

Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce

Özlem Şahin-Ecehan Balta

"Gündelik hayat ortada bir yerde bulunur ve denge yeridir. Aynı zamanda tehdit edici dengesizliklerin ortaya çıktığı yerdir ve... toplumsal devrim, insanlar gündelik hayatlarını sürdüremez hale geldiklerinde başlar."

Henri Lefebvre (1998:38)

"Hayat tutucudur"

Leon Troçki (2000:2)

Giriş

Marx'ın deyimiyle gündelik hayat, yani şartlar ve töreler insanı geriden izler (akt. Troçki, 2000:28). Bilgi geleneğe, ilerleme statükoya rağmen varolur. Aydınlanma çağı, töreyi aklın kurallarına bağlamak için burjuva filozoflarınca yürütülen bir mücadeleydi. Bu mücadeleyi kesin zaferle sonuçlandıran Fransız devrimi ise, sadece politik düzeyde kazanılmış bir savaş değildi. Devrimin Le Peletier'in eğitim planının, Robespierre'in akıl dininin, aile ve kadın-erkek ilişkilerine yönelik veçheleri ' burjuvazinin zaferinin tamamlayıcısı oldular.

"Gündelik olan", bilebildiğimiz bütün toplumlarda insan soyunun varlığını sürdürmek için geliştirdiği etkinliklerden oluşur: yeme, içme, barınma, üretme, güvenlik, soyun yeniden üretimi gibi basit insani gereksinimleri karşılamak üzere yapılan tüm etkinlikler, "gündelik" rutinlerin yığılmış bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün arasına dağılmış bir yığın işi kapsar. Dünyanın her bir yerinde bulunan insanlar, kendileri açısından varlıklarını sürdürmenin yollarını keşfederler. İnsan etkinliğinin temelini oluşturan bu işler kuşkusuz mekanik, sürekli yeniden keşfedilen işler olarak algılanamaz.

İnsan, belirli bir eylemi gerçekleştirirken bu eylemleri düşünceleriyle, duygularıyla sınayan, bilgi biriktiren ve değerlendiren bir varlık olduğuna göre, anlamlandırmayı, değerlendirmeyi, çözümlenmeyi, deneyimi ve yerleşmiş ilişkileri, "gündelik olan"ın dışında tutmak olanaklı olmayacaktır.

Yukarıda sözü edilen çerçevede gündelik yaşam üzerine çözümlenme yapmanın insanın kendisi ve dünya üzerine düşünmesiyle eş olduğunu söylenebilir. Gündelik yaşam tartışmaları, öyküleştirmelerden, kuramsallaştırma çabalarına, yaşamı kolaylaştırmaktan, egemenlik altına almaya veya dönüştürmeye kadar çok çeşitli nedenlerle bugüne kadar yapılagelmiştir. Gündelik yaşam üzerine tartışma, aşktan işe ve eğitime, dine ve hatta tükürme alışkanlıklarına kadar (Elias, 2001) çok çeşitli konularda çok geniş bir alanı kapsar. Sonuç olarak, çok farklı alanlarda, çok farklı nedenlerle ve çok farklı davranış biçimlerini içine alan bir yolculuktur gündelik yaşam tartışmaları. Başka bir deyişle, bu tartışmaya dahil olmakla, yol almak için sınırları çizmenin her zamankinden daha gerekli olduğu bir yolculuğa çıkmış bulunuyoruz.

Gündelik yaşam yirminci yüzyılın başından itibaren teknolojiyen fen bilimlerine, sosyal bilimlere ve felsefeye kadar hemen her alanda önemli bir araştırma konusu olmaya başlamıştır. Bovone'ye göre, gündelik yaşam konusundaki ilginin temel nedeni, kendisinin makrosistem olarak adlandırdığı, postmodernistler tarafından "büyük anlatı" olarak sunulan, bizim bütüncül yaklaşım olarak adlandırmayı tercih ettiğimiz yaklaşımların zayıflamış olmasıdır. Bovone (1989), sosyal bilimlerde gündelik yaşamın araştırılması konusunda üç temel eğilimin varlığından söz eder. Birincisi, bütüncül perspektifi korumayı başaran *Marksist yaklaşım*, ikincisi *fenomenolojik yaklaşım* ve son olarak; *Amerikan mikrososyolojisi*. Marksist yaklaşıma yazı boyunca uzun uzadıya değineceğiz. Fenomenolojik yaklaşım, temellerini Husserl'de bulur ve Schutz, Berger ve Luckmann gibi kuramcılarca temsil edilir. Gündelik yaşam dünyasının bilgisine özel bir dikkat gösteren bu yaklaşım, gündelik dünyanın bilgisinin bilimsel araştırmayı öncellediği üzerine kuruludur. Amerikan mikrososyolojisi ise, bir yandan fenomenolojiyle gözlenen olguların sayısallaştırılmasının reddi, gündelik ve yüz yüze ilişkilere odaklanma bakımından ortak taraflar taşımakla birlikte, kendi kavramsal çerçevesi içinden konuştuğu için, fenomenolojiden ayrılır (Bovone, 1989:47). Yine Bovone, bu yaklaşım içinde iki ayrı akım tespit eder: birincisi, G.H. Mead ve Erving Goffman tarafından temsil edilen sembolik etkileşimcilik, diğeri ise Garfinkel tarafından kurulan etnometodoloji. Bu

Marksist Kuramda ve Politikada Üretim İlişkileri Gündelik Yaşam ve Kimlik

Marx ve Engels: Üretim İlişkileri ve Gündelik Yaşamın Dönüştürülmesi

Kapitalist toplumlarda gündelik yaşamın devrimci dönüşümü üzerine söz söylemek için elbette öncelikle "Marksist düşüncenin ve politikanın öncelikleri arasında gündelik yaşamın yeri var mıdır?" sorusuna verilen olumlu yanıtlarla başlamak gerekir. İlk olumlu yanıtı Marx ve Engels'in kendisinden başlayalım:

Marx ve Engels çalışmalarının başından itibaren, gündelik yaşamın kurucu ögesi sayılan kimliğin (insan kimliği) maddi bir zemini olduğuna vurgu yapmışlardır. Engels *Ailenin Özel Mülkiyetin Devletin Kökeni*'nde insanların üretken etkinliğini üretim ve yeniden üretim bağlamında tanımlar. Yeniden üretim emek gücünün ve türün yeniden üretimi anlamında kullanılır:

Materyalist anlayışa göre, tarihte, egemen etken, sonunda, maddî yaşamın üretimi ve yeniden-üretimidir. Ama bu üretim, ikili bir özlüğe sahiptir. Bir yandan, yaşam araçlarının, beslenmeye, giyinmeye, barınmaya yarayan nesnelere, ve bunların gerektirdiği aletlerin üretimi; öbür yandan bizzat insanların-üretimi, türün üremesi. Belirli bir tarihsel dönem ve belirli bir ülkedeki insanların içinde yaşadıkları toplumsal kurumlar, bu iki türlü üretim tarafından, bir yandan emeğin öbür yandan da ailenin erişmiş bulunduğu gelişme aşaması tarafından belirlenir. (Engels, 1971: 231)

Alman İdeolojisi'nde ise Marx ve Engels, tarih yazımının insanın kendini içinde bulunduğu doğal koşullardan ve bu koşulların tarih boyunca insan faaliyetleriyle nasıl değiştiğinden hareket etmesi gerektiğini ifade ederler. Onlara göre; insanların yeniden şekil verdiği maddi koşullar, bu üretim ve yeniden üretim sürecinde insanların doğasını da belirler.

Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, keyfi temeller, dogmalar değillerdir; bunlar, onlara ilişkin soyutlamaların ancak imgelemde yapılabileceği gerçek öncüllerdir. Bunlar gerçek bireylerdir, bu bireylerin eylemleri ve —hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları— maddi yaşam koşullarıdır (Marx ve Engels, 1987:36).

Yeniden üretim, basitçe insanların fizik varlıklarının yeniden üretimi olarak tanımlanmaz. Söz konusu olan, belirli bir yaşam tarzının yeniden üretimidir. Zira, bireyler bu belirli tarz çerçevesinde belirli toplumsal,

iki akım da gerçekliğin toplumsal olarak inşa edildiğini ve gündelik yaşamdaki performansların bu toplumsal inşanın bağlamı olduğunu ileri sürer (Bovone, 1989:49). Hem Amerikan mikrososyolojisinde hem de fenomenoloji yaklaşımı içinde gündelik yaşam o kadar merkezi ve genelleştirilmiş bir temadır ki, her "deneyim alanı" bu tema içinde değerlendirilir.

Yazı kapsamında insani bilimlerin temel araştırma nesnelere birisi olarak gördüğümüz gündelik yaşamın tüm alanlarına, ona ilişkin geliştirilmiş tüm kuramlara değinmeyi elbette düşünmüyoruz. Bu yazının sınırları çerçevesinde temel olarak Marksist tartışma alanı içinde gündelik yaşam eleştirisi kuramsal ve siyasal olarak bizi nereye götürür sorusuna yanıt üretmeye çalışacağız. Bu nedenle de, yaşadığımız dönemdeki "gündelik yaşam" karmaşasının içinde yer alan çelişkilerin ve uzlaşmaların, hiyerarşilerin ve eşitsizliklerin, boşlukların ve direnmelerin, yapıların ve anlamların varolan toplumsal düzenle olan ilişkisini, eleştirel bir perspektifle irdelemeye çalışacağız. İçinde bulunduğumuz kapitalist toplumsal ilişkiler içinde "gündelik" yaşama ait olan etkinliklerin, bu ilişkilerin yeniden üretilmesindeki ve meşrulaştırılmasındaki rolüyle dönüştürücü potansiyeli ve bütün bunları eleştirel Marksist düşüncenin ve politikanın gündemine taşımanın önemini, bu konuda daha önce çözümlenmeler yapan Marksist düşünürlerin ele aldıkları sorunlar çerçevesinde tanımlayacak ve bugün için kullanışlı olabilecek bir kavramsal çerçevenin temel hatlarını açığa çıkarmayı deneyeceğiz. Bunun için, öncelikli olarak Marx ve Engels'in yapıtlarına geri dönmenin gerekli olduğu inancındayız. Daha sonra, temel olarak ortodoks Marksist yazının sürükleyicileri ve takipçileri olarak gördüğümüz Gramsci ve Lukacs'ın yeniden içeriklendirdiği kavramların, özellikle hegemonya, yabancılaşma, şeyleşme ve bütünlük gibi kavramların gündelik yaşamı anlamak ve dönüştürmek konusunda bize nasıl bir malzeme sunduğunu göstermeye çalışacağız. Daha sonra, bu kavramları da kullanarak gündelik yaşamın bir kuramsallaştırmasını yapmayı denemiş olan Marksizm içindeki kuramcılardan Agnes Heller ve Henri Lefebvre'in çalışmalarını gözden geçireceğiz. Son olarak, gündelik yaşam tartışmalarının merkezileştiği 1930'lar ve 1960'lar boyunca, nasıl olup da ortodoks Marksizmin değil de yeni solun başat bir rol oynadığını tartışacağız. Bütün bu fikri takip sonucunda, ortodoks Marksizmin gündelik yaşamın anlaşılması ve dönüştürülmesi için oluşturulmuş ve bugün için de kullanışlı olan bir kavramsal çerçeveye sahip olduğunu göstermiş olmayı umuyoruz.

siyasal ilişkilere girer. "Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, nasıl ürettikleriyle de örtüşür" (Marx ve Engels, 1987:37). Marx ve Engels'e göre, bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim de insanlar tarafından üretilir. Ancak, onlar için bu insanlar, içinde buldukları üretici güçlerin belirli düzeyde gelişmişliğinin ve bu gelişmişlik düzeyine denk düşen karşılıklı ilişkilerin koşullandırdığı gerçek insanlardır (Marx ve Engels,1987:42). Bu noktada, karşılıklı ilişki (*intercourse*) tanımı üzerinde biraz daha dikkatle durmak gerekiyor: Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde sivil toplumu maddi üretim ve karşılıklı ilişkiler alanı olarak tanımlar. Onlara göre, bu bağlamıyla sivil toplum, bütün tarihin gerçek odağı ve sahnesidir. Bir başka deyişle, üretici güçlerle karşılıklı ilişkinin gelişmişlik düzeyi tüm toplumu ve tarihi oluşturur. Bu terim (*intercourse*) Marx ve Engels'in daha sonraki yazılarında üretim ilişkileri terimiyle yer değiştirecektir. Bir kez daha, karşılıklı ilişki teriminin (daha sonra üretim ilişkileri terimi tarafından *kapsanacak*) üretim ve yeniden üretim süreçlerini bir bütün olarak kapsadığını ve gerçek/faal insanı merkeze koyduğunu hatırlatmış olalım. Sonuç olarak, buraya kadar okuduklarımızdan çıkardığımız sonuç şudur: üretim tarzının tanımlanmasında üretim ilişkileri ile üretici güçlerin karşılıklı etkileşimi esastır. Bir başka deyişle, insanları bir arada tutan işbirliği tarzı ve güç dengeleri-ilişkileri üretim tarzı ile diyalektik bir ilişki içinde belirler.

İkincisi; Marx ve Engels için üretim ilişkileri, üretim alanının sınırlarından çok daha geniş bir çerçevede, toplumun topyekün statükosunu sağlayan ve aynı zamanda çatışma zeminini de yaratan güç ve zor ilişkileriyle birlikte varolur. Bu tanımlama, cinsiyetçilik, ırkçılık gibi baskı ve denetim mekanizmalarının üretim tarzı ve verili bir sınıflararası ilişkiler ağının sürekliliğini sağlayan güç ilişkileri içinde yer alması anlamına gelir.

Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek/faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankısının gelişmesi de, bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir" (Marx ve Engels;1987: 42).

Yine *Alman İdeolojisi*'nde (1987:48) Marx ve Engels, Feuerbach'ı insanların verili toplumsal bağlamları içinde, mevcut yaşam koşulları içinde

ele almamakla eleştirir ve insanı bir faaliyet içinde değil, bir nesne olarak algılamamanın, güncel yaşamın koşullarının eleştirisini yapmamak olduğunu belirtir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in birinci tezi de bu çerçevededir:

Feuerbach'inki de dahil olmak üzere şimdiye kadar varolan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin [Gegenstand], gerçekliğin, duyusallığın duyusal insan faaliyeti, pratiği olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne [Objekt] ya da sezgi [Anschauung] olarak kavranmasıdır. Böylece etkin yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu - ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyusal eylemi elbette bilmez. Feuerbach, düşünce nesnelere gerçekten farklı duyusal nesnelere istiyor, ama insan faaliyetinin kendisini nesnel [gegenständliche] faaliyet olarak kavramıyor. Böylece *Hıristiyanlığın Özü*'nde teorik tutumu, biricik gerçek insan tutumu olarak görüyor. (...). Böylece "devrimci" faaliyetin, "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini anlamıyor. (1976a:9).

Fransa'da Sınıf Mücadelesi ve Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i (Marx, 1979) ise güç ilişkilerinin ve toplumsal gelişmelerin sınıf zemininde nasıl dönüşümlere yol açtığını sorgular. Marx ve Engels, kapitalizm analizlerinde üretici güçleri değil, üretim ilişkilerini temel alır. Tarihte belirleyici unsur son kertede gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Marx, "biz ekonomik koşulları son kertede tarihsel gelişmeyi belirleyen bir etmen olarak görüyoruz. Fakat ırkın kendisi de bir ekonomik etmen" (*Heniz Startenburg'a mektup*) diyerek, üretim ilişkilerinin çerçevesini güç ilişkilerini de kapsayacak biçimde açık olarak tanımlar. Yaşam tarzının yeniden üretiminin eleştirisinin pratik olarak anlamı, yaşam tarzının dönüştürülmesidir. Marx'a göre, yaşam tarzının dönüştürülmesi, zenginliğe ve kültüre yeterince yabancılaşmış insanlar eliyle mümkündür (Marx ve Engels, 1987). Bu saptama; teorik devrimci özne sorununu açığa çıkarır ya da pratik devrimci özne ile teorik devrimci özne arasında da bir ayırım yapma zorunluluğunu diyelim. Burada, bu sorun üzerine uzun uzun durmayacağız. Ancak salt "kültürel" sanılan kimliklerin yeniden üretimle dolayısıyla üretim ilişkileriyle ilişkisi üzerine düşünmek, sınıftan çıktığından daha ufuk açıcı olacaktır inancındayız.

Emek zenginler için tansıklar (harikalar), ama işçi için yoksunluk (dénuement) üretir. Saraylar, ama işçi için inler üretir. Güzellik, ama işçi için solup sararma üretir. Emeğin yerine makineleri geçirir, ama

işçilerin bir bölümünü barbar bir çalışma içine atar ve öbür bölümünü de makine durumuna getirir. Us, ama işçi için budalalık, aptallık üretir. (1976b:156)

Marx, din alanındaki yabancılaşma ve insanın türüne yabancılaşması anlamında tüzel alandaki yabancılaşmayı açığa çıkardıktan sonra, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'da insanal yabancılaşmanın temelde insanın emeğine yabancılaşmasından kaynaklandığını çözümler (Mandel, 1993:144). Ancak, bunu yaparken, Hegel'den beslense de Hegel'in antropolojik bir biçimde ele aldığı kavramı Alman İdeolojisi ile birlikte, tarihselleştirir.

Mandel (1993), Marx'ta yabancılaşma sorununa ilişkin devam eden tartışmada üç kamp tespit eder: birincisi, *El Yazmaları* ve *Kapital*'in yabancılaşma kavramının düzçizgisel bir izleği olarak okunabileceği iddiasındakiler (Togliatti'den, Erich Fromm'a ve Aziz Calvez'e kadar), *El Yazmaları*'nda *Kapital*'e kıyasla yabancılaşma fikrinin daha bütünsel biçimde ele alındığı iddiasındakiler (Kosic, Mayer vs.), ve nihayet, *El Yazmaları*'ndaki genç Marx'ın yabancılaşmış emek kategorisinin *Kapital*'deki olgun Marx'ın emek-değer teorisi ile geliştiğini ileri sürenler (Botigelli, Althusser). Biz, yabancılaşmış emek sorununun Marx'ın *Kapital*'de de savunduğu bir izlek olduğunu, ancak *Kapital*'de ele alınışının *El Yazmaları* ile düzçizgisel bir gelişme olarak anlaşılamayacağını, ancak *El Yazmaları*'nin doğrudan yabancılaşma üzerine birincil kaynak olarak da okunamayacağını görüşünü savunuyoruz. Aynı bir tartışma konusu olmakla beraber, bizi ilgilendirdiği kadarıyla değinip geçelim: *El Yazmaları*'nda Marx'ın, tarihsel materyalizm kuramını tam olarak geliştirmemiş olduğu açıktır, ancak yabancılaşma burada Hegel'de olduğu gibi, antropolojik bir kavram olarak da ele alınmaz. Tam tersine, Marx'ın sorunu felsefi bir sorun değil, pratik bir sorundur. Marx, toplumsal işgücünün nesnelleşmesi sorununun canlı emeğin yabancılaşmasından ayrılmaz olduğunu *Grundrisse*'de de belirtmiştir (1999: 148, 159). Bir ara sonuç: Marx, yabancılaşma kavramını olgunluk eserlerinde de korumuştur.

Yine Mandel'in dikkat çektiği bir başka tartışma ise, *El Yazmaları* ve *Kapital* arasında bir süreklilik görmeyen kuramcıların, *El Yazmaları*'ndaki yabancılaşma kuramının metaların fetiş karakteri genel kuramına dönüştüğü yolundaki savdır (1993:166). Ancak, Marx, yabancılaşmayı sadece metaların fetiş karakteriyle ilgili olarak öne sürmez. Meta üretimine dayalı toplumlarda yabancılaşmayı toplumsal ilişkilerin şekillenme-

sine bağlar, ama bununla sınırlamaz. Mandel'e göre Marx için, "yabancılaşma olgusu kapitalizmden daha eskidir. Üretici güçlerin yetersiz gelişmesiyle, meta üretimiyle, para ekonomisiyle ve toplumsal işbölümüyle ilişkilidir" (1993:172). Dolayısıyla, -bir diğer ara sonuç- yabancılaşma "tek bir olayla" ortadan kalkmayacaktır. Yavaş yavaş ortaya çıktığı gibi, yavaş yavaş sönecektir (Mandel, 1993:164). O "tek olaydan sonra" hangi alanda ortaya çıktıysa, o alanda sönmülenecektir: emeğin, üretimin ve toplumun özgül şartlarında. Yaşamın bütün etkinlik ve ilişkilerinde...

Marx'ın yabancılaşma kuramını, kapitalist emek sömürüsünün özgül niteliklerine indirgemek yerine, buradan Marksist bir ilerleyen yabancılaşma kuramına doğru yol almadıkça, kuram tam olarak çözümlenmiş sayılmayacak. Bu nedenle, bundan sonraki bölümde, özellikle sözünü ettiğimiz "ilerleyen yabancılaşma" kuramına katkıda bulunduğunu düşündüğümüz Gramsci ve Lukacs'ın düşüncesindeki hegemonya, şeyleşme ve yabancılaşma kavramlarının içeriğini açıklamaya çalışacağız. Daha sonra da özellikle Heller ve Lefebvre'in bu kavramları kullanarak yaptıkları gündelik yaşam çözümlerinin içeriğini ve bizi gerçekten bir "ilerleyen yabancılaşmaya" doğru ilerletip ilerletmediğini tartışacağız.

Çağdaş Marksistler Yol Alıyor

Sol kuramcılar için gündelik yaşamı anlama çabası, özellikle 1920-1930'larda ve 1960'lı yıllarda yoğunlaşır. Bu çabanın beslendiği kaynaklar, bir yanda kapitalizmin nesnel dinamiklerinin, diğer yanda sosyalist siyasetin ve pratiğin bir eleştirisidir.

1930'lar ve 1960'lar, Marksist kuramcılar ve eylemciler tarafından "dünya devrimi"nin gerçekleşmesinin sorun edildiği yıllardır. 1930'lar, Lucaks, Gramsci, Marcuse, Horkheimer gibi düşünürlerin Ekim Devrimini olanaklı kılan koşulları anlamaya ve üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerin Rusya'dakinden daha derin ve gelişmiş olduğu Avrupa'da sosyalist devrimin gerçekleşmemesinin ardındaki dinamikleri açıklamaya çalıştıkları dönemdir. 1960'lar ise başka deneyimlerin ardından aynı sorunun yeniden irdelendiği yıllardır. Batı Avrupa'yı, ardından da tüm dünyayı faşizm tehdidi altında bırakan ve II. Savaş gibi büyük bir yıkıma götüren rekabetçi kapitalizm, 1960'lara geldiğinde yerini tekelci kapitalizme bırakmıştı. Bu yeni tip kapitalizm, yeni şeyleşme ve ideolojik gizemleştirme biçimleriyle maskelenen kendine özgü yeni sömürü ve baskı biçimleri geliştirmişti. Bütün bunlar 1950'ler¹ ve 1960'lar² boyunca kapitalizmi kalıcılaştıran bir dizi etmen tarafından

beslenmişti. II. Savaş'ın ardında faşizmin yenilgisini izleyen iyimserlik döneminde bilimde ve teknolojiye gerçekleşen beklenmedik ilerlemeler, insanlığı çileden ve kılıktan kurtarma olanaklarının habercisiydi. Bilimsel uzmanlaşma ve teknik bilgi geniş ölçüde yayılmıştı; iş, boş zaman, eğitim, tüketim, kişisel ilişkiler düzeyindeki çatışmalara bürokratik-teknik çözümler öneren düşünce tarzı gelişmişti. İktidarın ve konforun fetişleşmesiyle "teknik ve ekonomik üstünlükleri sayesinde, faşizmi yenilgiye uğratan güçler, Marcuse'nin deyişiyle "faşizmi üreten toplumsal yapıyı" daha güçlü hale getiriyordu. Sonuç olarak Batı burjuvazisinin hegemonyası, insansızlaşan toplumun manipüle edici kitle iletişim araçları, kapsamlı bürokratik aygıtlar, şimdiye kadar gelişen kapitalizm içinde anti kapitalist mücadelenin başlıca temsilcileri olarak görülmüş sanayi proletaryasının kontrol edici konsensüs ile bütünleşmesine hizmet ediyordu.

Brown (1989:16), gündelik yaşama dönük ilginin sözü edilen zamansal kesitlerde yoğunlaşmasının, ya da sınıf mücadelesi tarihi içinde bu iki momentin birleşmesinin nedenini, krizlerden önceki görece istikrar dönemlerinde toplumsal ilişkilerin ve kurumların "şeyleşme" eğiliminde görür. Ona göre, bu dönemlerde toplumsal rol ve kurumlar ontolojik bir statü kazanır ve ebedi gerçeklikler olarak görünmeye başlar. Ancak, derin toplumsal kriz dönemlerinde bu şeyleştirici yapı parçalanır ve toplumun gerçek yapısını karakterize eden yapısal ilişkilerin algılanması olanaklı olabilir. Bir başka deyişle, yabancılaşmanın yabancılaşma olarak farkına varılır. İşte Brown'a göre 1930'lar ve 1960'ları ortaklaştıran zemin, bu dönemlerde şeyleşme ve ideolojik gizemlileştirmeye olanak vermeyecek ölçüde krizlerin yaşanıyor olmasıdır. Artık bu dönemlerin yarattığı kendine özgü yeni baskı ve sömürü biçimlerinin üzerindeki perde kalkmıştır.

Bu dönemleri ortaklaştıran ikinci bir etmen ise, devrimci hareketlerin kolektif öznesinin (işçi sınıfının) başarısız kalkışmalardan yola çıkarak geliştirilen eleştirilerdir. 1900'lü yılların başından itibaren, kapitalizmin 1930'larda depresif uzun dalgaya girmesine kadar geçen sürede, Batı ülkelerinde kitlesel işçi sınıfı hareketleri ve devrimci kalkışmalar özellikle İtalya ve Almanya'da meydana gelir ve her ikisinde de karşı devrimin zaferiyle sonuçlanır. Devrimin başarısızlığı üzerine düşünme, temel olarak iki kanaldan gelişmiştir: birincisi, aynı anlamda olmak üzere eleştirel ya da ortodoks Marksizm(3), diğeri ise Marksizm eleştirisidir. Marksizmin içinden ilk eleştiri çerçevesini geliştirenlerden ikisi, Gramsci ve Lukacs olmuştur.

Gramsci için hegemonya kuramının kapitalist toplumsal formasyonu anlamak üzere genişletilmesi, İtalya'da Fiat işçi konseylerine, Almanya'da ise 30 milyon sosyaliste rağmen, karşı devrimin bir zafer kazanmasını ekonomik faktörlerle ya da ideolojik manipülasyonla açıklamanın mümkün olmadığını görüşüne dayanır. Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde Rus devrimcilerinin ve Lenin'in kullandığı hegemonya kavramını yeniden ele alır ve sınıf ittifakları anlamının ötesinde, kapitalizm yapısal krizleri nasıl çözülmekten atlatabiliyor sorusuna bir yanıt olarak yeniden formüle eder. Simon'a göre, Gramsci böylece hegemonyayı bir stratejiden bir kavrama dönüştürür. Kavram, sınıflar ve diğer toplumsal güçler arasındaki ilişkileri tarif etmektedir artık (Simon, 1991:26). Hegemonya, Gramsci'de sadece siyasal değil, entelektüel ve moral bir içeriğe de sahiptir. Buna göre proletarya kendi hegemonyasını kurabilmek için, kitlelerin büyük bir çoğunluğunun bilincine, hatta duygularına müdahale etmek, onu dönüştürmek zorundadır. Dönüştürücü düzey, ortak duydur. Ortak duyu, egemen ideolojinin kurulduğu alan olduğu gibi, bu ideolojiye direnmenin de alanı olarak tanımlanmıştır.

Gramsci ile Lukacs'ın eserleri (büyük ihtimalle birbirlerini okumamış olmalarına karşın) olağanüstü bir benzerlik taşır (iyi bir karşılaştırma için bknz. Löwy, 1999: 138-146). Lukacs'a göre; "tarih sahnesine çıktığından beri proletaryanın karşısında daima bulunan tehlike, onun burjuvaziyle ortaklaşa paylaştığı kendi yaşamsal varlığının dolaylılığı içine hapsolmuş bulunmasıdır. (...) Proletarya böylece burjuva toplumunun "yasalarına" ya irade yoksunu bir kadercilik içinde boyun eğerek ya da o yasaları "ahlaki" açıdan iradesi (devleti bir ideal, bir kültür değeri olarak) içine özümlemeler. Lukacs'ın şeyleşme adını verdiği bu durum, kapitalist toplumda yaşayan her birey için kaçınılmaz bir dolaylı gerçekliktir ve bunu aşmanın yolu "bütünsel gelişmenin somut olarak beliren çelişkileriyle somut ilişkiler kurmak, bu çelişkilerin bütünsel gelişme açısından taşıdığı anlamın bilincine varmak ve yaşamsal varlığın (Dasein) şeyleşmiş yapısını kırmak için, yani bu uğurda durmadan çaba göstermek ve bu çabaları durmadan yenileme eğilimini korumak"tır. Ona göre, gerçekliği ancak bir bütün olarak anlamak ve ona o haliyle nüfuz etmek mümkündür ve nüfuz etmeyi de ancak kendisi bir bütün olan özne becerebilir (Lukacs, 1998:101).

Gramsci ve Lukacs'ın yaptığı gibi, Marksizmin vulger yorumlarıyla tartışma, salt ekonomizm eleştirisine indirgenemez. Onlar aynı zamanda, bireyin bilincini, bilincin nesnel faktörlerle sınırlanışı çerçevesinde ele alarak, ideolojizmle de aralarına bir mesafe koymuşlardır. Gündelik

yaşam tartışmalarının daha sonra çerçevesini belirleyecek olan bu iki Marksist kuramcı, ideolojik, toplumsal, kültürel, ekonomik süreçlerin içiçeliğine vurgu yapmışlardır ve bunu yaparak gündelik yaşam formlarının (örneğin fabrika yaşantısının) toplumsal dönüşüm olanaklarını zorlayıcı etkisine dikkat çekmişlerdir. Bu gelişme, bir yandan Heller ve Lefebvre gibi gündelik yaşam kuramcılarının yolunu açmıştır. Ancak, kültürel alanı temel dönüşüm dinamiği olarak gören kuramcılara da kaçınılmaz bir malzeme sunmuştur.

Bundan sonraki bölümde, Gramsci ve Lukacs'ın vurgularının Heller ve Lefebvre tarafından nasıl geliştirildiğini göstermeyi umuyoruz. Bir sonraki başlıkta ise, aynı vurgunun yeni sol tarafından kullanılan bir malzemeye nasıl dönüştüğünü, ya da dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğini sorgulayacağız.

Lefebvre, Heller ve Gündelik Yaşamın Dönüşümü

Özellikle II. Savaş'tan sonra Batı'da Marksizmin temel sorunları üzerine gelişen tartışmaların önemli düşünürlerinden biridir Henri Lefebvre. İki savaş arası dönemde, Marksizmi savunan bir çok Avrupalı düşünür gibi Marksist siyasi harekete katılan Lefebvre 1928'de Fransız Komünist Partisi'ne katılmış, oldukça uzun bir süre hem yüksek düzeyde parti görevlerinde kalmış hem de Marksizm üzerine hacimli yapıtlar vermiştir. Yaşamı boyunca Fransız Komünist Partisi'ne bağlılığını koruyan Lefebvre, özellikle II. Savaş döneminde büyük bir yaygınlık ve popülerlik kazanan FKP'nin 1950'lerdeki en saygın filozofu olarak kaldı. Ancak Lefebvre, 1956'da Macar başkaldırısı ile FKP'nin Cezayir Savaşı'na karşı kayıtsızlığı karşısında 1958'in sonunda etkin bir muhalefete geçmek zorunda kalır (Anderson, 1982: 59-65). 1940'lardan 1970'e dek yayınladığı yapıtlarında Lefebvre'in temel sorunu; Marx'ın yapıtları ile bu yapıtlarda geliştirilen kavramların tarihsel bağlamları dışında, kaba bir indirgemecilikle (bu, hem ekonomik hem felsefi hem de siyasi bir indirgemecilik olabilir) yorumlanması ve bu yorumlar üzerine kurulan dönüşüm stratejileri olmuştur. Lefebvre'in Marx'a ilişkin temel tezi, Marx'ın düşüncesinin, bugünkü dünyayı bilmeye yetmediği ama bu dünyayı bilmek için vazgeçilmez ve zorunlu bir düşünce olduğudur. Lefebvre'e göre; Marx'ın düşüncesinden hareket ederek, temel kavramları işleyip hazırlamak, bu kavramları inceltmek veya ihtiyaç duyulduğu taktirde onlara başka kavramları eklemek gereklidir (1996:169). Marx'ın ve Engels'in çalışmalarında kapitalizmin toplumsal işleyişinde varolan şeyleşme ve yabancılaşma kavramlarını Lukacs'ın ele alarak inceltmesi ya

da Gramsci'nin hegemonya kavramını kapitalist siyasetin anlaşılmasında merkezi bir kavram olarak yeniden tanımlaması gibi Lefebvre, yaşadığı dönemde kapitalizmin geldiği aşamayı çözümlenmede ve dönüştürmede gereksinim duyulan müdahaleyi yapmaya çalışır.

Gündelik yaşam eleştirisini II. Savaş'ın sonrasında gündeme getiren Lefebvre, savaştan büyük bir toplumsal direnişin başarısıyla çıkmış Fransa'da bu direnişin sürdüremediği iyileşmeyi ve özgürleşmeyi soruyordu. İşçi sınıfın toplumsal başkaldırısı hem Avrupa'da hem de dünya devriminin motoru olan Sovyetler Birliği'nde beklenen başarıya ulaşmamıştı⁴. Ona göre "sanayi toplumunu"⁵ kurtuluşa götürececek dinamikler, bu toplumda yaşayan insanların ekonomik ve siyasi dinamiklerin karşısında, gündelik yaşamdaki etkinliklerinin eleştirel çözümlenmesiyle olanaklı olabilecekti:

Toplumsal yaşamın ya da toplumsal ilişkilerin bilgisi ne ekonomi politika ne tarihle ne de psikoloji veya felsefeyle tüketilebilirler. Toplumsal olan çok sık olarak siyasal ya da ekonomik olan içinde görünmez kılınmış ya da buna indirgenmiştir.

Lefebvre'in gerçek bir sosyoloji kurma tasarısının temeli buraya dayanır. Bu sosyoloji gündelik yaşamın eleştirel bilgisinden doğacaktır. Ona göre bir toplumun, onun görüngülerinin ve kabul edilmiş kavramlarının eleştirisi yapılmadan o toplumun bilgisine varılamaz (1995:53).

Lefebvre'e göre modernlik ve gündelik hayat eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır (1998:31):

Bu andan itibaren önemli olan bunların eş zamanlılığının ve ilişkilerinin altını çizmektir. Gündelik hayat mütevazı ve sağlamdır, doğal olandır, kısımları ve parçaları belli bir zaman kullanımı içinde, kuşkuyla meydan vermeyecek bir biçimde birbirlerine bağlanan şeydir. Gündelik hayat tarih taşımaz. Görünüşte göstergesizdir. Kişiyi meşgul eder ve uğraştırır, yine de görünmeye gerek duymaz. O modernlik ile birleşen şeydir. Modernlik kelimesinden yeni olan ve yeniyle birleşen şeyi anlamak gerekir: Parlaklıktır, paradokstur, teknik veya dünyevilik tarafından damgalanmış olandır. Gözüpektir, geçicidir, kendini ilan eden ve kendini alkışlatan maceradır... Gündeliklik ve modernlik, karşılıklı olarak birbirini belirtir ve gizler, meşrulaştırır ve telafi eder. Herman Broch'un ifadesiyle, dönemin evrensel gündelik hayatı modernliğin arka yüzüdür, zamanın ruhudur...

İsrarla gündelik yaşamın tarihselliğine (gündelik yaşamın modernlikle birlikte ortaya çıktığına ancak kedi içinde tarih taşımadan yaşandığına) vurgu yapan Lefebvre, gündelik yaşamın eleştirisiyle ilgili toplam içindeki çok sayıda kitabının şu ya da bu toplumda, şu ya da bu dönemde gündelik hayat diye bir şey olmadığını anlaşılmasını sağlamaları açısından dikkate değer olduğunu söyler. Ona göre İnkalar'da veya Aztekler'de, Yunanistan'da veya Roma'da en ufak detayları, davranışları, sözleri, aletleri, alışılmış nesnelere, giysileri vs. belirleyen bir üslup bulunuyordu. Kullanılan, alışılmış nesnelere henüz içlerindeki şiiri yitirmemişlerdi. Düzyazıda yaşanan hayat ile şiirsel hayat henüz birbirinden ayrılmamıştı (1998:36).

Bizim gündelik hayatımız ise üsluba karşı duyulan nostalji, üslupsuzluk ve inatla bir üslup aranması gibi özellikleriyle öne çıkar. Üslubu yoktur; eski üslupları kullanmaya veya bu üslupların kalıntıları, yıkıntıları ve anıları içine yerleşmeye yönelik çabalara rağmen kendine bir üslup yaratmakta başarısız kalır... Gündelik hayata ayrılan toplam, gündelik olanın ticaret ve para ekonomisinin genelleşmesinden, 19. yüzyılda kapitalizmin kurulmasının ardından edindiği özgüllüğü açmayarak, kavramları muğlaklaştırır ve birbirine karıştırır. Böylece dünyayı anlatmayı üstlenen düzyazı herşeyi, metinleri, yazılanları, yazılanın yanında nesnelere istila eder; ta ki şiir bu yayılmanın önünde geri çekilene kadar.

II. Dünya Savaşının hemen ardından kaleme aldığı *Gündelik Yaşamın Eleştirisi* kitabının özeleştirisini yapan Lefebvre, savaş sonrasında izlerini taşıdığını söylediği bu yapıtında kendisini yukarıdaki üslup arayışı çerçevesinde göçüst bir tavır sergilemekle suçlar. O, praksisin gerçek merkezinin akılcı çekirdeğini üretim toplumunun biliminde, ideolojisinde, kültüründe değil, gündelik hayat içinde olduğunu vurgular. Buna göre; insanın kendi hayatını ürettiği üretim etkinliği içinde üretim ve tüketim arasında, yapılar ve üst yapılar arasında, bilgi ve ideoloji arasında belirlenen üretim ilişkileri (kapitalist üretim ilişkileri içinde bir geri besleme (anlık geçici denge) bulunur. Gündelik hayat bu geri beslemenin toplumsal yeri olarak tanımlanır. Bu anlamda gündelik hayat ortada bir yerde bulunur ve denge yeridir. Aynı zamanda tehdit edici denge-sizliklerin ortaya çıktığı yerdir ve böyle bir toplumda devrim, insanlar gündelik hayatlarını sürdüremez hale geldiklerinde başlar. İnsanlar gündelik hayatlarını yaşayabildikleri sürece eski ilişkiler yeniden oluşur (1998:38-39). Bu bağlamda modern insanın üslubunun sonu ve yeniden

doğuşu arasındaki geçiş insanından başka bir şey olmadığını söyleyen Lefebvre'in bu yapıttaki temel sorunu yeniden bir üslup yaratmak, şenliği yeniden canlandırmak, kültürün dağınık parçalarını yeniden bir araya getirmek ve böylece gündelik hayatı dönüştürmek olarak tanımlar (1998:44).

Modern Dünyada Gündelik Hayat kitabında daha önceki yapıttaki nostaljik ve romantik tutumunu eleştiren Lefebvre, aynı zamanda gündelik yaşamı temel alan bir anlama çabasının eninde sonunda sorması gereken sorulara yanıt aramaya başlar: Gündeliklik tanımlanabilir mi; ironik bir bakış açısına, kısmi bir düzeyin ya da parçanın saptanmasına düşmeden (modernliği) bütünlüğü ve özüyle birlikte tanımlayacak bir incelemenin hareket noktası gündelik yaşam olabilir mi? Bu yoldan toplumsal gerçeklik içindeki çelişkiler ve çatışmalar konusunda tutarlı bir teoriye, gerçek ve olanaklı bir kavrayışa ulaşılabilir mi?

Lefebvre, dönüştürücü politikanın temel alanlarından biri olarak gördüğü gündelik yaşamı iki kavram üzerinden tartışır: bütünlüklü insan ve yabancılaşma. Ona göre, bu iki kavram, gündelik hayat eleştirisinin temel kavramlarıdır ve toplumsal gelişmeyi ve onun yönünü bir bütün olarak görmemizi sağlarlar. Aynı zamanda varolanı analiz etmek, detaylarını görmek ve onu bütün bir toplumsal sistemle bağlamak için de geçerli bir çerçeve sunarlar (1989:76). Ancak Lefebvre'e göre, bu kavramlar, çok büyük bir dikkatle kullanılmalıdır. Geleneksel felsefede olduğu gibi onlara ontolojik bir anlam yüklenmemelidir. Zira, yabancılaşma ve bütünlük kavramları toplumsal sistemden izole edilerek, bir başka deyişle spekülative bir biçimde, praksisin dışında kullanılırsa, Marksizmden uzaklaşarak yeni Hegelciliğe yaklaşır ve birer sistem olarak görülmeye başlanırlar. Ayrıca, yabancılaşma kavramını diyalektik olmayan bir biçimde ele almanın bir başka sonucu da bireysel manipülasyonlara açık hale getirilmesidir.

Bizim toplumumuzda (kapitalist toplumda -yn.) değişim biçimleri altında ve bunları yöneten işbölümü varken, belirli bir yabancılaşma olmaksızın toplumsal ilişkiden bahsedilemez. Ve her birey toplumsal olarak yabancılaşmıştır, yabancılaşmış olarak toplumsallaşır (1989:15).

Lefebvre'e göre modern toplumda, kapitalizm tarafından yaratılan baskılar, işçi sınıfının sömürsü ve burjuva ideolojisinin kötülükleriyle sınırlı değildir. Kapitalizm tarafından yönetilen baskılar, özel bilinçten bireysel arzulara, eğlence biçiminin seçiminden düşlere kadar uzanan

bir yabancılaşmanın üzerinde yükselmektedir. Bu yönüyle Lefebvre, Marcuse'un aşırı bastırılmış toplum görüşünü paylaşır. Ancak Lefebvre açıkça gündelik yaşamın politikleşmesini tercih eder. Bu politikleşme, moral düzenin nihilizmden uzaklaşmasının yolunu açacak cinsel devrime, kentsel alanın yeniden kullanımına, serbest zamanın toplum yaşamının merkezine alınmasına dayanır (Taccusel, 1989).

Lefebvre'e (1998: 191-192) göre Marx hiçbir zaman ekonomik olanı belirleyici veya belirlemci olarak tasarlamadı; fakat kapitalizmi ekonomik olanın hakim olduğu üretim tarzı olarak tasarladı. Sonuçta, ekonomik olanı saldınlması gereken bir düzey olarak tasarladı. Lefebvre'ye göre bugün saldınlması gereken düzey gündelik yaşamdır. Ona göre hükmeden, genel (ekonomik, politik, kültürel) bir sınıf stratejisinden doğan şey bugün için gündelik yaşamdır. Dolayısıyla, "kendi politikamızı, ekonomik ve politik sonuçlarıyla ortaya koyarak saldınlmamız gereken düzey burasıdır." Lefebvre'e göre devrim fikri, hatta bütünsel bir devrim fikri hala geçerlidir ve bu fikir içinde üç düzey bulunur: Ekonomik, politik ve kültürel.

Lefebvre'e göre (1998:192) ekonomik düzeyde devrim stratejisi büyüme hedefi olan ve planlanan üretimin yanında, programlanmış bireysel gereksinimlere göre değil kent toplumunun toplumsal gereksinimlerine bağlı olarak, tam otomasyon yoluyla bir bolluk ekonomisi kurmak, sanayi üretimi artırmak olmalıdır. Politik düzeyde ise devrimci stratejinin hedefi bir yüzyıldan beri değişmemiştir ve bu noktada Marx'ın düşüncesini değiştirmek, gözden geçirmek için hiçbir neden yoktur. Amaç, devletin sönmülmesidir. Bu açıdan hiçbir devrimsel ve politik yapının Marksizmi referans göstermeye hakkı yoktur. Aksi halde devrimden, Marksist düşünceden, dünyayı, yaşamı ve toplumu değiştirmeyi hedefleyen stratejiden ve eylemden bahsetmek olanaklı olmayacaktır. Bu konuda, en azından Engels'in de öyle düşündüğünü biliyoruz:

Proletarya, devlet iktidarını ele geçirir ve üretim araçlarını önce devlet mülkiyeti durumuna dönüştürür. Ama, bunu yapmakla, proletarya olarak kendi kendini ortadan kaldırır, bütün sınıf farklılıkları ile sınıf karşıtıkları, ve aynı biçimde, devlet olarak devleti de ortadan kaldırır" (1995:400).

Lefebvre'in eleştirisinin en özgün yanı, *kültür devrimi* stratejisidir. O, Marksist düşüncenin ekonomist, siyasi indirgemeci ve felsefeci yorumlarının kültürel perspektifin yolunu tıkadığını söyler. Lefebvre (1998:198),

kültür devrimin ilk koşulunun ve yönetimin liberal burjuva hümanizminin gözden düşürdüğü yapıt, yaratma, özgürlük, uyarılama, üslup, değer (kullanım değeri) gibi insan kavramlarının yeniden anlamlandırılmasına dayandığını vurgular. Ve "bizim kültür devrimimiz" olarak adlandırdığı stratejiyi açıklar. Lefebvre'e göre "bizim kültür devrimimiz" sadece kültürel amaçlara sahip olamaz. Kültürü bir pratiğe, gündelik hayatın dönüştürülmesine yönlendirir. Devrim, sadece devleti veya mülkiyet ilişkilerini değil, hayatı değiştirir. Bu bağlamda Lefebvre, dili, sanatı, estetiği, felsefeyi ve bilimi, gündelik olanın içinde yeni yaratıcılıklar geliştirecek "kullanım değerlerine" geri dönmeye çağırır. Lefebvre'nin söz ettiği çağrıda öncülük, kapitalizmin yarattığı yabancılaşmada temel taraf olan işçi sınıfına aittir.

Lefebvre'in gündelik yaşamın çözümlenmesini ve dönüşümünü devrimci dönüşümün öncelikleri arasında tanımlaması, Marksist düşüncüler arasında bu konuda ayrıcalıklı bir konum edinmesine yol açmasına karşın, "bizim kültür devrimimiz" olarak adlandırdığı stratejinin hangi dönemlerde, nasıl ve kimler tarafından örgütleneceğine ilişkin ipuçlarını yakalamak olanaklı değil. "Hayatı değiştirmek", bunu yapmanın araçlarının uygun dönemlerde, uygun formlar içinde geliştirilmesi ile olanaklı olabilecektir. Bu, devrimci hareketin yükseldiği ve kitleselleştiği koşullarda zenginleşen ve bütünleşen küçük kolektiflere dayalı politik etkinlikler içinde dönüşüm de olabilir; gündelik yaşamı disiplinler ve totaliter kalıplarla yeniden tanımlamaya çalışan boğucu bir süreç de olabilir.

Yeni Marksist okul içinde Lukacsçı gelenekten gelen Agnes Heller'in *Everyday Life* yapıtında ortaya koymaya çalıştığı düşüncelerin ve çözümlenmelerin temelinde de Marksist yabancılaşma kavramı yatar. Felsefi temelleri Lukacs tarafından atılan; insanın kendi nesnel varlığına yabancılaşması ve toplumsal bütünlüğün kaybolduğu koşullarda yabancılaşmanın aşılabilir olduğu konusundaki keskin vurgu bu geleneğe damgasını vurmuştur.

Heller, 1984 yılında yayınlanan kitabına; "bireylerin toplumu yeniden üretmeleri için, kendilerini de yeniden üretmeleri gerekir" cümlesiyle başlar. Bu çerçevede gündelik yaşamı, toplumsal yeniden üretimi olanaklı kılan bireysel yeniden üretim faktörlerinin toplamı olarak tanımlar (1984:3). Ona göre, tüm toplumlarda, tüm zamanlarda ve tüm bireyler için gündelik yaşam söz konusudur, ancak her toplumda ve her bireyde gündelik yaşamın içeriği ve yapısı aynı değildir. Bireyin yeniden üretimi her zaman için gerçek bireyin yeniden üretimidir. Verili bir

toplumda verili bir yer işgal eden bireyin (1984:3). Tıpkı Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde dediği gibi: "(...) etten ve kemikten insanlara varmak için; gerçek faal insanlardan yola çıkılır". Bir kez daha vurgulayalım; Heller'da da bireyin yeniden üretimi her zaman için somut bir dünyaya doğmuş olan tarihsel bir bireyin yeniden üretimidir. Heller'in birey kategorisi üzerine uzun uzadıya durmak faydalı olacak, zira, bu kategori onda çok merkezi bir rol işgal eder. Bu kadar merkezi bir rol işgal etmesi de, kimilerine sorunlu görünebilir. Macar bir kuramcı olarak Heller siyasal devrimini gerçekleştirmiş bir ülke olan Sovyetler Birliği'nde gündelik yaşamın neden dönüştürmediği sorusuna bir yanıt arar ve bu yanıtı birey-toplum ilişkisinde görür. Fakat, Heller bireyi merkeze alarak, Marksist tartışma alanı dışına çıkmaz, bir başka deyişle, bireyi liberalizmin bireyi gibi soyut bir birey olarak görmez, onu sınıf ilişkileri içinde tanımlar, ya da birey-toplum ilişkisini kopartmaz. Tam tersine, bireyin verili bir toplumsal gerçeklik içine doğduğunu (1984:4) söyleyerek, Jon Elster'in "bütün kurumların, davranış kalıplarının ve toplumsal süreçlerin ilkesel olarak sadece bireyler, bireylerin eylemleri, özellikleri ve ilişkileri açısından açıklanabileceği görüşü" (akt. Peffer, 2001:30) olarak tanımladığı yöntemsel-bireyci yaklaşımla kendisini ayırıştırır. Toplumu yeniden üretmek için bireylerin tek tek kendilerini yeniden üretmeleri gerektiği vurgusuyla, Bhaskar'ın kolektivist olarak tanımladığı, köklerini Durkheim'dan alan bireyin toplumun içine doğduğu ve onun tarafından oluşturulduğu tezini ileri süren yaklaşımla (akt. Güveloğlu, 2001:175) arasında açık bir mesafe vardır. Heller, yine tıpkı Marx'ın dediği gibi (1969:106); toplumu bireyden soyutlamaz. Ancak, toplumsal ilişkileri de birey ve toplumun dışında (onları "içerip aşan" olarak) görmez. Basitçe, Marx'ın dediğini tekrarlar: "Toplumun kendisi insan olarak insanı ürettiği gibi, o da insan tarafından üretilmiştir" (1986:193)

Heller, daha ziyade, bu tartışma alanındaki bir eksiklik üzerine konuşur; "kolektif bilincin" nasıl edinileceği onun sorunsal alanıdır. Zira, ona göre, gündelik yaşamdaki yabancılaşma bireyi tikelliğe mahkum eder. Burjuva toplumunun bir gelişme aşamasından sonra bireyin çıkarı toplumun çıkarı ile birliktedir, egoizm temel bir ilke haline dönüşmüş ve gündelik yaşamda kendini rasyonalize etmiştir (1984:14). Marx da bu konuda *Yahudi Sorunu Üzerine*'de aynı tabloyu çizer: [insanın varsayılan haklarının hiçbirisi] ... sivil toplumun bir üyesi olarak, egoist insanın, olduğu haliyle insanın; yani toplumdan ayrılan, içine kapanan, sadece kendi özel çıkarıyla uğraşan ve kendi kaprislerine uygun davranan bireyin ötesine geçemez. (...) Toplum, türsel bireye

dışsal bir sistem (...) olarak görünür" (akt. Peffer, 2001:321). Heller da birey ve toplumun birbirinden ayrılmasının burjuvazinin gelişimiyle birlikte açığa çıktığını ifade eder. Burjuvazi bize yaşamın homojen bir değerler sistemi ya da başka birşeye göre düzenlenmesinin bireysel- liğin inkarı olduğunu söyler (1984:39). Burjuvazi için birey piyasadadır. Çıkarları ve ihtiyaçlarıyla, üretici ya da tüketici olarak vardır.

Bu noktadan sonra, Heller, tikelci "kişinin" (person) nasıl "bireye" (individual) dönüşebileceğini tartışır. Ona göre, bireyselleşme bir süreçtir. Tikelci kişi, türe özgünlüğünün bilincine varamamış, kendi yaşamını nes- neleştirememiş kişidir. Heller, bu savını Marx'a ve Engels'e başvurarak açıklar.

Hatırlanacağı gibi, Anti-Dühring'de Engels de, yabancılaşmayı insanın türünden yabancılaşması, bu bağlamda da bireycileşmesi olarak tanımlamıştır. Marx da; insanın verili toplumsal yapının türe özgünlüğüne (species essence) yaptığı katkıya bağlı olarak insan özünün temsilcisi konuma gelebileceğini söyler. Ona göre;

"Özel mülkiyetin (insanal kendinin yabancılaşmasının ta kendisi) olumlu kaldırılışı ve bunun sonucu insanal özün insan tarafından ve insan için gerçek temellükü; öyleyse kendisi için insanın, toplumsal, yani insanal insan olarak bütünsel dönüşü, bilinçli ve daha önceki gelişmenin tüm zenginliğini koruyarak yapılmış bulunan dönüş olarak komünizm. Bu komünizm, eksiksiz doğalcılık olarak insancılık, eksiksiz insancılık olarak doğalcılıktır; insan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesnelleşme ile kendini olurlama, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki savaşıminin gerçek çözümüdür"(1976b:190).

Marx'a göre, yabancılaşmanın nedeni, özel mülkiyettir. Komünizmde özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, varoluş ve özün (being and existence) birliği gerçekleşecektir. Bir başka deyişle, her birey kendi özgümlüklerinin farkına varacak ve gündelik yaşamın kendisi bu bilinci gerçekleştirecek zemini sunacaktır. Böylece Heller, Lefebvre ile birlikte, Marx'ın bireyi etkileyen gündelik yaşamın yabancılaşmasından söz ettiği sonucunu çıkarır (1984:18). Yabancılaşmanın ortadan kalkması için özel mülkiyetin ilgası gerektiği konusunda Heller'in Marx'la bir görüş ayrılığı olmadığını belirtmeye gerek yok. Yabancılaşmanın ortadan kaldırılması ise yine Marx'ta olduğu gibi, özgerçekleştirim olanağı olarak gözükür. Birey böylece türe özgü özelliklerinin farkına varacak ve tikelcilikten kurtulacaktır. Kapitalizmin kişisinin kendi kendi-

ni koruma ve herşeyi bu amaca bağlama edimi, birey için geçerli değildir, zira, o artık türe özgülüğünün bilincinden dolayı gündelik yaşamı belirli değerlerle donatılmış olarak kendi çıkarını gözetmeyi değil, kendi yıkımını göze almayı seçebilecektir; Marx'ın dediği gibi: "böylece acı çekmekten de haz duyulmaya başlanabilir" (*thus can suffering become an enjoyment of self*) Birey için, bundan sonra davranışlarının sonuçlarını bildiği rasyonel seçimler ve bedeller devreye girer. Oysa kişi, eylemlerine ilişkin sorumluluk taşımaz.

Heller'a göre, Marx'ın da vurguladığı gibi, her kişi zaten bir sınıfın üyesidir. Ancak, kişinin bireye dönüşmesi için temel koşul, tarihsel bir sınıfın üyesi olmaktır (1984:28). Bir başka deyişle, kendi sınıfının tarihsel doğası kişinin bireyselleşmesinin de sınırlarını belirler. Ancak burada, değinmeden geçemeyeceğimiz bir tartışma da var: Heller için tarihsel sınıflar; kendi için tarih olarak tarihin yapıcısı olan sınıflardır. Kendi için tarih ise; tarihsel süreklilik bir ilerici, gerici ya da heterojen alanlarda her ikisine de tekabül edebilecek bir düzenli evrim varsa olasıdır. Ancak verili sosyo-ekonomik yapının kendi yeniden üretimini aynı düzeyde tutmasıyla ilişkili bir süreklilik tanımı yapabiliyorsak, tarih kendinde (*in itself*) demektir (1984:28-9). Heller bu duruma Asyatik üretim tarzını örnek olarak verir.

Heller'a göre, gündelik yaşam Lukacs'ın terimleriyle söylenecek olursa, bütüncül insanı biçimlendiren (1984:47) toptan bir nesneleştirme sürecidir. Nesneleştirme, burada birbirinin içine geçmiş, ikiz süreçler olarak adlandırılan iki anlamda kullanılır; öznenin sürekli bir biçimde dışsallaştırılması ve insanın sürekli bir biçimde yeniden üretilmesi süreçleri (1984:48). Ancak Heller için, gündelik yaşamın yabancılaşması zorunlu bir durum değildir. Zira ona göre, son tahlilde gündelik yaşamdaki yabancılaşma gündelik dünyanın yapısından değil, toplumsal ilişkilerin yabancılaşmasının genelleşmesinden kaynaklanır (1984:257). Toplumsal ilişkilerdeki yabancılaşma azaldıkça gündelik yaşamdaki yabancılaşma da azalacaktır. Yine de Heller, gündeliğin sınırlarına rağmen, kişinin türe özgülüğünün bilincine varabileceği bir açık kapı bırakır. Belirli bir tarihsel dönemde yabancılaşma, verili düzenin sınırlarını zorlayacak bir türe özgülük bilinci gelişmesine olanak sağlayacak kadar zayıflamış olabilir. Ancak, bu yine de sınırlı bir bilinç olacaktır (1984:257). Bir başka deyişle, toplumsal yabancılaşmanın çerçevesi içinde bile, yabancılaşmaya karşı bireysel isyanlar olasıdır. Ona göre, yabancılaşmadan toptan bir kurtulma olanağı sağlayamasalar bile, yabancılaşmaya karşı açılan bu savaş eğer insan bir gün toplumsal olarak yaban-

cılaşmanın üstesinden gelmek istiyorsa, zorunludur (1984:260). Bu noktada, hemen açıklamak gerekiyor ki, Heller bireysel isyan ile kişinin -ki bu kişinin bu tarihsel dönemde işçi olduğunu belirtmiştik- türe özgü- lüğünün bilincine varmasını kasteder. Ancak onun için bilinç, eylemdir; toplumsal yapıdan kaynaklanan yabancılaşıma içinde yabancılaşı- mamış ya da yabancılaşımanın sınırlarını zorlayan bir yaşam olasıdır. Bu yaşam biçimi, kişiler arası ilişkilerden, cinslerarası ilişkilere, ve Heller 'in hiyerarşik-eşitsiz olarak adlandırdığı ilişkilere kadar zorlanmalıdır. Heller, bu yaşam tarzıyla yabancılaşımanın kendisinden bir bütün olarak kurtulabileceğimizi asla söylemez. Ancak yabancılaşımdan kurtulmak istiyorsak, kendi yaşamımızı dönüştürmemiz gerektiğini vurgular. Heller'in bu yaklaşımını, yabancılaşımayı maddi zemininden -üretim ilişkilerinden- koparan bir yaklaşım olarak da ele almak mümkündür. Bize göre de, Heller gündelik yaşam üzerine yaptığı detaylı çalışmasın- da kişisel ilişkiler, oyun, el sıkışma vs. gibi örneklerle girdikçe, yaban- cılaşmanın üretim ilişkilerinden kaynaklandığı vurgusunu kaybeder gibi görünür. Ancak, Heller yabancılaşımayı açıkça toplumsal işbölümün- den, dolayısıyla üretim ilişkilerinden kaynaklanan, onun değişmesiyle son bulacak, fakat gündelik yaşama da dolaylı olarak yansıyan ve gündelik yaşamda yeniden üretilen, bu alanda üretildiği içindir ki; üre- tim ilişkilerinden daha zor değişecek bir mekanizma olarak tanımlar. İşçinin yaşantısında yabancılaşımdan görelî olarak kurtulması ise, onun için praksis aracılığıyla gerçekleşir ve sınırları zorlayabilmek için "verili düzenin zayıflamış" olması gerektiğini de belirtir. Ancak, praksis basitçe eyleyerek özgürleşme olarak anlaşılabilir, praksis için, daha çok, ona doğru bir niyet olması gerekir. Başka bir biçimde söylersek, Heller, "kendinde", türe özgü bilince sahip bireyin bunu gerçekleştirmesinin aracı olarak iradeyi görür. İrade, yaşamın insanileştirilmesine yönelmiştir. Böylece Heller, işçiyi bir kez daha, "değer yüklü" (*value loaded*) bir kavram olarak tanımlar. Birey vurgusu ise burada bir kez daha anlam kazanır: liberalizmin soyut bireyi çıkar yüküklüdür, komünizmin gerçek bireyi ise değer yüklü; o kadar ki, değerleri uğruna çıkar- larından vazgeçebilir; acı çekmekten de haz alınabilir (Marx). Bu noktada, Heller değerler kategorisini kullanarak Marksizmin ahlaki bir yorumuna ulaşmak ister gibi görünür. Ancak, faydacılıktan kaçmak için hü- manizmin merkezine ahlaki koymak da bize pek doğru görünmüyor. Marx'ın ahlak konusundaki yaklaşımına yönelik tartışmalar çok çeşit- lidir. Özellikle Marx'ta sömürünün ahlaki bir içeriğe sahip olup olmadığı ya da bu içeriğin ne olduğu konusunda genellikle anlaşılammıştır (Peffer, 2001:142). Zira, Marx'ta sadece bir ekonomik sömürü kavramı değil, genel bir sömürü kavramı bulunur. Burjuvazi sadece işçiyi sömür-

mez, burjuvazi için insan ilişkileri genelde sömürücüdür (Buchanan'dan akt. Peffer, 2001:145). Bu sömürü tanımının ahlaki olduğu kadar nesnel bir yanı da vardır. Dolayısıyla Marx'ın ahlaki değerleri savunduğunu göstermek -ki bu bizce de doğrudur- onun çıkarı da merkeze alan bir yaklaşımı terk ettiği anlamına gelmez. Ancak Heller çıkarları "kötü" kategorisiyle toptan dışlamakta, yabancılaştırmanın kırılması, dolayısıyla üretim ilişkilerinin dönüşmesini "değerlere" bağlamaktadır. Değerin merkeziliğine yaptığı bu vurgu, Heller'i 1980'lerde politik durumun "postmodern" olduğunu söylediği bir girdabın içine çekilişinin de başlangıcıdır. Çünkü, işçi sınıfının Wood'un da belirttiği gibi, özgül çıkarları nedeniyle sınıfsal sömürüyü ortadan kaldıracak bir sınıf olması (1985:107) toplumsal adalet ve özgerçekleştirim olarak özgürlüğün -yani ahlakın- hayat bulmasının engeli değil, koşuludur.

Gündelik Yaşam ve Siyaset: Yeni Solun Damgası Sahici mi?

Lukacs ve Gramsci'nin "kültürel" düzeye ilişkin yaptıkları vurgu ve çözümlenmeler, özellikle yukarıda sözünü ettiğimiz gibi 1930'ların ve 1960'ların işçi sınıfı hareketi için karamsar yılları içinde bir yandan Marksistlerin dönüştürme pratikleri üzerine daha zengin bir biçimde düşünmelerini sağlarken, diğer yandan da yeni solun vurguyu aşırılaştırması ve bağlamından koparması, sınıf eksenini terk etmek için bulunmaz bir fırsat olur. Bu durum, aynı dönemde açığa çıkan ikinci dalga feminist hareket, ırkçılık karşıtı hareketin yükselişi, ekolojist hareket gibi olgularla da birleşince, hem bu hareketlerin bütün içinde gelişiminin önünü tıkayan, dolayısıyla işlevlerini kısıtlayan bir işlev görür hem de yeni solun sözünü ettiğimiz vurguyu bağlamından koparmasını kolaylaştırır. Bu süreç içinde Marksistlerin pozisyonlanması ya da hareketlerin karakterine ilişkin yeni solun kurduğu kavramsal çerçeveye yönelik tepkinin yine aşırı genelleştirilerek -tüm hareketleri kapsamak ve tarih üstü olmak bağlamında- bu hareketlere yönelik bir tepkiye dönüşmesi, tartışmanın ikinci bir boyutunu oluşturmaktadır.

Lukacs'ın ve özellikle Gramsci'nin teorizasyonu 1960'lar ve 70'ler boyunca, liberalizmin kapitalizmi meşrulaştırma aracı olduğunu ve kapitalizmin denetim ihtiyacını karşıladığını doğrudan ya da dolaylı olarak söyleyen birçok yeni sol kuramcıyı etkiler. Solun ödevi, kapitalizmi iktidarda tutan liberalizm üzerindeki mutabakatı parçalamak olarak yeniden tanımlanır. Bu dönemde yükselen hareketlerin pek çoğu, bu kültürel olarak görülen öğeye karşı kültürel bir savaş verirler. Özellikle kadın hareketi, gay-lezbiyen hareketi ve ırkçılık karşıtı hareketin büyük

bir bölümü, kimlik politikası etrafında şekillenir. İlerici aydınların **büyük** bir kısmını kapsayan kültürel alanı radikalizmi tek meşru alanı **olarak** görme eğilimi de bu durumdan etkilendiği gibi, hareketlerin pozisyonu -nu da besler. "Sanayi sonrası toplumda⁸" ana çatışma alanı kişinin **g**it-tikçe genişleyen özerklik alanı karşısında devletin müdahale alanının da artmasının yarattığı çatışmadır. Bu çatışma, sanayi toplumunda olduğu gibi, grupların ya da sınıfların karşı karşıya gelmesi anlamına gelmemektedir. Çatışma artık bireyle bir kurum olarak devlet arasında yaşanmaktadır. Aynı zamanda "maddi" çıkarlarla değil, "maddi olmayan" çıkarların savunulmasıyla ilgilidir (Kling, 1995: 10).

"Yeni sol" yaklaşım devletin ya da siyasal alanın içindeki araçsalci eyleme karşı kültürel alanda sembolik eylemi, iktidar stratejilerine karşı özerklik ve kendi kaderini tayin süreçlerini, maddi kaynaklar üzerindeki çatışma tezlerine karşı post materyal değerlerin rolünü, yapısal olarak belirlenmiş gruplar ve bunların çıkarları anlayışına karşı kolektif kim-liğin oluşturulması ve grup çıkarlarının tanımlanması süreçlerinin kıl-ganlığını, ideolojilerin toplumsal grupların yapısal özelliklerine içkin olduğu düşüncesine karşı ideolojilerin toplumsal olarak oluşturul-duğunu ve son olarak merkezi örgütsel formlara karşı çeşitli, yatay ve geçici örgütlenmeleri öne çıkarır (Johnston ve ark, 1994).

Heller ve Feher (1993:196), *Postmodern Politik Durum* adlı çalışmada, İkinci Dünya Savaşı sonrasında sınıf kültürlerinden modern kültüre geçildiğini iddia eder. Modern kültür içinde, onlara göre; üç kuşak ya-şamıştır: doruk noktasını 1950'lerin başında yaşayan varoluşçu kuşak, 1968'den 1970'lerin ortalarına kadar yayılmaya devam eden yaban-cılaşıma kuşağı ve bu ilk ikisinin birikimleri üzerine doğan 80'lerdeki postmodernist kuşak. Bu dalgalar⁷, yazarlara göre, sınıf kültürlerinin yok edilmesini ve modernite içindeki kültürel evrelerin çoğullaşmasını sağlamakta/hızlandırmaktadır.

Ali Akay ise, Michel Foucault üzerine yazdığı *İktidar ve Direnme Odakları* adlı broşüründe, 1968'in nimetinin bütüncü mücadelelerin kapitalizm tarafından nasıl yutulduğunun farkına varılmış olması olduğunu iddia eder (1995:162). Başka bir deyişle, "iktidar öznellik odak-larına hakim olmaya başladığından beri öznellik kendi direnme odak-larını yaratmaya başlamıştır" (1995:170).

1968'i tanımlayan ana akım olarak "yeni toplumsal hareketler" yak-laşımın⁸, büyük ölçüde geleneksel Marksizmin siyasal olarak etkin tüm

hareketlerin kapitalist üretimin mantığından doğduğu şeklindeki "ekonomik indirgemeci" ve toplumsal aktörlerin üretim sürecindeki konumlarına göre belirlendiği ve diğer tüm kimliklerin "ikincil" olduğu tezine dayalı "sınıf indirgemeci" olduğu savı çerçevesinde, siyasal düzlemde ise "sınıf siyasetine" karşı gelişmiştir. "Yeni toplumsal hareket" kuramcıları, toplumsal hareketleri modern aşırı-bürokratik topluma içkin çatışmaların hem semptomu ve hem de çözümü olarak görürler. Toplumsal hareketler, bir yandan insani özerkliğin alanları genişlerken diğer yandan da sanayi sonrası toplumun mantığına içsel olarak düzenleme ihtiyacının artması arasındaki gerilimi ifade eder. Habermas'a göre bu uzlaşmazlık yeni çatışma biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni çatışma biçimleri "artık maddi yeniden üretim alanlarında değillerdir ve artık partiler ya da örgütler tarafından yönlendirilemezler, aksine, bunlar, kültürel yeniden üretim, toplumsal entegrasyon ve sosyalizasyon alanlarında ortaya çıkarlar" (Habermas, 1981: 34). Inglehart'ın yeni değerler teorisi, Habermas'ın "devlet karşıtı çatışmalar" tanımıyla birebir örtüşür. Bu yaklaşımların temel ve ortak savunusu, sınıf çıkarlarının yerini sınıfsal olmayan "evrensel" insani çıkarların aldığıdır.

Yeni toplumsal hareketlerin kültürel alan üzerindeki odaklaşması ve ekonomik ve siyasal radikalizmi reddi, kültürel alanı birincil olarak gören post yapısalcılık ve postmodernizm gibi entelektüel akımlarla da örtüşür.

Yeni toplumsal hareket kuramcılarında Alberta Melucci'nin yaklaşımı, "sınıf siyasetine karşı kültür siyaseti" düşüncesini yalın ve şüpheye yer bırakmayacak biçimde ortaya koymaktadır:

Gündelik yaşamla ve bireysel kimliklerle ilintili olan eylem biçimleri ile çağdaş toplumsal hareketler kendilerini siyasal örgütlenmenin geleneksel modellerinden ayırıyorlar ve siyasal sistemlerle aralarına gittikçe artan oranda bir mesafe koyuyorlar (...) Bu alanda daha çok düşündükçe, sınıf ilişkileri teriminden daha çok soğuyorum. Bu kavram kapitalist sanayi toplumuyla kopmaz bir biçimde bağlı, ancak ben kavramı toplumsal kaynakların üretildiği ve bunlara el konulduğu bir çatışmalı ilişki sistemini tanımlamak için analitik bir araç olarak kullanıyorum. Sınıf ilişkileri kavramı karmaşık toplumlar da sistemik çatışmaları ve egemenlik biçimlerini analiz etmek için kullanışlı bir araçtır. Ancak bizimki gibi sınıfların gerçek toplumsal gruplar olmaktan uzaklaştığı çağdaş sistemlerde daha kullanışlı kavramlara ihtiyaç duyuluyor. Teorik sorunları bir kenara bırakmadan ifade etmeliyim ki, sınıf ilişkileri kategorisi bugün geçerliliğini

yitirmiştir(...) Teorik soruna gelince, bugün, sistemin temel mantığı dahilinde bir çatışma biçimi olup olmadığıdır. Üretim tarzı kavramı da gayet ekonomik indirgemeci bir kavramdır. Üretim sadece ekonomik-maddi alanla sınırlanamaz. Kültürel oryantasyonlar ve toplumsal ilişkiler de üretilir. Bu nedenle sorun, hala karmaşık sistemlerinin üretimini sağlayan toplumsal ilişkiler, bir başka deyişle bilgi alanında uzlaşmaz gelişmeler olup olmadığına dayanmaktadır. Siyasal Pazar içindeki hareketleri incelediğimizde, çağdaş birçok çatışmanın, şiddete dayalı olanlar da dahil olmak üzere, kendilerinin temsil edilmesini talep eden toplumsal kategori ve grupların kendilerini ifade etme biçimi olduğunu görürüz.” (Melucci, 1997:2)

Melucci'nin çalışması modern kolektif eylemde kimliğin rolüne merkezi bir değer atfeder. Başlangıç noktası, modern toplumlardaki değişim hızı, aidiyetlerin çoğulluğu ve mesajların çokluğu ve çeşitliliğinin bir araya gelerek geleneksel referans noktalarını ve kimlik tanımlamalarını zayıflattığı, böylece kişisel kimliklerin yersiz yurtsuzlaşmasına yol açtığıdır (akt. Buechler, 1995:446). Bunun anlamı, kişilerin kolektif eylemlere katılabilmesinin kimliklerini tanımlama yeteneğine bağlı ve aynı zamanda kolektif kimliğin yeni toplumsal hareketlerin temel önkoşulu ve tamamlayıcısı olduğudur. Modern toplumlarda ve toplumsal hareketlerde kimliğin akışkanlığı örgütsel yapıların da kırılganlığına yol açar. Melucci, yeni toplumsal hareketlerin birer tarihsel zorunluluk olarak ortaya çıkan bütünsel ampirik özneler olarak görülmesine işte bu kolektif kimliğin modern toplumlarda kazandığı özelliği nedeniyle karşı çıkar.

Touraine'le devam edelim: Ona göre, sanayi kapitalizminin eski biçimleri, yeni sanayi sonrası, "programlı" toplum tarafından hızla aşılacaktır. Bu toplumsal formasyonda sınıf ilişkileri ve sınıf çatışmaları da tamamiyle farklılaşmıştır. "Programlı" toplumda egemen sınıf teknokrasyidir, işçiler ise statükoya karşı mücadele eden ana sınıf olma özelliğini yitirmiştir. Artık esas sınıf mücadelesi, sosyo-ekonomik olmaktan çok, sosyo-kültürel düzeydedir (akt. Gorz, 1991:99).

1970'lerin sonunda sağ tüm dünyada yeniden iktidar olmaya başlar. Yine de, uzunca bir zaman boyunca, radikal aktivizmin devlet alanı dışında, kültür ve değerlerin dönüşümüne yönelik olarak sürdürülmesi egemen anlayış olarak kalır. Bunu iki temel neden etrafında açıklayabiliriz: Birincisi, toplumsal hareketlerin katılımcıları için devlet artık çok daha kapalı bir alan haline gelmiştir. İkincisi, bu dönem tüm dünyada toplumsal hareketlerin iyice marjinalleştiği bir dönemdir. Hareketler da-

ha çok, kamu bilincini dönüştürmeyi hedef alırlar. Ancak, Hall'ün de belirttiği gibi, kamu alanını dönüştürmek hedefiyle kültür ve dil üzerine yapılan çalışmalar, daha ziyade akademi içinde kalır, yaygınlaşamaz ve siyasete tahvil edilmez. Hall'e göre İngiltere'de aynı dönemde sağın iktidara gelmesindeki en önemli etmen, işte bu kültür ve ahlaki değerlerin rolünü anlaması ve siyasal programının kitleler nezdinde anlaşılır ve açık, onların değerlerine uygun bir dille sunulmasıdır. Bu düzeyde, örneğin Epstein, sağın sosyal refah devletine yönelik saldırılarını bağlamında, toplumsal hareketler de, toplumsal ve kültürel dönüşümü gözardı etmeksizin devleti bir mücadele alanı olarak yeniden tanımlamak zorunda olduğunu ifade eder (1995:32). Çünkü, ona göre, yeni liberalizm altında, siyasal iktidar, kaynakların dağıtımı, kültür ve ideoloji bir-biriyle artan derecede eklemlenir. Bir başka deyişle, Epstein şunu söylemektedir: "evet, kültürel kimlikler üzerinden yürütülen çoğulcu mücadelenin görece bir refahın yaşandığı bir dönemde bir tarz özgürleşme mücadelesi olarak bir anlamı ve işlevi olabilirdi, ancak bu çağ artık kapanmıştır. Toplumsal hareketler hala varlığını devam ettiriyor, ancak bugün bu hareketler, tam anlamıyla işçi sınıfını değilse de ezilen ırk, cins ve toplumsal sınıfları kesmektedir". Sanırım bu özetten Epstein pek rahatsız olmazdı. Ancak, durumumuzun bu kadar "parlak" olmadığını da hemen ifade etmek gerek. Epstein'in ikna gücünü aşan bir durumla karşı karşıyayız. Zira, Heller ve Feher'in postmodernist kuşağı henüz vadesini doldurmadı. Yeni sağın yükselişinin tarihsel materyalist kurama "bir şans daha verdiği" konusunda -tam olarak kendisi böyle söylemese de- Epstein'in diğer pek çok yazar tarafından da paylaşılan iyimserliği, Marksizmin hala 68 üzerine, -daha doğrusu toplumsal hareketler üzerine- bütüncül ve tutarlı bir kuramsal yaklaşım üretememiş olması nedeniyle, bir kötümserliğe de gebe dir. Sorun bu noktada düğümlenmektedir: "gündelik yaşam" merkezli tüm bu hareketler, Marksizm içinden açıklanabilir mi? Bu noktada, bir dizi açıklama çabası görmezden gelinemezse de, Marksizm içindeki baskın yaklaşım, gündelik yaşamın kendisiyle birlikte, bu hareketleri de "yeni solun işleri" olarak kapının dışında tutmaya çalışmak olmuştur. Hatta şimdiye kadar ki kuramsal açıklama çabalarımızı bir anlığına bir kenara bırakarak biraz karikatürize edelim: bu açıklama çabaları neredeyse tamamıyla bu hareketlerin içinde olan insanlardan geldiğine göre, bunlar olsa olsa "sapmalar"dır". 68'in bir başarı mı (Marcuse, 1991) yoksa başarısızlık mı (Heller ve Feher, 1993) olduğu hala tartışmalıdır, ancak bizce en tartışmasız olan yanı, bu hareketlerin tarih sahnesine bir kez çıkmış oldukları gerçeğidir. Bunun yanında, "yeni" toplumsal hareket kuramcısı Melucci bile, aslında bu hareketlere "yeni" demelerinin nedeninin hareketlerin

yeni olmaması olduğunu ifade etmektedir (1998). Ona göre, bu hareketlerde "yeni" olan şey, devlet ve sınıflara aldıkları mesafedir. Yoksa, işçi sınıfı hareketleriyle birleşik biçimde giden bir kadın hareketinin, yeşilci hareketin, ırkçılık karşıtı hareketin 19'uncu yüzyıl sonu ve 20'inci yüzyıl başlarında da olduğunu biliyoruz⁹. Ayrıca, bu hareketleri "yeni" yapanın devlet ve sınıflara karşı aldıkları mesafe olduğu önermesi bile fazlasıyla sorgulanabilir. Örneğin, 68 Fransa'sında gençlik hareketinin başını çeken örgütlerden biri olan JCR (Devrimci Komünist Gençlik)'nin lideri Alain Krivine bir sonraki seçimlerde Cumhurbaşkanı adayı olmuştur. Savımızı özetleyecek olursak; söz konusu hareketler, tarihsel olarak kapitalizmin üretim mantığının bir sonucu olarak açığa çıkmışlardır. Bu hareketlerin açığa çıkış ve sonlanış tarihi 1930 ya da 1968 senesi değildir. Ancak, hareketlerin hem 1930'da hem de 1968'de açığa çıktıkları tarihsel dönemlerin ortak özellikleri sosyalizmin kitleler nezdinde inandırıcılığının sorgulandığı dönemler olmasıdır. Kabaca, 1930'lar için bunun nedeni, kapitalizmin içinde bulunduğu krizden dolayı çekilen kitlesel yoksunlukla beraber, herşeyin değişebileceğine dair umudun karşısına dikilen antisemitizm-faşizm gibi totaliter karşı-toplumsal hareketlerdir. 1930'lu yıllar tüm Avrupa'da, özellikle İspanya, İtalya ve Almanya'da orta sınıf ve *declassé* unsurlar tarafından desteklenen karşı-toplumsal hareketlerin zaferine sahne olur. Açık ki, örneğin Almanya'da Alman Komünist Partisi'nin bu zaferi engelleme şansı varken, sosyal demokrasiyle yapılan savaşın Nazizme karşı savaştan daha önemli görülmesi, insanlığa karşı işlenmiş bu büyük suçun işlenmesini kolaylaştırmıştır¹⁰.

1968 için ise, durum pek de farklı değildir. Çin-Sovyet kutuplaşmasının doruk noktasında Avrupa'da "kültür devrimi"nin şiar edinilmesi ve neredeyse o dönemin tüm "parlak" kuramcılarının Maoçu olması (Althusser, Poluantzas vs) bir tesadüf olmasa gerek¹¹. Ayrıca, Sovyet tankları Çekoslovakya'yı dövrerken "özgürlük" adına Sovyet bloğunu desteklemek pek şahane bir fikir sayılmazdı. Bir başka deyişle, her iki dönemde de gündelik yaşam merkezli kültürel hareketleri özgül birer hareketmiş gibi gösteren ortak nokta, totalitarizmin dağıtıcı/parçalayıcı özellikleri ve bunun karşısında güçlü ve etkin bir sınıf merkezli siyasal hareketin yokluğu olmuştur. Buna ek olarak, bu hareketlerin "postmodernizm hastalığının bir semptomu" olduğu iddiası, nesnel durumu fazlasıyla görmezden gelmek anlamını taşır. Ancak, postmodernizmin bu hareketlerin tanımlanması için bugüne kadar Marksizmden çok daha uygun bir zemin sağladığı da bir gerçektir. Zira, onun önerdiği "projesizlik" ve "herşey gider" (*everything goes*) yaklaşımı, şöyle de yorumlanabilir:

"Siz başkaldırmak istediğiniz herşeye başkaldırabilirsiniz, ama bırakın ben de başkaldırmak istediğim özgül şeylere başkaldırayım. Alternatif bir söyleyişle; bırakın, kendimi tamamen rahat hissettiğim için hiçbir şeye başkaldırmamayım" (Heller ve Feher, 1995:201).

Sonuç

"Marksizm, burjuva uygarlığından kopuşunu radikalleştirmek için çağdaş toplumsal hareketlerin ortaya çıkardığı ekoloji ve feminizm gibi teorik ve pratik karşı çıkışları bütünleştirebilmelidir. Bu, yeni bir uygarlık vizyonunu gerektirir. Bu vizyon sadece aynı üretici güçlerin devlet denetiminde gelişmesini temel alan Batılı endüstriyel/kapitalist paradigmanın daha "ilerici" bir versiyonu olmayacak, kullanım değerini ve demokratik planlamayı, yenilenebilir enerji kaynaklarını ve ekolojik üretimi, ırk ve toplumsal cinsiyet eşitliğini, özgür insan topluluğunu ve uluslararası dayanışmayı temel alan yeni bir yaşam tarzı olacaktır" (Löwy, 1999:13).

Kapitalizmin, ortaya çıkmasıyla ve geçirdiği dönüşümlerle birlikte tüm çelişkilerine rağmen kendini hala sürdürmesi, bu süreçte ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin, çatışmaların ve uzlaşmaların derinlemesine çözümlenmesini gerektiriyor. Yalnızca üretim ilişkilerinin dönüştürülmesini (ekonomik anlamda) ya da politik iktidan hedefleyen bir dönüşüm stratejisinin 1917'den beri yaşadığı kopuşlar ve sınırlılıklar çeşitli düşüncelerce, farklı kavramlarla da olsa Marksist gelenek içinde sorulanmış, çeşitli seçenekler geniş ölçüde tartışılmıştır. Bu tartışmaların açtığı kapılardan Marksizmin tüm kavramlarıyla eleştirisi de çıkmıştır. Bu eleştiriler üzerine metin içerisinde geliştirilen yanıtları tekrarlamamanın yararı yok.

Ancak gündelik yaşamın, Lefebvre'in deyimiyle kapitalizmin tüm boyutlarıyla kurulduğu dengenin ve aynı zamanda tehdit edici dengesizliklerin yeri olduğu düşünülduğünde, Marksist perspektifle gündelik yaşamı dönüştürmenin öncelikli hedefler arasında yer alması kaçınılmaz görünüyor. Marksist düşünce ve politika için bu kaçınılmazlığın düşünsel ve politik uzantısı, gündelik olan içinde yer alan sıradan insanın (kapitalizmin temel çelişkileri içinde sömürülen sınıfa ait) içinde bulunduğu durumu bireysel ve kolektif olarak ne şekilde anlamlandırıldığını; bireysel ya da politik tercihlerinde nelerin öncelikli olduğunu; toplumsal ilişkilerde varolan yabancılaştırmanın (üretim ve yeniden üretim sürecinde) bilincine hangi yollarla vardığını ya da varamadığını; yaşamın dönüşümünü hedef alan bir devrimci strateji içinde sıradan insan -

ların birbirleriyle kurdukları "bilinçli" kolektif ilişkilerin yabancılaşmadan ve şeyleşmeden ne derece uzak olduğunu; tek tek sorgulamaktır.

Kapitalizmin üretim ilişkilerinden başlayarak siyasi, kültürel ve politik alanda oluşturduğu hegemonyaya karşıt bir devrimci pratik; sınıf iktidarının, kültürün ve gündelik yaşamın çeşitli alanlarına empoze ettiği sahte tutarlılığı çözmek ve böylece bu tür kurumlar içinde meşru olan iktidarın iddialarını zayıflatmak için, bu alanları karakterize eden eş zamanlı ve karşıt düzenlemeler arasındaki etkileşimin düzenlenmesini temel almalıdır. Bu bağlamda, üretim ilişkilerini yalnızca ekonomik alanda varolan ilişkiler¹⁴, devrimi de dar anlamda üretim ilişkilerinin dönüşürülmesi olarak kavrayan anlayışı aşarak üretim ilişkilerini belirli bir toplumsal formasyonla birlikte ve onun içinde kurulan bir dizi ilişkiler bütünü olarak kavramak gerekir. Kapitalist üretim ilişkilerine damgasını vuran sömürü mekanizması, üretim sürecinde varolan yabancılaşma, mübadele sürecinde ortaya çıkan şeyleşme, toplumsal ilişkilerdeki yabancılaşma, iktidar sürecindeki hegemonya ile birlikte eş zamanlı olarak birlikte varolur. Bütün bu süreçlerin, gündelik yaşamdaki yansımaları ve toplumsal ilişkiler içinde nasıl dolayımınarak neye hizmet ettikleri de eş zamanlı ve birlikte düşünülmalıdır.

Bu çerçevede, kapitalist toplumsal ilişkiler içinde, dar anlamda üretim ilişkileri dışında neler olup bittiği, üretim ilişkileri içinde yaşananlar kadar Marksist düşünceyi ve politikayı ilgilendirmektedir. Bu ilgiyi devrimci dönüşüme taşımak için günümüzde kapitalist ilişkilerin sürekliliğini anlamamıza yardımcı olacak ek kavramlara ve stratejilere gereksinim duyduğumuzu kabul etmek gerekir. Marksist düşünce geleneği, bu kavramları sağlamak açısından son derece zengin. Marx'tan ve Engels'ten başlayarak *sınıf ilişkilerinin dolayımı, şeyleşme ve yabancılaşma*, Gramsci'nin Lenin'den ödünç alarak yeni iktidar stratejilerini açıkladığı *hegemonya*, Lefebvre'nin *bütünlüğü* ve Heller'in *özerkleşme içinde bireyselleşme*, Lukacs'ın "*bilinci*" bu kavramlardan bazıları. Kavramların her biri, ardındaki perspektifle varolan kapitalist ilişkilerin çözümlenmesi ve devrimci dönüşümün ilkeleriyle eylemin içinde hak ettikleri yerlere yerleştirilmeyi bekliyor. Bu gerçekleştirilemediği sürece; bütünlüklü bir toplumsal formasyon olan kapitalizme karşı bütünlüklü - bütünlüklü olduğu sürece de başarı şansı olan - bir mücadele verilemez.

Notlar

(1) II. Savaş sırasındaki direnişlere bir çok ülkede önderlik eden komünist hareket, direnişlerdeki başarısını ve geniş kitlelerden aldığı desteği seçimlere yansıtmayı başaramamıştı. Avrupa'nın bir çok ülkesinde 1949'a kadar süren kısa dönem içinde iktidarı paylaşan komünistler ve sosyalistler, 1950'lerde güçlerini yitirmeye başlamış, tüm Avrupa'da büyük ölçüde Hristiyan-demokrat partiler iktidara yerleşmişti (Hobsbawm, 1996:363-334).

(2) 1950'ler, tüm dünyada II. Savaş'ın yarattığı tahribatın hızla onarıldığı büyük bir iyimserlik ve ekonomik patlama dönemi oldu. Geniş kesimlere yayılan tüketim ve refah patlaması, işçi sınıfını ve örgütleri de içine almıştı. Sovyetler Birliği, 1960'lara gelindiğinde "dünya devrimi"ne yaptığı önderlikten soğuk savaş dengesi içinde vazgeçmiş, sosyalist rejimin yerleştiği ülkelerdeki gücünü daha çok çıplak güç ilişkileri yoluyla koruma yolunu tercih etmişti (Hobsbawm, 1996:263-334).

(3) Ortodoksi, Marksizmin aktif ve bilinçli boyutunu dışarıda bırakmaz. Kendisinin de bir bilim olarak sürekli gelişme ve tarih karşısında sınanma zorunluluğunu ifade eder.

(4) Yirminci yüzyıldaki önemli her devrim gibi, Ekim Devrimi de başta yayılmış, hızla Finlandiya, Polonya, Almanya, Avusturya, Macaristan ve kısmen İtalya'ya dek uzanmıştır. Aynı biçimde karşı-devrimler de uluslararasılaşır. Bu durum bize, devrimci bir Enternasyonalin gerekliliğinin siyasal temelini göstermektedir. Nitekim, Marx da Komünist Ligası, çartist yönetici Ernest Jones'la Enternasyonal tasansı, I. Enternasyonal, Blankistlerle Enternasyonal tasansı ve son olarak II. Enternasyonalin kurulmasında ayrıcalıklı bir çaba göstermiştir. Ancak, II. Enternasyonal'den sonra kurulan III. Enternasyonal (Komünist Enternasyonal-Komintern) II. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde, yalıtılmış bir ülke olarak Sovyetler Birliği'nde sosyalizmin kuruluşunun tamamlanabileceği tezi çerçevesinde yeniden şekillenmesini tamamlamış (ilk kez 1924'de Nikolai Buharin tarafından ileri sürülmüş bir tezdi tek ülkede sosyalizm), ve 1943'ten sonra III. Enternasyonal Sovyetler Birliği yıkıncaya kadar bir daha hiç toplanmamıştır.

(5) Lefebvre, özellikle 1950'lerde Avrupa'da ciddi bir ekonomik iyileşme sağlayan kapitalizmin vardığı bu yeni aşamayı çözümlenmeye çalışan Marksizm dışı bir çok düşünür tarafından yapılan adlandırmayı reddeder. Ona göre, Marx, rekabetçi kapitalizmin sona ereceğini önceden görmüş ve bu öngörü, proletarya ile tekellerin çifte basıncı altında gerçekleşmişti. Ancak Kapitalizm, dünyanın belli bir parçası üzerinde devam etti. İşte bu noktada Marksist düşünceye karşı çıkanlar, yüzyıl içinde yepyeni bir topluma girmiş olduğumuzu ve bu toplumun kendini çoktan beri hazırladığını söylüyorlar.

Kapitalizmin geldiği bu yeni aşamada kullanılan tüketim toplumu, bürokrasi toplumu, bolluk toplumu, boş zaman toplumu, teknik toplum ve sanayi toplumu gibi nitelermeler karşılıksızdır. Sözü edilen adlandırmalar, ideolojilere, mitoslara, ütopyalara çeşitli oranlarda yataklık etmektedirler. Oysa Marksist eleştiri bunları dağıtıp ortadan kaldırmaktadır (Lefebvre, 1996:172-6).

(6) Çeşitli yazarlarca geliştirilen bu "sanayi toplumu" kavramının özürücü niteliğinin altını çizmeye gerek yok. Kapitalist üretim tarzına özgü olan şey, büyük ölçekli sanayii çağındaki bütün toplumlara mal edilir. Bir toplumsal örgütlenme tipinin sonuçları, bir teknik örgütlenme biçimine yorulur ve indirgenir (Mandel; 1993:182).

(7) Yazarlar "dalga/kuşak" tanımlamasını, "hareket" tanımına alternatif olarak önermektedir. Zira onlara göre dalgalar kültürel ve toplumsal hareketlerden oluşmalarına rağmen, hareketlerin toplamından daha geniştir. Hareketler direnişle karşılaşabilir, karşı-hareketleri doğurur ancak karşı-hareketler bile onları yüzeye çıkaran dalganın temel niteliklerini taşıyabilirler.

(8) Yaygın olarak "yeni toplumsal hareketler kuramı/yaklaşımı" kavramsallaştırması kullanılmasına karşın, bunun bir tek kuram varmışçasına kuramcılar arasında bir devamlılık, birbirini besleme durumuna ilişkin bir imayattığını düşündüğümüz için, kavramsallaştırmayı "yeni toplumsal hareketler kuramları/yaklaşımları" şeklinde değiştirerek, aynı ad altında kategorize edilen farklı yaklaşımların homojen olmadığını vurgulamak istedik.

(9) Pek çok kaynağın yanında, özellikle birisi var ki, bu hareketlerin bileşik gelişebildiğini göstermesi açısından bize çok önemli görünüyor: *Kadınlar ve İşçi Hareketi*. (Mahaim, Holt, Heinem, 1992, İstanbul:Yazın).

(10) Bu konuda yapılmış en yetkin çalışma olan *Faşizme Karşı Mücadele* (L. Troçki) Komünist Parti'nin "taktik" hatasının maliyeti konusunda önemli bilgiler içermektedir.

(11) 68 kuşağında Maoçuluğun etkileri konusunda Tariq Ali'nin *Sokak Savaşı Yılları* adlı kitabı eşsiz bir belgesel niteliğinde.

(12) *Ailenin Özel Mülkiyetin Devletin Kökeni* 'nde, insanların üretken etkinliği üretim ve yeniden üretim bağlamında tanımlanır. Yeniden üretim emek gücünün ve türün yeniden üretimi anlamında kullanılır. Materyalist anlayışa göre, tarihte, egemen etken, sonunda, maddi yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ama bu üretim, ikili bir özelliğe sahiptir. Bir yandan, yaşam araçlarının, beslenmeye, giyinmeye, bannmaya yarayan nesnelere, ve bunların gerektirdiği aletlerin üretimi; öbür yandan bizzat insanların üretimi, türün üremesi. Belirli bir tarihsel dönem ve belirli bir ülkedeki insanların içinde yaşadıkları toplumsal kurumlar, bu iki türlü üretim tarafından, bir yandan

emeğin öbür yandan da ailenin erişmiş bulunduğu gelişme aşaması tarafından belirlenir (1971:231).

Kaynakça:

Akay, A. (1995) *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları* İstanbul: Bağlam.

Anderson, P. (1982) *Batıda Sol Düşünce*, çev. B. Aksoy, İstanbul: Birikim

Bovone, L. (1989) "Theories of Everyday Life: a Search for Meaning or a Negation of Meaning?" *Current Sociology The Sociology of Everyday Life* Vol. 37(1), 41-61.

Brown, B. (1989) *Marks, Freud ve Gündelik Hayatın Eleştirisi* çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı.

Buechler, S. M. (1995) "New Social Movement Theories" *The Sociological Quarterly* Cilt: 36 No:3 s.441-64.

Callinicos, A. (1998) *Tarih Yapmak* çev. N. Saatçioğlu, İstanbul: Özne Yayınları.

de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*.

Elias, N. (2000) *Uygurlık Süreci* Cilt:1 İstanbul: İletişim.

Engels, F. (1971) *Ailenin, Özel Mülkiyetin, Devletin Kökeni*, çev: K. Somer, Ankara: Sol.

Engels, F. (1995) *Anti-Dühring* Ankara: Sol.

Epstein, B. (1995) "Grassroots Environmentalism and Strategies for Social Change"; Paper for delivery at the New Social Movement and Community Organizing Conference, University of Washington School of Social Work, November 1-3, i.net .

Gorz, A. (1993a) *Kapitalizm, Sosyalizm, Ekoloji: Yönelim Bozuklukları, Arayışlar* İstanbul: Ayrıntı.

Gramsci, A. (1986) *Political Writings* London: Lawrence and Wishart

————— (1986) *Selections from Prison Notebooks* Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (der.) London: Lawrence and Wishart.

Güveloğlu, N. (2000) "'Birey ve Toplum' İkiliğine Karşı Tarihsel Materyalizmin Nesnesi Olarak Toplumsal İlişkiler", *Praksis*, sayı:1, 171-182.

Habermas, J. (1981) "New Social Movements" *Telos* 49:33-37.

Harvey, D. (1997) *Postmodernliğin Durumu*, çev. S. Savran, İstanbul: Metis.

Heller, A. (1984) *Everyday Life*. London: Routledge Chapman and Hall.

————— (1993) "Modernitedeki Ahlaki Durum", çev. E. Çırakman *Modernite Vesus Postmodernite* içinde, der: Mehmet Küçük, Ankara:Vadi/Toplum Yayınları.

Heller, A., Feher, F. (1993) *Postmodern Politik Durum* Ankara: Öteki.

Hobsbawm, Eric. (1996) *Kısa 20. Yüzyıl 194-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Y. Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi,.

Johnston, H. ve ark. (1994): "Identities, Grievances and New Social Movements", Enrique Lorana ve ark. (der.) *New Social Movements: From Ideology to Identity* içinde Philadelphia:Temple University Press.

Kling, J. (1995): "Narratives of Possibility: Social Movements, Collective Stories, and the Dilemmas of Practice"; Paper for delivery at the New Social Movement and Community Organizing Conference, University of Washington School of Social Work, November 1-3, i.net.http://weber.u.washington.edu/.

Lefebvre, H. (1995) *Yaşamla Söyleşi*, çev. E. Oğuz, İstanbul:Belge.

————— (1991) *Critique of Everyday Life*, London, New York: Verso.

————— (1996) *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. S. Hilav, İstanbul: Sorun Yayınları

————— (1998) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. I. Gürbüz, İstanbul:Metis.

Löwy, M. (1999) *Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marks'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri* İstanbul:Ayrıntı.

Lucaks, G. (1998) *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Y. Öner İstanbul: Belge.

Lunn, E. (1995) *Marxizm ve Modernizm* çev. Y. Alogan İstanbul:Alan.

Mandel, E. (1993) *Marks'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu* çev. D. Işık İstanbul:Yazın Yayıncılık.

Marcuse, H. (1991); *Karşıdevrim ve Başkaldırı* İstanbul:Ara Yayıncılık.

Marx, K. (1976a) *Felsefe İncelemeleri* Ankara: Sol.

- Marx, K (1976b) *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev: K.Somer, Ankara:Sol.
- Marx, K. (1990) *Louis Bonaparete'nin 18 Brumaire'i* çev. S. Belli Ankara: Sol.
- Marx, K. (1999) *Grundrisse* çev. A. Gelen Ankara: Sol.
- Marx, K. ve Engels, F. (1977) *Seçme Yapıtlar II* çev. S. Belli vd. Ankara: Sol.
- Marx, K. ve Engels, F. (1979) *Seçme Yapıtlar III* çev. S. Belli vd. Ankara: Sol.
- Marx, K ve F. E. (1987) *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. S. Belli. Ankara: Sol.
- Melucci, A. (1998) "What Is "New" in New Social Movements", i.net. <http://user.hk.linkage.net/greenpow/essays/melucci2.htm>.
- Peffer, R.G. (2001) *Marksizm ve Toplumsal Adalet* çev. Yavuz Alogan İstanbul: Ayrıntı.
- Shields, R. (1996) "A Guide to Urban Representation.." Anthony D. King (der.) *Re-presenting the City* içinde, London:Macmillam Press.
- Simmel, G. *On Individuality and Social Forms* Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Simon, R. (1991) *Gramsci's Political Thought An Introduction* London: Lawrence and Wishart.
- Tacussel, P. (1989) "Criticism and Understanding of Ever yday Life" *Current Sociology The Sociology of Everyday Life* Vol. 37 (1), 61-71.
- Touraine, A. (1981) *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements* New York : Cambridge University Press.
- Touraine, A. (1997) *Demokrasi Nedir?* İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Troçki, L. (2000) *Gündelik Hayatın Sorunları: Bilim ve Kültür Üzerine Diğer Yazılar* çev: Y. Öner, İstanbul: Yazın.
- Wood, E.M. (1992) *Sınıftan Kaçış Yeni "Hakiki" Sosyalizm* Akış Yayıncılık: İstanbul.