

CEP UNIVERSITESI

Devrimler Sosyolojisi

ANDRE-CLEMENT DECOUFLE

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

CEP ÜNİVERSİTESİ

Devrimler Sosyolojisi

Sociologie des révolutions

ANDRE-CLEMENT DECOUFLE
Hukuk ve Siyasal Bilgiler Doktoru.

Çeviren
MEHMET AKÖZER

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

CEP ÜNİVERSİTESİ

İletişim Yayıncılık A.Ş. Adına Sahibi: Murat Belge
Genel Yayın Yönetmeni: Fahri Aral
Yayın Yönetmeni: Erkan Kayılı
Yayın Danışmanı: Ahmet İnsel

Yayın Kurulu:
Fahri Aral, Murat Belge, Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Ahmet İnsel, Erkan Kayılı, Ümit Kıvanç, Tuğrul Paşaoğlu, Mete Tunçay.

Görsel Tasarım: Ümit Kıvanç
Dizgi ve Sayfa Düzeni: Hüsnü Abbas - İsmail Abbas
Baskı: Şefik Matbaası (iç) / Seda Matbaası (kapak)
Dağıtım: Hür Basın Dağıtım A.Ş.

İletişim Yayıncılık A.Ş. - Cep Üniversitesi 21 - ISBN 975-470-091-5

1. Basım - İletişim Yayınları, Nisan 1991.

Haziran 1983 Tarihli 3. Baskısından Çevrilmiştir.

© Que sais-je?, Presses Universitaires de France, 1968
108, Boulevard Saint-Germain, 75006, Paris-France
© İletişim Yayıncılık A.Ş., 1991
Klodfarer Cad. İletişim Han. No:7 34400
Cağaloğlu-İSTANBUL, Tel: 516 22 60 - 61 - 62

YAZARIN DİĞER ESERLERİ

La spontanéité révolutionnaire dans une révolution populaire. L'exemple de la Commune de Paris (*Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*, Ağustos 1965.
L'aristocratie française devant l'opinion publique à la veille de la Révolution (1787-1789), in Etudes d'Histoire économique et sociale du XVIII. siècle, PUF, 1966.
La Commune de Paris (1871). Etude sur la nature de pouvoir révolutionnaire dans une révolution populaire (Cujas, 1969).
La révolution et son double, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Cilt XLVI, 1969.

Önsöz

Günümüzde bilgi bir yandan en önemli değer haline gelirken diğer yandan da artan bir hızla gelişiyor, çeşitleniyor. Ama katlanarak büyüyen bilgi üretiminden yararlanmak, özellikle gündelik yaşam kaygılarının baskısı altında, zorlaşıyor. Her şeye rağmen bilgiye ulaşma çabasını sürdürenler için de imkânlar pek fazla değil.

Ayrıca, özellikle Türkiye gibi ülkelerde bir konuda kendini geliştirmek ya da sırf merakını gidermek için herhangi bir konuyu öğrenmek isteyenlerin şansı çok az. Üniversitelerimiz, toplumumuzun yetişkin bölümüne katkıda bulunmak için gerekli imkânlardan yoksun.

Cep Üniversitesi kitapları işte bu olumsuz ortamda, evlerinde kendilerini yetiştirmek, otobüste, vapurda, trende harcanan zamandan kendileri için yararlanmak isteyenlere sunulmak üzere hazırlandı.

20. yüzyıl Fransız kültür hayatının en önemli ürünlerinden olan, bugün yaklaşık 3000 kitaplık dev bir dizi oluşturan "Que sais-je" (Ne Biliyorum?) dizisini İletişim Yayınları Türkçe'ye kazandırıyor. İletişim'in Cep Üniversitesi, bu büyük diziden seçilmiş,

Türkiyeli okurlar için özellikle ilgi çekici olabilecek eserlerin yanısıra, Avrupa'nın başka yayınevlerinin benzer bir çerçevede yayımladığı kitapları da içeriyor.

Ayrıca, Türkiye'nin siyaset, kültür, ekonomi hayatıyla ilgili konularda özel olarak bu dizi için yazılmış telif eserler "üniversite"nin "öğrenim programını" tamamlayacak.

Cep Üniversitesi'nin her kitabı alanının öndegelen bir uzmanı tarafından yazıldı. Kitaplar, hem konuya ilk kez eğilen kişilere hem de bilgisini derinleştirmek isteyenlere seslenebilecek bir kapsam ve derinlikte. Bilginin yeterli ve anlaşılır olması, temel kıstas. Cep Üniversitesi kitaplarını lise ve üniversite öğrencileri yardımcı ders kitabı olarak kullanabilecek; öğretmenler, öğretim üyeleri ve araştırmacılar bu kitaplardan kaynak olarak yararlanabilecek; gazeteciler yoğun iş temposu içinde çabuk bilgilenme ihtiyaçlarını Cep Üniversitesi'nden karşılayabilecek; çalıştığı meslek dalında bilgisini geliştirmek isteyen, evinde, kendi programlayabileceği bir meslekî eğitim imkânına kavuşacak; ayrıca, herhangi bir nedenle herhangi bir konuyu merak eden herkes, kolay okunur, kolay taşınır, ucuz bir kaynağı Cep Üniversitesi'nden temin edebilecek.

Cep Üniversitesi kitapları sık aralıklarla yayımlandıkça, benzersiz bir genel kültür kitaplığı oluşturacak. İnsan Hakları'ndan Genetik'e, Kanser'den Ortak Pazar'a, Alkolizm'den Kapitalizm'e, İstatistik'den Cinsellik'e kadar uzanan geniş bir bilgi alanında hem zahmetsiz hem verimli bir gezinti için ideal "mekân", Cep Üniversitesi.

İletişim
Yayınları

İçindekiler

GİRİŞ 7

I. BÖLÜM
Devrimci Proje 22
Devrim ve Toplumun Bütünü 22
Devrimci Projenin Temel Nitelikleri 32
Devrimci Projenin Somut Sosyolojisi 62

II. BÖLÜM
Devrimci Eylem 67
Devrimci Eylemde Kendiliğindenlik ve İradîlik 68
Devrimin Gündelik Boyutunun Yapısı 86
Devrimci Yönetim 102
Devrimertesi ve Devrim Ateşinin Soğuması 111

III. BÖLÜM
Karşıdevrimin Sosyolojisi 115

SONUÇ 129

BİBLİYOGRAFYA 131

GİRİŞ

"Devrim bu hocaların ardına, onların bilgiçce ve bulanık sözlerinin, boğucu ve sıkıcı tiratlarının arkasına mı gizlenecekti?"
Friedrich Engels
Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie
(Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu)

Sosyolojinin Fransız Devrimi'nden doğduğu görüşünü görünüşte bütün sosyologlar paylaşır. Öyleyse devrimler sosyolojisi niçin bu denli ihmal edilmiştir? Chateaubriand'ın 1907'de Londra'da yayımladığı *Essai Historique, Politique et Moral Sur Les Révolutions Considérées Dans Leur Rapports Avec La Révolution Française* (Fransız Devrimi'yle Bağlantıları Açısından Devrimler Üzerine Tarihsel, Siyasal ve Ahlakbilimsel Bir Deneme) çağdaş sosyolojinin asla yadsıyamayacağı karşılaştırmalı bir yönteme dayanır. Bu yapıtında yazar şaşılacak ölçüde çağdaş bir bakışla devrimleri tarihte bir kesinti, "zamanı ve bu arada düşünceleri, görenekleri, merakları, yasaları ve hatta dilleri mutlak bir karşıtlıkla ve görünüşte asla uzlaşmaz biçimde bir *önce* ile bir *sonra* olarak ikiye ayıran aşılmaz bir duvar"[1] gibi görür. Ona göre devrimin bütünüyle kendine özgü bir fiziksel mekânı vardır: Esrarengiz bir mimarın -bir tanrının ya da bir halkın- elinden çıkmış, çemberi sonsuza yaklaşan dairesel bir mekândır bu. Devrim "bir şeylerin susuzluğuyla" kıvranır ve bu susuzluğu tarihle paylaşır. Ne var ki Chateaubriand'ın uzak görüşlülüğü, bilimsel araştırmanın sayısız yöntemleri arasında kendine bir yer açmasına izin vermeyecek kadar kök söktürücü imgelerin mahzeninde kapanıp kalacaktır. Devrimlerle ilgili tarih yazınının günümüzde bile sözgelimi devrimlerin "nedenlerinin"[2] ve her birinin

(1) J.-P. Richard, *Paysage de Chateaubriand* (Chateaubriand'ın Manzarası).

(2) Tarihçilerce öne sürülen "neden"ler genellikle kuşkuludur. Örneğin 1789 Devrimi sanıldığı gibi "ayrıcalıklara" karşı yapılmış değildir ve gerçekte

kronolojik sınırlarının belirlenmesi gibi sonuçsuz tartışmalarla nasıl da inatla uğraştığı ortadadır: Fransız Devrimi gerçekten de 1789'da mı başlamıştır? Sonuçları günümüze değin uzanmamakta mıdır? Örneğin "Dantoncuları" ya da "Robespierrecileri" yerin dibine batırmayı amaçlayan polemiklerin yüzeyselliğini aşamayan bu tür tartışmalar, aslında hayli bulanık olan terimin en dar anlamıyla sosyolojik bir çözümleme çabasını zorunlu kılmaktadır. Sosyolojik çözümleme daha başlangıçta şu tartışmasız yargıyı öne sürebilir: Devrimleri, sonuç alıcı bir karşılaştırmaya olanak verecek özsel niteliklerine indirgeme çabasıyla sistematik ve karşılaştırmalı biçimde incelemeye girişen yazarların çoğu, "devrimler sosyolojisini" çok farklı kökenlerden gelen, oldukça değişik ağırlıklar ve değerler taşıyan malları aynı gemiye yüklemeye olanak veren muteber bir bandıraya dönüştürmüştür. Bu mallar büyük çoğunlukla en önyargısız gözlemci için bile apaçık ideolojik yaftalar taşır, dolayısıyla yalnızca "devrim" sözcüğünün bile pek çok kişi için taşıdığı duygusal ağırlığın sürekliliğini sergiler. Bu ortamda açık bir görüş edinmek ya da her kesimden devrimcilerin ve karşıdevrimcilerin tümünü aklamakla yetinmeyen bir devrim açıklaması getirmek çok güçtür.

Avrupa'da sınaileşme döneminde ortaya çıkan devrim olgularıyla ilgili en yeni ve başarılı yapıtlardan birinin yazarına göre "bu olguların özgül yanı şudur: Onların hangi bakımlardan ilginç ve önemli olduğunu kavramayan bir bakış açısıyla onlar üzerinde ilginç ve önemli bir şey söylemek olanaksızdır. Ama bunu kavrayanların da kavramayanların anlayabileceği bir dille o olgulardan söz

aristokratlar ile burjuvalar arasındaki servet dağılımında 18. yüzyıl boyunca ortaya çıkan değişikliklerin bir ürünüdür. Bu devrimin amacı, krallığın zaten şöyle böyle sağlamış olduğu bireysel özgürlükleri genişletmek değil, eski ve yeni toplumsal tabakalar arasında etkili bir hak eşitliği elde etmek, bir başka deyişle bireyi aslında hiç de ezmeyen ama, onu kendi kalıtsal konumuna (üstelik bu konumu ekonomik ve kültürel değişikliklerle uyumlulaştırma zahmetine katlanmaksızın) sürekli saygı göstermeye zorlayan bir yönetim biçimine tepki olarak, iktidara katılım biçimlerinin eşit paylaşılmasını sağlamaktır.

etmeleri gene olanaksızdır."[3]

Gerçekten de kendi söylemi düzeyinde devrimler sosyolojisi, kimlerce kaleme alındığına ya da kimlerce okunduğuna göre ya bile bile satır aralarına sığınmak ya da (belki daha kötüsü) bayağı bir kategorileştirmeye kapanıp kalmak tehlikesiyle karşı karşıyadır. Örneğin devrimci "önderleri" -aydın, kol emekçisi, kentli, köylü, sivil, asker ve benzeri- kategorilere ayırmanın[4] ya da gizil varlıklarını yeryüzü toplumunun bağrında yanan gene o denli gizil bir "coşkun kollektif eylemin ateşinden" (G. Gurvitch) alan "devrimci güçler" gibi (yaygınlığı ölçüsünde bulanık da olan) kavramları belirginleştirmeye çalışmanın devrimlerle ilgili bilgilerimizin ilerleyebilmesi için hiç de kaçınılmaz olmadığı düşünülebilir. Bu "güçler" bazen işçi sınıfı, bazen köylülük, bazen zanaatkârlar ve küçük tüccarlar katmanı, bazen de (özellikle Marx'a göre) burjuvazinin tümü olabilir; bunlar büyük devrimci olayların "baskısıyla" ve önderlerin çağrısı üzerine "devinime geçecek", böylece doğuştan taşıdıkları "kendiliğindenlik" bütün gücüyle ortaya çıkacaktır. Pek çok sosyoloji denemesinde rastlanan sıkılgan nominalizmin örnek şemasıdır bu. Devrimler sosyolojisinin yasalar kütüğünün ortaya çıkmasına fırsat kalmadan, büyük yanlışlar kütüğü ortaya çıkmıştır gerçekte: Bir yanda bilindiği üzere "bilinçlenmeden" doğan "devrimci zihniyet", öbür yanda niteleme sıfatının aslında niteleme zahmetinden kurtulmak için kullanıldığı ve her şeyi birden açıklayan "devrimci durum" terimi, beri yanda da ister sevinelim ister üzülelim kısa ömürlü olan "devrimci inanç" gibi kavram-

(3) Eric J. Hobsbawn, *Les Primitifs de la Révolte Dans l'Europe Moderne* (Yeniçağ Avrupası'nda Başkaldırının İlk Adımları).

(4) Engels'in, Orta Avrupa'da ortaçağ'da beliren ve oldukça yerinde bir biçimde "ataerkil" (ve "dağlı": örneğin Valdenseçiler), "kentli" (örneğin Albililer, Wycliffeçiler, Husçular), "köylü-plebyen" (örneğin Taborlular, Müntzerciler) olarak nitelen heretik (sapkın) köylü akımlarını sınıflandırmaçabası bunun bütünüyle dışındadır. *La Guerre des Paysans En Allemagne*'da (Almanya'da Köylü Savaşı) Engels, örtük devrim "reçeteleri" öneren her türlü bayağı normatifliği dışlayıcı bir tutumla toplumsal hareketlerin insansal mekânını yeniden kurmaktadır.

lar bu büyük yanlışlar kütüğünde karmakarışık biçimde yığılmıştır. Merleau-Ponty daha oldukça yakın geçmişte "devrimci onur" kavramının gülünçlüğünü sergilemiş, bu kavramın yalnızca "burjuva saygınlığının bir türü" olduğunu göstermiş *(Humanisme et Terreur* -Hümanizm ve Terör), örneğin Malraux'nun *La Condition Humaine*'inin (İnsanlık Durumu) ana karakterleri olan Kyo, May, Tchen, hatta Gisors gibi devrim kahramanlarının düşünce ve eyleminin böylesi sıradan bir terime indirgenmemesi için adeta yakarmıştır. Devrimler sosyolojisinin inceleme alanı umudun, kavganın ve ölümün tragedyasıyla dopdoludur; bunlar sosyologların çözümlemelerinde çoğunlukla kullanmaya alıştıkları kategorilerle hiç de çakışmaz. Fidel Castro'nun her fırsatta anımsattığı gibi "devrimcinin görevi devrim yapmaktır" ama, devrim sosyoloğunun görevi de normatiflik tehlikesinden korunmaktır. Bu amaçla sosyolog:

a) Kendisine içtenlikle yöneltilebilecek pek beylik bazı soruları yanıtlamaya yanaşmaz. Sözgelimi: Devrim hangi koşullarda patlak verebilir? (Bu soruya verilebilecek aynı ölçüde beylik bir yanıt da örneğin Marx'ın şemasının "tersine" Sovyet devriminin "geri" bir ülkede gerçekleşmiş olmasının nedenlerini açıklamaya çalışmaktır. Bu konudaki basmakalıp açıklamalar serinkanlı sorgulandığında, bir yandan 1917'de Rusya'nın hiç de "Rus sermayesi"nin müşterileri:i bu ülkeyi desteklemekten caydıracak kadar "geri" olmadığı görülür, öbür yandan da Sovyet Devrimi'nin, büyük bir coşkuyla utkuya ulaşmak şöyle dursun, uçsuz bucaksız ülkede ancak bir kuşak boyu süren olağanüstü çabalarla tutunmayı başarabildiği anlaşılır). Halk için ve halk tarafından "devrimci tarzda" yönetim nasıl olanaklıdır? (Bu tür soruların bütünüyle öznel nitelik taşıdığı, soruluş biçimindeki güçlükte de kendini gösterir: "Patlak vermek", "halk için ve halk tarafından", dahası "devrimci tarzda" ne demektir? Ama bu soruları başka türlü sormak da olanaklı değildir). Zaten bu sorular devrimci ideologlar ve kuramcılar tarafından bol bol

işlenmiştir: Devrimler sosyolojisi bu sorulara ancak devrimci öğretileri konu alan bir sosyoloji aracılığıyla yaklaşabilir. Devrimci öğretilerin sosyolojisi örneğin Blanquicilik'i, anarşist akımları, sosyal demokrasinin türlerini ve hatta ortodoks Marksizm'i 19. ve 20. yüzyıllarda sınaileşme yolunda olan Batı dünyasının toplumsal mekânına daha iyi yerleştirmeye yardımcı olacak, ayrıca bu ideolojilerin günümüzde başka toplumsal mekânlarda, örneğin kendi kimliklerini yeniden bulma yolundaki ülkelerde uğradığı bozunumların anlamını ve kapsamını kavramaya da kuşkusuz olanak verecektir.

b) Sosyolog, bütünsel devrimci gelişmenin, insanlardan, onların eylemlerinden ve düşüncelerinden, imgelerden, ideolojilerden, yorumlardan vb. oluşan devrim dünyasının bütününün içinde, gözlemlerinin konusunu oluşturacak özgül bir malzemeyi seçmeye de yanaşmaz. Dolayısıyla devrimler sosyoloğu hem devrimci öğretilerle arasına belirgin bir çizgi çizmeyi, hem de bütün söylemi boyunca elverdiğince şaşmaz ve ayrım gözetmez bütünsel bir çözümleme çabasını temel almak zorundadır. Devrimler, Marcel Mauss'un söz ettiği "bütünsel toplumsal olgular"dır: "İnsanların kendilerinin ve birbirleri karşısındaki konumlarının bilincine gönül gözüyle vardığı bu olguların özsel yanı, bütünün devinimi, yaşayan boyut, ele avuca sığmaz an, ancak bütünün irdelenmesi yoluyla algılanabilir" *(Essai Sur Le Don* - Bağış Üzerine Deneme).

Bu koşullarda devrimler sosyolojisinin önce devrim olgularını öteki toplumsal hareketlerden ayırt etmesi, sonra da düşünsel ve toplumsal değişmelerin oluşturduğu dev alanla ilgili bilgilerimizi artırabilecek açıklayıcı çerçeveler elde etmek üzere bu olguları birbirleriyle karşılaştırarak onlara kendilerine özgü bir anlaşılabilirlik kazandırmaya çalışması yeterli değildir. Bunun da ötesinde, "kuram masasından" (Merleau-Ponty) geçtiği gerekçesiyle rahatça ideal devrim sayılabilecek bir tip-devrim modelini betimlemeye kalkışmaksızın, devrimlerin niçinini, Montesquieu'nün sözcüğe verdiği anlamla *yasasını,* ileti-

şim konusu olabilecek anlamını belirlemek zorundadır. Eğer devrimler sosyolojisi -çözümlemenin bu aşamasından sonra varsayacağımız gibi- düşünsel ve toplumsal değişmelerin sosyolojisinin ilk örneği olabilirse ve Jean Duvignaud'nun deyimiyle sosyolog da "deneyim alanı bir toplumun yaşadığı bunalıma katılımının kendine özgü düzeyiyle ölçülen ayrıcalıklı aydınsa" *(Introduction à la Sociologie-* Sosyolojiye Giriş) devrimler sosyolojisinin özgün felsefi konumu sorununu geçiştirmek ya da bu sorunu devrimler sosyoloğunun kendi konumundan ayrı ele almak düşünülemez.

Bir modele indirgemenin çekiciliği de, saplandığı çıkmazlar da bu sorunun kaçınılmazlığını doğrulayan bir kanıttır. Pek çok incelemenin taslağında ya da sonuç bölümünde karşılaşılabilecek modeller genellikle Fransız Devrimi'nden esinlenmiştir: Eski toplumun egemen sınıflarının gerçekleştirdiği son bir sıçramanın (aristokratik ayaklanma ya da soylular ayaklanması) ardından burjuva devriminin birinci evresi gelecek, çok geçmeden bir halk devrimi dalgası bu sınırlardan taşacak, ama o da bir Thermidor'la* sonuçlanacak, böylece halk devrimi ile burjuva devriminin bir tür alaşımının sağlamlaşmasına giden yol döşenecek, bunun için bazen bir diktatörlük gerekebilecektir. Crane Brinton'un *The Anatomy of Revolution* (Devrimin Anatomisi) adlı denemesinde önerdiği şema böyledir. Troçki de *Le Révolution Trahie*'de (İhanete Uğramış Devrim) Stalin'in iktidarı ele geçirmesini "Sovyet Thermidoru" olarak niteler.

Bu yaklaşım hayli abartmalıdır. Devrimler sosyolojisinin yeterince çok sayıda devrimci hareketin incelenmesine dayanarak ortaya koyabileceği derslerden biri, bu hareketlerin çoğunun bir gelişim şemasına indirgenemeyeceği, bu tür bir arayışın boşuna olduğudur. Gerçi halk devrimi hep kendisine benzer ama, bu, yalnızca gündelik

* Thermidor: Büyük terör düzenine duyulan hoşnutsuzluk üzerine 27-28 Temmuz 1794'te patlak veren ve Robespierre'in devrilerek Konvansiyon'daki Montagnard diktatörlüğüne son veren devrim (ç.n).

boyutta ve en sonundadır; kuramcının ve hatta tarihçinin kendi yöntemini uygulayarak dondurmayı umacağı aradaki o yorum düzeyinde değil. Devrim kendi doğası içinde ancak zaman ötesinde, yani bir yandan (gene de devrimi oluşturmaya yetmeyen) dolayımsızlıkta, bir yandan da (devrimin ele avuca sığdıramadığı) sürede (*durée*) yakalanıp kavranabilir. Devrimin "zaman-aşırılığı" (Merleau-Ponty) ona, klasik tarih kategorileriyle karşılaştırıldığında özgül bir tarihsellik kazandırır ve bu devrimler sosyolojisini hem sağlamcı temellendirmeyi, hem de bilimsel konumuna yerleştirmeyi olanaklı kılar.

Artık başta *devrim* olmak üzere bazı terimleri açıklığa kavuşturabiliriz. Littré'nin Fransızcada "devrim" karşılığında kullanılan *révolution* sözcüğü için önerdiği ilk anlamdan bir ipucu çıkarabiliriz: "Bir yıldızın, hareketinin başlangıç noktasına dönmesi". Yani bir an için astronominin genel kategorilerini kullanırsak devrim, zamanın tamamlandığı yerde mekânın yeniden başlaması olarak tanımlanabilir. Littré *révolution* için önerdiği ikinci anlamla terimi biraz daha açar: "Dolanan bir cismin durumu". Littré'nin 6-9. sıralarda yer verdiği öteki anlamlar da düşünce ve düşgücü için ötekiler kadar uyarıcıdır:

"6° Eski tıp terimi. Vücut sıvılarının dolanımı, vücut sıvılarının olağandışı devinimi.

7° Dünya olaylarında, görüşlerde değişme.

8° Bir devletin politikasında ve yönetim biçiminde ansızın ortaya çıkan keskin değişiklik. (...) Soyut düzeyde, tutucu sisteme karşı çıkarak geçmişe karşıtlık ve yeni bir geleceği arayış temelinde oluşmuş görüşler dizgesi.

9° Yeryüzünün çehresini değiştirerek altüst eden doğal olay."

Littré'ye göre devrimci sıfatı "devrim sırasında yasaları dışlayarak alınan keskin önlemleri" belirtir. Ama burada birdenbire devrim içkinlikten çıkar ve Litrré'nin *Dictionnaire*'inin (Sözlük) eşiğinde karşımızda belirir: "Batı Caddesi'nde (şimdi Assas Caddesi) çok küçük ve çok kullanışsız bir evim vardı (...) Mayıs 1871'de Paris Komü-

nü'nün adamları bu evi üç gün boyunca işgal ettiler ve her yerde olduğu gibi orada da bozguna uğrayıp kaçarken zemin katı ateşe vermeyi ihmal etmediler. Bütün ev tutuştu ama askeri birlikler zamanında yetişip belayı önledi. Kundakçıların benimkiyle birlikte tutuşturduğu karşı evde oturan Bay (Jules) Michelet bereket versin evde değildi" (*Comment J'ai Fait Mon Dictionnaire de la Langue Française*-Fransız Dilinin Sözlüğünü Nasıl Hazırladım). Görüldüğü gibi o tezcanlı devinimi içinde devrim, biri onun sözcükler arasındaki karşılığını, öbürü de tarihteki yerini belirlemiş olan iki insanın düşmanlığını kazanabiliyor. Ama biz gene de semantiğe dönelim, çünkü o kaynağı henüz tüketmiş değiliz.

Littré, sözcüklere varana dek düzenin utkusunu sağlamlaştırabilmek için devrimi yavanlaştırmanın elzem sayıldığı bir dönemin adamıydı. O dönemde Fustel de Coulanges *La Cité Antique*'in (İlkçağ Kenti) "Devrimler" başlıklı bütün bir kitabını "eski inançların silinmesinin" Roma için yol açtığı uğursuz sonuçları betimlemek, "bu inançlar üzerinde yükselmiş olan ve ancak onların ayakta tutabileceği toplumsal yapının böylece nasıl çöktüğünü" kanıtlamak için yazmıştı. Yakın geçmişteki incelemelerden[5] öğrendiğimize göre devrimler bakımından hiç de yoksul olmayan 17. yüzyılın Fransızları, özgül anlamıyla bir halk kitlesinin harekete geçmesini belirten *esmotion* ve halkın bir bölümünün yerleşik iktidara karşı çıkabilecek örgütlü bir tehdit oluşturmasını vurgulu biçimde adlandıran ***sédition*** ile bunun ardışık durumlarını niteleyen *soulevement, rébellion, mutinerie* ve *révolte* sözcüklerini şaşmaz bir kesinlikle birbirinden ayırt ediyordu. Bu sözcükler yersiz bir özgünlük kanısı uyandırmamalı: Bordeaux'da barikatların kurulmasının ardından 1635'te dalgalanan gene kızıl bayraktır. Agen'de ve 1639'da Rou-

(5) Boris Porchnev, *Les Soulèvements Populaires En France de 1623 à 1648* (1623-1648 Arasında Fransa'da Halk Ayaklanmaları). Roland Mousnier, *Fureurs Paysannes. Les Paysans Dans Les Révoltes du XVII. Siècle* (Köylülerin Öfkesi. 17. Yüzyılın Ayaklanmalarında Köylüler) (Fransa, Çin, Rusya).

en'da da barikatlar kurulur. Halk devrimlerinin varlık nedenleri kadar tarzları ve simgeleri de zamandışıdır. 1641'de Bayonne'da halkın vergi fermanlarına boyun eğmesini sağlamak amacıyla kente gelen kraliyet savaş gemisine karşı gene bir "genel işbırakımı", bir protesto grevi düzenlenmiştir.

Devrim teriminin siyasetbiliminin söz dağarcığına yerleşmesi, Montesquieu'nün halk devrimlerinin doğal rejiminin despotizm olduğunu söylediği (*De l'Esprit des Lois*- Yasaların Ruhu Üzerine) 18. yüzyılda gerçekleşir. Ama ne Ansiklopedistler, ne Rousseau, ne de 1789 devrimcileri terime yeni bir anlam yükleyecektir. Devrimler sözlüğünü kısırlaştırıp bayağılaştıran, 19. ve 20. yüzyılların bu amaçla adeta işbirliği eden sosyalist ve karşıdevrimci gelenekleri olacaktır. II. Enternasyonal yöneticilerinin işçi hareketinin görkemine adadığı *l'Encyclopédie Socialiste*'te C. Rappoport düşünülebilecek en kof tanımı verir: "Devrim, kökten ya da temelden bir dönüşüm, rejimde, yönetimde ve ilkelerde değişiklik demektir. Devrim, insansal ve toplumsal bir kurtuluş edimidir" (*La Révolution Sociale* -Toplumsal Devrim). Aulard ve Mathiez gibi yazarların kaleminde devrimci tarih yazınıysa devrimleri de kuşkusuz özsel önem taşıyan mülkiyet rejiminin düzlemine yerleştirmeyi önermenin ötesinde, bu alanda düşünceye pek de önemli bir adım attırmayacaktır. Bütün öbür devrimler bir yana, ancak çağdaş düşünceye apaçık damgasını vuran ve ağır adımlarla ilerleyen bir söylem durulaşması sayesinde örneğin gene Merleau-Ponty'nin kaleminden şu yalın önermeye ulaşılabilecektir: Devrim eninde sonunda "tarihsel bir bütünün yaratılmasından"[6] başka nedir ki? Böyle bir devrim tanımı birkaç formülle temellendirilemez ve elinizdeki denemenin amaçlarından biri de bu tanımı temellendirmeye çalışmaktır. Bu tanımın en azından reform ile devrim arasında öngörülen klasik karşıtlığı kökünden tartışına dışı bı-

(6) Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique* (Diyalektiğin Serüvenleri).

rakmak gibi bir erdemi vardır. Ayrıca gene bu tanım aracılığıyla, tarih ile devrim arasındaki (aşağıda belirlemeye çalışacağımız) ilişkileri yanlış kavrayarak "devrim" ile "ayaklanma"yı birbirinden ayırt eden görece daha ılımlı ayrımın da çekiciliğini bir ölçüde yenmek olanaklıdır. Devrimin süre içinde, yani içkinliğin zamansal mekânında konumlandığı anlaşılırsa, uzatmalı bir ayaklanmayı ne denli kısa sürse bile devrimle karıştırmamak olanaklı duruma gelir. Örneğin 1830 "Devrimi" zaman boyutunda 18 yıl "sürmüş" bir ayaklanmadır. Buna karşılık, karşıtlarınca basit bir ayaklanma düzeyine indirgenmeye çalışılan 1871 Paris Komünü, tarihin sıradan akışında yalnızca birkaç haftayı kaplayan, hatta belki de böylelikle "tarihaşırı"[7] niteliğini en çarpıcı biçimde ortaya koyan bir devrimdir. Devrim ile ayaklanma arasındaki bu ayırım, Lenin'in, ayaklanmayı iktidarı ele geçirmenin özgül bir tekniğine indirgeyen ve onun karşısına devrimin bilimsel yoğunluğunu yerleştiren, böylece de ayaklanmayı kendi başına amaç sayan Blanquici gelenekten kopmayı öngören ayırımıyla da örtüşmez.

Önerdiğimiz türde bir devrim kavramı yalnızca eskimiş tartışmalardan kaçınmayı sağlamakla kalmayacak, aynı zamanda devrim kategorisine alışılmamış bir kapsamlılık ve kesinlik de kazandıracaktır. Örneğin böylece Ortaçağ'ın Haçlı Seferleri gerçek devrimler arasında yerini alır. Çünkü Haçlı Seferleri'nin, "kollektif ruhun yaşadığı bu tarihin özündeki olgu, Haçlılık'ın, tarih sahnesinden ağır adımlarla çekilip görünüşte gizliliğe gömülürken, az çok bir kefen gibi büründüğü Yeniçağ'ın sonu geldiğinde -yani günümüzde- yeni bir yaşama başlamaya hazır durumda beklemesidir" (A. Dupront).

Denebilir ki sosyolojinin birinci buyruğu, mitosları kendi incelemesinin konusu yapmak yerine kendini onlara kaptırmaktan kaçınmaktır.[8] Elinizdeki denemenin

(7) Henri Lefebvre, *La Proclamation de la Commune* (Komünün İlanı).

(8) François Bourricaud'nun belirttiği gibi devrimci mitosun, onu burjuva mitosuna yaklaştıran kendine özgü eşsiz bir düzmecilik kategorisi de var-

bundan sonraki bölümlerinde eşitlikçilik ve özgürlük üzerine abartmalı değerlendirmelere rastlanmayacak, ama bunların inatçı çelişkileri de yok sayılmayacaktır: Koşulların farklılığıyla, insanın söz konusu olduğu her yerde ortaya çıkan tümellik (*totalité*) gereğiyle, sürekli savaşılan kölelik ve yabancılaşmanın daima üstün gelmesiyle hep karşılaşılacaktır. Karşıdevrim vakayinamelerinin anlı sanlı ismi George Monk'u sahnenin önüne itiveren de, Bonaparte'ı öne çıkaran da aynı tarihtir. İngiltere'de "*Leveller*"lar, Fransa'da "*Enragé*"ler zor yoluyla sindirme ilkesini yalnızca ilkelere dayanarak kabul ettirmeyi başaramamışlar, ama sonunda kendileri zor yoluyla sindirilmişlerdir.

Buraya kadar yazdıklarımızdan, devrimler sosyolojisinin henüz doğumunun eşiğinde bulunduğu sonucu zaten çıkarılmış olmalı. Devrimler bugüne değin herkesten çok siyaset kuramcılarını ve sosyal psikologları uğraştırdı. Özellikle son yüzyıl boyunca devrim olgularının içeriğini ve yasalarını ortaya çıkarabilmek için başvurulan başlıca yaklaşımları bir şemaya dökmekte yarar var. Devrim tarihçiliği bugün de temelde belli bir olayda, "Fransız" sıfatıyla nitelenen devrimde (1789-99) düğümlenmiş durumda ve uzlaşmaz iki okul arasındaki keskin bölünme hâlâ sürüyor. Bir yanda devrimi "yanılmaz" ve "yüce gönüllü" sayan Adolphe Thiers'in okulu, öbür yanda da devrimi kırılganlığıyla ve acılarıyla tanımlayan Michelet'nin okulu arasındaki karşıtlık, örneğin Daniel Guérin (*La lutte de Classes Sous la Première République* - Birinci Cumhuriyet Döneminde Sınıflar Savaşımı) ve Albert Soboul (*Les Sans-culottes Parisiens En l'an II* - Devrim Yılı II'de Parisli Sans-Culotte'lar) gibi yazarların

dır. Latin Amerika'nın And Dağları bölgesindeki devrim olgularını irdeleyen yazara göre, "en yaygın önyargılardan biri de gözü bağlı bir kliğin, bencil bir oligarşinin oluşturduğu 'resmî ülke' ile gizil bir ayaklanma içinde olan 'gerçek ülke' arasında varsayılan karşıtlıktır."Bu basmakalıp varsayım öylesine güçlüdür ki, pek çok aydın köylü şiddetinin yüzeye vuran kimi gölgelerini şu ya da bu ülkedeki kaçınılmaz devrimin habercisi sayabilmektedir.

kaleminde çağdaş çalışmalarda da geçerliliğini koruyor.

19. yüzyılın Fransız siyaset kuramı, devrim kavramını kendi dizgeleriyle bütünleştirebileceğini umuyordu. Tocqueville'in dile getirdiği biçimiyle bu kurama göre 1789 Devrimi'nden "daha büyük, ondan daha öteye giden, ondan daha hazırlıksız ve daha öngörülmez olayların sonu büsbütün geldiğinde," yönetimbilimi artık sanayi toplumlarının gitgide demokratikleşmesinin kurucu öğelerinden biri sayılacak olguların daha iyi kavranmasıyla atbaşı ilerleyecekti. Siyaset kuramının çabası, devrimlerle barışabilmek için onlara kendi tarih bakışı içinde bir yer bulmak, onları siyasetin tanıdık bir kategorisine indirgemekti. Tepede güçlü bir düşünsel çaba, tabanda ise eğitim, bilinçli insanlığın ilerleme tarihini tıkayan birbiriyle uyumsuz devrimlere bir çekidüzen verecekti. Fransa'da devrimci hareketleri, özellikle "yığın durumlarını" inceleyen pek çok psikolog (örneğin Tarde, Le Bon, de Felice) olduğu halde, aynı konularla ilgilenen sosyologların sayısı o yüzden bu denli azdı. Günümüzde de Merleau-Ponty (*Humanisme et Terreur, Les Aventures de la Dialectique* -Diyalektiğin Serüvenleri) ve Sartre (*Les Communistes et la Paix* -Komünistler ve Barış, *Critique de la Raison Dialectique* -Diyalektik Usun Eleştirisi) birbirine karşı çıkarak da olsa devrimler üzerindeki felsefi düşünceye önemli katkılarda bulundular ama, devrimci hareketlerin gerçek anlamda sosyolojisi denebilecek alandaki en önemli çalışmalar hep dışarıdan geldi.

Sartre'ın söz konusu yapıtından özel olarak söz etmek gerekir. *Critique de la Raison Dialectique*'te Sartre, Fransız Devrimi'yle ilgili tarih yazınına dayanarak *grup* felsefesini ve sosyolojisini bir arada işler. Sartre'ın betimlemesinde grup, bir proje (devrimci proje) içinde konumlanmış insanların, "diziselliğe", yani bir başkası için herkesin birbiriyle özdeş olduğu ve herkesin birbirinin yerini tutabildiği bir topluluk durumuna son vererek ortak bir *praxis*'i kollektif biçimde yeniden kazanması sürecidir.

Critique, grup'u *tarih*'e bağlayan ve "yaratıcı eylemin,

yani tek sözcükle özgürlüğün mantığı" olarak gördüğü diyalektik ilişki kuramını pek çok sosyoloğu felsefeciye gıpta ettirecek bir titizlikle geliştirir. Bastille'in ele geçirilmesi, "alışılmış bir diziselliği kaynaşmış bir kentin türdeşliği içinde eriten özgün bir yeniden gruplaşma" dolayımıyla "korkunç bir ortaklaşa özgürlüğün keşfedilmesi" değilse nedir? *Critique* bu olguyu bir sözümona "devrimci bilinçlenme"ye bağlamaya kalkmaz. Felsefeci de, sosyolog da "bireysel bireşimlerin çokluğunun ereklerde ve eylemlerde ortaklığı ne ölçüde temellendirebileceği" sorusuyla karşı karşıyadır. Grup düzeyinde birey "başkalaşır", ortak proje içinde yabancılaşmadan kurtulur, ortak tümellemeye *(totalisation)* her an katkıda bulunarak toplumsallığa erişir. Gene de grup ile eyleme geçmiş devrimci halk arasında henüz büyük mesafe vardır ve Sartre ivecen bir sosyolojiden korunmaya çalışır: "Kitlelerin geçirdiği diyalektik dönüşümlerden hep eğretilemeli bir dille söz edilir". Ne "tipik devrimci" bir durumdan, ne de "Platoncu bir Terör ideasından söz edilebilir; olsa olsa *terör*ler vardır ve tarihçi bunların ortak özelliklerini ancak çok sakınımlı karşılaştırmalar temelinde bulup çıkarabilir". Bununla birlikte sosyolog, devrimci grubu kurumsallaştıran, karşıdevrim karşısında onu edimli biçimde kuran *ant*'laşmanın çözümlemesine adeta bir yanıt olarak, grup çözümlemesinin sonunda Terör'ün bir işlevini doğrulayabilir: Terör, diziselliğin ve edimsizliğin, Sartre'ın türettiği terimle *pratico-inerte*'in taşıyıcısı olan yabancılaşmayı yeniden gruba sokar. Sartre'ın *pratico-inerte* terimiyle nitelediği insan etkinlikleri, "bu etkinlikleri nesnelliğe geri gönderen kesinlikle nesnel bir malzemeyle dolayımlanmıştır". Ve Sartre'ın ilk yöntemsel buyruğu şudur: "Somut insanların, temeldeki koşullanmanın onları yoğurduğu karakterin, kullandıkları ideolojik araçların, gerçek devrim ortamının dolayımından geçerek yol almak gerekir". Merleau-Ponty de daha önceki bir yapıtında (*Les Aventures de la Dialectique*) Sovyetler Birliği'nde gerçekleşen devrim dolayısıyla "devrim ortamının, kişiler ara-

sındaki ilişkilerden gitgide uzaklaştığı, 'şey'lerle ve onların içkin zorunluluklarıyla belirlendiği" kuşkusunu dile getirir.

Devrimleri çözümleme konusu yaparak sosyolojinin hangi sonuçları elde edebileceği de bir açıdan sorulabilir. Hannah Ahrendt *On Revolution*'da (Devrim Üzerine) şöyle der: "Günümüzde dünyayı (yazarın daha sonra göstereceği gibi bir özgürlük uygarlığı ile bir eşitlik uygarlığı arasında) bölen ve pek çok şeyi belirleyen mücadeleyi devrimi anlayanlar kazanacaktır..." Günümüzün başat sosyolojisi -yüzyılın ortasında gelişen Amerikan sosyolojisi- devrim travmasının izlerini taşır. Sorokin, Moreno, Parsons ve benzerleri 1917 Rus Devrimi'nin ve onun I. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra Batı Avrupa'ya ulaşan yankılarının şokunu ya birer tanık olarak yaşamış, ya da bunları dehşet içinde yorumlamaya çalışmışlardır. Kuzey Amerika türü demokrasi uygulamasındaki düzenlilik ve özgürlüğe gözlerini çevirmişler, kuşkusuz onların da asla ummadığı tarzda karşıdevrimci projenin çağımızdaki en yetkin biçimi durumuna gelen bir uygulamayı meşrulaştıran sistemler kurarak bilimsel şaşmazlık ile en haklı dava uğruna mücadeleyi bağdaştırabileceklerini ummuşlardır. Rus ve Avusturya-Alman Devrimleri'nin söylediklerini ciddiye almaya ve devrimci "fikirlerin" şiddetten ve ahlakdışılıktan bir kez arındırıldıktan sonra sosyolojinin mikropsuz şırıngalarıyla sanayi toplumunun gövdesine yeniden aşılanmasını sağlayabilecek semantik bir tersyüz işlemi tasarlamaya çalışmışlardır. Nitekim sosyolojinin çözümlemeleri, "değişmenin karşısında hem toplumun, hem de insan karakterinin yapısına içkin olan çok büyük engellerin dikildiğini" (D. Riesman) bilince çıkarmayı sağlamaktadır.

Bu anlayış belki de en anlamlı biçimde Sorokin'in tutumunda kendini gösterir. Sorokin'in, Sovyet Devrimi'nin ilk yıllarında edindiği deneyimlere dayandığını açıkça itiraf ettiği *Sociologie des Révolutions* (1925; Devrimlerin Sosyolojisi) adlı yapıtının odağında yer alan başlıca kav-

ram, devrim sürecinin insan davranışlarında yol açtığı yozlaşmadır: Mülkiyet duygusunun, çalışma ilişkilerinin, cinsel davranışların, yukarıya ve aşağıya doğru hiyerarşik ilişkilerin, dinsel, ahlaki, estetik tutumların vb. yozlaşması. Yapıtta bu eleştiri "devrimci yanılsamalar" aleyhine bir iddianameyle sürüp gider. Yanılsamalar pazarlayan devrim, başka pek çokları gibi Sorokin için de toplumsal düzeni, şu saygın ihtiyarı baştan çıkaran fahişedir. Sorokin'in başvurduğu cinsel imgeler ve "nüfusun biyolojik bileşiminde ve insan türünün çoğalma ve ayıklanma sürecinde gerçekleşen değişikliği" kanıtlama çabası yalnızca bir anlatım özgünlüğü değildir. Karşıdevrimci tapınağın en gizli köşelerinde bunlarla gene karşılaşılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
DEVRİMCİ PROJE

"Yazar Yurttaşlar,
"Devrime hazırlık olarak yapılabilecek çok yararlı bir iş var: Devrimci ve sözde devrimci fikirleri sınıflandırmak."
André Leo
La Sociale yazarlarına mektup,
14 Mayıs 1871

Devrimi edimleri içinde incelemeden önce onun projesini çözümlemek gerekir. Bu projenin belirginleştiği üç düzey aynı zamanda onu sosyolojik bakımdan incelemenin evrelerini oluşturur: Devrimin toplumun bütünüyle genel ilişkileri; devrimci projenin kendine özgü nitelikleri; her devrimde devrimci projenin somut yönlerinin hangi biçimlerde kavrandığı.

I. Devrim ve Toplumun Bütünü

"Devrimci durum"u genelleşmiş bir yıkımla ilişkilendirmek oldukça yaygındır. Ernest Labrousse'un Fransız Devrimi'nin ekonomik kökenleriyle ilgili çalışmaları, çok uzun süredir tarihin temel ilkeleri arasında sayılan bir yorumu yeniden ilgi odağına yerleştirmiştir: Guyenne Genel Valisi Duc d'Epernon daha 1633'te Richelieu'ye yazdığı mektupta şöyle diyor: "Halkın aşırı sıkıntıya düşmesinin onda bazı sakıncalı düşünceler uyandırmasından korkulur". Gene de bu açıklama düzeyini aşmak gerektiği yeterince açıktır: Devrim ile yoksulluk, ya da yıkım arasında zorunlu bir bağ yoktur. Gerçeklikle ilgili gözlemlerden çok ideolojik bağlılıklara kapılmış propagandacıların genellikle görmezlikten geldiği bu saptama, gelişme düzeyleri ne olursa olsun bütün çağdaş toplumlarda örneklenmiş gibidir. İlk elde gözleyebileceğimiz sanayi toplumlarının "marjinalleri", yersiz yurtsuzlar, sokak serserileri, gecekondu lumpenproleterleri, onlarda bir devrimci proje uyandırması beklenebilecek egemen düzen karşısında hiç de bir ayaklanma duygusuna kapılmış gibi değildir. Asya,

Afrika ve Latin Amerika'nın çok daha büyük yoksulluk içinde yaşayan köylü ve kentli kitleleri, yani "azgelişmiş" ülkeler nüfusunun büyük bölümü için de aynı gözlem geçerliliğini koruyor.

Bununla birlikte söz konusu koşutluğu genelleştirdikten hemen sonra, sosyolojinin tanımıyla kollektif projelerle ilişkisi bakımından iki yoksulluk düzeyi arasında temel bir ayırım yapılmalıdır.

Önce *proje* kavramı üzerinde bir ilk açıklığa gerek var. Alain Touraine'in deyişiyle sosyoloğun "toplumsal eylemin belirlenimleriyle ilgili bir varsayımdan büsbütün vazgeçmesi olanaksızdır: Yoksulluk başkaldırıyı, hele devrimi açıklamaya hiç yetmez, çünkü devrim bir amaç gerektirir; en azından yoksulluğu keşfetmeye olanak verecek bir özgürlük imgesi gerektirir". Gerçekten de imge, "bir proje oluşturan ve istemi uyandıran imge" (François Perroux) ya da "imge-kılavuz" (Paul-Henri Chombart de Lauwe) projenin kurucu öğesidir. Bununla birlikte kollektif proje tek başına imge olmanın ötesinde, anlamanın ve iletişimin konusu olabilecek, sonunda bütün grubun, hatta bütün toplumun paylaşabileceği bir imgedir; başka türlü söylersek imge ile dilin buluşmasıdır. İki tür kolektif proje ayırt edilebilir: Yerleşik proje (ya da başat proje) ve devrimci proje.

Yerleşik proje, ilgili toplumda varolan kısıtlar, kurumlar ve değişiklikler dizgesini bir tür havuz gibi içinde topladığı açıkça ya da örtük biçimde kabul edilmiş projedir. Yerleşik projelerin liberal kiplerinde kollektif proje bireysel projelerin uyumlu bir toplamı olarak kavranır; neo-liberal kiplerinde kısıtlar ile kurumların ağırlık merkezi kamusal ya da yarı-kamusal kısıtlar ve kurumlar lehine kaymıştır; sosyalist kiplerinde ise üretim araçlarının ortaklaşa edinimi temelde kamusal nitelikli kısıt ve kurumlardan oluşan bir sistem oluşturur ve bireysel projeler ancak birer tortu gibi gözükür.

Devrimci proje özünde yerleşik projeye karşı çıkmaktır. Devrimci projeyi daha ayrıntılı betimlemeden önce,

varsayım gereği her zaman *kollektif* olduğunu belirtmek gerekir. Ama bu saptama bir yanılgıya yol açmamalı ve tekil başkaldırıyı devrimci projenin dışında tutmaktan başka anlamda yorumlanmamalıdır. Albert Camus'nün "hayır diyen insanın" bireysel karşı çıkışını "metafizik başkaldırı" biçiminde umarsızca yücelttiği *L'Homme Révolté* (Başkaldıran İnsan) adlı denemesinde bu konudaki kavram karışıklığının doruğa ulaştığı (böylece yapıtın tümünü yargılamak doğru değilse de) bilinir. Camus de kollektif başkaldırı sorununu ele almaktan kaçınamaz ama, bunu totaliter niteliğini sergilemeyi amaçladığı Hegelci tarih saplantısından yola çıkarak yapar: Marksist projeye yönelik öfkeli bir eleştiriyle bu projeyi bir paradokslar toplamına indirgemeye çalışır. Proletarya her türlü tarihsel "özgörevini" yitirir (peki ama Marx'ın böylesi bir basitleştirmeye kapıldığı görülmüş müdür?): "Proletarya, devrimci çilecilerin elindeki öteki araçlara göre olsa olsa daha güçlü bir araçtır". Camus'nün, insan olduğuna göre asla yalnız da olamayacağını belirttiği başkaldıran insan, profesyonel devrimcinin giysisine bürünür: "Böylece başkaldırı tanrısallığı yadsıyarak ortak kavgaları ve ortak yazgıyı paylaşır". Peki ya rahatça Stalin'le karıştırılan Lenin? Robespierre'le karıştırılan Saint-Just? Luther'le karıştırılan Müntzer Camus'nün pek çok önermesinin taşıdığı yaratıcı ipuçları gene de ünlü denemesini devrim üzerine (sosyolojinin kaçınmak zorunda olduğu) bir söylevden öteye geçirmeye yetmez.

Öte yandan devrimci proje kavramına bağlanan "kollektif" sıfatı, bu projenin, ilgili bulunduğu değişik toplumsal gruplarda uyandırdığı zihinsel tasarımların türlerine göre bir bölünmeye uğraması olasılığını da dışlamaz. Örneğin çağdaş Fransız toplumu gibi belleği devrimlerle yüklü bir toplumda bu tür bölünmeler bütün canlılığıyla sürüp gider. Bu bölünmeler, toplumun gizil "devrimci güçlerinin" amaçlarına göre pasifistler, şiddeti dışlayanlar, laikler, aşırı solcu kollektivist düzen karşıtları, anarşistler, gerçeküstücüler, varolan kurumlara karşı çıkan-

lar vb. biçiminde parçalanmasını açıklayan nedenlerden biridir. İmge ile proje arasında daha önce önerdiğimiz ayırım bu noktada belirsizliği önleyebilir. Devrimin kendi sözlüğünün çözümlenmesi de buna katkıda bulunabilir. Bu çözümleme, devrimci projenin işlenmemiş biçimiyle edindiği popüler anlatım ile iktidarın kullanılmasına katılan değişik grupların ona kazandırdığı anlatım arasındaki uzaklığı sergiler; ayrıca *önderler* için pek değerli olan ve en büyük önderlerin konumunun hem gerçek hem de düzmece anlatımını veren "halkla bütünleşme" izleğini belirginleştirmeye olanak verir. Semantik çatlak devrimin yorumcularını bile sakınmaz: "Halktan biri olarak doğdum, yüreğimle her zaman halktan biri oldum (...), ama onun diline, hele diline, hiçbir zaman erişemedim. Onu hiçbir zaman konuşturamadım" der Michelet.

Devrim ne bir şiddet yoğunluğuna, ne de bir kurumlar toplamına indirgenebilir. Devrim "inşa edilmeden önce sezilip kavranan bir başka dünyaya yönelik bir projeye" (François Perroux) dayanır ve işte bu nedenle hem kollektif zihinsel tasarımları, hem de edimleri içinde çözümlenmelidir. En sıradan bakışla bile devrimci proje, *Manifest der Kommunistischen Partei*'ın (Komünist Manifesto) sözünü ettiği "kazanılacak bir dünya" biçiminde algılanır. 1871 Komünü'nün kadın kahramanlarından Louise Michel "eski dünyadan kurtulma telaşından" söz eder. 1966-68 Çin Kültür Devrimi 8 Haziran 1966 tarihli *Renmin Ribao*'da (Halkın Günlüğü) yayımlanan bir başyazıyla açılır: "Eski Dünyayı Eleştiriyoruz". Rimbaud'nun sonsuza değin çınlamak üzere haykıracağı "yaşamı değiştirelim" çığlığı, tarihin kendi işaret noktalarını koyabildiği andan başlayarak, genel bir yıkımın bulunmadığı toplumların günümüzdeki başat terminolojisiyle "devrimci" biçiminde nitelenecek insan kitlelerini harekete geçirmiştir.

Dolayısıyla çözümlemenin ikinci terimini, yani yoksulluğu açıklığa kavuşturmakta yarar var. Bunu, yoksullukla yıkım arasında ince bir çizgi çekmeye çalışarak de-

ğil, yoksulluğu devrimci projeyle (ve bu arada yerleşik projeyle) bağlantıları bakımından iki düzeyde konumlandırarak yapmalıyız: Birincisi genelleşmiş yoksulluk (yani azgelişmiş ülkeler) düzeyinde, ikincisi de sınırlı yoksulluk (yani sanayi toplumları) düzeyinde. Devrimci projenin doğuşu ve yazgısıyla ilgili irdelememizde de böylece yol almış olacağız.

1. Genelleşmiş Yoksulluk (Kitlesel Yoksulluk). - Genelleşmiş yoksulluk durumunda yerleşik proje, varsayım gereği, yoksulların oluşturduğu büyük kitle karşısında bir azınlık grubunun (ya da gruplar bütününün) projesidir. Yaygın terörle güçlüler, yoksulları, bu projenin oluşturulmasına ve yönetimine her türlü katılımdan dışlamakta, temelde yoksullar kitlesi ile yerleşik projenin taşıyıcısı olan gruplar arasında uygun bir mesafeyi koruma işlevini üstlenmiş ve yoksulluğun denetim altında tutulmasını sağlayan (sigorta, sosyal hizmetler gibi) kurumlar aracılığıyla bu durumu güvenceye almaktadır. Bu dışlanmanın, yoksulları bir devrimci proje oluşturup onun taşıyıcısı olmaya itmesi acaba kaçınılmaz mıdır? Böyle bir soruya genel bir yanıt vermek çok riskli gözüküyor.

"Patlayıcı" olarak nitelenen toplumsal durumlarla ilgili bazı yorumların bu noktada karşılaştığı güçlük, devrimi kollektif *şiddetin* basit bir dışavurumu düzeyine indirgeyen klasik bir devrim kavramına aşırı yatkın olmalarından kaynaklanır. Gerçekten de bu ortamlarda yıkım içindeki kitleler zaman zaman kendiliğinden (ve çok belirli bir alanla sınırlı) başkaldırılarla harekete geçmiş gibi gözükür. Bu başkaldırıların, pek beğenilen bir deyimle, her zaman ezilmesini sağlayan sindirme önlemlerinin kolayca sonuca ulaşması, onları yönlendirenleri söz konusu hareketlerin gerçek doğası konusunda aydınlatmış olmalıdır. Öte yandan bir devrimci proje bilincine erişemeyecek kadar yıkım içinde olan halk kitlelerinin katılımı olmaksızın küçük "profesyonel devrimci" gruplarının yönlendirdiği bazı devrimlerin tekil de olsa ulaştığı başarılar,

başkaldırı ile devrimci proje arasındaki ayırımın zorunluluğunu bir bakıma tersinden kanıtlar. Örneğin 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen Meksika Devrimi'ni uzun süredir adeta donduran kurumlar, bugün, yaşadıkları kesin yıkımın yol açtığı yabancılaşmadan arınmalarını bir zamanlar kolaylaştırdığı kitlelerin katıldığı yeni-devrimci hareketlere karşı kendilerini korumak zorunda kalmıştır. Yorumcuların sevecen 'sınıflandırmasını kullanırsak, az gelişmiş ülkelerdeki devrimci hareketlerin "çocukluk hastalıklarının" ortak açıklamasını bu saptamada bulmak olanaklıdır.

Yıkım içindeki alt-toplulukların, toplumsal dışlanmışlığın son kertesindeki grupların özgül güdülenim ve davranışlarının özenle gözlenmesi devrimler sosyolojisi için gene de çok değerli derslerle doludur. Özellikle kitlelerin yaşadığı aşırı yıkımın mitoslar (binyılcı inançlar, düzen karşıtı mini-dinler vb.) üretme yeteneği bu yolla saptanabilir, söz konusu mitosların doğuşu ve gelişmesi uzun süre onların izini taşıyan pek çok devrimci oluşumun tarihöncesini aydınlatabilir. Sanayi öncesi toplumların çoğunda "peygamberce kurtuluş kültleri"[9] siyasal bağımsızlık mücadelesine güç verir. Farklı kültür sistemlerinin birbiriyle çarpışmasının ürünü olan bu tür kültlerin genellikle büründüğü binyılcı ve mesihçi biçimler, geleneksel dinlerden gelen ögeler ile bazen tanrılara varana kadar sömürgecilerden aktarılan ögeleri bütünleştirir. Yerli halklarda uyandırdıkları "devrimci ruh"tan kısa sürede kaygıya kapılan sömürgeciler, bu ruhun, "Beyaz"ların çekip gitmesiyle başlayacak öncesiz ve sonrasız bir bolluk ve gönenç çağında kollektif özgürlüğün yaşanacağı olası bir dünya öngören mesajının gerçek ve somut içeriğini artık ölçüp biçemez durumdadır. Dinsel ögenin siyasal kavgadan daha ağır bastığı henüz taslak durumundaki devrimci projeler bu zeminde kendi yolunu bulabilmiş değildir ama, her türlü devrimci projenin özündeki din-

(9) V. Lanternari, *Les Mouvements Religieux des Peuples Opprimés* (Ezilen Halkların Dinsel Hareketleri).

selliği sergilemektedir.

Zihinsel ve toplumsal değişikliklerin sosyolojisi, sömürgeleştirilmiş ülkelerde mesihçiliğin çelişkili işlevini ortaya koyar. Yabancı tahakkümüne karşı halkın bir direniş biçimi olan mesihçilik, sömürgecilerin baskısı ve zorlaması karşısında çoğu zaman dinsel mezheplerin tarzını ve bakış açısını benimser, böylece koşullar ve ortama göre devrimci projenin olduğu kadar içe kapanmanın ve tutuculuğun da taşıyıcısı olabilir. R. Bastide'in günümüzde Brezilya'da yaşayan Siyah-Afrikalı topluluklarda gözlenen "kültürel başkaldırı" olguları üzerindeki araştırmaları, toplumun bütünü bakımından görece dar ve sınırlı kalan grupların girişebileceği her türlü başkaldırının bu içsel çelişkisine tanıklık eder.

Dolayısıyla söz konusu mesihci hareketlerde, sınaileşme ile ekonomik ve toplumsal gelişmeye özgü bir başka arkeolojiye karşılık düşen bir devrimci tarihöncesini aramaktan kaçınmak gerekir. Mesihçi ve binyılcı temaların devrimci bir projenin yasallıklarından gitgide uzaklaşıp anmarak ve sürekli incelerek görece daha sınaileşmiş toplumlarda da sürüp gittiğini gözleyen sosyolog için bu tür koşutluklar anlamlı değil, yalnızca çekicidir. Bu temalar ancak kendi dönemleri ve toplumsal mekânları içinde titizlikle incelendiğinde yeni ve açık bir dünya arayışı içindeki devrimci projenin oluşma sürecini aydınlatmaya katkıda bulunabilir.

Bu yargı, Abdoulaye Ly *(Les Masses Africaines et la Condition Humaine* -Afrikalı Kitleler ve İnsanlık Durumu) ve Frantz Fanon *(Les Damnés de la Terre* -Yeryüzünün Lanetlileri) gibi yüzyılımızın, dünya devriminin, bütün insanlığa kurtuluş getirecek sahici devrimin açlık ve yıkım içindeki köylü kitlelerinin evrensel ayaklanmasıyla gerçekleşeceğini, bu ayaklanmanın kurtarıcı şiddetinin "kaygısız ve tumturaklı kentleri" (Frantz Fanon) tutuşturacağını düşünenlere çok dargörüşlü gelebilir. Nitekim geçmiş yüzyıllarda Batı Avrupa'da yaşanan toplumsal hareketlerin nostaljik yorumları da kendi binyılcılıklarını

ve hiddetlerini çağdaş devrimlerin tarihöncesinin ögelerine dönüştürmüşlerdir.[10] Çözümlemeyi sürekli görelileştirmenin, ama bunu hep bütünsel bir referans dizgesi çerçevesinde kavramanın zorunluluğu bundan daha iyi ortaya konamaz.

2. Sınırlı Yoksulluk. Sınırlı yoksulluk koşullarında yerleşik proje çok daha yayılımlı ve çoğulcudur. Büyük çoğunlukla alt-projelere bölünmüştür ve yoksullar bu alt-projeler karşısında dışlanmış değil, pek çok sosyolojik çalışmanın (A. Vexliard, J. Labbens, J. Wiresinski, A. Mattelart...) ortaya koyduğu gibi, yalnızca marjinal konumdadır. Yukarda da görmüştük ki, dışlanmanın tanımlayıcı özelliği, uzaklığa karşıtlığın da eklenmesidir; oysa marjinalliğin tanımlayıcı özelliği yalnızca uzaklıktır ve bu nedenle de ikircil bir görünüm taşır. Marjinal konumdaki yoksul, düzenin ve yerleşik projelerin etkisine kapalı gözükür, çünkü onlarla sürekli temas içindedir. Marjinal yoksulları yerleşik projelerden ayıran uzaklık hem görece kısalmıştır, hem de kendi kendini ölçmesi olanaksızdır. Bu olanaksızlık bütünüyle marjinal yoksulların aleyhine işler, çünkü bir başka açıdan, kurumların ve toplumsal denetim sistemlerinin eşitlikçilik ve çoğunluğun hükümranlığı ilkelerine eklemlenmiş mitoslara dayandığı bir toplum yapısında yoksullar azınlık konumundadır. Dışlama, dışlayan grubun gayrımeşruluğuna tanıklık eder, ama marjinallik de marjinal olanı örtük bir gayrımeşrulukla yaralar. Marjinalliğin ikircil yapısı sınırlı yoksulluk ile devrimci proje arasındaki ilişkilerin içine işlemiştir. Marjinalliğin doğurduğu (ve dışlanmadan daha yayılımlı olduğu için daha da sinsi olan) yabancılaşmalar, marjinal yoksul gruplarını toplumun bütünü içinde hem türdeş hem de kapalı alt-bütünler durumuna getiren bir "yoksulluk kültürünün" (Oscar Lewis) biçimlenmesine yol açar. Bu alt-bütünlerin türdeşliği, onları bir toplumdan öbürüne karşılaştırılabilir güdülenim ve davranış biçim-

(10) N. Cohn, *Les Fanatiques de L'Apocalypse* (Kıyamet Fanatikleri).

leriyle belirmeye olanak verir. Ve bu alt-bütünler, marjinal yoksul gruplarının, karşılaştırmaya ve değişmeye yatkın bir yaşam tarzı ve bir değerler dizgesiyle ötekilerden ayrılmış bir toplumsal kategoriye ait olma yönünde kollektif bir bilinç geliştirmelerini olanaksız kılacak bir duruma hapsetmeye yetecek kadar da kapalıdır. Onlar için daha iyi bir dünyaya yönelik kollektif bir özlem yoktur; günlük yaşamlarını görünüşte kesin bir yıkımla çepeçevre kuşatan şimdiki dünyadan başka bir dünya özlemi ise söz konusu bile değildir. Ayrıca sanayi toplumlarındaki marjinal grupların davranış biçimi, onları çevreleyen toplum ve yerleşik proje karşısında, kitlesel yoksulluğu çok karakteristik biçimde belirleyen kollektif şiddet olgularından da hiçbir iz taşımaz. Dolayısıyla uç noktada, bu davranış biçiminin başkaldırıya varması olanaksızdır. Sınırlı yoksulluğun yönelebileceği şiddet kendi içinden sınırlanmıştır: Onun tüm işlevi, yeterince kararlı bir kişilerarası ilişkiler sisteminin ya da başka kurumların büsbütün ortadan kalktığı koşullarda grubun varoluşu için vazgeçilmez olan toplumsal denetimi sağlamasıdır.

Bu koşullarda, marjinal konumda bulunan yoksulların, devrimci bir projenin oluşması için -kendi grupları ile yerleşik projenin taşıyıcısı gruplar arasındaki zorunlu tamamlayıcılık ya da karşıtlık ilişkilerinin ve gündelik yaşamın birikimi içinde kendilerinin aykırı varoluşunun bilincine varmak gibi- vazgeçilmez psikolojik koşulları yaratacak asgari özlem düzeyine ulaşması nasıl beklenebilir?

Böylece devrimci projenin temel niteliklerinin incelenmesine geldik: Tümellik (ve evrensellik) ve ilgili toplumun bütününün tarihine özgül bir eklemlenme. Ama ondan önce, başlangıçtaki bu saptamalarımızın tümü, yaygınlığı ölçüsünde belirsiz de olan ve pek çok sosyolojik usavurmanın toplumsal gerçekliğin aşırı yığılımı karşısında yeniden soluklanabilmek için başvurduğu "bilinçlenme" teriminin olası iki anlamını ayırt etmek gerektiğini ortaya koyuyor. Kitlelerin yaşadığı yıkım ile devrim

arasında kurulan birebir bağıntının örtük biçimde temel almaya çalıştığı sözde-belirlenimci "bilinçlenme" anlayışı daha dikkatli bir gözlem karşısında tutunamaz. Çünkü bir halkın tümü önce yaşadığı yıkımın bilincine varıp da sonra günün birinde ikinci derecede kollektif bir refleksle o yıkımı bir devrimle sonuçlandırmaya karar vermez. Halk, belleğinde ve her günkü yaşamında taptaze olan yıkımı zaten çok iyi bilir. Charles Péguy'nün anımsattığı gibi, "yıkım içindeki insan onu sosyoloğun gözleriyle görmez; o kendi yıkımının tam ortasındadır, yıkım onun yaşamının tümüdür(...) yıkım, yaşamın içine ölümün bütünüyle yerleşmesi, ölümün yaşamın her köşesine sinmiş kokusudur..." (De Jean Coste). "*Dies irae,* gazap günü" diye sözünü sürdürür Péguy: O gün şiddet başını kaldırır, o gün ayaklanma doğar ve devrim kabarır - peki o gün "bilinçlenme" nerededir? Artık bambaşka bir olgu karşısında olduğumuz söylenebilir: Uzun bir yıkım tarihinin kollektif duyarlılığı gün ışığına çıkar ve o yıkım edimselleşerek kendisinden bambaşka bir erekle donanır, palamarlarını koparır, yüzyıllık düşkırıklığını, güçlülerin ağzında bir atasözü mertebesine yükseltilmiş olan geçmişteki edilgenliğini geçmişte bırakır. Kendi tiksindirici tarihinden kopar, çünkü o tarihin bütün hakikatiyle, yani çok tanıdık ve tuzak dolu bir ölüm olan, yaşamın yokluğu olan hakikatiyle aydınlandığı gazap gününden sonra artık onu bir daha yaşayamaz.

St. Petersburg işçilerinin, Ocak 1905'te yüzlercesinin öldürüldüğü "Kanlı Pazar"ın ertesinde Çar'a sundukları dilekçe devrimci projenin kesinkes doğuşunu özetler: "Yıkım içindeyiz, baskı altındayız, çalışma yükü altında eziliyoruz, hakarete uğruyoruz. Bizi insan yerine koyan yok, acı ve acıklı yazgısına katlanıp susmak zorunda olan birer köleyiz adeta. Yıkım, haksızlık ve umursanmazlık uçurumunun dibine doğru her gün biraz daha itiliyoruz, zorbalık ve yıkım altında eziliyor, boğuluyoruz. Gücümüzün sonuna gelip dayandık, efendimiz! Sabrımızın sınırı çoktan aşıldı. Dayanılmaz acıların sürüp gitmesine kat-

lanmaktansa ölümü yeğleyecek o korkunç noktadayız artık (...). Fazla bir şey istediğimiz de yok: Yaşamak, sonu gelmez bir iskence ve bir zindan olmaktan çıksın yeter..."

II. Devrimci Projenin Temel Nitelikleri

Devrimci projenin temel niteliklerini belirlemek için, devrim sahnesinin oturduğu o kurşun gibi ağır kaideden, yani günlük yaşamın saçmalığından ve çaresizliğinden yola çıkmakta yarar var. Kucakladığı her şeyi doğası gereği aşan ve değiştiren devrimci proje, "insanın insanlık dışı yaşamının" (Marx) kurtuluşa ermesi olanağı mıdır? Bu anlamda, ona insanlık durumunun alçalmış ve onulmaz bir biçimine tanıklık etmenin ötesinde bir başka anlam da kazandıran betimleyici ve imleyici bir özelliği var mıdır?

Ortaçağ'ın ve Rönesans'ın büyük toplumsal altüst oluşlarından alacağımız iki örnek, bu sorunun anlamını, son yüzyılların devrimlerine göre belki daha iyi kavramamıza yardımcı olacaktır. *Haçlı Seferleri*'nin, biri güçlülerin bakış açısından, öbürü ise halkın arasından gözüktüğü biçimiyle iki işlevi vardır: Ortaçağ'ın Hıristiyan dünyasında 1000 yılına doğru artık kabına sığmaz duruma gelen halkın taşkınlıklarını savuşturmak ve yoksul kitlelerin (daha doğrusu vaizlerin ve kâhinlerin çağrısı üzerine toplanmış büyük kalabalıklardan yolun sonunda hala sağ kalabilenlerin) Kutsal Topraklar'a yerleştirilmesi yoluyla yoksulluğu biraz hafifletmek. Başlangıçta güçlülerin gözünde umarsızlığın ve düşkırıklığının mutlak toplumsal düzenini bir süre güvence altında tutacak bir budama ve kollektif sürgün fırsatı olan devrimci projenin kitlelere yeni bir varoluş, gündelik yaşamda kollektif bir yenidendoğu, gibi gözükmesi trajik bir anlam ikiliğidir.

Halka özgü böylesi bir öte dünya inancını hem proje durumunda hem de eylem düzeyinde benzersiz biçimde çözümlemeyi başaran P. Alphandéry ve A. Dupront "Hıristiyan Batı'nın kollektif bilinçdışına kazınmış deneyim-

lerin, imgelerin ve geleneklerin geniş bir taramasına dayanarak kollektif anlamının ve tinselliğinin gerçekleri içinde Haçlı Seferleri'nin tarihini (*La Chrétienté et L'idée de Croisade* -Hıristiyanlık ve Haçlı Seferi Düşüncesi) kısa bir süre önce yeniden yazdılar. Böylece devrimler sosyolojisine titizlik ve verimlilik bakımından örnek bir katkıda bulunan yazarlar "kıtlığın yol açtığı dış göçler, kendiliğinden oluşan tövbe' toplulukları, kutsal sayılan yerleri dolduran yapı ustaları, 12. yüzyılın yoğun toplumsal devinimi karşısında ayinleşmiş kollektif günah çıkarma, bir tür işçi sınıfının ilk göç hareketleri, hepsinden önemlisi de özgür kentlerin gelişmesi" gibi görünüşte birbirleriyle ilintisiz olgular arasındaki bağları ortaya koydular. Büyük toplumsal hareketlerle ilgili tarih yazınında belki de en eksiksiz örnek olan bu bütünsel Haçlı çözümlemesi, A. Dupront'un yapıtın sonsözünde belirttiği gibi Haçlı Seferleri ile devrim arasında doğal bir koşutlukla sonuçlanıyordu: "Haçlılık geleneğinin koruyucusu olan bu yoksul kitlelerin taşıdığı güç Hak Devrimi'nin... sonunda göklerin egemenliğinin gerçekleşeceği sınıfsız, hakça, uyumlu bir toplumun gücünden başka nedir? Haçlı Seferleri'nin de Devrim'in de son erimi budur. İkisi de göklerin egemenliğinin gerçekleşmesi için sonul kurtarıcının, mesihin geleceği güne doğru ilerlemektedir..."

Halk devrimlerinin hem felsefesine hem de sosyolojisine gene büyük katkıda bulunan bir kitabında[11] Ernest Bloch'un seçtiği nitelemeyle "devrim ilahiyatçısı" Thomas Müntzer de 16. yüzyılın çalkantılı Almanyası'nda aynı türde bir mesih arayışına girişmiştir.

Ernest Bloch ne "Köylüler Savaşı" adıyla anılan olayları ayrıntılarıyla betimlemeyi, ne de Anabaptizm'in din felsefesinin tarihini özetlemeyi amaçlar. Freudçu psikanaliz ile Lukácsçı anlatı kuramından kaynaklanan etkilerin benzersiz biçimde buluşup içiçe geçtiği bir yol izleyerek, "Mesih'te başkaldıran" rahip Thomas Müntzer ile

(11) *Thomas Müntzer, Théologien de la Révolution* (Devrim İlahiyatçısı Thomas Müntzer)

binyılcı köylü devrimini yüzleştirir. Thomas Müntzer 1524'te bir tür devrim kâhinliğinin coşkusuyla şöyle yazar: "Sonunda bir akşam yemeği vaktinde bir insan ayakları üzerinde doğrulup yürümeye koyulur, çünkü Doğu'da bir yerlerde bir kilise yükselir". Bu sözler gerçekte 11. yüzyılda İsa Mesih'in kabrinin çevresinde yoksulların eşitlikçi ve özgür toplumunu, zenginlerin ve güçlülerin dışlandığı bir toplumu yeniden yaratmaya yönelik bütünsel bir devrimci projeyle kitleleri Kutsal Topraklar'a doğru harekete geçiren o eski mesihçi düşü canlandırmaktadır.[12]

"Kadınların ve ürünlerin paylaşıldığı binyıllık mutluluk krallığı" arayışı devrimin en yalın biçimidir. Bloch, Müntzerci köylülerin zihnindeki devrim imgesini şu sözlerle belirginleştirir: "Yalnızca her şeyin onların yararına yeniden biçimlenmesi yetmez, kendi özgür topluluklarının bağrında özgür birer insan oldukları geçmişe kesin bir dönüş de gerçekleşmelidir..." Evet kesinlikle o geçmişe dönülmelidir - gerçi köylüler geçmişte de acı çekmiştir ama, o başka bir acıdır. Devrim, zamanın, özgür ve eşit insanların egemenliğinden sıyrılmaya başladığı, karanlığın çöktüğü noktadan öncesine geri dönmesidir. Gün ışığının geri gelmesi ve Bloch'un terimleriyle "ilk tazeliği içinde kırların adeta ortak bir çayır gibi herkese açık olduğu" o ilk günlerin ışığının yeniden parlaması anlamında köylü devrimi Thomas Müntzer için kendini yeniden anımsayan ve aynı anda kendi tarihsel hakikati içinde kendini yeniden kavrayan halkın eylemli şiddetidir. Son eriminde bu, belleğin yeniden kazanılması olduğu kadar, gizli kalmış bir bilginin de açımlanmasıdır. Müntzer Devrimi "asla kendi tarihiyle sınırlı değildir; her zaman canlı kalmış, bir kin ve adaletsizlik okyanusunda yarı boğulmuş da olsa her yerde bir kıvılcım gibi parlamış, gizli bir geleneğin soylu zinciriyle aktarılmış bir ilkedir o. Bu ilke, ikisi birlikte insanlık tarihine özgü tek bir evrensel izlek

(12) Miguel de Unanumo, *La vie de Don Quichotte et de Sancho Pança*'da (Don Kişot ile Sançe Pança'nın Yaşamı) bu temayı yeniden işler.

oluşturan ütopyanın kendi iç yurdu ile mutluluk krallığının mistik alanında serpilip gelişir". *Revolutio temporis* (zamanın başlangıca dönmesi) ile *restitutio omnium* (her şeyin eski yerine yerleşmesi) örtüşür, ahir zamanda her şey başlangıçtaki yetkinliğine döner ve böylece sonul yazgısını gerçekleştirir.

Luther'e karşı Thomas Müntzer'in önderliğinde gelişen köylü devrimi mutluluk krallığını bulmayı amaçlayan içkin arayışın somutlaşmalarından biridir. Güney Avrupa'da son 150 yılın kırsal ayaklanmalarını inceleyen E. Hobsbawn'a göre tümünün ortak projesi "yeni ve yetkin bir dünya değil, insana hakça davranılan, atalardan kalma bir dünyadır". Peru Andları'nda yaşayan Yerliler üzerindeki araştırmalarının sonunda Alfred Metraux'nun söyledikleri de sıradan bir kehanet değildir: "Yarın Yerli kitleleri adalet istemek ve gaspedilen topraklarının geri verilmesini sağlamak amacıyla ayaklandıklarında, İnka uygarlığının üçüncü bir rönesansına tanık olunacaktır (...). İnka devleti yeniden kurulacak ve ihtiyar Peru'da yeniden mutluluk hüküm sürecektir." Gazeteci K. S. Karol günümüz Çin'ini anlatırken Maocu devrimin ürünlerinin "yoksul köylülerin eşitlikçi düşlerini şaşılacak biçimde ete kemiğe büründürdüğünü" ortaya koyar. Kurumsallaşmış devrime yönelik eleştirilerinde o denli acımasız olan Merleau-Ponty, Sovyet projesinin Stalinci biçimlerinde bile "devrimci kardeşliği, geçmişin geri alınmasını,[13] tarihin tekliğini" görebilmektedir. "Bolşevik" Devrimi'nin uzlaşmaz karşıtlarından Nikola Berdiayev de bu devrimin "halk güçlerini özgürleştirdiğini, onlara tarihsel gerçekliklerini yeniden kazandırdığını, bütün öneminin de burada olduğunu" kabul eder.

Aydın karşıdevrimciliğin sözcülerinden Chateaubriand bile Bastille'in zaptını "halkı özgürleştiren bir şiddet eylemi olarak değil, eylemin sonucunda ortaya çıkan özgürleşmenin ta kendisi" olarak görmekten yanadır. Ve

(13) Bunu "ölümsüz Rusya" temasıyla ve Stalin'in II. Dünya Savaşı sırasında ortaya attığı yurtseverlik çağrısıyla karıştırmamak gerekir.

kendi eylemlerinin gündelik düzeyini aşamayan devrimcilerin kapıldığı aceleci yargılara da karşı çıkar: "Kınanması gerekenlere, özle ilgisiz raslantılara hayranlık duyuluyor ve bir halkın yazgısının son erimine ulaşmasını, göreneklerin, düşüncelerin, siyasal erklerin değişmesini, tüm insan türünün yenilenmesini gelecekte aramak kimsenin aklına gelmiyordu..." (*Mémoires d'Outre-tombe* - Mezar Ötesi Anıları). Halk devrimi, sınıfsal egemenlikler yüzünden tarihini günbegün özgürce kurmasını sağlayacak özerk güçten yoksun bırakılmış, gündelik yaşamın özgürlüğü kendine tutsak eden yuvarlanıp gidişi içinde tarihe boyun eğmekten başka hakkı kalmamış bir halkın kendi tarihini yeniden kendi avuçları içine almasıdır.

Bu çok yönlü çözümlemeler, özellikle de Ernest Bloch, P. Alphandéry ve A. Dupront'un çalışmaları devrimci projenin özgün niteliklerinin iki ana kavram çevresinde toparlanabileceğini gösterir: Tümellik ve tarihsellik. Devrimci proje her şeyden önce tümellerne ve evrenselliktir. O insanı tümüyle kucaklar ve yenilemeye yöneldiği toplumsal düzenin ötesinde kendisinin dünyaya yeni bakışını tüm insanlığa iletme tutkusuyla doludur. Devrimci projenin bu özgül konumu öteki niteliğiyle de bağlantılıdır: Devrimci proje hem tarihe derinlemesine kök salmıştır, hem de tarihin dışında konumlanmıştır; kendine özgü bir geçmişi ve yalnız kendine özgü bir geleceği vardır.

Bütünüyle devrimci projeye özgü gözüken tümellik ve özgül tarihsellik toplumsal ve düşünsel değişikliklerin kollektif süreçlerinin gür dokusu içinde devrimin özgül çehresini çizmeyi olanaklı kılar ama, o süreçlerden bazılarında da şu ya da bu bakımdan aynı nitelikler gözlenebilir. Dolayısıyla burada devrimci proje ile öteki süreçler arasındaki koşutluk ve farklılıklar bir arada ve içiçe sergilenmeye çalışılacaktır. Bu sergilemeyi önce halk devriminin devrimci için taşıdığı benzersiz anlamla ilişkilendireceğiz ve bu anlamın, bir yandan devrimcinin kendi bireysel projesini, bir yandan da onu hem ortadan kaldıran

hem de karşıdevrimin çürütücü, sosyolojinin ise budayıcı ve yoksullaştırıcı kategorilerine indirgenemeyecek kadar yücelten kollektif projeyi ele verdiğini göreceğiz. Yıkım içindeki insan kendi yıkımını nasıl bilirse, devrimci de kendi devrimini öyle bilir.[14]

Devrimci projenin tümelliğiyle ilgili çözümlememizde Hegel, Marx ve Lukács gibi filozoflardan yararlanacağız. Bu yaklaşımımızın nedenini bir tümceyle özetleyebiliriz: Devrimler sosyolojisi temel kategorilerini açıklığa kavuştururken felsefenin yardımına başvurmaktan geri durmamalıdır, çünkü olguların tanıklıklarını üstüste yığarak asla elde edemeyeceği anlaşılırlık düzeyine ancak bu koşulla ulaşabilir. Devrimci projenin özgül tarihselliğine ilişkin çözümlememiz ise doğal olarak tarihçilerin derin gözlemlerinden yola çıkacaktır.

1. Devrimci Proje ve Tümellik. -

"Yaşamı değiştirelim"
Arthur Rimbaud

Toplumu geleceğin ülkesine çağıran bir davet, daha iyi bir dünya kurulabileceği yönündeki etkin inanç, devrimci projeyi belirler ama, aynı zamanda onu yorumcu için güçlüklerle dolu bir belirsizliğe büründürür. Çünkü böylece örneğin Fransız küçükburjuvalarının Halk Cephesi düşü, Vietnam'da ya da Latin Amerika'nın And ülkelerinde dağlara çıkan gerillaların kavgası, koca bir kıtanın -sözgelimi Mao Zedong yönetimindeki Çin'in- sinaileşmesi ve para toplumundan usanmış Batılı protestocuların çok yönlü ve çok boyutlu eylemleri aynı kategori

(14) Doğrusu burada Péguy'yü olduğu gibi aktarmak yeter. Tümellik: "Toplumsal, ahlaki ve düşünsel sistemi bütünüyle tersine çevirmeyi, tümüyle yeni bir kalıba dökmeyi amaçlamayan devrimlerin ne başlaması, ne yola koyulması, ne de başarıya ulaşması olanaklıdır... yepyeni bir plan uygulaması olmayan, yepyeni bir bakış, yepyeni bir görüş açısı, yepyeni bir yaşam öngörmeyen devrim bir hiçtir... bir devrim ancak tam, bütünsel, tümel ve mutlak ise devrimdir..." Tarihsellik: "Devrim, görece az yetkin bir geleneğin daha yetkin bir geleneğe çağrısıdır... derinlemesine bir aşım, daha derin kaynaklara (*source*) dönük bir arayıştır, sözcüğün sözlük anlamıyla bir olanaktır (*ressource*)..." (*Cahiers de la Quinzaine*, 5. dizinin XI. Defter'ine sunuş).

içinde yanyana dizilir. Dolayısıyla bir sınıflandırma ölçütü gerekir ve bu ölçüt bireylerden ya da küçük gruplardan oluşan bir topluluğun az çok bulanık özlemleriyle, kollektif bir projenin adım adım ya da birdenbire devrimci eylem biçiminde somutlaşması arasındaki ayırımı öncelikle ortaya koyabilmelidir. Böylesi bir ölçüt devrimci projenin *tümelliği-evrenselliği* kavramında bulunabilir.

Devrimci proje insanı tümüyle ve toplumsal bütün içindeki tümlüğüyle konu alır. Daha başından evrensele yönelişini vurgular, tıpkı Rousseau'nun çok önce yazdığı gibi: "Bir halkı kurumlaştırma girişimini göze alan, Toplumsal Sözleşme'yi dile getiren kimse, kendini insan doğasını değiştirme, kendi başına kusursuz ve tekil bir bütün olan her bireyi, bir bakıma yaşamını ve varlığını borçlu bulunduğu daha büyük bir bütünün parçasına dönüştürme konumunda görmek zorundadır". Marx da devrimin kendi başına "koşullarda ve insan ilişkilerinde bir değişikliğe, kişiliğin dönüşmesine" yol açacağı inancını belirtir. Malraux ise sözcüğün tam anlamıyla bir devrimci olan Saint-Just'ten şöyle söz eder: "En büyük umut çağlarından biri olan o dönemde hiç kimse insanı kendisine yepyeni bir çehre kazandıracak kahramanlıklara zorlayarak onu değiştirme umudunu Saint-Just kadar tutkuyla yaşamamıştır". Devrimci proje, taşıyıcısı olduğu değişimi tümellik ve evrensellik düzeyine yerleştirmek zorundadır, çünkü bu projenin içiçe geçmiş olan yüklemi de, nesnesi de insandır. Devrimci proje, örneğin Marksist projenin ayrıntılarıyla tanımladığı yabancılaşmaların belirli bir sınırı aşması yüzünden budanmış ve ufalmış bir insan kavramını, yalnızca onu özgürleştirmek, kendine vedünyaya eksiksiz biçimde sahip olan bütünsel insana dönüştürmek amacıyla kabul eder.[15] Başkaldırılara yöneticilik edenler arasında en özgün ve sahici devrimci "ön-

(15) Albert Meister Yugoslavların devrimci projesi dolayısıyla şöyle der: "Bir 'yeni insan' tipi yaratmak yaşamın hiçbir boyutunu gözardı etmeyen tümel bir eylem anlamına gelir. Bireylerin dönüşümünü çabuklaştırmayı amaçlayan katılım, kadrolaşma ve eğitim organlarının çokluğu da bundan kaynaklanır" (*Socialisme et Autogestion* - Sosyalizm ve Özyönetim).

derlerin", hem dünyaya hem de kendi kendisine yeniden sahip çıkma çifte gerekliliğini bağdaştırmayı başaranlar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Müntzer'in yanı sıra Pierre l'Ermite, Saint-Just'ün yanı sıra Babeuf, Lenin ve Mao Zedong'un yanı sıra Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg, günümüzdeyse kuşkusuz Afrikalı ve Latin Amerikalı gerillaların adı sanı bilinmeyen önderleri onlar arasındadır. Ve tıpkı Marx gibi, kitaplarında yer verdiği insanların benliğini elinde tutan André Malraux da.

Devrimci projenin tümelliği düş düzeyinde değil, imge düzeyinde, ütopyanın değil gerçekliğin düzleminde yer alır. Devrimci proje, terimin günümüzdeki yeni anlamıyla *trajik* olanın (J.-M. Domenach) duyumsanmasını derinlemesine içerir. Bu yeni anlamıyla terim devrimcileri iki kategoriye ayırır: Bir yanda dünyanın düzenini değiştirmek amacıyla bu düzene karşı başkaldıranlar, öbür yanda ise dünyaya karşı başkaldırıp da onu gerçekten değiştirme umudunu taşımaksızın en azından olabildiğince çok insanın gündelik yaşamını değiştirmeyi amaçlayan ve kendi yazgılarına karşı kayıtsız davrananlar. İkinci kategorideki devrimci, mutlak yalnızlık içinde ölmeye, yani Malraux'nun aklından hiç çıkmaksızın durmadan içini ürperten, yalnızca devrimci insana özgü o ölüme yazgılı olduğunu bilir ve kendini bütünüyle öyle tanır. Saçma tarihe karşı savaşabilmeyi ummaksızın yalnızca onu her gün yeni baştan fethetmeye ant içmiş son kertedeki devrimciliğin, yani devrimci nihilizmin en gözde uğrağı, her şeye karşın büyüsü bozulabilen Marksizm'den çok daha fazla anarşizmdir. 1936'da İspanya İç Savaşı'na uluslararası nitelik kazandırılmasıyla ilgili sert tartışmaların en civcivli anında anarşist yönetici Durruti "liberter bir devrim için dünyanın hiçbir hükümetinden hiçbir yardım beklemediğini" bildirir. Kaderciliğin belirli bir türü, en büyük devrimci önderlerin davranış biçiminin karakteristik özelliğidir. Bu kadercilik asla eylem düzeyinde bir bezginlik ya da umutsuzluk değil, yalnızca hüzünlü ve büyük çoğunlukla fazla ağırbaşlı bir bilinç duruluğudur:

Kafaların ve yüreklerin dönüşmesi, zihinsel ve toplumsal değişiklikler talim alanında komut verir gibi buyruklarla yönlendirilemez; baskı ve ölüm yeni insanın yaratılmasından çok daha fazla yakınımızdadır. Saint-Just, Konvansiyon'a karşı şöyle kükrer: "Fransız halkının, tecimen halklar arasında mı, fetihçi halklar arasında mı yer alması gerektiğine karar vereceksiniz siz!" 1871'de Kanlı Hafta'nın günlerinden birinde Paris Komünü'nün resmî gazetesi "Paris'in ölümle antlaşması var" diye yazar. 1945'te Mao Zedong "koşullar ne denli zorlu olursa olsun Halk Ordusu'nun son neferine kadar çarpışacağını" söyler. 1896'da Brezilya'nın balta girmemiş ormanlarında binyıl inancına dayalı bir sosyal devlet kuran Antonio le Conseiller bu devleti kanının son damlasına kadar savunur; toplumda düzeni yeniden sağlayan ordu ancak devrimlerine sırt çevirmeden can verenlerin ölülerini çiğneyerek zafer kazanır ve o devrimin hayaleti bugün de Sertaô efsanelerinde yaşar.

Devrimci projenin tümelliğinin bir de felsefi çatısı vardır ve bunu Hegel, Marx ve Lukács'ta farklı içeriklerle izlemek olanaklıdır.

Hegel devrimin bireylerin "içine işlediğini" ve her tekil bilinci ona eski düzenin "layık gördüğü yerden doğrultup ayağa kaldırdığını" çoktan saptamıştır. Artık devrimci projeyle ilgilenen tekil bilincin "kendini edimselleştirdiği emek ancak tümel emek olabilir; ereği evrensel emek, kullandığı dil evrensel yasa, ürünü de evrensel üründür" (*Phänomenologie des Geistes*'inin Fenomenolojisi). Hegel Devrimci Terör'ün her şeyi tüme bağımlı kılan (totaliter) ve yıkıcı niteliğini bu temel üzerine oturtur: "Yıkıcılığın azgın öfkesinden" başka bir şey olamamaya yazgılı mutlak özgürlüğü trajik biçimde ete kemiğe büründüren Devrimci Terör "en soğuk ve en yayvan ölümün" egemenliğini kurarak doruğa ulaşır; üstelik bu ölüm "bir baş lahanayı sapından koparma ya da bir yudum suyu mideye indirme ediminden daha çok anlam taşımaz" (bu yaklaşımın tartışmalı yönüne daha sonra de-

gineceğiz). Tümelleyici devrimci projenin son eriminde, her şeyi tüme bağımlı kılan (totaliter) terörün özgül bir işlevi vardır. En azından devrimin gündelik boyutu içinde terörden kaynaklanan bir travmadan söz edilebilir. Hegel'in düşüncesi de bunun izini taşır: 1793'le ilgili çözümlemesinin sonucunda devrimci tümellemeyi özbilincin yok edilmesiyle özdeşleştirir.

Thesen über Feuerbach'ın (Feuerbach Üzerine Tezler) ünlü önermesinden ("filozoflar dünyayı değişik biçimlerde yorumlamakla yetindiler, oysa sorun onu değiştirmektir") yola çıkan Marx, Hegel'deki devrimci projenin tümelliği kavramını korumakla birlikte, onu gerçeklik kavramına bağlayarak anlamını kökünden değiştirir. Uydurma bir "diyalektik maddeciliğin" yandaşlarının daha sonra yapacağı gibi devrimci projeyi soyut bir mekanizmaya indirgeyip orada dondurmak şöyle dursun onu gerçek yaşamın bağrına, en dolaysız gündelik yaşamın ortasına, böylelikle de sürekli edim durumundaki bir tümelliğe yerleştirir. "Siyasal" devrim ile "toplumsal" devrim arasında yaptığı temel ayrımın da buna dayanır. Siyasal devrim "devletin, yani ancak gerçek yaşamdan kopukluğu sayesinde varolabilen soyut bir varlığın" bakış açısından yola çıkarak insanın toplumsal doğasıyla asla ilgilenmeksizin yalnızca bir egemen sınıfın yerine bir başkasını koymakla yetinir. Toplumsal devrim ise "evrensel bir nitelik taşır, çünkü o insanın insanlıkdışı yaşamına karşı çıkışıdır, çünkü o gerçek tikel bireyin bakış açısından yola çıkar, çünkü bireyin artık aralarındaki kopukluğa razı olmadığı toplumsal bütün insanın hakiki toplumsal doğasını, insan doğasını temsil eder."[16] Devrimci proje de devrimci insanın kendisi de onlar için daha ilk anda tümelliğiyle, ya da Marx'ın deyişiyle evrenselliğiyle varolan dünyanın içindedir.

G. Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein*'de (Ta-

(16) Worwaerts'te (1844) yayımlanan bir makaleden, M. Rubel *Pour une Ethique Socialiste*'te (Sosyalist Bir Etiğe Doğru) Marx'tan seçtiği parçalarda aktarıyor.

rih ve Sınıf Bilinci) Marksizm'in bu temel savını Marx'la aynı doğrultuda ama, Hegel'e karşı (çünkü Hegel'de tümelleme eninde sonunda gene de tümcü [totaliter] bir tarih felsefesini yönlendirir) yeniden ele alır ve "sonul erek" olarak nitelediği devrimci projenin "devinimin son durağında proletaryayı bekleyen bir durum" olmadığını göstermeye çalışır. Bu son erek "günlük kavgalar içinde rahatça unutulabilecek ve olsa olsa pazar vaazlarında bir an günlük kaygıların üzerine yükselebilmek için adını anmakla yetinilebilecek bir durum değildir; 'gerçek' süreç karşısında bir tür düzenleyici işlevini görecek bir 'fikir', bir 'ödev' de değildir. Son erek *tümellikle* (bir süreç olarak toplumun tümelliğiyle) *ilişkinin* kendisidir. Kavganın her anına devrimci anlamını kazandıran bu ilişki tam anlamıyla gündelik, en yalın ve en sıradan boyutuyla kavganın her anına içkindir (...) gündelik kavganın o anı böylece olgusallık düzeyinden, yalın varoluş düzeyinden, gerçeklik düzeyine yükselir."[17] Devrimci projenin tümelliğiyle gündelik boyutu arasındaki bağı belirleyerek Lukács devrimci projenin mutlak gerçekliğini temellendirir, onu mitostan ve ütopyadan ayırır, devrimin somut varoluşu içine eksiksiz bir konumla yerleştirir, hiçbir kaçamak ya da çıkış yolu bırakmaksızın eylem içindeki devrimle yüzyüze getirir. Nitekim bir Ernesto Guevera ("Che") "devrimci değişimin zorunluluğunun bilinci" ile "olanaklılığının kesin bilgisini" birbirinden ayırmaz.

Devrimci projenin tümelliği onu zorunlu bir gerçeklik olarak temellendirir, ama bununla da kalmaz: Hem gün-

(17) *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Lukács'ın daha önceki yapıtlarından *Theorie du Roman*'daki (Roman Kuramı) şu bölüm, mutlak tümellik-gerçeklik kavramını devrimci projenin tikel tarihselliğiyle ilişkilendirerek biraz daha aydınlatır: "Varlığın tümelliği, ancak her şeyin henüz biçimlerle kuşatılmaksızın türdeş olduğu, biçimlerin birer kısıtlama değil katıksız birer bilinçlenme olduğu ve böylece biçim edinebilecek ne varsa tümünde daha önce karanlık bir özlem biçiminde uyuklayan her şeyin aydınlığa kavuştuğu koşullarda olanaklıdır". Husserl'de de fenomenolojinin "aşkın zamanın evrensel bireşimi" kavramı tümellik ile süreyin dolayımsız bilincini birbirinden ayırmaz (*Deuxième Méditation Cartesiénne* - Descartesçı Düşünceler II).

delik boyutunun en dolaysız sıradanlığı hem de oluşumunun sınırları içinde insan üzerinde bir ölüm kalım bahsine tutuşmak anlamına gelen devrimci proje örtük biçimde devrimin kendi kendine yettiğini öne sürer. En azından kullandığı dilin sözcükleriyle bunu öne sürer gibidir. 1793'te terör döneminin en ateşli evresinde şüphelilerin giyotine gönderilmesini meşru kılmak için, kendi ar duygusu içinde bile totaliterliğin doruğunu oluşturan iki sözcük yeterli olmuştur: "Devrimci tavır". Devrimci proje kendi yolunda ilerledikçe iyilerin yazgısı ile kötülerin kaderini gitgide daha büyük ölçüde birbirinden ayırt eder ve o ölçüde de devrimin kendine yeterliliğini vurgular. Bir tür Manicilik'e özgü basit bir düalizme dayanan bu ayırım, kendi gerçekleştirdiklerini yadsımamak için hiç soluk almadan durmaksızın devrimcileşmek zorunda olan devrimci iktidarın işini kendine göre kolaylaştırır. Devrimci proje kendi tümelliği içinde işte böyle açıkça tümcüdür, totaliterdir. Totaliter sözcüğüyle oynayacak değiliz: Bu sözcüğü, çağdaş karşıdevrimciliğin Stalincilik ile Hitlercilik arasında çizilen kestirme koşutluklara dayanarak yakıştırdığı kaba anlamından sıyırmakta yarar var. Devrimci proje varsayım gereği insanın yok edilmesini dışlar; çünkü o insanın yeniden doğuşudur. Gerçekten de devrimci proje kimi "yönetmenlerinin" giriştiği korkunç işlere karşın hiçbir zaman insanı yok etmez. Her türlü propaganda bir yana, SSCB'nin günümüzdeki sicili buna fazlasıyla tanıklık eder.

2. Devrimci Proje ve Tarihsellik.-

"Geleceğin mahmuzlarına kapılmış, çaresiz,
Şu devrimler, şu korkunç dalgalarla kabaran deniz,
İnsanlığın göz pınarlarından beslenen derya."
Victor Hugo (1846)

Devrim, tarihin akışında hem bir kopuş hem de bir sapma gibi gözükür. Hugo'nun "içi devrimle dolup taşan" Enjolras'a söylettiği şu sözler devrimci projenin öteki özsel niteliğini belirler: "19. yüzyıl büyük, ama 20. yüzyıl mutlu olacak. O vakit hiçbir şey ihtiyar Tarih'e benzemeyecek(...), açlıktan, sömürüden, çaresizliğin yol açtığı fu-

huştan, işsizlikten doğan sefaletten, darağaçlarından, hançerlerden, savaşlardan, olaylar ormanında yol kesen talihin haydutluğundan korkmaya gerek kalmayacak. *Hatta belki denebilir ki artık olay da olmayacak, yalnızca mutlu olunacak.* Tıpkı yerkürenin kendi yasasını gerçekleştirdiği gibi insan türü de kendi yasasını gerçekleştirecek..." (*Les Misérables* -Sefiller).

Devrimler ne belirli tarihlerin birbirini izlemesi, ne de bir eylem birikimidir. Her devrim, tarihin "kartları yeniden dağıttığı" yeni bir elin başlangıcıdır ya da bunu amaçlar. Devrim denen özgün girişimle birlikte hiçbir şeyin anlamı kalmaz, çünkü her şey yeni bir anlam kazanır; devrim eski davranış ve tutumların tümünü reddeder ve değersizleştirir. "Yaşamı ve dünyayı değiştirmek", süre içine yerleşmiş, dünün tarihini bugünün tarihine -gündelik olana- ve yarının dünyasına bağlayan yeni bir "tarihsel bütünün" kollektif biçimde günbegün yaratılması anlamına gelir. Devrimci proje dünyaya içkindir ve aynı zamanda yaşamın gündelik boyutuna en yapmacıksız biçimde sahip çıkılmasıdır. Devrimci eylemin gündelik boyutu ile devrimci projenin içkinliği birbiriyle çelişmez; bunlar aynı gerçekliğin iki yüzüdür. Devrimci projenin Fransız türü olan "Toplumsal Cumhuriyet" bu karşıtlar birliğinin iyi bir örneğidir: Toplumsal Cumhuriyet, olası gerçekleşmesiyle (fiili gerçekleşmesinin koşulları üzerinde görüş bildirmek sosyologun işi *değildir*) bir kez algılandıktan sonra kendi projesinin öncesizliği ve sonrasızlığı içinde devinimsizleşir. Toplumsal Cumhuriyet tarihin sonudur; tarih artık anlamını yitirmiştir, çünkü anlamını gerçekleştirmiştir. Yaygın terimin tam anlamıyla "miadını doldurmuş" tarihtir o. Bu koşullarda artık ancak kendi vaatleri ve kuttörenleriyle sonrasızlığa değin sürüp gidebilir. Babeuf "devrim yapmaktaki amacı sonsuza değin yönetmekten ibaret olan yöneticileri" ele verir. Ona göre, kurallarını çıkardığı "başkaldırı eylemi" onları "eninde sonunda gerçek demokrasi yoluyla halkın mutluluğunu sonsuza değin sağlamak üzere birleştirecektir". Devrimci

proje, zaman içinde bir sınırla belirlenememesi anlamında sınırsızdır; sözcüğün klasik anlamıyla tarihsellikten yoksun oluşu da evrenselliğinin boyutlarından biridir.

Marx'ın, insanın dünyayla ilgili bilincinin devrimci proje aracılığıyla değişmesine ilişkin görüşünün derin anlamı burada yatar gibidir. Marx'a göre "bilinç değişimi, *dünyayı kendi kendisinin bilincine erdirmekten*, onu kendi kendisi hakkında yanıltan düş durumundan çekip çıkarmaktan, ona kendi öz eylemlerini açıklamaktan ibarettir (...). Dolayısıyla ilkemiz şu olmalıdır: Dogmalar yoluyla değil, kendi kendisine kapalı olan gizemli bilinci, dinde ya da siyasette dışavurduğu biçimleriyle çözümleyerek bilinç değişimini sağlamak. O zaman görülecektir ki çok uzun zamandır *dünya, gerçeklik düzeyinde kendinin kılabilmesi için gerekli olan bilincinden yoksun bulunduğu şeyin yalnızca düşünü kendinin kılabilmiştir.* Gene görülecektir ki söz konusu olan geçmişle gelecek arasında köprü kurmak değil, *geçmişin fikirlerini sonuca erdirmektir.* En sonunda da görülecektir ki *insanlık yeni bir işe başlamıyor, eski işini artık her şeyi bilerek gerçekleştiriyor (Deutsche -Französische Jahrbücher* - Alman-Fransız Yıllıkları, 1844)[18]

Gerek devrimci proje gerekse onu temellendiren "devrimci bilinç", çağın yenilenmesinin ve yeniden başlamasının, kendisini yaratıcı bilinç olarak kurmak üzere *tarihin her şeye baştan başlama* yükümlülüğü olduğunun bilincine varmaktan başka bir şey değildir.

Devrim, insanların, eksiksiz birer insan olarak bütünlenmek amacıyla tanrılardan, şeylerden ve gene insanlardan özgürleşmesi tarihinde içkindir. Her ete kemiğe büründüğünde, birbirini izleyen değişik dönemlerde ve farklı toplumsal mekânlarda hep kendine benzer kalan halka başkaldırılarını "sürüyle devrim arasından" (Tocqueville) bulup çıkarmak ancak bu noktadan yola çıkar-

(18) Freud'dan yola çıkan H. Marcuse de yitik zamanı arama izleğinin bütünsel özgürleşmeyi amaçlayan her türlü girişimin temeli olduğunu açıkça ortaya koyar. *Eros and Civilisation* (Aşk ve Uygarlık), Bölüm I ve II.

sak olanaklıdır.

Devrimi hem belleği, hem gündelik yaşamı, hem de oluşumu içeren insan tarihinin süresiyle aynı düzeye yerleştiren derin kavrayışı Michelet'ye borçluyuz. *Histoire de la Révolution Française* (Fransız Devrimi'nin Tarihi) adlı yapıtının önsözünde Michelet "artık zaman tükenmiş, artık zaman sönmüştü" diyor ve devrim gibi bir olaya "ister yüzyıl, ister yıl, ister ay, ister gün, ister saat olsun" zamansal bir kategori yakıştırmanın boşunalığını itiraf ediyor. *Le Représentant de l'Indre* gazetesinde 1848 Devrimi'ne tanıklık eden Baudelaire ise Şubat günlerinden şöyle söz ediyor: "Başlangıçtan beri varolan bütün bakış açılarını tek bir demette toplayan bir olay insanlık tarihinde belki ilk kez gerçekleşti ve zamanın akışı içinde öyle bir çağ, öyle bir gün, öyle bir saat yaşandı ki sayısız insan tekinin yüreklerine dağılmış bin bir türlü duygu tek *ve muazzam bir umuda dönüştü (...), bu anın tarihteki bi*ricikliğini dile getirmekten, aralıksız yineleyerek yazıp çizmekten bir an bile geri durmamalı." Michelet ve Baudelaire neredeyse aynı sözcüklerle görünüşte karşıt görüşleri dile getirmekte, ama gerçekte sorunun anahtarını sunmaktadırlar. Uç noktasında devrim tarihin dışındadır ama bunun tek nedeni vardır: Devrim hem gerçek ve somut tarihtir, yani insanların belleğini ele geçirdikten sonra bir türlü bırakmayan kardeşlik toplumunun ta kendisidir, hem de aynı nedenle tarihi yadsır, çünkü tarih şiddet ve adaletsizliktir. Devrimler sosyolojisi devrimi ve yalnız devrimi konu aldığı için, onun temeli sayılabilecek bu belit gerçekte bir başka anlam kazanır: Devrimci proje her zaman tartışmalı bir projedir, onun oluşturduğu karşıt toplum da güçlülerce her zaman yadsınır. Devrimci projenin bütün derinliğiyle somutlaştırdığı evrensellik (tek tek ve bütün olarak herkes için dolaysız biçimde geçerli bir anlam taşıması) da bu nedenle hem ilke düzeyinde, hem içeriğinde, hem de eyleme dönüşmüş biçimiyle tartışmalıdır. Devrimci proje yalnızca yerleşik toplumsal düzenin karşıtı olan toplumun döl yatağı değildir; her

gün sürdürülen bir kavga, geçerliliği durmaksızın sorgulanan bir erek uğrunda gündelik yaşamın ortasında yürütülen bir mücadeledir de aynı zamanda.

Tarihe karşı çıkan, hiç değilse tarihi dışlayan devrimin doğası da böylece bütün derinliğiyle ortaya çıkar: Zamanı geriye çevirmek -*revolutio temporis*-, sonsuza değin hep yeniden başlamak. Yerleşik düzeni savunmaya çalışan kahramanın, devrimi simgeleyen yedi başlı ejderhanın (ya da) ahtapotun kafalarını (ya da kollarını) koparmak için boşuna ter döktüğü ünlü mitolojik öykü çok anlamlıdır. Kahraman en iyi koşullarda canavarı yaralamış olmakla bir süre övünmeyi umabilir ancak, ama düşmanın durmadan yeni organlarla silahlanmasını önleyemez ve her defasında o silahlara karşı amansız bir dövüşe girmek zorunda kalır, canavarın yüreğini deşmeyi asla umamaz.

Devrimcilere gelince, "onların tümünün paylaştığı temel sezgi *devrim içinde bir varlık* sezgisidir; insan eylemlerinin ötesinde tarihi aralıksız biçimde kemiren, devinimsiz gözüktüğünde bile onu gizlice sarsan bir değişimin sezgisidir bu."[19] Büyük anarşist coğrafyacı Elisée Reclus Mayıs-Haziran 1871'de kana boğulan Komünculeri şöyle konuşturur: "Bizler ölümlüyüz, davamız ise ölümsüz". Belki sıradan ama çarpıcı bir slogan: Devrim doğası gereği tarihe içkindir, çünkü o tarihin görünmez suretidir, ya da Marx ve Engels'in *Manifesto*'nun ilk cümlesinde belirttikleri gibi, tarihin *hayaletidir*. Ama böyle olsa bile bayağılaştırılmış bir Troçkizm'in öne süreceği gibi devrim gene de sürekli olamaz. Bu iki terim arasında tam bir çelişki vardır ve 20. yüzyılda Marksizm'in büyük tartışmalarından birinin sosyolojik içeriği bu çelişkiyi kanıtlar gibidir.

Mircea Eliade'ın *Aspects du Mythe*'de geliştirdiği "yenilenme mitosları ve kuttörenleri" kuramından devrimler sosyolojisi bu noktada geniş çapta yararlanabilir. Devrim imlere varıncaya dek her şeyi hem yokeder hem de yeni-

(19) Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*.

den yaratır. 1648'de yaşayan İngiliz halkı için "Özgürlüğün 1. Yılı", 1792'de yaşayan Fransız halkı için de "Cumhuriyetin 1. Yılı" yepyeni bir çağın başlangıcıdır. Her iki örnekte de imler dönüşü olmayan kuttörenlere dayanır: Birincisinde I. Charles'ın idam edilmesi, ikincisinde ise XVI. Louis'nin yargılanarak ölüm cezasına çarptırılması. Bu kuttörenler "devrimin tersinmezlik noktalarını" belirler, onu devrim öncesindeki geçmişten koparark yeniliklerle dolu bir serüvene iter. Böylece aynı zamanda tarih içinde bir meşruiyet arayışı olan örnek bir şiddet eylemiyle temellenen devrim, tarihi de yeni bir konuma yerleştirir.

Zafere ulaştıktan sonra devrimin artık kendine ait tarihi vardır ve bu tarihin değişmez yasası, değişim içindeki devrimci projeyle hep uyum içinde bulunmaktır. Devrimin kendi tarihçilerine yüklediği tatsız görev, *devrimi kendi iktidarının çeşitlemeleriyle sürekli uyum içinde* tutabilmek için onun tarihini sürekli yeniden yazmaktır.[20] Buna karşılık devrim kendisinden önce yaşanmış hiçbir şeyi tanımaya yanaşmaz, meğer ki bunlar kendisinin geçmişteki serüvenleri olsun. Devrimcilerin asla karşı koyamadıkları gereksinme, kendilerini tarihin hem içinde hem dışında yer alan bir geleneğe bağlamak, zaman boyutunu aşarak birbirlerine yardım elini uzatmaktır. Bu nedenle örneğin 1871 Komüncüleri, Spartacus'un önderliğinde Roma'ya karşı ayaklanan kölelerden Kartaca'ya başkaldıran paralı askerlere (Flaubert'in *Salammbô*'su bu öyküyü -yazarına karşın- destanlaştırır), Romalıların köleleştirdiği Galyalı Bagadlardan Haçlı Seferleri sırasında kılıçtan geçirilen Pastoureaux'ya ("Çobanlar"), Wagres'dan Husçulara, Floransalı Ciompi'ye ("Yün İşçile-

(20) Öncelikle Marksist tarihselliğin yapısıyla ilgili nedenlerle komünist türde bir devrim, kendi tarihini özellikle vurgulanmış biçimde içselleştirir. "Sonuç olarak komünist toplum, resmî tarihinin çarpıtılmış ve düzmeceleşmiş olduğunu keşfettiğinde öteki toplumlardan çok daha fazla sarsılır. Bu durumda yalnız geçmişinin değil, bugününün de tehlikeye girdiğini hisseder. Stalincilikten arınmanın köklü ve ıstıraplı bir kuşkuculuğa yol açtığı SSCB'de görülen budur" (K. S. Karol, *La Chine de Mao).*

ri"), Rönesans döneminde Flandre'da ayaklanan Beyaz Chaperon'lardan "Hotozlar") Stenka Razin'in önderliğinde ayaklanan Rus köylü yığınlarına kadar uzanan bir soyağacına bağlarlar kendilerini. Neredeyse bir saplantı ölçüsünde en çok andıkları "büyük ataları" ise 1793 devrimcileridir. Devrime kuşkuyla bakanların ya da karşı çıkanların Paris Komünü'ne en azından Danton ve Robespierre'in kişiliğinde 1793'ün taklidi olmak gibi ucuz bir yergi savurabilmeleri o kadar da nedensiz değildir. Günümüz devrimci hareketlerinin başvurduğu en gözde örnek ise 1871 Komünü'dür. 1927'de kurulan Kanton Komünü birkaç günde Çan Kay-şek'in ordularınca ezilecektir. 1966-68'de Çin Kültür Devrimi'nin en ateşli döneminde de Paris Komünü örnek alınarak kısa ömürlü bir Pekin Komünü kurulacaktır.

Devrimci projenin tarihe içkinliği, ilk kez başarıya ulaştıktan sonra sürekli geriye dönüş tehdidi altında bulunan, ama bu nedenle de hep yeniden başlamaya aday olan devrime kendini yenileme yeteneğini kazandırır. En genel açıklama düzeyinde, devrimci terör dönemlerinde aranması gereken anlam budur. Kuşkusuz daha sınırlı ölçüde olmakla birlikte örneğin Çin'deki Kültür Devrimi gibi "devrim içinde devrim"ler için de bu geçerlidir. O açıdan bakıldığında devrimler sosyolojisinin özellikle Marksizm-Leninizm'e ayrıcalıklı bir yer ayırması doğaldır. Çünkü Marksizm-Leninizm, devrimci projeyi öğreti düzeyinde tamamlanmış bir kurgu biçiminde dondurmaya yanaşmaz ve kendisinin aydınlığa kavuşturduğu toplumsal tarih yasalarının son erimine erken bir vade biçilmesine karşı çıkacak kadar da ileriye götürür bu tutumu. Böylece devrimci projenin doğasına derinden bağlı kalır.

Burada karşımıza çıkan Marksizm'in son ereği sorununa yalnız hızla değinip geçeceğiz. Genç Marx'ın *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*'de (1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları) ortaya attığı şu formül yorumcularca ısrarla anımsatılır: "Komünizm yakın geleceğin zorunlu biçimi ve onun devindirici

ilkesidir, ama komünizm olarak komünizm insanın gelişmesinin ereği, insansal toplumun biçimi değildir". Bir devrim yoluyla komünist toplumun gerçekleşmesi, Marx'a göre, çözümlediği toplumların -19. yüzyılın ortalarında Batı Avrupa'da sınaileşme yolunda olan toplumların- erişmek zorunda olduğu erektir ama kendi başına bir erek değildir ve öteki bütün toplumsal durumlar gibi gerçekleşmiş komünizm de kolaycı bir "tarihin sonu" kavramına özü gereği karşı çıkan Marksist diyalektik içinde kendi doğal yerini alır. *Manuskripte*'nin bir başka önermesi bu noktada hiçbir ikircilliğe yer vermez: Komünizm "insanın kendisiyle bütünleşmesi ya da insanın kendine dönüşü, insanın kendine yabancılaşmasının aşılması olarak kavrar kendisini". Bu anlamda ve yalnızca bu anlamda komünizm Marx'a göre "tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendisini bu çözüm olarak kavrar". Lenin, sağlığında henüz yayımlanmamış olan *Manuskripte*'yi okuyamamıştır ama komünizmin devrimci projesinin "vaatleri" ile "erekleri" arasındaki özsel ayırımı vurgulaması için okumasına hiç de gerek yoktur. *Detskaya bolezn "levizni" v kommunizme*'nin (1920; Komünizmin "Sol" Çocukluk Hastalığı) bir yerinde komünist toplumun ereklerini "evrensel boyutta gelişmiş, evrensel boyutta hazırlıklı, her işin üstesinden gelebilen insanların yetiştirilmesi ve eğitilmesi" olarak belirler ve bu geniş ufuk karşısında bir zihin uçarılığının tuzağına kapılınmaması uyarısında bulunur: "Bütün yönleriyle gelişmiş, sağlam temeller üzerine oturmuş, olgunluğunun doruğuna ulaşmış komünizmin gelecekte ortaya koyacağı bu sonuca şimdiden pratikte erişmeye kalkışmak dört yaşındaki çocuğa yüksek matematik öğretmeyi ummak olur". Komünizm tarihin sonu değil, yalnızca maddeci diyalektiğin son erimi ve yeni bir tarihin başlangıcıdır; bu tarih artık sınıf mücadelesinin tarihi değil, sonunda birbiriyle yeniden barışan ve biri öbürünün içinde eriyen insan ile doğanın tekleşmiş yazgısının gerçekleşmesinin devinimsiz tarihi olacaktır. Bu tarih, Tanrı'nın yokluğunun sonrasızlığa değin canlı kala-

cak tanıtıdır ve onun için artık tek ölüm evrenin ölümüdür.

Dolayısıyla tarihin Marksist-Leninist kuramdaki konumu devrimler sosyolojisi açısından bu kuramı eksiksiz bir devrimci proje olarak nitelemek için tek başına yeter.

Bununla birlikte Marx gerçek bir devrimin, edinimlerinin hiç değilse bir bölümüyle bir kalıta dönüşebileceğini kabul etmek istemez. *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*'de (1852; Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i) şu ilkeyi ortaya koyar: Gerçekten *toplumsal* (bu sıfatın Marx için taşıdığı anlamı biliyoruz) bir devrim "geçmişle ilgili her türlü boşinancı ortadan kaldırmadıkça kendi işine başlayamaz (...), kendine özgü içeriğine ulaşabilmek için, ölüleri bırakmalıdır ki kendi ölülerini gömsünler". Marx bu tanımıyla çok belirgin biçimde devrimci projede gizil durumda bulunan zihinsel ve toplumsal değişimlerin yoğunluğunu ve tezliğini haber vermektedir. Paris Komünü'nde ayaklanan askerlerin kurşuna dizildiği Père-Lachaise Mezarlığı duvarının bir tür hac yeri olması ya da Lenin'in mozolesini tavaf eden tören alayları, devrimci geleneğin, kendi edinimlerinin anısını koruyabilmek için kendini uydurmak zorunda kaldığı kuttörenlerdir. Devrim hem özgür oluşum içinde gerçekleşen kollektif bir yaratım hem de bir kuttörenler bütünüdür. Gerçi devrim olgusunun bütünsel kavranışı düzeyinde devrimci proje ile mitos arasında köklü bir farklılık vardır ama devrim kendi yapısını oluşturan altbütünler düzeyinde de birtakım mitoslar taşır. Dolayısıyla bu alanda sözümona bazı çelişkiler yakalamaya çalışan bir tipoloji yerine hem daha esnek hem de gerek devrimci projenin gerekse gündelik devrimci süreçlerin (sosyolojik çözümlemenin geleneksel kategorilerini delip geçen) zenginliği karşısında daha dayanıklı bir sorunsalı yeğlemekte yarar vardır.

Şimdi kuşkusuz daha iyi anlaşılacaktır ki devrimci proje tarihin dışındaysa bunun tek nedeni vardır: Devrimci proje son çözümlemede tarihin yeniden fethedilmesidir, grup ve kitle, yani kollektif tarafından içselleştiril-

miş tarihtir. Devrim hem bir tarihin -gündelik yaşamlarının anlamını yitirmiş, o anlamdan yoksun bırakılmış insanların tarihinin- işlevi olarak gerçekleşir, hem de onu her zaman eninde sonunda güçlüleri meşrulaştıran gündelik olaylar yığınının cilasıyla örtbas eden bir tarihe karşı gerçekleşir. Gerçi yukarda belirttiğimiz gibi devrimci tarih yazını da kendisini yönlendiren her yeni kuşağın eylemlerini meşrulaştırır ama yazıldığı ve öğretildiği biçimiyle tarih devrimci proje karşısında her zaman çarpıtılmıştır. Gene de bu biçimiyle bile yeri doldurulamaz bir işlev görür: Toplumun bütününe ne denli uydurma olursa olsun bir tarih kazandırır ve buna yanıt olarak toplumun kendi kendini tanımasına olanak verir.[21] Devrimci projeyle ilişkileri bakımından tarihin taşıdığı bu ikircilliği gözlemleyen sosyoloğun ulaşacağı şu somut saptamadan sayısız sonuç türetilebilir: Tarihleşmemiş ya da kendisini "yeniden tarihleştirmemiş" bir toplumda devrim -daha açık terimlerle, halkın tümü için anlam taşıyan bir devrim, bir ***halk*** devrimi- olanaklı değildir. Örneğin upuzun bir "sömürge karanlığının" (doğalcı betimleme burada çok uygun düşüyor) halkın kendi bağımsızlığı için giriştiği mücadelenin sonunda yırtılması işte böyle bir tarihleşme, kendini yeniden tarihleştirmedir.

Arap dünyasında sömürgeciliğin çözülmesi ve toplumsal değişiklikler üzerindeki çok önemli incelemeleriyle tanınan Jacques Berque, hükmedici güçlerden kurtarıcı bir "*cinlerden arınma* ayinini" pek parlak biçimde betimler; ayinin halk arasında büründüğü biçimleriyle bu kurtuluşu ülkenin bağımsızlığa kavuşması temsil eder. Berque'in yorumuna göre "ihtiyar cinler geçmişi yeniden bütünleştirir"; "ilksel olanın fışkırması" en azından "ta-

(21) Devrimin özgül tarihselliğini dikkate almayı daha başlangıçtan reddeden bir çözümleme, devrimcilerin "tarihin oyununa geldiğini", Hannah Ahrendt'in sözleriyle tarihin maskarası olduğunu (*On Revolution,*) kanıtlamak zorundadır. Devrim üzerine böylesi garip yargılardan kaçınabilmek için devrimci projenin özgül tarihselliğine nüfuz etmenin zorunluluğunu, olmayana ergi yöntemiyle ya da tersinden kanıtlamanın bundan daha iyi yolu olamaz kuşkusuz.

rihsel bilinci özsuyuna kavuşturmak" gibi ayrıcalıklı bir arınması). Kollektif kurtuluşun uğurlu günü,[22] törenleri ve bayramlarıyla devrimci "gün"ün ta kendisidir: "Destansı bir süreklilik, anımsanamayacak kadar kadim bir geçmişi yeniden canlandırıyordu (...). Halk, Berberi atını andıran yelesinin korkunç titreyişiyle Fransız tarihinin birbuçuk yüzyılını silkeliyordu. Amaç kendine ait bir tarih yaratmaktı (...). Gelecek bugünden başlıyordu. Daha sonra hesap yapmak, alın teri dökmek, sabretmek, her işi ustaca çevirmek gerekecekti. Ama şimdi çok erkendi. O zamana değin yeniden doğmak, adını ve bayrağını edinmek kadar yeni bir kan da kazanmak gerekiyordu. Bu halk işte onun için dansediyordu."

Dolayısıyla şu ya da bu toplumun devrim "doğurma yeteneğiyle" ilgili aceleci yargılarda bulunmadan önce o toplumun ekonomik ve toplumsal durumunun "koşulları" ya da "patlayıcı" niteliği dışında da sorgulanacak bir şey olduğu unutulmamalıdır: Toplumun, kendi belleğinde ve kollektif bilincinde oluşturduğu tarih anlayışı. Örneğin Müslüman halklarda karşılaşılan ölçüde "erekçi ve adaletçi bir tarih kavramı" (V. Monteil) devrimi evrensel toplumsal adaletin yükseleceği ufuklara değin erteler. Peki çağdaş Hindistan'ın durumu bu açıdan nedir? Açlığa ve yıkıma terkedilmiş Kalküta'nın sokaklarında yolunu şaşıran C. Lévi-Strauss şöyle yazar: "Burada her şey başlamadan bitmiş sanki. Kalıntıları aranacak ya da dönüşü umulacak bir 'mutlu çağ' olmadığı için, sokaklarda karşılaştığınız insanların neredeyse bütünüyle tükenmek üzere olduğunu düşünmekten başka çareniz yok" (*Tristes Tropiques* - Hüzünlü Dönenceler). G. Balandier'ye göre de 1952-54 arasında Kenya'daki Mau-Mau ayaklanmasının başarısızlığa uğramasının temel nedeni, "bilinçli olarak benimsenip üstlenilmiş bir tarihin zaman boyutuna sıçramak yerine *mitosun zaman boyutunda* kalmış" olmasıdır (*Les Mythes Politiques de Colonisation et de Décolonisation en Afrique* - Afrika'da Sömürgeleşmenin ve Sömürge-

(22) Cezayir'in bağımsızlığınakavuşmasından (1962) söz ediliyor.

ciliğin Çözülmesinin Siyasal Mitosları). Kendi koyduğu ölçülere uygun biçimde tarihi yeniden kurup yoğurabilmek için devrimci proje tarihle eksiksiz biçimde bütünleşip onu üstlenmekle işe başlamak zorundadır. Buna karşılık tarihi umursamayan halk ayaklanmalarının patlak verip vermemesi artık katlanılmaz duruma gelmiş gündelik yaşamla bağlantılıdır yalnızca; halk ayaklanmalarını sözcüğün tam anlamıyla devrimci projeden ayırt eden de işte bu temel boyutun eksikliğidir.

Bu durumda, olağanüstü sakınımla da olsa, bir avuç aydın dışında sıradan insanların, kitlelerin, halkın gözünde hiçbir anlam taşımadığı için devrimin olanaksız olduğu toplumlardan söz edilebilir. Devinim içindeki bir toplumsal yapının, tarihinin son evresine değin kendi devrimlerini şu ya da bu biçimde kendi içinde taşıdığı önermesi ilk yaklaşım düzeyinde geçerli gözükmektedir. Bu bakımdan C. Lévi-Strauss'un "sıcak" ve "soğuk" toplumlar arasında yaptığı ayırıma[23] ikinci tür toplumlara özgü "devrimin olanaksızlığı" ögesiyle bir açıklık getirmek olanaklıdır: Bu toplumlarda devrim asla gerçekleşemez, çünkü onlar devrimci projenin taşıyıcısı değildir.

Bu çerçevede, günümüzde azgelişmiş ülkelerde gerçekleşmesi gerektiği düşünülen "kalkınma devrimleri" ile ilgili olgunlaşmamış ve hayli yaygın savlardan dikkatsizce türetilebilecek vargıları ayrıntı düzeyinde belirlemekte yarar vardır. Daha önce de andığımız gibi kitlelerin yıkımı ile devrim arasında çok basit bir koşutluk kuran yaklaşımların geçersizliğini göstermenin ötesinde böyle bir

(23) G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* (Claude Lévi-Strauss'la Görüşmeler.) Lévi-Strauss'a göre "ilkel" denilen toplumların tersine "bizim toplumlarımız, tarihi, gelişmelerinin itici gücüne dönüştürebilmek için adeta içselleştirir" (s. 44). Toplumları "Prometheusçu olanlar ve olmayanlar" biçiminde iki karşıt gruba ayıran G. Gurvitch de "tarihsellikle donanmış" birinci grubu "gelenek, reform ve devrim arasındaki açık ve bilinçli diyalektikle" tanımlarken benzer bir görüşü dile getirir (*Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine* -Toplumsal Belirlenimcilik ve İnsan Özgürlüğü). Dolayısıyla devrimci proje ve öz tarihselliğinin bilincine varma atbaşı gider: Devrimci proje belirli bir tarihin anımsanması ve yeniden ele geçirilmesidir.

ayrıntılandırmanın başka yararları da olacaktır. Kaldı ki bir yanda sarsıntısız kalkınma mitosu (Albert Meister, *L'Afrique Peut-elle Partir?* - Afrika Yola Çıkabilir mi?), öbür yanda da devrimin zorunluluğu mitosu sık sık aynı ülkede, kökenleri ve yetişme koşulları benzer yönetici gruplar arasında aynı anda yandaş bulabilmektedir. Günümüzde devrim olgularının çoğunun geleneksel kültürel bütünler (Kara Afrika) ya da yeterince kültürleşmemiş ortamlar (Latin Amerika) çerçevesinde gerçekleşmesine bakarak "devrim" ile "kalkınma" arasında bir bağlantı olduğu sonucu çıkarılamaz. Devrim, kalkınma yorumcularının hemen tümünün vurguladığı "yapısal" değişikliklere indirgenemez. Örneğin ekilebilir topraklar üzerindeki sahiplik biçimlerini gerçekten değiştiren bir tarım reformunun süre içinde bir devrim oluşturmaya tek başına yetmediğine, bütün söylenenlere karşın Meksika örneği tanıklık eder. Pek çok gözlemci ulusal, toplumsal, ekonomik gibi sıfatlarla anılan "bunalım" ya da "devrimci" savaş olgularıyla, gündelik kollektif eylem biçimini almış devrimci projeyle bağlantılı zihinsel ve toplumsal değişiklikleri birbirine karıştırma eğilimindedir. Buradaki iki yanılgıdan biri olguların boyutu düzeyindedir: Küçük grupların (gerilla) eylemiyle, kitlelerin nitel bir değişime uğraması anlamına gelen devrim arasındaki ayırım görülememektedir. İkinci yanılgı ise farklı durumlarda söz konusu olan güdü ve davranışların türü düzeyindedir: Yerleşik iktidara karşı onu devirmek ve "devrimci" bir iktidar kurmak için girişilen mücadeleyle, ortak bir projenin oluşturulması, kollektif yaşamda bir değişimin gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkan ve bu değişimi öngören anlayış (tutum, davranış) değişikliklerini birbirinden ayırt etmek gerekir. Daha titiz bir çözümleme düşkırıklıklarını ve yanılgıları gidermeye kuşkusuz yardımcı olacaktır. Bu yolda ilerleyebilmek için kendisi de henüz yeni yeni ürün vermeye başlayan kalkınma sosyolojisinin atacağı adımlardan daha uzun süre yararlanmak gerekecektir.

Bakışını sanayi toplumları üzerinde yoğunlaştıran

devrimler sosyolojisinin bu toplumları yukarda sözünü ettiğimiz "soğuk" toplumlara şaşılacak ölçüde benzer biçimde tanımlamaya çalışması yalnızca görünüşte bir çelişkidir. Bu toplumların artık (1793 ve 1917 gibi) klasik halk devrimlerinin taşıyıcısı olmadığı anlaşılmaktadır; kuramsal sosyalist düşüncenin kapitalizmin günümüzdeki örgütlenme biçimlerine uyarlanmış devrimci ideolojiye "yeni bir atılım kazandırma" çabalarının sonuçsuz kalması da bunun kanıtıdır. Ama bu kez açıklama biraz farklıdır: Çağdaş sanayi toplumları devrimlere gebe değildir, çünkü yeni toplumsal formların kollektif yaratıcılık işlevleri artık eskisi gibi her an devrimci bir biçim ve içerik kazanmaya hazır durumda bekleyecek, durmaksızın toplum yüzeyine vuracak ölçüde yayılımlı değildir, belirli bir örüntünün ince kurallarına uyacak biçimde dağıtılmıştır. Sanayileşmeyi konu alan pek çok iktisat ya da sosyoloji *kuramının ortaya çıkarmaya çalıştığı da bu örüntüdür* (François Perroux, Alain Touraine). Kuşkusuz daha dolaylı biçimde de olsa, bu toplumlarda çağdaş düşüncenin başlıca özelliği olan kendi söyleminin tarihinden arınma, sorunlarını "tarihsizleştirme" eğilimi de en az aynı ölçüde dikkat çekicidir. Sanayi toplumlarında tarih de halk devrimiyle aynı hızda geri çekilmektedir, başat düşünsel tasarımlarına varıncaya dek.[24]

O halde 20. yüzyılın devrimci projesi Peru'nun ya da Angola'nın makilerine mi gizlenmiştir? Sosyolojik çözümlemenin bu tür spekülasyonlardan ne ölçüde sakınması gerektiğini belirtmiştik. Soruyu daha ciddi terimlerle sormaya çalışmak, devrimci projenin sosyolojisini, Paris Komünü'nden beri değilse de Sovyet Devrimi'nin Lenin'in ölümünden önceki ilk birkaç yılından bu yana yitik durumda olan devrimin ardına düşürmek olacaktır. Bu açıdan Çin "kültür devrimi", rakip yönetici gruplar arasındaki mücadelenin çirkin bir perdesi olarak değil, devri-

(24) Marcel David'in son yapıtlarından biri (*Les Travailleurs et le Sens de Leur Histoire* - Emekçiler ve Emekçilerin Tarihinin Anlamı) bu gerilemeye şiddetle tepki gösterir.

min yitirilmiş sahiciliğini yakalamaya yönelik tutkulu bir arayış olarak görülebilir (ama bu durumda da devrimci eylemin devrimci projeyi kurtarabileceğini kanıtlamak gerekecektir).

Gene bu perspektiften bakıldığında "sanayi devriminin" yer aldığı kavşakta buluşanların yalnızca 18. ve 19. yüzyıllarda Batı'da teknik ilerlemede gerçekleşen atılım ile mali sermaye birikimi olmadığı görülecektir; bunlardan daha önemli olan kitlelerin kollektif biçimde kullanıma hazır duruma gelmesidir. Çünkü köylüler ve zanaatçılar olarak kendi devrimlerini (Ortaçağ ve Rönesans'ta kırlarda ve özgür kentlerde patlak veren hareketler) gerçekleştirmekte başarısızlığa uğradıktan sonra kitleler için devrimin, yani tarihleşmiş hakikatlerinde kendilerini yeniden bulmanın tek yolu artık kurtarıcı ve esenliğe erdirici şiddetin yeni bir biçimi doğrultusunda kendilerini proleterleştirmek ve böylece de devrimci edinimlerinin (kendi öz yazgısından değilse bile) halkın denetiminden kurtulabilen bir yönetici sınıf tarafından gaspedilmesini göze almaktır. Devrimler sosyolojisi bakımından çağdaş Batı dünyasının umutsuz dramı işte buradadır. Aşağıda göreceğimiz gibi, devrimci eylemin sosyolojisi de bu tür vargıları asla yalanlamamaktadır.

Ama oraya gelmeden önce, devrimci projenin tümelliğini ve tarihselliğini çözümlemenin son bir boyutunu daha ele almakta yarar var. Çözümlemenin bu boyutu, hem devrimci proje ile dinsel proje arasındaki yakınlığı ortaya koyar, hem de devrimci projeyi mitostan ve mitosun kollektif projeler kategorisinde ete kemiğe büründüğü son biçim olan ütopyadan ayırt eder. Bu yönüyle tümellik ve tarihsellik özellikleri devrimci projeyi en gündelik gerçeklik düzeyinde kollektif bellek ve duyarlılık içinde konumlandırır.

Devrimci proje gibi dinsel tercih de hem geçmişin anımsanması hem de yeni bir başlangıç, tarihsel zamanın ötesinde eriyip yeniden doğarak kendine yeniden sahip çıkmaktır. Devrimci proje dinsel projeyle neredeyse bütü-

nüyle çakışır: Başka bir dünyada yaşamak.[25] Devrimci projenin yeryüzündeki dünyasıyla, dinsel projenin yeryüzü ötesindeki dünyasını karşı karşıya getiren görünüşteki farklılık ikincil sayılabilir. Sosyoloji, dini, insanın tanrısal varlık aracılığıyla gene kendisiyle kurduğu, her kültüre göre değişik biçimler alabilen ilişki türü olarak tanımlar ve bu noktada temel soruları ortaya atmayı daha genel bir antropolojiye bırakır. *L'Ancien Régime et la Révolution*'da Tocqueville devrimin başlattığı Hıristiyanlık'tan arınma sürecinden söz ederken "Hıristiyanlık'ın dinsel bir öğretiden çok siyasal bir kurum olarak korkunç bir kini tutuşturduğunu" göstermeye çalışır ve şu yargısında *Enragé*'lerin başı "Kızıl Keşiş" Jacques Roux'yla hemen aynı görüşleri paylaşır: "Halkın düşüncelerini ve tutkularını üstün kılmayı amaçlayan kurumların kaçınılmaz ve sürekli etkisinin insan ruhunu dinsizliğe sürüklemek olması çok garip." Din duygusu ancak tanrıların olmadığı yerde, "tarih boyutunda yer almadığı gibi takvimle de ölçülemeyen ilksel bir duruma" (Mircea Eliade) dönmeye, zamanı yeniden başlatmaya yönelik kollektif bir güçle kendini dile getirebildiği noktada anlaşılabilir.[26]

(25) Bu yakınlığı belirtirken, örneğin J. Monnerot'nun (*Sociologie du Communisme* - Komünizmin Sosyolojisi) yaptığı gibi kurumlaşmış bir devrimin aygıtlarını bir tür kiliseyle özdeşleştiren, devrimin toplumun bütünüyle ilişkisini de dinsel tarikatlarla aynı düzeye indirgeyen örtük bir normatif sosyolojiden de her durumda kaçınmak gerekir.

(26) Bu genellik düzeyindeki bir çözümleme, devrimci iktidar ile söz konusu toplumda varolan dinsel kurumlar arasındaki ilişkiler (devrim tarihlerinde çok sık yapıldığı gibi) incelenirken çok sakınımlı davranmayı gerektirir. 1789'dan bu yana Avrupa'da gerçekleşen devrimlere yer yer damgasını vuran "Hıristiyanlık'tan arınma" ya da laikleşme olgularının özünde yatan ikircilliğin bir nedeni de bu çözümlemeyle ortaya çıkar. Söz konusu olgular her devrimin toplumsal mekânı ve zaman boyutu çerçevesinde çok belirli bir yere oturur. Bu olgular, devrimci projeyi özellikle eski düzenin temsilcisi sayılan bir geleneğin yükünden kurtarmayı amaçlayan, ama (gerçekten incelenmesi gereken bir düzenlilikle) bu amacında başarısız kalan kollektif bir arınma ayini gibi karşımıza çıkar. Başarıya ulaşmış devrim belirli bir dinsel kurumlaşmaya karşı belki başarıyla savaşabilir ama somutlaştırdığı devrimci projenin yapısı nedeniyle belirli bir dinin karşısında garip bir biçimde eli kolu bağlı duruma gelivérir. Bu saptama en azından Hıristiyanlık bakımından önem taşır: Devrimin, kendi tümel

Bu durumda devrimci proje ile *mitos* arasında köklü bir ayırım vardır. Mitos, kutsallaştırdığı geçmişin işaret noktalarının ve simgelerinin birikimidir; oysa devrimci proje bulanık ve belirlenmemiş bir anımsamadır. Devrimin canlandırdığı anılar yöneldiği gelecekten ayırt edilemez; devrimin belleği eyleme dönüşmüş yaratıcılığının bir biçimidir yalnızca. Devrimin kahramanları, mitosun kahramanları gibi kutsal bir geleneğin ve kuttörenlerin sahibi ve koruyucusu olan doğaüstü varlıklar değil, en dolaysız gündelik yaşama yerleşmiş insanlardır. Devrim, kendine özgü projesini besleyebilmek için kendine bir gelenek kazandırmaya çalışırsa da bu gelenek bağlayıcı bir imler derlemesine (kutsal kitaplara ya da bir kutsal tarihe) değil, sosyolojinin nitelemesiyle *canlı bir kollektif belleğe* dayanır. *Res gestae*'nin (olup bitenlerin) ve kendi davası uğruna can verenlerin ötesinde bu bellek, devrimi *herhangi bir* kategori olarak tanımlayan klasik tarihin zamansal yapısını yok eder ve yepyeni eksiksiz bir tarih yaratır. Bu tarih tepeden tırnağa dek kendine yeter, çünkü en başta kronolojik işaret noktaları olmak üzere resmî tarihe tutsaklığı reddetmekle kalmaz. Onun da ötesinde parçaların değil bütünün tarihidir; gerek kendi geçmişlerine egemen oldukları, gerekse artık oluşumun yükünü sırtında taşıyan gündelik yaşamı özgürce yarattıkları için hem kendilerine hem de dünyaya yeniden sahip çıkmaya yönelen insanların tarihidir.

Dolayısıyla hiçbir biçimde devrimci projenin insanlığı "geriye döndüren" sıradan bir sürece indirgenemeyeceğini ısrarla vurgulamak gerekir. Devrimlerin ideolojik tarihi, Alman "Spartakist" hareketinin ertesinde devrimci projede başlangıca dönüşü vurgulayan, başlangıca dönüş temelindeki kollektif kuttörenlere ayrıcalık tanıyan bir tür

ve tarihselleşmiş projesini aynı özelliklerin damgasını taşıyan bir başka projeyle ölçmeye giriştiği andan başlayarak, bu karşıtlık ya saçmalığa varan (ve sonuna dek götürüldüğünde hem devrimi hem de dini yok edecek) totaliter bir uygulamaya yönelme ya da resmî devrimin kendi oluşum yasaları arasına girmesini kabul etmekten çekindiği bir uzlaşmaya girme almaşıklarından birini seçmeyi kaçınılmaz kılar.

"tutucudevrim" damarının ortaya çıktığını gösterir. Bu eğilim, devrimin yönünü ve yazgısını "halk ruhunun" ve ölümsüz Almanya'nın adeta destanını haykıranların oluşturduğu küçük bir grubun eline teslim ederek devrimci projeyi kollektif gündelik yaratıcılığın yükünden kurtarmaya çalışır ve böylece devrimci projenin temel niteliklerinden birinin çarpıtılmış yorumuna dayandığı için de özellikle tehlikeli olan bir karşıdevrimciliğe dönüşür. Bu geleneğin dolaylı kalıtçısı olan Nazi pohpohçularının Nazizm'i nasıl da sanayi çağının gerçek devrimi olarak niteliklerini aşağıda göreceğiz.

Gene dinsel tutum gibi devrimci proje de *ilerleme* kavramına yabancıdır. Analoji yoluyla, ilerleme kavramını tarihin yorumunun benzeşimsel (homotetik) ve doğrusal bir fonksiyonuna benzetebiliriz. Bu kavram, Batı düşüncesinin başat gelenekleri arasındaki insancı ve usçu bir iyimserlikle örtüşür.[27] Söz konusu gelenek tarihte hem güvenli ve sağlam bir yönelişi hem de beklenmedik olaylara yer vermeyen bir geleceğin temellerini arar; yalnızca zamanın akışı içinde meşruiyetinden emin olabilmek için kendi üzerine döner ve varsayım gereği de bu meşruiyetin sürekli pekiştiğini keşfeder; çünkü eninde sonunda geçmişteki varlığı şimdiki varlığının, şimdiki varlığı da gelecekte var olabilmesinin yeterli güvencesidir onun için. İlerlemenin gıdası ne geçmiş ne de gelecektir, o yalnızca gündelik yaşamla beslenmekle yetinir. Belki büsbütün devinimsiz değilse de özünde durağan olan ilerleme kendi akışını bozabilecek hiçbir şeyden hoşlanmaz, hele kargaşaların kışkırtıcısı ve olası gerilemelerin taşıyıcısı devrimleri hiç sevmez. Elbette onun için gerilemenin

(27) Proudhon kadar esnek bir düşünür bile bu noktada bir tür kavram karışıklığından kurtulamamış gibidir. Proudhon gerçi devrimci projenin özgül tarihselliğini kusursuz biçimde kavrar ("devrim sürekli olarak tarih içindedir"), ama devrimlerin birbirini izlemesini bir tür ilerleme (gene de aslında bir muhafaza süreci olan bir ilerleme) olarak görür. Proudhon'un devrimi, tarihte ilerlemenin üst kategorileri arasında yer alır: "İncil, felsefe, adalet, toplumsal sözleşme". Proudhon salt ilerlemeci bir devrimci proje kavramının bulunduğu açmaza böylece kendi üslubuyla tanıklık eder.

ölçüsü, kendi kendisi hakkında oluşturduğu kavramdır, kendisini özdeşleştirdiği evrim içindeki toplumsal düzendir; bu düzenin, bu düzenin temellendirdiği gündelik yaşamın ve gene bu düzenin algılanabilir kıldığı oluşumun temelden sorgulanabileceğini asla kabul etmez.[28] Devrimci proje ise bu doğrusal ülkünün tam karşıtıdır. Kollektif yaşamın devrimci projede yansıyan bütünsel değişimi "tarihin doğrultusu" ile ilgili meşruiyetçi ve sağlamcı bir kavrayışa indirgenemez; bu tür bir kavrayış, başlangıca dönüşü, kollektif bir özedinim yoluyla zamanın yeniden başlamasını öngören her türlü yaklaşıma karşıdır. Bu nedenle ilerleme ile devrim arasındaki çelişki, ilerleme ideolojilerinin sürekli bunalımının derindeki nedenlerinden biridir. Nitekim ilerleme yandaşlarıyla aynı kültürel ortamda yetişmiş ilerleme yorumcuları da dönem dönem bu bunalımı betimlemişlerdir (Georges Sorel, Georges Friedmann).[29]

Söz konusu bunalım da gene bir öncekine koşut kesintisiz bir gelenekte doruğuna ulaşır: *Ütopya*. Bu gelenek her zaman *karşıdevrimci* önvarsayımlar ve uzantılar taşır. Ülküsel bir toplumun daracık mekânına sıkışmış ütopyanın tek işlevi küçük bir grubu gündelik yaşamın

(28) İlerleme ideolojisinin geniş kitleleri etkileyen pek çok yan ürününün başında "mutluluğa giden yol" izleği yer alır. Oysa Marx'ta da Lenin'de de mutluluk fikrine, hatta sözcüğüne bile rastlamayız. Nitekim "Che" de daha yakın geçmişte devrimcinin "mutluluğun" değil, projesine gündelik yaşamın saadetlerinin *dışında* bir boyut kazandırabilecek *başka* bir yaşamın peşinden koştuğunu vurgulamıştır.

(29) Titiz bir tarih anlayışı bu çözümlemeyi yadsımaz, tersine doğrular. Bundan kısa bir süre önce Lucien Febvre "insanlığın, ilerleme adını verdiği şeyi fethedebilmek için başlangıçtaki siperlerini ağır ağır yeniden ele geçirmek üzere gerisingeri büyük bir yürüyüş, büyük bir ricat hareketi içinde olduğunu" anımsatarak ilerleme sözcüğünün bile ne denli uygunsuz olduğunu ve fazla umursamaksızın "vaktiyle", "eskiden" ya da "bir zamanlar" diye anılan "belirsiz bir geçmişte" yerini efsanelere bıraktığını göstermiş, son erimde de "o çağın -16. yüzyıl- insanlarının çoğu için tarihsel olanın efsanevi olanla adeta içiçe geçtiğini.." belirtmiştir. Sonuçta Febvre'e göre "bu, zaman içinde geriye doğru öylesine yayılır ki bir çağın -bu örnekte Thomas Müntzer'in çağının- tüm yaşamını ve bütün davranış biçimlerini bağlar (*Le Problème de L'Incroyance au XVI. Siècle* - XVI. Yüzyılda İmansızlık Sorunu).

umarsızlığından ve yarın korkusundan korumaktır; ütopyanın beşiği her zaman ilerlemenin iflası ve kitlelerin başkaldırı hareketlerinin doğurduğu ürküntüdür. Tarihin doğrultusu üzerine bitmez tükenmez bir söylemden yorgun düşmüş devrimi oyuna getirmek için başvurulan son çaredir ütopya. Bu, ütopyanın devrimci projenin yaşayan ortamı olan tümellikten ve gerçeklikten kopukluğunu ele verir. Dolayısıyla ütopyayı devrimle karşılaştırmak yararlı olabilir ama ütopya hiçbir biçimde devrimin kategorilerinden biri olarak sunulamaz. Binyılcılığın, "insanlıkçı-liberal" ideolojinin ve "tutucu düşünce"nin, yani karşıdevrimin ta kendisinin yanı sıra toplumsal devrimi de ütopik zihniyetin biçimlerinden biri olarak tanımlayan K. Mannheim'ın ünlü denemesine (*Ideologie und Utopie* - İdeoloji ve Ütopya) yöneltilebilecek temel eleştiri budur. Ütopyacı geleneğin 18. yüzyıl sonlarında Fransa'da "devrimci zihniyetin" oluşumu üzerindeki olumsuz etkisini sergileyen Georges Sorel'in yaklaşımı çok daha yerindedir.[30]

III. Devrimci Projenin Somut Sosyolojisi

Özgül tümelliği ve tarihselliği devrimci projenin doğasını belirler ama onu hazırlık aşamasındaki devrimin gündelik oluşumu içine yerleştirmeye yetmez. Dolayısıyla devrimci projenin temel niteliklerine, sosyolojinin devrimci projenin somut biçimleri konusunda sağlayabileceği bilgileri de eklemek gerekir. Sözgelimi devrimci proje ile devrimci eylemin kesişme noktasında, olası bir devrimin taşıyıcısı olan koşulların çözümlenmesi söz konusuysa, şu ya da bu önermenin yalnızca beceriksizce formüle edildi-

(30) Bununla birlikte Sorel'in, zora koşut saydığı ütopyayla şiddete koşut saydığı mitos arasında kurduğu karşıtlık ilişkisini hiç de benimsemediğimizi belirtmeliyiz. Sorel'e göre devrim "mitosu" 1871 Komünü'yle birlikte bütünüyle çökmüştür, oysa proletaryanın şiddeti devrimci sendikacılık akımında tarihsel bir yapıcılık biçiminde yücelecektir. Sorel'in düşüncesindeki ikircilliğin tümü işte bu fazla apaçık, fazla köşeli ayrımlar içine sıkışmıştır.

ğini belirtmek o önermenin temelsiz olduğunu kanıtlamaya yetmez.

Nazi işgalinden kurtuluşun ertesinde allak bullak durumdaki Fransa'da beklenen devrimi omuzlamak üzere dönemin "Stalinci" Komünist Partisi'ne almaşık olabilecek bir "Devrimci Demokratik Derleniş - DDD" (Rassemblement démocratique révolutionnaire) oluşturmaya giriştiğinde Sartre da bunu kavrar. DDD'nin başarısızlığı üzerine "Hareket *yaratılmaz*" diye itirafta bulunur: "Derleniş için koşullar yalnızca görünüşte elverişliydi. Derleniş amacı nesnel durumla tanımlanmış soyut bir gereksinime yanıt veriyordu, insanların reel bir gereksinimine değil. Bu yüzden de insanlar o derlenişe katılmadı." Burada Sartre devrimci projenin zihinsel tasarımlarının çözümlenmesinde iki düzey arasında yapılması gereken ayırımı ortaya koymaktadır.

Sosyolog, devrime girişmiş bir halkın nesnel -ve Marksistlerin hemen ekleyeceği gibi sınıfsal- durumla belirlenmiş soyut özlemlerinin ülküsel içeriğini belirlemeye çalışabilir, ama bunu ancak toplum kitlesinin (gerçekten duyduğu özlem ve gereksinimlerince belirlenen) somut zihinsel tasarımları üzerinde başka yöntemlerle toplayacağı verilerle karşılaştırılacak bir model, bir sınama çerçevesi oluşturmak amacıyla yapabilir. Gözlem alanının sınırlarını belirleyen bu "varolan ile istenen arasındaki diyalektik" (Henri Bartoli) çerçevesinde devrim sosyoloğu, devrimin bütün evrelerinde toplum kitlesinin soyut özlemleri ile somut kollektif tasarımları arasında ortaya çıkabilecek (büyük olasılıkla ortaya çıkacak) uzaklığı ölçmek için gerekli inceleme araçlarını (kaynakların eleştirel çözümlemesi yoluyla) edinebilmek için de tarihçinin yardımına başvuracaktır. Sosyolog ayrıca halk özlemlerinin devrimin önderlerince dile getirilen formel anlatımlarının, bu özlemlerin kitlelerin nesnel durumunun değerlendirilmesiyle belirlenen gerçek düzeyiyle örtüşme ölçüsünü saptayabilmeli ve böylece başlangıçta girdiği yola dönebilmelidir.

Bu tür bir şemayı somut durumlara gereğince uyarlayabilmenin ne denli güç olduğunu gizlemeye çalışmak boşuna olur. 1917 Devrimi tarihçilerince en çok başvurulan tanıklardan biri, "Menşevik-enternasyonalist" Suhanov Ekim ayaklanmasının arefesinde Petrograd halkının "ruh halini" çözümlemeye çalışırken şöyle yazar: "Pek çok değişik ruh hali vardı. Herkesin paylaştığı tek ortak duygu 'Kerenskicilik'ten nefret, yorgunluk ve korkunç bir öfke ile barış, ekmek ve toprak özlemiydi... O haftalar boyunca, daha önce hiç yapmadığım kadar fabrikaları dolaştım, kitlelere seslendim. Edindiğim açık izlenim, duyguların çelişkili ve sakınımlı olduğuydu. Evet, statüko artık dayanılmaz duruma gelmişti ama statükoya son vermenin ya da ayaklanmaya girişmenin zorunluluğuna gelince bu noktada kimse pek kararlı değildi". İşçi ve asker kitlelerinin "kararsızlığını" görerek ayaklanmanın başlatılmasına karşı çıkan Zinovyev ve Kamenev gibi bazı Bolşevik önderlerin hep örnek gösterilen tereddütleri de zaten büyük ölçüde buradan kaynaklanıyordu. Nitekim 16 Ekim'de parti merkez komitesinin kesin karar toplantısında da Zinovyev ve Kamenev gene kitlelerin "uyuşukluğu" temel gerekçesiyle silahlı ayaklanma gününü erteletmeye çalışmışlar, hatta silahlı ayaklanma ilkesine bile karşı çıkmışlardı.

Kollektif ruhun gizleri karşısında devrimci önderlerin düştüğü kararsızlığı bu gizler kadar özenle incelemelidir sosyolog. Çünkü her ikisi de devrimci projenin yüzeye çıkışının göstergesidir. Bu göstergeyi yanlışsız belirlemenin önemi ne denli tartışmasız ise bunun için başvurulacak yöntem de o denli güçlüklerle doludur. Üstelik güçlük, yöntemin nesnesinin uçsuz bucaksızlığıyla ve göreli belirsizliğiyle de ısnırlı değildir. Dahası bu yöntem, Marx'ın *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*'nin (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı) önsözünde ortaya koyduğu temel kuralı da tanımazlıktan gelir. Marx'a göre toplumsal dönüşümleri çözümlerken "üretimin ekonomik koşullarının -doğabilimlerinin kesinliği ölçüsünde belirle-

nebilecek- maddi dönüşümüyle, insanların bu [toplumun maddi üretim güçleri ile mevcut üretim ilişkileri arasında - ç.n.] çelişkinin bilincine vardığı ve onu sonuna değin götürdüğü hukuksal, siyasal, dinsel, estetik ve felsefi, kısaca ideolojik biçimleri her zaman birbirinden ayırt etmek gerekir. Nasıl herhangi biriyle ilgili görüşümüz onun kendisiyle ilgili görüşünü temel almazsa, *böylesi bir dönüşüm dönemini de onun kendisiyle ilgili bilincini temel alarak yargılayamayız.* Tersine bu bilinç maddi yaşamın çelişkileriyle, toplumsal üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyle açıklanmalıdır (...). İşte bu nedenle insanlık ancak yerine getirebileceği görevleri üstlenir".

Buna karşı Marx'ın *The Civil War in France*'ı (Fransa'da İç Savaş) yazarken 1871 Komün deneyimini günü gününe izleyerek irdelediği yeni türde bir siyasal iktidarı "üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümüyle" ilgili verilerden bağımsız olarak çözümlemeye giriştiğini belirtebiliriz ama Marksist tarih anlayışıyla ilgili bir karara varmanın yeri burası değil. Gene de incelememizin bu bölümünün niçin görünüşte Marx'ın uyarısıyla bu ölçüde çelişen bir soru işaretiyle kapandığını açıklamakta yarar var.

Kısaca şöyle: Herhangi bir iktidar yapısını, çok çeşitli kaynakları arasında kendine özgü dilini, belleğindeki anıları, simgeler dizgesini, hatta kuttörenlerini yerli yerine oturtmadan incelemek olanaksızdır. Kurumların ardında yatan toplumsal bağıntıların ve ekonomik güçlerin işleyişini irdelemeden önce sözcükler üzerinde anlaşmak ve dışavurdukları siyasal olguların doğasıyla ilgili pek çok ipucu sunan göstergelerin anlamını sorgulamak kaçınılmazdır. Yeni bir iktidarın doğuşunun yandaşları ve karşıtları için ne anlama geldiği, bir tarafın ondan ne beklediği ya da öbür tarafın neden korktuğu ve her birinin kendisini bu olayla nasıl ilişkilendirdiği, son erimde de yeni iktidarın hangi tarihten oluştuğu ve o tarihin bilincine nasıl vardığı sorusunun yanıtı işte o sözcüklerin ve göstergelerin dolayımından geçer. Devrim kendi başı-

na kendine özgü düşünsel bir evren yaratır ve yandaşlarının devrimi niçin yaşayan bir gerçeklik olarak duyup yaşadığı, karşıtlarının (daha genel olarak devrimin dışında kalanların) ise onu niçin kuraldışı bir olgu gibi gördüğü ancak bu evreni inceleyerek açıklanabilir. Devrimin yandaşları ile karşıtları arasında gerek semantik gerekse psikolojik düzeyde temel bir uyuşmazlık vardır ve bu uyuşmazlığı basit bir "çıkarlar" karşıtlığına indirgeyerek anlamak olanaksızdır.

İKİNCİ BÖLÜM
DEVRİMCİ EYLEM

"Az çok başarıya ulaşmış halk ayaklanmalarının varlığı bir devrim için yeterli değildir. Bu ayaklanmalardan sonra, kurumsal yapıda, yeni yaşam biçimlerinin oluşup pekişmesine olanak verecek kalıcı bir yeniliğin de ortaya çıkmış olması gerekir."

Pyotr Kropotkin
Büyük Devrim

Eski dünya sanki bütünüyle ortadan kalkmış gibi artık her şey olanaklı gözükmektedir. Henüz yaratılmamış olan yeni şimdilik kendine özgü normlar dizgesinin arayışı içindedir. Devrim yeniyi kendi içinde taşımaktadır ama onu yaratabilmesi için yanlızca zafere ulaşmış olması yetmez. Devrim her geçen gün kendi geçmişinden soyunarak kendi mitoslarını düzene koymaktadır. Evrensel projesine gerçek bir içerik kazandırmaya, bağlantılı olduğu grupların somut toplumsal zamanı ve mekânı içinde o projeyi görelileştirmeye çalışmaktadır; ama bu zaman ve mekân da devrimin aşındırıcı etkisinin altındadır. Dolayısıyla devrim, eski düzendekinden olabildiğince farklı bir içerik ve anlamla donanmış yeni bir toplumsal denetim türü tanımlamak zorundadır. Bu yaşamsal anda zorunlu tercihleri kim gerçekleştirir?

Başından belirtmeli ki, zafere ulaşmış devrimin gündelik boyutuyla ve örgütlenme biçimleriyle, yani eylem içindeki devrimle ilgili çözümlemelerde hep bir tartışmanın ağırlığı duyulur. Bu tartışmanın konusu, kitlelerle devrimci önderler arasındaki ilişkilerin biçimini ve geleceğini gündeme getiren halkın kendiliğindenliği sorunudur. Devrimler sosyolojisi, bu sorun üzerindeki tartışmanın kuramsal boyutlarını dikkate almak zorundadır. Eylem içindeki devrimin, devrimci uyanıklığı, yürek temizliğini ve şiddeti içiçe barındıran gündelik boyutu gözlemlenirken sorunun gerçekliği bütün açıklığıyla ortaya çıkar. Ve devrimci yönetimin genel gidişini derinden belirleyen bu sorunun etkileri, genellikle devrim ertesinin belirleyici

özelliklerinden birini oluşturan coşkusuzlaşma olgularına dek uzanır.

I. Devrimci Eylemde Kendiliğindenlik ve İradilik

Oluşum içindeki devrimin bağrında ateşli ve ateşli olduğu kadar da yanlış terimlerle tanımlanmış bir çekişme hüküm sürer ama sosyolog bu yanlışlığı değiştiremeyeceğini başından bilmek zorundadır. Çekişmenin bir kanadını oluşturanların savunduğu "kendiliğinden" devrim, "devrimci durum" geldiğinde halkın kendi içinden fışkıracaktır. Öbür kanatta yer alanların öngördüğü "iradî" devrim ise o ünlü "elverişli an"da devrimci önderlerin vereceği "kesin sonuca götürücü" kararın ürünü olacaktır; bu karar anında her şey olanaklıdır ve henüz yeraltında bulunan devrimin zafer ya da ölüm yolunu tutması devrimci önderlerin iradesine bağlıdır. Gene de sosyolog, 20. yüzyılda özellikle Batı Avrupa'daki devrimci hareketlerin uğradığı bazı büyük yenilgilerin kuramsal zemini olmak gibi anlaşılması güç bir işlev gördüğü hiç abartısız öne sürülebilecek ve taraflar arasında böylesine uçurumlar açan bir sorunu incelemekten kaçınamaz.

İspanyol devrimcilerinin 1936-39 arasında bu anlaşmazlık yüzünden parçalandığını, halk kitlelerinin kendiliğinden eyleminden doğmuş ve bir kurum biçiminde taşlaşmaktan sakınabilmek için durmaksızın yüzünü o kitlelere çeviren bir proleter iktidar partisi projesinde anarşizmin ülküleriyle Leninist gerçekçiliği bağdaştırmak için boşuna çabalayarak kendini tüketen Andrès Nin gibi en seçkin önderlerinden birinin trajik yazgısının temelinde bu anlaşmazlığın yattığını unutmamak gerekir. "Mutlak bir zorunluluk olan yönetici organın hükümet adını taşımasını istemiyorsanız, dilerseniz yürütme komitesi, devrimci komite ya da halk komitesi adını verelim ona, ama gelin hepimiz yazgımızı yerine getirelim ve kuralım bu yönetici organı" diyen Nin çok geçmeden bir zanlı durumuna gelmiş ve az sonra da hem resmî cumhuriyetçi hü-

kümetin hem de devrime komuta etmek üzere Stalin'e sadık komünistlerce dayatılan yeraltı aygıtının düşmanlığını çekmiş, resmî açıklamaya göre esrarengiz bir biçimde katledilmiştir. Esrarengizlik, fazla aydınlıkta yolunu şaşıran dümenleri örtbas etmek için birebirdir.

Sosyoloğun hem düşü hem de büyük korkusu olan gerçekliğin burada bazı ipuçları yok değildir. Devrimci projeyi gündelik yaşamın somutluğuna aktaran her devrimci hareket, bir yandan daha ilk anda bu projenin kollektif yaşamını koruma zorunluluğuyla karşılaşır, bir yandan da gerçekliğinden kuşku duyulamayacak nedenlerle onu dar gruplara emanet eder. Bu bakımdan örgüt süreçleriyle ve "küçük grupların" evrim tarzlarıyla ilgili pek çok ürün vermiş olan çağdaş sosyoloji için oldukça tanıdık bir düzlemde yer alır. Ve işte bu alanda, çözümlemelerinde devrim olgusunu temel alan J. Moreno'nun adı çok özel bir belirginlikle öne çıkar.

Devrimin de bir grup olgusu olduğu ve bu özelliğiyle son erimde de olsa uygun teknikler kullanılarak sosyometrinin laboratuvarında yeniden üretilerek belirginlikle sınanabileceği görüşünden yola çıkan J. Moreno, "kitlelerin eyleme ve yeni düzeni benimsemeye nasıl hazır tutulabileceği, kitlelerin kendiliğindenliğinin nasıl seferber edilebileceği ve varolan toplumsal düzenin değiştirilmesine kendiliğinden katılıma kitlelerin nasıl yöneltilebileceği" sorularını yanıtlamayı amaçlayan bir "kendiliğindenlik- yaratıcılık" kuramı geliştirmiştir. Moreno'ya göre "insanların eyleme hazır olabilmesi için, gizilgüç durumundaki enerjilerinin serbest kalmasını sağlayacak bazı yöntemlere başvurulması kaçınılmazdır" (*Fondements de la Sociométrie* - Sosyometrinin Temelleri).

Moreno sosyometrinin devrim olgusunu ayrıştırıp yeniden kurmasını sağlayan "üç işlem kategorisi" belirler:

- "yeni düzenin bilincine varma, yaratıcılık kategorisi";
- "kitlelerin uyuşukluklarını atıp düşlenen ülküyü gerçekliğe dönüştürmeye yöneldiği kendiliğindenlik kate-

gorisi";

- "hem peygamberin ya da önderlerin hem de kitlelerin harekete geçmeye hazır duruma gelmesini sağlayan özgürleşme kategorisi".

Moreno üçüncü kategoride "devrimin önderinin ya da önderlerinin, ilgili toplumun bağrında şimdiki zamanda etkili olan sosyodinamik güçlerin ağırlığını tartmalarını sağlayan sosyometrik sezginin keskinliğini" vurgular.

Küçük grupların konumundan devrime girişmiş kitlelerin bulunduğu konuma böyle birdenbire sıçraması[31] ve sosyometrinin ayaklanmaları laboratuvar boyutlarına indirgeyebileceği yönündeki en azından olağandışı savı, sosyologlar ile psikologların sosyometrinin kurucusu Moreno'ya yöneltmekten geri durmadığı eleştirilerin özünü oluşturur. Moreno'ya göre sosyometri "gelecekte dünyanın terapi temelinde örgütlenmesinin" aracıdır; nitekim "daha yirmi beş yıl önce Philadelphia'da dünya devrimlerinin önümüzdeki ilk durağının bu olması gerektiğini bildirdiğini" anımsatır (*Psychothérapie de Groupe et Psychodrame* - Grup Psikoterapisi ve Psikodram). Gene de bu çözümlemeler en azından "halkın kendiliğindenliğini" sosyoloğun ilgi merkezine yerleştirmesi bakımından anımsanmaya değer.

Ne var ki kendiliğindenlik kavramının Darwin sonrası tartışmaların düzleminden birdenbire çıkıp Lenin'le birlikte ideolojik kavgaların kapalı düzlemine inmesinden beri bu kavram bilimsel araştırma alanını terketmiş gibidir. Lenin 1902'de *Çto Delat* (Ne Yapmalı?) adlı ünlü yapıtında, yüzyılın başında "işçileri bilinçliliğe ve bilinçli mücadeleye yükselten kendiliğinden uyanışın" doğuştan bazı erdemler taşıdığını öne süren "ekonomist" Rus sosyal demokratlarının savlarını pek çok kanıta başvurarak çürütme görevini üstlenir ve söz konusu bilinçlenmeyi

(31) Moreno bir başka incelemesinde Marksizm'in toplumsal devrim kavramını "sosyolojik yorumlama hatası" olarak niteler ve Marx'ı bu kavramı, mücadele içindeki toplumsal sınıfların oluşturduğu global bütünler düzeyine yerleştirmekle eleştirir (*Le Méthode Sociometrique en Sociologie* - Sosyolojide Sosyometri Yöntemi).

"sosyal demokrat kuramla silahlanmış ve işçilere yaklaşmak için yanıp tutuşan devrimci bir gençliğin" konumuna başvurarak açıklar. Böylece tartışmayı kendiliğinden devrim ile iradî devrim arasındaki karşıtlık düzlemine yerleştirir ve "bilinçliliğe" güvenmeyip kendiliğindenliğin peşinden koşan devrimci aydını yerer: "O halde bilinçlilik ile kendiliğindenlik arasındaki ilişki sorunu çok büyük önem taşır ve ayrıntılarıyla incelenmeyi gerektirir." Burada söz konusu olan çelişki değildir: "Kendiliğinden' unsur temelde 'bilinçliliğin' tohum halindeki biçiminden ibarettir"; işçilerin mücadelesi en ilkel kendiliğindenlikten, hem "devrimci" bilinçle donanmış hem de gücünü ve benzersizliğini oluşturan dolayımsızlığı yitirmemiş bir kendiliğindenliğe doğru yol alır. "Kendiliğindenliği" salt kendisi için yücelten sosyal demokrat ideologların açığa vurduğu bu tehlikeli tapınç, gündelik devrimci mücadele düzeyinde proleter hareketinin kendiliğindenliği ile iradîliğini bağdaştırmak gibi kat kat daha vazgeçilmez bir çabadan bağışık tutar onları. Kendiliğindenliğin ikircilliği diyalektik işleyişin merkezinde yer alır: "Bilinçliliğin kendiliğindenliğin altında ezilmesi de kendiliğinden gerçekleşir."

Lenin "işçi hareketinin kendiliğinden gelişmesinin bu hareketi dosdoğru burjuva ideolojisine boyun eğdirmekle sonuçlandığını" ve dolayısıyla "kitle hareketinin yepyeni kuramsal, siyasal ve örgütsel görevler dayattığını" başından kabul etmenin zorunlu olduğunu kolayca kanıtlar. Bu, kitlelerin eylemine kılavuzluk eden örgütlü parti kuramının ilk taslağıdır. Lenin bu kuramı *Gosudarstvo i revolyutsiya* (Devlet ve Devrim) adlı yapıtında bu kez Marx'ın Paris Komünü'yle ilgili ünlü yapıtı *The Civil War in France*'ın fazla "kendiliğindenci" bir yorumuna karşı çıkarak tamamlayacaktır.

G. Lukács *Çto Delat*'tan 20 yıl sonra *Geschichte und Klassenbewusstsein*'da (Tarih ve Sınıf Bilinci) Lenin'in temel savını yeniden ele alarak daha da pekiştirir. Kendiliğindenliği "kitlelerin en temel sıkıntı ve mücadelelerinin"

düzeyine yerleştirir, proleterlerin "umutsuz ve dolaysız bir savunmaya yönelik kendiliğinden ve bilinçsiz eylemlerden başlayıp aralıksız bir toplumsal mücadeleden" geçerek bir sınıf durumuna gelmesinde kendiliğindenliğin nasıl işlediğini gösterir. 1811-12'de İngiliz işçilerinin makineleri tahrip ettiği (hareketin kendisine yakıştırdığı esrarengiz ve elbette efsanevi önderi "Komutan Ludd" dolayısıyla Luddizm adıyla anılan) şiddet dalgası, kitlelerin kendiliğindenliğinin o usdışı (Leninizm'in kategorisini kullanırsak bilinçsiz) dolaysızlığını örnekler. Lukács bunun hemen ardından, genellikle ve haksız biçimde kendiliğindenliğin karşısına konulan devrimci örgütlenme sorununa eğilir. Devrimci parti devrimi "örgütlemekten" çok devrimi kendi kendisine açımlar. Sloganları ve eylem planlarıyla kimi zaman kitlelerin "eylemli kendiliğindenliğinin" adeta "peşine takılır", ama kitlelerde "henüz onlar için bütünüyle açık olmasa da kendi öz iradelerinin nesnelleşmesi, kendi sınıf bilinçlerinin açık ve örgütlü biçimi olduğu yönünde ortaya çıkan duygu dolayısıyla" en azından onların "güveninin" örgütlü ocağıdır. Hiç kuşkusuz burada siyasal omaktan çok ideolojik bir postüla durmaktadır. Nitekim Merleau-Ponty ve Sartre partinin zaaflarını açığa vurmakta hiç de güçlük çekmeyeceklerdir. Lukács'ın kendisi de Sovyet deneyiminden, kendi sıkılgan deyişiyle "örgütlenme biçimlerinin kısıtlılığının" pek çok örneğinin çıkarsanabileceğini kabul eder. Her devrim, işleri çekip çevirmeye talip olan ve sürekli yenilenen pek çok aday (bu "yönetmenlerin" işlevinden ve yazgısından daha sonra söz edeceğiz) arasından benimseyeceği önderleri açıklıkla ayırt eder, ama sonunda gerçekten bu önderleri de aşar. 1966-67'nin Çin'ine gelmeden önce 1917'nin Rusyası da kendi "kızıl muhafızlarını" ve bunların "devrimci atılımlarının" taşkınlığını tanımıştır.

Lenin ve Lukács'ın benimsediği tutumda belirleyici tartışma konusu devrimci partinin yapısı ve kitlelerle ilişkisinin doğasıdır. Adamakıllı merkezîleşmiş bir partiyi yorulmak bilmeden yaratıp örgütleyen Lenin'e bu nok-

tada karşı çıkanlardan biri, başlıca kaygısı "halkın halk tarafından yönetimini" gerçekten güvence altına alabilmek için devrim zafere ulaştıktan sonra da halk içindeki kaynaşmayı, kitlelerin kendiliğinden yaratıcılığını korumak olan Rosa Luxemburg'dur: "Sınırsız bir basın özgürlüğü olmadan, dernekleşme ve toplanma önündeki her türlü kısıtlama kaldırılmadan büyük halk kitlelerinin egemenliğinden söz etmek bütünüyle olanaksızdır" (*Die Russische Revolution* - Rus Devrimi). Dahası "halkın bütün kitlesi kamu yaşamına katılmalıdır. Yoksa Sosyalizm bir avuç aydının kapalı kapılar ardındaki tartışma masasından tebliğ edilmiş, bağışlanmış demektir". Ve Luxemburg Rus halk kitlelerinin 1917 Devrimi'ne katılımının gitgide daralmasından yakınır.

Lukács, Rosa Luxemburg'un uzakgörüşlülüğünün hakkını vermekle birlikte, "proletaryanın partisine siyasal yönetim yeteneğini kazandıran örgütsel uğraklar" kuramını derinleştirmediği ve bir yanda örgütlülükle, öbür yanda örgütlülüğün itişiyle gitgide daha "bilinçli" duruma gelen kendiliğindenlik arasındaki gelgitin diyalektiğini işlemediği için eleştirir. Lukács'a göre devrimin gündelik akışı içinde kitlelerin görevleri ile yöneticilerin görevleri arasında (bürokratik yapılar biçiminde donup kalması kaçınılmaz olan) işlevsel bir bölünüm yerine, kitle inisiyatifleriile daha örgütlü grupların (son erimde proletarya partisinin) tercihleri arasında bir ardışıklık ve aynı zamanda da bir cephe birliği oluşmasını sağlayan bu diyalektiktir. Bu yaklaşım, devrimci kuram sapasağlam dursa bile devrimin akışı içinde zihinsel ve toplumsal değişikliklerin hızına ve derinliğine asıl ağırlığı vermek demektir. Devrimci kuram da "örgütü, kuram ile pratik arasındaki dolayımın biçimi olarak tanımlar. Ve her türlü diyalektik ilişkide olduğu gibi burada da diyalektik ilişkinin unsurları ancak dolayımları içinde ve bu dolayım aracılığıyla somutluk ve gerçeklik kazanır".

Devrimler sosyolojisi, çağdaş devrimci kuramın bu temel yönünü derinlemesine kavramak zorundadır. Çünkü

kollektif kendiliğindenlik sorununa hangi açıdan yaklaşırsa yaklaşsın, bir parti içinde toplanmış olsalar da olmasalar da devrimin yöneticilerinin kendiliğindenlik karşısındaki tutumunu irdelemeksizin bu sorunu çözümleyemez. Ama öte yandan, sözünü ettiğimiz kuramsal tartışmaların, *halk kitlelerinin kendiliğindenliğinin iki düzeyi* arasındaki önemli ayırımı da hayli bulanıklaştırdığı söylenebilir.

A) Birincisi, *dolaysızlık* ve *gündeliklik* düzeyinde kollektif kendiliğindenlik, sosyologların çok sık sözünü ettiği "toplumsal kaynamanın" eyleme dönüşmesi biçiminde algılanabilir. Yanlı önvarsayımlardan yola çıkmayan gözlemciler hiçbir özel hazırlık ya da önbelirti olmaksızın, birdenbire ve çok daha garibi öndersiz ortaya çıkmış çok sayıda devrimci hareketin varlığına tanıklık eder. Sartre'ın Fransa'da Mayıs 1952'de patlak veren kitle gösterileriyle ilgili şu sözlerindeki alaycılık yalnızca görünüştedir: "*Kendi kendine* doğan, elebaşıları olmayan bir hareket, ha? Bunun altında bir şeyler olmalı" (*Les communistes et la Paix* - Komünistler ve Barış). Bu sözler, belirli bir yorum sorunsalı göze alınamadığından "kendiliğinden hareketler" üzerine ciltler dolusu ayrıntılı inceleme kaleme alarak kendini tatmin etme refleksine karşı bir uyarıdır. Kollektif kendiliğindenlik, filanca "devrimci" hareketin varlığından başka bir şey bilemediği için yalnızca "kendiliğinden doğduğunu" ya da geliştiğini ilan etmenin ötesine geçemeyen sosyoloğun aczinin bir itirafı değil, sosyolojik çözümlemenin bir kategorisi olmalıdır (ki Moreno'da bile ancak bir ölçüde böyledir). Burada da tarihçiden öğrenilecek şeyler vardır. Binlerce örnek arasında şunlar sayılabilir:

- 11. ve 12. yüzyıllarda dinsel ve siyasal önderlerin örgütleyip yönettiği "resmî" Haçlı Seferleri'nden önce halk arasında ortaya çıkan Haçlı Seferleri sırasında "inanılmaz büyüklükteki kalabalıkları sürükleyen duygular, insan yığınlarını harekete geçiren en karmaşık -ve en az incelenmiş- duygulardır: Daha iyi yaşam koşulları için

beslenen gizemli bir umut, kutsal kalıntılara duyulan inanç, halk arasındaki ahiret inançları, putperestliğin kalıntıları, neredeyse fiziksel bir genişleme gereksinimi, yağma açlığı, meçhule duyulan özlem, müminler yığınının (...) kendi kilise yaşamını kendisinin kuracağı ve dinsel yaşamdan payını alacağı yepyeni bir iman yolu arayışı."[32] İnsanlık tarihinin en zengin ve belki de amaçlarına en çok ulaşmış devrimci projesini eyleme dönüştüren Haçlı Seferleri dört yüzyıl boyunca hem olağanüstü kendiliğindenliğini, hem de ölümle yaşamın benzersiz biçimde serpildiği "kollektif bir mitoloji yaratma gücünü" sergiler.

- 17. yüzyıl ortalarına doğru Doğu illeri dışında bütün Fransa'nın kentlerinde (Dijon, Bordeaux, Rouen, Moulins, Agen, Aix..) ve kırlarında ("çıplak ayaklı" Normanlar) patlak veren halk ayaklanmalarını inceleyen en son araştırmacılardan Sovyet tarihçi B. Porçnev şöyle der: "Ne örgütlü ayaklanmalardan ne de gerçek bir disiplinden söz edilebilir; bütün bu hareketler kendiliğindenlik niteliği taşır" *(Les Soulèvements Populaires en France de 1623 à 1648* - 1623'den 1648'e Fransa'da Halk Ayaklanmaları).

- 1789'da köylerde ve irice kırsal kasabalarda ortaya çıkan "Büyük Korku" halk içindeki kendiliğinden kaynaşmaları örnekler. Bu hareketin temellendirdiği ve "kökenleri, yöntemleri, bunalımları ve akımları bakımından kendi özerkliğini taşıyan bir köylü devriminin"[33] etkisi bütün devrim boyunca duyulur. Durmadan yinelenen kendiliğinden kırsal ayaklanmalar Paris ve öteki büyük kentlerdeki devrimle koşut ilerler. G. Lefebvre bu ayaklanmaların resmî "devrimin siyasal akışıyla hiçbir zorunlu bağı olmaksızın" patlak verip yayıldığını da büyük isabetle belirtir. Şubat 1848'den önce de 1846-47'de gene kırlarda bu türde çok sayıda ayaklanma olacaktır.

(32) P. Alphandéry ve A. Dupront, *La Chrétienté et l'Idée de Croisade.*
(33) G. Lefebvre, *La Révolution Française et les Paysans* ve *La Grande Peur de 1789* (Fransız Devrimi ve Köylüler, ve 1789'daki Büyük Korku).

1789 Devrimi halkın kendiliğindenliğinin daha pek çok örneğini sunar: Krallığın yazgısının belirlendiği 20 Haziran ve 10 Ağustos günlerinde olanların temelde "*sans-culottes*" gruplarının anonim inisiyatifinden kaynaklandığı, Paris halkının geniş kesimlerinin de onları izlediği artık kesinleşmiş sayılır. 1792'de "ilk terör" dönemine damgasını vuran "Eylül kırımları" da krallığı geri getirmeye yönelik bir sözümona "aristokratlar komplosunun" olası sonuçlarının doğurduğu kollektif korkuyla bağlantılı gözükmektedir.

- 1848'de Şubat Devrimi'nin kendiliğinden gerçekleştiğini tarihçilerin çoğunluğu itiraf eder: Ayaklanma hiçbir plana ya da yönergeye dayanmaksızın Paris'i ele geçirmiştir. Bu kendiliğindenlik karşısında şaşkına dönen kral ve hükümet, ayaklanmanın arkasında karşı konulamayacak kadar geniş kapsamlı ve çok güçlü bir komplonun bulunduğunu sanarak yanılır. Louis-Philippe ve Guizot, ilk günlerinde kendisini bir devrim saydığı bile henüz kuşkulu olan ayaklanma karşısında çareyi kaçmakta bulur. Geçici hükümetin kuruluşundaki trajikomik olaylar devrimci bir programın değil mutlak bir karışıklığın hüküm sürdüğüne tanıklık eder.

- 1871 Paris Komünü, en becerikli "yönetmenlerinden" biri olan gazeteci Félix Pyat'nın tumturaklı sözleriyle, "kışkırtılmış, saldırıya uğramış ve meşru savunma durumuna itilmiş 'aşağılık kalabalığın' toplu vicdanından doğan kendiliğinden, saptırılmamış ve tezgâhlanmamış bir iktidar, *yani ünlü isimlerin nüfuzuna, şöhretlerin* buyruğuna, önderlerin saygınlığına ya da partilerin ayakoyunlarına en ufak borcu olmayan bir iktidar" değil midir? Pyat, Komün Devrimi'nin halkçı niteliğini savunurken, devrimci iktidarın özü ile onun uygulanma biçimi arasında olası her türlü ayırımı yadsır. Halkın, devrimin devinimi içinde kendisinin yarattığı kurumları hiçbir sözcü ya da üst olmaksızın doğrudan yönettiği bütünsel bir demokrasi düşüncesini uyandırır. Komün'ün tarihi, zafere ulaşan devrimin düş ile gerçeklik arasında oluş-

turduğu uzaklığın tanığıdır. Halk organları -mahallelerde kurulan teyakkuz komiteleri, kulüpler, çeşitli dernekler- belediye sarayında toplanmış Komün Meclisi'nin avucunda tuttuğu resmî devrimin uzağında soluk almak zorunda kalmıştır. "Yürüyen ve kendi kendini tanımlayan halkla" (Lissagaray) devrimin yöneticileri arasındaki ilişkilerin çelişkili anlamı Komün demokrasisiyle ilgili çözümlemenin her düzeyinde görülebilir; aslında devrimin özü de adeta burada saklıdır. Komün Meclisi yasama sorunlarında halk inisiyatifini kabul etmeye yanaşmaz; kendi içindeki tartışmaların halka açıklanmasına kıskançca sınırlamalar getirir. Nitekim Komün gazetelerinden birinin başyazarı, Kanlı Hafta içinde bir gün Komün Meclisi'ni "18 Mart Devrimi'ni gerçekleştiren o güzelim kendiliğinden örgütlenmenin dağılmasına, ilk günlerde ona böylesi yücelik ve güç kazandıran gönül yüceliğinin ve coşkunluğun tükenmesine göz yummakla" suçlar.

- 1900'lerin arefesinde genel grev amaçlı sosyalist propagandanın etkisi altındaki Andalucia'da patlak veren "kesinlikle kendiliğinden ve çok ciddi grevler" dalgası yaklaşan devrimin prologunu oluşturur: "Zaman zaman yetkililerin köylülere ücretlerin yükseltilmesinden ve anlaşmaya varmaktan yana olduklarını söylettirmelerine karşın, kimse en küçük bir talep ya da dilekte bulunmuyor, kimse müzakereyi denemiyordu. Bu tür çabaların grevin amacıyla ilgisi yoktu. Köylüler, ücretlerden çok daha önemli şeyler için grevdeydi. Aşağı yukarı iki hafta sonra toplumsal devrimin Andalucia'yı ele geçiremediği ortaya çıkınca, hâlâ ilk günlerdeki kadar ciddi olan grev birdenbire sona erdi (...), köylülerin günlündeki grev mesihvari bir grevdi"[34] Halkın kendiliğindenliği en çıplak biçimiyle görülebilir burada: Kendisinden sonuna kadar hoşnuttur ama henüz eyleme dönüşmüş devrim değilir. Mesih'in ikinci kez gelişini beklercesine yerinden hiç kıpırdamadan ergeç mukadder olan devrimi beklemekte, "büyük gecenin" öncesindeki arefe gecesini gözünü kırp-

(34) E. Hobsbawn, *Les Primitifs de Révolte dans l'Europe Moderne*.

madan ibadetle geçirmektedir. Görüldüğü gibi bu koşullarda "taleplerin" formüle edilebileceği bir düzlem söz konusu değildir. Gene de yetkililerin (ve daha sonra sosyologların) yağdırdığı soru yağmurundan yorgun düşen köylüler yer yer basmakalıp bazı açıklamalarda bulunurlar: Örneğin "daha iyi ücret" ya da iş güvencesi istemektedirler. Halk devrimlerinin doğasını biraz kavramış bir devrim sosyoloğu bu tür aldatıcı görüntülere kapılmayacak ve "köylülerin ücretlerden çok daha önemli şeyler", anket formlarında asla yer almayan "şeyler" için grevde olduğunu teslim edecektir.

- 1905'te Rusya'da ilk işçi ve köylü *sovyetleri* kendiliğinden doğar. Şubat 1917'de Petrograd'da gerçekleşen devrimin kendiliğindenliğini başta Troçki olmak üzere bütün gözlemciler belirtir. Çarlık'ın başkenti beş gün içinde kadın ve erkek işçilerin, askerlerin, hatta bir devrime katkıda bulunduklarının hemen hiç bilincine varmaksızın halkın arasına karışan burjuvaların gitgide kat kat daha büyük kitleler halinde katılmasıyla ilerleyen anonim bir devrime kıskıvrak yakalanır. 27 Şubat'ta kurulan "Geçici Yürütme Komitesi", "işçilerin, askerlerin ve toplumun temsilcilerinden" oluştuğunu bildirir; bu ifadenin belirsizliği bile komiteyi doğuran hareketin doğasını açığa vurur.[35]

Konseylere dayalı özyönetim sosyalizmi gibi zengin ve değişken bir gelenek de böyle bir temele dayanır. 1918-20 arasında Almanya, Avusturya, Macaristan, İtalya ve başka ülkelerde konseyler yerden mantar gibi fışkırır.[36] Bu geleneğin sosyolojik bakımdan çarpıcı bir özelliği vardır. Gerçekten de bu gelenek kollektif kendiliğindenliğin yalnızca bazı kurumların değil, aynı zamanda bazı mitosların da taşıyıcısı olduğunu öğretir. İşçilerin ve köylülerin özyönetimi mitosu halkın düşünüş tarzında

(35) François-Xavier Coquin, *La Révolution Russe* (Rus Devrimi), Que sais-je? dizisi, No: 986.

(36) Voline, *La Révolution Inconnue, 1917-1921* (Bilinmeyen Devrim, 1917-1921); Max Adler, *Démocratie et Conseils Ouvriers* (Demokrasi ve İşçi Konseyleri).

kuşkusuz en canlı olanıdır. Bu gelenek devrimin gündelik boyutunda dolaysız anlamı olan çok yalın kategorilere ayrıştırılabilir: Mutlak eşitlikçilik, artık efendisizleşmiş olan makineler karşısında emekçilerin birleşik cephesi, kardeşlik-çalışma, iş araçları üzerinde tam yetki sahibi olan ve yeni bir hükümranlık yapısı kurmak üzere bir araya gelecek grupların özgürce oluşması... Son erimde, *küçük grupların* yaratımı ve eylemi olan kendiliğinden kurumlar düzleminde toplumsal devrimi adeta evcilleştirerek devrimin kendisini geçersiz kılacak ikircil bir mitostur bu. Devasa devrimci bütünü küçültüp kesirlere bölen, düşlerken ne kadar coşkulandırsa da çatısını çatıp içine yerleşmek o kadar zor, hatta olanaksız olan kırılgan bir mitos. Ansızın yepyeni bir özgürlüğün sahibi kılınmış mütevazi insanların düşlediği, gündelik bir özsaygı biçimine dönüştürmek ve sürenin bilinmezlerine karşı korumak gereken, küçüğün güzelliğini yücelten bir mitos. Koruma kaygısı çok geçmeden üstün gelecek ve bir yanda gündelik yaşamın çok uzağında, dorukta bulunan devrimci iktidar kendi koruyuculuk misyonunu kanıtlarken, öbür yanda özyönetim çoğunlukla bir sözcük olarak donup kalacaktır. Özyönetimci devrim, kendi kurumları ve mitosları arasındaki kaçınılmaz kavga içinde tükenecektir.

Silahlı devrimci mücadele düzleminde özyönetimin karşılığı, günümüzde örneğin Latin Amerika'nın silahlı devrimle karşı karşıya olan çeşitli ülkelerinde yaşanan özsavunmadır. "Silahlı kendiliğindenlik" (Régis Debray), yani işçilerin ve köylülerin başvurduğu özsavunma, halk devrimini, düşmanın darbeleri için hedef durumuna getiren eli kolu bağlı bir konum içinde dondurur, devrimci projenin tümellik ve evrensellik yükümlülüğünden uzaklaştıran yerelleşmiş hedeflerin düzeyine indirger. Özsavunma, kendine yeterlilik bakımından, özyönetimden daha üstün bir konumda değildir.

- 1936-39 arasında Cumhuriyetçilerin yönetimindeki İspanya, kendiliğinden devrimci örgütlenme biçimlerinin

adeta bir güldestesini sunar. Bazı illerin (Andalucia, Katalonya vb.) köklü anarşist geleneğinde bu örgütlenme biçimleri mantar gibi fışkırır. Hem nicedir tartışmalı olan cumhuriyete günbegün anlam kazandıran, hem de cumhuriyeti yeni-kralcılığa ve "yeniden kazanılmış" bölgelerde ayaklanmacı generallerin kurduğu faşist nitelikli diktatörlüğe karşı savunma konumunda ortaya çıkan halk devriminin yoğunluğunun ve coşkusunun doğal izleri oralarda rahatça gözlenebilir. Tıpkı 1793'te Fransa'da olduğu gibi İspanya'da da karşıdevrimci oyunlar bir yandan aslında hiç istemeden "tabanda", yani halk arasında devrimci projeyi sürekli radikalleştirme işlevini yerine getirir, ama bir yandan da devrimin yöneticilerini bu projenin gerçekleştirilmesinde ihtiyatlı davranmaya yöneltir (bu ihtiyatlılık devrimin kendiliğinden atılımını zayıflatıp gücünü dağıtan pek çok unsur arasında kısa sürede boy gösterecektir). Askeri darbenin hemen ertesinden başlayarak köylerde, kentlerde ve bölgelerde sivil iktidarı ete kemiğe büründüren sayısız cumhuriyetçi komite birdenbire gericiliğe karşı savaşan devrimci komitelere dönüşecektir.

Malraux'nun *L'Espoir*'da (Umut) öylesine çarpıcı biçimde betimlediği Barselona kendiliğinden devrimin en canlı ve en bereketli ocaklarından biri olacaktır. Burada devrimci iktidarın sayısız ortaklaşa organı halk komitesi, savaş komitesi, savunma komitesi, yürütme komitesi, devrim komitesi, antifaşist komite, işçi komitesi, köylü komitesi, kamu esenliği komitesi gibi çeşit çeşit adlarla ortaya çıkacaktır. Bu organlar, kendilerine yakıştırdıkları yetkileri ya da ayrıcalıkları halk kitlelerine dayatmak için değil, hükümetin, partilerin ve sendikaların geleneksel erkleri karşısında kuşkusuz tutarsızlık ve belirsizlik tehlikesini taşıyan kitlelerin eylem özgürlüğünü savunmak için mücadele etmek zorundadır - nitekim kitleler bu komiteleri kendilerinin yeni egemenlik biçiminin ifadesi olarak hemen benimseyecektir. Ama İspanyol devrimi en diri güçlerini o geleneksel erklerle arasındaki çatış-

ma içinde eritecektir.[37]

- 1936'da da Fransız Halk Cephesi'nin ilk haftaları işçi grevlerinin kendiliğinden genelleşmesinin damgasını taşır. J. Danos ve M. Gibelin'e göre bu örnekte işkollarını kapsayan bir genel grev söz konusu değildir; hareketin bir ya da birkaç işyerinde başlaması üzerine grev en küçük, hatta aile ölçeğindeki işletmelere varana kadar yerel ya da bölgesel düzeyde kendiliğinden yayılmıştır.

- 1956'da Polonya ve Macaristan'da, bilindiği gibi yazgıları farklı olan gene kendiliğinden ama -Macaristan örneğinin açıkça gösterdiği gibi- hiç de beklenmedik olmayan, esrarengiz kökenlerden ya da dürtülerden kaynaklanmayan devrimler yaşanır. 23 Ekim'de Budapeşte'de parlamento binasının önünde iki, üç yüz bin kişi toplanır. Bu trajik olayın öyküsünü aktaran en iyi tarihçilerden birinin anlatımına göre "titreyen, kasılıp sarsılan, uğuldayan kalabalık bir şeyler beklemektedir ama ne beklediğini ancak Tanrı bilebilir. O kalabalığın arasında bulunan kimilerine daha sonra izlenimleri sorulduğunda alınan yanıt şudur: 'Kesin sonuca götürücü bir şeyler yapmadan geri dönemeyeceğimizi hissediyorduk. Çok büyük, çok önemli bir şeyler olmalıydı.' Yepyeni, coşku verici bir şeydir bu ve bireyi aşıp geçer. Kalabalık kendisini ulus saymaktadır artık."[38] 1920'de olduğu gibi bütün ülkede bir kez daha kendilerini ayırım gözetmeksizin "ulusal" ya da "devrimci" sıfatıyla niteleyen çok sayıda işçi komitesi ve işçi konseyi kendiliğinden ortaya çıkar. Bir İngiliz gazetecinin tanıklığına göre bunlar "fabrikalarda, üniversitelerde, madenlerde ve ordu birliklerinde seçilmiş delegelerin oluşturduğu ayaklanma organları olduğu kadar, aynı zamanda silahlanmış halkın güvenini kazanmış halkçı *self-government*'ın (özyönetim) organlarıdır da."[39] François Fejtö "binlerce başlı, kabına sığmayan, değişken, şiddetli ve kaprisli... kendiliğinden devrimi" bi-

(37) P. Broué ve E. Témime, *Le Révolution et la Guerre d'Espagne* (İspanya'da Devrim ve İç Savaş).
(38) François Fejtö, *Budapest 1956* (Budapeşte 1956).
(39) P. Fryer, *Hungarian Tragedy* (Macaristan Trajedisi).

raz lirik bir melankoliyle anar; devrimler sosyoloğu bu nitelikte bir duygudan hiçbir biçimde etkilenmemenin sorumluluğunu taşır.

Tarih yazını, olaylar kütüğünde devrimci *günlerin* tasvirine ayrıcalıklı bir yer tanır: 14 Temmuz 1789, 20 Haziran ve 10 Ağustos 1792, 31 Mayıs-2 Haziran 1793, Devrim Yılı III'ün (1795) Germinal (21 Mart-18 Nisan) ve Prairial (20 Mayıs-18 Hazian) ayları, Temmuz 1830'un "şanlı üç günü", 1848'in Şubat ve Haziran günleri, 18 Mart 1871 vb. Başkaldırı ya da ayaklanma, devrim sonrasının toplumsal düzeydeki davalarına savcılık edenlerin pek sevdiği "komplolarla" hiç ilgisi olmaksızın, tümüyle plansız ve yönergesiz gelişir. Bununla birlikte, tarih yazını kendi kaynaklarındaki boşlukları doldurduğu ölçüde, ya 20 Haziran 1792'de ve 1793 ve 1795 günlerinde olduğu gibi kendi bilgilenme ve silahlanma ağlarını kurmuş kararlı insanların oluşturduğu gruplar, ayaklanma komiteleri boy gösterir, ya da Şubat 1848'de ve Mart 1971'de olduğu gibi ayaklanmanın ansızın dolduracağı, böylece onu kendi gözünde meşrulaştıracak ve gitgide büyüyen bir yerleşik iktidar boşluğunun çok sayıda ön belirtisi ortaya çıkar. Devrimci kendiliğindenliğin yasalarının en kolay yakalanabileceği alan kuşkusuz iktidar sosyolojisidir.

B) Aynı anda hem gündelik yaşamda her de devrim süresinde ortaya çıkan ikinci düzeyde ise kollektif kendiliğindenlik gerçekte özgül örgütlenme biçimleri doğurma yeteneğiyle değerlendirilir. 1917 öncesinin Lenin'i, bu yaklaşımı entelektüalist ve küçükburjuva "sendikacılık" içinde erime tehlikesini taşıdığı için eleştirir. 1924 sonrasının Troçki'si ise aynı yaklaşımı bu kez iktidardaki devrimin profesyonelleri durumuna gelmiş örgütlü yöneticilerin halka karşı diktatörlüğü biçiminde yozlaştığı için eleştirecektir. Ama Troçki bunu yaparken daha önce 1921'de şunları yazdığını unutmuş gibidir: "Partinin devrimci tarihsel misyonunun bilincine varmalıyız. Kitlelerin kendiliğinden tepkisinde ortaya çıkan geçici dalgalan-

maları, hatta işçi sınıfının anlık tereddütlerini bile dikkate almaksızın parti diktatörlüğünü sürdürmek zorundadır". Bu düzeydeki kendiliğindenlik, deyim yerindeyse, fazla işe yarar: Yöneticilerin kitleler karşısındaki tutumunu önceden meşrulaştırır. Devrimci yöneticinin söylemindeki kendiliğindenlik ile devrimin gündelik boyutundaki kendiliğindenliği özenle ayırt etmek gerekir, ama Bolşevik yönetimin ya da başka her türlü örgütlü devrimci iktidarın, kendiliğindenliğin iki düzeyini birbirine karıştırmadan edemeyeceğini, kendini yadsımadıkça (kendisine sorarsanız devrimi yadsımadıkça) devrimci örgütlenme biçimlerinden ödün veremeyeceğini de unutmamak gerekir. Bu, yerleşik iktidarların değişmez tutumudur. Ekim 1956'da Macaristan'da, halkın kendiliğindenliğinin gerisinde kalmış ve dış müdahale tehdidiyle yüzyüze gelmiş devrimci iktidar da "halkın kendi inisiyatifiyle oluşmuş yeni özerk demokratik organları destekleyeceğini" ve "onları devlet yönetimiyle bütünleştirmeye çalışacağını" (aktaran F. Fejtö) bildirir.

Bu yeni organların hangileri olduğunu biliyoruz: 1956'da Macaristan'da *köylü, işçi, asker komiteleri;* 1962'de Cezayir'de bağımsızlığın ilanı üzerine Fransız sömürgecilerin terkettiği firmalarda kurulan *yönetim komiteleri;* Yugoslav partizanlarının Alman işgalinden karış karış kurtardığı (1943-44) Sırbistan ve Hırvatistan'da gene *yönetim komiteleri;* 1936-38 arasında İspanya'da köylerde, kentlerde ve bölgelerde oluşan yerel *komiteler;* 1918-20 arasında Almanya ve Avusturya'da *işçi ve asker konseyleri;* 1905 ve 1917'de Rusya'da *sovyetler;* 1871'de Paris'te *cumhuriyeti savunma komiteleri* ile semtlerde *teyakkuz komiteleri;* 1793'te gene Paris'te çağdaş devrimlerin kollektif belleğinde bütün benzer organların ana örneği sayılan *ayaklanma komiteleri*, "halk dernekleri" ve *sans-culotte*'ların *seksiyonları* vb. Tarihçi Albert Soboul 1793'ün bu organlarını "halk iktidarının en iyi simgesi"[40] olarak niteler ve karşıdevrim "tehlikesi" karşısında, ba-

(40) *Les Sans-culottes Parisiens en l'An II.*

zen de "şiddet sahnelerinin ortasında" bunların nasıl kendiliğinden doğduğunu, aralarındaki "sınanmış *sans-culotte*'lar" sayesinde nasıl doğaçtan örgütlendiğini, yetki alanlarının nasıl ayrımlaşmamış olduğunu betimler. "Ilımlılara karşı mücadele örgütleri" olan bu oluşumlar aynı zamanda birer paralel yönetim organıdır: Yabancıları gözetim altında tutarlar, gerçek "yurtseverlerin" tam sayısını belirlemeyi amaçlayan "yurttaşlık kartlarını" dağıtırlar, "üç renkli kokart takmamış herkesi" (karşıdevrimci komplo sanıklarını) tutuklarlar vb.

Fransız devrimci geleneği "halk dernekleri" ile "ayaklanma komiteleri"nin kesişme noktasında özgül bir devrimci organ kategorisi ortaya çıkarmıştır: *Kulüpler*. 1789'dan sonra *Feuillants, Cordeliers* ve Jakoben derneklerinin çevresinde sayısız kulüp oluşur. Jakobenler Kulübü bunların en ünlü örneğidir. Başlangıçta alışılmış türde sıradan bir seçkinler topluluğu olan Bretonlar Kulübü'nün dönüşmesiyle Mayıs 1789'da *Etats-Généraux* toplantısı sırasında ortaya çıkan Jakobenler Kulübü Kasım 1789'dan sonra Kurucu Meclis karşısında özerk ve sürekli bir kurum durumuna gelir. Çok geçmeden taşradaki pek çok "dernek" ile düzenli bağlar kurar. Önergeler Kurucu Meslis'e sunulmadan önce kulüp içinde hazırlanıp oylanır ve meclisteki görüşmelerin temelini genellikle bu önergeler oluşturur. Jakobenler Kulübü yaklaşık bir adlandırmanın yakıştırabileceği basit bir "baskı grubu" nitelemesinin çok ötesindedir: O hem devrimci uyanıklığın en yüksek makamı, hem devrimin amansızlığı üzerine çekilen söylevlerin kürsüsü, hem de önderlerin devrimin derinden akışına söz geçirebilmeleri için kaçınılmaz olan takdis töreninin gerçekleştiği tapınaktır (Mirabeau ve Robespierre daha 1789'da kulübün ilk "yürütme direktuvarında" yer alırlar). Dolayısıyla Jakobenler Kulübü özünde devrimin "yönetmenlerinin" bir araya geldiği bir paralel meclis ve geleceğin yöneticilerinin yetiştiği bir okuldur. Ama gerçek anlamıyla bir halk organı oluşturmak niyetinde değildir ve devrimin öfkesi kabardıkça ku-

lübün dışa kapalı niteliği de iyice ortaya çıkacaktır. Bundan sonra özellikle 1793'te Cordeliers gibi çok daha fazla halk katılımına dayalı kulüpler oluşacaktır. "Kızıl Papaz" Jacques Roux'nun "kamu işlerinin nöbetçisi" olarak nitelediği Cordeliers Kulübü, terör döneminin kimi en köktenci önlemlerinin esin kaynağı olacaktır.

Kimi kez "sosyolojik" tanıklıklara da sığınan bazı aceleci yorumların ayırımları bulandırma çabasına karşın, siyasal ya da dinsel mezheplere özgü tutumun tam tersine devrim, toplumsal mekânı hiç yapmacıksız biçimde kendisinin kılabildiği için, en dolaysız gündelik yaşam içinde kollektif kurumların serpilip gelişmesini sağlar. Bir halk devrimi sırasında gündelik yaşamın kazandığı zenginlik, mezhepçiliğin her türlü olağanlığa karşı çıkan karakteristik protestocu tutumuyla açık bir karşıtlık oluşturur. Aşağıda özellikle devrimci törenler ve şenlikler bağlamında bunun başka örneklerini de göreceğiz. Ama ondan önce, söz konusu halk organlarının örgütlenme tarzını ve etkinlik türlerini incelemekte ve bu organların dile getirdiği hükümranlığın, yani artık kendi yönetimini ele geçirmiş halkın egemenliğinin doğasını tanımlamaya çalışmakta yarar var.

Bu egemenliğin oluşturduğu iktidar yapısının hem *mutlak* hem de *yayılımlı* olduğu söylenebilir:

Mutlaktır, çünkü hiçbir grup ya da birey devrimin gündelik boyutunun her uğrağında uygulanan halk egemenliğine hiçbir sınır tanımaz. Her şey meşru olduğu ölçüde anarşiden söz edilemez, ama hiçbir şeye gem vurulmadığı için her şey anarşi içindedir. (Devrimci halk egemenliği kavramının *tersi, genel çıkar* kavramıdır.)

Yayılımlıdır, çünkü hiçbir grup ya da birey herhangi bir ayrıcalık ya da özel işlev dolayısıyla halk egemenliğinin bir bölümünü kendi elinde tutamaz. Herkes (birey ya da grup) tek başına, başkalarıyla eşit düzeyde bu egemenliğin sahibidir. Halkın her bir öğesi tek başına halkın bütünüdür.

Dolayısıyla devrim dönemlerinde halk egemenliği do-

ğası gereği *totaliterdir:* Temelde ayrımlaşmamış olduğu, hiçbir ayrıcalıklı sahibi ya da sözcüsü bulunmadığı için, devrimin gündelik mekânını bütünüyle doldurur. Her sabah "gündemin başındadır" ve şenlikleri, kavgaları, adaleti ya da terörü kendi bildiği, kendi dilediği, kendi istediği gibi o oluşturur. Sosyoloji böylelikle geleneksel kategorilerinin şişip gevşediğini gördükçe kaygıya kapılır; dizginlerini koparmış bir devrimin yaşamını kısıtlı kavramsal mekânlara sığdırmanın olanaksızlığını neredeyse trajik bir acz biçiminde algılar ve asgari bir kesinlik düzeyine ulaşabilmek için devrimin gündelik yaşamını en beylik düzeylerinde gözlemleme sınavına razı olmak zorunda kalır. Birkaç istisna dışında devrim kuramcıları da devrimci eylemin bütünüyle halka özgü olan bu boyutunu pek dikkate almaz ve çalışma odalarına kapanıp kalırlar; sanki halktan öğrenebilecekleri şeyler yüzünden, halkın onlara kendi hükümlerini herkesin önünde yutturabileceği gibi gizli bir korkuya kapılmışlardır. Ama biraz sabredin: Devrimci iktidar onlara gene ikircil olmakla birlikte parlak bir intikam fırsatı sağlayacaktır.

II. Devrimin Gündelik Boyutunun Yapısı

Atanmış ya da kendiliğinden türemiş sözcülerinin onun eylemini dile getirmek için kullandığı formüllerin ötesinde halk yapmacıksız, evrensel, dizginsiz ve sınırsız, ama aynı zamanda da saptanmış bir hedeften yoksun ve bu özelliğiyle hem şiddet dolu hem barışık, hem düzenden yoksun hem de kendinden hoşnutsuz olan egemenliğini çok doğal bir biçimde yaşar. Devrimci projenin, tümelliğine ve özgül tarihselliğine yakından bağlı olan gündelik boyutu sosyoloğu şaşkına çevirir. Öncelikle yeterli kaynak ve çözümleme malzemesi yokmuş gibi gözükür. Halk kendi devrimini yaşarken hiç de günlük tutmaz. Ama tarihçinin hemen karşı çıkacağı yanıltıcı bir izlenimdir bu. Albert Soboul'un baştan sona incelediği 1793 seksiyonlarının ya da 1871 kulüplerinin, 1917 sovyetleri-

nin, 1956 Macar işçi konseylerinin arşivleri tanıklıklarla doludur; ayrıca eylem içindeki her devrim sırasında olayları günü gününe kaydedip aktaran yazarlar mutlaka ortaya çıkar. Gerçi bunlar çoğunlukla tutucu ya da karşıdevrimcidir; en azından tarih yazını onların aktardıklarını korumayı yeğler. Bir John Reed'le (*Ten Days That Shook The World* - Dünyayı Sarsan On Gün) bir Malraux'ya (*Les Conquérants* - Fatihler, *La Condition Humaine* -İnsanlık Durumu, *L'Espoir*-Umut) karşılık, 1871 Komünü'nün "insanlığın soytarılık tarihinde özel bir yer tuttuğunu" yazan Maxime du Camp gibi, "devrim hastalığının bulaşıcı ve salgın özelliğini" sergilemeye çalışan Taine gibi, bazı cinsel aşırılıkların ve sapkınlıkların devrimlerin özgül nitelikleri arasında yer aldığını öne süren Sorokin gibi daha nice yazar vardır! Ama karşıt yorumlarda bulunmakla birlikte iki taraf da halkın devrim sırasındaki tutum ve davranışlarının üç temel özelliğini belirginleştirir: Uyanıklık (halk sürekli tetiktedir), yürek temizliği (halk sürekli tetikte olmayı sevmez, ayrıca buna gücü de yetmez ve devrim ellerinin arasından kayar) ve şiddet (halkın duyarlılığının uyanışı ürkütücü biçimler alır). Burada yalnızca halkı, kollektif devrimi söz konusu edeceğiz ve onunla devrimci yönetimin eylemi arasındaki uzaklığı özenle belirtmeye çalışacağız; devrimci yönetimin eylemini ise daha sonra inceleyeceğiz. Amacımız bunları mekanik bir düalizm içinde karşı karşıya getirmek değil,[41] yalnızca her ikisine de hakkını verebilmek.

(41) Örneğin Daniel Guérin Fransız Devrimi'ni çözümlerken, "yöneticilerin" diktatörlüğü ile "kolu çıplakların" ("bras nus") demokrasisini karşı karşıya getirir. Devrimci iktidar ile halk dernekleri arasındaki ilişkileri şu sözlerle betimler: "Sıradan bir kundura tamircisinin ya da kendi halinde bir çilingirin en azından parlak burjuva beyleri kadar söz hakkı vardı. Devrimin düşmanlarını ezmek için kaçınılmaz olan diktatörlüğü, emekçiler için eksiksiz bir demokrasi tamamlıyordu" *(La Lutte des Classes Sous la Première République Bourgeois et "Bras Nus"* - Birinci Cumhuriyet Döneminde Sınıf Mücadelesi. Burjuvalar ve "Kolu Çıplaklar"). Guérin'in burada öngördüğü ilişki, karşıtlıkları özenle vurgulanmış ereklerle (özgürlüğün düşmanları için diktatörlük, köleler için demokrasi) kuşkusuz çok kestirme bir biçimde ilişkilendirmekle yetindiği siyasal olguların zihinsel

Daha başlangıçta, hem devrimci uyanıklığın, hem de çoğu zaman birbirinden güçlükle ayırt edilebilecek kadar içiçe geçen şiddetin ve yürek temizliğinin, halk devriminin özgün doğasını bütünüyle özetlediğini vurgulamak abartma olmayacaktır: Sürekli tehdit altında bulunan ve sürekli yeniden başlayan kollektif yaratıcılık.

Uyanıklık. Paris kuşatmasının (1870-71) son haftalarından başlayarak, ve herkesin "Komün"ü iktidarı almaya çağırmasını beklemeksizin, semtlerde teyakkuz komiteleri örgütlenir ve bunlardan bazıları 1793'te atalarının yaptığı gibi kendi inisiyatifleriyle gerçek yurttaşlara "yurttaşlık kartları" dağıtmaya başlar. Kasım 1917'de Petrograd'da, Temmuz 1936'da Barselona'da, hatta Ağustos 1944'te Paris'te her köşe başında "yurttaşların güvenliğini" korumak için kendi kendini görevlendirmiş muhafızlarla soluk tüketmek zorunda kalmaksızın dolaşmak olanaksızdır. Bu örgütlenme adeta bir içgüdüyle, ne kadar sistematikse o kadar da keyfî bir "karşıdevrimci avı" biçimini alır; zaten devrik iktidarla işbirliğinin silahlanmış sokaktaki adam tarafından yüzüne vurulmasını hiç de istemeyen resmi polis ortalıktan çekilmiştir. 1917'de Petrograd'da, 1956'da Macaristan'da daha dün her şeye kadir olan polis birdenbire kaybolur; her yeri kaplayan mahalle milislerinin görevi, halkın şiddeti ile yürek temizliği arasındaki sürekli çatışmaya bağımlı olan kamu düzenini korumaktan çok, günümüzdeki "kontrgerilla" yöntemlerinden aşina olduğumuz terimle toplumu "küçük güvenlik bölgelerine ayırmak" ve çepeçevre sarmaktır. Bu koşullarda, kendiliğinden oluşan halk polisinin utanılacak bazı aşırı gayretkeşliklerden kaçınması olanaksızdır; özellikle karşıdevrimci avı sırasında siyasal gerekçelerin

tasarımlarının yer aldığı düzeyleri yerli yerine oturtma gereğini göz ardı etmektedir. Bununla birlikte, halk devriminin, kötülerin yazgısını tertemiz insanların geleceğinden ayırt eden yalın Manici tutumunu sergilemektedir. Diktatörlük ile özgürlükler, zaferi sağlayan silah ile kavgayı ayakta tutan silah, hem geçmişin hem de geleceğin devrimcilerinin kendilerine yakıştırdığı etiketlerle gelişigüzel donanmıştır, üstelik karanlık sözcük oyunlarıyla doğruyu yanlıştan ayırmak da pek kolay değildir.

yanı sıra kişisel intikam dürtüleri de rol oynar. Ayrıca halk polisi, devrim düşmanı entrikalarla ilgili en olmayacak dedikoduların etkisine fazlasıyla açıktır: Her yerden, 1793'te gizli inlerden, 1871'de lağım çukurlarından aristokratlar, burjuvalar bulunup çıkarılır.

Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren halk, Danton'un ya da Jacques Roux'nun dayatmalarını beklemeden, ama çok daha gerçek bir kaygıyı ortaya koyarak daha Ekim 1789'da, özellikle de kralın Varennes'e kaçışından sonra "aristokratların gelip gidişini ve onlardan beklenen komploları önlemek amacıyla kendiliğinden örülmüş geniş bir gözetim ağı" (G. Lefebvre) oluşturur. Halkın zihninde "aristokrat" sıfatı en az onun kadar muğlak ama gene en az onun kadar çağrışımlarla yüklü "yurtsever" sıfatının karşıtıdır ve o tarihten bu yana Fransa'nın devrimci kalıtının parçasını oluşturan (1848'de, 1871'de ve 1944-45'te yeniden ortaya çıkan) uygulamaları tek başına meşrulaştırmaya yetecektir: Aristokrat potansiyel bir "sanıktır" ve bu nedenle ihbar edilecek, fişlenecek, özgürlükleri elinden alınacak, mahkûm edilecek ve "eşitlik makinesi" giyotine gönderilecektir. Sonunda aristokratın gözünde adeta Tanrı'nın gönderdiği, ama gerçekte devrimci projenin alnında yazılı olan bir Thermidor gelip bu kez giyotini ortadan kaldıracaktır. 1848'de de karşıdevrimin kadrosuna "Toplum"un kamu yaşamından dışlamak istediklerini simgeleyen yeni yeni simalar katılacaktır. Bir 1848'linin yazdığı gibi Şubat'ın tuhafiyecileri de Haziran'ın işçileri de "kodaman tefecilere, şato beylerine, konaklı uşak takımına, avukatlara, sulh yargıçlarına, papazlara, gümrükçülere, emekli subaylara, sigorta müdürlerine" karşı ortak bir kin beslemektedir. Tıklım tıklım dolu olan bu galerideki yüzler günümüze değin değişmeyecektir ve bu da çok anlamlıdır. Üstelik galeri bir kez daha gözden geçirildiğinde iyice anlaşılacaktır ki, görünüşte olup bitenler bir yana halkın devrimci uyanıklığının asıl işlevi, devrimi karşıdevrimci komplolardan kurtarmaktan (ilerde göreceğimiz gibi örneğin "kamu esenliği" diktatörlük-

leri gibi bazı özgül devrimci yönetim biçimlerinin amacı budur) çok, devrimi karşıtıyla ilişkisi içinde konumlandırarak kollektif etki alanının gündelik boyutunda onu sahici kılmaktır. Etiketlenmiş hasımlardan oluşan bu (Michel Foucault'nun deyimiyle) "tersine toplum"a karşı olmak, örneğin *sans-culotte*'ların ya da kızıl muhafızların kendi kendilerini tanımlamalarını sağlayacaktır. Devrimci uyanıklık, bütünüyle yadsımış olmadığı bir tarihin içine kendini yerleştirmeye çalışan devrimci projenin gündelik boyutudur; günün birinde karşıdevrim devrimci projeyi ansızın o tarihle yüzyüze getirecektir. Bundan sonra halkın uyanıklığı sonul biçimini, yani devrimi güçlülere karşı umarsızca savunma biçimini alacaktır ve işte o zaman beri yandaki nice "yönetmen" pasaport kuyruğuna girmiş olacaktır. Halkın devrimci uyanıklığının simgelerinden biri olan *barikatlar* Fransız devrimci geleneğine silinmez biçimde yerleşmiştir[42] ve her gerçek devrimin sonunda kanlı bir gerçekliğe dönüşerek sahiciliğini kanıtlar. Yollardan sökülen kaldırım taşlarının, depolardan kaldırılan eşyaların, devrik beylerin arabalarının oluşturduğu barikatlar Hugo'dan bu yana "tan kızıllığının ortasındaki kurşuni mor"dur. Halkın oturduğu her mahallenin, her sokağın dört bir yanı barikatlarla çevrilir. Barikatları kuranlar onları son erkek, hatta son çocuk, hatta son canlı devrilene değin savunurlar. Barikatlar halk devrimini en son boyutuna, umutsuzca yeni bir yaşam arayan küçük bir grubun sağ kalabilmesine indirger. 1871'in "Kanlı Hafta"sında Komün'ün Savaş Bakanlığı'ndaki temsilcisi Charles Delescluze, kendisi de bir barikatta kim vurduya gitmeden önce, Versailles birliklerine karşı umutsuz bir harekâta girişebilmek için ulusal muhafızlardan kalan son grupları toparlamayı başaramaz. Çünkü herkes çaresizliğin uyandırdığı bir içgüdüyle silahını alıp kendi mahallesine, kendi sokağına dönmüş ve

(42) G. Duveau'nun ortaya koyduğu gibi bunun tek istisnası 1789 Devrimi'dir. Buna karşılık 1648'deki Fronde Ayaklanması'nda bile barikatlar kurulmuş, 1952'de Amerikan aleyhtarı gösteriler sırasındaBelleville'de, Mayıs 1968'de de Quartier Latin'de bu gelenek yeniden canlanmıştır.

devrimden kalan son şeyi, yani komşularının, karısının, oğlunun bu son günler için hazırladığı barikatları savunmak için dövüşmeyi seçmiştir. Karşıdevrimci baskı kategorisinin kuşku götürmez bir anlamı vardır: "Sokak savaşı", gerçekten de tek tek her sokakta savaş. Savaş iki tarafta da korkunçtur. Devrimci projenin evrenselliği, insanın insana karşı savaşında son bulur.

Yürek temizliği. L'Espoir'da Malraux'nun karakterlerinden biri şöyle konuşur: "Amerika'da devrim bir öfke patlaması sanılır. Buradaysa şimdilik her şeye neşe egemen." Dahası da var: "Kimi milise burada kürdan dayanmıyor, kimisi de Sierra'da can veriyor, ikisi de aynı şey aslında". Pek çok kimsede devrim, geleneksel toplumsal kısıtlamaların artık sona erdiği biçiminde hem bulanık hem coşkulandırıcı, hoyrat bir duygu uyandırır. Yeni bir dünyanın kurulması, gündelik yaşamın ayrıntılarına dek eski dünyanın yadsınmasından geçer. Her devrimin hiç değilse başlangıçta sürekli bir şenlik havasını soluması bundandır. Gene bu nedenle iktidardaki devrimci "yönetmenler" belirli tarihlerde inceden inceye düzenlenmiş törenlerle kutlanacak resmî ve zorunlu bayramlar ilan etmeye başladığı anda, artık devrimin tarih içinde devinimsizliğe göç ettiği söylenebilir. 14-18 Temmuz 1790'da "yağmurdan sırılsıklam olmuş, iliklerine kadar ıslanmış, adeta tiridi çıkmış, ama çocuklar gibi yaşam dolu, sevinçten ışıldayan bir kalabalığın"[43] her yerden taştığı Federasyon Bayramı'yla, 8 Haziran 1794'te (9 Thermidor'a bir ay bile kalmamışken) teosofik erdemlerle donanmış ölçülü büyük rahip Robespierre'in halk arasında kendi yankısını bulmak gibi boş bir umutla, yarının karşıdevrimcileriyle halkın birbirine karıştığı bezgin bir topluluğun önünde bıktırıcı bir tören düzenlediği Yüce Varlık Bayramı arasındaki karşıtlık çarpıcıdır.

Halkın sürekli yeni biçimler almaya hazır durumda bekleyen yürek temizliği devrimci önderlerin imgelemini besleyen paha biçilmez bir kaynaktır: *Panem et circenses*

(43) P. Trahard, *La Sensibilité Révolutionnaire* (Devrimci Duyarlılık.)

(halkı yatıştırmaya yetecek kadar biraz ekmek, biraz eğlence) yerlerini yitirmemeye çalışan yöneticilerin temel davranış ilkelerinden biridir. Dolayısıyla devrimci bayramlar sürekli bir ikircilliğin izini taşır. Devrim donup kalıplaşıncaya değin bütün bayramların kaynağını oluşturacak ilk bayram devrimin kendisidir; sokaklara dökülmüş halk, bulduğu en küçük aralığı bile doldurarak yayılan bir lav ırmağı gibi kentsel mekânı fetheder. 14 Temmuz 1789 ve 18 Mart 1871 günlerinde Paris'i, 23 Ekim 1956'da Budapeşte'yi betimleyen yorumcular halkın sevinçle dolup taştığı bu şenlik sahnelerinin tanığıdır. Ocak 1959'da Fidel Castro'nun gerillacıları iktidarı ele geçirdiğinde Havana'da olduğu gibi haftalar sürebilen bu kendiliğinden bayramın ardından çok geçmeden örgütlü bayramlar gelir. İkili bir işlevi vardır bu bayramların: Hem "halkın kendi kendine verdiği bir temsildir" bunlar, hem de "bir yandan devrimci eyleme girişmeyi gerekçelendirmiş siyasal formların 'geçerliliğine' halkı inandırmaya, bir yandan da genel iradenin birleşikliğinin ne anlama gelebileceğini birleşikliğin simgeleri aracılığıyla ve katılımcılar arasındaki her türlü mesafeyi ortadan kaldırarak halkın gözünde örneklemeye yönelik toplumsal bir büyüdür."[44] Devrimin gündelik boyutu gözlendikçe bu çözümlemede iki şenlik kategorisi ayırt edilir: Birincisi bütünleşme törenleridir (burada bütünleşmeyi G. Gurvitch'in önerdiği anlamda "üyelerinin algıladığı basıncın asgari düzeyde olduğu Biz'in çekim gücünün, onun içinde kaynaşmanın derinliğinin ve ona katılımın yoğunluğunun azami düzeyi" olarak anlıyoruz); ikincisi de yargılama ve kefaret amaçlı kuttörenler. 1871 Komünü devrimci bayramların içerdiği bu anlam karşıtlığını çok iyi örnekler. 28 Mart'ta Komün'ün resmen açıklanması üzere belediye meydanı ile yakın çevresinde tam bir intizam içinde toplanan yaklaşık 80 bin kişi toplumsal konum, meslek ya da kuşak ayrımlarının tümünü aşan dev bir "tüm-varlık" (Sartre), tek bir kollektif simge dizgesi içinde bütünleşir.

(44) J. Duvignaud, *Sociologie du Théatre* (Tiyatro Sosyolojisi).

17 Mayıs'ta ise tam tersine Paris halkı Vendôme Alanı'nda gerçek bir "şeytan kovma ayinini"[45] izlemek için toplanır: İmparatorluk Sütunu yıkılacaktır! En küçük ayrıntısına kadar özenle uygulanan, gazetelerde bol bol fotoğraflarla aktarılıp yorumlanan bu ayin bir dünyanın sona erişinin ve yeni bir çağın başlangıcının simgesi düzeyine yükseltilir: "Herkes sütunun kalıntılarına çullanırken, vecd çığlıkları arasında sütunun kaidesine kızıl bayrak dikilir."[46]

Halkın yürek temizliği bu kadarla da kalmaz. "Kendi" devriminin efendisi olan halk, gene kendiliğinden biçimde, dolaysız bir anlamla yüklü yepyeni özgürlükler tanır kendine: Kamu taşıtlarına artık kimse para ödemez, saraylarda ve resmi kuruluşlarda herkese açık sofralar kurulur, yer yer yağmacılık başgösterir. Her kanattan yorumcunun iç karartıcı bir titizlikle tepki gösterdiği, ama egemenliğin tadına varan halkı yeni bir ahlakçılıkla donanmaya yönelten "anarşi tehlikesi" budur. Örneğin *Le Père Duchêne* "Herkes Edebini Takınsın!" diye başlık atar. 1793'te de 1871'de de Paris'te halk komiteleri sarhoşların ve fahişelerin tutuklanmasını emreder, yağmacıları gözünün yaşına bakmadan cezalandırır, yöneticilerin ahlaki umursamazlığına karşı çıkar. Anarşiyle içiçe geçmiş olan devrimci disiplin gene en az anarşi kadar göze batar; ikisi de aynı gerçekliğin, tarihin kırılma noktasında halkın kendi özgün dengesini arayışının dışavurumudur. Böylelikle halkın yürek temizliği, sosyolojinin ve toplumsal psikolojinin alanına giren görünüşteki bir paradoksla kendi karşıtına, kollektif çileciliğe dönüşür. G. Duby Ortaçağ'da 1000'li yıllara doğru Hıristiyanlık dünyasının Mesih'in ikinci gelişini bekleyişini çözümlerken kollektif çileciliği şöyle tanımlar: "Yoksunluklara hep birlikte katlanmak, et yemenin, sevişmenin, altına dokunmanın, kavga etmenin hazlarına sırt çevirmek, gerçekte Tanrı'ya kulluk edenlerin, Tanrı'nın gazabını önlemek,

(45) M. Winock ve J.-P. Asema, *Les Communards* (Komünçüler).
(46) Lissagaray, *Histoire de la Commune* (Komün Tarihi).

felaketleri savmak ve hesap gününe hazırlanmak için başvurduğu araçtır". Kaygı verici bir koşutluk vardır burada: Zorlu devrimlerin önderleri tek tek herkesin yalnız canını değil gündelik yaşamını da feda etmesi ülküsünden yararlanmaya çalışır (ki bu ülkü halk arasında derin yankılar uyandırır), ama bunu ancak halkın gözünde örnek sayılacak ölçüde vakur ve yalın bir yaşam sürdükleri ölçüde başarabilir. Luther değil ama Müntzer, Danton değil ama Robespierre, Zinovyev ya da Kamenev değil ama Lenin, genç (devrim yolunda yalpaladığı dönemlerdeki) Çan Kay-şek değil ama Mao işte bunu başarmışlardır. Kalkınma kuramcılarının çok önemsediği "bir kuşağın feda olması", günün birinde yaşamın halkın çok daha büyük bir bölümünün değişebilmesi için gerekli olan uzun yürüyüşü, tek tek her yaşamın her gününün aralıksız feda edilmesini gizlemeye yönelik kestirme bir formüldür. Devrim günlerinde fiziksel cesaretin, ahlaki saygınlığın ya da onurluluğun, en önyargısız gözlemcinin bile görmezlikten gelemeyeceği biçimde şahlanışı, devrimi yapan halkın somut yaşamının ardındaki "derin ezgiyi" (*canto hondo*) oluşturur. Bu şahlanış karşıdevrimci değerlendirmeleri en bayağı düzeyine indirger ve ahlaki yaşamı konu alan bir sosyoloji tasarlamayı olanaklı kılar; bu düzeyle yetinildiğinde belki normatif bir sosyoloji, ama halkın son direniş mevzilerini en etkin biçimde zayıflatmayı amaçlayan normatif bir yaklaşımdan çok daha insancıl bir sosyoloji olacaktır bu. Halkın yürek temizliği ve onun öteki yüzü olan kollektif çilecilik, karşıdevrimci bakış açısının en gözde yakınmalarından biri olan şiddetten ayrılamaz.

Şiddet. 1962'de Pekin'de "Kızıl Muhafızlar" şöyle der: "Başkan Mao kibarlık ve nezakette ölçüyü kaçıran ya da yumuşaklığa, inceliğe, çelebiliğe, ölçülülüğe ve yüce gönüllülüğe kendini kaptıran hiçbir devrimin başarıya ulaşamayacağını öğretmiştir bize her zaman." 1793'ün "özgürlüğün düşmanlarına özgürlük yok" biçimindeki ünlü ilkesinin Çin'de büründüğü bu biçim, devrimci şiddeti,

devrimci uyanıklığın son kestesine ulaştığı ama ölçüsüz bir teröre de dönüşmediği kıldan ince kılıçtan keskin bir ayırım çizgisine yerleştirmeye çalışır. Ama o günlerden sonra "kültür devrimi"nin dizginlerinden boşanmış, sınır ve yasa tanımayan bir hoyratlık ile Konfüçyüsçülük arasındaki orta yolu tutturmakta hangi güçlüklerle karşılaştığı ve Çin'e özgü bir devrimci şiddet türü oluşturmakta nasıl başarısız kaldığı bilinmektedir. Anlamlı bir başarısızlıktır bu: Hangi dönemde ya da kültürde olursa olsun, kullandığı yöntemlere varıncaya dek devrimin içkinliğini gösterir.

Mme de Staël *Considérations sur la Révolution Française*'de (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler) suçlama amacıyla şaşılacak ölçüde çağdaş terimler kullanır: "Devrimin devindirici ilkesi eşitlikti (...), Jakoben sultasının başlıca amacı bir tür eşitliğin *yabanıl egemenliğini* gerçekleştirmekti." Lévi-Strauss'un *La Pensée Sauvage*'da (Yabanıl Düşünce) "yabanıl" sıfatına eksiksiz antropolojik ve felsefi boyutunu kazandırmasından önce de Sartre "devrimci atılım" içindeki halkın "yabanıl egemenliğinden" söz ederek (*Les Communistes et la Paix*) halk devriminin yontulmamış şiddetinin adını koyacaktır.

Gündelik boyutu içinde ele alındığında devrimci şiddet, halkın devrimci uyanıklığı ve yürek temizliğiyle ayrılmaz biçimde içiçe geçmiştir. Bu boyutu içinde devrimci şiddet, kendisine eksiksiz biçimde sahip çıkmış, özgürlüğünü elde etmiş devrimdir ve, işte bu ayırım çok önemli, şiddet için şiddet değildir. Devrimlerin "gözü bağlı şiddeti" karşıdevrimci tarih yazarlarının pek gözde bir uydurmasıdır yalnızca. Hiçbir devrimde devrimci şiddet kadar koşullanmış, onun kadar belirlenmiş bir başka boyut gösteremezsiniz.

Öncelikle belirtmek gerekir ki "devrimci şiddet"i şiddet yapan, karşıdevrimci şiddetin tersine, onun zaten varsayım gereği asla yasallaşmamış, hele dışardan bakıldığında *a fortiori* meşrulaşmamış olmasıdır. İktidardaki devrimin, geçmişteki şu ya da bu aşamasının başvurduğu

şiddeti yadsıdığı bile olur: SSCB'de "Stalincilikten arınmanın" ya da Çin'de 1966-68 "kültür devriminin" ikinci evresinin başlıca özelliği budur. Dolayısıyla devrimci şiddet başlangıçta her zaman meşruiyetten yoksundur. Burada hiç değilse sosyolog çözümlemelerinde belirli bir sakınımla ele alması gereken bir öğeyle karşı karşıyadır: Devrimci süreçte, devrim öncesinde geçerli olan normların ötesine geçen her şeyi, örneğin halkın devrimci uyanıklığının dışavurumlarını ince eleyip sık dokumadan hemen "şiddet" saymaktan kaçınmak gerekir.

Gerçekte halk devrimi sürecinde, başta devrimin dili olmak üzere *her şey* bir anlamda şiddettir. 1793'te *sans-culotte*'ların kullandığı dilin şiddeti ve kabalığı, burjuvalaşma ve aristokrasi yanlılığı şaibesini hep üzerinde taşıyan iktidardaki devrime karşı sürekli bir kışkırtma temeline oturur. Bu dilin iktidardaki devrimi kuşatıp içine hapsettiği semantik alan salt sefaletin diline indirgenemez; ne *Hébert* ne Jacques Roux forsaların ya da sıradan "halk adamlarının" dilini kullanır. *Le Père Duchêne* geleneğinin, oluşum halindeki devrimi betimleme amacına ancak Şubat 1848'de ve özellikle Mart 1871'de tam anlamıyla ulaşabilmiş olması çok anlamlıdır. Gene de 1871 Komünü'nün *Le Père Duchêne*'i büyükbabasının olsa olsa görünüşteki kabalığına öykünebilecek, onun ancak yabanıl havasını takınabilecektir; ne onun duyarlılığının sırrına erebilecek, ne de halkın kendiliğindenliğini ve devrimin gündelik boyutunun üç öğesini (uyanıklık, yürek temizliği, şiddet) çağrıştırma gücüne kavuşabilecektir. Bu üç öğe ancak kavramsal düzeyde birbirinden ayırt edilebilir, betimleme düzeyinde değil; sosyolojik çözümleme devrimci durumun ikircilliğini dışlayarak kendi kendini yadsımak istemiyorsa aynı anda bütün cephelerde birden yol almak zorundadır. Devrimci durumu anlam dolu kılan onun ikircilliğidir. Dolayısıyla şiddet ancak bir başka düzlemde, kavga düzleminde sorgulanabilir; nitekim karşıdevrimci eleştiri şiddeti hep bu düzlemde arar.

Devrimci şiddet sokak çarpışmaları, çete savaşları,

rehine katliamları, suikastlar, karşıdevrimcilerin sistematik biçimde ortadan kaldırılması, kundakçılık, yağma gibi özgül görünümlerine indirgenirse bu görünümlerin her biri içinde de onu daha küçük boyutlara indirgemek kaçınılmaz olur.

Elimizdeki tarih yazınının örneklediği en şiddetli devrimci süreç olan Vietnam savaşı, Vietkong devrimcileri bakımından ancak 1959'un sonlarında, Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın eski militanlarına karşı girişilen şiddet önlemlerine karşın beş yıl boyunca yürürlükte kalan Cenevre sözleşmelerinin (1954) ertesinde belirlenmiş "genel çizginin" terkedilmesiyle birlikte şiddete dönüşür. 1959 kararları da şiddeti karşıdevrimci baskıya karşı savunma gerekleriyle sınırlar; Vietkong şiddetini özellikle devrimci kılan da kendi başına şiddet değil mukabil şiddet olmasıdır. Ngo Dinh Diem hükümetinin katliamlarına karşı ayaklanan köylü "kitlelerinin kendiliğinden hareketine gem vurmanın olanaksızlığını" yetkililer de teslim eder.

Karşıdevrimci yazın, devrimciler ancak şiddetin en ilkel biçimlerine özgü çizgilerle betimlenebilirmiş gibi davranır. Bu yüzden 1871 Komünü'nün tarihi, ardından gelen baskı döneminin miras bıraktığı söylencelerle çarpıtılmıştır. Evet, örneğin Mayıs 1871'deki "Kanlı Hafta" boyunca ve yalnızca o günlerde çok sayıda ve kuşkusuz kasıtlı kundaklama olayları olmuştur ama karşıdevrim müzesinde pek seçkin bir yer edinmiş "kundakçı kadınlar" bütünüyle ya da çok büyük ölçüde düş ürünüdür.[47] Buna karşılık ulusal muhafızların şu ya da bu grubunun giriştiği kundakçı şiddetin önüne cesurca geçerek pek çok kamu yapısını -özellikle hastaneleri ve kiliseleri- yanmaktan kurtaranlar, bunu yalnızca kıyıcı ve anlamsız bir şiddete karşı oldukları için değil, aynı zamanda devrimci şiddetin özündeki yönelişin şaşmaz bir içgüdüsüyle yapmışlardır hiç kuşkusuz: Devrim, bir tür öç ya da arınma kuttöreni olduğu zaman şiddeti kabul eder ama kendisinden başka hiçbir amaca yönelmeyen bir yıkıcılık olduğu

(47) Edith Thomas, *Les Pétroleuses* (Kundakçı Kadınlar).

zaman reddeder onu. Karşıdevrimcilerin topluca ya da belirli aralıklarla peşpeşe idam edilmesi, rehinelerin öldürülmesi gibi olaylar da gene bu pencereden, devrimin gelişmesinin her bir evresindeki belirgin işlevleri açısından çözümlenebilir. Devrimin ilk günlerinin ateşi içinde şiddet, "acıların tutuşturduğu meşalenin"[48] kanlı geçmişi, yoksulluğun güçlülerden acımasızca öç alışı, hoyratça ansızın bir özgürlük edimine dönüşen köleliğin uçsuz bucaksız belleğidir. Frantz Fanon'un *Les Damnés de la Terre* (Yeryüzünün Lanetlileri) adlı kitabına yazdığı önsözde Sartre günümüzün Afrikalı ya da Güney Amerikalı gerillasından şöyle söz eder: "Bizim insanlaşmamızı o ödemişti, kendi insanlaşmasını da bize ödetiyor".

Fanon'un kitabının ilk bölümü hiç dolambaçsız "Şiddet Üzerine" başlığını taşır. Bu bir kışkırtma değil, bir işarettir. Sömürgeciliğe karşı devrimi gündelik kavgaları içinde yaşayanlar için bu devrim her şeyden önce şiddettir; cinlerden arınma ayinleri, kutsal danslar, kabile savaşları gibi kadim saplantılarından kurtulmuş şiddet artık sömürgeci baskıya karşı yönelebilecek, ama bunu sömürgeciliğin kendi yöntemlerini ona karşı çevirerek değil, onda çıplak şiddetin özgürleştirici dehşetini uyandırarak yapabilecek konumdadır. Sömürgeleştirilmiş halkın şiddeti, gücünü boyutlarından değil kendi doğasından alır; sömürge düzenini yenebilmesi için, gücünün o düzenin bir araya toplayabildiği baskı güçlerinden daha üstün olması gerekmez. Devrimci şiddetin psikanalizine Fanon'un yapıtının kazandırdığı sosyolojik boyutun, ulusal kurtuluş savaşlarından başka durumlar için de çıkarsanabilecek uzantıları vardır. Çıplak şiddeti, devrimci projenin belli belirsiz doğuşu sırasında kendisiyle başbaşa olan yoksulluğun başvurabileceği tek silah olarak kavramak, şiddet patlamalarının belli koşullarda devrimci önderleri bile neden şaşkına çevirdiğini, sözgelimi devrimci hareketin daha ilk adımlarında, ötedenberi önderlerin çekip çevirdiği örneğin grev gibi görece gürültüsüz kollektif

(48) Ernst Bloch, *Thomas Münzer.*

gösterilerin yerini neden birdenbire ayaklanmaların, sabotajların, yakıp yıkmaların alıverdiğini açıklamayı sağlayabilir.

1871 Komünü'nün ertesinde baskının, sürgünlerin, tehcirlerin tükettiği Fransa'yı devrimci sendikalizmin kurtarıcı şiddetine davet eden Georges Sorel işçi sınıfının yetkili ve unvanlı savunucularının salvolarıyla karşılaşır: "Neredeyse bayağı denebilecek bir yanılgıdır bu, proletaryaya karşı işlenmiş gerçek bir suçtur."[49] Halk devriminin bir kez elinden kaçırdığı şiddet artık partiler arası çekişmeler düzeyine düşmüştür ve dinginliğe kavuşmuş bir ülkede genel oydaşma şiddeti yadsıdıktan sonra resmi partilerden birinin şiddete başvurması düşünülemez. Ama bu yüzyılın başlarında Fransa'da, Ravachol'dan (François-Claudius Koenigstein) "Joseph Bonnot çetesine" kadar anarşistlerin giriştiği saldırılar karşısında sosyalistler de daha az şiddete başvurmamışlardır. Şiddetin çifte yüzü burada bütün açıklığıyla belirir: Şiddet, yerleşik iktidarın tekeli -hukuk biliminin yaygın terimiyle "örgütlü zor"- olmaktan çıktığı anda sorgulama konusu olur. Bu bayağılığı algılamak Sorel'in neredeyse midesini bulandırır: "Viviani'ye ve onun hükümetinin adamlarına göre, devleti ele geçirebilecek kadar güçlü bir örgütlülüğe eriştiğine inandığın zaman ayaklanırsın; ama asla böyle bir amacı olmayan proleter şiddet budalalıktan ve ayaklanmanın iğrenç bir karikatüründen başka bir şey olamaz".

Sorel'in yüzyılın başlarında şiddete yeni bir nitelik kazandırma çabası Küba Devrimi'nin kuramcılarında yeniden karşımıza çıkar. Bu kuramcılar, gelecekteki yeryüzü devriminin birer ilkörneği ve simgesi saydıkları Latin Amerika devrimlerinde gerilla savaşına özgül bir konum ve işlev tanırlar. Fidel Castro ve Che Guevera'dan sonra Régis Debray (*Révolution Dans la Révolution?* - Devrimde Devrim mi?) gerillacının şiddetini siyasal mücadelenin temel silahı olarak kavramlaştırır. Debray'ye göre aşırı solun yanında yer alan örgütler "legalizme" sığındığında

(49) Charles Rappoport, *La Révolution Sociale* (Toplumsal Devrim)

onlara karşı da aynı silaha başvurulmalıdır; kaldı ki bu örgütlerin "önemi bulundukları ülkedeki devrimci durumla ters orantılıdır". Debray'nin hoyratlığı bu kadarla da kalmaz: "Kentteki üstleriyle ya da yurtdışındaki temsilcileriyle konuşurken gerilla aslında 'kendi' burjuvazisiyle konuşmaktadır". Devrimci proje, gerilla şiddetinde kendi sığınağını ve sahiciliğini bulur. Gerilla şiddetinin, şiddetin ötesinde hiçbir varlığı yoktur, ama işte kesinlikle bu nedenle o artık şiddet değildir: Adını artık felsefecinin koyabileceği bu diyalektik dışlama sürecinin işleyişini betimlemek için sosyolog kendini zorlamamalıdır. Şiddetin devrimi böylece tamamlanır: Yoksulluğun mutlak silahı şiddet, siyasal mücadele ile silahlı mücadeleyi bir bütün halinde kaynaştırarak, devrimci proje ile devrimci eylem arasındaki uzaklığı da ortadan kaldıran bir devrimci tarz -gerilla- yaratmıştır artık.

Öte yandan gerilla ya da "devrimci savaş" teriminin, kollektif silahlı şiddetin üç türünü bir araya topladığı bilinmektedir:[50]

a) Dar anlamıyla *gerilla* savaşının tanımlayıcı özelliği, birbirleriyle az çok bağlantılı küçük grupların, belirli yerlerle sınırlı olmak üzere düzensiz aralıklarla giriştiği eylemlerdir. Ansızınlığı, beklenmedikliği, olağanüstü devingenliği özünde taşıyan gerilla savaşının karşısındaki asıl tehlike karşıdevrimci baskıdan çok, onu içinden çökerten "fokoculuk"tur. Latin Amerika'nın gerilla sözlüğünden aktarılmış bu terimin adlandırdığı başlıca eğilim, gerilla eylemlerinin denetimsiz biçimde yayılması ve gerilla merkezlerinin çoğalmasının gerçek işlevinin abartılması ile devrimci projenin oluşması sürecini sulandırma ve zayıf düşmüş çok sayıda grupçuğu karşıdevrimci baskının hedefi durumuna getirme gibi ikili bir tehlikenin göze alınmasıdır (Venezuela, Peru, Bolivya ve Guatemala'daki savaşlar).

b) *Partizan savaşı* da görece dar silahlı gruplarca yü-

(50) C.Delmas, *La Guerre Révolutionnaire* (Devrimci Savaş), Que sais-je dizisi, No: 826.

rütülür ama tanımlayıcı özelliği sürekli ve birbiriyle uyumlu eylemlerdir. Bu özellik, devrimci mücadelenin düşmanı şaşkına çeviren kendiliğindenliğini ve çok boyutluluğunu korurken "fokoculuğun" temel kusurunu da örtmeyi sağlar (Küba, Angola, Portekiz Ginesi, Mozambik, Yemen ve Kolombiya'daki savaşlar).

c) *Kitlesel devrimci savaş* geniş gruplarca yürütülür, sürekli ve eşgüdümlü eylemlerle gelişir. (Çin, Vietnam ve Cezayir'deki savaşlar). Kollektif silahlı şiddetin bu türü halk kitlelerinin gündelik varoluşunu yakından ilgilendirir ve niteliğini de her şeyden önce onlardan alır. Bu savaşın savaşçıları halkın içinden gelir, hedeflerinin kaynağı halktır, devrimci dayanakları da halk kitlelerinin bağrındadır. Maoculuğun, "suyun içindeki balıklar gibi" halkın bağrında yaşayan "halk neferi" kavramı silahlı devrimci eylemin yaşanmış dolayımsızlığının kuramsal dildeki karşılığıdır yalnızca.

Devrimci iktidarın yapısı düzeyinde, dar anlamıyla gerilla savaşı ile partizan savaşı ve kitlesel savaş arasında belirgin bir karşıtlık vardır: Gerilla savaşı, devrim zafere ulaştıktan sonra devrimci yönetimin merkezine askeri aygıtın yerleşmesi zorunluluğuna yol açmaz.

Gerçi her devrim sivil iktidar ile askeri iktidar arasında özgül bir ilişki kurar ama bu noktada değinmeden geçemeyeceğimiz önemli bir sorun vardır. Bu sorun aslında 1789 ertesinde, yani temelde halk arasından silah altına alınmış askerlerin oluşturduğu ulusal orduların ortaya çıkmasından sonra gerçekleşmiş çağdaş devrimlere özgüdür. 1871 Komünü süresince ulusal muhafızların devrimci iktidar üzerinde uyguladığı baskı devrimci iktidarın yıpranmasında önemli rol oynamıştır. "Asker yurttaşların" üstlerinin devrimci yönetime katılma konusundaki istekleri de, ulusal muhafızların kendi başına giriştiği (keyfi tutuklamalara ve zoralımlara başvurmak ya da itaatsizlik gibi) uygulamaların düzensizliği ve başıbozukluğu da bu sonuçta belirleyici olmuştur.

Buna karşılık Rusya'da Çarlık ordusunun "sıvılaşma-

sı"[51] 1917'de Sovyet Devrimi'nin başlangıçta görece kolaylıkla zafere ulaşmasının temel nedenidir. 1967-68'de "kültür devrimi" yüzünden bir ara sarsılan Maocu iktidarın halk üzerindeki denetimi elegeçirmesine Çin ordusunun katkısı da bilinir.

Şiddetin sonul biçimi olan silahlı şiddet, görüldüğü gibi sonunda devrimci yönetimle ilgili sorunların çözümlenmesini gerektirir.

III. Devrimci Yönetim

Terörden artık bunalan Kamu Esenliği Komitesi, Calvados ilindeki "görevli temsilcisine" 26 Mart 1794'te aşırı gayretkeşliğinin uyandırdığı kaygıyla şu sözlerle seslenir: "Artık devrim yapmaktan çok devrimci yönetimi çatmak gerekiyor". İşte bu çok etkileyici deyiş kurumlaşma yolundaki devrimin yazgısını yeterince belirler: Devrimci projenin ayakta kalıp ilerleyebilmesini sağlayabilecek güçte bir iktidar biçiminde örgütlenebilmek için devrim kendi kendisinden, ona meşruiyetini ve yabanıl egemenliğin mutlak gücünü kazandıran kendiliğindenlikten uzaklaşmak zorundadır. Kendiliğinden kurumlaşma süreçlerinin (halk komiteleri, sovyetler), gündelik bir anarşi (sözcüğün tam anlamıyla anarşi) içinde dağılıp gitmekten ya da başlangıçtaki adlarını korusalar bile bir tür sapınca uğrayarak (en klasik siyasal sosyolojinin çözümleme alanına giren) iktidar yapılarına dönüşmekten kaçınabilecek güçten yoksun olduğunu tarih açıkça göstermektedir. Örgütlü şiddet (zor) aygıtıyla donanmış bu sürekli organlar, birer iktidar yapısı olarak kendilerini sürekli kılmayı devrimin zaferi için vazgeçilmez sayarlar ve o amaçla zor aygıtını hem kendilerini sözcü kılanlara hem de düşmanlarına karşı aynı anda kullanırlar. Devrimci iktidarın, devrimin istenmeyen (kendiliğinden doğmuş ya da yönlendirilmiş) yan ürünlerine karşı da katı kurallarını hiç

(51) P. Sorlin, *La Société Soviétique (1917-1964)* (Sovyet Toplumu [1917-1964]).

duraksamadan aynı acımasızlıkla uygulaması bundandır. Hiç bir grup ya da "halk kesimi" resmî devrimden daha devrimci olduğunu ileri süremez, devrime karşı hiçbir başkaldırı hoş görülemez. Devrim, kendisini devrim olarak görmeye başladığı anda başkaldırıyı dışlar. 1921'de Kronstadtlı denizciler, Sovyet Devrimi'nin, artık sonuca ulaşmış olduğu yönündeki kesin kararından çıkarsadığı sonuçları acı bir yazgıyla yaşamışlardır. Devrimci düzenin kendi sapmalarına karşı o denli acımasızca ve son erimde o denli totaliterce davranmasının nedeni belki de son çözümlemede bu düzenin gene tümel bir projeye, yaşamı değiştirme projesine dayanıyor olmasıdır. Direngen tasarısının peşine düşen devrimci iktidarın *kamu esenliği diktatörlüğünü* uygulamaktan başka çaresi yoktur. Muzaffer bir devrimin "yönetmenlerini" mutsuz kılabilecek hem en anlamsız hem de en derin sancılardan biridir bu. Anlamsızdır, çünkü az önce söylediğimiz gibi kendi kendine yetebilecek, her gün yeniden yaratılan devrimi uzun süre besleyebilecek güçte bir kendiliğindenliğin tarihte tek örneği bile yoktur. Derindir, çünkü rotasını zor aygıtını elinde tutan yöneticilere teslim eden devrim, özgün projesine varıncaya dek kendini bütünüyle yadsımayı göze almıştır. Sosyolog, diktatörlük ile özgürlükleri bağdaştırmanın yolları üzerinde kafa yorabilir, ama olsa olsa kestirimsel bir siyaset kuramıyla yetinmek zorundadır. Devrimin gündelik boyutunu gözlemledikçe çözümleme çabasını başka yöne yeneltmesi gerektiğini anlayacaktır; sosyolojinin alışılmış inceleme alanına giren mitosların önemini anımsamanın yeri belki de işte tam bu noktadır.

Bu noktada sosyolog büyük olasılıkla Batı'daki ve Doğu'daki devrimlerin kollektif belleğinde *Komün* gibi bir mitosun edindiği benzersiz yerin (1871'de ezildikten sonra bile Marx, Bakunin, Kropotkin ve daha sonra Lenin gibi birbiriyle öylesine bağdaşmaz konumlardaki kuramcıların yücelttiği biçimiyle, özellikle de yasaklı ya da sürgündeki Komüncülerin tanıklığıyla sonraki kuşaklara aktarıldığı biçimiyle) elbette görünüşte halkın kendiliğin-

denliği ile devrimci örgütlenmeyi uzlaştırma yeteneğinden kaynaklandığını saptayacaktır. Komün'ün başkalaşıp ülküleştirilerek bir mitosa dönüşmesinin kaynağı da bu durumda Marx ve Lenin'den başkası değildir.

The Civil War in France'da (1871) Marx Komün'ü proletaryanın bir toplumsal devrim gerçekleştirmek amacıyla devlet aygıtını ele geçirmesi olarak ülküleştirir.

Lenin de *Gosudarstvo i Revolyutsiya*'yı (1917) Marx'ın bu yapıtı üzerine alçakgönüllü bir yorum olarak sunar ama Marx'ın çözümlediği iki temel sorunu (toplumsal devrimin doğası ve Komün Devrimi'nin kendine özgü niteliği) neredeyse bütünüyle görmezlikten gelir; yapıttan yalnızca ayaklanma ve devlet iktidarının silahlı proletarya tarafından fethedilmesi kuramını oluşturacak temel öğeleri aktarır.

Paris Komünü'nün tarihsel çözümlemesi şu iki kuramı belirginleştirir:

- Siyasal komünle (yerel yönetim birimi) ilgili birinci kuram, Komün'ün 19 Nisan Bildirgesi'yle Fransa'daki tüm komünleri içine alacak biçimde genelleştirilir. Bu metin, birer komün oluşturan her yerel birimin mutlak özerkliğini savunur, "her komünün haklarının bölünmez olduğunu ve bütün Fransızların birer insan, yurttaş ve emekçi olarak güçlerini ve yeteneklerini eksiksiz kullanabileceğini" ilan eder. Hem her özgür komünün hakları o komünün kendi çıkarlarını, yani komünde yaşayanların (hukukçuların yarı doğrudan demokrasi uygulamalarıyla ilişkilendirebileceği yöntemlerle anlatımını bulan) gereksinimlerini bütünüyle kendi özyönetimine bağlayabilmesinin koşullarını sağlamalıdır, hem de öteki komünlerin benzer ayrıcalıklarıyla birlikte bu haklar yeni türde bir ulusal birliği, özgür kentlerin uyumlu federasyonunu temellendirmelidir.

Olgular düzeyinde ise Paris Komünü bir yandan gerçekten de herkesin yeteneklerini değilse bile "güçlerini eksiksiz kullanmaya" girişebildiği yaygın bir anarşizmi, bir yandan da kitle demokrasisi ile devrimin bir avuç "yö-

netmeninin" (etkinlikleri kitlelerce etkin biçimde denetlenmeksizin) halk üzerindeki yönetiminin anlaşılması çok güç bir karışımını sahnelemiştir.

- Komünün siyasal yapısıyla ilgili kuram, bilinen eski ortaklık fikrine dayanır ve ikili bir düzlemde gelişir: Özgür komüne belirli toplumsal işlevler (yoksulluğa karşı savaş, 'mesleki ve bütünsel' öğretim, sözgelimi demiryolu şirketleri gibi ortak çıkarları ilgilendiren kurum ve kuruluşların denetimi) tanınmıştır ve başlıbaşına bu işlevler belirli bir özgürlükler politikasını ifade eder. "Emeğin örgütlenmesinin" güvence altında tutulmasından, büründüğü bütün biçimleriyle toplumsal ortaklık sorumludur.

Olgular düzeyinde ise Paris Komünü'nün gerçekleştirdiği reformlar çok yalıtılmış belirli sektörlerle sınırlı kalmış, Paris'in büyük sanayi işletmelerine dokunulmamış, alışkanlıkların gücü yenilik özlemine üstün gelmiştir. Komün'e seslenen şu sözler yaşlı bir işçinin kaleminden çıkmıştır: "Yurttaşlar, halkın borçlanma sandıklarının yönetimini Komün patronlara veriyor. Olmaz böyle şey, önce işçilere başvurmak gerekir. Ben ki komünist ulusal muhafızlardanım, uzun süredir de İşçi Bulma Kurumu'nda kaydım var. Çalışmıyorsam, Komün yönetiminde patronlara çalışmak istemediğimden çalışmıyorum, çünkü artık fazlasıyla uyandık..."

Devrimci iktidarın kullanımı, yönetimin hem aman vermez hem de lekesiz olduğu, yönetenler ile yönetilenlerin artık birbirinden ayırt edilemediği, eyleme dönüşmüş devrimci projenin tümelleyiciliği içinde hepsinin birbiriyle kaynaştığı devrim düşünün büyüsünü kısa sürede bozmuştur. Bu nedenle devrimler sosyolojisi, devrimi oluşturan siyasal ilişkileri -kitlelerin kendiliğindenliğini, "yöneticilerin" tasarılarını ve kitlelerle bağlantılarını- belirledikten sonra, gündelik düzeyde devrimin hem yaratılmasına hem de yıkılmasına katkıda bulunan çok sayıda grup arasında bölüşülmüş devrimci iktidarın kullanıldığı reel düzeyleri inceleyerek çözümlemesini sürdürmek zorundadır. Halk egemenliğinin yayılımlı doğasıyla, devri-

mi devrim düşmanlarına karşı zafere ulaştırma misyonunu yüklenmiş ya da kendi kendine üstlenmiş insan gruplarından, yani devrimin kurumlarından her birine düşen görevler arasındaki çelişkilerin incelenmesi, gündelik boyuttaki bağlantıyı ortaya çıkarır. Bu sıradanlığın ardında çok derinlere işlemiş bir çelişki yatar: Kendiliğindenlik ve gündeliklik düzleminde devrimci örgütlenmeyi oturtmak olanaksız olduğuna göre, kendi doğasıyla çatışmaya girmeksizin ayakta kalabilmek için devrimin belki de tek şansı "kamu esenliği" diktatörlüğüdür. Ortada bir çelişki varsa bunun kaynağı aslında kamu esenliği diktatörlüğü değil, her şeyden önce "yönetmenlerinin" örgütlülüğüdür. İşin kötüsü bu örgütlülük, devrimi kendi kendisine karşı korumak gibi belalı bir işlevi yöneticilere devreden kendiliğinden devrimin mantığından kaynaklanır; devrim gücünü gene kendiliğinden niteliğinden alacaktır ve "diktatörlük" yüzünden yitireceği bir şey de yoktur, çünkü diktatörlüğün eylem alanı da varlık nedeni de "kamu esenliği" ile ve yalnızca onunla sınırlanmıştır. Dolayısıyla "diktatörlük" ve "kamu esenliği" terimlerinin buluşması, günü geldiğinde diktatörlüğün yıkılmasını (daha doğrusu özyıkımını, intiharını) da tohum halinde içinde taşır; meğer ki kamu esenliği devrimin varlık nedeni olsun ve sonunda yeni bir toplumun (ki *budur* halk devrimi) yaratılması ile devrim düşmanlarına karşı mücadele arasında zorunlu bir bağlantı bulunsun. Kamu esenliğine anlam kazandıran, karşıdevrimcilerin varlığından başka bir şey değildir. Karşıdevrimcilerin safdışı edilmesiyle birlikte kamu esenliği de onun vazgeçilmez aracı olan diktatörlük de ortadan kalkar, yeter ki Saint-Just'ün 14 Aralık 1793'te Robespierre'e yazdığı gibi koşullar ve insanların zayıflığı halk hareketini "devrim ile karşıdevrimin birbirine karıştığı o labirente" sürüklemiş olmasın.

Böylelikle sorun yer değiştirir ve kendi başına kamu esenliği diktatörlüğünün değil, bu diktatörlüğün yöneticilerce -ki onlar da gündelik boyutu paylaşır- kamu esenliğine yabancı bir amaçla, somut olarak yöneticilik konum-

larını sürekli kılma amacıyla kullanılmasının devrim için oluşturduğu tehlikede odaklaşır. Her sabah kamu esenliğini gündeme getirebilme gücünü elinde tutmak, sürekli karşıdevrimle yüz yüze olduğu için sürekli tehdit altında bulunan ve bu nedenle her zaman kamu esenliği önlemlerinin uygulanabileceği devrimin profesyoneller topluluğuna, bir tür yönetici sınıfa dönüşmenin güvenilir araçlarından biridir. Yöneticiler ile halk arasındaki ilişkiler dil, dilin oluşturulması ve denetlenmesi gibi bir alanda yer aldığı için, gerek özgünlük gerek ikircillik bakımından siyasal sosyolojinin geleneksel şemalarının sınırlarını fazlasıyla aşar. Kamu esenliği diktatörlüğünün majiskül harflerle örneklediği örgütlü şiddetin özgül biçiminin, yani Terör'ün incelenmesi için de bu geçerlidir.

a) Devrim kendi dilini yaratır. Ama bu dili bir kollektif davranış dizgesine dönüştürme gücünden yoksun gözükür, çünkü çifte ve belirsizliklerle dolu bir kavga vermeye yazgılı toplumsal yaratıcılığın ayrıcalıklı düzleminde yer alır. Devrimin biçimlendirmesine açık bulunan semiotik alana kendi imlerini özgürce yerleştirebilmek için öncelikle eski imleri buradan temizlemesi gerekir. Bu güç görevin yerine getirilmesinde, devrimin dilindeki şiddetin bazı yararları görülür: Baştan sona yenilenmiş bir imler bütünü yaratma yükünden böylece kurtulur, bu bütünü düzenlemekten her gün biraz daha uzaklaşır. Ama aynı zamanda o bütünün oluşmasını da hazırlar: Günün birinde *Le Père Duchêne* çıkar ve devrimin sözünü gerçekten bedenleştirir. Bundan sonra ikircillik daha da belirginleşir. *Le Père Duchêne* 1793'te Hébert, 1871'de de Vermersch'tir. Bu iki "yönetmen" devrimin dilini algılanabilir kılmaya çalışır ve çoğunlukla da başarılı olur, ama bu yüzden de halkın diline ulaşma tutkusuna kapılır ve işte bunu başaramaz. Böylece de devrimleri yönetenlerin başlıca iki yola başvurarak, kaynağındaki halkın kendiliğindenliği kadar zengin ve değişken olan devrimci simgelerin potansiyel mirasının denetimini ele geçirme yönündeki önlenemez eğilimini kanıtlar. Simgelerin yaratılması

düzeyinde başvurulan yol, dilin kollektif iletim araçları üzerindeki denetimi ele geçirmek, kullanımı düzeyinde başvurulan yol ise bir "devrimci sözlük" dayatmaktır. Diktatörlüğün meşrulaştırıcısı olarak kamu esenliği kavramı burada söz konusu edilebilecek tek örnek değildir. Devrimci projenin tümelliği de devrimin yöneticilerine bu projeyi denetim altına almanın zahmetsiz bir yolunu sunar. Yöneticiler, en geniş yaygınlığa ulaşabilen formüller ("insan türü", "dünya cumhuriyeti") aracılığıyla devrimci projeyi kendi inisiyatifleriyle tümel bir bağlama yerleştirerek bu projenin devrimin gündelik boyutu içinde yaygınlaşmasına, böylece de devrimin yaygınlaşmasına söz geçirme olanağını elde eder. Devrimci yönetici, gerçekte her türlü iktidara içkin olan bu gücü keşfettiği anda gerçekten mutlak bir iktidarı elinde tutmanın sarhoşluğuna kapılır[52]

b) Bu baş dönmesi devrimin yöneticilerini *terör* yollarına kadar sürükler, ama bunda halkın da gizli suç ortaklığı yok değildir. Terörün (1793, Stalin döneminin büyük davaları) yorumunda ilginç bir sorunla karşılaşılır. İlk bakışta terörün işlevi apaçıktır: Devrimci projenin gerçek ya da düzmece karşıtlarını, onu "baltalayanları" ya da baltaladığı sanılanları devrim tarihinden silip atmak, bundan böyle projenin sorumluluğunu halk egemenliğinin totaliter nitelikleriyle donanmış "yönetmen" gruplarına teslim etmek. Bu tasfiyenin ilk hedefi dünün devrimci

(52) Hugo, yöneticilerin türküsünü Gwymplaine'in ağzından seslendirir: "Bir suskunluktur halk. Ben bu suskunluğun yüce savunmanı olacağım. Dilsizler için konuşacağım. Büyüklere karşı küçüklerin, güçlülere karşı zayıfların dili olacağım. Rabb'i olacağım yoksulların. Sesi çıkmayan bütün umarsızlar için konuşacağım. Kekemeliklere, yığınların hırıltılarına, sövüp saymalarına, homurtularına, uğultularına ben tercüman olacağım (...). Halkın Söz'ü olacağım. Anlayan benim sayemde anlayacak. Tıkacını söküp atmış o kanlı ağız olacağım ben. Her şeyi söyleyeceğim. Göreceksiniz, muazzam olacak" (*L'homme Qui Rit* - Gülen Adam). Ama her şeyi söyleme dürtüsü kısa ömürlüdür. Zafere ulaşan devrimin kendiliğinden dili, devrimin yöneticilerini hem içeriği hem de kuralları karşısında geri çekilmek zorunda bırakır; bu geri çekiliş çok geçmeden devrimin dilinin denetlenmesini ve hiç ayırdına varılmaksızın dizgine vurulmasını meşrulaştırır.

yöneticileri, özellikle de devrimin ilk anlarının en ünlü adlarıdır. Bu önderler halkın adeta tapındığı devrimci kahramanlar arasında yer aldığı için, onları hedef alan terör büyük özenle düzenlenmiş bir ayin türü geliştirmek zorundadır. *Ad hoc* oluşturan yargı kurullarınca yürütülen siyasal davalar işte bu işlevi görür; bu kurulların büyük bir ciddilikle sanıklara yüklediği büyük suçlamaların yalnızca kaleme alınış biçimi bile, kaçınılmaz ve kesin hüküm daha açıklanmadan önce ölüm cezasını içinde taşır. Terör ya da sabotaj eylemlerine girişmek (Kamenev, Zinovyev, Robespierre, Saint-Just), yabancı devletler hesabına çalışarak devrime ihanet etmek (Radek, Tuhaçevski, Danton, Desmoulins), devrimci iktidarı devirmeyi amaçlayan komplolar düzenlemek (Buharin) gibi suçlamalardır bunlar. Hem bir arınma kuttöreni, hem de iktidardaki devrimin zorunlulukla izlediği yolda alınmış bir mola olan terör dönemi kendi totaliter mantığını geliştirir. Gerçekten de totaliter sıfatı bu mantığa en uygun nitelemedir: Terör, devrimci projenin soluğu kesilmiş tümelleme sürecini kaldığı yerden sürdürür. Devrimin başlangıcına ağırlığını koymuş önderleri safdışı ettikten sonra, artık daha yetkin araçlarla donanmış, en önemlisi de boğuntulu ve gözü bağlı bir oydaşmadan güç alan ölüm aygıtını yaygınlaştırması da böyle açıklanabilir. Terör, ölüm kervanına kader kurbanlarını da katar: Terörün karargâhında bunlar adlarıyla anılmaz, sayılarının çokluğuyla anılır; her birini karşıdevrimci tasarıları dolayısıyla tek tek adlarıyla suçlamaya artık gerek yoktur. Onları mahkûm edebilmek için, devrimin birbirini izleyen değişik dönemlerde kullandığı sayısız utanç yaftasından herhangi biri altında gruplamak yeter. Robespierre'in en ateşli yandaşlarından Payan 1794'ün başlarında imha ayinlerinden en büyüğünü eda etmesi için ona adeta yalvarır: "Bütün fesatçıları içine alacak, bütün fesatları tek bir fesat biçiminde sunacak öyle kapsamlı bir suç bildirimi düzenleyiniz ki Lafayetteçilerden kralcılara, federalistlerden Hébertcilere, onlardan Dantonculara kadar

hepsi bir arada görülebilsin..." Ama çok geçmeden 9 Thermidor yönetimi burada anılmayan Robespierrecileri de büyük bir sabırsızlıkla devrime karşı işlenen suçların günahını ödemek üzere giyotine gönderir: Ama hangi suçların günahını? Elbette artık iktidardaki grubun -daha özgül bir terimle hizbin- karşıtlarını safdışı etmek söz konusu değildir; çünkü bunların gerçek ya da sözde "elebaşılarının" terör döneminin daha başlangıcında ortadan kaldırılmasıyla zaten o amaca ulaşılmıştır. Oysa şimdi söz konusu olan, genelleşmiş terör aracılığıyla devrimci projenin başlangıçtaki arılığına yeniden kavuşmak, devrimin kendi içinde bir *revolutio temporis*, bir *restitutio in integrum* gerçekleştirmek, devrimde devrim yapmaktır.[53] Dolayısıyla, örneğin Robespierre ya da Stalin gibi belirli yöneticilerin ne denli başat bir yeri olsa da devrimci terör her zaman tartışmasız biçimde kollektif bir renk ve anlam taşır. SSCB'de 1934-53 arasındaki terör döneminin zulmünden 1956'da tek başına Stalin'i sorumlu tutan Kruşçev, Konvansiyon üyesi Courtois'nın 9 Thermidor'un ertesinde "Robespierre ile suç ortaklarında ele geçirilen belgelerle ilgili araştırma" konusunda sunduğu ünlü rapordaki aynı önyargılı tutumun tuzağına belki de kaçınılmaz biçimde düşer. Kruşçev gibi Courtois da terörü "zorbaların bayağı silahı" olarak damgalayıp kınarken devrimci zorbalığı tek bir insanın iktidar çılgınlığının boyutlarına indirger. Ama bu klasikleşmiş yöntem gene de temel işlevini yerine getirir: Bir tür kurban töreniyle kollektif duyarlılığı vicdan azabının yükünden kurtarır ve devrimi terör döneminde yaşadığı devrimden sonra izleyeceği yeni yola yerleştirir. Er geç gelip çatan devrimerte-

(53) Devrim Yılı II'nin Kamu Esenliği Komitesi'nde bulunan Konvansiyon üyesi Billaud-Varenne *Mémoire*'ında (Anılar) 1793-94 Terör Dönemi'nin trajik ikircilliğini algılamamızı sağlar: "Öldürmek için öldürmek istiyor değildik, çok ahmakça bu. Bizim istediğimiz ne pahasına olursa olsun kazanmak, ilkelerimizin sultasını kurabilmek için baş olmaktı (...). Komite'de sabah akşam tek bir yüreği paylaşarak ama bitkin ellerle, kitleleri yönlendirmek gibi muazzam bir görevi durmadan yeniden gündeme alıyorduk (...), bakışlarımızo denli yükseğe çevrilmişti ki kanla kaplanmış bir toprak üzerinde yürüdüğümüzü görebilecek durumda değildik."

si Thermidorların kaçınılmaz hazırlayıcısıdır.

IV. Devrimertesive Devrim Ateşinin Soğuması

Devrimci projenin kurumlaştığı ara evrenin belirleyici özelliği, gitgide güçleşen bir tümelleme yönünde yanılgılardan kurtulmuş bir arayıştır. Proudhon'un deyimiyle devrimin tarihin "inişli çıkışlı yürüyüşünü" yeniden yakaladığı bu uğrakta "bütün gelenekler tüketilmiş, bütün inançlar yok edilmiştir ve yeni program da hazır değildir (...), çözülme dönemi"dir bu. Devrimin âdeta askıya alındığı bu uğrakta devrim ateşinin soğuduğunu gösteren olgular belirir ve bunlar yanlışlıkla açık karşıdevrimle karıştırılır. Tarih yazınında söz konusu durumun en klasik örneği olan Thermidor rejimi (1794-96) bu kategoriye adını da vermiştir. Tarih yazınında benzer olguların başka örnekleri de vardır: SSCB'de NEP (Yeni Ekonomik Politika) dönemi (1921-28), Çin'de "Yüz Çiçek" dönemi (1956-57), Polonya'da Ekim 1956 vb. Bununla birlikte Fransa'daki 1848 Devrimi, belki de dar bir zaman aralığına sıkıştığı için, güçlü bir "toplumsal" renk taşıyan bir halk ayaklanmasından (Paris'teki Şubat Ayaklanması), devrimci hükümetin yavaş yavaş kitlelerden koparak tutucu bir cumhuriyetin güvencelerini (ki bu güvenceler günü geldiğinde halka karşı çevrilecektir) oluşturduğu belirsiz bir dönemin ardından en acımasız karşıdevrimci baskıya (Haziran Ayaklanması) giden sürecin en eksiksiz örneğidir.

Söz konusu güvencelerin başında tam anlamıyla bir küçük burjuva kurumu olan Ulusal Muhafızlar gelir. Ulusal Muhafızların Şubat 1848'de halkla düzenli ordu arasında hakem konumuna geçme çabası boşa çıkar: Düzenli ordu, ayaklanmanın galibi gibi gözüken halkın üzerine ateş açtığı için gözden düşer. Ama kabinede "İşçi Albert"in (Alexandre Martin) bulunmasının "çalışan sınıfların yaşam koşullarının düzeltilmesiyle" ilgili sorunların tümünü çözmeye asla yetmeyeceğini kavrayan geçici hü-

kümetin ilk düşkırıklıklarını atlatmasından sonra 16 Mart'ta Ulusal Muhafızlar'ın kendiliğinden biçimde, ama kökeninden gelen ağırbaşlılığı bozmaksızın, "seçkin bölüklerinin" dağıtılması (yani bileşiminin "demokratikleştirilmesi" yönündeki bir girişim) karşısında öfkesini ortaya koyması, 17 Mart'ta hükümetin işçilerin giriştiği büyük bir gösteriyi denetim altına alıp hem de epey ustalıkla hedefinden -halkın siyasal inisiyatifinin üstünlüğünü vurgulama amacından- saptırabilmek için gerekli moral gücü bulması için yeter. Parti o anda kazanılmıştır ve halk devriminin ufkunda Haziran Günleri gözükmüştür. Mart'ta Thermidor başlar.

Gerçekte Thermidor, kollektif gerilimin gevşemesi ile devrimci yönetimin pekişmesi arasındaki özsel bir çelişkinin izini taşır. Halk arasındaki kaynaşma yatışır, gücünü tüketir, sonunda büsbütün dağılır ve tanımlayıcı kategorilerine (şiddet, yürek temizliği, hatta devrimci uyanıklık) sırt çevirir: Halk artık tetikte değildir, devrim gündemden çıkmıştır. Etkinlikleri ansızın duran devrimci organlar (kulüpler, seksiyonlar, komiteler vb.) en kararlı eski üyelerince alaya alınır. Polis artık boşalmış olan lokalleri kapatır, ruhsuz toplantıları kolayca dağıtır. Devrimci organlar tarih sahnesinden öyle çabuk çekilir ki geçmişte de bir işlevleri olup olmadığından kuşkuya düşülür. Büyük kollektif kuttörenlerin -terörün, bayramların, ayaklanma günlerinin- işlevi kalmaz. Onlarla birlikte devrimci ahlakçılık da ortadan kalkar ve onun yerini alan ahlakdışılık tutkusu kısa sürede sıkı bir burjuva ahlak düzenini yerli yerine oturtur. Goncourt kardeşlerin aşırı titiz doğalcılığı *Histoire de la Société Française Pendant le Directoire*'da (Direktuvar Döneminde Fransız Toplumunun Tarihi) ahlak kurallarında görülmemiş bir başıbozuklukla terör döneminin öcünü alan o "tensel içgüdülerinin düzeyine düşmüş, hayvanlaşmış dünyayı" kusursuz biçimde betimler. Böylesi bir altüst oluş karşısında karşıdevrim bile sanki bir tuzaktan çekiniyormuş gibi kendini bütünüyle açığa vurmakta ikirciklenir. Kaldı ki

Thermidor'lar genellikle karşıdevrime karşı yoğun bir mücadele döneminin ardından gelir. (Fransa'da 1792-94, SSCB'de 1918-20).

Devrimci yönetim ise hâlâ ayaktadır ve her zamankinden daha "devrimci" bir görünüm takınmıştır. Sürgünde ya da hapiste olan "ödünsüzler" yönetimi demagojiyle suçlar ama ucuz bir suçlamadır bu; çünkü sert önlemlerin kaldırılmasını (Fransa'da Thermidor'dan, SSCB'de de Stalin'in ölümünden sonra özel devrimci mahkemelerin dağıtılmasını; 1794'te Fransa'da ücret ve fiyat "tavan"larının kaldırılmasını, 1921'de SSCB'de özel girişimciliğe dönülmesini) değil, devrimci kaynaşma dönemlerinin ertesinde kendiliğinden ortaya çıkmış yeni siyasal grupların (1794'te Jakoben ve *sans-culotte* avına doğrudan katılarak bu süreci hızlandıran "delikanlıların" ya da öteki adlarıyla *muscadin*'lerin ["misk oğlanları"], 1921'de kârlı alışveriş peşinde bütün Rusya'yı dolaşarak geniş kitleleri devlet mağazalarının kapısından çeviren *nepman*'ların ["NEP zenginleri"] resmen bağışlanmasını amaçlar. Genel olarak Thermidor, gerilemekte olan devrimin yüzeyine bir dizi yepyeni toplumsal tipin vurmasına yol açar. 1793-94'te Fransa'da *Incroyable*'lar ["Hayretlikler"] ve *Merveilleux*'ler ["Bitirimler"], 1917 Rusyası'nda *nepman*'lar, 1956 Rusyası'nda *huligan*'lar ["kırıp dökücüler"] bunların örneğidir. Devrimin de yeni zenginleri ortaya çıkar ve ekonomik ya da parasal bunalımları da, bunların daha dün devrimci sıfatına hak kazanmış halk için doğurduğu olumsuz sonuçları da işte o yeni zenginler körükler. 9 Thermidor ertesinde Fransa'da, 1921 sonrasında da Rusya'da halk büyük yoksulluk içindedir. Küçük bir azınlığın kârlarını katlayan enflasyon kitlelerin günlük yaşamını cendereye sokar ve onları son başkaldırı patlamalarına (Devrim Yılı III'ün Germinal ve Prairal ayaklanmaları) yöneltir; bu ayaklanmaların kanla bastırılmasıysa karşıdevrim yöntemlerinin habercisidir. Thermidor döneminin başvurduğu baskı, iktidar sosyolojisi düzeyinde bu dönemin son bir özelliğine daha tanıklık

eder: Halk devrimci iktidara her türlü katılımdan temelli dışlanmıştır ve bu iktidar artık büyük terör dalgalarından sağ çıkanlar ile ikinci kuşağın düşlerden uyanmış kararlı yöneticileri arasında paylaşılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KARŞIDEVRİMİN SOSYOLOJİSİ

"Keklik avlar gibi yurtsever avlanıyordu."
Georges Lefebvre
Les Thermidoriens
(Thermidorcular)

Baskı, devrimlerin kollektif belleğinin tanıdık kategorilerinden biridir. Rosa Luxemburg, Weimar Cumhuriyeti'nin savunma bakanı Noske'un askerlerince öldürülmeden önce kendi yönetiminde çıkan Spartakistlerin organı *Die Rote Fahne*'de (Kızıl Bayrak) "Berlin'de Asayiş Var" gibi trajik bir başlıkla yayımladığı bir makalede "Çağdaş devrimler tarihinin bize öğrettiği nedir?" diye sorduktan sonra şunları yazıyor: "Avrupa'da sınıf mücadelesinin ilk patlaması yenilgiyle kapandı. 1831'de Lyon'da ipek işçilerinin giriştiği ayaklanma büyük başarısızlıkla sonuçlandı. İngiltere'de Çartist hareket yenik düştü. Haziran 1848'de Paris proletaryasının başkaldırısı ağır bir yenilgiye uğradı. Nihayet Paris Komünü'nün yenilgisi korkunç oldu. Sosyalizmin yolu -devrimci mücadeleleri dikkate aldığımızda- yenilgilerle döşenmiştir."

Gerçekten de tarih boyunca devrimci mücadelelerin hemen tümü acımasız bir baskıyla sonuçlanmıştır. Spartacus'un komutasında çeteler oluşturarak ayaklanan kölelerle gladyatörlerin Marcus Licinius Crassus yönetimindeki Roma lejyonlarınca neredeyse bütünüyle yok edilmesine (İ.Ö. 71) değin gitmeden şunları anımsayalım: Halk arasından toplanan Haçlı askerleri, başlarındaki siyasal ya da dinsel önderlerce sistematik biçimde yüzüstü bırakılır ve imansızların giriştiği katliamlarda bile bile kırdırılır ya da daha başlangıçta öldürülür (13. yüzyıldaki Çocuk Haçlı Seferi ve Pastoureaux Ayaklanması). 16. yüzyılda Luther'in "haydut ve katil köylülere" lanet okuma-

sından güç alan Alman prensleri Müntzerci hareketlerin kökünü kazır (Frankenhausen Çarpışması, 1525). Fransa'da 17. yüzyılın ilk yarısındaki halk ayaklanmaları kraliyet ordularınca ibret alınacak biçimde (gerçekten de ibret alınsın diye) "cezalandırılır" ve örneğin 1639'da Normandiya'da olduğu gibi bu ordulara bazen doğrudan Fransa mühürdarı komuta eder: Séguier "Çıplak Ayaklılar"dan kurtarılan Rouen'ı bir ölü kente çevirdikten sonra Richelieu'den şu övgüyü alır: "Bu kadar parlak başlayan yolculuğunuzu sürdürüp mutlu bir sonla noktalamak üzere Normandiya'yı da adamakıllı düzene sokacağınızdan ve artık benzer bir cezaya uğrama korkusuyla yükümlülüklerinde kusur etmeyecek bu eyalette de başkalarında da korkulacak bir şey kalmayacağından kuşku duymuyorum." Fransa (1795-97), 1814-15), Rusya (1905, 1917-19) ve İspanya'daki (1936-40) "Beyaz Terör" dönemleri, Paris (Haziran 1848, Mayıs 1871), Berlin (Ocak 1919) ve Kanton'daki (Kasım 1927) "Kanlı Hafta"lar ise çok iyi bilindiği için yalnızca adını anmak yeter.

Baskı, karşıdevrimin görünümlerinden biri olmakla birlikte onu bütünüyle tanımlamaktan uzaktır. Karşıdevrimin sosyolojisi de devrim için kullanılan bütünsel ayırım çerçevesinde incelenebilir.

Öncelikle, güçlü bir gelenekle beslenen ve çok zengin bir yazında anlatımını bulmuş bir *karşıdevrimci proje* vardır. Söz konusu gelenek ve yazında iki temel tutum ya da davranış çizgisi görülür:

a) Devrim olgusunu sürenin değişmez öğelerinden biri sayan ilk çizgi bir tür kadercilikle belirlenir ve temelde umutsuzluğa dayalı bir ahlak anlayışından oluşur: Devrimler kaçınılmazdır (çünkü hem halklar devrimi kendi bağrında taşır, hem de yönetici sınıflar düzeni ve aydın bir yönetimi korumanın gerektirdiği tüketici ve bazen de çelişkili görevlerinin üstesinden gelemez) ama ilke olarak kötüdür. Onlar toplumsal gövdenin dirimini değil, ölümünü tohum halinde içinde taşır. Dolayısıyla devrimlere karşı mücadele, daha baştan yitirilmiş de olsa hiçbir za-

yıflığa ve gevşekliğe yer vermeksizin yürütülmelidir. Yanılgılardan arınmış bu usçu tutumun belirlediği Fransız karşıdevrimci geleneği Jean Bodin'den (*De la République* -Cumhuriyet Üzerine, 1576) başlar, 19. yüzyılda Joseph de Maistre, Bonald, Lamennais, Chateaubriand, Renan ve Taine'in yaşattığı teokratik ve karşıdevrimci okulla sürer ve 20. yüzyılda karşıdevrimin tarihsel özgörevini "devrimler patlak vermeden önce oluşur" (*La Contre-révolution Spontannée* -Kendiliğinden Karşıdevrim, 1943) sözleriyle dile getiren Charles Maurras'ya değin uzanır.

De Maistre, karşıdevrimci projenin yolunda izlenebilecek şaşmaz bir kılavuzdur. *Considérations sur la France*'ının (Fransa Üzerine Düşünceler) bir bölümü, son kertesindeki karşıdevrimi, yani kendi deyişiyle "eşyanın doğası"nda yatan "bütün erdemlere" dönüşü savunmak amacıyla "karşıdevrimin taşıdığı sözde tehlikeleri" tekzip etmeye ayrılmıştır: "Düzeni yeniden kurmaya çalışan insan, bu düzenin yaratıcısıyla işbirliğine girer ve doğanın da yardımını görür; bir başka deyişle her biri Tanrı'nın elçisi olan ikincil nedenler bütününün desteğini arkasında bulur." Karşıdevrimin yıkacağı bir şey varsa o da tanım gereği "yıkıcılığın kendisidir" ve onu yıkmak aslında yeniden kurmak demektir. "Bambaşka bir durumdur yeniden kurmak; siz yalnızca ona götüren yolu izleyin. Yaratıcılığa ulaşmak için hiçliğin yolunu izleyemezsiniz." Karşıdevrimi doğası bakımından devrimden ayıran bu özelliği, yöntemleri bakımından da köklü farklılıklara yol açar. "Meşru yönetimlerde, en kusursuz ve en ödünsüz kralcı bile ataları en ağır hakarete uğradığında ya da mülkiyet hakları en ağır biçimde çiğnendiğinde, karşılaştığı haksızlığı bağışlamasını kral buyurduğu halde kendi başına öc almaya kalkarsa ölümle cezalandırılmalıdır." Devrimin belirgin özelliği olan düzen yokluğunun karşısında karşıdevrimci bir düzen vardır: "Krallığın yeniden kurulması, ki buna karşıdevrim deniyor, asla bir karşıt devrim değil, devrimin karşıtı olacaktır."

Pek soylu sözler: İlkeler düzeyinde karşıdevrimi be-

nimsedikten sonra yöntemler düzeyinde karşıdevrime açılan geçit alabildiğine geniştir. Fransa'da birinci (Nisan 1814-Mart 1815) ve özellikle ikinci (Temmuz 1815 - Temmuz 1830) Restorasyon dönemlerinde girişilen "Beyaz Terör" uygulamaları çok anlamlı yerlerde çok anlamlı biçimler alır: Nîmes ve Uzès yağmacılara, katillere teslim edilir, ayaklanmalar yakın ve uzak geçmişin hesaplarını temizler (Nîmes'deki Protestan karşıtı şiddet olayları). Marsilya'da yabancı düşmanlığının işlediği cinayetler İmparatorluk Dönemi'nde (1804-15) uzun süredir dizginlenmiş olan cumhuriyetçi düşmanlığıyla içiçe geçer: Direktuvar Dönemi'nin sonlarında Bonaparte'ın destekleyip güçlendirdiği Mısırlılar kolonisi katledilir. Toulon, Avignon, Toulouse ve Bordeaux da en az çevredeki kırlık alanlar kadar payını alır. Karşıdevrimci ayaklanmaların Vendée ve Lyonnais'de görece daha az şiddete başvurması yalnızca görünüşte bir paradokstur. Çünkü imparatorluk yönetimi buralarda karşıdevrimin tasfiyesini daha önce resmi devrim yönetiminin ulaştırdığı noktanın ötesine taşımaksızın devrimi bir anlamda denge durumuna getirerek saldırı konumundan çıkarmıştır.

b) Karşıdevrimci tutum ve davranışlarda izlenen ikinci çizgi, devrimi yalnızca kollektif bir çılgınlık ve cürüm nöbeti sayarak küçümser, devrimlerin topyekun bir baskıyla ezilmesini, toplum gövdesindeki zararlı mikropların kökünü kazımak için gerekirse defalarca bu yola başvurulmasını savunur. Bu çizgi geçici ve her zaman yerel bir olgu saydığı devrimlerin sürenin onarılmazlığı içinde konumlandırılabileceğini düşünemez bile. Bu çizgiye bağlı karşıdevrimcilere, gücünü kötülük üzerindeki zaferinden alan devrim-sonrası denebilecek konjonktürlerde özellikle rastlanır. Bu koşullarda kendisinden çok emin olan karşıdevrim ilk çizgiden de belki daha belirgin biçimde kendi yasalarını ve yönelimlerini açığa vurur; tıpkı devrim gibi karşıdevrim de bu koşullarda kaçınılmazlık inancına kendini kaptırdığı için herhalde o kadar da suçlanamaz. Bu karşıdevrim kendi simgeler dizgesini

ve kuttörenlerini, her şeyden önce de kendine özgü hayvanlar sözlüğünü toplumsal mekâna bütün gövdesiyle yerleştirir: Gerçekten de karşıdevrimin hem dolaysız hem de sonul meşruiyeti, insanlara değil alt-insanlara, en iyi deyişle hayvanlara yönelik olduğu biçimindeki inancına dayanır. Sosyolog, böylesine kendine güvenli bir geleneği kaydetmek zorunda kalırken biraz da şaşırdığını gizleyemez.

Kırımdan geçirilen Spartakistlerin "kanlı köpek" *(bluthund)* diye andığı Noske yüzüne çalınan bu lekeyi temizlemeye çalışmak şöyle dursun, onunla övünür: "Peki öyle olsun! Birinin de kanlı köpek olması gerekiyor. Bu sorumluluktan kaçınacak değilim." Silik ve ikinci sınıf bir şair olan, ama Transnonain Sokağı (1834) ve Saint-Germain-l'Auxerrois katliamlarıyla çok sarsıldığı anlaşılan Edouard d'Anglemont hayvan eğretilemesi ile doğalcı izleği kaynaştırarak şöyle yazar:

"Paris'teki kargaşa tüyler ürpertici, çok yazık!
Sanki kan ve yıkıntı tutkunu bir çılgın âşık,
Çirkef dolu inlerinden ayıları fırlamış,
Varoşlardan inmiş kurtlar, yelelerini kabartmış,
Korkunç bir uluma yeri gögü inletirken,
Ayaklanmış dalgalar adeta taşkın denizinden,
Upuzun kollarıyla kıyıları dövüyor!"[54]

1871 Komünü seçkin yazarların kalemlerinde benzersiz imgeler üretir. George Sand 6 Mayıs'ta *Journal*'ine (Günce) şöyle yazar: "Paris'te herkesin birbirini yediği söyleniyor. Öyle olmalı." Gerçekten de öyle olmalı: Théophile Gautier'nin (İkinci İmparatorluk döneminde [1852-70] yüksek sosyetenin gece toplantılarının o "İyi Yürekli Théo'sunun) betimlemesiyle yırtıcı yaratıklara terkedilmiş bir hayvanat-bahçesi-kentte yaşayanlardan başka ne beklenebilir? "Açılmış kafeslerden 1793'ün sırtlanlarıyla Komün'ün gorilleri fırlıyor." Gautier düzen partisinin

(54) Aktaran P.Citron, *La Poésie de Paris Dans la Littérature Française de Rousseau à Baudelaire* (Rousseau'dan Baudelaire'e Fransız Edebiyatında Paris Şiiri).

güçsüzlüğüne çok yanar: "Günlerden bir gün dalgın hayvan eğiticimiz anahtarlarını kafesin kapısında unutmuş ve yırtıcı hayvanlar bütün kente yayılıp vahşi ulumalarıyla herkese korku salmış" *(Tableaux de Siège. Paris, 1870-1871* -Kuşatmadan Sahneler. Paris 1870-71-). Ağustos 1965'te Los Angeles'te sokaklara dökülen Siyahlar kentin yoksul mahallelerini kundaklayıp yağmalar. O tarihten bu yana ABD'yi silkeleyen "Kara Başkaldırı"nın bu ilk parlayışına tanık olan polis şefi ayaklanmacıları şöyle betimler: "Sanki hayvanat bahçesinde bir maymun güruhu gibi davranıyorlardı." Frantz Fanon, gizil bir devrimci olan sömürge insanının sömürgecinin zihnindeki yansımasında benzer imgeler bulur: "Sarı ırktan insanların hareketlerinin nasıl sürüngenlere benzediğinden, Yerli yerleşmelerinin çevresindeki havanın ağırlığından, sürülerden, iğrenç kokulardan, sömürge halkının nasıl böcekler gibi çoğaldığından, nasıl kaynaştığından, el kol hareketlerinden söz edilir hep. Sömürgeci, Yerli halkı doğru dürüst anlatmak ve en iyi sözcüğü bulmak istediğinde her zaman hayvanlar sözlüğüne başvurur" *(Les Damnés de la Terre).*[55]

Bu hayvanlar sözlüğünün de bir sosyolojisi var; çağdaş sosyal psikolojide bunun pek çok izine rastlanabilir. Gabriel Tarde, Georges Dumas, Gustave Le Bon, Philippe de Félice ve benzerlerinin işlediği "yığın durumu" kavramı buna örnektir. Bu kavram kollektifliği sürücüllüğe, insan yığınlarını hayvansal birer yığışıma, hayvanca gücü ahmaklıkla özdeş olan bir kalabalığa indirger.[56]

(55) Sartre bu konuyu genel *baskı* süreci düzeyinde ele alır. "Baskı ise başkasına hayvanmış gibi davranmaktır" dedikten hemen sonra ekler: "Bir insana köpekmiş gibi davranabilmek için, daha önce onun insan olduğunu kabullenmiş olmak gerekir" *(Critique de la Raison Dialectique)* ve böylece de kendinin insan olmadığını itiraf etmek gerekir. Sömürgelerde doğup büyümüş Avrupalı efendilerin, Yerli çocuklarına atalarının bir hayvan dili konuştuğunu öğrettiği And köyleri yaklaşan bir ayaklanmanın beşiğidir.

(56) Fransız Devrimi'nin büyük tarihçilerinden Georges Lefebvre'i burada saygıyla anmak gerekir. Lefebvre'in "devrimci yığınların" incelenmesi için *önerdiği çerçeve*, "katıksız *durumdaki* yığın ya da toplaşma" ve "yarı gö-

La Révolution Française et la Psychologie des Révolutions (Fransız Devrimi ve Devrimlerin Psikolojisi) adlı incelemesinde G.Le Bon basit bir şema uygular: Her halka özgü bir bükülmezlik ya da bükülgenlik taşıyan bir "kollektif (ya da "ulusal") ruh" vardır. "Ulusal ruhun aşırı bükülgenliği halkları aralıksız devrimlere, aşırı bükülmezliği ise adım adım çöküşe sürükler." Devrim içindeki halklar "bükülgenlikleri" nedeniyle kendi hareketlerini bile ne kavrayabilir, ne de yönlendirebilir. "Halk kesimlerinin kendiliğinden başkaldırdığı" sıradan "ayaklanma" olayları dışında bu halkların eylemlerini "güdücü elebaşıları kışkırtır." Halk devrimlerinin talihsizliği, elebaşılarının çevirdiği oyunlardan yorgun ve bitkin düşen halkın günün birinde onları da gözden çıkarmayı aklına koymasından başka bir şey değildir. İşte o zaman "tamahkârlık, kıskançlık, her türlü üstünlüğe kin besleme gibi duygular dizginlerinden boşanır; bu duygular artık hiçbir disiplinin gem vuramayacağı yığınları harekete geçiren gerçek güçlerdir. Olayların göz açıp kapayıncaya kadar kargaşaya, şiddete ve anarşiye varması bundandır."

Buna karşılık Marcel Mauss'un Le Bon'dan on yıl önce yayımladığı *Théorie Générale de la Magie* (Büyücülüğün Genel Kuramı) adlı yapıtı "yığın durumu" çözümlemesi için çok daha inandırıcı bir çerçeve sunar. Kollektif büyü ayinlerini "toplumsalın bilinçli olarak örüldüğü" birer düzenek olarak tanımlayan Mauss bu ayinler aracılığıyla "bütün toplum gövdesinin aynı devinimle devindiğini ve artık bireyin ortadan kalktığını" gösterir (Sartre'ın daha sonra *Critique de la Raison Dialectique*'te (Diyalektik Aklın Eleştirisi) yaptığı da bu fikri ele alıp geliştirmektir). Mauss bu koşullarda "büyüyle gözü bağlanmış kitlelerin" söz konusu olmadığını ortaya koyar. Ve Mauss'un ardından, kendinde "devrimci yığınlar"dan değil, ancak kitlelerin belirli kesimlerini, belirli grupların

nüllü" toplaşma ile bunların ansızın devrimci topluluklara dönüşmesi arasındaki ayırımı ortaya koyar ve açıklamasını özellikle özgül kurumların ve davranış kurullarının oluşumuyla bağlantıları bakımından son kertede inceltilmiş bir "kollektif devrimci zihniyet" çözümlemesi temeline oturtur.

yığışımını "devrimci yığınlara" dönüştüren edimlerden ve koşullardan söz edilebileceğini göstermek çok kolay olacaktır. Bir meydanda bir araya gelmiş bir topluluğu, belirli bir olayın şok etkisiyle ya da bir işaretin itkisiyle yapısal olarak dönüşüme uğratan kendiliğinden billurlaşma olguları vardır. Raslantısal bir topluluk da olabilir bu, Sartre'ın kategorisiyle "yönelimli denebilecek" bir topluluk da: "O meydana şunu ya da bunu bulmak, falanca parolaya uymak ya da filanca görevi yerine getirmek için değil, orada gene aynı koşullarda ve başkaca belirlenmiş hiçbir amacı olmaksızın gelmiş pek çok başkalarının da bulunacağı *bilinerek* gelinir." Bir olay ya da bir işaret o topluluğu yığına dönüştürür. "Devrimci" bir yığına mı? Kaçınılmaz sakınımlarla kullanıldığında bu sıfatın ne denli kırılganlaştığı da burada ortaya çıkar belki. Devrim işçisi, "profesyonel devrimci" bu billurlaşmanın ancak bir an, en çok bir "gün" süreceğini çok iyi bilir; ondan sonra herkes evine döner. Başka türlü söylersek, halkın yürek temizliği her zaman şiddete, hatta devrimci uyanıklığa üstün gelir.

Le Bon'un ardından Philippe de Felice yığın durumlarında "içgüdüselin ussala egemen olma çabasını" görür. Dinler sosyolojisinin ya da etnolojinin sayısız örnekle sunduğu "sürü coşkusu" toplumsal düzenin hastalıklarının belirtisidir. Halk devrimlerinin simge dizgelerinin tümü "vahşileri de yönlendiren türden içgüdüsel bir ampirizmin" damgasını taşır. "Bakışları ele geçirip onları büyülemeye yönelik" yöntemler de buradan kaynaklanır: "Bayraklar, sancaklar burada birinci derecede rol oynar. Bunların hemen tümünde kızıl vardır; bu rengin bütün devrimci hareketlerin ayırt edici simgesi olması hikmetsiz değildir. Kızılın bazı hayvanlar üzerindeki azdırıcı etkisi insanlar için de geçerli." Peki kızıl bayrakla karşılaşınca "bakışları kızıllaşan" kimdir, karşıdevrimci değil mi? Sözcüğün sosyolojik anlamıyla burjuva sosyal psikolojisinin pek alışkın olduğu semantik geri tepmelerin iyi bir örneğidir herhalde bu. Halkı konuşturmayı başara-

mamak, onun dilini anlayamamak, onun yerine kısırlaştırılmış ve bomboş bir söz[57] sunmak, düzmeciliğin ilk kertesidir. Onun ardından daha kaba, ama birincisiyle aynı mantığı paylaşan ikinci bir düzmecilik gelir: Kuramcının (devrimci sözün tek örneği olarak elinde bulunan devrimci yöneticinin sözünden yola çıkarak) oluşturduğu ve halkın diline karşılık sunduğu söze "bilimsellik" sıfatını ve konumunu yakıştırmak. İkinci derecede -devrimci yönetici ve yorumcu tarafından- bireyselleştirilmiş devrimci söz insana ürküntü verir. Doğal olarak, sosyoloğun huzursuz imgelemini şaşkına çevirmek için birebir olan kılıklara bürünür. Kızıl bayrak, 1871'de Francisque Sarcey'in kin dolu bir alayla söz ettiği şu "kan rengi paçavradan" başka bir şey olamaz. Kızıl bayrağın, halk devrimine kollektif belleğinin dayattığı tipik simge olduğunu algılama yetisinden temelden yoksun yorumcunun gözü*nü gerçekten de kanlı bir sisle örter o. Hem bir anı hem* de bir işaret olan kızıl bayrak, örneğin Fransız toplumu gibi bir toplumun yakasını hiçbir zaman bırakmayan ve tarihinin adımlarına ritmini kazandıran halk devriminin içkinliğini ifade eder. Fronde Ayaklanması sırasında 1635'te Bordeaux'da da kızıl bayrak dalgalanır. 1789'da resmi devrim (21 Ekim Kararnamesi) kızıl bayrağı sıkıyönetim ilanının simgesi olarak kullanır. 10 Ağustos 1792'de *sans-culotte* grupları kızıl bayrağa yeniden sahip çıkarken üstüne şöyle yazarlar: "Yürütme erkinin başkaldırısına karşı egemen halkın sıkıyönetimi." 1834'te Lyon'da, Şubat ve Haziran 1848 ile 1871'de ve 1936'da Paris'te halk devrimi kızıl bayrağı elinden bırakmaz. 1848 Devrimi'nin klasik tarihlerinde halka karşı beslediği sev-

(57) Burada Saussure'ün temel ayırımı yeniden ortaya çıkar: *Dil* "bütün bireylerin belleğinde korunmuş sözel imgeler toplamını" kucaklayan "toplumsal bağ" olduğu kadar, onun ötesinde toplumsal imgelerin ve simgelerin de toplamıdır. Dil "tek tek bireylerin hiçbirinde tamamlanmış değildir, yalnızca toplulukta eksiksiz biçimde varolur." *Söz* ise dilin bireysel varoluş kipidir. Söz kavranabilir ama dil kavranamaz; dilin ancak genel bir semioloji içinde konumlandırılması, onun doğasını belirginleştirmese bile alanını sınırlayabilir. (*Cours de Linguistique Générale* -Genel Dilbilim Dersleri).

gi ve hayranlık duygularıyla betimlenen Lamartine bile, yalnızca "kenar mahallelerde toplanmış o yoksul ve cahil insanların oluşturduğu gelgeç ve kararsız kitlelere" yakışabilecek bir "terör ve yıkım simgesini" benimsemekten halkı caydırmak isteyince yuhalanır. Bayrağına sahip çıkmakta sonuna kadar kararlı bir yığının karşısında boyun eğmek zorunda kalır ve küçümseyici bir yargıyla işin içinden sıyrılır: "Bu renk hayvanları olduğu gibi insanları da heyecanlandırıyor."

Zooloji sözlüğünü tüketince karşıdevrim hakarete sarılır. Taine, görünüşte genel kapsamlı bir deyişten ("her rejim bir insan serasında kimi türleri geliştirmeye, kimilerini de kurutmaya yarayan bir iklimdir") yola çıkarak "Jakoben rejimi"ni "kahvehane politikacılarını, kulüp söylevcilerini, yol kavşaklarında yasa önerenleri, meydanlarda ayaklananları, komitacı diktatörleri, kısacası devrimcileri ve zorbaları besleyip bereketlendirmek için" düşünülebilecek en iyi rejim olarak niteler (*Les Origines de la Révolution Française*'de "Jakobenlerin Zaferi"). Garip alaşım burada açıkca görülür: Önceli Bonald gibi Taine için de devrimcilik "Jakoben"likten ibarettir. Tek başına bu sıfat yargıyı da içinde taşır ama aynı anda şu sorunu karşımıza çıkarır: Karşıdevrim, tüm oluşturucu ögeleriyle kitleleri, ve karşıdevrimci şehitler dışında bütün bir halkı, devrimin, yıkıcılık ve eşitlikçi şiddet tutkusuyla kudurmuş siyasal hayvanlardan oluşan bir popülasyona dönüştürebileceğinden bir an bile kuşku duymaz. Devrim bir kollektif çılgınlık anıdır, karşıdevrimse akla ve eşyanın doğasına dönmeyi sağlayan bir işlemdir. Dolayısıyla o da aynı ölçüde köktenci olacaktır, çünkü bir asayiş operasyonunun ötesinde bir uygarlık misyonunu gerçekleştirmenin eksiksiz bilincini taşır. "Öncesiz ve sonrasız" olduğu kadar ikircil de olan değerleri korumaya yönelik araçlardan ödün verilemez. O "uygarlık" Fransız karşıdevriminde "Hıristiyan", Nasyonal Sosyalist karşıdevrimde "Batı", günümüzde Güneydoğu Asya ile Latin Amerika'da süregiden karşıdevrimdeyse "demokratik" sıfatını

taşır. Karşıdevrimci proje en az devrimci proje kadar anlam belirsizlikleriyle ve bulanıklıklarla doludur, ama bunları kökten karşıt kategorilerde konumlandırır. Artık yeni içerikli hiçbir tarihsellik yoktur, yalnızca en geleneksel tarih, yani güçlülerin tarihi vardır.[58] Hiçbir tümellik ve evrensellik özlemi yoktur, yalnızca tek gerekçesi *statu quo ante*'ye dönüş olan bir dizi tikel eylem vardır.

Karşıdevrimci eylem bir bakıma sosyolojiden çok psikanalizin alanına girer: Büründüğü biçimleri devrimci eylemden ödünç almıştır ama her bakımdan onun karşıtını yapmaya yeminli olduğu için bu biçimleri tersyüz etmeye çalışır. Onu doyuma kavuşturacak sonul erek, devrimi kollektif bilinçten kazımak, insan ruhunu devrimci projeyi oluşturmaya ve iyiliğin güçlerini bu projeye kurban etmeye yönelten şer güçlerinin elinden kurtarmaktır. Yukarda gördüğümüz gibi devrimci proje genellikle safyürekli bir Manicilik biçimine bürünür; buna karşılık karşıdevrim evrensel ve enikonu düşünülmüş bir Manicilik'i projesinin temel kategorisi olarak benimser. Bu nedenle karşıdevrimi, kuşkusuz zorunlu sakınımlarla, psikanalizin sorunsalından aktarılmış inceleme araçlarından yararlanarak sorgulamak herhalde yanlış olmayacaktır.[59]

Önce aykırı gözükebilecek *a priori* bir yaklaşım denemesi: Karşıdevrimin bilinçdışı yoktur. En yalın gözlem karşısında bile hiçbir kaçamağa başvurmaksızın kendisini açığa vurur, karşıdevrimci iki "okul" arasındaki ayırımın temelleri dolayısıyla yukarda belirttiğimiz türden en yalın kategorilerin bir bileşimi içinde kendisini bütünüyle

(58) İşte bu nedenle karşıdevrim tarihi yeniden toplumun bütünü içine yerleşip devrimci proje de olanaklar alanını terkettiği ve yalnızca kendi içkinliğinin satır aralarına yerleştiği zaman devrim düşmanlığı artık tamdır; devrim düşmanlığının yerini aldığı ölçüsüzlüğün ölçüsü dikkate alınmadığı sürece toplum gövdesini görünüşte o denli ansızın ve o denli eksiksiz biçimde nasıl ele geçirebildiği kavranamaz. Devrimci projeyle birlikte devrim de adeta öylesine geri çekilmiştir ki onu eski doğrultusuna yeniden oturtma mücadelesi artık anlamsızdır. Karşıdevrimin oturduğu zemin kadercilikten çok gözü açılmışlıktır.

(59) Roger Bastide, *Sociologie et Psychanalyse* (Sosyoloji ve Psikanaliz).

sergiler. Uç noktada denebilir ki herkes karşıdevrimci olabilir, yeter ki karşısında bir devrim bulunsun. Devrimci olmak güçtür, çünkü hayal kurma ve benliğinden özveride bulunabilme yeteneğini gerektirir ve bu yetenek pek az kimseye vergidir. Oysa karşıdevrimci olmanın buna benzer hiçbir güçlüğü yoktur. Ancak belirli bir tedirginlik durumunda, o da meşruiyet düzeyinden çok somut girişimler düzeyinde devrim düşmanlığı bir serüven gibi gözükür. "En tehlikeli devrimciyi aslında kendi içimizde taşıyoruz, olgunluk çağının eşiğini sağ salim aşmak isteyenlerin bunu bilmesinde yarar var" sözleriyle Jung *(Psychologie de l'Inconscient* -Bilinçdışı Psikolojisi) gerçekte kendi tarzında bunu itiraf eder. Aslında tedirginlik karşıdevrimin gündelik boyutunun ve yazgısının açıklamasıdır: Karşıdevrim hep yeterince yapmamış olmanın tedirginliğini taşır. Kendinden hoşnut olan, doyuma ulaşmış devrimler vardır ama yürek darlığı çekmeyen karşıdevrim yoktur.

"Karşıgerilla" adıyla anılan çeşitli yöntemler karşıdevrimin bu temel özelliğinin apaçık örneğini oluşturur. Bütün olarak alındığında bu yöntemler devrimci projenin kusursuz bir karikatürüdür. Halkın kendiliğindenliğine dayanan silahlı devrimin kitlelerin gönüllü katılımı ve bütünleşmesiyle ilerlediği her yerde karşıgerilla devrimin meşruiyetini de görünüşte yok etmeye çalışır: "Stratejik" üsler kurar, müstahkem köyler inşa eder, özsavunma milisleri oluşturur ve böylece sözümona "kitleleri seferber eder." Ama bu arada "toplumun seferber edilmesinde ilk adım devrimci örgütlenmeyi ve onun halk üzerindeki nüfuzunu çökertmek ya da etkisizleştirmektir"[60] diye itirafta bulunarak kendi kendisini yalanlar. Çünkü silahlı devrimi çökertmek ya da "etkisizleştirmek", "ikna" yoluyla "gönülleri kazanma" yönündeki her girişimi kökünden zedeler ve topluma karşıdevrimin gerçek yüzünü sergiler: Şiddete dayalı baskı. Ama bu baskı, kendi tasarısını ken-

(60) John Mac Cuen, *The Art of Counter-revolutionary War* (Karşıdevrimci Savaş Sanatı).

disine karşı gitgide daha çok meşrulaştırarak vicdanını temizleme çabasını sonuna değin elden bırakmaz. İkna yoluyla karşıdevrimin başarısızlığı aslında silahlı karşıdevrim, karşıgerillanın uzmanlaşması ve birtakım kategorilere bölünmesi anlamına gelir: Karşı-terör, toplumun karşı-örgütlenmesi, savunma amaçlı karşı-strateji ve nihayet genel karşı-saldırı. Peki ama neye karşı? Karşıgerilla yöntemlerinin açmazı ve trajedisi burada büsbütün ortaya çıkar. Bu yöntemlerin devrimci proje karşısında bir yanıt, geçerli bir almaşık sunma gücünden yoksun olduğu, bütün uygulama süresince sonuna değin görmezlikten gelinemez. Öyle olunca da karşıgerilla çaresizlikle yüzyüze gelir ve ancak başlangıçtaki projesini rafa kaldırarak topyekun bir imhaya girişmek yoluyla, o da kırk yılda bir başarıya ulaşabilir. Gerilla savaşının salt biçimsel bir çözümlemesine dayanan karşıgerilla yöntemleri ("suda balık" gibi pitoresk göndermelerle bu çözümlemeye belgesel ve bilimsel bir hava kazandırılır, üstelik çağdaş karşıgerilla mekanografik fişlerle ve elektronik makinelerle çalışmaktadır) gene gerilla savaşından aktarılmış tekniklerle onun üstesinden gelme iddiasını açıkça taşır. Ve böylece o teknikleri kavrayıp özümseme yeteneğinden yoksun olduğunu kanıtlar. Karşıgerilla, gerillacıyı toplum kitlesinden koparark hem onu yalıtlamaya, daha kolay boyun eğdirebilmek için onu "normal" bir savaşçıya dönüştürmeye, hem de toplumu devrimci virüsten korumaya çalışır. Ama daha başlangıçta hiçbir ölçüye dayanmayan bir seçim yapmak zorundadır: Belirli bir toplumda eli silah tutabilen herkes gerillacı olabilir. Nitekim daha 1871'in Kanlı Haftası'nda General de Gallifet tutsak alınmış ulusal muhafız topluluklarını içinde silah kullanabilecek gibi gördüğü herkesi, öncelikle de yaşlıları kurşuna dizdirmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Yaşlılar iki kere suçludur, çünkü onlar Haziran 1848'i de yaşamıştır. Bu yöntemlerin sonucu çok iyi bilinmektedir: Devrime ve gerillaya duyulan canlı yakınlığı kat kat artırmak. Bu tür çelişkiler karşıgerilla eyleminin bütün evrelerinde görü-

lür ve karşıgerilla şeflerinin, gerekli önlemleri aldıklarında tepyekun bir savaşa girmekte neden bir an bile tereddüt etmediğini açıklar. Karşıgerilla soykırım aşamasında kendi mantığını bilinçli olarak benimser. Bunu yerine getirebilmek için uzmanlaşmış birliklere klasik ordular da eklenir. Artık hedef, gerilla savaşçılarını ele vermemek suçunu işlemiş halkı topluca yok etmektir. Karşıdevrim, devrimci projenin tümelliğini işte böyle benzersiz bir tarzda kabullenir.

SONUÇ

"Devrimin yerini doldurmak için turizme ve cep kitaplarına bel bağlamayalım"
Jean-Marie Domenach
Le Retour du Tragique
(Trajiğin Dönüşü)

Bu denemenin sonuna geldik ama pek çok soru gene de yanıtsız. İşte tek başına ayrı bir kitabın konusu olabilecek bir soru: Bir devrimcilik mesleğinden söz edilebilir mi? "Devrim adamı" her tarihsel toplumda halkın belirli katmanlarından ve özgül tarzlarda mı ortaya çıkar? 1871 Komün Devrimi'nin insan malzemesini savaş konseylerinin dosyalarındaki muazzam belge birikimine dayanarak inceleyen J. Rougerie, bu devrimin insan bileşiminin (kuşatma ertesinde ve Komün'ün ilk günlerinde Versailles'da ve il çevresinde büyükburjuvazinin bir bölümünün göç ettiği hesaba katılmak koşuluyla) dönemin Paris nüfusunun tümünü temsil edici nitelikte olduğu sonucuna varır. Böylece de Albert Soboul'un *Les Sans-culottes Parisiens En l'An II* (Devrim Yılı II'de Parisli Sans-culotte'lar) adlı büyük yapıtının sonunda giriştiği sorgulamayı sürdürür: "Haziran 1848'den 1871 Komünü'ne değin bir yanda sözcüğün doğru kullanımıyla proletaryaya, öbür yanda da geleneksel halk kategorilerine düşen pay nedir? Bu soru, sanayi kapitalizminin başarı kazanması ölçüsünde geleneksel toplum kesimlerinin ne ölçüde yozlaştığını ölçmeyi, bu arada özellikle de 19. yüzyıldaki devrim denemelerinin zayıflığının nedenlerinden birini vurgulamayı sağlayacaktır."

Gerçeküstücü aydın, gerillacıdan daha az devrimci değildir; bir başka tarzda devrimcidir yalnızca. "İnsan tekinin yeryüzünde bir iz bırakıp geçtiğine aklımız yatmaz" *(Manifeste Dada* -Dada Manifestosu) diyen André Breton, Garine'in ağzından "haritada bir gedik açmalı" *(Les Conquérants* -Fatihler) diyen Malraux'dan daha az devrimci

değildir. Bu çakışma, Malraux'nun deyişiyle "kültürü, uyanıklığı ve eylem yeteneğini kendisinde bütünleştiren kahraman tipi"nin temsil ettiği "profesyonel devrimci" kategorisini tartışmasız bir belirsizliğe sokar. Gene de bu tipin temsilcileri, terimin etnolojik anlamıyla, belirli bir gizem kültüne katılmış birer *eren* sayılabilir. İtalya'da ulusal özgürlük savaşçıları *carbonaro*'lar, Fransa'da 19. yüzyılın cumhuriyetçi geleneğinde büyük önem taşıyan *mevsimler derneklerinde* toplanmış Blanquiciler, *mafioso*'lar, *lazzaretti*'ler, *Fabien*'ler, kimi anarşist grupların üyeleri bunun örneğidir. Bu insanlar, bağlı oldukları gizli gruplara çok katı seçim koşullarını yerine getirerek ve genellikle inceden inceye düzenlenmiş birer ayin sonucunda kabul edilmiştir. İnançlarını alabildiğine zengin simgelerle (özel işaretler, uzlaşıma dayalı bir dil, ayinsel toplantı ve törenler) olduğu kadar, devrimin zaferinin yaratacağı görkemli bir dünyanın çekiciliğiyle sürdürürler. Devrimcinin görkemli dünyası, en geniş kitlenin artık değişmiş olan yaşamında ("bakandan çok gerillacı" diye haykırır Che Guevera) ve onun ölümü göze alarak kanıtlanmasında anlatımını bulur. Kısacası, konumlarına sımsıkı yerleşmiş "yönetmenleri" olsa bile, yeri doldurulamaz bir umutla doludur devrim.

BİBLİYOGRAFYA

Alphandéry, Paul; Dupront, Alphonse; *La chrétienté et l'idée de croisade*, Albin Michel.

Berque, Jacques; *Dépossession du monde*, Le Seuil.

Bloch, Ernst; *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Julliard.

Broué, Pierre; Témime, Emile; *La révolution et la guerre d'Espagne*, Ed. de Minuit.

Che Guevara, Ernesto; *La guerre de guérilla*, Maspero.

Coquin, François-Xavier, *La Révolution russe*, Presses Universitaires de France.

Debray, Régis; *Révolution dans la révolution ?*, Maspero.

Delmas, Claude; *La guerre révolutionnaire*, Presses Universitaires de France.

Duveau, Georges; *1848*, Gallimard.

Fanon, Frantz; *Les damnés de la Terre*, Maspero.

Fejtö, François; *Budapest 1956*, Julliard.

Guérin, Daniel; *La lutte des classes sous la Première République, Bourgeois et "bras nus", 1793-1797*, Gallimard.

Hobsbawn, Eric J.; *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Fayard.

Godechot, Jacques; *La contre-révolution, doctrine et action (1789-1804)*, Presses Universitaires de France.

- *Les révolutions (1770-1799)*, Presses Universitaires de France.

Lentin, Albert-Paul; *La lutte tricontinentale*, Maspero.

Lissagaray, Prosper-Olivier; *Histoire de la Commune de 1871*, Maspero.

Melotti, Umberto; *Rivoluzione e societa*, Milan, La Culturale.

Merleau-Ponty, Maurice; *Les aventures de la dialectique*, Gallimard.

Porchnev, Boris; *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, S.E.V.P.E.N.

Sartre, Jean-Paul; *Critique de la raison dialectique*, Gallimard.

Soboul, Albert; *Précis d'histoire de la Révolution française*, Ed. Sociales.

- *Les Sans-Culottes parisiens en l'an II. Mouvement*

populaire et gouvernement révolutionnaire, Clavreuil.

Trahard, Pierre; *La sensibilité révolutionnaire (1789-1794)*, Bolvin.

Trotsky, Léon, *Histoire de la Révolution russe*, Le Seuil.