Sosyalizm Türkiye ve gelecek

MURAT BELGE

2. BASKI



Birikim
Yayınları

MURAT BELGE

Sosyalizm Türkiye ve Gelecek

Birikim Yayınları 1

1. BASKI ©*Birikim Yayınları, İstanbul, 1989*
2. BASKI ©*Birikim Yayınları, İstanbul, 1989*

KAPAK *Ümit Kıvanç*
KAPAK BASKISI *Ayhan Matbaası*
İÇ BASKI *Şefik Matbaası*

Birikim Yayıncılık ve Ticaret Limited Şirketi Küçükayasofya Cad. No: 17-19/A
Sultanahmet - 34400 İSTANBUL Tel: 512 17 34

MURAT BELGE

Sosyalizm Türkiye ve Gelecek

İçindekiler

Önsöz 7

I. Sosyalist mücadele yöntemi 15
Uluslararası bağlam 17
Yirminci yüzyılın ilk yarısında sosyalist devrimler 21
Parlamenter katılıma göre toplum tipleri 27
1960-80 arasında Türkiye'de sosyalizm mücadelesi .. 37
Türkiye İşçi Partisi deneyimi 38
Millî Demokratik Devrim 41
"Devrim" kavramı ve "silâhlı" mücadele 43
Geri kalmışlık ve devrim 48
Demokrasi "Alla turca" 51
Gelecek 59
Mücadele psikolojisi 62

II. Türkiye'nin özellikleri 69
Sivil toplum 71
Türkiye'de hukuk 81
Devlet zihniyeti 109
Türkiye'de siyasî örgütlenme geleneği 115
Egemen ideoloji: Korporatizm 127
Türkiye'nin "Doğu-Batı" sorunsalı ve kültür 139

III. Nasıl bir sosyalizm? 153
Sosyalizm ve bilim 155
Ekonomizm 157
Bilim ve politik aygıt 160
Diyalektik maddecilik 163
"Bilimsel sosyalizm" veya "sosyalizm ve bilimsellik" 167
"Bilim" üstüne kısa bir ek 170

Sosyalizm ve ahlâk 172
Etik nedir? 172
Ortodoks Marksizmin ahlâka bakışı 179
Siyasette eğitimin önemi 182
Sosyalizm ve işçi sınıfı 185
Türkiye'de işçi sınıfı 193
Sosyalizm ve din 197
Sosyalizm ve gündelik hayat 217
Kültürel yeniden-üretim 226
Sosyalizmin dili 234
Sanat ve kültürde köken sorunu 242

Ek: Teorik açıdan devrim 255
Üretim tarzının genel kalıcılık biçimi olarak "yeniden-üretim" 260
Feodal toplum yapısı ve kapitalist toplum yapısı arasındaki farklar 261
Manifaktür alanında göründüğü biçimiyle feodaliteden kapitalizme geçişin bazı önemli özellikleri 264
Kapitalist üretim tarzı ve çelişkileri 266
Çelişki kavramının Hegel'ci ve Marksist özleri arasındaki ayrım 268
Altyapı-üstyapı ve çelişkiler 270
Çelişkilerin üst-belirlenmesi 273
Sonuç 275

Önsöz

Önsözler kitapların başına konur ama genellikle en son yazılır. Bu önsöz de öyle. Amacı da, gene çoğu önsözler gibi, kitabın ne olduğu hakkında bir fikir vermek. Dolayısıyla, kitabın burasında yer aldığı halde bir "sonsöz" olarak da okunabilir.

Bu kitabı yazmaya başladığımdan bu yana neredeyse iki yıla yakın bir süre geçti. Araya birçok başka iş girdiği, kesintisiz bir şekilde kitap üstünde çalışmaya hiç fırsat bulamadığım için süre bu kadar uzadı. Yoksa, okunduğunda görüleceği gibi, güç yazılacak bir kitap değildi bu. Ele aldığım konular yıllardır üzerinde kafa yorduğum sorunlar olmakla birlikte, kitabın kendisi, yazılışı bakımından, teorik bir metin olmaktan çok serbest bir sohbete yakın. Teorik sorunlar içeriyor, ama bunları teorik bir tavırla incelemiyor; ayrıca, "pratik öneri" denebilecek bir düzeye geldiğinde çok fazla ayrıntıya girmiyor.

Bölümler bitip ortaya bir bütüne benzer bir şey çıkınca hepsini birden yeniden okudum (bazılarının yazılış tarihleri arasına bayağı uzun fasılalar girmişti) ve bu niteliği daha net gördüm. Kendi niyetlerimden de biraz bağımsız olarak ortaya çıkan bu niteliği şöyle değerlendirdim: öncelikle, burada öne sürdüğüm genel anlayışın tartışılmaya değer bulunup bulunulmayacağı sorusu yazışımı belirlemiş olmalı. Tartışılmaya değer bulunursa, hem bu anlayışın teorik öncülleri daha ayrıntılı olarak ortaya konabilir, hem de gereken pratik öneriler daha ayrıntılı hale getirilebilir.

Kitabı oluşturan bölümlerin büyük çoğunluğu seksenli yıllarda yazıldı. Daha önce herhangi bir yayında yayımlanmış olan yalnızca dört bölüm var (bunların da ikisi seksenli yıllarda yazılmıştı). Bu duruma bakılarak, bu kitabın, Türkiye tarihinin hayli karanlık bir dönemini oluşturan bu yılların ürünü olduğu düşü-

nülebilir. Ama bu doğru değil. Kitapta tartışılan ana çizginin ögelerinden çoğu seksen öncesinden beri zihnimde biçimlenmişti. Örneğin, Marksizmin "diyalektik" başlığı altında toplanan ve genellikle "felsefe" yanı olarak kabul edilen kısmına ilkin 1969'da şüpheci ve eleştirel bir gözle bakmaya başladığımı hatırlıyorum. Nitekim, yetmişli yıllar boyunca yazdığım birçok yazıda **tarihî maddeci** analiz yöntemini Hegel'den miras kalmış bir idealizmden arındırmaya çalışmıştım. Sosyalizmin bilimsel olma gereğini hep vurguladım, ama "işçi sınıfı bilimi" ya da "proleter bilimi" gibi kavramları inandırıcı bulmadım.

"Silahlı devrim" konusunda düşünme çizgimin, Türkiye sosyalizm tarihinin dönemeçleriyle de karmaşıklaşan bir geçmişi var. Başlangıçta, Marksistlerin genelgeçer kavramlarını ben de genelgeçer bir tarzda kabulleniyordum. Örneğin 15-16 Haziran (bu sırada yurt dışındaydım) bu anlamda da çok heyecan vermişti. Ama sonra şöyle düşünmüştüm: varsayalım ki bunun çok daha radikali oldu ve işçiler fabrikalara, hattâ başka kurumlara el koydular; Türkiye'nin geri kalanında ne olacak? Tarih 19. yüzyıl sonu veya 20. yüzyıl başı değil, hareket topyekün ve yurt çapında değil. Böyle bir olay Paris Komününden çok daha kanlı ve trajik bir biçimde sonuçlanmaz mı?

Gene de, yurt dışında olduğum 1969-70 döneminde sistemli bir biçimde gerilla mücadelesi üstüne kitaplar okudum. Türkiye'ye döndüğümde, bu ülkede bu yöntemle bir yere varılamayacağı konusunda düşüncelerim kesinleşmişti. Ne var ki, kısa bir süre ilk "şehir gerillası" eylemleri patlak verdi. Daha sonra, ben de THKP-C içinde bulundum. Ama bu, örgütün gerilla türü mücadeleyi taktik nedenlerle veya geçici olarak değil, kesinlikle reddetmesinden ve klasik yöntemlere dayalı bir savunmaya geçme kararı vermesinden sonraydı.

Bu kitapta "konsensus" gibi konulara çok fazla girmedim, çünkü seksenli yıllarda yazdığım ve bu gibi sorunlara daha sık değindiğim yazıları derleyecek başka bir kitapta bunu açmak istiyorum. Ama örneğin 12 Mart döneminde de sosyalistlerin hem askerî müdahaleye, hem de onun işlevsizleştirdiği parlamenter düzene aynı anda (ve belki parlamentoyu daha kesin düşman sayarak) cephe açmasını yanlış buluyordum.

Dolayısıyla burada savunduğum çizgi epey eskilerden beri oluşmuş durumda. Şimdi, Türkiye'de sorunların kısa sürede bir "ak ve kara" mantığına indirgenerek tartışıldığını bildiğim için, aslında kitapta olan bir şeye burada bir kere daha değinme gereğini duyuyorum. Dediğim tartışma tarzında bu kitap "silahsız ve legal sosyalizm"i mutlak biçimde savunan bir metin haline gelecektir. Oysa iktidar mücadelesi gibi uzun ve karmaşık bir sürecin tamamının niteliği üzerine böyle mutlak yargılar verilemez. Çünkü, her şeyden önce, siyasî mücadelede taraflar kendi yapacaklarına iyi kötü karar verirler, ama karşı tarafın ne yapacağına karar veremezler. Dolayısıyla benim önerdiğim, son analizde, **genel** bir tarz ve yönteme ağırlık vermek. Ama burada ciddiyim; yani, bunu birtakım "yasal" engelleri aşmak için ya da "şimdilik böyle başlarız, sonra icabında..." yollu taktiklerle söylemiyorum.

Türkiye'nin siyaset geleneği yeterince şiddet ve hattâ vahşet dozu içeriyor. Öte yandan, nesnel gelişme doğrultusu da bu toplumu demokratikleşmiş ülkeler kümesine yaklaştırıyor. Özellikle sosyalistler, tarihin kazandırdığı bu bağımsız doğrultu yönünde varolmayı düşünüyorlarsa, şiddetten uzak politikalar kurabilmelidirler. Kitlelerin eğilimleri de bu yöndedir. Şiddete inanan grupların benbağladığı "silâhlı propaganda" gibi yöntemler, kitlelere güven vermek bir yana, yöntemi uygulayanları marjinalleştirme dışında sonuç getirmeyecektir. Yirmi yıldan bu yana, bunu kanıtlayan yeterince olgu var tarihimizde.

Bence en önemli sorun, iktidara gelme yöntemi olarak "şiddet" olayıyla da sınırlı değil: sosyalizmin kuruluşunda kitlesel katılım olayı her şeyden önemli. Bu çok ciddi bir düşünsel-kültürel birikim gerektiriyor. Sözgelişi, bir kriz anında galeyana gelmiş kitlelere önderlik ederek iktidarı ele geçiren sosyalist bir örgütün iktidarı izleyen aşamalarda yeterince başarılı olacağına inanmıyorum. Bu kültürel birikim ancak sosyalizmi organikleştiren bir kitle partisinin varlığıyla (tabiî toplumdaki başka demokratik, kitlesel hareketlerle birlikte) gerçekleşebilir. Türkiye gibi bir toplumsal yapıya sahip bir ülkede bu organikleşme ancak legal ve barışçı bir sosyalist çalışma ortamında mümkündür.

Sosyalizmin "illegal" olmasının da, "silâhlı" olmasının da, te-

melde, egemen sınıfların baskıcı rejimlerine karşı alınmış tedbirler olduğunu biliyoruz. Buradan yola çıkarak, "legal ve silâhsız" mücadeleyi egemen sınıflara karşı bir taviz, bir teslimiyet olarak yorumlayanlar var.

Oysa bu çok anlamlı bir şey değil. Sosyalizmin (mücadele yöntemi ne olursa olsun) çıkarlarını ciddi biçimde bozacağı kesimler vardır. Bu kesimler, kendilerini tehdit altında hissettikleri zaman gösterecekleri tepkiyi mücadelenin türüne göre ayarlamaları beklenemez. Sosyalist bir devrim olmamakla, silâhsız bir ayaklanma on yıl kadar önce İran'da gerçekleşti. Şimdi bu olayda İran Şahı "ayaklanma silâhsız, o halde ben buna karşı gelemem," diye düşünemezdi herhalde. Ayaklananlara, silâhsız ayaklandıkları için daha çok saygı duyacak değildi. Silâh konusu, onun akıbetini değiştirmiyordu. Önemli olan, bütün biriktirdiği güçlere rağmen halk karşısında tamamen çaresiz kalmasıydı.

Dolayısıyla egemen güçler karşılarındaki hareketin, öncelikle etkililiğine bakarlar. Gözleri kestiğinde silâhsız harekete silâhla saldırabilirler veya her çeşit provokasyona girişebilirler. Bu bakımdan, egemen güçlere daha "şirin" görünecek bir sosyalist mücadele biçimi aramak pek anlamlı bir çaba değildir. Ama kitleler gözünde **daha etkili** olacak yöntemi aramak gerekir. **Daha etkili** olacağına inandığım için mücadelenin **bu** yöntemini savunuyorum.

Bu önsözde üstünde durmak istediğim bir konu da, Marksizmle, daha doğrusu Marx'la ilişkim. Bilindiği gibi dünyada Marksizmin yorumları ve kolları çoğaldı. Bu da aslında normal bir şey. Dünyada tek ve değişmez bir ideoloji olamaz.

Kendi entelektüel dünyamı yaratırken şüphesiz yalnızca Marx'dan etkilenmedim; ama "en çok etkilendiğim düşünür kim?" sorusuna herhalde "Marx" cevabını vermem gerekir. Buna rağmen, onunla aynı düşüncede olmadığım ve bazıları pekâlâ önemli sayılabilecek noktalar var. Böyle olması, kendimi Marx'a uzak veya Marksizmin dışında gibi görmemi gerektirmiyor. Çünkü, zihnimde taşıdığım sistematik üzerinde son kertede en belirleyici damga Marx'ınki.

Bence bir dünya görüşünün çeşitli basamakları vardır. "Aslolan dünyayı dönüştürmektir" gibi bir ilkeyi -ve şüphesiz bu dönüşümün **yönünü** belirleyen ilkeleri- bu basamakların en üstüne koyuyorum. Dünyanın daha iyi bir dünya olabileceğine, bunun da insanların bilinçli çabalarıyla gerçekleşeceğine inanıyorum. Marx, sömürü ile birlikte tahakküm ve hegemonyanın ortadan kalktığı, insanların eşit ve özgür olduğu bir toplumu ve onun nasıl kurulabileceğini araştırmış bir düşünür.

İşte bu basamakta onunla birlikte olduğumu düşünüyorum. Sonra bu belirleyici en üst basamağı izleyen başkaları geliyor. Şöyle: Marx, tasavvur edebildiği bu toplumu gerçekleştirecek somut fiziksel gücü arıyor ve çağının koşullarında işçi sınıfını bu göreve aday olarak görüyor. İşçi sınıfının bu görevi başarmasının yönteminin "proletarya diktatörlüğü" olacağını düşünüyor. Buradan daha "alt", daha somut basamaklara da inebiliriz: işçi sınıfına bilinç getirmenin yolları, sendikal örgütlenmede sosyalistlerin yapabilecekleri v.b. gibi.

Burada ayrıntılı bir tartışmaya girmeme imkân yok, ama çok kestirme bir özetle şunu savunuyorum: dünya Marx'dan bu yana çok önemli değişimler geçirdi. Bu yeni koşullarda, "en üst basamak" diye nitelediğim toplumsal örgütlenme hedefi hâlâ geçerli; ama oraya varmanın yolu olarak ortaya atılmış yöntemin ögeleri aynı değil.

"Bunu yapacak **tek** güç proletarya", "bunun **tek** yöntemi proletarya diktatörlüğü" v.b. konumları ısrarla savunduğumuzda, Marksizmi savunduğumuza inanıyoruz; oysa aslında Marksizmin ikincil, üçüncül basamaklarını savunuyoruz. "Proletarya diktatörlüğünü" uyguladığını ileri süren falan ülke böylece Marksizme bağlılığını ileri sürüyor. Ama bakıyorsunuz ki bu uygulama sonunda birinci basamakta çizilen toplum biçimine varılmamış; hattâ, o uygulamanın kendisi o toplum biçimine varmanın başlıca engeli olmuş.

O halde biz neyi savunacağız? Marx'ın çizdiği eşitlikçi ve özgürlükçü komünist toplum biçimini mi, yoksa yaşanan tarihle malul birtakım fiilî kurumsal yapıları mı? Hangisini savunduğumuzda Marx'a daha yakınız?

Bu soruya benim cevabım belli. Ancak bu noktadayken, "pro-

letarya diktatörlüğü"nün **yanlış** uygulamasına karşı **doğru** uygulamasının konulmasıyla bu sorunun aşılacağına inanmadığımı da belirteyim.

Yetmişlerde Avrupa-Komünizmi ortaya çıkarken "proletarya diktatörlüğü"nden vazgeçildiği ilân olunmuştu. O dönemde Althusser "Bu sadece bir kavram değildir. Siz neden vazgeçiyorsunuz?" sorusunu sormuştu. Soru bence de haklıydı. Ancak, Balibar gibi Althusserciler dahil, proletarya diktatörlüğünün vazgeçilmezliğinin -bence- inandırıcı bir savunması da yapılamamıştı. Ben bu kitapta proletaryanın **tek** dayanak olmadığı, ama önemli bir rol oynadığı, kol ve kafa emeğini temsil eden bir sosyalist partiyi; onun toplumdaki fiziksel, fiilî ağırlığıyla da desteklenen, kitlelere geleceğin toplumu hakkında aydınlık ve gerçekçi bir resim çizerek sunan, uzun vadeli mücadelesini savunuyorum. Bu diktatörlük değil, bir hegemonya sorunudur ve diktatörlük yapısına alternatif bir iç sistematiği vardır.

Tekrar edeyim: Marksizmin bence özünü oluşturan, Marx'ın çizdiği "geleceğin toplumu"na bu yöntemle varmanın mümkün olduğuna inandığım için bu alternatifi daha geçerli buluyorum.

Bu kitapta tanımlamaya çalıştığım sosyalizmin sosyal-demokrasi ile ilişkisinin ne olabileceğini araştırmadım. Böyle bir sorun dünyanın gündeminde var. Bir süreden beri bazı ülkelerde yakınlaşmalar da gözleniyor. Ama varolan koşullarda Türkiye'de bu sorunun öncelik kazandığı kanısında değilim. İlkin, sosyalizmin, kendi kimliğini ve kendi özgün sesini bulması gerektiğini düşünüyorum. Başka bir söyleyişle, kendi dışındakilerle nerede **ortak** olduğunu saptamadan önce, nerede **farklı** olduğunu yeterli netlikle saptaması gerekiyor. Bu özellikle teorik düzeyde bir zorunluluk (politik düzeyde ittifaklar v.b. her zaman varolan konjonktürlere göre belirlenebilir).

Ama daha önemli nokta, Türkiye'de "sosyal-demokrat" çizgide olduğunu ileri sürenlerden büyük çoğunluğunun nesnel-evrensel bir anlamda böyle bir anlayışın bir hayli uzağında olması sorunudur. Bu durumda, böyle bir soruyu, cevaplamak bir yana, sorulduğu kavramlar çerçevesinde düşünmek dahi güçleşiyor.

Bununla birlikte, sosyalizmin kendi içinde ne kadar homojen olduğu sorusu da hâlâ geçerliliğini koruyor. Kendi hesabıma, seksenlere kadarki dönemde hangi anlayışta olursa olsun, sosyalizm için çaba göstermiş olanlara -bir iki istisna dışında- yoldaşım gözüyle bakıyorum. Örneğin Deniz Gezmiş'le hiç aynı kamp içinde olmadım, ama yukarıda değindiğim "dünya görüşünün basamakları" mantığında, üst basamakta bir çelişkimiz olduğunu düşünmüyorum. Gelgelelim, bugün 1990'ların eşiğindeyiz ve bazı ayrımlar artık çok ciddi ayrımlardır. Örneğin Stalin'in sosyalizme olumlu katkıları olduğuna inanan bir "sosyalist"le, bildiğimiz bir kötülüğü önüne "devrimci" sıfatı takıp kolayca benimseyen ve sözgelişi "devrimci işkence" yapan bir "sosyalist"le v.b. herhangi bir ortaklık tasavvur etmek mümkün değil.

Son olarak bir konuya kısaca değineceğim. Sosyalizm zorunlu olarak bir teori ve bir pratik birliğidir. "Şöyle bir sosyalizm" diye teorik düzeyde yapılan bir öneri, bir pratiği de **mantıken** varsayar. Öneri makul bulunursa, makul bulanlarla birlikte ve herkesle eşit hakka sahip olarak, onun gerektirdiği pratiğe katkıda bulunmaya çalışırım.

I.

Sosyalist mücadele yöntemi

Uluslararası bağlam

Gelecek üstüne konuşmak, her zaman, geçmişle bir bağlantı kurmayı da içerir. Türkiye'nin sosyalist bir geleceği olup olamayacağını tartışmak için de, sosyalizm içindeki geçmiş anlayışlara bakmak gerekiyor. Hiçbir formülasyon, kendi bağlamından başka bir bağlama **olduğu gibi** taşınıp uygulanamaz. Ama, önümüzde duran bir sorunu daha iyi kavramamıza ve seçilebilen sorunları daha sağlam bir biçimde çözmemize yardımcı olabilecek geçmiş formülasyonlar şüphesiz vardır. Bu gözle bakıldığında, Gramsci'nin söylediklerinin, Türkiye'nin geleceğinde sosyalizmi düşünmek için oldukça geçerli bir çerçeve sağladığı kanısındayım. Bu nedenle söze Gramsci'den başlayacağım.

Gramsci uluslararası Komünist hareket içinde "devrimci" kanatta yer alan önderlerden biriydi. Kautsky ve Bernstein'ın "naif" evrimci politika anlayışlarına karşıydı. Sosyalizmin kuruluşunda ekonomik altyapının büyük bir belirleyiciliği olduğunu kabul eden bu mekanik evrimci anlayışa karşı Gramsci, politikanın önceliğine, sosyalizmin kuruluşunda üstyapısal mücadelenin büyük önemine işaret ediyordu. 1917 Ekim Devrimi gerçekleştiğinde Gramsci duyduğu heyecanı **"Kapital'e** Karşı Devrim" adlı bir yazısında dile getirmişti. Yazıya böyle bir başlık koydu, çünkü Kautsky v.b. mekanik evrimciliklerini Marx'ın kapitalizm incelemelerine dayandırıyorlardı. Gramsci ise şöyle diyor: "Rusya'da Marx'ın **Kapital**'i proletaryadan çok burjuvazinin kitabıydı. Olayların önceden-belirlenmiş bir akışa nasıl uymak zorunda olduklarının eleştirel bir kanıtlaması gibiydi; yani Rusya'da önce bir burjuvazi gelişmeli, kapitalist bir çağ başlamalı, Batı-tipi bir uygarlık kurulmalı, ancak bundan sonra proletarya kendi sınıf talepleri, kendi devrimi gibi, kendi başkaldırısının çerçevesi içinde düşünmeye başlamalıydı. Ama olaylar ide-

olojileri yenilgiye uğrattı."

Gramsci uluslararası hareket içinde devrimci kanatta yer alıyordu. Gelgelelim, İtalya'da sosyalizm için getirdiği teorik formülasyonlarda, şiddete ve silahlı mücadeleye dayalı bir yöntem önermedi. Gramsci'nin sosyalist mücadele yöntemi temelde illegal değil, temelde legal, temelde silâhlı değil, temelde ideolojik ikna mekanizmalarına dayalıdır. Ama "devrimci" kanatta yer alıp hem de silâhlı mücadeleye karşı olmak Türkiye solunda -veya onun bazı kesimlerinde- yerleşikleşmiş değerlere göre paradoksal görünebilir. Bu kitabı yazmakta önde gelen amaçlarımdan biri, bunun bir paradoks olmadığını kanıtlamak.

Gramsci Rusya'daki devrimden derinlemesine etkilendi. Dönemin Avrupa'daki başlıca önderleri arasında bu devrime ve sonuçlarına onun kadar bağlılık duyan azdır. Kautsky ve onun Alman partisindeki taraftarları bilinen nedenlerle Lenin'in ve Bolşeviklerin bu tasarısına olumlu gözle bakmıyorlardı; Luxemburg ve yandaşları da, birçoğu sonradan haklı çıkacak endişelerini saklamıyorlardı. Lukacs her zamanki gibi koşulların baskısı altında farklı tavırlar benimsiyordu. Gramsci, Rusya'daki devrime şüpheyle bakmadı. Ama Gramsci İtalya'da Bolşevik örgütlenme tarzının ve gene Bolşevik tarzı bir devrim ve iktidar mücadelesinin savunmasını yapmadı. Neden?

Çünkü Rusya ile İtalya arasındaki önemli toplumsal yapı farkını gördü. Bu, en önemli konu: belirli bir toplumsal konjonktürde denenmiş ve başarılı olmuş bir süreci, **model** olarak benimseyip, belirlenmiş bir başka toplumsal konjonktürde uygulamaya koymak sosyalizmde **dogmatizm**'in temelidir. **Sonuçlar taklit edilemez.** Önemli olan, bir toplumsal konjonktürde başarılı olmuş deneyimin **düşünme ve tasarlama** yönteminden yararlanmayı bilmek, o yöntemle öteki toplumsal konjonktürde başarılı olacak deneyimi zihinde inşa edebilmektir.

Gramsci ilkin **bunu** yaptı. Şimdi, analizinin sonuçlarına gelelim. Gerçi bunlar şimdiye kadar çok yazıldı ve tartışıldı, ama gene de kısa bir özetten başlamakta yarar var.

Gramsci, kendi yurdu İtalya'nın da içinde yer aldığı Batı Avrupa ülkelerini -ve ABD'yi- dünyadaki öbür ülkelerden ayırdı. Böyle bir ayrım yapmasının nedeni şu teşhisti: ileri kapitalist ülkeler,

gelişme tarihleri boyunca, başka ülkelerden farklı bir toplumsal örgütlenme sistemi oluşturmuşlardı. İleri kapitalist toplumlar sözkonusu gelişmeleri içinde siyasi iktidar odağından, yani devletten görece bağımsız bir yapı oluşturmuşlardı. Kendinden önce bu konulara değinen başka Marksistler gibi Gramsci de, Hegel'den kalma kavramla bu yapıyı "sivil toplum" olarak adlandırıyor, ancak onu analiz etmekte çağdaş bütün Marksistlerden farklılaşıyordu.

Sivil toplum, toplumun bazı sorunlarını devletten bağımsız olarak çözdüğü alandır. Önemli olan da bu toplumlarda böyle bir alanın varolabilmesidir. Bu toplum tipinde Locke ve Rousseau'dan kalan "toplumsal sözleşme" **ideolojisinin** görünürde bir geçerliliği vardır. Doğrudan demokrasinin artık mümkün olmadığı bir karmaşıklaşma düzeyinde, sanki yurttaşlar kendilerini yönetme hakkını devlete vermişlerdir. Ama bunun karşılığında devletin etkinliği üstünde söz hakkını ve ayrıca da bazı eylem ve davranışlarında devletin kendilerine müdahale etmeme hakkını elde tutmuşlardır.

Bu ülkelerde sonuçta varolan durum şüphesiz böyle sözleşmelerle sağlanmamış, bu teoride yer almayan somut tarihî gelişme ve pek çok çatışma sürecinde gerçekleşmiştir. Ama varılan nokta, Gramsci'nin işaret ettiği gibi, bu toplumlara özgü önemli bir farklılığı getirmiştir. Sosyalist devrimin gerçekleştiği Rusya da aralarında olmak üzere, dünyanın geri kalan ülkelerinde ise devlet, karşısında rakip tanımayan bir iktidar tekeline sahiptir. Toplumun tümünü denetimi altında tutar. Dolayısıyla, birinci toplum tipinin demokratikliğine karşılık ikinci toplum tipi otokratik, despotiktir.

Gramsci her iki toplum tipinin iktidar yapılarını, sınıfsal iktidarın bileşim biçimlerini araştırdı. Devletin fiziksel zor öğesini ön planda tutarak iktidarını sürdürdüğü, neredeyse her an silâhın namlusunu toplumun üzerine doğrultarak ayakta durduğu toplumlarda güçlü bir burjuvazi bulunmuyordu. Pre-kapitalist sınıfların egemenliği oldukça yalındı. Ama egemen sınıflar arası itişip kakışmalar veya ittifak ve çıkar ortaklıkları gene devlet katında çözülüyordu. Bütün bu süreçlerde toplumu oluşturan büyük kitlelerin hemen hemen hiçbir payı yoktu. Batılı toplumlarda ise

şiddet öğesi çok geri plandaydı. Kararlar ve iktidar belirli bir **konsensus** mekanizması içinde belirlendiği için, ön planda olan "ikna" süreçleriydi, yani "ideoloji"ydi. Burada kendi hegemonyasını yürüten sınıf veya sınıf fraksiyonu bile, kendi çıkarlarını toplumun genel çıkarı olarak sunmak, dolayısıyla kendi çıkarlarını başka çıkarlarla bir ölçüde uzlaştırmak durumundaydı.

Böylece, bu toplumlarda, bileşimi zaman zaman değişebilen bir "iktidar bloku" vardı. Egemen sınıf ya da fraksiyonları, iktidarlarını toplumda kaba kuvvetle değil, öncelikle ideolojik bir "hegemonya" mücadelesi vererek elde edebiliyorlardı. Gramsci'nin önerisi, bu hegemonik blokun karşısına, başta proletarya olmak üzere ezilen sınıflardan oluşan bir "tarihî blok" çıkarmaktı. Bu blokun beyni, Komünist parti olmalı ve parti ortaklaşa bir aydın gibi hareket edebilmeli, egemen sınıflara karşı o da bir hegemonya mücadelesine girmeliydi. "İktidar bloku", kendi fikirlerini bütün toplum katlarına yaymak, kitleleri kendi hegemonyasına ikna edebilmek için toplumdaki "geleneksel" aydınlardan yararlanıyorsa, proletarya partisi de aynı hegemonik mücadeleyi kendi perspektifinden yürütmek üzere kendi aydınlarını yetiştirmeli, ama bundan öte parti toplumun "ortaklaşa aydın"ı olmalıydı.

İki toplum tipinin politik mücadele tarzları, Gramsci'ye göre çok farklıydı. O bu farklılığı bir askerî benzetmeyle açıklamıştı. Despotik toplumlardaki mücadele tarzına 19. yüzyıl savaşları için uygun görülen "manevra savaşı" adını veriyordu. Burada egemen ilke çıplak fiziksel güç olduğuna göre, muhalefetin de kendini o gücü bir darbeyle çökertecek güce eriştirecek şekilde örgütlemesi gerekiyordu. Otokratik devlet, kendine karşı düşüncelere izin vermeyeceğine göre, muhalefet fikirlerini topluma yaymak için illegal biçimde örgütlenmeliydi. Örgütlenmesini yeterince yaygınlaştırınca, devleti parçalayacak vuruşu yapacak güce erişince, saldırıya geçmeliydi. Ordular geniş araziler üstünde hareket ediyor, birbirlerine karşı taktik üstünlük kurmaya çalışıyor, sonunda yüzyüze geliyorlar ve bir taraf çarpışmayı kazanıyordu.

Sivil toplumun geliştiği ileri kapitalist ülkelerdeki mücadeleye gelince, Gramsci bunu Birinci Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan

"siper savaşı"na benzetiyordu. Bu çok daha uzun vadeli bir mücadele biçimidir ve sona erinceye kadar kimin avantajlı duruma geçtiğini kestirmek zordur. Çünkü taraflar sürekli mevzi kazanır ve kaybederler. Zafer, bir meydan savaşında olduğu gibi bir tarafın manevra üstünlüğü sağlamasıyla değil, çok karmaşık birçok etmene bağlı bir dayanma gücü ile gerçekleşir.

Çok kısa bir özetle, Gramsci'nin anlattıkları bunlar. Oldukça net bir ayrım görüyoruz: bir yanda, tarihleri gereği belli ölçüde karar sahibi olmayı öğrenmiş, belli alanlarda özerkleşmenin olgunluğunu yaşamış toplumlar var; öbür yanda kitlelerin edilgin olduğu ve siyasî iktidarın bütün hayatı düzenleyip denetlediği toplumlar. Sosyalizm açısından bakıldığında, birinci toplum tipinde insanların ikna olması zorunlu: sosyalizmin, yaşanandan daha iyi olduğunu kanıtlamak gerekiyor. İnsanlar, varolan düzeni, içinde kendi payları da olduğu için, çok beğenmeseler de benimsiyor, "razı" oluyorlar. Bu yapıya ulaşmış bir toplumda her türlü rejimin varolması için de "rıza" gerekli. İkinci tip toplumlarda, halkın devletiyle ilişkisinde benimsemeden çok baskı geçerli oluyor. Burada halkın devletle saygı ilişkisini koparmak çok daha kolay; ama bunu yapmak için baskıcı ve totaliter devletin saldırısına karşı korunmak gerekiyor. Bu fiziksel güç birikimi sağlanınca, iktidarı parçalamak görece basit bir taktik sorunu.

Gramsci'den bu yana dünya şüphesiz değişti. Onun ayrımı belki kendi çağı için de fazla kesindi. Şimdiyse yeryüzünde varolan toplumları bu iki kategoride sınıflandırmak büsbütün güçleşti. Çünkü, öncelikle, yeni toplum tipleri oluştu. Bu nedenle, yüzyılın birinci ve ikinci yarısındaki devrim örneklerine bu gözle bir kere daha bakmakta yarar vardı.

Yirminci Yüzyılın İki Yarısında Sosyalist Devrimler

Yirminci yüzyılın birinci yarısındaki Sovyet Devrimi'nden sonra, tam yarıya bir yıl kala, Çin Devrimi de gerçekleşti. İkisi de silâhlı mücadelenin başarıda ağırlıklı rol oynadığı devrimlerdi. Çin'deki silâhlı mücadele daha uzun süreli ve kapsamlıydı, ama Rusya'da devrimin ilânından sonraki iç savaşın uzunluğunu da unutmamak gerekir. Unutmamak gereken bir başka nokta da,

her iki devrimin oluşumunda dış savaşların rolüdür. Her iki devrimin fiilî gerçekleşme aşamasında dolaysız çerçeveyi kuran, amansız bir savaş (Birinci ve İkinci Dünya Savaşları) vardır; ama her ikisinde de, devrimi başarıya götüren örgüt savaştan çok önce ve ondan bağımsız kurulmuştur.

Rusya'da ve Çin'de sosyalist devrimler oluşurken, dünyada sosyalist hareketin en güçlü olduğu alanda, yani Avrupa'da silâhlı veya silâhsız bir devrim gerçekleşmedi. İşgal koşulları altında direniş mücadelesi veren Fransa ve İtalya'da Komünistler direnişin öncü gücü olmakla birlikte, savaş sonrası kurulan hükümetlere giremediler. Stalingrad zaferinden sonra Komintern'in lağvedilmesinin bunda belirleyici bir payı olduğunu söylemek de pek mümkün değildir. Gene bu yıllarda, 20. yüzyılın birinci yarısında sosyalist devrime en çok yaklaşan Batı Avrupa ülkelerinden İspanya'da -Komintern ve her türlü uluslararası dayanışma varken- Franco'nun rejimi istikrar kazanmıştı. Yalta ve Potsdam görüşmelerinde çizilen nüfuz bölgelerinin dışında, Yunanistan'da Komünistler mücadeleyi kaybetti; Yugoslavya ve Arnavutluk'ta ise, Sovyetler'den de yardım almaksızın kazandılar. Her iki ülkede de, Nazi ve Faşist işgallerine karşı en tutarlı mücadeleyi Komünistler yürütmüşlerdi. Rusya ve Çin'de olduğu gibi buralarda da, Komünistlerin iktidara gelmelerinde savaşın yarattığı koşullar birinci dereceden belirleyiciydi (özellikle, fiili işgal nedeniyle).

Bu arada uzakdoğuda, Kore'nin kuzeyinde Komünist bir devletin kurulması da Japon işgaliyle, savaşla, Sovyetler'in ve 1949'da devrimi gerçekleştiren Çin'in etkisiyle gerçekleşmişti.

Demek ki, 20. yüzyılın ilk yarısı sona erdiğinde, dünyada on kadar Komünist devlet kurulmuş oldu. Bunların hepsi bir savaşın içinden çıktı (biri Birinci Dünya Savaşı'nın, öbürlerinin hepsi de İkinci Dünya Savaşı'nın). Bu devletlerden yarısından çoğu savaş sonrasında, Sovyetler Birliği'nin nüfuz bölgesi içinde kaldıkları için sosyalist oldular. Bu arada, Gramsci'nin "sivil toplum"un varlığını saptadığı ülkelerin hiçbirinde Komünistler iktidara gelmedi.

Yüzyılın ikinci yarısında yeni bir **dünya savaşı** -henüz- patlak vermedi. Ancak bu otuz, kırk yıllık dönem içinde de devrim yo-

luyla sosyalist iktidar kurulan çeşitli (ama hepsi azgelişmiş) ülkeler oldu. İlk örnekler Cezayir ve Küba'dır. Onları Vietnam ve Kamboçya, Angola ve Mozambik ve Nikaragua izlediler. Sonradan subayların ezdiği Etyopya'daki halk ayaklanması da benzer bir karakter göstermişti. Bunların hepsinin ortak özelliği, zaferin silâhlı mücadele yoluyla kazanılmasıdır. (Bu arada bir de İran var. "Sol" devrim yapmadığı için bu kategoriye girmiyor; ama bu kategoriye uyan özellikleri de çok. Ona az sonra geleceğim.)

"Darbe" tipinde silâhlı iktidar değişikliklerinden ayırdığım bu örneklere şimdi biraz daha yakından bakalım. Sözkonusu ülkelerin hepsi kural olarak anti-demokratikti ve halk kitlelerine herhangi bir temsil ya da katılım hakkı tanımıyordu. Bir kısmı doğrudan doğruya işgalci bir yabancı gücün yönetimi altında yaşıyordu (Cezayir, Vietnam, Angola, Mozambik). Ama bu durumda olmayanların yönetiminin de çok "yerli" olduğu söylenemezdi. Küba'da Batista, Nikaragua'da Somoza, Etyopya'da Haile Selasiye yerli halkla hiçbir ilgisi olmayan, yabancı güçlerin yüzsüz ajanları konumunda diktatörlerdi. Bu ülkeler arasında Kamboçya farklı bir karakter gösterir. Prens Sihanuk, prestiji olan, ulusal kahraman sayılan bir önderdi. Kamboçya'da olaylar ve entrikalarla dolu yönetimi boyunca biraz azgelişmiş bir parlamentarizme imkân vermiş, dış politikada ise tarafsızlığını korumaya çalışmıştı. Amerika onun bu cılız bağımsızlık çabalarını bile fazla bulup Mareşal Lon Nol'un darbe yapmasını destekleyince Kamboçya'nın kaderi değişti. Lon Nol da, Batista, Somoza ve Selasiye ayarında, utanması sıkılması olmayan bir diktatör ve yabancı (ABD) ajanıydı. Sihanuk döneminde ulusal varlık gösteremeyen ve bir dizi iç tasfiye ile uğraşan Kızıl Khmer'ler, Lon Nol döneminde ve savaşın kızgın ortamında kendilerini birdenbire halk hareketinin başında buldular ve bu hareketle organik bağlar kurmalarına gerek kalmadan da iktidar oluverdiler. Sonrasını biliyoruz.

Sayılan bütün bu ülkelerde iktidar blokları son derece dardır, dolayısıyla oligarşiktir. Hepsinin iktidarlarının sürekliliği silâhlı kuvvetleri, kaba fizik güçleri ile garanti altına alınmıştır. Ülkelerin hepsinde sefalet yaygındır, oligarşilerin tüketim normları yoksul kitlelerin karşısında acı bir alay gibi sırıtmaktadır. Grams-

ci'nin belirttiği **konsensus**'un izi olmadığı gibi, dar egemen kesim kendi çıkarını genel çıkar gibi göstermeye çalışmak gereğini bile duymamaktadır. Sınıfsal sömürünün gizlisi saklısı yoktur.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında bu gibi rejimlere karşı halk kesimlerinin birleşerek mücadeleye girmeleri mümkün olmuştur. Rejimlerin iflah olmaz hayvaniliği durumu baştan belirlemiş ve mücadelenin silâhlı olmasını kaçınılmazlaştırmıştır. Rejimler aslında yeterince güçlüydü, kâğıt üstünde bakıldığında. Ordu ve polis rejimlerin kesinkes yanındaydı. Muhalefet ise yeraltına inmişti. Yirminci yüzyılın silâh teknolojisi devleti olağanüstü avantajlarla donatır. Gidişin bu yönde olacağını, daha 19. yüzyılın sonlarında sezmişti Engels. Modern silahlar, feodal döneme ya da hattâ 19. yüzyıl ortalarının silâhlarına benzemiyordu. 1848'lerde barikatlar kuran işçilerin bile az çok bir direnme imkânları vardı. Ama gelişen teknoloji, fiziksel güç dengesini toplumdan devlete doğru inanılmaz derecelerde kaydıracaktı.

Zaten bu nedenle, 1950 sonrasının silâhlı ihtilâlleri ancak sözünü ettiğimiz tipte ülkelerde mümkün olabilirdi. Bu ülkelerin rejimleri bütün fiziksel güç üstünlüklerine rağmen, nitelikleri gereği, çok geniş halk kesimlerini ayaklanmaya itebildikleri için. Onun için bu bağlamda, istisna gibi görünen İran'ı işin içine katmak gerekiyor. Türedi Şah (ve babası) halk sefalet içindeyken jet sosyete aşırılıklarına dalmış, hiçbir manevi-ahlâkî saygınlığı olmayan bir iktidar blokuyla amansız bir zulüm yürütmüştü. İran'da halkın aşağı yukarı tümü Şah'ın yoz rejimine karşı omuz omuza verdiği için, ihtilâlin başarısı silâha başvurmayı bile gerektirmedi (silâh daha sonra, devrimi izleyen hesaplaşma için gerekli oldu).

O halde 20. yüzyılın ikinci yarısının "sosyalizme geçiş" örnekleri üzerine de bazı genellemeler yapabiliriz. Birinci yarıdaki örnekler hep genel bir savaş sırasında doğan koşullarda bu geçişi gerçekleştirirken, ikinci yarıda böyle bir savaş yok. Savaş, sözkonusu toplumların kendi içinde patlak veriyor: güçlü bir dış gücün fiili varlığı sözkonusuysa savaş oldukça uzun sürüyor; dıştan destekli alabildiğine yabancılaşmış "yerli yönetimler" de süresi değişebilen, ama geniş kitlesel karakteri değişmeyen silâhlı ayaklanmalarla alaşağı edilebiliyor. Tabiî bu ülkelerde "si-

vil toplum" diye bir yapıdan söz etmek hiç mümkün değil. Aynı şekilde, kapitalistleşmiş burjuva toplumlarının henüz çok uzağında oldukları için, buralarda kurulan sosyalist iktidarlar da öncelikle açlık ve yoksullukla, aynı zamanda cehalet ve her türlü gerilikle mücadele etmek durumunda kalıyorlar. Anti-demokratik ve azgelişmiş kapitalizmden geçiş, çoğu zaman, anti-demokratik ve azgelişmiş bir "sosyalizm"e doğru oluyor.

Yüzyılın bu yarısında bir başka sosyalizme geçiş deneyi de Şili'de yaşandı. Latin Amerika ülkeleri arasında Şili'nin oldukça kendine özgü bir konumu vardı. Uruguay'la birlikte Şili'nin Latin Amerika'da Avrupa demokrasisine en çok benzeyen rejimlere sahip olduğu söylenebilirdi. Uzun zaman kesintisiz olarak anayasal bir rejim içinde yaşamış, partilere, parlamentoya, hattâ dönem dönem hükümette Komünist bakan olmasına alışmıştı. Albayların, generallerin darbeleri hiç görülmedik bir şey değilse de çok seyrekti, istisnaî bir durumdu. İşte bu Şili'de Allende seçimle iktidara geldi. İş seçime kalsa, gene kazanacaktı. Ama Amerika ve CIA boş durmadı. Faşist partinin ve ordunun ABD ile giriştiği işbirliği sonucu, Allende'nin sosyalist iktidarı silâhla (ve kan ve ateşle) devrildi.

Sosyalizme geçiş örneği olmadığı için bu bağlamda bir ilgimiz olmasa da, Şili ile karşıtlığından ötürü Uruguay'a da kısaca göz atalım. Uruguay'ın da Batı demokrasilerine daha yakın olduğunu söylemiştim. Şili'deki gibi orada da partiler arasında çatışma zaman zaman çok kızışabiliyordu, ama partiler esastı ve darbe ender rastlanan bir durumdu. Silâhlı şehir gerillası yürüten Tupamaros örgütü (1830'lardan beri Kızılderili nüfusu olmayan bu ülkede, örgütün bir Kızılderili kabilesinin adını benimsemesi kitle ilişkileri anlayışı bakımından ilginçtir) bir süre rejimi sarstı, ama kendisi iktidara yaklaşamadı. Sarsıntının sonucu orada da askerî darbe oldu. Tupamaros tipi mücadele, kendinden sonrasına -Allende'nin yaptığı gibi- bir mücadele geleneği veya platformu bırakamadı. Ama demokratik geleneklere iyi kötü aşina olan Uruguay halkı hayli seyrek raslanan bir işi başardı: askerî yönetimin hazırladığı anayasayı referandumda reddederek demokrasiye dönüşü sağladı.

Üçüncü Dünya'nın bazı bölgelerinde bunlar olurken, demok-

ratik Avrupa'da iki ülke yirminci yüzyılın ikinci yarısına faşizan rejimlerle girdi. İspanya ve Portekiz'in Franco ve Salazar yönetiminde aldıkları biçime belki tam anlamıyla faşist denemez. Ama faşist hareketler en azından bu rejimlerin kuruluşunda etkili olmuştur. İki rejim de çok uzun sürdü ve bu süre içinde görece yumuşamalar oldu. Gelgelelim, oldukça yaygın bir sol kanının tersine, "faşizm karşıtını yaratmadı". İki rejim de aslında **miadı dolunca**, yani rejime adlarını veren diktatörler ölünce çöktü. Bu çöküş sürecine, eski rejimin parçası olan bireyler (İspanya'da kral, Portekiz'de General Spinola) katkıda bulundu. Kurulan yeni rejim kısa zamanda bu kalıntıları aştı; buna karşılık, Komünistler yeni rejimin oluşmasında çok fazla etkili olamadılar. Bunu, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda İtalya ve Fransa'da işgal parçalandıktan sonra, direnişte öncü rol oynayan Komünistlerin kenarda kalmasına benzetebiliriz. Portekiz'de KP, Avrupa'nın en ortodoks ve Stalinizme en sadık partisiydi. İspanya'da İç Savaş'ın Komünist önderleri geri döndüler, ama bu sefer eski ortodoksiyi değil, Avrupa-Komünizmini savunuyorlardı. Geçişten sonra demokratik rejimler yerleştikçe, KP'ler iki ülkede de etkisizleşti. Olağanüstü baskı dönemi çok daha kısa (yalnızca yedi yıl!) sürmekle birlikte, Yunanistan'ı bazı ortak özelliklerinden ötürü bu iki ülkenin yanında düşünmek mümkündür.

Yüzyılın başını ve ikinci yarısını sosyalizme geçişler açısından incelerken, "silâhlı mücadele" kavramını hep merkeze koydum. Birinci Dünya Savaşı'nda Rusya'da, köylü kökenli askerlerin önemli bir bölümü artık savaşmak istemiyor. Lenin'in önderliğinde Bolşevik Partisi büyük şehirlerdeki işçi sınıfını olabileceği kadar etkilemiş ve örgütlemiş durumda; buna karşılık köylülük üzerine etkisi az. Savaş koşulları, başından beri savaşa en tutarlı biçimde karşı olan Bolşeviklerin köylüleri de etkilemelerine yol açıyor. Asker-köylüler zaten silahlı olarak cepheyi terkedip şehirlere geldiklerinde silâhlı bir devrim için gerekli fiziksel gücü oluşturuyorlar. Savaş koşullarında geçen işçi-asker/köylü ittifakıyla Bolşevik iktidar kuruluyor. İlk devrimin konjonktürü bu.

Çin'de ise emperyalizme karşı ayaklanma ile feodal savaş beylerinin anarşik çatışmaları arasında, ilkin gene şehirlerde ve

işçiler arasında boy veren Komünizm bir süre sonra kırlara yayılıyor. Bunu Japon istilası ve direniş izliyor. Koca ülke yıllar süren bir çatışma ve savaş içindeyken Komünistler giderek duruma egemen oluyor ve İkinci Dünya Savaşı'nın genel yıpranmışlığı içinde iktidarı ele geçiriyorlar.

Arnavutluk'ta, Yugoslavya'da da koşullar çok farklı değil. Olağanüstü gaddar işgalci güçler, onların işbirlikçileri, anlamlı bir tepki gösteremeyen düzen-içi güçler arasında Komünistler ulusal direnişin önderliğini, daha sonra da, işgalciler bozguna uğradığında, iktidarı ele geçiriyorlar.

Bunların hepsinde silâhlı mücadele var; aynı zamanda bütün dünyayı altüst eden olağandışı koşullar var.

1945'ten sonra yeni bir dünya savaşı yok, ama emperyalizme ve yoz diktatörlüklere karşı mevzîî direnişler var. Bunların bazıları sosyalizme geçişle sonuçlanıyor, bazıları Endonezya'da, Sri Lanka'da v.b. olduğu gibi eziliyor. Bazı ülkelerde çalkantı gittikçe kalıcı bir hal alırken sistemler genelde değişmiyor.

Kurulan sosyalist rejimlerin kalıcı olanları, silâhlı mücadele yoluyla kurulmuş, Allende'nin tek seçimli örneği, rejim düşmanlarının silâhlı saldırısına dayanamamış. "Devrim" örnekleri arasında, sistem değişirken daha soldan yürüyüp başarıdan sonra sağa çark eden Cezayir gibi örnekler var; başlangıçta sosyalist hedefler koymayan oldukça dar kapsamlı bir gerilla savaşı öncülüğünde kazanılıp sonradan Komünizme yönelen Küba gibi örnekler var; İran İslam Devrimi gibi örnekler de var. Ama bunların hepsinde otokratik-totaliter yapıları alabildiğine yozlaşmış iktidar bileşimleri ya da doğrudan doğruya yabancı istilacı sözkonusu.

Bu bölümü kapatırken bir noktayı biraz daha vurgulamak gerekiyor. Yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen devrimlerde savaş koşullarının önemine değindim. Ancak bu ülkelerin rejimlerinin de, yüzyılın ikinci yarısında devrimi gerçekleştiren toplumlardakine çok yakın derecelerde, kitlelerden kopuk olduğuna bir kere daha dikkat çekmekte yarar var.

Parlamenter Katılıma Göre Toplum Tipleri

Devrim tipleri üstüne konuşurken, ister istemez toplum tipleri

üstüne de konuşuyoruz. Yukarıda değindiğim gibi, Gramsci'nin kendi kategorilerini ayırdığı dönemden bu yana aşağı yukarı altmış yıl geçti ve bu arada dünyada birçok şey değişti. Örneğin, Gramsci'nin "sivil toplum" dediği yapılanmayı kendi tarihinde yaşamayan, ama buna rağmen bir tür demokratikleşme evrimi geçiren toplumlar var. Sanırım Türkiye de bunlardan biri. Dolayısıyla şimdi biraz da, günümüzdeki toplumlara bu çerçevede, yani rejime kitlesel katılımın payı çerçevesinde bakarak bazı sınıflandırmalara girelim. Her "sınıflandırma" belirli bir **şematize etme** riski taşır, ama bunu gözönünde bulundurmak koşuluyla, özgüllükleri reddetmeyen genellemelere gidebiliriz.

Gramsci'nin "sivil toplum" kümesine ayırdığı ülkeler bugün de var: ABD ve Batı Avrupa ülkeleri. Onlar bu altmış yılı, yapılarında kayda değer büyük değişimler olmaksızın yaşayarak geldiler. Kanada, Yeni Zelanda ve Avustralya gibi ülkeler de bu kümeye giriyor. Japonya daha tartışmalı: kapitalist yapısının güçlülüğü açısından hiç şüphesiz bu kümede; ama rejimine kitlelerin katılımı bakımından öyle mi? Savaştan bu yana arızasız işleyen bir parlamenter rejimi var ama, iktidarı hiçbir zaman değişmedi (Türkiye'de değiştiği gibi).

İsrail ve Güney Afrika'nın kategorizasyonu daha da sorunlu. Egemen olan kesimin içe dönük politik kültüründe, Batı'nın "sivil toplum" geleneğinin güçlü izleri var (ekonomik yapıları da kapitalizmin rasyonellerine uygun), ama varolan **ırk ayrımı** durumuyla bu kültür büyük ölçüde askıya alınmış. Bunlar, hayli olağandışı tarihlerinin çelişkilerini yaşayan ve yaşayacak toplumlar: ama egemen kesimlerine tanıdıkları demokratik ayrıcalıkların çapı ne olursa olsun, "demokratik" sayılmaları bir hayli güç.

Yukarıda saydığım ülkelerle oldukça koyu bir Üçüncü Dünya karakteri taşıyan ülkeler arasında (sözgelişi Birmanya, Paraguay, Tanzanya) iki kategori daha oluştu bu yüzyılda, özellikle de yüzyılın ikinci yarısında. Bunların biri tabiî sosyalist ülkeler. İkincisi sosyalist olmayan, "sivil toplum" geleneği de olmayan, ancak belirli bir parlamentarizm deneyinden ve evriminden geçmiş ülkeler kümesi.

Asya'da bu son kategoriye uyan ülke sayısı az. Ama koskoca

bir Hindistan var ki son derece ilginç bir örnek oluşturuyor. Afrika'ya gelince, tanımladığım bu kategoriye uyan hiçbir ülke bulamıyorum. Amerika kıtası daha uygun. Örneğin Meksika; oligarşik geleneğine rağmen (bunu dengeleyen politik deneyimlere de sahip olan) Arjantin; Uruguay ve şimdiki rejimine rağmen bütün tarihiyle Şili. Brezilya ya da Venezuella'yı buraya katmak riskli olur (çünkü çok heterojen yapıları var), ama belki küçük Kosta Rika'yı düşünebiliriz.

Bu kısa Üçüncü Dünya gezisinden sonra bir de Avrupa'ya bakalım: mutlak monarşiden diktatörlük yoluyla bugünkü rejimlerine geçen Portekiz ve İspanya coğrafî konumlarına rağmen bu kategoriden henüz tam sıyrılmamışlardır. Yunanistan ve Türkiye de buradadırlar. Hattâ, biraz hile yapıp, güçlenme potansiyelleri ve başka tarihî sorunları ile Finlandiya ve İrlanda'yı da belki bu kategoriye girmeye zorlayabiliriz.

Bu ülkelerde önemli, belirleyici derecede önemli olay geniş kitlelerin oy verme alışkanlığıdır. Parlamenter geleneğin varlığı, iyi kötü köklü partilerin varlığını içerir. Bu partiler, ülkesine göre uzunluğu değişebilen süreler içinde kitlelerle ilişki kurmuş, temsilcilik üstlenmiş, yani bir tür güven kazanmış kurumlardır. İnsanların, bireylerin bu partilerden son derece hoşnut olduğu söylenemez. Bir partiye hattâ sürekli oy veren sıradan yurttaşlar bile, çok zaman o partiyi beğenmez, şikâyet ederler. Ama bu tür konuşmaları da fazla ciddiye almamak gerekir. Çünkü sonunda gene o partiyi -ya da bir benzerini- ehven-i şer sayacak ve oylarını ona vereceklerdir. Bu gibi ülkelerde iktidar çoğunlukla merkez-sağ ve merkez-sol arasında el değiştirir. Devrimci ya da radikal alternatifler savunan partiler de çoğu zaman siyasi platformda yer alır, ama iktidar olacak oyu toplayamazlar. Toplum onlara biraz "fikir kulübü" gözüyle bakar. Büyük çoğunluğun oyunu toplayan merkez partileri entelektüel düzeyde etkilemeleri, sağa ya da sola çekmeleri normal karşılanır. Kimi zaman koalisyonlarda da yer alabilirler. Ama genel kural, yönetimin ılımlı ve merkezci kadrolara teslim edilmesidir.

Bu bir bakıma monoton ve hattâ uyuşuk, özünde oldukça muhafazakâr sürecin, tartıştığımız bağlamda kritik noktası şu: önceki bölümde değindiğim Küba benzeri toplumlarda görülen

halktan kopuk önder tipini göremiyoruz burada. Parlamento süreci özel bir politikacı tipi üretiyor ve bu politikacının birçok düzeylerde kitlelerle ilişkili olmasını sağlıyor. Dolayısıyla diktatör bir yönetici ve onun çevresini saran oligarşik azınlıkla, kitlelerin hemen hemen tümünü karşı karşıya getiren sosyo-politik yapı burada ortaya çıkamıyor. Parlamenter sistemin yöneticisi, sağ bir politikacı olabilir; ama oraya varabilmek için toplumun en azından yüzde otuz kadarının oyunu almıştır. Ona oy vermemişse bile, bir yüzde yirmiye yakın da "sağ" seçmen kategorisindendir v.b. Bu yapılanma içinde Nikaragua ya da İran'daki kutuplaşmalar gerçekleşmez. Ezici halk çoğunluğu, hele silâhlı bir mücadeleyi riskine değmez bir macera gözüyle görür.

Yüzyılın ikinci yarısında göreli bir katılıma ve demokratikleşme sürecine giren toplumlar üstüne bu söylediklerim, aslında daha önceden demokratikleşmiş "Batılı" ülkelerin politik hayatları açısından da geçerlidir. Burada sayılanlar, her iki tip için de aşağı yukarı ortaktır. Ancak, iki tipin **"kriz çözme"** yöntemleri, aradaki tarihî farkı hemen suyüzüne çıkarır. Üçüncü Dünya'dan yola çıkıp Batı'ya yaklaşan toplumlarda egemen güçler kriz anında ilkin kaba kuvveti düşünürler. Bunun yöntemi de büyük çoğunlukla askerî bir darbedir. Nitekim, saydıklarım arasında Hindistan ve İrlanda dışında darbe görmemişi yoktur (Finlandiya'nın bile bu bakımdan sicili o kadar temiz değil) - tabiî bu da, Hindistan ve İrlanda'da yakın tarihin şiddet hareketleriyle dolu olmadığı anlamına gelmiyor.

Fakat biz burada zaten bir **ara kategoriden** ve bir anlamda bir **geçiş**'ten söz ediyoruz. dolayısıyla, bu kategoriye giren ülkelerde her iki siyasî kültür ve geleneğin öğelerinin bulunması doğaldır. Kriz oluşunca, kaba kuvvet bir tür meşruluk kazanır, çünkü zaten onun da bir geleneği vardır ve çünkü ülke, krizi atlatmada, ileri kapitalist ülkelerin maddi potansiyeline sahip değildir.

Öte yandan, şimdi "ileri kapitalist" dediğimiz ülkelerde de olağan rejim, dünyanın en beter faşist rejimlerine yer verecek kadar sarsılabilmiştir. Parlamenter sisteme alışmış toplumlarda da krizler olabilir, olmuştur. Ama bu krizler silâhlı mücadeleyle solun iktidara gelmesi sonucuna hiçbir zaman yol açmadı. "İleri

kapitalist ülkeler" kategorisine soktuğumuz toplumlarda yirminci yüzyılın ikinci yarısında silâhlı mücadele örneğine rastlanmıyor. Bu toplumlarda bazı sol gruplar -önde gelenleri RAF ve Kızıl Tugaylar olmak üzere- silâhlı şehir gerillasını denemişlerdir. Ama örneğin RAF için amaç bu yolla iktidar olmak değildi zaten. Onlar emperyalist metropolü oluşturan ülkelerden Federal Almanya'yı zayıflatarak üçüncü dünyada beklenen devrime ya da devrimlere dolaylı bir katkıda bulunmayı düşünmüşlerdi. Sözkonusu hareketlerin hiçbiri kayda değer bir başarı gösteremedi.

Kitlesel eylem tarzı da, bu ülkelerde ancak geçici ya da kısmî değişiklikler yarattı. 1968'de en büyük patlama Fransa'dakiydi. Onu Almanya izliyordu. Fransa'da öğrenci eylemlerini genel grevin izlemesi, krizin boyutlarını büyütmüştü. Ama bu eylemler bir devrim getirmedi. Devrim değilse de iktidar değişikliği getiren bir kitlesel eylem, yetmişlerin başında İngiltere'de Scargill önderliğindeki işçilerin, Heath hükümetinin değişmesine ve işçi hükümeti kurulmasına yol açan kafa tutmasıydı. Bunun da uzun vadeli sonucu olmadığı ortada (ve Scargill'in ikinci girişimi tam bir hezimetle noktalandı). Zaten bu kitle eylemlerine "silahlı mücadele yoluyla devrim" kavramından bakamayız. Bunlar demokratik geleneklere alışmış toplumların, huzursuzluğun doruğa çıktığı anlarda kendiliğinden başvurdukları kitlesel demokratik hareketlerdir ve tanım gereği **sistem-içi** bir karakterleri vardır. Gene de, toplumda çok önemli değişimlere yol açabilirler.

İleri kapitalist ülkelerde bu tür istikrarın varlığı, solda çoğu zaman ekonomik refahla açıklanan bir şeydir. Hiç şüphesiz, ekonomik etmenlerin bunda payı olmalıdır. Ama soruna yalnız bu açıdan bakmak eksik -ve "ekonomist"- bir yaklaşımdır. Ekonomik refahın yanısıra politik sistem de bu ülkelerde istikrarı sağlayan bir ögedir. Bu ülkelerin yurttaşları açık bir toplumda yaşadıklarına inanıyorlar, genel oyun belirleyiciliğini bir garanti olarak görüyorlar, varolan kurumlara saygı duyuyorlar ve irili ufaklı bütün kötülüklere, aksamalara rağmen bu kurumların uzun vadede sorun-çözücü ve yararlı olduğuna güveniyorlar. Bu bilinç, ekonomik rahatlığın yanısıra ve bazen ondan da önce, varolan toplumun kalıcı olması isteğini yaratıyor.

Bu ülkelerin hemen hemen hepsinde KP'ler var. Oldukça ya-

kın zamanlara kadar bu KP'ler Marksist ve aynı zamanda Leninist'ti. Başka bir söyleyişle, burjuva iktidarlarının zor yoluyla alaşağı edilmesi gereğine inanıyorlardı. Gelgelelim, böyle bir girişimde bile bulunulmadı (Birinci Savaş sonrasında Almanya'daki birkaç umutsuz girişim dışında). Neden, bütün bu partiler "revizyonist" olduğu için mi? Yoksa, tarihî maddeciliğin de iddia ettiği gibi toplumsal yapı belirleyici olduğu ve bu ülkelerde varolan toplumsal yapı siyaset mücadelesinde böyle yöntemlere izin vermediği için mi? Kaldı ki, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazi işgali altına giren Avrupa ülkelerinin Komünist Partileri, Nazilere karşı silâhlı mücadeleye girişebilmişlerdi. Demek bu partiler, gerekli koşullar oluştuğunda, bu tip mücadeleye de pekâlâ geçebiliyorlardı.

"İleri kapitalist" ülkelerde sosyalist mücadelenin silâhlanmamasında çeşitli etmenlerin payı var ve bunlardan bazılarına değindik (ekonomik etmen, politik katılımın verdiği güven gibi). Silâhlı mücadele şüphesiz mücadelenin en sert biçimidir ve bir toplumun bu noktaya gelmesi için bıçağın kemiğe dayanması gerekir. Sözkonusu toplumlarda böyle bir durum pek olmadı. Bir başka önemli nokta da, mücadelede bu radikalliğe **hangi** amaç için katlanılacağı sorusudur. Eğer sosyalizm ortaya çok fazla çağırma gücü olan bir model koymuş olabilseydi; ve eğer Batılı kitlelerin bu modele ulaşma çabaları zorla engellenseydi, o zaman insanlar hedefe varmak için silâhlı mücadeleyi de göze alabilirlerdi. Ama içinde yaşanılan ortam **insanı her şeyi göze alacak kadar çileden çıkarmıyorsa,** ayrıca **mutlaka erişilmesi gereken bir menzil sizi çağırmıyorsa,** varolanın içinde mücadeleyle yetinmeyi tercih edersiniz. İleri kapitalist ülkelerde olan da bir ölçüde budur.(*)

(*) Şimdiye kadar söylediklerim şöyle bir izlenim vermiş olabilir; sosyalizm için silâhlı mücadele özünde iyi bir şeydir, ama bazı ülkelerde varolan koşullar buna engel olduğu için buralarda silâhlı mücadeleye girilmemelidir. Böyle bir izlenim oluşuyorsa, bu en azından benim kanılarım açısından yanlış. Çünkü ben silâhlı mücadelenin özünde iyi bir şey olduğuna hiç inanmıyorum. "Özünde" iyi olduğuna inanmamak, "zinhar bundan kaçınmalıdır" demek değil; çünkü gerçekten de tarihte insanlar ve toplumlar silahlı mücadeleye başvurmak durumunda kalmışlardır. Ayrıca, mücadele bazı önemli

Demokratik katılımın kural sayıldığı (istisnalara rağmen) ve kural haline geldiği (gene istisnalara rağmen) ülkeler arasındaki **türsel** farkın zaman içinde azalacağı öngörülebilir. Daha şimdiden, Hindistan gibi örnekler, bu toplumsal yapıları kategoriler halinde şematize etmenin ne kadar güç olduğunu kanıtlıyor. Hindistan bana her zaman demokrasinin zaferi olarak görünmüştür. Batılı toplumların ileri derecede demokratik olmaları güzel bir şey, ama çok şaşırtıcı değil. Bunca çelişkinin biraraya geldiği "Hindistan"ın demokrasisi ise mucize gibi. Bizde pek sık rastlanan, demokrasinin ancak zengin ülkelerde geçerli olduğunu söyleyen bilgiçlere verilecek en iyi cevap, Hindistan.

Yığınla farklı dil, yığınla farklı din. Hatta farklı ırklar. Ağır bir feodalite, yer yer feodalitenin de gerisine düşen toplumsal sistemler, üretim ilişkileri. Aynı zamanda, dünyanın üçüncü en fazla İngilizce kitap ve yayınını basıyor. Milyara yaklaşan nüfusuyla hayli yoksul bir ülke. Bombay'da her gece yüzlerce insan sokakta yatarken ölüyor, sabah caddelerde çöp gibi ceset de toplamak bir alışkanlık olmuş. Bu da kendine göre bir kamu hizmeti. Muson oldu mu binlerce insan ölüyor. Kuraklık çıkınca binlerce insan rayında giden treni elleriyle durduruyor ve suyunu içiyorlar. Böyle bir toplum yıllardır demokrasiyle yaşıyor. Belki eksiksiz, kusursuz değil o demokrasi; ama nasıl olabilirdi? Ayrıca ayrılıkçı Sihler başbakanı öldürüyor, Pencap'da şenlikler düzenleniyor. Öldürülen başbakanın başbakan olmuş oğlu misillemeye girmiyor (bunu isterseniz Türkiye Cumhuriyeti devletinin tavırlarıyla kıyaslayın). İktidar seçimle değişebiliyor. Kurtuluş mücadelesinde Gandhi'nin topluma benimsettiği yüksek ahlâk ya-

---

insanî değerlerin oluşmasına imkân veren bir ortamdır ve silâhlı mücadele gibi radikal bir ortam bazı göz yaşartıcı yüceliklere de zemin hazırlar. Ama bu parlak anlar istisnalardır; kural olan, kan ve ateş içinde daha çok zilletin üremesidir. Kahramanlar sahnenin önünde göz kamaştırır, ama arka plandaki gölgelerin içinde korkular, ihanetler, boyun eğmeler, gaddarlıklar ve daha neler yayılır. Asıl niceliği bunlar oluşturduğu için, savaştan geleceğe aktarılan ve onu etkileyen de daha çok bunlar olur. "İleri kapitalist" dediğimiz ülkelerin insanları, daha önce saydığım nedenlerin yanında, biraz da bunun için uzaktır silâhlı mücadeleye. Tarihlerinde örnekleri çoktur, romansına kapılmayacak kadar deneyimlidirler bu konuda.

şıyor hâlâ.

Hindistan'da Komünist Partiler de var (ulusal, bölgesel; Moskovacı, Maocu). Bengal'deki KP yetkilisine (Sovyetçi) İtalyan Komünist Partisi'nin Sovyetler'e karşı tavrı hakkında ne düşündüğü sorulunca "İKP kaç kişi?" diyor. Çünkü yalnız Bengal'de bu parti, İtalya'nın toplum nüfusu kadar oy alıyor.

Böyle bir toplumda şiddet elbette olur. Nitekim oluyor. Ama sistematik şiddet yok ya da iktidar mücadelesinin yöntemi olarak şiddeti benimseyen bir sol yok. Bir ara vardı: Bengal'de Çaru Mazumdar önderliğindeki Maocu gerilla örgütü. Mazumdar öldü hareketi dağıldı, herhangi bir iz de bırakmadı. Sih hareketi gibi milliyetçi hareketler doğal olarak silâha daha çok başvuruyor, ama bunlar da sonuç alıcı görünmüyor. Umarım Hindistan bundan sonra da sorunlarına silâhlı çözümler bulmak zorunda kalmaz.

Avrupa periferisindeki ülkeler arasında yakın dönemin en kanlı sahneleri İç Savaş sırasında İspanya'da geçmişti. Biraz biçimsel de olsa İspanya ile Şili arasında birkaç benzerlik vardır. Olayı en kısa özetine indirgediğimizde, seçimle iktidara gelmiş ilerici hükümete karşı sağ silâhlı ayaklanma başlatır. İspanya, yukarıda belirttiğim genel yöntemin (tandans) istisnası olan bir örnektir. Yani, aşağı yukarı yarı yarıya sağ ve sol arasında bölünmüş bir toplumda mücadelenin silâhlı bir çözüm aramak zorunda kaldığı bir ülkedir. Ama bu dengeli bölünme nedeniyle de sonuç bir devrim değil, yıpratıcı bir iç savaş olmuştur. Böylece, o dönemin özel koşullarında radikal uçlar, her zaman ılımlı çözümleri tercih eden merkezi de belirleyerek savaşa sokmuşlardır. Bu savaşla faşizan bir karanlığa gömülen İspanya aydınlığa, yani demokrasiye barışçı yoldan geçti. Franco dönemiyle şimdiki dönem arasında anlamlı bir fark da, ayrılıkçı Baskların faşistlere karşı silâhlı direnişi şiddetlendirmesi, demokrasinin yaygınlaşmasıyla ETA'nın şiddetinin de azalmasıdır.

İspanya ile birlikte Yunanistan ve Portekiz'in de demokratik parlamenter rejimlerini güçlendirdiklerini gözlemliyoruz. Bu güçlenmenin bir önemli nedeni -bu, belirleyici önemde olabilir- demokratik rejimi aksaklığa uğratanlara uygulanan politika olmuştur. Diktatörlükten yana sağ güçler, bu ülkelerde, muhale-

fet ve başka etmenler karşısında tamamen çaresiz kalmış ve iflas etmişlerdi. Totaliter rejimleri, sözgelişi bir halk ayaklanmasından çok, bir iç kuruma süreciyle sona ermişti (kitlesel gösteriler v.b. bu kurumanın olgunlaştığı noktada etkili biçimde ortaya çıkabildi ve sonucu noktaladı). Bundan sonra sivil-parlamenter düzeni restore eden güçler arasında, orada bulunması zaten normal olan solun yanısıra, hatırı sayılır sağ güçler de vardı. Parlamenter-demokratik güçlerin arasındaki bu konsensus çeşitli görüşlere ayrılmış kişilerin siyasî temsilcilerinin bu konudaki birliği, sağın darbeci, anti-demokratik ögelerini cezalandırarak, o deneyin tekrarını önleme yolunda önemli bir adım atmasına yol açtı. Bunun bir benzeri şimdi Arjantin'de yaşanıyor. Cuntacı generallerin yargılanması silâhlı kuvvetlerde bugün de tepki uyandırdığı için, belki evrensel adaletin gerektirdiği düzeyin altında kalıyor. Ama sonuç olarak bu yargılamalar, sözkonusu ülkelerde, demokrasiden yana kitlelerle demokrasiye kasteden güçlerin **"confrontation"**unu (yüzyüze, karşı karşıya gelmelerini) ve demokrasinin egemen oluşunu simgelemektedir. Bu yüzyüze geliş gerçekleşmeksizin, demokratik geleneğin garanti altına alınması bir hayli güçtür.

Gramsci, "sivil toplum" kurumlarını oluşturmuş ülkeler için temelde farklı bir sosyalist mücadele biçimi önermişti. Sözkonusu toplumlar özgül bir tarihin ürünüydüler. Genel olarak "burjuva demokrasisi" diye tanımladığımız burjuva devlet biçimi aşamasına bu tür bir kurumlaşmayı da gerçekleştirerek ulaşmışlardı. İkinci kategoriye aldığım ülkeler kendi tarihleri içinde "sivil toplum" kavramını karşılayacak bir yapı üretmediler. Ama farklı konjonktürler içinde, farklı nedenlerle de olsa, "demokrasi" sözünün boş bir kubbede çınlayan anlamsız bir sesten ibaret olmadığı bir gelenek kurabildiler.

Bir ortak noktaları, hemen hemen hepsinin ağır bir kolonyalizme ya hiç uğramamış ya da bundan erken kurtulmuş olmalarıdır. Hindistan'da kolonyalizm oldukça ağırdı, ama ondan önce de köklü bir uygarlık tarihi yaşanmıştı. Bu, genel politik düzeyde sözkonusu ülke yönetimlerinin kendi halklarıyla belirli ilişkiler içinde varoldukları anlamına gelir. Belirli bir **organik** ilişki biçimi kurulabilmiştir, yani, yönetimin toplumun içlerine kadar uzanan

kökleri vardır.

Heterojen bir yapı da, potansiyel olarak, demokratikleşmeye temel hazırlar; çünkü böyle bir toplumsal formasyonda çokseslilığin nesnel zemini vardır. Ekonomi düzeyinde monokültüre dayalı toplumlar (bütün ekonomik hayatın bir ya da çok az türde ürünün üretilmesiyle belirlendiği ülkeler) buna çok yatkın olmazlar. Çünkü buralarda ideolojik farklılaşmanın da temeli yoktur. Sanayileşme ve şehirleşme, şüphesiz ki demokratikleşme sürecinde çok şeyi değiştiren etmenlerdir.

Saydığım ülkelerin hepsinde Batı ile ilişkileri sonucu gelişen siyasi kültürün de bu demokratik evrimde daha hızlı yürümelerine katkısı olmuştur. İspanya ve Portekiz gibi ülkeler aslında Batı'nın içinde oldukları halde feodalizmden kapitalizme geçişte kazaya uğradıkları için birinci kategoriye giremediler. Türkiye ise farklı kültürüne rağmen coğrafî yakınlığının çeşitli düzeylerdeki sonuçları nedeniyle bu kategorinin yanıbaşında duruyor. (Aslında, Çekoslovakya sosyalist olmasa herhalde birinci kategoriden sayılacaktı. Ama sosyalist Yugoslavya bu haliyle Türkiye ve Yunanistan'a daha yakın v.b.)

Sonuç olarak, belirli bir olgunlaşma düzeyine varan parlamenter katılım geleneği, "sivil toplum" türü bir oluşum biçimi izlenmeden de gerçekleşebildi - hiç değilse bazı ülkelerde. Sorunu böyle bakınca, 1990'ların başında Türkiye, 1920'lerde Gramsci'nin anlattığı İtalya'dan hiç de uzak değil. Onun için, Türkiye'de sosyalizmin geleceğini düşünmeye ve tartışmaya başlamak için, Gramsci'nin tezleri yeterince geçerli bir teorik çerçeve oluşturuyor.

1960-80 arasında Türkiye'de sosyalizm mücadelesi

Bütün dünyada, sosyalist bir örgütün iktidar mücadelesi için seçtiği ve benimsediği yöntemle içinde yaşadığı toplumun yapısı, özellikle de iktidar yapısı (devletin ve rejimin niteliği, bunları ayakta tutan egemen sınıflar, onların ilişki ve ittifakları v.b.) arasında zorunlu bir bağ vardır. Sosyalist mücadelenin verildiği ülkenin koşullarına göre sosyalist örgütlenme biçiminin de değişebileceği anlayışı, öteden beri kabul görmüştür. Örneğin Marx ve Engels, Avrupa'da genel olarak bir devrimi öngörürken, Amerika gibi bir ülkede sosyalizme seçimle de geçilebileceğini söylemişlerdi. Bu saptamayı yaparken, herhalde, Amerika tarihinde feodal bir öge bulunmaması, yurttaşlık bilincinin oldukça ileri bir düzeye erişmesi, toplumun genel olarak merkezî müdahalelere direnç göstermesi gibi özellikleri dikkate alıyorlardı. Daha sonra Lenin, Rusya'nın toplumsal koşullarının özgül bir sosyalist örgütlenme biçimi gerektirdiğine karar verdi ve Rus Sosyal-Demokrat Partisi'nin böyle örgütlenmesi ve çalışması için sert bir tartışmaya, mücadeleye girdi. Ama aynı zamanda, parlamentarist bir mantığa göre örgütlenen Batı Avrupa partilerini **bundan ötürü** eleştirmedi.

Batı Avrupa ülkeleri I. Dünya Savaşı'ndan sonra parlamenter kurumları genişlettiler ve sağlamlaştırdılar. 19. yüzyıl boyunca emekçi sınıfların demokrasi için verdiği mücadelenin sonuçları büyük ölçüde bu dönemde toplumun somut dokusunda yer alan somut kurumlar, prosedürler, işleyişlerle cisimleşti. Bu yapısal değişiklikler bu ülkelerde kurulmuş ve kurulacak Komünist Partilerin de yapısını belirledi. Sözkonusu partilerin önderleri inanmış Leninistlerdi ve 1917 devrimini hayranlıkla değerlendiriyorlardı. Ama kendi ülkelerinde "Bolşevik" olarak anılan bir örgütlenme tarzını mekanik bir şekilde model almadılar. Genellikle

onun "hücre" sistemini legal-parlamenter çalışma biçimine uyduran bir yol seçtiler.

Varolduğu sürece Komintern de Komünist Partilerin kendi ülkelerinin yapısına göre biçim almasını onayladı.

Türkiye İşçi Partisi Deneyimi

Türkiye Komünist Partisi'nin kuruluşu, Avrupa'daki birçok Komünist partiye göre daha eskidir. TKP, yeni Cumhuriyet'in tek-partili rejimini ülkenin ilerici gücü olarak desteklemekle birlikte ne tek-parti döneminde ne de daha sonraları legalleşebildi. Bu nedenle de, klasik hücre anlayışı çerçevesinde örgütlendi. Ancak hiçbir zaman önemli bir genişliğe erişemedi ve ardarda gelen birçok tutuklamayla (ayrıca, bazı iç bölünmelerle), altmışlara gelindiğinde, ülkede varlığı hissedilmez oldu.

Türkiye'de 1960'ların başlıca sosyalist örgütü Türkiye İşçi Partisi'dir. 1960'ların yeni Anayasasıyla yolu açılan demokratikleşmenin iyimser atmosferinde kurulan TİP, ülkenin yasal koşullarını kabullendi. TİP dünya üstüne çok fazla örneğine rastlanmayan bir partiydi: örneğin, "sosyal-demokrat" bir işlevi kesinlikle reddediyordu; üyelerinin bir kısmı, etkili üyelerinin önemli çoğunluğu genel olarak Marksist'ti; ama Komintern geleneğinden gelen bir Komünist Parti gibi de değildi (nitekim, Türkiye'nin o gelenekten gelen TKP'sinden kesinlikle ayrıydı).

TİP varolan yasaları kabullenirken varolan yasaların da kendisini kabul etmesini bekliyordu. Bunun için, legaliteye göre belirlenmiş yapısının yanına, "altına" v.b. illegal bir başka yapı, (örneğin hücre sistemi türünden), korunmaya yönelik değişik örgütlenmeler eklemedi. Batıdaki sol örgütlerle kıyasladığımızda TİP'in bu örgütlenmesiyle Komünistlerden çok sosyal-demokratlara, ideolojisiyle de sosyal-demokratlardan çok Komünistlere yaklaştığını söyleyebiliriz. Bütün bunların, Leninist olmayan bir Marksizm'den kaynaklandığı da ileri sürülebilir: o dönemde bu tutum fazla alışılmış bir şey değildi, çünkü sosyal-demokrasi Marksizm'den de adamakıllı uzaklaşmıştı ve Marksizm ancak Komünist Partilerde, ama Leninizm'le birleşmiş olarak yaşıyordu.

Yasal çerçeveyi kabullenen TİP kendini seçimle iktidara gelmek üzere hazırlayan bir partiydi. Böyle bir hazırlık, temelde iki varsayıma dayanıyordu: gelişen Türkiye'de sanayileşme ile birlikte bir işçi sınıfı oluşmaya başlamıştı -ve bu oluşum hızla devam ediyordu- yani, işçi sınıfı nicelikçe ve nitelikçe gelişiyordu ve sosyalist bir partiyi iktidara getirme potansiyeline sahipti; ikinci olarak da Türkiye, literatürde "burjuva demokratik devrim" diye bilinen toplumsal-tarihî aşamaya büyük ölçüde erişmişti -yeni Anayasa da bunun bir kanıtı sayılabilirdi- ve bu nedenle seçim kazanan bir partinin meşru yöntemlerle sosyalizmi kurmaya girişmesi mümkündü.

Bu varsayımların gerisinde bir başka varsayımın daha yattığını -bugünden geriye bakarak- ekleyebiliriz: kapitalizmin açmazları, sömürü ve sınıf sorunu, legal platformlarda kitlelere açıklanabilirse, sınıfsal çıkarı sosyalizmde yatan emekçi kitleler ikna edilir, daha doğrusu **bilinçlendirilebilirdi.** Bu varsayımın temelinde, bugün biraz **naif** olduğunu söyleyebileceğimiz bir "ideoloji" kavramı vardı (ama o günlerde bütün dünyada sosyalizmin genel kavrayışı bu merkezdeydi): ideolojik üstyapı, maddî temelin bir **"yansıma"**sıdır ve sınıflı sömürücü toplumlarda bu yansıma çarpılır, daha çok bir "yanılsama"ya benzer. Ama sosyalist "bilinçlendirme", bu tepetaklak görüntüyü düzeltecek, **"yanlış bilinç"**i **"doğru bilinç"**e dönüştürecektir.

Bütün bu varsayımlar konusunda TİP için söz hakkı çok önemliydi. Yasalara göre bir partinin "söz söyler" duruma gelmesini sağlayacak koşulların yerine getirilmesi bundan ötürü hayatî bir sorun oluyordu. "Seçime girmek için şu kadar il ve ilçede örgütlenmek gerekiyor"sa, bu yapılmalıydı. Seçilecek milletvekilleri sosyalist muhalefeti, dolayısıyla iktidar mücadelesini Meclis içinde yürütecekti v.b. Bunlar aynı zamanda partinin merkezini daha çok öne çıkarıyordu. Çünkü toplumu bilinçlendirecek en doğru, en başarılı açıklamalar, konuşmalar oradan yayılabilirdi.

Bu vurgulamaları yapmamın nedeni, TİP'in önemli bir zaafını teşhis etme isteğine bağlı. Partinin kuruluşundan sonra, yeni bir yöntemle yaygınlaşma aşamasına varıldığında, örgütlenme içinde bulunanlar hatırlar ve hâlâ anlatırlar: bu örgütlenme çok za-

man rastlantısal, anlık buluşlar, ustalıklar, kısa vadeli çözümlerle yürümüştü. Falan ilçede, şu kadar sayıda insanı ilçe yönetim kurulu üyesi olmaya ikna etmek gerekiyordu, örneğin. Merkezden bu amaçla taşraya giden militanlar gittikleri yerde **kimi bulurlarsa** bu şekilde partiye "yazarak" örgütlenmeyi tamamlıyorlardı. Çalışma başarıyla yürüdü, yasanın gereği yerine getirildi, seçime girildi ve katılınmış ilk genel seçimde on beş milletvekili çıkarma gibi parlak bir sonuç alındı.

Bunlar gerçekten de azımsanamaz başarılardı. TİP, sosyalizmi Türkiye'de yaygınlaştırmada, onu politik hayatın artık yok edilemeyecek bir olgusu haline getirmede tarihî bir işlev gördü. Ben şimdi daha çok bu sürecin getirdiği zaaflar üstünde durmak istiyorum, ama ilkin koşulların güçlüğü, buna rağmen yapılanın önemi vurgulanmalıdır. Dünyada hiçbir politik akım veya örgüt, kendi belirlediği koşullarda işe başlayamaz. Her zaman için, önceden-verili bir yapı vardır. Burada benimsenecek her yöntem, bir şeyler içerirken bir şeyleri dıştalar. Dışta bırakılanlar, daha sonra yeni sorunlar olarak karşınıza dikilebilir. Ama tarihin yapısı, gereği, eğer hareket edecekseniz, buna katlanmak zorundasınızdır. Çünkü her şeyi tamam, eksiksiz bir yapı kurulamaz.

Önemli olan, bu süreç içinde bir **"feed-back"** mekanizması kurabilmektir. Zaman, önceden görülmemiş veya ikinci plana itilmiş olanı ortaya çıkarır. Bu durumda, bunu görebilmek için gerekli nesnellik, gidermek için de gerekli esnekliğe sahip olabilmelidir bir örgüt (ama Türkiye sosyalizminde, içsel ve dışsal sorunlar nedeniyle, hiçbir örgütlenme buna sahip olabileceği bir süreklilik kazanamadı).

TİP'in örgütlenme biçiminde yerel örgütler organikleşemedi. O günlerin koşullarında TİP'in "partiye yazmak" üzere verili bir il veya ilçede en kolay erişebildiği insanlar, orada bulunabilecek en iyi insanlar değildi. Çok rastlanan bir tip, rateleşmiş taşra politikacısı tipidir: bir yığın partiye girip çıkmış, şimdi de şansını sosyalizmde denemeyi göze almış biri. Gene yaygın bir tip, rateleşmiş taşra aydınıydı: kasabanın meyhanesinde dar bir arkadaş grubuyla memleket sohbetleri yapan, genellikle de uyumsuz biri. Şüphesiz bu bağlamda başka tipolojiler de çizilebilir:

ayrıca kimi yerlerde çok daha sağlam, sosyalizme daha yakın veya zaten sosyalist kadrolar da vardı. Ama bu istisnalar bir yana bırakılırsa, daha genelgeçer tiplerle kurulan yerel örgütler 1) zamanla kendi içlerinde organikleşme potansiyelinden yoksundu; 2) çünkü yöre halkına daha baştan itici görünebiliyordu (çünkü kamusal düzeyde insanların kulaklarına çalınan ve güzel izlenimler yaratabilen "sosyalizm" kavramıyla karşılarında gördükleri ve öteden beri tanıdıkları somut kişiler birbirine uymuyordu).

Türkiye'de değişen yasal çerçeve içinde "sorunların sınıf açısından" ortaya konması, 1965 seçimlerinde görülen başarıyı kazanmaya yetti. Ama burada doğal sınırlarına az çok ulaştı. Altmışların iyimser ilerici havası, basın organlarının ve aydın kamuoyunun bu yeni sosyalizm olayına karşı hayırhah tutumu, sözkonusu başarıya yardımcı oldu. Bundan sonrası ciddi bir organik örgütün (yurt çapında) sabırlı, inatçı pratiğiyle sağlanmalıydı. Çünkü düşünce basit bir "yansıma" değildir, somut maddî pratikler içinde üretilir. Sosyalist mücadele bir toplumsal hoparlörden yapılacak yayınla "yanlış" düşünceler yerine "doğru bilinç" koyma sorunu değildir. Merkezin bu yolda yapacağı yayın, yurtçapında bir örgütün toplumla kurduğu günlük organik ilişkiyle bütünleştiği zaman anlamlı olur ama onun yerini alamaz, o olmadığı zaman da yeterli olamaz.

Bunlara ek olarak, Türkiye'nin "burjuva demokratik" aşamaya ulaştığına dair -her zaman biraz bulanık kalmış olan- tez de 1971'deki darbeyle geçerli olmaktan çıktı. Hiç de "burjuva demokratik" olmayan (ama tamamen bu toplumun yerli ve tarihî güçlerinin içinden çıkan) ögeler ülkeye egemen oldu ve TİP kendisi yasada yeri olsa da meşru kabul edemeyeceğimiz gerekçelerle yasadışı ve suçlu ilân edilerek kapatıldı.

Millî Demokratik Devrim

TİP'e karşı başka sol-sosyalist görüşler oluşmakta gecikmemişti. Bunların başında MDD tezi gelir. Bu tezin çevresinde, oldukça kısa bir süre içinde TİP'ten daha etkili hale gelen bir hareket de oluştu.

Bu tezin Türkiye teşhisi, TİP'inkinden tamamen farklıdır. Farklılık zaten tezin adından belli olur: Millî Demokratik Devrim, TİP'in asıl hedef seçtiği **kapitalizm**'den önce "emperyalizm" ve "feodalite"yi yok edilecek hedefler olarak göstermektedir. Ancak Türkiye "tam bağımsız ve gerçekten demokratik" olduğu zaman kapitalizmden sosyalizme geçiş mücadelesinin sırası gelecektir. Bu iki aşamalı "devrim"in birinci aşamasında "asker-sivil aydın zümre"ye önemli devrimci görevler düşmektedir.

MDD, Türkiye'nin **azgelişmişliğini**, "Üçüncü Dünyalı" karakterini vurgulayan bir görüştü. TİP'le arasında süren "Sosyalist Devrim/Millî Demokratik Devrim" tartışması boyunca, bu gibi polemik ortamlarında her zaman olduğu gibi, her iki görüş de kendi pozisyonlarını abartarak savundular. Böylece TİP kapitalizmin gücünü ve yaygınlığını, MDD ise feodalite ve sömürgeleşmenin derinliğini vurguladılar. Bu karşılıklı abartma, Türkiye solunun Türkiye toplumsal yapısına bakışını iyiden iyiye çarpıklaştırdı. Öyle ki, farklı grupların aynı ülke hakkında konuştuklarına inanmak güçleşti. Oysa Türkiye'ye bakıp tipik bir geri kalmış feodalizm teşhis edenler de, finans-kapitalin belirleyiciliğinden söz edenler de aynı ülkenin aynı andaki durumunu betimlemeye çalışıyorlardı.

O tartışmalara bugünün perspektifinden dönüp bakıldığında, teorik düzeyde TİP'in görece haklı olduğunu kabul etmek gerekir. En azından tarihî dinamik bu yönde işledi. MDD tezinde "işbirlikçi komprador burjuvazi" kategorisi vardı. Sanayi, "montaj" ve "ambalaj" sanayiinden ibaretti. Türkiye'de belki bugün bile Batılı ölçülerde gelişkin bir sanayi veya burjuvaziden söz edemeyiz, ama o zaman da burjuvazi MDD tanımlarının çok ötesindeydi, bugün de öyledir. Feodalite doğu bölgeleri dışında geçerli değildir. Kırsal kesim çeşitli bağlarla kapitalist pazarlara bağlıdır ve üretim ilişkisi olarak en yaygın ilişki küçük üretimdir, geçimlik (subsistance) köy ekonomisi yok gibidir.

Emperyalizm konusuna gelince, yabancı sermayenin bu ülkeyi yoğun bir sömürü ve artık transferi altında tutması bir yana, bazı gelişmelere rağmen hâlâ yeterince yabancı sermaye gelmemesi burjuvazinin önemli bir sorunudur. Politik düzeyde

Türkiye kapitalist ülkeler bloku içindedir ve bu ölçüde bağımlıdır. Ama özellikle sivil iktidarlar döneminde bu bağımlılık çeşitli Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkelerinin bağımlılığı ile karşılaştırılamaz. "Emperyalist" dediğimiz dünyadan Türkiye'ye giren, Türkiye'den bu ülkelere "çıkan"a kıyasla daha fazladır ve bunun nedeni bu ülkenin coğrafî konumuyla ilgilidir (yani, "ekonomik" emperyalizmden çok, kapitalist-emperyalist sistemin "politik" koşulları belirleyicidir).

MDD, ilk aşamada bu tür "demokratik devrim"in öngördüğü ölçüde belirli ittifaklar arıyordu. Onun için egemen ideolojik söylemin, özellikle Kemalizmin pek fazla dışına çıkmamayı tercih etmişti. Ama bunun yalnız taktik nedenlere dayandığına inanmak güçtür. Kemalizm, bu tezi geliştiren kuşağın ideolojik formasyonuna gerçekten önemli bir damga vurmuştu. Türkiye'nin azgelişmişliğini abartılmış derecelerde vurgulayan MDD tezi böylece toplumdaki "kalkınmacı" eğilime de hitap ediyordu. Ancak TİP'in de bütün bu ideolojik yapıların dışına çıktığı söylenemez. MDD Kemalizmi bir mücadele silâhı olarak öne çıkarıyordu, ama TİP de ciddi bir Kemalizm eleştirisi geliştirmemişti. (Parti içinde marjinal kalan bazı bireysel düşünür üyelerinin dışında). Şüphesiz, sosyalizmin gençliğinin, yeniliğinin bu gibi ideolojik bulanıklıklarda önemli bir payı vardı. Örneğin "devrimcilik" gibi bir kavram bu dönemde hızla yaygınlaşıp "sosyalist"e göre daha **rahat** söylenen bir söz olduysa, bunda Kemalist "inkılap"çılığın öz Türkçesi olarak edindiği güvenilirlik de rol oynuyordu. (DİSK'in adını yabancı dillere çevirmek hep güçlük çıkarmış, sonunda "Progressive"de (ilerici) karar kılınmıştır.)

TİP ve MDD görüşleri, özellikle de TİP'in iç çalkantılar geçirdikten sonra bir çeşit ortodoksiye daha çok yaklaşmasıyla, birbirini "düşman kardeşler" halinde tamamlayan bir sorunsal oluşturdu. Bu özgül yumakta, TİP teoride daha keskin, eylemde edilgin ya da olanı kabullenme anlamında "teslimiyetçi", MDD de bunun tersi bir görünüm aldı.

"Devrim" Kavramı ve "Silâhlı" Mücadele

Bütün bu dönem boyunca tarafların hepsi "devrim" kelimesi-

ni kullanmaya devam etti. Ana tartışma "SD/MDD" kısaltmasıyla anılıyordu. Gelgelelim, bu deyimin fiilî anlamı oldukça değişikti. TİP için sorun seçimle iktidara gelmekti; MDD'nin "devrim" dediği, bir askerî darbeydi. İnsanların ciddiyetle "şapka devrimi" veya "27 Mayıs devrimi" üstüne konuşabildiği bir toplumda bu kavram kargaşasını belki yadırgamamak gerekir.

Buna rağmen "devrim" kavramı, iki kutuptaki bütün gruplar içinde önemini korumaktaydı. Seçim başarısı ya da askerî darbe ön planda görülse de, bunlar sonunda "sosyalist devrim"e ulaşacak yolun birer aşamasıydı. Ama bu "sosyalist devrim"in anlamı neydi?

Sözkonusu karmaşık tarih çerçevesinde çok önemli bir sorudur bu. Benim kendi deneyimlerimden çıkardığım sonuç, "sosyalist devrim" kavramının büyük ölçüde "sosyalistlerin iktidara gelmesi" olarak anlaşıldığıdır. Yani, "devrim"e öncelikle pratik-politik bir anlam yüklenmiştir. Gerçi altmışların sonlarında ve yetmişlerde "devrim"in yalnız politik iktidarı ele geçirme anlamına gelmediğini anlatan çeşitli yazılar çıkmıştı. Ama bunların bütün devrimciler arasında ne kadar özümlendiğini tahmin etmek güçtür. Daha önemlisi, devrimin son analizde toplumsal ilişkilerin dönüşümü demek olduğu genel bir bilgi olarak elbette bilinmekle birlikte, "siyasî iktidarın ele geçirilmesi" momentine yüklenen anlamın gene de çok öncelikli ve belirleyici olmasıdır. O dönemin genelgeçer sosyalist anlayışında, sözkonusu toplumsal dönüşümler sosyalizmin iktidara gelmesiyle ve ancak bu koşulda başlayabilirdi. Bunun için de iktidarın kazanılması hayatî bir önem taşıyordu.(*)

(*) Sosyalist devrim dediğimiz olayı, politik iktidarın ele geçirilmesi olarak kavramak çok eksik olur. Sosyalizm son analizde toplumun dönüşümüdür. Toplum nasıl dönüşür? Toplumda üretilen ürünlerin ve onların üretilme koşul ve ilişkilerinin değişmesiyle. Burada politik düzeyin oldukça önemli bir yeri vardır, çünkü genel toplumsal ilişkiler politik eylemler yoluyla değişir. Ama düşünce ve bilgilerin değişmesi ve düşünce ve bilgilerin içinde üretildiği ilişkilerin değişmesi; aynı zamanda kullandığımız maddî ürünlerin ve onların içinde üretildiği ilişkilerin değişmesi de hayatî sorunlardır — zaten bunlardan birinin gerçekleşip öbürlerinin değişmemesi düşünülemez. "Devrim" dediğimiz olayı ben bütün bu ürün ve ilişkilerin üretim ve yeniden-üretiminde ger-

İşte bu noktada önemli bir semantik kayma olduğu kanısındayım (buna "semantik" demek anlamlı olabilirse eğer). Yani, "devrimci" denilen niteliğin arandığı alanda bir kayma oldu. Özetle, devrimcilik nitelemesi, **toplumda gerçekleştirilmesi öngörülen dönüşümün radikalliği** olarak değil de, **bu dönüşümü gerçekleştirmek için verilen mücadelenin** (yani amacın değil, aracın) **radikalliği** alanında aranmıştır. "Devrimci", öncelikle bu ölçüte göre "reformist"ten ayrılıyordu.

"İktidar mücadelesi en 'devrimci' biçimde yapılıyorsa, bu sonraki dönüşümün de 'devrimci' olacağı anlamına gelir," diyenler çıkabilir. Ancak ben bu görüşe katılamıyorum: gerek evrensel deneyler ışığında, gerekse Türkiye'de oldukça yakından tanıdığımız "sosyalist" tavırlar çerçevesinde. Özellikle şu bakımdan: sosyalist dönüşümün "radikalliğini" ben insanların eşitlik ve özgürlüklerinin derinleşmesi, genişlemesi, kökleşmesi olarak anlıyorum. Devrimin "radikal" olacağı teminâtını veren çoğu devrimcinin ise bunu proleter diktatörlüğünün sağlamlığı, aykırı düşüncelere karşı mücadelenin amansızlığı gibi konuları düşünerek söylediğini sanıyorum. Oysa bunlar da aslında araçlardır — üstelik, geçerlilikleri enine boyuna tartışılması gereken araçlardır.

Öte yandan, "mücadelenin radikalliği" de oldukça düz bir "tercüme" ile, "silâhlı mücadele" olarak anlaşılmıştır. Silâhlı mücadelenin, "mücadelenin en **yüksek** biçimi" olarak tanınması oldukça yaygındır. Silâhlı mücadele en zorlu, en yoğun, en şiddetli v.b. mücadele olabilir. Ama "yüksek" sözünde bu gibi fiziksel çağrışımların ötesinde manevi bir yüceltme varsa, bunun nedenini anlamakta güçlük çekiyorum. Çünkü silâh kan dökülmesi demektir ve bu zaten dünyanın, insanlığın ilk gününden beri bilinen, bu anlamda da en ilkel mücadele biçimidir. Ayrıca, her kanlı olay, kanı dökende de kanı dökülende de, gevşetilmesi güç düğümler yaratır. Dolayısıyla mücadelenin "yüksek" bir

---

çekleşen değişim olarak tanımlıyorum (bu bakımdan, 1971 yılında **Sosyalist Parti İçin Teori ve Pratik** dergisinde yayımlanan ve kitaba "Ek" olarak aldığım "Teorik Açıdan Devrim" adlı yazıda ileri sürdüğüm düşünce doğrultusunu devam ettirmekteyim).

biçimini arıyorsak, mantıken bunun en insancıl, yani en "kansız" mücadele yöntemi olması gerekir.

Silâhlı mücadeleyi kabul etmek, bir kararlılığın sonucu olduğu zaman anlamlı olabilir. Şöyle: ortada meşru bir mücadele, bu mücadelenin hedeflerine varmak isteyen kitleler vardır. Ama iktidardaki güçler kendileri meşru olmayan bir biçimde bu hareketi bastırmaya girişmişler, kendi yasalarını çiğnemişlerdir. Böyle despotik bir engelleme karşısında devrimciler kendilerini silâhla savunabilir, kitlelerle birlikte silâhlı mücadeleyi kabullenerek sözkonusu hedeflerine ilerleyebilirler. Burada da, yapılan mücadelenin meşruluğunun kitlelerce kabulü belirleyici sorundur. Ama, "devrimciler kaba kuvvetle yıldırılamaz" diye düşünmek bir mantıktır, daha baştan "silâhlı mücadele en yüksek mücadele biçimidir" diye yola çıkmak başka bir mantıktır.

Şüphesiz, şu da söylenebilir: tarih içinde olabilecekleri önceden kuvvetle tahmin etmek ve buna göre hazırlanmak mümkündür. Dünyanın hiçbir yerinde egemen sınıflar iktidarlarını elden bırakmaya razı olmazlar, halkın mücadelesini -korkutucu boyutlara geldiğinde- kan ve ateşle boğmaya çalışırlar. Bunun pek çok örneği vardır. Dolayısıyla devrimciler, mücadelede silâhlı aşamanın kaçınılmazlığını bilerek buna hazırlanmalıdır.

Bu mantığın bütün dünyada nasıl değiştiği konusunda düşüncelerimi bir önceki bölümde açıkladığım için burada yeniden aynı sorunlara girmeyeceğim. Devrimciler, sosyalistler ve kitleler elbette meşru savunma hakkına sahiptirler. Hiçbir ülkede tarihin nasıl akacağı önceden bilinemez; dolayısıyla oluşan konjonktürlere göre tavır ve taktik değiştirmek gerekir. Ancak, parlamenter kurumların, seçim geleneğinin v.b. yerleştiği ülkelerde illegal ve silâhlı mücadele biçimini temel mücadele biçimi olarak seçen bir sosyalist hareket başarılı olamaz.

"Silâh" kavramının, devrimciliğin ayrılmaz bir parçası gibi kavranması, yalnız Türkiye içinde bazı grupların değil, bütün dünyada birçok devrimcilerin yaptığı bir şeydir. Bu özdeşleme doğru değildir. Silâhlı mücadele, devrimci savaş gibi kavramların romantik, büyüleyici bir yanı olabilir, ama aslında silâh nötr bir nesnedir. Yani, devrimcinin de, karşı-devrimcinin de kullanabildiği ve en azından eşit başarı şansıyla kullanabildiği bir nes-

nedir. Hattâ normal olarak karşı-devrimci (ya da profesyonel asker) başlangıçta daha şanslı sayılabilir, çünkü silâh denen nesnenin amacı olan "insan öldürme" eylemine ideolojisi gereği çok daha hazırlıklıdır. Bir sosyalist için bunu hazmetmek çok daha güçtür — ya da öyle olmalıdır.

Silâhlı mücadele doğal olarak askerî mücadeledir. Askerlik de gene aynı anlamda "nötr" bir belirli davranışlar sistemi anlamına gelir. Askerliğin, askerlik yapan kişi ve grupların ideolojilerinden, özlemlerinden v.b. bağımsız kuralları vardır. Savaş koşullarında devrimci ya da karşı-devrimcilerin askerî başarısı, dolaysız olarak, askerliğe özgü kurallar için ne yapıp ne yapmadıklarına bağlıdır.

Ancak silâh ve askerlik, bir başka düzeyde, hiç de nötr sayılamaz. ("İnsan öldürme sanatı" olarak da tanımlanan askerlik nasıl nötr olabilir ki?) Silâh, zaman içinde kendini kullananı belirler: bir pratik olarak askerlik, askerlik yapanı belirler. Askerlik kurallarının gerektirdiği disiplin, gözü kapalı itaat, katı merkezîlik ve katı hiyerarşi bir değerler sistemi oluşturur — bu da, kendi içinde, sosyalizmin dünya ve insanlık için öngördüğü değerlerin tam karşıtı olan bir sistemdir.

Dolayısıyla, bir sosyalist hareket zorunlu olarak silahlı mücadeleye girmek durumunda kalmışsa, bunun sonucu olan askerîleşmenin harekete egemen olmaması, daha önemlisi, başarı durumunda kurulacak rejime de bulaşmaması için özel bir dikkat ve çaba harcamalıdır. Bu da kolay bir iş değildir. Bilinen örneklerde, askerî önderliğin yanına politik önderliği de koyarak bir denge bulma deneyleri çok zaman başarısızlığa uğramıştır. Savaş vahşetinin yanısıra ilişkileri yataylaştırmak, tartışmayı mümkün olduğu ölçüde canlı tutmak v.b. gerçekten güçtür. Ama bu yolda yapılabilecek ne varsa yapılmalıdır, çünkü muhtemel sonuçlar son derece tehlikelidir.

Birçok örneği görülen askerîleşmiş sosyalizmin büyük dezavantajları ve başarılı olduğu yerlerdeki sonuçları gözönüne alındığında, Türkiye yapısında bir ülkenin bu tarz bir mücadeleyi sosyalizmin zorunlu koşulu haline getirmemesi bir şanstır. Savaş, insan hayatının nesnel gidişinin birçok bakımdan altüst olduğu bir ortamdır. Onun için de, sözgelişi sanatçılar için ilginç

bir malzeme olmuştur. Bu malzeme içinde insan kahramanlığını, fedakârlık, atılganlık, gözüpeklik gibi erdemleri birtakım temsilî-simgesel konumlarda incelemenin çeşitli fırsatları bulunmuştur. Gelgelelim, savaşın bütününü bu gibi durumlar anlatmaz. Savaşların asıl belirleyici yanları, üzerine spot ışıkları düşmeyen yanlardır. Bu gölgede can derdine düşmüş insanın varkalma uğraşına giriştiği, büyük çoğunluğu hiç de soylu olmayan binbir türlü çabanın dramı oynanır: korku, ihanet, gaddarlık, alçalma v.b. Ne yazık ki yaygın olan budur: savaş sonrasına, bazı bireylerin kahramanlığından çok, bu acılı gerçeklik aktarılır. Bununsa, idealize edilecek bir yanı yoktur.

Savaş ve askerlik, dünya varolalı beri bilinen şeylerdir. Bunları yaratan koşullar olgunlaşınca savaş çıkar ve gerekli herkes savaşı da, askerliği de ister istemez öğrenir. Ama savaşçılığı öğrenmek, devrimciliği ve sosyalizmi öğrenmeye yetmez.

Geri Kalmışlık ve Devrim

Marksist teoriye göre kapitalizm kendi içinde ölümcül bir çelişki taşıyan bir üretim tarzıdır (bütün sınıflı toplumlarda üretim tarzı böyle tanımlanmıştır). O halde kapitalizmin gelişkinliği, mantıken, içerdiği çelişkinin aşılacağı anlamına gelmez; tersine, kapitalizm geliştikçe çelişkilerinin de derinleşmesi gerekir.

Ne var ki, dünyada yaşanan somut tarih bize bunu göstermemiştir. Maddî bakımdan en fazla gelişmiş kapitalist ülkeler en rahat ve istikrarlı ülkelerdir ve sosyalizmden bir hayli uzak görünmektedirler — başta Amerika olmak üzere.

Bunun niçin böyle olduğunu açıklamak için de çeşitli teoriler üretilmiştir. Emperyalist-kapitalist ülkelerin kendi işçi sınıflarına artıktan daha çok pay dağıtıp "pasifize etmeleri" teorisi bunların başında yer alır. Bunu söylemek veya bunu kabul etmek, doğal olarak **dünyayı kurtarması beklenen** proletaryanın emperyalist sömürüden komisyon alan bir "özne" olarak görülmesini de bir şekilde sindirmek anlamına gelir. Dolayısıyla biraz moral bozucu bir yanı olsa gerektir.

Bu kitapta böyle teorilerin eleştirisine girmek istemiyorum. Ama bazı önemli sonuçlarına değinmek gerekiyor. İkinci Dünya

Savaşı sonrasında Batı'nın kapitalist ülkeleri kısa zamanda toparlanıp "devrim tehlikelerini" savuşturdular. Ama Savaş'tan kısa süre sonra dünyanın en kalabalık ülkesi Çin "kızıl" olmuştu. Çin Hindi karışıktı. Arap dünyasında Batı'ya tepkiler oluşur ve Sovyetler'le yeni ilişkilere geçilirken 1960'ta da Küba'da hızla sosyalistleşen bir devrim patlak verdi. Kapitalist dünya kendi içinde kapitalizmini sağlamlaştırırken Üçüncü Dünya sarsılıyordu.

Bu yeni durum sosyalistler arasında yeni stratejik değerlendirmelere yol açtı. Temel çelişki "emek"le "sermaye" arasında olsa da baş çelişkinin "emperyalizm" ve "azgelişmişlik" arasında olduğu, dolayısıyla devrimci potansiyelin Üçüncü Dünya alanına kaydığı teorileri bu sıralarda ortaya çıktı. Buna göre artık -ya da oldukça uzun bir dönem boyunca- metropollerde devrim beklenmiyor, azgelişmiş ülkelerin bir dizi bağımsızlık savaşıyla emperyalist merkezi kuşatma altına alması bekleniyordu. Metropollerdeki devrimciler arasında da buradan yola çıkan hareketler kuruldu: örneğin Almanya'da RAF kendi ülkesinde iktidar düşünmüyor, ama metropolü içeriden vurarak zayıflatmayı ve böylece azgelişmişlerin kuşatmasını güçlendirmeyi amaçlıyordu.

İşte bu yıllarda, yılların baskısı altında tutulmuş bir sosyalizm Türkiye'de serpilmekteydi. Genç, enerjik, umutlu ve deneyimsiz bir sosyalizm.

Bu dönemde ve daha sonra, sosyalist bir Türkiye'ye ulaşma amacıyla ülke yapısı üzerine öne sürülen tezler ağırlıkla bir **azgelişmiş ülke** teşhisinden yola çıkmışsa, bunda, Türkiye'nin tipik bir Üçüncü Dünya ülkesi yapısından uzaklaşırsa sosyalist devrimden de uzaklaşabileceği -bilinçaltı- endişesi de rol oynamış gibidir. Dolayısıyla, sosyalistlerin Türkiye için ürettikleri teorinin mantıkî sonucu olarak bir sosyalist mücadele perspektifin benimsenmesinden çok, belirli bir sosyalist stratejinin çeşitli nedenlerle benimsenmesinin sonucunda Türkiye'yi de buna göre analiz etmek sözkonusu olmuştur. İkincisi, birincinin önüne geçmiştir.

Araba ve atların nasıl sıralandığı sorunuyla atbaşı giden bir başka önemli sorun da, "çabuk iktidar" diye özetlenebilecek bir

eğilimdir. Sosyalist iktidarın elde edilmesiyle birlikte yapılacakların, yapılması gerekenlerin bilindiği inancı da bu gözüpekliği desteklemiş olmalıdır. Oysa bugün, sosyalist iktidar kurulalı beri bunca yıl geçmiş ülkelerde nerelerden nerelere gelindiğine bir bakmak, bunun hiç de kolay olmadığını anlamaya yetiyor. Gelgelelim, altmışların ortalarında egemen olan atmosferde, sosyalist iktidarı kurmak olsun, kurduktan sonra ne yapacağını bilmek olsun, şimdiki kadar sorunlu görünmüyordu.

En başta TİP, özellikle katıldığı ilk seçimdeki başarısından sonra, bir hayli iyimserdi: "1969'da başa güreşeceğiz"! Seçim yasasında yapılan basit bir değişiklik durumu bir hayli değiştirdi. Yön hareketi ve MDD komşuluk ilişkisi içinde geliştiler. İlerici subayların darbe ihtimali vardı ve bu da iktidar kapısını en azından aralıyordu. İki hareket de "yoğun feodalizm, montaj sanayiini temsil eden komprador burjuvazi ve emperyalist sömürü"nün baş rolleri oynandığı bir Türkiye çizdiler. Bu model daha sonra oluşan sosyalist grupların analizleri üzerinde daha fazla belirleyici oldu. Yetmişlerin başında sosyalist strateji olarak "halk savaşı" modelinə özenen Aydınlık hareketi Türkiye'yi aşağı yukarı Çin gibi görüyordu. Buradan kopan TİKKO da öyle: gerilla savaşıyla bozkıra kıvılcım atılacak, bunu da halk savaşı izleyecekti. Gençlik hareketinin bir başka -ve sayıca daha kalabalık- kolu da azgelişmişliğin Latin Amerika modeline yöneldi. Bu bakış da Türkiye'de feodalizmin önemini kabul ediyor, ancak onu bir oligarşi ile eklemliyordu. Zaman içinde bütün bu görüşlerin -dünyadaki çeşitli örneklerden esinlenen- varyantları ortaya çıktı. Yetmişlerden sonra da dünyada Marksizmin bölünmeleri burada benimsenen tutumlarda etkili oldu. Örneğin Çin'e ve Sovyetler'e eşit tavır almaya çalışan Kim İl Sung, benzer bir tavır almayı doğru gören bir grup için, Kim İl Sung'u bir süre övgüyle anmaya yetti; Kim İl Sung'un bir "sosyalist hanedan" yaratmış olduğu epey zaman sonra farkedildi. Aynı şekilde Bengal'deki Çaru Mazumdar hareketi gibi dünyada pek az iz bırakmış bir olay bile. Türkiye'de model arayışına çıkan bir grup insanı etkileyebildi.

"Faşizm" kavramının Türkiye'deki kullanımı da benzer temellere oturur. Türkiye'de altmışlardan sonra sosyalizm gelişir-

ken onunla birlikte ciddi bir faşist hareket de tırmanmaya başladı. Bu hareket MC hükümetlerinde koalisyon ortağı olarak iktidar katına kadar yükseldi. Bunun yanısıra, Türkiye Cumhuriyeti'nde son otuz yıl içinde üç kere askerî yönetim darbeyle iktidarı aldı. Şimdi bu iki hareket tarzı oldukça farklıdır. Ancak, Türkiye sosyalizminde bazı gruplar bunların hepsini faşizm olarak yorumlama eğilimi gösterdiği gibi, faşizmin sürekli ve yapısal olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Böylece, Türkiye'de zaten erişilmemiş olan klasik "burjuva demokrasisi" dışında kalan her türlü burjuva devlet biçimine (sosyal-demokrasinin hükümet olduğu dönemler dahil) "faşizm" deme imkânını yaratan bir teorik yaklaşım çeşidi oluşmuştur.

Bir rejim biçimini gösterdiği şiddet dozuyla sınıflandıramayız. Tanımlamanın ölçütü, kendinde cisimleştirdiği sınıf ittifakı türü, iktidar mücadelesi yöntemi, iktidar olduğunda devlet yapısına getirdiği düzenlemenin niteliği gibi tutumlardır. Otoriter bir burjuva rejimine, bir askerî diktatörlüğe, Bonapartist baskıcı bir rejime, bunların çeşitli bileşimlerine (çünkü varolan somut rejimin soyut bir modele tastamam uyması beklenemez), yani ucunda baskı olan her rejime "faşizm" dendiğinde artık faşizmi tanımlayamaz hale geliriz. Ortada özgüllük kalmaz. Oysa özgüllük, yani rejimin ne olup ne olmadığının teşhisi, verilecek mücadelenin niteliğini belirleyeceği için son derece önemlidir. Bir ülkede sosyalizm iktidara gelinceye kadar görülebilecek her rejimin faşist olduğunu söyleme anlamına gelen böyle bir teori, belli ki tek bir mücadele biçimi önermektedir.

Demokrasi "Alla turca"

Türkiye'nin silâhlı mücadeleye uygun olmayan bir yapıda olduğuna ya da böyle bir aşamaya ulaştığına şimdiye kadar sık sık değindim. Ama bunun nedenleri üzerinde çok fazla durmadım. Bu nedenleri **hakkıyla** ele almak, aslında Türkiye tarihi üstüne bir kitap yazmayı da gerektirebilir. Buna girişemeyeceğime göre, politik düzeyi öne çıkararak, böyle bir iddianın gerekçelerini ya da dayanaklarını kısaca özetlemeye çalışacağım.

Demokrasi, çeşitliliği ön-gerektirir. Herkesin aynı şeyi düşün-

düğü bir toplulukta demokratik ilkeler benimsenmiş olsa bile, demokrasiye gerek kalmazdı. Nitekim, bazı Okyanus adalarında yaşamış topluluklara -Batı etkilerine girmeden önceki durumlarında- baktığımızda, hiç de despotik olmayan topluluklar görürüz; ama bunlar "demokratik" de sayılamaz. Çünkü yaşadıkları hayat tarzı bakımından demokrasi ya da karşıtı bu topluluklar için geçerli değildir.

Ama dünyanın büyük kısmında yaşamış ve yaşayan toplumlarda kaynakları farklı etmenlere dayanan çeşitlilikler olmuştur. Biz Osmanlı toplumunu ele alalım. Bu toplumda devlet ideolojisinin ve pratiğinin demokratik olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Gene de, bir felsefesi veya ilkesi olmaksızın yaşanan bir tür demokrasi vardı, çünkü yapıda çeşitlilik vardı. Öncelikle dine, farklı cemaatlere dayanan bir çeşitlilikti bu. Osmanlı devleti, bu cemaatlere **politik** düzeyde herhangi bir katılım hakkı tanımamıştı; ama içişlerini kendi gelenek ve görenekleri çerçevesinde düzenleme derecesinde bir hak tanımıştı. Toplumda gerçek anlamda bir aristokrasinin oluşmasına da izin verilmediği için değişik bir mantığa dayanan bir toplumsal tırmanma mekanizması oluşturmuştu: devşirme yoluyla ve enderundan yetişerek yöneticiliğe yükselme. Ancak bu, o yoldan geçerek yükselen kişinin geldiği kesimin herhangi anlamda bir temsilciliği ile ilişkisini bütünüyle kesmesini ve devlet ideolojisine bütünüyle teslim olmasını gerektiriyordu. Onun için "demokrasi" kavramından bugün anladığımız şeylerle ilgisi yoktu.

Tam bir despotik devlet olan Osmanlı devleti ekonomiyi katı bir denetim altına aldığı için Batılı anlamda bir sınıflaşmaya da izin vermedi. Başka bir söyleyişle devletin politik iktidarıyla yarışabilecek bir ekonomik iktidara imkân tanımadı. Sermaye birikimini güçleştirdi; böyle bir birikimin birkaç kuşak aktarılarak büyümesine, kökleşmesine hep engel oldu. Buna rağmen vakıf yoluyla bir zenginlik sürdürülebildi veya taşrada ayanlar oluşabildiyse, bunlar devlet böyle istediği için değil, devlet zayıfladığı için gerçekleşti. Ama devlet gerçekten zamanla zayıflamıştı. Dolayısıyla cılız da olsa bir toplumsal tabakalaşma başgösterdi. Böylece Tanzimat'la birlikte birtakım demokratik talepler de dile gelmeye başladı. Bu muhalefet olayının (ki Osmanlı toplumu

için çok yeni bir olgudur) çok anlaşılır nedeni, mutlakiyetçi padişah ve onun seçtiği devlet erkânına karşı kendi görüşleri olan ve bunların da kaale alınmasını isteyen bir kesimin ortaya çıkmış olmasıdır.

Böylece Türkiye'de ilk demokrasi mücadeleleri değişik görüşlerin tartışılabileceği bir "parlamento" talebiyle başlamıştır. Bu parlamentoyu kimin seçeceğinden çok oraya kimin seçileceği önemliydi o dönemde; daha doğrusu, böylece genişleyecek politik karar organına katılmak isteyen kesim belliydi, ama toplum henüz toplum gibi görülmediği için "herkese oy hakkı" gibi ilkelerle demokratik katılımı tabana indirme yolunda ciddi bir çaba yoktu. Bunu da çok fazla yadırgamamalı, çünkü o tarihlerde Amerika dışındaki Batı ülkelerinde de henüz böyle bir anlayış gelişmemişti.

Tarihimizde ilk -ve pek kısa ömürlü- parlamento deneyimi 1876'dır. Ancak, Abdülhamit'in bundan sonraki istibdad yolları parlamentarizm idealini unutturmadı; tersine besledi. İttihat-Terakki'nin ideolojisinin özü, ne demokratiktir ne de parlamentarizmle organik bir ilişkisi vardır. Böyle olduğu halde, parlamentonun vazgeçilmezliğini hiç tartışmamıştır. Çünkü dönemin yenilikçi ideolojisini bu ideal belirlemektedir. Öte yandan, İttihatçıların iktidarı boyunca parlamento beklenebileceği gibi zayıflamış, sonunda Osmanlı Devleti meclise haber vermeden Birinci Dünya Savaşına girmiştir.

Bunlar, bir ülkede "parlamentarizm tarihi" için çok zayıf başlangıçlar. Gene de bir başlangıç. Hep gözümüzü diktiğimiz Batıda gelişen parlamento geleneğiyle karşılaştırıldığında bir hayli çocuksu. Ama Batının dışındaki ülkelerden bakıldığında, hiç de gayriciddi değil.

Tarihimizin en önemli dönüm noktalarından biri olan Kurtuluş Savaşı aynı zamanda parlamento tarihinde anlamlı bir adımdır. Klasik devlet ve padişah otoritesinin, işgal edilmiş İstanbul'da adamakıllı prestij yoksunu kaldığı bir konjonktürde ancak "halk iradesi" kavramı ihtiyaç duyulan saygıdeğerliği sağlayabilirdi. Bu, yalnız içeride değil, belki daha fazla dünya kamuoyunda böyleydi. Dolayısıyla Kurtuluş Savaşının Büyük Millet Meclisi, Osmanlı dönemi meclislerinden çok farklı bir yapıdaydı ve Tür-

kiye'nin parlamento geleneğine, varolduğu yılların uzunluğuyla kıyaslanamayacak kadar birikim kattı.

Bu aynı zamanda tarihimizin en demokratik ve özerk parlamento bileşimlerinden biri olmuştur. Bu yanı özellikle ilginç ve önemlidir. Kurtuluş Savaşının yanında çok daha küçük çaplı sorunlar karşısında bir muhalif ses karşısında tahammüllerini kaybeden, hemen "milli birlik ve beraberlik" şantajına başlayan çağdaş yetkililerimizi dehşete düşürecek kadar kişilikli ve sözünü esirgemeden söyleyen bir meclisti.

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte tek-parti rejiminin sonuna kadar birbirini izleyen çeşitli meclislere gelince, onlar için aynı şeyi söyleyemeyiz. Türkiye, tarihinin en radikal dönemecinden, olabilecek en demokratik yönetim ve katılımla geçti. Ama bu, toplumun alışık olduğu otorite kurumunun zaafına rastlamıştı: padişahlık otoritesi alabildiğine sarsılmış, Cumhuriyet otoritesi de henüz kurulmamıştı. Alışılmış otoriter yönetim konsolide olunca, demokrasi ve katılım geriledi.

Parlamentarizmin kurumlaşmasında bir önemli sıçrama da çok-partili rejime geçişle gerçekleşti. 1950'de seçimi kazanan Demokratik Parti'nin özelliği nedeniyle bu olayın önemi Türkiye'de sol tarafından yeterince anlaşılmamıştır. DP kapitalistti, zamanla anti-demokratikleşti vb. Ama 1950 seçimlerinde kitleler oylarıyla sevmedikleri bir iktidarı iktidardan indirip oraya bir başkasını getirme gücüne sahip olduklarını gördüler ve yaşadılar. Yalnızca bu olayın bile çapı bir hayli büyüktür. Ancak bunu izleyen DP dönemi boyunca yürütülen politika, kitlelerin yeni parlamenter sistem içinde eskisinden farklı bir varlık haline gelmelerine de yol açtı.

DP, Türkiye tarihinin çapraşık özelliklerine uygun biçimde paradoksal bir partiydi. Açıkça ve kesinlikle kapitalist (devletçi Türkiye Cumhuriyeti gelenekleri içinde olabildiği kadar) bir parti olarak kapitalist gelişmeden yana bütün egemen kesimleri temsil ediyordu; ama bunun yanında popülist bir tabanı vardı ve popülist bir politikayı yürürlüğe koyacak mekanizmaları yaratmayı başarmıştı. Bu özellikleriyle, ataerkil ve "clientelist" uygulamasıyla İtalya'nın Hıristiyan Demokratik Partisini birçok bakımdan andırıyordu. Şüphesiz DP'nin popülizmde gösterdiği başarıya

CHP de istemeden ve dolaylı yoldan katkıda bulunmuştu. Bürokrasiyle içiçe varolan CHP (valilerin aynı zamanda parti il başkanı olduğu akıl almaz sistemiyle) Anadolu'da "mahfel"den dışarıya çıkamamıştı. DP ise yerel ileri gelenleri seferber edebilmişti. CHP kapitalizm için ilk birikim yaparken "denk bütçe"si, kapalı ekonomisiyle halkı adamakıllı sıkmıştı. Bütün bu geçmiş, DP'nin popülizm yapmasını kolaylaştırdı. Bu popülizm, popüler de olabildi. 1950-60 döneminde demokratik bir **kültürün** gelişmesi, demokrasinin ilkesel düzeyde sağlamlaşması yönünde belki fazla bir ilerleme kaydedilmedi; ama oldukça geniş kitlelerin parlamenter işleyişe öncelikle ekonomik yoldan organik bir biçimde bağlanmaları, nimet dağılımından yararlanacak rejimi benimsemeleri sağlandı. Zenginleşme yaygınlaştı (ulaşım ve başka altyapı yatırımlarıyla birlikte), para dolaşımı hızlandı. Bütün bu uygulamalarla DP'nin kendine kazandığı destek, aynı zamanda çok-partili parlamentarizme de kazanılmış bir destektir.

Yenilgi CHP'yi de etkilemiş ve silkinmesine yol açmıştı. Örneğin Kasım Gülek gibi popülist bir politikacının genel sekreterliğe getirilmesi bunun bir sonucudur. 1950-60 arasında demokratik bir politik kültür oluşturma çabaları CHP'den geldi. DP'nin ilk hızı durulup enflasyonist politikaların olumsuz sonuçları yaşanmaya başlandığında, CHP'nin özgürlükler kavramına dayalı muhalefeti toplumda yankı yarattı (bu da kitleler hesabına bir olgunluk belirtisidir). 1954'te doruğa varan DP oyları 1957'de epeyce düşmüştü. 27 Mayıs olmasa, halkın DP iktidarını da oyla değiştirmesi hiç olmayacak bir şey değildi. Bu olabilse, toplumun siyasi olgunlaşma sürecinde çok önemli bir adım daha atılmış olacaktı.

1950-60 dönemi boyunca DP'nin ağırlıkla kırsal nüfusu, CHP'nin de kentli ve görece elit nüfusu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Ama daha sonraki dönemlerde bu ayrımı bu kadar net çizmek güçleşir.

27 Mayıs getirdiği ilerici Anayasa ile demokratik kurumların ülkede daha da köklenmesine katkıda bulundu. Öte yandan, seçimle oluşmuş bir iktidarı alaşağı ederek politik meşruiyet anlayışını ciddi bir şekilde zedeledi ve gelecekteki çok daha vahim darbelere zemin hazırladı. Gene de 1971'e kadar parlamenter

rejim ayrıntılanıp karmaşıklaşarak sürdü; parlamento, merkezî önemini korudu. Ayrıca, 1971-73 arasının darbe rejimine rağmen parlamenter kurumlar değişmeden devam edebildiler. CHP'nin 1950 sonrasında DP'nin politikasından etkilendiğine değinmiştim: gerçekten de CHP 1960 sonrası dönem içinde bu yeni politikasını sürdürdü, "ortanın solu" perspektifini benimsedi, özellikle de Bülent Ecevit'in genel sekreterliğe seçilmesinden sonra popüler-demokratik bir söyleme geçebildi. Dolayısıyla ülkenin en büyük iki partisi artık tek-partili rejimin siyasi geleneğinden bir hayli kopmuş (bunları "görecelikler" içinde söylüyorum) ve parlamento sistemiyle eklemlenmişlerdi.

1970-80 arasındaki dönem çok yakın olduğu için onun üstünde durmaya gerek yok. Bunu, Türkiye'nin en ciddi buhran dönemlerinden biri olarak kabul edebiliriz (özellikle 1975-80 arasını). Bu buhran döneminde başta devletin kendisi olmak üzere, parlamento da dahil, bütün kurumlar sarsıntı geçirdi ve prestij kaybına uğradı. Zaten 12 Eylül'ün kendi açısından bu derece arızasız yerleşebilmesinde önceki dönemin bu büyük aşınmasının oldukça önemli bir rolü vardır. Buna rağmen, seksenli yıllar içinde de yeniden parlamenter düzene dönme vaadinin rolünü hatırlamak gerekir. Başka azgelişmiş ülkelerden (örneğin Latin Amerika'dan) farklı olarak, Türkiye'nin geçirdiği bütün darbelerde askerî rejimin ilk işlerinden biri parlamenter düzene en kısa zamanda dönüleceğine dair teminat vermek olmuştur. Bu da şüphesiz toplumda varolan bir şeye verilen cevaptır. 12 Eylül en şiddetli darbe olmasına ve ülkenin kurumsal yapısında ciddi değişimler yaratmasına rağmen, bu teminat bu dönemde de sözkonusuydu.

Bütün bu geçmişi özetlerken şunu anlatmak istiyorum: Türkiye'de parlamenter gelenek zaman zaman (ya da "sık sık" diyelim) başına gelenlere rağmen oldukça istikrarlı bir kurum olmuştur. Ekonomi ve politika düzeylerini kendine özgü bir biçimde birleştirmiştir. Ama bunun ötesinde, karmaşık bir tarihten bugünlere gelen etnik, dinî, çeşitli toplulukların da sistem-içi temsillerini parlamenter düzen yerine getirmiştir. Çok-partili düzenle birlikte yerel talepler -hattâ gereğinden fazla hacimde- parlamentoya gelmiş, seçilenlerle seçmenlerin çıkar ilişkileri sür-

müş, dolayısıyla halk parlamentodan birtakım yararlar sağlamıştır. Toplumda yükselmeyi, durumlarını düzeltmeyi uman tabakalar bunun çözümlerini ağırlıkla parlamentoda aramışlardır. Parlamentonun askıya alındığı dönemlerdeyse bu karşılıklı ilişki de ortadan kalkmıştır. Böyle dönemlerde kararı veren ve uygulayan, herhangi bir seçmen denetiminde olmadığı için, Türkiye'de gene geleneksel sayılacak yönetici kalıpları içinde davranmış, halk da iki yöntemin farklılığını oldukça iyi değerlendirmiştir (şüphesiz, böyle dönemlerde yükselen tabakalar da vardır, ama bunlar durumun gereği dar çıkar çevreleridir). Bu nedenle büyük çoğunluk, sık sık yaşanan darbelere ses etmemekle birlikte, parlamento düzeninden yanadır.

Böylece, geleneği olan iki parti çizgisi zamanla oluşmuştur. Kökenleri Cumhuriyet'in de gerisine uzanan bu iki çizgi zaman zaman kırılmaya uğrasa, ad ve kadro değiştirmek zorunda da kalsa, toplumla ilişkilerinin organikliği nedeniyle sarsıntıları atlatarak varkalmış, süreklilik göstermiştir. Ülke nüfusunun önemli bölümü de bu iki parti geleneğinin çevresinde toplanmıştır. İki partinin toplam oydan aldıkları oran seçimden seçime değişir (genel eğilim, ibrenin sağ-popülist çizgiye daha sık kaydığını gösterse de); ama sonuçta oyların % 70 ile 80 arasındaki büyük çoğunluğu burada toplanır. Bu da, önemli bir istikrar, düzene ve sisteme bağlılık göstergesidir.

Türkiye'de ana politika da bu % 70-80'lik blokun kapsadığı alan içinde yapılır. Nüfus içinde bu büyüklükte bir bloktan söz ediliyorsa, bunun her sınıf ve gelir diliminden insanı kapsadığı ortadadır. Ülkenin özgül tarihi, toplumu bölen çatışmaların (başta Batılılaşma) niteliği gereği egemen kesimler gibi emekçi kesimler de bloku oluşturan iki ana öbek arasında dağılmışlardır. Altmışlardan bu yana emekçi kesimlerin **genel olarak** soldaki öbeğe kaydıkları doğrudur, ama bu da değişmez bir kural değildir (nitekim, ANAP şimdiye kadarki birkaç seçimde sağın buradaki oylarını artırmayı başardı).

Bu tablo sosyalist mücadele yöntemi açısından bize öncelikle şunu gösteriyor: Türkiye parlamenter düzeninin ana partileri belirli bir kitle tabanı edinmişlerdir ve sağla sol arasında dengeli denebilecek bir bölünme vardır. Düzen toplumla organikleştiği

ölçüde politik önderler de çeşitli sınıf ve tabakalarca benimsenmektedir. Solun rakibi olarak sağ, nüfusun yarıdan fazla oyunu alabilmekte ve çıkardığı önderler bütün toplumda popülerleşmektedir. Birinci bölümde saydığım örneklerde prototip olarak ortaya çıkan Rıza Şah, Haile Selasiye, Batista, Somoza, Diem, Lon Nol, Pinochet tipi önderler değildir bunlar. Dolayısıyla, güçler dengesinin **bu noktada** olduğu bir toplumda, geniş kitleleri hele silâhlı bir mücadele ortamında sağ iktidara karşı seferber etmek mümkün değildir.

1975-80 arasında, ayrıca analiz edilmesi gereken nedenlerle Türkiye'de merkez adamakıllı zayıflamış ve silaha dayalı olaylar görülmedik derecelerde yaygınlaşmıştı. Ancak bu dönemin ana karakterini belirleyen olay silâhlı sağın (MHP ve Ülkücüler) girişimiydi. Silâhlı sağ kendisi, politikanın belirleyici alanı içinde umduğu kadar başarılı olamadı ve marjinal sayılabilecek potansiyelleri seferber etmenin ötesine geçemedi. Şöyle ki, kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasından doğrudan doğruya zarar gören ve ayaklarının altından toprağın çekildiği paniğiyle radikalleşen kesimleri etkiledi ya da Alevi-Sünni çatışması gibi geleneksel, prekapitalist karakterde çelişkilerin bulunduğu alanlarda etkili oldu. Sosyalistlerin bu ortamda yaptığı temel olarak bir savunma ve faşizmin zorla yaygınlaştırılmasına karşı -çoğu zaman gene silâha sarılarak- bir direniştir. Yani aslında düzene karşı bir silâhlı mücadele değildir. O dönemin silâhlı mücadeleyi benimsemiş devrimci gruplarının giriştiği banka soygunu, güvenlik güçlerine (yani devlete) saldırı gibi eylemler de, öznel olarak düzenle silâhlı mücadele hedefini içermekle birlikte nesnel olarak ancak "sembolik" eylemlerdir. (Bu bakımdan sıkıyönetim mahkemelerinin bu gibi davalarda otomatikman 146. maddeye sarılmaları çok tartışma götürür bir uygulamadır.)

O dönemde merkezin zayıflaması marjinal denebilecek gruplarla birlikte marjinal denebilecek mücadele yöntem ve araçlarına da bu toplumda o zamana kadar görülmemiş bir hareket alanı açmıştı. Bir iç savaşı çok yakından andırır biçimde koca kentler nüfus alanlarına ayrılabiliyor, devletin çaresiz kaldığı birçok yerde sağ ya da sol gruplar bir tür gayriresmî yönetim organı oluşturabiliyordu. Ama bu olağanüstü konjonktürde 1) taraflar

ana toplumsal akımlardan birini temsil edecek ve yönlendirecek etkililik düzeyine yükselemediler; 2) çünkü toplumun büyük çoğunluğu bu kargaşalığa rağmen önceki düzenin restorasyonu özlemini duymaktaydı.

12 Eylül'ün yalnızca bu restorasyonu gerçekleştirdiğini söylemek hiçbir şekilde mümkün değildir. Ama tarihte olaylar bu gibi simetriler içinde akmazlar elbette. 12 Eylül, özünde, Kemalistlerin "altın çağı" olan otuzları restore etmeye çalıştı. Bu, böyle soyut düzeyde söylendiğinde de yeterince "absürd" bir iştir. Buna rağmen toplumda çok ciddi bir tepkiyle karşılaşmadı. Çok kısa bir özetle bunu şöyle açıklayabiliriz: toplum, bu "otuzların restorasyonu" işlemini, kendi 1975 öncesinin restorasyonu ile özdeşlediği ya da çakışır gördüğü ölçüde içine sindirdi (ve zaten bir kâbus olarak gördüğü 1975-80 ortamını bir başka yolla aşma alternatifine sahip değildi); restorasyonun ölçüyü kaçırdığı noktalarda da daraldı ve yüzyıllardır "devletin otoritesi" karşısında geliştirdiği yöntemlerle kaçamak aradı. Bunun sonucu da günümüzün ANAP iktidarıdır.

Gelecek

Sosyalizm Türkiye'de olduğu gibi dünyada da zor bir geçitten geçiyor. Dünya ölçeğinde Sovyet veya Çin modellerine bağlılık duymayan sosyalistler bile, bütün dünya ile birlikte, bu ülkelerde olanlardan etkilenecekler. Bu arada gene dünya ölçeğinde sosyalist düşüncenin bir çeşit rönesansa ihtiyacı olduğu kanısındayım.

Bu oldukça kritik konjonktüre rağmen, sosyalizmin insanlık için en hayati teori ve pratik olduğu inancımı koruyorum. Bu çerçevede, sosyalizm Türkiye'nin geleceği için önemli olmakta devam edecektir; dahası, bu iddiayı artırarak, **Türkiye için sosyalist bir gelecek** düşünmenin de gerekliliği vardır.

Şimdiye kadar sosyalizm Türkiye'de görece marjinal kaldı. Oldukça geleneksel bir toplumda radikal bir düşüncenin marjinal bir dönem geçirmesi aslında normaldir. Bir düşüncenin marjinalizmi özünde taşıyıp taşımadığı, konjonktürel olarak marjinal olup olmadığı, düşüncenin kendisinin incelenmesiyle belirlene-

bilir. Biraz abartılmış bir örnek vereyim. Diyelim ki, "Kirilovizm" diye bir akım çıktı (Dostoyevski'nin **Şeytanlar**'ından esinlenme) ve bu düşünce birey özgürlüğünün en son aşaması olarak **intihar** eylemini teşvik etmektedir. Bunu savunanlar dürüst bireyler olabilir, savunmalarını iç tutarlılığı olan saygıdeğer bir teori olarak sunabilirler vb. Ancak, sonuçta bu düşünce olsa olsa geçici bir moda yaratabilir ve marjinalizmden sıyrılamaz.

Sosyalizm gibi bir düşünce böyle bir olayla karşılaştırılamaz. Çünkü sosyalizmin tezleri son analizde geniş kitlelerin pratik çıkarları **için** düşünülmüş ve formüllenmiştir. Bu tezler günlük gerçeklik ve alışkanlıklar çerçevesinde "radikal", "aşırı", "ürkütücü" vb. bulunabilir, bundan ötürü de belirli bir süreyle sınırlı bir marjinallik yaşayabilir. Bu "süre"nin ne olduğu, son kertede, düşüncenin kendini kitlelere açıklayabilme "süre"sidir. Ama, aşılacak bir süredir.

Gelgelelim, tam da bu noktada, sosyalizmi kitlelere açıklayacak ve benimsetecek olanların bu işi **nasıl yaptıkları** sorusu karşımızda belirir. Çünkü kendisi hiç de marjinal olmak zorunda olmayan bir düşünce, marjinalist bir tavırla savunulabilir. Sosyalizmin Türkiye'deki serüveninde böyle bir çarpıklık olmuştur. Bu da son kertede bu ülkenin ideolojik koşullarından kaynaklanmıştır. İlk büyük sorun Türkiye'ye konan teşhisten ileri geliyor. Buna bağlı olarak, amaçla aracın, nedenle sonucun (hem Türkiye'nin hem de evrensel sosyalizmin değerlendirilmesinde) birbirine karıştırılmasının ve parçanın bütün gibi görülmesinin bir dizi örneği var: sosyalizmin inşasında kaçınılmaz bir zorunluk olarak yaşanabilen "yoksulluk paylaşması"nın bir erdem olarak tanıtılmasından, "araç"tan ileri geldiğine inanılan "militer militan" tipinin kusursuz model olarak sunulmasına kadar...

Bunlar Türkiye'nin toplumsal yapısı ve siyasi gelenekleri açısından geçerli değildi. Bu gibi tavırların egemen olması, sosyalizmi de haketmediği bir marjinalliğe itti. Böyle bir yapılanma Türkiye için geçerli değildiyse, sosyalist harekette niçin egemen olduğu sorusu sorulabilir. Özetle: dünyadaki başka modellerin etkisiyle ve Türkiye'de sosyalizmi ilkin kentli değil, kır kökenli bir kesimin benimsemesiyle, daha doğrusu bu kesimin damgasını daha fazla vurması sonucunda böyle oldu. Bu arkaik

ve Üçüncü Dünyalı sosyalizm Türkiye'de yakın dönemde tamamen aşılmayacaktır. Çünkü Türkiye'nin bir anlamda hâlâ parçalı olan yapısında böyle bir pratiğin yeniden-üretilmesinin de kaynakları vardır. Ama bu anlayış eskiden olduğu kadar da etkili olabileceği konjonktürleri bulmakta büyük güçlüklerle karşılaşacaktır.

Sorun, bu toplumun gelişkin kesimlerinden kaynaklanan, orada kendine kök bulduğu gibi öncelikle toplumun tamamına oradan hitap etmenin araçlarını yaratan bir sosyalist hareketi ayakları üzerine kaldırmaktır. Bütün bu tarihî süreç ve birikim içinde böyle bir hareket için uygun öğelerin oluşmuş olduğuna inanmak, acaba aşırı bir iyimserlik mi oluyor? Sanmıyorum.

Bugünün tarihî koşullarında silâhlı sosyalist mücadelede ısrar, kitleleri soğutmaktan başka sonuç vermeyecektir. Ancak bunun yanında bir başka muhtemel yanlış beklentiye daha değinmek gerekiyor. Buna kısaca "kriz beklenticiliği" adını vereceğim: düzenin istikrar içinde olduğu dönemi sosyalizm için elverişsiz gören, bir krizin ortaya çıkacağını öngören ve "proleter partisi"nin böyle bir kriz anında kitlelere önderlik ederek iktidarı kazanmasını planlayan anlayıştır bu.

Sosyalizm köklü bir düzen değişikliği demek olduğuna göre, varolan düzende bir krizin sosyalist iktidarı kolaylaştırması inantıklıdır. Ne var ki, özellikle günümüz koşullarında kriz kaçınılmaz değildir ve bir sosyalist parti çalışmasını kriz ihtimali üstüne kurmamalı, toplum hayatının her evresinde işlevli olabilmelidir. Nitekim, hayatın normal akışı sırasında kitleselleşmemiş, güvenilir bir varlık olamamış bir partinin böyle bir kriz anında başarı göstermesi için de fazla sebep yoktur. Ayrıca, Kamboçya'da Pol Pot olayında görüldüğü gibi, kitleselleşmemiş bir partinin özel bir konjonktürde iktidarı elde etmeyi başarması daha başka trajik sonuçlara da yol açabilmektedir.

Toplumun sosyalist ilkelere göre inşa edilmesi şüphesiz iktidarı gerektiren bir süreçtir ve bu nedenle iktidar hayatî bir sorundur. Ama sosyalizmi yalnızca iktidarla birlikte düşünmek de sakıncalıdır. Sosyalist bir parti, muhalefet aşamasında, varolana muhalefetin ötesinde "yapıcı" türden eylemlerde de bulunabilir ve bulunmalıdır. Bir kere, güçlü bir muhalefet olduğu ölçü-

de, bazı şeylerin yapılmasını engelleyebilir (kitlelerin çıkarlarını zedeleyecek her girişimi). Ama bunun ötesinde, yerel ya da ulusal düzeyde yenilikler, reformlar vb. önerip kabul ettirebilir. Şüphesiz en önemlisi de, üyeleriyle, sosyalist insan ilişkilerini mümkün olabilen ölçekte yaşatmaya başlaması, geleceğe işaret eden bir "alternatif toplum" kimliğini edinmesidir. Bütün bunlar iyi çalışan bir sosyalist partide iktidar olunmadan yapılabilecek şeylerdir ve iktidar da zaten bu gibi eylemlerde kazanılan başarı derecesine sıkı sıkı bağlıdır. "Muhalefet olamayan, iktidar da olamaz" gibi bir ilke büyük ölçüde geçerli bir ilkedir.

Mücadele Psikolojisi

Sosyalizm içinde "mücadele" kavramının büyük bir ağırlığı vardır. Çünkü sosyalizm varolan dünyada temel ve yapısal bir haksızlık olduğu tesbitinden yola çıkarak bu haksızlığı ortadan kaldırma mücadelesinin bayrağını açar. Haksızlık, sömürüdür ve sömürü de tarih boyunca oluşmuş sınıfların varlığından ileri gelir. Öyle ki, toplumların görece durgun, olaysız dönemlerinde bile sınıfların mücadelesi durmaz, ortadan kalkmaz. Sınıfın varlığı, mücadeleyi öngerektirir. Doğru olduğuna inandığım bu tesbitlerinden ötürü, pratikte ne tür somut yöntemleri benimsemiş olursa olsun, sosyalizm, mücadele kavramıyla birlikte varolur. Bazı şeyler **için** mücadele ederiz. Dolayısıyla ve bundan ayrılmaz bir biçimde, bazı şeylere **karşı** mücadele ederiz. "Sosyalizm" olarak tanımladığımız eşitlikçi, özgürlükçü sisteme varmak istiyoruzdur; ama toplumun oraya varmasını engelleyen güçler vardır. Onlara ve temsil ettiklerine karşıyızdır. Bunların en başında kapitalizm vardır, ama onunla bire bir özdeş olmayan, fakat çoğu zaman onunla eklemlenebilen faşizm, ırkçılık, militarizm vb. gibi gerici, anti-demokratik ideolojiler ve uygulamalar da vardır. Dolayısıyla biz "sosyalizm için" mücadele ederken aynı zamanda "anti-kapitalist", "anti-faşist", "anti-rasist" de oluruz. Bu mücadelelerin bazılarında -veya çoğunda- sosyalizm konusunda bizim inançlarımızı paylaşmayan, ama öbür hedeflere bizim gibi karşı olan başka insanlarla da ittifak içinde davranabiliriz.

Şimdi, "mücadele"nin gerektirdiği bir özel psikoloji vardır. İnsan "rehavet" halinde mücadele edemez; bunun için özel bir enerji toplaması gerekir. İbni Haldun'un "asabiye" dediği ruh hali işte böyle bir şeydir. Bir ilginç oyun görmüştüm; daha doğrusu ben de katılıp doğruluğunu kendim gözlemiştim: Dört kişi, iki ellerinin işaret parmaklarını bitiştirip bir beşinciyi, ikisi koltuk altlarından, ikisi de diz ekleminin arkasından tutarak havaya kaldırmaya çalışıyor. Ve tabiî kaldıramıyor. Bunun üstünde ellerini kollarını havada sallıyor, birtakım hızlı hareketler yapıyor o dört kişi. Sonra yeniden parmaklarını birleştirip o kişiyi aynı yerlerinden tutuyorlar ve bu sefer kolayca kaldırabiliyorlar! Böyle bir sahneyi büyü gibi seyrettirmek de mümkün (o arada dua gibi bir şeyler okuyarak vb.). Ama belli ki ortada maddî, fiziksel bir olay var. Yapılan o hareketler vücuttaki enerjiyi artırıyor olmalı.

İşte insanın mücadele edebilir hale gelmesi için de buna benzer bir değişimden geçmesi gerekiyor. Antrenörlerin maç öncesi konuşmaları, savaşta komutanların moral vermesi hep aynı ihtiyacın karşılanma biçimleri. Şimdi, insanı mücadeleye hazırlayacak ajitasyonda, ne kadar somut hedefler gösterirsek, ajitasyon o kadar başarılı olur. Bu hedeflere o insan(lar) belirli bir öfke, bir nefret duyuyorlarsa, bu da mücadele azimlerini kamçılar.

"Somut" hedeften söz ettim. Hayatın yapısında, uzakta belli belirsiz görünen iyilik, burnumuzun dibinde gördüğümüz kötülük kadar somut değildir ne yazık ki. Hele bu "iyilik" sosyalizm gibi oldukça soyut bir şeyse. Dolayısıyla süregiden mücadele içinde çok zaman "anti-" bir duygu, örneğin "anti-faşizm", sosyalizm için olan duygudan daha sıcaktır, daha etkilidir.

Bütün bunların bir kaçınılmazlığı var. Binlerce yıllık insan psikolojisine, dolayısıyla hayatımızın dokusuna sinmiş, kökleşmiş şeylerdir bunlar. Ama bir dereceden sonra -eğer denetimsiz kalırsa- sakıncalı, hattâ tehlikeli olmaya başlar. Söylediklerim bütün dünya pratiği için geçerli olmakla birlikte, biz Türkiye'deki sosyalistler de bu ezelî olgulardan payımıza düşeni fazlasıyla yüklendik, hâlâ da yükleniyoruz. Karşı olduğumuz şeyleri, hiç değilse oradaki duygu düğümlenmelerimizle, çok daha açık seçik bilebiliyoruz, hissedebiliyoruz da, neden yana olduğumuzu

tanımlamakta belâgatımız o kadar parlak olmuyor. Oysa **neleri** istiyoruz ve **niçin** onları istiyoruz, bunları kendimiz çok daha iyi bilmeli ve çok daha iyi anlatabilmeliyiz.

Kavramları çok kaba bir biçimde karşı karşıya getireceğim: bir şeyden yana isek, ona duyduğumuz şey "sevgi"dir; karşı olduğumuz şeye duyduğumuz da "düşmanlık" duygusuna yaklaşır. Tekrar ediyorum: bunlar gerçektir, zorunludur, insan olan bunların hepsini yaşamak durumundadır. Ama bir yerde bir denge kurulması da zorunludur. Sosyalizm, kin, intikam ve düşmanlık üstüne kurulamaz. Türkiye'de sosyalistler toplumda bir varlık olmaya başladıkları andan bu yana pek çok insanlık dışı davranışla karşılaştılar; bunlar sonra karşılaşmayacaklarının da herhangi bir garantisi yok. Dolayısıyla "anti-" duygusunun, intikam duygusunun bu ülkenin sosyalistlerinde yerleşikleşmesi çok anlaşılır bir durumdur. Ama doğrudan doğruya sosyalizm için, **sosyalizmin iyiliği** için bu koşullanmayı başka şeylerle dengelemek, yumuşatmak zorundayız.

Kendi sosyalist deneyimlerimde çok sık gözlemlediğim bir gelişme çizgisi vardır: Genç bir insan, yukarıda "yana olma" diye anlattığım sosyalizm **için** duygu ve düşüncelerle harekete katılır, somut pratiğe girip "olgunlaşmaya" başlar. Ne yazık ki bu onu genel olarak acılaştıran, yüzündeki gülümseyişi iyice seyrekleştiren tuhaf bir "olgunlaşma" sürecidir. Hareket içindeki, dışındaki itiş kakış, tehlike, tehdit vb. insana niçin sosyalist olduğunu neredeyse unutturur. "Karşı olma"nın mantığı egemenliğini kurar.

Mücadele gerçekten hayatın çok temel bir parçasıdır, ama bütünü değildir; her şey değildir. Somut hayatında zaten bunalması için yığınla neden bulan normal insan, zaman zaman bıkabilir de mücadele lafından. Onun için sosyalistler mücadeleye renk, şenlik katacak hayal gücüne de sahip olabilmelidirler. İnsanları "savaş", "kan", "ölüm" retoriğine boğmamalıdırlar. Devrimcilik, uğursuzluk kuşu gibi bir yere tüneyip insanlara niçin mutsuz, sinirli, kızgın olmaları gerektiğini bıkıp usanmadan anlatmaktan ibaret değildir (tabiî bunun alternatifi, "şimdi eğlence vakti, hep birden gülümseyiniz" türünden yapay ve zorlama "teneffüsler" de olamaz).

Kısacası, mücadele verirken, "yaşama sevinci" unutulmamalıdır.

Bugüne kadar yaşanan sosyalizmin çok ciddi sorunları olduğunu biliyoruz. Ama bütün bu sorunlar sosyalizmin insanlığa önerdiği toplumsal örgütlenme ilkelerini ve hayat değerlerini geçersizleştirmeye yetmiyor. Daha köklü hak ve adalet düzenini, daha gerçek bir insancıllığı sosyalizmde bulabiliriz. Sosyalizm, insanları hayat için zorunlu olmayan, ama hayatın insanca yaşanmasını güçleştiren bir yığın sorundan kurtarabilecek sistemdir. Bütün sorunları çözecek hiçbir sistem yoktur elbette. Ama insanlık kendi tarih-öncesinin sınıflı, sömürülü yükünden sıyrılabilmeli, eşitlik ve özgürlük içinde yeni bir insanlık inşa etmeye başlamalıdır.

Bu noktada, insanlık tarihiyle birlikte kendi geçmişini de anlamış, eleştirmiş ve aşmış bir sosyalizm, önemli projeler ve önerilerle ufuk açıcı bir rolü yeniden üstlenebilir.

Onun için sosyalizm iyidir, haklıdır ve meşrudur. Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi, Türkiye'de de insanlar bunu anlayacak ve değerlendirecek düzeye varmışlardır. T.C.K.'nın tanımladığı (141. maddede), "fesat heyeti" türünden örgütlenmelere bu ülkede gerek yoktur. Sosyalizmin savunma gücü, egemen çevrelere karşı **iyi saklanabilmesinde,** ustaca sığınaklar bulmakta değil, kitlelerin bilincine yerleşecek meşruluk anlayışında yatar.

İşin ilginç yanı, Türkiye'de sosyalist mücadele bu anlayışla davrandığı zaman başarılı olmuştur. Burada biraz paradoksal bir özellik var: egemen yapının olağanüstü gerici ve baskıcı tavrı sosyalistleri her zaman bir korunma içgüdüsüne zorladı. Buna rağmen, kitlelerle açık ve içtenlikli ilişkiler kurulabildi ve böyle durumlarda gerekli inandırıcılık sağlandı. TİP'ten ve onun hattâ fazla "formel" legalist pratiğinden bu bölümde söz ettim; TİP, Türkiye'de sosyalizmin kitleselleştirilmesinde çok büyük bir işlev gördü. Ama büyük ölçüde ona rakip bir ideolojiyle kurulan ve gelişen Dev-Genç de bu çerçevede çok farklı davranmadı. Dev-Genç ciddi bir kitle örgütüydü. Kimilerine bir zaaf gibi görünen bir özelliği, merkezinin çok güçlü ve belirleyici olmamasıydı. Oysa bu özellik dinamizmine, inisyatifliliğine çok katkıda bu-

lunmuş olmalıdır. Bazı dogmatik, grupçu tavırların gereğinden fazla güçlenme fırsatı bulduğu Türkiye sosyalizminde Dev-Genç iç demokrasisini de koruyabildi; tasfiyeci olmadı. Böylece TİP'in zaafa uğradığı dönemde sosyalizmi yurt yüzeyinde yayma ve insanların hayatında anlamlı bir varlık haline getirme görevini Dev-Genç ondan devraldı. Dev-Genç kadrolarının legalite-illegalite hakkında öznel değerlendirmeleri ne olursa olsun, örgüt kendisi legaldi ve sosyalizmin kitleler katında meşrulaşmasına katkıda bulunmuştu.

Dev-Genç gençlik alanında bir kitle örgütü idiyse, DİSK de işçi sınıfının alanında kurulmuş legal bir kitle örgütüydü. DİSK'in de işçi sınıfını sosyalizme yaklaştırma konusundaki hizmeti azımsanamaz.

Daha da ilginci, 1975-80 arasındaki süreçtir. 12 Mart şiddetini izleyen bu dönemde ortaya çıkan birçok sosyalist grubun hepsi değilse de çoğu 12 Mart'a dolaysız bir tepki olarak illegaliteyi en güvenilir savunma aracı sayma eğilimindeydi. Bilinçli amaçlar ve hedefler düzeyinde bu böyle olmakla birlikte, ülkenin o günkü atmosferinde bütün bu gruplar tamamen legal bir biçimde çalıştılar. Çeşitli sorunlar içeren bu çalışma, o sorunlara rağmen, Türkiye'de sosyalizmin daha da yaygınlaşması sonucunu verdi. Bunda hiç şüphe yok ki kitlelere kısıntısız, ürküntüsüz açılmanın önemli bir payı olmuştu (bütün bu dönem boyunca bazı bireyler "disiplinsizlik"ten, "laçka"lıktan korunma kurallarına karşı aldırışsızlıktan acı acı yakınırken). Sözgelişi bu dönem "illegal" denince akla ilk gelecek TKP'nin Türkiye'de en fazla yaygınlık kazandığı dönemdi ve bunu bilmeyen yoktu.

Gene de burada sözü geçen bütün örgütler sıkıyönetimli dönemlerde 141. maddeye dayanılarak kapatıldı ve cezalandırıldı. Burada şöyle bir ilginç nokta gözlemlenebilir sanıyorum. Özünde o 141. maddenin kapsamını çoktan aşmış bir örgüt bu şekilde kapatılabiliyorsa, burada şüphesiz hukuk dışı bir "makable şamil" uygulama sözkonusudur; ama aynı zamanda bu uygulamayı yapan güçlerin yalnız o döneme özgü değil, kalıcı eğilimini yansıtmaktadır bu gibi yargılamalar. Başka bir söyleyişle bu güçler legal veya illegal ayrımından çok, sosyalizmin varlığından tedirgindirler. Ama kendileri bütün iktidara sahip olmadıkla-

rı zamanlarda bu inançlarının gereğini yerine getiremiyorlarsa (örneğin sivil hükümetli sıkıyönetim dönemlerinde DİSK ve başka birçok örgüt yargılanmış, ama benzer kapatma kararlarına gidilmemiştir) burada durdurucu etmen, bu örgütlerin kitlelerin bilincinde ve kamu vicdanında edindiği meşruluk duygusudur. O duygunun etkili olduğu ortamın mantığını ilga etmedikçe, bu tür uygulamalara da gidilemiyor. Şüphesiz bu eğilim Türkiye'de bundan sonra da varolacaktır; ama toplum da demokrasiye sahip çıkmanın yeni yöntemlerini geliştirecektir.

Sonuç olarak, bu sayfalarda önerdiğim temel mücadele yöntemi, aslında bu ülkede bilinmeyen, denenmemiş bir şey değil, tersine denenmiş ve denendiğinde verim vermiş bir yöntemdir. Ancak önceki deneyimlerde sosyalistler açısından biraz "spontane" denebilecek bir özellik vardı. Çünkü inceden inceye tartışılıp belirlenmiş bir yöntem oluşmamıştı ve insanların zihninde değişik kökenlerden kaynaklanan çeşitli yöntemler hayli eklektik biçimde birarada varolabiliyordu. Bu noktada, toplumun ideolojik-politik atmosferi, ilişki kurmanın geçerli yöntemlerini kendisi dikte edebiliyordu. Dolayısıyla önerdiğim, bu atmosferi daha iyi kavrayarak eklektizmden kurtulmak, tutarlı, planlı ve bilinçli bir politikayı kitlelere sunmaktır. Bunun için gerekli birikimin ögeleri, Türkiye sosyalizminin deneyim dağarcığında zaten vardır.

II.

Türkiye'nin özellikleri

Sivil toplum

"Sivil toplum" konusunun bu kitaba girmesi gerekiyor. Bu kavram Türkiye solunda tuhaf bir tartışmaya yol açmasaydı, lanet ve nefret yağdırılan bir nesne haline gelmeseydi de, böyle bir gerek olacaktı. Bu söylediklerim gerçekleştiği için şimdi büsbütün gerekli oldu. Ne var ki, aslında benim bu konuda söyleyeceklerim sınırlı ve sanırım birçok kimsenin beklediklerinden farklı olacak. Bunun nedeni şöyle özetlenebilir: bir kere "Sivil toplum" kavramsal düzeyde yeterince anlaşılmadı. İkincisi, oldukça farklı anlayışları olan çeşitli yazarlar toptan "sivil toplumcu" damgası yedi. Bütün bu kargaşalık da birilerinin -polemikçi- amaçlarına yardım etti, ama söylenenlerin gerçekteki durumla fazla ilgisi yoktu.

Kavramın kendisi ve açıkladığı olgular ya da tarih içindeki kullanımı, düşünürden düşünüre edindiği nüanslar üstünde durmak istemiyorum. Bütün bunlar ilginç ve önemli konular ama benim bu kitaptaki pratik amaçlarımın dışında kalıyorlar. "Sivil toplum" kavramının Türkiye'deki serüveni bu amaç için yeterli.

Bu konuyu çok iyi bilenler şüphesiz var Türkiye'de; ancak, ortalama sosyalist militan düzeyinde, kavramın yeterince anlaşıldığını sanmıyorum. Sanmanın ötesinde, bazı konuşmalarımdan, bunun "askerî olmayan toplum" olarak bile yorumlandığını biliyorum. Bu kavrayış eksikliği, sözde üst düzeyde teorik tartışma yapanların işine yaradı. Çok kısa özetlenecek olursa, konu şöyle kondu: Türkiye askerî bir rejim altında yaşıyor; bazı yanlış solcular, buna karşı "sivil toplum"u savunuyorlar. Bu da, askerî yönetimden arınmış burjuva toplumu demektir. Demek ki bu sözde solcular, sonunda burjuva rejimiyle uzlaşıyorlar. Burjuva yönetimini yıkarak sosyalizmi kurmaktan kaçınıyorlar. Ayrıca, burjuva siyasetinin önderleriyle de ittifak arayarak ihanetlerini

pekiştiriyorlar. İşte, "sivil toplumcu" akımın içyüzü budur.

Böyle bir anlayışla, yurt içinde veya dışında yayımlanan bütün sosyalist yayınlarda "sivil toplum"culara küfreden birkaç paragraf bulundurmak zorunlu bir kural haline geldi.

Oysa, ortada "sivil toplumcu akım" denebilecek, yani bir "akım" olarak tanımlanabilecek bir şey olduğunu sanmıyorum. Çeşitli Marksist klasiklerde de yer alan bu kavramı şu ya da bu değeri vererek kullanan çeşitli yazarlar var. Bunlardan biri olarak bu terimi hangi bağlamda yararlı gördüğümü ve kullandığımı açıklamak istiyorum.

Öncelikle, geçmişi anlamak için yararlı bir analitik yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Sivil toplum kavramının açıklamaya çalıştığı gerçeklik Batı toplumlarının tarihî evrimi içinde oluşmuş, Türkiye'de ise böyle bir oluşum gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla sözkonusu tarihlerin farklılığını anlamak için elverişli bir teorik araçtır.

Bu olaya çok geniş bir zaman diliminde de -örneğin Bizans İmparatorluğu'ndan başlayarak- bakılabilir. Bu bakış, tarihî süreç içindeki bütün çalkalanmalara rağmen, aşağı yukarı iki bin yıl kadar sürmüş bir **merkezî** devlet geleneği gösterir. Örneğin Ortodoks kilisesinin başı olan Patrik, sonuçta İmparatorun bir memurudur. Aynı şekilde Şeyhülislâm da Osmanlı padişahının memurudur. Dolayısıyla bu upuzun tarih dönemi boyunca dinî otorite devlet otoritesinin güdümünde, boyunduruğunda olmuş, ancak çok ender ve seyrek durumlarda bağımsız davranabilmiştir. Bu tarz bir gelenek, Roma'nın yıkılışından sonra Batı'nın tarihiyle kıyaslandığında farklılık açıkça görülür; Papalık ve çeşitli siyasî otoriteler birbirleri dışında -tabiî çatışarak ve rekabet ederek, ama sonuçta birbirinden bağımsız- geliştiği için, bu tarihten "laiklik" gibi bir sonuç doğabilmiştir.

Dinî kurumun devlete bağımlılığının yanısıra, merkezî hükümet karşısında hukuken özerk bir aristokrasi de Bizans ve Osmanlı tarihlerinde görünmez. Merkezle merkezkaç güçler arasındaki bitmez tükenmez mücadele, bu yörenin tarihinin başlıca eksenidir.

O dönemlerin perspektifinden bakıldığında (sözgelişi altıncı, yedinci yüzyıllarda) Batı, Doğuya kıyasla acınacak kadar güç-

süzdür. Çünkü Roma'nın yerini alacak geniş siyasi birlik, buna en fazla yaklaşan Charlemagne döneminde bile doğudaki ölçülerde kurulamamıştır. Batı'da feodal sistem de hep "parçalı" bir siyasi yapının sürmesine yol açmıştır. Bu birliksizlik, gerek Bizans, gerekse Osmanlı devletleri karşısında (yani bunların güçlü zamanlarında) Batının zayıf kalması sonucunu getirmiştir. Doğunun toprak sistemi bir anlamda feodal sayılabilir; bunun tartışmasına girmeyeceğim. Ama toprağa devletin sahip olması, **merkeziyetçi** yapıyı ayakta tutmuş, bu da Batıdan çok farklı bir siyasi kültür ve geleneğin oluşmasına yol açmıştır.

Ne var ki, aşağı yukarı onaltıncı yüzyıldan başlayarak Batının gittikçe artan bir hızla güçlenmesi bu eski zayıflığın bir sonucudur. Parçalı yapısıyla Doğunun gücünden yoksun olan Batıda, belirli konjonktürlerin de yardımıyla kapitalizmin oluşması mümkün oldu. Parçalar arasındaki rekabet, böyle bir tarih cilvesinin sonunda dünyanın bu bölgesine eşi görülmemiş bir dinamizm kazandırdı. Kimse bunu önceden düşünmedi, planlamadı, hattâ tahmin de etmedi; ama Doğuda ve Batıda yüzbinlerce karmaşık, çok yönlü insan ilişkisi ve eylemi bu sonucu yarattı.

Sivil toplum dediğimiz yapılanma Batıda bu süreç içinde ortaya çıktı. Bizans'ın ve Osmanlı'nın merkeziyetçi sultası altında yaşayan bu yörede ise böyle bir oluşum görülmedi. Burada yüzyıllarca yaşanan merkeziyetçi mantığın elbette günümüzün ideolojisi üzerinde de etkileri olacaktır.

Bu anlamda, Türkiye'deki **yokluğuyla** ya da eksikliğiyle sivil toplum, buranın tarihinin ve dolayısıyla bugününün analizinde kullanışlılığı olan bir kavramsal anahtar olarak karşımıza çıkıyor. Bunun dışında, bu sefer geleceğe dönük bir anlamda gene beni ilgilendiriyor sivil toplum. Ama, yukarıda özetlediğim şekilde bir model olarak değil, varılması özlenen bir hedefi düşünmenin yardımcı bir ögesi olarak.

Sivil toplum dediğimiz yapılanmanın Batı toplumlarında oluşmasının neredeyse bin yıllık bir geçmiş olduğunu söylüyoruz. En azından bu olgu bile, dünyanın herhangi bir yerinde sivil toplum oluşturmayı hedef edinmenin pek gerçekçi bir tavır olmadığını kanıtlamaya yeter. Nitekim Batı'da da sivil toplum, birileri onu hedeflediği için değil, kendisi hiçbir şekilde gündemde (bi-

linçte) yokken tarihî olaylar bir doğrultuda geliştiği için ortaya çıktı. Bu özelliğiyle sivil toplum burjuva sınıfının Batı Avrupa ülkelerindeki tarihî gelişme biçimleri arasında oluşmuş bir yapıdır ve şüphesiz kendine özgü bir ilişkiler karmaşası olarak taklit edilemez. Gelgelelim, geleceğe ışık tutacak bir yanı da vardır. Bunu, şöyle özetleyebiliriz:

Sivil toplum, toplumun devlet müdahalesine uğramayan ve kendi dinamiğini üretip bu dinamikle özerkliğini koruyan alanları ise ve böyle bir yapılanma yurttaşların bireyler ya da gruplar olarak merkezî otorite karşısında söz ve karar hakkına sahip olmalarını sağlıyorsa, geleceğin sosyalizmi çerçevesinde de böyle bir yapılanmanın temel alınmasında yarar vardır.

Dünyanın belli başlı sosyalist devrim deneylerinin başında böyle yapılanmaların örnekleri biraz da kendiliğinden ortaya çıkmıştı (en çarpıcı örnekleri Rusya'daki **Sovyet**'lerdir). Dahası, toplumda ciddi bir dönüşümün gerçekleşebilmesi, onların varlığı sayesinde mümkün olmuştu.

Ama iktidar sonrası gelişme ters yönde oldu. Merkez ve onu elinde tutan parti sürekli güçlenirken tabanın oluşturduğu örgütler özerkliklerini kaybettiler. Bütün bu süreci yeniden özetlememize hiç gerek yok. Sonuçlar bugün büyük ölçüde bellidir: tarihin belirli dönemlerinde sosyalist bir iktidar kurmuş toplumların, kurmamış olanlara göre, genel bir hayat tarzı olarak sosyalizme daha yakın olup olmadığı, ciddiyetle incelenmesi gereken bir konudur.

Bu süreçte temel bir sorun, "sosyalizmin kurulması" gibi çetin bir görevin bir anlamda **bunu en iyi bilenlere** çoğu zaman da gönüllü olarak teslim edilmesidir. "En iyi bilenler" de şüphesiz iktidar mücadelesinin önder kadroları, onların seçtiği uzmanlar ve benzerleridir. Hemen hemen bütün örneklerde bu şekilde oluşan **merkez**'ler, varılacak sonucun parlaklığına duydukları büyük inançla ve dolayısıyla bir an önce oraya varma tutkusuyla, rahat çalışmak için bütün yetkileri kısa zamanda tek elde toplamakta gecikmemişlerdir. Bu arada pek çok yanlış da yapılmıştır. Ama en büyük çelişki, kitlelerin malı olması gereken sosyalizmde bir "en iyi bilenler" merkezi olabileceği düşüncesidir. Bu merkezin avantajları, inisyatifin kitlelere aktarılmasının

getireceği dinamizme tercih edilmiştir.

Oysa sosyalizm için sorun, belirli bir merkezin komutalarıyla ve disiplinli bir şekilde kalkınma yolunda uygun adım ilerlemek değil, mallarla birlikte düşüncelerin ve değerlerin de paylaşılmasını öngören eşitlikçi ve özgürlükçü siyasî ilişkilerin kurulduğu organik bir toplum yapısına yönelmektir. Komuta değil **ikna**'dır sosyalizmin ilkesi ve bu ilke komuta gibi merkezden çevreye, tek-yönlü değil, sırasında çevreden merkeze, çok-yönlü çalışır.

Yerel düzeyde "Sovyet" benzeri halk meclisleri, bunların üst koordinasyon kurulları olmalıdır. İşçi sendikalarının yanısıra başka emekçi kesimlerin özgün ve özerk sınıfsal-meslekî örgütlenmeleri olmalıdır. Kadınlar, gençler, yaşlılar v.b. sorunlarını tartışacak, dile getirecek, talepte bulunacak özerk örgütlere sahip olmalıdır. Sözkonusu toplumda etnik ya da dinî azınlıklar varsa, bunların siyasî partiye kadar uzanan her türlü örgütlenme özgürlüğü olmalıdır. Öğrenim ve iletişim alanlarında özerklik olmalıdır. Ekonominin işleyişinde düzgün bir planlamadan yararlanmak akıl kârıdır elbette, ama bu bir merkezî kumanda düzenine dönüşmemeli, ekonomik işletmelere ve bunların içinde fiilen çalışanlara gerekli özerklik tanınmalıdır. Üretim-tüketim dengelerinde aşağıdan gelen talepler birinci derecede belirleyici olmalıdır. Önemli bütün kararlarda referandum aracına başvurulmalı, her düzeyde katılım gerçekleşmelidir. Merkezle yurttaşlar arasındaki ilişkiler hem sağlam bir hukuka, hem de toplumca benimsenmiş hukuk kurumlarının güvencesine bağlanmalıdır.

Şimdiye kadar sık sık söylenen, "devleti güçlendirerek yok etme" iddiasının içtenlikli olmadığı gibi, herhangi bir geçerliliğinin de bulunmadığı, ortaya çıkan ürkütücü devlet yapılarından bellidir. Devletin fuzulîleşmesi, toplumun olgunlaşmasıyla orantılı bir süreçtir. Ortodoks, "devleti parçalama" tezi, toplumun buna hiç de hazır olmadığı ortamlarda (ve hep böyle oldu), parçalanan aygıtın yerine çok daha otoriter bir başkasının kurulması sonucunu verdi. Giriş bölümünde sözünü ettiğim, topluma söz hakkı tanımayan baskıcı devletlerin geleneksel olarak varolduğu ülkelerde mücadele koşulları böyle bir prosedürü kaçınıl-

maz kılabilir. Ama sosyalizmin katılımcı-demokratik sürecinin mümkün olduğu toplumlarda sorun toplumu güçlendirerek devleti söndürmedir.

Bu tarz bir pratik, ayrıca, çok partili olmak durumundadır. Son dönemde Türkiye'de içinde kanatlar barındıran sosyalist parti modelleri de, sosyalizm içinde değişik alternatifler ve yöntemler temsil eden birden fazla sosyalist parti ihtimali de tartışılıyor. Bunların birbirini baştan, **teorik olarak** dıştalamasını akla yakın bulmuyorum. Her ikisi de denenebilir veya birarada bile varolabilir. Ama toplumda sosyalist olmayan partilerin de bulunması zorunludur. Sosyalistler için hedef elbette ki onların tabanını daraltmaktır (yani onların kendi kitlelerine sundukları çözümlerin daha sosyalistçe ve daha geçerli olanlarını üretip önererek), ama belirli demokratik kurallar ve yasallıklar içinde çalışan sosyalizm-dışı bir partiyi zorla kapatıp baskı altına almak, kendine güvenen bir sosyalist iktidarın tasavvur sınırları içinde olmaması gereken bir tedbirdir.

Burada saydıklarımın birçoğu, Batı'nın sivil toplumu içinde oluşmuş kurumlardır; genel olarak "burjuva-demokratik" diye tanımlanan kurumlardır. Bu gibi kurumların yaşamasından ve çoğalmasından yana olurken iki şeyi gözetiyorum: birincisi, sosyalist toplumlarda hep ihmal edilen sağlam bir hukuka duyulan ihtiyaç ve özellikle de bir geçiş döneminde bu hukukun gerektirdiği zorunlu **formelliktir.** Toplumsal ilişkiler, siyasî ilişkiler istedikleri kadar formellik-dışı olsunlar, hattâ bununla çatışsınlar, maddî yapıda yurttaşlara güven verecek formel kurallar ve onları gözeten somut kurumlar daha uzun zaman kendilerine ihtiyaç duyuracaktır. İkincisi de, sosyalizmin kitlelere kazandıracağı dinamizmin, formel olan veya olmayan bütün bu kurumlarda yepyeni bir içerik üreteceğine duyduğum inançla ilgili. Ayrıca, bu dinamizmin, bugün aklımıza hiç gelmeyen, ama kitlelerin kendiliğinden eylemliliğiyle ortaya çıkaracakları yeni örgütlenme, tartışma, karar verme, ağırlıklarını duyurma biçimlerine de zemin hazırlayacağını hatırlamalıyız. Bütün önemli toplumsal dönüşümler böyle biçimler yaratmıştır.

Ho Şi Minh, Amerika'nın Bağımsızlık Bildirisi'ndeki ilkelerle sosyalizm arasında bir çelişki görmediğini söylemişti. Bugün

konuşurken sık sık kullandığımız "burjuva demokrasisi" terimi o ilkeleri kısmen kapsıyor, kısmen hâlâ geliştirilmek durumunda. Ancak burada önemli nokta, böyle kolayca "burjuva demokrasisi" deyip geçtiğimiz şeyin, **gerçekte ne kadar burjuva olduğudur.** Bugün bu terimle gönderme yaptığımız tarihî yapıların pek çok ögesi, işçilerin ve emekçilerin çok çeşitli mücadeleleriyle oraya konmuş ögelerdir. Burjuvazinin doğuştan "demokrat" olmak gibi bir özelliği yoktur ve olmadığı tarih boyunca sık sık görülmüştür. Dolayısıyla, "burjuva demokrasisi" derken emekçilerin hakkını yememeye dikkat etmeliyiz; aynı zamanda bu kavramı küçümseyerek ikiyüz yıllık mücadelenin uygarlığa kattığı ögeleri hor görmemeliyiz. Üzerinde bunca emeğimiz olan demokrasiyi önce burjuvaziye armağan etmek, sonra da "madem burjuvadır, o halde kötüdür" tavrına girmek bana hiç mantıklı görünmüyor.

Burjuvazinin demokrat olmak zorunda olmadığını söylerken Türkiye'deki duruma göz atmakta yarar var. Bu toplumun tarihi boyunca burjuvazinin sınıf olarak demokratik bir davranışta bulunduğu görülmemiştir. Ancak, bu ülkede varolan ve etkili olan egemen sınıf ve tabakaların zihniyet bakımından en antidemokratik olanı da burjuvazi değildir. Daha doğrusu, yakın zamanlara kadar Türkiye'nin burjuvazisi demokratik ya da antidemokratik olmaya kendisi karar verecek kadar bağımsız ya da yeterince egemen olamamıştır. Ekonomik anlamda güçlenemediği oranda kendine de güvenemeyen bu burjuvazi genel bir korporatist ideoloji içinde varolmayı (bu konu "Korporatizm" bölümünde daha ayrıntılı işleniyor) ve politik kararları başka, görece özerk mercilere bırakmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin demokratikleşmesinde sosyalistlere çok daha fazla iş düşmektedir. Özellikle 12 Eylül döneminde yeterli olmasa da bunun bazı örnekleri görülmüş, demokratik ilkeleri en tutarlı şekilde savunan, demokrasi için mücadele anlamında görülen seyrek örneklerden çoğunu fiilen yürüten, bu olağanüstü durgunluk döneminde kitlelerin demokrasiye ulaşması yolundaki çabaların altına imzasını koyan, sosyalistler olmuştur.

Şu gözlemi yapmakta haksız sayılır mıyım; verili bir toplum kendi tarihî oluşum sürecinde demokratik gelenekler yaratama-

mışsa, o toplumun sosyalist hareketi de kendiliğinden demokratik olmuyor. Birkaç örnek sıralayalım. Sovyetler Birliği'nde kurulan sosyalizmin, otokratik Çarlık yönetimi felsefesinden ve pratiğinden kopamadığı çok sık söylenmiştir. Ayrıca, iktidardan kısa bir süre sonra yeni devletin kademelerini eski bürokratik tabakaların doldurduğu da doğrudur.

Koyu feodal bir gelenek içinde yaşayan ve köylülüğün nüfus içinde ezici çoğunlukta olduğu Çin'de de sosyalizm yeterince demokratik olmamıştır (bir bakıma özel bir fenomen gibi de görünebilen Stalin'in fantastik uygulamalarını taklit etmemiş olmakla birlikte). Özellikle Kültür Devrimi sırasında göze çarpan ve yeni bir kitlesel demokrasi izlenimi veren devasa mitinglerin, gösterilerin büyük ölçüde merkez tarafından ve geleneksel ideolojik mekanizmalar işletilerek gerçekleştirildiği, daha sonraki evrelerde anlaşılmıştır (aynı kalabalıklar bu sefer karşıt sloganları haykırmak üzere seferber edilince).

Doğu Avrupa toplumları aslında birbirlerinden hayli farklı yapıda oldukları halde savaş sonrası üniforma giymişçesine birbirine benzeyen Komünist rejimlere sahip oldular. Şimdilerde, bu ülkelerin sosyalist ya da sosyalizm-dışı muhalif düşünenleri, Doğu Avrupa Komünizminin bu biçimi almasının, bu ülkelerde zamanında sivil toplum kurumlarının oluşmamasıyla bir ilgisi bulunup bulunmadığını araştırıyorlar.

Bu soru bana çok geçerli görünmüyor, bu özel bağlamda. Çünkü örneğin Bulgaristan ve Romanya'nın tarihleri -ve şüphesiz Arnavutluk- böyle bir oluşuma yer vermemişti; ama öbür yanda Çekoslovakya'yı nereye koyacağız? Özellikle Çek halkı demokratik bir siyasi kültüre sahipti ve ayrıca ülke herhangi bir Batılı sanayi toplumundan farksız bir yapıdaydı.

Az önce kendi söylediğim sözle çelişmeyeyim: Verili bir toplum kendi tarihî oluşum sürecinde demokratik gelenekler yaratabilmişse, oradaki sosyalist hareketin de daha demokratik olması beklenir. Çekoslovakya'ya gelince, sanırım iki şeyi belirtmek gerekiyor. Çok önemli bir nokta, bu ülkede kurulan Komünist rejimin yerli bir gelişmenin sonucu olmamasıdır. Savaş sonrası bu ülkelere giydirilen Stalinist üniforma, toplumsal farklılıklara pek aldırış etmiyordu. Buna rağmen zaman içinde -Dub-

çek'le- bir farklılaşma çabası olduğu da doğrudur. Ancak, eklemek istediğim ikinci nokta da şu ki, demokratik geleneğin bir ülkede yerleşmiş olması, onu her türlü totaliter-otoriler baskı rejiminden korumaya yetecek bir garanti değildir. Örneğin Gramsci İtalya'da sivil toplumun oluştuğunu, dolayısıyla Komünist mücadelenin bu olguyu gözönüne alması gerektiğini yazarken ülkede faşizm vardı (belki gene aynı sivil toplum oluşumu nedeniyle, bir pleb hareket olarak aşağıdan yukarıya bir kitlesel seferberlik de yaratan faşizm). Burada bir parantez açarak, sivil toplumun her koşulda demokrasi ile özdeş olmadığını da eklemek gerekiyor. Çok somut bir örnek vermek gerekirse, Amerika'nın güneyinde Ku Klux Klan kukuletalarını giyerek zenci avına çıkanlar da teknik anlamda "sivil toplum"un "sivil muhafızları" kategorisine girerler.

Şüphesiz bu son örnekler Çekoslovakya'yı doğrudan ilgilendirmiyor. Ancak, Stalin'in biçimlendirdiği Komintern'in Komünist partileri Komintern'den sonra da bütün dünyada üç aşağı beş yukarı aynı anlayışla hareket ediyorlardı. Savaş sonrasının konjonktüründe sonuçlar farklı çıksa ve diyelim Fransa'da Fransız Komünist Partisi, aynı rahatlıkla iktidar olsaydı, burada yaşanacaklar da Çekoslovak örneğine bir hayli benzerdi. Şimdi tekrar bu bölümün tartışmasını başlattığım gözlemden yeni bir sonuç çıkarmaya geliyorum: demokratik gelenekler kurabilmiş ülkelerde KP'lerin süregiden başarısızlığı, bu partileri sonunda demokratikleşmeye zorlamıştır.

Çünkü insan haklarının pekiştiği ve halkın kendini yönetimde belli ölçülerde söz sahibi hissettiği ülkelerde özgürlüklerin kaybedilmesi en önemli sorundur. Avrupa ülkelerinin halkları kendi toplumlarında varolan Komünist Parti'nin demokratik içtenliğinden kuşku duydukları sürece ve onların gerisinde, sosyalist toplumun başlıca modeli olarak dikilen Sovyetler Birliği'nde olup bitenleri -kimi zaman hayal kırıklığıyla- izledikçe, varolanı, olabileceklere tercih ettiler. Şimdi Sovyetler Birliği çok önemli, ama sonuçlarını tahmin etmesi güç bir değişim içinde; Avrupa'nın Komünist Partileri de daha önceden ciddi değişimlerden geçtiler, ama bu onları daha güçlü bir konuma getirmedi. Buna şimdiden **bir sonuç** gibi bakmak acelecilik olur. Görünen o ki bütün

dünyada sol bazı önemli değişimlere gebe. Bu değişimlerin sonuçları alındıkça, bütün ülkelerin siyasî ortamlarında yeni saflaşmaların oluşacağını tahmin edebiliriz. Ancak, genel bir gelişme çizgisi şimdiden saptanabilir sanıyorum: bilinen sosyalist ülkelerdeki değişimleri "kapitalizme dönüş" gibi yorumlama eğilimi gösterenler olsa da, bence asıl önemli sorun sosyalizmin çoğulculuğa geçme zorunluğunu kavramış olmasıdır. Bu kavrayışta bir etmen, sosyalist iktidarların kendi açmazlarını teşhis etmesiyse, bir başkası da eleştirel Marksizmin (ardında devlet değil, yalnız akıl gücü olduğu halde) çabaları olmuştur. Etmenler ne olursa olsun, sosyalizmin sorunlarını çözmeye başlayacağını ve dünyanın geniş emekçi kitleleri için olması gereken alternatifi yeniden oluşturacağını beklememizi mümkün kılacak pek çok neden var.

Bütün bunlardan sonra yeniden sivil toplum konusuna gelebiliriz. Dediğim gibi, benim açımdan sorun, burjuva anlamında bir sivil toplumun oluşması ile ilgili değil. İnsanlık tarihinde ulaşılmış her olumlu aşama gibi bu tür demokrasi de saygıya değer şüphesiz; ama ulaşılacak daha ileri aşamalar da vardır ve sosyalizm buralara ulaşmanın aracı olmaya adaydır. Eşitlik ve özgürlüğe daha sağlam temeller sağlanmadan, daha olumlu bir toplum hayatına geçmek düşünülemez. Böylece, sosyalizm, kendi içinde demokratik, kendi dışına karşı da anlayışlı ve hoşgörülü olmak zorundadır. Sosyalizmin, somut bireyler ve grupların daha fazla eşitlik ve özgürlük taleplerini ciddiye alması, sosyalist örgütün bu gibi taleplere açık olması gerekir. Dolayısıyla, bu bağlamda tanımlanmış bir sivil toplum kavramına karşı çıkmak, sosyalizmin demokratik olmasına karşı çıkmak, yani merkeziyetçi, otoriter, bürokratik yöntemlerden yana olmak demektir. Böyle düşünenler de olabilir — nitekim vardır. Ama hayalî "sapmalar" icat edip onlara sövmektense, düşündüklerini açıkça ortaya koymalarında da yarar vardır.

Türkiye'de hukuk(*)

Bu bölüme, böyle bir yöntemden genellikle hoşlanmadığım halde, kişisel bir anıyla başlamak istiyorum. Çünkü burada anlatmak istediğim şeyleri düşünmeye başlamam, herhangi bir teorik incelemenin değil, sözkonusu olayın çaktığı bir kıvılcımın sonucuydu.

Bundan üç yıl kadar önce, iş hukuku üstüne bir konferans dinliyordum. Konferansı veren konuyu gerçekten çok iyi bildiği için, birçok ayrıntıya giriyor, belirli durumlarda izlenen hukuk prosedürlerini, ne zaman hangi içtihatlara başvurulacağını, uyuşmazlıkta gidilecek mercileri anlatıyor, son derece karmaşık "**emsaller**" gösteriyordu. Hukuktan hiç anlamayan bir insan olarak, bu giriftlikten büsbütün etkilendim. Bütün bu kurallar, maddeler, prosedürler, merciler v.b. yalnız karmaşık bir **sistemin** değil, aynı zamanda karmaşık bir **tarihin** ürünü olmalıydı. **Sistem**, herhangi bir zaman dilimi içinde bir yapının işleyişini gösterir ve gerisinde yatan **tarihi** gizler. Ama burada, geride yatan hatırı sayılır bir tarih olduğunu anlamak o kadar güç değildi.

Konferansı dinlerken, Türkiye'de yalnız iş hukuku alanının değil, başka pek çok alanın böyle girift olduğunu düşündüm. Belki "hukuk" demek de gerekmez başlangıçta ama çeşitli kurallar, yönetmelikler, tüzükler, koca bir "mevzuat", yani işleyişte çıkan herhangi bir pürüzün sonunda "hukukî" bir merciden çözülmesini gerektiren birçok madde, insan bedeninin sinir sistemi gibi sarmış toplumsal hayatımızı. İnsan her gün böyle yeni

(*) Bu bölüm 4-9 Mayıs 1982'de Cumhuriyet Gazetesi'nde tefrika olarak yayımlanmıştı. Doğrudan-doğruya 12 Eylül rejiminden esinlenen bir yazıydı. Batılı "sivil toplum" ya da Üçüncü Dünyalı azgelişmiş toplumdan farklı olarak "bürokratik toplum" özelliklerini incelediği için bu kitaptaki sivil toplum konusunu biraz daha somutlaştırmış oluyor.

kurallar öğrenebiliyor. Sözgelişi, telefon sahibi olma sıranız gelince idare bir telefon getirip bir odaya koyuyor ya, sonradan telefonu evin başka bir odasına taşımanız yasakmış. Bunlar öyle kurallar ki, iş edinip araştırmadıkça, gerçekten var olup olmadığını da bilemiyorsunuz, gerçekte niçin böyle bir şeye gerek görüldüğünü de anlayamadığınız gibi.

Bu tür kuralların çokluğu bakımından başka ülkeleri geride bırakıp bırakmadığımızı düşündüm. Ama böyle soyut bir karşılaştırma yapmak imkânsız. Aslında her ülkede, yazılı yasa metinlerinde, geçmişten kalma ve çoğu uygulanmayan, bazıları gerçekten komik maddeler bulunur. Bürokrasinin azlığıyla tanınan ülkelerde de vardır böyle şeyler. Dolayısıyla başka ülkelerin hukuki ya da bürokratik sistemleriyle bir karşılaştırma yapılacaksa, bu incelemeyi niceliğe dayalı ölçülerle yürütmek anlamsız. Sistemin genel yönelimini görmek önemli. Yürürlükteki mevzuatın **"homojenlik"** ya da **"heterojenlik"** derecesini görmek önemli v.b.

Gene o konferansta, kendine göre bir özelliği olduğunu bildiğim sistemimizi, "demokrasi" ve "diktatörlük" gibi somut kavramlar bağlamında düşünmeye çalıştım. Çünkü, sistemin ardında yattığını sezdiğim tarih, böyle bir soruyu hemen akla getiriyordu. Oldukça düz ve basit bir mantıkla, şöyle düşündüm:

"Girift bir hukuk sistemi, mantıken, diktatörlükle bağdaşmayan bir şey. Örneğin İdi Amin'in Uganda'sında herhalde girift bir hukuk sistemi olamazdı. Eskaza, geçmişten kaldığı için kâğıt üstünde öyle bir sistem olsa bile, ciddiye alınamazdı, uygulanamazdı. Günümüzün azgelişmiş ülkelerinin diktatörlüklerinde, diktatöre ayakbağı olacak bir hukuki sisteme ne gerek vardır, ne de varlığına izin verilebilir. Öte yandan, diktatörün normal olarak müdahale etmediği sivil hayat alanlarında, topluluğun kendi karşılıklı ilişkilerini düzenlemek için başvurduğu, büyük ihtimalle göreneksel değer ve kurallara oturan bir yarı-resmî hukuk olabilir."

İş hukuku gibi bir alanda, Türkiye'de böylesine karmaşık bir yapı kurulmuşsa, demek yığınla iş anlaşmazlığı hukukî mercilerde görüşülmüş ve böylece ortaya organik denebilecek bir ilkeler yumağı çıkmış. Başka bir söyleyişle, hiç değilse **biçim** olarak,

"keyfî" olunmamaya özen gösterilmiş.

Peki ama, hukuk giriftse, kurallar çoksa, bürokrasi de çoktur. Bürokrasi, **"demokrasi"** anlamına gelebilir mi?.. Gelmediğini Türkiye kadar başka toplumlardan da biliyoruz. Ayrıca, iyice düşünüldüğünde, **"karmaşık bir hukuk sistemi"** ne demek?.. Yazılı yasa metinlerin sayısı bakımından Türkiye'den aşağı kalmadığını tahmin ettiğim Fransa'da mı, yoksa **yazılı** tek bir anayasa metni bile olmayan İngiltere'de mi hukuk sistemi daha karmaşık?

Anlaşılan bu kadar yüksek bir soyutlama düzeyinde bu sorulara cevap bulmak mümkün olmayacaktı. Ama konuya da kafamı takmıştım bir kere. Üstünde düşünülürse, Türkiye'nin dünyadaki özgüllüğüne ilişkin bazı ilgi çekici sonuçlara varılabileceğine inanmaya başlamıştım. Meslekten yetişme bir toplumsal bilimci olmadığım, hele hukuk konusunu hiç bilmediğim için, böyle bir sorunu inceleme uğraşında hiç de avantajlı durumda değildim (hâlâ da değilim).

Bu yüzden aklıma gelen düşünceleri hukukçu arkadaşlarıma danıştım. Ayrıca, başka ülkelerin hukuk sistemlerine karşılaştırmacı bir gözle bakmak da zorunlu olduğu için, yabancı toplum bilimci arkadaşlarımla konuştum. Sonunda, bir rastlantı eseri iş hukuku konferansı sırasında düşünmeye başladığım şeylerin büsbütün havada kalmadığına karar verince, bunları yazmaya giriştim.

Sonuçta, kimsenin düşünmediği özgün buluşlar filan yapmış değilim. Sadece, bilinen bir tarihe, biraz değişik bir perspektiften bakmış oldum (dolayısıyla belirli bir yöntemle sonuçlandırılmış bir işlemin, başka düzeyde bir sağlamasını yapmak gibi bir şey). Türkiye'nin genel tarihine, hukukun içinde tuttuğu yerden bakarak çıkardığım sonuçları, özgül olarak da bilim ve sanata, kültürümüzün genel yapısına uygulamaya başladım. Böyle soyut olarak söylendiği zaman arada bir ilişki görmek pek kolay olmamakla birlikte, hukukun Türkiye'deki işlevinin incelenmesiyle, onunla kültürün analizi arasında bazı çok somut bağlantılar kurulabileceğine inanıyorum.

İlkin, "genel olarak hukuk" kavramından başlayalım. Her konuda olduğu gibi bu konuda da şimdiye kadar çok çeşitli ve

farklı tanımlar yapılmış. Bütün bu tanımlara meslekten bir hukukçu gibi karışıp kendi özel açıklamamı yapmam imkânsız. Ancak, konuya yaklaşımdaki temel anlayışlar arasından bir seçme yapabilirim ve bazı genellemeler üstünde durabilirim. Konuya bu uzaklıktan bakılınca, hukuku toplumun ortadireği, ya da temeli gibi kabul eden anlayışlarla (bunların arasında birçok ayrım olabilir; ortaklık, konuya verdikleri önemde), hukuku toplumun bir başka yerinde belirlenmiş gerçekliklerin **"yansı"**sı, **"gölge"**si vb. olarak gören anlayışları seçebiliyoruz. Birinci yaklaşım tarzına genel olarak idealist, ikinciye de genel olarak maddeci diyebiliriz.

Başka ayrıntılara girmeden, tanımlamanın daha ilk adımında ve bu soyutlukta, kendi hesabıma iki yaklaşıma da katılamıyorum. Katılmayışımın nedeni öncelikle şu: her ikisi de, toplumsal ilişkiler ve onların hukukî anlatımı arasında tam bir örtüşme olduğu varsayımına dayanıyorlar (ya da, pratikte bazan kural bozulsa bile, ideal durumda böyle olması gerektiğini düşünüyorlar).

Birinci görüş, zaten hukuka her şeyin üstünde bir öncelik tanıdığı, toplumun hukuk kurallarına göre işlemesini öngördüğü için, **ideal toplumu**, **"ideal hukuk"**a göre işleyen toplum olarak tanımlaması doğal. Bu anlayışa göre, hukuk toplumsal ilişkilerin tam ve gerçek bir anlatımı olamıyor ya da toplumsal ilişkiler hukukun öngördüğü düzenleme içinde işlemiyorsa, ortada bir yanlışlık, bir bozukluk olmalıdır. Dolayısıyla, toplumsal ilişkilerle hukuk arasındaki uzaklık, uzaklaşma, teorik olarak, ortadan kaldırılabilir bir şeydir ve ortadan kaldırılması gerekir.

Bu anlayışın hukuka bir çeşit **kutsallık"** yüklediği açıktır. İkinci anlayış ise, tersine, hukuk kurumuna kendi başına pek fazla bir önem vermiyor, çünkü hukukun toplumda belirleyici olduğuna inanmıyor. Bu anlayışa göre hukuk toplumsal hareketliliğin lokomotifi değil, tersine, belki de katarın son vagonu. Buna göre hukuk bir çeşit **"onaycı"**dır. Toplumun başka bir düzeyinde, ekonomide veya politikada bir şeyler olur, belirlenir; hukuğa da, bu belirlenmiş olaya onay imzasını atmak kalır. Bir anlamda, toplumsal olaya **"doğru biçim"** verir hukuk, işlevi budur (bir dilekçe yazmanın doğru, yani **"resmî"** bir biçimi olması anlamında).

Görüldüğü gibi her iki anlayışta da, hukuk kuralları ile toplumsal ilişkiler arasında oldukça kolay bir **"birbirine tercüme edilebilirlik"** bağlantısı var. Birinci anlayış zaten toplumun **"ideal"**, **"mükemmel"** dilini ortaya koyuyor ve ondan sonra toplumun bu dilde konuşmasını istiyor. Hani, Paris Fransızcası gibi bir şey. Toplum bu ideale uyamadığı, istediği halde yetişemediği durumlarda, belki Marsilya Fransızcası gibi davranmış oluyor. Ama bu iki **"şive"** arasında aşılmaz bir uçurum yok, Marsilyalının da Parisli gibi konuşmayı öğrenebilmesi gibi sadece bir **"yetkinleşme"** farkı var.

İkinci anlayış ise hukuk diline bir çeşit kuş dili gibi bakıyor. Bu kez toplumsal ilişkiler düzeyinde yaşamakta olan gerçek dilin, bir koda göre değiştirilmiş, çarpıtılmış biçimi. Gerçek ilişkilerin **"kamuflajı"** olma işlevini gördüğü için böyle bir **"şifre"** niteliği taşıması zorunlu.

Fakat iki görüşe göre de toplumsal ilişkiler hukuka, hukuk da toplumsal ilişkilere kolayca çevrilebiliyor; özel kodları bildikten sonra, birine bakarak öbürünü **"deşifre"** edebiliyorsunuz. Benim katılmadığım da bu zaten. Hukuk dilinin böyle cam gibi saydam olduğunu, içinden bakıldığında ardında yatan ilişkileri olduğu gibi gösterdiğini sanmıyorum.

Ama büsbütün mat da değil: yani, bazan da belli bir gözlük gibi, bir olayı daha net görmenize yardımcı olabiliyor. Sorun sanırım şurada: hukuk ve toplumsal ilişkiler, her zaman bire bir uyuşmayan; kendi özerk gerçeklik âlemleri olan, görece farklı yapılar. Dolayısıyla biri öbürünün **mekanik bir yansıması** değil. Bu iki gerçeklik düzeyinden birine bakıldığı zaman öbürünü otomatikman çıkarsamak da mümkün değil; başka bir söyleyişle, toplumsal ilişkileri analiz edip, **"öyleyse burada hukuk şöyle olmalı"** denilmediği gibi, hukuka bakıp **"burada şöyle toplumsal ilişkiler vardır"** da denilemiyor.

Aynı anda ikisine birden bakmak, iki gerçeklik düzeyinin birbirine yaklaştığı ve birbirinden uzaklaştığı noktaları saptamak gerekiyor. Ancak bununla, bu yaklaşma ve uzaklaşma mantığını çözmekle **"saydamlıkların"** ve **"matlıkların"** sistemini çıkarabiliriz: niçin tam şurada **"saydam"**, neden tam da burada **"matlaşıyor"** vb.?

Şu halde, hukuk üstüne genel olarak söylenecek şeyler zaten görece azdır. Çünkü hukuk gerçek anlamda bir **"bilim"** de değildir: şöyle ki, bakmak zorunda olduğu alan belirli, değişmez bir nesnesi olan bir varlık alanı değildir. Ayrıca hukuk kendisi de, hukuk ideolojisinin bütün kalıcılık iddialarına rağmen, son derece değişkendir. Kimyasal bir element gibi, fiziksel bir devinim gibi, çok değişik çevreler içinde bakıldığı zaman bile kendi öz kimliğini belli eden, açığa vuran, tanımlanabilir bir nesnesi yoktur. Üstelik, ister istemez, bir ölçüde normatiftir.

Ne idealist görüşte olduğu gibi toplumsal ilişkilerin ilk nedeni, ne de mekanik maddeci görüşte olduğu gibi onların sonucudur. Bir dolayım, bir ara kademedir, politika ile toplumsal ilişkiler arasında. Toplumsal ilişkilerin bürünebileceği biçimleri de, politik pratiklerin alabileceği biçimleri de sağladığı ölçüde belirleyicidir. Ama sağlayabileceği biçimler yelpazesini kurmakta da bu iki yapıya bağımlıdır.

Ayrıca, hukuk bir teori ve bir pratiktir. Teori olarak az çok evrensel ilkeleri, deneyimleri, bütün bunlardan oluşan bir ideolojisi vardır. Kendi varolduğu alanda, bir açıklama tarzıdır. Aynı zamanda somut ve kurumsal bir varlığı vardır. Uygulayıcı kadroları, çeşitli mahkemeleri, ceza kurumları ve **"ritüeller"**iyle.

Tarihin belirli dönemlerinde, hukukun teorisi ile pratiği arasında bile göze batan ayrımlar ortaya çıkabilir. Bütün bu nedenlerle hukuk, bir hukuk tarihi biliminin ya da bir sosyoloji biliminin nesnesi olabilir. Kendisinin dünyaya bakışı bilimselleşebilir. Ama kendisi bilim değildir; çünkü toplumda oynadığı rol gereği -felsefe gibi- şu ya da bu biçimde **"partizan"** olmak durumundadır. Somut pratik çerçevesi içinde birtakım çıkarların kutsayıcı biçimi olarak partizandır, ama bu biçimlere evrensel geçerlik kazandıracak genel ilkelere başvurduğunda gökyüzüne yükselmeye çalışır.

Dünyaya hukuk teorisi metinlerinden, hattâ daha pratik düzeyde yasa metinlerinden bakıldığında, "tarih - dışı" denebilecek bir yapıyla karşılaşırız. Bu gibi metinlerde, bir ilkenin, bir prosedürün varlık nedeni, tarihî gerekçelerle açıklanmaz.

Sözgelişi herhangi bir ülkede ceza yasasına konan bir kısıtlama, orada düzen somut olarak böyle bir tehditle karşılaştığı için

konmamıştır sanki o metne. Mantıken, ya da insanlık böyle gerektirdiği ya da adalet öyle emrettiği için oradadır. İşlevi gereği hukuk, toplumun somut toprağından doğduğunu gizleyip, topluma gökten indiği izlenimini vermeye çalışır.

Maddeci görüşün eleştirdiği de budur zaten. Ve bu tepkisel eleştiri, hukukun bu "**evrensellik**", zamandan ve mekandan bağımsız genel geçerlilik iddiasını bir "**aldatmaca**" gibi görme eğilimindedir. Oysa gerçekten, bu evrensel dil, hukuğun varolması için zorunludur ve sanıldığı gibi "**formel**" bir gösterişten ibaret değildir.

Hukuk, çok istisnaî dönemler dışında, toplumda kendinden başka "**adalet**" kavramına yer veren disiplin ve ideolojilerle bağ kurmak, onlara bağımlı olmasa da onlardan etkilenmek durumundadır: Bir yandan din, ahlâk gibi geleneksel ideolojilerle, bir yandan da sosyoloji ve psikoloji gibi bilimlerle.

"**Formelliği**" varoluşunun koşuludur: çünkü bir yargıyı "**orman kanunu**" olmaktan çıkarıp "**hukuk**" haline getiren şey bu "**formel**" niteliktir. Nitekim, hukukun fiilen geçersizleştiği konjonktürlerde ilkin bu "**formel**" nitelik askıya alınır ve yerine "**formel**" sayılamayacak kadar dolaysız bir kasıt taşıdığı herkesçe anlaşılan hükümler konur. Böylesi hukuk değil, hukukun parodisidir.

Hukukun zamandan ve mekândan bağımsız geçerlilik görünüşüne dönelim. Örneğin Fransa Anayasası, kendini Fransa'nın somut tarihinden bağımsız bir varlık olarak ortaya koyar. Oysa, Anayasaların dayanağı olan somut "**hak**"lar, büyük ölçüde Fransa tarihi içinde belirlenmiştir. Politik kavgaların, sınıf mücadelelerinin, toplumsal çalkantıların ürünüdürler.

Anayasa metninin "**tarih - dışı**" görünümüne rağmen, Anayasa metninde yazılı her sözün en azından 1789'dan beri süregelen somut bir tarihi vardır. Gelgelelim, kimi Anayasalarda toplumsal mücadeleye böyle dolaysızca bağlanamayacak maddeler de bulunur ve bunlar hukukun "**gökten inme**" iddiasına bir ölçüde destek sağlar. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bazı Avrupa ülkelerinde bu doğrultuda hiçbir toplumsal baskı veya mücadele olmadığı halde kadınlara eşit oy hakkı tanınmıştır. Böyle bir örnekte, sözkonusu Anayasa metni, kendi toplumu

içinde geçmiş bir mücadelenin sonuçlarını değil, başka toplumlarda geçmiş mücadelelerin sonuçlarının evrensel hukuk ilkelerine yansımasını içermiş oluyor.

Hukuk, **"hak"** kavramına dayandığına göre, **"hak"** da ideolojik ve politik mücadeleler sonucunda belirlenen bir şey olduğuna göre, bir toplumun hukuk sistemi, o toplumun mücadelelerinden alır eksenini. Fransa bir örnek. Dünyayı değiştirecek önemde bir devrimle modern hayata adımını attıktan sonra, imparatorluk, krallık ve cumhuriyet rejimleri ile bunların çeşitli restorasyonlarından geçmiş bir ülke örneği. Dünyanın ilk büyük sınıf savaşları bu ülkede verilmiş.

Fransız hukuk sisteminin bir hayli **"formel"** karakteri de buradan geliyor olabilir. Çünkü hukukun aynı anda hem yansıttığı hem de gizlediği politik mücadele ne kadar ateşli olmuşsa, sistemin de o kadar formelleşmesi doğaldır.

Öte yandan, İngiltere Anayasa hukukunun neredeyse **"laubalilik"** ölçüsünde gevşediği bir sınıfsal uzlaşmanın, aristokrasi ile burjuvazinin yönetimde uzlaşmasının sonucudur. Uzlaşma pratikte geçerli olduğu, tarafları gerçekten bağladığı ölçüde, kâğıt üstüne ayrıntılı kurallar koymak gereksizleşmiştir.

Amerikan Anayasasının tarihi de olaysız değildir. Avrupa ülkelerine oranla tarihi bir hayli yeni başlamakla birlikte, önemli dönemeçlerden geçmiş bir ülke Amerika. Burada, İngiltere'den de Fransa'dan da farklı mücadele tipi, tarihte olduğu kadar hukukî yapıda da gösterir kendini. Politik çatışmanın ekseni burada Avrupa'daki gibi sınıf mücadelesinden çok, merkezleşme zorunluğu ile toplumun merkezden gelen denetime karşı duyduğu geleneksel tepki arasındaki gerilimden kaynaklanır. Nitekim Amerikan Anayasasının asıl metni oldukça kısadır: **"düzeltmeler"** (amendments), daha sonraki mücadelenin yansımaları olarak, daha büyük ağırlığa sahiptir pratikte. Aslında federal devlet, bugün bile, Avrupa ülkelerinde olduğu gibi toplumu fethedememiştir Amerika'da.

Sözün kısası, hukuk sistemleri, özellikle de anayasalar, kendilerine, kendi özel dillerine özgü bir anlatımla, bir toplumun tarihi içinde nasıl oluştuğunu, bu oluşumun çatışmalarını, kuruculuğu birinci derecede üstlenen toplumsal gücün (varsa müttefik-

lerinin) niteliklerini, amaçlarını gösterirler.

Maddeci görüşü savunanlar, hukukun genellikle tutucu bir işlevi olduğunu söylemişlerdir. Bu iddia ana çizgileriyle yanlış sayılmaz. Çünkü hukukun temel işlevlerinden biri, toplumda kurulmuş ilişkileri korumaktır. Varolan toplumsal ilişkilerle özdeş değildir, ama onları, yukarıda anlatmaya çalıştığım **"Formel"** yöntemle, çeşitli tikel olayları kapsamına alabilecek bir genellik içinde, kurallaştırmaya çalışır. Bir uygulama düzenliliği, bir standartlaşma yaratmak zorunda olduğu ölçüde, işlevi de tutucudur.

Gelgelelim, bu önemli görevine bakarak hukukun, her zaman tutucu olduğunu söylemek de yanlış olur. Çünkü bir toplumda ilerlemeyi, en azından değişmeyi amaçlayan çeşitli reformlar da er-geç hukukta yansımak durumundadır ve çok zaman alınan yasal tedbir, değişme veya ilerlemeye öncülük eder. Bu bakımdan yasal uygulama belirli durumlarda tutucu değil, ilerici bir işlev de görebilir ve görür.

Türkiye'de hukuk tarihine, var olan ilişkiler üzerinde koruyucu, ya da değiştirici etkileri açısından bakmak sanırım ilginç olacaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son demlerine kadar hukuk alanında radikal bir değişim görülmedi, ya da gerçekleşen değişimler radikal gözükmedi.

Zaten Hanefi mezhebi, İslâm çerçevesi içinde, padişaha oldukça pragmatik uygulamalar yapma imkânını tanıyordu. Büyüyen, genişleyen İslâm devletlerinin bu mezhebi seçmelerinin nedeni de zaten bu imkânları sağlamasıydı. Ancak, dünyayı genel olarak **"değişme"** kavramı ekseninden bakma alışkanlığını pek fazla edinmeyen Osmanlı Devlet adamları, özellikle ondokuzuncu yüzyılda ve özellikle Batı'dan gelen etkilerle, bir dizi değişikliğe zorlanmışlardı.

Padişahın geleneksel mutlakiyetçiliği bu dönemde, içten ve dıştan muhalefetle karşılaştı (tabiî her zamanki gibi, daha güçlü olan **"dıştan"** gelendi). İçeride **"kul"**ların birdenbire **"hak"** isteyen **"yurttaşlar"** olarak ortaya çıkmaları meşrutiyet taleplerine yol açtı. Böylece, içteki toplumsal muhalefet Batı'dan gelen **"anayasa"** (kanun-u esasi) kavramı çevresinde odaklaşmaya başladı.

Ama bu kavramın da Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkışı içselden çok dışsal dinamiklerin bir sonucudur. Reşit Paşa'nın Avrupalı devlet adamlarıyla vardığı anlaşmalardan kaynaklanmış ve ilk anayasal metin sayabileceğimiz Tanzimat Fermanı (1839), içeriden herhangi bir talep olmaksızın yukarıdan aşağıya ilan edilmiştir. Buna göre padişah, kendi yetkilerini sınırlamayı kabul etmektedir, ama bunu kendisi yaptığına göre, istediğinde gene kendisinin geri alabileceğini düşünmek pek güç olmasa gerekir.

Tanzimat Fermanı'nın dışsal dinamiği içindeki "**kritik**" bölümlerin niteliğinden anlaşılmaktadır. Hıristiyan uyrukları ilgilendiren bu bölümler, fermanın genel belirsizliği yüzünden yürürlükteki ilişkilere aydınlık getiremedi ve 1856'da Islahat Fermanı ile pekiştirilmeleri gerekti. Bu ikinci ferman, böylece birincisi gibi yönetimin hak ve yetkilerini belirlemekten çok, azınlıkların konumunu tanımlayan bir belge oldu. Tipik bir "**Osmanlı uzlaşmacılığı**" ürünü olduğu için de ilgilendirdiği taraflardan hiçbirini memnun etmedi.

Bu bakımdan Islahat Fermanı, toplumdaki gelişmelerin gerisinde kalan, onlara doyurucu bir "**resmî biçim**" vermeyi başaramayan bir metin olarak yorumlanabilir. Zorlayan koşullara karşı, bazı tavizler vererek geleneksel yapıyı koruma amacını gütmektedir. Öte yandan istemeden de olsa, değişime kapıyı açmak durumunda kalmıştır.

Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde hukuk, toplumsal gelişmenin gerisinde gitti. Zorunlu kalındıkça, yeni "**kanunname**"ler çıkarılarak çağdaş dünyanın gereklerine uymaya çalışıldı. Fransa'dan çeviri yoluyla alınan Ticaret ve Oda Kanunları bu tutumun bir yanına örnektir. Karşı - örnek ise, Cevdet Paşa'nın elinden çıkan Mecelle, yani o günün medeni kanunudur. Bunun farklılığının nedeni, Cevdet Paşa'nın çeviri yoluyla kanun yapmayı reddetmesi ve İslam geleneğinin modern yorumunu yapmaya girişmesidir. Bu iki tutum, Osmanlı Devleti'nin son döneminde iyiden iyiye yüze vuran bir çatışmayı yansıtır ki, bunun uzantıları Cumhuriyet döneminde daha büyük güç kazanmıştır.

Sorunu şöyle özetleyebiliriz. Osmanlı Devleti, geniş bir imparatorluk kurduğu ölçüde, egemenliği altında bulunan değişik di-

ni ve etnik gruplara bağlı toplulukları bir arada yaşatacak kurallar oluşturmak zorunda kalmıştı. Osmanlı tarihi, bu konuda oldukça geniş bir hoşgörünün örnekleriyle doludur. Bu hoşgörünün kaynağı şüphesiz Aydınlanma Çağının laikleşmiş ilkelerinden çok farklıdır.

Öte yandan, Osmanlı Devleti kendisi gelenekçi olduğu ölçüde, egemenliği altındaki toplulukların da kendi iç ilişkilerini geleneklerine göre düzenlemelerini hoşgörmüş, hattâ teşvik etmişti. Böylece, Osmanlıların **"millet sistemi"** (burada **"millet"**, daha çok **"cemaat"** anlamına gelir) ortaya çıkmış oldu. Dışadönük olarak Osmanlı Devleti'ne bağlı, onun buyruklarını yerine getiren topluluklar kendi içedönük hayatlarında, kendi dinlerinin, gelenek ve göreneklerinin doğrultusunda yaşayabildiler.

Osmanlı Devleti'nde bilinçli bir teoriden çok pragmatik bir zorunluğun sonucu olarak ortaya çıkan bu anlayışın belli bir liberallikle birlikte, belli bir çoğulculuğu da içerdiği kolaylıkla gözlemlenebilir. Böyle bir uygulamanın temelinde, her dini ya da etnik topluluğun kendine göre gelenekleri olduğu ve bunlara uygun biçimde yaşamak isteyeceği anlayışı yatar. İşte Cevdet Paşa da böyle bir anlayışla, Batı toplumlarından çevrilme bir medeni kanuna yanaşmıyor, sivil hayatın geleneğe göre düzenlenmesini istiyordu.

Osmanlı Devleti'nin liberalizmi bir imparatorluk kozmopolitizminden çıkıyorsa, Batı'nın hümanist düşüncesi, bilimsel uyanışı, ampirist felsefesi ve gelişen ekonomisi sonucunda bir başka liberalizm tipi doğmuştu. Ancak, Aydınlanma Çağının damgasını da taşıyan bu yeni liberalizm, insan aklının belirli bir yorumuna ve tanımına dayanıyordu. Bazan bir olgu, bazan da erişilecek bir hedef gibi görünen bu akıl, evrenseldi. **"Aydınlanma"**, denilen de zaten bu evrensel akla varmaktan başka bir şey değildi.

Çoğu Osmanlı aydını Batılılığı Fransa'dan öğrendiği, Aydınlanmanın bu radikal biçimi de en çok Fransa'da yaygın olduğu için, yeni yetişen pek çok Osmanlı aydını, en parlak örnekleri Batı'da görünen bir evrensel akla ulaşmayı, tasavvur edilebilecek en ileri hedef gibi görmüşlerdir. İşte Mecelle'den önce Fransızca'dan çevirdikleri Ceza veya Ticaret Kanununu kabul eden

Osmanlı aydınları bu ikinci kategoriye giriyordu. Aklın yolu bir olduğuna, bu akıl asıl semeresini Batı'da verdiğine göre, Batı'daki aklın ürünlerini aktarır, böylece buradaki hayatın da akılcı ilerlemesini sağlardık.

Osmanlı devleti ayakta kaldıkça, bu türlü düşünen aydınlar yetişti, ama, bunlar hiçbir zaman tarihin akışını köklü bir biçimde değiştirme fırsatı bulamadılar. Bu radikalizm ancak, Cumhuriyet'ten sonra pratiği etkileme imkânına kavuşacaktır. Osmanlılık, her konuda uzlaşarak yaşamaya devam etti. Özet olarak denilebilir ki, Osmanlı devlet yapısı ondokuzuncu yüzyılda bile radikal bir biçimde değişmemek için direnmekle birlikte, değişmekten kaçınamadı ve hukuk değişimin gerçekleştiği alan olmasa da, perçinlendiği, onaylandığı, resmiyet kazandığı alan oldu. Özellikle politik sorunlar, politik olmaktan çok hukuki terimlerle tartışıldı. Ekonomi, tamamen hukuki terminolojinin örtüsü altında kaldı.

Cumhuriyet dönemine geldiğimizde, hukukun işlevi, Osmanlı Devleti'nin tersine, **"ilerici"** bir nitelik kazanır. Ancak burada, **"ilerici"** nitelemesini dikkatli tanımlamak gerekir. Bu deyimle, **"Toplumu daha ileri olduğuna inanılan bir başka toplumsal düzen doğrultusunda değiştirme"** tavrını kastediyorum. Bu tavır, az önce değindiğim Aydınlanma Çağının **"evrensel insan aklı"** inancına dayanıyordu.

Medeni Kanunu onaylanmak üzere Meclise sunan Adalet Bakanı Mahmut Esat bu inancı şöyle dile getirir: **"Unutmamak lazımdır ki Türk milletinin kararı muasır medeniyeti bila kayd ü şart tekmil prensipleri ile kabul etmektir. Bunun en bariz ve canlı delili inkılabımızın kendisidir. Muasır medeniyetin Türk camiasiyle kabil-i telif olmayan tarafları görülüyorsa bu, Türk milletinin kabiliyet ve istidadındaki noksanından değil, onu fuzuli bir surette ihata eden kurun-u vustaî teşkilât ve dinî müdevvenat ve müessesattandır."**

Mahmut Esat, tipik bir Türk aydını olarak, **"Türk milletinin kararı"**nın gerçek sözcülüğünü yaptığından hiç şüphe etmeksizin konuşuyor. Mahmut Esat'a göre **"Adliye Vekâleti en yeni ve en mükemmel olan İsviçre Kanun-u Medenisini milletimizin şimdiye kadar bağlı kalan vasi zekâ ve kabiliyetini tatmin**

edecek ve ona hakiki bir cevelangâh ve bir saha olabilecek bir eser-i medenî olarak görmektedir."

Yani, Türk milleti de İsviçre'nin Medenî Kanununda içerilen **"evrensel insan aklı"** mertebesine erişebilecektir: bunun tek engeli, ortaçağdan kalma, dinî kurumlardır. Bu engeller laikleşmeyle ve modern bir **"kanun-u medenî"** ile ortadan kaldırılınca, Türkiyeli insanlar da İsviçre'dekiler gibi yaşayabilecektir.

İnsanların dört kadınla evlenebildiği bir toplumda İsviçre'den alınan Medenî kanun şüphesiz büyük bir yeniliktir. Aynı şekilde, ceza kanunu da eski zihniyete hiç uymayan çağdaş bir biçimde, suçu ve suçluyu tanımlar. Bu alana, o zamana kadar bilinmeyen yeni bir sistematik bakış biçimi getirir. Bu gibi kanunların ötesinde, başlı başına Anayasa, toplumsal ilişkileri kökünden değiştirme potansiyeline sahip, yeni bir toplum yaratma amacını güden bir varlıktır. Özellikle Anayasa, bir de kişilerarası ilişkileri, dolayısıyla sivil hayatı düzenleyen Medenî Kanun, toplumda varolan ilişkileri değil, kurulması istenen ilişkileri içermektedirler. **"İlerici"** karakterleri bundan kaynaklanmaktadır.

Yirminci yüzyılda dünyada aşağı yukarı bütün ülkeler, bu arada Türkiye'den çok daha geri yapılara sahip olan yeni bağımsızlaşmış devletler, ülkelerini Batı'nın evrenselleştirdiği standartlara uydurmak gereğini duymuşlardı. Bunu yapmak için hukuki yapılarını dünya koşullarına benzetmeleri gerekiyordu.

Ancak, sözgelişi çeşitli Afrika ülkelerinin hukuk sistemlerine baktığımızda, genellikle heterojen bir yapı ile karşılaşıyoruz. Özellikle İngiliz egemenliğinden çıkan yeni ülkelerde geleneksel kabile ilişkileri modern hukuka da yansıyor (Fransız yönetimi Aydınlanma radikalizmine daha çok prim tanıdığı için gelenekselliğe önem vermemişti). Modern devletin bir önemli sorunu, çeşitli kabileler arasında çıkabilen uyuşmazlıkları çözmeye yatkın hukuk ilkeleri bulmak. Bu alanda da, geleneksel teamülleri büyük ölçüde sürdürüyorlar.

Ayrıca, ülkenin bütününü modern bir devlete dönüştürmek için, bu sefer geleneğe değil az çok evrenselleşmiş hukuka yaslanan bir yapı kuruyorlar. Bu heterojenlik belirli sorunlar çıkarabiliyor elbette; fakat heterojenliğin nedeni, varolan toplumsal ilişkilerin tanınması, devletin bu ilişkilere saygı göstermesi; Eski

Osmanlı sistemine benzer bir biçimde, özellikle topluluk hayatının kendi geleneksel alışkanlıkları içinde devam etmesine imkân tanınıyor.

Türkiye'de yirmiler ve otuzlar arasında yazılan, çevrilen, yürürlüğe konulan yasalara baktığımızda ise, yirmilerin ve otuzların Türkiye'sini burada pek göremiyoruz. Çünkü bu yasalar olan bir Türkiye'den çok, olması istenen bir Türkiye'yi yansıtıyor. Varolan ilişkiler yasalarda yansımıyor, çünkü bu ilişkilerin değişmesi isteniyor. Hattâ yalnızca bu ilişkilerin değil onları düzenleyen anlayışın, yani dini örgütlenme ilkesinin değişmesi isteniyor.

Gene Mahmut Esat'ın sözlerine bakalım: **"Mecelle'nin kaidesi ve ana hatları dindir. Halbuki, hayat-ı beşer her gün hattâ her an esaslı tahavvüllere maruzdur. Bunun tahavvüllerini, yürüyüşünü hiçbir zaman bir nokta etrafında tesbit etmek ve durdurmak mümkün değildir. Kanunları dine müstenid olan devletler kısa bir zaman sonra memleketin ve milletin matlublarını tatmin edemezler. Çünkü dinler îayetegayir hükümler ifade ederler. Hayat yürür; ihtiyacat süratle değişir, din kanunları, mutlaka ilerleyen hayatın huzurunda şekilden ve ölü kelimelerden fazla bir kıymet, bir mânâ ifade edemezler. Değişmemek, dinler için bir zarurettir. Bu itibarla dinlerin sadece bir vicdan işi olarak kalması asr-ı hazır-ı medeniyetin esasatından ve eski medeniyetle yeni medeniyetin en mühim farikalarından birisidir. Esaslarını dinlerden alan kanunlar tatbik edilmekte oldukları camiaları nazil oldukları iptidaî devirlere bağlarlar..."**

Görüldüğü gibi Mecelle'nin kendisinden, getirdiği hükümlerden çok, temeli tartışma konusudur Mahmut Esat için. Devlet ilkeleri kadar halkın günlük hayatının temellerinin de laikleşmesini savunmaktadır. Toplumda insanlararası ilişkiler dine değil, akla dayalı ilkeler temeline göre düzenlenecektir. Yeni Medeni Kanunun gerçekleştirmesi beklenen şey budur.

Mahmut Esat'ın, Medeni Kanun tasarısını Meclis'e sunarken, **Unutmamak lazımdır ki Türk milletinin kararı muasır medeniyeti bile kayd-ü şart tekmil prensipleri ile kabul etmektir"** dediğini görmüştük. Bu **"Tekmil prensipler"** sözkonusu oldu-

ğunda, Batı'nın demokratik ilkelerinin de kastedildiğini düşünmeye hakkımız olmadı. Batı'daki demokrasiyi anlatmak için sık sık kullanılan bir terim olan **"Sivil toplum"** kavramını biz de benimseyelim şimdi. **"Sivil toplum"**un Batı'daki kökeni ve gelişmesi nedir?

Bu kavramı Türkçe kelime düzeyinde çevirmek için bile yeterli kelimeler bulamıyoruz (bu da kendi başına anlamlı bir olgu, ama buna daha sonra değineceğiz); şimdilik, **"Yurttaşlar topluluğu"** diyelim buna. Böyle bir topluluğun Batı'da ortaya çıkması, şehirlerin oluşumu ile paraleldir. İktidar kaynağını yurttaşların oylarına bağlayan eski Yunan kentlerinden beri örnekleri görülmüş, ama asıl olarak ortaçağda Venedik ve Cenova gibi zenaatkâr - imalatçıların hegemonyasına dayanan ticaret şehirlerinde de ortaya çıkmıştır.

Ortaçağdan sonra bütün Batı Avrupa'da oluşmaya başlayan burjuva sınıfı, feodal senyörlere karşı mücadelesinde kendi hayat alanı içinde feodal, politik iktidara karşı belirli özerklik ayrıcalıkları elde etti. Özellikle de şehirler, şehirlilerin kendilerini yönetmek için kurduğu belediyeler, feodal baskıya karşı liberal sivil toplumun çekirdeklerinin oluştuğu ve geliştiği mekânlar oldu.

Onyedinci yüzyıldaki ilk büyük burjuva devrimlerinden sonra iktidarın kaynağı, **"Mutlakiyetçi krallıkların"** ne kadar meşru oldukları gibi sorunlar, önde gelen bütün büyük düşünürlerin başlıca inceleme alanları haline geldi. Locke, Rousseau, Montesquieu v.b. akılcı bir **"politik iktidar teorisi"** kurmaya çalıştılar. Teokrasiye, mutlakiyetçiliğin keyfililiğine karşı çıktılar. Fransız Devrimi'nden sonra İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin de yayımlanmasıyla, yüzyıllardır süren bir mücadele, bir ölçüde kazanılmış, bazı temel insan hakları evrensele yakın bir yaygınlıkta -çoğu zaman sadece **"resmen"** de olsa- tanınmış, kabul edilmiş oldu.

Bütün bu gelişmelerin anlamı, bireyi devlete karşı korumak, güven altına almaktır. Önce feodalizme, sonra mutlakiyetçiliğe karşı yürütülen mücadele sınıfların, öncelikle de burjuva sınıfının eseri olmakla birlikte, bu mücadele sonucunda ortaya çıkan yeni denge sınıfsaldan çok bireysel terimlerle formüllenmiştir. Burjuva düzeninin özelliği, soyut hukukta kişilere tanıdığı eşitlik-

tir. Böylece kurumsallaşan sivil toplum, özünde, devletin müdahale etmediği alan anlamına gelmiştir. Özel hayatın, kişiler arası ilişkilerin yanısıra, inanç ve düşünce özgürlüğü de, burjuva hukukuna göre devlet müdahalesinden bağışık tutulan bir alandır.

Bu haklar, feodal ya da mutlakiyetçi politik iktidarlara karşı aşağıdan yukarıya yürütülen uzun - süreli bir mücadeleyle kazanılmıştır. Başka bir deyişle, Batı'da sivil toplum, devlete karşı sivil güçler tarafından kurulmuştur.

Bir toplumsal tarih içinde, belirli bir anda varılmış belirli bir evreye baktığımızda, onu, kendi özgün dinamiklerinden ayrı düşünemeyiz. Batı'da kurulan sivil toplum, sivil toplumun kurulması için verilen mücadeleden soyutlanamaz, çünkü o mücadele olmadan o sivil toplum da ortaya çıkamazdı.

Nitekim, gene Batı tarihinin bazı özel yörelerinde olup bitenler, bir toplumsal gelişme sürecinde varılmış bir sonucun, aynı tarihi yaşamayan başka bir toplum tarafından uyarlanmasının ne kadar zor olduğunu kanıtlar.

Buraya kadar "**Batı**" toplumu ve tarihi derken, daha çok İngiltere ve Fransa modelleri üstünde duruyordum. Almanya'nın gelişmesinin bu "**klasik**" sayılan örneklerden bir hayli farklı olduğu çok söylenmiştir. Ulusal birliğini -ve ulusal devletini- klasik örneğe göre çok daha "**yukarıdan aşağı**" ve oldukça geç -1870- kurabilen Almanya, demokratik Avrupa ülkelerine benzer burjuva - demokratik haklar tanıdığı halde, kağıt üstündeki bu "**sivil toplum**" belirtileri bu ülkede gerçekten güçlü bir demokrasi yaratamadı. Hohenzollern Hanedanı'nın son Kayser'i Wilhelm'in yönetimi, sözgelişi İngiltere'nin monarşik yönetimine hiç benzemedi. Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen zayıf demokrasi de dünyanın en güçlü totaliter rejiminin, Nazizm'in kurulmasını önleyemedi.

Bugün bile Almanya, bazı başka Avrupa ülkelerine oranla - klasik örneklerin yanısıra İskandinav toplumları- daha bürokratik, daha baskıcı bir yapıya sahiptir. Bugün demokratikleşmede erişmiş olduğu evrenin sağlamlığı ise, 1870 öncesi tarihinden ya da burjuvazinin aşağıdan yukarıya hareketinin güçlenmesinden çok, yaşanan Nazizm döneminin acı deneylerine dayan-

maktadır.

İtalya da Almanya gibi ulusal birliğini kurmakta geç kaldı. Ama oradaki süreç, Garibaldi'siyle, Carbonari'siyle, Bismarck'ın tepeden inme yöntemlerinden çok daha demokratikti. Ayrıca, ortaçağdan beri İtalyan şehir devletleri, Almanya'daki benzerlerine oranla daha sağlam sivil kurumlar ve gelenekler oluşturabilmişlerdi. Bu nedenle, geç uluslaşma tepkisi İtalya'da da faşizmi getirdi ama, Mussolini'nin diktatörlüğü hiçbir zaman Hitler'inki kadar **"total"**, onun kadar ezici olmadı.

Batı dünyasına Almanya ve İtalya'dan da uzak olan Türkiye, bu dünyanın bir ürünü olan **"muasır medeniyet"**in **"tekmil prensipleri"**ni nasıl kabul edecekti? Eğer **"sivil toplum"** kavramında özetlediğimiz yurttaşlık hakları ve demokratik ilkeler bu **"tekmil prensipler"** arasında tanınıyor, kabul ediliyor idiyse, Türkiye'nin **modernleşme** sürecinin ana çelişkisini burada görebiliriz. Batı'da **"sivil toplum"**, politik iktidara karşı mücadele içinde biçimlenirken, Türkiye'de devletin kendisi **"sivil toplum"** kurmaya çalışmıştır. Oysa bu **"sivil toplum"**, tanımı gereği, devlet eliyle kurulamayacak bir şeydir. Çünkü devlet, kendi kurduğu şeyin içine doğru genişler, yayılır. Bu da, devlet müdahalesi dışında bir "sivil hayat" mekânı bırakmaz.

Orhan Veli, **Yaprak** dergisinde, devletin üstlendiği rolü oynayarak da olsa, çelişkiyi görmeyi başarıyordu.

"Gerçekten demokrat bir memlekette ibadet kanunla bağlanmaz. Ama, biz düpedüz demokrat bir memleket değiliz. Biz, devrim içinde olan bir memleketiz. Bu yüzden de birçok şeyi kanuna bağlamışız. Başka memleketlerde bir tarih ve bir akademi işi olan yazıyı bizim ...memlekette kanun tesbit etmiş. Başka memleketlerde sadece bir örf işi, bir gelenek işi olan kıyafeti bizim memleketimizde kanun tesbit etmiş. Başka memleketlerin kanları ile kurdukları demokrasiyi biz kanunla yaratmışız."

Orhan Veli ellilerin başında kanunla demokrasi yaratılabileceği konusunda henüz iyimser görünüyor. Seksenlerde bu iyimserliği sürdürmek güçleşmiştir. Orhan Veli'nin dediği biçimde **"kanunla kurulan"** bir demokrasi, ister istemez, **"yukarıdan aşağıya"** kurulan bir rejimdir. Bunun anlamı da, yaratılan şey-

de kitlesel katılım bulunmamasıdır. Kitlelerin kendi hayatlarını kendi bilinçleri ve girişimleri ile kurmamaları, kanunlarla yönlendirilmeleri ise, gerçek anlamda demokratikleşmeyi geciktirecek bir durumdur.

Yasalar, toplumsal ilişkilerdeki şekilsizlikleri gidermek, belirsizliklere bir sistem vermek işlevini görürler. Ama, olmayan toplumsal ilişkiler, yasa yoluyla var edilemez. Toplumda dönüşüm için bu yönteme bel bağlandığında, yasa ile pratik, resmiyet ile gerçeklik arasında uçurumlar oluşmaya başlar.

En basit bir örnekle, varolan toplumsal ilişkiler birden fazla kadınla evlenmeye imkân veriyor, hattâ bunu teşvik ediyorsa (böyle olması ekonomik koşulların yanısıra gerek erkek, gerekse kadınların ideolojik belirlenmelerine de bağlıdır), çıkarılacak bir medeni kanunun bunu önlemeye gücü yetmeyecektir. Bu da, belli bir yılgınlık içinde, çok - karılılığa karşı yasal bir engellemeden büsbütün vazgeçmeyi gerektirmeyebilir, ancak bu kurumun maddi temellerini dönüştürecek birtakım girişimler başlatılmadan, yalnız yasa yoluyla durumun değişmesini ummak yanılgısına karşı bir uyarıdır.

Toplumu yukarıdan aşağıya dönüştürmenin yöntemi olarak yasaları kullanmanın bir kaçınılmaz sonucu da, **"demokrasi"**-den önce ve ondan çok daha köklü bir biçimde **"bürokrasi"**yi yaratmasıdır. Çünkü, bu yöntemin mantıkî temeli zaten kitle katılımının eksikliğidir; başka bir deyişle, dönüştürücü tedbirler, belli bir azınlık tarafından alınmaktadır.

Bu azınlığın içinde, Türkiye'de olduğu gibi, ufak bir **"aydınlanmış burjuvazi"** bulunsa bile, Batı'daki sivil toplumu yaratan kitlesel etkiden yoksun bir burjuvazi olacaktır bu (öyle olmasa, **"yukarıdan aşağıya"** değiştirme stratejisine bel bağlamazdı). Bu durumda, toplumu istenen yönde değiştirmenin yolu birtakım yasaların çıkarılması olduğuna göre çıkarılan yasaların uygulanmasını denetlemek de gerekmektedir. Yasayla sağlanması istenen değişikliğe, kitleler bu koşullarda sahip çıkmadığına göre, (çünkü sahip olsa bu yöntem gene geçersizleşmiş olacaktı), yasanın hedefine varıp varmadığını izlemek, devlet aygıtına düşecektir. Hele Türkiye'deki gibi, yapılan değişiklikler özel hayatı da kapsayan çok geniş bir alana yayılmışsa, bu genişliği de-

netleyecek kadroların da şişkin olması kaçınılmazlaşır. Böyle bir bürokrasi de kısa zamanda özerkleşecektir.

Hele Türkiye gibi, zaten çok güçlü bir bürokratik geleneği olan bir ülkede. Zamanla, kendisi de toplumda gerçekleştirilmek istenen değişimlerin pek fazla bilincinde olmayan bu bürokrasi, çıkarılmış yasalar yığınını kendi bağlamlarından koparark yorumlama eğilimine girecek, yasalar toplumu değiştirmekten çok, bürokrasinin yetkilerini pekiştirmeye yarayacaktır. Eğitim düzeyinin düşük olduğu bir toplumda, bürokrasinin özellikle altta bulunan, dolayısıyla halkla daha sık temas eden kademeleri de dar görüşlü davranacak, kendi inisyatifsizliğini örtmek için **mevzuatı** olduğundan fazla yüceltme eğilimine düşecek, bütün bunlar kitleleri zaten başından çok iyi kavramadıkları yasalara karşı büsbütün yabancılaştıracaktır. Daha fazla ayrıntıya girmenin gereği yok herhalde, çünkü bunlar Türkiye'de bir bir yaşandı, bugün de yaşanıyor.

Böyle verilerle çerçevelenmiş bir şekilde ortaya çıkan bir toplumsal sistem, klasik anlamda bir diktatörlüğe doğru evrilmez normal olarak. Çünkü oluşan yapının, diktatörlüğün keyfiliğine karşı direnç gösterebilecek bir nesnel yapısı ve bir geleneği kurulmuştur. Ancak, bu yapı, mutlak diktatörlüğe karşı muhafazakâr olduğu gibi, daha ileri bir demokratikleşmeye karşı da muhafazakâr bir tepki gösterecektir. Ataerkil ve otoriter bürokrasi, örneğin bir hilafet kutsallığına karşı, kendi yasalarının kutsallığı inancına dayanan bir ideoloji üretecektir. Pozitivist anlamda radikal olan bir Mahmut Esat, değişmez dinî kurallara dayalı olduğu için bir Mecelle'ye karşı çıkacaktır; ama, onu izleyen bürokrasinin elinde, o değişmez dinî kuralların yerini, **"Cumhuriyetin değişmez ve değiştirilmez ilkeler"**i alabilecektir.

Buraya kadarki yargılarımızı kısaca özetleyelim. Bilinen nedenlerle Osmanlı Devleti Batı Avrupa'nın kapitalist gelişme dinamiklerini kuramadı ve böylece, kendi ideolojik yapısının **devlet yönetme başarısı** saydığı, **"olduğu gibi kalma"** özelliğini sürdürdüğü ölçüde değişen Batı karşısında **"gerilemiş"** oldu. Toplum bu durumun olumsuz etkilerini dolaylı biçimlerde yaşarken, yönetimde bulunan ve böylece olayları daha yakından izleyebilen kesim, şu veya bu şekilde, bir yolunu bulup, Batı'nın

varmış olduğu noktaya ulaşmanın zorunlu olduğuna karar verdi. Bu kararı verenler, o çağda Batı'daki egemen sınıflar gibi köklerini toplumun içine salmış değillerdi. Doğu devletlerinin özelliklerine uygun bir biçimde, fiziksel olarak da, psikolojik anlamda da, toplumun geri kalan kısmından kopuktular.

Onların Batı'da gözlemleyebildikleri sonuçlar, organik süreçlerin sonucuydu. Osmanlı aydın-devlet adamı, süreci yaşamaksızın, yukarıdan aşağı yasal düzenleme ile aynı sonuca varmayı umdu. Batı'da kurumlarla insanların içiçe geçmiş karşılıklı ilişkilerini görmeyerek, kurumları ithal etmeye çalıştı. İnsanlardan, bir yandan bu değiştirilen ya da ithal edilen kurumlara uymayı, bir yandan da uzun boylu sorgu sual etmeden yeni yasalar doğrultusunda davranmayı talep etti.

Yönetimde bulunan kesim sayıca çok az olduğu ve toplumla birlikte değil toplum adına hareket ettiği için, gerek yapıyı değiştirmekte, gerekse toplumu yönetmekte tek aracı yasalardı; kısacası, hukuktu.

Batı dünyasında hukuk, özellikle onsekizinci yüzyılda, kapitalist ilişkilerin yaygınlaşması sonucu gelişmiş ve çağdaşlaşmıştı. Burjuvazi, kendi ekonomik temellerinin garantisini, feodal sınıflara da empoze edilen bir hukuk düzeninde aramıştı. Böylece, burjuvazinin ekonomik programı, **"insan hakları", "toplumsal sözleşme", "emeğine özgürce sahip olan özgür yurttaş", "kutsal mülkiyet hakkı"** gibi hukukî bir terminolojinin gerisinde yatar. Ancak bu terminoloji, bilinçli bir aldatmaca ürünü değildir; bireysel burjuva mülkiyet düzeninin gerçekten varolması için bu genel yurttaşlık haklarının hiç değilse soyut olarak sağlanmasını mantıken gerektirir. Böylece Batı'da hukuk, hatta **habeas corpus**'tan beri, aristokratik keyfiliğe karşı birey haklarını savunma, başka bir deyişle devlete karşı **sivil toplumu** güçlendirme süreci içinde biçimlenmişti.

Yasalarla toplumu yönlendirenler, bireylere pek fazla güven duymuyorlardı. Bunlar gerekli inançları benimsememiş olabilirlerdi, başkaları tarafından kandırılabilirlerdi, kendi kişisel çıkarları yüzünden kendilerine tanınan hakları kötüye kullanabilirlerdi v.b. Bütün bu gibi aykırı davranışların önlenmesi de, bu koşullarda, gene ancak yasa yoluyla sağlanabilirdi. Böylece devlet

sadece belli bir olayın biçimini değiştirmek, yeni bir kurum veya yeni bir davranış biçimi getirmek için yasa yapmakla kalmadı, aynı zamanda istenen sonuca varmayı saptırabilecek davranışları engelleyecek tedbirler mahiyetinde de yasalar çıkardı. Bütün bunlar, **"mevzuat"**ı aşırı derecede kabarıklaştırdı.

Hepimiz, böyle belirlenmiş bir dünyaya doğduğumuz, bu dünyanın alışkanlıklarını edindiğimiz için, belki hayatımızda bunu çok yadırgamıyoruz ve genellikle bütün dünyanın da böyle olduğuna inanarak yaşıyoruz. 1961'de anayasanın hazırlanmasında çalışmış bir arkadaşım bir anısını anlatmıştı. O zamanlar kurulması tasarlanan bir bilimler akademisi üstünde incelemeler yapılırken, Fransa'nın **Academie Francaise**'inin geçerli bir model olabileceği düşünülmüş ve bunun üstüne Fransız Kültür Ataşeliği'nden bu kurumun kuruluş yasası, tüzüğü v.b. istenmiş. Bir süre sonra Fransızlar, kurumun onaltıncı yüzyılda, Kral 13. Louis'nin bir fermanıyla kurulmuş olduğunu, ayrıca bir tüzüğünün filan bulunmadığını, ama çok istenirse fermanın fotokopisini sağlayabileceklerini bildirmişler.

Anlatmaya çalıştığım **"prosedür"** bakımından tipik bir durum bu. Kendimize **"iyi"** bir kurum yaratmaya çalışıyoruz. Şu halde ilkin o kurumun **"güzel"** bir yasasını yapmalıyız. Özlediğimiz kurumun ideal biçimi Batı'da var. Şu halde biz kendi yasamızı yaparken ana kaynağa da göz atmalı, ondan esinlenmeliyiz. Sonuçta, Batı'daki bu ideal kurumun herhangi bir yasayla böyle olmadığını ("kurulsun" fermanı dışında), kendiliğinden ve özerk gelişmesi içinde o ideal duruma geldiğini görüyoruz.

Partiler Kanunu bir başka önemli örnek: 1946'da çok partili rejime geçmeye Cemiyetler Kanunu'nda bir değişiklik yapmak yetmişti. Ama **"parti"** Osmanlı Devleti'nden beri Türkiye politik hayatında çok **"gerilimli"**, çok **"tehlikeli"** bir kavram olagelmiştir. Kurulacak partilerin yeterli bir yasadan yoksun bırakılması düşünülemezdi.

Nitekim daha sonra partilerin **"yozlaşmasını önleyecek"** bir Partiler Yasası çıktı, daha sonra gene aynı mantıkla bu yasa değiştirildi. Şimdi partilerin yozlaşmasını daha da radikal biçimde önleyecek yeni bir yasanın çıkması sözkonusu.

Bu durumda da, Batı'ya baktığımızda oldukça değişik bir gö-

rünümle karşılaşıyoruz. İleri Batı ülkelerinin hiçbirinde bir Parti Yasası yok. "**Cemiyetler**"le ilgili çok daha genel yasalar var bazılarında, Fransa gibi; bazılarında o dahi yok, İngiltere gibi. Meşruti monarşi olan İngiltere'de majeste kral ya da kraliçe bir partiye karşı açık husumetini dile getirebilir, ama bu hiçbir yasal uygulamaya yol açamaz. Avrupa'da bir tek Almanya'da sınırlayıcı bizdeki gibi bir Parti Yasası var. Bunun da nedeni açık: Nazi yönetimini ve İkinci Dünya Savaşı'nı getiren koşulların tekrarlanmasının önlenmesi amacı.

Gelgelelim, bu Parti Yasası varolmakla birlikte aslında uygulanmıyor Almanya'da. Çünkü yasaya göre Nazi Partisi'nin de, Komünist Partisi'nin de kurulması yasak, oysa bugün her ikisi de var.

Daha önce, Orhan Veli'den verdiğim alıntıda görüldüğü gibi, Avrupa toplumlarında dille ilgili, "**harf**"le ilgili, "**takvim**"le ilgili yasalar bulunması düşünülemez. "**Kıyafet**", bir yasa ile düzenlenmişse, Batı'da bu, toplumun biraz genişletilmiş anlamda üniforma giymeye zorlanması anlamına gelir. Oysa Türkiye'nin yaşadığımız tarihi, bütün bu gibi kurumların birtakım yasalara bağlı olarak var olmasını bizler için bir alışkanlık haline getirmiştir. Bütün bu yasaların varlığı, sivil toplumun yokluğu anlamına gelir.

Sivil toplumun yokluğu, dedim. Aslında bu "**sivil**" kelimesinin Türkiye'deki serüveni de ilginç ve anlamlıdır. Bu Batı kökenli kelimeye, uygun bir Türkçe karşılık bulmakta hâlâ güçlük çekiyoruz. **Code civile**'i "**Medeni kanun**" olarak çeviriyoruz. Böylece, "**civilization**" yani "**uygarlık / medeniyet**" kavramını "**sivil**"den türeten Batı düşünce tarzı paralelinde davranıyoruz. Ama örneğin "**civil rights**" kavramını karşılamak için "**yurttaşlık hakları**" diyoruz. Yani tek bir kelime ile karşılayamıyoruz "**civil**" sözünün alanını. Batı'da bu kavram, "**militaire**", yani "**askerî**" ile yanyana kullanılagelmiştir.

Benzeri bir ayrım Osmanlı düzeninde de vardı. "**Asker**" o dönemde, bugünkünden daha geniş bir anlama sahipti, genel olarak bütün devlet memurlarını kapsamına alıyordu (bugünkü anlamda "**sivil**" ya da "**askeri**" bir görevde olsun veya olmasın). "**Asker**"in o dönemdeki çifti ve karşıtı ise "başıbozuk"tu. Görüldüğü gibi Osmanlı atalarımız devletin dışında kalan sivil

kesime pek saygılı bir gözle bakmamışlar, hele Batı'daki gibi **"civilization"**u buradan türetme eğitimini hiç duymamışlardı. Örneğin bugün de **"sivil"** kelimesinin argo anlamı buna oldukça yakındır: **"Denize sivil girdi"** gibi bir sözde **"sivil"**lik çıplaklığı anlatır. Bu, kültürümüzde, üniformasızlığın bir kanıtıdır.

Cumhuriyet, en azından biçimsel bir anlamda Batı'nın hukuk nosyonlarını alarak Osmanlı'nın **"sivil"** karşılığı **"başıbozuk"** yerine Cumhuriyet karşılığı olan **"yurttaş"**ı getirdi. **"Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir"** temel ilkesine dayanan anayasa, bizzat **"anayasa"** denilen bir şeyin varlığı, önemli gelişmelerdir. Ama bu dönemde de **"Halk plajlara hücum ettiği için vatandaş denize giremedi"** manşeti türünden komiklikler oldu ve bu komiklikler nesnel bir gerçekliği en iyi biçimde yansıtıyordu.

Gene de, sivil toplumun kendisi değilse bile, içinde ortaya çıkacağı **"formel"** alan oluşuyordu. Ancak bu, kendini gene özellikle hukuk alanında belli eden yeni birtakım eğilimlerin doğmasına yol açtı. Cumhuriyet döneminde uzun bir süre, yukarıda değinildiği gibi **"ilerici"** bir hukuk anlayışıyla toplumda varolmayan yeni (ve çağdaş ve Batılı) ilişkiler yaratılmaya çalışıldıktan sonra, zamanla toplum yapısı özlenen Batı ülkelerindekine benzer biçimler alıp, Batı'dakine benzer talepler öne sürmeye başlayınca, bir zamanlar fazla **"ileri"** götürüldüğüne inanılan hakların sınırlanmasına geçildi. Yüzeyde, **"Türk milletinin kararı muasır medeniyeti bilâ kayd-ü şart tekmil prensipleri ile kabul etmektir"** sözünden dönüş görülmekle birlikte, o sözü söyleyenlerin bununla tam olarak neyi kastettikleri de çok belli değildir. Çünkü onlar da bu kararı **'Türk milleti"** adına veriyorlardı ve **"Türk milletinin"** karar vermeye başlaması durumunda nasıl tavır alacakları tartışmaya açıktı.

Yaşanan bunca yıldan sonra **"tekmil prensipleri ile"** Batı dünyasına erişmiş değiliz. Öte yandan, gene bütün bu yıllar boyunca yaşananlar dolayı, **"geri kalmış ülkeler"** topluluğunun tipik bir üyesi de değiliz.

"Bürokrasi" kapitalizm ve ulusal devletle birlikte oluşmuş bir toplumsal kategoridir. Kapitalizm-öncesi toplumlarda devlet bugünkü anlamında merkezîleşmediği için, bugünkü anlamda bir bürokrasi de oluşamazdı. Devlet yönetimi belirli uzmanlaş-

mış bilgiler gerektirdiğine göre, bürokratların eğitim görmeleri, böylece de, hiç değilse potansiyel olarak **"aydın"** niteliklerine sahip olmaları gerekir.

Ancak, Batı'dakinden farklı olarak, birçok azgelişmiş toplumda ilk aydınlar aynı zamanda bürokratlar olmuşlardır. Bu gibi toplumların oldukça derme çatma eğitim imkânları, bir yandan da zorunlu modernleşmenin yarattığı bürokrat kadro ihtiyacı, bu sonucu doğurmuştur. Osmanlı Devleti ile onu izleyen Türkiye Cumhuriyeti de bu bakımdan pek istisna sayılmazlar. Tersine, devletin geleneksel güçlülüğü, **"entelektüel"** etkinliğin de neredeyse tekel denecek biçimde bürokrat kadrolar arasında yerleşmesini kolaylaştırmıştır.

Türkiye'de değişim ve Batılılaşmanın aldığı biçimlerin, yani toplumu az sayıda yetişmiş kadronun yukarıdan aşağı bir yöntemle ve yasalar yoluyla değiştirmesi sürecinin, şişkin bir bürokrasi ile birlikte bir de **hukukî-bürokratik ideoloji** ürettiğine sık sık değindim.

Toplumsal dönüşümler, ideolojik düzeyde, farklı insan tanımları getirir. Örneğin Batı'da burjuvazinin gelişmesi, gelişmesi, politik iktisatçıların **"homo economicus"** (ekonomik insan) dediği insan tanımının yaygınlaşmasına yol açmıştı. Burjuva düzeninde neredeyse katıksız ekonomik ilişkilerin oynadığı rolün ağırlığı düşünülürse, böyle bir soyutlamaya nasıl varıldığı kolayca anlaşılır.

Türkiye'nin **"yukarıdan aşağı"** ve **"yasal"** dönüşümü ise, Latince'de belki de olmayan bir deyimle **"homo legalicus"** diye adlandırdığım bir insan tipini ortaya çıkardı: hayatı **"yasalar"**, **"mevzuat"** çerçevesinde gören, her olaya karşı bu çerçeveler içinde tavır alan bir insan tipi. Bireyselliğin yeterince gelişmediği bir toplumda, bürokratik bir ideoloji ancak bu tür bir standartlaşma yaratabilirdi.

Batı'da olduğu gibi devlet müdahalesi dışında bir sivil toplum kurulamayan az gelişmiş toplumlarda hayat her alanıyla devlet denetiminin altındadır. Bu aynı zamanda, hayatın her alanında potansiyel suçların varolduğu anlamına da gelir. Çünkü atılan her adımın doğru olmasını sağlamaya yönelik bir yasal düzenleme varsa, kural dışı adım atılması suç işlemeyle eşanlamlı olur.

Bu nedenle devletin resmî dilli bir **"suç ve ceza"** retoriğiyle tıka basa doludur.

Hayata **"yasallık"** noktasından bakılınca, örneğin **"yanılma"** gibi, **"aksaklık"** gibi kavramlarla değil, ancak **"suç"** kavramıyla düşünebiliriz. Kural vardır ve nesneldir; yerine getirilmemişse, suç işlenmiştir. Böylece **"suçlu bir toplum"** ile **"cezacı bir devlet"** birbirinin tamamlayıcısı olarak ortaya çıkarlar.

Bürokrasiden doğan ve bürokrasinin içinde yaşayan aydın, kendisini vareden yapının ürettiği ideolojiyi genellikle benimser. Seçkinlerden olduğu için bir ölçüde **"kişiselleşebilmiş"**, ama bürokratik standartlaşmanın dışına gerçekten çıkmadığı için **"bireyselleşmemiştir"**. Böylece kişisel ilişkilerinde toplumu derinlemesine belirleyen hiyerarşik yapıların içindedir.

Bu, onun dünyaya bakışını da etkiler. Sözgelişi lise öğretmeniyse dünyayı şu kadar, üniversitedeyse bu kadar bilebileceği kendi dışındaki hiyerarşilerce belirlenmiştir. Aynı şekilde, üniversitedeyse iddialarını, bilgilerini, rütbesiyle orantılı tutması gerekmektedir v.b. Bu **"hiyerarşiyle belirlenme"** durumu, az önce değindiğim **"suç ve ceza"** yapısı tarafından da pekiştirilmektedir.

Birçok azgelişmiş ülkeye oranla bir hayli ileri bir toplumun özelliklerine sahip olmakla birlikte, Türkiye'de de buna benzer yapılaşmalar görülmüştür. Geçmişe doğru gidildiğinde, daha da fazla görülmektedir.

Şöyle bir örnek vereyim. Sanat alanında bile, **"resmî sıfatlar"**, bu alanda çalışan kişinin toplumdaki değerini kesinleştirmektedir. Edebiyat gibi, toplumun görece daha geniş kesimleriyle ilişki kurabilen alanlarda bu duruma daha az raslanır, çünkü burada bir yazarın kendini **"piyasada"** ispatlaması mümkündür.

Dolayısıyla, resmî kurumların değer verdiği yazar ve edebiyatçılarla toplumun benimsediği yazarlar belirli dönemlerde çok farklılaşabilmiştir; ama bu, resmî çevrelerin tutmadığı yazarı toplumda büsbütün köksüz bırakmamıştır. Oysa plastik sanatlar gibi çok daha az sayıda insanın ilgilendiği ve gerçekten bilgi sahibi olduğu alanlarda bireylerin kendilerini aynı şekilde **"piyasada"** ispatlamaları çok daha güç olmuştur (hiç değilse yakın

zamanlara kadar).

Burada, Batı ülkeleriyle bir karşılaştırma yapalım. Türkiye'de plastik sanatlar, Güzel Sanatlar Akademisi'nde öğretilir; öğretenler, genellikle buradan yetişmiş, buranın hocaları tarafından beğenilip kadroya alınmış kişilerdir. Bu gibi seçmeler son derece isabetli de olabilir, bu ayrı bir konu; ama durum, ilke olarak, plastik sanat öğretenlerin bu öğretim kurumunun kendi içsel kuralları, gelenekleri uyarınca seçildiklerini, bu **"resmî sıfat"**la yaptıkları işin **"ehli"** sayıldıklarını gösterir.

Batı'da ise, bu tür akademilere öğretici olarak (genellikle sözleşmelerle) alınanlar, kendilerini bu kurumlarda değil, **piyasada** ispatlamış ressamlar veya heykelcilerdir. Her yetenekli sanatçının aynı zamanda iyi öğretici olması zorunlu olmadığına göre, önce hocalığı denenir, başarılı olursa işe alınır.

Bunun dışında, öteden beri, tamamen özel atölyeler de vardır. Buralarda, hiçbir resmî sıfatı olmayan hocalar kendi bileklerinin hakkı ile öğrenci bulurlar. Türkiye'de ise kurumsal yoldan **"ünvan"** elde edilir, bu aslında piyasa başarısını da önemli ölçüde etkiler. Böyle bir yapılanmanın özgün bir sanatsal yaratıma çok şey kazandıramayacağı ortadadır: yalnız bizde değil, sanatı devletleştiren başka toplumlarda da benzer sonuçlar görünüyor.

Türkiye'de dil ve tarih gibi temel kültür alanlarının, resmî devlet politikalarıyla belirlendiğini görüyoruz. Gerçekliğe önce hukukun penceresinden bakan **"homo legalicus"** aydının, sözgelişi Einstein'in görelilik teorisine inanıp inanmamaya karar vermek için önce ceza kanununa bakması çok da yadırganacak bir durum olmamıştır. Bu durumda, daha da **"tehlikeli"** tartışmalara açık olan toplumsal bilim ve kültür alanlarında çalışma yapanlar, resmiyetin ağırlığını sırtlarında daha fazla duyacaklardır.

Ama bürokratik toplumlarda yalnız fikirler değil, **"yaşantı"** da resmîyetin etkisi altındadır. İçten dışa baktığımızda, sanatçı aydının bürokratik ideolojiden pay alması ve aynı zamanda bireyleşmemesi, dıştan içe baktığımızda yasal sınırlamalar ve aynı zamanda onunla paralel göreneksel değer yargıları, Dostoyevski gibi içini dışa vuran, Rousseau gibi itiraflarını yazan Türk

sanatçılarının ortaya çıkmasına imkân vermemiştir.

Anlaşılır nedenlerle gerçek anı ve otobiyografi yazılamadığı gibi, resmî ve yarı resmî tabulardan ötürü yaşantı da **"otosansür"** duvarlarını aşamamıştır. Bu duvarlar artık büyük ölçüde içselleştiği, **"sanatçı aydının"** kendi malı haline geldiği için, örneğin cinselliği anlatmak isteyenler kısa yoldan pornografiye ulaştıkları halde, gerçek erotizme girememekte, içini dökmek isteyenler başkasının dedikodusunu yapmanın eteğine yapışıp kalmaktadır. Eşcinselliğe karşı nesnel ve serinkanlı bir hoşgörü tavrı oluşturmaktan kaçındıkça, hastalıklı bir **"assolist"** furyasına yol açmamız gibi.

Bürokratik değer yargıları, resmî toplumun düşünce ve duygu alanının sınırlarını çizer. Bundan, hukuk alanındaki, yasada yazılı olanla gerçeklikte yürürlükte olan arasındaki ayrım gibi, düzey düzey bütün topluma yayılan ikileşmeler doğar. Örneğin TV'ye bakarsanız, Türkiye'de insanlar akşam yemeklerinden sonra **Eine Kleine Nachtmusik**'i ya da Schumann'dan bir **'lied"**i dinlemektedirler. Oysa aslında arabeskten geçilmemektedir. Çünkü, gerçekte Mozart da Mozart olarak değerlendirilmiş değildir, yalnızca böylesi daha **"uygar"** ve **"usule uygun"** olduğu için sunulmaktadır; o da bürokratiktir, bürokratikleştirilmiştir.

Standart kültür böylece kurumsal olarak korunur, yapay yöntemlerle yaşatılır. Halk hayatı böyle öğrendiği için, bu kültürle karşılaştığında ceketini ilikler, saygılı bir sessizlikle olayın bitmesini bekler. Yağmur gibi, fırtına gibi, geçmesini, dinmesini bekler. Çünkü denemiştir, zaman zaman bu kültür çıkıp hükmünü icra etmekte, ama sonunda bitmektedir. Bitince, öteki hayat, öteki kültür başlar artık. Ne var ki, resmî yapı, bu öteki kültürün gerçekten değerli bir içeriğe ulaşmasını da önlemektedir ağırlığıyla. Böylece, inanılmayan bir değerlilikle inanılan bir değersizlik arasında şizofrenik bir konuma itilir insanlar. Ve şimdiye kadar, bu yapıda gerçekten anlamlı bir gedik açılamamış, hem değerli hem de çekici bir kültür hayatı kurulamamıştır.

Bürokratik model kendine karşı çıkan muhalefetlerin de özünü belirleyebildiği için, **"heretik"** akımlar da benzer biçimde tabular yaratmış, ciddiyetle somurtkanlığı, inançlılıkla hamasiliği

ayırdedememişlerdir. Sonuçta, bütün bir toplum olarak, **"ideal uğruna ölmek"**'ten daha yüce bir değer yaratamadığımız için, yaşamayı bilinçaltında vicdan azabını taşıyarak okuldan kaçan çocuklar gibi sürdürmüş, gerçekten eğlenemeyip, ertesi gün pişmanlığı çekilen azgınlıklar yapmışızdır.

Özgürlük ve kullanımı, dışsal değil, içseldir. İçinden olgunlaşmayan birey, **"özgür"** değil, olsa olsa **"serbest"** hisseder kendini. Özgürleşme ile bireyselleşme de elele ilerler. Kişilerin **"birey"** olacak ölçüde olgunlaşamadıkları bir toplumda demokrasi yeşeremez. Ya baskı altında dizginlenen insanlar görürüz, ya da kitlesel isteriler.

Kişilerin birey olarak olgunlaşmaları ise, özgür olarak yapacakları bir dizi seçmeye bağlıdır: politikadan gündelik hayata kadar her düzeyde yapacakları seçmelere. Yanlışı seçme özgürlüğünü kullanarak daha doğruyu seçmesini öğreneceklerdir. Karada yüzme öğrenilemediği gibi, özgür olunmayan yerde de sorumluluk öğrenilemez.

Türkiye'nin gelişmesinin kendine özgü koşulları insanların ve toplumun yasalarla belirlenmesini, dönüştürülmesini kaçınılmaz kılmıştı. Bu kaçınılmazlığın çerçevesini şimdi tartışmayalım, ama bu yöntemle çok fazla mesafe aldığımızı herhalde söyleyemeyiz. Tarihimizden saptığımız için değil, tersine, tarihimizi aşamadığımız için geldik bu sonuca, bugünkü noktaya. Şimdi yeniden bir anayasa değişikliğinin ve ona bağlı birçok yasa değişikliğinin eşiğindeyiz. Oysa bütün geçmişimiz, insanların kendilerini dıştan saran yasalarla değil, içten gelen inisyatiflerini kullanmakla değişebileceğini gösteriyor. İnisyatif kullanmasını istemediğimiz kişinin sorumlu birey olmasını da bekleyemeyiz.

Devlet zihniyeti(*)

Türkiye güçlü bir devlet geleneğine sahip bir ülkedir, Uzakdoğu'nun çok uzun sürmüş imparatorlukları olan Çin gibi ülkeler dışında bu kadar çok yaşamış devlet geleneği bulmak kolay değildir.

Ancak, burada "devlet" geleneğinden söz ederken bunu Bizans'a kadar uzatıyorum. Ortodoks teoriye göre "üstyapı" alanına giren bir kurumun böyle uzun süreli varoluşundan söz etmek, kimilerinde yanlış düşünceler uyandırıyor: iki bin yıllık bir süre içinde bu topraklarda bir üretim tarzı değişikliği olmadığı, yeni sınıfların iktidara gelmediği söyleniyor sanıyorlar. Oysa elbette bütün bunlar olmuş ve var. Ama devlet geleneği gibi şeylerin yabana atılmaz bir kalıcılığı da var. Dünyayı ve hayatı daha iyi anlamak için bunlara da dikkat etmek gerekiyor.

Örnek olarak, **Son İmparator** filminden bir sahneye değinmek istiyorum. Filmin sonlarında İmparator Kızıl Muhafızların yürüyüşüne rastlıyor ve hapisanede, "İmparator" olmaktan çıkıp biraz insan olmasına katkıda bulunan eski "Müdür"ünün de alay içinde "revizyonist", "halk düşmanı" v.b. olarak teşhir edilenler arasında olduğunu görüyor. Kendini tutamayıp ileri atılıyor ve "Onu bırakın, o iyi adamdır," diyor. Kızıl Muhafızlar, bir eski imparatorun kendilerine "iyi adam" tanıtma cüretine çok sinirlenir, tutsaklarının alçaklığına da daha çok inanırlardı mutlaka — imparatoru tanımış olsalardı. Ama tanımıyorlar. Onu bir kenara itiyorlar, bu olayla alay durduğu için küçük bir gösteri ya-

(*) Bu bölümde ele aldığım -ve çok önem verdiğim- İmparatorluktan Cumhuriyete geçişte temel ideolojik yapının değişmemesi sorununu Cemil Oktay'ın da enine boyuna düşündüğünü -bir sohbetimiz sonucu- biliyorum. Burada olandan çok daha derin ve kapsamlı olduğuna inandığım çalışmasının bir an önce yayımlanması dileğiyle.

pıyorlar. Belli bir askerî yürüyüş, sert hareketler, savrulan bayraklar v.b. Bunu çok iyi anlıyor İmparator. Çünkü yetiştiği Saray'da en iyi bildiği şey törenler, simgesel jestler. Kültür Devrimi aşamasındaki Komünist rejimin de aynı şekilde simgesel jestlere dayalı törenler alışkanlığını sürdürdüğünü onunla birlikte biz seyirciler de görüyoruz.

Kalıcı olduğunu söylediğim gelenekler işte bu türden. Bunlar, eskidikçe kökleşen, kalıcılaşan ve başka bakımlardan farklılaşan çeşitli sistemlerin birinden öbürüne aktarılan davranış kalıpları. Şüphesiz, verili bir toplumun çeşitli pratiklerinde gerçekleşen değişimler böyle kalıpları aşındırır. Ama bunlara yönelik bilinçli bir değiştirme politikası uygulanmazsa ya da uygulanan politikalar böyle kalıpları korumaya yönelik olursa, devam etmemeleri için bir neden yoktur.

Bu anlamda Bizans'tan Osmanlı'ya ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bilinçli bir şekilde aktarılmış bir devlet geleneği, bir anlayış ve bunu ayakta tutacak çeşitli maddî yapılar ve pratikler vardır. Bu bir **güçlü devlet** felsefesidir son analizde. O devlet yapısıyla iktidar eden sınıflar ve sınıf iktidarları şüphesiz bu uzun tarihî süreçte değişmişlerdir, ama gerekli ya da kaçınılmaz revizyonlarla o merkezî devlet anlayışını sürdürmüşlerdir (ve bunu bilinçli olarak yapmışlardır).

Birçok büyük imparatorlukta olduğu gibi Bizans'ta ve Osmanlı'da devlet başkanı, aynı zamanda en yüksek dinî otoriteydi. Dinî aygıtın başı, devlet başkanının bir memuru konumundaydı. Ama her iki imparatorluk da aslında tamamen dünyevî bir mantığa göre düzenlenmişlerdi. Dini de, kendi tartışılmazlıklarını pekiştiren bir yardımcı olarak seferber ediyorlardı.

Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarının tarihlerinin önemli bir kısmı, devletin, çevreyi zayıflatma ve merkezi güçlendirme mücadelesinin tarihidir. Bu mücadelede zaman zaman etkili ayaklanmalar olsa, taht el değiştirse de (Osmanlılar'da, Bizans'tan farklı olarak, Osmanlı hanedanı dışına hiç çıkılmadı) yeni iktidar da aynı mantığı sürdürdü. Merkez hep güçlü kaldı. Bunun önemli bir sonucu, Batılı anlamda toprağa dayalı bir aristokrasinin oluşmamasıydı. Tarih boyunca da, Batıdaki gibi çok-aktörlü bir politik mücadelenin pek fazla örneği görülmedi, çünkü geniş

kitleleri politik eylemliliğin, özellikle makro politikanın dışında tutma yöntemleri oldukça başarılı sonuç verdi.

Bu yapıda, bu gelenekte, iktidar kutsaldır ve rakipsiz olmalıdır. İktidar kurumunun çeşitli düzeylerinde yer alan somut bireyler, toplumdaki her türlü bağlarından sıyrılıp yalnız devlete kul olmayı kabul ettikleri zaman, devletin onlara ihsan ettiği konumla kişilik kazanırlar. Bütün toplum da devleti sırtında taşımakla yükümlüdür. Devlet, "baba"dır, gereğinde "sever", gereğinde "kızar ve cezalandırır" v.b. Yurttaş yoktur, "teba" vardır; "hak" yoktur, "ödev" vardır. Devletin ideolojisi kutsaldır ve dolayısıyla tartışmanın üstündedir. Bu devlet, herhangi bir eleştiri, herhangi bir sorgulamaya gelemez. Kendi denenmiş kadrolarının dışında kimseye bir şey danışmaz, onun için zaten "sır"ları vardır. Kararlarını verirken kapılarını kapatır; ancak bazı "kapı kulları" o sırada "kapı"nın öbür yanında yer alabilir. Kararlarını halka açıklama biçimi de "ferman"dır, "emir"dir. Bunlar tartışılmak için değil, yerine getirmek için tebliğ edilir.

Bundan ötürü devlet, toplumda yaşamakta olan insanların zihinlerinde olanla yakından ilgilidir. Zihinlerde devletin ideolojisinin dışında bir düşünce bulunmamalıdır. Bunu devlet sıkı sıkı izler, denetler. Toplumda "tek ses, tek nefes" olmalı, devletin kararlaştırıp emrettiği ulvî amaçlar "birlik ve beraberlik" içinde yerine getirilmelidir.

Cumhuriyet'e geçilmeden önce ve sonra devletin resmî düzeydeki ideolojisinde ve kurumsal yapısında önemli değişimler oldu. Ama bunların yanında önemli süreklilikler de kaldı. Yurttaşlık kavramıyla birlikte çağdaş bir burjuva devletinin çeşitli kurumları getirildi. Ama devletin otoriter yapısında, merkeziyetçiliğinde, mutlakçılığında çok şey değişmedi.

Burada aynı zamanda laiklik olayının seyri ilginçtir. Bilindiği gibi Cumhuriyet Hilafet kurumunu ortadan kaldırdı. Bu, toplumsal otoriteyi dinî kisve ve kaynaklardan arındırmak yolunda bir adımdı. Ama yeterli değildi. Çünkü bir tür otoriteye alışmış kitlelere, onun yerine konan otoritenin farklılığını kavratacak bir demokratik ortam, gerçekten farklı bir eğitim v.b. sunulamadı. Hattâ, Cumhuriyet'in getirdiği değişimi en yakından benimseyen seçkinler kesiminin kendisi, olması gerekeni kavramaktan çok

uzaktı. Hilafetin mutlaklığına karşı, yeni tip bir mutlaklık konuldu.

Benzerlerini daha çok sosyalist olmuş azgelişmiş ülkelerde gördüğümüz ve "Putlaştırma" adıyla tanınan bir toplumsal olay böylece tuhaf bir şekilde, sosyalizmle ilgisi olmayan bir rejimde gerçekleşti. Dindışı otorite, bu durumda Cumhuriyet'in kurucusu olan kişi, biçimsel olarak dinî kalıplara uyan bir saygının nesnesi haline geldi. Bu da, Kemalizmi, yerini aldığı dinî otoriteyle aynı düzeyde rakip bir otoriteye dönüştürdü.

Bu dönüşümde Atatürk'ün kişi olarak rolünü tartışmak çok anlamlı görünmüyor. O da bir siyasi önder olarak otoriterdi, demokratik değildi v.b. Ama yaratılan Atatürk kültünün bütününden onu sorumlu tutmak doğru olmaz. Kaldı ki, başka ülkelerin pratiğinde gördüğümüz de, belirli radikal toplumsal dönüşümlerde evrensel bir kural olarak benzer durumların ortaya çıktığıdır. Yani sorun bireylerden önce insan düşüncesinin mekanizmalarında yatmaktadır. Böyle genel bir dayanak bulunmadıkça, diktatör eğilimli bir bireyin kendini putlaştırma çabası da sonuç vermezdi.

Ayrıca bu fenomen beklenebileceği gibi yalnızca geri kalmış ülkelere özgü de değil. Örneğin Sovyetler Birliği'nde Stalin kültü sürerken, Batı ülkelerinin herhalde kıt zekâlı olduğunu söyleyemeyeceğiniz Komünistleri de onu eşit derecede putlaştırmışlardı. Hitler ve Mussolini gibi adamları bütün insanlıkdışı uygulamalarıyla yüceltecek yer bulamayan Almanlar ve İtalyanlar da geri kalmış insanlar değildi.

Türkiye'de Atatürk kültü belki bu ölçülerde yaygınlaşmadı. Her zaman buna muhalif, hatırı sayılır oranda insan varoldu (belki öbür ülkelerde, Almanya, İtalya ve Sovyetler Birliği'nde de vardı, ama varlıkları belli olmayacak derecede sindirilmişlerdi). Bunun başlıca nedeni, kendinden önceki iktidara sadık kalanları kendi yörüngesine alamamış olmasıdır. Ancak buradaki ilginç nokta, o eski iktidara sadık kalanlarla yeni iktidarın kadrolarının bir düzeydeki farklı içeriklere rağmen aynı iktidar felsefesini paylaşmasıdır. Nitekim, sözkonusu edilen çeşitli ülkelerin önderleri, iktidarda kaldıkları sürece sınırsız yüceltildikleri halde ölümlerinden oldukça kısa bir süre sonra ortada kültün izi kal-

mamış, tersine eleştiriler başlamıştır. Oysa 1938'den bu yana Atatürk'ün Türkiye'deki yeri değişmemiştir. Onu izleyen politik iktidarlar dönemlerinde, özellikle ve doğal olarak DP-AP çizgisinin hükümet olduğu dönemlerde iktidarın kendi söyleminde vurgulama azalmış (ve bu nedenle, derhal devletçi-CHP'li kesimin eleştirisine uğramışlar), ama gerek eğitim kurumları gibi devlet ideolojik aygıtlarında, gerekse günlük hayatta bir değişiklik olmamıştır. (Örneğin bu konuda bir yasa var mı, bilmiyorum, ama açılan her işyerinde bir Atatürk resmi olmasının bir zorunluluğu var herhalde).

Çok-partili düzene geçildikten sonraki darbe dönemleri hep bu adla (Atatürk) bağdaştırılan bir zamanın restorasyonu olarak sunuldu ve ister istemez öyle yaşandı. Bu restorasyon zihniyeti de, bir "Altın Çağ" kavramını yaşatan bütün dinlere benzerliği bakımından ilginçtir. Zaman zaman devlet kadroları, sanki Türkiye toplumuna tarihin sızmış olması tehlikesine karşı zamanı durdurup bir yeni restorasyon daha yaratmaktadır. Bu anlamda elli yıldır olanlar, yapılanlar, yani tarihin çizgisel ilerlemesi bu kadroları doyurmamaktadır; asıl istenen, devletle toplum ilişkisinin, toplumsal disiplinin restorasyonudur. Üstelik, özlenen bu altın çağın gerçekte ne olduğunun bilgisi de iyice azalmıştır (bu da normal, çünkü "altın çağlar" idealizasyonlardır).

Dolayısıyla bu kültü yaratan zihniyet ve onun karşıtı dincimutlakçı zihniyet, her ikisi de eski (biri çok eski) ve idealize bir zamanın restorasyonu özlemine bağlı, böylece gözü geriye dönük iki anlayışı oluşturuyorlar. İkisi de mutlak doğruları cisimleştirme iddiasındalar. Bu nitelikleriyle ikisi de tartışmaya, eleştiriye kapalı. İkisi de, kendi düşüncesine karşı olanları yaşatma fikrinden hoşlanmıyor. Çünkü, doğrunun tamamını kapsadıklarına dair inançları, doğal olarak, daha tanımlama düzeyinde "aykırı fikir" kavramına yer bırakmıyor - doğru burada olduğuna göre, bunun dışındaki ancak "yanlış" ya da "kötü" olabilir.

Bu nedenle, Atatürk'ün kendi amaçları ne olursa olsun, Atatürkçülük laikleştirici, demokratikleştirici, bilimselliği öne çıkaran bir sistem olamadı. Din karşısında, bir yeni din gibi durdu. Dinî düşünce alışkanlıklarının dogmatik inanç kalıpları yerine esnek ve şüpheci bir düşünce disiplini getirecek yerde, kendi

tartışılmazlıklarını, kendi kesinliklerini koydu. Dolayısıyla bu iki düşünceler sisteminin birbiri karşısındaki konumu, gerçekten bir teolojik/laik düşünce karşıtlığı değil, iki farklı dinci düşünce sisteminin rekabeti gibidir. Bunda, bu kültü oluşturan kadroların, beğenmedikleri geleneksel düşünce yapısından, aslında hiç de sandıkları kadar uzak olmamalarının büyük bir payı vardır.

Yıllar boyunca oluşmuş Atatürkçü "ritüel"i şöyle bir düşünelim: Okullardaki 10 Kasım törenlerini, 12 Eylül döneminde iki günde bir TV'de görmeye alıştığımız "...'nın kurtuluşunun 53. yıldönümü" törenlerindeki ilkel hamasiliği, trenden indirilip koşturulan Atatürk fotoğraflarını, anma konuşma ve törenlerine ayrılan zamanın muazzamlığı ile burada söylenen klişelerin acıklı kofluğu arasındaki ters orantıyı. Bunları, başka ülkelerin, daha doğrusu gelişkin ülkelerin kendi tarihî önderlerini anma biçimleriyle de karşılaştırırsak, Atatürkçülerin Atatürk'ü donattıkları özünde dinî tapınma duygusuna çok benzeyen hava hemen belli olur.

Ama toplum tarihinde böylesine süreklilik ve kararlılık göstermiş devlet ve iktidar ideolojilerinin, toplumdaki başka politik güçlerin iktidar felsefelerine model oluşturmaması, onları etkilememesi düşünülemez. (Tek bir örnek, ama çarpıcı ve kaygı verici: 1980 öncesinde bir ara bazı sosyalistler Mahir Çayan'ın ölüm gününde meyhaneleri kapatma girişiminde bulunmuşlardı.) Bundan ötürü Türkiye'nin resmî ve hattâ gayrı resmî politik kültüründe gerçek bir demokratik eğilim, gerçek bir çoğulcu anlayış yoktur. Bu da, Türkiye'de sosyalizmin çok büyük bir dikkatle değerlendirmesi gereken bir durumdur. Yoksa, sosyalizmin de "kutsallık içeren" bir düşünceler, ilkeler bütünü olarak, dolayısıyla değişmez, tartışılmaz bir öğreti gibi kavranması, sunulması pekâlâ mümkündür. Toplumda yerleşik düşünce kalıpları, en özgürleştirici teoriyi en koyu dogmaya çevirebilir.

Türkiye'de siyasî örgütlenme geleneği

Türkiye'nin sol siyaset hayatında, "tekkecilik" diye anılan bir olay vardır. Hangi söylemde yer alırsa alsın, "tekkecilik" kötü bir anlam taşır. Ama her zaman varolmuştur; bunu her zaman birilerinin, bir başkalarının "tekkeci" anlayışını eleştirmesinden biliriz. Bugün de durum farklı değil.

Türkiye'nin içinde yer aldığı ilk derli toplu geniş çevre olan Ortadoğu yöresine baktığımızda, aslında bizim bu "tekke" deyimiyle anlattığımız örgütlenme tipinin o kadar da yeni olmadığını görüyoruz. Örneğin Yahudi geleneğinden dünya kültürüne miras kalan **kabala** kavramı bunun en eski örneği olabilir. Nedir **kabala?** Gerçek anlamında **kabala** tam bir örgütlenme bile değil. Yahudilik geleneği içinde dinî yorumun, teolojinin belirli bir çizgisi. Yer yer mistisizme yaklaşan bir din anlayışı.

Genel ideolojilerin dinî olduğu çağlarda, küçük nüanslarla da olsa farklılık gösteren dinî yorumlar önemli rizikolar taşır. Onun için de; aklının işlemesini önleyemeyen ve böylece ortodoks inanışlardan uzaklaşma eğilimi gösteren bu entelektüel etkinliklerini, dış koşullara göre derecesi değişen bir gizlilik içinde yürütürler. Dolayısıyla Yahudi **kabala'**cıları da başlangıçta bilgilerini, fikirlerini sözlü olarak kuşaktan kuşağa iletmişler, ancak çok sonraları bu düşünceler yazına geçmişti.

Kabala'cılar kutsal metinleri yorumlamak için harflere, sayılara vb. kutsal ve simgesel anlamlar da verdiler. Bu, özel bir "bilgi" tarzıydı. **Kabala'**nın bu özellikleri, sonradan, başka benzer oluşumlara da uygulandı. Dolayısıyla, **bir tür** ideoloji çevresinde meydana gelmiş **bir tür** örgütlenmeye **kabala** adı verildi. Bu yeni anlamında **kabala,** gizli bir öğreti çevresinde bir araya gelen ve belli bir "bilge"den irşad olan insanların örgütlenmesini ve "komplo" kokan etkinliklerini anlatır.

İlginçtir: İngiltere'de II. Charles zamanında "Privy Council" adı verilen ve modern **kabine**'nin ilk örneği olan nazırlar kuruluna (politik hasımları tarafından) **Cabal** denilmişti. Çünkü bu komiteyi oluşturanların adlarının ilk harfleri, bir rastlantı sonucu, "cabal" kelimesini veriyordu: Clifford, Arlington, Buckingham, Ashley, Lauderdale. Şüphesiz bu baş harfler başka türlü de sıralanabilirdi (örneğin, niye ACBAL olmasın?), ama "gizli örgüt" anlamıyla **kabala** kelimesi varolduğu ve sözkonusu komite de başkasına danışmadan hükümet icraatını yürüten bir kurul olarak bilindiği için buna da "cabal" denildi.

Modern anlamda "kabine"nin ilk örneği... Bu ilk örnek zamanında İngiltere politikası, fiilî icraat düzeyinde, beş altı adamın kapalı toplantılarında verilen kararlarla yürütüldü. Şüphesiz bütün dünyada politik kararların belirli bir kapalılık içinde verilmesi normalin dışında bir olay değildir. Tam tersine, gene de, en azından Batı'nın tarihinde, karar mekanizmalarında genişleme, ayrıca da verilmiş kararlar üzerinde toplumdan gelen baskı, direniş ve denetleme gerçekleşti. Bu bakımdan, Batı tarihi çerçevesinde "kabal"den "kabine"ye doğru bir gelişmeden söz etmek anlamsız değildir. Ama Ortadoğu'da bunun benzeri olmadı. Ortadoğu bu bakımdan Batı'ya benzemediği gibi, farklı büyüklüklerin sözkonusu olduğu Uzakdoğu ülkelerinden de ayrışır.

Kabala, "tekke" ya da çok yakın dönemde gene bizde kullanılan deyimlerle "küçük dükkâncılık" vb... Bunlar, Ortadoğu özgüllüğüne uygun düşen örgütlenme biçimleri. Hasan Sabbah'ın Haşhaşî'leri, tarikatler, loncalar, aşiretler... Nasıl bir ortam olmalı ki, böyle bir örgütlenme modeli kendini durmadan yeniden üretsin?

İlk bakılacak nokta, devlet-toplum ilişkisidir. Bütün bu yörenin tarihinde kural olan, "otoriter devlet" ve "itaatkâr teba"dır. Ama biz Ortadoğu'nun bu genel karakterini Osmanlı somut örneğinde inceleyelim. Burada devlet merkezîdir ve kadrolarını ya zaten toplum dışında devşirir ya da toplumdan ayrışacak biçimde eğitir. Siyasi tarihimizin önemli kavramı olan "kul", dünyanın Ortadoğu dışındaki yerlerinde rastlanmayan bir insan tipidir: devletin adamı olarak toplumun üstünde çok ciddi yetkilere sa-

hip, aynı zamanda da devletin başı olan hükümdar karşısında hiçbir hakka sahip olmayan bir insan. Osmanlı'da padişah, reayadan birini astırmak istiyorsa, bunu kadıya onaylatmak zorundadır. Ama ne kudrette olursa olsun, kapıkulunu idam ettirmek için şer'i onaya gerek yoktur. Onun için sadrazamlar, padişahın emriyle gelen cellada uysalca boyunlarını teslim ederler.

Siyaset devletin işidir. Yani, devletin siyaset yapmak üzere seçtiği ve eğittiği bireylerin işidir. Toplum siyasete karışmaz. Toplumun siyasete katılmasının herhangi bir kanalı yoktur. Ancak, çok az sayıda temsilci yoluyla bazı idari kararların alınmasında istişari bir işlev görebilir; ya da, bireysel durumlarda, bir idari karar ya da uygulamaya karşı şikâyetçi olup derdini yetkiliye duyurabilir. Bu katı sistemde, hele toplu bir karşı koyuşun imkânı yoktur. Devlet ve siyaset felsefesinde yeri yoktur böyle bir şeyin. Ama tabiî gerçeklikte böyle bir davranış da doğabilir. O zaman buna "isyan", "ayaklanma" vb. denir. Yani normal kurallar askıya alınır. Sorun, fiziksel güçle çözülür. Sorun "isyan" edenlerin lehine çözülmüşse bile, onlar yönetime geçtikten sonra siyasetin geleneksel kuralları değişmez. Düzen devam eder.

Bu düzende yönetime geçmek isteyen, dolayısıyla önünü tıkayanları devirmeyi planlayan çeşitli bireyler olabilir. İktidara böyle kumpaslar yoluyla gelmenin kuralları, yöntemleri belirlenmiştir zaten. Dolayısıyla, sözkonusu hırslı bireyler, düzenin belirlediği "satranç" içinde taşlarını oynarlar. Belirli kurumlar ve onların temsilcileri, yöneticileri vardır. Çeşitli askerî ocaklar, silahlı gücün kaynaklarıdır. Bu tür kurumlar kendi çıkarları için de sık sık ayaklanırlar. (Ayaklanmaların sıklaşması, şüphesiz, sistemin zayıfladığının işaretidir; ama ayaklananlar da, zayıflayan sistemin yerine başka bir mantığa dayanan bir yenisini koymazlar, bunu tasavvur etmezler.)

Bu gibi birey ya da grup çıkarlarının dışında, düzene eleştirel bir gözle bakanlar, şu ya da bu ölçüde bir şeylerin değişmesini isteyenler ne yapacaktır? Onların önünde nasıl bir yol açılabilir? Yani kişisel iktidar hırsının dışında, düşünsel temeli olan bir muhalefet nasıl örgütlenir?

İdeolojik düzeyde, genel dinî değerlerin dışına çıkmak imkânsız gibidir. Onun için çoğu zaman muhalefet, yürürlükteki hoş-

lanmadığı olguları bu genel sistemin ve değerlerin **bozulması** olarak kavrar. Dolayısıyla, "bozulma-öncesi" değerlere, düzene **geri dönmeyi** önerir. Ama düzenle ilgili herhangi bir değişikliği önermenin çoğu zaman çok ciddi tehlikeleri vardır. Önerme toplumdan cevap alıp örgütlenme aşamasına ulaşacak olursa tehlike daha da büyür. Bütün bunlar, muhalefet güçlerini gizlenmeye zorlar.

Gizlilik, yaygınlaşmayı güçleştiren bir durumdur. Ama halk düzeyinde varolan -belki "varolmayan" demek daha doğru- politik gelenek zaten baştan beri önemli bir handikaptır. İtaate alışmış toplum muhalefetten uzak durduğu için, böylece ortaya çıkan **niceliksel** akıbet, yani muhalif örgütün zorunlu "dar"lığı, örgütün genel yapısında **niteliksel** bazı belirlemeleri de başlatır: içedönüklük, kapalılık içinde oluşan değerlerin toplumdakilerden gitgide uzaklaşması ve buna benzer başka şeyler.

Böyle bir örgütlenmenin bir tür modeli tarikatlerde vardır. Ancak tarikatler düzene karşı bir tehdit oluşturmayacakları garantisi verdikten sonra devlet onları hoşgörmeye başlamıştır. Buna bir tür Osmanlı-İslâm laikliği denebilir, çünkü normalde bir tarikatin devlet-siyaset işlerine karışmasını önleyecek dinî bir kural yoktur. Belirli bir hoşgörü sağlanınca tarikatin kendini yeniden-üretmesi kolaylaşmıştır; özellikle de, tarikat üyeliğinin aile içinde devamı yoluyla. Aynı zamanda tarikat, düzene ilişmekten sakınır hale gelmiştir.

Bu yapı, çeşitli farklılıklarına rağmen, ideolojik muhalefetini politik eyleme dönüştürmeyi amaçlayacak örgütlere de en akla yakın modeli verir. Tarikat gibi bu varsayımsal muhalif örgütümüz de genel İslâm ideolojisi içindedir, ama farklı yorumları vardır. Bu farklı yorum, bir **kişi**'nin yorumudur. Dolayısıyla örgütün kurucusu, yönlendiricisi o kişi ya da onu temsil eden bir başka kişidir — tarikatın şeyhi, piri vb. gibi. Örgütlenme genişleme imkânı bulursa, bu temel ilişki biçimi daha alt düzeylerde yeniden üretilir. Yani, olayın merkezindeki kişinin bu anlamda kendini temsil vekaleti verdiği kişiler mekân olarak daha uzakta, dolayısıyla asıl önderle yüzyüze ilişki kuramayan üyeleri yönlendirirler. Böylece, örgütlenme merkezî yapısını korur. İster böyle bir muhalif örgüt, isterse tarikat olsun, merkezdeki yönetici ile ona

biat edenler arasındaki ilişki bir **itaat** ilişkisidir; "otoriter" bir ilişkidir. Bu niteliğiyle, her ikisinin de gerçek modeli, toplumdaki gerçek iktidarın kurduğu ilişkilerdir. Bu ilişkilerde cisimleşen anlamın, yani "itaat zorunluğu"nun açıklanma tarzında ufak tefek farklılıklar görülebilir.

Osmanlı devleti gibi bir devlet altında yaşayan bir toplumda, hele de örgütlenmiş bir muhalefet olmanın tehlikesine değinmiştim. Dıştan gelen bu tehlike, örgütün iç ilişkilerine de yansır. Yansımanın yolu, örgütlenmeyi başlatan düşünce veya inancın önemine verilen değerdir. Bu öneme -kutsallığa- ne kadar inanılırsa, tehlikeye de o kadar göğüs gerilir. Bu, örgütte dış tehlikeye karşı yeterli direnç yaratmanın manevi -ve "feragatçi- yoludur. Bölgemizde bir tür "maddi ödül" getiren bir inanç ve direnç sistemini de, sahte cennetiyle, Hasan Sabbah yaratmıştı. Onunki de aynı veriler içinde farklı bir yöntemdi.

Böyle bir örgütlenme ve bu tür ilişkiler çerçevesinde başlangıçta insanları harekete geçiren düşünce, inanç vb. bunları en iyi bilen, hiyerarşi içinde temsil eden kişilerle süreç içinde özdeşlenir. Dar bir çevre içinde yürüyen bu ilişkilerde öne çıkan kişiler arasında özel bir hukuk doğar. Bazı bilgiler paylaşılırken, bazıları belirli bireyler arasında "sır" olarak kalır; "sır"lar, onları bilen kişileri daha yakından perçinler. Grup içinde olan özellikle olumsuz şeylerin dışarıdan ya da bu gibi "sır"lara vakıf olması gerekmeyenlerden sıkıca saklanması gerekir.

Böylece örgüt kendine göre bir iç hukuk yaratır. Bu "iç hukuk"ta belirli kişilerin birbirleriyle ilişkileri önemlidir. Bu ilişkiler anonimleşmez, kişisellikten ve somut örgüt tarihinin yarattığı özel değerlerden sıyrılmaz. Dolayısıyla, olay **dıştan** bakan kişi(ler) açısından, örgüt hiyerarşisinin **gerçek** ilişkileri saydam değildir. Ancak içten ve hiyerarşinin tepesinden bakan kişi, ilişkileri saydam olarak görebilir (ama örgüt içinde farklı ve şüphesiz gizli iktidar heveslisi gruplar varsa, onların konumu da tanım gereği en tepedekine karşı kapalı, mattır).

Aslında benzer durumlar bütün kurumlarda gözlenebilir. Örneğin, Osmanlı sarayında "çeşnigirbaşı"nın konumu. Bütün saraylarda olduğu gibi Osmanlı sarayında da padişahtan önce yemeğini tadarak zehirli olmadığını kanıtlayan bir çeşnigirbaşı var-

dır. Ama Osmanlı devlet geleneğinin zayıflamaya başlamasından sonra, kimi zaman bir çeşnigirbaşının sadrazamdan daha etkili olduğu da görülmüştür. Bu da şüphesiz çelişik bir durumdur, ama anlaşılmaz değildir. Sistem zayıflayınca, padişah için hayatını tehlikeye atabilen adam en "güvenilir" adam olur ve sistem dışı bir önem kazanır. Sarayda çeşitli mevkiler, görevler olduğunu bilip olaya bu anonim ilişkiler açısından bakan kişi, böylece şaşırır, çünkü fiilî gerçeklik düzeyinde bu ilişkilerin saydamlığı kalmamıştır.

Şimdi bu yapısıyla bir muhalefet örgütünün toplumun geri kalan kısmıyla kurduğu ilişki üstüne bir şey daha ekleyelim. Kişiler arası ilişkilerin, buradan türeyen "iç hukuk"un belirleyiciliği, örgütle belirli bir darlığı ön-gerektiriyordu. Bunun için de, böyle bir örgüt ancak hücrelerini çoğaltarak genişleyebilir. Bir karınca ya da arı topluluğundan kopup tamamen aynı ilkeler üzerine, öncekinin tam bir kopyasını yeniden-oluşturan topluluklar gibi. Bu hücre, kitlesel ilişkilere kendini açarsa, yaşayamaz, çünkü sistemi altüst olur. Öyleyse, kendi dışındaki insan kitleleriyle hiçbir ilişkisi, onlar üzerinde hiç etkileme gücü olmayacak mıdır?

"Hiç olmayacak" diyemeyiz. Bu, daha kısmî bir ilişki biçimi olacaktır: örgütsel hücrenin düşüncelerine yakınlık duyan, yaşama tarzına da yatkınlık gösterebilen bireyler şüphesiz her zaman topluluğa katılabilir. Ancak, katıldıkları anda örgüt disiplinine uydukları için bir değişime, dönüşüme yol açmazlar. Burada zaten **kitlesel** denebilecek bir boyut yoktur.

Bu tip örgütün kitleyle ilişkiye geçmesi ise ancak belirli konjonktürlerde mümkün olur. Örgüt muhaliftir, düzeni değiştirmekten yanadır. Düzen içinde halk çoğunluğunun da hoşnutsuzluğunu uyandıran gelişmeler, olaylar varsa, o zaman halk muhalif örgütün sözüne daha çok kulak verebilir. Hattâ bu hoşnutsuzluk iyice derinleşmiş ve yaygınlaşmışsa, kendiliğinden ayaklanan, direnişe geçen halk, örgütün öncülüğünü de benimseyebilir. Bütün bu süreç bir iktidar değişikliğiyle bile sonuçlanabilir. Ancak, unutulmamalı ki, örgüt ile kitle arasındaki ilişki bu koşullarda bile **dışsal**'dır. Örgüt hayatını düzenleyen ilkelerle toplum hayatını düzenleyen ilkeler temelde farklıdır. Bir iktidar değişikliği bile, iki kümelenme arasındaki bu kopukluğu ya

da uzaklığı gidermeye yetmez. Örgütün herhangi bir nesnel formülasyona gelmeyen iç hukuku iktidarda belki daha da pekişerek süregider.

Buraya kadar, olaya örgütlenme ilkeleri açısından baktık. Şimdi, böyle ilkelere dayalı bir örgütlenmenin, kendi içinde nasıl bir dünya görüşü üretebileceği sorusuna gelelim. Bu soruya cevap bulmaya çalışırken de başlıca kaygımız, çağdaş "tekkeciliğin" bazı önemli özelliklerinin açıklanması olacak.

Toplum politik eylemliliğin dışında tutulmuşsa, politika çok az sayıda ayrıcalıklı insanın tekeline bırakılmışsa, "entrika" dediğimiz davranış biçiminin potansiyeli de hazır demektir. Böylece bir düzende yükselmenin belli kalıpları vardır. Fiziksel güç odakları bellidir. Şüphesiz her somut durumda bileşimler değişir; planlar değişir. Ama bütün bu entrikaların ortak noktaları da bulunur. Zamanla, toplumun politik kadroları arasında bir "entrika" **kültürü** bile oluşur.

Örgütlenme düzeyinde nasıl muhalif örgüt, işin özünde devlet yapısının ilişkilerinde içkin olan mantığı kendine uyarlıyorsa, dünya görüşü düzeyinde de bundan kaçınması güçtür. Burada "dünya görüşü" derken, amaçlar, değerler ve ahlâk çerçevesinde bir ideolojiden çok, bir "siyaset yapma" anlayışını kastediyorum. Ortaklık burada kurulur; ama değerler, amaçlar çok farklı olabilir.

Devlet kendini sağlama alma, savunma işinde karşısındaki fiili ya da muhtemel rakiplere karşı bir dizi karanlık tedbire başvuracaktır. bu tedbirler, ancak erbabının anladığı bir çeşit şifre gibidir. O zaman muhalif örgüt de kendini koruyabilmek için bu şifreyi çözmeyi öğrenmelidir. "Şifre", "karşı-şifre" derken, iktidar da, muhalefet de aynı mantık içinde düşünmeye başlarlar.

Muhalefet açısından, kitlelerin de üzerinde yer alabildiği bir politik platformda çalışıyor olmak, bu mantığı değiştirebilirdi. Ama böyle bir koşul sözkonusu değildir. Kitleler politikanın uzağında durdukça, politik hayatın içinde hareket eden güçler, düzenden yana olsun, düzene karşı olsun, aşağı yukarı aynı kurallarca belirlenir, gene toplumdan ayrı bir "etik"te yaşarlar. Epik kahramanlarını akla getiren bir durumdur bu. Şöyle ki, Akhilleus ile Hektor birbirlerine düşmandırlar, ama aynı aristokratik sa-

vaşçı ahlâkına sahiptirler. Onun için de aslında birbirine en çok benzeyenler onlardır. Günümüzde Türkiye siyasi düşüncesinde bu alışkanlık da devam ediyor. Siyasi olayları anlamak, yorumlamak, açıklamak için en sık başvurulan kavram "komplo". "Komplo" ya da "provokasyon" sözlerini solda çok sık işitiriz; ama Türkiye'nin başka siyasi güçleri de aynı mantıkla düşünürler. Hem ülke içindeki güçlerin, hem de uluslararası istihbarat örgütlerinin, tarihî olaylar üzerinde son derece belirleyici bir rolü olduğu inancı, istisnasız bütün siyasi güçler tarafından paylaşılır.

"Komplo" ve "provokasyon" üzerine herkesin her söylediğini içtenlikle söylenmiş saymamız gerekmez. Birçok zaman, bir eylemiyle yasallık sınırını aşan bir siyasî hareket bu açıklamayı bir mazeret veya bir savunma olarak ileri sürebilir; ama sürekli bu kavramlara sığınma, tarihin bir dizi "komplo" olduğu yolundaki genel inancın sürekliliğine ve yaygınlığına kaçınılmaz olarak katkıda bulunur. Öte yandan, belirli bir somut olay bağlamında birileri buna savunma aracı olarak sarılsa da, dünya görüşünün özünde "komplo" olayı vardır. Buna bir de şunu eklemek gerekiyor: sözkonusu politik varlıkların birçoğunun kendi politik eyleminde içedönük ya da dışadönük komplolar gerçekten vardır. Bu da, "kişiyi nasıl bilirsin?" sözündeki gibi, kendi stratejisinde komployа yer verenlerin karşılarındakilerin eylemlerini de aynı mantıkla değerlendirmesini kolaylaştırır.

Şüphesiz ki dünyada çeşitli istihbarat örgütleri var. Bunlar kendi ülkelerinde ve güçleri yetiyorsa başka ülkelerde, işlerine gelecek bazı sonuçları elde etmek üzere birtakım oyunlara, komplolara girişiyorlar. Bu komploların bazılarının bilgisi zaman içinde kamuya da sızabiliyor ve insanları hem şaşkınlığa, hem de dehşete düşürüyor. Ama hiçbir zaman tarihin tamamı birtakım kurnaz adamların kurnazca oyunlarıyla açıklanamaz. Örneğin "provokasyon": bir ya da birkaç ajanın düzenlediği bir provokasyon, ancak ona kanabilecek insanlar üzerinde etkili olur. Tabiî normali aşan belirli -ve sınırlı- durumlarda provokasyon etkili de olabilir; ama böyle olayların sonuçları provokatörlerin isteklerine ne kadar uyar, bu da tartışmalıdır. Tarihin ünlü olaylarından biri Rusya'da Peder Gapon'un önderliğinde yürüyüşe

geçen işçilerin Kazaklar tarafından kurşunlanmasıydı. Gapon'un ikili oynadığı anlaşıldı. Gene bu sıralarda Bolşeviklerin en merkezi karar organlarına girmeyi başaran ajan Malinowski örneği de vardır. Ama Kanlı Pazar (1905) herhalde Ekim Devrimine giden yolu kapatmadı, yani provokatörlerin gerçek isteklerini gerçekleştirmedi. Ajanlar da Bolşeviklerin başarısını önlemedi. Sonuç olarak, kitleler komploları yendi. Önemli olan da budur. Tarihin nihaî yapıcısı olan kitleler, günlük politikaya ne kadar geniş ölçüde katılırsa, o politikanın yönünün komplolarla saptırılması ihtimali o kadar azalır. Türkiye'nin politik hayatında eksik olan bu, yani kitlesel katılım olduğu için, politik kadroların bilincinde "komplo" vazgeçilmez bir açıklama tarzı olmuştur.

Örgütlenmenin Türkiye'deki darlığı ve **kabala**'cı/tekkeci geleneği üstünde dururken, daha çok Osmanlı devletine göndermeler yaptım. Ama somut ve özgül örneklerden çok, Osmanlılığın genel karakterinden, toplumsal ve politik yapısından çıkan görece soyut bir model üzerinde konuştum. Ama örneğin Kadızadeliler hareketinden bazı Celâli ayaklanmalarına, hattâ sonunda İttihat ve Terakki'ye uzanan birçok örgütlenme biçiminde bu söylediklerimin geçerli olduğunu düşünüyorum. Öte yandan, başta da belirttiğim gibi, Ortadoğu'da yaşamış (Bizans, çeşitli İran devletleri, Osmanlı fethinden önce ve sonra Mısır vb.) ve yaşayan çeşitli toplumlarda görülen örgütlenmelerde (örneğin bir dizi Baas partisi, Kürt Kurtuluş örgütleri vb.) bu özellikler var.

Böyle bir genellemeye, bunların değişik üretim tarzları içinde yer aldığı, dolayısıyla farklı olması **gerektiği** yolunda teorik itirazlar var. Üretim tarzlarında kopuşlar, geçişler olduğu doğrudur. Ama bunların getirdiği değişimler, köklü devlet geleneklerinde, yönetim veya siyaset yapma felsefe ve alışkanlıklarında derinlemesine dönüşümler yaratmaya yetmedi. Türkiye'de ve öteki Ortadoğu ülkelerinde kitleler hâlâ edilgin, politik örgütlerin yüzü hâlâ gelecekten çok geçmişe dönük. Ya da, örgütlenmeyi besleyen mantığın kökleri geçmişte.

Türkiye yirminci yüzyıla, bütün bu geleneksel izleri taşıyan bir ihtilâl örgütünün, İttihat ve Terakki'nin politik manevralarıyla girdi. İttihatçıların -örneğin Kara Kemal'in- sınıfsal destek ve taban bulabilmek için iktidardan **sonra** bazı örgütlenmeleri gerçekleş-

tirme çabaları, bunun ne tür bir "sınıfsal" hareket olduğunu gösterir. Ama aynı zamanda, bazılarının kanıtlamaya çalıştığı gibi sınıfsallıktan bağımsız veya "sınıflar-üstü" bir hareket olduğu, bir küçük burjuva hareketi olduğu anlamına da gelmez. Öte yandan, komitalarından tabanca üstüne yemin törenlerine kadar, burada anlatmaya çalıştığım dar ve komplocu örgüt yapısına uyar. O da belirli bir konjonktürde, rakip güçlerin derin zaafında, kitlelerle herhangi bir şekilde bütünleşmeden kitlelere iktidar olmayı başarmış ve iktidar sonrasında da gerçek bir bütünleşmeye gidememiştir.

İttihat ve Terakki'nin temeline oturan Cumhuriyet Halk Fırkası da yıllarca -ve özellikle tek-parti döneminde- toplumda bu yalnızlığı yaşamıştır. Ancak, yakın tarihte, sosyal-demokrasiye dönme kararıyla kendi tarihi içinde çok önemli bir dönemece gelebildi. Ne var ki, bugün bile bu partinin mirasından gerçek anlamda bir sosyal-demokrat parti çıktığını, hattâ herhangi bir **modern** parti yapısı çıktığını söyleyemiyoruz.

Türkiye'de geleneksel tekkeci örgütlenme modelini yalnızca sağ politik hareketlerin aştığını kabul etmek gerekiyor. Bunun da iki farklı çizgisi var: biri DP-AP geleneği ki, şimdi o da ciddi bir bunalım içinde; öbürü de, İslamcı hareket. Burada ciddi paradoksal bir durum var, çünkü bunların ikisi de aslında o klasik geleneğe karşı bilinçli bir tavır almış değil -özellikle de ikincisi. Ve her ikisinin başarısında da, gelenekselliğini korumaya çalışan tarikatlerin payı var. Bu paradoks nasıl açıklanabilir?

Buradaki sihirli ölçüt, **kitlesellik**'tir. DP'nin ve sonra da kısmen AP'nin bilinçli örgütlenme tarzında, geleneksel örgütlenmeden hiç şaşmadığı, hattâ bu amaçla hareket ettiği söylenebilir. Geleneksel patriarkalizmle kapitalist partinin **clientelism** (politik yapılanmanın çeşitli basamaklarında yer alanların, bir alttakilere nimet dağıtmasıyla yürüyen particilik pratiği) politikası şaşılacak kadar birbirine uyum göstermiş, dolayısıyla bu politik hareketin alt-birimleri tam da bu eleştirdiğimiz örgütlenme mantığı içinde kurulmuştur. Ama örgütlenmenin yurt çapında oluşu, iktidara gelişi veya çağdaş nimet-dağıtma politikasında gösterdiği başarı, DP-AP çizgisinde, önceki örgütlenmelerin hiçbirinde görülmeyen bir **organikleşmeyi** gerçekleştirmiştir.

Bu başarının temeli, **çıkara** dayalıdır. Organikliği de bununla sınırlıdır. (Nitekim, 12 Eylül gibi bir olaydan sonra, çıkar mantığı, tepeden-inme bir kadroyu benimsemekte hiç beis görmemiştir.) Dolayısıyla sosyalizm içinde formüllenecek bir organik politik hareketten çok farklıdır. Tanımı gereği daha baştan sınırlı ve kısıtlayıcıdır (kendi kitlesine karşı da). Her şeye rağmen, Türkiye'de organikleşmekte başarısı çok daha kıt olan solla kıyaslandığında, bu özelliği kayda değer bir özelliktir; düşündürücüdür.

İslâmcı hareket daha da gelenekçidir. Belki de Batılılaşma genel politikası ve bu arada tarikatlere baskı uygulaması gibi somut tedbirler, bir tür Müslüman dayanışmasının güçlenmesine istemeden katkıda bulundu. Böylece İslâm politik hareketi de, genellikle cami çevresinde odaklaşan, ama günlük hayattan ticari hayata, kültürel değerlerden politika hayatına kadar birçok farklı düzeyi birleştirebilen yarı-resmi bir organikleşmeye gidebildi. Dolayısıyla burada da kitleselleşme, geleneği aşmak için hiç de bilinçli bir amacı veya çabası olmayan bir kesimde sağlam ve organik bir örgütlenme yarattı.

Solda en büyük eksiklik işte bu organikleşme, bu kitlesellik. CHP sosyal demokrat olduktan sonra da İttihat ve Terakki ve Fırka geleneklerine sahip çıkarken, örgüt içinde kendi komplolarıyla yaşayan küçük gruplar geleneğini de yaşatıyor. Bugün de gürültüsünü hiç eksilmeyen "hizipler" edebiyatının temelinde yatan budur.

Bir dönemde CHP'nin kendisi değil ama kitlelerin halkçı bir politik örgütlenmeye duydukları ihtiyaç bu partide bir değişikliği başlatmış, CHP de tarihinden farklı bir kitleselleşme sürecine girmişti. Bu süreç dıştan gelen bir darbeyle kesintiye uğradıktan sonra bu alanda görülen perişanlık (iki kolunda da) 70-80 arası organikleşmenin çok fazla bir **iç** dinamiğe dayanmadığını kanıtlıyor.

Sosyalist sol da tekkeci örgütlenme aşamasını geride bırakamamıştır. Darlık, en acil durumlarda bile kitlelerle yüzyüze gelindiğinde jargonla konuşma alışkanlığından kurtulamama, örgüt liderlerine (sağ ya da ölmüş) duyulan yarı-mistik bağlılık, iç hukuk ve daha birçok öge burada fazlasıyla egemendir. Herkesin karşı çıktığı halde bir parçası olduğu **bölünme** de bu yapının

zorunlu parçasıdır. Bir düşünce nüansı, aynı karakteri paylaşan birçok yeni grubun kendini üretmesine ve yeniden-üretmesine yetmektedir.

Bu bölümü daha fazla uzatmaya gerek yok. "Tekkeci" olmayan bir örgütlenmenin nasıl olabileceği konusunda, daha çok ipucu niteliğinde birtakım önermeler bu kitabın çeşitli bölümlerinde yer alıyor. Ama zaten sorun, bu kitabın sayfaları içinde çözülecek değil.

Egemen ideoloji: Korporatizm(*)

Türkiye'de egemen sınıfın burjuvazi olduğunu, bazı ihtiyat payları bırakarak, söyleyebiliriz. Avrupa'ya benzeme çabalarının bir parçası olarak bir burjuva sınıfı yaratma girişimi Osmanlı toplumunda erkence bir dönemde başlamıştı. Ama bu cümlenin de ima ettiği gibi, kendi başına gelişip rüştünü ispatlayan bir burjuvazi değildi bu. Örneğin Cevdet Paşa tarih kitabında III. Selim döneminde bu girişimlerden birini şöyle anlatır.

> Ticaretin en büyük mecrası deniz olduğundan ticaret gemilerinin artırılması bahis konusu oldu... Ticaret gemileri çoğalırsa burada çalışanları harp gemilerinde kullanmak kolay olacaktı... zamanla tüccar gemiciliği zaafa uğradığından deniz kuvveti de geri kalmıştı. Gerçi bunun kolay bir yolu vardı. Bu da deniz ticaretindeki tekeli kaldırmak ve Osmanlı tüccarına gümrükte bazı kolaylıklar sağlamaktı. "Herkes ürününü tabiî fiyatiyle satsın" denilebilse ticaret gelişecekti. Fakat İstanbul halkı hayatın pahalılaşmasına karşı baş kaldıracaktı... Onun için deniz ticareti serbestliğine gidilmedi. Ve şu yol tutuldu. Devlet ileri gelenleri ve saray adamları birer gemi satın alacaklar ve denizciliğe aşina kimselerle şirket kuracaklardı.

Bu satırlarda Türkiye'nin ekonomik ve politik tarihinin pek çok

---

(*) Bildiğim kadarıyla Taha Parla'dan başka kimse Türkiye'de egemen ideolojinin korporatizm olduğunu söylemedi. Bunun nedeni, soluduğumuz havanın farkına varamayışımız gibi, zihinde derinlemesine yer eden korporatizmi de çok normal sayma alışkanlığımız olabilir. Taha Parla'nın bu sorunu incelediği **The Social and Political Thought of Ziya Gökalp** adlı kitabının Türkçesi bu yakınlarda yayımlanacak. Kitapta, korporatist mantığın değişik biçimleri ele alınıyor.

karakteristiği görülebiliyor: devletin kesin egemenliği ve yasakları, tekelleri; ticareti geliştirme girişimlerinde bile askerî amaçların önceliği; ticaretin hor görülmekle birlikte bir gereklilik olduğunun algılanmaya başlaması; kapitalist açıdan rasyonel olmayan sübvansiyonların zorunluğu; tepeden inme şirket kurarak bir tuhaf özel mülkiyet ve kapitalizm; yeni yetişen burjuvazinin niteliği ("devlet ileri gelenleri ve saray adamları") v.b.

Bundan yıllar sonra, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu izleyen yıllarda, gene denizcilik alanında bir şirketin, İstanbul Liman İşleri İnhisarı T.A.Ş.'nin nasıl kurulduğunu, kuruculardan Ahmet Hamdi Başar anlatır. Şirket, tekel hakkını, politik yollardan sağlar; imtiyaz Ankara'dan, devletten alınır. Elde topu topu 20.000 T.L. vardır. Bununla bir deniz motoru ve otomobil edinilir. Sonra her iş, o işi eskiden yapana bırakılır (su, kömür taşıma, gemi yükleyip boşaltma), ama o adamlardan yüzde alınır — **tekel** hakkına dayanılarak. Böylece, kısa zaman içinde "orta burjuvazi" denilebilecek (ve çoğu gayri müslim), bu hizmetleri yapan adamlar silinir. Liman İnhisarı gerçekten zenginleşir, gerçekten inhisar olur. Cumhuriyet döneminin burjuvalaşma süreçleri için oldukça iyi bir prototip olan bu örnekte de aynı öğeler yer almaktadır. Ekonomik süreç kesinlikle politik otoriteye bağımlıdır. Burjuvalaşma sürecine müdahale edilir. Yukarıdan aşağıya işleyen bir sürece, daha baştan tekelci bir burjuvazi yaratma zihniyeti egemendir. Bu arada Osmanlı dönemine göre bir fark, azınlıklara karşı Türk asıllı bir burjuvazinin himaye görmesidir. Başbakan Turgut Özal'ın liberalizm şampiyonluğu yaptığı 1980'ler Türkiye'sinde de bu yapı çok fazla değişmiş değildir. Türkiye'de burjuvazi aşağı yukarı her zaman kural olarak kararnamelerle doğmuş, serpilmiş, büyümüştür.

İttihat ve Terakki'nin iktidarı olsun, Kurtuluş Savaşı ile birlikte Cumhuriyet devletinin kuruluşu olsun, yakın çağ Türkiye tarihinin önemli dönemeçleri **genel olarak** burjuva iktidarının sağlamlaşması doğrultusunda adımlardır. Ama bütün bu olguların belirgin bir özelliği, bu aşamalarda burjuvazinin fiilî bir güç olarak zayıflığıdır. Cumhuriyet döneminde uzun yıllar süren devletçilik de bir yandan bunun dışavurumudur; aynı zamanda, verili koşullarda devlet eliyle burjuvaziyi güçlendirme çabasının de-

vamıdır.

Vesayet altında büyüyen, devlet kadroları karşısında bağımlı tavrını hâlâ sürdüren burjuvazi, ülkenin ideolojisine nasıl damgasını vurabilirdi? Bunu kendi başına gerçekleştirecek güce sahip değildi. Aslında varolan ideolojik yapılanmaya burjuva rengini veren bile, kendisinden çok, vesayeti altında büyüdüğü devletti. Dolayısıyla Türkiye'nin egemen ideolojisi olsun, egemen sınıfın ideolojisi olsun, Batılı anlamda bir burjuva ideolojisinden uzaktır.

Konuya bugün de etkileri süren Genç Türk ve İttihat ve Terakki zamanından girecek olursak, bilindiği gibi bu sosyo-politik hareket içinde çeşitli ideolojiler vardı: Batıcılıkla içice gelişen Türkçülük ve geleneksel İslâmcılık. Bu ögelerden genel ideoloji denebilecek bir yapı çıkarmaya en çok katkısı olan kişi, Ziya Gökalp'ti. Gökalp aynı zamanda Fransa'nın pozitivist sosyoloji düşüncesinden etkilenmişti. Pozitivizm, sınıflar-üstü iddialarıyla, ayrıca da özellikle toplum içinde sınıfsal uzlaşmayı dayatan tavrıyla İttihat ve Terakki'nin "devlet kurtaran" yapısına uyuyordu. Gökalp bazı önemli bakımlardan pozitivist denebilecek bir yörünge içinde olmakla birlikte, bazı bakımlardan da batılı pozitivistlere oranla çok daha şovenist tavırlar benimsemişti: başta Turancılığı olmak üzere. Aynı zamanda yönetim biçiminde "meslekî temsil" ilkesine, yani korporatizme inanıyordu. Bilindiği gibi, bu anti-demokratik "temsil" biçimi çeşitli ülkelerde faşist rejimlerde geçerli olmuştu. "Medeniyet/hars" arasında yaptığı ayrımla da Gökalp hümanizmi, insanlığın evrensel değerlerini reddediyor, milli'den çok milliyetçi bir kültür anlayışı geliştiriyordu.

Gökalp'in bu teorileri İttihat ve Terakki ideolojisini bütünüyle temsil etmeyebilir. Ama bir kişinin ortaya attığı görüşlerle bir genel ideoloji arasında bundan fazla çakışma olması zaten az rastlanır bir olaydır. Çakışmama durumları da genellikle İttihat ve Terakki'nin getirdiği genel ideolojinin daha da şoven ve faşizan olması şeklinde tecelli eder. Hiç değilse Gökalp bir aydındı — örneğin Ermeni sorunu için partisinin uygun gördüğü çözümü pek fazla içine sindiremeyecek kadar.

Cumhuriyet'in genel ideolojisi -bu aşamada daha çok tek-

parti dönemini kastediyorum- temelde bundan çok farklı olmamakla birlikte, dayandığı ideolojik ögeler arasında farklılıklar vardı. En önemli ayrılık, dinî ögenin yeriyle ilgiliydi. Gökalp "Türkçü, Müslüman ve batılı" ögelerin sentezini kurmaya girişmişti. Mustafa Kemal'e göreyse din, Türkiye'nin düşünsel geri kalmışlığından birinci derecede sorumlu olan etmendi. Onun için din ögesi Cumhuriyetin egemen ideolojisi dışına sürüldü; buna karşılık, yaygın ideolojinin merkezî ögesi olma özelliğini sürdürdü. Baskıcı bir 'laiklik" uygulaması, dinin ideolojiden sürülmesinin fiziksel uygulaması olarak yürürlüğe girdi.

Türkçü-milliyetçi ögenin kaderinde çok radikal bir fark olmadığı söylenebilir. Yeni egemen ideolojinin de merkezî ögesi buydu. Eskiye göre daha gerçekçi çizilen dış politika gereği, politik Turancılık egemen ideolojide artık yoktu. Onun için de resmî fırkanın dışında bir politik hareketin ideolojisi haline geldi. Ancak bu hareket her zaman devletin hizmetinde olduğunu ilân etmiş ve devletten himaye görmüştür. Kültürel düzeyde Turancılık ise devam etti. Dil ve tarih alanlarındaki bütün zorlamaların gerisinde bu Türkçü anlayış yatar. Ama bu "sentez"deki değişimlerden daha önemli olan, genel korporatist yaklaşımdaki sürekliliktir.

Pozitivizm bu yeni ideolojik biçimleniş içinde de devam etmiştir. Gökalp'in "millî hars" kavramı benimsenmiştir. Tek-parti rejimi demokratik olmayan Millet Meclisi'nde çeşitli toplumsal kesimlere kontenjanlar ayırarak (Müslüman ya da gayrı müslim azınlıklar, kadınlar, işçiler v.b.) devletçe güvenilir yıllanmış milletvekilleri tarafından "temsil" edilirdi. Gökalp'in ve İttihat ve Terakki'nin korporatizmini de sürdürdü. "Biz Bize Benzeriz" ideolojisiyle, dünyadan farklı olacağımız olgusu pekiştirildi. "Sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz" denerek sınıfa dayalı her görüş rejim dışına itildi.

Dünya ekonomik buhranının bu ideolojik şekillenmede dolaylı, hattâ yer yer dolaysız etkileri vardır. Liberalizmin ve burjuva demokrasisinin artık tarihe karışmak zorunda olan dejenere sistemler olduğu inancı, bu buhranla da desteklendi. Yeni rejimin sınıfsal karakteri, çöktüğüne inanılan kapitalist sisteme karşı sosyalist denebilecek herhangi bir politikayı benimsemeye yat-

kın değildi. Liberalizm tukaka olmuştu. Dünyada yükselen faşizm vardı. Dolayısıyla Cumhuriyet ideolojisi faşizmden bir hayli etkilendi. Ama oluşumu ve birleştirdiği sınıf güçlerinin niteliği, doğrudan doğruya faşist olmasına da engeldi. Falih Rıfkı'nın Roma, Moskova ve Ankara üstüne yazdıkları, o zamanın **Cumhuriyet** gazetesinin Nazi Almanya'sına duyduğu sempati, Recep Peker gibi tek-partici politikacılar, Büyük Buhranın etkilerini yansıtırlar.

Egemen ideolojide burjuvazinin pek fazla izi olmadığını söylemiştim. Bu, Türkiye'de de "liberal" bir burjuvazi vardı, ama liberalizmini egemen ideolojiye katacak gücü yoktu, anlamına gelmez. Burjuvazi olduğu kadarıyla liberal değildi zaten. Devletin gölgesinde yetişmişti ve onun sunduğu ideolojiyi benimsiyordu. Çok-partili rejime geçiş aynı zamanda ülkede burjuvazinin görece ağırlığını artıran bir aşamaydı. tek-partiye, onun baskıcılığına, otoriterliğine karşı toplumun demokratik potansiyelini ayaklandıran bir olay oldu bu geçiş. Gelgelelim egemen sınıflar arasında ciddi bir demokratikleşme veya liberalleşme getirmedi. Ancak DP yönetimi, CHP'nin devlet saksısında yetişen ve resmî ideolojiyi kabul eden ağırlıkla tekelci burjuvazinin yanına taşra burjuvazisini ve çeşitli yeni zenginleri de getirdiği için, temelde İslâmî ideolojiye yatkın olan bu kesimler iktidara biraz daha yaklaştı.

Altmış sonralarında Türkiye'de ideoloji(ler) çeşitlendi, zenginleşti. Örneğin sosyalizm sahneye çıktı. Öte yandan resmî ideolojinin içinde veya yakınında duran ideolojiler (Türkçülük, İslâmcılık gibi) kendi ayrı platformlarını oluşturmaya başladılar.

Solun ortaya çıkması Kemalizm üstüne o zamana kadar pek görülmemiş bir yorumlama çabasını başlattı. Resmî ve egemen ideoloji olan Kemalizme bu dönemde sol da sahip çıktı, ama çıkarken onu kendine çekmeye çalıştı. Bu tartışmalar sırasında "Sol Kemalizm" denilen, benim bildiğim kadar sahici Kemalizm'le çok fazla ilgisi olmayan yeni bir ideolojik formülasyon ortaya çıktı. Bu yeni ideolojinin formüllenmesinde o dönemde "radikal" olarak anılan, sosyalizmle Kemalizmi kaynaştıran bir ideoloji ile birlikte "Zinde Kuvvetler"le yeni bir darbeyi gerçekleştirmeye çalışan kesim, yani **Yön** dergisi öncülük etmişti. Ne

var ki, işin bu pratikteki "darbeci" motifi çıkıp, beklenen toplumsal değişimin seçimle gelmiş bir hükümetin reformları yoluyla gerçekleşmesine rıza gösterilince, geriye, bugün hâlâ, sahicisinin yokluğunda Türkiye'nin "sosyal-demokrasi"si olarak bilinen ideoloji kalıyordu. Bu, ne yeteri kadar "sosyal" ne de yeteri kadar "demokrat" bir ideolojidir: batıcı, laik, kalkınmacı, elitist/popülist bir ideolojidir. Sendika ve işçi sınıfına görece sıcak bakışında, batılı sosyal-demokratik uzlaşmacılıktan çok, T.C. devlet korporatizminin izlerini taşıdığı söylenebilir. Sosyal-demokrasi yerine kaim olacak bir ideoloji olma iddiasında en büyük handikap, bu devlet geleneğiyle hısımlık ilişkisidir.

Altmışlarda "sol Kemalizm" ideolojisini biçimlendirme kavgası, doğal olarak, "sağ Kemalizm"in de ortaya çıkmasına yol açtı. Bu versiyonun, sahici Kemalizm'le bağlarının çok daha iyi korunduğu kanısındayım. Ama o da bir polemiğin tepkiselliği ile şekil aldığı için, özgün Kemalizm üstünde bazı revizyonlar gerçekleştirmiştir.

Batıcılık Kemalizmin çok hayatî bir öğesiydi (ancak yukarıda söylediğim gibi Batının demokrasisiyle Kemalizmin ilgisi yoktu). Fakat özellikle son yirmi otuz yıllık tarih süresince, Türkiye'de Kemalistler ne zaman kendi doğru bildiklerini gönüllerinin dilediği gibi uygulamaya başladılarsa, Batıdan, "Bu yaptığınız demokrasiye aykırıdır" tepkisiyle karşılaştılar. Dolayısıyla Batıya karşı eski güvenlerini kaybettiler, ciddi bir şüpheyle bakmaya başladılar. 12 Eylül dönemi bunun en çarpıcı örnekleriyle doludur. Devlet başkanı, kendi hoşgörü anlayışının doruğuna varmış olarak, idam cezası uygulamadıkları ve Nazi Partisi kurdurmadıkları için Batılı ülkeleri eleştirmekten bile imtina ederken, onların bizim "demokrasimiz" üstüne bitmeyen eleştirileri karşısında sık sık sabrını kaybetti. Bu da, "Biz Bize Benzeriz"de ve yirmili, otuzlu yılların birçok sloganı ya da uygulamasında saklı olan anti-Batıcı tohumların bu dönemde aslında gerektiği gibi serpilmesine yol açtı.

12 Eylül dönemi aşırı Atatürkçülük vurgulamalarıyla zaten büyük ölçüde yapay ve iğreti olan bu ideolojinin iyiden iyiye aşınmasına yol açmış olabilir. Hayal gücünden, estetikten v.b. bütünüyle yoksun, arkasında sadece fiziksel kuvvet olan bu ideoloji

mimarlığı, benzeri örnekler gibi, herhalde amaçladığının tersini gerçekleştirmiş olmalıdır. Nitekim daha kendi güçlü döneminde "Türk-İslâm sentezi" gibi kendine görece yabancı alanlarda oluşmuş başka sentetik ideolojilerin yardımına ihtiyaç duymuştur. Özal ve ANAP'ın kendine özgü "liberalizm"i olsun, AP devamı çizginin muhafazakârlığı olsun, sağ kesim çizgisini Atatürkçülükle takviye etmeye artık o kadar meraklı görünmüyor. Sosyal-Demokrat kesimde bile bu konuda bir yorgunluk göze çarpıyor. Kitlelerle ilişki kurmak durumunda olan siyasi partiler zaman içinde yeni ideolojik motiflerle sevimli görünmeye çalışacak, bu arada bıktırıcı olmaktan herhalde kaçınacaklardır. Bütün bunlar Kemalizmin kısa zamanda terki anlamına gelmese de, miadını çoktan tamamlamış ve yapay yöntemlerle ayakta tutulan bu ideoloji artık toplumda sıcak bir bağlanma duygusu yaratamayacak hale gelmiştir. Ama toplumda yaşamaya alışık olduğumuz birçok biçimsel tören gibi onun da bir kalıcılığı olabilir.

Ne var ki korporatist ideoloji geleneğinin kalıcılık gücü daha fazla görünüyor. Millî bütünlük içinde sınıfların, tabakaların çıkarlarının uzlaştırıldığı, uzlaştırılabileceği iddiası, gene sürecektir. "Birlik ve beraberlik" klişesi herhalde daha uzun zaman tekrarlanmaya adaydır — ve bir otorite merkezinin tanımladığı bir "birlik" için gerekli boyun eğmeyi talep edecektir. Kapitalizmi, sınıfların ayrışmasını şimdiye kadar her hükümetten daha ileri götüren ANAP da politik söylem düzeyinde "dört eğilimi birleştirmek" gibi "birlik" kökenli sloganlara özellikle önem vermektedir.

Dolayısıyla önümüzdeki yıllarda da egemen ideoloji, korporatist niteliğini sürdürecek gibi görünmektedir. Çünkü burjuvazinin ya da daha genel olarak baktığımızda bütün egemen sınıfın bölümleri (buna kırsal egemen sınıflar ve yüksek bürokrasi de dahil edilmelidir) ancak korporatist bir temel üzerinden birbirleriyle ortak dil bulabilmekte ve diyaloğa girebilmektedir. Doğuştan böyle gelişmiş bir burjuvazinin zamanla daha güçlendikçe liberal bir ideoloji benimseyeceğine inanmamız için fazla sebep göremiyorum. Öte yandan bu korporatist ideoloji, içerdiği "dayanışmacı", "ortaklaşmacı", "popülist" ögeleriyle, yoksul kesimleri de şimdiye kadar etkilemiş, tepedeki ittifakın devamlılığı-

na onların rızasını da sağlamayı başarmıştır. Bu yüzden de, çok önemli toplumsal değişimler olmadıkça iktidarların böyle bir ideolojik formasyondan vazgeçmesi için neden yoktur.

Aslında burjuvazinin egemen olduğu bütün kapitalist toplumlarda, **daha özgülleştirecek olursak, parlamenter yönetim biçimini yerleştirmiş** bütün kapitalist toplumlarda, ne kadar etkili olsa da sonuçta toplumun bir azınlığı olan burjuvazi, yönetimini kabul ettirmek için **genel** nitelikli bir ideolojiye ihtiyaç duyar. Bu noktaya kadar Türkiye'deki burjuvazinin başka ülkelerin burjuvazilerinden o kadar da farklı olduğunu söyleyemeyiz. Farklılık, bu gibi genel ideolojilerin belirleyici motiflerinde ve ideolojinin asıl harcını sağlayan egemen sınıf (ya da bölümünün) kimliğinde ortaya çıkmaktadır. Batı toplumlarını ele aldığımızda genel ideolojinin oluşumunda burjuvazinin daha büyük pay sahibi olduğunu görüyoruz. (Ancak orada da burjuvaların oturup ideoloji ürettiklerini düşünmemeli. Bu iş ideoloji alanıyla daha profesyonel biçimde ilgili tabakaların, sözgelişi eğitim aygıtında, iletişim aygıtında v.b. çalışanların üretimleriyle çok karmaşık bir süreçte oluşur.) Buna karşılık Türkiye'de başat rolü devlete zor zamanlarda el koyan kadrolar oynamışlardır. Bu da, egemen ideolojinin belirleyici motiflerinin özgül bir biçimlenmesine yol açmıştır: kalkınma ve Batı'ya yetişme, bu çabada toplumun yekvücut davranması, otoriteye boyun eğmesi gibi motifler öne geçmiştir. Oysa Batı ülkelerinin burjuva ideolojileri, son analizde, kapitalizmin somut bireyler için de gerçeklik sınırları içinde bulunabilecek en iyi sistem olduğu konusunda ikna mekanizmaları oluşturur. Bu ideolojilerin bireylerden fedakârlık istemesi, ancak savaş gibi olağandışı konjonktürlerde anlamlı olabilecek bir taleptir.

Bu bakımdan Türkiye'nin korporatist-burjuva ideolojisi, yalnız kapitalist ülkelerle sınırlı bir kıyaslama yaptığımızda, Batı ülkelerinden çok Japonya gibi ülkelerle yakınlık gösterir. Bu aşırı (ve bence kötümser) bir genelleme olabilir ama, Türk tipi korporatizmi, özellikle de bunun gelecekte alabileceği biçimleri değerlendirmek bakımından, böyle bir vurgulamaya gerek var sanıyorum. Benzerlik her iki ülkede de, ilerlemiş ve güçlenmiş bir Batı'ya yetişmenin, ulusal bir hedef olarak formüllenmesi (tarihleri-

nin oldukça erken bir döneminden beri, dolayısıyla bir ideolojinin toplumun dokusuna iyiden iyiye sinmesine yetecek kadar uzun süredir); bunun yöntemi olarak da birey çıkarlarını kamu yararına feda eden bir varoluş tarzının benimsenmesidir. Ama bu noktadan sonra Türkiye'nin Japonya'dan da ayrıştığını söylemek herhalde çok yanlış olmaz. Şöyle ki, Japonya bunu gerçekten yapmış, Türkiye ise resmiyet düzeyinde hep bu söylemle yürüdüğü halde resmî söyleminin gereğini fiilen yerine getirememiştir. Bunun bir -paradoksal- nedeni kendine daha fazla güven duyması, Japonya gibi bir "yenik düşme paranoyası"na girmemiş olmasıdır belki — ve doğal olarak, günlük hayatın "nimetleri" açısından haklı sayılabilir. Bir ikincisi de, toplumsal yapısının heterojenliği, karmaşıklığı, dolayısıyla merkezî disipline girmekte direnci olabilir. Ama her neyse, sonuçta Türkiye Japonya'nın eriştiği "birlik beraberlik disiplini"ne girmemiştir. Sonuçlara kalkınmanın vardığı düzeyden bakanların bir kısmı, Japonya'ya imrenip Türkiye'ye hayıflanıyorlar. Kendi açılarından haklı olabilirler. Ben kendi hesabıma olaya başka türlü bir insanlık açısından bakıyorum ve galiba daha çok sevinç duyuyorum: Türkiye'de insanlık için hâlâ daha fazla umut var!

Fakat Japonya modelini Türkiye için geçerli kılmak isteyenler bugün de etkili yerlerdeler. Turgut Özal zihniyeti birçok bakımdan bu anlayışa yakın. Korporatizmin bu versiyonunda dinî öge önem taşımaktadır: toplumu birleştiren bir bağ olarak, ayrıca da zenginle yoksulun karşılıklı konumlarını onaylayan, yoksulu hem kanaat hem itaat etmeye, hem de bütünün yararı için daha çok çalışmaya teşvik eden bir ideoloji olarak. Özal pratiği **zor** ögesine çok fazla sempati göstermiyor: "birlik ve beraberliği" **zor** yoluyla değil, ekonomik temele dayanan yapısal tedbir ve reformlarla sağlamayı ana hedef seçiyor. Bu tarz bir sınıflı toplum (ayrıca, sınıf farkları adamakıllı belirginleşmiş) yapısını arızasız yaşatmak için kitlelere itaatkâr bir ideolojiyi benimsetmek zorunda.

Kemalizmin iyice aşınması ve yıpranması sonucunda egemen sınıfların topluma dayatmak isteyecekleri ikinci bir korporatizm biçimi de Türk-İslâm sentezi adı altında formüllenen ideoloji olabilir. Burada **zor** ögesi çok daha istenir bir öge olarak mer-

kezî bir yer tutmaktadır. Özal gibi kapitalizme açık değil, tersine daha devletçi ve küçük burjuva kökenli bir ideolojidir. Ağırlığı şişkinleşen bir orta tabakaya (elit bir büyük işadamları çevresinin güdümünde) tanımaktan yanadır, Özal'ın ticarî milliyetçiliğine karşılık bu korporatist ideoloji askerî denebilecek bir milliyetçiliği öne çıkarır. Din ögesi burada da vardır ama her şey gibi o da güçlü devlete tâbî olacaktır. Ayak takımına yüz vermediği için sonuçta Hitler veya Mussolini faşizmlerinden farklı, pleb değil elit, ama kesinlikle faşizan bir ideolojidir bu. Dolayısıyla üretimin tam içindeki sınıflardan çok küçük burjuva ve bürokrat kesimlerine hitap etme potansiyeli vardır. Ancak Türkiye'de burjuvazi de çeşitli darbe dönemlerinde böyle ideolojilerle pekâlâ birlikte yaşayabildiğini kanıtlamıştır.

Daha katıksız biçimleriyle İslâmcı ideoloji de özünde korporatisttir. Burada, görece yeni radikal kuşaklarda ekonomi ve mülkiyet düzeni çerçevesinde Komünizan eğilimler bile görülebiliyor. Ama topluma bakışta, cemaat kavramının önemli bir rol oynadığı, tüketim üzerindeki ahlâkî engelle de pekişen bir ortaklaşmacılık var ki, bunun mantıkî sonucu da oldukça katı bir korporatist anlayışa uzanır.

Öte yandan, bu başlık altında normal olarak görülmemesi gereken bir kesime, yani sosyal-demokrasiye geldiğimizde, korporatist eğilimler taşıma bakımından bu kesimin de kimseden pek öyle geri kalmadığını görüyoruz. Dünyada sosyal-demokrasi sınıfların daha uzun süre uzlaştırılacağı anlayışıyla bu uzlaşmanın optimum noktasını arama iddiasındadır. Ama kendi kökü işçi hareketindedir ve her zaman davranışını bu köke göre ayarlamaya çalışır. İşçi sınıfıyla herhangi bir organik ilişkisi olmayan, hattâ soy kütüğünü Mustafa Kemal'in de gerisine, İttihat ve Terakki'ye uzatma eğilimi gösteren Türk sosyal-demokrasisi, bu uzlaştırma işini gerçekleştirmek için bilinçli ya da bilinçsiz, hemen korporatist bir havaya girmektedir. Çünkü bu kesim de sonunda milliyetçi, elit ve kalkınmacıdır. Sosyal-demokrasinin ideolojisinde güçlü bir şekilde yer alan Kemalist anlamda laiklik, onların topluma sunacağı korporatizm biçiminde (tabiî ki bu adla anmayacak, hattâ düşünmeyeceklerdir) önemlice bir gedik açmaktadır. Devletçilikleri de bu kesimin Cumhuriyet'in klasik

korporatizmiyle akrabalığını sürdürmesine yol açmakta, ama aynı zamanda toplumda popülerleşme potansiyelini azaltmaktadır.

Dolayısıyla Türkiye'de yalnız sosyalistler (ya da Komünistler) korporatist olmayan bir ideoloji oluşturma ve yayma imkânına sahiptir. Ama bu da kendiliğinden oluverecek bir şey değildir. Çünkü Türkiye'nin geleneksel ideolojileri, daha doğrusu bu ideolojilerin temel motifleri, solun zihninde, sosyalist teorinin kendisinden daha köklü bir biçimde yerleşiktir. Onun için sosyalistler de başka türlü bir "birlik-beraberlik" ideolojisi yaratabilirler.

Şüphesiz, "birlik-beraberlik" olmasın diyen yok. Toplumun çeşitli kesimlerinin birarada varolmasını sağlayacak bir ideolojiye de elbette gerek var. Sorun, korporatizm rengine boyanmış bir "birlik-beraberlik" teranesinin sömürü ilişkilerine çok zaman örtü, örtü olamadığı zaman da gerekçe olarak kullanılması. Birliğin, sınıfların ya da bireylerin hakkını yemeyen, sınıfların, bireylerin, daha çeşitli grupların kimliğini ezmeyen biçimlerinin oluşturulması. Gene sorun, "birlik-beraberlik" denen şeyi tanımlama ayrıcalığını elinde bulunduran, itiraz edeni de yok etmeye her an hazır bekleyen iktidar merkezlerinin varlığı; dolayısıyla, sözü edilen bu "birlik ve beraberlik"in aslında yalnızca onların iktidarının sürmesi için gerekli itaati sağlamaya yönelik olması. İnsanlar kimlikleri ezilmeden ve çıkarları çiğnenmeden de birlikte olabilirler, olabilmelidirler.

Korporatizmin belki tam karşıtı değil (sözlük düzeyinde), ama siyaset mantığı içinde **çoğulculuk** geleneksel korporatist ideolojimiz için uygun bir panzehirdir. Dolayısıyla sosyalizm, eğer geleneksel ideolojilere gerçekten alternatif bir görüş olacaksa, çoğulcu bir dünya felsefesini içtenlikle benimsemeli ve sindirmelidir. Sosyalizmde birleştiricilik hangi dozda ve şekilde olursa olsun **zor**'a dayanamaz. Öte yandan, siyasî iktidar olduğunda sosyalizm, Türkiye'de çoğulculuğun bir garantisi olacağını kitlelere kanıtlamayı başarırsa, bu önemli bir başarıdır.

Bir önemli konu da bireyselliği engellemeyen bir sosyalizm anlayışıdır. Aynı kökenden gelen iki kelime, "bireycilik" ve "bireysellik", aslında birbirinden çok farklı gerçekliklere tekabül ederler. Bireysellik, toplumla çelişen bir şey değildir. Tersine,

toplum için de önemli bir zenginleşme kaynağıdır. Sosyalizm, hem kendi içinde, hem de genel olarak toplumda bireyselliği teşvik eden ve bireyselliğin yeşermesine zemin oluşturacak ortamları yaratan, çoğaltan bir düşünce ve bir pratik olmalıdır. Çoğulculuğun içtenlikle benimsenmesi, aslında temeldir ve onun bir olgu haline gelmesi, sağlıklı bir bireyselliğin de garantisini meydana getirir.

Türkiye'nin "Doğu-Batı" sorunsalı ve kültür(*)

1970'ler, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Türk edebiyatına "ikinci geliş"ine sahne oldu. Birincisine göre belki de daha derli toplu bir gelişti bu. Tanpınar'ın eserleri, sanki ikinci baskı bekledikleri yıllarda durdukları yerde olgunlaşmışlardı.

Birçok yazar Tanpınar gibi öldükten sonra olgunlaşır. Bunun çeşitli nedenleri olabilir. Akla gelecek ilk nedenlerden biri, bir yazarın değindiği sorunların, ancak daha sonraki yıllarda tam olgunluğuna varması, insanların bu sorunları kendi hayatlarında daha köklü biçimde duyunca, onlara değinen yazara yeniden ve gelişmiş bir bilinçle dönmeleridir. Tanpınar'ın durumu da az çok böyle. Yaşadığı dönemde yazdıkları okunmadı, beğenilmedi değil; ama üzerinde yeterince durulamadı. Çünkü o dönemin genel yöntemi, önyargıları, inançları ile pek uzlaşamıyordu Tanpınar. Şimdiyse durumun değiştiğini, kitaplarının ardarda yayınlandığını ve çeşitli çevrelerde değişik -ama canlı- tepkilere yol açtığını görüyoruz. Selâhattin Hilav, Tanpınar'ın yaşadığı dönemde resmî ideolojiye ters düştüğünü söylüyordu. O dönem için gerçekten böyleydi. Ama şimdi, tersine, resmî kuruluşlar tarafından da öne sürülüyor.

Tanpınar üstüne bir şey söylenmeden önce, onun kendi dı-

(*) Bu yazı, **Birikim**'de, Nisan 1975'te yayımlanmıştı (sayı 2). Ama bundan iki yıl kadar önce yazılmıştı. Yazıyı buraya alırken, **Birikim**'de başına ve sonuna eklediğim notları çıkardım. Aradan geçen 15 yılı aşkın süreden sonra, bugün kullanmayı doğru bulmadığım "teori pratiği" ya da "diyalektik maddeci teori" gibi kavramlara, günümüzde kat kat aştığımız "süpermarket" gibi örneklerin **naif**'liğine rağmen, burada belirttiğim çizgiyi sürdürüyorum. Kültürel karışımın bir zaman sonra artık yerli bir üretim temeline oturduğu görüşümü, bu kitabın üçüncü bölümüne "Kültürel Yeniden-Üretim" başlığıyla aldığım yazıda daha kesinlikli bir terminoloji içinde tekrarlıyorum.

şındaki bu değişikliğin açıklanması yararlı olabilir. Türkiye'de ne oldu da, Tanpınar'ın değerlendirilmesi böyle değişti? Bu soru, ayrıca, yalnız Tanpınar'a değil, Türkiye'nin sorunlarına bakmazdan önce cevap vermemiz gereken bir sorudur.

Her yazar yaşadığı tarihî kesitin fikrî bir sentezini sunar. Bu sentezin ögeleri çok zaman yazar ve karşısındaki hayat (doğa, toplum) olarak görülür. Oysa ilişki bu kadar basit değildir. Yazar, içinde yer aldığı hayata, toplum olaylarına, tarihe bakarken, yalnız kendi gözüyle görüp kendi aklıyla vardığı sonuçları aktarmaz. Yazarın gözü, kulağı ve beyni, hattâ çok zaman bunları işleterek vardığı sonuçlar, önceden belirlenmiştir -çünkü kendi gözü, kulağı, beyni sandığı şeyler aslında içinde yaşadığı toplumsal bütünün ortaklaşa organlarıdır. Kendi beyniyle düşünerek birtakım sonuçlara vardığını sandığı anda çok kez, gene o toplumsal bütünün ortaklaşa beyniyle, o toplumsal bütünün ortaklaşa fikrî malzemesi üstüne düşünüyordur. İşte bu "ortaklaşa göz, kulak, beyin" mecazlarıyla anlatmak istediğim şey, "ideoloji"dir, toplumun ideolojik üstyapısıdır.

İdeolojinin işleyişini örneklemek için ilkel toplumların bir inancını ele alabiliriz ("ideoloji"nin "gerçeklik" karşısındaki çarpıklığını daha belirgin ve çıplak bir biçimde gösterdiği için ilkel toplumlardan bir örnek seçiyorum). Çoğu eski dinlerde, dünya, yeryüzü, bir dişi olarak görülür ve "Toprak Ana" olarak kişileştirilir. Şiir yoluyla bugünlere de aktarılmış bir imgedir bu, ama o zamanlar bir olgu sayılırdı. Aynı şekilde, gökyüzü de "Gökyüzü Baba"dır, yani erkektir. Evren, bu ikisinin çiftleşmesinden doğmuştur.

İlkel insanın gözüyle şimdiki insanın gözü arasında kayda değer bir fizyolojik farklılık yoktur. O halde bu tuhaf "görüş" nereden geliyor? Toprağa bakan göz, niçin orada bir kadın imgesi görüyor? Cinsel birleşmede, sırtüstü yerde yatan dişi ile onun üstüne yüzükoyun kapanan erkek görüntüsü, nasıl oluyor da bu "analoji" yoluyla yeryüzü ve gökyüzüne yakıştırılıyor?

İki olay (yani yeryüzü ile gökyüzünün duruşları ile cinsel birleşme ve döllenme, doğum, vb.) arasında gözle görülür benzerlikler aramakla cevaplandırılmaz bu soru. İlkel insan, kendi dışındaki hayatı, doğayı ve maddeyi **bilmek, anlamak** için, **bilgi**'-

sini oraya uygulamak zorundadır. Bilgisi ise, içinde yaşadığı toplumun ilişkileridir. Cinsel ilişkiyi yaşayarak bilir. Bu kavramı doğaya uyguladığında, doğayı da **anladığını sanır.**

İnsan bilincinin gelişmesi tarihiyle, maddenin gelişme tarihi birbirlerinden ayrıdır. İnsanlar, kendi toplumsal gelişmelerinin değişik aşamalarında, aynı olayları ayrı biçimlerde algılarlar. En eski tarımsal toplumlar için "ay", büyülü bir gizemdi. Büyüyor, küçülüyor, kayboluyor, suları etkiliyordu. Güneşle kıyaslandığında dişi olmalıydı. Kadınlarla mutlaka ilişkisi vardı, çünkü kadınların âdetleri ayın evrelerine uyuyordu. Bunun içine "doğurganlık" kavramı da girince, ayın bereketle ilişkisi olması da gerekiyordu. Böylece eski mitolojiler ay üstüne yığınla teori geliştirdiler.

Aynı ay, ondokuzuncu yüzyılın bilim adamı için başka, romantik şairi için bambaşka anlamlar taşıyordu. Şimdi ise insanların gidip gezindikleri bir yer oldu. Saydığımız bütün bu dönemlerde, ayın maddî tarihinde büyük bir değişiklik yoktu. Ama insanların bilinçlerinin gelişme tarihinde birbirinden farklı yığınla "ay" ya da "ayın bilgisi" vardır.

Şu halde "ideoloji", insanlarla dünyaları arasındaki **yaşanan** ilişkidir. Yani, dış gerçeklikten önce, içinde oluştuğu toplumun başka kurumları tarafından belirlenir. İdeoloji çok zaman kendi içinde tutarlı bir bütün olabilir. Örneğin, yeryüzüyle gökyüzünü kadın ve erkek olarak gören insanların bu inancı başka mitlerine, siyasî, hukukî pratiklerine, ahlâkî inanç ve davranışlarına da uygundur. Yani, belli bir uygarlığı ve bütünlüğü vardır. İşlevi, daha çok pratik ve toplumsaldır. Çünkü insanlar hayat karşısında toplumsal belirlemenin kendilerine veri olarak sunduğu bu kalıplar sayesinde günlük hayatlarını uyarlı ve tutarlı bir biçimde yaşayabilirler.

Ama ideoloji, uyarlı ve tutarlı olmakla birlikte, hiçbir zaman tam "doğru" değildir. Dış gerçekliği çarpıtılmış bir biçimde yansıttığı için "bilimsel bilgi" değildir. Bilimsel bilgi, **yaşanan** ilişki olan "ideoloji"nin dışına çıkıp nesnelerin "doğal ya da toplumsal" gerçek ilişkilerini düşüncede kurmakla elde edilir. Yani, varolan ideolojinin önceden verilmiş, başlangıçtan çarpık ve çarpıtıcı terim ve kavramları yerine, açıklanması istenen ol-

guların gerektirdiği terim ve kavramlar konmalıdır.

Böyle bir işlem, şüphesiz, insan bilincinin ve onu belirleyen toplumsal ilerlemenin tarihî gelişmesi içinde varılmış aşamayla belirlenen "teori" pratiğinin, teori kurma pratiğinin işidir. Bir örnek vermek gerekirse, artık-değer, klasik burjuva iktisatçılarının analizlerinde kendiliğinden vardı. Ama adı konmamıştı. Böylece, varlığı da sessizce geçiştiriliyordu. Bu, klasik burjuva iktisatçılarının şarlatan olmasından ileri gelmiyordu. Ama onların sistemi, ancak artık-değeri dışarıda bırakarak tutarlı bir bütün olabilirdi. Artık-değer kavramını düşündükleri anda, bütün sistemlerinden vazgeçmek ve olaya tamamen ayrı bir açıdan bakmak zorunda kalırlardı. Ama o zaman da, klasik burjuva iktisatçısı değil, Marx olmaları gerekirdi! Engels, **Kapital**'in ikinci cildine yazdığı önsözde Marx'ın bu buluşunu çok iyi anlatır: "Onların (klasik burjuva iktisatçılarının) **çözüm** saydığı şeyi o (Marx) bir **sorun** olarak gördü." Engels, artık-değerin ortaya çıkarılışını, Lavoisier'in oksijeni bulmasına benzetir.

Özetleyecek olursak, teorik çalışmanın ürünü olan **bilimsel bilgi**, Engels'in gösterdiği gibi, "ideoloji"nin (burada, klasik burjuva iktisatçılarının bakışı "ideoloji"dir, sınıflarının kendilerine empoze ettiği ideolojidir) "çözüm" saydığı şeyi, "sorun" olarak ele almakla bulunabilir.

Şimdi, tesbit ettiğimiz bu ögelerle Tanpınar'a dönelim. Tanpınar hangi dış gerçeklik konusunda "fikrî sentez"ini getiriyordu? Getirdiği sentezin, varolan ideoloji ile ilişkisi neydi?

Türkiye'nin Tanzimat'dan, hattâ Lâle Devrinden bu yana sorunu, bir değişim sorunudur. Bu, bazan hızlanan, devrimsel özellikler alan, bazan da durgunlaşan, hattâ geri dönüş izlenimi verebilen bir uzun süreçtir. Türkiye altyapısıyla, üstyapısıyla, kültürel kurumları, ideolojileri, değerleriyle bir değişim süreci içindedir. Tanpınar'ın baktığı, bazı özelliklerini yakalamaya, eleştirmeye ve değerlendirmeye çalıştığı tarihî kesit, dışsal gerçeklik budur.

Şüphesiz Türkiye'nin bu değişimi altyapı ve üstyapıda **birlikte** (aynı hız ve tempoda olmamakla birlikte) sürmektedir. Ve bu

değişim olayı, üstyapıyı özel bir biçimde belirlemektedir. Yani, dış gerçekliği ideolojik kavrayış biçimi, toplumsal gelişmenin o ideolojiye verdiği biçimle içiçe geçmiş durumdadır. Başka bir söyleyişle, ideoloji, kendi dışına çıkamadığı için, kendini neyin belirlediğini veya değiştirdiğini anlayamamakta, kendi dışına çıkamadığı (bilimsel bir bakışın açık ufkuna erişemediği) sürece, kendi içinde düğümlenmektedir. Bu, ortaya özgül bir "sorunsal" çıkarıyor.

Bu "sorunsal" kavramı üstünde biraz duralım. Düşünce dünyamızı meydana getiren kavramlar hiçbir zaman tek başlarına varolmazlar. Birbirleriyle bağıntılı olarak ve belirli bir çerçeve içerisinde varolurlar. Böyle bir belirleyici çerçeve içerisindeki kavramlar, hiyerarşik bir sıralanma içinde belirli bir sistematik oluştururlar (çerçevenin "ideolojik" ya da "teorik" oluşuna göre, sistematiğin niteliği de değişir). Ancak bu sistematik, bir "dünya görüşü" de değildir. Çünkü dünya görüşü bilinçli bir kurgudur. Sorunsal ise, dünya görüşünün altında yatan ve genellikle bilincine varılamadan onu biçimlendiren **bir sorular sistematiğidir.** Dolayısıyla bazı kavramların varlığı kadar, bazı kavramların yokluğu da sorunsalı belirler. Yukarıdaki örneğe dönecek olursak, Smith ya da Ricardo'nun sorunsalı, "artık-değer" kavramının **yokluğuyla** belirlenmiş "ideolojik" bir sorunsaldı. Marx'ınki ise, onlarda eksik olan bu kavramı yerine koyduğu için "teorik-bilimsel" bir sorunsal olabildi.

Şüphesiz bir toplumun ideolojik tabakaları tek ve uyumlu, homojen bir bütün değildir. Toplumun çeşitli sınıf ve zümrelerinde ideolojiler değişik biçimlerde yansır. Çünkü bu sınıf ve zümrelerin çıkar farklılıkları, ideolojik kavrayışta da farklılıklara yol açar. Fakat egemen sınıfın damgası bu ideolojik karmaşa içinde gene de belirleyicidir. Soruların sistematiğini, dolayısıyla genel sorunsalın niteliğini o belirler.

Toplumsal değişimin keskinleştiği, hızlandığı anlarda, bütün sınıf ve zümrelerin yakın ve uzak vadeli çıkarlarının özdeş olması beklenemeyeceği için, ideolojik bütünlükte çeşitli kutuplaşmalar olması doğaldır. Bir olay A'nın işine gelir, ama B için zararlıdır. Dolayısıyla, ahlâkî ideoloji düzeyine aktarılan iktisadî ilişki A için "iyi" ise B için "kötü" olur; toplumda geçerli olan

çeşitli değer yargıları olumlu ve olumsuz biçimlerde temeldeki olayın çeşitli görünümlerine yapıştırılır. Böylece, geçiş dönemi sorunsalları özellikle kesin kutupsallıklar halinde belirirler. Gelgelelim, kutuplaşmanın keskinleşmesi, ideolojinin sınırlarının aşılması anlamına gelmez. Tam tersine, ideolojik kısır döngünün içinde daha fazla hapsolmak anlamını taşır. İdeolojik sorunsalın kısır döngüsünden kurtulmanın yolu, A'nın iyi dediğine kötü demek ya da bunun tersi değildir. Sorunsalın **ögelerini,** yani **kavram ve terimlerini,** yani sorularının **sistematiğini** değiştirmektedir.

"İdeoloji", "teori" ve "sorunsal" üstüne bu bir hayli soyut açıklamalardan sonra araştırmak istediğimiz olgunun kendisine biraz daha yaklaştık. Konumuz, Türkiye'deki değişim ve bunun yarattığı sorunsal. Ancak, bir olayı daha iyi anlayabilmek için onu benzerleriyle karşılaştırmak yararlı bir yöntemdir. Türkiye'nin kendi özgül "geçiş sorunsalı"na bakmadan önce, Batı'nın özgül "geçiş sorunsalı"na kısaca bir göz atabiliriz.

Batı'da kapitalizm, özellikle Sanayi Devrimi'nden sonra, bütün toplumu baştan aşağıya değiştiren bir güç oldu. Hayatın her alanında radikal etkisi duyuldu. O kadar ki, hayatın kendisi, tepeden tırnağa değişti. Her toplumsal alt-üst oluş gibi bu sürecin de yandaşları ve karşı çıkanları vardı. Yandaşları, kapitalist üretimin gerçekleştirdiği büyük ilerlemeyi öne sürüyor, makinalaşmanın imkânlarını övüyor, yeni düzeni aklın, bilimin düzeni olarak tanıtıyordu. Devrimin şamarını yiyenler ise geçmişe özlemle bakıyor, yeni düzeni insanlık dışı ilân ediyorlardı. Şüphesiz artan üretimin, ilerlemenin yanı sıra sefalet, açlık, alabildiğine sömürü de eksik değildi. Sürece karşı çıkanlar bunlara dikkat çekiyordu. "Düzenden yana olanlar akıl, bilim diyorlar, demek ki akıl ve bilim bu sefalet ve sömürüyle özdeştir." Bunu ileri süren eski egemen sınıf, aristokrasi ve ona yakın olanlar, feodal dünyanın ataerkil ilişkilerini, burjuva-öncesi topluluğun sıcak, kişisel ilişkilerini, aile bağlılıklarını savunuyor, bunların "doğal" hayat olduğunu iddia ediyorlardı. **"Gemeinschaft-Gesellschaft"** (topluluk-toplum) kutuplaşması bu tartışmalarla ortaya çıktı. Bü-

tün hayat buna benzer kutuplaşmalar içinde algılandı ve tartışıldı. Bugün hâlâ yaygın bir kavram olan "yabancılaşma"nın da kökü buraya dayanır. Kimi "bilimsel analiz"i, kimi "sezgi"yi savundu; kimi "bilim", kimi "mit" dedi; "olgu"ya karşı "duygu" çıkarıldı; endüstriye karşı tarım vurgulandı; İngiltere'de ilk romantik şiir kitabıyla Malthus'un nüfus üstüne denemesi aynı yılda yayımlandı.

Bu kavgada ideolojik bir sorunsalın, yukarıda anlatmaya çalıştığım ögeleri ve özellikleri açıkça görülmektedir. Altyapı değişimi kendi özgül üstyapısını yaratmıştır. Gerçek sorunlar, olgular, üstyapıya çarpıtılarak yansımıştır. Kapitalizmin (ve önceki dünyanın) asıl belirleyici özellikleri değil, bazı görünürdeki karakteristikleri tartışma konusu olmuştur. Ve egemen olan, şüphesiz egemen üretim biçiminin, yani kapitalizmin getirdiği ideolojidir. Öyle ki, buna karşı olan dünya görüşü de, "doğa"yı savunduğunu sanırken aynı ideolojinin sınırları içinde kalmış ve "ya teknik, ya doğa" demiştir. Bunun yapay bir kutuplaşma olduğu anlaşılamamıştır.

Batı'nın bu "doğa-teknoloji" sorunsalı, ondokuzuncu yüzyılın hemen hemen bütün fikrî ve edebî ürünlerinde bulunabilir. Örneğin bir Raskolnikof'un sorunsalı da budur. Aklı ve insanlığı, ahlâkı arasındaki soyut ve yapay çatışma. Soruyu bundan daha da geniş bir kapsam içinde ele alan bir roman da Turgenyef'in **Babalar ve Oğullar**'ıdır. Bu romanda eski dünyanın değerlerini benimseyen kuşakla yeni düzenin değerlerini amansızca uygulamaya çalışan kuşak (Bazarof) arasındaki zorlu çatışma son derece zengin bir biçimde ortaya konur. Yüzyılın başka büyük yazarları, Dickens, Balzac, Stendhal, Tolstoy, hepsi bu sorunsalı yaşamış, çeşitli cephelerden ele alarak incelemişlerdir. Öte yandan düşünce, felsefe alanında da aynı şeyi görürüz. Kant'ın **numen/fenomen** karşıtlığı, Thoreau ve Emerson'un aşkınlıkçılığı, Carlyle'ın kahramana tapınması sorunsalın bir yanıdır. Öte yandan Malthus, başta Bentham olmak üzere bütün **faydacılar,** buralardan kaynaklanan pragmacılar, hattâ Darwin ve daha niceleri, şu ya da bu şekilde, ama hep bu sorunsalın sınırları içinde düşünmüşlerdir. Ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinde yalnız diyalektik maddeci teori, bu sorunsalı aşarak dünyanın gerçekli-

ğini kavrayabilmiş ve gerçekliğin nasıl, **hangi kavramlarla** düşünülmesi ve hangi pratikle dönüştürülmesi gerektiğini göstermiştir.

Tanzimat'tan bu yana Türkiye'de süregelen değişim de aslında kapitalizm-öncesi toplumdan kapitalist topluma geçiş olayıdır. Dolayısıyla bizim sorunsalımız da, bir geçiş sürecinin yarattığı bir şeydir. Ama bu sorunsal, yukarıda anlatılan Batı sorunsalına hiç benzemiyor (ya da ancak yer yer benziyor). Bunun nedeni, bizde bu değişim sürecinin ne başında, ne ortasında, ne de şimdi, herhangi bir zaman toplumun tamamen kendi iç dinamiğiyle ilerlemesidir. Süreci başlatan iktisadî itki gibi, sürecin bilinci, mantığı da başlangıçta büyük ölçüde dışarıdan gelmiştir. Türkiye'nin kapitalistleşmesi, gerçi Türkiye'nin **diyakronisini,** yani tarihinin akışını değiştirmiştir. Ama ortaya çıkan değişim, Türkiye'nin kendi **dinamiğinden** oluşan bir değişim değildir. Balibar'ın formülüyle, tarihindeki bu olay **"dinamiğinin zamanında ortaya çıkmaksızın diyakronisinin zamanında ortaya çıkar."** Bu olay, doğal olarak, toplumsal hayatın bütün düzeylerinde büyük bir dengesizlik yaratmıştır.

Batı'da hızlı gelişme, büyük çapta devrim, üretimin, tekniğin süpürücü hızı ve gücü, doğrudan doğruya **doğanın tanımını** sarsmıştı. Sürece karşı çıkanların, **doğa**'yı savunduklarını sanmalarının nedeni buydu. Oysa bizde değişimin motoru, toplumun kendi içinde kurulmadı. Kapitalizm, dışarıda yapılmış metalarla geldi. Türkiye'de kurulurken de, bölge bölge yerleşti. Yerli bir fabrika bile, büyük ölçüde, dışarıda yapılıp sonradan buraya getirilmiş bir şeydi.

Marx, yeni icat edilen bir makinanın başlangıçta çok kez, işlevini görmek üzere yerini aldığı hayvanın biçimine benzer şekilde yapıldığını, örneğin bir ata yaptırılan işi yapacak makinaların önce az çok ata benzediğini, sonraları bunun gereksiz, hattâ sakıncalı olduğu anlaşılarak, makinaya yeni biçim verildiğini anlatır. Üstyapının kalıcılığına, ideolojinin inatçılığına iyi bir örnektir bu. Ama Batı'daki işçi, her ne kadar bildiği atın yerine yepyeni, alışılmadık ve yabancı bir makina koyuyor olsa da, hiç değilse

o makinayı kendi yapıyordu. Dolayısıyla makinaya büsbütün yabancı olamazdı. Oysa Türkiye'de günün birinde makina gökten inmişcesine geliyor, ama at da büsbütün gitmiyordu. Bu ilişki biçiminde makina, kullanan için bile bir sırdı. Çeşitli makinalara karşı canlı varlıklarmış gibi davranmak bugün bile Türkiye'de yaygındır. (Karbüratöre **kırmızı biber** atmak bunun için Batılının aklına gelmez.)

Burada eklenecek bir nokta daha var: Türkiye'nin kapitalistleşmesinin dışa bağlı karakteri, üstyapı hızının genellikle altyapı hızına baskın olması ve Batı ile aramızdaki **mesafenin** sürekli korunmasından dolayı, Türkiye'de "geçiş" olayı nisbeten kısa bir süre içinde tamamlanamamıştır ve hâlen de devam etmektedir. Örneğin, fes bir "gâvur icadı" olarak gelmiş ve gürültü koparmıştı, yasaklanması da gâvurluk oldu ve gene gürültü kopardı. Bir iç Anadolu köyünde ilk yol ve ilk motorlu taşıt büyük yenilikti. Şimdi o köy halkı Almanya'ya gidiyor. Bu, büyük bir değişiklik, ama gene de değişmeyen bir öge var ki, bütünün karakterini de belirliyor. Her seferinde, bizim dinamiğimiz dışında üretilmiş, bu nedenle bizim için yeni ve yabancı şeylerle karşı karşıyayız. Batı'nın birkaç kuşak arasında yaşadığı büyük çalkantıyı biz her kuşakta yeniden yaşıyoruz.

Böylece, Türkiye'nin yukarıdan aşağıya kapitalistleşmesi süreci içinde, yapı kendi iç dinamiğiyle değişmedi. O zaman doğrudan doğruya saldırıya uğrayan doğa kendisi değil, hayat tarzı, değerler, ahlâk, kısacası, **kültür** oldu. Dolayısıyla kutuplaşma "eski/yeni", özellikle de "Doğu-Batı" kavramları çevresinde oluştu. Bizim romanlarımız da işte bu sorunsalla doludur. Yukarıda, Turgenyef'in **Babalar ve Oğullar**'ından söz etmiştik. Rusya'ya da kapitalizm Avrupa'dan geldiği için onların edebiyatı da Batılılaşmış tiplerle doludur ve örneğin Bazarof da Batı'da eğitim görmüş kişilerden biridir. Ama Yakup Kadri'nin **Kiralık Konak**'ı gibi bir esere geldiğimizde, Batılılaşmanın ağırlığı son derece artar.

"Doğu/Batı" kutupsallığı en azından Tanzimat'tan bu yana bakışımızı, kendimizi tanıma ve açıklamamızı, sorularımızı cevaplandırmamızı yönlendiren sistematiği meydana getirdi. Bu sorunsalın belirleyici çerçevesi de, şüphesiz, egemen üretim bi-

çiminin, daha ileri üretim biçiminin ve bu üretimi temsil eden sınıfın damgasını taşıyacaktı. Olaya karşı çıkanlar da, gene aynı sorunsalın karşıt kutbuna sarılarak tezlerini savunacaklardı. Nitekim, siyasî, felsefî, "bilimsel", edebî, bütün uğraşlarımız bu sorunsala göre koşullandı. Hattâ Marksizm bile Türkiye'de, Marksizmin genel doğruları ile Türkiye'nin özgül koşullarını bağdaştırmaya başlar başlamaz bu sorunsala daldı ve burada boğuldu.

Gelgelelim, sürecin başlangıç noktası için bir ölçüde geçerli olan bu görüş, o zamandan beri süregelen toplumsal ve kültürel tarihimiz için geçerli olamaz. Çünkü bu görüş, Türkiye'nin çağdaş zamanı ve mekânı içinde oluşan kültürü bir dış mekânla (Batı) ve kapanmış bir zamanla (eski Osmanlı tarihi) açıklamakta, Doğu ve Batı kültür ögelerinin karışımının yeni ve gelişen bir altyapı üstünde yeni ve değişen bir özgül kültür yarattığı gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Yazının geri kalan kısmı bu kültür karmaşası üstüne biraz dağınık notlar halinde.

Türkiye, Batı'nın merkantilist saldırısına uğradığında kendisi de bir imparatorluktu. Dolayısıyla Batı'dan gelen kültür, karşısında köklü bir yerli kültür bulmuştur. Böylece iki kültürün ögeleri daha başlangıçtan beri, yepyeni bir karışım oluşturmuştur. Onun için de, bizde gözlemlenen durum, yanlış olarak "tarihsiz" diye nitelenen başka geri kalmış ülkelerden, hiç değilse derece farkıyla ayrılır.

Olaya yalnız kültürel üstyapı düzeyinde değil, altyapıyı da kapsamına alan bir bakışla baktığımızda, Batı taklidi, özentisi dediğimiz şeylerin aslında kapitalist gelişmeye bağlı, yerli değerler, geleneksel değerler, vb. dediklerimizin de büyük ölçüde, kapitalizm-öncesi düzenin üstyapı kalıntıları olduğunu kolayca anlarız. Dolayısıyla her ikisi de, temelde, farklı zamanlarda iktidar olmuş iki **egemen** sınıfın kültür değerleridir. Öte yandan, bir toplumda saf bir feodalizm ya da saf bir kapitalizmden söz etmek nasıl yanlış olursa, kültürümüzde saf Batılı, saf Doğulu (ya da "yerli") ögelerden söz etmek de aynı şekilde yanlıştır. Bu ögeler şüphesiz vardır, ama hemen değişime, karışıma girmek-

te, sonuçta çarpık toplumsal yapının **kendi ürünü** olan yeni bir bileşimi meydana getirmektedir. Şimdiki kültürümüzün giriftliği de bundan ileri gelmektedir.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Türkiye'deki kültüre yer yer birçoklarından daha sağlıklı bakabilmesinin nedeni de, bu kültür karışımını açık seçik görebilmiş olmasıdır. Şöyle anlatıyor Tanpınar:

"İngiltere'den dün gelmiş rokoko saat, melez döşenmiş aynalı, saksılı, Louis XV. üslûplu otoman veya markizetli yahut patiska minderli odaya girer girmez, çok müslüman bir saati saymaya başladığı için derhal müslümanlaşır, kuvvetli ilâhiyat tahsili yüzünden az zamanda ulemâ kisvesini taşımağa hak kazanan bir mühtedi yahut hiç olmazsa Keçecizade İzzet Molla'nın meclisinde Kur'an ve Hadîs bilgisiyle asıl Müslümanları susturan Hançerli Bey gibi bir şey olurdu. Zaten bu yerliliğin birçok unsurları dışarıda imâl edilmeğe başlanmıştı... Evet, bizim çocukluğumuzun şarkı biraz da dışarıda, yerli simsarların işaretiyle toptan yapılırdı. Bizim çocukluğumuzdan çok evvel de bu böyle idi. Fakat böyle de olsa, içine girdiği tertip o kadar enfüsî bir âlem idi ki, farkedilmezdi. Büyük orkestranın içinde münferit sazlar kendiliklerinden kaybolurdu. Çünkü asıl yayı çeken ve ahengi gösteren şeyler bizimdi." **(Beş Şehir, s.150-151)**

Daha sonraki bir dönem içinse şunları yazıyor Tanpınar:

"Sinemanın zevkimizi dışarıdan idare ettiği devirde yaşıyoruz. Karanlıkta toplanıyoruz. Honolulu'da, mehtaplı gecede güzel çamaşırcı kızına fevkalâde zeki, cüretli ve fedakâr demir kralı oğlunun söylediği gitaralı şarkıları, ertesi sabah Boğaz kıyılarında mağaza çıraklarının ıslığından dinleyeceğimiz gülünç ulumaları dinliyor, kadının tuvaletine, erkeğin perendelerine, hûlâsa bir yığın ahmaklığa hayran oluyoruz." **(Aynı eser, s.157-58.)**

Tanpınar, belli ki, ilk anlattığı dönemi seviyor, çünkü onun içinde yetişmiş; ikinciyi sevmiyor, zevkimizin dışarıdan idare edildiğini söylüyor. Oysa işte değişmeyen sürecimiz bu. Herkes bir önceki dönemi otantik, şimdiki zamanı yabancı buluyor. İdeolojik sorunsalın özü burada zaten. Gerçek ise bunun tam karşıtı. Tanpınar'ın anlattığı ikinci örnekte zevkimiz daha çok dışsallaşmış değil, tam tersine, o örnekte **kapitalizm bize daha çok içselleşmiş.**

Tanpınar'ın örneklerine ben de yakın zamanda gördüğüm bir başka manzarayı ekleyeyim: Kadıköy çarşısında yeni bir "süpermarket" açılmış. Kapının önünde sepet sepet çiçek yığılı ve içeride, uçuk mavi iş gömlekli kadın-erkek tezgâhtarlar. Süpermarket, yanındaki rengârenk turplu, salatalı manavlarla, kapılarında pastırmalar asılı mezecilerle kesin bir karşıtlık içinde. Süpermarkette her şey reklamını kişiliksiz kutusu, ambalajıyla yapıyor. Ama kapının önünde, boynuna kırmızı kordela takılı bir koç, açılış törenini bekliyor. Yani **Süpermarket, kurban** kesilerek açılacak. Bu sırada içeriden, teypten "Arım, balım, peteğim" şarkısının nağmeleri çarşıya yayılıyor.

Süpermarketin kendisi şüphesiz dışarıdan gelme bir kurum. Örnekleri önce dışarıda kurulmuş, denenmiş, gelişmiş, şimdi bize geliyor. Ama buna dayanarak bize "yabancı" bir kurum olduğunu söylememiz mi gerekir? Süpermarket, **evrensel** olarak, kapitalizmin bir kurumu değil midir? Süpermarket yabancıysa, kapitalizm de Türk toplumuna yabancı olamaz mı? Ama o zaman, kapitalizm her topluma yabancıdır. Hattâ, Batı'da doğuşunda bile bir "yabancılaşma" yarattığına göre, orada bile yabancıdır.

Şimdi biraz da süpermarket açılışının ayrıntılarına bakalım. Kurum kendisi dışarıdan gelmeyse, "kurban" da yerli öge mi oluyor diye sormalı. Şematik bir bakışla böyle sonuca varılabilir. Oysa bu çeşit kurban kesmenin, "arım, balım" müziği eşliğinde kırmızı kordelalı koçun karanfil sepetleri arasında kesilmesinin yerli, ulusal gelenekle herhangi bir ilgisi artık kalmamıştır. Çünkü bir gelenek, çevresiyle, bağlamıyla birlikte olduğu sürece yaşayan bir gelenektir. Bunlardan kopmuşsa, soyut bir simgedir artık, bir klişedir. Yeni bir geleneğin içine ithal olunmuştur. Sonuç olarak, ne buradaki "Batı" gerçekten Batı'dır, ne de "Doğu" gerçekten Doğu. Batı da, Doğu da olmayan, yeni altyapının yeni ve özgül kültürel ögeleridir bunlar.

Bir başka örnek seçelim. Sözgelişi Ereğli gibi bir yerde bir büyük fabrika kuruluyor. Fabrika, kendi "rasyoneli" gereği, lojmanları, zorunlu kuruluşlarıyla şehirden ayrı bir "kompleks" olarak çalışmayı tercih ediyor. Buradaki insanlar nasıl yaşayacaklardır? Sinemaları, bazı spor tesisleri olacaktır belki. Yemek-

lerini evde değil, lokanta veya kafeteryalarda yemeyi, ya da belki konserve kullanmayı tercih edeceklerdir. Birtakım kulüpleri olacaktır, orada eski kahvehane usulü ile Batılı kulüp usulü arasında bir tarzda kâğıt oynayacaklardır. Buna benzer daha birçok değişimden geçeceklerdir.

Bu duruma birkaç öge daha ekleyelim. Diyelim ki, fabrika lojmanları şehirden uzakta kurulduğu için şehirdeki esnaf artık orada çalışanlara satış yapamıyor ve buna öfkeleniyor. Gene diyelim ki, Türkiye'nin genel yapısı uyarınca bu esnaf az çok MSP ideolojisini de benimsemiştir. İşte bu esnaf, fabrikada çalışanların yabancılaştığını, ya da kendi terminolojilerine göre, "gâvurlaştıklarını" ileri sürecektir. Onların açısından doğru olabilir bu. Ama gerçekte Türkiye'de gelişen bir kapitalizm vardır ve bu sistem kendi kurumlarıyla birlikte kendi toplumsal davranış biçimlerini de elbette yaratacaktır. Çünkü insan her zaman **dıştan** belirlenir. Bu nedenle, falan filan özelliklere sahip bir "Türk insanı" yoktur, bu anlamda bir yabancılaşma da yoktur. Sorunu o türlü koymak, varolan toplumsal dinamiği geriden, kapitalizm-öncesi bir perspektiften eleştirmek demektir. Oysa gerekli olan, ileri perspektifi, Marksist perspektifi getirmektir.

Şimdi gelelim süpermarketteki "arım, balım" şarkısına, müziğe. Neyin nesi bu müzik? Doğulu mu, yoksa Batılı mı? Alaturka bir makamda bestelenmiş olduğuna göre, yerli müziğimizin yozlaşmış biçimi denebilir belki. Buna göre, yozlaşmamış Türk müziğini bulmak için daha gerilere gitmeliyiz. Selâhattin Pınar belki buna göre daha yerli, ama Hacı Arif Bey'e göre o da yabancı. Hacı Arif Bey veya Şevki Bey ise Dede'ye göre daha Batılı. Dede Efendi'de duralım biraz. Karşımıza "Yine bir gülnihal" **valsi çıkıyor!** Valsin temposu aslında bizim "semaî" temposudur, yani geleneğimizde vardır. Gene de çok fazla vals bu şarkı. Niçin yazıldığı da çok açık. Bunu da geçelim, Dede'nin büyük bir bestesine, "Rast kâr-ı nev"e bakalım. Burada, alaturkanın başyapıtlarından birini bulduğumuzu düşünebiliriz, gerçekten de çok güzel bir şarkıdır. Ama, bu konuları çok iyi bilen Tanpınar bize, Dede'nin Padişah II. Mahmut'un Batılılaşma hevesine uymak için bu şarkıyı yazdığını, yazdıktan sonra da pişman olup, kendini hain sayıp, hattâ saraydan uzaklaşarak Mısır'a

kaçtığını söylüyor. Demek Türk musıkisi içinde kültür ayrışması daha Dede Efendi zamanında bu derece dramatik bir gerilime varmış. Öyleyse sahici Türk musıkisini, yabancılaşmamış, arı Türk musıkisini bulabilmek için daha gerilere, Itrî'ye, hattâ belki daha da eskiye uzanmak gerekiyor. Ama o zaman da yeni bir soruyla karşılaşıyoruz. Sakın Türk musıkisini Batı musıkisinin yabancılaştırıcı etkilerinden kurtarmaya çalışırken Bizans veya Fars musıkisinin etkileriyle karşılaşmayalım. Yoksa, bozulmamış Türk musıkisi diye bir şey tarihte hiç olmadı mı?

İş buraya gelince, kültürlerin zaten hiçbir zaman kendi başlarına olmadıklarını, birbirleriyle alışveriş içinde oluştuklarını görüyoruz. Klasik Türk musıkisi dediğimiz musıki içinde Bizans, Fars, vb. ögeleri taşıyabilir (bunların orantıları hâlâ ciddî araştırmaları bekliyor), ama önemli olan, o ögelerin **hangi bütünsellik** içinde varolduğudur. Bu açıdan bakıldığında, klasik Türk musıkisi de aldığı etkileri kendi bütünselliği içinde özümleyebilmiştir. Tanpınar'ın da "asıl yayı çeken... şeyler bizimdi" derken anlatmak istediği budur. O zaman olduğu gibi şimdi de yayı çeken bizim toplumumuzdur. Kültürümüzü, bugün yaşayan kültürü yaratan ne Doğu, ne Batı, ne de ikisinin değişmeksizin yan yana gelişidir. İkisinin karışımıdır, ama karışan ögeler de artık "terkip" değiştirmiştir. Bu karışımı yaratan da bugünkü toplumsal yapı, helezonî, çarpık gelişmesiyle varolan ve kendine özgü bir dinamizmle yürüyen toplumsal yapıdır.

III.

Nasıl bir sosyalizm?

Sosyalizm ve bilim

"Bilimsel sosyalizm", çok eskiden beri varolmuş bir kavramdır. Bunu sosyalizmin çeşitli anlayışları arasında, bilime dayalı olanı, dolayısıyla benimsenmesi gereken çeşidi anlamında ilk kullanan Engels olmuştur. **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm** kitabıyla. O zamandan beri "bilimsel sosyalizm" sözü yerleşmiştir; "ütopik sosyalizm" de, "bilimsel" sosyalistlerin kendi anlayışlarına uymayan sosyalizm türleri için kullandıkları bir deyim olarak yerleşmiştir. Şüphesiz o sosyalizm türlerine inananlar, kendi inançlarının "ütopik" olduğunu öne sürmemişlerdir.

Engels, sosyalizm düşüncesine bilimsel dayanaklarını kazandıranın Marx olduğunu düşünüyordu. Yani, "bilimsel sosyalizm", daha sonra yaygın bir biçimde "Marksizm" adıyla anılmaya başlayacak olan sosyalizmle özdeşti. 1917 Ekim Devrimi başarıldığında, bu olay Marksizm'in, yani bilimsel sosyalizmin **bilimselliğinin** kanıtlanması, doğrulanması olarak görüldü. Devrimin mimarı Lenin'in ölümünden sonra, Stalin'in katkısıyla, Marksizm, "Marksizm-Leninizm" oldu.

Stalin'in dünya Komünist hareketine önderliğini kabul ettirmesinden aşağı yukarı günümüze kadar, "ütopik"in karşıtı olarak "bilimsel"in yanına yakın anlamlı sayılabilecek ikinci bir kavramın da yerleşmeye başladığı gözlemlenir. Bu ikinci kavram "gerçekçi"dir. "Gerçekçi" şüphesiz ki "bilimsel"e yakın anlamdadır — "gerçekçi" olmadan "bilimsel" de olunamaz. Ancak, "gerçekçi"nin bir başka yan-anlamı da olabilir: "gerçekliği kabul etmek" ve hattâ "sineye çekmek". Nitekim, oluşumu Stalin döneminde başlayan bu "gerçekçilik" tanımı, SSCB'de sosyalizmin iktidarını Brejnev'in temsil ettiği dönemde terimleşince — gerçekte-varolan-sosyalizm (actually existing socia-

lism) — bu "gerçekliğe katlanma" yan-anlamı da çok daha fazla ağırlık kazanmış oldu.

Tabiî bu ikinci "ütopik" karşıtı sıfatın sosyalizmin başına eklenmesi sürecinde, birinci sıfat, yani "bilimsel" de elden bırakılmamıştı. Sosyalist "bilimsellik", böylece, "gerçeklikle uzlaşmayı bilme olgunluğu" olarak da anlaşılabilir hale geldi. Bunun, Marx'ın düşündüğü sosyalizmle ilişkisini yeniden ele almakta yarar vardır. Çünkü bütün bu süreç sonunda, Engels'in "ütopik" olanından ayırmak için "bilimsel" sıfatını taktığı sosyalizm biçiminin, yani Marksizmin, "ütopik" kategorisine girdiği de düşünülebilir — "varolan gerçeklik"le uzlaşmayı kabul etmezse... Nitekim, Marx'ın anlattığı sosyalizmden yola çıkarak SSCB'nin sosyalizmini eleştirenlere "ütopik" denmiştir.

Marksizmin "bilimsel" sosyalizm olarak benimsenmesi bazı çok önemli olumsuzluklara yol açtı; ama koşulları düşünüldüğünde, belli bir kaçınılmazlığı vardı bunun. Marx ile Engels'in yaşadıkları çağda Batı dünyasında bilimin ciddi patlaması vardı. Onsekizinci yüzyılın kurgusal akılcılığından uygulamalı bilime, teknolojiye geçiliyordu. Fizik bilimlerin başarıları meydandaydı (bunlar, bilimin bugünkü gelişmesiyle kıyaslandığında hattâ çocuksu da bulunabilir; ama insanlık tarihinde **ilk** kez ortaya çıktıkları için böyle bir heyecana yol açmaları doğaldı). Bu başarı şimdi toplumu ve insanı ilgilendiren alanda da taklit edilmek isteniyordu. Malthus nüfus sorununa bakarken, sosyologlar fizik bilimlerinin yöntemlerini pozitivizm adıyla topluma uygulamaya çalışırken bu kaygıyla davranıyorlardı. Dünyanın geleceği için sosyalist bir düzen kurmanın gereğini düşünecekler arasında da, bu projeye bilimin kazandıracağı sağlamlığı eklemek isteyenler mutlaka çıkacaktı; nitekim çıktı. Bunların en önemlisi Marx'tı.

Sosyalizmin ve özellikle Marksizmin bilimle ilişkisinin tarih boyunca aldığı çeşitli biçimlere oldukça eleştirel bir gözle bakıyorum ve niçin böyle baktığımı bu bölümde açıklamaya çalışacağım. Ama bu açıklamalara girmeden önce, bu konuda temel tavrımı söyleyeyim: sosyalizmin bilimle içiçe gelişmesi gerektiğine inanıyorum; dolayısıyla, Marx'ın sosyalizme bilimsel dayanaklar arama çabasını, özellikle de o kadar etkisinde olduğu Al-

man felsefe geleneğinden bilime doğru gitme gereğini sezmesini doğru buluyorum. Marx'ın bu çabalarıyla, bulunabilecek dayanakların birçoğunu günyüzüne çıkardığını düşünüyorum. Bilimsellik, daha sonra bir sorun haline gelmiştir. Üstelik, bilimselliğin bilimsel olmayan formülasyonlarının yapılmasıyla sorun haline gelmiştir. Bu "sorun haline gelme" olayını üç başlık altında ele alacağım.

Ekonomizm

Bilimlerin gelişme süreci içinde, toplum hayatını açıklamaya yönelik ve bilimsel denebilecek ilk söylem, ekonomi alanında ortaya çıkmıştı. Bunda, kapitalizmin kurulmakta olmasının önemli payı vardı. Ekonomi faaliyetlerinin hiç değilse bir bölümünün matematikle açıklanabilir ya da hesaplanabilir olması da, fizik bilimleri model alan yeni insan bilimleri disiplinleri için elverişli bir durum yaratıyordu.

Batı dünyasındaki kapitalist gelişme, maddî gerçekliğe ve insan zihnine yepyeni boyutlar kattı, hayatın mantığını değiştirdi. Böylece, onsekizinci yüzyıldan başlayarak, zihnî yeteneği gelişkin birçok birey, aklî çabasını ekonomi alanına yöneltti. Hayatın mantığı, ekonomi ile açıklanmaya başladı. Bu, entelektüel alanda yeni bir keşifti ve benzer durumlarda olduğu gibi, yeni söylemi geliştirenler, bu keşiflerini hayatın bütününü açıklayacak bir anahtar gibi görme eğiliminden kendilerini kurtaramadılar.

Marx da bu iktisatçılar geleneğinin kısmî bir mirasçısıdır. Toplumsal ilişkilerde ekonomik olguların belirleyici rolünü önemle vurgulamıştır. Dolayısıyla, "vülgarize" bilgilenme düzeyinde nasıl Einstein "her şeyin **göreli** olduğunu söyleyen adam", nasıl Darwin "maymun insanın atasıdır diyen adam"sa, Marx da, "bütün insan eylemlerinin temelinde ekonomik dürtüler yatar" diyen adam oldu. Oysa Marx pek böyle söylemediği gibi, bunu söylemiş olmak da yeterince **ayırdedici** bir özellik sayılmazdı. Çünkü pek çok klasik ekonomi-politik uzmanı aynı şeyi söylemişti.

Bir kere sorunsallar, daha az "teknik" bir söyleşiyle, "teorik ufuklar" farklıydı. Klasik iktisatçılar az çok hedefine varmış bir

insanlık hayatında temel belirleyici olarak ekonominin öneminden söz ediyorlardı. Oysa Marx'a göre insanlık hayatı hedefine varmış olmaktan hayli uzaktı. Hedefe varmak, sınıfsız toplumun kurulmasıyla gerçekleşecek bir "kurtuluş"la mümkün olacaktı ve bu "kurtuluş" aynı zamanda ekonomik olguların belirleyiciliğinden kurtulmayı da içeriyordu. Ne var ki, bu kurtuluşa doğru giden yolda, ekonominin payının çok büyük olacağı baştan kabul edilmişti. Bu bağlamda bakıldığında, Marksist tasarı içinde ekonomi ile kurtuluş kavramı arasında yakın bir karşılıklı ilişki (correlation) kurmak mümkündü.

Gerçi Marx, teorisinin bir "ekonomik indirgemecilik" olmadığını belirtecek pek çok şey söyledi. En açık deklerasyonu da Engels ünlü mektubunda dile getirdi. Ama kurulu düzenin sözcüleriyle birlikte Marksistlerin kendileri de, Marx'a, "her şeyin başı ekonomidir diyen adam" gözüyle bakmaktan bir türlü vazgeçmediler.

Bu ısrarı ben kendime şöyle açıklayabiliyorum: İnsan hayatı denen yoğun kargaşa içinde ekonomik kerte, fizik bilimlerden model alan bir bilimsel söyleme en fazla imkân tanıyandır. Burada, üretim, mal, maliyet, fiyat gibi oldukça somut nicelikleri sezebilir, tanımlayabilir, hesaplayabilirsiniz. İstatistik yapmak mümkündür. Gelecekle ilgili projeksiyonlar da mümkündür. Projeksiyondan öte, geleceğe yönelik planlama da büyük ölçüde mümkündür. İnsanlar açısından, geleceğe hâkim olmak, gerçekten çok büyük bir anlam ve değer taşır. Hayata karşı güven duymanın temelidir diyebiliriz, geleceği önceden kestirebilme yeteneğine. Ekonomi bilimi, ekonomi alanının yapısı gereği, gelecekle ilgili öngörülerde başka insan bilimlerine oranla daha iyi donanımlıdır. Hal böyle olunca, "bilimsel" sosyalizmin bilimselliğinin en kolay kanıtlanacağı yer, ekonomidir. İki bakımdan: hem olanı kavramak ve açıklamakta (burada, insan davranışlarını kendi ekonomik temellerine "tercüme" ediyor ya da oraya indirgiyoruz), hem de, geleceği tasarlamak ve planlamakta (burada da hedeflediğimiz toplumun yapı ve kurumlarının temeli olacak ekonomik sistemi ve tedbirlerini düşünüyoruz).

Böylece ekonomi geçmişi de geleceği de bize açan anahtar gibi görünüyor. Şüphesiz, böyle olduğu anda, Marksizmin asıl

büyük üstünlüğü olan çok-yanlı-açıklayıcı özelliği ortadan kayboluyor ve ekonomist Marksistler, farkında olmadan, klasik maddecilere yönelttikleri "mekanik" küçümsemesinin asıl hedefi haline geliyorlar. Toplumsal bütün, çok-yanlı karşılıklı-belirlemelerin biçimlendirdiği bir yapı olmaktan çıkıyor; tarih çizgiselleşiyor; ekonomik temel hayatın özü oluyor, başka bütün insan davranışları, kendi özerklikleri olmayan, ancak ekonomik çıkar ve etkinlik mantığına indirgendikleri zaman gerçekten anlamlılık kazanan gölgeler haline geliyorlar. Bu ortamda Stalin, Marksizm içinde sosyoloji ya da psikoloji gibi "sahte-bilimlere" yer olmadığını söyleyebiliyor. Çünkü gerçekten, ekonomi her şeyi açıklamaya yetiyorsa, geri kalan "bilimsel"lik fuzulî olmalıdır.

Dünya tarihinin özellikle 1960-1980 arası konjonktüründe Marksist teoride önemli bir canlanma oldu (ama bu yükseliş 1980'den sonra geriledi). Bu dönemde Marksizmin ekonomist yorumu üstüne pek çok eleştiri yapıldı. Daha önceleri de ekonomizm eğilimiyle mücadele edenler çıkmıştı, ama burada incelememiz gerekmeyen nedenlerle 60-80 arası dönem çok daha derin ve yaygın bir teorik zenginleşme dönemi olmuştur. Ben burada, ekonomizme karşı argümanları yeniden tartışmak, özetlemek veya tekrarlamak niyetinde değilim, çünkü bu metinler ortada, herkesin eli altında. Çok kısa bir şekilde "anti-ekonomist" eleştiriyi özetlemek için şu kadarını söylemekle yetineceğim: her indirgemeci düşünce gibi ekonomizm de insanı kavramsal düzeyde yoksullaştırdı. Dolayısıyla, pratik ve politik bir hareket olan sosyalizm, hem insanlarla bağ kurmakta yetersiz kaldı, hem de toplumsal geleceği biçimlendirebildiği durumlarda bu teorik darlık, pratikteki olumsuz sonuçlarını vermekte gecikmedi.

Bu noktada, "bilimsel" sosyalizm ile "ekonomi" arasındaki ilişki üstüne birkaç söz daha söylemek gerekiyor. Bu ilişki zorunlu değil, bir anlamda raslansal bir ilişkidir. Sosyalizmin bilimsel olması gerektiğine inanmak, ille de ekonomizmi öne çıkarmayı gerekmezdi. Raslantı, biraz da, "bilimsel sosyalizm" düşüncesinin yeni şekillendiği günlerde, ekonominin en olgunlaşmış "bilim" görüntüsüne sahip olmasına bağlıydı. Tabiî bunu

çok fazla abartmamak gerekir. Başka nedenler de sözkonusuydu mutlaka.

Bu nedenlerden biri de doğrudan doğruya Marx'ın çalışmalarıdır. Marx'ın en anıtsal çalışması göze çarpar biçimde ekonomiyle ilgiliydi. Gene kendisinin "üstyapı" olarak ayırdığı son derece geniş alan üzerine çalışmaları ise görece çok daha azdı. Marx Fransa'da sınıf mücadeleleri, 18 Brumaire vb. üstüne bildiğimiz metinleri yazmamış olsaydı, onun da bir "ekonomist" olduğunu düşünmekte daha haklı olabilirdik. Ama bunları yazdı; ve yukarıda değindiğim, karşılıklı-belirlemelerle biçimlenen toplumsal bütün üzerine teorik-politik analizin en parlak örneklerini verdi. Demek ki sorun, ekonomist bir eğilim değil, bir insan ömrüne sığabilecek çalışmanın hacmi sorunudur. Marx bu kadarına vakit bulabilmişti.

Sanatçılar arasında ölümünden sonra ün kazanmışlara çok rastlanır. Marx ölümünden sonra, yaşarken görmediği biçimde bir "politik otorite" oldu. "Bilimsel" sosyalizmin sınırları da, oldukça yakın zamanlara kadar, Marx'ın yazdıklarıyla özdeş tutuldu, diyebiliriz. Marx'da ve Engels'de yeterli bir üstyapı teorisi, özellikle bir politika teorisi bulunmadığı söylenmiştir ve bu doğrudur. Ama böyle bir eksiklik varsa bunun asıl sorumlusu Marx değil, onu izleyen Marksistlerdir.

Bilim ve Politik Aygıt

Marksist örgütlenmelerin tarzı, bilimle siyasetin ilişkisinde olumsuz bir biçim yaratacak şekilde gelişmiştir. Özellikle de sosyalizmin iktidara geldiği toplumlarda olumsuzluk ileri derecelere varmıştır. Bu süreci şöyle özetleyebiliriz:

Parti, doğal olarak öncelikle politik yapılanmanın gerektirdiği biçimde örgütlenir ve hiyerarşilerini kurar. Sosyalizm "bilimsel" olduğuna göre, partinin yaptığı analizler, verdiği kararlar da mantıken "bilimsel"dir. Bu, parti yönetiminde en üst düzeyde bulunanların, bilimsel konularda da en yetkin konumda oldukları anlamına gelir ya da böyle yorumlanabilir. Buna, politik eylem içinde bulunan, özellikle de insanlığın kurtuluşu uğruna kendini tehlikeye atanların kaçınılmaz psikolojisini de ekleyebiliriz. Bilgi

üretimi dışında politik sorumluluk üstlenmeyen akademiklere karşı tavırlarında her zaman biraz yukarıdan bir hava vardır. Bütün bu etmenler bir araya gelince, parti yöneticilerinin politika dışı bilgi kurumlarına çok fazla saygı duymamaları biraz daha doğallaşır. Bu son söylediklerim kural değildir elbette; ama genel olarak böyledir, böyle olmuştur.

Bu konuya, Sovyet deneyini model alarak daha tarihçi ve ampirist bir açıdan da yaklaşabiliriz. Bu deney, bilimsel sosyalizmin iktidardaki düşünce tarzı olmayı başardığı başka toplumlarda da çok benzer biçimlerde yeniden yaşanmıştır.

Marksist analiz yöntemi **gelişmekte olan**, birçok bilgi gerektiren, ince bir düşünce tarzıdır. Ama Marksizm aynı zamanda, eğitimden en fazla uzak tutulmuş yoksul kitlelerin politik kurtuluşları için verdikleri mücadelede başvuracakları **ideoloji**'dir. Bu iki uç arasında her zaman bir gerginlik olması doğaldır. Önemli olan da, bu gerginliği **yok etmek** değil, dengesini korumaktır. "Yok etmek", ancak bütün toplumda bilgi ve kültür eşitliği gerçekleştirildiği zaman mümkün olur. Bu gerçekleşmeden, "ince analiz" ya da "kaba ideoloji"den birini öbürü adına yok etmek mümkün değildir ve böyle bir çaba ancak olumsuz sonuçlar üretir.

1917 devriminden sonra Sovyetler Birliği'nde her düzeyde çalkantılarla dolu bir hayat yaşandı. Bastırılmış enerjiler serbest kaldı, kurumlarda, örgütlenmede, şehirleşmede, sanatta, kısacası her yerde yeni deneylere girişildi. Bu dönem 30'lara doğru Stalin önderliğinde bir stabilizasyona yerini bıraktı. O zaman, Marksist teorinin belirli bir yorumunun, gittikçe merkezîleşen devletin resmî ideolojisi haline geldiği görüldü. Bu ideoloji, devletin devlet olarak saptadığı hedeflerin, politikaların içinde dile getirildiği kanaldı. Böylece de, bir teorinin sahip olması gereken esnekliği, şüpheciliği gitgide kırpılıyordu. Marksist teorinin varolduğu, cisimleştiği başka kurumlar da doğal olarak vardı. Devletten başka tek partinin de ideolojisiydi, örneğin. Ama parti yapısı ile devletin yapısı arasındaki mesafe gittikçe azalıyordu. Akademik aygıtta da Marksist teori egemendi. Ancak devletin bütün hayatı merkezîleştirmesiyle orantılı olarak, akademik aygıt da en üst yönetimin kararlarını yankılamaktan öte bir şey

yapmıyordu.

Bu dönemin Lyssenko olayı gibi tarihe geçmiş örnekleri vardır. Sanat alanı Jdanov'un dogmatik emirlerine terkedilmiştir. Kısacası, "gelişmekte olan ince analiz" yöntemi bu dönemde kitlelere sunulan şematik ve basitleştirilmiş "ideoloji"ye feda edilmiştir. Standart bir ideoloji bütün topluma empoze edilmiştir. Bilimin sorunlarına da sonunda parti yönetimi karar vermiştir. Ayrıca SSCB dünya Marksist hareketinin de otorite merkezi haline geldiği için, bu ideolojik standartlaşma evrenselleşmiştir.

Sonuç olarak, beklenebileceği gibi, "bilimsellik" büsbütün ortadan kalktı. Çünkü siyasî iktidarla böyle kurulmuş bir ilişki bilimi ve bilimselliği boğar. Stalin dönemi boyunca her türlü meşruluğu çiğneyen bir fiziksel şiddet uygulandığını biliyoruz. Bu da, her şeyden sorumlu olan merkezî yönetimin bilimsellik iddialarına iyice gölge düşüren bir olgudur. Ama fiziksel şiddetin varlığı bu bağlamda belirleyici değildir. Nitekim, Stalin sonrasında şiddetin görece azalması, bilimin daha fazla ilerlemesine yol açmadı. Bilim, ancak politik otorite karşısında özerkleştiği zaman kendinden beklenenleri yerine getirebilir. Şimdiye kadar uygulanmış sosyalizm ise bilime bu özerkliği vermemiş; politik yönetim kurumlarından akademik kurumlarına kadar bütün toplumun aynı "bilimsel teori" uyarınca işlediği iddiasını da tutumuna gerekçe olarak ileri sürmüştür.

Bilimin boğulması ve siyasî çıkar ya da kararlara alet edilmesi kötü bir şeydir. Marksist sosyalizmin tarihinde bu kötülüğün bir hayli çarpıcı örnekleri bulunmakla birlikte, böyle bir yapılanma yalnızca Marksist sosyalizme özgü de değildir. Bizler, Türkiye Cumhuriyeti yurttaşları olarak, bunun yalnız sosyalizme özgü olmadığını kendi yaşantımızdan bilmek durumundayız. Türkiye Cumhuriyeti'nde Atatürk'ün dil ve tarih teorileri, bunların pratiğe ve genel ideolojiye yansıtılmaları bugün hâlâ içinden çıkamadığımız çok ciddi sorunlar yaratmıştır. Türkiye'de siyasi iktidarlar her zaman bilim kurumlarına kendi bakış açılarını empoze etmeye çalışmışlardır. Bunun son acı deneyleri de 12 Eylül'de yaşanmıştır ve henüz ortadan kalkmış değillerdir. Dünyanın başka yerlerinde, sosyalist olmayan baskıcı rejimlerde, faşizm ve nazizmde, askerî diktatörlüklerde, otoriter rejimlerde benzerleri

görülmüştür.

Sosyalizm tarihindeki olay da, politik karar aygıtının bilime müdahalesi, bunun sonucunda bilimi bilimsellikten uzaklaştırmasıdır. Bu uygulama, çeşitli gerekçelerle yapılabilirdi. Ama pratikte, sosyalizmin zaten özünde "bilimsel" olduğu, hattâ bilimin kendisi olduğu düşüncesi ve inancı bu müdahale uygulamasını kolaylaştırmış ve meşrulaştırmıştır. Başlangıçta Engels'in, yeterli bir düşünsel formasyona sahip olmayan sosyalizm önerilerinden ayırdetmek için getirdiği "bilimsel sosyalizm" kavramı, zaman içinde kendini "işçi sınıfının bilimi" olarak tanımlamaya başladığında, bilimselliği de fiilen kurutmuştur.

Papa'nın yanılmışlığı bir dinî inanç sorunudur; Merkez Komite'nin bilimselliğinin yanılmazlığını bilimle açıklamak daha zor bir sorundur.

Diyalektik Maddecilik

"Bilimsel sosyalizm" kavramının tarihî gelişme içinde bazı olumsuzluklar yüklenmesinde en önemli rolü oynayan bir etmen de, diyalektiğe verilegelen anlamdır.

Burada ilk soru, "diyalektik maddecilik" formülünün **ne olduğu** sorusudur. "Felsefe" midir diyalektik maddecilik? Epistemoloji, yani bilgi teorisi midir? Yoksa yöntemle mi ilgilidir, bir metodoloji midir? "Bilim"le ilişkisi nedir?

Bu sorulara gelmeden önce, bu gibi "teknik" sayılabilecek kategorileştirmelere çok fazla önem vermeyen ortalama sosyalist militanın diyalektik maddeciliği nasıl algıladığına kısaca bir göz atalım. Çünkü belki de en belirleyici düzey burasıdır.

Ortalama sosyalist militana göre diyalektik, sosyalizmin/Komünizmin **zorunlu** olduğunu bildiren bir düşünce/mantık tarzıdır. Buna göre, hayatın özü harekettir; hayatın ve hareketin temel ilkesi çelişkidir. Böylece her şey karşıtını yaratır. Karşıtların (tez ve anti tezler) çelişmelerinden daha üst düzeyde sentezler oluşur. Kökeni Hegel felsefesi olan bu düşünceyi Engels üç temel ilkeye bağlamıştır: i) Niceliğin niteliğe dönüşmesi; ii) Karşıtların birbirine geçişmesi yasası; iii) Olumsuzlamanın olumsuzlaması yasası. Stalin'de ise "Marksist diyalektik yöntem"in yasa-

ları dörde çıkar: i) Bütün fenomenlerin karşılıklı olarak birbirine bağlı olması; ii) Hareketin genelliği ilkesi; ii) Niceliğin niteliğe dönüşmesi (niceliksel değişimin evrimselliği ve niteliksel dönüşümün kopuşlu özelliği); iv) Her gelişmenin içsel içeriği olarak Karşıtlık yasası. Buna karşılık Lenin'de ilkelerin sayısı onaltıya kadar çıkar ama bunlar eşdeğer değildir. Bu onaltı ilke arasında Engels'in ve Stalin'inkiler de vardır (anlayış farkı olmakla birlikte, temel yaklaşım özünde aynıdır). Bunlara ek olarak Mao'nun getirdiği beş ilkenin de, "birincil yan", "ikincil yan" gibi simetrisizliği vurgulayan nitelemeleri olmakla birlikte, genel mantıkları çok farklı değildir.

Burada da önemli olan nokta, bu yasaların **nerede** varolduğu sorusudur. Engels'den bu yana Marksizm'de egemen olan gelenek bu konuda son derece açıktır: yasalar maddede, yani varlıkta içkindir. Biz bunları saptamakla, zihnimizi de aynı biçimde çalıştırmaya başlıyoruz. Dolayısıyla maddenin yasaları ile zihnin çalışma yasaları arasında bir özdeşlik kuruluyor. Düşünce, maddenin **yansıması** oluyor. (En dolgun anlatımı Stalin'in **Diyalektik ve Tarihî Maddecilik**'inde.)

Bilgiye ve düşünceye bu yaklaşım, diyalektiğe özgü çelişki v.b. kavramlara rağmen, ampirist ya da idealist epistemolojilerden çok farklı değildir ve bence yanlıştır. Bunun, Marx'ın **Grundrisse**'de ipuçlarını verdiği, "dünyanın zihinde yeniden-üretilmesi" olarak düşünce kavramından da çok farklı olduğu kanısındayım. Ama bu kitabın başında söylediğim gibi, burada izleyeceğim yöntem bir ipucundan yola çıkarak "Marksist düşüncenin doğru özünü" keşfetmek olmadığı için, böyle bir tartışmaya girmek istemiyorum. "Doğru" epistemolojinin ne olması gerektiğinden çok, **bu şekilde** formüllenmiş bir "diyalektik maddecilik" anlayışının ortalama sosyalist militanı nasıl belirlediği sorusu beni ilgilendiriyor.

Gene çok kısaca özetleyecek olursak, "diyalektik" maddecilikle "tarihî" maddecilik arasında kurulan ilişki gereği, maddenin özünde saptanan çelişkiler toplum biçimlerinde de kendini gösterir ve böylece toplumlar bütün evrim ve devrimler, niceliğin niteliğe dönüşmeleri, tez ve antitez çatışmalarından sonra, hep bir daha üst düzeyde sentezler oluşturarak son aşamada,

Komünizmde karar kılarlar. Bu, hayatın nesnel, bizlerden bağımsız mantığı ve gelişmesinin sonucu olarak böyle olacaktır. Ve insanların eylemleri bu gelişmeyi durdurmaya yetmeyecektir.

Dolayısıyla böyle kavranmış diyalektiğin psikolojik işlevi bir "amentü" ile eşdeğerdir. Buna laik pozitivist bir "amentü" de diyebiliriz. Marksist sosyalizm içindeki bu yaygın inanış, gene ondokuzuncu yüzyıl sonunun düşünsel atmosferinin bir mirasıdır. Çünkü bilindiği gibi bu dönemde bilimin ve teknolojinin gelişmesi aynı zamanda bilim düşüncesinin geleneksel dinî düşünce ve değerler sistemiyle çatışmasına yol açıyordu. Roman alanında "naturalizm" gibi bir akımın doğuşu, gene dünya romanında resmedilen türden çatışmalar hep bu atmosferin ürünüydü. Daha önceleri, bir şeyin "doğru" olduğunu kanıtlamak için, tanrısal edimin veya tanrısal iradenin onu böyle kıldığını kanıtlamak yetiyordu. Bilim ve teknolojinin gitgide tartışılmaz bir pratik güç haline geldiği dönemden sonra ise — ki bu, günümüzde de büyük ölçüde devam ediyor — "bilim böyle söylüyor" demek, bir şeyin doğruluğunun en inandırıcı kanıtı oldu. Bilimin, insanın hayatı anlamasının en önemli araçlarından biri olduğuna şüphe yoktur, ama bu konu bu kadar da basit değildir. Bilimin yerine "bilim ideolojisi" konulduğunda, insanlık umduğu kadar mesafe alamaz; tersine, yeni bir dogmatizm türü yaratabilir, bilimsellik iddiasında olan yeni bir baskıcı yönetime meşruluk kazandırabilir v.b.

Marksist diyalektiğin kendi içinde bir çelişki taşıdığı en önemli özelliklerinden biri de, "açıklama ilkesi ya da tarzı" konusundaki bulanıklıktır. Diyalektiğin temeli, bilindiği gibi Hegel'dedir. Hegel bütün felsefesinde, **nedensellik** ilkesini ikinci plana iten bir mantık kullanmış, "neden-etki" yerine "sebep-eser" (**"cause-effect"** yerine **"reason-end"**) ilişkisini kurmuştur. Onun idealist felsefesine göre hayat amaçlıdır. Bir şeyler, bu amaca erişmek için olurlar. Bildiğimiz nedensellik de vardır, ama bu hayatın bayağı ve basit, fizik bilimlerin inceleme alanı olan düzeyine özgü bir ilkedir. Hayatın asıl sırrını bu mekanik ilkeyle açıklayamayız, çünkü bu sır ancak Mutlak İdea'dan yayılan amaçlılıkla açıklanabilir.

Böylece Hegel'in açıklama tarzı amaçla bağlıdır, yani teleolojiktir ("teolojik" değil). Bu ise, bizim bildiğimiz, anladığımız anlamda bilimin açıklama tarzının karşıtıdır. Çünkü bilimsel açıklamaya "amaç" nosyonu hiçbir şekilde girmez. Bir şeyler şöyle şöyle olduğu için, bundan dolayı, bir başka şey ya da şeyler dizisi olur. Örneğin su ısıdan ötürü buharlaşır, bulut olur, belirli koşullarda yağış olarak dünyaya yağar, böyle yağınca bitkiler ondan beslenir v.b. Ama su, bitkilerin beslenmesi **için** buhar, bulut ve yağmur olmaz.

Hegel'den alınmış (ve alınırken yeterince değiştirilmemiş) özünde teleolojik diyalektik ve pozitivizmden etkilenmiş bilimsellik böylece Marksist sosyalizmde tuhaf bir evlilik yapmış oldular. Bu karışım düşünce yöntemi ve mantığı bakımından uyumsuzdu ve ortaya eklektik bir bileşim çıkıyordu. Ama sık sık değindiğim konu, yani ortalama militanın psikolojisi çerçevesinde bu bir uyumsuzluk olarak görülmemiş, tersine, gerçek bir psikolojik ihtiyaca cevap vermiştir. Bu, nesnel bir kesinliğe duyulan ihtiyaçtır. Bu anlamda "diyalektik" maddecilik pedagojik ve didaktik bir düşünce tarzıdır. Bu düşünce tarzını benimsemekle dünyanın gidişi doğrultusunda bir rotaya yerleşmiş oluruz ve "tarihin akışıyla" birlikte ilerleriz.

Bu noktada, daha varoluşsal bir soruya da geliyoruz: "niçin sosyalist olunur?" Yukarıda özetlediğim diyalektik, bu soruya, "sosyalizm, varlığın yapısı gereği zorunlu olduğu için" cevabını veriyor. Sosyalizmin kurtaracağı varsayılan işçi sınıfı ve başka emekçi kesimler (yani bu sınıfların üyesi olan bireyler) için "niçin sosyalist olunur" sorusuna cevap vermek görece kolaydır. Ama küçük burjuva aydınlar v.b. açısından bakıldığında "sınıfsal" çıkar aynı olmadığı için bu soruya cevap bulmak da o kadar kolay olmamıştır (hele pek çok somut durumda, çıkarı sosyalizmde olan proleterlerden çok, çıkarı orada bulunmayabilecek "küçük burjuva" aydınlar sosyalizmi seçtikçe). Ama diyalektiğin yukarıda özetlediğim cevabı bu ikinci kategorinin güçlüğünü de çözebilecek gibidir.

Bu düzeyde geçerli bir cevap gibi görünebilse bile sosyalizmin "zorunlu" olarak algılanması hem mantık, hem de ampirik gerçeklik düzeylerinde yeni sorulara yol açmıştır, bugün de aç-

maktadır. Sosyalizm mücadelesinin ne kadar zorlu olduğu, ne kadar fazla fedakârlık gerektirdiği hep söylenmiştir. **Zorunlu** bir sonuç için bu militan ahlâka ne gerek olduğu, mantık düzeyinde beliren bir soru. İkincisi de buna bağlı, daha doğrusu bunu da kapsayan, somut gerçeklik düzeyindeki son derece belirgin soru: zorunlu idiyse niye hâlâ..?

"Bilimsel Sosyalizm" veya "Sosyalizm ve Bilimsellik"

Bence nesneler dünyasında amaçlılık olmaz. Zorunluluk, koşullar içindedir. Bu âlemde ancak nedensellik vardır. Bir olay bir başka olaya yol açar v.b. Ama bütün bu nedensellik zincirlemeleri bize **olabilirlikleri** gösterir; olması zorunlu olanı göstermez. Politzer'in kitapları türünde metinlerin bizleri ikna etmeye çalıştığı gibi, tohum gelişip arpa olduğu için dünya toplumlarının da sosyalist olması diye bir zorunluluk yoktur.

Ama insanlar âleminde amaçlardan söz edebiliriz. Başka bir söyleyişle, hayat teleolojik değildir ama insan hayatında ve davranışlarında teleoloji bir şekilde yer alır. Engels'in söylediği gibi, toplumsal olaylarda veya gelişmelerde tek bir iradenin çizdiği yön egemen olamaz. Toplumsal süreçler, pek çok iradenin, yapının v.b. ayrı iradelerinin, güçlerinin **üst-belirlenmesiyle** oluşur. Ama bu merkezsiz yapı içinde amaç ve iradenin önemli bir payı vardır.

Sosyalizm de böyle bir amaçtır.

Şu halde biz insan bireyleri, sosyalizm zorunlu bir şey olduğu için sosyalist olmayız. Sosyalizm iyi bir şey olduğu için, gerçekleşebilir bir şey olduğu için, sosyalist toplum, uğrunda mücadele etmeye ve sıkıntıya katlanmaya değer bir şey olduğu için sosyalist oluruz. Öyleyse bu, özünde, ahlâkî bir karar ve bir seçmedir. Bir sonraki bölümde bu konuya geleceğiz.

Bu, sosyalizmin bilimle ilgisi olmadığı anlamına geliyor mu, öyleyse? Hayır, bence hiç gelmiyor. Sosyalizm, çağdaş dünyada toplumu bütün insanlığın yararlanacağı biçimde düzenlemeye yönelik bir düşünce olarak, elbette bilimsel olacaktır. Ama Marksizm tarihinde olduğu gibi, "bilimsel" sıfatından isim olarak "bilim"e doğru semantik bir kaymaya karşı çok uyanık ol-

mak gerekir. Sosyalizm, karşısına çıkan sorunların çözümünde bilimselliği başta gelen bir yöntem olarak yardıma çağıran, ondan azami derecede yararlanmaya çalışan bir düşünce tarzı, bir tavırdır. Ama kendisi bilim değildir. Kendisi, öncelikle bir toplum projesidir.

Bütün bu sözlerden sonra, "bilimsellik"le birlikte "ütopya" kavramına da yeniden göz atmakta yarar var.

Burada "ütopya" kavramını iki ayrı düzeyde ele almak gerekiyor. Şimdiye kadar, Marksistler arası kullanımında bu kavrama genellikle olumsuz bir anlam verilmiştir (ancak bir kısmını yukarıda anlatabildiğim nedenlerle). Ancak, konuya Marx'ın yazılarıyla sınırlanmış bir çerçevede bakacak olursak, Marksist gelecek tahminlerinin de bir hayli "ütopik" olduğunu görmek ve teslim etmek zorundayız. Nedir, "Komünist toplum" hakkında bildiklerimiz? Tanınmış metinlerin bir ikisinden çıkma, son derece genel, birkaç söz: herkesin artık emeğine göre değil, ihtiyacına göre, toplam servetten pay alabileceği bir toplum. Dolayısıyla maddî düzeyde bir bolluk toplumu; ama örtük bir "genel ahlâk" anlayışı da getiriyor: herkesin "ihtiyacı"nı doğru saptadığı, fazlasına el uzatmadığı bir anlayış, bu başka türlü denetimi reddetmiş toplumun kuralı olmalı. Ayrıca, böyle bir ahlâkla da donanmış bireylerin sabah resim yapıp öğleden sonra balık tuttuğu, yani bireyin kendini alabildiğine zenginleştirebildiği bir toplum. Son olarak, bunlarla ilgili birkaç bölüşüm ilkesi. Bütün bunlar, Marksizmin "gelecek tasarımı"nı **ütopik** olmaktan çıkarmaya yetmiyor bence. Şüphesiz şu küçük ilkeler demetinden başka birçok ilgili değer türetebilirsiniz, kavramlaştırabilirsiniz bunları: örneğin, "eşitlik" olmadan, "özgürlük" olmadan böyle bir gelecek gerçekleşemez v.b. Gelgelelim, sorun bu düzeye geldiğinde bunların da başka ütopyalardan çok fazla farkı kalmaz. "Ütopik sosyalizm" dediğimiz, sosyalizm biçimlerinin, anarşizmin ve daha birçok farklı politik, toplumsal, hattâ dinî akımın benzer ütopyaları vardır ve bunlar da aynı veya benzer kavramlar, değerlerle dile getirilir.

Dolayısıyla Marksizm bu düzeyde başka düşünceler kadar "ütopik"tir. Doğrusu, sırf geleceğe ilişkin olarak, onlardan daha "bilimsel" de **değildir.** Ne var ki bu, Marksizmin iyi ve olumlu

yanıdır. Çünkü geleceği sıkı bir bilimsellik içinde planlamaya çalışmak, umulduğunun tersine, özgürlükten çok kısıtlılık getirir. Örneğin, 1988 yılında şu satırları yazan benim, ne kadar "bilimsel" düşünüyor olursam olayım, yirmibirinci, hattâ yirmiikinci yüzyılda yaşayacak insanların mutluluğunu planlamaya ne hakkım olabilir? Bırakın, bilmem kaçıncı yüzyılın insanlarını, kendi çocuklarımın hayatlarını planlamaya ne hakkım olabilir?

Planlar daha somut hedefler, daha kolay erişilir, ucu belli amaçlar için geçerlidir. İnsan mutluluğu planlanamaz. Herkes, hayal gücünün eriştiği ufuklar için bunun gerekli gördüğü ögelerini, temellerini sayabilir, bunları tartışabilir. Bu, Marx'ın da ilgili metinlerinin söyleminde gördüğümüz gibi, daha çok bir deneme (essay) söyleminde yapılır. "Bilimsel formülasyon" düzeyinde değil. Bu gerçek anlamda bir gelecek tasarımı, yani bildiğimiz "ütopya" sosyalizm için zorunludur — "bilimsel"i dahil her türlü sosyalizm için.

Öyleyse, Engels'in "bilimsel/ütopik" ayrımının gerekçesi neydi? Böyle bir ayrıma gerek yok muydu?

Vardı. Toplum ya da her neyse, bir şeyi değiştirmek istiyorsak, onun hakkında sağlam, yeterli bilgilerimiz olmalıdır. Ayrıca, "değiştirme" dediğimiz eylem hakkında da bilgilenmemiz gerekir. Marx ile Engels'in çağdaşı birçok sosyalist vardı, ama düşünceleri, tasarımları yeterli bir toplum kavrayışından, bilgisinden uzaktı. "İnsanların iyi niyeti" gibi, "herkesin yararına olacak bir sonuç için fedakârlığa ikna etme" gibi, olumsuz anlamında ütopik ve hayalci düşünceleri barındırdıkları gibi, toplumda bazı sonuçları gözlemlenebilen "kötülük"lerin temellerine, yapısal nedenlerine inemiyorlardı; oluşturdukları metodolojiler (bunlara "metodoloji" denebilirse) buna uygun değildi.

Dolayısıyla, bu sosyalizm önerileri **sonuç almaya** yatkın değildi. Böylece, başka bir söyleyişle, "politik" değildi. Marx'ın ve Engels'in "bilimsellik" üstüne vurguları, bu bakımdan, bilimsellikten önce politik bir kaygıya dayanıyordu. Öyleyse, burada "ütopik"in karşıtı olarak yer alan "bilimsel", gelecek tasarımının düzeyinde değil, toplumu tanıma, anlama, toplumu dönüştürme yönteminde gerçek bilgiye dayanarak davranma düzeyinde geçerlidir. Tarih boyunca seyrini izlediğimiz Marksist

"bilimsel" sosyalizmin başına beklenmedik şeyler geldiyse, bu, söylediğim iki düzeyin karışmasına yakından bağlıdır. Söz düzeyinde teoriden atılan ütopizm, aslında somut eylem düzeyinde olmaması gereken dozlarda yaşamaya devam etmiştir. Erişilecek uzun-vadeli hedeflerde ütopyanın kovulması ise ölçülmesi kolay olmayan zararlar vermiştir. Bu nedenle, ne yazık ki, yaşanan somut tarih içinde "bilimsellik" inancının ve ideolojisinin zararı, yararından çok fazladır.

Sosyalizm, kendisi bilim değildir. Ama sorunların çözümünde mümkün olan ölçülerde bilimleri, bilimselliği öne çıkarmayı ilke edinmiştir. Hayatî konu da şudur: sosyalizm bilimin komutanı değil, ama bilim sosyalizmin önemli **bir** yol göstericisidir.

"Bilim" Üstüne Kısa Bir Ek

"Bilime inanmak", "Olaylara Marksizmin bilimiyle bakmak", "Sorunları bilimle çözmek" gibi sözleri sık sık işitiriz. Bu gibi genellemelerden yola çıkarak, bilimi büyük harfle ("Bilim") yazılan bir tüzel kişilik veya tanımlanabilir bir nesne (hattâ "özne") gibi görmeye başladığımızda, bilim hakkında kavrayışımızı bir hayli çarpıtmış oluruz. Evet, "bilimden yana tavır almak" doğrudur; doğruluk bir yana, bu çağdaş dünyada bundan başka türlü düşünmek de anlamlı değildir. Ama sonuçta ortada bilimden çok "bilimsel pratik" vardır. Biyoloji, kimya, fizik v.b... bunun gibi daha nice alanda hemen hemen kural olarak gruplar, ekipler tarafından, dünyanın dört bir yerinde yürütülen araştırmalar, deneyler, laboratuvarlar, uygulamalar v.b. Bütün bunlardan alınan sonuçlar, bunların derlenip toparlanması, değişik alanların birbirlerini de etkileyen buluşları. Bütün bu uçsuz bucaksız karmaşa içinde, "bilim böyle diyor" yollu genellemeler yapmak mümkün değildir. Özellikle de, bilim kavramına saygı duyuyorsak mümkün değildir. Bilim, öyle ne dediği üç beş cümlede özetlenebilecek Ahmet, Mehmet gibi bir özne değil, karmaşık, uçsuz, ayrıca da her an kendini düzelten ve yeniden tanımlayan bir **süreçtir.**

Dünya hakkında **en doğru** bilgilerin bu karmaşık süreç içinde üretildiğine inanıyoruz. Aynı zamanda bu bilgilerin mutlak olma-

dığını da biliyoruz. Bütün bu bilgilerle, sosyalizmin asıl alanı olan, toplumsal hayatın en iyi düzenlenme biçimi arasındaki ilişki de çok zaman dolaylıdır. "Burjuva bilimi/işçi sınıfı bilimi" gibi ayrımlar da bu bağlamda çok anlamlı değildir. Ama bilimin burjuva toplumundaki kullanımı ile sosyalist toplumda olabilecek ya da olması gereken kullanımı gibi ayrımlar anlamlı ve önemlidir.

Sosyalizm ve ahlâk

"Ben kendim için değilsem, kim benim için? Ben yalnız kendim içinsem, ben kimim? Ve şimdi değilse, ne zaman?"

Yukarıdaki söz, Yahudi ilahiyatçılığının en önemli metinlerini bir araya getiren **Talmud**'dan alınma. **Talmud**'un özgül bağlamında tam ne anlama geldiğini, nasıl yorumlandığını bilmiyorum. Bununla fazla ilgilenmiyorum da. Ama ilahiyatçılığın gizemsel diliyle yaptığı birçok önerme gibi, asıl bağlamının dışında da yorumlanabilecek bir söz. Benim için, kendi anladığım "sosyalist ahlâk"ı en iyi açıklayan bir formülasyon.

Bence en önemli yanı, "ben" ve "başkaları" ilişkisine bakmakta sağladığı imkân. İlk cümlede, bireyin "kendi için" olması zorunluğunu görüyoruz. Başkalarının "benim için" olmasını bekleyemem. Bu, "ben"in kendini düşünmesini meşrulaştıran bir tavır; ama ikinci cümlede hemen dengeleniyor. Birey yalnız kendi için olabilir mi? O zaman, başkalarıyla ilişkisi ne olacak? Başka bir söyleyişle, mutlak bencillik hakkına sahip bireylerden oluşan bir topluluk mümkün müdür? Son cümleye, buradaki soruya gelmeden önce, bu konuda anlamlı bir sonuca varmış olmamız gerekiyor. Şu sonuç da, ancak, "ben" ile "ötekiler" arasında işleyebilecek bir ilişki kurulması olabilir. Bunu kurabilmişsek, gerçekten de, "şimdi değilse, ne zaman?"

İstenen her şey **şimdi** gerçekleşemez. Ama isteneni gerçekleştirmeye doğru topluca ilerlemeye **şimdi** başlayabilmemiz yeterince önemlidir.

Etik Nedir?

"Ahlâk" (moralite) ile "etik" arasında semantik bir ayrım var. "Ahlâk", toplumda varolan pratik bir değer sistemi, "etik" ise

felsefenin bu değerleri araştıran disiplini ve söylemi olarak kullanılacak bu yazıda. Klasik etik, hayatta neyin "iyi" olduğunu araştırır. Bu da, özellikle idealist felsefede "kendi içinde iyi" olanın aranmasını getirir. Etiğin başlıca iki geleneksel çizgisinden biri, "iyi"nin zaten "iyi" olduğu için yapılması gereken olduğunu kanıtlamaya çalışır. Öteki çizgi ise, işin içine "çıkar" benzeri bir kavramı da sokar ve "iyi" olanın aynı zamanda genel olarak "kişi"nin ve "topluluk"un çıkarına uygun olduğunu savunur.

"İyi" bana fazla mutlak bir kavram gibi görünüyor. Zaten bu kavramın zamanda ve mekânda değişkenliği yüzlerce araştırmada ortaya konmuştur. Onun için ben "etik"in asıl nesnesinin "iyi" değil, "istenilirlik" olduğu öncülünden yola çıkmayı tercih ediyorum. "İstenilirlik" bir ayağı ister istemez toplumda olan bir kavram. Dolayısıyla, bir yandan **değişmeyen** bir şeyin varlığını ortaya koyuyor, bir yandan da bu şeyin **içeriğinin** toplumsal ideolojiye göre değişebileceği varsayımını kabul ediyor.

Pers İmparatoru İyonya'yı zaptettiğinde, Yunan halkın bir kısmını karşısına toplamış, sormuş onlara: "anneleriniz, babalarınız öldüğünde, cesetlerini pişirip yemek ister misiniz?" Bu soruyla karşılaşan insanlar kusacak gibi olmuş. "Bize böyle korkunç şeyler söyleme," diye yalvarmışlar ona. O zaman İmparator, kozmopolit ordusundaki Hintli askerleri çağırmış ve Yunanlara önerdiği adeti zaten uygulamakta olan bu insanlara, Yunanların ölüm etiklerini yansıtan törenlerini sormuş: "Ölen anne ve babalarınızın cesetlerini odun yığınlarında yakıp kül etmeye ne dersiniz?" Bu sefer Hintliler ağlamaklı olmuş ve ölmüşleri hakkında böyle korkunç şeyler duymaya dayanamadıklarını söylemişler.

Bu bir efsane de olsa, efsanedeki Pers İmparatoru "etik görelilik" felsefesinin ilk sözcülerinden biri olarak karşımıza çıkıyor. O İmparator olduğu, fethettiği yerlerde insanların çok farklı ahlâk değerleri içinde yaşadığını gözüyle görebildiği için böyle erken bir öncü konumuna gelebilmiş. Ama bugün dünya hakkında çok daha fazla bilgiye sahibiz. Onun için de imparator olmamıza gerek kalmadan, "etik görelilik" tavrına yol açan yaşantı karmaşıklığını kavrayabiliyoruz.

Ama etik göreliliğin de her şeye rağmen rahatsız edici yanları var. Gerçekten her şey bu kadar göreli mi? İnsan hayatında hiçbir evrensel değer yok mu? Örneğin, "insan öldürmek", insana "eziyet etmek" evrensel olarak kötü değil mi?

En eski dinlerde söylenen şeylerden bazıları gerçekten bugün dahi -ve geniş bir alanda- geçerliliğini koruyabiliyor. Örneğin On Emir'in "öldürmeyeceksin", "Çalmayacaksın" gibi yasakları. Gerçi Hıristiyanlık kendisi bile, kurumlaşır kurumlaşmaz, hangi koşullarda öldürmenin meşru olacağının teorisini yapmaya başlamış; ama pratiğin kendisini yanlış sayıp bir kenara bırakarak, "öldürmeme" teorisinin geçerliliğini savunmak belki mümkündür. Suçlu sayılan insanın idam edilerek öldürülmesi adeti, çağımızda ciddi bir şekilde tartışılmaya başlandı ve dünyanın birçok yerinde terkedildi. Ama savaşta öldürmek, özellikle de meşru savunma savaşında öldürme zorunda kalmak gibi durumlar da var ve bunları toptan reddetmek gerçekten kolay değil.

Bu bölümde amacım bu gibi karmaşık sorulara doyurucu cevaplar bulmak değil. Yalnız kısaca göz attığımız birkaç örnek, bütün bu etik değerlerin bir genel sistem içinde anlam bulduğunu göstermeye yetiyor. Çok zaman, birbiriyle çatışan değer sistemleri arasında da bulabiliyoruz kendimizi ve o zaman çatışmanın hangi yanında yer alacağımıza karar vermekte çok zorlanıyoruz. Çok zaman, bir yanı seçmek ve bunun gereğini yapmak da sorunu gerçekten çözmediği için doyurucu olmuyor. Bunlar, varoluş gereği böyle, biraz da. Karşılaştığımız her etik sorunun evrensel bir çözümü olacağını varsayamayız. Çok zaman, en fazla umabileceğimiz, seçtiğimiz tavrın kendi içinde tutarlı olması ve aynı zamanda bir sistem doğrultusunda anlam taşımasıdır.

Az önce Yudeo-Hıristiyan geleneğin "On Emir"ine değinmiştim. "Öldürmeyeceksin" gibi bir yasak -aynı zamanda etik değer- bugün insanlığın bütünü için hâlâ önemli bir sorun. Öte yandan, "Tanrı'nın adını boşuna ağzına almayacaksın" gibi bir yasak, o geleneği belirli ölçülerde yaşayanlar açısından bile aynı ağırlığa sahip değil. Oysa "On Emir"in yanyana sıralanmasına yol açan mantığa göre -yani bu on önermenin içsel sistemati-

ğinde- bunlar eşdeğer ağırlıkta olmalıydı. Öyleyse insanlık tarihi, somut bir sınama yeri olarak, bir belirli zaman ve mekânın bütünselliğinde formüllenmiş bir etik değerler kümesinden bazı ögelerin geçerliliğini sürdürmüş, aynı küme içindeki başka değerleri ise bu anlamda yaşatmamıştır. Tarihte bu gibi örneklere bakarak, daha çok ne gibi değerlerin kalıcı olabildiğini, ne gibi değerlerinse geçici olabileceğini tartacak bazı ölçüler edinebiliriz. Şu son iki örnekte, doğrudan doğruya insanla ilgili bir değer konuyor ki, uzun yaşayabilen de o. Ötekinde insan için kutsal -yani insan-üstü- bir varlığın kutsallığını koruma yolunda getirilmiş bir ilke var ve bu birincisi kadar dayanıklı değil.

Pratik gerçeklik düzeyinde, insana ilişkin değerlerin hâlâ gerçek bir ağırlık taşımadığı, buna karşılık biçimler değişse de insanı aşan değerlere gösterilen bağımlanmanın bugün de çok güçlü olduğu söylenebilir elbette. Ama ben bu gerçeklik düzeyinde olup bitenin saptanması anlamında değil, etik bir söylemin görece soyut -ve ister istemez normatif- düzeyinde bakıyorum sorunu.

Etiğin genel nesnesi olan "iyi", mutlak bir şekilde saptanması imkânsız olan bir şey. Neyin "iyi" olduğu, ancak daha genel bir sistem içinde ve o sistemin başka ögeleriyle ilişkili olarak tanımlanabiliyor. Öte yandan, bu tanımların terimleri değişse de insanlar için sürekli "iyi" olan şeyler var ve bu "iyi" şeylere erişme çabası hiçbir zaman eksilmiyor. Etik değerler üzerindeki bütün bu kargaşa, insanlık tarihinin kendisi kadar karmaşık. Ama en dar grupların çıkarlarını savunanlar dahi, genelgeçer sayılan bazı "etik değer"lere sarılmaktan geri kalmıyorlar. "Ben" ile "ötekiler" arasında anlamlı bir denge kurma çabası, bütün etik sistemlerin en önde gelen kaygısını oluşturuyor.

İnsan hayatında her şey gibi ahlâkın da tarihî olduğuna, insanın dışında veya üstünde birtakım varlıklarca belirlenmediğine inanıyorum. Dinî veya dindışı bütün ahlâk sistemleri insanların, toplumların görüş ufukları içinde formüllenmiştir. İnsanlar, hangi koşullarda yaşarlarsa yaşasınlar, kendi yarattıkları ahlâk ilkelerine (bunlar da çok değişkendir) uymak zorunda kalmışlardır.

Ahlâkın temeli de "ben" ile "topluluk" arasında ilişkidir, çünkü insan, başka bütün türlerden farklı olarak, hem **toplumsal** yaşamak zorunda olan bir canlı, hem de içgüdü yerine bilinçlilikle davranan bir **birey**'dir. Hayvanlar, içgüdüleriyle yaşarlar. İçgüdü onların birbirleriyle ilişkilerini belirler, cinsin kendini tüketmesine karşı yeterli tedbirleri alır. Onun için çiftleşme kavgaları v.b. bazı görece istisnai (dolayısıyla niceliksel önemi olmayan) durumlar dışında hayvanlar kendi cinslerine öldürme kastıyla saldırmazlar.

Ama tek bir hayvanı cinsinin içinden birey olarak seçip davranışlarına baktığımızda, **varolma** içgüdüsünün ne kadar güçlü olduğunu görürüz. Bu dürtü her şeyden güçlüdür. Böyle bir dürtünün, **bireysel bilinçliliği** gelişmeye başlayan bir canlıda nasıl korkunç bir saldırganlık ve yok etme potansiyeli yaratacağını şöyle bir düşünelim. Zaten bunun örnekleri tarihte bol miktarda var. Ayrıca hem **Suç ve Ceza**'sı ve Raskolnikov'u ile ciddi edebiyatta, hem de sayısız bilim-kurgu, korku romanı v.b. örnekleriyle popüler edebiyatta, kendi adına sınırsız bir istekle türü hiçe saymaya eğilim gösteren "sapmış birey" arketipi, insanların bu derin korkusunu yeterince yansıtıyor.

Bilinçli bireylerden oluşmuş insan topluluğu, ancak ahlâk sayesinde, topluluğu bireyin sonsuz isteme kapasitesine karşı koruyabilir. Attalie'ye göre, en eski toplumlarda müzik, topluluğun üyesi bireyleri ayinlerde, törenlerde, çalışmada belirli ritimler v.b. çevresinde ortaklaştırarak bireysel saldırganlıklarını gemliyor ve ortaklaşa yaşama ahlâkına katkıda bulunuyordu. Yani, "ben ve ötekiler" arasındaki ilişkilerin uyumluluğunu sağlamaya yardımcı oluyordu.

Tarih boyunca bütün ahlâk sistemleri ve etik teorileri çeşitli açıklamalarla bunu yapmaya devam ettiler. Bir düzeyde bakıldığında, getirdikleri değerler farklı sistematiklerin ürünü olarak **göreliydi.** Ama başka bir düzeyde bakıldığında birçok ahlâkî değerin de hem zamanda, hem mekânda **evrenselleşme** potansiyeli taşıdığını görebiliriz. Burada değişkenlik, üyesi olan topluluğun niteliğine göre belirlenir. Boş vakitlerinde piyanosunda Bach çalıp mesai saatinde Yahudi imha eden SS subayı örneklerini hepimiz -şaşırarak- işitmişizdir. Ama bu gibi uç ör-

neklerin dahi temelinde, "ben" ya da "biz" ile "ötekiler" arasında kurulan ilişki yatar.

Dinî ideolojilerin ahlâk sistemleri bildiğimiz en eski ahlâk sistemleri arasında yer alır. Her birinin sınanmaya yeterince vakti olmuştur. Örneğin Yahudilik, başlangıçtan beri "seçilen kavim" kavramına dayandığı için, bütün insanlık çerçevesinde çizdiği "biz"in kapsamı adamakıllı dardır. Zaten bu nedenle genişleyen Hıristiyanlık, Yahudi geleneğinden kopmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan Hıristiyanlık ve Müslümanlık evrensel dinlerdir; Musevilik ise ulusal ya da ırksal bir dindir.

Öte yandan evrensel dinler olan Hıristiyanlık ve Müslümanlık, buna rağmen kendi "biz"leri içinde olmayan "ötekiler"i kılıçtan geçirme pratiğine açıktırlar. Hıristiyanlık, benimsediği öğretiye aykırı olduğu halde bunu yapmıştır; Müslümanlık ise bunu zaten öğretisinde taşımaktadır. (Amacım bir "dinler kıyaslaması" olmadığı için başka dinlere, örneğin gelişkin Uzak Doğu dinlerine değinmiyorum.) Bu özellik, "evrensel bir insanlık" idealiyle önemli bir anlamda çelişmektedir. Çünkü bütün insanlığı bir çatı altında toplama özlemi vardır, ama pratikte bu herkesi **zorla** bir çatıda toplama anlamına gelmektedir.

Gene de, evrensel din temeline bağlı bir insanlık anlayışı, **millî** temele bağlı insanlık anlayışından — Arnold Toynbee'nin de söylediği anlamda — daha ileri sayılabilir. Çünkü millî anlayışta topluluğun sınırı çok kısıtlayıcı bir biçimde çizilir. İnsan ya Alman, Türk, Çinli v.b. doğmuştur ya da doğmamıştır. Burada "öteki"nin "biz"e katılması mümkün değildir. Milliyetçilik, farklı milletlerin varlığını yeri olarak koyar, sonra da bütün insanlık durumuna bir hegemonya açısından bakar. Dolayısıyla o da insanlığı kucaklayacak bir görüş geliştiremez; tanımı gereği evrensellikten uzaktır (ve kendi dilinde bunu "kozmopolitizm" olarak kınar). Aynı zamanda milliyetçilik bu ada lâyık bir "etik teori" de geliştirmemiştir; ama aşağı yukarı bütün milletler, kendi milliyetçiliklerini temel alan "ahlâk sistemleri" kurmuşlardır.

Dincilik ve milliyetçilik gibi, toplumsal sistem teorilerinin de insanlığın bütünü için, ahlâk için getirdikleri açıklamalar vardır.

Bunların bazıları şüphesiz kapitalist sistemden kaynaklanırlar. Örneğin liberalizm. Bütün bu dünya görüşleri, teoriler v.b. soyut bir boşlukta kurulmadıkları için, birbirleriyle çeşitli düzeylerde eklemlenmişlerdir. Örneğin kapitalizm her "millî" çerçevede, o çerçevenin dini yapılarıyla da içiçe geçer v.b. Ama biz bu ideolojilere mümkün olduğu kadar katıksız biçimleriyle bakmaya çalışıyoruz.

Kapitalizmin din ya da millet ayrımlarını bir hayli aştığı da doğrudur. Çünkü burada sermayenin mantığı uzun vadede egemen ve belirleyici olur. Ama bu ayrımları aşmak da, evrensel bir insanlık kavramına varmak için yeterli değildir, çünkü bu sefer ortaya başka ayrımlar çıkar: sınıfsal türden. Sermayeye ya da onun denetimine sahip çıkanlar bu nedenle başka imkânlara da sahiptir. Onların bu sahipliği başkalarının sahipliğine engeldir. Dolayısıyla bu toplumsal örgütlenme de "ben" ve "başkaları" ilişkisini doyurucu bir dengeye götürmez. Sermaye ve paranın yerine, bilgi egemenliğinin geçmeye başladığı bu yeni dönemde de insanlar arasındaki ayrımlar azalmamıştır.

Bir topluluğun hegemonyasını (hangi ilkeye göre belirlenmiş olursa olsun: din, millet, sınıf) varsayan her dünya görüşü kendi aslî hegemonyasının dışındaki hiyerarşilere de açıktır; hattâ açık olmakla kalmaz, onları teşvik de eder. Örneğin, kapitalizm sınıf eşitsizliğine göz yumuyorsa, belirli koşullarda ırk ayrımına, çok zaman cins ayrımına v.b. aynı şekilde göz yumar.

Yirminci yüzyılın sonunda, dünya bin türlü eşitsizlik içinde. Sorunların çözümü kolay ve hızlı da olmuyor. Ancak düşünceler dünyasında, pratikten ve fiilî gerçeklikten uzak da olsa, geri dönülemeyecek noktalara vardık. Örneğin, "biz" kavramını bütün insanlıktan daha dar bir kapsam içinde düşünemiyoruz artık (hattâ buna "doğal çevre"yi de katmamız gerekiyor). Aynı zamanda **eşit** ve **özgür** bireylerden oluşan bir "biz" yani insanlık bu. Görece eşit toplumlarda yeterli özgürlük olmadığını, görece özgür toplumlarda yeterli eşitlik olmadığını, bunlar yanyana varolmadıkça da hayatın gerçekten yaşanmaya değer olmadığını görüyoruz. Bunları **yanyana varederek işleyebilecek** bir sistem oluşturmak durumundayız. Günümüz dünyasında bu artık **uzak** değil, **yakın** bir hedef olmalı (çünkü bunlar gerçekleşme

yoluna girdikten sonra da yaşanacak bin türlü sorun var).

Sosyalizm, **bu** hedefi insanlığın en ciddi hedefi olarak ortaya koyan düşünce tarzıdır. Ve sanırım sosyalist olmayı seçenlerin büyük çoğunluğu, bilinçli veya yarı-bilinçli olarak, bu hedefe yakınlık duydukları için böyle bir seçimi yaparlar. Sosyalizm zorunlu veya "mukadder" olduğu için değil, "iyi" olduğu için sosyalist oluruz. Bu anlamda da seçimimiz, özünde, temelde, **etik** bir seçimdir. Aynı zamanda sosyalizmin zorunlu olması değil - çünkü zorunlu olduğunu kanıtlayacak hiçbir **bilimsel** açıklamamız yok- ama **olabilir** bir şey olması bizim için önemlidir. "Olabilir"liğinin de ölçüsü biziz, "koşullar" veya "tarihin akışı" veya buna benzer şeyler değil.

Burada "etik seçme" derken, bir başka yanılgıya karşı bir uyarı yapmak gerekiyor. Bölümün başındaki "ben" ve "başkaları" ilişkisi içinde, **ben kendim için sosyalist olurum; başkalarını kurtarmak için değil**. "Kurtuluş" hepimizindir. Sosyalist mücadeleyi birilerinin başkalarını "kurtarması" olarak görmek, geleceğe de hegemonya ve hiyerarşi gözlüğüyle bakmak anlamına gelir.

Sosyalizm düşüncesi, eşitlik ve özgürlüğün insan hayatının temelini oluşturduğu bir toplum biçimini düşünmekle başlar. Çıkış noktası budur. Ama bu hedeflere nasıl varılacağına dair çok farklı görüşler de kaçınılmaz olarak vardır, çünkü bu bir "doğru reçete" sorunu değildir.

Sosyalizm düşüncesine önce şimdilik soyutta kalan genel toplum projesinden bakmamız gerekiyor — özellikle de tarihin bu evresinde. Bu, şimdiye kadar girişilmiş somut deneyleri küçümsemek, yok saymak v.b. anlamına gelmiyor. Ama neyin niçin yapılacağını iyi anlamalıyız, iyi anlatabilmeliyiz. Öncelikle de, sosyalizm anlayışımızı fiilî gerçekliğin empoze ettiği daralmadan kurtarmalıyız. Sosyalizmin varolan bir biçimine bağıtlanma gereği duyarak sorunu en geniş boyutlarıyla tartışmaktan kaçınmak, arabayı atların önüne koşmak gibi oluyor.

Ortodoks Marksizmin Ahlâka Bakışı

Sosyalizmin Marksist çizgisinin ahlâkla (etikle) ilginç bir ilişki-

si vardır. Sosyalizmi bilimselliği olan bir temele oturtma çabası, ahlâkçı sosyalizm ideolojilerinin eleştirisiyle yanyana gelişti. 19. yüzyılın ütopik sosyalizm önerilerinde, tatsız bir burjuva ahlâkçılığının, bir tür Hıristiyanî "hayırperver"liğin kokusu hayli fazlaydı. Marx ile Engels sosyalist mücadeleye böyle bir ahlâkçılık karıştırmaya karşı içgüdüsel bir tavır aldılar. Bir ikinci konu, tarihi, o günün ahlâk kuralları çerçevesinde değerlendirme eğilimiydi; eski Yunan sitelerini köleci oldukları için kınamak gibi. Bu da Engels'e çok filisten görünmüş, bu vesileyle ahlâkın göreliliğini de vurgulamıştı.

Bu gibi nedenlerle, Marksizmin ahlâkı reddettiği düşünülmüştür. Edmund Wilson bu tuhaf duruma ilk işaret edenlerden biri oldu (belki ortodoks Marksist olmadığı için): **To the Finland Station**'da (Lenin Petrograd'da), Marx'ın pedantik ahlâkçılığı sürekli alaya alan bir düşünür olmakla birlikte, örneğin kapitalizmin ikiyüzlülüğüne eleştirisinde derin bir ahlâki boyut olduğunu söyledi. Wilson'ın saptaması doğrudur.

Ancak bunların ötesinde bir de ünlü "altyapı/üstyapı" ayrımı vardır ve bu ayrımda ahlâk tabiî geçici ve değişken olan üstyapılar âlemine gönderilir. Bu ayrımın mekanik yorumlarının başka alanlardaki sakıncaları, ahlâk alanında da kendini göstermekte gecikmedi. Özetle şöyle bir anlayışa yol açtı: "Her üretim tarzı kendi üstyapısını yaratır. Ahlâk da buna göre değişir. Şimdi kapitalizm gibi çarpık bir üretim tarzında yaşıyoruz. Onun doğal olarak çarpık ahlâkını benimseyecek değiliz. Biz sosyalistiz ve sosyalist ahlâkla bağlıyız."

Burada sorgulanması gereken iki nokta var: birincisi etik göreliliğin gerçekten bu derecelere varıp varmadığı. Daha önce dediğim gibi tarih boyunca geçerliliğini iyi kötü korumuş ahlâk değerleri var (ama bir üretim tarzı ya da toplum biçiminin genel karakteri o değerleri de **kendi renginde boyayabilir**). Ayrıca, gerçek kapitalizmin de ciddi bir etik boyutu vardır (yoksa bazı azgelişmiş ülkelerdeki soyguncu, çapulcu kapitalizm olurdu). İkincisi de, henüz olmayan sistemin ahlâkına bağlanmanın şimdi için yaratabileceği ve sık sık yarattığı boşluktur. Şöyle ki, sosyalist mücadele sınıflar arasında askerî analojilerle düşünülen bir savaş gibi algılandıkça, varolan ahlâkla olacağı düşünülen

ahlâk arasında tuhaf gidip gelmeler başlamıştır. Bunun sonucunda çok zaman ve çok yerde "amaçlar araçları meşrulaştırır" mantığı egemen olmuştur. Bunun da şahikasına varan Stalin'dir ama olayı yalnız onunla sınırlayamayız.

Amaçların araçları ne kadar meşrulaştıracağı çok tartışılacak bir konudur ama araçların amaçları değiştirdiği tarihte sık sık görülmüştür.

Hasan Ali Ediz'in oldukça eski bir dönemde çevirdiği, Sovyetler Birliği'nde yazılmış bir hikâye okumuştum. Şimdi yazarını bile hatırlamıyorum (Katayev olabilir), ama hikâyeyi hatırlıyorum. Bir semtte toplum (ve sosyalizm) düşmanlarının barındığına dair bilgi ediniliyor ve buraya soruşturma yapıp suçluları yakalayacak bir komite gönderiliyor. Komite başkanı inanmış ve ilkelerine çok bağlı bir adam. Semt halkını sorguya çekiyor ve hepsinde yeni toplum düzeninin gerektirdiği yüce, soylu ilkelere göre çok önemli eksik ve kusurlar buluyor. Bu arada yanılmıyorsam aranan suçlular bulunuyor ama durumu gören komite başkanı soruşturmayı durdurmuyor ve kusurlarıyla böyle hainlerin de çıkmasına dolaylı katkıda bulunan sayısız insanı ölüme mahkûm ediyor. Hikâyenin sonunda komite başkanı bir noktaya geliyor ve başkalarında mahkûm ettiği zaafların benzerlerinin kendinde de bulunduğunu fark ediyor. Dolayısıyla kendini öldürüyor.

Hikâye fantastik bir üslûpla yazılmıştı, bir hayli de ürperticiydi. Ne var ki yıllar sonra bütün dünya Kamboçya'da olanları izledi. Entelektüeller rejime eleştirel baktıkları için idam edildiler. Yabancı dil bilenler entelektüel olduğu için onlar da gitti. Entelektüeller genellikle gözlük taktığı için, entelektüel şüphesini taşıyan bu gözlüklülere sıra geldi v.b. Demek en olmadık fantazya da gerçeğe dönüşebiliyor.

Henüz olmayan o "sosyalist insan" idealizasyonunun "yüceliği" karşısında bugün bildiğimiz somut insanlar gerçekten pek eçiş bücüş görünebilir. Ne yapalım ki onlar somut insanlar, ötekiyse "süpermen" gibi bir şey. Çeşitli sosyalist gerçekçi romanlarda okuduğumuz fedakâr ve cefakâr insanüstü kişi olacaksa bu sosyalist insan, böyle bir yaratığın ne kadar sevimli olduğu da doğrusu çok tartışılır. Her neyse, onun sevimliliği bir yana,

asıl önemli sorun bu soyutlamalar uğruna varolan insanların küçümsenmesidir. Örneğin, işçi sınıfı hakkındaki idealizasyonlardan sonra, gerçek işçi sınıfı üyeleriyle karşılaşmak hayal kırıklığı yaratır. Varolan toplumun insanlarının bir anda dönüşüme uğraması ya da her nasılsa yok olarak yerlerini yepyeni insanların alması beklenir. Bu büyük ölçüde bilinçaltı bir beklentidir, ama sonuçları pratik hayata da yansır. Neredeyse yapısallaşmış bir sorun, sosyalistlerin kendilerine ve toplumun sosyalizmden yararlanması beklenen kesimlerine biçtikleri değerler arasındaki mesafedir. Şöyle ki, sosyalist militan maddî nimetlere değer vermez, gereğinde hayatını dava uğruna feda eder, işkence görse konuşmaz v.b. Buna karşılık, topluma yönelik ajitasyon ve propagandada, insanların refahla ilgili beklentileri teşvik edilir, başka bir söyleyişle, militanın kendi için elinin tersiyle ittiği her şeyin yoksul halk açısından istenilirliği vurgulanır. Ama bunun önemli bir sonucu, militanın toplumda görmediği bir ruh yüceliğini kendinde görmeye başlamasıdır. Bir yanda "kurtaran", öbür yanda "kurtarılan" rollerini pekiştirir bu görüş. Böyle bir yapılanmada **iktidar**, yani bu bakışı belki çok farkına varmadan benimsemiş kadroların yönetmeye başlaması, sosyalizmin topluma yayılması açısından çok olumsuz sonuçlar getirir.

Siyasette Etiğin Önemi

Sosyalizm, özünde, insanlığa yüksek bir etik standart vaat eden bir toplum projesidir. Ancak bu yüksek standarda belirli bir evrimle geçilecektir. Dolayısıyla, sosyalist etik, kitleler açısından erişilmez bir şey olmamalıdır. Ama bir de madalyonun öbür yüzü var: başındaki "devrimci" sıfatından gayrı varolanlardan farkı seçilmeyen, zaman zaman genelgeçer insanlık anlayışlarının gerisine düşen bir ahlâk da sergileyemez sosyalistler.

Birinci önermeyi şöyle açacağım: sosyalist etiğin bugünkü sınırlarını belirleyecek olan şey, sosyalist toplum kavramı içinde sıraladığımız değerlerdir. **Sonunda** hiyerarşisiz bir toplum idealini mi düşünüyoruz? Buraya varmak için **şimdi** tam tersi yollara düşüp, "disiplin" v.b. adına hiyerarşiler kurarak, olan hiyerarşileri güçlendirerek gidemeyiz oraya. Bugün şeflikler, şefzadelik-

ler ihdas ederek yarın hiyerarşisiz topluma geçemeyiz. İç disipline sahip bireylerden oluşan bir toplum özlüyorsak, bu birey tipini katı dışsal kurallar koyarak olgunlaştıramayız. İnisyatifli insanlar önemliyse, bu insanlar merkezî karar organlarının yetkileri artırılarak gelişmez. Özgür toplumsa hedefimiz, tartışmayı yasaklayarak o hedefe doğru yol alamayız.

Varolan koşullarda, varolan yapılarda, bütün bu değerleri gerçekten yapabildiğimiz kadar yaşayarak yürüyebiliriz. Elbette ki varolan toplumda bunlar sınırlı kalacaktır; ama sorun o sınırları eldeki imkânlar içinde genişletmek, en önemlisi, bunların yaşayan değerler olabildiğinin somut örneklerini vermektir. Bir yandan sosyalist örgüt, bu değerlerin yaşadığı ana mekândır; bir yandan da, içinde sosyalistlerin de bulunduğu bütün kitlesel örgütlenmeler, yerel yerleşim alanları v.b. bu değerlerin kitlelerle buluşacağı mekânlardır. Bu tür çalışma, kültürle politikanın yeniden ayrıştırılamaz biçimde içiçe girmesini gerektirir. Siyaseti, bilinen siyasi kanalların dışına taşıyarak genişletmeyi, günlük hayatın içine sokmayı gerektirir.

Gelelim madalyonun öbür yüzüne. Topluma daha iyi bir yarın vaad eden bir hareket, bir ahlâkî üstünlük duygusundan vazgeçemez. Bu hem hareketin kendi üyeleri, hem de hareketin dışındakiler için zorunludur. Hareketin kendi içindekiler bu etik üstünlüğe inançlarını kaybetmişlerse (ve kuru imanla yaşatılmaz bu inanç; "kendinden menkul" olamaz), bu elle tutulmaz ruh hali eninde sonunda çok kötü bir iç kuruma getirir.

Altmışlarda Türkiye'de sosyalistlerin söylediği nağmeli bir tekerleme vardı: "Tanklarıyla toplarıyla gelseler dahi/sosyalist olacak Türk'ün ülkesi"! O sıralarda Amerika Vietnam'daydı. Ama 1968'de Sovyetler Birliği tankları ve toplarıyla Çekoslovakya'ya girdi. Bu girişi destekleyerek bu sloganı söylemek biraz güçleşti. Daha sonra başka olaylar da bunu izledi, ya da önceden olmuş başka olaylar daha iyi öğrenildi. Bu gibi olayları yaşamak, "reel"i onaylamaya zorlanmak, insanları içten içe ne kadar yıpratmıştır? Bunu ölçecek alet yapılmadı. Ama bir etkisi olmadığını da düşünemeyiz.

Dünyada olanlar bir yana, Türkiye'de de sosyalizm öyle çok arızasız gelişmedi. Bunları çok fazla vurgulamaya gerek yok,

ama daha 12 Mart döneminde kesilip biçilip sandıklara yerleştirilen cesetleri, yetmişler boyunca devrimcilerin zaman zaman birbirlerini vurmalarını ve bunlara benzer başka olayları yüksek bir ahlâkın örnekleri olarak göstermek mümkün değildir. Yetmişler boyunca, varolan çok sayıda grubun birbirleri hakkında söylediklerinin yalnızca yüzde otuzu doğru idiyse, sosyalist hareketin etik düzeyi çok yüksek olamazdı.

Bunların içe dönük sonuçlarının bugün yaşanmakta olduğunu sanıyorum. Yetmişli yıllarda sol dergilerin toplam satışları ile bugün sol yayın izleyenlerin sayısı arasında büyük bir fark var. Bu azalma herhalde yalnız dıştan gelen baskıyla açıklanamaz. İnsanların, kendi yaptıklarından ve yaşadıklarından hoşnutsuzluğu da çok önemli bir etmendir.

Sonuçlar yalnız kadrolarda değil, toplumda da belirgin. Buradaki uzaklığı, kayıtsızlığı da sadece dışsal bir baskıyla açıklayamayız. Kitle bağları, eğretiyse kopar. Eğretiyse, bunun da nedenleri vardır.

Evet, farklı ve daha iyi bir geleceği kurmayı paylaşmak önerisinde bulunan bir politik-toplumsal hareket, farklı ve daha üstün bir etik yaratmak zorundadır.

Sosyalizm ve işçi sınıfı

"Sınıf" kavramı, sosyalizmin onsuz edilmez kavramlarından biridir. Ayrıca, genel olarak sol içinde yer alan değişik çizgiler, örneğin Marksistler ve sosyal-demokratlar, başka kanallarda olduğundan çok daha fazla bu kavramın geçerliliğinde birleşirler. En azından, çağımızı belirleyen kapitalizmin en büyük kötülüğünün bu olduğunda, sınıfsal sömürünün ortadan kaldırılması gerektiği görüşünde birleşirler. Ayrılık, bunun yöntemi üzerinde ortaya çıkar. Ama bütün sol partiler, başta işçi sınıfı olmak üzere yoksul sınıflara yönelme stratejisini benimsemişlerdir; örgütlenmelerinin temel ilkesi de budur.

Ama özellikle Marksizm işçi sınıfına ayrı bir önem verir. Sosyalizmi proletarya gerçekleştirecektir. Ve aynı süreç içinde sınıflaşmayı ortadan kaldıracaktır. Proletaryaya verilen bu merkezî konum, bu sınıf üstüne sürekli kafa yorulmasına yol açmış, onu bütün Marksist teori(ler)de belirleyici bir duruma getirmiştir. İşçi sınıfı, Marksist politika teorilerinin de odağındadır.

Marx ile Engels, proletaryanın Avrupa siyasi tarihinde gerçekten önemli olaylar yarattığı bir dönemde yaşadılar. Örneğin onların daha kesinlikli bir anlamda Marksist teoriyi üretmeye başladıkları yıllar aynı zamanda çeşitli Avrupa ülkelerinin proleter ayaklanmalarıyla sarsıldığı 1848'e rastlamıştı ve bu da basit bir rastlantı olamazdı. Daha sonra da Paris Komünü olayı yaşandı. Her ne kadar trajik bir biçimde kapandıysa da (ve Marx ile Engels burada yenilgiye yol açan bazı yöntemleri eleştirmekten geri durmadılar) bugün hâlâ birçok bakımdan esin kaynağı olan, bir emekçi demokrasisinde ne gibi kurallar yaratılabileceği sorununa ışık tutan bir olaydı bu.

Marx ve Engels sürekli olarak bir "proletarya devrimi"nden söz ettiler. Ancak, bütün bu metinlere bakıldığında, söylenenle-

rin fazla özgül olmadığı, yani bir program, bir çalışma yöntemi, bir mücadele stratejisi koymadıkları görülür. Marx, ayrıca bir genel ilke koymuştur ki, pek çok Marksistin ilgisini çekmiştir bu ilke. İşçi sınıfının felsefe ile birleşmesinin zorunluğunu, bu birleşme olmadıkça proletaryanın kendini ve dünyayı kurtaramayacağını dile getiriyordu Marx. Ancak, bunun somut olarak nasıl gerçekleşeceğini de söylememişti.

Daha sonra geniş boyutlu, ciddi sosyalist partiler kurulmaya başlanınca, işçi sınıfının siyasette nasıl yer alacağı sorusunun daha özgül bir şekilde düşünülmesi de kaçınılmazdı. İki apayrı ülkede, apayrı yapılara sahip iki işçi partisinin önder ve teorisyenleri, Almanya'da Kautsky ile Rusya'da Lenin, bir konuda benzer bir şey söyler gibiydiler. Sosyalist partide işçi sınıfı ideolojisini benimsemiş aydınların işçilere öncülük etme zorunluğu. Ancak, bu ortaklığa rağmen, sonradan gelişme çizgileri doğal olarak farklılaştı.

Marx ile Engels'in karşılaştıkları işçi hareketlerinin niteliği ile onların işçi sınıfını siyasi eyleme sokacak somut mekanizmalar hakkında söylediklerinin azlığı gene birbirine uygundur. Kendiliğindenlik bu dönemin başlıca işçi hareketlerinin temel özelliğiydi. Bu, Marx'a ve Engels'e sevimli gelmiş bile olabilir. Somut strateji konularına daha fazla ilgi duyan Engels, bu hareketlerin barikatları v.b. çarpışma teknikleri üstünde askerî bir gözle de incelemeler yaptı. Ama işçi sınıfının bir siyasi parti kalıbı içinde sürekli politizasyonu gibi konulara çok fazla girmedi.

Lenin'in ve Kautsky'nin içinde yer aldığı ikinci Enternasyonal dönemine gelindiğinde işçi sınıfı partileri Marx dönemine göre nitelik değiştirmiş, kurumlaşma yolunda belirli bir mesafe almışlardı. Onun için işçi sınıfı politikasını 1848'lerdeki gibi kendiliğinden kitlesel ayaklanmalar halinde düşünmek -ya da yalnız bu çerçevede düşünmek- artık zordu. Dolayısıyla bu önderler bu sorunla daha ciddi bir şekilde karşılaştılar. Sosyalizmi son kertede işçi sınıfı kuracaktı. Bu amaçla işçi sınıfı partileri de ortaya çıkmıştı. Ama işçi sınıfı, geniş bir sınıf olarak ekonomideki, üretimdeki ağırlığıyla, bu partilere ve dolayısıyla politik düzeye gelip yerleşemiyordu. Ayrıca, siyasi parti sürekli emek ve çalışma gerektirir (illegali kadar legali de) ve işçilerin işçi kalarak bunu

yapması mümkün değildir. Bütün vaktini siyasî eyleme ve parti çalışmasına ayıracak kadro sorunu sosyalist partilerin de çözmesi gereken bir şeydi. Onun için her iki önder de "aydınların öncülüğü" formülünü benimsemek durumunda kaldılar. Bu yeni kavram ve buna tekabül edecek yapılanma aslında gündeme önemli bir sorun getiriyordu: sınıfın kendi başına eylemliliğine öncelik kazanan, **temsilciler**'in varlığı. Karmaşık kapitalist toplumun örgütlenme mantığı, **doğrudan temsil**'e pek izin vermez. Genel olarak burjuvazinin bütün demokratik kurumlarında dolaylı temsil asıldır. Bu kural aslında burjuva partilerinde de değişmez. İşverenler kendileri doğrudan politikaya girmez (bireysel istisnalar dışında), yetişmiş politik kadrolar onları partilerinde temsil eder.

Şüphesiz bu erken dönemde "işçi sınıfına dışarıdan bilinç getiren" aydınların, "profesyonel devrimciler"in v.b. temsilci olarak varlığının yaratabileceği uzun vadeli sonuçlar o kadar net bir şekilde görünmüyordu. Sözü edilen kadrolar sosyalist teoriyi bilen ve ona olduğu kadar, dünya görüşünü temsil ettiklerine inandıkları işçi sınıfına da candan bağlı kişilerdi. Başlıca çabaları da sınıf üyeleriyle bağlarını canlı tutmak yolundaydı. Sınıfla politik temsilcileri arasındaki mesafenin ne gibi sorunlar doğurabileceği konusu -daha önce bunu farkedenler olmakla birlikte- asıl sosyalizmin iktidara gelmesinden sonra ortaya çıktı.

1917 Devrimi'nde görülmemiş derecede etkin ve eylemli olabilen Rus işçi sınıfının, bundan sonraki yıllarda gitgide politikadan uzaklaştığını, işçi sınıfına "vekalet" eden "aydın"ların partide olsun, devlette olsun, Sovyetler'de olsun, onları temsil görevini üstlendiğini, onun adına her düzeyde kararlar verdiğini v.b. biliyoruz.

Dünyanın başka bölgelerinde uzun süre devrim olmadı. Özellikle Batı'da sosyalist siyaset toplumun büyük ölçüde belirlemiş olduğu yapılar üstüne oturdu. İşçi sınıfı öncelikle ekonomik mücadele aracı olan sendikalarda örgütlüydü; Komünist veya sosyal-demokrat ve sosyalist partilerin tabanında da hatırı sayılır bir varlığı vardı. Ayrıca, politik yapılar, partilerle ekonomik yapılar, sendikalar arasında da sıkı bağlar vardı. Gelgelelim, her iki kurumda da işçilerin temsilciliğini işçi olmayanlar yapmak-

taydı ("sendikacı"nın, işçi kökeninden gelse de, maddî pratiği bakımından işçi sayılmayacağını yeniden tartışmamıza herhalde gerek yok).

Bu dönem boyunca Avrupa ülkelerinin proletaryaları konjonktürlere göre değişen derecelerde ulusal politikada etkili oldular. Ama devrim görülmedi. Ayrıca, özellikle Marksist teoriye göre Komünist partileri siyasî seçeneği olarak benimsemesi gereken proletarya birçok yerde bunu da yapmadı. Avrupa'da sosyaldemokratlar seçimden seçime genellikle işçi sınıfının daha geniş kesimlerinin oylarını aldılar. En büyük sanayi ülkesi Amerika'da ise özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra sol hiçbir varlık gösteremedi.

Bu durgunluk, çeşitli Marksist düşünürlerin işçi sınıfı üstüne çalışmalarına belirgin bir ton vermiştir. Çünkü belli ki ortada açıklanması gereken bir durum vardır. En yaygın açıklama tarzı, Hegelci kavramlara başvurularak yapılandır. Buna göre proletaryanın kapitalist toplumda kendiliğinden edindiği bilinç, ekonomik-sendikal mücadelenin ötesine geçen bir ufuk oluşturmasına imkân vermez. Bu haliyle proletarya **"kendinde - sınıf"**tır. Ama bilinçlenip kendi sınıfına uygun politik tercihini yaparsa ve bu doğrultuda eyleme girip proleter devrimini gerçekleştirirse, **"kendi-için-sınıf"** haline gelecektir. Bu açıklama tarzı bazı yanlarıyla Lenin'in çizdiği siyasi yapılanmaya uygun düşer. Bazı yanlarıyla Lukacs gibi Hegelci mirasları ağır basan Marksist teorisyenlerin önermelerine de uyar.

Lukacs'tan sonra, onun etkisini sürdüren Lucien Goldmann da benzer bir sorunsalı biraz farklı terminolojiyle yeniden formüllemiştir. Goldmann'ınki daha özgül olarak bilinçlilik düzeyiyle ilgili bir açıklama çabasıdır. Goldmann'ın "gerçek bilinçlilik" ve "potansiyel bilinçlilik" kavramları da aynı teorik kökene geri götürülebilir. Bunların birincisi şimdi, kendiliğinden olan, ikincisiyse olabilecek olandır; yani daha geniş, daha zengin, daha derin bir bilinçlilik.

Avrupa'da yıllar geçip devrim gerçekleşmeyince partili ya da partisiz birçok Marksist, bu gecikmenin nedenlerini aramaya başladı. Marx'ın erken dönem yazılarına başvurulması, "yabancılaşma" teorisinin geliştirilmesi bu evreye rastlar. Kapitalizmin

yarattığı "atomize birey", emeğinin ürününe yabancılaşan ve böylece toplumsal bütünü göremeyen işçi, bu teorinin, kısmen de devrimin olmayışını açıklamaya çalışan yanlarıdır. Aynı zamanda, Sovyetler'de kurulan Stalin egemenliğindeki sosyalizmin örtük bir eleştirisini içerirler.

Altmışlardan sonra Marksizmin bu Hegelci yanı ağır basan yabancılaşma teorileri geri planda kalırken, yeni yorumlar, yeni anlayışlar ortaya çıktı. Örneğin Althunser'in yapısalcılıktan etkilenen Marksist okulunun önemli üyelerinden Poulantzas da işçi sınıfının devrimciliğini incelemiş yazarlardandır. Poulantzas, ekonomik, politik ve ideolojik düzeylerde inceler işçi sınıfını. Örneğin hizmet sektöründe çalışanları proletaryadan ayırır; formen konumuna gelmiş birini işçi saymaz; siyasî ve ideolojik konumlara göre ayıklamalar yapar v.b.

Poulantzas'ın bu incelemelerde amacı, "devrimci proleter"i, hayatın ayrı düzeylerindeki nesnel konumlarıyla tanımlamaktır. Ne var ki başka araştırmacılar Poulantzas'ın bu ilginç incelemesinin ölçütlerini bir de niceliksel olarak uygulamışlar ve bu uygulamanın sonunda Poulantzas'ın tanımladığı nesnel "devrimci proleter" konumunda bulunanların nüfusa oranının son derece düşük olduğunu saptamışlardı. Poulantzas'ın niyeti bu değildi, ama kendi yönteminin zorunlu sonucu böyle oluyordu.

Yabancılaşma teorileri geri plana çekilirken, altmışlardan sonra iş sürecinin incelenmesi önem kazandı. Taylorizm gibi kapitalist üretim mantığı içinde geliştirilmiş çalışma yöntemleri Sovyetler Birliği'nde bile uygulandığı için bu sürecin incelenmesi önemliydi. Ancak buradan da işçi sınıfının devrimciliğine ilişkin sonuçlardan çok, sürecin proletaryayı nasıl yoksun kıldığına ilişkin sonuçlar çıkıyordu. Bu gibi incelemeleriyle en çok tanınan araştırmacı olan Andre Gorz da daha sonra **Elveda Proletarya**'yı yazdı.

İşçi sınıfının Marksist teoride doldurduğu yerle fiilî konumu arasındaki bu sorunlu mesafe, ayrıca, işçi sınıfının ağırlıklı olduğu ülkelerde devrime rastlanmaması gibi olgularla da pekişir. Bu gibi ülkeler için "öncü güç: proletarya/temel güç: köylülük" gibi formüller geliştirilmiştir; ama bunların ne kadar açıklayıcı olduğu tartışılır.

Bir de devrimle ya da başka türlü "sosyalist" iktidar kurmuş ülkelerin işçi sınıfları var. Sosyalist iktidarın kurulmasından bu yana geçen oldukça uzun zamana ve toplumsal yapıda gerçekleşmiş önemli değişimlere rağmen, teorinin söylediği "kendi-için" evresine gelmiş proletaryayı buralarda da pek görmüyoruz (Macaristan'da başka bir anlamda "kendi için" üretim yaparak özel yoldan satan işçiler buna örnek olmasa gerek). Bununla ilgili açıklama da, benimsenen politik tutumlara göre iki ayrı kanalda yürüyor: ya 1) "bu toplumlarda sosyalizm bürokratikleşmiş ve işçi sınıfı gerçekten kurtulmamıştır," diyoruz; ya da 2) "reel olan budur; işçiler düzen içinde rahat ve mutludur — ne yapmalarını istiyorsunuz?" diye cevap veriyoruz. Ancak sosyalist blok içinde en -ya da tek- etkin işçi sınıfı hareketi Polonya'da ve "sosyalist rejim"e karşı muhalefet halinde.

Batı ülkelerinin işçi sınıflarının ortodoks beklentilerimize uymayan durgunluğunu açıklamak için ne gibi söylemler geliştirildiğine yukarıda değinmiştim. Bunların yanısıra, emperyalizmden gelen payların işçi sınıfını durgunlaştırdığı açıklaması da var (özellikle de Üçüncü Dünya teorileriyle birlikte geliştirilmiştir bu). Bunun maddî temeli başlı başına tartışma götürür; nitekim başta Mandel olmak üzere birçok Marksist teorisyen bu emperyalizm yorumlarına karşı oldukça inandırıcı kanıtlar getirmiştir.

Batı ülkelerinin işçi sınıfları emperyalizmle doyurulmuşsa (ya da yabancılaşma veya başka etmenlerle edilginleşmişse), ortada bir de görece geri ülkelerin işçi sınıfları sorunu var. Büsbütün sanayileşmemiş köylü toplumlarını değil, giriş bölümünde ayırdığım, bir ara kategori oluşturan ülkeleri kastediyorum. Buralarda işçiler zaman zaman etken olmakla birlikte gene ortodoks teoriye bakarak onlardan beklediğimiz rolü yerine getirmekten bir hayli uzaklar. Bu durumda da, böyle toplumlarda işçilerin henüz tam anlamıyla proleterleşmediğini, köylülükten ekonomik ya da ideolojik düzeylerde tamamen kurtulmadıklarını v.b. ileri sürüyoruz. "Bir ayakları hâlâ kırda" v.b. diyoruz.

Güzel ama, bir yanda tam olarak proleterleşmedikleri için devrimci olmayan işçi sınıfları, öbür yanda emperyalist-kapitalist sistemde doydukları için devrimci olmayan işçi sınıfları açıklamalarının tuhaflığını ve çelişikliğini kendimize itiraf etme-

miz gereken bir noktaya geldiğimizi sanıyorum.

Marksist teorinin proletaryaya devrimci rolünü verdiği zamandan bugüne geçen upuzun süre içinde dünyada çok şey değişti. Klasik "mavi yakalı" dediğimiz işçi sınıfının toplum içinde sayısal ve niteliksel ağırlığı azaldı. Buna karşılık (Poulantzas'ın "proleter" saymadığı) hizmet sektöründe çalışanların sayısı çok fazla arttı. İşçilerin görece refahı, örgütlenmeleri v.b. de gerçekten önemli değişmeler gösterdi.

Ama bu gibi önemli farklılıklar dışında üretimde proletaryanın rolü üstünde durmak gerekiyor. Marx'ın proletaryayı toplumu yönetecek sınıf gibi gördüğü dönemde, Lenin'in devlet aygıtının proletaryaya teslim edilebileceğini düşündüğü dönemde, üretimin başta teknolojisi olmak üzere toplum koşulları böyle bir düşünceyi pekâlâ gerçekçi kılıyordu. Zaten o teknolojinin gelişmesinde birçok işçi bireyin icatlarının katkısı olmuştu. Ayrıca, işçi sınıfından yetişme çok nitelikli (yalnız yaptığı üretimde değil, genel olarak nitelikli) önderler vardı. O koşullarda **radikal** olan şey, iktidarın değişmesiydi. Ama bu gerçekleştiğinde, proletarya "mülksüzleştirenleri mülksüzleştirerek" üretimi yürütme işini devralsaydı, varolan teknikle üretim pek fazla kesintiye uğramadan sürebilirdi.

Bugün böyle bir şey sözkonusu değildir. "Kalifiye emek" birçok iş kolunda gene önemlidir, ama üretimin planlaması, geliştirilmesi v.b. artık başka bir biçimde yürümektedir. Kafa ile kol emeğinin arasındaki mesafe iyiden iyiye büyüdüğü gibi, üretimde birincinin payı da kıyaslanamayacak derecede artmıştır. Bilgi karşısında yalnız kol gücü ve el ustalığı değil, doğrudan doğruya sermayenin önemi de gerilemiştir. Bu durumda proletaryaya "elveda" demek zorunda değiliz, ama çağdaş toplumların genel yapılanmalarını, bunun içinde proletaryanın konumunu (ve kapsamını, ögelerini v.b.) herhalde biraz farklı ele almak durumundayız. Kapitalist üretim teknolojisinin ortaya çıkardığı, geleneksel küçük burjuvaziye hiç benzemeyen modern teknik eleman tabakalarını da hesabı katmamız, sosyalist mücadelede onların yerini iyi düşünmemiz gerekiyor. İşçi sınıfı varolan düzene karşı güçlerin hâlâ çok önemli ve çok merkezi bir parçasıdır. Ama kitabî "işçi sınıfı devrimcidir ve devrim yapar" klişeleriyle

fazla bir yere varmayacağımız da açıktır.

Sosyalist muhalefetin mücadelesinde işçi sınıfının kentlileşmişliği, birlikte varolmaktan ileri gelen "organik" niteliği, örgütlülüğü ve ortak disipline yatkınlığı gibi önemli avantajları vardır. Ama bunlar "devrim yapma" ve "toplumu yönetme" gibi bir hayli daha üst düzeyde beceriler için yeterli değildir. Başka bir terminoloji ile bunu anlatacak olursak, bir düzeni işlemez hale getirmek gibi bir etkinliğe "negatif" diyebiliriz ki, işçi sınıfı bugün de dünyanın birçok ülkesinde böyle bir potansiyele sahiptir; öte yandan, yepyeni bir düzen kurmaya yetecek bir formasyona sahip olmayı da "pozitif" sıfatıyla niteliyorsak, bugünün işçi sınıfı tek başına bunları gerçekleştirecek donanımdan uzaktır.

Bu pek sık itiraf edilen bir şey olmamakla birlikte, aslında fazla bilinmeyen bir şey de değildir. Bunu söylemekle, "sınıfa dışarıdan bilinç getirecek aydınların gerekliliği" formülasyonundan o kadar fazla uzaklaşmış olmuyoruz. Hattâ daha sonra, çeşitli "sosyalist" toplumlarda proletaryanın vekilliğini üstlenmiş aydın kadroların yönetimi gerçekliğinden de o kadar fazla uzaklaşmıyoruz. Bunu böylece gören ve içine sindiren pek çok sosyalist var. İşçi sınıfı, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında gerçekten toplumsal etkinliklerin birçoğunu üstlenebilir ve bu arada üretim etkinliğini neredeyse bütünüyle yürütebilir durumdayken, sermaye sınıfı da devlet ve onun gücü yoluyla politik iktidarı elde tutuyordu. O ortamın işçi başkaldırısı, gaspedilen bir hakkı geri alma mücadelesine benzetilebilirdi. Bugün ise işçi sınıfı konumundan ötürü -ücretinin görece azlığı, eğitiminin görece düşüklüğü, iş sürecinin niteliği v.b.- **yoksun kılınmış** bir sınıf olarak toplumsal muhalefetin merkezinde yer almaktadır.

Ama bundan kurtuluş, toplumda fiziksel bir güç olarak yer almaya devam ederek kendisi için "iyi" kararları verme yetkisini başkalarına devretmek değildir. Çözüm, siyasî mücadele içinde aynı zamanda eşitleşme ve yetkinleşme uğraşını sürdürmektir. İşçilerin sınıf olarak, kendi örgütlenmeleri içinde, ayrıca da bireyler olarak her alanda katılımları, karar mekanizmalarında somut şekilde temsil edilmeleri en başta düşünülmesi gereken yöntemlerdir.

Kısaca, ortodoks teorinin anlattığı üstün niteliklere sahip bir

"proletarya"dan mucizevi başarılar beklemekle bir yere varacağımız yoktur. Ama bu, sosyalistlere, proletaryanın "vekili", kimi zaman "akıl hocası" v.b. rolleri de vermez. Önemli olan, kendi içsel sınıfsal ayrımlarının sonuçlarını mücadele içinde aşacak ve eşitliği somutta gerçekleştirerek yürüyen bir sosyalist örgütlenmedir.

Türkiye'de İşçi Sınıfı

Bir arkadaşım anlatmıştı: bir akşam vakti, Londra'da, Hyde Park'ın, herkesin aklına esen konuşmayı yaptığı ünlü köşesinde, oranın müdavimi dinî gruplardan birinin sözcüsü pek yakın olduğunu müjdelediği Kıyamet Günü hakkında dehşetengiz bir nutuk atıyor — bu Kıyamet meraklıları oradan hiç eksik olmaz ve dünyanın sonunu büyük bir zevkle anlatırlar. Yüksekçe bir yerden konuşan din adamını dinleyen birkaç kişi arasında az önce bir **Pub**'dan çıktıkları belli olan, elli yaşlarında üç işçi var. Kollarını birbirlerinin omuzlarına atmışlar, şiveli ve sarhoş ağızlı bir meyhane şarkısı söyleyerek dans ediyorlar ve ara sıra pantolon paçalarını yukarı çekip şuh tavırlarla jartiyerlerini gösteriyorlar.

Bu şirin ve eğlenceli sahnenin ardında koca bir tarih var. Örneğin, Türkiye'de yaşanandan çok farklı bir tarih.

Dünyada proleterleşme ilk olarak İngiltere'de başladı ve oldukça sert bir süreç içinde gelişti. Ana eğilim şuydu: tarımsal araziler dokumaya yün verecek koyun sürülerinin otlaması için tellerle çevrilirken kırsal nüfus aç kalmış ve yeni kurulan sanayi şehirlerine, fabrikalara doluşmuştu. Böylece oluşan ve hızla kalabalıklaşan işçi kentlerine sosyal hizmet, eğitim, şu bu yıllarca gitmedi. Bu, zaten kırdan kurtulmak isteyen köylülerin şehirde iş bulunca Allahına şükrettiği Türkiye'deki sürece benzemez hiç.

İşçi bölgelerinde hayat hiç de göreneksel değildi, İngiltere'de. Çekilmez koşullarda içki başlıca sığınaktı. Pub'ların açık kaldığı saatlerin kısıtlanması üstüne işçilerin yaptığı gösterileri anlatır Marx. Bugün kibar sınıfına terfi eden cin, ucuz sert alkol ihtiyacını karşılamak üzere icat edilmişti. Aile kurumu karmaka-

rışıktı, ama kadınlar da daha özerkti. İngiliz Pub'ında ağır içkili ve tek başına kadın imgesi o zamanlar doğmuştu. Cinsellik de hayli serbestti. Bunlar da Türkiye'de işçi sınıfı tarihine pek benzemez.

Egemen yapının bir parçası olan din, özellikle kurumsal din, İngiltere'de oluşan işçi sınıfının dışında kaldı. Engels ünlü kitabında işçi sefaletini anlatırken İsa'nın adını şöyle bir işitmiş, ama kim olduğunu hiç bilmeyen bir çocuğu örnek verir. İşte başta anlattığım sahnenin olabilmesinde bunun payı büyüktür. İngiliz işçi sınıfı geleneksel olarak dini de, din adamlarını da pek sevmez, güçlü bir anti-klerikal geleneği vardır.

Buna benzer pek çok örnek verilebilir. Ancak bir de verili bir ülkede işçi sınıfının hangi dönemde, dolayısıyla hangi genel koşullarda ortaya çıktığı ve şekillendiği sorusu vardır. Örneğin kitle iletişim araçlarının varlığı ve yaygınlığı önemli bir etmendir. Gene İngiltere örneğine dönecek olursak, burada sözkonusu dönemin erkenliği, işçilere, iletişim araçlarının taşıdığı kitle kültürünün etkisine girmeden önce oldukça özerk bir sınıf kültürü oluşturma imkânını vermişti. Orada işçilerin bütün hayatlarını sınıfa özgü mekânlarda ve kendi aralarında yaşamaları da bu sınıfın özerk kültürünün yaşamasını, gelişmesini kolaylaştırmıştı.

Türkiye tarihindeki ana eğilim buna pek benzemez. Kültürel ayrışmadan çok kültürel yakınlaşma etkili olmuştur. Bizde de sınıflar vardır ve elbette kültürleri bir örnek olamaz; ama bu genel kural içinde yakınlaşma eğilimi oldukça güçlüdür. Örneğin çok merkezî bir eksen sayabileceğimiz kent/kır kültürlerinde temel ögeler ortaktır. Aradaki fark daha çok bir "inceltme" farkıdır. Kent içinde de mahallede sınıfların bir arada, zengini, orta hallisi ve yoksulu hep birlikte yaşamaları kültürel farklılaşmayı azaltmıştır. İslâmî cemaatin ortak değerlerinin de buna katkısı vardır.

Modern anlamda sınıflaşma oldukça geç başlamış, bu sırada en yaygın üretim biçimi olan küçük meta üretimi kültürel homojenliğe geniş bir taban sağlamıştır. Yeni sınıfların oluşumu da kitle iletişim araçlarının yayıldığı bir döneme rastladığı için bu araçların her bakımdan düzleyici etkileri gene farklılaşmayı durduran, yavaşlatan bir güç olarak işlev görmüştür.

Dolayısıyla çarpıcı ve belirleyici farklılaştırıcı dinamik sınıflar

arasında olmaktan çok, bazı bakımlardan onunla çakışan, ama ona tam tekabül etmeyen Batılılaşma/yerlilik arasında ortaya çıkmıştır. Bunun şüphesiz sınıfsal temeli vardır çünkü Batılılaşma genellikle egemen kesimlerin ideolojisi ve aynı zamanda hayat tarzıdır. Ama taşra eşrafı ve daha sonra taşra burjuvazisi gibi kendini bu etkilerin dışında tutan egemen sınıf bölümleri olduğu gibi, eğitim yoluyla egemen elitin kültürel değerlerine duhul eden halk kesiminden bireyler de olmuştur.

Türkiye tarihinde (Osmanlı döneminden bu yana) sınıflaşmada eğitimin rolü ilginçtir. Osmanlı devlet sistemi Batılı tarzda bir aristokrasinin doğuşunu, dolayısıyla toplumda ve sınıflaşmada mülkiyetin belirleyiciliğini büyük ölçüde engellemişti. Kapıkullarını oluşturanların hiçbir sınıfsal nüfuzu olmamıştı. Daha sonra saraydaki köleler önemli iktidar edinmişlerdi. Ama toprak sahibi aristokrasi gibi para sahibi bir burjuvazi de bu sistemde gelişemedi. Devlet, dinî-hukukî-eğitimsel aygıtında da kapıları en alttan gelenlere açık tutmuş, gereken kurumda gereken eğitimi alanları da kendi kadrolarına kabul etmişti. Bu anlamda, toplumda kendine özgü bir mobilite, bir tırmanış olgusu vardır. Eğitim de, bu tür sınıflaşmada ona süzgeç rolünü oynuyordu.

Yakın çağa geldiğimizde bütün bu yapılar önemli değişimler gösterse de birtakım gelenekler süreklilik gösterdi. Daha erken kapitalistleşmiş ülkelere kıyasla ya da daha güçlü feodal ve aristokratik gelenekleri kurulmuş ülkelere (bunların arasında birçok azgelişmiş ülke sayılabilir) kıyasla Türkiye'de aşağı orta sınıflar ve hattâ işçi ve köylü kesimlerinin çocukları için eğitim imkânları daha genişti. Bu yapı ancak yeni yeni, Özal icraatıyla değişiyor.

Ancak verilen, devletin sıkı denetimi altındaki eğitim, kültürel farklılaşmada en önemli etmeni yaşatmıştır. Şüphesiz bir dereceye kadar bu normaldir, eğitim önemli bir ayraçtır. Ama Türkiye'de egemen ideoloji (kendi içinde parçalı olabilir) Batılılaşma yolunda bir kültürel elit yarattığı için değerler arasındaki ayrışma bir hayli fazla olabilmiş, eğitilmiş elit kendini neredeyse bir koloni halkını aydınlatmakla yükümlü bir misyoner topluluğu gibi görebilmiştir. Bu, özellikle eski CHP'nin elitist-popülist kadrolarının tavrıdır.

Bu gibi konuların bazıları bu kitabın başka bölümlerinde de yer aldığı için burada sözü uzatmayacağım. Başlıca iki sonucu vurgulamak istiyorum.

İşçi sınıfının oluşumunun farklılığı, özellikle de ideolojik/kültürel mücadele boyutunu öne çıkaran bir siyaset pratiğinde önemle ele alınıp kavranması gereken bir olgudur. Ama zaten ortodoks teorinin elkitapları yoluyla sosyalist kadrolara ulaşan özetleriyle doğru dürüst bir politik rota çizmek mümkün değildir. Marksist literatürde proletarya üstüne yeterince **felsefe** var: "dünya-tarihî özne" v.b. Ama yeterince somut tarih yok. Yalnız bizde değil, pek çok ülkede de bu somut tarih eksikliği duyuluyor. Kuralı bozan en önemli istisnalardan biri E.P.Thompson'ın **The Making of the English Working Class** (İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu) adlı kitabı. Burada, bir sınıfın tarihî oluşum sürecini kendi somut dokusu içinde görmek mümkün. Gene İngiltere'de G.Stedman Jones özellikle Londra proletaryasının tarihi ve dolayısıyla kültürel oluşumu üstüne değerli çalışmalar yaptı. Bu gibi çalışmaların Türkiye'de de yapılması son derece yararlı olur; "kendi-için", "kendinde" v.b. genellemelerin ötesinde somut bilgiye dayanarak bakabiliriz olaya.

Kısaca değineceğim ikinci sonuç da şu: Türkiye'de işçi sınıfı, kitap üstünde kolayca andığımız türden bir "farklı sınıf kültürü" üretmiş olmaktan uzaktır. Bu, işçilere yönelik söylemin oluşmasında duyarlılıkla kavranması gereken bir olgudur. Ama bunu bütünüyle bir eksiklik ya da bir handikap olarak kabul etmemiz gerekmez. Birtakım dezavantajlara yol açsa da kemikleşmiş sınıfsal koşullanmalardan sınıfsız toplum bilincine uzanmanın güçlükleri düşünülürse, buradaki bilincin kemik değil henüz kıkırdak kıvamında olması uzun vadede bir avantaj olarak bile görülebilir. Önemli olan, kurulacak çizginin hedefleriyle varolan toplumsal güçlerin halihazırdaki yapılanmaları arasında bir uyum ve koordinasyon kuracak bir genel siyaseti var edebilmektir.

Sosyalizm ve din

Marksist sosyalizmin dine bakışı sözkonusu olduğunda, akla gelen önermelerden biri Marx'ın ünlü sözüdür: "din halkın afyonudur". Bu cümle, gençlik eserlerinden biri olan Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'da yeralır. Bağlamı içinde şöyle gelişir: "Din, ezilen yaratığın iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur. Din halkın afyonudur.

"Halkın **yanılsamalı** mutluluğu olarak dinin ortadan kaldırılmasını talep etmek, halkın **gerçek** mutluluğunu talep etmektir."

Daha sonra Engels, dini şöyle tanımlar: "Şimdiye kadar varolan bütün dinler, tekil ya da gruplar halinde halkların gelişmelerinin tarihî aşamalarının dışavurumudur. Ama Komünizm varolan bütün dinleri bir fazlalık haline getiren ve onları aşan bir tarihî gelişme aşamasıdır."

Bu alıntılarda, Marksizm'in dine bakışının temel ögeleri var. Din, sınıflı bir toplumun ürettiği bir bilinçlilik biçimi ve işlevi kabaca ikiye ayrılabiliyor: bir yandan, egemen sınıfın ideolojik donanımının ögelerinden biri. Bu işlevini ele aldıklarında Marx ve Engels dinci söylemin içerdiği ikiyüzlülüğü derin bir ironiyle eleştirirler. İkinci işlev, daha çok Marx'ın alıntısında görülüyor: ezilen sınıfların, içinde yaşadıkları katı koşullara karşı sarıldıkları, avutucu bir değerler sistemi olarak din. "Kalpsiz bir dünyanın kalbi" olan bu.

Marx ve Engels, tasarladıkları sosyalist toplum çerçevesinde, dini zor yoluyla ortadan kaldırmayı düşünmediler. Egemen sınıfların bir ideolojik aracı işlevindeki kurumsal dinin yayılmasına, korunmasına sempatiyle bakamayacakları açıktır. Ama özellikle ikinci işleviyle varolan dine karşı düşündükleri bir yasaklama değil, sosyalist ilişkilerin dini kendiliğinden bir fazlalık haline getireceği inancıydı. Toplumdan sömürünün kalkmasıyla insanlar

arasındaki ilişkilerin, temel sömürüyü gizleyen matlığı saydamlaşacak, kaderine egemen olmaya başlayan insanlık, metafizik inançlara ihtiyaç duymaktan kurtulacaktır.

Zaman Marx ve Engels'in bu düşüncelerini doğruladı mı? Ampirik düzeyde olgulara baktığımızda pek de böyle olmadığını görüyoruz. Sosyalizmi uygulayan toplumlarda din ortadan kalkmadı. Örneğin Sovyetler Birliği'nde devletin denetimi yumuşatılınca, milliyetçi tepkilerin yanısıra dinci tepkilerin de hemen gündeme geldiği görülüyor. Hele Polonya gibi ülkelerde din her zaman -ve belki Marx ile Engels'in tanımladığı ikinci işleve daha çok yaklaşarak- önemli bir rol oynadı. Buralarda, hattâ kapitalist Batı toplumlarındakine oranla kitleler üzerinde daha etkili olabiliyor din.

Bu olaylara dayanarak Marx'ın dinin geleceği üstüne söylediklerinin doğru olmadığı söylenebilir. Ama aynı zamanda, "doğru çıkma" koşullarının henüz gerçekleşmediği de söylenebilir. Çünkü varolan sosyalizmin, Marx'ın öngördüğü sosyalizm olmadığını savunan da çok. Bu ikinci görüşü benimseyeceksek, Marx'ın söyledikleri, tarih içinde henüz sınanmamış ama hâlâ sınanabilir ve doğrulanabilir bir öngörüdür.

Din her zaman kurumsal olmuştur. İnsanların yaşadıkları çağa göre genel örgütlenmelerinin karmaşıklığıyla orantılı olarak din kurumunun karmaşıklığı da değişebilmekle birlikte, bu özellik bütün dinlerde gözlemlenir. Çok zaman örgütlenmiş din egemen kurumların yanında yer alır. Ama bunun istisnaları da olmuştur. Ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye farklılık gösteren bu örgütlenmelerin sosyalizmle eklemlenme biçimleri de şüphesiz tarihî koşullardan etkilenecektir. İnsandan yola çıkan sosyalizmle tanrıdan yola çıkan dinin teorik düzeyde uzlaşması mümkün görünmüyor. Ama böyle bir karşılıklı-ilişkinin pratikte alabileceği biçimler herhalde çok çeşitlidir.

Ben bu bölümde ilkin bireysel-varoluşsal bir düzeyde, kurumsallıktan soyutlanmış olarak dinî inanç ve duygu sorununa bakmak istiyorum: varoluşsal bir sorun olarak, maddeciliği ya da dinî düşünceyi seçme olayına. Bu olayın yer aldığı düzeyde, sınıflı toplum, egemen ideoloji, sömürü gibi olgular bana tamamen belirleyici görünmüyor. Şöyle ki, maddeci düşünce tarzında, in-

sanın üstünde bir irade tanımak mümkün değildir. Maddeci, hayatta anlam ve değeri, ampirik olarak bilinebilenler içinde tanımlar. Bunu yaparken, hayatla ilgili bütün sorulara cevap verebilecek durumda olmadığının bilincindedir. Hayatın ve insan bilgisinin gereği, cevap verilemeyecek sorular vardır ve hep olacaktır. Maddeci bunu böylece kabul eden ve bundan rahatsız olmayan kişidir. Çünkü, verilebilen cevapların ancak maddeci mantık içinde kalındığı zaman verilebilecek en doğru cevaplar olduğuna inanır.

Ama bu sınırlılık, bir başka birey için büyük bir huzursuzluk kaynağı olabilir. Böyle bir kişi, kendi hayatına anlam katmanın ancak kendinden üstün bir iradeye bağlanmayla mümkün olacağına inanabilir. Ölümden sonra hayat olmaması düşüncesinin verdiği rahatsızlık, bilgilerin ya da değerlerin mutlak olmadığını kabul etmenin verdiği rahatsızlık ve buna benzer birçok şey, bireyin hayatını kendinden üstün bir iradeden geldiğine inandığı değerlere göre düzenlemesine yol açabilir.

Bu bakımdan, dinî düşünceye inanmayı seçmek, yalnızca sınıf, sömürü gibi toplumsal yapının görece fenomenal denebilecek kurumlarının ötesinde, bilginin doğasıyla ilgili daha temel bir düzeyden kaynaklanabilir. Bu konuda maddeciliğin vereceği nihaî bir cevap da yoktur. "Tanrı vardır/yoktur" türünden kategorik bir cevap değil, tanrı düşüncesinin tarihî açıklaması verilebilir; örneğin, **Doğanın Diyalektiği**'nde Engels'in yaptığı gibi: "Tanrı'ya karşı en kötü davrananlar, O'na inanan doğa bilimcileridir. Maddeciler sadece **olguları** açıklarlar... Oysa O'na inananlardan neler çekiyor Tanrı... Newton Tanrı'nın ilk itki olmasına izin vermiş ama O'nu güneş sistemine kabul etmemişti. Secchi Baba O'nu etekleyerek güneş sisteminden dışarı atıyordu... Ve son olarak Tyndall, O'nun doğa alanına girmesini büsbütün yasaklıyor ve sadece duygusal süreçler dünyasına karışmasına izin veriyordu."

Değindiğim bu varoluşsal seçme düzeyinde tercih edilen inanç şüphesiz hayli kişisel, dinin kurumsallığından ve öğretisinden hayli uzak olabilir. Örneğin maddeci dünya görüşüne birçok değerli katkıda bulunan Einstein bir yandan da "Bilimsel araştırmanın ardındaki en güçlü ve en soylu itici kuvvet kozmik

dinî yaşantıdır" diyebiliyordu.

İşte bu düzeyde bir dinî inanç karşısında sosyalistlerin ya da bir rejim olarak sosyalizmin yapacağı bir şey yoktur. Bu düzeyde bir dinî inanç seçmesinin, düzen değişikliğiyle ortadan kalkacağını da iddia edemeyiz — en azından, şimdiden tahmin edilebilir bir tarihte.

Yukarıda değindiğim seçme, daha çok bireysel bir tanrısallık yorumu ve inancı olarak varolur. Ama genelde din, daha önce değindiğim gibi, örgütlüdür ve kurumlaşmıştır. İlk tercihten, ilk seçmeden sonra, birçok insan, çoğu zaman da dolaysız ideolojik ortamlarına göre dinî inancın kurumlaşmış bir ifadesine bağlanır; örneğin Hıristiyan, Müslüman, Budist v.b. olur. Sosyalizmin bu örgütlü ve kurumsal dinle ilişkisi daha karmaşık olmak zorundadır. Sosyalizmin düşüncesi ile her türden dinî düşünce farklı ve ayrıca uzun vadede birbirini dıştalayan tarzlardır. Öte yandan, Marx'ın ve Engels'in alıntılarında görüldüğü gibi dinî ideolojinin ezilen kesimlerce de benimsenmesi sözkonusudur ve bu bazı durumlarda dinin varolan düzene karşı muhalif konuma geçmesine de yol açabilmektedir. Örneğin Fransız Komünist Partisi'nin üyeleri arasında (üye olmak için diyalektik maddeciliğin benimsenmesi zorunluğu kalktıktan sonra) Katolik rahipler vardır; Güney ve Orta Amerika'da Katolik kilisesi çok zaman ilerici tavırlar almış, emperyalizme karşı gerilla önderi olan rahiplere bile rastlanmıştır. Son yıllarda İslâm içinde güçlenen bir anti-emperyalist akım var. Bunlarda ve benzer durumlarda din kurumu kolayca "gerici" diye nitelenebilecek bir tavırda değil; en azından, dinî kurumun geleneksel tutumundan farklı.

Sosyalizm iktidar mücadelesi verirken olsun, iktidara gelmeyi başardığı durumda olsun, dine karşı yasakçı ve baskıcı bir tavra girmemelidir (dinî aygıtlar egemen güçlerden yana tavır aldığında, sola ve halkın muhalefetine karşı baskıcı bir politika benimsediğinde durum şüphesiz değişir). Öte yandan, ideolojik düzeyde tartışmayı, insanları kendi dünya görüşüne ve değerlerine ikna etme mücadelesini de hiç elden bırakmamalıdır. Burada, "tartışma" derken, daha önce değindiğim, bireyin hayatını

dinî kökenli bir anlamlandırmayla değerlendirmesini kastetmiyorum. Ama örneğin politik hayata, kendi öğretisinden aldığı açıklamalar veya yön göstermelerle müdahale eden bir dinî aygıtla ideolojik mücadele zorunludur. Dinî öğretilerin çağdışı kalan, bilimsel gelişmeyle çelişen, insan özgürlüğünü ve eşitliğini kısıtlayan yanlarıyla mücadele aynı şekilde zorunludur.

Dünyanın bugünkü koşullarında, verili bir toplumda, pek çok sayıda insan kendi başına bilinçli bir seçim yapmadan bir dinî cemaatın üyesi olmakta, daha sonra o toplumun eğitim, iletişim kurumları v.b. böyle bir seçmeye dayanmayan dine bağlılığı teşvik etmekte, pekiştirmektedir. Sosyalizm, ideolojik düzeyde dinî düşüncenin belirleyici mantığıyla mücadele ederken, toplumsal örgütlenme düzeyinde de bu alışkanlıkların, bu uygulamaların karşısına çıkmalıdır.

Türkiye'deki yapılanma, bu gibi genelgeçer tutumların biraz daha karmaşıklaşmasına yol açan bazı özel durumlar gösteriyor. Bunda İslâm'ın niteliğinin, Türkiye tarihinin ve özellikle yakın tarihimizdeki laiklik uygulamasının payı var. İslâmiyet'le ilgili, bu bağlamda en önemli nokta, din ve dünya işlerini ayırmaya yanaşmamasıdır. Gelgelelim, bunun yalnız İslâm'a özgü bir tutum olduğunu söyleyemeyiz. Bütün dinler tanım gereği, olabilecek en yüksek otoriteyi temsil ettiklerine göre, dünyayı dinî ilkelere göre düzenlemeyi de amaçlarlar. Bugün laiklik dediğimiz ayrışma, dinde içkin bir anlayışa değil, tarihî bir gelişmeye dayanır. Laiklik kavramının oluştuğu Batı Avrupa'daki politik gelişme sürecinde Papalık giderek dünyevi güçten koptu, ama bağımsızlığını ve manevi nüfuzunu korudu. Hıristiyanlık içinde (Batıda) bugün hâlâ dinî bir toplum yaratmayı amaçlayan küçük gruplar bulunur.

Yahudiler için de laiklik dindışı gelişmiş bir olaydır. İsrail, dünya siyaset tarihinin birçok deneyimini hesaba katarak bugünkü sistemini kurmuştur ama burada "fanatik dinci" denen kesimler laiklikten hiç hoşnut değildir ve şüphe yok ki onların savundukları, kitaba çok daha bağlıdır.

Bu örneklere karşılık, Hıristiyanlığın Ortodoks kolunda laiklik gelişmedi; Bizans'ın sistemi, daha çok Osmanlı "laik"liğini andırır. Burada dinî önder, yani Patrik, sonunda İmparator'un bir

memurudur. Böylece Kilisenin de asıl başı İmparator'dur. Bir tür teokrasi sözkonusudur ama, dünyevi gücün belirlediği bir teokrasidir bu.

Sözün kısası, laiklik dinî düşünceyle doğal olarak bağdaşan bir sistem değildir. Ama politik mücadele sürecinde laik bir sistem dinî aygıta kabul ettirilebilir. Gerçekten benimsetme anlamında olmayabilir bu (çünkü böylesi mutlaka çok zaman alacaktır); ama en azından, yalnızca "ehven-i şer" de olsa, fiilî bir laik sistem içinde varolma koşulu kabul ettirilebilir.

Bu çerçevede İslâm başka dinlerden daha fazla laiklik düşmanı değildir (yani, dinlerin özlerine bakıldığında) ve İslâmcılar da laik bir düzen içinde yaşayabilirler. Ama herhangi bir tarihî evrim olmadıkça, inanmış bir Müslüman'ın laiklik kavramını içtenlikle benimsemesini beklemeye de hakkımız yoktur. Bu beklenti, Cumhuriyet rejiminin ve onun egemen ideolojisinin bir çelişkisidir. Bir yandan, sözde rasyonelleştirilmiş ("Peygamber, trişin var diye domuz etini yasakladı", "günde beş vakit namaz, jimnastiktir" türü yorumlarla) bir İslâm'ı halkın ezici çoğunluğunun dini olarak kabul etmek, sırasında övmek, yasalarla koruma altına almak, halka dindarlık öğütlemek v.b. Öbür yandan da İslâm'ın, geleneği bir yana, kitabında yazılı olanları tartışma konusu yapmak, yasaklamak v.b. Örneğin bir devlet başkanı ciddi ciddi kürsüye çıkıp İslâm'da kadının örtünmesi zorunluğu olmadığını, Bursa'da Türk kızları çok güzel olduğu için kıskançlık ve rekabet çıkmasın diye örtünme âdetinin başladığını anlatması, nasıl bir anlam taşıyabilir? İslâm'da varolduğu varsayılan hurafelere karşı böyle hurafeler anlatarak İslâmiyet'i laikleştirmek herhalde mümkün olamaz. Varolan öğretiyle böylesine çelişen bir devlet yorumunu insanlara empoze edip ortaya olmayan bir din çıkarmaya çalışmaktansa, dinî eğitim ve telkini din kurumunun kendisine bırakıp gerçekten laik ve maddeci bir bakış açısını yaymak ilkesel bakımdan çok daha doğru ve muhtemelen daha da gerçekçi olurdu.

Ama Türkiye Cumhuriyeti'nde "laiklik" adıyla anılan politikanın açmazı da buradadır. Çünkü bu laiklik, dünyada bilinen anlamıyla laiklik değildir. Türkiye'de laiklik din ile devletin alanlarını ayırmamış, dini devletin bünyesi içine almıştır. Bunun gerisin-

de, oldukça uzun bir tarihin sonuçları yatmaktadır. Çok kestirme bir özetle, Türkiye'nin resmî ideolojisi, Batılılaşma girişimlerinin başlamasından bu yana yaşanan tarihi, çağdaş bilgiyi edinmiş "münevver"lerle değişime direnen "yobazlar" arasındaki mücadeleyle kavramış ve açıklamıştır. Bunun için de Cumhuriyet Batının laiklik anlayışını kendine göre adapte ederek, rejimin temel ilkeleri arasına sokmuştur. Ama adapte edilmiş bu Türk laikliğinin başlıca özelliği, dini devletin denetimine sokmaktır. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı Devleti'nin uygulamasıyla Cumhuriyet'in uygulaması arasında önemli bir kurumsal fark yoktur: ikisinde de devletle dinin karşılıklı dengeleri örgütsel olarak devlet lehine çözülmüştür; fark, devletin dine verdiği değerde yatmaktadır.

Laiklik, Türkiye'de uygulandığı biçimiyle, İslâmcı kesim üzerinde bir baskı kurmanın ilkesidir. Yani, evrensel bir demokrasinin zorunlu bir ilkesi olması gereken laiklikten farklıdır. Başka birçok bakımdan da anti-demokratik olan devlet felsefesinde ve pratiğinde oynadığı rol, sosyalizm açısından da önemlidir. Şöyle ki, bir devletin cisimleştirdiği ilkeler belirli ölçüde uyarlı olmak durumundadır; anti-demokratik ilkeleri içeren bir devlet ideolojisinin toplumda ilerici bir rol oynaması beklenemez. Bu felsefenin bütünüyle ele alınması ve öylece değerlendirilmesi gerekir.

Cumhuriyet devletinin din karşısında geleneksel olarak uyguladığı politikada dinin özerkleşmesinin engellenmesi her zaman yapı taşlarından biri olmuştur. Ama kuruluş yıllarının radikal coşkusunun dinmesi ve süreç içinde toplumun genel eğilimleriyle uzlaşma zorunluğu ikili bir tutuma yol açmıştır: sözgelişi, toplumdan gelen bir eğilime göre İmam-Hatip okulları açmak ama bunları merkezî denetim altında tutmak; giderek, laik öğretim yapmakla yükümlü okullara zorunlu din dersi koymak v.b. Bu tuhaf kaypaklık içinde, gelen geçen hükümetlerin ve üyelerinin tavırlarına göre, eğitim sisteminde durmadan ders kitabı değiştirmek, örneğin Darwin'i müfredattan çıkarıvermek (ama varken nasıl öğretiliyordu, o da ayrı soru), kısacası eğitim sistemini toplumda çatışan ideolojilerin savaş alanına çevirmek normalleşti.

Bu bakımdan Türkiye'de sosyalizmin uzun vadeli (yani iktidar

uygulamasını içeren) bakışında laiklik, gerçek ve evrensel laiklik olarak formüllenmelidir. Din, devletten bağımsız, onun dışında örgütlenebilmelidir. Bireyler her şey olabilir; ilkesel olarak laik olması gereken devlettir. Ve devlet laik olacaksa, diyanet işleri gibi kurumlarla çalışmaktan vazgeçmelidir. Aynı şekilde, dindarlar gibi dinsizlere de eşit tavır alabilmeli, toplumda varolan herkesin dinî ya da dindışı inançlarına uygun yaşamasını (ve ölmesinil) sağlamalıdır. Özellikle de eğitim alanında merkeziyetçilik bırakılmalıdır. Müslümanlar kendi inançları doğrultusunda okullar açabilmeli, bunları işletebilmelidir. Darwin'ın zındık olduğunu, Komünizmin ezilmesi gerektiğini, geri kalan dünyaya karşı cihadın kaçınılmazlığını, tesettürün zorunluluğunu -istiyorlarsa- anlatabilmelidirler. Bunun yanısıra (sayı çok az olduğu için kaydedilmeden geçiyor, ama bunlar da çok önemli) Rum, Ermeni v.b. okullarına "Ne mutlu Türküm diyene" gibi yazılar asılmamalı, bu türden bütün okullar da kendi etnik değerlerini serbestçe işleyebilmelidir. Bunlar olurken, milli eğitim sistemi içinde Darwin'in ya da herhangi bir ciddi konunun gelip giden gayrı ciddi bakanın keyfine göre gelip gitmemesi sağlanmalıdır.

En önemlisi, muhalefette ya da iktidarda sosyalizmin, İslâmcılığın politik örgütlenme hakkına saygılı olması, kendi demokratik programı çerçevesinde bunun için de çalışması gerekir. Bu bir demokrasi ilkesi sorunudur ve İslâmcıların bazı kesimlerinin ya da gerekirse hepsinin sosyalizm, Komünizm için **ne düşündüklerinden** tamamen bağımsızdır.

Türkiye'nin varolan siyasî güçleri arasında demokrasi sınavını aşmış olanı henüz yok. Bu çizgilerin, bugün kendilerine "liberal" veya "sosyal-demokrat" gibi sıfatları yakıştıran devamlarının da toplum karşısında ya da kendi içlerinde demokratik olabilme imkânları -daha doğrusu niyetleri- oldukça kısıtlı görünüyor. Bu ülkede demokrasiyi en tutarlı biçimde savunanlar sosyalistler oldular (anti-demokratik gelenek ve zihniyetlerin derinlemesine yerleştiği bir toplumda olabildiği kadar). Bu çerçevede, kanımca, Türkiye'de sosyalizmin geleceği, toplumun genel demokratikleşmesine yapacağı ilkesel ve içtenlikli katkılarla sıkı sıkıya bağlı olacaktır.

Sosyalizmin, gerçek anlamda laikliği, yani dinin devletten ba-

ğımsız örgütlenmesi ilkesini programına alması gerektiği tezi, bazı çevrelerde şiddetli bir tepkiyle karşılanıyor. En şiddetli tepki, doğal olarak, Kemalist çevrelerden geliyor. Ama sağ muhafazakâr ve sağ-"liberal" kesimlerde de çok hoş karşılandığı söylenemez. Bu kesimin daha "uygar" sözcüleri solcularla 141-142 üstüne konuşurken de bazan bir sırdaşlık havasına girerek, "o zaman şeriatçı kesime de örgütlenme özgürlüğü vermek gerekir. Bu da çok tehlikeli olur," diyorlar. Böylece, bu "büyük tehlike" karşısında, solun da hiç değilse bir süre daha örgütlenmesinden vazgeçme fedakârlığını göstermesi gerektiğini telkin ediyorlar. Şüphesiz, örgütlenmesi çok tehlikeli olan bu kesimin oylarının mümkünse kendi temsil ettikleri sağ partilere akması ihtimali o kadar tehlikeli olmuyor. Son olarak, sosyalistler içinde de, dinci-İslâmcı kesime özgürlük tanınmasını hiç sempatik karşılamayanlar var.

Bütün bu tutumların ortak noktası "şeriatçı partinin önlenemez yükselişi" oluyor. Dolayısıyla ilkin buradan başlayalım. Benim kesin düşüncem, İslâmcı-şeriatçı akımın Türkiye'de iktidar şansı olmadığıdır. Ancak bu, bu soruya verilmesi gereken cevap değil. Bu şansın olması durumunda da bu toplumda varolan köklü bir inanca siyasî örgütlenme hakkının yasaklanmasını savunamam. Ayrıca, böyle bir potansiyele sahip olan bir hareketin yasaklamalarla yolundan alıkonacağına da inanmıyorum. Bu arada, yukarıda saydığım kesimlerden bazı bireyler de, "nasıl olsa ordu bırakmaz" diyerek şeriatçı iktidar ihtimali konusunda rahatlıyorlar ki, bu tutumu da bildiğim hiçbir ilkeyle bağdaştıramıyorum.

Türkiye'de dinî motifleri en açık işleyen siyasî parti Millî Selâmet Partisi oldu ("en tutarlı" anlamında olmayabilir, ama "en uzun süre içinde en etkili biçimde" diyebiliriz). Toplam oy oranı % 12'yi geçmedi. MSP için "şeriatçı bir parti" diyemeyiz. Şeriatçılık yasal düzeyde mümkün olsa belki bu parti ya da bir başkası böyle bir amacı açıkça benimseyebilirdi. Ama şeriatçılık yasaya aykırıydı; MSP de yasal bir partiydi - Türkiye'de başka birçok siyasî görüş gibi o da yasalar çerçevesinde açıklıyordu düşüncesini.

MSP'nin 12 Eylül sonrasında devamı Refah Partisi. O da şe-

riatçı değil, ama dinî motifleri öncelikli olan bir parti. Öte yandan, MSP'ye oranla daha radikal bir görünümü ve söylemi olduğu da söylenebilir. Refah Partisi en fazla % 6 oranında oy alıyor.

Yasaklar ve kısıtlamalar kalksa, açıkça şeriatçı bir parti kurulsa, bunun alacağı oy oranının çok daha düşük olacağı kanısındayım. Bugüne kadarki İslâmcı partiler genel bir İslâmcı kardeşlik, beraberlik temasını işliyor ve bu düzeyde daha etkili oluyorlar.

Bunun en önemli nedeni Türkiye halkının büyük çoğunluğunun eğilimidir. Halk arasında din her zaman önemli olmuştur: günlük hayata geçirilen değerlerin, ahlâk normlarının v.b. kaynağı din olmuştur; aynı zamanda, insanların kendilerini tanımladıkları kimliğin oluşmasında da din önemli bir rol oynamıştır. Ama nüfus kâğıdında "İslâm" yazan bu halkın büyük çoğunluğu geçirdiği evrim sonucunda Müslümanlığı oldukça gevşek ve esnek bir değerler sistemine, bir gelenekler ve alışkanlıklar kümesine dönüştürmüştür. Halkın çoğunluğunun İslâmiyet'i yaşama biçimi, İslâmiyet'in ortodoks yorumundan bir hayli farklıdır ki, en çok da içtenlikli İslâmcılar bu durumun farkındalar. Çoğunluk, bu esnek ideolojiyi, ülkenin dindışı bir mantığa dayanan kurumsal yapısıyla, sıkıntı çekmeden eklemleyerek yaşamayı öğrenmiş, aslında bunu tercih etmiştir. Türkiye toplumunun, Akdeniz havzasında, doğu ile batı arasındaki konumu, uzun süre ve çeşitli düzeylerde devam eden batılılaşma alışkanlığı, bu özel durumu belirleyen etmenlerden bazılarıdır.

Kitleden gelen İslâmlaşma isteğinin, bugün bazı çevreleri ürküten daha belirgin uçları bile, gerçekten bir şeriatçı düzene geçme özleminden çok, İslâmî değerleri kültürel olarak yaşama isteği olarak değerlendirebilir. Bu gibi, daha net taleplerin (üniversitelerde süregiden ve nedense "türban" adıyla anılan başörtüsü kavgası gibi) ardında yatan toplumsal dinamik de Türkiye'nin ezelî kimlik arayışı ve bunalımından pek farklı bir şey değildir. Evrilmesine bir türlü "izin verilmeyen" ve sürekli yukarıdan aşağıya empoze edilmiş bir kimliğe uymaya zorlanan toplum elbette buna tepki gösterecek ve kendi kimliğini kendi seçmeye çalışacaktır. Müslümanlık gibi uzun bir tarih boyunca etki-

li olmuş ve günlük hayatın dokusuna sinmiş bir değerler sistemi, doğal olarak, böyle bir arayışa girenlerin hiç değilse bazılarına çekici bir alternatif gibi görünecektir.

"Şeriatçı tehlike", 1980'li yıllarda daha sık telaffuz edildi. Bunun şüphesiz özel nedenleri var.

Bu dönem içinde İslâmcılıkta bir canlanma ve yayılma görüldü. Sürecin bir kısmı hareketin iç dinamiğiyle, bir kısmı da konjonktüre bağlı koşullarda açıklanabilir. Örneğin İslâmî yayınlar çoğaldı ve kayda değer bir nitelik değişmesi de görüldü (daha doğrusu, geleneksel türde yayınlar devam ederken geleneksel olmayanları da bunlara eklendi). Bu görünüm, entelektüel bir canlanma anlamına gelir ve her şeyden önce iç dinamikle ilgili bir durumdur.

Bir anlamda çok yeni bir durum değil bu. Şöyle ki, Osmanlı tarihinin son dönemlerinde ve Cumhuriyet tarihi boyunca, devletin batılılaşmaya yönelik çeşitli politikaları geleneksel İslâmcı kesimleri bir çeşit izolasyona tabi tutmuştu. Geleneksel hayat biçimine dışarıdan, yani ağırlıkla Batıdan gelen maddî-manevî her türlü yenilik bu geniş kitle içinde kuşkuyla karşılanıyordu. Egemen eğilim, yeniliği reddetmekti. Dolayısıyla çoğunluk bu red mantığı içinde, tepkisel bir tavırla, bozulmamış gelenekselllik içinde yaşamayı tercih ediyordu. Ama her dönemde, dünyada olup biteni izlemeye çalışan ve geleneksel değerler ile çağın evrensel denebilecek yeniliklerini bileştirmeye çalışan İslâmcılar da olmuştur. Bu Müslüman intelicensiya özellikle maddî-teknolojik gelişmeyi izlemekten yanaydı. Çünkü Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında çöküntüye uğramasından duyulan eziklik, Batıya Batının araçlarıyla direnme tepkisini geliştiriyordu. Bu da Batı teknolojisini öğrenmeyi gerektiriyordu. Bazı başka ülkelerin Müslüman aydınları arasında rastlanan, teknolojiye, sanayie karşı reddiyeci tutum burada hemen hemen hiç gelişmedi.

Hayata İslâmcı bir çerçevede bakanların politik düzeyde bağımsız bir örgütlenmeye gitme çabalarında, Milli Selâmet Partisi'nin önemli bir aşama olduğuna değinmiştim. Bu parti yapısına, ön sıraya çıkmış temsilcilerine bakıldığında, İslâmcıların geleneksel intelicensiyalarının yanısıra (örneğin imamlar, şeyhler gibi) teknokratik (ve batılı) bir eğitim görmüş olanların da bulun-

duğu, hattâ çoğu zaman ikinci kesimin belirleyici konuma geçtiği görülür. Sözkonusu kadroların çoğu batı üniversitelerinde eğitim görmüş, bazıları Türkiye'de devlet bünyesinde önemli teknokratik görevler üstlenmiş kişilerdi.

1980'lerde durum biraz daha karmaşıklaşmış ve olgunlaşmış gibi görünüyor. Müslüman intelicensiyanın yeni kuşağının ihtisas alanları daha çok çeşitlendi. Ayrıca, daha önceki dönemlerde, Müslümanlara ayrılmış gibi görünen, Kemalistler açısından sevimsizliğine rağmen az çok alışılmış alanlardan taşarak, çağdaş öğrenimin bütün kurumlarına "sızmaya" başladılar - merkezî sınavda Boğaziçi Üniversitesi'ne girecek puanı tutturan İmam-Hatip mezunları olması gibi.

Türkiye'de İslâmcı akımın ivme kazanan iç dinamiğinin yanına, dünyada olup bitenleri de eklemek gerekiyor. Batının, eski sömürgeci tavırlarını sık sık açığa vuran hegemonyacı ve gene sık sık ırkçı varoluş tarzı karşısında bütün Üçüncü Dünya'da tepkiler geliştiğini biliyoruz. İslâmiyet güçlü ve köklü bir din, bir ideolojik sistem olduğuna göre, İslâm'ın yaygın olduğu ülkelerde bu tepkinin dinî değerlerle eklemlenmesi de normaldir. Ancak bu tepki de kendi geleceğini yeniden yorumlayarak canlandırma çabalarına rağmen, sosyolojik anlamda oldukça yeni, hattâ "modernist" denebilecek bir olay olduğu için, birleştirdiği ögeler bir hayli karmaşık ve heterojendir. Radikalizmden, zaman zaman sosyalizmden etkilenebilmektedir (bu gibi ögeleri İslâmî bir senteze katmaya çalışmakla birlikte). İran Devrimi gibi somut ve önemli politik olaylardan da beslenen bu yeni akımın Türkiye'de yandaş kazanması, ayrıca İslâm'ı evrensel bir kurtuluş yolu gibi görenlerin sayısının artmasına katkıda bulunması doğaldır.

Son dönemde İslâm'ın yaygınlaşmasının temelinde yatan bir başka etmen de şehirleşmeye bağlı. Geçmiş dönemlerde bu yok değildi, ama genellikle şehir nüfusunun belirli kesimlerinin dışına fazla çıkmıyordu ve genel İslâmcı kesimin ağırlığı kırsal kökenliydi. Ama şimdi kentli bir İslâmcılığın varlığı da sözkonusu. Bunu bir gözlem ve oldukça kesin bir kanı olarak söylüyorum; daha ayrıntılı verileri antropologlar ve sosyologların sağlaması gerekir.

Olayın konjonktüre daha fazla bağlı yanları arasında 12 Eylül rejiminin özgül etkilerine değinmek gerekiyor. 12 Eylül rejiminin Atatürkçü-laik görünümüne rağmen aslında dinci örgütlenmelere göz yumarak, dinci ideolojiye taviz vererek laikliği çiğnediği iddia ediliyor. Bu iddiaların kısmen doğru olduğu söylenebilir. Ama bunlara gelmeden önce, bir başka konuya kısaca değinmekte yarar var. 12 Eylül ilkin bütün muhalif kimlikleri yasaklayarak ve ağır bir tehdit karşısında bırakarak, özellikle genç kuşak içinde muhalif olma ihtiyacını duyanları İslâmcılığa yöneltti. Ama bu da tek başına bu terimlerle açıklanabilecek basit bir olgu değil: şöyle ki, örneğin sosyalizm açısından bakıldığında, rejim sosyalist düşüncenin somut bireylere ulaştığı kanalları büyük ölçüde tıkamış, sosyalist olmayı da tehlikeli bir hale getirmişti; ancak, yalnızca baskı bu başarıyı kazanmasına yetmezdi. 1980'e kadar sosyalizmi temsil iddiasındaki grupların uğradığı prestij kaybı (dışarıdan bakanlar için) ve inanç kaybı (içeriden yaşayanlar için) da bu durumda rol oynuyordu.

Bu koşullarda bazı kollarıyla İslâmcılık rejimin dışında ve radikal biçimde muhalif bir kimlik kazandıracak bir akım olarak durmayı başardı. Ama aynı zamanda genel olarak İslâmcı diye nitelenebilecek çevrelerin bazılarında da rejimle şu ya da bu düzeyde uzlaşma eğilimi belirdi ve bu eğilimler de bekledikleri başarıyı buldular. Daha radikal, daha safkan bir İslâmcılık, sola, uzun vadede daha güçlü bir rakip gibi görünebilir. Böyle düşünmek bazı bakımlardan haklı ya da gerçekçi olabilir. Ama radikal ve pürist İslâmcı çizgide kalanlar aynı zamanda daha dürüst ve ahlâklı bireylerdir. Görüşler ne kadar aykırı olsa, ahlâklılar arasında diyalogun daha değerli olacağına inanıyorum.

Dolayısıyla 12 Eylül'ün İslâmcılığa en ciddi katkısı (bu, nicelikler açısından büyük olmayabilir, ama niteliksel açıdan önemlidir) farkında olmadan ve istemeden yaptığı katkıdır. Bunun yanında, farkında olarak yaptıklarının "katkı" olup olmadığını enine boyuna tartışmak gerekiyor.

İslâmiyet, Türkiye cumhuriyetinde en -ya da tek- yaygın ideoloji olduğu için bu ülkedeki bütün siyasi akımlar onunla iyi ilişki kurmaya çalışmışlardır. Özellikle tek-parti ve onun devamı Kemalist-laik çizgiye rakip olarak ortaya çıkan DP-AP çizgisi üst

düzeyinde Batı kapitalizmiyle içiçe olduğu halde tabanda muhafazakâr-İslâmcı kesimi yönlendirmekte başarılı olmuştur (ilk partileşme örneklerinden beri bu ittifakın örnekleri görülmüştür). Aynı şekilde, faşist hareket de İslâmi söyleme, saf ırkçı söylemden daha fazla yer vermiştir. Günümüzde ANAP deneyiminde aynı olay tekrarlanmaktadır. Eski MSP kadrolarının ve tabanının önemli bir kısmı şimdi ANAP'tadır - bunun öyle ciddi bir "kandırılma" durumu olduğu da söylenemez.

Bülent Ecevit'le birlikte CHP Müslümanlarla ilişkilerini düzeltmek için kendi eski çizgisinde önemli değişiklikler yapmıştı. CHP-MSP koalisyonu bu yolda önemli bir adım olmuş, ama bozulma biçimi bazı erken umutları çabuk söndürmüştü (iki tarafta da). Şimdiki SHP buna göre, ortodoks CHP çizgisine çok daha yakın.

CHP o dönemde böyle yenilikleri deneme cesareti gösterirken klasik Kemalizm tavrını değiştirmemiş, bu arada sosyalizm ile İslâmcılığı "düşman kardeş" niteliğinde iki karşıt "aşırı" uç olarak sunmaya özen göstermişti (oysa, örneğin Cevdet Sunay'ın ağzında, faşist hareket "vatanperver çocuklar"dan oluşuyordu). Bu aslında devletin bütün "elkitaplarında" böyle yazılıdır. Faşizm, Turancılık, biraz dozu kaçmış bir milliyetçilik olduğu **için** kötüdür; "Komünizm, şeriatçılık ve bölücülük" gibi **farklı ve yabancı köklü bir kötülük** değildir. Dolayısıyla dozu iyi ayarlanmış bir faşizmle devlet milliyetçiliği arasındaki ayrımı görmek her zaman kolay olmayabilir.

Askerî darbelerinin sıklık derecesi dikkat çeken bir ülke olan Türkiye'de, resmî ideoloji ile fiili ideolojinin (yani Kemalizm ile İslâm'ın) arasında geçerli bir ittifak olamadı. Avrupa'nın periferisinde yer alan ve gerekli görülen istikrarını baskıcı rejimlerle sağlayan ülkelerde, yani İspanya, Portekiz ve Yunanistan'da böyle değildi durum. Baskıcı rejim silâhlı kuvvetlerin yanısıra işadamları ve kiliseden de oluşan bir sacayağına oturmuştu. Dolayısıyla toplumun genel ideolojisini üreten somut aygıt da rejimin genel bünyesine dahil edilebiliyordu ("enkorpore" ediliyordu). Türkiye'de faşizan mevzilenmedeki bir gedik, içeridekiler gibi bazı yabancı müttefiklerimizin de dikkatini çekmiş olabilir - özellikle müttefiklerimizin politik kadroları sosyolojiyi daha

iyi bilirler.

Dolayısıyla 12 Eylül dinî ideolojiyi kendi safına çekmeye, devlet katına katmaya ("enkorpore" etmeye) çalıştı. Bu zaten, İslâmcılığı, devletin bir bürosu olan Diyanet İşleri yoluyla denetleme stratejisinin dışında bir olay değildi. Ama o ilk uygulamadan bu yana çok zaman geçmiş, çok şey değişmişti. Bu nedenle yeni adaptasyon çabası kimilerine olduğundan daha "yeni" ve çarpıcı göründü. Dönem, topluma genel bir muhafazakârlık ideolojisi armağan etme dönemiydi ve din de bu yeni korporatist ideoloji içindeki yerini artık almalıydı.

Klasik devlet temsilcilerinin yanısıra Özal da İslâmcılığı partisindeki eğilimlerden biri olarak gördü. Klasik devlet (Türkiye'deki geleneği uyarınca) devletin baskı aygıtlarına öncelikli rol tanırken Özal da (sivil politikacı olmanın sonucu) ideolojik aygıtlara öncelik vermekten yanaydı ve itaatkâr bir toplum yaratma sürecinde İslâmiyet'ten yararlanmak gerektiğini düşünüyordu.

İslâmcı ideolojinin direksiyonunu ele geçirme yolundaki bu yarışa katılan bir başka odak da Aydınlar Ocağı'nda temsil edilen kesim oldu. Onlar, milliyetçi Türkiye'de ideal ideolojik sentezi temsil ettiklerine inanıyorlar: devlet, Türkeş ve ANAP arasında bir sentez bu. İslâmcı kesimin kabul görmüş temsilcileri bu sentezin dışında kalıyor ve sorun çıkarıyorlar. Yoksa, Süleyman Turan gibi düşünen ve davranan bir Necmettin Erbakan Ocak için önemli bir kazanç olurdu (ama o zaman, bugünkü tabanına hitap edebileceği şüpheli).

Bu çekişme, kendi iç karşıtlıklarını bir dengeye oturtabilmiş değil; hâlâ da devam ediyor. İslâmcı ideolojiden kimin yararlanacağı çekişmesi bu. Dolayısıyla, 12 Eylül'ün bilinçli olarak yaptığı da İslâmcılığa taviz ve böylece hız vermek değil, onu kendi güdümüne ve denetimine alma çabasıydı. Çabanın büyük bir başarıya ulaştığı da söylenemez; ama genel muhafazakârlık mozayiğinde varolan İslâmcı ögelerin (çeşitli biçimleriyle; Süleymancı, Nurcu v.b.) güçlenmesine yardımı oldu.

Türkiye'de egemen çevrelerin sosyalizm ile İslâmcılığı birbirinin karşıtı, iki kutup gibi gösterme çabasına yukarıda değinmiş-

tim. Oysa bu doğru değil. Toplumdaki rakip politik akımları ille de böyle kutupsallıklar halinde resmedeceksek, sosyalist hareketin asıl karşıtı faşist hareket (egemen söylemin, sözkonusu karşıtlığı çizerken gizlemek istediği hareket) olabilir. İslâmcılığın gerçek karşıtı ise Kemalizm'dir. Sosyalistlerin bu karşıtlığa, Kemalistlerin bir yardımcı kolu olarak katılmalarına gerek yoktur (tabiî bu yalnız İslâmcı hareketle ilişkilerde değil, genel olarak ve bütün alanlarda geçerli olmalı).

İslâmcı hareketle toplumun genel ideolojisi olarak İslâmiyet arasında hem doğal olarak bazı bağlantılar vardır, hem de bunlar kimi zaman sanıldığı kadar kesin ve belirleyici değildir. Tarihî gelişme seyri içinde Türkiye burjuvazisi, ciddi ve yaygın bir burjuva ideolojisi üretememiştir (örneğin, "liberalizm" gibi burjuvazıye mantıken daha iyi yaraşan bir ideoloji anlamında; yoksa elbette her toplumda her sınıf, son kertede, şu ya da bu ögelerle eklemlenmiş bir ideoloji içinde yaşar). Bu durumda, Cumhuriyet öncesinden bazı kalıntıları da içeren bir devletçi-milliyetçi ideoloji, toplumun egemen ve resmî ideolojisi haline gelmiştir. Ama bu da, çoğu **resmî** ideolojiler gibi, yaygınlaşamamıştır. Dolayısıyla Türkiye'de hayatın günlük dokusunu bir arada tutan ideolojik "sıva" (Gramsci'deki anlamıyla) büyük ölçüde İslâmiyet'ten kaynaklanmıştır. Ancak bu da, yukarıda belirtmeye çalıştığım gibi, **öğretisel** İslâm'dan uzak, pratik gereklere uyarlanmış, Türk işi, Anadolu işi bir İslâm'dır.

Bu durum belirli tip bir "solcu"da bir yanlış anlama sorunu yaratıyor. "Belirli tip" derken, Kemalist gelenekten, onun genel Batıcılığından ayrılamamış, bu nedenle de Türkiye'de somut olgulara uzaktan bakan bir insan tipini kastediyorum. Bu insanlar, kitlelerden bireylerle yüzyüze geldiklerinde, aslında folklorik bir İslâm'la karşılaşmış oluyorlar. Ama edindikleri formasyon gereği bunu öğretisel bir İslâmcılığın ürünü gibi kavrıyorlar. Bu durumda da, İslâmiyet onlara, kitlelerin (kendi doğal ideolojileri olduğuna inanılan) sosyalizme ulaşmasını engelleyen en önemli etmen olarak görünüyor. Aydınlanmacı Kemalist'in durumu böyle değerlendirmesi, onun kendi mantığı çerçevesinde normal ve akla yakındır. Çünkü o kendi dünya görüşünü, ancak dinî inançlar kümesini kırarak benimsetebileceğine inanır. Mad-

deci bir sosyalistin ise bu mekanik aydınlanma laisizmini aşması ve ideolojik oluşumlara daha bilimsel bir gözle bakması gerekir. Düşünceler, ideolojiler somut ve maddî pratikler içinde üretilir. Ayrıca, ideolojiler koşullara göre çok karmaşık ögeleri birbirine eklemleyerek biçimlenirler. Sözgelişi, kitleler kendi kaderlerine sahip çıkmakta **bizim istediğimiz kadar** hevesli ve atak davranmıyorlarsa, bunun nedeni **yalnızca** İslâm'ın verdiği kanaatkârlık ve "bir lokma, bir hırka" felsefesi değildir; her alanı kapsayan baskıcı devlete karşı duyulan ürkeklik gibi, ayrıca politik tarih süresince çeşitli "kurtarıcı" akım ve önderlerin yarattığı hayal kırıklığı gibi tamamen dünyevî etmenlerin de önemli payı vardır - ama tavır, sonuçta, dinî bir klişede ifadesini bulabilir. Bundan, "bu halkın kaderine sahip çıkması için ilkin İslâm'ın etkisinden arındırılması gerekir" gibi sonuca varmak sığ bir yaklaşımdır. Folklorik olanla öğretisel olanı karıştırmakla anlatmak istediğim de işte bu. Toplumunu, insanların tavırlarını daha derinlemesine tanıyan bir sosyalistin gene de diyalogu başlatacak noktaları bilmesi, bin yıllık geleneklerin etkisini beş dakikada silmeye çalışacak yerde, canlı bir alışverişi kuracak noktalara ulaşması gerekir.

Varolan en yaygın ideoloji İslâmiyet olduğu için, ve insan doğuştan sosyalist olmadığı için, Türkiye'de sosyalist olan çok kimse (özellikle halktan gelenler) İslâmiyet'ten koparak sosyalist oluyor. Bu da, aynı kişilerin zihninde, en büyük engelin İslâm olduğu inancını pekiştiriyor. Oysa doğrudan doğruya kendi deneyimleri, halk arasında varolduğu biçimiyle dının sosyalizm için bu kadar aşılmaz bir ideolojik duvar olmadığını düşündürebilirdi.

Hattâ bu kolaylığın bir başka düzeyde sorun olduğu da düşünülebilir. Maddeci sosyalist düşünceye geçmek önemli bir zihnî çaba gerektiren bir şeydir. Yalnızca zihindeki düşünsel içeriklerin değişmesi değil, aslında, bu içerikleri üreten düşünme biçiminin değişmesidir. Basitleştirilmiş bir örnekle, **"Kur'an-ı Kerim** doğrudur" diye düşünen bir kişi bunu değiştirip, sözgelişi "diyalektik maddecilik doğrudur" diye düşünmeye başlarsa, bu onun gerçekten sosyalist olması için yeterli değildir. Sosyalist olan herkesin üst düzeyde teorisyen olması ve rafine düşünce-

ler üretmesi zorunlu değil elbette. Ama bilim adamına, teorisyene gerekli olan şüphecilik, esneklik, hoşgörü gibi erdemler militan düzeyinde bir sosyalist için de gereklidir. Gelgelelim, Türkiye'de sosyalizmin izlediği gelişme seyrine bakıldığında, bir bireyin "ben sosyalist oldum" demesiyle "en el hak" demesi arasında yeterince mesafe olmadığı daha sık göze çarpıyor. Benim bu satırlarda savunduğum, dine karşı esnek ve hoşgörülü tutumun da aslında revizyonist, oportünist, burjuva ve benzerleri olduğunu hırsla iddia edeceklerin çoğunun ne yazık ki sosyalizmi bir din gibi benimseyenlerden olduğunu da şimdiden biliyorum.

Sonuçta savunduğum bence çok değişik, çok radikal bir şey değil. Halkın genel ve yaygın ideolojisi olarak İslâmiyet'e sosyalistlerin anlayışla ve bilgiyle bakmaları gerektiğini söylüyorum. Bir siyasi hareket olarak İslâmcılar karşısında da düşmanca tavır almanın yanlış olacağını buna ekliyorum. Daha ilkesel sorunları şu an için erteleyip yalnızca pragmatik politikacılık açısından şu söylenebilir: İslâmcı hareketin tabanı kendi dışında ama kendine yakın gördüğü başka akımlardan etkilenebilir. Nitekim özellikle sosyalizmin hızlı bir gelişme gösterdiği altmışlı yıllarda bu olmuştu. Bir yandan AP gibi muhafazakâr partiler, öbür yanda faşist hareket, İslâmcı tabanı zaman zaman kanalize edebilmişti. Kanlı Pazar gibi pek çok olayın gerisinde bu gibi etmenler vardı. Temel olarak MSP'nin kurulmasıyla İslâmcılık kendi çerçevesini ve yönünü daha net çizmeye başladı. Bundan sonra, tabanın o tür provokasyonlarla galeyana getirilmesi ihtimali azaldı. Sosyalistler, İslâmcı hareketle anlamlı bir diyalog içinde bulunduklarında, İslâmcıların sağda kendilerinin de hoşlanmadıkları hareketlere mesafeli davranmalarına katkıda bulunabilirler.

Burada bir önemli nokta da, sosyalistlerin, Kemalist tavırlar benimsemekten dikkatle kaçınmalarıdır. Örneğin, "Türkçe ezan" teranesi. Ezan okunacak olduktan sonra bunun nece okunacağına inananlar karar verir. "Türkçe olsun" diye dayatmak dini kabullenmek, ama onu millileştirmeye çalışmak anlamına gelir ki, bu da sosyalistleri ilgilendirmez. Ayrıca, "Allah"a

inanmış insanları, "Tanrı" gibi belki de çok-tanrıcılıktan kaynaklanan kavramlarla sinirlendirmenin alemi yoktur. Buna karşılık hoparlörlü ezan ister istemez işiten herkesi ilgilendiren bir olaydır ve dolayısıyla sosyalistleri de ilgilendirir. Bunun gibi bir konu da ezanın aslında sahip olduğu estetiğin, eğitimi ve yeteneği olan müezzinlerce değerlendirilebilmesidir. Gene evrensel estetik ölçüler içinde, bu toplumun önemli bir sanatsal başarısını, incelmişliğini cisimleştiren camilerin tuhaf madenî barakalarla v.b. çirkinleştirilmesi gibi olaylar hepimiz için önemlidir.

Ayrıca, toplumda verilmesi gerekli genel demokratik mücadelenin İslâmcılarla ilgili yanları sosyalistlerin de sorunudur (insanların özgürlüğünü kısıtlayan her şey gibi). Son zamanlarda başörtüsü bunun örneğiydi ve sosyalistler bu süreçte Kemalistlerden farklı tavır alarak insanların inançlarına uygun giyinebilme haklarını savundular; şüphesiz, sırasında bir insanın isteğine karşı olarak tesettüre zorlanması sözkonusu olursa buna da karşı çıkmak gerekir.

Bu dediklerimin ötesinde, sosyalistlerle İslâmcılar arasında, en azından bugün göründüğü kadarıyla, özel bir politik ittifak olabileceğini düşünmüyorum. 141-142-163 ve benzeri Ceza Kanunu maddelerinin kalkması gibi ortak savunulabilecek önemli konular olmakla birlikte, bunların ötesinde uzun vadeli bir ortaklık **stratejisi** için en azından koşullar yeterince olgunlaşmış gibi görünmüyor (iki tarafın da bu düşünceye alışkanlığı az); ama bu iki kesimin temsilcileri zaman içinde ve somut olaylar karşısında, anlaşabilecekleri başka noktaların da varolduğunu pekâlâ keşfedebilirler: Filistin sorununda yakınlaşabiliriz, Güney Afrika'da ırkçılığa, Nikaragua'da Amerikan müdahalesine birlikte karşı çıkabiliriz v.b. İç politikada da somut hedeflere yönelik mücadelede v.b. ortak tavırlar alınabilir. Ama Berlinguer'in "tarihî uzlaşma" politikası gibi uzun vadeli ve kapsamlı bir programın Türkiye'de geçerli olduğunu düşünmüyorum. İtalya'da Hıristiyan Demokrasi'nin geleneği böyle bir politikayı bazı bakımlardan anlamlı kılıyordu. Bunun yanısıra, faşizme ve İtalya'ya giren Nazilere karşı Komünistlerle bazı Hıristiyanlar ortak mücadele vermişlerdi ve "tarihî uzlaşma" böyle somut bir zeminin varlığında telaffuz edilmişti. Son olarak Berlinguer, önemli bir NATO

ülkesi olan İtalya'da Hıristiyan Demokrat kitleyle asgarî bir uzlaşma ve anlaşma kurmayan bir Komünist iktidarın sonuçlarından ürküyordu. Sosyalistlerle İslâmcı siyasi hareket arasında bir uzlaşma olduğunu hayal etsek bile, bu da, o tür bir konsensus için yeterli değildir.

Bütün bunlara, yüzde otuzun üstünde oy alan bir kitle partisinin kendine duyduğu güveni eklemeliyim. Böyle bir parti, girdiği ittifakların kendisini eritmeyeceğine, sözünü açıkça söylemesine engel olmayacağına inanarak davranır. Makro düzeyde, insanlara çok yeni ve çarpıcı gelecek büyük manevralara girişmekten çekinmez.

Gene de Türkiye'de sosyalistlerle İslâmcılar, karşılıklı eleştiriyi ve ideolojik mücadeleyi dışlamayan bir dostane diyalog içinde varolabilirler. Sosyalistlerin gelecekle ilgili programlarında da, dine baskıyı öngörmeyen, dini devlet denetiminden ve bünyesinden çıkararak gerçek anlamda laikleşmeyi içeren ilkeler bulunmalıdır.

Sosyalizm ve gündelik hayat

Ortodoks Marksizmde "gündelik hayat" kavrâmı hemen hemen hiç yer almamıştı. Hattâ denebilir ki, "militan siyaset"in anlaşılma, tanımlanma biçimi gündelik hayat gibi bir alanı zaten otomatikman siliyor, yok sayıyordu. Çünkü bir sosyalist militanın aslında bir gündelik hayatı olmamalı, yaşadığı her dakika siyasî eyleme, kitleleri bilinçlendirmeye vb. adanmalıydı. Sosyalist militan, üstlendiği misyonun muazzamlığıyla orantılı olarak olağanüstü bir kişilik kazanmak, geliştirmek durumundaydı. Şüphesiz ki bu idealizasyona karşılık, hayatın fiilî yapısı ve temposu, "militanım" diyen herkesin böyle yaşamasına ve böyle olmasına elvermiyor, bu kişilerin de bir tür "özel hayat"ları olmasına yol açıyordu; sonuç olarak sosyalist militan da zaman zaman kağıt oynuyor, bulmaca çözüyor, flört ediyordu vb. Ama bu gibi etkinlikler, resmî düzeyde kabul görmüyordu. Hattâ çok zaman, biraz da utanılması gereken burjuva ya da küçük burjuva hafifliklerden sayılıyorlardı. İşin içine özellikle de bu terimlerin girmesi, durumu iyice vahimleştirmektedir; çünkü hayatın **normal** dokusunun "burjuva" ya da "küçük burjuva" olduğu yargısını içermektedir.

Sosyalist militan -ideal düzeyde- bu gibi niteliklerle donanırken, "kurtarılması" sözkonusu olan kitlelerin böyle özelliklerden oldukça uzak olması fiilen kabul edilmiş bir durumdur. Onların kaçınılmaz olarak özel ve günlük bir hayatları, buna ilişkin ihtiyaçları, özlem ve beklentileri vardır. "Öncü parti" kavramından yola çıkan her türlü anlayış, bu parti ile kitlelerin ilişkisini bir **dışsallık** temelinde kurmak zorundadır. Kısaca, şematik bir biçimde özetleyecek olursak, anlayış şudur: öncü partinin militanı kitleyle ve öncelikle işçi sınıfıyla sürekli ilişki içindedir (işyerinde, sendikada, mahallede vb.) ve bu insanlar üzerinde bir etki-

leme gücüne sahip olmaya çalışır. Ancak devrim, toplumda belirli koşulların olgunlaşmasını gerektirecek bir olaydır. Bu da bir krizdir. Krizin derinleşmeye başlamasıyla işçi sınıfı ve kitlelerin iktidarı ele almaları gereği ve bunun beklenen anının geldiği üzerine propaganda, ajitasyon ve eylem yoğunlaşır. Sınıfa ve kitleye öncülük edilir. Böylece iktidar devrilir ve devlet aygıtı kitlelerin, ama özellikle de onların öncüsü olan partinin eline geçer. Öncü parti (işçi sınıfı ve ezilen kitlelerin gerekli istişarî örgütlerini de kurarak) toplumu sosyalizm yönünde dönüştürecek politikaları yürürlüğe koymaya başlar.

Bu bakış açısında, iktidarın ele geçirilme anı, yani **devrim,** ister istemez belirleyici bir önem kazanır. Bugünkü sınıflı toplumun bildiğimiz olağanlığı ile dönüşümün başlayıp süreceğini beklediğimiz sosyalist toplum olağanlığı arasındaki **olağandışı** andır bu. Bütün enerji ona yönelmiştir. Enerjimizi içimizde biriktirerek o anı bekleriz. Onun için sosyalizmin dilinde "kriz" kelimesi çok yerleşik, çok sık kullanılan bir kavramdır. Çünkü beklenen devrim anı bu beklenen krizle bir edimlilik aşamasına ulaşacaktır.

"Öncü" ile "kitle"nin bütünleşmesi de oldukça ilerideki bir evreye ertelenmiştir. Böyle bir bütünleşme, ancak sosyalist inşanın bir hayli yol aldığı aşamalarda gerçekleşebilir. Normal, "olağan" zaman içinde daha çok acıları, ama kısmî keyifleriyle günlük hayatlarını yaşayan kitleler, ancak bir krizle temelden sarsıldıkları zaman, öncü parti militanının **her zaman sahip olduğu** eylemlilik düzeyine yükselebilir. Devrimden sonra da bu eylemliliği sürdürmesi "istenir" bir şey olabilir, ama **zorunlu** değildir. Dolayısıyla devrimin asıl **öznesi** militan(lar)dır; bir düzeyde devrimin sahibi olması gereken kitleler ise fiilî gerçeklik düzeyinde daha çok **nesne** konumundadırlar. **Öncü** kavramı, bu zorunlu **dışsal** ilişkinin altını çizer.

Bir kriz koşullarında bir devrimin gerçekleşmesi olmayacak bir şey değildir. Buna şöyle bakabiliriz; belirli toplumların yapıları çeşitli etmenlerin sonucunda krize girmeye daha yatkındır; bir de, dünya tarihinin belirli evrelerinde bütün ülkeleri aynı anda kucaklayan krizler olabilir -büyük ekonomik bunalım ya da dünya savaşları gibi- ama kriz her toplumda yapısal olmayabilir.

Özellikle de günümüzde dünya kapitalizmi krizi önleyecek güce, bilince ve imkânlara sahip görünüyor. İkinci bir sorun, yukarıda özetlediğim (öncü ile kitle arasındaki) **dışsal** ilişkinin de kendi başına sorunlu olmasıdır. Görece reel-politik bakış açısından daha gerçekçi görünen bu iktidar stratejisi, sosyalist dönüşümün köklülüğü açısından bakıldığında çok ciddi eksiklikler, sakıncalar içermektedir.

Bunların da ötesinde, krize bağlı olmayan bir sosyalist iktidar stratejisi kurmak zaten zorunludur — özellikle de günümüzün koşullarında.

Yukarıda özetlediğim anlayış, Lenin'in anlayışı ve pratiğinin bir özeti olarak da formüllenmiştir. Gerçekten Lenin'in ve onun yönlendirdiği Bolşevik Partinin pratiğiyle ilgili yanları vardır. Ama Leninist pratiğin aslında oldukça tek-yanlı, daha doğrusu bütün içindeki belirli ögeleri öne çıkarıp başka ögeleri örterek geçen bir özetidir. Ne var ki bu tarz bir formülasyon, 1917 Devriminden sonra bir tür "devrim elkitabı" biçimini alarak bütün Marksist hareketlerin ve Komünist Partilerin amentüsü haline gelmişti. Örneğin Batı'nın demokratik ülkelerindeki Komünist Partiler kendi ülkelerinin gerçek koşullarını çok fazla dikkate almayarak, yukarıdaki özet-anlatıma uygun bir "öncü-parti" yapısını benimsediler. Onyıllar boyunca kapitalizmin krizinin iyice derinleşeceği ve kendilerinin kitleleri devrime götüreceği anı beklediler. Bu anın bir türlü gelmemesi üstünedir ki, yetmişlere varıldığında, Avrupa-Komünizmi adı verilen yeni anlayış ortaya çıktı. Ama bu yeni anlayışa varıncaya kadar epey uzun bir zaman boşa harcanmıştı (Gramsci'nin belli ölçülerde KP pratiği üzerinde etkili olduğu İtalya dışında) ve sözkonusu partiler ülkelerinin sosyalist dönüşümlerden yana olan kesimlerinin güvenini kaybetmişlerdi. Bu ülkelerin sosyalizm için ve sosyalizm içinde düşünce üretenlerini de, "dünya sosyalist sistemi"nin pek fazla akla sığmayan yüksek karar ve politikaları uğruna dışlamışlar, toplumlarının entelektüel yaratıcılığına inatla sırt çevirmişlerdi.

Günlük hayatın politika ile çelişen ve onu dışlayan bir şey olmayabileceği düşüncesi, sözkonusu KP'lerin durgunluk döneminde ve onların dışında oluştu -altmış sekizi izleyen teorik de-

nemeler arasında. Bu, gene Batı'da ve bu sefer büyük ölçüde "Yeni Sol" içinde filizlenen bir düşünceydi. Ama "Doğu Avrupa Sosyalizmi"ni yaşayan ülkelerden de önemli bir destek gördü. Bir anlamda Lukacs'ın öğrencileri olan bazı Macar toplumsal bilimcilerinin kurduğu Budapeşte Okulu, öncelikle Agnes Heller'in Marx'da "ihtiyaç" kavramı üstüne çalışmalarıyla, adı sosyalist olan ülkelerin de günlük hayatta gerçek bir sosyalizme ihtiyaçlarının biçimlerini dile getirdi; başka bir söyleyişle, günlük hayatta, günlük hayatın ilişkilerinde kendini somut bir biçimde var edemeyen bir sosyalizmin, kuru bir retorikten öte bir anlamı olmadığını ortaya koydu. bu iki kaynaktan gelişen düşünceler, yetmişlerden başlayarak, sosyalist literatürde (ve olabildiği kadarıyla pratikte) etkilerini yarattılar. Seksenlerin sonuna geldiğimizde, Avrupa'nın birçok Komünist Partisinin de bu düşünceden bazı sonuçlar çıkarmaya başladığını görüyoruz.

"Günlük hayat" alanına sosyalistlerin politik açıdan bakmaya başlamalarında, Batı toplumlarının hayat akışının payı olmalıdır. Bu akış, siyaset etkinliğini büyük iniş çıkışlar, krizler vb. içinde düşünmeye pek fazla imkân vermeyen bir tarzda olmaktadır. Öte yandan, gene bu toplumlarda, oldukça gönüllü bir depolitizasyon biçimi de gerçekleşmiştir: şöyle ki, politika büyük ölçüde profesyonelleşmiş, partiler kurumlaşırken uzmanlaşan politik kadrolar oluşmuştur ve kitleler belirli zamanlarda kime oy vermeleri gerektiğini düşünmek dışında politikaya fazla sıcak bir ilgi duymamaktadır. Herkes olup biten her şeyden çok mutlu değildir; ama bir kanıksama tavrı (oluşmuş politik kadroların çok yanlış şeyler yapmayacağına duyulan güvenle içiçe) gelişmiştir. Bu durumda sosyalistler, sistem eleştirisini, genel seçim kampanyalarının global tartışmalarından ileriye götürerek, günübirlik yaşanan hayatın dokusuna da yaymanın gereğini gördüler.

Gerçekten de politika daha önceleri -ve belki hâlâ- kavrandığı gibi, bu günübirlik yaşamanın "dışında" veya "üstünde" bir şey değildir. Konuya bu teorik çerçevede baktığımızda, "politika" gibi "ekonomi"nin, "ideoloji"nin vb. de aslında birer **soyutlama** olduğunu, gerçeklik düzeyinde ise bütün bu değişik etkinliklerin gündelik hayat dokusunda kök salmış olduğunu görü-

rüz. Şüphesiz, hayatın politika veya ekonomi gibi çok önemli alanlarının kendi dinamiklerini, gelişme yönlerini vb. kavramak için böyle soyutlamalar yapmaya ihtiyaç duyarız. Ama bu soyutlamaların zihnimizde mutlaklaşması, bir bakıma sistemin devamlılığının da garantisi gibidir. Çünkü kapitalist toplumun işbölümü mantığına uygundur ve politikanın, o alanda uzmanlaşmış, deneyli ve güvenilir kadrolara bırakılması (ekonominin işadamlarına, yönetimin bürokrat ve teknokratlara, ideolojinin akademisyenlere veya profesyonel gazetecilere teslim edilmesi gibi) sistemin devamının sağlanması açısından önemli bir avantajdır.

Batı toplumlarında gündelik hayatın sosyalist siyaset çerçevesinde önem kazanmasına katkıda bulunan iki etmen daha olduğunu sanıyorum: Komünist belediyeler ve feminizm. Bu toplumlarda Komünizmin genel iktidarı hiç gerçekleşmedi, ama yerel düzeyde, belediye seçimlerinde Komünistler sık sık önemli başarılar kazandılar. İtalya'nın Bolonya'sı gibi şehirlerde Komünist belediyeler kurumlaştı. Bu yeni bir konjonktürdü ve değerlendirilmesi gerekiyordu. Değerlendirmeye girişenler kısa zamanda böyle bir işin "öncü parti" gibi kavramlar çerçevesinde yürüyemeyeceğini gördüler. "Öncü"lükten çok "paylaşma" önemliydi. "Öncü" ve "taban" gibi ayırıcı kavramlardan çok, eşitlikçi bir komünalliği oluşturmak, katılımı genişletmek, inisyatifleri dağıtmak ve yaygınlaştırmak önemliydi. Devrimci jargona boğulmayan, insanlarla normal dilde konuşan ve günlük sorunlarda ilişki kurabilen kadrolar yerel yönetim seçimlerinde başarılı oluyordu.

Belediye, tanımı gereği, genel iktidar dışında, global politikalardan uzak bir kurumdu. Ama kendi çapında o da dönüştürücü, sosyalist pratiği görece geniş sayıda insana tanıtan, onları sosyalizme ısındıran bir işlev görebiliyordu. Temelde evrimci bir işlevdi bu, ama "evrimci" diye küçümsenmeyecek kadar önemliydi; çünkü insanları olabilecek bir genel sosyalist-Komünist iktidara hazırlıyordu.

İtalya, Fransa gibi toplumlarda yerel ve genel seçimlerde verilen oy oranları değişir; aradaki fark, genel iktidar için çeşitli nedenlerle Komünizme oy vermek istemeyenlerin (burada, dünya

politikası dengelerinin önemli bir rol oynadığı kesindir) yerel düzeyde bu oyu verebildiğini gösterir. Demek ki, Komünistler Komünist olmayanlardan oy alabilmektedir. Bunun nedeni de basit ve açıktır: daha iyi hizmet sağlamaları. Bu durum bir yanıyla gene kapitalist sistemin mantığına uygundur; bilinen işbölümü kalıpları içinde Komünistlere bile kısmî bir yetki tanınabilir, yeter ki, sistemin genel sınırları dışına çıkmadan sistemin bazı kurumlarını **daha iyi** çalıştırsınlar. Ve bu açıdan bakıldığında, Komünizmin de böylelikle sistem içinde özümsendiği ve ehlileştirildiği söylenebilir. Ama sorun bu kadar da basit değildir. Bu alanda edinilmiş ilişkilerin, kazanılmış alışkanlıkların, diyalektiğin diliyle konuşacak olursak, evrimsel birikimin, hangi konjonktürde ve hangi biçimde, daha üst düzeyde dönüşümlere temel hazırladığını tahmin etmek kolay değildir.

Bu gibi konuları başka yer ve zamanlarda tartışmak üzere, günlük hayatın önemine dikkat çeken ikinci etmen olduğunu düşündüğüm feminizm konusuna gelelim. Bugün bildiğimiz biçimleriyle feminizm de 1968 sonrasının siyasi ve toplumsal akımlarından biriydi. Oy hakkı ve benzerleri gibi çeşitli -ve kendi başına şüphesiz önemli- biçimsel-hukuki eşitliklerin sağlanmasına rağmen kadınlar ve erkekler arasında gerçek bir çeşitliğin hâlâ kurulamadığı tezinden yola çıkan çağdaş feminizm, doğal ve mantıkî bir seyirle gündelik hayat alanına ayak bastı. "İktidar (sol tarafından) kazanılacak, köklü toplumsal değişimler başlatılacak, yeni insan oluşacak ve gerçek eşitli sağlanacak..." Çağdaş feminizm bu perspektifi yeterli görmedi ve "şimdi değilse, ne zaman?" anlayışıyla harekete geçti. Bu eşitlik, son kertede, gündelik hayat alanında, bu alanda kurulu ilişkiler içinde gerçekleşebilirdi: ev işi nasıl paylaşılır, çocuk bakımı nasıl paylaşılır vb. (Tabiî kadın-erkek birlikteliği temelinden yola çıkıldığında bunlar geçerli sorular. Buradan yola çıkmayan feminist akımlar da var ama insanlığın büyük çoğunluğu için buradaki sorular önemli). Feminizm o zaman da bazı çevrelerin tepkisini çekti, bugün de çekiyor. Ancak Batı'da en olumlu karşılık, sol-aydın kesimden gelmişti. Bu kesimin erkekleri feminizmin meydan okumasını ciddiye aldılar ve soyutta inandıkları ilkeleri somut hayatta gerçekleştirmek için üstlerine düşen payı yerine getir-

meye çalıştılar. Zaman içinde bu çaba toplumun başka kesimlerine de yayıldı. Süreç yeni olduğu kadar sancılıydı da şüphesiz. En fazla sancıyı da öncülerin çektiği söylenebilir. Sözgelişi, bugün Batıda politik bağıtlanmalardan uzak duran, feminizme de fazla değer vermeyen kadınlar var. Tavırlarını açıklamak için en çok "feminizmin talepleri aşırı" ya da "ben zaten eşitim ve rahatım. Mücadeleye ne gerek var?" türünden önermeler yapıyorlar. Ama onlara veri gibi görünen bugünkü "eşitlik ve rahatlık", yukarıda değindiğim, asıl sancıyı çeken ilk ve öncü kuşakların mirasıdır büyük ölçüde ve şüphesiz gündemde daha birçok sorun da vardır.

Böylece feminizm de, gündelik hayatın politik önem ve anlamını zihinlerde pekiştiren bir hareket, bir pratik oldu.

O halde gündelik hayat konusunun kapsamını şimdi şöyle özetleyebiliriz. Siyasi yapısında belirli bir istikrar kurmuş ve özünde burjuva-demokratik bir rejimin getirdiği politik rahatlığı dengeli bir ekonomi ile birlikte sürdürebilen toplumlarda, sosyalistler, gündelik hayatı, bireylerin toplumsal kaygılardan asude, özel hayatlarını yaşadığı alan olarak değil, tersine, makro düzeydeki bütün olayların sonuçlarının günden güne yaşandığı alan olarak görmelidirler. Dolayısıyla bu alan politizasyona açıktır ve hattâ gelişkin kapitalist işbölümünün yerleştiği bir toplumsal formasyonda kitleleri yeniden politikleştirmenin başlıca alanlarından biri olabilir. Yalnız burada bence önemli bir nokta var: gündelik hayatı, içerdiği politikayı ortaya çıkararak politikleştirme eylemi, bu alanın özerkliğini ve özelliğini gözden kaçırmamayı gerektirir. Başka bir söyleyişle, "Sosyalizm ve Dil" bölümünde değineceğim tipte bir söylemden kaçınmak gerekir. Çok genel bir nitelemeyle, sorun, makro düzey için üretilmiş sloganlarla donanıp, bir yolunu bularak insanın özel hayatına sızmak ve bu sloganları orada haykırmak değil, özel günlük hayat içinde somut insanlarla iletişim kuracak dili bulmak, bu iletişim yoluyla mümkünse -ve zamanında- makroya doğru uzanmaktır. Günlük hayatın bütün politizasyon potansiyeline rağmen gene de politika dışında kalması gereken kerteleri vardır ki, bunlara kesin saygı göstermek gerekir. Bunun tersi, tutum, hele iktidar-sonrasında ve başarılı olursa, politik söylemin totaliter-

leştirilmesi olur ki, bu da düşünülebilecek en büyük felâketlerden biridir.

Feminizmin 1968 sonrasında yapmaya çalıştığı bence sosyalizm için de geçerlidir (zaten feminizmin alanıyla sosyalizminki arasında, dikkat odağındaki kayma dışında fazla bir farklılık görmüyorum-feminizmin haklı taleplerini gerçekleştirmekten kaçınan sosyalizm gerçek bir sosyalizm olamaz.) Çünkü sosyalizmin de sınanacağı son yer günlük hayattır. Özellikle iktidara gelmiş bir sosyalizmin başarılı olup olmadığının nihaî ölçüsünü günlük hayatta buluruz. Kâğıt üstünde yer aldığı kadarıyla mülkiyette toplumsallaştırma, gelirde hakça bölüşüm, toplumsal hizmet artışı vb. şüphesiz önemlidir, ama hayatın gerçek dokusu hakkında edinebileceğimiz bilginin ancak bir kısmını verir ve bu bilgide çarpıtma ihtimali de her zaman fazladır. Günlük hayatın gözlemi ise daha dolaysız bilgiler verir. Taşkent'te bir hastane kapısında bekleyen yaşlı kadın orada bulunan başka ziyaret isteklilerine "içeri bırakmazlar, kapıdaki adamın cebini göreceksin," diyorsa, bu kendi başına dehşetengiz bir sergileme olmayabilir, ama bir gösterge, bir "endikasyon"dur ve benzer örneklerle biraraya gelmeye başladığında önemli bir bilgiye de dönüşür.

İktidar öncesinde de gündelik hayat önemlidir ("şimdi değilse, ne zaman?"). Çünkü sosyalizm son analizde insan ilişkilerinin dönüşmesini (eşitliğe, özgürlüğe doğru) ön-gerektirir ve bu dönüşümün başlama ve bitme zamanı yoktur. İktidar bu bağlamda şüphesiz önemlidir, ama bu birçok bakımlardan niteliksel den çok niceliksel bir önemdir (daha köklü ve uzun vadeli dönüşümlerin politikalarını yürürlüğe koymak imkânı verdiği için; ancak şüphesiz bunlar da sonraki niteliksel dönüşümlere önayak olacaktır). Sosyalizm bir **hayat tarzı** ise, sosyalizme giden süreç, toplumsal ilişkilerin yeniden-üretiminde bir dönüşüm anlamına gelir. Kapitalist sistemin mantığı içinde, ekonomik, politik ve ideolojik düzeylerde kapitalizmin ilişkileri yeniden-üretilir. Demek ki sorun, bu yeniden-üretim mekanizmasına sosyalist hayat tarzının ögelerini sokarak mekanizmada içsel bir değişimi başlatmaktır. İşte bir zamanı, başı ve sonu olamayacak şey budur. Devrim dediğimiz de, toplumsal kertelerin öncelikle bir ta-

nesinde, siyaset düzeyinde iktidarı -bu kadar somut bir kurumu- ele geçirme anı değil, toplumsal ilişkilerin yeniden-üretiminin sosyalizme doğru dümen kırdığı anı anlatan bir kavramdır. Burada şüphesiz iktidar olmak çok önemli bir rol oynamaya adaydır (her yerde ve her zaman), ama sosyalist **devrim**'i iktidarla özdeşlemekten sakınmak gerekir.

Sosyalist bir örgüt, toplumsal ilişkilerin sosyalistçe kurulacağı ilk ve dolaysız alandır. Ama örgütün **dışadönük** başarısı, kendi yaşama ilkelerini kendi dışına da yayma derecesine göre ölçülür: ne kadar insanı kendi ilkelerinin doğruluğuna ve **istenilirliğine** ikna ediyor, ama aynı zamanda, bu ölçekte ikna olmamış insanların hayatlarını da ne kadar etkiliyor vb.? Bu çalışma tarzının en önemli bir yanı da, kendi başarısıyla orantılı olarak, iktidar sonrasının bazı kaçınılmaz şoklarını hafifletecek olmasıdır.

Kültürel yeniden-üretim(*)

Türkiye'de yıllardan beri kültür karışıklığının tartışması yapıldı. Bu tartışmalar içinde "Sağ Batıcılık", "Sol Batıcılık", "Sağ Doğuculuk", "Sol Doğuculuk" diyebileceğimiz çeşitli tutumlar başgösterdi. Ancak bu gibi nitelemelerin ihtiyatlı kullanılması gerekir, çünkü beliren tavırların sağ/sol oldukları da, Batılı/Doğulu oldukları da şüphe götürür. 60'lara kadar bu tartışma genel olarak Kemalistler ve muhafazakârlar arasında sürüyordu. 60'lardan sonra solun tartışmaya katılması "kültür emperyalizmi" gibi birtakım yeni, ama tanımı belirsiz kavramlar getirdi. Sorun gene de çözülmüş, hatta aşılmış olmadı.

Büyük soyutlamalar, genel kavramlar çerçevesinde ve "makro" düzeyde yürütülegelen bu tartışma, "günlük hayat" kavramının daha yakın plandan incelenmesiyle yeni bir boyut kazanabilir ve somuta doğru bir adım yaklaşabilir. Burada gene bir hayli genel bir biçimde ele alınan "günlük hayat" üslubunun özellikle son dönemde büründüğü kılıkların (burada "arabesk" adı verilen tarzın büyük bir ağırlığı var) şimdiye kadar denenmemiş bir açıklamasını önerebiliriz: Ancak yeni denilen bu açıkla-

(*) 1983-84 arasında yayımlanan **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** için yazdığım "Günlük Hayat" maddesini de bu kitaba alıyorum. Bu yazının kapsamı bazı bakımlardan kitaba çok uygun olmadığı için sadece bazı parçalarını seçtim. Özellikle iki nokta bu kitaptaki tartışma açısından önemliydi: birincisi, Türkiye'nin ezeli doğu-batı sorunsalına, bunun getirdiği kültürel düalizme ve düalizmin zaman içinde özgün bir tekil üretime dönüşmesine ilişkin yanı. Bu, gene bu kitaba alma gereğini duyduğum, 1975 tarihli (**Birlik**'de yayımlanan) "Doğu/Batı Sorunsalı" adlı yazıyla birbirini tamamlayan yanı oluyor. İkincisi ise daha sonraki yazıda ortaya attığım ve yazının son bölümünde yer alan "paradigmatik/sentagmatik" açıklama tarzı. Bu yaklaşımın, kültürel analizde verimli sonuçlar verebileceğine inancımı koruyorum.

ma tarzı, şu aşamada çok iddialı olamaz. En fazla, bilinen bir olayı yeni terimler içinde görmeyi önerebilir: bundan sonra, böyle bir analiz yöntemi geçerli ise, bunun geliştirilmesi ve pratiğe yönelik bir özellik edinmesi düşünülebilir. Bunun için yöntemin tikeli ve geneli açıklarken ilkelerini değiştirmemesi gerekir.

Yapısalcı analiz yönteminin temel varsayımları, sözkonusu geçici çerçevede, bizim olaya bakışımızın bir sistem başlangıcını sağlayabilir. Bilindiği gibi başta Lévi-Strauss olmak üzere yapısalcılar ve onlardan esinlenen başka toplumbilimciler, toplum hayatını çok sayıda "anlamlandırıcı (signifying) pratikler" olarak görüyor ve temelde dilsel kullanıma dayanan bir yöntemle çalışıyorlar. Biz de şimdilik bu yöntemin "paradigma" ve "sentegma" kavramlarını olduğu gibi benimseyerek önümüzdeki soruna bu çerçevede bakmaya çalışalım. İlkin, yukarıdaki kavramların kısa bir açıklama ve örneklendirilmesini yapalım.

Dili anlamlı biçimde kullanan, yani cümleler kurarak konuşan (veya yazan) bir insan, belirli kelime grupları arasında tikel kelimeleri seçer ve verili dilin verili kurallarına uygun olarak bunlardan cümleler, dolayısıyla "anlamlar" üretir. "Ben şarap severim" gibi bir cümleyi düşünelim. "Ben" "özne" olarak tanıdığımız kelime grubundan alınmıştır. "Şarap" nesneleri belirten kelimelerden, "severim" ise fiiller arasından seçilmiştir. Konuşan bir kişi bir başka anlam üretmek için özne olarak "sen" kelimesini gerekli görmüş olabilirdi. O zaman fiilde de bir değişiklik yaparak "sen şarap seversin" diyecekti; çünkü dilsel kullanımda ögeler belirli kurallar içinde birbirini belirler. Cümle biraz daha özgülleştirilip "Ben kırmızı şarap severim" biçimine sokulduğunda "nitelik" belirten kelimeler grubundan bir kelime seçilmiş demektir. "Kırmızı" gibi "beyaz" veya "roze", hattâ, Türkçenin alışkanlıkları içinde "siyah" ve "pembe" ögelerini seçip kullanmış olsak, nesnel gerçekliğe göre anlamlı bir şey söylemiş oluruz. Ama "Ben mavi şarap severim" gibi bir cümle, gramer kuralları çerçevesinde doğru olsa da, kendine özel bir anlam kazandıracak bir bağlam içinde telaffuz edilmemişse, nesnel gerçeklik bakımından anlamlı bir söz değildir.

Şimdi dil haznesinde var olan, yukarıda birkaç örneği verilen kelime öbeklerine "paradigma" adını veriyoruz. Değişik para-

digma ögelerini birbirine eklemleyerek inşa ettiğimiz tekil söz birimine de "sentegma" diyoruz. Yapısalcılık ve onunla komşuluğu reddetmeyen toplumsal bilim akımları, öncelikle dilde kendini belli eden bu anlamlandırma tarzını hayatın başka alanlarına da uzatıyorlar. Sözgelişi yemek yeme: Lévi-Strauss'un anlattığı gibi, lokantaya giden biri listeye baktığında, "çorbalar", "ızgaralar", "tatlılar" gibi kümelerde yemeğin "paradigmalarını" görmüş olur: bu paradigmalardan sözgelişi "domates çorbası", "turnedo" ve "mereng"i seçen, yanında da falan tip Burgonya şarabını ısmarlayan bu kişi de yemek kurallarını bilinçdışı şekilde yerine getirmektedir. Örneğin balığa uygun sayılan bir "beyaz şarap" ısmarlarsa, ya da "bana bir domates, bir de mantar çorbası getirin" dese, bu kuralları bozmuş ve saçma bir sentegma kurmuş olurdu. Dili kullanırken "Ben sen gider" gibi pek anlamlı olmayan bir söz söylemeye benzerdi böyle bir yemek ısmarlama.

Aynı şekilde insan giyiminin de paradigma ve sentegmaları vardır. Üstümüze smokin ceketi, altımıza yazlık şort giyip boynumuza da fular bağlarsak giyim kuralları içinde adamakıllı anlamsız bir sentegma kurmuş olurduk. Dildeki ögelerin birbirini belirlemesi gibi, giyimde de bir öge öbürüyle gider ya da "ona gitmez". Bu ögeleri "zevkli" biçimde yanyana getirmeden önceki, daha asli bir uyum sağlama aşamasıdır. (Örnekler yeterli sayılır: aynı analiz biçiminin başka alanlarda kullanım biçimlerine geçmemize gerek yok).

Bu yaklaşımı ilk ve en net biçimde formülleştiren Lévi-Strauss'un bu bağlamda ilginç görülen özelliği, bir yandan bir antropolog olarak "tarih-dışı" kalmış toplulukları incelemesi, bir yandan da çok özel bir tarih yaşamış ve bugün o tarihin ürünü olarak varolan Batı toplumlarının temel kategorilerine ilişkin öncülerle bir teori kurmasıdır. Örneğin, hayatın çeşitli alanlarında "paradigma" ve "sentegma" ilişkilerine Türkiye bağlamından baktığımızda karşımıza oldukça değişik bir manzara çıkıyor: Turnedonun yanında kırmızı şarap içmenin uygun bir sentegma olduğunu, lahmacunla viski içilebilen bir ortamda nasıl söyleyebiliriz? Çünkü Lévi-Strauss'un Batı toplumlarına bakarak kurduğu paradigmatik öbek aslında tarihi olarak bir kültürel bağlam

içinde oluşmuşlardır. Bunun bilinçdışı bilgisi, kuralların bilinçdışı biçimde yerine getirilişi, tarihi bir kültürel bağlamın belirleyiciliğinde mümkün ve anlamlıdır. Batı toplumlarının bugünkü dünyada, dünyanın geri kalan toplumları üstündeki hegemonik ilişkisi, birincilerin yaşama tarzını çeşitli biçimlerde ikincilerin yaşama tarzına dayatmış bulunuyor. Başka bir söyleyişle, bu ikinci toplumlarda öbeğinde tarih ne Batı'daki anlamıyla saf bir tarih, ne de Amazon ormanlarındaki yerli toplulukların anlamında saf ve tarihten bağışıktır. Bu iki farklı örneğe karşılık, zorlanmış ve burkulmuş bir tarihtir.

Bundan önceki bölümde anlatılan üslup, kültür vb. ikileşmesinin toplumun çeşitli düzeylerinde gizli, yarı-gizli ve açık olarak yaşanmasının sonuçları, öncelikle kültürün paradigmatik ögelerinde sistemdışı bir çoğalma getirmiştir. Buna bağlı, bununla eşanlı olarak, bireylerin veya toplumsal grupların çeşitli alanlarda kurdukları sentegmalar, belli bir "klasik" kültür bağlamından bakıldığında anlaşılamayacak karışıklıklarla doludur. Sözgelişi "cin" İngiltere'de doğmuş bir içkidir. Başlangıçta ucuz, fazla alkollü ve saf, oldukça zararlı bir içki olarak sefil bir işçi sınıfı arasında yaygınlaştı. Zamanla, inceltilip bugünkü düzeyine geldi. İngiliz (ve genel olarak "Batı") toplumunun "yeme-içme" alışkanlıkları çerçevesinde, yemeksiz ve çoğu kez yemek-öncesi kullanılan bir içki oldu, kokteyllere girdi, sodayla, vermutla, tonikle karıştırılma biçimleri oluştu. Bu da çeşitli tarihi rastlantılara bağlı bir gelişme biçimidir sonuçta. Ama bu tarih İngiltere'nin (Batı'nın) tarihi olduğu için bugün durulan noktada, orta yerde "doğal" görünen bir gelişme seyri vardır.

Son zamanlarda Türkiye'de "cintonik" yaygınlaştı. Türkiye için klasik sayılabilecek rakı sofrası ögeleri ve sistemi içinde mezeler, sıcak mezeler, sıcak yemekler (ızgaralar) akışı içinde, rakı ile cin-toniğin yer değiştirmesine sık sık raslanır oldu. Son dönem günlük hayatımızın pek çok alanında olduğu gibi böyle bir kullanım ne Batı'ya ne de bizim geleneğimize özgü. Olayın bir başka hoş boyutu, daha önceki "cin ısmarlama" alışkanlıklarının devamı olarak, şimdi rakı sofrasına intikal eden "cintoniğin" dubleler halinde ısmarlanması (bütün bu kuralsızlık ortamında bu gibi olgulardan "birtakım yeni kurallar" olarak de-

ğil, sadece "raslanan durumlar" olarak söz edebiliyoruz). Oysa rakı ve su gibi garsona "Bir büyük cin, birkaç şişe de tonik" de denmesi mümkün, hattâ mantıken daha pratik. Gene de paradigma kalıntısı bazı ögelerin hâlâ birtakım bilinçdışına kazınmış kurallar olarak yaşandığı görülüyor. Ama şu örnekte de ortaya çıkan paradigmatik ögeler olsun, bunlarla kurulan sentegmalar olsun, tamamı belli herhangi bir kültürel bağlamın kurallarıyla bağdaşmıyor.

Demek ki, bütün bu genel olaya günlük hayat pratikleri düzeyinde baktığımızda, eğer açıklamamızı yapısalcılıktan edinilmiş terimlerle yapmayı geçerli görüyorsak, Türkiye'de bir anlamda tarihi belirleyiciliği ve iç sistematiği olmayan paradigmatik öbekler oluşmuştur (daha doğrusu bir başka tarih'in içsel mantığına göre oluşmuş paradigmatik öbekler); ve bunlarla, bilinen dünya örneklerine pek benzemeyen çeşit çeşit sentegmalar kurulmaktadır (müzikten mimariye, yiyecekten giyeceğe, hatta ideolojiden politik pratiğe kadar). Bu durumda artık geçmişteki anlamıyla bir "ikileşme"den söz etmek pek mümkün görünmüyor. Belki bu anlamıyla bize göründüğünden daha eski bir dönemden beri geçerliliğini kaybetmişti, ama bizler olaya "Doğu/Batı" sorunsalı içinde, tanımları belli iki kutup çerçevesinde bakmaya alışık olduğumuz için, bu terimleri gereğinden uzun bir zamandır kullanmaya alıştık. Oysa hiç değilse belirli bir süreden beri ve özellikle günlük hayatta, bu ögelerin değişik "birlikte kullanımları" sözkonusu; belirleyici olan da bu birlikte kullanım.

Son dönemin gittikçe yaygınlaşan terimi "arabesk" kavramı altında toplanan fenomenler dizisi kolaylıkla bu çerçevede ele alınabilir. İlkin, terimin icat olunduğu alan olan müziğe bakalım: Bu müzik, birçok özelliğiyle geleneksel Türk müziğine bağlı olduğu halde, aslında ondan bir kopuştur. "Arabesk" adı bunun daha Doğulu bir tepki olduğunu ima ediyor; ama bu müzik türü içinde Batı'dan alınan ögeler çok daha önemli ve belirleyici. Bugün "arabesk" artık yalnız bir müzik türünden çok daha geniş bir yaşama üslubunu anlatan bir terim oldu ve bu, olgulara uygun bir durum. Aynı yargı bu daha geniş bağlamda da verilebilir, denilebilir ki, bugün Türkiye toplumu Batılı ögelere alışmıştır, ama onlara kendi görenekleri içinde yaklaşmakta, onları kendi

mantığına göre benimsemektedir.

Gelgelelim, yukarıda ileri sürülen "birlikte kullanma"nın şimdiki sınırı çok da doyurucu görünmüyor. Aslında "sentez" kavramı hiç değilse henüz geçerli görülmediği için "birlikte kullanma" deyimini tercih ediyoruz. Buradan bir senteze varılabilir mi?

İlkin şu söylenebilir: Yeni bir sentez kurulmamış olsa da, yeni bir dinamik başlamıştır. Toplum, kendini yüzyüze bildiği ögelerden (Doğulu ve Batılı ögeler) üretken bir faaliyete girişmiştir. Bu üretkenlikte, bu aşamada bir sentez değil bir "eklektizm" çıkıyor olabilir: ama böyle olması, senteze hiçbir zaman varılmayacağını göstermez. Ayrıca, ögelerin kullanımında, eklemlenmesinde bir başka üslup kurulabilirse, içinden seçme yapılacak malzeme öncekine oranla çok daha zenginleşebilir. Bu da gelecek için bir avantaj sayılabilir.

Batılılaşmanın ilk evrelerinde öncülük edenler daha çok uzlaşmacı bir tutumdaydılar. Kendileri de belli bir uygarlığın oldukça incelmiş ürünleri oldukları ölçüde neyi neyle uzlaştıracaklarına, gündelik kültür düzeyinde akla yakın kararlar verebiliyorlardı. Daha sonra Batılılaşma radikalleşti. Bu dönemlerde ise, kararı verenler kendi geleneklerine karşı katı tavır alırken, benimsedikleri değerleri kendilerine daha köklü hale getirebildiler. Ancak, değişen sosyo-ekonomik koşullarda bu "Batılılaşmış" aydınlar, değerlerini yaygınlaştıramadıkları gibi kendileri de "partiyi kazanamadılar"; Türkiye'nin gerçek yönetici sınıfları onların kültürüne özenir görünse de aslında bu kültürden yoksundu, temelde buna inanmıyordu da.

Öte yandan politik hayat sürekli kıyıcı çatışmalarla geçtiği, dönemsel darbeler sonucu süreklilik kurulmadığı için, eski ya da yeni kültürel oluşumların evrim mekanizmaları oluşamadı; kırılmalar ve yeniden-biçimlenmeler evrimin yerini aldı.

Bu süreçlerin sonunda, Türkiye'nin "kültürel elitleri" toplum hayatında gerçekten belirleyici olamadılar, marjinal kaldılar. Bu, bir bakıma, Batı'da aristokrasinin vardığı sona benzetilebilir. Ama Batı'da aristokrasi sınıf olarak tükenirken, kültürünün kalıcı olabilecek ögelerini kendini izleyen sınıflara devredebilmişti. Türkiye'nin "kültürel elitleri" için böyle bir şey sözkonusu olamadı. Konakların, yalıların sahiplerinin marjinalleşirken sattığı

eşyaları bugün antikacılardan alan yeni zenginler ("bitpazarı"nın "antikacılar çarşısı"na dönüşmesi de çok yakın tarihe özgü bir olay), bu eşyalarla birlikte o kültürü mülk edinemediler ya da edinmediler.

Ekonomik güce erişenlerin kültürel formasyonu çok değişikti. Politik yönetici kastların benimsemiş olduğu ideoloji gerçek anlamda kültüre kapalı, hattâ ona karşıydı. Zamanla, Cumhuriyetin kuruluşunda egemen olmuş, Jakoben rasyonalizmi ve ilericiliği de, aynı ideolojinin sahipliğini üstlenenler tarafından reddedildi. Batı'ya özlem duyan radikalizm, Batı'dan kuşkulanan bir muhafazakârlığa dönüştü. Bugünün Türkiyesi'nin gündeminde zora dayanan ya da eğitime dayandırılacak olan bir muhafazakâr üstyapının nasıl gerçekleştirileceği sorusu tartışılıyor: Ekonomik çıkar dürtüsüyle davranan, muhafazakâr, itaatkâr insan nasıl yaratılır, uzun vadede nasıl yeniden üretilir?

Tabandaki kültür karmaşasına analitik bir açıklama yöntemi bulabilmek için yapısalcılığın "paradigma/sentegma" kavramlarına başvurmuştuk. Yapısalcı düşünce bu kavramları dilbilimden almıştır. Varolan kültür ve sorununa gelecek boyutunda bakmak için, bir başka dilbilim teorisine bakmak mümkün görünüyor. Bu, yapısalcılığın son analizde içine girdiği "statik" görüşten önemli ölçüde ayrılan, Chomsky'nin "dönüşümsel dilbilgisi" teorisi.

Yapısalcılar (ve bütün bilimsel dilbilimciler) gibi Chomsky de dil kullanımının, "langue-parole" (dil ve söz) ayrımında anlatılana benzer kurallar içinde gerçekleştirildiğini söyler. Ancak Chomsky'ye göre bu kullanım kurallı ve belirlenmiş olduğu kadar üretken bir etkinliktir. Her konuşma zincirini üreten birey benzeri olmayan bir söz söylemiş ve insanlığın anlam haznesine yeni bir katkıda bulunmuştur. Böylece, yapısalcılıkta edilgenleşen insan, Chomsky'nin teorisinde üretken ve etkindir.

Batı'nın tarihinin sonuçlarını, kendi tarihlerinin çeşitli aşamalarında değişen dozlarda şoklar halinde yaşayan üçüncü dünya ülkeleri, tarihlerinin dinamiğini denetleyemez duruma geldiler. Ama bu yalpalamaların sonucunda, zorlayıcı biçimlerle de olsa, hayatlarına yeni ögeler katılmış oldu. Bunun kâğıt üstünde görülen bir uzun vadeli sonucu şu olabilir: Yukarıda gördüğümüz

gibi paradigmaları tutarsızlaşarak şişkinleşmiş toplumlar, burada belirli ayıklamalara giderek, daha zengin paradigmatik öbeklerden, farklı sentegmatik diziler kurabilirler. Bu soyut sözü görece somut bir örneğe indirgemeye çalışalım: Türkiye gibi çocuk sevgisinin yaygın olduğu bir ülkede evrensel ilkelerin de uygulanması, daha iyi eğitilmiş, disiplinli bir çocuk sevgisinin oluşmasına katkıda bulunabilir. Yerli hoşgörü ile Batılı demokratik pedagojiden, duyguda ve düşüncede daha zengin bir karışım çıkabilir.

Ancak, bu olumlu gelişme için, kültürel hayatı doğrudan doğruya etkileyen ideolojik ve zora dayalı baskılardan kurtulmak zorunludur. Bu da, Türkiye toplumunu oluşturan bireylerin, gelişmelerini kısıtlayan güçleri görüp tanımaları, kendilerini de eleştirebilmeleri ve aşmaları ile mümkün olabilecek bir şeydir. Bu çağdan sonra, demokratik olmayan bir kültüre "kültür" diyebilmek imkânsızdır.

Sosyalizmin dili

Bir kitapta bol miktarda bulunan gayrı ortodoks önermelerden bir yenisinin sırası geliyor: sosyalizm, popüler olmaktan korkmamalıdır. Ama bu önerme üstünden ilerleyebilmek için önce bazı semantik ayrımlara girmek gerekiyor.

"Popüler"i, "popülist"ten ayırma gereğini duyuyorum. Şöyle ki, popülizm hemen hemen her zaman "elitizm"in öbür yüzüdür. Çağımızın birçok toplumunda, ekonomik ve/veya politik elitlerin arasından, popülist bir bakış açısını benimseyen bireyler de çıkıyor. Bu toplumlarda kitleler, yani işçiler ya da köylüler, veya etnik, dinî gruplar v.b. bir tür örgütlenmeyi kurumsallaştıramamışlarsa, bir popülist seçkinin onlara önderlik rolüne çıkması kolaylaşıyor: Arjantin'de Peron örneğinde olduğu gibi kimi zaman bir hayli önemli gelişmelere, sonuçlara da yol açabiliyor bu durum. Her politik olay gibi, içerdiği çelişkilerin toplamıyla birlikte değerlendirilmesi gereken bir karmaşa çıkıyor ortaya. Bunu şematize ederek özetlersek sözkonusu kitlelere bir dinamizm getirmesi, işin bir yanı; ama aynı zamanda onların üzerinde bir çeşit vesayet kuruyor ve değindiğim kurumsallaşmayı engelliyor; kitle hareketinin gerçekten kendi geliştirebileceği bir çizgiyi de engelleyerek ya da yönünden saptırarak. Popülizmin kötülüğü, en kısa özetiyle, klasik "kurtarıcı" ve "kurtarılan" ayrımını durmadan yeniden-üretmesi. Bu bakımdan, bilinçaltı düzeyde (çünkü popülist önderler kendi bilinçlerinde olayı genellikle böyle yaşamazlar), elit kitleleri kendi kendilerini kurtarmaktan alıkoymaya popülizm yaparak çalışır diyebiliriz.

Popülizmin Türkiye'de de kendine göre bir tarihi vardır. Halk Fırkasının altı okundan birini oluşturan "Halkçılık" bu tarihin parçalarından bir tanesidir. Halk Fırkası halkçılığı yukarıda anlattığım popülizme ancak kısmen benzer. Elit ve yukarıdan aşa-

ğıya yanı fazlasıyla ağır bastığı için, aslında bir Peron örneği kadar da halkçı olmamıştır. Dolayısıyla sonuçta Türkiye popülizminin sağdan gelen temsilcileri, sözgelişi Adnan Menderes pratikte çok daha başarılı olmuştur. Ondan önce ve ondan sonra da, sağın popülizmi toplumda daha fazla etki yaratmıştır. Buna karşılık, Türkiye'de yaşayan insanların büyük çoğunluğunu evvelemirde ve mutlaka değiştirilmesi ("adam etme" anlamında) gerekli yaratıklar olarak gören Jön Türk/ittihatçı/Halk Partili çizgisinin "halkçılığı", halk tarafından -anlaşılır nedenlerle- pek hoş karşılanmamıştır.

Bu çizgi ancak İnönü faktörü kenara çekilip parti iktidarı Bülent Ecevit'e devrolduğunda popülist denebilecek bir çizgiye oturdu. İnönü'nün "ortanın solundayız" demesiyle başlayan değişim, Cumhuriyet Halk Partisi gibi bir tarihe sahip bir partiyi batılı anlamda "sosyal-demokrat" bir alana kolay kolay çekemezdi. Dolayısıyla, herkesin kendini ne sandığı ve hangi terimlerle tanımladığı bir yana, bu parti için tarihî olarak gerçekleşebilecek şey gerçekleşti: yani, CHP sosyal-demokrat değil ama Peron'vari bir anlamda popülist bir parti oldu (tabiî o da kısmen). Bütün eksikliklerine rağmen, tarihimizde sol-popülizmin en başarılı örneği de yetmişlerin CHP'sidir.

Burada bir parantez niteliğinde bir paragrafla soruna ilişkin bir konuya kısaca değinmek istiyorum. Türkiye'de popülist-politik bir söylemin en tutarlı sözcüleri arasında, halktan gelip de belirli öğrenim kurumlarından yetişmiş olanlar oldukça yaygındır. Bu kesim, bir tür "halk" ağzıyla konuşmakta oldukça mahirdir. Ancak, aslında bir hayli de yapay olan bu dili konuşurken, sanki halkın kendisinden ayrılmış ve elitist-popülist kesimin safına geçmişlerdir (bu süreç de tam gerçekleşmediği için, sonuç, bir tür "entelektüel astsubaylık" görüntüsü yaratır). Dolayısıyla bu popülist söylem, en azından birileri için, beklendiğinin tersine, bir "sınıf atlama" aracı işlevi görmektedir.

"Sosyalizm popüler olmaktan korkmamalıdır," derken, "popüler"likle bunları ya da bu gibi kökenlerden türeyecek benzerlerini kastetmiyorum. Aslında bundan ciddi bir şekilde korkmak gerekiyor. Türkiye'de varolduğu kadarıyla sol-popülizm, bayağı yapay bir dil üretmiştir. TRT'nin "Ee, Ali Dayı, KDV fişini aldın

mı? / Eh, aldık kızanım..." yollu eğitici program dilinin çok uzağında değildir bu. Sağ-popülizm bu bakımdan daha başarılıdır, çünkü solun taklit etmeye çalıştığı dili o zaten anadili olarak çocukken öğrenmiştir. Ayrıca bu dilin "bayağı"lığından hiçbir utancı yoktur. Sözgelişi, başbakanlıkta yıllar geçirmiş Süleyman Demirel'in Ispartalı ağzıyla alay etmek ("bu ağızla konuşan adam nasıl başbakan olur!?") Türkiye'nin bir tür sol basınının işidir. Bu "alay etme", halktan çıkmış bir insanın burjuvazi hesabına iş yaparken geleneksel popülizmden yararlanmasının teşhiri olarak da çıkmadı ortaya. Komikleşmiş bir elitizm konumundan, o ağzı veya benzerlerini konuşan milyonlarca insanı aşağılamak pahasına yapıldı -bu ülkede başbakan olacak herkes dilini Galatasaray ve Mülkiye eğitimiyle düzeltmek zorundaymış gibi- ve örneğin İngiliz Labour Party'den pek çok ileri gelenin şiveli konuşmaktan kıvanç duyduğunu bilmeden.

Ama sosyalizmin **dilinden** söz ederken, bunu **şive** ile sınırlayacak değiliz elbette. İlkin bir içerikten ve bu içeriğin kitlelere iletilmesinin **en genel** biçimlerinden söz ediyoruz. Bu içerik aslında **popüler-demokratik** bir içeriktir.

Sosyalizme özgü hedefler vardır: üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılması ve toplumsal mülkiyet gibi bir gerçekliğin yaratılması (bu "devletçilik" değil); Burjuva rejimlerinde hukuki-politik düzeyde sınırlı tutulan eşitliğin ekonomik olarak da fiilî bir gerçeklik haline getirilmesi ve böylece eksik kalan eşitlik ilkesinin daha ileri derecelerde somutlaştırılması; insan özgürlüğünü kısıtlayan toplumsal hiyerarşi kurumlarının zaman içinde eritilmesi, toplum hayatını düzenleyen bütün mekanizmaların toplum üstünde duran bir kurumdan alınarak toplumun kendine yedirilmesi v.b. Ne var ki bu hedefler bugünden yarına gerçekleşecek şeyler değildir.

Öte yandan sosyalizm, dünyanın birçok yerinde, yalnız sosyalizme özgü olmayan, ama büyük insan toplulukları için son derece önemli olan birtakım sorunların çözümü konusunda da sorumluluk üstlenmek durumundadır. Bu, ülkeden ülkeye değişecek bir olaydır. Çok yoksul bir ülkede sosyalist bir iktidar herkese ayakkabı giydirmek sorunuyla karşılaşabilir — oysa bu, daha gelişmiş ülkelerde kapitalizmin rahatça çözdüğü bir şey-

dir. Ama zenginleşmiş kapitalizm de, maddi sorunlara görece rahat çözümler bulurken, insanın insanlığıyla ilgili sorunların çözümünde bir noktadan sonra çaresizdir. Gerçi bunun da dereceleri vardır; açıkça söylemek gerekiyor: Burjuva demokrasisi, eşitliği hukukî eşitlikle sınırlarken, özgürlüğe, şimdiye kadar bildiğimiz toplum biçimleri arasında en fazla imkânı sağlıyor. Ama bu saptamayı da, "şimdiye kadar bildiğimiz" gibi bir ihtiyat kaydıyla dengelemek durumundayız. Gerçekten sosyalist tarzda örgütlenmiş bir toplumun şimdiye kadar bilinen özgürlükten daha fazlasını sağlayabileceğine inanıyorum; ya da öbür türlü söylersek, çok geniş boyutlu özgürlüklere, sosyalizmle geçilebileceğine inanıyorum. Çünkü özgürlük son analizde düşünceden türeyen bir şeydir ve ancak sosyalizm mümkün olabilecek en çok sayıda insanın iyi ve düzgün düşünebilmesi için gerekli toplumsal donanımı sağlayabilir.

Ama fiilî durumda henüz bu hedeflerin çok uzağındayız. Ve dünyada varolan çeşitli toplumların çeşitli sorunlarının hepsi kapitalizmle özdeş değil. Şöyle ki, kapitalizmden önce varolan, kapitalizmle eklemlenerek yaşamaya devam eden birçok sorun var dünya ülkelerinde. Sosyalizm, kapitalizmin karşıtı ve onun yerine geçecek sistem olarak kendini ortaya koyarken, bu tür sorunlarla da yüzyüze gelmek ve onlara, onlardan zarar görerek yaşayan kitleler için çözümler üretmek zorunda. Her toplumun kendi özgül tarihine göre bu sorunların niteliği değişebilir: Kimi yerde pre-kapitalist büyük çaplı toprak ağalığı sözkonusu olabilir; kimi yerde, burjuva demokrasisi çerçevesinde bile olması gereken haklarından yoksun etnik veya dinî toplulukların sorunları olabilir; bildiğim kadar her yerde, kadınların sorunları var. Listeyi uzatabiliriz. Sözün kısası, sosyalizmin bu gibi sorunlara insanca çözümler üretmesi zorunludur.

Bu durum kendiliğinden "popüler-demokratik" bir dili gerektiriyor. Şimdiye kadar dünyada sosyalizmin katıksız talepleriyle konuşarak başarılı olan bir sosyalist hareket görülmedi. Başarılı olanlar, demokrasiye, insan eşitliğine v.b. ilişkin en geniş talepleri sosyalist bir platformda dile getirenler oldu. Kendi pratiğimizde de bunun örnekleri vardır. Türkiye İşçi Partisi yaklaşık 1963-69 arasında devasa bir işlevi yerine getirmişti ve bunu yu-

karıda anlattığım çerçevede gerçekleştirmişti. Bir kere partinin yapısı ilginçti. Kurucu olan sendikacılar o dönemde ciddi bir anlamda sosyalist dünya görüşüne varmamışlardı ve sorunları temelde sendikal özgürlüklerin, sendikal etkinliğin genişlemesiydi. "Sosyalist işçi" partide parmakla gösterilecek kadar azdı; buna karşılık Marksist aydınlar (hattâ bunların çoğuna da Marksist olma çabasına yeni girişmiş gençler demek daha doğru olur) önemli bir işlev görüyordu. Onların yanına, daha genel anlamda "sol" aydınlar da eklenebilir (nitekim, daha sonra parti zayıflayınca bunlar başka yönlere doğru dağıldılar). Ayrıca, kendi özgül sorunlarına ancak burada çözüm bulunabileceğine inanmış doğulu aydınlar ve siyasî önderler de önemli bir öbek oluşturuyordu. Partinin iyi kötü bir programı vardı ve program çerçevesinde bütün bu farklı kökenli sorunlar aynı -ve adı sosyalist olan- bir platformda dile gelebiliyordu. Sonraki birkaç yıl içinde öne çıkan Dev-Genç de temelde buna benzer bir seyir izledi ve o da başarılı oldu. Dolayısıyla bu söylediğim Türkiye için bilinmedik, yepyeni bir şey değil. Ancak bugün artık çok farklı koşullardayız ve o zamanların büyük ölçüde spontane bir gidişle ve sezgisel olarak gerçekleştirilen atılımlarını şimdi daha bilinçli ve örgütlü bir temele oturtmak gerekiyor.

"Popüler-demokratik" söylem konusuna geldiğimizde, Marksizmin dilsel kullanımında tarih boyunca oluşmuş bir bozukluğa değinmek gerekiyor. Bu bozukluk, kullanılan bütün kavramların önceden belirlenmiş, verili sayılabilecek bir anlam ve içerikle yüklü olmasından ileri geliyor. Bunda da, önceki bölümlerde değindiğim şematize "diyalektik maddecilik" anlayışının önemli bir payı olduğu kanısındayım. Rastgele bazı kavramlar sıralayalım: "burjuvazi", "emek", "sermaye", "mücadele", "işçi sınıfı" v.b. Bunların hepsinin tanımı ve **değeri**, yalnız bugünden geriye, tarihe bakarak değil, bugünden ileriye, geleceğe bakarak da saptanmıştır. "Değer" diyorum, çünkü nesnel tanımın yanısıra, ondan türetilen bir ahlâkî değerlendirme de var. Şöyle ki, "burjuvazi"nin toplumdaki rolü incelenmiş ve toplumda sömürünün kaynağı olduğu saptanmışsa, buradan doğal olarak burjuvazinin **kötü** olduğu yargısına da varılmıştır. Aynı şekilde, teorinin bütün kavramları "iyi"ler ya da "kötü"ler arasındaki temel

ayrıma göre ahlâkî değer yargılarıyla yüklenmiştir. Sonuçta burjuvazinin bundan sonra herhangi iyi bir şey, proletaryanın kötü bir şey yapması imkânsız görülür ve belirli bir analiz düzeyinde bir sınıfın tarihî rolü üstüne verilmiş bir değer bireysel düzeye de indirgenir v.b.

Böylece **kapalı bir dünya** üretilir. Bu durum, her şeyden önce, bilimin ve teorinin "açıklık" zorunluğuyla çelişir. Çünkü böyle kapalı bir evrende **yeni bir şey olmaz.** Verileri yeniden ele alma, yeniden değerlendirme gereği doğmaz. Oysa gerçeklik bu şekilde donmuş değildir ve her yeni konjonktürün yeniden değerlendirilmesi gerekir.

Özellikle politik yanı ağır basan Marksist yayınlara bu gözle bakacak olursanız, zaman ve mekânın çok fazla farketmediğini, herhangi bir ülkede (veya herhangi bir dönemde) olanların hep aynı şekilde betimlendiğini görürsünüz. "Halkın mücadelesi yükselmekte"dir; "kapitalizmin (herhangi bir yerdeki) krizi derinleşmekte"dir v.b.

Şimdiye kadar eleştirelliği önde tutarak özetlediğim bu duruma başka bir açıdan birkaç şey daha eklemek gerekiyor. İlkin, dilin böyle önceden belirlenmiş anlamlarla kullanımı yalnız Marksizme özgü değildir. Politik-ideolojik her söylemde bunun belirli bir kaçınılmazlığı vardır. Yani bir Sovyet yetkilisi "ABD" dediği zaman buna nasıl bir anlam veriyorsa, bir Amerikalı politikacı da "Sovyetler Birliği"ni andığı zaman ona eşit derecede önceden belirlenmiş bir değer biçmektedir.

Bu durum bir evrensellik taşıyorsa, bunun nedeni, dünyanın ve düşüncenin yapısında böyle bir zorunluk olmasıdır. Dünyaya kaçınılmaz olarak belirli bir sistematik içinde bakarız; gerçeklikte varolduğunu varsaydığımız bir sisteme göre olup bitenleri değerlendiririz. Marksist-sosyalist dünya görüşünün de zorunlu varsayımları olacaktır. Bağlantısız görülen fenomenler cangılına açıklayıcı bir düzen getirmesi gerekir. Bu bakımdan sonuçta bir doz sorunundan söz ediyorum. Çünkü Türkiye'de bu daha belirgin olabilir, ama dünyada Marksizmin dili gittikçe totolojikleşmiştir (yani "top yuvarlaktır" türünden, tanımı zaten kendi içinde yapılmış önermelerle konuşmak). Bu, teorinin ideolojiye dönüşmesinin, gitgide kapalı bir dünyada yaşandığının ciddi bir

göstergesidir. Çünkü aynı zamanda, bir **jargon**'un oluşması sözkonusudur. Yani, işin içinde olmayanlara kapalı, anlaşılmaz bir dille konuşmak. Özellikle gruplar arası tartışmalarda, yani iç konuşmalarda ne söylendiğini anlamak işin dışındakiler için hiç mümkün değildir.

Bütün bunlardan ötürü, sosyalizmin dili ve söylemi üstüne ciddi bir şekilde düşünmek, iletişimin düzeylerini ayrı ayrı incelemek, amaca uygun söylem tarzını bulmak gerekiyor. Serinkanlı değerlendirme yapmak gereken yerde, ajitasyon diline başvurmak, sosyalist teorinin analitik imkânlarından yararlanmak gereken yerde popülist boşboğazlığı öne çıkarmak, demokratik-popüler söylemin anlamlı olacağı yerde soyut sosyalist ideolojinin terminolojisine boğulmak özellikle bu ülkede çokça yaptığımız şeyler.

Sosyalizmin ve genel olarak dünya tarihinin sorunları elkitabı ya da güncel siyasî makale düzeyinde kavranıyorsa, formasyonu bu düzeyde kalan bir militan zaten "ezberci" bir tavrı aşamıyor demektir. Dolayısıyla onun bir başkasına herhangi bir sorunu açıklayabilmesi güçtür. Bu tip bir militan aslında kendisi bir otoriteye sığınmıştır, o otoritenin düşünce kalıplarının ve dil kalıplarının sınırlarına yaklaştığı anda güveni sarsılır, ürker. Aktardığı metin, söylem bu nedenle özgürleştirici değildir. Tersine, kasıtlı olmasa da sonuçta bir baskıcılık içerir. Böyle oluşmuş bir iletişim zinciri de dolayısıyla entelektüel bir özgürleşmeye yönelemez.

Daha doğal olanı ise zaten bir iletişim zinciri kurulamaması sonucudur. Çünkü ezbere bir jargon, somut insanların somut ihtiyaçlarına cevap veremez. Jargon, tanım gereği içedönüktür; kavramları birbirlerine referans yapar; dış dünyayla gerçek bir ilişki kuramazlar. Jargonu kullanan özne, bu boyunduruktan çıkamadığı sürece, başkalarıyla anlamlı ve dönüştürücü bir ilişki kurmaktan çok, kendini doğrulamak, kendini haklı çıkarmak, kendini ifade ederek doyum bulmak konumundadır. Bu da, şüphesiz, jargonun kendisi kadar statik bir konumdur.

Dolayısıyla, somut insanlara hitap edecek popüler-demokratik dili oluşturma sorunu, sonuçta bir zihin eğitimine bağlıdır (bu, "entelektüel" bir dil kullanmakla ilgili bir olay değil; hattâ

tersine, anlatılan türden sorunlar en fazla sindirilmemiş entelektüellik konumunda ortaya çıkar ve resmî eğitim görmemiş olanlar bu alanda çok daha yaratıcı olabilirler). Hele Türkiye gibi ezberin çok köklü bir öğrenim yöntemi olarak gelenekleştiği bir toplumda sosyalist parti bu olguya özel dikkat göstermelidir.

Buna şimdiye kadar yeterince dikkat edildiğini söyleyemeyiz. Ezber dilin baskıcı özelliğine değinmiştim: bunu benimseyen ve bunun içinde rahat eden militan tipi, bir türlü örgütün daha rahat bağrına bastığı militan tipidir. Çünkü örgütün diline duyduğu sadakat örgütün kendisine de yönelmiştir ve bu da örgütün (bu tip örgütün) işine yarar. Ama işte, örgütüne sadakatla bağlı olan bu militan başka insanlara gerçekten açılamaz, anlamlı bir iletişim kuramaz. Onun için dil bir iletişim aracı olmaktan çıkmış, donuk bir "doğruluğu" tekrarlamanın aracı haline gelmiştir.

Oysa insanlarla insanca konuşacağımız bir dil vardır. Abartmadan anlatabiliriz olguları, bilgiçleşmeden bilgi de verebiliriz ve en önemlisi, dilin başlıca işlevini yerine getirerek duygumuzu, düşüncemizi, tutumlarımızı paylaşabiliriz.

Sanat ve kültürde köken sorunu

Çağdaş Türkiye'nin kültürel kökenlerini nerede aramalıyız? Çağdaş sanatımızın "klasiği" olabilecek kaynak, hangi kaynaktır?

Bu sorular Türkiye'de uzun zamandan beri sorulur. Ben kendi hesabıma, altmışlı yılların başlarından bu yana, bu soruların dergilerde, kitap ve gazetelerde, ayrıca panellerde, açık oturumlarda tartışıldığını hatırlıyorum. Aşağı yukarı aynı terimlerle ve aynı çerçeve içinde, bugün de sürüyor bu tartışma. Ama daha eski yayınlara baktıkça, olayın altmışlarda başlamadığını, Cumhuriyet tarihi boyunca daha gerilere uzandığını görüyoruz. İş bununla da bitmiyor: Osmanlı devletinin son dönemlerinde gene var bu tartışma.

Öyleyse ilkin yukarıdaki sorulara nasıl cevap verileceğine değil, o soruların niçin sorulduğuna, bu kadar sürekli ve ısrarlı biçimde niçin sorulduğuna bakalım.

Ortada bir karmaşa, hattâ bir kargaşa olmasaydı, bu ısrarlı sorgulamaya da gerek kalmazdı. Bildiğim kadarıyla İngilizler, Fransızlar kendi kültürel kaynakları, klasikleri hakkında böyle sorular sormuyorlar. Çinliler, Hintliler de sormuyor, en azından aynı şekilde sormuyor. Buna karşılık, Cezayir'de ya da çok farklı koşullarıyla İrlanda'da benzer tartışmalar var veya tarihin bir döneminde olmuş.

Çünkü sorun, son analizde, bir kimlik sorunu ve temelde, "biz kimiz?" sorusunu içeriyor. Dünyada bazı toplumlar görece daha düz çizgilerde varolmuşlar; onlar için bu soru o kadar yakıcı, kavurucu değil. Ama daha çok eğilip bükülmüş toplumlarda konu çok önemli. Sorunun önemli hale gelmesine yol açan tarihî koşulların yanısıra, ya da belki gene onların ürünü olan bir etmen daha var: oldukça net ve kesin bir cevap alma ihtiyacı.

"Net ve kesin" derken, sözkonusu soruya şimdiye kadar verilegelmiş cevapların bazılarını kesinlikle devre-dışı bırakan ve bir ya da iki tanesini geçerli tayin etmesi istenen bir cevap bekleniyor. Başka bir deyişle, "kültürümüzün **gerçek** kökeni nedir?" diye soran kişi, genellikle, hayatını bütünüyle üzerine dayandıracağı **katışıksız bir öz** arıyor.

Buna bir şey daha eklemek gerek. Sorulan soru, her zaman değilse de çoğu zaman, tam bir soru değil. Çünkü soruyu soran, önceden benimsediği cevaba göre soruyor bunu. Çünkü yukarıda değindiğim "karmaşa, hattâ kargaşa" oldukça uzun bir süredir yaşanıyor. Soruyu sorduran da, bundan duyulan sıkıntı. Onun için, "yahu, biz kimiz?" sözü aslında bir "soru"dan çok bir "ünlem" tınısıyla dile geliyor ve bunu söyleyen, büyük ölçüde tercihini de yapmış oluyor.

Bir başka önemlice nokta da, "biz falancayız" diye bir sonuca varıldığında, bunun oldukça şerefli bir "falanca" olmasına duyulan istek ya da ihtiyaç. Bu ihtiyacın da altında, "karmaşa"dan duyulan aynı sıkıntı yatıyor olmalı. Kendimize öyle bir **öz** bulmalıyız ki, onun gereğini yerine getirdiğimizde bugünkü "süflîliğimiz"den kurtulalım, daha şanlı şöhretli insanlar olalım. Olaya böyle bakıldığında, sonunda keşfettiğimiz o **özümüzde,** belki gerçekte orada pek fazla bulunmayan birtakım değerler de "keşfetme" ihtimali artıyor.

Bütün bu sorunsal bana çok anlamlı gelmediği için, ben ne olduğumuzu araştırmaya, bu soruya şimdiye kadar akla gelmemiş yeni bir cevap bulmaya kalkışmayacağım. "Ne olduğumuz"dan çok, ne olduğumuzu "nasıl açıkladığımız"ın tarihçesine kısaca bakmak istiyorum.

Mutlaklık iddiası taşımayan bir öncül olarak, bütün bu araştırmaların ağırlıkla Tanzimat'la, yani Batıya ayak uydurma çabalarıyla başladığını kabul edelim, şimdilik. "Batıya ayak uydurma", son analizde yeni ve görece farklı bir uygarlığın kalıbına girme anlamını taşır. Bu da, bir toplumda kimlik sorununun (henüz "bunalımı" olmasa da) çıkmasına yetecek bir değişimdir.

"Batılılaşalım," dediğimiz anda, **kimlik düzeyinde,** kimliğimizin batılı olmadığını da belirtmiş oluyoruz. Çünkü, öyle değiliz ki, öyle olmaya çalışacağız. Ve sık sık söylendiği gibi, Tanzimat

batıcılığı alışılmış kimliğin radikal bir şekilde değişmesinden yana değildi -ama bu da, kimin söylediğine bağlı. Eski kimlikten yana olanlar için fazlasıyla radikal de sayılabilir; tam batılılaşmacılar için ise yarım ayak bir gidiş.

Tabiî bir önemli soru da, Batıya ayak uydurmaya çalışanın, bu kararı vermeden **önce** "kim" olduğu. İşin başlangıcında, bu soruya "Osmanlılar" diye cevap vermek yeterli sayılıyordu. "Biz Osmanlılarız ve şimdi belirli ölçülerde Batı'ya benzemeye karar verdik!" "Osmanlı" denen bu kimliğin de bir hayli karma bir şey olduğu, bir sorun yarattığı, o dönemde henüz bilinçlilik düzeyine çıkmamıştı.

Ama yüzyıl sonunda, Osmanlılık, olgusal düzeyde büyük ölçüde parçalanıp dağılınca, bu soru da bilinçlilik düzeyine çıktı. **Biz,** "Osmanlı" olmadan da önce, **neydik?** Türkçülük ve İslâmcılık, kökenimizi açıklamaya yönelik bu iki iddialı ideoloji, Osmanlılığın ayakta tutulur bir ideal olmaktan çıkmasının doğrudan ürünüydü. Ayrıca, bu süre içinde, batılılaşma yolunda da mesafe alınmıştı. Dolayısıyla bu alanda, Tanzimat'ta olduğumuz yerden daha "ileride" sayabiliyorduk kendimizi -ya da bazıları böyle sayabiliyordu. Yüzyıl dönümünde İttihat ve Terakki, Ziya Gökalp'in ideolojik sentezinde, o zamanlar geçerli olabilen bütün bu ideolojileri bir araya getirdi (böylece, bu farklı ideolojileri savunanları da biraraya getirmeyi başardı).

Gökalp'inki zaten varolan ana eğilimleri biraraya getiren bir "sentez"di, ama yalnızca kâğıt üstünde. Çünkü bu eğilimler, kendi içsel mantıkları bakımından uyumlu bir sentezin ögelerinin birbirine yapışma özelliklerine sahip değildi; daha çok, birbirlerini itiyorlardı. Örneğin Türkçülük ve İslâmcılık hem birbirleriyle, hem de ikisi birden batılılıkla çelişiyordu. Ancak ideolojik sentezin uyumsuzluğunun ötesinde, İttihat ve Terakki'nin somut politik rotası da Osmanlı devletini kayaya oturttu ve Osmanlı aydınları, kimlik sorunlarını çok değişik yeni koşullarda düşünmek zorunluluğuyla karşı karşıya kaldılar.

Osmanlı toplumsal formasyonunu dışından belirleyen dünya koşulları, milliyetçiliğe daha geniş bir imkânlar kümesi hazırlayacak bir üst-belirlenme yaratıyordu. Dünyanın gidişinde eski kozmopolit imparatorluk yapılarına (ki çoğu hâlâ pre-kapitalist

gelenekleri yaşatma çabasındaydı) yaşama şansı tanıyan bir hava yoktu. Osmanlılarla birlikte Avusturya İmparatorluğu da bu kaderi yaşadı. Gene kozmopolit sayılacak Rusya ise, sosyalizme geçtiği için, bu çok farklı toplumsal örgütlenme mantığıyla, çok-ulusluluğunu sürdürebildi.

Dolayısıyla Türkiye'de İttihat-Terakki ile Cumhuriyet arasında birçok önemli kopuş olmakla birlikte, özellikle ekonomik temelde milliyetçilikte bir süreklilik görünür. İttihatçılar, cılız Türk-Müslüman burjuvaziyi güçlendirmek, bunu devletin dayanacağı sınıf haline getirmek istemişlerdi. Kurtuluş Savaşı da, ülke sınırları içindeki mülkiyeti, gayrı müslim kesimden Müslüman-Türk kesime kaydırma yolunda daha radikal bir adımdı.

Mustafa Kemal'in kültür sentezi İttihatçılarınkinden farklı oldu. "Türk" ögesi onda belirleyici ögeydi. Batı ögesi önemini artırarak korudu (belirli bir anlamda); ama İslâm ögesi geri itildi. Mustafa Kemal, Osmanlıların geriliğini büyük ölçüde dine bağlayan, Avrupa Aydınlanma ideolojisinden daha çok etkilenmiş Osmanlı aydın kesimindendi. Devleti de rasyonalist bir temele oturtmak istiyordu. Attığı adımlar, bu yeni doğrultuya hayli hazırlıksız topluma fazla hızlı geldiği için, süreç boyunca çok sayıda şok yaşandı. Yalnız, bu şoku yaşayanlar, sadece sentez-dışı bırakılan İslâmcılar ve âdetleri saldırıya uğrayan muhafazakâr halk kesimi değildi. Atatürk'ü izleyen ve reformlarından yana tavır alanlar da, son analizde eski toplumun ürünü bireylerdi ve zihinlerinin çalışma tarzı, Batı düşünce tarzına ayak uyduracak kıvamda değildi. Dolayısıyla Cumhuriyet'in ilânından itibaren toplum hayatına getirilen rasyonalist kurumları onlar da anlayamadılar. Bilinçli düzeyde yürekten benimsedikleri rasyonalizmi bünyelerinin bütününe sindiremediler. Böylece, Kemalist ideoloji, ortadan kaldırdığı dinî otoritenin biçimleriyle eklemlendi ve seküler/dinî ögelerin tuhaf bir karmaşası haline geldi. Bu fenomeni, Aydınlanma akılcılığının ürettiği yeni dinî anlayış olan Deizm'le karşılaştırmak bazı ilginç sonuçlar verebilir.

Kemalizm, yeni devletin de resmî ideolojisi olarak, köken sorununu Türklükle açıkladığı gibi, bu yolda önceki Pan-Turanizm'den de hayli ileriye gitti. Belki de politik planda Türkçülüğün gerçekçi bir hedef olarak gündemden kaldırılmasını telafi

edecek biçimde, kültürel Türkçülüğe alabildiğine hız verildi. Sık sık söylenmiş olduğu gibi, henüz genel olarak bir "ümmet" bilinçliliği içinde yaşayan topluma, bir "millî devlet"in gerektirdiği düşünülen ulusal ve hattâ ırksal kimlik kazandırma kararının bir sonucuydu bu.

Ziya Gökalp döneminin oldukça soyut Turan'ına ve Kızıl Elma'sına daha somut bir içerik vermeye çalışıldı. Cumhuriyetin ilk yıllarında çeşitli sanat dallarında Orta Asya mitolojisini canlandırma, daha doğrusu yeniden yaratma çabalarının yoğun olduğunu öğreniyoruz. Kâzım Karabekir'in "Cihan yıkılsa Türk yılmaz" diye sözleri olan operetler yazdığı bu yıllarda bir yandan da "Ay Han'lı, Gün Han'lı" operetler bestelenmişti. Ama toplumun yaşayan tarih ve kültür damarlarında izi kalmayan bu Orta Asya mitolojisi, bir türlü canlanamadı. Oysa Küçük Asya mitolojisini inceleyen çağdaş bilim adamlarının eserlerine bakılabilir, bilimsel, hamasilikten uzak mitolojik kökler bulunabilirdi. Ama bütün bu çalışmalar bilimsellikten tamamen uzak bir zihniyetle yürütüldü.

Gelgelelim, kültürü Türk kökeni üstüne kurma çabası, bu gibi iz bırakmayan deneylerden ibaret kalmadı. Tarih ve dil alanında yapılanlar, gelecek üzerinde daha etkili oldu (halen de oluyor). Bu çaba, bölümün başında değindiğim bütün özellikleri içeriyordu; yani, Türklük, 1920'lere kadar bu yörenin insanlarından oluşmuş kimliğin başka ögelerini bastırmak için öne çıkarılıyordu ve ayrıca da bu saf kökende büyük bir güç bulunduğu telkin ediliyordu (Mustafa Kemal'in bugün de caddelerimizi ve her yeri süsleyen, Türklük hakkında övücü sözlerinde olduğu gibi). Atatürk Osmanlı hanedanına karşı da bir mücadele yürütmüş olduğu için, bu kimlikteki İslâmi ögelerle birlikte Osmanlılığın da geri plana itilmesini sağlamaya çalışmıştı. Bunun ilk uygulamalarından biri Türklerin Osmanlı dışındaki tarihini öne çıkaran kitaplar yazılması ve eğitimde de bunların okutulması oldu. Bir yandan da dili Osmanlıca'dan arıtarak özleştirme girişimi başlatıldı. Her iki alanda da açıkça ırkçı bir tavır egemendi.

Türk kökeni üstündeki vurgulamada bir yavaşlama kararı verilmesi, olayın kendi içinde adamakıllı aşırılaşmasının yanısıra, Batıyla köprülerin büsbütün kopması endişesine de bağlı olabi-

lir. Ama Sümerler ve Hititlerle akrabalık aramada, Orta Asya kültürünün bütün yüceltmelere rağmen gerçek bir büyük uygarlık görünümü vermemesi; göç yolları ve Güneş-Dil Teorisi gibi iddiaların gerisinde Batıyla bir tür akrabalık kurma çabası da mutlaka vardı. Bunlara göre uygarlığı yayan bizdik ve bütün diller Türkçe'den etkilenmiş ya da gelişmişti. Ama böylece hem öz Türkçe diye olan dili bütünüyle budamanın gereği ortadan kalkıyordu, hem de Batı uygarlığıyla aramızda ortaklık kurulmuş oluyordu.

Atatürk'ün bazıları çelişik olan bu tezlerinden sonra, özellikle de bu tezlerin kültürel hayatı somut olarak etkileyen sonuçlarıyla, kimlik sorunu iyiden iyiye karmaşıklaştı. Örneğin Cevat Şakir'in ortaya attığı ve daha sonra Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat gibi yazarların geliştirdiği bir görüş, bugünkü Türkiye kültürünü eski Anadolu uygarlıklarına, özellikle de İyonya uygarlığına bağlar. Arkeolog Ekrem Akurgal, benzer bir şekilde, Anadolu'da kurulmuş Hatti uygarlığının kalıntılarının Anadolu'da bugün varolan nüfus arasında yaşadığını ileri sürer. Bu gibi teorilerde kan birliği, ırkın devamlılığı gibi açıklamalara yer verilmemekte, bu topraklara gelip yerleşen insanların buldukları kültürel çevreyle uyum sağlamaları ve ona uyarlanmaları sözkonusu edilmektedir. Böyle toplumsal bir çerçeve ve günlük kültürel alışveriş bağlamında, söylenenlerde elbette bir doğru payı vardır, ancak özellikle Eyüboğlu grubunda, İyonya inandırıcı olamayacak ölçüde vurgulanmakta ve Anadolu'da yaşayan insanlar için en az onun kadar etkili olan İslâmi kültürü dışsal ve arızî sayma pahasına vurgulanmaktadır.

Otuzlardan bugünlere kadar Türkçü ve İslâmcı görüşler içinde de pek çok nüans oluşmuştur. Bu nüanslar, görünüşte, kültürün indirgenmek istendiği kökenin katıksızlığına göre belirleniyor: İslâm'a iyi gözle bakmayan safkan Orta Asya Türkçülüğü ya da onun İslâm içindeki karşılıkları gibi. Aynı zamanda, doğal olarak bekleneceği gibi, Türkiye'de gelecekte kurulması istenen rejimin niteliğine göre de belirleniyor.

Milliyetçi kesim içinde Osmanlılığa "iade-i itibar" edilmesi de kaçınılmazdı, çünkü milliyetçi mantığa böylesi daha uygun gelecekti. Eski Türk tarihinin şanı şöhreti ne kadar vurgulansa, tarih

boyunca oluşturulmuş en büyük ve en uygar devlet Osmanlı İmparatorluğu olduğuna göre -ne kadar kozmopolit olsa da- bir Türk milliyetçisinin bu altı yüz yıllık tarihi gözden çıkarmaya razı olması beklenemezdi. Öte yandan, Atatürk'ün Osmanlılığa katı tavır almasını anlaşılır kılan durum, yani saltanatçılığın geri gelmesi tehdidi de artık sözkonusu olmadığına göre, Cumhuriyet milliyetçiliği son zamanlarda bu tedirginliği attı ve Osmanlılığı da kucakladı.

Türkçüler arasında katıksız Türk kökeninin yüceliğine bağlananlar olduğu gibi, bu yüceliğin kendi başına gene de biraz eksik kaldığını, ancak İslâmiyet'in benimsenmesiyle potansiyel kudretin gerçekleştiğini düşünenler de var. Bu büyük sentezin en iyi Selçuklu örneğiyle ortaya çıktığına inanan bu çizgi, bugünkü "Türk-İslâm Sentezi" ideolojisinin de temelini oluşturuyor.

Bütün bu köken arayışları, arayan kesimler, bugünün pratikleriyle ve dünyada olup bitenlerle de eklemlendiğinde ortaya oldukça karmaşık bir tablo çıkıyor. Örneğin İslâmcılar teoride genel olarak enternasyonalist ama, İran'a yakınlık duyanlar ve bu konuda Şia'ya karşı önyargısından vazgeçmeyenler arasında, grup-içi anlayış bakımından önemli farklar var. Bu gibi nüanslar sayılan bütün kümelenmeler için geçerli.

Özellikle altmış sonrasında daha gür bir sesle ortaya çıkabilen sol da bu kültür arayışları arasında yeni bir kutup oluşturdu. Klasik solda, İslâmcılığın öncelikle görece feodal kesimlerin ideolojisi olduğu, buna karşılık varolan koşullarda görece ilerici bir rol oynamaya aday olan burjuvazinin Türkçü-milliyetçi çizgiyi benimsediği yolunda bir inanç vardı. Yeterince sağlam sosyolojik ve tarihî verilere dayanmayan bu değerlendirme altmış sonrasında da sol içinde geçerliliğini korudu. Bunun önemli bir sakıncası, solun baştan beri Kemalizmin bir varyantı olma işlevini kabul eden bir rol benimsemesi oldu. Uzun bir süre sol, resmî tarihin önermelerini, resmî olmayan bir terminoloji içinde tekrarladı. "Osmanlıca/öz Türkçe", "halk edebiyatı/divan edebiyatı", daha doğrusu genel olarak "halk kültürü/saray kültürü" gibi karşıtlıklar, solun da kültürel konulara bakışının çerçevesini çizdi. Solun bunlara eklediği "kültür emperyalizmi" gibi kavramlar

da, zamanla, dinci ya da ırkçı çevrenin de ufak tefek değişikliklerle başvurabildiği kavramlar haline geldi. Yani tablo daha da karmaşıklaştı: Osmanlıca karşılıklarıyla Marxist terminolojiyi kullanan solcular (altmışlı yıllarda Sosyal Yayınların çevirileri gibi) ve aşırı bir öz Türkçe kullanan dinciler (**Edebiyat** dergisi gibi) görüldü. Soldan gelen Kemal Tahir, resmî tarihin koşullanmalarından kurtulma çabasında, Osmanlı devletini "kerim devlet" olarak görebildi (ve o zaman, mantıken haklı olarak Şeyh Bedreddin'i bir tür ajan olarak değerlendirdi). Burada birçok sağcı kesimle birleştiği ya da en azından yakınlaştığı gibi, devlete nötr bir tanım aramak durumunda olan yeni sosyal-demokrat ideolojiye de esin vermiş oldu. Bunlar, sözkonusu karmaşanın sadece birkaç örneği.

Bütün bu karmaşanın ortasında, sol, kültürel ve sanatsal kaynak olarak neyi seçmelidir?

Son söyleyeceğimi baştan söyleyeyim: popüler kültürdür bu kaynak. Şimdi şu haliyle yığınla belirsizlik içeren böyle bir önermeyi yapmamın gerekçesini anlatmaya geçiyorum.

Bu bölümde değindiğim "köken" sorunu bence sol açısından birinci derecede önemli ya da belirleyici değildir. Köken konusunda özetlediğim tartışmanın giriftliği de, bugün bu haliyle varolan bu toplumun, bir hayli karmaşık bir tarih izleyerek bu noktaya vardığını gösteriyor. Nereden ve nasıl gelmiş olurlarsa olsunlar, yaklaşık onbirinci yüzyılda dünyanın bu bölgesine gelip yerleşen Türkler'in burada yaşadıkları, onlar için Orta Asya tarihinden çok daha dirimsel bir yaşantıdır. Belirli göçebe Türkmen aşiretleri gibi, yaşadıkları üretim ilişkilerinin mantığı gereği az karışan birtakım küçük topluluklar dışında, geri kalanımızın soyca da hayli karışık olduğu açık. İçimizde kaç kişinin soyunda, hatırlanan bir çağda, Çerkes, Kürt, Abaza, Boşnak, Gürcü, Arap, Arnavut vb. karışımı yok? Geriye doğru baktığımızda, bu karışımın çok daha yoğun olması gerektiğini görüyoruz. Türkler Anadolu'ya geldiklerinde kaç kişiydiler, burada kaç kişi yaşıyordu? Başta Osmanlı hanedanının kendisi olmak üzere, yabancı, gayrı müslim kadınla evlenmek meşruydu. Soyun arılığı bakı-

mından, o çağların anlayışına göre bunda bir aykırılık yoktu. Bugünkü bakışla, kadının varlığını herhalde bu kadar edilgence değerlendiremeyiz.

Ama kültürel etkileşim aslında bu tür bir karışımdan da önemlidir. Müzikten mimariye, giyimden yemeğe, bu etkileşim de Osmanlıların yayıldığı geniş alanda fazlasıyla gerçekleşti. Karşımızda koskoca Ayasofya dururken, Osmanlı cami mimarisinin kubbesini göçebe çadırıyla açıklamaya çalışan ırkçı-milliyetçi sanat tarihçiliğinin tezlerini ciddiye almak imkânsız. Ve bu sadece tek bir örnek, ama binlercesini bulmak mümkün.

Kaldı ki, milliyetçilerin bu gibi sözler karşısında kapıldıkları öfkeyi de anlamak çok zor. Yüzlerce yıl, Türk ve Müslüman olduğu şüphe götürmez bir soyun bu geniş topraklar üstünde yarattıkları değerler ortada. Burada yaşayan bütün halkların potansiyel yaratıcılığını, birkaç düzey yukarı sıçratmış olan da bu Türk varlığıdır. Mimar Sinan'ın ya da Sokullu Mehmet Paşa'nın hangi etnik kökenden geldikleri sorusu o kadar önemli değil- Osmanlı'nın yükselme dönemi boyunca önemli işler başaranların neredeyse tamamı devşirmeydi. Önemli olan, verili koşullar içinde, burada yaşayan herkese bu şansı tanıyan bir uygarlığın yaratılmış olmasıdır.

Okumuşları çok duyarlı hale getiren bu "köken" sorunu, ayrıca, halk açısından da çok önemli sayılmaz. Birinci kategoridekiler; "biz kimiz?" sorusuna verdikleri cevaba göre kendilerinin bilinçlenmiş olduğuna inanırlar. "Ahali" onların bu bilincinden yoksun olduğu için, doğru seçmeleri yapamamakta ve karman çorman kültürel ögeler arasında perişan olup gitmektedir. Bunun çözümü de, bu "ahaliyi" **gerekli şekilde** eğitmektir. Böyle bir "eğitim"den anlaşılan da, insanlara kim olmaları, kime boyun eğmeleri, neyi sevip neyi sevmemeleri gerektiği konularında birtakım reçeteler sunmaktır.

Oysa halk, seçmelerinde de, kültürü yaşama tarzında da bilinçsiz değildir. Özellikle uzun vadeli bakıldığında, bu seçmelerinin mantığını görmek kolaylaşır. Sorun, kitlelerin bu uzun vadeli tercihlerinin, onlara bir şeyler empoze etmeye çalışan seçkinlerinkine göre daha geniş ve karmaşık olmasıdır. Türkiye'de halk, yaşadığı karmaşık tarihin çok çeşitli ögelerini, bunların şu

ya da bu aslî kökene göre katıksızlığına pek fazla aldırış etmeden yaşatmaktadır. Bütün bu ögeler de varolan popüler kültür içinde prizmalaşmıştır. Popüler kültür, tarih boyunca edinilmiş kültürel ögelerin hangilerinin yaşadığını da bize gösterir.

Popüler kültür, sol için, kültürel kaynak olmak durumundadır, çünkü eşitlikçi ve özgür bir topluma gitmek için, varolan kültür içinde **aşağıdan yukarıya** ve **demokratik** olanı en fazla burada bulabiliriz. Bu tabiî bir genelleme. Çünkü adına "popüler kültür" dediğimiz şeyde sadece ve sadece aşağıdan yukarıya ve demokratik ögeler bulunduğu iddia edilemez. Bunun karşıtı ögeler de buraya **sızmış** olabileceği gibi (egemen sınıflardan), popüler kültürün aşağıdan yukarıya geliştirdiği bütün ögeler de demokratik (ya da yeterince estetik) değildir. Çünkü popüler kültür aslında oldukça ham bir şeydir.

Ama zaten bir "kaynak"tan söz ediyoruz; nihaî bir şeyden değil. Kaynak olarak bakıldığında, gene de en az aldatıcı olan düzey budur. Çünkü en azından varolan koşullarda, neyin yaygın olarak benimsendiğinin bir tür katalogunu burada buluruz.

Türkiye'nin yaşadığı özel tarih, popüler kültürün geleceğin kültürü için en önemli kaynak sayılmasını başka bir nedenle de zorunlu kılıyor. Bu neden, toplumun geçirdiği radikal dönüşümdür. Dilin değişimini ele alalım. Bugün yaşayan bir TC yurttaşı, bırakalım Bakî veya Nefî'yi, Ahmet Haşim'in ve Yahya Kemal'in dilini bile anlamakta güçlük çekiyor. Oysa bir İngiliz'in Shakespeare'i, bir Fransız'ın Racine'i anlaması bu derecede sorunlu değil. Yani belli başlı Batılı ülkelerde oldukça kesintisiz bir gelenek var; yazıya geçmiş sanat ve kültür büyük bir zenginlik olarak olması gereken yerde duruyor. Türkiye'nin benzer kaynaklarını bugün yaşayan insanlar için eşit derecede canlı hale getirmemizin ise imkânı yok (bu kaynakların içeriksel zenginliğinin ne olduğundan bağımsız olarak). Bakî'nin ya da Nedim'in birer parçasını temsil ettiği duyarlık, hayat tarzı, değerler vb. metinler olarak artık uzman olmayanlar için anlaşılır, nüfuz edilir olmaktan çıkmış; ama bunlar, metinler gibi analiz edilir, saptanır bir biçimde olmasa da, eğer hâlâ yaşıyorlarsa, sonunda gene popüler kültüre karışmış olarak yaşıyorlar.

Varolan haliyle popüler kültür bir veridir, demiştim. Şüphesiz

eklektiktir ve üst sınıfların empoze ettiği birçok ögeyi de barındırır. Ayrıca, çağdaş toplumlardaki gibi Türkiye'de de popüler kültürle kitle kültürü ayrımının anlamlı olduğu bir noktaya uzun süredir geldik. Şöyle ki; iletişim araçlarının denetimini (ve bunlar da belirli ölçülerde tekelleşme sürecine giriyor) elinde bulunduranlar, kitlesel tüketimi yapılmak üzere hazırlanmış bir kültürü bu araçlar yoluyla toplumun üstüne adeta boşaltıyorlar. Kitlelerin, kendilerine böylece sunulan "sanat" ve "kültür" ürünleri üzerinde en azından üretme anlamında belirleyicilikleri asgariye inmiş gibi. Ancak, çok daha edilgen bir rolde, yani sunulanlar arasından seçme yapma anlamında bir belirleyicilikleri olabiliyor. Ama varolan yapı, arasından seçme yapılabilecekleri adamakıllı sınırladığı gibi, belirli türlerde üretimin reklamını da alabildiğine yoğun tutarak etkili oluyor. Bütün bu etmenler de, sanat ve kültür alanlarında kırılması güç kısır döngüler yaratıyor.

Çoğumuzun yakındığı arabesk (ki artık bunu yalnız müzik alanında bir fenomen gibi düşünmek imkânsızlaştı), fotoromanından ucuz romanlara ya da kötü Yeşilçam filmlerine kadar bir kültürel çember hükmünü icra ediyor. Aslında bunu, bazılarının yaptığı gibi yalnız bize musallat olan bir illet gibi görmemek gerek. Bütün dünyada benzerleri var ve kitlelerin büyük çoğunluğu benzer nesneler, değerler, duyarlıklar içinde yaşıyor. Bizde bir sorun varsa, bu daha çok, içi boş kitle kültürüyle popüler ya da daha seçkin, ama içerikli kültür arasındaki dengelerin yetersizliğinde. Sözünü ettiğim çember, ikinci türden kültürel ürünlere fazla alıcı bırakmıyor. Özellikle de eğitim kurumlarının iflas etmişliği, daha zengin kültürel alternatiflerin tüketicisi olabilecek kesimleri de daha baştan kof bir yığın kültürünün bayağılıklarına mahkûm ediyor.

Onun için bu alandaki **dönüşüm** hayatî bir önem kazanıyor. Popüler kültür bir veri, bir başlangıç noktasıdır. Ama dönüşüm için veri ya da başlangıç noktasıdır. "Dönüşüm" kavramına dikkat etmeliyiz. Olan bir şeyin dönüştürülmesi başka, olmayan bir şeyin aşılanması başka şeydir. İki yüzyılı aşkın bir süredir "halkı adam etmeye çalışan" egemen sınıfların, onların intelicensiyalarının tavrı, tam da bu aşılama kategorisine girer. Bunun kitlesel ölçekte imkânsızlığı toplumda tepkisini oluşturmakta da

gecikmemiştir. Halk, kendine yabancı bulduğu, almaya hazırlıklı olmadığı, ayrıca da çok yukarıdan bir tavırla, "al da adam ol!" dercesine tepesine atılan şeyi benimsememiş, o zaman da bunun karşıtını yapmaya hazır olanların ekmeğine yağ sürülmüştür. Ezik kitlelerin en ezik yanlarına hitap ederek, onlarla özdeşlik kuran kültür simsarları mallarını kolayca satabilmişlerdir.

Onun için de solun işi zordur. Fraklı ve somurtkan, madalyonlu ve yılışık: bu iki tip, biri resmî kurumlarda, öbürü kitle iletişim çemberlerinde hegemonyalarını kurmuşken, solun ikisinden de farklı bir pratik içinde, insanlarla insan gibi konuşmaya başlaması gerekmektedir (şüphesiz "bu yapılmadı", "yok" demek istemiyorum; ama hâlâ yeterli değil).

İnsanların sosyalizme ikna olmaları olsun, sosyalizme doğru ve sosyalizm içinde dürüst, girişken, özgecil bireyler haline gelmeleri olsun, sanat ve kültürün vereceği formasyon buralarda son derece önemlidir. Onun için sosyalist politika, kültürel üretimden, kültürel dönüşümden ayrı düşünülemez. Ayrı düştüğü zaman da, felaketler birbirini izler.

Şimdiye kadar genellikle yapıldığı gibi, sanata bir propaganda aracı olarak yer vermek değildir bu (propaganda keşke daha çok sanatsal olsa, sanatın bilgilerinden yararlansa; ama o apayrı bir şey). Propaganda olmayan sosyalist sanatı zenginleştirmek, ona yeni kanallar aramaktır. Ama aynı zamanda, her türlü nitelikli sanattan yana olmaktır, sanatçının amacına, sosyalist olup olmadığına bakmadan. Çünkü nitelikli her sanat ürünü, son analizde sosyalist kültürü zenginleştirecektir.

Kültürel geçmiş konusunda, bir toplumun yaşadığı somut tarih inkâr edilemez, yasaklanamaz. Ama o tarih içinde belirli çizgiler seçilebilir, öne çıkarılıp vurgulanabilir. Tarih, aslında uçsuz bucaksız bir olgular yumağıdır. Olumlu ve olumsuz bu yumağın içinde yanyana, içiçe durur. 6-7 Eylül'de dövecek gavur arayan adam da yurttaşımızdı, gayrı müslim komşusunu evine çağırıp saklayan da... Sağda veya solda, kültürel geleneklerden söz eden herkes, aslında bu yumakta ele geçirdiği ve gelecek için yararlı gördüğü gibi iplik ucunu çekiştirir. Kimisine göre, o gavur

döven vatandaştır muteber olan, dolayısıyla Kuyucu Murat Paşa tarihteki ideal devlet adamıdır vb. Yapılan seçme, geleceğe ve geçmişe bakıldığında sistematik olarak başka hangi değerlerin seçileceğini belirler. Biz eşitlikçi ve özgür bir toplum istiyorsak, tarihimizde bizim de dayanacağımız temeller var. Dönüşüme o temellerden başlamamız gerekiyor. İnsancıl olan ögelerle gelenekten geleceğe ve gelecekten geleneğe köprüler kuracağız. Her toplum kadar biz de o insancıl ögelere sahibiz.

EK

Teorik açıdan devrim(*)

Gerçek anlamda "devrim" yalnız bir üstyapı değişikliği değil, yalnızca politik alanda görülen bir değişiklik değil, toplumun bütününü kapsayan bir olay, toplumun nitelik değiştirmesi olayıdır. Böyle bir olay, ancak bir üretim tarzından başka bir üretim tarzına geçiş olabilir, yani, toplumun altyapısının ve üstyapı kurum-

(*) Daha önceki tarihlerde yazıp da bu kitaba almayı uygun gördüğüm en eski metin bu. **Sosyalist Parti İçin Teori ve Pratik** dergisinde, 1971 yılında yayımlanmıştı. Yazıya bugün baktığımda, elbette zamanla -benim açımdan- aşınmış bölümler görüyorum, ama temel görüşü hâlen paylaşıyorum. "Devrim" olayını, bu yazıdakinden daha geniş bir biçimde, "yeniden-üretimde başlayan dönüşümler" olarak kavramak, bir de somut politik analizde "üst-belirlenme" kavramıyla düşünmek, özellikle önem verdiğim teorik yaklaşımlar arasında.

Öte yandan, bugün aştığım veya değiştirdiğim, sosyalizmin yerleşik klişelerine de rastlanıyor yazıda. "Diyalektik" birkaç kere geçiyor, ama ortodoks anlayış da eleştiriliyor; "işçi-köylü ittifakı" bilinen elkitaplarındaki halinden daha fazla işlenmiş değil; "burjuva bilimi" kolayca harcanıyor (O zaman da kastım, **sahici** "sosyalist" bilim-**düzmece** "burjuva" bilimi gibi bir ayrım değildi — burjuvazinin bilimi kendi sınıf çıkarlarının yararına kullanması konusuydu). Öte yandan, teknolojik atılımlar sonucu işçi sınıfının itildiği yoksunluk gibi konuları o günlerde de vurgulamışım.

Bu yazıyı yıllar sonra yeniden okumanın uyandırdığı birkaç düşünceye de kısaca değinmek istiyorum. Biri, "altyapının son kertede belirleyici" olması. Bunu şimdi, biraz daha somutlaştırabilirim: Altyapının verili durumu, toplumsal gelişmenin genel matrisini çizer ve hangi toplumsal düzeyin ya da ne türden toplumsal olayların belirleyici olacağını belirler. Örneğin yazıda, Kuzey İrlanda'da ana (baş) çelişkinin "dinî" alanda ortaya çıktığını söylemişim. Bu yanlış, çünkü aslında o da **politik düzey**'e özgün bir olay; ama politik olayın **ideolojisi** dinî. Bu da doğrudan doğruya altyapıya indirgenemeyecek bir şey, çünkü aynı gelişkenlik düzeyinde bir altyapıya sahip bir ülkede dinî ideoloji o kadar öne çıkmayabilirdi — İrlanda'nın politik-ideolojik tarihi yaşanmış olmasaydı.

larının değişmeleri. Marx, genel olarak devrimi şöyle tanımlamaktadır:

> Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddî üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkileriyle ya da bunların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkileriyle çelişkiye düşerler. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişmesinin sonucu olan şekiller olmaktan çıkıp, bu gelişmenin önünde engeller niteliğine bürünürler. O zaman toplumsal devrim çağı başlar. İktisadî temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla devirir. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde daima, iktisadî üretim şartlarının maddî altüst oluşuyla -ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak tespit edilebilir- hukukî, siyasî, dinî, artistik ya da felsefî biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırdetmek gerekir. (Karl Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine**

Bir başka konu olarak, kapitalist üretim tarzı içinde (yani onaltıncı yüzyıldan yirmibirinci yüzyılın eşiğine kadarki dönemde) olanlara, örneğin sanayi devrimine ya da çağdaş sibernetiğe pek fazla önem vermemek eğilimi görülüyor yazıda. Burada belli ki **genel** karaktere öncelik tanımışım. Ama bir başka açıdan, örneğin üretici güçlerin geçirdiği dönüşüm bakımından bu bir hayli önemli bir konu.

Son olarak, yazıda genel eğilime uyarak "politik devrim"e şimdi bazı bakımlardan abartılmış bulduğum bir rol verdiğimi söyleyebilirim. Bu tabiî devrimin ve iktidarın önemsiz olduğu anlamına gelmiyor. Ama bu yazıda ele aldığım "yeniden-üretim alanında dönüşüm" olayı, hiç değilse birçok alanda, "politik devrim" **öncesinde** de başlayabilir ve başlamalıdır.

Ayrıca, devrimci dönemde çelişkilerin antagonistleşmesi üstüne konuşurken, bu anın "dört yılda bir yapılan seçim"e denk düşmeyeceğini söylemişim. Çelişkiler orada anlatıldığı gibi antagonistleşecek olursa, evet, her şeyin mantığı değişmek zorundadır. Ancak sanırım şimdi bu konuya da daha geniş bakabiliyorum ve özellikle bu kitabın birinci bölümünde giriştiğim analiz bir toplum tipinde çelişkilerin niçin normal olarak bu biçimde antagonistleşmediğini araştırıyor (yani, kapitalizmin tadını çıkardığı **istikrar**'ın köklerini alışıldığı gibi ekonomik dalgalanmalarda değil, **siyasî** kültürde arıyor). Yazıda öngörülen, bu tür toplumlarda artık büyük ölçüde "arızî"leşmiş bir durumdur.

Katkı, Çev. Sevim Belli, Sol Yay. Ankara 1970, s.23-24)

Marx'ın bu genel tanımından sonra bir de Engels'in doğrudan doğruya somut devrim örnekleri, burjuva ve sosyalist devrimler konusunda söylediklerini görelim:

> II. Kapitalist Devrim — Başlangıçta basit korporasyon ve manüfaktür yoluyla endüstride dönüşüm. O ana kadar dağınık durumda bulunan üretim araçlarının büyük imalâthanelerde toplanması. Bunun sonucunda, bireysel üretim aracı olmaktan toplumsal üretim aracı olmaya dönüşmeleri — değişim biçimini bir bütün olarak değiştirmeyen bir dönüşüm. Eski mülk edinme biçimleri yürürlükte kalır. **Kapitalist** ortaya çıkar. Üretim araçlarının sahibi olarak, ürünleri de mülk edinir ve onları meta yapar. Üretim, toplumsal bir eylem olur. Değişim ve mülk edinme bireysel eylemler, bireylerin eylemleri olmakta devam ederler. **Bireysel kapitalist toplumsal ürünü mülk edinir.** Bugünkü toplumumuzun içinde hareket ettiği ve modern endüstrinin açıkça ortaya çıkardığı, başka bütün çelişkileri yaratan temel çelişki. (Friedrich Engels, **Anti-Dühring**, Progress Publishers, Moskova, 1969, s.337)
>
> III. Proleter Devrimi — Çelişkilerin çözülmesi. Proletarya kamu iktidarını ele alır ve böylelikle burjuvazinin elinden kaymakta olan toplumsallaşmış üretim araçlarını kamu mülkiyetine çevirir. Bu davranışla proletarya, üretim araçlarını o zamana kadar taşıdıkları sermaye niteliğinden kurtarır ve toplumsallaşmış özelliğine kendini sonuna kadar geliştirme serbestliği verir. Bundan böyle, önceden kararlaştırılmış bir plâna göre toplumsal üretim mümkün olur. Üretimin gelişmesi toplumdaki değişik sınıfların varlıklarını çağına aykırı duruma getirir. Toplumsal üretimdeki anarşinin yok olması oranında devlet otoritesi de kaybolur. (Friedrich Engels, **Aynı yerde**, s. 338)

Görüldüğü gibi, Marx ve Engels, devrim tanımlamalarında, daha çok "uzun vade analizi" diyebileceğimiz bir yöntem kullanmışlardır. Yani tarihin akışını yukarıdan bir bakışla izlemişler-

dir. Bu yukarıdan bakışta önemli faktör doğal olarak altyapıdır. Lenin'de ise devrim sorunu, genellikle bir iktidar sorunu görünümündedir. Bu bakımdan Lenin devrim tanımlarında, öncelikle "kısa vade analizi" yapar ve dolayısıyla üstyapıyı öne çıkarır. Acaba bu, Marksist-Leninist düşüncede yeterince açıklığa kavuşmamış bir sorun mudur? Politik iktidar sorunu mudur devrim, yoksa bir toplumsal süreç midir? Sorunu böyle koymak, daha başlangıçtan diyalektik tutuma aykırı düşmek olacaktır. Çünkü devrim, hem bir toplumsal süreç, hem de (özellikle sosyalist devrim sözkonusu olduğunda) politik bir olay, bir iktidar değişimidir. Marksizmin büyük ustalarının değişik zamanlarda, devrim olayının değişik görünümlerini vurgulamış olmaları, içinde yaşadıkları koşulların özgül belirlemelerinden ileri gelmektedir. Marx ve Engels, hayatları boyunca, devrim adına girişilmiş hesapsız, ilkesiz, gerçeğe ters düşen eylemlerle mücadele etmek zorunda kaldıkları için, devrimin toplumsal süreç olma özelliği üstünde durmuşlardır. Lenin'in yaşadığı çağda ise İkinci Enternasyonal revizyonizmi ve oportünizmi, Marx ve Engels'in sözlerini çarpıtmakta, her şeyi toplumsal sürece bırakıp, iktidar sorununu hasıraltı etmeye çalışmaktaydı. Bu koşullar altında Lenin, ekonomizme karşı verdiği savaşta iktidar sorununu ön plâna çıkarmak zorundaydı. Aslında; ne Marx ve Engels devrimde iktidarı ele geçirmenin önemini, ne de Lenin devriminin bir büyük toplumsal süreç olduğunu unutmuşlardır.

Ampirik etkilerden arınmış, yani toplumsal olayları tek başına ve özgüllüklerini vurgulayarak değil, bir bütün içinde ve ortak yanlarını, işleyiş yasalarını vurgulayarak çözümleyen tarihî maddeci görüşle, evrensel-teorik bir "devrim şeması" çizmek çabasında, "altyapı değişikliği" ve "politik iktidar" kavramlarının ilişkisini nasıl tespit edebiliriz? İncelememizde öncelikle sorulan soru budur.

Engels'in metinlerine baktığımızda, kapitalist devrimde öncelikle altyapı değişikliği kavramını görüyoruz. Sosyalist devrim tanımındaysa altyapı değişikliği, proletaryanın iktidarı ele geçirmesinin sonucu olarak gerçekleşiyor. Devrimin, üretim tarzında değişiklik olduğunu yukarda söylemiştik. Şüphesiz ki bu, politik üstyapının etkisi olmaksızın gerçekleşecek bir olay değildir. An-

cak, bu karşılıklı etkilenmenin mekanizması nedir ve şimdiye kadar görülmüş üretim tarzı değişikliklerinde aynı mekanizmaya raslanmakta mıdır? Amacımız, bu sorulara cevap bulmak.(*)

Üretim tarzı değişmesini, ya da genel olarak toplumsal gelişmeyi incelemek iki yoldan olabilir. Toplumların bir senkronik durumları vardır. Yeni tarihin belirli bir anındaki genel durumları. Bir de, diyakronik gelişmeleri, yani zaman, tarih içinde gelişmeleri vardır. Senkronik durumun ögeleri her toplumda bellidir: Altyapı, politik örgüt ve bilinçlilik şekilleri. Diyakronik gelişmelerin tarihî maddeci teoriyle tespit edilmiş uğrakları, aşamaları olarak bilinen belli başlı kategoriler de ilkel komünal toplum, köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum ve sosyalist toplumdur. Toplumun senkronik durumuyla diyakronik gelişmesi, kavram olarak ayrı, ama gerçekte birbirine çok sıkı bağlıdır. Gelişme, varolan yapının durumuna göre bir yol izler, yapının özgül koşulları gelişmeyi özgül biçimde belirler; bu özgül gelişme biçimi de sonraki yapının özelliklerini belirlemiş olur. Burada bizim için önemli olan, senkroni-diyakroni kavramlarından birini, öbürünü yok sayma pahasına vurgulamaktan kaçınmaktır. Tarihî gelişmeyi unutup yalnız senkroni üzerinde durmak, bugünün tutucu ampirik burjuva biliminin, Marksizmi boğuntuya getirmek için uyguladığı yöntemdir. Toplumun senkronisini ve senkronik yapının özgül belirlenmelerini unutup tarih içinde gelişmeyi vurgulamak da bir çeşit Hegel'ci historisizme götürebilir.

Senkroni-diyakroni konusunu diyalektik bir tutumla ele almamızı sağlayacak bilimsel kavram, "yeniden üretim"dir. Çünkü yeniden üretim, toplumun eşzaman içinde işleyişini sistemleştirdiği gibi, aynı zamanda toplumsal yapının kalıcılığını da sağlar. Yani senkronik yapının yeniden üretim yoluyla diyakronik gelişmesini sürdürür. Bu nedenle, yeniden üretim kavramı üzerinde biraz ayrıntılı durmamız gerekmektedir.

(*) Feodaliteye ya da köleci topluma geçiş aşamaları üzerinde bilgilerimiz, teorik kesinliğe varacak kadar zengin değil. Dolayısıyla daha çok feodalizmin ve kapitalizmin yapıları, kapitalizme ve sosyalizme geçiş konuları üzerinde duracağız.

Üretim Tarzının Genel Kalıcılık Biçimi Olarak "Yeniden Üretim"

Bir üretim tarzı, geleceğini yeniden üretimle garantiye alır. Yeniden üretim bir düzeyde iktisadî bir olaydır. Örneğin bir çiftçi bir yılın ürününü aldıktan sonra, gelecek yılın üretimi için tohum, para, araç gibi gerekli nesneleri bir yana ayırmalıdır. Bunu yapmazsa, gelecek yılda üretime geçemez. Endüstriyel kapitalist de aynı şekilde, bir üretim sürecinden aldığı kârın bir kısmını öbür üretim sürecinin ücretleri, hammaddeleri, makina aşınmalarını, vb. karşılamak üzere bir kenara ayırmalıdır.

Konuyu dağıtıp güçleştirmemek için burada "basit yeniden üretim" kavramını aldık. Aslında yeniden üretim hiçbir zaman basit değildir, "genişleyen yeniden üretim" vardır. Zaten kapitalizmin çelişkileri de yeniden üretimin hızla genişlemesinden doğar. İktisadî buhranlara yol açan genişleyen yeniden üretimdir. Devrime yol açacak olsa da, dolayısıyla, gene bu çeşit yeniden üretimdir.

Yukarıda gördüğümüz şekliyle yeniden üretim iktisadî bir tekrarlamadır — ama bu tekrarlama yalnızca iktisadî düzeyde kalmaz. İki üretim süreci arasında, üretim ilişkilerinde de bir değişiklik olmamıştır. Sermaye sahibi gene sermayesinin (paranın ve üretim araçlarının) sahibidir. İşçinin elinde gene sadece işgücü vardır. **Yeniden üretim böylece üretimin maddi koşullarını eski biçimde sürdürdüğü gibi, aynı zamanda toplumdaki üretim ilişkilerini de her seferinde yeniden üretmiş olur ve dolayısıyla üretim tarzının sürekliliğini yaratır.** "Demek ki kapitalist üretim, kendisi, iş gücüyle iş araçları arasındaki ayrılığı yeniden üretir. Böylelikle de işçiyi sömürme koşullarını yeniden üretir ve sürekli hale sokar... Bundan sonra işçiyle kapitalistin pazarda alıcı ve satıcı olarak karşılaşmaları bir rastlantı değildir.. Şu halde kapitalist üretim, bağlantılı, devamlı bir süreç, bir yeniden üretim süreci görünümüyle, sadece meta, sadece artıkdeğer üretmez, aynı zamanda kapitalist ilişkiyi üretir ve yeniden üretir." (K.Marx, **Capital**, çev. S.Moore ve E.Aveling, Modern Library, New-York, s.633-34)

Yeniden üretim süreçlerinde aynı maddî üretim işlemlerinin

aynı üretim ilişkileri içinde tekrar tekrar yapılmasıyla, zamanın kutsallığına bürünmüş gelenekler, alışkanlıklar oluşur ve taşlaşır. Böylece, Fransız Marksisti Etienne Balibar'ın söyleyişiyle, yeniden üretim, üretimin genel koşullarının genel kalıcılık biçimi olarak görünür. (E.Balibar, **Lire le Capital**, Cilt II, François Maspero, Paris 1969, s.152-76).

Yukarıda, devrimin, üretim tarzında değişiklik olduğunu söylemiştik. Şu halde, devrimin oluşma koşullarını incelerken, yeniden üretim, temel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Üretim tarzının değişmesi olayı, kendini, ilkin yeniden üretimde gösterecektir. Üretim tarzının, üretim genel koşullarının, yeniden üretim yoluyla sürdürülen bu kalıcılığı nerede, nasıl kopar? Bu sorunun cevabını verirken önce feodaliteden kapitalizme geçişi inceleyelim. Bu aşamada gördüğümüz bazı özelliklerin, örneğin, kapitalizmden sosyalizme geçişte de görülüp görülemeyeceğini araştıralım. Bu yöntemle, bazı "geçiş aşaması karakteristikleri"ni tespit edebiliriz.

Feodal Toplum Yapısı ile Kapitalist Toplum Yapısı Arasındaki Farklar

Feodaliteden kapitalizme geçişte görülen yapı değişikliğini belirlemek için iki üretim tarzı arasındaki belli başlı ayrımları inceleyelim. (Bunu yaparken iki üretim tarzını senkronik birer bütün olarak alacağız ve bu senkronik yapılar arasında karşılaştırmalara girişeceğiz. Sırasında, özellikle kapitalizmin kendi içindeki diyakronik gelişmelerine de değineceğiz.) Sonra da, değişikliğin yeniden üretimde nasıl ortaya çıktığını görelim. Karşılaştırmaya, artığa el konması konusundan başlayabiliriz.

Bilindiği gibi, bütün sınıflı toplumlarda egemen sınıfların bu üstün duruma geçmeleri, artık-değere el koymalarıyla mümkün olur. Egemenliklerini sürdürmelerinin somut aracı da, artığa el koymalarını sistemleştiren "devlet"tir. Gelgelelim, kapitalist sistemde artığın elde edilmesi yolu nisbeten gizliyken aynı şey feodalitede (şüphesiz köleci toplumda da) oldukça açıktır. Feodal sistemde serf kendi toprağında kendisi için üretim yapar. Senyörün artığı elde etmek için başvurduğu asıl yol, serfi kendi

(yani senyörün) toprağında fazladan çalıştırmasıdır. Yani serf senyörü için ayrı, kendisi için ayrı çalışır. Oysa kapitalizmde, işçinin ücreti için çalıştığı iş saatiyle kapitalistin alacağı artık-değeri yaratmak için çalıştığı iş saati arasında böyle zaman ve mekânda kesin bir ayrım yoktur. Ücret de, artık-değer de "normal" sayılan iş saatinden doğar. Yani feodalitede artık ürünün yaratılmasında iktisat dışı, politik faktörler çok önemli bir rol oynar. Devlet zoru doğrudan doğruya işe karışır. Kapitalist üretim tarzındaysa sömürü, görünüşte yalnızca iktisadîdir. Devlet zoru sömürüyü dolaylı bir yoldan yürütür. İşçi görünüşte "özgür"dür. İki üretim tarzı arasındaki başlıca ayrımlardan biri budur.

Feodalitede ürün, büyük ölçüde, kapalı ekonomi çerçevesinde, doğrudan doğruya tüketim için üretilir. Bu yüzden feodal sistem, kendi içine kapalı kaldığı sürece fazla bir artık yaratmaz. Kapitalizmde ise satış için üretim yapılır. Satma kavramı yeni bir kategoriyi, "dolaşımı" yaratır. Kapitalizmle ortaya çıkan dolaşım, feodal sistemde görülen basit dolaşımdan nitelikçe ayrıdır. Marx'ın dediği gibi, kapitalizmde dolaşım, son çözümlemede, üretimin egemenliği altındadır; dolaşımsız üretim olamaz ama, üretimsiz dolaşım hiç olamaz. İki yapı, karşılıklı etki ve tepkileriyle içiçe geçmiş durumdadır. (Marx, **Artık Değer Teorileri**, Bölüm II, 4.b, Çev: G.A.Bonner ve Emile Burns, Lawrence and Wishart, 1951) Kapitalizm malın satılması ilkesine dayandığı için pazarını genişletmesi zorunludur. Feodalitede ise bu bir sorun değildir.

Kapitalist üretim ilişkilerinin, üretim araçları ve buna bağlı olarak teknolojinin ilerlemesindeki etkisi de feodalitedekiyle karşılaştırılamayacak kadar büyüktür. Kapitalizm, el emeğinden makinalı çalışmaya geçişin tarihte görülmemiş bir hız kazandığı bir üretim tarzıdır. Ta başından bu yana değişmez, temel yönsem (tandans) olarak bunu göstermektedir. Eşit derecede temel bir başka yasası da, toplu çalışmadır. Bu, kapitalizmin, hattâ makinalaşmadan zamanca ötede gelen bir eğilimidir. Bu iki özellik, kapitalizmde birleşir, ya da başka bir söyleyişle kapitalizmi doğrudan faktörler arasında bu iki özellik çok önemli yer tutar.

Ancak, kapitalizmin erken ve geç dönemleri arasında bazı

göze çarpıcı ayrımlar vardır. İlk kapitalistler, çoğu kez işçilerini kendi evlerinde çalıştırıyorlardı. Atölyede de çalışılsa, evde de çalışılsa, çalışma tekniği zaten pek fazla değişmiyordu. İşçiler, bir bütün olması için sonradan bir araya getirilmesi gereken ürünlerin sadece tek tek parçalarını yapıyor oldukları zaman bile, aslında zenaatkârdan pek farklı durumda değillerdi. Çünkü teknik bu dönemde bireyseldi. Herhangi bir metanın yalnız bir parçasını yapan işçi, bu durumundan ötürü, bir uzmandı ve loncalarda olduğu gibi ancak uzun bir çıraklık eğitimi geçirdikten sonra böyle bir ustalığa varabiliyordu. Yani, Balibar'ın dediği gibi, kapitalizm başlangıçta işbölümünün etkisiyle zenaatı son derece radikalleştirmişti. (Balibar, adı geçen eserde, s: 124-34) Uzmanlaşan işçinin yanısıra, iş aracı da yapılan çeşitli karmaşık işleri yürütebilmek için hassaslaştırılmıştı. Ancak bu kusursuzlaşmış araçla uzmanlaşmış işçi yanyana geldiği zaman üretim yapılabiliyordu. "Gerçek anlamıyla manüfaktür, ilk evrelerinde, loncaların el sanatlarından pek ayrılmıyordu. Sadece bir tek ve aynı sermayenin işverdiği ve aynı zamanda çalışan daha çok sayıda işçi vardı. Orta çağın lonca ustasının atölyesi genişlemişti sadece." (Marx, **Capital**, s.353)

Oysa modern kapitalizmde durum başkadır. Makinalı üretim kesin egemenliğini kurmuştur. Bugün kullanılan makinaların büyük çoğunluğu için uzmanlaşmış işçi gerekmemekte, birçok iş birtakım düğmelere basılarak yapılabilmekte ve parça işi de son derece kolaylaşmış bulunmaktadır. **İşçinin eski zenaatkâr niteliği tamamen yok olmuş, yerine modern kapitalizmin soyut kollektif işçisi gelmiştir.** Erken kapitalizmde araçla işçi arasında bağ varken, şimdi araçla nesne (ürün) arasında bağ vardır. İşçi artık uzman değildir. Kısa bir alışma döneminden sonra, herhangi bir insan aynı işi yapabilir. Böylece, kapitalizm kendi içinde bir yapı değişikliğine uğramıştır. Ama buna bir devrim diyemeyiz. Çünkü işçi -iş aracı- ürün arasındaki fonksiyonlarda bir değişiklik yoktur ve üretim ilişkileri aynı biçimde sürmektedir. Sistem, sadece, yeniden düzenlenmiştir. Zaten kapitalizm başlangıcından bugüne kadar belirli yapı değişiklikleri geçirmiştir. Ama bunların hiçbiri altyapı ve üstyapıyı köklü biçimde değiştirmediği için hiçbirine devrim denemez ("büyük

sanayi devrimi'' sözü de bu yüzden terim olarak yanlıştır). Altyapı ve üstyapıda eskiye göre büyük ve kesin kopma, 16. yüzyılda görülen kopmadır. Bundan sonrası, kapitalizmin kendi öz kaynaklarını kullanarak kendini bulması sürecidir.

Manifaktür Alanında Göründüğü Biçimiyle Feodaliteden Kapitalizme Geçişin Bazı Önemli Özellikleri

Böylelikle, yeniden üretimden söz ederken sorduğumuz sorunun cevabını hiç değilse kısmen vermiş oluyoruz. Yeniden üretim bir üretim tarzının genel kalıcılık şeklidir, demiştik. Devrimde, eski ilişkilerden köklü bir kopma olduğunu, fakat her üretim tarzının bir önceki üretim tarzının bağrından doğduğunu söylemiştik. İlk bakışta çelişik gibi görünebilen bu sözler, şimdi, feodaliteden kapitalizmin doğuşu örneğinde tutarlı bir biçimde somutlaşıyor.

Kapitalizm öncelikle mâmul meta üretimi olduğu için, geçiş döneminin tarım kesiminde görülen özelliklerine değinmiyor, örneğimizi manüfaktür alanından seçiyoruz. Manüfaktür, başlangıçta, feodalitenin meta üretimi koşullarından doğmak zorundadır. Dolayısıyla, lonca üretimin teknik koşullarından yararlanılmıştır. Ama bir sistem olarak kapitalizm feodalitede, dolayısıyla lonca üretiminde bulunmayan çeşitten yeni bir dinamik getirdiği için, üretim tekniğini bambaşka boyutlara doğru geliştirmiş, sonunda, bütünüyle yeni bir yapı yaratmıştır. Böylece, feodal üretim tarzının yeniden üretimi (bu kertede lonca üretimi düzeyinde) başka bir yapıya dönüşmüştür.

Gelgelelim, bu söylediklerimiz feodaliteden kapitalizme geçişi tam olarak açıklamaktan uzaktır. Kopmanın (üretim koşullarındaki değişikliğin) yalnızca bir yanını görmüş olduk — daha çok teknolojik yanını. Kapitalizmin ilk birikimi nasıl sağladığını cevaplandırmadan, feodal sistemin yıkılışını ve kapitalist sistemin doğuşunu açıklayamayız. Şimdi, ilk birikim sorununu ele alalım.

Kapitalizmin ilk birikimi ancak bir önceki üretim tarzından, feodaliteden kalmış olabilir. Ama çapraşık bir sorun bu. Çünkü kapitalizm, feodalitenin doğal bir gelişmesi olarak çıkmıyor tarih

sahnesine. Feodalitenin kendi içinden oluşmuş bir artığa da el koymuyor. **Kapitalizmin doğuşunda iki temel faktör görüyoruz: Serbest işçi ve sermaye birikimi.** "Sermayenin tarihî varoluş koşullarını, sadece paranın ve metaların dolaşımından çıkaramayız. Sermaye, ancak ve ancak, üretim ve yaşama araçlarının sahibiyle iş gücünü satan serbest işçinin pazarda karşılaşmalarıyla hayat bulur. Ve bu bir tek tarihî koşulda bütün bir dünya tarihi yatmaktadır." (Karl Marx, **Capital**, s.189)

Toprağa bağlı serfin zamanla topraktan ayrılarak serbest işçi oluşu, genel olarak feodalitenin kendi iç çelişkilerinin bir sonucu olarak kabul edilmelidir. (Âfet gibi, savaş gibi ikincil faktörlerin ancak hızlandırıcı bir etkisi olmuştur.) Para sermayesinin doğuşuysa bundan çok daha karmaşık bir olaydır. Gene de, orta çağlardaki ticaretin, dolayısıyla para sermayesi birikiminin, feodal sistemin bir yan sonucu olup olmadığını, dış dinamikle mi yoksa iç dinamikle mi açıklanacağını, yani bunun da feodalitenin iç çelişkilerinden gelip gelmediğini tartışmak yersizdir. Mülksüzleşmenin başgöstermesi ve yaygınlaşması, bu yeni durumun kapitalist ilişkilere rahatça serpilecek ortamı hazırlaması, dış ülkelerde sömürgecilik faaliyeti ve bütün bunların sonucunda gelişen para sermayesi birikimi, hiç şüphesiz feodal yapının özünden oluşan olaylardır. Ne var ki, para sermayesi, feodalitenin egemen üretim biçiminin **yanısıra** ilerleyen bir süreçten doğmaktadır. Yani kapitalist birikim, feodalitenin **egemen üretim pratiğinin** ürünü değildir. Böylece feodal üretim tarzının iyice takatsız kalıp çözülmeye başladığı sırada, aynı kaynaktan doğmuş olsa bile araya giren çeşitli dolayımlardan ötürü birbirinden iyice ayrılmış ve kendi özerkliklerini koruyan iki yapının bir araya geldiğini, serbest işçiyle parasal sermayenin birleşmesi sonucu kapitalizmin doğduğunu görüyoruz.

Bu sözler bizi "kesintisizlik içinde kesinti" kavramına getiriyor. Yani, ele aldığımız örnekte, feodal yeniden üretimin, kapitalist yeniden üretime dönüşmesi. Kapitalizm, bağrından doğduğu üretim tarzının özelliklerini daha uzun zaman sürdürmüştür. Örneğin, kapitalizmin başlıca yöntemlerinden biri olan, işçiyle iş aracının birbirinden bütünüyle kopması olayı, ancak uzun gelişmelerden sonra gerçekleşebilmiştir. Ama bundan önce eski

üretim tarzı kesin olarak değişmiş, yeni bir nitelik bütün üretime yerleşmiştir.

Bütün bunlardan bir de şu sonucu çıkarabiliyoruz. **Üretim tarzından üretim tarzına geçişlerde, aynı anda iki üretim tipinin varolması, temel bir karakteristiktir. Bunlardan biri zamanla silinecek, öbürü zamanla güçlenecektir. Kesinti anından itibaren, iki üretim tipinden biri giderek egemen olmaya başlar. Egemen olmazsa, zaten bir devrimden de söz edilemez.** Kesinti anıyla birlikte dönüşüm başlamıştır. Bir önceki üretim tarzının kalıntıları ne kadar yaygın olurlarsa olsunlar, bunlar artık üretimde hâkim rol oynayamazlar.

Yeni üretim tarzı ve üretim ilişkilerinin kesinlikle yerleşmesi, bu yeni tarzı getiren sınıfın devlete damgasını bütünüyle basmasıyla tamamlanır. Ancak, burjuva devrimiyle sosyalist devrim arasında bu konuda bir önemli fark vardır. Burjuva devriminde altyapıdaki değişiklikler devlet yapısına sonradan yansımışlardır. Sosyalist devrim için öncelikle iktidarın ele geçirilmesi gereklidir. Gerek burjuva devriminde, gerekse sosyalist devrimde, iktidarın başlangıçta belirli bir ittifakın elinde olması da, iki geçiş aşamasının ortak bir yanıdır. Ne var ki, bu ittifaklar arasında çok önemli ayrımlar bulunur. Burjuvazinin devlet düzeyindeki ittifakı, iktidarı elinden almaya başladığı ve almakta devam edeceği aristokrasiyledir. Bu ittifak düşmanca bir ittifaktır ve burjuvazi güçlendiği oranda aristokrasiyi devletten uzaklaştırır.

İşçi sınıfı ise iktidara köylülerle ittifak kurarak gelmektedir. Yani, iki sınıf, ortak düşmana karşı iktidara birlikte yürümektedir. Dolayısıyle ittifaklarında düşmanca bir çelişki yoktur. Zamanla, sosyalizmin kuruluşu sürecinde, köylüler (ve öbür orta tabakalar) giderek sosyalist ülkenin işçi sınıfına katılacaklardır. Böylece, sosyalist devrimin tamamlanmasıyla, devletin kesinlikle proleterleşmesi birbirine paralel olarak ilerleyecektir. Bundan sonrası, artık devletin ortadan kalkmaya başlaması, yani Komünist topluma geçiştir.

Kapitalist Üretim Tarzı ve Çelişkileri

Şimdi biraz da kapitalizmin yapısına ve çelişkilerine göz ata-

lım. Çağımızın devrimi sosyalist devrim olduğuna ve sosyalist toplum, kapitalist toplumdan oluşacağına göre, kapitalist üretim tarzının çelişkileri bizim için hayatî önem taşıyor.

Kapitalizmin ana özellikleri, işçiyle iş aracının birbirinden ayrılması, toplumsal üretimle özel mülkiyetin bir arada varolması, üretimin bütün dallarında kapitalist ilişkilerin yerleşmesi, dünya pazarının kurulması ve özellikle, faiz, kâr hacminin gittikçe düşmesidir. Kapitalizmde sabit sermaye, değişen sermayeye oranla durmadan artar. Bu da doğal olarak, kâr haddinin düşmesi sonucunu yaratır.

Ama kapitalist üretim tarzının dinamiği, yani onu ileriye götüren temel itici güç, kâr arayışıdır. Demek ki kapitalizm kâr aradıkça, kendi sisteminin bağlayıcı yasalarından kurtulamadığı için, çıkarına ters düşen işler yapacaktır. İlerledikçe sabit sermaye artacak, sabit sermaye arttıkça kâr düşecektir. Bu bize, kapitalizmin kendi yapısından doğan açmazı göstermektedir.

Bu kısır döngü içinde, kapitalizm nasıl olur da yıkılmadan kalır? Bir kere, dünyadaki pazarın gelişmesi ve genel olarak emperyalist sömürü, kapitalist ülkelere geçici de olsa rahat bir soluk alma fırsatını vermiştir. Bundan başka, Marx'ın gösterdiği gibi, kâr oranı azaldıkça, özellikle nisbî artık-değer yükselir (**Capital**, s.342-53). Ayrıca nüfus artışı tüketici sayısının artmasını sağlar ve çok zaman da gerçek ücretler düşer. Kapitalizm böylece bir denge sağlamayı başarır. Ama hiçbir zaman sakin bir gidiş olamaz bu. Bütün tedbirlere karşın, kapitalizm hâlâ buhrandan kurtulmuş değildir ve kurtulması imkânı da yoktur.

Dış pazarın genişlemesi de sadece sağlıksız bir gelişmeye imkân verir. Çünkü kapitalizm dış pazarını genişletmekle kendi iç çelişkisinden kurtulmuş olamaz. Tersine, kapitalist ilişkileri dünyanın dört bucağına taşıyarak, potansiyel devrim alanını da pazarıyla birlikte genişletmiş olur. Şu halde, Marx'ın dediği gibi, kapitalizmin ilerlemesini durduran en büyük engel, kapitaldir.

Böylece, kapitalizmin gelişmesinin kendi içsel dinamiğiyle önlendiğini görüyoruz. Bir yapının çöküş gerekçesini, yapı dışındaki faktörlerin araya girmesiyle açıklamaya çalışan ampirik burjuva biliminden kurtarmaktadır bizi bu bilimsel gözlem. Üretim tarzının sınırlarını koyan, üretim tarzının gene kendisidir. Sö-

mürüye dayanan bütün toplumlarda bu böyle olmuş, üretim tarzının çöküşü, üretim tarzının kendi iç çelişkilerinden ileri gelmiştir.

Ama feodal üretim tarzının çöküşü örneğinde, birbirinden ayrı görünümde olayların birleştiğini, yalnızca feodalitenin temel çelişkisiyle burjuva devriminin gerçekleşmediğini tespit etmiştik. Aynı durumu, yani birden fazla çelişkinin sanki üst üste gelmesi durumunu, kapitalizmden sosyalizme geçişte de görmüyor muyuz acaba? Bu soruyu cevaplandırmak için "çelişki", "üstbelirlenme", "altyapı ve üstyapı" gibi kavramları ayrıntılı olarak incelememiz gerekiyor.

Çelişki Kavramının Hegel'ci ve Marksist Özleri Arasındaki Ayrım

"Çelişki" her sosyalistin sözünü ettiği bir kavramdır. Ama acaba her sosyalist "çelişki" teriminden aynı şeyi anlıyor mu? Marksist çelişkiyi Hegelci çelişkiden ayırmak Marksistlerin bugün öncelikle çözmeleri gereken bir sorundur. Çünkü, şematizmden kurtulmak (olayları, gelişigüzel biçimde "tez-antitez-sentez" sınıflamalarına ayırıp sorunları kolayca çözüvermek gibi), bilimsel analizde eklektizmden uzaklaşmak (ayrı disiplinlerin kavramlarını sistemsiz biçimde bir araya getirmek gibi), soyut tarih determinizminin düzmece rahatlığına sırt çevirmek (herşeyi "tarihin şaşmaz akışı"na bırakmak tavrı), yabancılaşma, hümanizm gibi Marksizm dışı ideolojilerin kökünü kazımak, büyük ölçüde bu temel ayrımın yapılmasına bağlıdır.

Hegelci çelişki, özünde, basit bir çelişkidir. "Basit çelişki" Lenin, Mao gibi teorisyenlerin bile zamanında değindiği bir şeydir. Ama bu basit çelişkinin somut bir örneğini hiçbir Marksist teorisyenin yazısında (ve Marksist pratikte) görmüyoruz. Marksist teorisyenler, toplumların karmaşık yapısını ve toplumsal çelişkilerin karmaşıklığını tekrar tekrar vurgulamaktalar. Şu halde, ilk ağızda cevaplandırmamız gereken soru şu oluyor: Somut toplum yapılarında işleyişini gördüğümüz karmaşık çelişki özünde, temelinde, basit bir çelişkiden mi doğmaktadır? Sorunun cevabını Hegel'de, ya da Yeni-Hegelci bir Marksistte aradığımız zaman,

buna "evet" dememiz gerekiyor. Hegelci diyalektiğin temeli İdea'nın kendine yabancılaşması, kendini olumsuzlamasıdır. Çelişkinin, bu diyalektikteki bütün farklı, sözde-somut durumlarının altında, her zaman bu ilk basit çelişki yatar. Zaten o somut durumlar, Saltık İdea'nın çeşitli uğraklarıdır sadece ve her çelişkide, her uğrakta İdea kendini hatırlar. Çelişki, kendini, olumsuzlayarak gene kendi belirler. Dolayısıyla, hiçbir dışsal belirlemeye, yani gerçek anlamda bir belirlenmeye uğramaz. Böylece Hegelci çelişki, kendini seyrederek, kendini tekrarlayarak, hep kendi olarak, sonunda gene kendine döner. Hegelci tarih anlayışına göre, herhangi bir toplumun kesitini alıp baktığımızda, toplumun bütün kurumlarının, yapılarının, kusursuz bir uyum içinde durduğunu görürüz. Bu, şematik Marksizmin, altyapıyla tastamam orantılı üstyapı mitinden bile farklıdır. Çünkü Hegelci diyalektikte hiçbir belirleyici yoktur -maddeci tarih anlayışındaki, iktisadî temelin tersi olarak maddi yapıyı belirleyen bir ruh bile yoktur. Toplumların gerçek durumuna hiç uymayan bu ahenkli görünüş, sadece, Hegelci tarihin tarih dışı olmasıyla açıklanabilir. Gerçekten de, Hegel diyalektiği zaman ve tarih dışıdır. Ve ancak böyle ele alındığında kendi içinde tutarlı bir bütünlük olabilir. İdea ezelî ve edebidir. Somut hayat da bu zaman dışı İdea'nın bir kendini olumsuzlama anıdır. (Çünkü Hegel'e göre bitimsiz (infinite) bitimliyi (finite) içine almadan gerçekten bitimsiz olamaz). Böylece Hegel diyalektiğinde sadece zihnî kategoriler vardır. Bu mantık çerçevesi içinde Roma İmparatorluğu, sözgelişi, eski Mısır ya da Hint uygarlığının bir özelliğini geliştirmişse, o uygarlığın mantıkî devamı olmalıdır. Gerçek tarihte iki ülke arasında somut bir alış veriş olup olmadığı Hegel için önemli değildir. Somut gelişme somut gelişmeyi değil, mantıkî kategori mantıkî kategoriyi izler. Bu dünya görüşü, ancak İdea'nın tepesinde oturup evreni gözleyen kişi için tutarlı ve geçerli olabilir. Bütün bunların maddeci Marksist diyalektikle bir ilgisi yoktur.

Marksist diyalektikte, basit bir birliğin iki karşıta bölünmesiyle başlayan bir çelişki görülmez. Tarihi maddeciliğe göre, çelişki her zaman toplumun içindedir ve toplum yapısı hiçbir zaman basit olmadığı gibi çelişki de hiçbir zaman basit değildir. Mark-

sist tarih anlayışında toplumun tek çelişkiyle açıklanması da hiçbir zaman mümkün olamaz.

Toplumsuz yaşayan insan olmadığı gibi, toplumsuz varolan çelişki de yoktur. Şu halde, çelişki kavramına varmak için, her zaman toplum kavramına gideceğiz. Çünkü çelişkiyi, içinde varolduğu toplum belirler. Toplum ise en ilkel düzeyde bile karmaşık bir bütündür ve çelişkileri her zaman karmaşık bir görünümdedir. İktisadî altyapı, üstyapılar, bilinç şekilleri, ne kadar ilkel olsalar, bunlar arasında ilişkiler karmaşıktır. Şu halde, Hegel'in basit çelişkisinden kesinlikle ayrılıyoruz. Marksist tarihi maddeci görüş için, ön-veri her zaman toplumdur.

Mao da, bu yüzden, ana çelişkiden ve çelişkilerin ana ve ikincil görünümlerinden söz etmektedir. "Ana çelişki" kavramı, toplumda aynı anda, birçok çelişkinin işlemekte olduğu anlamına gelir. Toplumda aynı anda birçok çelişki varolduğu için, bunlardan biri ön plana çıkarak öbürlerine egemen olabilir. Ana çelişkinin koşullara göre değişmesi de toplumsal yapının karmaşıklığını gösterir. Bütün bunların, basit, çizgisel gelişmelerle ilgisi yoktur ve gene bundan ötürü Marx, Lenin, Mao gelişmenin eşitsizliğini tekrar tekrar vurgulamışlardır. "Eşitsiz gelişme" kavramı da Hegelci diyalektikle bağdaşamaz.

Altyapı-Üstyapı ve Çelişkiler

Toplumsal çelişkiler kendilerini, toplumun çeşitli alanlarında gösterirler. Onun için şimdi toplumun senkronik biçimlenmesini, yani altyapısıyla üstyapısını inceleyelim. **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**'da Marx şöyle diyor:

> Varlıkların sosyal üretiminde, insanlar, aralarında belirli, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddî üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadî yapısını, belirli sosyal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasi üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli teşkil eder. Maddi hayatın üretim tarzı, sosyal, siyasi ve genel olarak entelektüel

hayat sürecini şartlandırır. İnsanların varlığını tayin eden şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini tayin eden, sosyal varlıklarıdır. (Sol Yayınları, s.23).

Bu genel açıklamadan sonra, altyapı-üstyapı kavramlarını ayrıntılandırabiliriz. İlkin altyapıyı ele alalım. İnsan, sürekli olarak doğayla ve başka insanlarla ilişkidedir. İnsanın doğayla ilişkisi, doğayı sömürme biçimindedir. İnsan doğayı üretim araçlarıyla sömürür. Üretim araçları, çalışma araçları, yani kullanılan âlet, edevat ve çalışma nesneleri, yani kullanılan hammaddelerden meydana gelir. İnsanın doğayı sömürme ilişkisinde kendi iş gücü ve bilinçlilik düzeyinde vardığı yer olarak teknoloji de altyapının önemli unsurlarıdır. Bunlar, biraraya gelerek üretici güçleri meydana getirirler. İnsanın insanla ilişkisindeyse, ilkin mülkiyet vardır. Bu, soyut mülkiyet hakkı olarak, üstyapıda yer alan hukuki kategoriden ayrı, gerçek, somut bir ilişki olarak mülkiyettir. İnsanlar, üretim araçları üzerinde somut mülkiyet durumlarına ve üretim sürecinde oynadıkları role göre sınıflara ayrılır ve öncelikle bir sınıfın üyesi olarak başka insanlarla çeşitli düzeylerde ilişkilere girerler. Böylece insanın insanla ilişkisinden üretim ilişkileri çıkar. Üretici güçlerle üretim araçları arasında bir de iş bölümüyle bağ kurulmuştur. İşte bütün bunların toplamı, altyapıyı ve üretim tarzını meydana getirir.

Marx'ın yukarıdaki tanımına dayanarak, üstyapı kurumları arasında bir ayrım yapabiliriz. Burada, bir yanda politik örgüt ve hukuki yapı yer almaktadır. Öbür yanda, gene altyapıyla ve politik, hukukî yapılarla bağlanmış bilinçlik şekilleri vardır. Bunlar din, felsefe, ahlâk, sanat, bilim ve benzerleridir.

Toplumsal yapıyı, altyapı belirler. Ama Engels'in Bloch'a mektubunda söylediği gibi, altyapı ancak son kertede belirleyicidir. (Marx-Engels, **Selected Correspondance**, Progress Publishers, Moskova, 1965, s.417). Burada "son kerte" sözünü zamana bağlı bir kavram olarak almamalıyız: Bu, başka bütün yapılar kendi özgül belirlemelerini yerine getirdikten sonra altyapı da gelip son sözü söyler demek değildir. Zaten toplumsal gelişme hiçbir zaman durmadığı için, bu anlamda bir "son kerte" hiçbir zaman gelmez. Altyapının son kertede belirleyici olması,

toplumun temel çelişkisini içinde barındırması ve dolayısıyle bütün yapıları belirledikten başka bütün yapıların birbirlerini belirlemelerinde de rol oynaması demektir. Altyapının belirleyici fonksiyonunu fazla vurgulamak, altyapıya gerçekte varolmayan bir etkinlik hamletmek, teorik düzeyde "ekonomizmi", pratik düzeyde ise "pasifliği" doğurur. Yeni altyapı, toplumun temel çelişkisini (üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişki, yani üretim ilişkilerinin üretim güçlerinin gelişmesini önlemesi) barındıran ve bütün çelişkileri belirleyen faktör olduğu halde, toplumun devrimsel sıçramalarını kendi başına gerçekleştiremez. Devrimsel sıçramaların gerçekleşmesi için çelişkilerin belli bir biçimde, üst-belirlenmesi zorunludur. (Üstyapı kurumlarının nisbî özerkliğini ve politik dönüşümlerde oynadıkları önemli rolü en iyi anlatan eser, belki de Marx'ın **Onsekiz Brumaire**'idir. Marx burada "kısa vade analizi"nin en iyi bir örneğini vermektedir.)

Toplumda temel çelişkiden başka bir de ana çelişki vardır. Ana çelişki genellikle, üstyapıda, en çok da politik düzeyde belirir. (Charles Bettelheim, **Az Gelişmiş Ülkelerde Sosyalizmin Kuruluşu**, Uğural Yayınevi, s.29).

Ama üstyapı içinde, başka bir alana kaymış olması da mümkündür. Örneğin, bugün Kuzey İrlanda'da ana çelişki öncelikle din alanında başgöstermektedir.

Ana çelişkiyi son kertede belirleyen temel çelişkidir. Ama bu iki çelişki hiçbir zaman aynı değildir. Temel çelişki, üretim tarzının çelişkisidir. Ana çelişki ise, özerk bir toplumsal olay olarak gelişir. Ana çelişkinin klâsik bir örneğini, 1917 devriminde görmekteyiz. Burada savaş, ana çelişki olarak ön plana geçmiş ve devrim sıçramasına yol açmıştır. Bunu şöyle açıklayabiliriz. 1917 yılında Rusya, Lenin'in teşhisiyle, emperyalist dünya ulusları zincirinin en zayıf halkasıydı. En güçsüz emperyalist devletken, gelişmesinin en yüksek noktasında olmasından başlayan bir çelişkiler zinciri, ülke hayatını her yandan sarsıyordu. Dünya savaşı bu çelişkilerin üstüne binmiş oldu. Böylece, varolan bütün çelişkiler keskinleşti, devlet zayıflarken halkın devrimci potansiyeli yükseldi. Savaş durumu, bütün halk tabakalarının çıkarlarına aykırı düşmekteydi. Üstelik, savaşın belli bir anından

sonra, Rusya, müttefikleri İngiltere ve Fransa için bile ayak bağı olmuştu. Dolayısıyla, dünya konjonktürü de Rus egemen sınıflarının aleyhine işlemeye başladı. Bütün bunların sonucunda 1917 Ekim Devrimi gerçekleşti.

Ana çelişki kendi başına da basit bir kavram değildir. Çünkü toplumun özel gelişme koşullarına göre, ana çelişkinin "ana" ve "ikincil" görünümleri yer değiştirebilir. Belirli bir dönemde, ana çelişkinin ana görünümü olan durum, sonraki bir dönemde ana çelişkinin ikincil görünümü olabilir. Mao'nun verdiği bir örnekle, emperyalizmin sömürdüğü bir ülkede, dış sömürücünün egemenliği, doğrudan doğruya kendi silah zoruyla değil de, yerli ortakları aracılığıyla dolaylı bir şekilde sürdürülüyorsa, ana çelişki sömüren yabancı ülkeyle sömürülen ülke arasında olmakla birlikte, emperyalizmin yerli maşalarıyla mücadele, ana çelişkinin ana görünümü olarak ortaya çıkar. Bu mücadele sonucunda, dış düşman ülkeye doğrudan müdahale zorunda kalırsa ana çelişkinin görünümleri gene yer değiştirir (Mao Tse-Tung, **Selected Works**, Cilt I, "Çelişki üstüne", Peking, 1967, s.331-32).

Temel çelişki ve ana çelişkiden başka, özellikle üstyapı kurumları arasında görülen daha birçok ikincil çelişki vardır. (Toplumun kendi çelişkilerinden söz ederken "dünya konjonktürü" sorununu da unutmamalıyız). Bütün bunların karşılıklı belirleme ve belirlenmeleri, toplumsal gelişmenin doğrultusunu çizer. Rus devrimini anlatırken, Lenin'in söyledikleri, çelişkilerin çokluğunu ve ancak bunların bir araya gelişiyle devrimsel sıçramanın gerçekleşeceğini, özlü bir biçimde dile getirmektedir: "... Son derece garip bir tarihî dönemde, birbirine hiç benzemeyen akımlar, tamamen karşıt sınıf çıkarları, tamamen karşıt politik ve toplumsal çabalar, şaşılacak kadar "uyumlu" bir tarzda kaynaştılar..." (Uzaktan Mektuplar", I. Mektup, **Selected Works**, Cilt II, s.5).

Çelişkilerin Üst-Belirlenmesi

Lenin'in bu sözleriyle "üst-belirlenme" kavramına geliyoruz. Terim olarak üst-belirlenme, Fransız Marksist filozof Louis Althusser'in, yeni bir toplumsal içerik vererik, psikanalizden ödünç

aldığı bir kavramdır. Üst-belirlenmeyi, yukarıda Lenin'in anlattığı biçimde, toplumsal yapıyı meydana getiren bütün pratiklerin çelişkilerinin belli bir biçimde toplumsal yapıyı belirlemesi, yönlendirmesi olarak tanımlayabiliriz. Bir çelişkinin üst-belirlenmesi, o çelişkinin varoluş koşullarının, yani karmaşık bütün içindeki öbür çelişkilerin, çelişkinin kendine yansımasıdır.

Engels de yukarda anılan mektubunda, bir toplumsal yasayı örneklendirmeye çalışmış ve bunun için bir "güçler paralelkenarı" analojisine başvurmuştur. Toplumdaki yapıları ve bunların çelişkilerini bir paralelkenarın kenarları olarak düşünebiliriz. Bunların her biri kendi doğrultusunda bir güç ortaya koymakta, belli bir yönde itme çabası harcamaktadır. Bütün bu güçlerin değişik yönlerdeki baskılarından doğan sonuç, hepsinin itişinin ürünü olmak bakımından, güçlerin ortak sonucudur; ama, hepsinin itiş doğrultusundan ayrı bir yönde oluşmuş olmak bakımından, hepsinden ayrıdır da. İşte üst-belirlenme terimiyle anlatılmak istenen, çelişkilerin itici güçlerinin bir araya gelerek, paralelkenardaki gibi, toplumsal gelişme doğrultusunu belirlemesidir.

Çelişkilerin üst-belirlenmesinin devrimci bir sıçramayla sonuçlanabilmesi için, toplumdaki çelişkilerden hiç değilse önde gelenlerinin antagonistik nitelik kazanmış olmaları gerekir. (Mao, **Aynı yerde**, s.344-45). Bu, uzun vadede kaçınılmaz olmakla birlikte, kısa vadede hiç de kaçınılmaz olmayabilir. Yukarıda söylediğimiz gibi, kapitalist Batı ülkelerinin bunca iktisadî buhrana, savaşa vb. karşın, dünya çapında devrimi bugüne kadar önleyebilmiş olmaları, üst-belirlenmenin bazan devrimci bir sıçramaya değil de, başka türlü bir uyumluluğa, bir çeşit dengeye yol açabileceğini gösteriyor. Devrimci patlama için, çelişki antagonist duruma geçmelidir. Yani öncelikle sınıf kavgası uzlaşmaz bir nitelik kazanmalı, bundan başka, örneğin, bilimde teorik açmazlara girilmelidir. (Çağdaş burjuva bilimi, bugün böyle bir duruma gelmiştir. Ama sınıf kavgasının gerekli yoğunluğa ulaşmasının önlenmesiyle, kapitalist batı dünyası hâlâ ayakta durabilmektedir.)

Gelgelelim, çelişkinin bu antagonistik duruma girmesi de, devrimi garantiye almaya yetmez. Bu dönemde işi oluruna bı-

rakmak, temel çelişkinin durumu çözmesini beklemek (Bernstein'den bu yana türlü biçimde karşımıza çıkan pasiflik ve ekonomizm), kuyrukçuluk, kendiliğinden (spontane) hareket hayranlığı gibi Marksizm-leninizme taban tabana karşıt tavırları doğurur. Politik pratiğin önemi, devrimci örgütün, Lenin gibi önderlerin önemi burada ortaya çıkar. Bunlar olmayınca, örneğin, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'daki ve daha yakın bir zamanda, 1968'de Fransa'daki başarısızlıkların benzerlerinden başka bir sonuç beklenemez. Politik pratiğin, gelişmeye zamanında ve doğru tavırla katılıp yön vermesi ve çelişkiyi çözülmezliğe itmesiyle, antagonistik çelişki patlama noktasına varır ve devrim gerçekleşir. (Burada, küçük bir hatırlatma olarak, böyle bir anın dört yılda bir yapılacak seçim zamanına rastlamasının biraz zayıf bir ihtimal olduğuna işaret edelim.)

Devrimci patlamayla sonuçlanan üst-belirlenmede, toplumda o zamana kadar etkin olmuş bütün çelişkiler bir noktada kaynaşır, yoğunlaşır ve bir yönde baskı yaparlar. Lenin'in "en zayıf halka"sı böylece kopmuş olur. "Sömürülen sınıflar eski düzeni istemedikleri ve 'egemen sınıflar' eski düzeni sürdüremedikleri zaman- ancak o zaman devrim zafere ulaşır" diyor Lenin. (**Selected Works**, Cilt III, "Sol Kanat Komünizmi, Bir Çocukluk Hastalığı", s.392).

Şu halde devrim, altyapıdaki çelişkilerde dayanaklarını bulur, ama politik düzeyde başgösteren çelişkilerin yardımıyla, politik düzeyde gerçekleşir. Öncelikle politik iktidara elkonması gereklidir. Marx bunu şöyle açıklıyor: "Genel olarak **devrim** -varolan iktidarın yıkılması ve varolan toplumsal ilişkilerin yokedilmesi- politik bir harekettir. **Devrim** olmadan, **sosyalizm** gelişemez. İktidara **elkoyma** ve ilişkileri **yok etme** gibi, bu **politik hareket** de gereklidir. Ama örgütleme işi başlar başlamaz, **kendi amacı** ve **ruhu** ön plana çıkar çıkmaz, sosyalizm bu **politik** örtüsünden sıyrılır." (**Karl Marx**, Bottomore ve Rubel (Ed.), Penguin Books, 1963, s.243).

SONUÇ

Şimdiye kadar vardığımız noktaları derli toplu bir biçimde özetleyebiliriz artık. Marksizmde her şey, "önceden verilmiş,

karmaşık, yapılaşmış bir bütün" olan toplumdan başlar. Çelişkiler bu toplumda vardır ve basit değil karmaşıktırlar. Çelişkilerin ayrıca ana ve ikincil görünümleri olur ve bu görünümler koşullara göre yer değiştirebilir. Altyapıda, üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişki toplumun temel çelişkisidir. Birkaç örnekle, söz gelişi köleci toplumda üretimi arttıracak gelişmiş araçların köle emeğine teslim edilememesi, ya da kapitalizmde ticarî hesaplarla besinlerin yakılması, kaynakların kullanılmaması, şirketlerin başkasına gitmesin diye patent satın alıp sonra da bunları kullanmaması gibi.

Bütün çelişkileri son kertede temel çelişki ve bütün toplumsal yapıları son kertede altyapı belirler. Ama üstyapı kurumlarının da nisbî özerklikleri bulunur ve bunlar da sürekli olarak birbirlerini belirler ve altyapıyı etkiler. Böylece, toplumda sürekli bir karşılıklı -belirleme,- belirlenme süreci vardır. Örneğin üretim güçleri/üretim ilişkileri ikili temelinden meydana gelen üretim tarzında da, iki dayanak birbirinin belirleyicisi, birbirinin varoluş koşuludur. Üstyapı kurumlarının özerkliği yüzünden, toplumsal gelişme hiçbir zaman eşit olmaz. Dolayısıyla hiçbir üretim tarzı da saf değildir. Dünyanın hiçbir yerinde saf kapitalizm yoktur. Bugün saf bir sosyalizmden de sözetmek mümkün değildir.

Üstyapıda oluşan ana çelişki temel çelişkiyle belirlenir, ama onun bir yansımasından ibaret değildir. Bunun dışında, çeşitli üstyapı kurumları arasında ikincil çelişkiler de her zaman vardır. Çelişkiler her zaman, her toplumda varolmakla birlikte, her zaman antagonistik değildirler. Sosyalist toplumda da çelişki olacak, ama bu, antagonistik çelişki olmayacaktır. Kimi zaman nesnel koşulların olgunlaşmaması, kimi zaman da egemen sınıfların ustalıklı manevralarıyla çelişkilerin antagonistik nitelik kazanmaları geciktirilebilir, önlenebilir. Hattâ, antagonistik niteliğe varmış çelişkileri de egemen sınıflar birbirinden ayırmak ve teker teker çözmek yoluyla zararsızlaştırabilirler. Böyle durumlarda devrimsel patlamalar geçici bir süre için de olsa savuşturulur.

Devrim olabilmesi için, üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişki keskinleşmelidir. Bu temel çelişki, tek başına toplumu devrime götürmez ama, üretim ilişkilerinin üretim güçleri-

nin gelişmesini önleme durumu olmadıkça da devrim olamaz. Temel çelişkinin keskinliği, öbür çelişkilerin de uzlaşmazlığa gitmesine yol açar. Böylece toplumda devrim öncesi potansiyel oluşur. Bundan sonra çelişkilerin öncelikle de ana çelişkinin antagonistik nitelik kazanmaları gerekir. Eninde sonunda, nesnel koşulların olgunlaşması ve politik hareketin bilinçli bir şekilde yönlendirilmesiyle çelişki antagonistik aşamaya girer. Politik örgütün görevi özellikle bu düzeyde hayatîdir. Öznel koşulları yaratması, genellikle politik alanda başgösteren ana çelişkiyi zamanında ve doğru teşhis etmesi gereklidir. Tarihin hareket ettirici gücü olan sınıf kavgası, ancak böylece devrime yol açar. Toplumun bütün çelişkilerinin çözülmez, karşı konmaz biçimde güçlerini aynı doğrultuya yöneltmeleriyle patlama niteliğinde bir üst-belirlenme gerçekleşir ve devrim olur.

Çağımızda devrim, öncelikle politik üstyapıda, politik iktidara el konmasıyla gerçekleşir. Bu devrimin "sosyalist devrim" olması, geçiş döneminde yürütülen politikanın başarısına bağlıdır. Geçiş dönemlerinde iki tip üretimin aynı anda yürürlükte olması zorunlu bir durumdur. İki tip üretimden biri, yeni kurulan düzenin üretimidir. Bunun başlangıçta zayıf olması, egemen olmasını engellemez. Sağlam bir temele oturduktan sonra, kazanacak olan, yeni üretim tipidir. Devrim anını bir meyvanın dalından kopmasına benzetecek olursak, iki olay arasında şöyle bir paralellik kurabiliriz: Dalından kopan meyvada hâlâ birtakım dirimsel güçler kalmış olsa da, buna karşı olan çürütme güçleri, sonunda savaşı kazanacaklardır. Bu kaçınılmaz bir süreçtir.

Sosyalist toplum, kapitalist toplumun bağrından doğacak ve bu yapının izlerini daha bir süre taşıyacaktır. Ama kopma sonraki politikayla, yani üretim ilişkilerinin sosyalist üretim ilişkilerine dönüştürülmesi politikasıyla desteklenmezse, yani üstyapıda iktidara elkonulmasıyla başlayan devrim altyapıda temellendirilmezse, geçiş sağlanamamış olur. O zaman bir devrimden de söz edemeyiz. Zaten böyle bir durum devrim sıçramasının güçsüzlüğünü ve bu güçsüzlükten dolayı yerini karşı-devrime bıraktığını gösterir. Ancak, biz bu yazıda sadece teorik açıdan "devrim" olayını incelediğimiz için geçiş dönemi üzerine bu kadar sözle yetiniyoruz.

Birikim Yayınları

NORA ŞENİ
Emperyalist Sistemde Kontrol Sanayi

HALDUN GÜLALP
Yeni Emperyalizm Teorilerinin Eleştirisi

ŞİRİN TEKELİ
Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat

KORKUT BORATAV
Tarımsal Yapılar ve Kapitalizm

U.ALBRECHT-O.ERNST-P.LOCK-H.WULF
Silahlanma ve Azgelişmişlik

NİCOS POULANTZAS
Faşizm ve Diktatörlük

PERRY ANDERSON
Batıda Sol Düşünce

KARL MARX
Grundrisse

MAO ZEDUNG
Sovyet İktisadının Eleştirisi

KARL MARX
Sanat ve Edebiyat Üzerine

Bir dünya görüşünün çeşitli basamakları var. "Aslolan dünyayı dönüştürmektir" gibi bir ilkeyi -ve bu dönüşümün yönünü belirleyen ilkeleri- bu basamakların en üstüne koyuyorum.

Marx, sömürü ile birlikte tahakküm ve hegemonyanın ortadan kalktığı, insanların eşit ve özgür olduğu bir toplumu ve onun nasıl kurulabileceğini araştırmış bir düşünür. Dünya Marx'tan bu yana çok önemli değişimler geçirdi. "En üst basamak"taki toplumsal örgütlenme hedefi hâlâ geçerli; ama oraya varmanın yolu olarak ortaya atılmış yöntemin ögeleri aynı değil. "Bunu yapacak tek güç proletarya", "bunun tek yöntemi proletarya diktatörlüğü" v.b. konumları savunduğumuzda Marksizmi savunduğumuza inanıyoruz; oysa aslında Marksizmin ikincil, üçüncül basamaklarını savunuyoruz. "Proletarya diktatörlüğünü" uyguladığını ileri süren falan ülke böylece Marksizme bağlılığını ileri sürüyor. Ama bakıyorsunuz ki bu uygulama sonunda birinci basamakta çizilen toplum biçimine varılmamış; hattâ, bizzat o uygulama oraya varmanın başlıca engeli olmuş. O halde biz neyi savunacağız? Marx'ın çizdiği eşitlikçi ve özgürlükçü komünist toplum biçimini mi, yoksa yaşanan tarihle malul fiilî kurumsal yapıları mı? Hangisini savunduğumuzda Marx'a daha yakınız?

Bu kitapta proletaryanın tek dayanak olmadığı, ama önemli bir rol oynadığı, kol ve kafa emeğini temsil eden bir sosyalist partiyi; onun toplumdaki fiilî ağırlığıyla da desteklenen, kitlelere geleceğin toplumu hakkında aydınlık ve gerçekçi bir resim çizerek sunan, uzun vadeli mücadelesini savunuyorum. Bu diktatörlük değil, bir hegemonya sorunudur ve diktatörlük yapısına alternatif bir iç sistematiği vardır.