miliband'ın büyük ölçüde betimsel nitelik taşıyan anlatımı, sınıfsal tahakküm mekanizmalarının doğasını ortaya koymayı başaramaz. Empirik araştırma ya da empirik araştırma fikri, devlet aracılığıyla uygulanan sınıf iktidarının temel belirleyicilerinin gerçekte neler olduğunu kuramsal olarak tanımlama çabasını bir tarafa atar. Miliband'ın araçsalcılığı onu şu önermeye götürür: devletin niteliği sınıflar arasındaki mücadeleler tarafından belirlenir. Poulantzas'a göre bu, ki Poulantzas burada açıkça Gramsci'nin izinden gitmektedir, devleti küçümsemek demektir; oysa devlet, *sui generis* bir gerçekliğe sahiptir. Poulantzas'a göre devlet, sınıf mücadelesinin bir sonucu ya da bileşkesi değil, sınıf mücadelesinin bir sebebi, ya da Gramsci'nin tanımıyla, sınıf mücadelesinin bir failidir ya da bu mücadelenin gerçekleştiği yerdir.

Poulantzas'ın görüşünün zayıflığı tam da Gramsci'yle yapılan bu kıyaslama sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu zayıflık, Miliband'ın o dönemde düşündüğü gibi, yapıyı failden ayırt edemeyen bir "yapısal süper-belirlenimcilik"ten dolayı değildir (gerçi Poulantzas'ın yapısalcı jargonu bir aşamada bıkırtıcı olabilmektedir). Bu zayıflık Poulantzas'ın, şapkadan tavşan çıkarır gibi, "sınıf mücadelesini, tartışmada karşı tarafı susturmanın bir yolu olarak üretme eğiliminde olmasıdır, ki bu da asla bu tikel tartışmaya özgü olan bir durum değildir. Poulantzas'a göre sınıf mücadelesi en önemli analitik ögedir, tanım gereği hep olup biten bir şeydir, bir tür kuramsal *demi-urgos*³ ya da *deus ex machina*'dır. Buna karşılık Gramsci, böylesi kolaycı varsayımlardan kaçınmıştır. Sınıf mücadelesinin yokluğu tam da onun hegemonya kavramının açıklamaya soyunduğu ve hâlâ açıklayabildiği şeylerden birisidir. Oysa Poulantzasçı sınıf mücadelesi, çok sıkça oynandığı için sonuçta belki de tam olarak hiçbir şeyi açıklayamayan bir tür entelektüel kozdur. Buna rağmen Poulantzas'ın Miliband'a karşı savunduğu (Miliband'ın kapitalist devleti kendine özgü mantığa sahip bir yapı olarak doyurucu biçimde kuramsallaştırmadığı yönündeki) görüş, Poulantzas'a etkili bir biçimde kendi gündemine yoğunlaşmasını sağlamıştır. Poulantzas, *Devlet, İktidar, Sosyalizm*'de, devletin "birbirinden koparılabilir parçaların oluşturduğu bir birlik olmadığını, genelde merkezileşme ya da *merkeziyetçilik* terimiyle ifade edilen bir birlik aygıtı görünümünü sergilediğini ve bunun da *devlet erkinin* o ikiye bölünerek çoğalan *birliğiyle* ilintili olduğunu" ileri sürmüştür. Bu formülasyon şifreli bir formülasyondur. Poulantzas, yazılarında ne demek istediğini açıklığa kavuşturmak için çoğu kez büyük çaba harcamak zorunda kalmıştır. Ne ki onun genelde neyi amaçladığı o kadar da muğlak değildir. Poulantzas'ın

³ Platon felsefesinde düzenleyici Tanrı (ç.n.).

amacı devletin “özgül iç birliğini” kuramsallaştırmaktır (“kendi mantığına uyan” ve, Gramsci’nin de farkına varmış olduğu gibi, salt sınıf ilişkilerinin sivil toplumda yarattığı etkinin bir sonucu değil, fakat sınıf ilişkilerinin kurucusu olan bir devlettir bu). Devlet, iktidarın uygulandığı “stratejik bir alandır”, bir yerdir. Politik mücadeleler “bu çerçeve içerisinde” kendini gösterir.⁴

Bu, sınıf tahakkümüne tanınan bu gibi önceliklerin kapitalist devlet kurumlarında *mevcut olmadığı* anlamına gelir. Poulantzas’ın o sıkıntılı “görelî özerklik” nosyonu (doğrusu, Miliband’la paylaştığı bir nosyondur bu, ama Miliband bu kavramı farklı tanımlamıştır), devlet kuramının hiçbir şekilde ekonomik ya da toplumsal alanın analizine indirgenemeyeceğini anlatır. Devlet, kendi sahası dışındaki hiçbir şeyin yansıması ya da ifadesi değildir. Poulantzas’ın “görelî özerklik” kavramıyla ne demek istediğini Jeffrey Isaac çok güzel özetler:

Ekonomi ile devlet, sadece kendi personelleri açısından değil, kendi varoluş ilkeleri ve kurucu rasyonellikleri açısından da farklılık gösterirler. Ekonomiyi çok sayıda özel kurum (girişimler, şirketler, bankalar) oluşturur, bunların gözettiği ölçü tikelcilik ve özel kazançtır. Devleti ise bir dizi kamusal kurum (yürütme organı, parlamento, mahkemeler, polis, ordu, bürokrasi) oluşturur, bunların gözettiği ölçü ise iç ve dış düzenin/“güvenliğin” sağlanması ve “genel çıkar”dır. Görelî özerklik kavramı sınıf ilişkileri ile devlet arasındaki yapısal ilişkiyi anlatır. Her biri diğerinin varoluş koşuludur ve her biri bu anlamda diğerine içerilmiştir, ama bu arada kendi özerkliklerini de sürdürmektedirler. Devlet ile sınıf arasındaki bu temel ve zorunlu ilişkiden ötürü, devletin sınıf ilişkileriyle olan ilişkisine binaen geldiği noktadan ya da sınıf ilişkilerinin devletle olan ilişkisine binaen içinde bulunduğu durumdan ötürü, devlet ile sınıf ancak görelî özerk olabilir. Dolayısıyla

⁴ Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, Londra, Verso, 1980. Miliband-Poulantzas tartışması için bkz. Robin Blackburn (haz.), *Ideology and Social Science*, Londra, Fontana Books, 1972, s. 238-262 (Verso, 1980), s. 136.

görelî özerklik kavramı iki toplumsal yapı (devlet ile üretim ilişkileri) arasındaki nedensel belirlenimleri anlatır, bu her iki yapıyı karakterize eden şey kurumsal özgüllük ve nedensel etkililiktir.⁵

Hegel'in özgün formülasyonunda olduğu gibi, genç Marx'ın yanı sıra Gramsci tarafından da sorgulandığı ama sonunda kabul edildiği şekliyle, bu iki alan, devlet ve sivil toplum, birbirine sıkı sıkıya kapalı/geçirimsiz alanlar değildir, fakat kavramsal olarak farklı ve pratikte karşılıklı olarak birbirini belirleyen ve birbirine nüfuz eden alanlardır. Bununla beraber, görelî özerklik kavramı, ki bu kavramın kendisi de sorgulanmış ve eleştirilmiştir, argümanımızın, çizdiği çemberde tam bir devir yapmasına ve, Gramsci'nin tespit ettiği gibi, Marx'ın başlangıç noktasını ve Hegel'in siyasi mirasını oluşturan devlet-sivil toplum ilişkisine yeniden dönmesine yardımcı olmaktadır. Poulantzas'ın formülasyonundaki görelî özerklik, bununla uyumlu olarak, rekabetçi kapitalizme ait müdahaleci olmayan/liberal bir devlet demek değildir (gerçi bu fikir, görece özerk devletin ideolojik gerekçesi olarak hizmet görebilir ve görmüştür de). Görelî özerklikle kastedilen şey iktisadi alanın siyasi kaygılardan daha genel anlamda yapısal ayrılığı ve siyasi alanın özgüllüğüdür. Refah devletlerinin müdahaleleri ya da Keynesyen bir nitelik taşıyan uygulamalar, Poulantzas'ın ifadesiyle, kapitalist devletin görelî özerkliğinin "dönüştürülmüş biçimleri" olarak görülebilir. Dolayısıyla devlet, sivil toplum içerisinde açıktan açığa müdahalede bulunmadığında bile, nedensel belirleyici olarak mütalaa edilebilir. Devlet müdahale ettiğinde bunu, sıfır toplamı bir şekilde, bir başka deyişle, kendi özgül özerkliğinin aleyhine olacak şekilde yapmaz.⁶

⁵ Jeffrey C. Isaac, *Power and Marxist Theory. A Realist View*, (Ithaca, Cornell University Press, 1987), s. 166.

⁶ Poulantzas, *State, Power, Socialism*, s. 166-167.

Poulantzas'ın devletin görelî özerkliğiyle ilgili formülasyonun çarpıcı yönünü, onun önemli noktalarda Marx'ın ""Yahudi Sorunu" Üzerine"de geliştirdiği temel argümanı hatırlatması oluşturmaktadır. Poulantzas daha öncesinden, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*'da, kapitalist devlete ilişkin olarak şunları yazmıştır:

Onun temel belirtik özelliği (devlette birer "birey", "yurttaş", "politik kişi" olarak sabitlenen) öznelerin birer üretici fail olarak belirlenmesini içermemesi olgusunda düğümlenmektedir; ve bu, diğer devlet biçimlerinde söz konusu olan bir durum değildi. Aynı anda bu sınıf devlet bir başka özgül özellik daha sunar: siyasi sınıf egemenliği onun kurumlarında hiçbir zaman mevcut değildir. Kapitalist devlet kendisini bir halk-sınıf devleti olarak sunar. Onun kurumları "bireylerin" ya da "politik kişilerin" özgürlüğü ve eşitliği ilkesi etrafında örgütlenmiştir. Onun meşruiyeti o monarşik ilkede saklı olan tanrısal irade üzerine değil, fakat biçimsel özgür ve eşit yurttaşların oluşturduğu birlik üzerine ve halkın egemenliği ve devletin halka olan seküler sorumluluğu üzerine kuruludur artık. ... Dolayısıyla modern devlet kendisini toplumun bütününe genel çıkarını cisimlendiren, yani devleti oluşturan ulusun iradesini maddi görünümüne kavuşturan bir yapı olarak sunar.⁷

"Siyasi kurtuluşun" ve "yabancı politiğin" diline nasıl da yakın bir dildir bu! Poulantzas'a göre siyasi alan bir beşeri eşitlik ve ortak yarar âlemi olarak gözükmekte ve kendisini öyle sunmaktadır. Poulantzas *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*'da burjuva hukukunu tartışırken, "sınıfsal egemenliğin bütün izlerinin sistematik olarak burjuva hukukunun dilinden çıkarılmış olduğunu" kabul eder.⁸ Bu bir bakıma özel hukuk için (özel hukukta kişiler özel hakların eşit taşıyıcısı olarak sınıflandırılır), bir bakıma da kamu hukuku için (kamusal hukukta ise kişiler devlete tâbi olan eşit yurttaşlar olarak sınıflandırılır) ge-

⁷ Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, (Londra, Verso, 1973), s. 123.

⁸ *Political Power...* s. 214.

çerlidir. Böylelikle Poulantzas'ın o özgün "izolasyon efekti"⁹ formülasyonu ortaya çıkar: burjuva hukuku işçilerden, onların bulundukları yerin sınıfsal doğasını ve sınıfa bağımlılığını, onları "ulusal bir topluluğu" oluşturmak üzere bir araya gelen birey yurttaşlar olarak resmen oluşturmak suretiyle gizler. Bu çağırmanın (*interpellation*) ilkesel olarak düpedüz aldatmayı içermesi gerekmez, çünkü bu gerçekten de mevcut olan bir şeyin, politik/evrensel rollerin tikel ekonomik işlevlerden ayrışmasının ölçüsüdür ve tam da sistemin durmaksızın işlemesine hizmet eden bir ayrışmadır. Bu, sonuçta, işçilerin ve kapitalistlerin yasal mülkiyet haklarının taşıyıcısı olmalarıyla (işçilerin tümünün satmak zorunda olduğu şey kendi emek güçleri olsa bile), işçilerin biçimsel olarak serbest sözleşmelere girmesiyle (bu biçimsel serbestliğin içi -zorunlu olarak- özgül durumlarda ne denli boş kalırsa kalsın), birbirleriyle yasal eşitlik ya da "yasa önünde eşitlik" temelinde yarışmalarıyla (bu tür bir eşitlik ne denli biçimsel olursa olsun), aralarında geleneksel ya da ailevi bağların olmayışıyla ve nihayet eşit siyasi haklara sahip olmalarıyla ilgili olarak yaşadıkları bir deneyim meselesidir. Bütün bunlar insanların gözünü boyamak için kullanılan ideolojik sis perdesi ya da tezgâhlar değil, modern devletin kati başarılarıdır. Marx'ın "siyasi" kurtuluş ile "beşeri" kurtuluş arasında koyduğu orijinal ayrım, "siyasi" kurtuluşu basitçe kötülemeye değil, onun "beşeri" kurtuluş vaaadinin önsezisi ya da provası olarak karakterini açığa çıkarmayı amaçlıyordu. Poulantzas da, bütünüyle benzer şekilde, modern devletin başarılarını, ki bu bunlar Marx'ın daha 1843'te ana hatlarıyla ortaya koyduğu gibi "siyasi kurtuluşa" ilişkin başarılardır tam tamuna, spesifik durumlarda ne denli eksikli ya da altı boş olursa olsun, yine de ilkesel olarak gerçek ve değerli olan bir şeyin ölçüsü olarak görür. Poulantzas'ın "izolasyon efekti",

⁹ *Political Power...* s. 130.

bizi Marx'ın dikkatlice ayarlanmış "siyasi kurtuluş" nosyonuna yeniden dönmekten alıkoyamaz.

O halde Poulantzas'ın argümanının doğrultusu Marx'ın "Yahudi Sorunu" nundaki argümanını araştırmaktadır; bu argüman "tekelci devlet kapitalizmi" ile onun araçsalcı benzerinde uzun süre derinlerde kaldıktan sonra, bastırılmış olan bir şeyin yeniden geri dönüşü gibi, yeniden su yüzüne çıkar. "İzolasyon efekti" toplumun sınıflara bölünmüşlüğü'nün bir sonucu değildir. O, sınıfların kurucu gerçekliğidir. "Dolayısıyla, izolasyon efekti kuramının dikkat çektiği şey soyut yasal eşitlik değil, bu eşitliğin kapitalist üretim tarzı içerisinde yarattığı etkilerdir."¹⁰ Poulantzas "izolasyon efekti"ni geliştirirken, bir yandan da "yabancı politiği" yeniden adamakıllı geliştirir ve hatta rafine eder. Poulantzas "izolasyon efekti"nin üç ayrı süreci ya da uğrağı içerdiğini söyler. Birinci olarak, özel hukuk aracılığıyla bireylerin izolasyonu söz konusudur, bu izolasyon insanları özel hakların ve yasal unvanların taşıyıcısı olarak çağırır. İkinci olarak, bireylerin kamu hukuku aracılığıyla izolasyonu vardır, bu da bireyleri resmi ve hukuki olarak özgür ve eşit (devlete eşit şekilde bağımlı) yurttaşlar olarak çağırır. Üçüncü olarak da karşımıza, dağıtılmış ya da birbirinden izole edilmiş ya da, Marx'ın deyiimiyle, parçalanmış ve "atomize edilmiş" bireylerin birliğini yeniden oluşturma ihtiyacı çıkmaktadır. Bu yeniden oluşturma zorunlu olarak, sözgelimi "temsili demokrasi"deki gibi, *yeniden* temsil biçimini alır. İzolasyon efektinin sonucu, Poulantzas'a göre, her üç uğrağında da işçi sınıfının demoralizasyonu ve dağınıklığı olsa da, ve benim bu içgörüyü bir itirazım olmasa da, izolasyon efektinin toplumsal sonucunun (parçalanma) proletaryayla başladığı ya da bittiğini düşünmek için bir sebep yoktur. Marx'ın 1843'te farkında olduğu gibi, parçalanma, yabancı dev-

¹⁰ Poulantzas, *Political Power...* s. 173.

letin sahasına giren herkesin bilincini büyük bir olasılıkla etki-leyecektir. Poulantzas da büyük ölçüde aynı noktaya parmak basar: "Bu bireyselleş(tir)me ideolojisi sınıfsal ilişkileri maskeleyemeye ve karartmaya hizmet etmekle kalmaz (kapitalist devlet, kendini asla bir sınıf devleti diye sunmaz), ayrıca halk kitlelerinin bölünmesinde ve izolasyonunda [bireyselleş(tir)me] aktif bir rol oynar."¹¹ Burada da, Poulantzas'ın niyeti bu kavramları o uzun uykularından uyandırmak olsun ya da olmasın, "yabancı politik" ve "siyasi kurtuluş" kavramları aklımıza geliyor. Devletin resmi söz dağarında hiçbir şekilde yer almayan sınıf, özel ve tikelselci alana (sivil topluma) itilir; bu arada işçiler devletle yüzleşirken özgür-eşit yurttaşlar olarak kamusal bir kimlik edinirler. Bu ayrı ama birbirini karşılıklı besleyen roller arasında bir uyarlık yoktur. Her biri işçi ya da daha genelde birey üzerinde taleplerde bulunur, bunlar gerçek anlamda mutlak ve özel taleplerdir. Bir işçi sınıfı "kamusal alanının" örgütlenmesi ("kamusal alan", Poulantzas'ın *Devlet, İktidar ve Sosyalizm*'i yazdığı sırada Habermas'ın ortaya attığı bir terimdir) bu koşullarda bir hayli güç olacaktır; fakat aynı şey, Chantal Mouffe ile Ernesto Laclau'nun kurtuluşu gerçekleştirecek özne olarak proletaryanın yerine geçirdikleri "yeni toplumsal hareketlerin"¹² örgütlenmesi için de söylenebilir. Gerçekten, bugün "post-modernite" diye adlandırılan şeyin kertikli/parçalı niteliğinin, Mouffe ile Laclau'nun değil fakat Poulantzas'ın görüş açısından bakıldığında, meseleleri daha da ağırlaştırdığı görülür. İşçiler kendi "örgütsel" çıkarlarının peşinde koşarken, kendi kimliklerini şekillendiren ve böylelikle kendilerini "kendisi için sınıf" olarak oluşturma kapasitelerini (bu kapasite sayesinde işçi sınıfı, kendisini ve kendisiyle birlikte toplu-

¹¹ Poulantzas, *State, Power, Socialism*, s. 66.

¹² Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londra, Verso, 1985, *passim*.

mun bütününü özgürleştirebilecektir) sürekli olarak zayıflatan o özel-kamusal ayrılığını yeniden üretirler. Bu kısıtlar fiziksel baskıların ya da hukuksal yasakların bir sonucu olarak anlaşılmamalıdır. Bunlar modern devletin mantığına, modern devletin tanımına nakşedilmiştir; modern devlet elbette bu kısıtların yerine fiziksel zor'u ve hukuksal yasakları geçirebilir. Gerçekten ürkütücü olan şey, Gramsci'den aldığımız işaretlerle söylersek, belki de, fiziksel zor'un ve hukuksal yasakların genelde gerekli olmamasıdır tam da.

Poulantzas, argümanının bu noktasında, Gramsci'nin anladığı şekliyle hegemonya mücadelesi için bugünlerde kapılabileceğimiz herhangi bir ümide meydan vermemektedir sanki. Yine de Poulantzas, demokratik devleti kapitalist çağın karakteristik biçimi olarak görür. Onun yaklaşımı Marx'ın "politik cumhuriyeti" "soyut devletin en gelişmiş biçimi" olarak ve "bu yabancılaşmanın kendi alanı içerisinde olumsuzlanması" olarak nitelendirmesini¹³ akla getirir. Poulantzas'ın kapitalizm ile demokrasiyi devlet düzleminde ilintilendirmesi, Engels ya da Lenin'inkine benzemez. Bu ilintilendirmenin esin kaynağı daha çok genç Marx'tır. Demokratik devlet, ekonomik alanın politik alandan kurumsal ayrılığını en eksiksiz biçimde cisimleştirir, dışavurur ve temsil eder. Modern/demokratik devletin sahası içerisindeki bütün herkes hem belli özel hakların taşıyıcısı bireyler olarak, hem de kamusal ve kamu tarafından tanınan haklara sahip yurttaşlar olarak mütalaa edilir. Bu ikili durum, tam da, kapitalist devletin toplumun genel çıkarının cisimleşmiş hali ya da temsilcisi gibi gözükmesini sağlayan şeydir. Kapitalist devletin bunu yapabilme iddiası asla tamamen kurmaca ya da gerçeğe aykırı değildir. Fakat yine de sınırlılıkları olan bir iddiadır. Modern kapitalist devletin karakteristik biçimi olarak demokrasi, işçi sınıflarına oy kullanma hakkı

¹³ MECW, iii, s. 30-31; Isaacs, s. 174 (n 68).

verir ve, bu tür demokrasinin savunucularının ileri sürdüğü üzere, çatışmayı görece yeni ve barışçıl bir biçimde kurumsallaştırması sayesinde, sosyalist politikanın önünü açar. Yurttaşlık ve meslek arasındaki organik ilişki artık söz konusu olmaktan çıktığında ve gerçekten de bu ikisi birbiriyle hiçbir şekilde ilintili olmadığına, devlet kendi evrenselliğini, tıpkı Marx'ın 1843'te işaret etmiş olduğu gibi, ancak özel yaşamın asimetrilerine yönelik karşı-ayrım içerisinde açıkça gösterir. Poulantzas, kendi payına, *Devlet, İktidar, Sosyalizm*'i şu mottoyla bitirir: "Şurası kesin ki, sosyalizm ya demokratik olacak ya da hiç olmayacaktır"; fakat Poulantzas'ın "demokratik" derken zihninde olan şey, bugün kullanıldığı şekliyle salt biçimsel/daraltılmış bir nosyon değil, aynı zamanda daha mad-di/daha kapsamlı bir kavramdır: "siyasi" kurtuluşa karşı "beşeri" kurtuluş.

Peki o zaman Poulantzas'ın kapitalist devlete, o dönemde varolduğu haliyle, bahsettiği özellikleri nasıl anlamalıyız? Bu kapitalist devlet, merkezi siyasi iktidardan (daha önce belirtilen anlamda) görece özerk bir yapı olarak anlaşılmalıdır; kendi sivil toplumuyla mekanik/dışsal bir ilişki içerisinde olmaktan uzak olan bu yapı, "her zaman, farklı biçimlerde, üretim ilişkilerinin kuruluşunda ve yeniden üretiminde mevcut olmuştur."¹⁴ Teritoryal egemenlik ile yasa ve düzenin idamesiyle meşgul olan bir politik yapıdır bu; fakat önceki devletlerin aksine (bu devletler de teritoryal egemenlik ile yasa ve düzenin idamesiyle ilgilenmişlerdir) modern devlet aynı zamanda kendi başına ekonomik bir yapı değildir. Yani, modern devlet ekonomik pratiklerin varoluş koşullarını güvence altına alabilir ve kendi başına ekonomik sonuçları olan faaliyetlerde bulunabilir. Bu tür pratikler yine de kavramsal ve kurumsal olarak, deyim yerindeyse, devlet eyleminin yetki alanının dışına

¹⁴ Poulantzas, *State, Power, Socialism*, s. 17.

düşmektedir. Toplumdaki üretim ilişkileri ve sermayenin tahakkümü devlete önemli sınırlamalar dayatır, bunlar sermayenin ayrıcalıklarını düzeltmeye ya da ortadan kaldırmaya girişen sosyal demokrat ya da sosyalist devlet biçimlerinin şiddetle yaşadığı sınırlamalardır. “Sermaye kaçıışı” uzak bir kuramsal olasılık olmaktan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Fakat böylesine ürkünç ve dramatik bir tehdit yaşamayan kapitalizm, genelde, devlet eylemi sahasına çok aşikâr tarzda sınırlama getirir. Devlet, kendi başına, ekonomik olarak üretken eylemlere kendini kaptırmadığı ölçüde (ben bu ölçüyü, genelde, hatırı sayılır bir ölçü olarak almaktayım) onun, I. Charles zamanındaki İngiliz Krallığı örneğinde görüldüğü gibi, “kendi başına yaşamını idame ettirmesi” beklenemez. Onun kesesinin bağları dışarıdan müdahaleyle sıkıca bağlanacak ya da gevşetilecektir. Devlet kendi gelir kaynaklarını doğrudan üretmediği için, özel birikim süreci tarafından kısıt altına alınmakta ve kendi vergi gelirleri açısından meta dolaşımına ve yeni sermaye yatırımlarına bağımlı olmaktadır. Claus Offe ile Volker Ronge’nin sözleriyle, “... devlet, kendi örgütlenme gücünün ötesinde olan bir birikim sürecine bağımlıdır. ... devlet, devlet erkinin kullanımı açısından vazgeçilmez olan kaynakların akışını kontrol etme gücünden yoksundur”; durum, devletin sermaye birikimiyle doğrudan ilgili olan toplumlarda sınıflar ya da sınıf fraksiyonlarıyla fazladan kurduğu ittifaklardan ve yakınlıklardan bağımsız olarak, budur.¹⁵ Bunun ardından Charles Lindblom’un “sermaye kesiminin ayrıcalıklı konumu”¹⁶ diye adlandırdığı şey gelir, sermaye kesimi ile devlet arasındaki özel ilişkiyi ve devletin üzerindeki yapısal kısıtlamayı anlatan bir deyimdir bu. Başarılı

¹⁵ Claus Offe ve Volker Ronge, “Theses on the Theory of the State”, *New German Critique*, 6 (Güz 1975), s. 137-147, akt. Isaacs, s. 179.

¹⁶ Charles Lindblom, *Politics and Markets*, (New York, Harper & Row, 1977), s. 172.

sermaye birikimi, devletin gelir ve istikrar açısından sermayeye bağımlı olmasından ötürü, önemli bir siyasi mülhaza olmak durumundadır. Burada özellikle ilgi çeken şey devletin, bu koşullarda, kendisini toplumun genel çıkarının/bütün sınıfların çıkarının koruyucusu olarak sunma yetisidir.¹⁷ Adam Przeworski bu hususu çok iyi açıklığa kavuşturur:

Kâr, tümel genişlemenin gerekli koşulu olduğu için, kapitalistler kapitalist toplumlar içerisinde tümel [bir] çıkarın taşıyıcısı olarak gözüdürler. Onların halihazırdaki çıkarı toplumdaki herhangi bir kimsenin gelecekteki çıkarıyla her nasılsa örtüşür; onlar ne kadar çok kâr edinirlerse, toplumun bütününe gelecekteki maddi yaşam koşulları o kadar gelişme gösterir. Başka herhangi bir grubun kendi yaşam koşullarını iyileştirmek için öne sürdüğü talepler, toplumun bütününe gelecekteki çıkarlarına ters düşmüş gözüdür. Kapitalizmde ücretler ve kârlar konusunda baş gösteren tartışmalar bugün ile gelecek arasındaki bir değiş-tokuş gibidir. Kapitalistler, kapitalist üretim sisteminin örgütlülüğünden dolayı özgün bir pozisyonadırlar; onların çıkarları tümel çıkarlar olarak gözüdürken, diğer bütün grupların çıkarları asalakça gözüdür.¹⁸

Przeworski bir başka yerde şunları yazar:

İşçilerin birer birey olarak burjuva toplumuna entegrasyonunu önlemek için işçi sınıfının [burjuvazinininkinden] farklı çıkarlarına vurgu yapmak gerekmekeydi. Kapitalizmde, kapitalistler doğaldır ki gelecekteki tümel çıkarların taşıyıcıları olarak gözüdürler, buna karşılık diğer grupların çıkarları gelecekteki gelişmeye ters düşer ve dolayısıyla tikel çıkarlar olarak gözüdür. Kapitalistler yatırımcılardır, işverenlerdir, buluş sahipleridir. Onların toplumsal üretimin bir kısmına el koymaları, yatırımın ve de üretimin, istihdamın ve tüketimin süregitmesi için gereklidir. Onların tikel çıkarı (kâr) gelecekte herhangi bir kimsenin maddi koşulunda iyileşme olması için gerekli bir koşuldur. Tümelcilik (evrenselcilik)

¹⁷ Offe ve Ronge, s. 142.

¹⁸ Adam Przeworski, "Proletariat into a Class: the Process of Class Formation from Karl Kautsky's 'The Class Struggle' to Recent Controversies", *Politics and Society*, 7 (1977), s. 350.

burjuvazinin doğal ideolojisi olmaktadır, çünkü insanların bazı ortak ya da kamusal çıkarlara sahip olduğu düşünüldüğü sürece, bir sınıf olarak kapitalistler bu çıkarların cisimleşmiş hali olurlar. Dolayısıyla toplumun, kendisini ortak ekonomik çıkarlarla sahip bireylerden oluşan bir birlik olarak resmeden bir ideolojinin hükmü altında olması, her bir birey kapitalistin ya da şirketin çıkarına olmasa da, bir sınıf olarak kapitalistlerin çıkarıdır. Topluma sınıf merceğinden bakmamak kapitalistlerin sınıfsal çıkarıdır.¹⁹

Przeworski ile Sprague'ın "temel yapısal asimetri" formülasyonunun neyi içerdiğine bakarsak, Gramsci'nin "hegemonya" formülasyonunun belki de bundan daha iyi ortaya konulamayacağını görürüz.

Politikanın sınıf bazında örgütlenmesi işine, en iyi şekilde, tek bir özgül sınıf (işçiler) girişebilir. ... İşçilerin talepleri tikel taleplerdir, işçiler bir sınıf olarak örgütlendiklerinde her biri tikel çıkarlara sahip sınıfların imajını toplumun bütününe empoze etmeye çalışır. Buna karşılık kapitalistler, kendilerini ancak ahmaklık alanında demokratik koşullar altındaki bir sınıf olarak temsil ederler. İşçi sınıfının tikel iddialarına verilen cevap burjuvazinin de tikelci bir tavır takınması şeklinde değil, fakat bireylerden -çıkartları birbiriyle uyum içerisinde olan yurttaşlardan- oluşan evrensel bir toplum modelinden yanaymış gibi gözükerek ya da alternatif tikelcilikleri -din, dil, etnisite vs.- kaşıyarak sınıfsal çıkarların gözler önündeki varlığını bütünüyle yadsıyan ideolojilerin geliştirilmesi şeklinde olur. Dolayısıyla, ideolojik çatışmalar, olsa bile, değişik sınıflarca ortaya atılan iddiaların meşruluğu ya da haklılığıyla nadiren ilgili olur. Bunlar işçilerinin sözcülerinin sınıf dışı alternatifler karşısında ileri sürdükleri sınıf ideolojisiyle yan yana durur²⁰

Marx'ın daha 1843'te yazdığı şeyler, Przeworski ve Sprague'ın o meşum gözlemlerini tamamlamaya hâlâ elverir niteliktedir:

¹⁹ Adam Przeworski ve John Sprague, *Paper Stones. A History of Electoral Socialism* (Chicago, University of Chicago Press, 1986), s. 47.

²⁰ Przeworski ve Sprague, s. 8-10.

Sivil toplum ile devlet birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla devletin yurttaşı da sivil toplumun üyesi olarak yurttaştan ayrıdır. Bu nedenle kendi içerisinde temel bir bölünmeyi gerçekleştirmek zorundadır... devletin gerçek bir yurttaşı olarak davranmak ve politik önem ve etkinlik kazanmak için kendi sivil gerçekliğinin dışına çıkmalı, ona itibar etmemeli ve sivil toplum örgütünden bütünüyle çekilip kendi bireyselliğine sığınmalıdır; zira onun kendi devlet yurttaşlığı için bulduğu biricik varoluş alanı kendi halis/boş bireyselliğidir; çünkü devletin varoluşu ... onsuz tamdır ve onun sivil toplumdaki varlığı da devlet olmaksızın tamdır. ...Sivil toplumla politik devletin birbirinden ayrışması, zorunlu olarak politik yurttaşın, devletin yaşamının sivil toplumdan, politik yurttaşın kendi edimsel empirik gerçekliğinden ayrışması olarak gözükür.²¹

Marx, *Kapital*'de, mübadele alanının (sivil toplum) "İnsanın doğuştan getirdiği Haklarının" liberal Cennet bahçesine, "o özel Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham âlemi"ne ilişkin bir olasılık yarattığını ileri sürer. Burası "özgür iradelerin, özgür kişilerin, yasa önünde eşitliğin, eşdeğer değerlerin mübadelesindeki eşitliğin ve avantaj hesabının; bunların her birinin bencilliğinin, kazanımının ve özel çıkarının âlemi"dir.²² Tüm bunlar, söylemesi bile fazla, liberal bireyciliğin, özellikle de onun ekonomi kipliğinde varolan öndeyileridir.

"Halis/boş bireysellik" kendi siyasi eşleniğini modern devlette bulur. Bireycilik (Hegel'in de farkına varmış olduğu gibi, bireysellik bireyciliğe indirgenemez) ise, tersine, sivil toplumu canlandıran ilkenin ta kendisidir. Onun eşleniği, devletin kendi karakteri hakkındaki iddialarında kendini gösteren o sahte-"evrensellik"tir ve bu da, Przeworski ile Sprague'ın formülasyonunda gösterildiği gibi, kapitalist sınıfın o sahte-"evrensellik" iddiaları tarafından tahkim edilir. Birbirini kar-

²¹ Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, Joseph O'Malley (haz.), Cambridge ve New York, Cambridge University Press, 1970, s. 77-78.

²² Marx, *Capital*, c. I, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth, (Pelican, 1976), s. 280.

şıklı olarak destekleyen bu iki iddia arasındaki kavramsal uyuşma Marx açısından -onun erken dönem yazılarında görüldüğü kadarıyla- açıkça ortadaydı (aynı şey Hegel için de ileri sürülebilir). Bu uyuşma, indirgemeci ve kaba araçsalci kuramları gereksiz ve konu harici kılmaktadır.

Bu noktada Marx'ın "'Yahudi Sorunu' Üzerine"deki sözlerini hatırlamamız gerekiyor: "Politik yaşam, kendisini özel olarak ilgilendiren anlarda, kendisini insanın gerçek/uyumlu yaşamı olarak oluşturmayı amaçlar. Fakat bunu ancak kendi varoluş koşullarıyla şiddetli bir çelişki içerisinde yapabilir..." İster Jakoben ister Leninist olsun, devleti, özerk/"evrensel" bir politik alana ihtiyaç duyulmasına yol açan özel çıkar ilkesine (bu ilke toplumsal yaşamın temeli olarak alınmaktadır) karşı kullanmayı amaçlayan herhangi bir girişim hüsrarla sonuçlanmaya mahkûmdur, çünkü ilkesel olarak tutarsızdır. Devlet, sivil toplumu yaran parçalanmanın eşleniği olmasından ötürü, bir uzlaşma alanı sağlamak durumunda değildir, çünkü devletin kendisi de ayrı parçalanmanın bir failidir. Sonuçta, emek piyasasını ve diğer mübadele biçimlerini birbirine eklemleyen ve onları "özel" diye tanımlayan şey devlettir. Marx'ın da ilk önce *Alman İdeolojisi*'nde işaret ettiği gibi, bu piyasada kendi emek güçlerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan bir sınıfın yaratılmasında çok önemli bir rol oynayan şey yine devlettir. Devletin hem *ne yaptığı* (kâğıt para basmak, vergi toplamak vs.), hem de *ne olduğu* (şiddet araçlarının meşru kullanımı üzerinde tekel oluşturmak) özel'in kutsallığını (dokunulmazlığını) güvence altına alır. Modern devlete onun doğduğu sıralarda bakacak olursak, onun özel alanın sınırlarını, tıpkı bu alanın kendisini geleneksel/modern öncesi mülkiyet ilişkilerinin doğasına aykırı bir şekilde bir düzene sokması gibi, çiziyor olduğunu görebiliriz. Ve bugün de, hem ulusun hem de onu oluşturan bireylerin modern devletin sonucu olduğunu görebiliriz. Poulantzas'ın gayet isabetle işaret

ettiği gibi, devlet, bireyi kendi modern biçiminde oluşturur ve bu bireyi, hem ordu ve hapishane gibi disiplin mekanizmaları yoluyla, hem de modern devlete kendi varoluş ortamını sağlayan “özel”-“kamusal” karşıtlığını birbirine eklemlemek yoluyla, aynı bireyselleşmenin bir parçası şeklinde türdeşleştirmeye yeltenir. Seküler meşruiyet ikili bir hareket içerir, bu hareket vasıtasıyla

modern devlet bireyselleştirmeler ve özelleştirmeler yaratır, bunun için de kendisini bunların birliği ve türdeşleşmesi olarak inşa eder –bu ikili hareket ... hem izolasyon kiplikleri yaratmayla (halkı-ulusu oluşturan kiplikler), hem de onların birliğini temsil etmeyle (modern ulusal-halk devleti içerisinde) ilgilidir. ... Bu ikili harekette, tarihte ilk kez olmak üzere, özel/bireysel alanda devletin etkinliğine ve tecavüzüne *de jure*²³ ya da ilkesel hiçbir sınır getirilemez. Özel/bireysel alan devlet tarafından, onun toplumun kamusal alanından görece ayrılığıyla aynı anda yaratılır. Dolayısıyla söz konusu ayrılık, devletin sosyo-ekonomik ilişkiler içerisindeki mevcudiyetinin özgül bir biçiminden ibaret değildir, fakat aynı zamanda o ilişkiler içerisinde devletin eşi benzeri görülmedik bir biçimde yer almasını da içerir.²⁴

“Özelleştirme” bugün, Poulantzas'ın 1970'lerde bu terimi kullanırken kastettiği şeyden farklı bir içeriğe ve anlama sahiptir. Fakat terimin özgül kullanımındaki bu değişiklik bile Poulantzas'ın görüşünü geçersizleştirmez. Reagan ve Thatcher döneminin bize öğrettiği bir şey varsa, o da devlet biçimlerinin sivil toplumu yeniden özelleştirmeye kalkışırken gerçekten de çok *dirigiste*²⁵ olabildikleridir. Bir ekonominin bu türlü “özelleştirilmesinin” en eksiksiz ve en başarılı örneklerinden birinin Şili'de, otoriter Pinochet rejimi altında gerçekleştirilmiş olması tesadüf değildir. Başka ülkelerde bile ekonomiye müdahale etmeme adına müdahale etme paradoksu

²³ *de jure* (Fr.): hukuksal (ç.n.).

²⁴ Poulantzas, *State, Power, Socialism*, s. 70.

²⁵ müdahaleci, güdümcü (ç.n.).

hiç de münferit bir hadise değildir. Devlet, bir eliyle verdiğini diğer eliyle alabilmektedir.

Temsili demokrasinin ve bireysel hakların öznesi yurttıştır (yurttaşın sahip olduğu ayrıcalıkları Marx 1843'te özetlemişti). Fakat yurttaş, devlet tarafından biçimlenir ve belirlenir; devlet, kimin söz konusu hakları kullanma yeterliğine sahip olduğunu, kimin olmadığını belirleme yetkisine sahiptir. "Kişilerin değil, hukukun egemenliği" olarak, temsili demokrasiyi dosdoğru destekleyenler, genellikle, modern devlette hukuk ile şiddetin yapısal olarak birbirine bağlı olduğu yönündeki Weberci görüşü ıskalamaktadırlar. Poulantzas ise, kendi payına, bu noktayı asla gözden kaçırmaz. Ona göre hukuk,

baskıcı düzenin ve [devletin tekelinde olan] şiddetin ayrılmaz bir parçasıdır. Devlet, kurallar koyarak ve yasalar çıkararak buyruklara, yasaklamalara ve sansüre ilişkin bir ilk alan oluşturur ve böylelikle şiddetin uygulama alanını ve nesnesini tesis eder. Dahası hukuk, fiziksel baskının koşullarını, onun fiziksel kipliklerini saptayarak ve uygulanacağı araçları yapılandırarak organize eder. Bu bakımdan hukuk, örgütlü kamusal şiddetin yasalaşmış halidir.²⁶

Hukuk sistemleri, çoğun, sadece devlet failleri ve onun disiplin aygıtları açısından anlaşılmalıdır. Hukuk bilgisi profesyoneller dışında kimseye öğretilmez. Hukuk bir "devlet sırrı" haline gelir. Hukuk eğitimi alan Poulantzas burada, başka yapıtlarında olduğu gibi, gene aklımıza Gramsci'yi getirmektedir. Gramsci'ye göre devlet,

belli bir uygarlık ve yurttaş tipini (ve dolayısıyla belli türde bir kolektif yaşamı ve bireysel ilişkileri) yaratıp sürdürmek ve belli görenekleri ve tutumları ortadan kaldırıp başka görenek ve tutumları yaymak amacındadır; ... hukuk bu amaç doğrultusunda

²⁶ A.g.y. s. 72-73.

kullanılan bir araçtır (eğitim sistemi ile diğer kurumlar ve faaliyetlerle birlikte).²⁷

Fakat genelde, Poulantzas'ın düşüncesinde zor, Gramsci'ye kıyasla, çok daha ön plandadır –bu iki ismin sadece kapitalist demokrasiyi değil, ama aynı zamanda faşizmi ve otoriteryanizmi de etraflıca analiz eden ve böylelikle genelde dikkate alınmayan bir şeyi, Marx'ın bile ilk elde devletin demokratik biçimlerinden çok otoriter biçimleriyle karşılaşmış olmasını hatırlamamızı sağlayan çok az sayıdaki yirminci yüzyıl Marksist devlet kuramcılarının olması belki de şaşırtıcıdır.

Genelde Poulantzas'ın Gramsci'ye olan borcu hatırı sayılır düzeydeydi ve bu borç, şu biyografik gerçeği, Poulantzas'ın kuramlarının onun birbirini takip eden metinlerinde neredeyse Marksist devlet kuramının kısa bir tarihini okumamızı sağlayacak biçimde geliştiği gerçeğini dikkate alırsak, daha açık surette belirir. Yani Poulantzas, benim argümanımın büyük bölümünü özetleme fırsatı sunar bize, bu da kaçırılmaz bir fırsattır. Poulantzas başlangıçta Leninist stratejiyi savunur: bu stratejiye göre işçi sınıfı hareketi kapitalist devlete dışsal ve devrimci/öncü bir siyasi partinin liderliğine bağımlı olan bir devlet karşıtı örgüt içerisinde mobilize edilecektir. Kapitalist devlet, burjuvazinin siyasi egemenliğinin çok açık/tartışma götürmez kurumsal ifadesi olarak, benim “nesne-devlet” diye adlandırdığım şey olarak, görülür. Dolayısıyla işçi sınıfı açısından kapitalist devletten faydalanmak, onun liberal parlamenter-temsili biçimi içerisinde bile, mümkün değildir. Devlet, proleter iktidarın bir önkoşulu olarak, “parçalanmalıdır.” Poulantzas'ın *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*'da sergilediği düşünce çizgisi Gramsci'ninkine alenen karşıydı. Poulantzas işçi sınıfının iktidarı ele geçirmeden ve devlet yapısını dönüştürmeden kendi hegemonyasını kuramayacağına inanıyordu, bu da en

²⁷ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, s. 246.

başından beri Gramsci'ye karşı resmi parti çizgisi olagelmışti.²⁸ Poulantzas daha sonra kendi Brumaire'ini (Yunanistan'da 1967 *coup d'état*'ıyla kurulan Albaylar Cuntası) ve kendi kut-sal gününü (1968'in *la jolie fête de mai*²⁹) yaşadı. Poulantzas, kuramsal açıdan ilginç ve gecikmiş bir hamle yaparak, devlet-leri pek de *régime*'ler olarak düşünmemeye başladı (oysa Marksizm, tikel devletle ilgili saplantılarından ötürü, epeydir bu noktayı önemsememişti ve aslında hâlâ da önemsememektedir). Yunanistan'daki diktatörlük başka yazarlar tarafından faşist diye nitelendirilirken, Poulantzas açısından esas mesele, darbenin (gerçek) kendi kitle tabanını faşist rejimlerin uyguladığı tarzda konsolide etmesini engellemekti. Poulantzas'ın Yunanistan ve Portekiz üzerine yaptığı incelemeler onu 1930'lardaki İtalya, Almanya ve İspanya'ya ve de Komintern'-in bu ülkelere yönelik stratejisine bakmaya yöneltti. Poulantzas, bu iç karartıcı işi gerçekleştirirken, daha çok, istisnai rejimlerin doğasını ve karakterini ve iktidarın aşırı sağ tarafından ele geçirilmesinden önce ve sonra bunlarla en iyi şekilde nasıl mücadele edilebileceğini açıklığa kavuşturmayla (bu, Komintern'in hiçbir zaman başarılı bir açıklama getirmedeği bir şeydi) ilgileniyordu. Poulantzas, Komintern'in trajik hatalarını eleştirirken şu sonuca ulaştı: başarılı bir devrim, hatta kapitalist toplum içerisinde işçi sınıfının elde ettiği kazanımların başarıyla savunulması, Lenin'de olduğu gibi, politik sınıf mücadelesinin ekonomik sınıf mücadelesi karşısında önceliğini, kitle çizgisinin tutarlı bir biçimde izlenmesini ve proletarya enternasyonalizmine sıkı sıkıya bağlılığı gerektirir. İlk bakışta bu, Batı'da Avrokomünist inisiyatiflere adapte olmakta en ağır kalan örgüt olan Fransız Komünist Partisi'nin resmi kuramlarından o kadar da farklı gözükmemektedir.

²⁸ Bkz. *Political Power and Social Classes* (1973), s. 108, 204, 275, 287-288, 299.

²⁹ *la jolie...* (Fr.): o güzel Mayıs şenliği (ç.n.).

Poulantzas'ın gündemindeki diğer öğeler bile (kitle mücadelesinin mekânı olarak işçi konseylerinin geliştirilmesi, işçi sınıfının tabandan oluşturduğu birleşik bir cephenin geliştirilmesi, yoksul köylülük ile küçük burjuvaziyle birlikte bir halk cephesinin geliştirilmesi) biraz eskimiş gibidir. Fakat Poulantzas, bu öğelere, parti ortodoksisinden çok farklı bir biçimde ağırlık katmış ve Komintern'in hatalarının tekelci devlet kapitalizmi ve anti-tekell ittifak gibi çağdaş komünist kuramlarda hâlâ göze çarptığı sonucuna varmıştır. Poulantzas'ın parti disiplinine uymayan aykırı duruşunu daha da perçinleyen şey onun, kapitalist devlet dışında bir karşı-devlet inşa etmeyi öngören Leninist "ikili iktidar" stratejisinin artık geçerli olmadığını ileri sürmesiydi; Poulantzas bu görüşünü ikili iktidar stratejisinin Yunanistan ile Portekiz'de kimsenin işine yaramamasına ve kapitalist devletin Lenin'den bu yana önemli değişimler yaşamasına dayandırmaktaydı.

Bu, bir bakıma, bizim geldiğimiz noktadır. Poulantzas'a göre modern devlet artık salt gece bekçisi devlet değildir; o, aleni siyasi baskının salt bir organı olarak da düşünülemez. Modern devlet alan ve ölçek bakımından öylesine genişlemiştir ki artık toplumsal yaşamın her gözeneğine nüfuz etmektedir.³⁰ Poulantzas'ın bir sonraki iddiası daha özgün ve etkili bir iddiadır: devletin içine sıkıştırılmış sınıf çelişkileri vardır, bu da hem resmi devlet aygıtı içerisinde, hem de bu aygıttan uzakta sınıf mücadelesi vermeyi mümkün kılar. Bu içgörü Poulantzas'ın şu kavrayışıyla ilişkilidir: Poulantzas'ın incelemiş olduğu askeri diktatörlükler, kendi iktidar blokları içerisindeki iç çelişkilerinden ötürü çökmüştü, bu çelişkiler devletin çekirdeğinden uzakta cereyan eden halk savaşlarını sayesinde yoğunlaşmıştı; devrimci kitle partisinin bu halk sava-

³⁰ Poulantzas, *Crisis of the Dictatorships* (Londra, New Left Boks, 1976), s. 165-174; *State, Power, Socialism*, s. 163-194.

sınımlarını işçi sınıfı hegemonyası altında koordine edememesi ve merkezileştirememesi, söz konusu diktatörlüklerin yerini demokratik sosyalist rejimlerin değil, burjuva demokratik rejimlerin almasının temel nedeniydi.³¹ Poulantzas'ın o özgün "güç bloğu" nosyonuyla neyi kastettiğini ayrıntılarıyla ele almanın yeri burası değil, çünkü bu bizi konunun çok uzağına götürür. Tartışmamızın amaçları açısından şunu söylemekle yetinelim: "güç bloğu", verili bir "toplumsal formasyon"un egemen sınıflarını ya da egemen sınıf fraksiyonlarını anlatan bir kavramdır. "Toplumsal formasyon" daha geleneksel bir nosyon olan "üretim tarzı"na indirgenemez olduğu için ve de verili bir toplumsal formasyonda (feodal, kapitalist ya da başka türden) farklı üretim tarzlarına ilişkin öğelerin bir arada nasıl varolduğunu açıklamayı amaçladığı için şu sonuca ulaşılır: bir "güç bloğu" üniter ya da monolitik ya da tek sesli olmayacaktır. Daha çok, çelişkili olacaktır, ya da Poulantzas'ın deyişiyle, "çelişkili bir birlik" olacaktır.

Devlet, işçi sınıfının cepheden saldırarak ya da sızma ya da kuşatma taktikleri kullanarak ele geçireceği bir araç değildir. Farklı devletler, güçler dengesindeki değişimleri çevreleyen ve burjuvaziyi işçi sınıfının kendi sınıf iktidarını kurmanın kurumsal önkoşullarını tesis etmemesi durumunda devlet erkini sağlamlaştırmaya muktedir kılan farklı kurumsal biçimlere sahiptir. Dolayısıyla sınıf mücadelesi resmi devlet aygıtını ele geçirmeyi değil, onu *dönüştürmeyi* amaçlamalıdır. Poulantzas, Marksist kuramcılar arasında, Marx'ın "işçi sınıfı mevcut [kapitalist] devlet aygıtını ele geçirmek ve onu kendi amaçları doğrultusunda kullanmakla yetinemez" şeklindeki uyarısını en çok dikkate alan kişidir. Sosyalizme demokratik yoldan başarıyla geçiş, Leninist darbeye kıyasla, daha esnek

³¹ Poulantzas, *Crisis of the Dictatorships* (Londra, New Left Boks, 1976), s. 134-162.

olmak durumundadır. Daha özelde, bu geçiş şu üç eylemin koordinasyonunu içermek durumundadır: devlet içerisindeki eylemin, devleti dönüştürecek eylemin ve devletten uzaktaki eylemin.³²

Devlet, İktidar, Sosyalizm, diğer esneklik öğelerini, devlet konusunda "sol-Avrokomünist" pozisyona ilişkin klasik bir formülasyon olarak ortaya çıkacak olan şeye soktuğu için de önemlidir. Poulantzas, Doğu Bloku'nda "gerçekte mevcut sosyalizmin" sorunlarıyla ilgilenir, Batı'daki sol-Avrokomünist bir bakış açısının bu sorunları hafifletebileceğini düşünür. Poulantzas, aynı zamanda, ortaya çıkan "otoriter devletçi" burjuva siyasi tahakküm sistemi içerisinde demokratik düşünce ve ruhun aşınma uğraması karşısında büyük rahatsızlık duyduğunu belirtir. Poulantzas'ın bu sözlerini değerlendirenken, *Devlet, İktidar ve Sosyalizm*'in Reagan-Thatcher dönemi başlamadan önce (bu dönemde söz konusu otoriter eğilimler yoğunlaşmıştır) tamamlandığını hatırlamamız gerekir. Ve Poulantzas, sınıf mücadelesi ile sınıf dışı hareketler arasındaki o sıkıntılı ilişkinin sol içerisinde doğurduğu sorunlara -bunlar Fransa'da ve diğer ülkelerde solun birliğinin nasıl sağlanacağı sorusunun doğurduğu sorunlardı- parmak basmak konusunda daha az öngörülü değildi. Tüm bu nedenlerden dolayı Poulantzas, son kitabında (bir tür vasiyetnamedir bu kitap), sosyalizme geçişte, temsili demokrasinin kurumlarını ve değerlerini, doğrudan taban demokrasisini geliştirme'nin aleyhine değil, bu gelişmeyle yan yana olacak şekilde kuruma ve yaygınlaştırma gereğine ayrıcalık tanımaya başladı. Parlamenter demokrasiyi, onun kurumlarının ve değerlerinin sonuçta "burjuva" kurumlar ve değerler olduğu gerekçesiyle kaldırmak, kurunun yanında yaşı da yakmak demek olurdu.

³² *State, Power, Socialism*, s. 251-265; *Repères: hier et aujourd'hui-textes sur l'état* (Paris: Maspero, 1980), s. 174-176.

İçerisinde meselelerin ortaya atıldığı, tartışıldığı ve karara bağlandığı bir parlamenter/temsili forum olmaksızın, doğrudan/tabana dayanan demokrasiye ait organların, kendini bu konuda vazifeli sayan öncü bir parti tarafından ezilmeyeceğinin bir garantisi yoktur ve olamaz da. O halde, çoğulcu bir parti sisteminin sağladığı özgürlükler, sermayenin kişilikleştirilmesi olarak görülen yırtıcı bir burjuvazinin manevralarını gözlerden saklayan bir sis perdesi değildir, ama ilke olarak gerçek ve değerli olan bir şeyin ölçüsüdür. Bunları kendi başına birer amaç ya da kendi momentumunu geliştirme yeterliğinde olan birer kuvvet olarak almak büyük bir yanıltır. Fakat bunları, salt “biçimsel” ve dolayısıyla anlamsız/değersiz olduğu gerekçesiyle, tümüyle bir tarafa atmak da aynı şekilde yanıltır ve uzağı görememektir. Poulantzas, Marx’ın o özgün “siyasi kurtuluş” formülasyonunun ruhuna uygun bir şekilde, ne parlamentarizmi şiddetle suçlayıp bir tarafa atar, ne de parlamentarizmin kendi namına ileri sürdüğü iddiaları yüzeyde gördükleri şekliyle alır; onun yerine, bunlara, içi boş bir özgürlüğün işareti olarak, bu iddiaların -yerlerini başka perspektiflere bırakmadıkça- yol açacağı “salt politik” perspektifler yüzünden kendisini bütün’ün yerine koyan parçalar olarak bakar. Bu alternatiflerin zorunlu olarak parlamentarizmle çelişmesi ya da onu tıkaması söz konusu değildir, fakat parlamentarizmin yerini alması pekâlâ mümkündür. Dahası, parlamenter unsur olmazsa doğrudan demokrasinin, ancak dışarıdan ve yukarıdan müdahaleyle -yani, devrimci mücadelelerin ilk planda kökten yok etmeyi amaçladığı otoriter-devletçi güçlerin canlanmasıyla- sistematik hale getirilebilen dağınık bir ekonomik-korporatif yapıya dönüşmesi tehlikesi ortaya çıkar.

Yunan Komünist Partisi’nin aktif bir üyesi olan ve Fransa’da parti üyesi olmayan Poulantzas, bu noktada, yine de, o dönemde Fransız Komünist Partisi’nin üst kademelerinde et-

kisini koruyan Leninizme karşı mücadeleye girdiği için, düpedüz dışlanma değilse de, marjinalleşme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Buna rağmen neredeyse her hususta bu mücadeleye giren Poulantzas, sosyalizme geçişe öncülük edecek tekil/kitlesel bir devrimci partiye ihtiyaç olduğu tezini reddetti. Ona göre Batı'daki komünist partiler, öncü örgüt olarak işçi sınıfının önceliğine ve yerel düzeyde/fabrika-atölyelerde bile işçi sınıfının verdiği mücadelelerin *a priori* önceliğine hiç sorgusuz bağlılık gösterdikleri için, epeydir bunalımdaydı. Bu sorgulanmaksızın kabul edilen öncelikler "yeni toplumsal hareketlere" -feminizm, ulusçuluk, bölgesel ya da etnik otonomi için mücadele eden hareketler, Yeşiller ve diğer çevreci örgütler, öğrenci hareketleri, tüketici hareketleri, toprak ve ev işgal-leri vb.- yeterince önem vermemektedir. Bu hareketler, doğaları gereği, *pluriclassiste*'dir, yani üretim alanının dışında yer almaktadır. Fakat bu ya da bir başka nedenden dolayı bunlar bir tarafa atılmamalıdır. Bu hareketler sebepsiz yere ortaya çıkan ve gelişen hareketler değildir. Bunlar ileri kapitalist toplumların içerisinde ve onların bir parçası olarak gerçekleşen toplumsal değişimlerin birer göstergesiydi ve hâlâ da öyledir. Dolayısıyla işçi hareketinin, onlara gözünü kapamak yerine, onlarla köprü kurması gerekir. Adlarının hakkını veren işçi partileri bu yeni toplumsal hareketler içerisinde aktif biçimde yer almalı, ama bunu yaparken popülizme savrulmamalıdır. Benzer şekilde, bu hareketler de parti içerisinde yuvalanmalı, fakat bu işbirliği esnasında partinin kendilerini sünger gibi emmesine izin vermemeli, kendi özgün *pluriclassiste* özelliklerini korumalıdır.³³ İşçi sınıfı partileri ile toplumsal hareketler arasında bir gerginlik yaşanırsa bundan rahatsızlık

³³ *State, Power, Socialism*, s. 263-264; "Political Parties and the Crisis of Marxism", *Marxism Today* (Temmuz 1979); "La crise des partis", *Le Monde Diplomatique* (28 Eylül 1979); *Repères: hier et aujourd'hui* (Paris: Maspero, 1980), s. 181-183, 200-201.

duyulmamalıdır; bu belki de demokratik sosyalizmin sağlıklı bir önkoşuludur. Üstelik, bu gerginlikler, tıpkı bunları yaratan ve bunlardan nemalanan hareketler gibi, ülkeden ülkeye farklılık gösterir, bu da beklenen bir şeydir. Leninist örgütlenmenin deli gömleği ya da başka bir şey adına, değişik ülkelerde sosyalizme uzanan farklı yollar olabileceği gerçeğini yadsımanın bir anlamı yoktur.³⁴

Bu noktada, Poulantzas'ın Marksist devlet kuramına yaptığı katkı üzerinde dururken, ki ben bu katkının önemli olduğunu düşünüyorum, şunu ileri sürmekten kendimi alamıyorum: tıpkı Marx'ın "sonunda keşfedilen siyasi biçimin" doğasını kavrama biçimini, ki "bunun altında emeğin iktisadi kuruluşunun nasıl gerçekleştirileceğini planlamak vardır," keskinleştirmek amacıyla Bonapartizm ile onun antitezine (Paris Komünü) birer deneyim olarak ihtiyaç duyması gibi, ve tıpkı Gramsci'nin faşist rejimin hapisanesinde kuramsal eser üretmenin zorluklarını yaşamak zorunda kalması gibi, Poulantzas da, otoriter rejimlere ilişkin analizinin yarattığı itki ve dürtü altında Leninist öncü parti anlayışından koparak belirgin bir "sol-Avrokomünist" pozisyona gelmek durumunda kalmıştır. Poulantzas, tüm bunların, ne denli "güçlü" görünürlerse görünsünler devletlerin zayıflığını, kırılganlığını ve gevşekliğini tanıtladığına inanıyordu; bunlar aynı zamanda, Poulantzas'ın şunu anlamasını sağladı: devlet erki, en iyi şekilde, sivil toplumda varolan/kategorik olarak farklı ve daha temel bir şeyden türeyen bir gölge fenomen olarak değil, fakat sınıf mücadelelerinin -bu mücadeleler dönemden döneme ve ülkeden ülkeye farklılık gösterecektir- spesifik bir yeğînleşmesi ya da spesifik bir biçime kavuşması olarak anlaşılabilir. Bu şu

³⁴ *State, Power, Socialism*, s. 97, 115, 118-119; anti-kapitalizm ile sosyalizm arasında kurulan o basit denklem çökerken, onunla birlikte çökmeyen şeyin sosyalizm ile radikal demokrasi arasındaki bağ olduğunu savunan benzer bir görüş için bkz. Erik Olin Wright, *Classes*, Londra, New Left Books, 1985, s. 287-288.

demektir: devlet, ilkesel olarak, toplumsal bir formasyonda ya bir birliktelik (iç tutunum) ve denge faktörü olabilir, ya da ilişkilerin boğumlandığı nokta. Bu da ne tür bir toplumsal formasyondan söz ettiğimize bağlıdır. Solun otoriteryanizme yeterince muhalefet edememesi, onun otoriteryanizme karşı demokratik bir alternatifin ne şekilde davranabileceğini anlayamamasıyla el ele gider. Marx'ın Gramsci'nin ve Poulantzas'ın yaşadığı dönemlerde otoriter yönetim biçimlerinin otoriter olmayan yönetimlerden daha fazla hazır ve nazır olduğu çoğun önemsenmemekte, ama Lenin'in de tikel/korkunç bir otoriteryanizm biçimiyle (Çarlık) karşı karşıya geldiği gerçeği nadiren küçümsenmektedir. Fark şuradadır: yaşanan bir deneyim olarak otoriteryanizm, hem Lenin'in, hem de onun ardından gidenlerin yanlış sonuçlara ulaşmasına neden olmuştur. Marx, Gramsci ve Poulantzas'ın hepsinin de, kendi farklı tarzlarıyla, daha dengeli/doğru bir bakış açısı geliştirmeleri, ya da Gramsci ile Poulantzas'ın, kendi paylarına, Leninist olmayan ama post-Leninist bir doğrultu geliştirmeleri de tesadüf değildir.

6

DEVLETİN DURUMU: KAUTSKY, AVROKOMÜNİZM VE ÖTESİ

Buraya dek, yirminci yüzyılın en önemli Marksist devlet kuramcılarının Gramsci ile Poulantzas olduğu düşüncesinden hareketle argümanımı geliştirdim. Poulantzas, Gramsci'nin etkisiyle, Marksist devlet kuramını Lenin'in zamanından günümüze dek sıkıntıya sokmuş olan Leninizmden uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşma, görmüş olduğumuz gibi, Marksist devlet kuramı tarihinin bir özeti olarak nitelenebilir ve ilk kertede kuramsaldır. Poulantzas'ın bu çıkışına, tarih içerisinde, belli başlı hiçbir Komünist Parti ortodoksisi resmen teveccüh gösterip onay vermemiştir. Oysa Leninizmden daha aleni biçimde uzaklaşan diğer yaklaşımlara, kolay olmasa da, onay verildiğini görüyoruz. Bunlardan en aşikâr olanı, 1970'lerde kısa bir süre çıkışa geçen Avrokomünizmdir. Fakat bunu teslim etmek bir paradoksla karşılaşmak demektir. Benim Poulantzas'a "sol-Avrokomünist" bir kimlik atfedişim, Avrokomünizmin karakterine dayanmaktadır: Avrokomünizm bir inançlar yelpazesi ya da konstelasyonuydu, ama Leninizmin hep bir ağızdan reddedilmesi değildi. Yelpazenin bir ucu Poulantzas'ı ve diğer sol-

Avrokomünistleri (Ingrao, Claudin, Buci-Glucksmann), bir süreliğine, hoş karşıladı. Fakat Avrokomünizm, diğer uçta, oldukça farklı nitelikteki başkalarına karşı da düşmanca davranmadı. Bunları değerlendirirken akılda tutulması gereken şey, neredeyse bütün Avrokomünist kuramcılarının “olmasa da olur” gözüyle baktıkları Leninizmin, geçmişte her zaman olduğu gibi, esas itibariyle dar bir kavrayış olarak kalmasıydı. Leninizme olan bu yaklaşımı pek çok gerekçeyle savunabilmesi Avrokomünizmin karakteri hakkında bize çok önemli bir ipucu vermektedir.

Toz bulutu artık çökmüş olduğu için Avrokomünizmin, genelinde Marksizmin, özeldeyse Marksist devlet kuramının tarihinde iki ayrı kuramsal damarın bir karışımı olduğunu görebiliyoruz. Gerçekte bu iki damar birbirinden çok farklıdır ve bunların yan yana gelmiş olması ironik bir durumdur. Zira Avrokomünizmin kimin gündemindeki şeyleri büyük ölçüde uygulama eğiliminde olduğunu kendimize soracak olursak, karşımıza çıkan ilk isim Karl Kautsky olur. Diğer damarın Gramsci’den Poulantzas’a uzanan bir geleneği temsil etmesi ve gerçekte onun Gramsci’yi de kendisine dahil etmek için kasıtlı olarak geriye doğru esnetilmesi, benim Kautsky’ye “resmi” bir figür olarak (eğer böyle biri varsa) başvurmandan daha şaşırtıcı değildir. Gramsci-Poulantzas damarı “gayri resmi” Marksizmin ya da “Batı” Marksizminin kuramsal gücünü teyit etmekte, ama bu arada Avrokomünist diskurun kuramsal tutarlılığını teyit etmemektedir; bu da bugünden bakıldığında, aşırı uçları birleştirme girişiminin beyhude/başarısızlığa mahkûm bir çaba olarak görülmesine yol açmaktadır.

Bugün, Kautsky’nin (önde gelen Marksist bir figür olarak taşıdığı tarihsel öneme rağmen) Poulantzas ile Gramsci’yle boy ölçüşebilecek düzeyde bir kuramcı olduğunu iddia eden kimse yoktur neredeyse. Kautsky’nin devlet kuramı bir bakıma

Marksist devlet kuramının *reductio ad absurdum*'udur.¹ Yine de, 1970'lerin Avrokomünist yükselişinde belirgin biçimde dezavantajlı bir konumda olan eğilim Gramsci-Poulantzas eğilimiydi. Bir defa, Avrokomünizm açısından hemen elde hazır olmayan Gramsci'nin, unutulmuşluktan değilse de, nispi perdelenmişlikten (Togliatti ve diğerleri, Gramsci'yi alçak profilde tutmayı onun ikonik statüsünü muhafaza etmenin bir yolu olarak görüyorlardı) kurtarılıp günyüzüne çıkarılması gerekiyordu. Gramsci'nin yazılarının, nihayet, Avrokomünizmin İtalyan Komünist Partisi üzerindeki etkisi sonucu, bir ölçüde kapsamlı bir basımı çıktı. Eğer neden-sonuç ilişkisiyle ilgileniyorsak, Avrokomünizmin çıkışa geçmesine "neden olan" şeyin Gramsci'nin ufuk açıcı kuramsal yaklaşımı olmadığını, fakat Avrokomünizmin yükselişinin Gramsci'ye -onun görüşlerinin, daha doğrusu bu görüşlerin belli bir versiyonunun kabul görebileceği bir atmosfer yaratarak- başvurmaya doğurduğunu ileri sürebiliriz.

Gramsci yeniden günyüzüne çıkanldı ve onunla hiçbir benzerliği olmayan Kautsky'nin yanı başına uzatıldı (Gramsci'nin yazılarında Kautsky'nin adı neredeyse hiç geçmez). Bu iki uç, birleşmekte gözle görülür bir şekilde başarısız olmuştur. Felsefi açıdan bakıldıkta, Kautsky, bir tür "mekanik determinizmin" en ünlü temsilcisiydi; oysa Gramsci, buna karşı, Marksizmi "praksis felsefesi" olarak kavramsallaştıran bir formülasyon geliştirmişti. Siyasi açıdan bakıldıkta, Kautsky, "parlamentar yol-dan" sosyalizme geçişin en tutarlı savunucusu olarak göze çarpar; Avrokomünist kuramcılarının, isteselerdi bile, onu niçin göz ardı edemeyeceklerinin sebebi burada yatmaktadır. Öte yandan, Gramsci'nin ileri kapitalizmden sosyalizme geçiş problemine ilişkin olarak geliştirdiği en özgün formülasyonları (bu formülasyonlar onun hegemonya mücadelesi ya da "mevzi

¹ *reductio*...(Lat.): saçmaya indirgeme (ç.n.).

savaşı" kavramları etrafında biçimlenmiştir) muğlaktır ve Kautsky'nin tedrici, barışçıl ve parlamenter yoldan sosyalizme geçiş stratejisiyle uyumlu kılına doğrultusunda eğip bükmeye elverişli değildir. Ne ki bu birleşme, ne denli iğreti dursa da, bu şekilde gerçekleştirildi. Kautsky ve Gramsci, demokrasinin sosyalizm açısından taşıdığı önemin bilincindeydiler. Gelgelelim, Avrokomünizm yelpazesi içerisinde "örnek teşkil eden" öneme sahip sonuçlara ulaştılar, çünkü ppolitik olarak birbirlerinin karşısındaydılar.²

Bu, Kautsky'nin Avrokomünist diskur içerisinde kendisine öğretisel bir referans noktası süsü verdiğini ileri sürmek anlamına gelmiyor. Buna mecbur da olmadığı, bu noktada, atlanmaması gereken pek çok ironiden biridir. Kautsky'nin Avrokomünist diskur içerisindeki varlığı, Gramsci'ye kıyasla (Gramsci bu diskurdaki varlığı hem gizli hem şaşaalıydı), bütünüyle aşikâr ve çok daha dolaysız bir biçimde gözlerden saklandı. Bu paradoksun nedenlerinden bazıları Gramsci'yle pek az, ama Lenin'le pek fazla ilintilidir. Kautsky, öldüğü yıl olan 1938'e kadar, kendisine Leninistlerce yakıştırılan "dönek" lakabına katlanmak zorunda kaldı. Kautsky'nin kefeni olan bu lakap, telaffuz edildiği sırada, Lenin'in payına, hiç de masumane bir nitelendirme değildi; Lenin'in Kautsky'le 1914'ten önce yolunu niçin ayırmadığı sorusunu dikkatlerden kaçırmak için böyle bir girişimde bulunduğu çok aşikâr bir biçimde ortadaydı. Kautsky'nin "dönek" diye nitelendirilmesi, her halükârda, onu özünde bir "kaybeden", Marksizmin Kral John'u³ yapmıştır. Kautsky'nin ölümünden çok sonra, 1970'lerde, ona "son darbe" vurulmuştur. Kautsky'nin fikirleri uzun süre derinlerde kaldıktan sonra yeniden su yüzüne

² Massimo Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution, 1880-1938*, (Londra, New Left Books, 1979), s. 13.

³ 1215'te Magna Carta'yı imzalayan İngiliz kralı (ç.n.).

çıkarken, bu fikirleri tekrar gündeme getiren Avrokomünistler “meşruiyet ve esin kaynağı olarak ... Kautsky’nin bol miktarda mevcut olan yazılarına değil, Kautsky’nin temsil ettiği her şeyi reddeden Gramsci’ye” yüzlerini çevirdiler.⁴ Ama öte yandan,

Soğuk Savaş parantezinden sonra ve özellikle de Sovyetler Birliği Komünist Partisi’nin Yirminci Kongresi’nden sonra, Kautskizm - sosyalizme parlamenter-demokratik ve barışçıl yoldan geçiş- gelişmiş kapitalist ülkelerde komünist hareketin (açıktan açığa tanınmasa da) de facto genel çizgisi oldu.⁵

Bu koşullarda doğrudan dönekeki sıfatını zikretmeye gerek yoktu.⁶

Kısaca ifade edersek, Kautsky’nin 1914’ten önceki siyasi yazıları, Marx’ın *Fransa’da Sınıf Savaşmaları*’nın 1895 tarihli basımına Engels’in yazdığı Önsöz’deki ana temalar temelinde, stratejik bir sosyalizme geçiş anlayışı geliştirmeye çalışıyordu. Bu eserin Marx’ın *fédéré*’lerin⁷ anısına yazdığı şeylerin “proletarya diktatörlüğü” fikrinin dillendirilmesi diye çok fena surette yanlış teşhis edildiğine daha önce dikkat çekmiştik; Engels, ve onun ardından Kautsky, bu “diktatörlüğü” Alman SPD’si gibi işçilerin siyasi partisinin parlamentoda çoğunluğu elinde tutması olarak tanımladılar. Bunun şaşkınlıktan ziyade karmaşaya yol açmasının sebebi, Marx’ın işçi sınıfı “hazır devlet aygıtını ele geçirmek ve onu kendi amaçları doğrultusunda kullanmakla yetinemez” şeklindeki ısrarına ters düşmesidir, yoksa parlamentarizm batağına bulaşmak istenme-

⁴ Jules Townshend, “Reassessing Kautsky’s Marxism”, *Political Studies* (1989), xxxvii, s. 659.

⁵ Fernando Claudin, “Democracy and Dictatorship in Lenin and Kautsky”, *New Left Review*, 106 (Kasım-Aralık 1977), s. 65.

⁶ Fakat aforoz etme kuralının bir istisnası için bkz. Santiago Carillo, *Eurocommunism and the State*, Londra, Lawrence & Wishart, 1977, *passim*.

⁷ Paris Komünü deneyiminde canlarını feda eden komün üyeleri (ç.n.).

mesi değil.⁸ Kautsky bu uyarıyı dikkate almadı; Avrokomünist kuramcılar ise, sıra kendilerine geldiğinde, Marx'ın bu uyarısına gene aynı nedenden dolayı kulaklarını tıkadılar: Onlar da, ileri kapitalizm koşullarında sosyalizme geçiş problemiyle ilgileniyorlardı ve bu problemi -kavramsal olarak ifade edersek- bir başka problem -demokrasi ile sosyalizm arasındaki ilişki- bazında tanımlıyorlardı. Avrokomünizmin ayırt edici özelliği onun sosyalizm ile demokrasi arasındaki bağı -Marksist gelenek içerisinde kökü derinlere uzanan bir bağdır bu- yeniden teyit etmesi değil, fakat "demokrasiyi" Batılı parlamenter demokrasinin kurumsal çerçevesiyle özdeşleştirmesidir, bu da Avrokomünizmi ister istemez reformizmin bir varyantı kılmaktadır.⁹

Demokrasi ile sosyalizm, birbiriyle araç-amaç ilişkisi içerisinde değildir. Ne demokrasi sosyalizme giden yoldur, ne de sosyalizm demokrasiye giden yol. Biri diğeri olmaksızın düşünülemez.¹⁰ Dahası, hem Kautsky hem de Avrokomünist kuramcılar, bir kez daha, Engels'ten aldıkları işaretle, "burjuva" demokrasisi ile "proleter" demokrasi arasında bir ayırım koymayı kategorik olarak reddederler. Yani demokrasi, sınıfla ilintili bir şey değildir; o ne sınıf tanımlıdır, ne de zorunlu olarak bir sınıfın etkisi altındadır; o, kaçınılmaz bir surette, Kautsky'nin zamanında gelişmekte olan ve 1970'lerdeki Avrokomünist yükselişle birlikte çok daha eksiksiz hale gelen parlamenter kurumsal çerçeveye özdeştir.¹¹ Kautsky, işçi sını-

⁸ Krş. Jean Fabre, Lucien Sève, François Hinckler, *Les communistes et l'Etat* (Paris: Editions Sociales, 1977), s. 44-45; Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin* (New York, Monthly Review Press, 1974), s. 45-108.

⁹ Jonas Pontusson, "Gramsci and Eurocommunism: A Comparative Analysis of Conceptions of Class Rule and Socialist Transition", Berkeley, California, *Berkeley Journal of Sociology*, xxv (1980), s. 186-187.

¹⁰ Kautsky, *The Dictatorship of the Proletariat*, çev. H. J. Stenning (Ann Arbor University of Michigan Press, 1969), *passim*.

¹¹ Salvadori, s. 253.

fı Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde belirttiği gibi "kendinde sınıf"tan öz-bilinçli "kendisi için sınıf" a dönüşecekse eğer, yurttaşlık haklarının ve oy hakkının *sans phrase* yaşamsal önem taşıdığına inanıyordu. Belli koşullarda bu doğru olabilir, ama bunun kayıtsız şartsız doğru olduğu söylenemez. Gene bundan, yurttaşlığın, söz konusu dönüşümü gerçekleştirmenin *biricik* anlamlı yolu olduğu sonucu da çıkmaz. Kautsky yukarıdaki önermesinden bir başka önerme daha türetir: parlamento gücünü artırma yolunda verilen mücadele ile parlamento içerisinde işçi sınıfının etkisini ya da temsil gücünü artırma yolunda verilen mücadele aynı şeydir. Kautsky'e göre, Sosyal Demokrasinin parlamentoda çoğunluğu ele geçirmesi ve yasama organını sosyalist amaçlar doğrultusunda kullanması, 1890'larda, "proletarya diktatörlüğü"nü kurması demek olacaktı.¹² Parlamento, en başından beri, toplumdaki sınıfsal güç dengesini doğru bir biçimde yansıtmakla kalmamış, ama aynı zamanda işçi sınıfının mobilizasyonu için çok elverişli bir arena olagelmıştır. Şurası not edilmelidir ki, Kautsky, 1905 Rus Devriminin etkisi altında, Marx'ın *Fransa'da İç Savaş*'ta ileri sürdüğü savı ("devlet erkinin proletarya tarafından fet-hedilmesi" eski devletin "iktidar araçları" "çözölmeksizin" gerçekleşemez) açıkça hatırladığında bile, parlamentoyu, eski devletin birer "iktidar aracı" olan "resmi kilise, bürokrasi, memur ordusu" ve geri kalanlara özellikle dahil etmez.¹³

İşçi sınıfı politikacılarının ya da partilerinin burjuva sınıf egemenliği sistemine parlamentarizm yoluyla "menfaat çemberine alınması" olasılığı, görünüşe göre, Kautsky'nin asla zihninden geçmemiştir. Kautsky'ye göre demokrasi "çoğunluğun yönetimi" demekti ve parlamento da toplumdaki sınıfsal güç dengesini tam olarak yansıtan bir aynaydı. "Gerçek bir

¹² Salvadori, s. 35-37, 253-254.

¹³ Akt. Salvadori, s. 93.

parlamentar rejim, burjuva diktatörlüğünün bir aracı *olduğu kadar*, proletarya diktatörlüğünün de bir aracı olabilir.”¹⁴ Kautsky’nin parlamentar demokrasiyi, parlamento arenasını dışındaki sınıf mücadelesinin içinde bulunduğu durumun ya da sınıfsal güç dengesinin az ya da çok mükemmel bir yansıması olarak görmesindeki sakatlık, devleti bir gölge fenomen ya da ayna işlevi gören bir araç olarak değil, fakat sınıf egemenliği sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak göçme eğiliminde olan Marksist devlet kuramları açısından bakıldıkça aşikâr hale gelir. Yirminci yüzyıldaki biçimleriyle kapitalizmin devletin genişlemesini ve ayrı bir alan olarak sivil toplumun yavaş yavaş yerinden edilmesini doğurduğu, devletin aynı zamanda ideolojik-kültürel hegemonya ve fiziksel baskı mekanizması olduğu yolundaki içgörülerini Gramsci’ye borçluyuz (bu içgörüler Poulantzas ile sol-Avrokomünistler tarafından da benimsenmiştir). Bu anlayış, kendi başına, devlete ilişkin araçsal bakış açılarıyla kesin bir kopuş demektir. Devlet artık bir yapılar kompleksi olarak görülmektedir, bağımlı gruplar bu kompleks aracılığıyla iktidar yapısına organik biçimde bağlı olmaktadır.¹⁵ Oysa Kautsky’nin ciltler tutan yazılarında devletin yönetsel, baskıcı ve ideolojik aygıtlarına çok nadiren göndermede bulunulur. Sınıf egemenliğinin siyasi mekanizmalarla *nasıl* daim kılındığı, Lenin’in *Devlet ve İhtilal*’de gayet isabetle belirttiği gibi, Kautsky’nin ele almaktan kaçındığı bir problemdir.¹⁶

Kautsky’nin argümanı oldukça yalındır. Devleti ve devletin ya da devletteki bir kimsenin ne yapabileceğini anlamak için bilmeniz gereken tek şey, sivil toplumdaki sınıfsal güç dengesinin durumudur. Bu bilgi daha sonra stratejiyi dikte

¹⁴ Salvadori, s. 37; vurgulama benim.

¹⁵ Pontusson, s. 195-196.

¹⁶ Lenin, *Collected Works*, c. 25, s. 127-130.

edecektir. Proleterleşmenin ve yoksullaşmanın artması sayılısı temelinde (bu sayılı Kautsky'nin Bernstein'la anti-“revizyonist” tartışmalarının seyrinde yapay bir şekilde ön plana çıkmıştı), devletle herhangi türden bir hesaplaşmaya gerek kalmayacaktır. Parlamenter kazanımlar, sonuç itibariyle, temin edilecektir. Kautsky'ye göre sosyalizme geçiş, mümkün olduğunca pürüzsüz ve yumuşak olmalıydı; böylelikle işçi sınıfı yönetici sınıf olduktan sonra birleştirici ve yapıcı bir rol oynayabilirdi. İşçi sınıfı doğrudan kullanılabilecek oldukça verimli bir aygıt, hem de yasal yoldan, zorunluluk alanını bir defada ve tümünden kaldırma adına (bu da yasal yoldan gerçekleştirilecektir), miras olarak alacaktır.

Kautsky'nin Avrokomünist mirasçılarının hepsi bu feci yalınkatlığa aynı derecede kapılmış değildi. Fakat onlar da iktidarın işçi sınıfı tarafından “ele geçirilmesinin” parlamentoda çoğunluğun sağlanmasıyla mümkün olacağını düşünüyor, parlamenter yolu mevcut yasal koşullara saygı duymayı imleyen ve içeren bir çözüm olarak görüyorlardı. Bu noktada, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde belirtilen “burjuva hukukunun dar ufkunun bütünüyle aşılması” zorunluluğu statüko içerisine çekilir ve tamamen yok olur. Kautsky ve onun Avrokomünist vasileri “siyasi kurtuluşu”, “siyasi” kurtuluş ile “beşeri” kurtuluşun artık tek bir kendiliğe dönüştüğü inancıyla, kabul etmişlerdir.

Kautsky modern toplumun demokrasiye gerek duyduğunu savunmuştur, çünkü bu toplum, bir başına üretici güçlerin maksimum gelişimini temin edebilecek yeterlikteki toplumsal güçlerin doğru bir temsiline dayanmaktadır. Bu determinist görüş Kautsky'yi faşizmi geçici bir sapma olarak görme noktasına getirmiştir. Kautsky, ekonominin tedrici dönüşümünü ve üretim araçlarının toplumsallaştırılmasını, Marx'ın işçi sınıfının *yapamayacağını* savunduğu şeyi yapma yetisine sahip

olmasını içeren gelişmeler olarak görüyordu: yani, işçi sınıfının *mevcut* devlet aygıtını kendi amaçları için kullanması. Bu değişim öncesinde işçi sınıfının parlamenter demokrasinin çerçevesi içerisinde yavaş yavaş güç kazanması son bir gelişmeye yol açar, bu da hükümetle doğrudan hesaplaşmak biçiminde olur. Devlet erkinin bu şemadaki bölünmezliği devletin karakterinin bir sonucu değildir. Kautsky devlete herhangi bir özgüllük vermemekte kararlı gözüktür. Bölünmezlik, devlet içerisinde ve devlet tarafından temsil edildiği haliyle, sınıfsal güçlerin karakterinin bir sonucudur. Sosyalizme geçişle birlikte yaşanan kopuş, kurumsal bir dönüşüm biçiminde değil, mevcut kurumsal çerçeve içerisinde iktidarın yeniden paylaşımı biçiminde olacaktır.

Buna rağmen, Lenin'in Kautsky'nin "burjuva demokrasisinin" baskıcı yönünü ihmal ettiği, bir başka deyişle, burjuva sınıf egemenliğini sürdürmede örgütlü şiddetin rolünü küçümselediği yolundaki eleştirisi ancak kısmen doğrudur.¹⁷ Kautsky muhakkak ki işçi sınıfının gereksiz yere şiddete başvurarak ve düşmanın üstün olduğu alana girerek baskıcı bir tepki almayı provoke etmekten kaçınması gerektiğini düşünmüştür. Buradaki sıkıntı Lenin'in düşündüğü gibi değildir. Buradaki sıkıntı Kautsky'nin düşman sınıfın işgal ettiği avantajlı alan nosyonunu, devlet erkinin baskıcı veçhelerinin yanı sıra siyasi ve ideolojik veçhelerini de kapsayacak şekilde asla genişletmemesidir.

Kautsky belirgin özellikleri olan bir devlet kuramından yoksundur. Hem devletin sınıfsal karakterini, hem de devlet aygıtının tarafsızlığını, bu ikisinin birbiriyle taban tabana zıt olduğunu hiç fark etmeksizin, sürekli biçimde ortaya atar. Bi-

¹⁷ Bkz. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, *Collected Works* içinde, c. 28, Progress Publishers, Moskova, 1965, s. 244-246; Claudin, s. 67-68; Salvadori, s. 131.

zi saçma ve kolaycı bir nosyonla baş başa bırakır; Enrico Berlinguer'in reddettiği bu nosyona göre, işçi sınıfı partisi bir seçimde oyların yüzde 51'ini aldığı anda, özel mülkiyet ve kapitalist devlet hâlâ hükmünü sürdürse bile, iktidarın ele geçirilmesi *ipso facto*¹⁸ tamamlanmış demektir.¹⁹ Kautsky, farkında olmaksızın, yeterli bir devlet kuramına sahip olmayan bir Marksizm portresi sunar bizlere; böylesi bir Marksizm tablosu zayıf ve değersiz olacaktır.

Avrokomünist kuram, büyük bölümüyle, devlete ilişkin olarak özellikle araçsal bir yaklaşım geliştirmiştir; buna göre devlet işçi sınıfının hizmetine -sorun yaratmaksızın- sokulabilecek bir yapıdır. Bu görüş belirgin bir şekilde Kautsky kökenlidir. Devletin giderek demokratik olmaktan uzaklaştığı yolundaki görüş ile demokratik yoldan sosyalizme geçişi doğrudan doğruya yaklaşım arasındaki gerginlik, devlet aygıtını esas itibarıyla tarafsız (nötr) bir aygıt olarak görerek yatıştırılabilir. Bu suretle toplumun, herhangi bir kurumsal kopuş yaşanmaksızın tedrici olarak dönüşümü, reformist bir bakış açısıdır bu, temin edilmiştir.

Fakat bu, Gramsci ile Poulantzas'ın devlet içerisindeki sınıf mücadelesi nosyonundan nerede ayrılmaktadır? Santiago Carillo'nun bir zamanlar çok ünlü olan *Eurocommunism and the State* (Avrokomünizm ve Devlet) başlıklı yapıtı bu nosyonu kabul eder gözükür, fakat onu mevcut devlet aygıtını (bu aygıtın yaptığı şeyleri değiştirmeden) dolduran kişiler üzerinde hakimiyet kurmak şeklinde yorumlar.²⁰ Bu görüş, devletin yapısında ve devlet erkinin birliği içerisinde içkin bir sınıfsal ya da toplumsal yanlılık olmadığını kabul etmeyi gerek-

¹⁸ *ipso facto* (Lat.): eylemin doğası gereği, durum gereği (ç.n.).

¹⁹ Bkz. Berlinguer, "Réflexions sur l'Italie après les événements du Chili", Mariangela Bosi ve Hugues Porteli içinde, *Les P.C. espagnol, français, italien face au pouvoir* (Paris: Christian Bourgeois, 1976), s. 157.

²⁰ Santiago Carillo, *Eurocommunism and the State*, Bölüm 2, 3, *passim*.

tirdiğinden, bu noktada ortodoks Avrokomünizmin Gramsci'den oldukça seçici bir tarzda faydalandığını gözlemlemek zorundayız. Gramsci, sonuçta, Marx'ın işçi sınıfı "hazır devlet aygıtını ele geçirmek ve onu kendi amaçları için kullanmakla yetinemez" şeklindeki inancının²¹ takipçisiydi; ve bu da Gramsci'nin sözlükçesinde "pasif devrim" ve "devlet tapınmacılığı (*statolatry*)"²² kavramlarıyla temsil edilen tehlikedir tam tamına. Gramsci'ye göre,

sosyalist devlet kapitalist devletin kurumlarında tezahür edemez, o esas itibariyle yeni bir yaratım olmak durumundadır. Kapitalist devletin kurumları serbest rekabeti kolaylaştıracak şekilde örgütlenmiştir; bu kurumlardaki personeli değiştirmek onların faaliyetinin doğrultusunu hemen hemen hiç değiştirmeyecektir. ... Dolayısıyla, "devletin fethedilmesi" formülü şu şekilde anlaşılmalıdır: demokratik-parlamentar devletin yerine yeni bir tür devletin, proleter sınıfın ortak deneyimlerinin yarattığı bir devletin geçirilmesi.²³

Buradaki Marksist tonlar su götürmezdir. Fakat Carillo'nun görüşünü önceleyen bu eleştiri başka rezonanslar da taşımaktadır. Gramsci, parlamenter demokrasinin -doğası gereği- kurumsal olarak burjuva egemenliğinden yana olduğunu ileri sürerken Marx'tan ziyade Lenin'le hemfikirdir. Avrokomünist tartışmaların çok ötesine geçen bu husus üzerinde bir hüküm verilirken dikkatli olunmalıdır. Lenin ve Gramsci, seçimlerin, egemen sınıfın elindeki maddi ve ideolojik kaynaklar sayesinde kolayca manipüle edildiği ve mevcut toplumsal güç ilişkisini onaylamaya hizmet ettiği noktasında görüş birliği içerisinde olabilirlerdi. Seçmenlerin kendi temsilcilerini denetleyemedikleri ve seçim sisteminin sadece bağımlı sınıfların pasifliğini de-

²¹ MESW, i, s. 516.

²² Gramsci, SPN, s. 267-269.

²³ "The Conquest of the State", *Selected Political Writings*, 1921-26, çev. ve haz. Quintin Hoare, Londra, Lawrence & Wishart, 1978, s. 76; kırs. SPN, s. 192-195.

vam ettirmeye yaradığı konusunda hemfikir olabilirlerdi. Yönetim sisteminde sadece yasama organı seçildiği için, devlet aygıtınca kullanılan gücün neredeyse tamamen halkın denetimi dışında kaldığında ortaklaşabilirlerdi.²⁴ Georg Lukács, Lenin üzerine yazdığı kitapta, Lenin ile Gramsci arasındaki bir diğer örtüşme alanına, geçerken de olsa, ustalıkla ve Marx'ın "Yahudi Sorunu" Üzerine"de söylediği şeyleri hatırlatan bir tarzda dikkat çeker:

Pek çok işçi, her yurttaşın eşit söz hakkına sahip olduğu salt biçimsel demokrasinin, bir bütün olarak alındığında toplumun çıkarlarını ifade ve temsil eden en uygun araç olduğu yolundaki yanılısamadan mustarıptır. Fakat bu yanılısama şu basit -basit!- ayrıntıyı gözden kaçırmaktadır: insanlar total devlet içerisindeki soyut bireyler, soyut yurttaşlar ya da birbirinden yalıtık atomlar değil, fakat her zaman toplumsal üretim içerisinde özgül konumlar işgal eden, toplumsal varlığı (ve bununla dolayımlanan düşünce yapısı) bu konum tarafından belirlenen somut beşeri varlıklardır. Burjuva toplumunun saf demokrasisi bu dolayımı dışlar. Çıplak ve soyut bireyi doğrudan total devletle ilişkilendirir; devlet de bu bağlamda aynı şekilde soyut gözükür. Saf demokrasinin esasen biçimsel karakteri ... sadece burjuvazinin avantajına olan bir husus değil, ama aynı zamanda onun sınıf egemenliğinin şaşmaz koşuludur da.²⁵

Bu sözler önemli bir noktaya değinmeyi gerekli kılıyor; çünkü Lukács, bu gibi anlarda, kurunun yanında yaşı da yakma riskine giriyor. Bu gibi sözler bir faşist örgütçünün de ağzına rahatlıkla yapıştırılabilir. Genel oy hakkı doğası gereği burjuva bir hak değildir. Doğası gereği burjuva olan şey liberalizmdir; liberalizmse genel oy hakkıyla eşitlenmeye hiçbir surette elvermez. Bu ikisi, birbiri ardı sıra ilerlemek ya da birbirini gerektirmek şöyle dursun, on dokuzuncu yüzyıl toplumunda

²⁴ SPN, s. 192-194, ve daha genel olarak, s. 206-276.

²⁵ Georg Lukács, *Lenin: A Study in the Unity of his Thought*, çev. Nicholas Jacobs (Cambridge, MA, MIT Press, 1970), s. 65.

çoğun anlaşmazlık içerisinde olmuş ve yirminci yüzyılda bile sık sık birbiriyle çatışmışlardır. Demokrasi ile sosyalizm arasındaki bağlar (Marx bu bağların farkındaydı) hiç de arızı bağlar değildir. Marx'ın sosyalist devrim için gerekli bir önkoşul olarak gördüğü "muazzam çoğunluğun", genel oy hakkının tanınması halinde, seçmen çoğunluğuna tahvil olamamasını anlamak güçtür (Marx'ın ölüm yılı olan 1883 öncesinde pek çok ülkede genel oy hakkı söz konusu değildi). Marx'ın sosyalizme barışçıl geçiş olasılığı üzerine ileri sürdüğü çeşitli görüşlerini bu bağlamda anlamak gerekir.²⁶ Her şeyden önce de, bu görüşleri ne Leninist yaklaşımla, ne de mevcut devlet aygıtının sosyalist dönüşüm olasılığına açık kapı bıraktığını düşünen Kautsky-Avrokomünizm çizgisiyle karıştırmamak gerekir. Lenin demokratik özgürlüklerle ilkeleri onların kurumsallaştırılmış sınıfsal bağlamına indirger. Avrokomünistler ise zıt bir indirgeme yaparak demokratik özgürlüklerle ilkeleri parlamenter demokrasiyle bir tutarlar, buysa parlamenter demokrasinin sınıfsal karakterini yadsımak demektir. Her iki yaklaşımda da, Jonas Pontusson'un işaret ettiği gibi, demokratik ilkeler ile demokrasinin kurumsal çerçevesi arasındaki ayrım kaybolur.²⁷ Muhtemeldir ki, 1970'lerin Avrokomünist yükselişi esnasında Gramsci'nin etkisi (Gramsci'ye göre bu ayrım apaçık ortadaydı) bir yandan önemsizleştirilirken, bir yandan da onun ikonik statüsü ön plana çıkarılmıştır. *Le défi démocratique*'de (Demokratik Meydan Okuyuş) hem Carillo hem de Georges Marchais'ın doğrudan demokrasinin organlarının seslendirilmesinin önemi azaltmaya çalıştıkları kesin bir vakadır. Genelde, doğrudan demokrasinin organlarını tam anlamıyla yerel ve parla-

²⁶ Marx, Amsterdam konuşması, MESW, ii, s. 594-595. Ayrıca bkz. Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists* (Routledge, 1980), *passim*.

²⁷ Jonas Pontusson, "Gramsci and Eurocommunism: A Comparative Analysis of Conceptions of Class Rule and Socialist Transition", Berkeley, CA, *Berkeley Journal of Sociology* xxv (1980), s. 214.

menter kurumlara yardımcı organlar olarak görme eğiliminde olan ortodoks Avrokomünistler nazarında, Gramsci açısından çok önemli olan “konseyler aracılığıyla yönetime katılma” teması, ikincil öneme sahip ya da değersiz bir temaydı. Ortodoks Avrokomünistler, Poulantzas’ın politik çatışma alanı olarak devlet ile kurumsal aygıt olarak devlet arasında koyduğu ayrımı da dikkate almadılar. Gramsci’nin devlet içinde “politik toplum” ile “sivil toplum” arasında koyduğu ayrıma (Poulantzas’ın ayrımı buna tekabül etmektedir) özen gösterilirse ancak, devlet yapısında ve devlet erkinin birliği içerisinde içkin olan sınıfsal yanlılığı yadsımaksızın devlet içerisindeki sınıf mücadelesi hakkında konuşmak anlamlı bir iş olur. Ortodoks Avrokomünistlerin Kautsky gibi göz ardı ettiği şey işte bu sınıfsal yanlılıktır.

Son tahlilde, Kautsky’nin Leninizme getirdiği alternatif, Leninizmle gizli/paradoksal bir benzerliği ortaya koymaktadır; bu alternatifi ancak Marx’ın devlet kuramının daha nüanslı/daha serbest bir okuması önleyebilirdi. *Devlet ve İhtilal*, görmüş olduğumuz gibi, bütünüyle Marx’ın kimi uç ifadelerinden türetilmiş bir devlet kuramını, farklı türden bir kuram olan geçiş kuramının işini görmek üzere kullanır (Marx’ın kuramlaştırmadan bıraktığı bir konudur bu). Bu manevranın tutarsızlığını salt onun pratik sonucunda değil, aynı zamanda onun kuramsal koordinatlarında da görmek mümkündür. Bu yaklaşım devlete aynı anda hem çok az hem çok fazla şey bahşeder. Çok az şey bahşeder, çünkü devletin özgüllüğüne ya da göreceli özerkliğine yeterince eğilmez. Çok fazla şey bahşeder, çünkü bir şekilde bir *demiurgos*’a dönüşen bir gölge fenomen olan bu devletten toplumdaki her şeyi önüne katması beklenir.

Kautsky, kendi payına, görevini ihmal etmiş olmaktan kabahatli bulunabilir. Fakat nihayetinde onun bu kabahati Lenin’inkinden pek de farklı değildir. Çünkü Kautsky ne bir dev-

let kuramı geliştirmiştir -salt parlamenter bazda anlaşılan demokrasi bizi “siyasi kurtuluş”tan öteye götürmez-, ne de bir geçiş kuramı. Bu ikili eksiklik, Kautsky’yi, neredeyse fark edilemez bir şekilde, ya da en azından resmi Avrokomünist kuramcılarının (bunların devlet saplantılı olmaları yeterince ironik bir durumdu) algılamakta alenen başarısız oldukları bir tarzda, devlet ile [sosyalizme] geçişi birbiriyle değiştirmeye muktedir kılmıştır. Avrokomünistlerin bunu algılayamamaları, gene ne ironiktir ki, Kautsky’ye olan borçlarını kabul etmeye yanaşmamalarından ötürüydü. Lenin’in Kautsky’ye verdiği “dönek” statüsü, bir bakıma, Avrokomünizmin yarattığı etkiden daha uzun süreli bir etki yaratmıştır. Avrokomünistler kendi şanslarını kullanamadılar. Burada ele alınacak türden bir konu olmasa da, Gramsci ile Poulantzas’ın yazılarında sosyalizme geçişle ilgili doyurucu kuramların mevcut olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir; resmi Avrokomünistler bu yazıları ya görmezlikten gelmiş ya da kasıtlı olarak yanlış aktarmışlardır.

Sivil topluma devlet müdahalesi bugün, Marx’ın belki de asla hayal edemeyeceği derecede, hayatın bir gerçeği olmuştur. Fakat kolay yoldan analiz edilecek bir mesele değildir bu. Bir tarafta kapitalist üretimin doğası ve yapısı devlet müdahalesini gerekli kılarken, öte tarafta bugün artık ulusal olduğu kadar uluslararası bir nitelik taşıyan kapitalizm bu müdahalenin boyutunu ve doğrultusunu sınırlayabilmektedir. Bu noktada Marx bize yardımcı olabilir; çünkü Marx, sermaye birikiminin istikrarlı, düzenli, sorunsuz bir doğrusal büyüme süreci değil, fakat rasgele/çelişkili bir melezlik olduğunun farkındaydı; bu melezliğin başarıları sosyal bilimcilerin disfonksiyon, Marx’ın ise kriz dediği şeyleri doğurmaktadır. Kriz eğilimlerinin -kötü paylaşım, kirlilik gibi- sonuçları arasında sayılamayacak pazar aksaklıkları bile, çözüm gerektiren toplumsal sorunlar olarak devletin karşısına çıkacaktır. Söz konusu çözümlerin pazardan ya da sivil toplumdan çıkması ihtimal dışıdır. Bunlar ancak

devlet eyleminin ya da kamu politikasının yetki alanında olabilir. Aktör olarak devlet; yatırım, birikim ve zenginlik kaynağı olarak sermayenin ayrıcalıklı konumuna saygı göstermek durumundadır; devletin kendisi zorunlu olarak bu zenginliğe bağımlıdır. Devlet, aynı zamanda, kapitalist pazarın birikim sürecinin bir parçası olarak üretilen ve yeniden üretilen sorunlarına da çare bulmak durumundadır. Hem Claus Offe, hem de James O'Connor, "birbirini bozan ve paralize eden" bu iki stratejideki çelişkilere işaret etmiştir, "devlet, kârlı sermaye birikimini mümkün kılan koşulları muhafaza etmeye ya da yaratmaya çalışmalıdır. Ne ki devlet, aynı zamanda, toplumsal uyumun koşullarını muhafaza etmeye ya da yaratmaya da çalışmalıdır."²⁸ Günümüzde devletler ister istemez çelişkili bir rol oynamak zorundadırlar. Sermaye birikim mantığını sürdürmek ve aynı zamanda kendilerini meşrulaştırmak zorundadırlar. Bu zorunluluklar birbirinin aleyhine işler. Devlet, sermaye birikiminin sınırlarını koyar ve bu sınırlara bağımlıdır. Meşruiyet meselesi ise, ancak ve ancak, halkın egemen meşruiyet biçimini kabul etmesiyle çözüme kavuşur. Devlet, özel değişim değerleri (devletin kendi önvarsayımıdır bunlar) -en azından zaman zaman- kamusal kullanım değerleri lehine askıya alınırsa ancak, aynı anda üç yönde birden ilerlemeyi başarabilir. Sözgelimi devlet, sermaye birikiminin toplumsal bedellerini -kirlilik, çevre katliamı, işsizlik, evsizlik ve toplumsal/beşeri bozulmanın diğer biçimleri-, kapitalist sınıflar bu konuda ne düşünürlerse düşünsünler, ödemeye hazır olmalıdır. Habermas, Offe ve O'Connor'ın hepsi de, kendi farklı tarzlarıyla, kapitalist toplumların, değişim değerlerini ve sermaye birikiminin önvarsayımlarını, *bunlara karşı saldırıya geçerken yeniden üret-*

²⁸ Offe, "'Crisis of Crisis Management': Elements of a Political Crisis Theory", *Contradictions of the Welfare State* (Cambridge, MA, MIT Press, 1984), s. 61; O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (New York, St Martin's Press, 1973), s. 76.

tiğine dikkat çekmişlerdir. Yani devletler, eşyanın tabiatı icabı, çelişkili birliklerdir.

Devlete ilişkin araçsalıcı görüşler bu gerginliği açıklamaya ve hatta tanımlamaya hiçbir şekilde elverişli değildir. Çelişmeli zorunlulukların müdahaleyi doğuran sonucu da, Poulantzas'ın öngördüğü gibi, şudur: devlet hem iktisadi sorunlar, hem de bölüşüm sorunları üzerinde verilen mücadelenin arenası olmaktadır; bu sorunların formüllere sıkıştırılmış çözümleri de yoktur ve olamaz. Devlet, hem kapitalizmin ancak pazarın işlemesiyle sağlanabilen koşullarından sorumlu olmalı, hem de herhangi bir kapitalist devletin sermaye birikim sürecine mecburen vereceği ayrıcalıklı konumdan olumsuz etkilenen seçmen kitlesine (ya da onun belli kesimlerine) karşı sorumluluk duymalıdır. Bunlar bugün, devlete ilişkin olarak giderek gelişen literatürde, Jürgen Habermas'ın formülasyonunu kullanırsak, devletin "meşruiyet krizi", Offe'nin formülasyonunu kullanırsak, "yönetilebilirlik krizi" olarak adlandırılan olgunun içerisinde yer alan öğelerdir.

Bu arada, bu "krizlerin" dönemsel olarak gerçekleşme eğiliminde olduğu ortama da (yer ve zaman) ayrıca dikkat edilmelidir. Marx'ın 18 *Brumaire*'inde sözü edilen o iç karartıcı durum (on dokuzuncu yüzyılın ortasındaki Fransız "emperyal" devletin, o "korkunç parazit yapı"nın "yarım milyona ulaşan bir memur ordusuna" sahip olması), bugünkü durumla kıyaslandığında önemsiz kalmaktadır, aynı şey diğer ülkeler için de geçerlidir. Söylemesi bile fazla, yirminci yüzyılın en kati katkılarından birini, toplumsal işlevlerin gerçekte oldukça hantal olan devlet biçimleri tarafından (bunlar arasında Marx'ın adına kurulmuş olan sosyalist devletler de vardır) neredeyse bütünüyle kamulaştırılmasına yönelik girişim oluşturmaktadır. Bu tür kamulaştırmanın sınırları olduğu da açıktır, çünkü aslan payını alan devlet biçimleri (bunlar sosyalist devletleri de içermektedir), liberter ve insani sebepler bir ya-

na, iktisadi sebeplerden ötürü başarısız olmuşlardır. Çin'deki ve eski Sovyetler Birliği'ndeki reform talepleri, "sosyalist" kamulaştırma programının beklenmedik ve berbat sonuçlara yol açtığı ve bu zorlu durumun, Rusya'da olduğu gibi rejimin çökmesi pahasına bile olsa, ivedilikle giderilmesi gerektiğinin kabulü şeklinde okunabilir. Peki bu gelişmeleri nasıl yorumlamak zorundayız? Çok uzak olmayan bir geçmişte bunlar, kimileri tarafından, Weberci toplum anlayışının Marksist ya da Marksizan toplum anlayışı karşısındaki zaferi diye yorumlanabilirdi. Fakat ben bu denli gayretkeş bir Webercilik savunusunun günümüze uygun düşeceğinden çok kuşkuluyum. Harry Redner, yirminci yüzyılda Çin'de ve Rusya'da yaşanan bu gelişmelerle diğer gelişmelerin sosyal bilimcilerin o çok tuttuğu Marx-Weber yüzleş(tir)mesinin süregelen geçerliliğine kuşku düşürdüğünü ve bu yüzleş(tir)menin koordinatlarının artık uygulanabilirliğinin kalmadığını ileri sürmektedir. "Weber'in etkin bir girişimci kapitalizmin kendisini devletten bağımsız tutacağı ve bireysel inisiyatifle kişisel özgürlük fırsatlarını koruyacağı yönündeki beklentisi ... doğrulanmamıştır"; aynı şey Marx'ın kimi beklentileri için de söylenebilir. Kapitalizm artık on dokuzuncu yüzyıldaki anlamıyla "özel" bir alan olarak alınamaz, "özel" demekle kastedilen şey basitçe devlet kontrolünden ve nezaretinden kurtulmaksa eğer. Devletler kendi işlevlerini çoğaltmışlardır ve, demokratik olsun ya da olmasın, kendi (değişik) sivil toplumlarına günümüzde daha fazla ulaşmaktadırlar. Kapitalistler devletin uzman kuruluşlarından kaçmaya çalışmak yerine, birçok farklı düzeyde bu kuruluşlarla işbirliği yapıp etkileşime girmekte ya da bunlara sızılmaktadırlar. Redner'in ifadesiyle, "ekonominin birçok alanında devlet kuruluşları ile sermaye örgütleri ve büyük şirketler arasında sembiyotik bir ilişki hasıl olmuştur. ... Bu etkileşim ne toptan

kamulaştırma, ne de serbest girişimin hiçbir sınıra tâbi olmandan at koşturması şeklindedir.”²⁹ Fakat buna dayanarak Marx’ın farklı türden bir devlete ilişkin kuramının bugünkü koşullarda artık bir geçerliliğinin kalmadığı sonucunu çıkarmak, sorunu kestirip atan ve bizi yanlış yola sevk eden bir yaklaşımdır. Devlet eyleminin sahası ister genişlesin ister daralsın, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet ve paylaşım kaynakları üzerindeki özel kontrol muhafaza edilecektir. Bu bakımdan, kapitalist sivil toplum, uluslararasılaşmaya rağmen, geçmişte olduğu gibi bugün de “özel”dir. Ve dolayısıyla, siyasi kurtuluşun koordinatları kapitalizmin erken aşamalarında geçerli olduğu kadar bugün de geçerlidir. Marx’ın devlet kuramının, yabancı politik açısından bakıldıkta, olayların gerisinde kalmak ve artık işlemsel olmamak ne demek, bize hâlâ söyleyecek çok şeyi vardır. Tabii ki Marx, kapitalist gelişmenin gelecekteki çehresinin nasıl olacağını öngöremediği için eleştirilebilir, fakat bu bir işe yaramaz ve konu dışına çıkmak olur. Marx, siyasi otorite ilişkilerinin, kurumsal ve kavramsal olarak, üretim ilişkilerinden ayrı tutulacağını daha öncesinden tahmin etmişti (bu ayrışma kapitalizmin temel ve kurucu ayrışmasıydı). Onun temel görüşü olan bu nokta, gücünden hiçbir şey yitirmemiştir. Kapitalist devlet çeşitli doğrultularda -liberal, otokratik, demokratik, Keynesyen, post-Keynesyen, refah/anti-refah devlet(i) olmak üzere- kimi dönüşümler geçirmiştir ve geçirmeye de devam edeceğe benzetilmektedir. Fakat onun başat tanımlayıcı özelliği hiçbir zaman hücumu uğramamış ve hep dokunulmaz kalmıştır; o kadar öyle ki, bir zamanlar komünizme geçiş diye düşünülen bir şeyden bile sağ kurtulmayı başarmıştır.

²⁹ Harry Redner, “Beyond Marx-Weber: A Diversified and International Approach to the State”, *Political Studies* (1990), xxxviii, s. 641-642.

Bugün devlet sivil toplumla etkileşim içerisinde, ama bir noktaya kadar; Marx bunu gayet haklı olarak temel bir nokta diye alır. Bu nedenden dolayıdır ki, o eskice ve Weberyen olmayan "korporatizm" nosyonu (Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin sayfalarında *in nuce*³⁰ rastlanan ve elinizdeki kitabın çıkış noktasını oluşturan bu nosyondur) sosyal bilim alanında bir süre yeniden rağbet kazandı. Korporatizmde, Roger King'in de belirttiği gibi, "devlet özerk bir özel alanı ne yönlendirir, ne de ona bağlıdır; fakat onunla karmaşık bir biçimde iç içe geçmiştir, bu da kamusal alanla özel alan arasındaki o geleneksel ayrımı tahrip eder."³¹ Bu ancak, "özel" sözcüğünün taşıdığı anlamlar göz önüne alındığında, bir yanıyla doğrudur. Dolayısıyla bundan devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımın artık geçerli olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Bu ayrım aynı tarzda geçerli olmayabilir, fakat bunda şaşacak bir şey yoktur. Devlete ilişkin olarak egemen-sınıf kuramlarının bakış açısından değil, yabancı politik açısından bakıldıkta, Hegel'in o özgün devlet-sivil toplum betiminin zamanın sınamasından başarıyla geçtiği görülür. Bu betim günümüzdeki gelişmeler için geçerliliğini korumaktadır –buysa devlet-sivil toplum hakkında gerçekleşen o özgün Hegel-Marx hesaplaşmasının hâlâ niçin üzerinde durmaya değer bir hesaplaşma olduğunu açıklamaktadır.

Yanıtlanması gereken soru şudur: devlete ilişkin olarak özellikle Marksist bir kuramsallaştırma çabası, bugünkü haliyle, nereden kaynaklanacaktır? Ve modern devlete ilişkin Marksist bir tanımlama neye benzeyecektir? Yanıt, büyük ölçüde, zaten bellidir. Böyle bir çaba sergilenirken Habermas, Offe ve diğerlerinin ortaya attığı "meşruiyet krizleri" nosyonlarından yola çıkılmalı ve Gramsci'nin "iktidarın en önemli yüzü" diye ad-

³⁰ *in nuce* (Lat.): özetle, kısaca (ç.n.).

³¹ Roger King, *The State in Modern Society* (New Jersey: Chatham House Publications, 1986), s. 125.

landırdığı "hegemonya" nosyonuna, Poulantzas'ın devleti toplumsal güçlerin görece özerk bir biçimde yoğunlaşmış hali olarak tanımlayan nosyonuna ve gene Poulantzas'ın "izolasyon efekti" düşüncesine geri dönmelidir. Bu nosyonlardan hiçbir, özel ve kamusal alanları birbirini içermeyen ya da birbiriyle etkileşim içerisinde olmayan/birbirine sımsıkı kapalı kompartımanlar olarak gören eskimiş ya da tarihsel olarak gerilerde kalmış bir kavrayışa dayanmamaktadır. Taın tersine bunlar, bu ayrımları geliştiren ve yirminci yüzyılın değişen koşullarına uyarlayan girişimler olarak epey işe yaramaktadırlar. Bu nosyonlar devletin hiçbir şekilde beşeri pratik ve üretim alanının üzerinde ya da ötesinde olmadığını, tersine, bu alana -geri döndürülemez bir biçimde- çöreklenmiş olduğunu, ve ayrıca devletin siyasi mücadelelerin hem ortamı hem de sonucu (yani, "sınıf çatışmasının aynı anda hem sonucu, hem nesnesi, hem de belirleyeni")³² olduğunu görmemize yardımcı olmaktadır.

Bunların sırasını tersine çevirirsek, devlet sınıf çatışmasının bir gölge fenomeni, kendi sınırları dışında cereyan eden ve bu sınırlar aşıldığı zaman, gizemli bir şekilde, işlemekten geri duran (toplumsal güçlerin müdahil olduğu) geometrik bir oyunun sonucu ya da bileşkesi değildir. Kautsky, bu tür bir görüşün bizi nereye götürebileceğini gösteren uç bir örnektir. Devletin sadece hukukun ve kamu politikasının değil, fakat aynı zamanda (Gramsci ve Althusser'i takip ederek söylersek) toplumsal ve ulusal kimliğin de *determinantı* olarak özgül bir karaktere sahip olduğunun teslim edilmesi gerekmektedir. Devlet, aynı zamanda, gene bu nedenlerden dolayı, sivil toplum içerisindeki çatışmaların *nesnesi* diye de nitelendirilmelidir. Bizim, politik ve toplumsal örgütlerin devletin süreçleriyle işlem-

³² Gösta Esping Andersen, Roger Friedland ve Erik Olin Wright, "Modes of Class Struggle and the Capitalist State", *Kapitalistate*, 4-5 (1976); ayrıca bkz. Isaac, s. 184.

lerini etkilemeyi ve hatta bunlar üzerinde kontrol sahibi olmayı ya da belli ölçüde bir veto yetkisi kullanmayı amaçladıklarını görmek için, Poulantzas'ın kimi zaman yaptığına aksine, ne sınıf mücadelesini, ne de "nesne-devlet" diye tabir ettiğim şeyi fetişleştirmemize gerek vardır. Böyle bir yaklaşım gerçeklikten uzaklaşmak olur. Devlet, bir şey olarak değil de, bir süreç, ya da sözcüğün farklı/pejoratif ve şeyleştirilmiş anlamıyla, bir nesne olarak görülmelidir. Devlet, bir bakıma, toplumdaki çatışmaların bir *ürünüdür*, fakat bu çatışmalar devletin kapısında sona erecek olan çatışmalar değildir. Bunlar devletin duvarları içinde de belli bir ifade biçimi bulacaktır. Poulantzas, görmüş olduğumuz gibi, devleti "sınıflar ve sınıf fraksiyonları arasındaki güç ilişkisinin özgül/maddi yoğunlaşması"³³ olarak değerlendirmiştir. Ona göre devlet bir şey değil, bir *topos*'tur, fakat bir dizi kurum (ya da kurumlar sistemi) olarak devlet, kendi aygıtının hem içerisinden hem de dışarısından gelen basınçlara cevaben zamanla değişir (bu basınçlar da, aynı şekilde, devletin yapısı ve uygulamalarından etkilenir). Poulantzas'ın belirttiği gibi, "devlet, sınıf mücadelesinin sınırlarını tayin eder; devletin kurumlarının yarattığı etki onun ... egemen sınıf ve fraksiyonlardan görece özerkliğini mümkün kılar."³⁴ Marx'ın 18 *Brumaire*'de ileri sürdüğü şey de, büyük ölçüde, budur.

Ne ki *Brumaire*, görmüş olduğumuz gibi, benim yabancı politik diye tabir ettiğim şeyle, yani Marx'ın erken dönem yazılarında ipuçlarını verdiği modern devlet kavrayışıyla, devlete ilişkin olarak ortaya atılan egemen-sınıf kuramlarına ya da araçsalci/işlevselci kuramlara kıyasla, çok daha uyumludur. Bu da, yabancı politığın, devlete ilişkin Leninist kuramların fazla tutunamadığı bir zamanda çok diri kalmasını sağlayan etmen-

³³ Poulantzas, *State, Power, Socialism*, s. 129.

³⁴ Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, 289.

dir. İleri Batı demokrasilerinde insanların, politikayı, bir bakıma, kendi gündelik yaşamlarına “yabancı” bir şey olarak gördükleri tartışmasız bir gerçektir. Bunu görmek için Habermas, Offe ve diğerlerinin ortaya attığı “meşruiyet krizi” nosyonunu benimsemeye gerek bile yoktur. Pek çok yurttaş, devletin temsil iddiasında bulunduğu şeye ya da onun otoritesini haklılaştıran temel ilkelere artık inanmamaktadır. Pek çok yurttaş, onca güçlkle elde edilen oy kullanma hakkını bile artık kullanmamaktadır. Pek çok yurttaş, bunların arasında seçimlerde oy verenler de vardır, kendi temsilcileri hakkında sinik ya da gerçekçi bir yaklaşım sergilemekte ve kendilerinin ya da kendi çıkarlarının anlamlı bir biçimde temsil edildiğine artık inanmamaktadır. İnsanlar, çoğun haklı olarak, sözüm ona kendi lehlerine diye lanse edilen önemli kararların, seçilmiş temsil organlarının dışında ya da onlara rağmen alındığını düşünmektedirler. Giderek daha az sayıda insan, devlete, kendi temel haklarıyla özgürlüklerinin biricik garantörü gözüyle bakmaktadır. Gramsci, devletin, (Weber’in görüşüne aykırı olarak) şiddet araçları üzerindeki tekelinden dolayı değil, fakat bir kültürlenme ya da öğreti aşılama sürecinden dolayı (bu süreç sayesinde devlet; eğitim, gizli propaganda ve Althusser’in “devletin ideolojik aygıtları” diye tanımladığı şeyler aracılığıyla kendi yurttaşlarının zihinlerini etkisi altına alır) itaat elde edebildiğini ileri sürerken çok haklıdır. Hoşumuza gitsin ya da gitmesin, modern devlet kendini topluma kabul ettirmiş ve pre-modern hiçbir devletin başaramadığı bir biçimde toplumu kontrol altına almayı başarmıştır. Aynı zamanda da, politik alanı tekeli altına almış ve bunu doğal bir şeymiş gibi göstermiştir. Devlet, sivil topluma ve ekonomiye çöreklenmiş olmasından ötürü, bir tür “ikinci doğa” haline gelmiştir.

Bu, eğer haklıysam, şu demektir: yirminci yüzyılda devlet-sivil toplum ilişkisinde yaşanan değişim, yabancı politiği Marx’ın daha 1843’te tayin ettiği konumdan sürüp çıkarmak

için hiçbir şey yapmamıştır. Yabancı politik, bu zamana dek, kimi önemli noktalarda kendi avadanlığını tekrar tekrar yenilemiştir. Yabancı politik kavramı, özellikle, çağdaş kapitalizmin evrim sürecinde post-Keynesyen ve anti-Keynesyen rejimlerin yakın geçmişte niçin devreye girdiklerini açıklamaya epey yardımcı olur. Marx, yabancı politik kavramını, devlet ile toplum arasında ortaya çıkan belli tür bir ilişkiyi nitelemek için geliştirmiş olsa da, ve bugün bu ilişki bazı bakımlardan geride kalmış olsa da, özel ile kamusal arasındaki ayrım ve de özel'in kamusal karşısındaki üstünlüğü devam etmektedir. Yabancı politik, Poulantzas'ın ölümünü takip eden yıllarda, kendini yeniden tanımlamayı bile başarmıştır. Bu nedenlerden dolayı yabancı politik, Marx'ın ölümünden yüz yıl sonra bile geçerliliğini korumuş, hatta daha da artırmıştır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana liberal-kapitalist devletler kapitalist sınıfın çıkarlarını temsil etmekten, sermaye birikimi ile kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretimini temin etmekten ve toplumsal çalkantının doğurduğu her şeyi sıkı bir kontrol altında tutmaktan daha fazlasını yapmak zorunda kaldılar. Devletlerin hepsi, Marksist kuramcıları doğrular bir şekilde, kendilerini kendi yurttaşlarının gözünde meşru kılmak zorunda olduklarını da kabul etmeye başladılar. Buysa, *laissez-faire* kuramlarının imlediği gibi hiçbir şeye müdahale etmemekle değil, fakat toplum üzerinde ve içinde pozitif edimde bulunarak gerçekleştirilebilirdi. Devletler, seçmen kitlesinin büyük bölümünü kızdırmama endişesiyle, işçi sınıfı da dahil olmak üzere toplumda güçlü bir yere sahip toplumsal sınıfları sisteme eklemlenmek ve entegre etmek ve de onların talepleriyle çıkarlarının belli ölçüde tanınıp karşılanmasını sağlamak zorundaydı.

Devletler, savaş sonrası Keynesyen dönemin dayattığı zorunluluklar uyarınca bu talepleri karşılamaya çalıştılar ve farklı derecelerde başarılı da oldular. Ekonomideki artan talep düze-

yini tam istihdamın sağlanması yolunda kullandılar. Artan sosyal harcamalarla refah harcamaları, göreceli toplumsal uyum ve endüstriyel barış vaadine karşı dengeleyici bir işlev gördü. Üretici grupların (sendikaların ve işveren örgütlerinin) talepleri, işçi sınıfını yönetsel sürece entegre etme ve böylelikle endüstriyel huzursuzluğu ve daha ileride de sınıf çatışmasını kontrol altında tutma girişimleri olarak tasarımılanan pazar-dışı siyasi kurumlar aracılığıyla, akademisyenlerin abartılı bir tanımla “korporatist” ikna diye tanımladıkları bir yöntemle, kanallı edildi.

Zaman oldu, yurttaş ve kuramcı olarak bizler, kapitalist devletlerden belli/teşhis edilebilir protokollere uymalarını beklemeye başladık (bunların arısı hâlâ tazedir). Devletlerden, birbirinin hasmı üretici gruplar arasındaki çatışmayı uzlaştırma yönünde tercihte bulunmalarını beklemeye başladık. Devletlerden, makro-ekonomik yönetim işinde devlete yardım edecek ve yarı sıra da mülksüzleri devlete yabancılaştırmaktansa entegre edecek refah politikalarını uygulamaya koymalarını beklemeye başladık. Giderek artan işsizlik karşısında devletlerin o tahripkâr monetarist politikalardan kaçınacaklarını umduk. Devletlerden enflasyona karşılık olarak ücret politikalarını uygulamaya koymasını ya da, daha nadiren de, fiyatlara sınırlama getirmesini bekledik. Devletlerin makro-ekonomik politikayı iş döngüsünün çevremine uyacak biçimde biçimlendireceğine inandık. Bu politikaların, lûtfkâr/tarafsız bir hakem olarak görülen devletin “nötr” inisiyatifleri olmadığı artık açıkça anlaşılmış olmalıdır. Fakat bu çok aşıkâr nokta işin en az önemli kısmı. Benim üzerinde durmak istediğim asıl husus devlete ilişkin olarak girdiğimiz bu bir dizi beklentiyle ilgili ve dolayısıyla da çok daha önemli bir husus. Ronald Reagan ile Margaret Thatcher’ın radikal sağ rejimleri tüm bu beklentileri boşa çıkardı, buysa bize bu beklentileri olağan şeylermiş gibi almakta nasıl rahat davranmış

olduğumuzu gösterdi. Marx, bir yüzyıldan fazla bir süre önce, klasik iktisatçıları, dönemin mevcut toplumsal ve iktisadi ilişkilerini -gerçekte bunlar tarihsel, yani geçici ve değişebilir ilişkilerken- ebedi ilişkilermiş gibi aldıkları için paylamamış mıydı? Acaba bizim de, refah devletinin ve Keynesyen çözümün kalıcı olduğunu savunanlara ya da (bir süreliğine Offe gibi) bunların evrimsel mantığından yana bir tavır sergileyenlere aynısını yapmamız gerekmiyor muydu? Bizim gözden kaçırdığımız şey sadece iktisadi daralma olasılığı değildi – sivil toplumun kendini yeniden üretme yeterliğinin çökmesi, radikal sağ rejimlere istismar edebilecekleri bir fırsat yaratmıştı. Marksist devlet kuramının gerçekte tam anlamıyla ne menem bir şey olduğuna büyük ölçüde gözümüzü kapadığımız için biz, aynı zamanda, yabancı politığın hep mevcut olan yeniden canlanma olasılığını da göz ardı ettik.

Tam istihdam, sosyal güvenlik, yeterli işsizlik sigortası, “sosyal ücret”in muhafazası, güvence altındaki serbest toplu pazarlık sistemi, sağlık, eğitim ve refah hizmetlerinin yeterli düzeyde sağlanması... Devletin bu faaliyet alanlarının, savaş sonrası Keynesyen çözümün bu siyasi veçhelerinin, refah devletinin siyasi iktisadının bu dayak ve payandalannın hâlâ modern demokratik politikaun mantığına -çıkarılması imkânsız biçimde- kazılı olduğunu gerçekten söyleyebilir miyiz? Sadece Britanya’da ya da Birleşik Devletler’de değil, diğer ülkelerde yaşanan gelişmeler de bu kazanımların kırılganlığını ve geri alınabileceğini göstermedi mi? Bugün, bu uygulamalar insanlara sanki eski bir bilimkurgu hikâyesi gibi geliyor.

Teresa Amott ile Joel Krieger’in çok yerinde tabiriyle, Reagan ve Thatcher’ın “hiper-kapitalist” rejimlerinin asal paradoksu, bunların “çok etkili bir biçimde sermayeyi yeniden yapılandırmak, sınıfsal ilişkilerin dengesini değiştirmek ve

ekonomideki belli sonuçları aktif olarak teşvik etmek için”³⁵ müdahalede bulunmalarında yatmaktadır. Bunlar kendini zayıf, *dirigiste* gibi gösteren, ama aslında güçlü rejimlerdir, kendi ekonomileri karşısında zayıf olma arzusunda olduklarını tiz perdeden duyuran rejimlerdir. Bunlar sermayenin belli bir kesiminin ihtiyaçlarını göz önüne alarak değil -gerçekten, sermayenin sanayi sermayesi ve mali sermaye diye parçalanması bu rejimleri ayakta tutan koşulları pekâlâ pekiştirebilmektedir-, fakat serbest piyasanın meziyetlerine düzdükleri o dar, öğretisel, anakronistik ve her şeyden öte de dogmatik methiyeler temelinde hareket etmişlerdir.

Burada paradokslar daha da derinleşmektedir. Arz-yönlü iktisatçılara göre devlet, kendi mitsel “serbest piyasasını” bulmak ya da yaratmak durumundaysa, sivil topluma muazzam ölçüde müdahale etmelidir. Vergi politikalarının baştan sona değişmesi ancak (bu değişiklikler sermayenin vergi yükünü azaltacaktır), gerekli olan iktisadi faaliyet akışını (her an kaçacakmış gibi olsa da), sihirli bir biçimde yeniden canlanan “özel sektörde” açığa çıkarabilir, ancak ondan sonra geri kalanımızı da gene sihirli bir biçimde yeniden canlandırır. Marx’ın bir ibaresini aşırarak söylersem, günümüz simyacıları devrim değil, tepki simyacılarıdır. Sonunda bu yeniden canlanma apaçık ve hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde işe yaramadı. İşe yaramadı, çünkü o, sivil toplumun devlet üzerindeki basıncının sonucu değildi. Devletin sivil toplumdan intikamıydı –daha doğrusu sivil toplumda yaşamak zorunda olan bizlerden. Bu süreç halen devam ediyor.

Hiper-kapitalist rejimin amansız intikamcılığı onun politik pratiği ile kendi ideolojik temsili arasındaki çelişkiyi gözlerden saklamaktan çok dışavurmaktadır. Bu rejim, kendini ortaya

³⁵ Teresa Amott ve Joel Krieger, “Thatcher and Reagan: State Theory and the ‘Hyper-capitalist Regime’”, *New Political Science*, 8, s. 14.

koyduğu biçimiyle, Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi*'nde hücum ettiği şeye ürkütücü bir biçimde yakın gözükmektedir. Kendisini "kendi entelektüel, etik ve liberter temelleri olan bağımsız bir kendilik"³⁶ olarak görmektedir. Marx'ın da 18 *Brumaire*'de işaret ettiği gibi, bir rejimin inisiyatif gücü herhangi bir sınıfın ya da sınıf fraksiyonunun istekleri ya da talepleri karşısında sarsılmaz gözükmeye başladığında, o rejim daha da ileri gidip bütün sınıfları ve fraksiyonları, toplumu ya da ulusun bütününü temsil ettiğini iddia etme noktasına gelir. Daha spesifik olarak da, bütün toplumsal çıkarları kendisinde cisimleştirdiğinden ve onları sivil toplumun karşısında daha yüksek/"genel" bir çıkara tahvil ettiğinden dem vurur, ve sermayenin emek üzerindeki tahakkümüne dayanan mevcut toplumsal düzeni muhafaza etmek ve güçlendirmek için vücut bulmuş olmasına rağmen ya da tam da bundan dolayı böyle yapabilir.

Hiper-kapitalist rejimlerin, Amott ve Krieger'in ifadesiyle, "toplumdaki sınıf, ırk ve cinsiyet ayrımlarını derinleştiren ayrıştırıcı stratejiler inşa ederken, toplumsal birliktelik ve ulusal birlik maskesiyle dolaşması"³⁷ altında da bu yatmaktadır. Körfez Savaşı'nda ve onun öncesinde Falkland/Malvina savaşında kendini gösteren o keskin rövanşizm, her iki hiper-kapitalist rejimin³⁸ nükleer silahlanma yarışının yeniden başlaması için halkın desteğini elde etme yolunda harcadığı çabalarla birlikte; bu rejimlerin sendikalara, işçi sınıfına cepheden saldırmasıyla ve refah politikalarından yararlanmış olan seçmenler arasında devlet kaynaklı işsizlik ve evsizlik probleminin giderek büyümesiyle yan yana konulmalıdır. Bugün artık geride kalan Keynesyen döneme, ki bu bir ütopya değildi, yine

³⁶ MECW, ii, 1962, s. 32.

³⁷ Amott ve Krieger, s. 14.

³⁸ ABD ve Britanya (ç.n.).

de, toplumu en azından bütünleştirdiği söylenen değişik stratejiler damgasını vurmuştur. Bu dönemde sektör, şirket ve sınıf çıkarları serbestçe dillendirilmekle kalmamış, bu değişik çıkarların dillendirilmesi devlet tarafından teşvik de edilmiştir; buy-
sa devletin hem kendini meşrulaştırmasının bir yoludur, hem de halkın piyasanın cıvılarına ve kaprislerine olan bağımlılığını hafifletmenin bir aracıdır. Hiper-kapitalist rejimler piyasanın kaprislerini göklere çıkarıp azametle teşhir ettikleri ve bütünleştirici stratejileri reddettikleri ölçüde, depolitizasyon ve [toplumsal] çözülme doğrultusunda çaba harcamış olurlar. Örgütlü emeğin gücünü tanımak zorunda değildirlers artık, onsuz yapabilirler; örgütlü emeğin bin bir zorlukla elde ettiği kazanımların artık hükmü kalmamıştır. Bu rejimler işçi sınıfı ve aşağı sınıfları disipline ve demoralize etmeyi amaçlayan devlet politikalarını serbestçe uygulamaya sokarlar. Ve daha da ileri gidip, savaş sonrasının refah politikalarında yer alan eşitlikçi/evrenselci hak ve kazanımları bilinçli olarak aşındırırlar; bu da fundamentalist, milliyetçi, şoven, mezhepçi ve ırkçı akımlara destek vermek anlamına gelir.

Bu gelişmeler çok vahimdir. Fakat bunlarla karşı karşıya gelirken yabancı politiği, devletin toplumdan kopuşunun kertelelerini (Marx bunu "burjuva toplumu ... kendisinin bile ummadığı bir gelişme gösteriyor,"³⁹ diye ifade eder), devletin "soyut bir totalite"⁴⁰ olarak özel/öz-çıkan gözetken bir alanın üzerinde yükseldiğini (bu alan bugün geçerlik kazanmakla kalmamakta, bizi devlet tarafından yeniden yaratılmaktadır) nasıl düşünmezlik edebiliriz? Dosdoğru söylersek, zaten yabancı bir politik, ilk defa olmamak üzere, yeniden yabancılaşıyor. Yabancı politik, devletin toplumdan yabancılaşmasının bu kopuşa siyasi uzlaş ve çözüm getirme kisvesi altında hızla ilerledi-

³⁹ MESW, i, 518.

⁴⁰ MECW, iii, 205.

ğini, bireysel varoluş düzleminde bizim siyasi olarak taşıdığımız anlamın kendi özel koşulumuzdan bağımsız hale geldiğini ve yurttaşlık ile özel yaşamın birbirini dışladığını bize hatırlatıyorsa, bu ayrışma çizgilerinin yeniden çizilmekte olduğu ve bunların kuramda ivedilikle yerli yerine oturtulması gerektiği sonucuna varmaktan nasıl kaçınabiliriz? Bunu laf olsun diye söylemiyorum (zira güçlü kuramsal çalışmalar günümüzde bir zorunluluk haline gelmiştir). Devlet konusunda hızla gelişen sosyal bilim literatürünün Marksist devlet kuramına yeterli ilgiyi göstermediği için söylüyorum. Marksist devlet kuramının demokratikleşme projesi açısından hâlâ geçerli olduğuna inandığım için söylüyorum (bu proje bugün, Reagan-Thatcher yıllarının yarattığı ağır tahribattan dolayı, çok daha acil bir projedir).

Fakat düşünsel açıdan geçerli bir Marksizm ortaya çıkacaksa eğer, bu Marksizm, bize Rusya ve Doğu Avrupa'da Stalinizmin devrilmesinin Marksizmi, hatta onun bir araştırma yöntemi olarak kullanılmasını bile, bütünüyle itibardan düşürdüğünü söyleyen o aceleci/kestirmeci yaklaşımlara karşı mücadele etmelidir. Bana göre *perestroika/glasnost* sürecinde, Rusya'daki başarısız darbe girişiminde, "kadife devrim"de ve Doğu Almanya'nın Batı Almanya tarafından ilhak edilmesinde devrilen/alaşağı edilen şey tikel, hayli baskıcı ve cazibesiz bir Marksizm biçimiydi, adına layık olan bir Marksizm değil. Fakat içinde yaşadığımız şu dünyada bu rejimlerin bile baskıyı, tahakkümü, gözetimi, teknokrasiyi, yukarıdan aşağıya denetimi ve demokratikleşmeye düşman diğer kuvvetleri kendi tekeline aldıkları için yıkıldıklarını kimse ciddi ciddi iddia edemez. Kendi bakışımızda da bir çarpıklık olduğu gün gibi ortadadır.

Biz, özellikle, 0 yaygın bir biçimde kullanılan "kapitalist demokrasi" ibaresinin bir oksimoron olduğunu düşünüyoruz

(böyle düşünmemize Marx'ın yabancı politik ve siyasi kurtuluş nosyonları yol açmasa da vesile olmuştur). Öyle ki, bu kalıp te-
rimin son zamanlardaki savunucularından hiçbiri, bir devlet ne-
denli kapitalist ise onun o denli anti-demokratik olduğu yo-
lundaki itiraza karşı koyamaz. Bu görüşü desteklemek için ön-
de gelen birçok siyaset ve toplum kuramcısına (Veblen,
Hobson, Macpherson ve Hayek de dahil olmak üzere) başvu-
rulabilir –ama bunu burada yapmak bizi konunun çok dışına
taşıyacaktır. Kapitalizm, bütün görünümleriyle, beklendiği
üzere, elitizm, serbest piyasa ve azınlık iktidarı yönünde ilerler.
Demokrasi ise bir başka yönü gösterir: eşitlik, düzenleme ve re-
formla çevrelenmiş bir yön. John Hoffman'ın ifadesiyle, doğ-
rudur, “bugün liberaller ve hatta muhafazakârlar bile kendile-
rine demokrat demeye başladılar. Fakat ... taşkın kapitalistlerin
demokrat kesilmesini kül yutmaz bir şüphecilikle karşılama-
mız gerekir.”⁴¹ Yani, demokrasi ile kapitalizm arasındaki bağ-
daşmazlık, en az demokrasi ile sosyalizm arasındaki bağdaş-
mazlık kadar tartışmaya açık bir meseledir. Siyasi kurumlar,
yurttaşlar bu kurumlar üzerinde belli bir denetim uygulamaya
başlamadıkça, kendi demokratik özellikleriyle hayatta kalabi-
lirler mi? Bu soru en azından açık bir sorudur. Siyasi demokra-
sinin, toplumsal kurumların daha demokratik bir ton kazan-
maması durumunda, kırılğan ve sallantılı bir noktaya gelip
gelmeyeceği sorusu da, bana göre, açık bir sorudur ve Marx'ın
öngörülü bir yaklaşımla siyasi ve beşeri kurtuluşu yan yana
koyması bu soruya cevap vermemize yardımcı olabilir. Gene
aynı nedenden dolayı, kapitalizmin komünizm karşısındaki -
büyük gürültüyle kutlanan- zaferinin, demokrasinin bir zaferi-
ne dönüşüp dönüşmeyeceği de ileride görülecektir. “Otokratik
yönetim sistemleri -kimi Marksistler bu rejimleri temize çıkar-

⁴¹ John Hoffman, “Capitalist Democracies and Democratic States: Oxymorons and Coherent Concepts”, *Political Studies*, c. xxxix (1991), s. 345.

ma gereği duymuştur- demokrasi yönündeki hareketler sonucu silinip gitmişse, mantıksal açıdan sorunlu olan 'kapitalist demokrasiler'in de ...gelecekte aynı akıbete uğrayacağını niçin düşünmeyelim?"⁴² Bu soruyu değerlendirirken, ki bana göre yerinde bir sorudur bu, geniş bir bakış açısı benimsemek zorundayız. Jürgen Habermas, Avrupa komünizminin çöküşü hakkında yakın geçmişte oldukça etkileyici bir saptamada bulundu; bu saptama konuyu açıklığa kavuşturmada oldukça yardımcı olacaktır.

Meydanlarda toplanan ve sokaklarda harekete geçen büyük kalabalıkların varlığı, şaşırtıcı bir biçimde, tepeden tırnağa silahlı bir rejimi devirmeyi başardı. Bir başka deyişle bu, bir zamanlar pek çok devrimci kuramcıya model oluşturan, fakat son zamanlara kadar ölü olduğu düşünülen anlık kitlesel eylemin ta kendisiydi.⁴³

Bu varsayımda bulunurken, Norberto Bobbio'nun haklı olarak demokrasinin yıkıcı doğası diye üzerinde ısrar ettiği şeyi ihmal ediyorduk.⁴⁴ Anthony Giddens'ın belirttiği gibi,

ilke olarak evrensel haklar ile tüm toplumun yararlanacağı özgürlüklere dayanan Amerikan ve Fransız Devrimlerinde "kamusal alanın" doğuşu, tarihte, Marx'ın birbiriyle yakından ilişkili olduğunu gösterdiği emeğin metalaşmasıyla mülkiyetin metalaşması kadar, temel bir kopuştur. Yurttaşlık hakları, yükselen kapitalist sınıf sistemi indinde ne denli asimetrik olursa olsun, Marksizmin radikalleştirmeye çalıştığı yeni özgürlük ve eşitlik ufukları açtı.⁴⁵

Yani, Marksizmin yadsımaya değil, genişletmeye çalıştığı ufuklar... "Siyasi" kurtuluş "beşeri" kurtuluş içerisinde tamama erdirilmeyi beklemektedir; Avrupa komünizminin çöküşü bunu bize niçin hatırlatmasın? Arnold Toynbee, Fran-

⁴² Hoffman, s. 348-349.

⁴³ Jürgen Habermas, "What Does Socialism Mean Today?" *New Left Review*, 183, (Eylül-Ekim 1990), s. 7.

⁴⁴ Norberto Bobbio, *Which Socialism?* Richard Bellamy (haz.), (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987), s. 73-77.

⁴⁵ Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, s. 213.

sız ve Amerikan Devrimlerine eğilirken, bize geniş bir bakış açısı sunar.

Kitleler artık şu olasılığın, kendi geleneksel yaşam tarzlarının iyi yönde değişebileceğinin ve bu değişimi kendi eylemleriyle gerçekleştirebileceklerinin farkına vardılar. Dünya nüfusunun bugüne dek bastırılmış dörtte üçlük kısmının kalbinde ve zihninde yeni umutlar uyandıran bu gelişme ... çağımızın devir açan bir ögesi olarak durmaktadır.⁴⁶

Ve bu durum halen devam etmektedir.

⁴⁶ Toynbee, akt. Giddens, s. 213.

SONUÇ

Yukarıda hem Lenin'in hem Kautsky'nin, farklı biçimlerde ve farklı nedenlerle, Marx'ın 1871 Paris Komünü üzerine yazmış olduğu *Fransa'da İç Savaş*'ı yanlış yorumladıklarını ileri sürdüm. Lenin ve Kautsky kuramcı ve siyasi lider olarak birbirlerinden çok farklı oldukları için, bu noktada *Fransa'da İç Savaş*'ın yanlış yorumlanmaya müsait bir çalışma olup olmadığı sorusu ortaya çıkıyor. 18 *Brumaire*'den, *Fransa'da İç Savaş*'tan ve *Gotha Programının Eleştirisi*'nden kimi pasajları, bu metinlerin benim yabancı politik diye adlandırdığım şeyi (yabancı politik, egemen-sınıf kuramından oldukça farklı ve ona indirgenemez bir kuram olmasına rağmen uzun süre onun derinliklerinde gömülü kalmıştır) su yüzüne nasıl çıkardığını göstermek üzere birbirine ilmeklemek güç olmayabilir. Fakat böyle bir işi yapmaya gönüllü olduğumu söyleyemem; çünkü söz konusu metinler hem Marx'ın yazdığı diğer metinlerden, hem de birbirlerinden farklıdır. Özellikle de *Fransa'da İç Savaş*, birkaç yıl sonra *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ortaya konulan devrim senaryosundan çok önemli noktalarda farklılık gösteren bir devrim senaryosuna sahiptir. *Gotha Programının Eleştirisi*'nde kurtuluşun toplumsal ve ekonomik önkoşullarına vurgu yapılırken, *Fransa'da İç Savaş*'ta vurgu siyasi düzlemdeki mücadele üzerinedir (bu eserde dönüşüm salt siyasi bir süreç olarak alınır).

Bu iki farklı vurgu (Marx, büyük olasılıkla, bunları bağdaşmaz görmüyordu), Marx'ın geleceğe ilişkin projeksiyonlarında -gerçi Marx çok nadiren bu tür projeksiyonlarda bulunur- sıkıntılı bir şekilde yan yana durur. Marx'ın gelecek hakkında ütöpik spekülasyonlara girmeye pek gönüllü olmaması ne denli yerinde bir tutum olsa da, takipçileri açısından akut bir yorum sorunu ortaya çıkarmıştır. Dönüşümün toplumsal ve ekonomik önkoşulları ile siyasi dönüşüm sürecinin birbiriyle nasıl ilintili olduğu bize hiç anlatılmamaktadır. Bu önkoşullarla süreci tek bir devrimci geçişin ardışık "evrelerine" dönüştürme yolundaki girişimler, bunları yeni baştan birbirinden yalıtmıştır, çünkü bunları zaman içerisinde koordineli bir şekilde yürütmenin ya da yürütülebilmenin bir garantisi yoktur. Bunların hiç de tarihsel birer "evre" ya da aşama olmadığını, fakat çözülmemiş bir kuramsal gerginliğin sonuçları olduğunu düşünmemek için bir sebep göremiyoruz..

Bu gerginliği Marx'ın iktisat ağırlıklı yazılarının yanına koyduğumuzda oldukça çarpıcı bir şey dikkatimizi çekmektedir. Marx'ın iktisat yazılarında yukarıdan aşağıya gözetime ve yukarıdan kontrole değil, ama "bir araya gelen üreticilerin" -tabandaki- gönüllü öz-örgütlülüğüne dayanan yeni bir üretim öznesi kavramına imada bulunulsa da, bu kavrama *Fransa'da İç Savaş'ta* rastlanmaz. Bu eserde sosyalist devrim, Andrew Feenberg'in belirttiği gibi, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıyla ilgilidir, fakat *devletin* yabancılaşmasının ortadan kaldırılmasıyla. Bu salt siyasi bir süreçtir. *Fransa'da İç Savaş*, üretim ilişkilerinin yabancılaşmadan arındırılması konusuna hemen hiç değinmez. Bunun yerine, daha önce görmüş olduğumuz gibi, toplumsal bir hareketin siyasi liderliğini "en nihayet keşfedilen siyasi biçim" olarak niteler, bu siyasal biçim altında "emeğin iktisadi kurtuluşu" planlanacaktır. Fakat emeğin kurtuluşu *yolundaki* bu "siyasi biçim"in içermeleri açık olmaktan uzaktır. Marx, Feenberg'in ifadesiyle, "sosya-

lizmin 'örgütleyici etkinliğinin' radikal demokratik politika olduğu sonucuna varmış gibi gözükür ve dolayısıyla kapitalist uygulamanın yerini hangi iktisadi örgütün ve emek örgütü biçiminin alması gerektiği konusunda bizi merakta bırakır.¹ Eğer durum buysa, insanı merakta bırakmanın ustası Alfred Hitchcock değil, Karl Marx'tır. Üzerinden bir yüzyıldan fazla zaman geçtiği halde bu temel soru etrafındaki belirsizlik hâlâ devam etmektedir.

Bu kusur ciddi ve feci sonuçlar doğurmuştur. Bir devlet kuramının eksikliğinden değil (buradaki sorun, bana göre, Marx'ın yazılarında devlete ilişkin birçok kuramın huzursuzca bir arada bulunmasıyla ilgilidir), fakat komünizme geçişe ilişkin bir kuramın olmamasından kaynaklanmaktadır bu durum. Bu eksiklik o denli dikkat çekicidir ki, Marksizmin sadık izleyicilerinin hepsi Marx'ın devlet kuramının bir geçiş kuramının işini göreceğine kendilerini inandırmışlardır. Bunlardan birisi de, en azından *Fransa'da İç Savaş'ta*, Marx'tır. Lenin'in Marx'ın 1871 "Konuşması"nı yanlış biçimde kullanması, kuramsal oportünizmden çok, oldukça seçici ve dolayısıyla yanlış yere yerleştirilmiş, dar açılı bir metinsel bağlılık da olabilir. Durum ne olursa olsun Lenin, devletin yabancılaştırılmasının ortadan kaldırılması konusunda 1871'de yazılanlardan uzaklaşmış ve daha öncesinden kutsanmış olan egemen-sınıf kuramını benimsemiştir. Bu uzaklaşmanın çok kolay gerçekleştiği görülmektedir. Hiç kuşku yok ki Lenin ve Bolşevikler, olayların sıcaklığı içerisinde, bu karma devlet kuramından bir geçiş kuramı olarak faydalanabileceklerini düşünmüşlerdir. Bu yönelim, ideolojik pek çok yönelim gibi, kuşkusuz gerçekleştiği dönemde anlamlı ve tam da ihtiyaca cevap veren bir şey olarak gözüküyordu. Devlet, toplumsal dönüşümün bir

¹ Andrew Feenberg, *Critical Theory of Technology* (New York ve Oxford, Oxford University Press, 1991), s. 47.

aygıtı, bir aracı, bir mekanizması; kendisini bir şekilde kendi istihkâmlarını dolduracak olanların kullanımına (az ya da çok) doğrudan terk eden bir yapı olarak addedildiği takdirde, geçiş sorunu çözülmüş gözükabilir. Sorun çözülür ama, çok kolay ve mekanik bir yoldan. Ve, her halükârda, bu tür bir çözüm Marx'ın uyarılarına, özellikle de "işçi sınıfı mevcut devlet aygıtını ele geçirip kendi amaçları doğrultusunda kullanmakla yetinemez"² şeklindeki uyarısıyla tersleşir. Fakat burada şöyle bir serzenişte bulunulabilir: devlet kuramları ile geçiş kuramları farklı *türden* kuramlardır. Farklı sorulara cevap vermek üzere tasarlanmışlardır. Bunları birbirinden ayrı tutmamak, gelecek kuşaklara kuramsal yönden çok ağır bir yük bırakmak demektir. Bunların sıkıntı yaratmaya gebe olduğu, son zamanlarda Avrokomünizmin yaşadığı akıbete bakılarak görülebilir (Avrokomünizmin "resmi" versiyonlarında, devlet düzleminde geçiş -bir kez daha- geniş ölçekli geçişin yerine geçirilmiş ve onun yerine kullanılmıştır).

Ancak bir geçiş kuramının yokluğu bile daha ciddi bir yokluğun belirtisidir. Marx'ın yazılarında çalışma ya da üretim ilişkilerine yönelik anti-otoriter bir direniş stratejisi yoktur. Çalışma ilişkilerinin demokratikleştirilmesi, ilkesel olarak, fabrika kapılarının dışındaki demokratikleşmeden daha basit ve daha esaslı olduğu -Gramsci'de bu yönde oldukça ilginç imalar vardır- ileri sürülebilir.³ Bizler, sonuçta, kendimizi Aristotelesçi olarak tanımlasak bile, siyasi otoritenin neyi amaçladığına ya da hedeflediğine ilişkin algımız çok daha dolaysız olmaya mahkûmken, fabrikanın sınırlı dünyasının neyin *lehine* olduğu bilir durumdayız.

² Marx, "The Civil War in France", MECW içinde, i, s. 516.

³ Oldukça farklı bir görüş için bkz. Norberto Bobbio, *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*, Richard Bellamy (haz.), University of Minnesota, 1987.

Marksizmin raydan çıkmış olmasına belki de pek şaşır-mamalı. Marksizmin göbeğinde bir boşluk oluşmaya başla-mıştır, ama bu öyle doldurulamayacak bir boşluk değildir. Marksizm, emek sürecine ve üretim örgütlenmesine dayan-mak yerine, dikkatini üretim araçlarının mülkiyetine çevirmiş (bunu, devleti üretim araçlarının sahibi kılma noktasına dek götürerek) ve böylece vermiş olduğu vaade ters düşmüştür. Üretim araçlarının mülkiyeti, Marx'ın "üretim ilişkileri" diye adlandırdığı şeyin ancak bir parçasını oluşturur. Fakat eğer parça bütünün yerine konulursa, kapitalist mülkiyetin "mu-azzam çoğunluk" tarafından yönetilmesi değil de, devlet tara-fından millileştirilmesi kapitalizme çare olarak gözükür (öyle de olmuştur). Marx'ın kapitalist koşullar altında mülkiyetin kontrol anlamına gelmediği yönündeki temel anlayışına rağ-men (buradaki kontrolden, üretim sürecinde yer alan kişilerin kontrolü anlaşılmamalıdır), devlet mülkiyeti ilkesel olarak öne sürülecektir. Marx, Paris Komünü'nün etkisi altında, 1844 *Elyazmaları*'nda devletin "evrensel kapitalist" olduğu yolun-daki kendi uyarısını ve de "'Yahudi Sorunu' Üzerine"de sırf politik kurtuluş ile gerçek/beşeri kurtuluş arasında koyduğu ayrımı bile unutmuştur.

Doğrudan kapitalizmden devraldıkları bir üretim aygıtını işlemek arzusunda olan Rus devrimcilerine böylece yol açıl-mış oldu; bu devlet aygıtı, aynı zamanda ve kimi yönleriyle, Rusya'da kapitalizmin gelişmesini vaktinden önce olgunlaş-tırdı. İşçilerin kontrolünde olan fabrikalarda verimliliğin düş-tüğü bulgularınca bu düşünceden vazgeçildi. Rus devrimcile-ri üretim koşullarını yeni toplumsal gerekliliklere uyarlamayı artık bir kenara attılar. Bunun yerine, bu öncelikleri tersine çevirdiler ve bütün eski hataları yeni bir dil kullanarak tekrar-ladılar. Leninizm yabancı politiği devrimci bir dille yeniden yabancılaştırdı. Kabul etmek gerekir ki bunu, olağanüstü ko-

şullar altındayken yaptı. Fakat bu koşullar muhtemeldir ki momentumu kendi sınırlarının ötesine taşıyacaktır. Bu koşullar söz konusu değilken bile, "konsey komünizmi" döneminden sonra bile, Eduard Heimann "fabrika konseylerinin uygulamaya sokulmasının bile, kavramsal açıdan, toplumsallaştırmayla hiçbir ilgisi yoktu,"⁴ şeklinde şaşırtıcı bir iddiada bulunabilmiştir.

Gelinen noktada tahribat yeterince büyüktür ve kritik fırsat kaçırılmıştır. Komünist liderler, proletaryayı ve genel olarak halkı temsil etme iddiasında olan devrimci bir yönetici sınıfla birlikte, mevcut teknolojinin/mevcut işbölümünün/mevcut devletin dayattığı zorunluluklara sahip çıkmaya başladılar. Kapitalizmi teknik üretim güçlerinin yanı sıra toplumsal ilişkileri de kapsayan bir üretim tarzı olarak değil, yabancılaşmaya açık bir mülkiyet biçimi olarak tanımladılar. Otoriter toplumsal kontrol, çoğu komüniste, tıpkı kendilerinden önceki kapitalistlere geldiği gibi, zorunlu bir uygulama gibi gelmeye başladı. A. J. P. Taylor'un bir diğer harika yıl (1848) için söylediklerini 1917 yılı için de söyleyebiliriz: tarihin bir başka döneme geçmemekte inat ettiği bir anda gerçekleşen bir dönüm noktasıydı 1917. İçinde yaşadığımız şu on yıl da (1990'lar) bir başka dönüm noktası oluşturabilir pekâlâ. Daha önce de belirttiğim gibi, eskinin komünist toplumlarının demokratikleşmesi fabrika kapılarına gelindiğinde sona ermektedir. İdoller ve abideler devrildiğinde Marx'ın fabrika girişinde gördüğü uyarı levhası -İŞİ OLMA-YAN GİREMEZ- yerli yerinde durmaktaydı. Bu levha hâlâ mozoleye kaldırılacağı günü beklemektedir.

Tüm bu gelişmelerden Marx doğrudan sorumlu tutulamaz, ancak buraya kadar yazdıklarımdan benim Marx'ı niçin Marx'tan kurtarmayı amaçladığım açıklığa kavuşmuş olmalı. Marx, belki de hiçbir şey yapmayarak, bu gelişmeleri mümkün

⁴ Feenberg, s. 49.

kıldığı için sorumlu tutulabilir. Fakat Marx aynı zamanda bize bu gelişmeleri değerlendirmekte kullanabileceğimiz önemli bir ölçüt sağlamaktan dolayı da sorumludur, gerçi bu eksik kalmış ölçütün iyi yönde değiştirilmesi gerekmektedir. Bu ikili sorumluluk kimilerine ironik bir durum gibi gözükebilir, fakat bu, belki de, aklın yoludur. Gene buraya dek yazdıklarımızdan, bize gerekli olan ölçütü sağlayan yabancı politiğin, Marx'ın onu formüle edişinin üzerinden yüz elli yıldan fazla bir süre geçtiği halde, etkisi ve gücünden hiçbir şey yitirmediği açıkça görülmüş olmalıdır. Yabancı politik Archimedes'inki gibi bir dayanak noktası sağlamaktadır, bu noktadan hem kapitalizm hem de komünizm eleştirel olarak değerlendirebilir ve bu iki sistemin -her iki sistemin avatarlarının rahatlıkla inandığının aksine- ortak noktalarının farklılıklarından daha fazla olduğu gösterilebilir.

Kapitalizm, tanım düzeyinde, paylaşım kaynakları üzerindeki kontrolün, yurttaş devletle bağlayan otorite ilişkilerinin yörüngesinden ayrılığı demektir. Kitabın Giriş bölümünde de göstermeye çalıştığım gibi, ancak otorite ilişkileri, kapitalizmin siyasal'dan anladığı haliyle, siyasal ilişkileri oluşturur. Komünizmin yirminci yüzyıldaki tarihi, bu sakat ve sınırlı anlamıyla siyasi özneyi devrimin öznesi yapmanın, o orijinal/temel ayrılığın koşullarını hiçbir zaman köklü bir biçimde değiştiremeyeceğini kanıtlamıştır. Paylaşım kaynakları üzerindeki kontrole dokunmaksızın siyasal ilişkileri değiştirmek, karmaşayı daha da içinden çıkılmaz hale getirir. Bu tutum, devleti, tekil/monolitik bir parti aygıtının, işlemsel özerkliğin görünürdeki biricik vasisinin, daha önce kapitalist sınıfın elde etmiş olduğu ve çalışan halka karşı kullandığı tahakküm, denetim ve gözetimin kontrolü altına sokar. Komünist rejimlerde, kimileyin korkan, kimileyin karşı çıkan, fakat her zaman gönülsüz ve yabancılaşmış bir işçi sınıfından artık-değer elde

etmek için devlet, evrensel kapitalist olarak, baskıcı yöntemler/araçlar kullanmıştır. Ne var ki bu basit bir tekrar değildi. Elbette eskinin kapitalist işbölümü yeniden üretiliyordu, fakat meşum bir farklılıkla. Kapitalizmde emek sürecinin gözetlenmesi ve devletin kendi yurttaşlarını gözetlemesi resmen birbirinden ayrıydı. Bunlar genelde kapsam bakımından farklıydı ve farklı araçlar kullanıyorlardı. Fakat bu durum komünist sistemler için de büyük ölçüde geçerliydi. Sovyet komünizminin geçmişte kalmasına bakıp da rahat bir nefes alamamızın nedeni, bu olayın kapitalist Batı'da gelecekte bizi neyin beklediği konusunda karanlık bir önseziye dönüşmüş olmasıdır: bu iki tip gözetleme biçiminin osmozu aynı tip teknolojinin kullanılmasından kaynaklanmaktadır çünkü. Bir yanda, bu gözetlemenin nadiren "nötr" gözükmesi ve teknolojinin de insanları (onları ortak eylem olasılıklarından kopararak) çeşitli haklarından mahrum edebilmesi olgusu, gelecekte ümitli olmamızın gerekçesini oluşturabilir. Fakat öte yanda, gerçek tehlikeler söz konusudur. Yabancı politik geçmişte proaktif olduğunu, yani kendisini bir alandan diğerine yükleme ve yeniden yükleme yeteneğinde olduğunu kanıtlamıştır. Onun tekrar aynı şeyi, bu kez teknokratik destek ve yardım altında, yapamayacağını düşünmek için sağlam bir sebep yoktur. Marksizm, eğer bu nahoş ihtimalle savaşmak durumundaysa, benim onu anlamaya çalıştığım gibi anlaşılmalıdır: yani, salt sömürü ve krizin iktisadi yönden açıklanması ve serimlenmesi olarak değil, aynı zamanda tahakküm ve yabancılaştırmanın politik bir eleştirisi olarak.

DİZİN

Adorno, Theodor, 209

aile: Hegel'in özel-kamusal kutuplaşmasındaki yeri, 112

Almanya:

Hegel ve devrim ve modern devletin gelişimi, 98

Hegel'in devletçi siyaset kavramının etkisi, 61, 62

Marx ve Fransız Devrimi ve, 98-99

Marx'ın devlet kuramının tarihsel bağlamı ve, 99-134
yeniden birleşmesi, 31

Althusser, Louis, 194, 258-260

Amott, Teresa, 263, 265

araçsalcılık:

Avrokomünist devlet kuramı ve, 247, 254

Marksist devlet kuramı ve, 175, 176

Arato, Andrew, 24

Arendt, Hannah, 165, 172

Aristoteles, 57, 109, 175, 274

Auciello, Nicola, 201

Avineri, Shlomo:

Hegel'in modern devlet kuramı ve, 106-107

Marx ve Leninizm, 179-181

Marx'ın bürokrasi ile devlet erkine yaklaşımı, 146

Marx'ın demokrasi ile

otoriteryanizme yaklaşımı, 69

Marx'ın proletarya betimi, 63, 84

Marx-Hegel hesaplaşmasının felsefi yorumu, 56-60

Bauer, Bruno, 117, 119, 124, 129

benlik: Hegel'in sivil toplumu betimleyişi ve, 166

Berlinguer, Enrico, 247

Berman, Marshall, 154, 155

Bernstien, Eduard, 177, 245

beşeri kurtuluş:

Kautsky ve Avrokomünizm, 245
sivil toplum ve siyasi kurtuluş, 130-134, 216-218

tarımı, 172

biçimcilik: Marx'ın erken dönem yazılarında, 69

bireycilik: kapitalist devlette ekonomik tarz olarak, 99, 223

Bobbio, Norberto, 269, 274

Bonapartizm: egemen-sınıf kuramı ve, 151, 158, 234

Buharin, Nikolay İvanoviç, 187, 188, 189

Butler, Eliza Marion, 165, 166

bürokrasi:

Marx'ın devlet erki ve bürokrasi anlayışı, 146

Marx'ın Hegel'in bürokrasi anlayışına yönelttiği eleştirisi, 66-69, 73-74

Carillo, Santiago, 241, 247, 248, 250

Clark, Martin, 192, 196

Cohen, Jean, 24

Çarlık, 235

Çin (Halk Cumhuriyeti):
 kapitalizmin teşviki, 26
 reform talepleri, 255

demokrasi:
 bireysel haklar ve temsili demokrasi, 226-227
 kapitalizmle ilişkisi, 41-43, 267-269
 sosyalizmle ilişkisi, 43-45
 devlet ve sivil toplum arasındaki ilişki, 11-13
 Hegel ve temsili demokrasi, 69-70
 Hegel'in devlet üyeliği kavramı ve, 72
 Poulantzas ve sosyalizme geçiş, 231
 Poulantzas'ın kapitalizmi devlet düzleminde demokrasiyle irtibatlandırması, 218-219
 reformizmin varyantı olarak Avrokomünizm, 242
 Rousseau ve temsili demokrasi kuramı, 107-108
 "Yahudi Sorunu" Üzerine"de (Marx) temsili demokrasi ve katılım, 107-108

devrimler:
 burjuva devriminin temel iddiası olarak insan hakları, 103-104
 devletin kapitalizmi teşviki ve burjuva devrim, 26-27
 Gramsci'nin devlet kuramı ve, 196-197
 siyasi kurtuluş ve burjuva devrimler, 116

din, 77, 90, 98, 117-120

Doğu Avrupa:
 devletin ve toplumun Hegel-yen hesaplaşması ve, 31
 Marksizm ve Stalinizmin yıkılması ve, 267-270

düalizm, 12, 102, 103, 126

Dyson, Kenneth,
 Easton David, 31, 32

egemen-sınıf kuramı:
 Marksist devlet kuramının Leninist yorumu, 136-140
 Marx'ın Fransa hakkında tarihsel incelemeleri ve, 142-164
 yabancı politik ve devletin tanımı, 46-47

ekonomi:
 devlet ile sivil toplum arasındaki ilişki, 13-14
 kapitalizm ile demokrasi arasındaki ilişki, 41-43
 kapitalizm ve ekonomik alanın siyasi alandan ayrılması, 49-55
 modern devlet ve ekonominin üzerindeki politik kısıtların kaldırılması, 120

ekonomik (iktisadi) determinizm, 41

Engels, Friedrich, 18, 21, 36, 40, 44, 67, 77, 122, 140, 147, 169, 177, 181, 185, 189, 218, 241, 242

evrensellik:
 Hegel'in devlet anlayışı, 70-71
 modern devlet ve siyasi kurtuluş, 122-123

Falkland/Malvina savaşı, 265

faşizm:
 Kautsky ve demokrasi ve sosyalizm, 245-246
 Poulantzas'ın devlet kuramı, 227-228

Feenberg, Andrew, 21, 29, 272, 273, 276

feodalizm:

Hegel ve sivil toplum ve, 97-98
kamusal ve özel alanlar, 115-116

Marx-Hegel ve siyasi kurtuluş, 102-103

siyasi ve sosyo-ekonomik hiyerarşi, 108-109

Feuerbach, Ludwig, 72, 73, 101, 122, 123-126, 129, 192

Flaubert, Gustave, 155

Frankel, Boris, 208, 209

Frankfurt Okulu, 209

Fransa: Marx'ın Fransa'ya ilişkin tarihsel incelemeleri ve devlet kuramı, 92-93, 142-145, 148, 156, 160, 231-232

Fransa'da İç Savaş (Marx), 142-164, 185, 188, 271-273

Fransa'da Sınıf Savaşları (Marx), 142-164

Fransız Devrimi:

Marx ve Almanya ve Fransız Devrimi, 99-100

Marx ve Fransız Devrimi'nin klasik imgesi, 114-115

Marx ve Hegel'in Terör üzerine görüşleri, 90-94, 98-99

Marx'ın Fransız Devrimi üzerinden Hegel'i eleştirmesi, 86-87

Fransız Devriminin Terörü, 90, 91

genel oy hakkı:

Marx ve bürokrasi ve, 67-69
on dokuzuncu yüzyıl siyasi elitleri ve genel oy hakkı üzerindeki sınırlamalar, 105

Paris Komünü ve, 163

Giddens, Anthony, 13, 26, 38, 48, 52, 54, 269

Gilbert, Alan, 86

görelî özerklik:

kavramın açıklanması, 212-213
kapitalist toplumlarda devletin görelî özerkliği, 213-235

Gramsci Antonio:

Avrokomünizm üzerindeki etkisi, 239-240, 247-248, 250

devlet kuramı, 191-204

devlet ve kültürlenme süreci, 260

hegemonya kavramı, 193-204, 218

hukuk ve devlet, 226

Marksist literatüre katkısı, 207-208

Poulantzas üzerindeki etkisi, 227-229

sınıf mücadelesi (Poulantzas), 211-212

sosyalizme geçiş kuramı, 17
toplumsal ve ulusal kimliğin belirleyeni olarak devlet, 258-259

güç bloğu, 230

Habermas, Jürgen, 217, 253, 254, 257, 260, 269

Hall, John, 32, 33

Harding, Neil, 22, 180, 184, 185, 187, 188, 191

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:

aile, sivil toplum ve devlet arasındaki ayrımlar, 24

bireysellik ve sivil toplum, 223-224

evrensel duyulan beşeri ihtiyaç, 125

Gramsci üzerindeki etkisi, 202

Hegel ve Fransız Devrimi'nin Terörü, 90-94

Hegel'in sivil toplum tanımı, 29

Hegel-Marx ve sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki, 29-31, 40, 213, 257

- Marx'ın *Hukuk Felsefesi* eleştirisi, 62-87
- modern devletin gelişimi konusundaki görüşleri, 95-96
- politika ve devlet görüşü, 60-63
- sivil toplum tanımı, 29
- topluluk ve modern devlet, 89-90
- ve korporatizm, 257
- yurttaşlık ve katılımcı-temsili demokrasi, 107-108
- hegemonya: Gramsci'nin devlet kuramı, 194-198, 200-201, 204, 207, 211, 218, 222, 227, 230, 239, 244, 258
- Heimann, Eduard, 276
- Heine, Heinrich, 100, 92
- hiper-kapitalizm: radikal sağ politika, 262, 263, 265
- Hobbes, Thomas, 127, 128, 188
- Hoffman, John, 268, 269
- Horkheimer, Max, 209
- hukuk: Poulantzas'ın kodlanmış hukuk sistemleri, 226
- Isaac, Jeffrey, 212, 213, 218, 220, 258
- ideoloji: modern devlet ve öğreti aşılama süreci, 260
- indirgemecilik: Marksist devlet kuramı ve, 40, 172, 179, 209, 224
- İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (1789), 106, 120
- işlevselcilik: Marksist devlet kuramı ve, 174-175
- izolasyon efekti, 215, 216, 258
- Jakobenizm, 86, 87
- Jay, Martin, 21, 45, 46
- kamusal alan: modern devlet ve, 51, 54, 111-113, 257-258
- Kant, Immanuel, 90, 93, 94
- kapitalizm: devlet ve sivil toplum arasındaki ilişki, 13-14
- kamusal-özel kutuplaşması ve, 113-114
- devlet tarafından teşviki, 25-27
- komünizmin yirminci yüzyıldaki tarihi, 276-278
- Lenin'in devlet kuramı, 184-188
- Marksist literatüre göre devlet müdahalesinin kapitalizmdeki rolü, 205-236, 252-254
- siyasi alanın ekonomik alandan ayrılığı, 49-56
- Kautsky, Karl: Avrokomünizm ve Marksist devlet kuramı, 238-248
- kapitalizm ve egemen-sınıf kuramı, 48
- Marx'ın Paris Komünü üzerine yazdıklarını yanlış yorumlayışı, 271
- sosyalizme geçiş kuramı, 16-17
- Keynes, John Maynard, 43
- King, Roger, 257
- Kirchheimer, Otto, 178, 179, 182, 183
- Knox, T. M., 73, 76, 90
- Komünist Parti Manifestosu* (Marx, 1848), 47, 64, 77, 139, 142, 153, 180
- komünizm: Avrokomünizm ve Marksist devlet kuramı, 218-251
- kapitalizm ve yirminci yüzyılda komünizmin tarihi, 276-278
- otoriter toplumsal kontrol ve, 276
- Poulantzas'ın Komintern eleştirisi, 228-229
- korporatizm, 257
- Körfez Savaşı (Birinci), 265
- Krieger, Joel, 263, 265, 264
- Laclau, Ernesto, 217

Leninizm:

kapitalist toplumlarda devlet müdahalesinin rolü, 206-207

Kautsky ve Marksist devlet kuramı, 240-241, 251-252

Lenin'in devlet kuramı, 15-16, 136-141

Marx'ın Paris Komünü üzerine yazdıklarını yanlış yorumlayışı, 271, 273

parlamentar demokrasi ve burjuva egemenliği, 248-249

yabancı politiğin yeniden yabancılaşması, 275

liberalizm:

doğası gereği burjuva bir kavram olması, 249

Marksizan egemen-sınıf kuramı ve devlet kuramı, 39

kamusal-özel ayrımı ve, 112-113

kapitalizm ile demokrasi arasındaki ilişki, 41-42

Lindblom, Charles, 220

Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i (Marx), 16, 18, 22, 64, 85, 114, 142, 149, 152-158, 174, 182, 188, 204, 206, 228, 254, 259, 265, 271

Lukács, Georg, 16, 196, 249

Luxemburg, Rosa, 19, 178, 181, 182, 183

Macpherson, C. B., 41, 268

Mah, Harold, 22, 92, 95, 99, 100, 101, 109

Marchais, Georges, 250

Marcuse, Herbert, 75, 77, 209

Miliband, Ralph, 138, 209, 210, 211, 212

modernite, 93, 97, 100, 101, 108, 109, 133, 170, 200

monarşi, 108, 143, 157, 214

Mouffe, Chantal, 217

mülkiyet:

Marx'ın mülkiyet anlayışı, 79-81

siyasi kurtuluş ve, 118-119

Napoleon, 92, 98, 144

nesne-devlet: Poulantzas'ın devlet kuramı, 175-177, 207, 227, 259

O'Connor, James, 253

Offe, Claus, 220, 221, 253, 254, 257, 260, 263, 221

Ollman, Bertell, 34

otoriteryanizm:

komünizm ve toplumsal kontrol, 276

Lenin'in devlet kuramı, 182-183, 186

yabancı politik kuramcıları üzerindeki etkisi, 18-19, 234-235

özel alan: modern devlet ve, 111-113, 123, 224, 257

özelleştirme: Polantzas'ın kapitalist devlet kuramı, 225

özgürlük: Marx'ın burjuva özgürlük nosyonları hakkındaki görüşleri, 168-170

Paine, Thomas, 155

Paris Komünü, 157, 159-163, 166, 188, 189, 234, 271, 275

parlamentarizm:

Kautsky ve demokrasi ve sosyalizm, 242-243

Poulantzas ve sosyalizme geçiş, 231-232

Piccone, Paul, 198, 202, 203

Platon, 79, 80, 168, 211

Polan, A. J., 183, 184, 189, 191, 211

Pollock, Friedrich, 209

Poulantzas, Nicos:

devlet kuramı, 259

egemen-sınıf kuramı ve bir kompleks olarak devlet 36

kapitalist toplumlarda devletin göreceli özerkliğinin formülasyonu, 213-235

Miliband'la Marksist devlet kuramı hakkında girdiği tartışma, 209-212
 özne-devlet nosyonu, 175
 politik toplum-sivil toplum ayrımı, 251
 sol-Avrokomünist olarak, 237
 sosyalizme geçiş kuramı, 17-18
 Pontusson, Jonas, 250
 proletarya:
 diktatörlüğü, 178-181, 184, 185, 244
 Marx'ın erken dönem yazılarında proletarya kavramı, 63-64, 77-85
 Przeworski, Adam, 221, 222, 223
 Reagan, Ronald, 28, 30, 225, 231, 262, 263, 264, 267
 Redner, Harry, 255, 256
 Robespierre, Maximilien-François-Marie-Isidore de, 82, 83
 Ronge, Volker, 220, 221
 Rousseau, Jean-Jacques, 44, 70, 82, 83, 96, 107, 112, 113, 114, 129, 170
 Rusya:
 Gramsci ve Batı ile Rusya arasındaki farklılıklar, 192-195
 komünist rejimin çöküşü, 255, 267, 275
 Rusya'daki tarihsel gelişmeler ve Lenin'in devlet kuramı, 178-179
 Saint Just, Louis-Antoine-Leon de, 82, 91
 serbest pazar (piyasa): hiper-kapitalist rejimler ve radikal sağ politika, 262, 263, 265
 sermaye kaçı, 220
 Sheroover-Marcuse, Erica, 75, 77
 sınıf:
 kapitalizm ve sınıf analizi, 47-49

Marx'ın erken dönem yazılarında sınıfa ilişkin dogmatik görüşleri, 62-63, 81-82
 Poulantzas'ın toplumsal hareketler ile sınıf üzerindeki görüşleri, 233-234
 Silezya'lı Dokumacılar Ayaklanması, 87
 sivil toplum:
 beşeri kurtuluş ve, 132-134
 görelî özerklik kavramı, 213
 Hegel'in sivil toplum betimi, 97-99
 Marx'ın devlet ve sivil toplum hakkındaki erken dönem çalışmalarını, 57-61
 Marx'ın Hegel eleştirisi, 70-74
 modern sivil toplum ve beşeri eşitsizliğin yeniden icadı, 110-111
 sivil toplumda kapitalizm ve devlet müdahaleciliği, 252-254
 sivil toplumun tarımı, 29
 siyasi kurtuluş:
 Kautsky ve Avrokomünizm, 245
 Poulantzas ve görelî özerklik, 214-216
 sivil toplum ve beşeri kurtuluş, 130-134, 216-218
 tarımı, 116-117
 Skocpol, Theda, 33
 Smith, Adam, 126, 192
 sosyal demokrasi, 182, 243
 sosyalizm:
 Kautsky'nin sosyalizme geçiş kuramı, 241-242
 Leninist sosyalizme geçiş kuramı, 16-17
 Poulantzas ve demokrasi ve sosyalizme geçiş, 231-232
 sosyalizmin demokrasiyle ilişkisi, 43-46

- Spinoza, Baruch, 128
- Stalinizm: Rusya'da ve Doğu Avrupa'da devrilmesi, 267
- Stirner, Max, 131
- Şili, 42, 225
- Taylor, A. J. P., 276
- Thatcher, Margaret, 28, 30, 50, 225, 231, 262, 263, 267
- Toews, John Edward, 92, 93, 94, 99
- topluluk:
- Hegel'in modern devlet görüşü ve, 89-90
 - topluluk yaratmanın aracı olarak politik devrim, 94
- toplumsal hareketler: Poulantzas – sınıf mücadelesi ve, 217, 233
- Toynbee, Arnold, 269, 270
- ulus: kavramı ve devlet kuramı, 27-28
- üretim:
- kapitalizm ve siyasi alanın ekonomik alandan ayrılığı, 49-55
 - Marksist literatürde üretim araçlarının mülkiyetine aşırı vurgu yapılması, 275
- Weber, Max, 66, 210, 226, 255, 257, 260
- “Yahudi Sorunu’ Üzerine” (Marx), 55, 59, 66, 102, 105, 106, 107, 117, 124, 129, 130, 146, 156, 163, 172, 203, 214, 216, 224, 249, 275
- Yunan hükümet darbesi (1967), 19, 228, 229
- Yunan, klasik (eski), 167, 168, 171
- zümre: Hegel'de zümre kavramı, 67, 73, 75, 76, 80, 83, 85

Marksist devlet kuramı üzerindeki tartışmalar 1960'lardan bu yana süregelmektedir. Bu tartışmalarda baskın olan eğilim, devletin, genelde, sınıf belirlenimli olduğu ya da sınıfsal güçlerce yapılandırılıp biçimlendirildiği yolundaydı. Bu anlayışa göre özellikle kapitalist toplumlarda devlet, kapitalist sınıfın güdümündeki bir araçtır ya da bu sınıfın çıkarlarına/dayatmalarına yapısal olarak bağlıdır. Sonuçta sınıf belirlenimli bir yapı olarak devlet ile "ele geçirilmeye" ve iyi yönde kullanmaya elveren bir nesne/bir gereç/bir "bitmiş şey" olarak devlet kavrayışları birbiriyle kaynaştırılmıştır.

Paul Thomas, Marx'ın bu tür tehlikeli yanılsamalara cevaz vermediğini, gene Marx'ın -özellikle- erken dönem yapıtlarına ve kimi Marksist kuramcılarının -Gramsci ve Poulantzas- argümanlarına dayanarak ortaya koyuyor. Yazar, bu doğrultuda, "yabancı politik" diye adlandırdığı ve devleti yönetici sınıfın baskı aracı olarak gören egemen-sınıf kuramından farklı ve ona indirgenemeyen alternatif bir Marksist devlet kuramı geliştirmeye çalışıyor. Mevcut kapitalizm ve devlet biçimi üzerinde değil salt, bitmemiş bir dava olan sosyalizm ve demokrasi üzerinde de ciddi olarak düşünmek zorundaysak, çok daha işlek ve geçerli olan bu kurama gereksinmemiz olduğunu savunuyor.

Yabancı Politik, Marksizmin salt sömürü ve krizin iktisadi yönden açıklanması ve serimlenmesi olarak değil, aynı zamanda tahakküm ve yabancılaşmanın politik bir eleştirisi olarak anlaşılması gerektiğini savlayan önemli bir çalışma.



dipnot yayınları

Selânik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32

dipnotkitabevi@yahoo.com

ISBN 975905190-7



9 789759 051907