Dünyayı değiştirmek üzerine

Michael Löwy

KARL MARX'TAN WALTER BENJAMIN'E
SİYASET FELSEFESİ DENEMELERİ



İngilizceden çeviren: Yavuz Alogan

AYRINTI

MICHAEL LÖWY

Michael Löwy, Paris'teki Centre National de la Recherche Scientifique'de Araştırma Bölümü yöneticisi olarak çalışmaktadır. Daha önce, Paris VIII Üniversitesi'nde ders vermiş, Los Angeles'teki California Üniversitesi ile Michigan, Stanford ve Pittsburg üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Çok sayıda kitabın yazarıdır. *Marxism in Latin America from 1909 to the Present* (1909'dan Günümüze Latin Amerika'da Marksizm) Devrimci Araştırmalar Dizisi'nde yer almıştır (Humanities Press, 1992). *Georg Lukács-From Romanticism to Bolshevism* (Georg Lukàcs-Romantizmden Bolşevizme), *The Politics of Combined and Uneven Development* (Birleşik ve Eşitsiz Gelişme Politikaları) ve *Redemption and Utopia* (Kurtuluş ve Ütopya) başlıklı kitapları vardır.

Ayrıntı: 230
İnceleme dizisi: 125

Dünyayı Değiştirmek Üzerine
Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri
Michael Löwy

İngilizceden çeviren
Yavuz Alogan

Yayıma hazırlayan
Can Kurultay

Kitabın özgün adı
On Changing the World
Essays in Political Philosophy, From Karl Marx to Walter Benjamin

Humanities Press/1993
basımından çevrilmiştir.

© Michael Löwy

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yaymları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-184-3

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Michael Löwy

Dünyayı Değiştirmek Üzerine

Karl Marx'tan Walter Benjamin'e
Siyaset Felsefesi Denemeleri

AYRINTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* YARIN/*R. Havemann* DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* İŞKENCEYİ DURDURUNU/*T. Akçam* ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassaf* GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* OTORİTE/*R. Sennett* TOTALİTARİZM/*S. Tormey* İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Willis* SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* DAHA AZ DEVLET-DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* TARİH VE TİN/*J. Kovel* ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*Jo. Keane* ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* AKLA VEDA/*P. Feyerabend* BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ÇEKİRGE/*B. Suits* KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ENTELEKTÜEL/*E. Said* TUHAF HAVA/*A.Ross* YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* CENNETİN DİBİ/*G. Vassaf* EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* İDEOLOJİ/*T. Eagleton* DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* AMERİKA/*J. Baudrillard* POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ERKEK AKIL/*G. Lloyd* BARBARLIK/*M. Henry* KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* GÜLME/*H. Bergson* ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* SİVİL İTAATSİZLİK/Der.: *Y. Coşar* AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* VATAN AŞKI/*M. Viroli* KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* DOKUNMA/*G. Josipovici* İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* POSTMODERN ETİK/*Z.Bauman* TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* MEDYA VE GAZETECİLEKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders*

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

GENEL ETİK/*A. Heller* MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*S. Benhabib* ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* KENTLEŞMEDEN ŞEHİRLERE/*M. Bookchin* MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloşinov*

İçindekiler

— ÖNSÖZ 9

I. MARKSİZM VE DEVRİMCİ ROMANTİZM 17

II. MARKSİZM VE ÜTOPYACI GÖRÜŞ 35

III. MARKSİZM VE DİN: KURTULUŞ TEOLOJİSİNİN MEYDAN OKUYUŞU 45

A. Halkın afyonu mu? 47

B. Bloch ve Goldmann'ın katkısı 50

C. Kurtuluş teolojisi nedir? 52

D. Marksizm ve kurtuluş teolojisi 54

E. Başlangıç noktası yoksulluktur 58
F. Kurtuluş Hıristiyanlığı ve devrim 60
G. Hangi sosyalizm modeli? 63
H. Kilise eleştirisi 64
I. Devrimci harekette Hıristiyanlar 66
İ. Ya Hıristiyanlarla ya da asla! 68

IV. WEBER MARX'A KARŞI, *PROTESTAN ETİK*'TE TARİHSEL MADDECİLİK POLEMİĞİ 69

V. MARKSİSTLER VE ULUSAL SORUN 84
A. Marx ve Engels: Ulusallık ve enternasyonalizm 84
– *Engels* 87
B. Ulusal ayrılıkçılığa karşı radikal sol 90
– *Rosa Luxemburg* 90
– *Troçki* 95
– *Pannekoek ve Strasser* 98
C. Avustro-Marksist merkez ve kültürel özerklik 99
– *Karl Renner* 99
– *Otto Bauer* 100
D. Lenin ve kendi kaderini tayin hakkı 103
– *Stalin* 103
– *Lenin* 105
E. Sonuç: Tarihin dersi 108

VI. HEGEL'İN "MANTIK"INDAN PETROGRAD'DAKİ FİNLANDİYA İSTASYONUNA 111
A. "Eski Bolşevizm" ya da "eski Marksizm": 1914'ten önceki Lenin 113
B. 1914 "kopuşu" 116
C. 1917 Nisan tezleri 121
D. Sonuç 125

VII. ROSA LUXEMBURG'UN "YA SOSYALİZM YA BARBARLIK" ANLAYIŞI 127
A. Kautsky: Proletarya devrimi "kaçınılmaz"dır 130
B. Proletaryanın rolü 131
C. Sosyalist alternatif 132
D. Sosyalizm: Bir imkân 133

E. Kitlelerin bilinçli müdahalesi 135
F. Savaş ya da proletarya devrimi 135

VIII. GRAMSCI VE LUKACS 138
A. Anlayış benzerliği 140
B. Devrimci gerçekçilik 143
– *Hapishane Defterleri* 146

IX. "GEÇMİŞİN ŞİİRSELLİĞİ": MARX VE FRANSIZ DEVRİMİ 152
A. Burjuvazinin ruh genişliği 155
B. Terörü anlamak 158
C. Burjuva devriminin ötesi 164
D. Bitmemiş devrim 167

X. YİRMİNCİ YÜZYILIN İLK DEVRİMİ 171

XI. MARCUSE VE BENJAMIN: ROMANTİK BOYUT 179

XII. "İLERLEME"YE KARŞI DEVRİM: WALTER BENJAMIN'İN ROMANTİK ANARŞİZMİ 192
A. Aydınlanma körlüğü 195
B. Romantik mesiyanizm 197
C. Scheerbart'ın ütopyası 201
D. Gerçeküstücülük 203
E. Yıkımın gücü 207
F. Tarihin kesintiye uğraması 211

XIII. DİN, ÜTOPYA VE KARŞIMODERNİTE: WALTER BENJAMIN'DE TARİH MELEĞİ ALEGORİSİ 218

XIV. YANGIN ALARMI: WALTER BENJAMIN'İN TEKNOLOJİ ELEŞTİRİSİ 232

TEŞEKKÜR

Critique, Glasgow, Scotland

"From the 'Logic' of Hegel to the Finland Station in Petrograd," ilk bas. *Critique* 6 (1976): s. 5-15.

M. E. Sharpe Publishers, Inc., Armonk, New York

"Fire Alarm: Walter Benjamin's Critique of Technology," ilk bas. Day ve d., der., *Democratic Theory and Technologhical Society* (M. E. Sharpe, 1988).

Monthly Review Inc.

"The First Revolution of the Twentieth Century," ilk bas. *Monthly Review* (Ocak 1990): s. 44-50. Yayın hk. (c) Monthly Review Inc.'e aittir (1990). Monthly Review Vakfı'nın izniyle yeniden basılmıştır.

New Left Review, Londra

"Marxists and the National Question," ilk bas. NLR 96 içinde, s. 81-100. (Bu makalenin kısaltılmış bir versiyonu için bkz. Georges Haupt, Michael Löwy ve Claudie Weill, *Les Marxistes et la question nationale: 1848-1914*, sonuç denemesi [antoloji] Paris, 1974.

"Revolution against 'Progress': Walter Benjamin's Romantic Anarchism," ilk bas. *NLR* 152 içinde, s. 42-59.

"'The Poetry of the Past': Marx and the French Revolution," ilk bas. *NLR* 177 içinde, s. 111-24.

Social Compass, Louvain-la-Neuve, Belçika

"Religion, Utopia and Counter-Modernity: TheAllegory of the Angel of History in Walter Banjamin," ilk bas. *Social Compass* 36, no. 1 (Mart 1989), s. 95-104.

Telos, New York

"Marcuse and Benjamin: The Romantic Dilemma," ilk bas. *Telos* (Yaz 1980), s. 25-33.

"Marxism and Revolutionary Romanticism," ilk bas. *Telos* 49 (1981), s. 83-95.

Önsöz

Son yıllarda olup bitenlerden sonra, günümüzde Karl Marx ve sosyalizm hakkında yazmak hâlâ mümkün müdür? Marksizm, ünlü bir düşünürün dediği gibi, insanlık için kesinlikle ölmüş müdür?

Benzer yorumlar, yeni çıkmış düzinelerce kitapta, yüzlerce makale ve başyazıda bulunabilir. Ancak bu özel yorum, Benedetto Croce tarafından 1907'de yazılmıştı. Seksen yıl önce büyük bir güvenle ilan edilen kehanetler günümüzde gerçekleşmiş olmasın?

Elbette, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte yeni bir tarihsel dönemin açıldığını kimse inkâr edemez. Peki bu olayların anlamı nedir? Uzmanların, köşe yazarlarının ve akademisyenlerin anlattıkları gibi, sosyalizm gerçekten ölmüş müdür?

Doğmadan ölmek olmaz. Sosyalizm henüz doğmadığı için

ölmemiştir. Bu, Batı medyasının "komünist devletler", Doğu Bloku'nun resmi ideolojisinin ise "gerçekte var olan sosyalizm" diye adlandırdığı şey için geçerlidir. Bunlar, olsa olsa, başlıca üretim araçlarında özel mülkiyetin kaldırıldığı, kapitalist olmayan bir toplumlar seti olarak düşünülebilir; ancak yine bunlar *sosyalizm*den, yani birleşmiş üreticilerin üretim sürecinin efendisi oldukları bir toplumdan; en geniş ekonomik, toplumsal ve siyasal demokrasiyi temel alan bir toplumdan; bütün sınıfsal, etnik ve toplumsal cinsiyet sömürüsünden ve baskılardan kurtulmuş bir uluslar topluluğu olmaktan çok uzaktılar. Ekonomik ve toplumsal başarıları ve başarısızlıkları ne olursa olsun, "gerçekte var olan" bu toplumların temel bir ortak eksiklikleri vardı: demokrasiden yoksunluk, işçilerin ve bütün toplumun siyasal iktidara gerçek katılımdan dışlanmış olmaları.

Demokratik haklar -ifade ve örgütlenme özgürlüğü, genel oy hakkı, siyasal çoğulculuk- "burjuva kurumları" değil; işçi hareketinin büyük zorluklarla elde ettiği kazanımlardır. Bunların sosyalizm adına daraltılması bürokratik despotluğa yol açar. Rosa Luxemburg (Ekim Devrimi'ni etkin biçimde destekledi) 1918'de Bolşevikleri dostça eleştirirken şu uyarıda bulunmuştu: "Genel seçimler olmazsa, serbest bir fikir mücadelesi olmazsa tüm kamusal kurumlarda hayat tükenir, yalnız bürokrasinin faal unsur olarak kaldığı bir hayatın sureti haline gelir." Gerçi çoğulculuğun ve işçi demokrasisinin bazı yönleri 1918-23 yıllarında hâlâ varlığını sürdürüyordu, ancak otoriter önlemler giderek arttı. Bu hata -bu yıllarda Sovyetler Birliği'nin dramatik nesnel durumuyla, gerilik, iç savaş, açlık, yabancı müdahaleyle birlikte- Bolşevik partisini ve onun tarihsel önderliğini Stalinizm formunda tahrip eden ve bu yüzyılın en kötü siyasal kitle cinayetlerinden birini üreten habis bürokratik büyümenin ortaya çıkışına uygun koşullar yarattı.

Muhafazakâr ya da liberal medyanın "sosyalizmin ölümü" dediği şey, aslında bin dokuz yüz yirmili ve otuzlu yıllarda Sovyetler Birliği'nde Ekim Devrimi'nin külleri üzerinde kurulan Stalinist modelden kaynaklanan, kapitalist olmayan otoriter ve bürokratik endüstriyel gelişme sisteminin; Marksizm adına tüm bir radikaller kuşağınca bin dokuz yüz yirmili ve otuzlu yıllarda eleştirilmiş ve reddedilmiş olan bir modelin dağılması ve çözülmesidir. Doğu Av-

rupa ve Sovyetler Birliği'nde ölen "sosyalizm" değil; sosyalizmin bürokratik karikatürüdür; yani *nomenklaturanın* iktidar tekeli, ihtiyaçlar üze-rinde diktatörlük, komuta ekonomisi.

Günümüzde Doğu Avrupalı önderlerin, yegâne çıkış yolunun "piyasa ekonomisi" olduğu konusunda mutabakata vardıkları görülüyor. Ne var ki, düzen (Doğulu ve Batılı) ekonomistlerinin, neoliberal ideologların, rekabetçi işadamlarının ve basında ana akımı temsil eden yazarların herkesin bildiği bir gerçek olarak sundukları görüşü; yani piyasa ekonomisinin, kapitalizmin ve kâr sisteminin, kapitalist olmayan ülkelerde var olan totaliter komuta ekonomisinin başarısızlığına mümkün yegâne alternatif olduğu iddiasını kabul etmek için hiçbir neden yoktur. *Tertium datur:* insanların çoğulcu ve açık bir tartışmanın ardından başlıca ekonomik seçenekler, yatırım öncelikleri ve ekonomik politikanın ana hatları hakkında karar verdikleri, toplumun ekonomiyi demokratik biçimde planladığı bir başka yol; yani sosyalist demokrasi yolu vardır.

Bürokratik rejimlerin komünizm ve sosyalizm adına işledikleri suçlar -bin dokuz yüz otuzlu yılların kanlı tasfiyelerinden 1968'de Çekoslovak-ya'nın işgaline kadar- bir sosyalist gelecek fikrini derin biçimde yaralamış ve hem Doğu'da hem de Batı'da liberal/ muhafazakâr ideolojilere yol açmıştır. Ne var ki, özgür ve eşitlikçi bir toplum, toplumsal ve ekonomik demokrasi, doğanın korunması, özyönetim ve aşağıdan denetim özlemleri, eski bloklararası sınırın her iki yakasında işçi sınıfının ve gençliğin içinde derin biçimde kökleş-miştir. Bu bakış açısıyla sosyalizm farz edildiği gibi "var olan" durum olarak değil, kapitalizm ve emperyalizm kurbanlarının bir buçuk yüzyıldır süren özgürleşme mücadelelerini esinlemiş bir program olarak "ölü" olmak şöyle dursun sömürü ve baskı var olduğu sürece yaşamaya devam edecektir.

İçinde bulunduğunuz kriz durumunda pek çok solcunun yaşadığı derin ideolojik karışıklığı, karmaşayı ve şaşkınlığı anlamak mümkündür. Marksist mirasın tamamından vazgeçmeye henüz hazır olmayanlar bile kendilerini düzenli bir geri çekilişe hazırlıyorlar. Gerek Doğu gerekse Batı solundaki başat eğilim Marksizmi, hâkim fikirlere, liberalizme, bireyciliğe, pozitivizme ve hepsinden çok da idolleri, ritüelleri ve yanılmaz dogmalarıyla yeni

piyasa dinine uygun hale getirip "modernleştirme" ihtiyacına uygun görüşler geliştirmektir. Bu anlayışa göre, "gerçekte var olan sosyalizm"in başarısızlığının kökleri Ekim Devrimi'nin kapitalist uygarlık modelinden, dünya pazarından (en azından kısmen) kopma girişiminde yatmaktadır; o halde Marksizmin modernleştirilmesi Batı toplumsal ve ekonomik sisteminin yasalarına kesin bir dönüşü gerektirir.

Dökülüp atılması gereken sadece (aşırı biçimde) kirlenen su –kapitalist olmayan toplumların ve merkezileşmiş planlama sistemlerinin antidemokratik, bürokratik, çoğu kez totaliter doğası- değil; aynı zamanda suyun içindeki "bebek," yani kapitalizmin ötesine, kolektif ekonomi formlarına geçme fikridir. Bu "gerçeklikle bağdaşma" (saygıdeğer bir Hegelci formül kullanmak gerekirse) girişiminde öne çıkarılan, Stalinizmin inkâr ettiği ya da saptırdığı evrensel değerler -demokrasi, insan hakları, ifade özgürlüğü, toplumsal eşitlik, dayanışma- değil; Batılı seçkinlerin ve onların ideologlarının öteden beri reklamını yaptıkları şeyler, "serbest rekabet," "serbest girişim," monetarizm ve piyasa fetişizmidir.

Marksizmin, sorgulanmaya, eleştirilmeye ve yenilenmeye ihtiyacı olduğu kuşku götürmez; ama bize göre bunun, öne sürüle-nin *tam tersi bir neden*den ötürü, onun üretimci endüstriyel kapitalizm modelinden, modern burjuva uygarlığının temellerinden kopuşu yeterince radikal olmadığı için yapılması gerekir. Marksistler (Marx'ın kendisi değilse de) çoğu kez, özellikle üretici güçlerin gelişmesinin devrimin nesnel temeli ve sosyalizmin gerekliliğini meşrulaştırmanın ana argümanı olarak gösterilmesi bakımından on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların tipik ilerleme ideolojisine uygun adımlarla hareket etmişlerdir. Vulgar Marksizmin bazı formlarında, toplumsal devrimin yüce hedefi toplumun kardeşçe ve eşitlikçi bir anlayışla yeniden örgütlenmesi –yani, niteliksel olarak farklı yapıdaki üretici güçlerle yeni bir üretme ve yaşama tarzı anlamına gelen bir "ütopya"- değil; sadece üretici güçlerin serbestçe gelişmesine engel oluşturan üretim ilişkilerinin kaldırılmasıdır. Pek çok Marksist, "yasaları," belirlenimciliği, saf anlamda nesnel "kehanet"i ve çizgisel evrimciliğiyle doğal bilimlerin epistemolojik paradigmasının tarihsel alanına doğru keyfi bir genişlemeyi temel alan burjuva/pozitivist modeli; Plekhanov'dan Louis Althusser'e

kadar belirli bir "ortodoks Marksizm" türü tarafından nihai sonuçlarına itilen bir eğilimi izlemiştir.

Bereket Marksizmin ana muhtevası ortadadır: praksis felsefesinde ve diyalektik/maddeci yöntemde, meta fetişizminde ve kapitalist yabancılaşmanın çözümlenmesinde, işçilerin kendilerini devrimci tarzda özgürleştirmeleri perspektifinde ve sınıfsız, devletsiz bir toplum ütopyasında. Marksizmin olağanüstü eleştirel ve yıkıcı bir düşünce (ve eylem) potansiyeline sahip olmasının nedeni budur. Marksizmin yenilenmesi, bizzat Marx'ta ve onun Rosa Luxemburg, Troçki ve Gramsci gibi (sadece bu üçünü zikretmek gerekirse) bazı izleyicilerinde bulunan bu hümanist/demokratik ve devrimci/diyalektik mirasla, bin dokuz yüz yirmili ve otuzlu yıllarda karşı-devrim, Stalinizm ve faşizm karşısında yenilgiye uğrayan gelenekle başlamalıdır.

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

Günümüzde Marksizm, her zamankinden daha çok "var olan her şeyin acımasız eleştirmeni" (Marx, 1843) olmalıdır. Marksizm, kurulu düzenin "modernist" mazeretlerini, kapitalist piyasayı ya da bürokratik despotizmi meşrulaştıran "gerçekçi" söylemleri reddederek, Umut İlkesi'ni (Bloch), özgürleşmiş bir toplumun somut ütopyasını temsil eder.

Bu kitapta toplanan denemeler bir *siyaset felsefesi* olarak Marksizmin tarihiyle ilgileniyor. "Siyaset" burada sadece iktidar ve devletle ilgili sorular anlamına gelmiyor, insanların kentteki ortak yaşamıyla ilgili sorunların da yer aldığı geniş bir alanı kapsıyor. Ve "felsefe," temel teorik, metodolojik ya da etik sorgulamalara değiniyor.

Buradaki "felsefe," Marx'ın ünlü "Feuerbach Üzerine XI.

Tez"de yazdığı gibi, dünyayı sadece yorumlamayı değil; daha çok *dünyayı değiştirmeyi* amaçlayan siyaset felsefesidir. *Devrim* kavramının -çeşitli tarihsel ve toplumsal boyutlarıyla- bu denemelerin çoğunun başlıca temasını oluşturmasının nedeni budur. Burada başka konular da –daima devrimci perspektifle ilişki içinde– tartışılıyor: ulusal sorun, din, ütopya; Marksist literatürün büyük kısmında başat olan ekonomist eğilimin sistematik biçimde ihmal etmiş olduğu, kültürel, ruhsal ya da etik boyutlar.

Burada sunulan Marksizm yorumu ortodoksinin tamamen dışındadır. Bu yorum, solun geniş kesimleri için "bilimsel sosyalizm" olduğu düşünülerek kullanılan şeyle de pek çok bakımdan ayrı *kutuplarda* yer alır. Yapısalcı Marksizm, postyapısalcı (ya da postmodern) Marksizm ve analitik Marksizm gibi çeşitli yeni akımlardan da çok farklıdır. Marksist teorideki diyalektik, tarihselci, antipozitivist ve anti-evrimci gelenekten esinlenir. Ve Marksist siyaset felsefesindeki *gizli romantik momenti* öne çıkarmaya çalışır.

Romantizm sadece on dokuzuncu yüzyıldan gelen edebi ya da sanatsal bir okul değil; modern kültürün, on sekizinci yüzyılın sonundan günümüze uzanan temel *dünya görüşleri*nden biridir; romantizmin özü, kapitalizm öncesi değerler adına endüstriyel/burjuva uygarlığını protestodur. Romantizmin, Marksist kapitalist uygarlık eleştirisinin anahtar kaynaklarından biri ve Marksist ütopyanın önemli bir bileşeni olduğu genellikle ihmal edilir. Bizzat Marx'ın ve çeşitli Marksist simaların yazılarındaki romantik yönü aydınlatma girişimi bu kitabın muhtemelen en polemiksel yönlerinden biridir.

Burada tartışılan yazarlar -Marx ve Engels'in ardından, Lenin, Rosa Luxemburg, Lukács, Gramsci, Marcuse ve Walter Benjamin- "homojen" olmaktan çok uzaktırlar. Onların ayrılığı aynı zamanda Marksist teorideki canlılığın bir göstergesidir. Bu denemelerde önerilen yaklaşım -zaman zaman karmaşık bir yazılar bütününün sadece bir yanı üzerinde, bu kişilerin siyasal ve entelektüel evriminde özgül bir moment üzerinde odaklanan- bazı ortak özelliklerin altını çizer: romantik/devrimci boyut, "açık" bir tarih görüşü ("sosyalizm *ya da* barbarlık"), toplumsal gerçekliğe (Hegelci esinle) diyalektik yaklaşım ve ütopyacı bir ufuk.

Bu denemeler bin dokuz yüz yetmişli ve seksenli yılların farklı dönemlerinde yazıldı. Bir ölçüde kendi ilgi alanlarımın evrimine denk düşerler: Marx ve Rosa Luxemburg'tan Lukács'a ve sonra romantizme, dine ve Walter Benjamin'e. Doktora tezim için Lukács üzerine araştırma yaparken romantizmle ilgilendim. O sırada Marksizm ile romantizmin her nasılsa çelişkin olduğuna hâlâ inanıyordum. Kitabıma ilişkin (dostça) bir değerlendirmede Raymond Williams bu yaklaşımı eleştirdi ve böylece bu anlayışı aşarak ve yeni bir araştırma alanı açmama yardımcı oldu. Bu alan, Marksist siyasal kültürdeki romantik itkiydi. Lukács'ın ilk dönem yazılarını incelerken gene ilk kez devrimci ütopya ile dindarlığın heretik formları arasında şaşırtıcı *gönül yakınlıkları* olduğunu gözlemledim. Walter Benjamin ve Yahudi-Alman mesiyanik kültürü üzerine yaptığım çalışmada ve Latin Amerikan kurtuluş teolojisi üzerine yaptığım araştırmada daha sistematik olarak incelemeye çalıştığım bir sorundur bu.

Ancak bu kişisel evrim, Marksist siyaset felsefesi toprağının derinlerine kök salmıştı. Önceki sol görüşlerinden, Marksist yazılar yazmaktan ve dünyayı değiştirme üzerine ütopyacı umutlarından caymak radikal entelektüeller arasında (hem Birleşik Devletler'de hem de Avrupa'da) moda olmuştur. Bu kitapta pişmanlık ya da nedamet belirtisi görmeyi uman okurlar korkarım düş kırıklığına uğrayacaklar. Şimdi de, tıpkı 1968'deki gibi, dünyanın şimdiki durumunun insanlık dışı, adaletsiz olduğu ve radikal bir değişikliği hak ettiği kanaatindeyim. Tek farklılık ekolojik felaket tehlikesini ve "sistem"in tanımladığı insan türünün yaşamına yönelik tehdidi yirmi beş yıl öncesinden daha iyi anlıyor olmamdır.

"Karl Marx'tan Walter Benjamin'e" başlığında bir süreklilik ve değişim öğesi de vardır. Yeni sorunlar, yazarlar ve konular öncekilerin yerini almaz, onları silmez ya da inkâr etmez, ancak benim gözümde perspektiflerde bir zenginleşmeyi, bir genişlemeyi ve bir açılmayı temsil eder. Walter Benjamin, modern (ve postmodern) yorumcular tarafından genellikle bir edebiyat eleştirmenine ya da bir estetik yenileyiciye indirgenmiştir. Benjamin, bunların hepsi, ama aynı zamanda daha çoğudur: yirminci yüzyılın en önemli ve özgün devrimci filozoflarından biridir; tek-

noloji, ilerleme ideolojisi ve "gerçekte var olan modernite" eleştirisiyle Marksist düşünce tarihinde yeni bir bölüm açar ve Marx'ın yeni bir anlayışla okunmasını, yeni bir (eleştirel) yoruma tabi tutulmasını teşvik eder. Aynısı, farklı bir bağlamda Rosa Luxemburg ya da Lukács için de söylenebilir.

Kuşkusuz bu denemeler parçalı bir özellik taşırlar ve Marksist siyaset felsefesinin ya da onun diyalektik (çelişkin) gelişiminin bu çoğulcu artışına ilişkin olarak asla sistematik bir görünüm sunmazlar. Amaç, tartışmalı sorulara hazır bir yanıtlar listesi önermek ya da eski ve yıpranmış bir ortodoksinin yerine bir yenisini geçirmek değil; daha çok, devrimci geleneğin bazı yüksek uğraklarına -1789, 1905, 1917- yeniden uğramak ve bunu yaparken bazı sarp yolları izlemektir. Tıpkı 1940'ta Walter Benjamin'in Gestapo'nun eline geçmemek için intihar ettiği Pireneler'deki, Fransız/İspanyol sınırına giden sarp yollar gibi.

Walter Benjamin'in tam da şimdi; yüzyılın bu tuhaf sonunda incelenmesinin nedenlerinden biri, günümüzde her zamankinden çok gerekli olan, değerli ama zor bir sanatın, akıntıya karşı kürek çekme sanatının büyük ustası olmasıdır.

I
Marksizm ve devrimci romantizm



Romantizm özünde muhafazakâr ve gerici bir hareket midir? Yoksa, kapitalizme ve burjuva toplumuna muhalefetinden ötürü devrimci bir potansiyel de taşır mı? Bu sorularla uğraşmanın ilk zorluğu romantik fenomenin belirsizliğidir. Ama buna rağmen, sosyopolitik bir hareket olarak romantizmin en temel özelliklerinden biri (kültürel ve edebi dışavurumlarından ayrılmaz olsa da) *kapitalizm öncesi toplumlara duyulan nostalji ve kültürel bir kapitalizm eleştirisi*dir.

Etimolojik olarak "romantizm" terimi, geçmişe, ortaçağın Romans dili edebiyatına referansı içerir. Öyleyse, romantik nostalji kavramı neden kapitalizm öncesi oluşumların hepsini birden kapsar? "Klasik" Alman romantizminin kayıp cenneti feodal toplum

olduğu için bu itiraz daha da geçerlidir. Gene de romantizm aşağıdaki nedenlerle daha geniş bir referans çerçevesi içinde tanımlanabilir ve tanımlanmalıdır: a) Romantizmin tartışmasız büyük öncüsü Rousseau'da feodalizme hiçbir sempati yoktur. Aynısı, ekonomik romantizmin seçkin temsilcileri olan on dokuzuncu yüzyıl Rus popülistleri ve diğerleri için de geçerlidir. b) Ortaçağa referans belirsizdir, çünkü ortaçağ toplumu birbirinden farklı çeşitli toplumsal yapılar içerir: bir yanda kuşkusuz, şövalyelik, dinsel tarikatlar vb. gibi bazı hiyerarşik kurumlar; öte yanda eşitlikçi ve kolektivist kırsal *soy* (gens) cemaatinin bazı kalıntıları vardır. c) Çeşitli kapitalizm öncesi toplumlar reddedilemez farklılıklarına rağmen bunları kapitalist üretim tarzından ayıran ortak özellikler içerir. Lefort'un vurguladığı gibi, "bütün diğer toplumsal oluşumlar, kendi eğilimlerini ...kapitalizme göre... açığa vururlar."[1]

Romantik dünya görüşünde kapitalizm öncesi geçmiş, niteliksel değerlerin (kullanım değerleri ya da etik, estetik ve dinsel değerler) hâkimiyeti, üyeler arasında organik cemaat ya da duygusal bağların -niceliği, fiyatı, parayı, metaları, kârı ve atomizasyonu temel alan modern kapitalist uygarlığın tersine- önemli rolü gibi bir dizi erdeme (gerçek, kısmen gerçek ya da hayali) sahiptir. Bu nostalji bütün dünya görüşünü yapılandıran merkez eksen haline geldiği zaman ortaya çıkan sonuç, on dokuzuncu yüzyılın başında Almanya'daki gibi katı anlamda romantik bir fikirdir. Bu, daha karmaşık bir siyasal-kültürel bütün içinde yer alan diğer öğeler arasında sadece bir öğe olduğunda, daha tam bir *romantik boyut* oluşturur (1922-23'te Lukács'taki gibi).

En entelektüel tarihçiler on dokuzuncu yüzyıl romantizmine ikili kaynak atfetmede hemfikirdirler: Rousseau ve Burke.[2] 1789'un en seçkin savunucusu ile Büyük Devrim'in en amansız düşmanı! On dokuzuncu yüzyıl başının "klasik" Alman romantizminde Fransız Devrimi'ne tepki başat eğilim olsa da, Kleist, Schlegel ve diğerleri Devrim'e sempati duyuyorlardı ve Hölderlin, Jakobenizmden asla vazgeçmedi. Bu nedenle, Carl Schmitt gibi yazarlar a-

1. Claude Lefort, "Marx d'une vision de l'histoire à l'autre," *Les formes de l'histoire, essais d'anthropologie politique* içinde (Paris, 1978), s. 210.
2. Bkz., örneğin, John Bowle, "The Romantic Reaction: Rousseau and Burke," *Western Political Thought* içinde, C. 3 (Londra, 1961), Bl. 3.

celeyle şu sonuca varmışlardır: "Basit bir öznelleştirilmiş fırsatçılık ilkesinde çözülen romantizmle sözde siyasal romantizmin ayrı siyasal yönelimlerinin gizemli çelişkileri, her içeriğin estetik bir ilgi fırsatı olabileceği bir lirizmin ahlâki yetersizliğiyle açıklanabilir."[3] Bu yorum, estetik boyutu çok sınırlı olan Adam Müller gibi kesinlikle siyasal romantik düşünürleri açıklayamamakla kalmaz, aynı zamanda romantizmin içindeki sağlam çekirdeği de bir olgu olarak ihmal eder. Bu sağlam çekirdek şudur: kapitalizm öncesi geçmişe idealleştirilmiş referans ve burjuva toplumunun bazı yönlerinin öfkeli eleştirisi. Droz gibi diğer yazarlar, fenomeni, sonunda muhafazakâr ve karşı-devrimci yönüne indirgerler.[4] Bu yorum, genç Schlegel ve Kleist'ın cumhuriyete duydukları sempatiyi konuyla ilgisi olmayan biyografik episotlar olarak ihmal etme eğilimindedir; Hölderlin'i de tümden dışlar.

Aslında bu belirsizlik on dokuzuncu yüzyıl sonları romantizminde, örneğin Sosyalist partinin en aşırı kanadından faşizme yakın aşırı muhafazakâr bir dünya görüşüne geçen, Lukács'ın arkadaşı, yazar Paul Ernst'in şaşırtıcı yolculuğunda yeniden keşfedilebilir. Aynı şey, savaştan önce devrimci bir sosyalist iken alenen İtalyan faşizminin bir partizanı haline gelen, Heidelberg'teki Max Weber çevresinden sosyolog Robert Michels'in de başına gelir.[5]

Bu şaşırtıcı siyasal değişimler ve heterojenlik tam da ortak romantik matristen, yani kapitalizm öncesi toplumlara duyulan nostaljiden çıkan farklı gelişim yollarıdır. Bu siyasal-kültürel bulmaca, başlıca siyasal romantizm modellerinin deneysel tipolojisi geliştirilerek aydınlatılabilir: a) Erken bir toplumsal durumu yeniden kurmaya çalışan *"geçmişe yönelik" ya da "geriye doğru giden" romantizm.* Bu terimler, Fransız Devrimi'ne gösterilen tepkiye bağlı olduğu için fazla kısıtlayıcı olan "gericilik" terimine tercih edilir. En tutarlı temsilcisi belki de Novalis olan bu okula göre mesele, statükoyu *muhafaza etmek* değil, Katolik ortaçağa; Reformasyon, Rönesans ve burjuva toplumunun gelişimi öncesine

3. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 2. bas. (Münih, 1925), s. 227.
4. Bkz. Jacques Droz, *La romantisme allemand et l'Etat* (Paris, 1966), s. 294 vd.
5. Kuşkusuz bazıları tamamen ters yöndeydiler. Antikapitalist bir romantizm ve onun Almanya'daki sosyo-tarihsel köklerine ilişkin bir çözümleme için bkz., benim kitabım, *Georg Lukács-From Romanticism to Bolshevism* (Londra, 1971), s. 1,3.

dönüş meselesidir. b) Öncekinin aksine muhafazakâr romantizm her şeyi, olduğu gibi; Fransız Devrimi tarafından dokunulmamış haliyle (on sekizinci yüzyılın sonunda İngiltere ve Almanya) *muhafaza etmek* ister. 1789 öncesinde Fransa'da var olan kapitalist ve kapitalizm öncesi formların özgül eklemlenmesini sağlayan şeyi yeniden kurmak ister. Burke ve onun *Considerations on the French Revolution* (1789) (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler) başlıklı eseri bu okulun ilk büyük temsilcisidir. c) Kapitalizm öncesi toplumlara dönüşü imkânsız gören *"büyüden kurtulmuş" romantizm.* Hatalarına ve kültürel sapmasına rağmen endüstriyel kapitalizmi geri dönüşü olmayan bir fenomen olarak görür. Bu, yüzyıl dönümünde Tönnies, hatta bir ölçüde Weber gibi Alman sosyologlarının konumudur. d) Hem geçmişin cemaatlerine dönüş hayalini hem de bugünün kapitalizmiyle uzlaşmayı reddeden, çözümü gelecekte arayan *devrimci romantizm.* Fourier, Landauer ve Bloch gibi pek çok sosyalist düşünürü kapsayan bu okulda, geçmişe duyulan nostalji ortadan kalkmaz, ancak kapitalizm sonrası geleceğe yansıtılır.

Devrimci romantizm, referans çerçevesi olarak kapitalist toplumu seçmesiyle de öteki romantik okullardan ayrılır. Seçilen çerçeve feodal sistem ve onun kurumları (soylular, monarşi, kilise vb.) değildir. Kapitalizm öncesi Altın Çağ yazarlara göre değişir; ama bu, geçmişe yönelik ya da muhafazakâr romantikler tarafından savunulan şey değildir. Rousseau ve Fourier'ye göre bu, efsanevi bir "doğa durumu"; Moses Hess'e göre kadim Musevilik; Hölderlin, genç Lukács ve diğer pek çoğuna göre Grek antikitesi; Perulu Marksist José Carlos Mariategui'ye göre "İnka Komünizmi"; Rus popülistleri ve Landauer'e göre geleneksel kırsal cemaatlerdir.

Buber, Landauer'den söz ederken bu tür romantizmin ruhunu şöyle açıklar: "Zihninde olan şey...devrimci bir muhafazadır: toplumsal yapının muhafaza etmeye ve yeni bir yapı için kullanmaya değer unsurlarının devrimci seçimi."[6] Gene de bu unsurlar artık varlıklarını sürdürmemektedirler ve söz konusu olan muhafaza değil bir *Rönesans*tır. Önemli olan şudur: devrim, kapitalizm öncesi cemaatlerin bazı yönlerini ve niteliklerini yeniden sahiplenmelidir. Geçmiş ve gelecek arasındaki bu sağlam diyalektik sık sık mevcut

6. Martin Buber, *Pfade in Utopia* (Heidelberg, 1950).

kapitalizmin ve endüstriyel toplumun reddedilişiyle iç içe geçer. Bu bağlamda, Marksizm ile devrimci romantizm arasındaki ilişki nedir?

İlk bakışta Marx romantizmden etkilenmemiş görülür. Nitekim, bir başka yerde belirttiğim gibi, "Marx'ın sosyalizmi anti-kapitalist romantizm ile ne toplumsal ne de ideolojik hiçbir ortaklık taşımaz. Bu sosyalizmin kökü, en parlak edebi temsilcisi romantizmin uzlaşmaz düşmanı Heinrich Heine olan, tamamen farklı bir küçük burjuva kesimde yatar -Jakoben, aydınlanmış, demokratik devrimci, anti-feodal ve 'Frankofil' kesim."[7] Bu yaklaşım, Marksist düşüncedeki romantik köklerin önemini vurgulayan Breines ve Herf tarafından eleştirilir.[8] İnceleme sonucunda Marx'ta reddedilemez bir romantik boyut olduğu konusunda ben de onlarla aynı görüşe geldim. Breines'e göre Marx, "toplumsal eleştirinin romantik ve aydınlanmacı-faydacı akımlarını birleştirmeyi başardı." Bunun tamamen doğru olduğu görülür, ancak birleşme yerine diyalektik bir aşma durumundan (*Aufhebung*) söz etmek daha doğru olur.* Marx'ın, Jakoben ve Heine'ye yakın olduğu için antiromantik olduğunu iddia etmek her bakımdan kendi içinde çelişkindir. Rousseau'dan esinlenen Jakobenizm önemli bir romantik bileşen içermektedir. Ve Marx'ın arkadaşı, tutucu ro-

7. Löwy, Georg *Lukács*, s.25.

8. Paul Breines, "Marxism, Romanticism, and the Case of Georg Lukács: Notes on Some Recent Sources and Situations," *Studies in Romanticism 16* (Güz 1977); s. 475-76; ve Jeffrey Herf, "Review of Löwy, Pour une sociologie des intellectuels," *Telos* 37 (Güz 1978); s. 228. Breines'in Manifesto çözümlemesi çok uygundur: "Manifesto'da ve Marx'ın önceki yazılarında, kapitalist endüstriyel devrim ve onun yarattığı nesneleşmiş ilişkilerin bütün dünyası aynı anda hem kurtarıcı hem de baskıcı olarak kavranır.... Aydınlanma ve onun faydacı soyu bu görünümün ilk yanını vurguladı; romantik akım ise sonrakini. Marx her ikisini tek bir eleştirel vizyona dönüştürmekte eşsizdi." Gene de Breines, Marx ve Engels'in on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki yazılarında sadece Aydınlanmacı-faydacı kökün geliştiğini, romantik olanın ise kuruduğunu söylerken hatalıydı.

* *Aufheben* filozof Hegel'in kendi diyalektiğinin önemli bir kavramına dönüştürdüğü Almanca bir sözcüktür. Hegel'in belirttiği gibi, "bu sözcük iki anlam taşır; 'durdurma'nın yanı sıra 'tutmak' ya da 'muhafaza etmek' anlamına gelir..." (G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, alıntı, Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, Londra: Jonathan Cape, 1968, s. 35. Terim, bir düşünceyi ya da gerçekliği daha yüksek bir sentez içinde aşmak ya da ötesine geçmek -ama aynı zamanda korumak- anlamına da gelir. (y.h.n.)

mantizmin amansız hasmı Heinrich Heine'de de romantik bir damar vardı: "Romantizme karşı ölümüne savaş açmama rağmen, hayatım boyunca bir romantik oldum, hem de sandığımdan çok."[9]

Heine bir romantik olarak düşünülemese de, Marx ve Engels'i etkileyen öteki yazarlar kesinlikle romantikti. Kapitalizme yönelttiği acı eleştiriyle Marx ve Engels'in düşüncesinde derin bir etki yaratan Carlyle buna bir örnektir. 1844'te Engels, yazarın *Past and Present* (Geçmiş ve Bugün) adlı kitabı üzerine coşkulu bir inceleme yazdı. Kitapta mamonizme -İngiltere'yi yönettiği iddia edilen açgözlülük tanrısı Mamon'a tapınma- yöneltilen acı eleştirilerden onaylayarak alıntılar yaptı. Engels, yazarın muhafazakâr tercihlerini eleştirmekle birlikte, bunlarla eserin değeri arasında kesin bir bağlantı olduğunu kabul etti. "Carlyle ilk ve önde giden bir Tory'dir*.... Kesindir ki, bir Whig asla *Geçmiş ve Bugün* kadar insani bir kitap yazamazdı"[10] Marx'a gelince, 1845'te Carlyle'ın Chartism üzerine yazdığı kitabı, endüstriyel kapitalizmin şu olağanüstü romantik imgesi gibi sayısız notlar alarak okudu: "İnsanlar Tanrı'ya olan inançlarını kaybederse, Tanrıtanımaz kör bir zorunluluk ve mekanikliğe karşı; onları korkunç bir Phaloris boğası** gibi demir midesi içinde hapseden dünya çapında korkunç bir buhar makinesine karşı, umutla ya da umutsuzlukla izleyecekleri yegâne yol, *isyan* olacaktır."[11] 1850 tarihli bir makalede Engels gene Carlyle'a döndü. Onun en son yazısını kesinlikle reddederken, 1840'larda yazılmış daha önceki eserlerinin son derece aydınlatıcı bir çözümlemesini yaptı: "Carlyle, burjuvaziye ait kavramların, zevklerin ve fikirlerin resmi İngiliz edebiyatına tamamen hâkim olduğu bir çağda,

9. Alıntı, Lukács, "Heine et la révolution de 1848," *Europe* (Mayıs-Haziran 1956): s. 54. Lukács, "romantik eğilimlerle, romantizmin kesin biçimde üstesinden gelmek için gerekli eğilimlerin, çelişkilerle dolu sürekli bir diyalektik geçişimini" Heine'nin eserlerinde bulduğumuzu vurgular.

* Tory: 1689'da kurulan bir İngiliz partisinin üyelerine verilen ad. Whig'lerin muhalifi olan bu parti 1832'den itibaren Muhafazakâr Parti olarak bilinir. (y.h.n.)

10. Friedrich Engels, "Die Lage Englands," 1844, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke* içinde C.1 (Berlin, 1961), s. 528.

** Phaloris: Sicilya'da yaşayan (İ.Ö. 554) zalimliğiyle ünlü bir tiran. Kurbanlarını tunçtan bir boğa heykeli içinde diri diri kızarttığı söylenir -çn.

11. Thomas Carlyle, *Chartism* (Londra, 1840). Marx tarafından Excerpthefte B35AD89a'da not edildi. Bu yayımlanmamış kitapçık Amsterdam'daki Uluslararası Toplumsal Tarih Enstitüsü'ndeki Marx-Engels Arşivi'nde bulunmaktadır.

(yazılarında) burjuvaziye karşı tutum alma erdemini gösterdi ve o zamana göre bu *devrimci* bir tarzdı: örneğin, Fransız Devrimi tarihinde, Cromwell savunusunda, Chartism üzerine broşüründe, *Geçmiş ve Bugün*'ünde. Ancak bütün bu yazılarda bugünün eleştirisi, İngiliz *devrimcileri* arasında da örneğin Cobbett ve bazı Chartistler arasında çok sık rastlanan olağanüstü bir tarihdışı ortaçağ yüceltimiyle *yakından bağlantılı*dır."[12] Bu sözler romantizme Marksist yaklaşım için iki temel önerme içerir: a) kapitalist bugünün romantik eleştirisi geçmiş nostaljisiyle "yakından bağlantılı"dır; ve b) bu eleştiri, bazı durumlarda geçmiş nostaljisi ile gelecek arasında, devrimci romantizmin dünya görüşü içinde güvenilir bir devrimci bağlantı sağlayabilir.

Carlyle'ın etkisinden daha da önemli olan, kapitalist uygarlığın en amansız romantik eleştirmeninin, Honoré de Balzac'ın etkisiydi. Engels ondan "zamanın profesyonel tarihçilerinden, ekonomistlerinden ve istatistikçilerinden" öğrendiğinden "çok daha fazla" şey öğrendiğini teslim eder.[13] Kuşkusuz, Marx ve Engels'in, Carlyle ve Balzac okumaları oldukça seçiciydi: her ikisi de, bu iki yazarın geçmişe yönelik hayallerini kesinlikle reddettiler. Ancak onların kapitalizme yönelttikleri romantik eleştiriyi, etik ve kültürel değerlerle derinlemesine yüklü olan eleştiriyi, duraksamaksızın benimsediler.

Öyleyse, Marx'ın düşüncesinde "önemli romantik *bileşenler*" olduğunu ısrarla belirten Gouldner haklıdır. Marx'ın, eserini "her şeyi bir metaya dönüştüren ve insanı bir nesne statüsüne indirgeyerek aşağılayan bir dünyaya karşı romantik isyan"la bütünleştirdiğini belirten Fisher de haklıdır.[14] Bu bileşen, örneğin *Komünist Manifesto*'da bulunur. Burada antikapitalist romantik trendler "gerici" olarak sınıflandırılsa da, Marx ve Engels onların toplumsal eleştiri değerini ısrarla belirtir. Hatta "Feodal sosyalizm," yani "geçmişten gelen yankılar" ile "geleceğin gümbürtüleri"nin oluşturduğu bu kendine özgü karışım, "modern tarihin gi-

12. Marx ve Engels, *Werke*, C. 7, s. 255. İtalikler eklendi.
13. Friedrich Engels, "Letter to Miss Harkness," Nisan 1888, Karl Marx ve Friedrich Engels, Briefwechsel içinde (Berlin, 1953), s. 481. Buradaki "Romantik" terimi, edebi bir tarzı değil; Balzac'ın *toplumsal ve siyasal dünya görüşü*nü anlatır.
14. Alvin Gouldner, *For Sociology* (Londra, 1973), s. 339; ve Ernst Fisher, *The Essential Marx* (NewYork, 1970), s. 15.

dışatını anlamadaki tam yeteneksizliğine" rağmen, "burjuvaziyi acı ve ruhsal olarak ezici bir eleştiriyle canevinden vurduğu" için tartışmasız bir değer taşır. "Küçük burjuva sosyalizmi"nin ise; (Sismondi ve okulu) sınırlarına rağmen, "modern üretim koşullarının yapısında var olan çelişkileri büyük bir kavrayışla" çözümlediği belirtilmelidir. "Ekonomistlerin ikiyüzlü mazeretlerinin maskesini düşürdü. Makineleşmenin ve toprak mülkiyetinin, aşırı üretimin, krizlerin, küçük burjuvazinin ve küçük çiftçilerin durmaksızın tasfiye edilmesinin, proletaryanın sefaletinin, üretim anarşisinin, servet bölüşümündeki çarpıcı oransızlığın yarattığı yıkıcı etkileri çürütülemeyecek biçimde kanıtladı," vb.[15] Bu entelektüel bir borcun dokunaklı itirafıdır! Aslında Marx ve Engels, bu "küçük burjuva" romantizminin bütün antikapitalist eleştirilerini, burjuva toplumuna ilişkin kendi görüşleriyle bütünleştirdiler; öne sürülen pozitif çözümleri su götürmez biçimde ütopyacı ve gerici olarak reddetmiş olsalar da. Ayrıca, Marx ve Engels, galip burjuvazinin ve onun ekonomik başarılarının "seçkin devrimci" tarihsel rolüne duydukları hayranlıkta da cömerttiler. Mısır piramitlerinden ve Roma su kemerlerinden daha üstün bulunan bu başarılar, onların gözünde proletarya devriminin gerekli maddi koşullarını hazırlıyordu.[16]

Marx ve Engels, 1860'lardan başlayarak bazı kapitalizm öncesi toplumsal oluşumlarla giderek daha fazla ilgilendiler. Maurer'in (eski Cermen kavimleri tarihçisi) ve daha sonra Morgan'ın çalışmaları onların geçmişe ilişkin değerlendirmelerini uyardı. Bu yazarlar sayesinde, klasik romantiklerce yüceltilen, feodal sistemden ayrı, örnek niteliğinde bir kapitalizm öncesi oluşum keşfettiler. Marx, 25 Mart 1868'de Engels'e yazdığı bir mektupta, farklı bir geçmişin bu *siyasal tercih*ine işaret etti. Mektupta, Maurer'in kitabı hakkında şöyle yazıyordu: "Fransız Devrimi'ne ve bununla bağlantılı olarak Aydınlanma felsefesine ilk tepki, hiç

15. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Le manifeste communiste* (Costes, 1953), s. 99, 102-3.

16. Marx ve Engels'in Sismondi üzerine saptamaları önemli bir sorunu ortaya koyar: Geçmişin bakış açısıyla davranan düşünürlerin şimdiki zamanın bilgisine ulaşma olasılıkları, bazı bakımlardan, şimdiki zamanla doğrudan ve eleştirel biçimde özdeşlenen düşünürlerinkinden daha derindir. Marx bu soruna pek çok kez, özellikle *The Theories of Surplus Value*'da (Artı-değer Teorileri) dönecektir.

kuşkusuz, [Fransız Devrimi'ni] bir ortaçağ romantik perspektifinden görmekti ve hatta Grimm gibi insanlar bile bunun dışında kalabilmiş değildirler. İkinci tepki –bilginler arada bir bağlantı olduğunu akıllarına hiç getirmeseler de sosyalist yönelime denk düşer– ortaçağın ötesine, her ulusun ilkel çağına dalmaktan ibarettir. İnsanlar en eski çağlarda, Proudhon'u heyecanlandıracak ölçüde eşitlikçilik içeren en modern gerçekliği keşfedince çok şaşırdılar."[17]

Maurer'in keşifleri Engels'i de şaşırttı ve diğer bazı yazıların yanı sıra Tötonik kavimler üzerine küçük bir deneme –kırsal kesim için bir sosyalist program, bu topluluk tipinin Rönesansı olarak önerilen bir deneme– yazmaya esinlendirdi.[18] Engels, Aydınlanma evrimciliğiyle aşırı biçimde haşır neşir olduğu görülen Maurer'in de ötesine geçti. 15 Eylül 1882'de Marx'a yazdığı bir mektupta, Maurer'in Aydınlanma felsefesine ilişkin önyargıda ısrarından şikâyet etti. Bu önyargı, "Karanlık Çağlar'dan itibaren sürekli ilerleme"yi varsayar ve "Maurer'in sadece gerçek ilerlemenin antagonist niteliğini görmesini önlemekle kalmaz, aynı zamanda önünde engel oluşturur."[19] Bu pasaj, Engels ve Marx'ın soruna ilişkin konumlarını sentezler: a) burjuva toplumunu önceki toplumsal formlara evrensel olarak üstün gören düz çizgisel ve naif (savunmacı değilse) "ilermeciliğin" reddi; b) kapitalist ilerlemenin çelişkinliğine ilişkin bir anlayış; c) insani bakış açısından ve geçmişteki cemaatlerle kıyaslandığında endüstriyel kapitalist uygarlığın bazı bakımlardan bir sapma olarak görülmesi.[20]

17. Friedrich Engels'in *L'origine de la famille, de la propiétée privée et de l'Etat*'sına Ek (Paris, 1975), s. 328-29.

18. Engels, elbette şunu da ekliyordu: "Bu kavimlerin kendi dönemlerinde sahip olduğu özelliği bakımından değil, ihya edilmiş bir form altında." Friedrich Engels, "La Marche," 1882, *L'origine de la famille*, s. 323.

19. Marx ve Engels, *Briefwechsel*, s. 425.

20. Bu, *L'origine de la famille*'nin leitmotiflerinden biri oldu. Engels, Morgan'ın soylar üzerine yaptığı incelemeler temelinde "uygarlığın" ilkel komünle kıyaslandığında geri olduğunu ısrarla belirtti: "Bu soy örgütlenmesi ne hayranlık verici bir yapı! Her şey, askersiz, jandarma ya da polissiz, soylusuz, kral ya da hükümetsiz, vali ya da yargıçsız, hapishanesiz, mahkemesiz, düzen içinde işliyor....Kadınlar dahil herkes eşit ve özgür.... Onların durumunu zamanımızın uygarlaşmış insanlarının büyük çoğunluğunun durumuyla karşılaştıracak olursak, günümüzün proleteri ya da küçük çiftçisi ile soyların eski özgür üyesi arasındaki uzaklık muazzamdır" (Engels, *L'origine de la famille*, s. 105). Engels hemen şunu ekler: "Bu söz konusu durumun yönlerinden sadece biridir. Ancak

Radikal biçimde antiromantik bir Marksizm ancak Rus popülizmine karşı mücadele içinde, Plekhanov'la doğdu. Evrimci ve kapitalist endüstriyel ilerlemeye hayranlık duyan bu eğilim, Marx ve Engels'in bazı metinlerini temel alır; ama hiçbir şey romantizmden arınmış bu Marksizm ile Marx'ın kendi düşüncesi arasındaki farkı, *Kapital* yazarının Rus kırsal cemaati üzerine yazdıklarının incelenmesinden daha iyi açıklamaz. Marx, Narodniklerin varsayımlarını paylaşmaksızm onların geleneksel Rus komününün (*obşçina*) gelecekteki sosyalist rolüne ilişkin inançlarını paylaşır. 8 Mart 1881'de Vera Zasuliç'e mektubunda yazdığı gibi, "bu komün Rusya'nın toplumsal yenilenmesinin dayanak noktasıdır; ancak bu işlevi yerine getirmesi için önce, ona her yönden saldıran zararlı etkileri ortadan kaldırmak ve böylece kendiliğinden bir gelişme için gerekli normal koşulları sağlamak zorunlu olacaktır."[21] Kapitalizm öncesi geçmiş ile şimdiki kapitalizmin reddiyle dolayımlanan sosyalist gelecek arasındaki birliğin romantik devrimci sorunsalı burada aşikârdır; Marx, Rus kırsal cemaatinin Avrupa endüstriyel uygarlığının teknik kazanımlarını edinme zorunluluğunda ısrar etse de.

Zasuliç'e yazılan mektubun taslağı, Marx'ın 1850'lerden itibaren geçirdiği entelektüel gelişimi açığa vurur. Burada, Hindistan'taki kapitalizm öncesi kırsal komünleri tartışır. 1853'te Marx, Hindistan'daki İngiliz sömürgesinin rolünü hem canavarca yıkıcı hem de ilerici (demiryollarının vb. yapılması nedeniyle) olarak tanımladı; "nektarı ancak kurbanının kafatasından içen korkunç pagan idolü" formunu sağlayan bir ilerleme.[22] Ancak, 1881 mektubunda Marx şöyle yazıyordu: "Hindiçini ve Doğu Hint Adaları'na gelince; örneğin, Sir H. Maine ve benzerleri dışında herkes, burada ortak toprak mülkiyetinin yarattığı baskının, *yerli halkı ileriye değil geriye doğru iten* bir İngiliz şiddet eylemi olduğunu biliyor."[23] Burada vurgulanan, kapitalizmin (insani bakımdan) *gerileticí* yönüdür.

---

unutmamalıyız ki bu örgütlenme yıkılmaya mahkûmdu."

21. Marx ve Engels, *Briefwechsel*, s. 408.

22. Karl Marx, "The Future Results of the British Rule in India," 1853, *On Colonialism* içinde (Londra, 1971), s. 90.

23. *L'origine de la famille*'e Ek, s. 333. İtalikler eklendi.

Kuşkusuz, Marx ve Engels'e göre bir dünya sistemi olarak endüstriyel kapitalizm, sadece üretici güçleri görülmemiş ölçekte geliştirerek değil; onların kısmi toplumsallaşmasını (ticari işbirliği, dünya pazarı vb. ile) sağlayarak da -ekonominin sosyalist dönüşümü için nesnel olanak sağlayan iki koşul- ilerici bir rol oynamıştı. Antikapitalist romantik boyut, hem kapitalizm öncesi geçmişin hem de burjuva döneminin *Aufhebung*'una yol açarak, kararlı biçimde modernist ve tutkulu biçimde antifeodal olan öteki perspektifle eklemlenmiş ve iç içe geçmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında, Marksizmin romantik-devrimci boyutu sadece Rus Marksizminde değil; İkinci Enternasyonal'in Marksizminde de kaybolmaya yüz tuttu.[24] Buradaki istisna, Marx ve Engels'in ilkel topluma duydukları ilgiyi devralan Luxemburg'dur.

Siyasal Ekonomiye Giriş'in (yaşadığı süre içinde yayımlanmamış, ancak Paul Levi tarafından 1925'te ortaya çıkarılmıştır) başlıca teması, ilkel toplumun çözümlenmesi –buna, *ilkel komünist toplum* diyordu– ve kapitalist ticari toplumun eleştirisiydi. Tıpkı Engels ve Marx gibi, o da Maurer'in yazılarını tutkuyla inceledi ve Alman kır komününün demokratik ve eşitlikçi işlevini ve *toplumsal şeffaflığını* hayranlıkla karşıladı: "Eski Cermen bölgelerinin bu ekonomik sisteminden daha basit ve daha uyumlu bir şey tahayyül edilemez. Burada titiz bir plan, sağlam bir örgütlenme herkesin faaliyetini kapsıyor ve bütünün bir öğesi olarak bütünleştiriyor. Gündelik hayatın acil ihtiyaçları ve bunların herkes için eşit olacak şekilde karşılanması, bu örgütlenmenin başlangıç ve en yüksek noktasıdır. Herkes hep birlikte herkes için çalışır ve bütün kararlar herkes için alınır."[25] Luxemburg, sadece Cermen ve Slav halkları arasında değil; Kızılderililer, İnkalar, Berberiler ve Hindular arasında da görülen belirli bir gelişim evresinde, tarım komünizminin insan toplumunun genel formu olarak taşıdığı *ev-*

24. Rus Marksizmi antipopülist polemiklerin bir sonucu olarak antiromantik bir yönelimi benimsedi. Bu durum, on dokuzuncu yüzyılın sonunda , Narodnikler ile ideolojik mücadelenin zirveye ulaştığı bir sırada, özellikle dikkate değerdir. Örneğin, bkz. Lenin'in meşhur broşürü, *Characteristics of Economic Romanticism -Sismondi and our National Sismondians*, 1897.

25. Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique* (Paris, 1970), s. 138.

rensellik üzerinde ısrarla durdu.[26]

Bu perspektifte, dünyanın üçte birinin Avrupa tarafından sömürgeleştirilmesi, toplumsal olarak yıkıcı, barbarca ve insanlık dışı bir girişimdi.[27] Luxemburg'un eski komünist geleneklerin kâra ve kapitalist "Avrupalılaştırma"ya karşı güçlü direnişini gördüğü antisömürgeci mücadelelerle dayanışmasının temeli budur. Burada antisömürgeci ve antikapitalist mücadeleler arasında, eski ve yeni komünizm arasındaki devrimci kaynaşmayı sağlayan bir ittifak olduğu görülür.[28]

Luxemburg'un (ya da Marx ve Engels'in) aksine, genç Lukács'daki kapitalizm öncesi referans ilkel komünizm ya da belirleyici bir ekonomik oluşum değil; daha çok belirli *kültürel* gruplaşmalardır: Homeros'un Grek evreni; Rus (edebi ve dini) maneviyatı; Hıristiyan, Hindu ya da Musevi mistisizmi. Bazı yerlerde, ortaçağ Katolisizminden söz edildiği görülebilir –dikkat çekici biçimde Giotto ve Cimabue'nin sanatı hakkında–; ancak bu temalar

26. Engels'in *L'origine de la famille*'i (Ailenin Kökeni) yazmasını esinleyen Morgan'dan Luxemburg da esinlenir. Morgan'ı bir çıkış noktası alarak muhteşem bir tarih anlayışı geliştirir: Çağdaş uygarlığın "özel mülkiyeti, sınıf hâkimiyeti, erkek hâkimiyeti, devleti ve kısırlayıcı evliliğiyle birlikte" sadece bir parantez olarak görüldüğü insanlığın bin yıllık evrimine ilişkin yenilikçi bir anlayış, ilkel komünist toplum ile geleceğin komünist toplumu arasında bir geçiş. Geçmiş ile gelecek arasındaki romantik devrimci bağlantı, burada Marx ve Engels'tekinden daha açık biçimde görülür: "Böylece uzak geçmişin soylu geleneği, geleceğin devrimci özlemlerine el uzattı, bilgi çevrimi uyumlu biçimde kapandı; bu perspektif içinde uygarlığın en üst noktası, evrensel tarihin yüksek sonucu olduğu iddia edilen şimdiki sınıf hâkimiyeti ve sömürü dünyası, insanlığın ileriye doğru uzun yürüyüşünde sadece küçük bir geçişti." *Luxemburg, Introduction*, s. 91.

27. *The Accumulation of Capital*'de (Sermaye Birikimi) İngiliz sömürgeciliğinin tarihsel rolünü inceledi ve Avrupalı fatihlerin eski sulama sistemine yönelik caniyane saygısızlıklarına öfkelendi: sermaye, kör oburluğuyla "eski bir uygarlığın ekonomik anıtlarının değerini kavrayabilecek bir görüş geliştiremedi." Sömürge politikası, bu geleneksel sistemin zayıflamasına yol açar ve sonuç olarak 1867'de Hindistan'da milyonlarca cana mal olan açlık başlar. Bkz. Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital* (Londra, 1951), s. 376.

28. Luxemburg, *Introduction*, s. 92. Ancak Luxemburg, Rus kırsal komünü konusunda Marx'ınkinden çok daha eleştirel bir görüşe sahipti. Engels'in, on dokuzuncu yüzyılın sonunda obşçina'nın yozlaştığını kaydeden çözümlemesi temelinde, geleneksel komünün *tarihsel* sınırlarını ve onu aşma zorunluluğunu gösterir. Bakışlarını kararlı biçimde geleceğe çevirir ve burada, genelde ekonomik romantizmin, özelde Rus popülizminin tarzlarını ayırt eder ve "geleceğin sosyalist dünya ekonomisi ile tarih öncesi ilkel komünist gruplar arasındaki temel fark"ı belirtir." A. g. y., s. 133.

merkezi değildir. Zaten Lukács, klasik Alman romantizmine çok daha yakındır; özellikle, Paul Ernst, Simmel vb.'nin erken yirminci yüzyıl neoromantizmine.

Bu romantik boyut, Aralık 1918'de Macaristan Komünist Partisi'ne katıldığı zaman kaybolmadı. Lukács bu boyutu Marksist dünya görüşü ile özgün bir ideolojik sentez içinde birleştirdi.[29] 1919'da Lukács'a göre komünist toplum, kapitalizmin kesintiye uğrattığı sürekliliği yeniden kurdu: Proleter antikapitalist devrimin getirdiği yeni kültür, kapitalizm öncesi toplumların eski kültürüyle yakından bağlantılıdır. Gelecek, kapitalist kültürdışılığın açtığı uçurum üzerinde geçmişe bir köprü kurar. Bu tipik romantik-devrimci sorunsal, tarihsel materyalizmin değişen işlevi üzerine 1919'da yapılan bir konuşmada farklı kılıklarda yeniden görünür. *Nesnel tin* (toplumsal ilişkiler, hukuk, devlet vb.) ile *mutlak tin* (felsefe, sanat, din) arasındaki Hegelci ayrımdan yola çıkan Lukács, kapitalizm öncesi toplumların mutlak tinin belirleyici rolüyle nitelendiğini vurgular. Kapitalizmde ise tam tersine, bütün etkin toplumsal güçler ancak nesnel tinin dışavurumları olarak varolurlar. Dinin kendisi de bütün diğerleri gibi toplumsal kurum haline gelir; devlet, ordu ya da okullarla kıyaslanabilen toplumsal

29. Bunun en iyi ifadesi Macar işçi konseyleri devriminin zaferi sırasında yayımlanan (1919) "Eski Kültür ve Yeni Kültür" başlıklı denemedir. Bu çalışmanın ana çizgisi geçmiş toplumun kültürü ile kapitalizmin "kültürdışılığı" arasındaki zıtlıktır. Burada Lukács kapitalizm öncesi farklı üretim tarzları arasında ayırım yapmaz ve kapitalizm öncesi çağlardan ortak özellikleri paylaşan bir bütün olarak söz eder. Her şeyden önce, bir "sanatsal ruh" bütün üretim faaliyetine hâkimdi: Yaratıcılık açısından bir kitabı basmak, özünde onu yazmaktan ya da bir resim, bir masa yapmaktan farklı değildi. İkincisi, kültür toplumsal varoluşun karışımı içinde meydana gelen yavaş ve organik bir gelişmeden doğdu ve bu organiklik ona uyumlu ve görkemli bir nitelik kazandırdı. Kapitalizmin gelişiyle birlikte "her şeyin kendisi için, asli (örn., sanatsal ya da etik) değeri için değerlendirilmesi sona erdi ve ancak piyasada satılabilir ya da satın alınabilir bir meta olarak değer taşıdı." Bu genel ticarileşme gerçek anlamda bütün kültür olanağını tahrip etti. Kuşkusuz, kapitalizm öncesi çağlarda kültür hâkim sınıfların tekelindeydi.. Ancak kapitalizm koşullarında hâkim sınıflar bile meta hareketine tabi olurlar ve özgün kültürel yaratıyı gerçekleştiremezler. Komünizm, ilk kez, herkese açık bir kültür sağlar. Bu, Lukács'ın esas olarak bir ***kültürel restorasyon*** olarak gördüğü "yeni kültür"dür. Kapitalizmin ortadan kaldırılması sayesinde, organik gelişme "bir kez daha mümkün hale gelir," toplumsal faaliyetler meta işlevini kaybeder ve bu faaliyetlerin kendi insani kesinliği "onlara geri döner" Bkz. Georg Lukâcs, "The Old Culture and the New Culture," *Telos* 5 (Bahar, 1970).

bir kurum (Kilise). Komünizmle birlikte, mutlak tinin -yani, felsefe, kültür ve bilimin- bir kez daha ekonomik ve toplumsal yaşama hâkim olacağı bir dönem başlayacaktır.[30] *History and Class Consciousness*'da (1923) (Tarih ve Sınıf Bilinci) daha az vurgulansa da romantik boyut Lukàcs'ın teorik evreninin leitmotiflerinden biri olmaya devam eder.

1920'lerin sonuna doğru Lukács'ın düşüncesi romantizmin aleyhine döndü. Ruhu, kırk yıl boyunca, bir Aydınlanma bakışı ile kendisini kurtaramadığı "antikapitalist romantik şeytan" arasında kalarak hırpalandı. Birincisi başattı, ikincisi ise zaman zaman yüzeye çıktı.

1928'de Lukács, Carl Schmitt'in kitabı hakkında çok olumlu bir değerlendirme yazdı. Kitabın, kayıt koymaksızın kabul ettiği tezi şuydu: romantik düşüncede siyasal içerik yoktur.[31] Lukács, bu değerlendirmede, Schmitt'i izleyerek romantiklerin "tutarsızlığını," "siyasal eylemlerinin önemsizliğini, bilimselliğe ters düşen öznelciliğini, abartılmış estetizmini, vb." tartışır. 1931'de bu antiromantizm Lukács'ın 1918'e kadar süren romantik-mesiyanik döneminin başlıca esin kaynağı olan Dostoyevski'yi mahkûm eden bir makalede yeniden ortaya çıkar. Dostoyevski, "gerici" ve "antikapitalist romantik entelektüel küçük burjuva muhalefetin bir kesimi"nin temsilcisi ve bu kesime "sağa, gericiliğe (günümüzde faşizme) doğru geniş bir bulvar; öte yanda sola, devrime doğru dar ve zor bir patika açan"[32] biri olarak görülür.

---

30. Georg Lukács, "Die Funktionswechsel des historischen Materialismus," 1919, *Taktik und Ethik* içinde (Neuwied: Luchterhand, 1975), s. 116-22. Bu denemenin 1923'te *History and Class Consciousness*'te yayımlanan versiyonu önemli ölçüde değiştirilmiştir. Gene, Lukács'ın görüşünü, Bahro'nun özgün bir komünist toplumun kesin boyutu olarak ve hâkimiyetin sona ermesinin vazgeçilmez koşulu olarak sanatsal ve politik-felsefi pratikle ilgili teziyle kıyaslamak ilginç olacaktır. Bkz. Rudolf Bahro, *L'alternative: Pour une critique du socialisme existant réellement* (Paris, 1979), s. 268-69.

31. Georg Lukács, "Rezension: Carl Schmitt, politische Romantik," 1928, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Neuwied, 1968), s. 695-96.

32. Georg Lukács, "Über den Dostojevski Nachlass," *Moskauer Rundschau* (Mart 1931) Lukács, Dostoyevski'nin devrimci komploculuktan ortodoks dine ve çarizme geçişini, Schlegel'in cumhuriyetçi romantizmden Metternich ve Katolik kilisesine geçişiyle karşılaştırır. Bu makalede, Lukács daha sonraki çalışmalarının çoğunda yeniden ortaya çıkan antikapitalist romantizm çözümlemesini ilk kez yapar. Bir yanda fenomenin aykırılığı kabul edilirken, öte

Ne var ki, birkaç yıl sonra Dostoyevski üzerine bir başka makalede Lukács, büyük Rus yazarının "itibarını iade" etmekle kalmadı, antikapitalist romantizmin *devrimci* boyutu üzerine pek parlak ve etkileyici bir çözümleme geliştirdi. "Dostoyevski'nin eserinin bütünü", diye yazıyordu, "kapitalizmin gelişmesi sonucunda insanın ahlâki ve ruhsal bakımdan uğradığı sakatlanmaya karşı bir isyan"ı açığa vurur. Lukács, insanlararası uyumla nitelendirilen bir Altın Çağ nostaljisini bu aşağılamanın karşısına koyar. "Bu düş, Dostoyevski ütopyasının, ... kültürün ve uygarlığın insan ruhunun gelişmesine engel olmayacağı bir dünyanın ... özgün çekirdeğidir. Dostoyevski karakterlerinin, kendiliğinden, vahşi ve kör isyanı bu Altın Çağ adına gerçekleşir ve ruhsal içeriği ne olursa olsun bu isyan daima bu Altın Çağ ile bilinçdışı bir ilişkiye sahiptir. Bu isyan şiirseldir ve Dostoyevski'nin tarihsel bakımdan ilerici olan ihtişamını yansıtır; burada St. Petersburg sefaletinin karanlığında bir ışık, insanlığın gelecekteki yolunu aydınlatan bir ışık yükselir."[33] *Geçmişin, geleceğe giden yolu aydınlatan Altın Çağ*'ı: Lukács'ın reddedilemez bir sempati gösterdiği romantik-devrimci dünya görüşünü yakalayan bundan daha çarpıcı bir ifade düşünmek zordur.[34]

Lukács'ın 1939-41'de, antikapitalist romantizme bu kez sıcak

yanda, gerici, hatta önfaşist bir eğilimi zaman zaman başat kutup olarak görme gibi aşırı bir yan vardır. Aslında bir romantizm polemiği olan dışavurumculuk polemiklerinden birkaç yıl sonra, bu denemenin, arkadaşı Ernst Bloch'ta öfke uyandırması ve ilişkilerinin soğumasına yol açması rastlantı değildir.

33. Georg Lukács, "Dostojevski," *Russische Revolution, Russische Literatur* içinde (Rohwolt, 1969), s. 148-9. Bu baskıda makalenin tarihi 1943'tür; ancak makale, Rusça'da *Literaturniy Kritik*'in 9. sayısında (1936) yayımlanmıştı.

34. Bu sempati Lukács'ın 1939-41'de Moskova'da yazdığı ve yakın zamanlara kadar yayımlanmayan bir dizi makalesinde görülür. Kalkış noktası Marx ve Engels'in antikapitalist romantizm üzerine bazı metinleridir: Feodal sosyalizm üzerine Manifesto'da yer alan pasaj, Cariyle üzerine makaleler vb. İki yazarın, bu hareketin kapitalizm eleştirilerinin taşıdığı değeri onayladıklarını belirtir ve Balzac, Tolstoy, Scott vb. gibi yazarların eserlerini bu ışıkta çözümler. Balzac'ın "gerici" anlayışlarıyla "ilerici" burjuva düşüncesini karşılaştıran bazı Sovyet edebiyat eleştirmenlerine (Kirpotin, Knipoviç) karşı Lukács, bir liberal-burjuva ideolojik gelenek olarak gördüğü şeyi reddeder: "'akıl' ile 'gericilik' arasındaki mücadelenin mitolojisi" ya da, bir başka varyantta, "burjuva ilerlemenin ak meleğinin...feodalizmin kara şeytanıyla" mücadele efsanesi. Ona göre, Balzac'ın (ya da Carlyle'ın) kapitalizmi durmaksızın eleştirmesi, özellikle kapitalizmin *kültür-yıkıcı* rolü hakkında derin bir sezgiyi yansıtır. Bkz. Georg Lukács, *Ecrits de Moscou* (Paris, 1974), s. 243, 257.

biçimde yaklaşmasını o zamanki siyasal bağlama, Alman-Sovyet paktı ve Sovyetler Birliği'nin "kapitalist demokrasiler"e açık düşmanlığına atfetmek yanıltıcıdır. Gerçi metinde, o sırada meydana gelen olaylara yapılan bazı göndermelerin bu hipotezi doğruladığı görülür. Nitekim Lukács hasımlarını Halk Cephesi ideolojisini aşamamakla suçlar. Gene de bu hipotez yanıltıcı olacaktır. Sorun ne olursa olsun, savaştan sonra Lukács, 1941'de alaycı biçimde söz ettiği "Aydınlanma'nın burjuva meleği" ile "kara feodal şeytan" arasındaki efsanevi mücadelenin karmaşıklaştırılmış bir versiyonuna zaman zaman şaşılacak derecede benzeyen bir dizi çözümleme geliştirerek, bir kez daha kendisini romantizmden ayırmıştır. Örneğin, 1945'te, Mann üzerine bir denemede Büyülü Dağ'ın entrikasını "aydınlık ile karanlığın temsilcileri; İtalyan hümanist-demokrat Settembrini ile Cizvitlerin Yahudi öğrencisi ve faşizmi önceleyen Katolik yönelimli bir sistemin yayıcısı olan Naphta arasındaki entelektüel düello" olarak betimledi ve böylece Naphta'nın paradoksal romantik ideolojisini "gerici ve antikapitalist demagoji"ye indirgedi.[35] Aynı dönemde (1946) *Short History of German Literature*'de (Alman Edebiyatının Kısa Tarihi) Lukács, romantizmin, özellikle Novalis'te görülen karanlıkçı ve "sağlıksız" doğasını vurguladı ve "romantizmin eleştirisi Alman edebiyatının en acil görevlerinden biridir," dedi. Ona göre, "bu eleştiri asla yeterince sert olamıyordu."[36] Bu dar anlayış Lukács'ın savaş sonrası yazılarına hâkim oldu. Schelling'ten Tönnies'e ve Dilthey'den Simmel'e kadar Alman düşünce tarihini "gericilik" ile "akıl" arasında dolaysız bir yüzleşme; "tarihsel hukuk okulundan Carlyle'a kadar" bütün romantik akımları da "tarihin genel akıldışılaştırılması"na ve daha sonra faşist ideolojiye kaçınılmaz yöneliş olarak gösterdiği *The Destruction of Reason* (1953) (Aklın Yıkımı) ile bu dar anlayış zirveye ulaştı.[37]

Ancak çok sonra, yaşamının son yıllarında Lukács, daha nüanslı ve açık bir yaklaşımla romantizme döndü. Bu özellikle, *Tarih ve*

35. Georg Lukács, "Ala recherche du bourgeois," 1945, *Thomas Mann* içinde (Paris, 1976), s. 37.
36. Georg Lukács, *Brève histoire de la litterature allemande*, 1946 (Paris, 1949), s. 94.
37. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin, 1955), s. 105.

Sınıf Bilinci'nin ikinci baskısına 1967'de yazdığı önsöz için geçerlidir. Burada, "bütün antikapitalist romantik unsurlarıyla birlikte etik idealin" ona "olumlu bir şey" kazandırmış olduğunu ve bu unsurların "çoklu ve derin değişimle" kendisinin yeni (Marksist) dünya görüşünde bütünleştiğini kabul etti.[38] Lukács'ın düşüncesinin *Büyülü Dağ*'ın iki kutup arasında –"ilerici Settembrini" ya da "devrimci Naphta"– sürekli yalpalayan kahramanı Hans Castorp'unkine benzediğini gösteren bu dolambaçlı ve çelişkin güzergâhı, kendi düşüncesindeki antinomilerin (çatışkıların) üstesinden gelmesinin ve romantik karşı çıkışı benimsemesinin ne kadar zor olduğunu gösterir.

Lukács ve Luxemburg, bazı devrimci romantik temaların Marksist bir bağlamda bütünleştirilmesinin özellikle anlamlı, ama farklı iki örneğidir. Bu girişimlerdeki ilgi saf anlamda tarihsel olmaktan uzaktır.

Kapitalist endüstrinin verimli ve üretken dalkavuğu Herbert Spencer, yüzyıl kadar önce, endüstriyel toplumun gelecekte zorunlu ve kaçınılmaz olarak militarizmin ve savaşların ortadan kalkmasına yol açacağını yazdı. Günümüzde, iki dünya felaketinden, Auschwitz ve Hiroşima'dan sonra, teknik gelişme ile "ilerleme" arasmdaki geleneksel bağ fazla sorunsal görünüyor ve bazı kapitalizm öncesi oluşumlarda rastlanan birtakım özelliklerin kapitalist endüstriyel uygarlığa üstün olduğunu reddetmek zorlaşıyor.

Günümüzde, "teknik ilerleme" sayesinde insanlık sadece kendisini bir atom felaketinin sürekli tehdidi altında bulmakla kalmıyor; gezegenin ekolojik dengesinde felakete yol açacak bir bozulmaya da hızla yaklaşıyoruz. Sözde sosyalist devletlere (Sovyetler Birliği ve Çin) gelince, bu uygarlığa bir alternatif olmaktan gittikçe uzaklaşıyor ve tam aksine, kapitalist toplumların üretim yöntemlerini ve tüketim biçimlerini olabildiğince sadakatle taklit etmeye çalışıyorlar. Bu durum, Marksizmin romantik-devrimci boyutunu yeniden keşfetmenin ve geleceğin sosyalist perspektifini, kapitalizm öncesi geçmişin kayıp mirasıyla ve kapitalizmin doğuşundan beri "bencil hesaplamanın buzlu suları"na garkolan komünal, kültürel, etik ve toplumsal nitelikte değerlerin

38. Georg Lukács, "Vorwort," 1967, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, s. 12-13.

kıymetli hazinesiyle zenginleştirmenin önemini ortaya koyar.

Thomas Mann, 1920'lerde yazdığı bir denemede romantik kültür anlayışı ile devrimci toplumsal fikirler arasında –Antik Yunanistan ve Moskova, Hölderlin ve Marx– bir anlaşma önerdi.[39] Moskova artık devrimin kalbi değilse de genel ruhu bakımından bu önermenin, Marksist düşüncenin ve devrimci imgelemin yenileşmesi için verimli ve görece hâlâ keşfedilmemiş bir alan açıyor.

39. Thomas Mann, "Kultur und Sozialismus," *Die Forderung des Tages* içinde (Berlin, 1930), s. 196.

II
Marksizm ve ütopyacı görüş

"Marksizmin krizi" teorik bir kavramdan çok bir gazetecilik klişesidir. Bazı ileri kapitalist ülkelerde Stalinizm ve/ya da Maoizm kökenli sol entelijansiyanın büyük bir bölümü (Castoriadis gibi tecrit olmuş birkaç istisna ile birlikte) Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki muhalefetin eşzamanlı ortaya çıkışından (özellikle Soljenitsin'in *Gulag Takımadaları*'nda ifşa ettiklerinden) ve Çin'de Maoizmin krizinden derin biçimde etkilenmiştir.

Bu kişiler büyük bir moral bozukluğuna uğramışlar ve yönlerini kaybetmişlerdir. Bu yön kaybının başlıca biçimi, özellikle 1970'lerden bu yana, Marksizmin bir "totaliter doktrin" olarak reddedilmesidir. Bu ani değişiklik, pek çok durumda daha da ileri gitmiş ve önceki solcuları, eski sağın, yeni sağın ya da çok yeni, mo-

dern sağın saflarına yöneltmiştir.

Bu krizin en derin olduğu ülkelerin, Stalinizmin ve/ya da Maoizmin entelektüeller arasında kapsayıcı bir etki yarattığı ülkelerde -Fransa ve İtalya- gerçekleşmesi rastlantı değildir. (Tam aksine, son on beş yıl içinde İngiliz Marksizmi, toplumsal, kültürel ve bilimsel düzeylerde şaşırtıcı bir gelişme göstermiştir.)

Kitle iletişim araçlarının, en yüzeysel biçimde, insanı kusturacak kadar sömürdükleri bu anti-Marksizmin "yeni" felsefesi ve "yeni" ideologları, temelde Stalinist madalyonun öteki yüzüdür. Geçmişte Marksizmi, esef verici bürokratik karikatüründen ayıramayan bu doktrinerler, eski konumlarını bu kez üstünkörü yapıştırdıkları olumsuz bir etiketle servise sunmaktalar.

Gene de, eski sol entelektüellerin pek çoğunun sergilediği endişe ve şaşkınlık, daha derin bir sorunun, *Marksizme meydan okumanın ortaya çıkardığı paradoksun, kapitalizm sonrası toplumlarda Marksizmin baskıcı ve sömürücü bir düzene hizmet eden bir devlet ideolojisine dönüştürülmesi* sorununun dışavurumudur.

Hangi türü olursa olsun Stalinizm, "teorik bir sapma" (Althusser) değil; yirminci yüzyıl tarihinin en belirleyici siyasal fenomenlerinden biridir. Stalinizm, kapitalizmi ortadan kaldıran toplumlarda (bazı durumlarda sahici toplumsal devrimlerle; Sovyetler Birliği ve Çin) terör kullanarak varlığını sürdüren otoriter, totaliter devletlerin formülüdür.

Bu toplumlarda iktidar, kendi çıkarlarını işçilerin çıkarlarından ayıran ve bu çıkarlara ters düşen bir toplumsal tabaka –bürokrasi– tarafından tekelleştirildi. Bu tabaka, bir sınıf ya da kasttan çok, bir "zümre"ye (Marx ve Max Weber'in *Duruşu*), bir tür siyasal-ideolojik kurum aracılığıyla yapılanan ruhban ve parazit bir toplumsal tarikata benzer. Kapitalizm sonrası toplumlarda işçi hareketinden çıkıp gelen bu hâkim tabakanın ideolojisi Marksizmin bir karikatürüdür.

Bürokrasi, Marksizmin eleştirel-devrimci içeriğini boşaltır ve içini kendi tutucu, gizemlileştirici ve kendine hizmet eden bir içerikle doldurduğu taşlaşmış bir kabuğa indirger.

Kapitalizm sonrası devletlerin bu bürokratik yozlaşmasını

Marx'ın teorik anlayışlarının ürünü olarak açıklamak; Engizisyon'un İncil'deki ilkelerin sonucu olduğunu, Vietnam Savaşı'nın (demokrasi adına verilen) Thomas Jefferson'ın fikirlerinin meyvesi olduğunu ya da Alman Üçüncü Reich'ının Fichte'nin ulusalcılığının (ya da Schelling'in akıldışıcılığı veya Hegel'in devletçiliği) uygulaması olduğunu söylemek kadar yararlı ve aydınlatıcıdır.

Marksist otoritarizmin ciddi ve saygın bir eleştirisi *yoktur*. Ama önemsiz "yeni" filozofları göklere çıkaran kapitalist kitle iletişim araçları buna asla dikkat etmemişlerdir. Anarşistler, anarkosendikalistler ve liberter komünistler bu eleştiriyi yüz yıldır yapmaktadır. Bu argümanları yanlış oldukları için reddediyoruz (ben de reddediyorum); ancak bunlar, alenen gözboyamacılık değil, sahici *argümanlar*dır.

Bence, Marx'ın siyasal düşünce alanına yaptığı başlıca katkılardan biri tam da *antiotoriter* bir devrim perspektifidir.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, oluşum halindeki komünist hareketin devrimci akımlarına (Jakoben Babeuvizm, Blanquizm) otoriter ve *ikameci* bir devrim anlayışı hâkim durumdaydı. Devrim, halkı kölelikten ve baskıdan kurtarma misyonunu kendisine yükleyen küçük ve seçkin bir devrimci grubun eylemi olarak görülüyordu.

Bu akımlar on sekizinci yüzyıl metafizik materyalizminin şu esas öncülünü temel alıyorlardı: Halk, mevcut durumun ürünüydü ve bu durumun baskıcı ve gerici olması halinde, halk kitleleri cehalete mahkûmdu. Böylece proletaryanın kendi özgürleşmesini gerçekleştiremeyeceği düşünülüyordu. Kurtuluş dışarıdan; yukarıdan, bir istisna olarak aydınlanmayı başarmış küçük bir azınlığın eliyle gelecekti.

Bu grup, on sekizinci yüzyıl materyalist filozoflarının aydınlanmış despota atfettikleri rolü oynayacaktı: Toplumsal koşulların döngüsel ve kendini idame ettiren mekanizmalarını *yukarıdan* tahrip etmek ve böylece halkın çoğunluğunun bilgiye, akla ve özgürlüğe ulaşmasını sağlamak.

Feuerbach Üzerine Tezler'inde ve *Alman İdeolojisi*'nde Marx,

mekanik materyalizmin öncüllerinden koptu ve *yeni bir dünya görüşü*nün tohumunu attı. Bu görüşün içinde, zamanın en ileri işçi hareketlerinin (İngiliz Chartizmi, Silezyalı dokumacıların 1844 ayaklanması) deneylerinden çıkarılan *yeni bir devrim teorisi*nin metodolojik temelleri yer alıyordu.

Hem Aydınlanma felsefesinin eski materyalizmini (halkı kurtarmak için koşulları değiştirme) hem de yeni Hegelci idealizmi (toplumu değiştirmek için insan bilincini kurtarma) reddeden Marx, yaşadığı dönemde geçerli olan felsefenin Gordion Düğümü'nü kesti. Feuerbach üzerine üçüncü tezinde koşulları değiştirmenin ve bilinci dönüştürmenin, devrimci praksis içinde el ele gittiğini öne sürer. Marx'ın yeni devrim anlayışı (ilk kez *Alman İdeolojisi*'nde ortaya konuldu) bu güçlü ve mantıksal tutarlılığı olan temel öncülden kaynaklanır. Sömürülen ve ezilen kitleler, ancak *kendi devrimci praksis*lerinin içinde, kendi deneyimleri aracılığıyla, hem onları zincire vuran dışsal koşulların (sermaye ve devlet), hem de önceki gizemlileştirilmiş bilinçlerinin üstesinden gelebilirler.

Başka deyişle, *özgürleşmenin yegâne sahici formu kendini özgürleştirmedir*. Marx daha sonra, Birinci Enternasyonal'in kuruluş bildirgesinde şunları yazacaktı: "İşçilerin özgürleşmesi, bizzat işçilerin görevidir." Devrimin öz-kurtuluş olması gerekir. Devrim, ekonomik, siyasal ve toplumsal yapılarda meydana gelen radikal değişikliklerle emekçi kitlelerin kendi gerçek çıkarlarını, yeni radikal ve özgürleştirici özlemleri, değerleri ve fikirleri keşfetmeleriyle bir arada ve aynı anda tanımlanır.

Bir devrim vizyonunun çerçevesi, sadece "iktidarı ele geçirmek"le değil, aynı zamanda kesintisiz toplumsal dönüşümün bütün bir tarihsel dönemiyle bariz biçimde ilişkilidir. Marx'ın görüşünde, bireysel ya da kolektif, herhangi bir aydınlanmış despot türüne, bir Sezar'a ya da bir Halk Tribünü'ne hiç yer yoktur.

Eğer Marksizm inandığımız gibi "çağımızın entelektüel ufku" ise (Sartre) onun "ötesine geçme" girişimleri, ancak alt düşünce düzeylerine gerilemekle, Marx'ın önüne geçmekle değil *gerisine* düşmekle sonuçlanır. Tanımlanan haliyle "Marksizmin krizi"nde

gelişip serpilmekte olan, burjuva neoliberalizmi, pozitivizm, metafizik idealizm ya da vulgar materyalizm, toplumsal biyoloji ve gerici karanlıkçılıktır. Ancak Marksizmin güncelleştirilmesi, özgürleşmenin sahici güçleriyle birlikte yeni bir eleştirinin yolunu açabilir.

Bize göre bu süreç, Marx'ın 1843'te, Ruge'a yazdığı bir mektupta kendi yaklaşımını *var olan her şeyin amansız eleştirisi* olarak tanımlamasından, onun kendi çıkış noktasından başlatılmalıdır. Bu, Marx'ın *Kapital*'in giriş bölümünde "akılcı bir diyalektik ...eleştirel ve devrimci" bir yöntem olarak tanımladığı Marksist yöntemden, içinde yaşadığımız dünyayı anlamak, yorumlamak ve değiştirmek için onun radikal hümanist tarihselciliğinden ve praksis felsefesinden yararlanma sorunudur.

Bu yöntem, Marx'ın pek çok hatasını, sınırlarını ve zayıflıklarını düzeltmek ve diyalektik olarak aşmak, onun zamanında var olmayan yeni fenomenleri anlamak için kullanılmalıdır. Bu yöntem, özellikle, hem kapitalist hâkimiyet altındaki rejimleri ve toplumları, hem de meşru olmayan biçimde onun düşüncesini benimsediklerini iddia eden devrim sonrası devletleri –onların devrimci yoldan ortadan kaldırılmalarını öngören bir perspektifle– eleştirmek için kullanılmalıdır.

Bu yenilenme zorunlu olarak Marksizmin, yeni toplumsal hareketlerin en çok da feminist hareketin (ama aynı zamanda, ekoloji, savaş karşıtlığı vb. gibi mücadelelerin çevresindeki hareketlerin) katkılarıyla zenginleştirilmesini gerektirir. Feminizmin, Marksist programın esas ve sürekli bir boyutu –dışarıdan alınan ayrı bir bölüm değil– olarak bütünleştirilmesi, bu programın sadece birini değil; *bütün toplumsal baskı biçimleri*ni ortadan kaldırmayı amaçlayan evrensel ve radikal biçimde özgürleştirici bir nitelik kazanmasının belirleyici koşuludur.

Marksizmin güncelleştirilmesi, Marksist olmayan teorik düşüncenin –Max Weber'den Freud'a, Mannheim'dan Piaget'ye– en ileri ve en üretken biçimleriyle zenginleştirilmesini, bunun yanı sıra akademik toplumsal bilimin çeşitli dallarının sınırlı ama yararlı ürünlerinin bütünleştirilmesini de gerektirir. Bunun için gerekli esin kaynağı, bizzat Marx'tan sağlanmalıdır. Marx, yaşadığı dönemin felsefe ve bilim eserlerinden, sadece Hegel, Feuerbach ve

Ricardo'dan değil; aynı zamanda Quesnay, Ferguson, Sismondi, J. Steuart, Hodgskin, Maurer, Morgan, Lorenz, von Stein, Flora Tristan, Saint-Simon, Fourier vb.'den de yararlanmayı gayet iyi biliyordu.

Marx'ın bu kaynakları kullanması eserinin bütünlüğüne ve teorik tutarlığına en küçük bir zarar vermedi. Marksizmin, bütün diğer düşünce ve araştırma akımlarını mahkûm ederek bilimi kendi tekeline aldığı iddiası, Marx'm kendi teorisini çağdaş bilimsel üretimle çatışmalı biçimde eklemlendirme anlayışıyla hiçbir şekilde bağdaşmaz.

Son olarak, Marksizmin yaratıcı gelişimi ve şimdiki "kriz"inin üstesinden gelmesi onun *ütopyacı* boyutunun yeniden kurulmasını gerektirir. Kapitalizmin son döneminin ve kapitalizm sonrası bürokratik toplumların şimdiki formlarıyla uzlaşmamak ve bunları sürekli eleştiriye tabi tutmak gereklidir, ancak yeterli değildir. Dünyanın devrimci bir tarzda dönüştürülmesi projesinin güvenilirliği, alternatif bir topluma ilişkin modellerin, radikal biçimde farklı bir geleceğe ilişkin vizyonların, gerçekten özgür bir insanlık ufkunun varlığını gerektirir.

Bilimsel sosyalizm, Avrupa'da Jan Hus ve Thomas Münzer'den 1917-19 sovyetlerine ve Barselona'da 1936-37 kolektiflerine kadar, ezilen ve sömürülen, "tarihin mağlubu" milyonların mücadelelerinde, düşlerinde ve özlemlerinde yaşayan *"Umut İlkesi"nden (Bloch) esinlenerek bir kez daha ütopyacı olmalıdır.* Bu düzeyde, Marksist düşüncenin kapılarını dünün ütopyacı sosyalistlerinden, endüstriyel uygarlığın romantik eleştirmenlerine ve Fourier'nin düşlerinden anarşizmin liberter fikirlerine kadar geleceğe ilişkin bütün içgörülere açmak da zorunludur.

Marx ütopyacı bir görüşe ulaştığı zaman bilinçli olarak kendisine ağır sınırlamalar getirdi. Sosyalizmin gerçekleşmesiyle ortaya çıkacak sorunlarla uğraşmayı gelecek kuşaklara bırakmak gerektiğini düşünüyordu. Ancak bizim kuşağımız bu tutumu benimseyemez. Bizler, "sosyalizm"in, hatta "komünizm"in somut hali olma iddiasındaki kapitalizm sonrası bürokratik toplumlarla yüz yüzeyiz. Sahici bir *özgür üreticiler birliği* (Marx) için alternatif modellere ihtiyacımız var.

Marksist bir *ütopyaya* ihtiyacımız var. Ütopya, dönek (heretik)

bir kavram, ancak sapma olmasaydı Marksizm nasıl gelişebilirdi? Bir ütopya, işçilerin sömürülmesinin, kadınların ezilmesinin, yabancılaşmanın, şeyleşmenin, devletin ve sermayenin tamamen ortadan kaldırıldığı, henüz var olmayan (u-topos, hiçbir yer) düşsel bir kurtarılmış bölgeyi mümkün olan en somut tarzda temsil eder. Devrimci strateji ve taktiklerle ve sosyalizme geçişin en maddi sorunlarıyla gerçekçi biçimde uğraşmaktan bir an için vazgeçmeden, yaratıcı hayal gücüne, gündüz rüyalarına, aktif umuda ve kızıl düşsel ruha zaman ayırmak gerekir.

Sosyalizm şu anki gerçeklikte var olmaz; gelecek mücadelesinin nihai sonucu olarak yeniden icat edilmesi gerekir. Bunun anlamı, özyönetimi, gerçek demokratik planlamayı (kullanım değerlerinin bir kez daha değişim değerlerine üstün tutulması), cinsiyetler arasında yabancılaşmamış ilişkileri, insanlık ile doğa arasındaki dengenin ve gezegenin ekolojik dengesinin yeniden kurulmasını temel alan demokratik sosyalizm imkânları üzerine sınırsız ya da tabusuz geniş kapsamlı tartışmayı teşvik etmektir.

Hedef soyut spekülasyona geri dönmek değildir. Endüstriyel uygarlığın içsel çelişkilerinin, çağdaş kapitalizmin ve "gerçekte var olan (sözde) sosyalizm"in eşzamanlı krizinin yarattığı nesnel imkânlarla başlayarak, şimdiki durumdan niteliksel olarak farklı, insani bir *Gemeinschaft*'ı (birlik) kavramlaştırmaktır.

İleri düzeyde araştırılması gereken ütopyacı unsurlar arasında örneğin şunlar anılabilir:

* Özellikle insan yaşamını tehlikeye sokmayan ya da doğal ortama zarar vermeyen yenilenebilir enerji kaynaklarını geliştirmeye ve bu kaynakları temel almaya çalışan yeni bir üretim ve teknoloji sistemi. Sosyalizmin, mevcut burjuva devlet aygıtını olduğu gibi devralıp kendi amaçları için kullanmaması; eski yapıyı yıkmak ve yeni bir yapı kurmak zorunda olduğu kuralı, farklı bir formda mevcut teknik ve üretici aygıta da uygulanabilir. Endüstriyel mekanizmanın şimdiki formu mümkün olan yegâne form değildir. Radikal biçimde dönüştürülebilir ve dönüştürülmelidir. Bunun yerine daha ileri ve yıkıcı olmayan üretim yöntemleri geçirilebilir ve geçirilmelidir.

* Emeğin, sadece özel mülk sahiplerinin mülksüzleştirilmeleriyle ve üretim sürecinin üreticiler tarafından bizzat denetlenmesiyle değil, aynı zamanda emeğin doğasında kapsamlı bir değişiklik yapılarak özgürleştirilmesi. Emeğin cinsel bölünmesinin ve kol etkinliği ile entelektüel etkinlik arasındaki geleneksel ayırımın ortadan kaldırılması, bunun yanı sıra emeğin niteliksel, *sanatsal* boyutunun yeniden kurulması anlamına gelir bu. Marx, (*Grundrisse*'de) endüstriyel kapitalizmi çalışmanın değerini düşürmekle eleştirdi: "Emek bütün sanat niteliklerini kaybeder... [ve] giderek daha saf anlamda soyut bir etkinlik, saf anlamda mekanik bir etkinlik haline gelir." İş sürecinin sosyalist bir anlayışla yeniden örgütlenmesi bu nedenle insan emeğine, onun "sanat nitelikleri"ni yeniden kazandırmayı gerektirir.
* Artan sayıda mal ve hizmetin, temel maddi ve kültürel ihtiyaçlara denk düşecek şekilde serbestçe dağıtılması ve buna paralel olarak piyasanın, meta üretiminin ve paranın rolünde bir azalma.
* Gerçek anlamda eşit, hiyerarşik ve baskıcı olmayan toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kadınlara bırakılmış olan (ve onlara dayatılan), barışçılık, bakıp büyütme, özgecilik vb. gibi insani değerlerin toplumun bütününe yayılması.
* İşçilerin ve halkın özyönetiminin ve doğrudan denetiminin, "devlet" olarak bilinen baskıcı ve bürokratik türdeki yapının yerini dereceli olarak aldığı, demokratik ve merkezi olmayan bir ekonomik, toplumsal ve siyasal yaşamın örgütlenmesi. Hatta proleter, devrimci devlet bile nihai olarak "sönümlenmeli" (Engels), onun vazgeçilmez işlevleri sivil toplum tarafından sürekli biçimde özümlenmelidir. Bölgesel ve yerel birimleri temel alan dünya ölçeğinde bir planlamanın; sınırları, orduları, gümrükleri vb. ile birlikte rakip ulus-devletlerin mevcut sisteminin yerini alması.

Marx'm eserleri, çağının ütopyacı sosyalistleriyle polemiklerden bağımsız olarak, parçalı bir tarzda olsa da ütopyacı-devrimci bir boyut içerir. Bu boyut yüzünden Marx, akademik ve reformist eleştirmenleri tarafından "gerçekçilik" adına hep suçlanmıştır. Yir-

minci yüzyıl Marksizminin sosyal demokratik, Stalinist ve post-Stalinist yoksullaşmasının karakteristiklerinden biri, tam da onun "mesiyanik" boyutunun sınırlı ve dar bir toplumsal değişim lehine ortadan kaldırılmasıydı. Lenin'in eski bir formülünü başka sözcüklerle ifade edersek; günümüzde *devrimci ütopya olmadan devrimci eylem olamaz* diyebiliriz. Marksist ütopyanın fitilini yeniden ateşleme mücadelesinde yeraltı akımlarına, bürokrasinin gizlediği ya da tanımadığı dönek (heretik) ve yıkıcı geleneğe: Rosa Luxemburg'a, Troçki'ye, *Devlet ve Devrim* ile *Felsefe Defterleri*'nin Lenini'ne, genç Lukács'a, Gramsci'ye ve Walter Benjamin'e güvenmeliyiz.

Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) Ekim Devrimi ilkelerinin en ileri felsefi ifadesiydi. Benjamin'in fikirleri de pekâlâ gelecekteki ayaklanmaların ve devrimlerin esin kaynağı olabilir.

Benjamin'in ortaya koyduğu eserin –Alman romantizminin burjuva endüstriyel uygarlığa yönelttiği kültürel eleştiriden esinlenen, ancak devrimci bir bakış açısından onu aşan– başlangıç noktası ve nihai sonucu ilerleme üzerine eleştirel bir düşüncedir. 1845'te yayımlanan *Feuerbach Üzerine Tezler*'den beri Marksist düşünceye ve devrimci teoriye en önemli katkılardan biri olan *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* tarihsel maddeciliğin, ilerlemeyi farklı bir tarzda anlaması gerektiğini vurgular. Kapitalizmin teknik ve endüstriyel gelişimi, doğa üzerindeki artan hâkimiyet, üretimin kör gelişimi, kaçınılmaz olarak sosyalizme varacak (içinde yüzebileceğimiz) doğal bir akarsu değildir. Tersine, felakete, insan kültürünün yıkımına götürebilecek bir yoldur.

Benjamin'in tezlerini yazmasından (1940) birkaç yıl sonra Auschwitz ve Hiroşima, yaptığı uyarıyı hayal gücünün çok ötesinde doğruladı. 1986'da doğal dengenin geri dönüşü olmayan biçimde bozulması ve nükleer felaketle sürekli olarak tehdit edilen bir dünyada, Benjamin'in fikirleri geçerliliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir.

Benjamin'e göre devrim, kurulu düzeni iyileştirerek, mevcut ekonomik ve toplumsal mekanizmaları mükemmelleştirerek "ilerleme" değildir. Tarihin gidişatında, onun *kesintisizliğ*inde meydana gelen "mesiyanik" bir kopuştur. Sosyalist devrim, tarihin lokomotifi olmaktan çok, uçuruma doğru hızla gitmekte olan treni

durduracak bir imdat frenidir.

Bu devrimci kesintinin aktörü olan proletarya, ezilen ve yenilgiye uğrayanların sonsuz mücadelesini kendi kolektif bilincinde tarihsel bir bellek ve bir ayaklanma güdüsü olarak taşır. Proletarya onların mirasçısı, mensubu olduğu zümrenin uygulayıcısıdır.

III
Marksizm ve din: Kurtuluş teolojisinin meydan okuyuşu



Hıristiyanların devrimci mücadelelere katılmaları en azından Latin Amerika için yeni bir fenomen değildir. "Geleneksel" Marksizm, tepkisini devrim yanlısı Hıristiyan işçileri, bütünüyle gerici bir yapı olan Kilise'nin ("ruhban sınıfı"nın) karşısına koyan bir çözümleme yaparak göstermişti. Kolombiyalı gerilla savaşçısı rahip Camillo Torres'in askerlerle girdiği silahlı çatışmada ölmesi istisnai bir olay gibi görülebiliyordu. Ancak Hıristiyanların ve rahiplerin kitle mücadelelerine giderek daha çok bağlanmaları ve Sandinista devrimine kitlesel olarak katılmaları bu basit çözümlemeyi gözden geçirmemizi gerektiriyor.

Çok sayıda piskopos halk hareketleriyle dayanışma içinde olduğunu ilan ettiğinde, Kilise'nin tabanı ile tutucu kilise hi-

yerarşisini karşı karşıya getirme tavrı yeterli olmaktan çıkmıştır. 1980'de ölüm müfrezelerinin katlettiği San Salvador Başpiskoposu Monsenyör Oscar Romero olayında olduğu gibi, bu bağlılık bazen bu kişilerin yaşamlarına mal olmuştur. Bu gelişmeleri yadırgayan ya da hayretle karşılayan Marksistler hâlâ Hıristiyanların bu somut toplumsal pratikleri ile gerici ve idealist olarak tanımlanması gereken dini ideoloji arasındaki farktan medet ummaya devam ederler. Ne var ki biz, kurtuluş teolojisiyle birlikte, Marksist kavramları kullanan ve toplumsal kurtuluş mücadelelerini esinleyen bir dinsel düşüncenin oluştuğunu görüyoruz..

Marksistlerin yeni bir oluşumla karşı karşıya olduklarını anlamalarının zamanı geldi. "Tanrı insanları"nın önemli bir kesimi ve bu kesimin Kilisesi (Hıristiyan) emekçi halkın safına silahlarla (ruhsal) ve araçlarla (maddi kaynaklar) geçerek, sınıf mücadelesi alanındaki konumlarını değiştirme sürecine girdiler.

Bu yeni fenomenin –iki ayrı kamp olarak kavranan– Hıristiyanlar ile Marksistler arasındaki eski "diyalog" ile pek az bağlantısı vardır; bürokratik aygıtlar arasındaki sıkıcı, diplomatik müzakerelerle bağlantısı ise daha da zayıftır. İkincisinin ortaya koyduğu karikatür benzeri örnek, yakınlarda Budapeşte'de yapılan "Hıristiyanlar ile Marksistler –yani Vatikan'ın ve Doğu Avrupa devletlerinin temsilcileri– arasındaki toplantı"ydı. Kurtuluş teolojisi çerçevesinde Latin Amerika'da (ve başka yerlerde) olanlar bundan tamamen farklıdır: hem Roma'nın hem de Moskova'nın uyguladığı denetimin dışında kalan özgürleştirici bir dinamik içinde *Tanrıya inanan devrimciler ile inanmayanlar arasında yeni bir kardeşliğe tanık oluyoruz.*

Hiç kuşkusuz, bütün bunlar "klasik" Marksist din anlayışına, özellikle bu anlayışın on sekizinci yüzyıl burjuva filozoflarının materyalizmine ve antiklerikalizmine indirgenen vulgarlaştırılmış türüne bir meydan okuma anlamına gelir. Ancak Marx ve Engels'in yazılarında –ve bazı modern Marksistlerinkinde– günümüzün oldukça şaşırtıcı gerçekliğini anlamamıza yardımcı olabilecek kavramlar ve çözümlemeler bulabiliriz.

A. HALKIN AFYONU MU?

Şu ünlü "din halkın afyonudur," sözüyle başlayabiliriz. Bu söz din fenomenine ilişkin Marksist anlayışı, onun pek çok taraftar ve hasmının gözünde özetlemektedir. Her şeyden önce, bu ifadenin özgül olarak Marksist olmadığını hatırlamamız gerekir. Aynı ifade, çeşitli bağlamlarda, Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer ve Heine'nin yazılarında bulunabilir. Marx'ın metinlerinin dikkatle okunması, onun bu konuda sanıldığından daha nüanslı olduğunu gösterir. Marx fenomenin ikili karakterini dikkate alır.

> Dinsel acı, aynı zamanda gerçek acının da, gerçek acıya karşı protestonun da ifadesidir. Din, ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir; tıpkı ruhsuz bir durumun ruhu gibi. O, halkın afyonudur.[1]

Bu çözümleme, Aydınlanma felsefesinden (bir ruhban komplosu olarak din) daha çok dini insan *özünün yabancılaşması* olarak gören bir sol neo-Hegelizme borçludur. Aslında Marx, yukarıdaki pasajı yazdığı zaman hâlâ Feurbach'ın öğrencisi, bir neo-Hegelciydi. Bu nedenle, yaptığı din çözümlemesi "ön-Marksist"ti. Ama gene de diyalektik bir çözümlemedir bu, çünkü din fenomeninin çelişkin karakterini kavrar: bazen mevcut toplumun *doğrulanması*, bazen de ona karşı bir protesto. *Toplumsal ve tarihsel bir gerçeklik olarak* tam bir Marksist din araştırması, daha sonra, özellikle *Alman İdeolojisi*'nde (1846) başladı. Başka deyişle ideolojinin, bir halkın manevi üretiminin, fikir üretiminin, temsillerin ve bilincin pek çok formundan biri olarak dinin çözümlenmesi, ister istemez maddi üretimle koşullanıyor ve toplumsal ilişkilere denk düşüyordu.[2]

Friedrich Engels dinsel fenomenlere ve onların tarihsel rolüne Marx'tan daha çok ilgi göstermiştir. Engels'in dinlere ilişkin Marksist araştırmaya başlıca katkısı, dinsel temsillerin *sınıf mücadelesi* ile ilişkisini çözümlemesidir. Engels, felsefi polemiğin (idealizme karşı maddecilik) üzerinde ve ötesinde dinlerin somut toplumsal i-

1. Karl Marx, "Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right," 1844, Marx and Engels , *Basic Writings on Politics and Philosophy* içinde, der. Lewis S. Feuer (Londra: Collins Fontana, 1969) s. 304.
2. Karl Marx, *German Ideology*, 1846 (Londra: Lawrence and Wishard, 1974).

fadelerini anlamaya ve açıklamaya çalıştı. Hıristiyanlık artık zamandışı bir "öz" olarak değil, farklı tarihsel dönemlerde dönüşüm geçiren bir kültürel form olarak görülüyordu. Hıristiyanlık önce kölelerin dini, daha sonra Roma İmparatorluğu'nun devlet ideolojisi oldu; daha sonra feodal hiyerarşiye uyduruldu ve nihayet burjuva topluma uyarlandı. Bu durumda din; feodal teoloji, burjuva Protestanlık ve plebyen sapmalar gibi antagonist toplumsal güçlere göre tartışılan sembolik bir alan olarak görülür. Bu çözümleme zaman zaman sorunu dar bir biçimde faydacı, araçsal görme eğilimindedir:

> ...farklı sınıfların her biri kendine uygun olan dini kullanır ...ve bu bayların kendi ayrı dinlerine inanmaları ya da inanmamaları pek fark etmez.[3]

Engels'in farklı inanç formlarında, sadece sınıf çıkarlarının "din kılığına bürünmüş" halini bulduğu görülür.

Ne var ki, kendi sınıf mücadelesi yöntemi sayesinde Engels –Aydınlanma filozoflarının aksine– maddecilik ile din arasındaki çatışmanın daima devrim ile gericilik arasındaki mücadeleyle özdeş olmadığını anladı. Örneğin, İngiltere'de on yedinci yüzyıl materyalizmi Hobbes'un kişiliğinde mutlak monarşiyi savunurken, Protestan mezhepler Stuartlara karşı devrimci mücadelede dini bayrak olarak kullandılar....[4] Kilise'yi homojen bir toplumsal bütün olarak görmeyen Engels, bu kurumun belirli tarihsel konjonktürlerde sınıf bileşimine göre nasıl bölündüğünü de gösteren dikkate değer bir çözümleme yapar. Nitekim Reformasyon sonrasında, bir yanda Kilise hiyerarşisinin feodal zirvesini oluşturan yüksek ruhban sınıfı, öte yanda Reformasyon ideologlarına ve devrimci köylü hareketine destek veren alt ruhban sınıfı vardı.[5]

Bir maddeci, ateist ve uzlaşmaz bir din düşmanı olan Engels, tıpkı genç Marx gibi, fenomenin ikili karakterini, kurulu düzeni

3. Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach and the End Of Classical German Philosophy," Feuer, der., *Marx and Engels, Basic Writings*, s. 281.
4. Friedrich Engels, "On Materialism," Feuer, der., *Marx and Engels, Basic Writings*, s. 99.
5. Friedrich Engels, "The Peasant War in Germany," 1850, Feuer, der., *Marx and Engels, Basic Writings*, s. 452-75.

meşrulaştırmada oynadığı rolü; ama aynı zamanda toplumsal koşullara göre, eleştirel, protest, hatta devrimci olan rolünü de kavradı. Üstelik, yazdığı somut araştırmaların çoğu bu ikinci yön üzerinde yoğunlaştı. Her şeyden önce, kölelerin yasaklanan, lanetlenen, cezalandırılan ve ezilen dinini; *ilkel Hıristiyanlığı* ele aldı.[6] İlk Hıristiyanlar toplumun en alt düzeylerinden geliyorlardı. Yani kölelerin dışında, haklarından yoksun bırakılmış özgür insanları ve borç yükü altında ezilen küçük köylüleri de ifade ediyordu bu.

Engels bu ilkel Hıristiyanlık ile modern sosyalizm arasında şaşırtıcı bir paralellik kuracak kadar ileri gitti: a) her iki büyük hareket şefler ve peygamber tarafından değil, kitle hareketleri tarafından oluşturulur; b) her ikisi de, ezilen, cezalandırılan, haklardan yoksun bırakılan ve yönetenlerin ağına düşmüş çok sayıda insanın hareketidir; c) her ikisi de, kölelikten ve sefaletten hemen kurtulmayı vaaz eder. Engels, yaptığı kıyaslamayı biraz kışkırtıcı biçimde güçlendirmek için Renan'dan bir alıntı yaptı:

> İlk Hıristiyan cemaatlerin neye benzediğine dair bir fikir edinmek istiyorsanız, Uluslararası İşçi Birliği'nin yerel şubesine bakınız.

Aradaki fark, kuşkusuz, ilk Hıristiyanların kurtuluşu daha sonraya ertelemeleri, sosyalizmin ise onu bu dünyada aramasıydı.[7]

Bu farklılık ilk bakışta göründüğü kadar açık mıdır? İkinci büyük Hıristiyan protesto hareketine –ortaçağdaki mezhep ayrılıkları ve Almanya'da köylü savaşı– ilişkin incelemesinde konunun bulamklaştığı görülür: On altıncı yüzyıldaki devrimci köylülerin ve plebyenlerin teoloğu ve önderi Thomas Münzer Tanrı Krallığı'nın, peygamberlerin bin yıllık krallığının, yeryüzünde *hemen* kurulmasını istiyordu. Engels'e göre, Münzer'in Tanrı Krallığı sınıf farklılıklarının, özel mülkiyetin, toplumun üyelerinden bağımsız ve ona yabancı bir devlet otoritesinin olmadığı bir toplumdu. Ne var ki Engels, dini gene bir stratejiye in-

6. Friedrich Engels, *Anti-Duhring* (Londra: Lawrence and Wishard, 1969), s. 121-22, 407.
7. Friedrich Engels, "Contribution to a History of Primitive Christianity," *Marx and Engels, "On Religion"* içinde (Londra: Lawrence and Wishart).

dirgeme eğilimindeydi: Münzer'in Hıristiyan ifade tarzından ve onun İncil'i bir kalkan olarak kullandığından söz eder.[8] Münzerci binyıl anlayışının, bu anlayışın ruhsal ve ahlâki gücünün, özgün biçimde yaşanan mistik derinliğinin içerdiği özgül din boyutunu Engels'in gözden kaçırdığı görülür.

Engels, din fenomenini sınıf mücadelesi bakış açısından çözümlerken, fenomenin protest potansiyelini açığa çıkardı ve din ile toplum arasındaki ilişkiye, hem Aydınlanma filozoflarından hem de Alman neo-Hegelcilerden farklı yeni bir yaklaşım getirdi.

B. BLOCH VE GOLDMANN'IN KATKISI

Yirminci yüzyılın Marksist din incelemelerinin çoğu, Marx ve Engels'in tasarladıkları fikirlerin geliştirilmesiyle ya da bu fikirlerin belirli bir gerçekliğe uygulanmasıyla sınırlıdır. Bu durum, örneğin, Karl Kautsky'nin ilkel Hıristiyanlık, ortaçağdaki mezhep ayrılıkları ve Thomas Münzer üzerine yaptığı tarih incelemelerinde görülür. Kautsky, bize bu hareketlerin ve taşıdıkları komünist özlemlerin toplumsal ve ekonomik temelleri üzerine ilginç ayrıntılar sunarken, onların dini inançlarını, toplumsal içeriği "gizleyen" basit bir "kılıf"a (*Hülle*) ya da "giysi"ye (*Gewand*) indirger.[9] Lenin, Troçki ya da Rosa Luxemburg'un yazılarına gelince, onlar dinin işçi hareketine getirdiği taktik sorunlarla ilgilenirler. Anahtar fikirleri; dine karşı ateist savaşı, sınıf mücadelesinin Tanrı'ya inanan işçiler ile inanmayanlar arasında *birliği* gerektiren somut ihtiyaçlarına tabi kılmaktı.

Ernst Bloch, Marksist din yaklaşımının çerçevesini radikal biçimde değiştirdi. Toplumsal olarak zıt iki akımı Engels'in yaptığına benzer bir tarzda birbirinden ayırdı: Resmi kiliselerin güçlülerin hizmetindeki aygıtların gizemlileştirilmesini sağlayan ve halkın afyonu olan teokratik din ile Catharların, Hussitelerin, Joachim Flore'nin, Thomas Münzer'in, Baader'in, Weitling'in ve Tolstoy'un yeraltındaki yıkıcı dini. Ne var ki Engels'in aksine Bloch, dini sa-

8. Engels, "The Peasant War in Germany," s. 464.
9. Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus, C. 1: Kommunistische bewegungen im Mittelalter* (Stuttgart: Dietz Verlag, 1913) s. 170,198.

dece sınıf çıkarının bir "kalkanı" olarak görmeyi reddeder (bu tezi özellikle eleştirir, ancak onu Kautsky'e atfeder...). Protest hareket formlarındaki din, *ütopyacı bilincin* en anlamlı formlarından, "*umut ilkesi*"nin en zengin ifadelerinden biridir. Yaratıcı öngörü kapasitesiyle Yahudi-Hıristiyan eskatoloji –Bloch'un tercih ettiği dinsel evren– henüz var olmayanın hayali alanını resmeder.[10]

Bu önvarsayımları temel alan Bloch, firavunları suçlayıp herkesi *aut Cesar aut Christus* (ya Sezar ya İsa) tercihini yapmaya çağıran *Biblia pauperum*'u (İncil yoksulları) ortaya çıkararak, heterodoks ve putkırıcı bir İncil –hem Eski hem de Yeni Ahit– yorumu geliştirir.

Dindar bir ateist –ona göre ancak bir ateist iyi bir Hıristiyan olabilir ve bunun tersi de geçerlidir– ve bir devrim teoloğu olan Bloch, sadece binyıl inancına ilişkin Marksist bir okuma gerçekleştirmekle (Engels'i izleyerek) kalmadı, aynı zamanda –ve bu yeniydi– bir *binyıllık Marksizm yorumu* geliştirdi. Geçmişin eskatolojik ve kolektivist sapmaları onun için sadece "sosyalizmin habercileri" (Kautsky'nin kitabının başlığı) –geçmişin kapanmış bir bölümü– değil, yıkıcı bir *güncel* mirastır.

Kuşkusuz Bloch, ünlü 1844 alıntısının genç Marx'ı gibi, dinsel fenomenin ikili karakterini, onun baskıcı yönünü ve isyan potansiyelini kabul ediyordu. Birincisi, Marksizmin "serin soluğu" dediği şeyin kullanılmasını, ideolojilerin, idolün ve putperestliğin maddeci bir anlayışla sürekli çözümlenmesini gerektirir. Öte yanda ikincisi, Marksizmin dinlerin *ütopyacı kültürel artığını*, onların eleştirelliğini ve bekleyiş gücünü kurtarmaya çalışan "çekici sıcaklığı"nı gerektirir. Herhangi bir "diyalog"un ötesinde Bloch, Hıristiyanlık ile devrim arasında, tıpkı köylü savaşlarındaki gibi özgün bir *birlik* düşler.

Lucien Goldmann'ın eseri bir başka ilginç ve özgün Marksist din araştırması girişimidir. *The Hidden God* (Gizli Tanrı, 1955) (Londra: Routledge and Kegan Paul) başlıklı kitabında Goldmann, dinsel inanç ile Marksist inancı (birini diğerinde asimile etmeksizin) karşılaştırdı: her ikisi de bireyciliğe (rasyonalist ve ampirist) karşı olmakta ve bireyötesi değerlere –din için Tanrı, sos-

10. Ernst Bloch, *Le principe espérance* (Paris: Gallimard, 1976) ve *L'atheisme dans le christianisme* (Paris: Gallimard, 1978).

yalizm için insan topluluğu– inanmakta ortaktı. Tanrı'nın varlığı üzerine Pascalcı kumar ile kurtarılmış tarihsel gelecek üzerine Marksist kumar arasında da benzer bir analoji vardır: Her ikisi de risk almayı gerektirir, başarısızlık tehlikesi ve başarı umudu taşır. Her ikisi de bir inanç sorununa varır ve olgusal yargılar düzeyinde kanıtlanamaz. Onları ayıran, kuşkusuz, dinsel aşkınlığın doğaüstü ya da tarihüstü karakteridir. Lucien Goldmann, dini inanış ile Marksist ateizm arasındaki çatışmalı ilişkiye, "Hıristiyanlaşmış bir Marksizm"i hiçbir şekilde istemeksizin, yeni bir yaklaşım getirdi.

Marx ve Engels dinin yıkıcı rolünün, modern sınıf mücadelesi çağında artık bir anlam taşımayan, geçmişe ait bir şey olduğunu düşünüyorlardı. Bu öngörü tarihsel olarak bir yüzyıl kadar az çok doğrulanmıştır (birkaç önemli istisnayla). Ancak Latin Amerika'da –Filipinler'de ve daha küçük ölçüde olmakla birlikte Avrupa'nın bazı yerlerinde de– yirmi yıldan fazla bir süredir olanları anlamak için Bloch'un (ve Goldmann'ın) Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ütopyacı potansiyeli üzerine sezgilerini kendi çözümlememizle bütünleştir-memiz gerekir.

C. KURTULUŞ TEOLOJİSİ NEDİR?

Kurtuluş teolojisi nedir? Neden sadece Vatikan'ın değil Pentagon'un da, sadece papalık kardinallerinin değil Reagan'ın danışmanlarının da ilgisini çekiyor? Açıktır ki, söz konusu yaklaşım geleneksel ideolojik tartışmaların çerçevesini önemli ölçüde aştığı için: Ortaya çıkan sorun, hem ruhbanlığı hem de kurulu toplumsal düzeni savunanların iktidarına fiilen meydan okuma sorunudur.

Leonardo Boff'un belirttiği gibi, kurtuluş teolojisi önceden var olan bir praksisin yansıması ve bu praksis üzerine yansımalardır. Daha kesin olarak bu teoloji, 1960'ların başında –yeni teolojik yazılardan önce– ortaya çıkan dev bir toplumsal hareketin ifadesi ve meşru kılınmasıdır. Bu hareket, Kilise'nin önemli bölümlerini (piskoposluk, rahipler, dinsel tarikatlar), laik dinsel hareketleri (Katolik Eylem, Hıristiyan Üniversite Gençliği, Genç Hıristiyan İşçiler), halkın arasında yaşayan papazların müdahalelerini (işçiler, kent cemaatleri ve köylüler arasında) ve Kilise örgütüne bağlı "ta-

ban" cemaatlerini kapsıyordu. Bu hareketi ("kurtuluş Hıristiyanları" diyenler de olabilir) anlamadan, Orta Amerika'da devrimin yükselişi ya da Brezilya'da yeni bir işçi hareketinin oluşması gibi önemli toplumsal fenomenleri anlayamayız.

Bu hareket (burada onun sadece Katolik versiyonunu inceleyeceğiz, ancak hareket Protestan çevrelerde de varlığını sürdürmektedir) Vatikan'ın ve Latin Amerika'daki Kilise hiyerarşisinin; Kolombiyalı piskopos Alfonso Lopez Trujillo'nun önderliğindeki Latin Amerikalı Piskoposlar Konferansı'nın (CELAM) şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. Kilise içinde bir sınıf mücadelesi olduğunu söyleyebilir miyiz? Hem evet, hem hayır. Bazı konumlar hâkim sınıfların ya da ezilenlerin çıkarlarına denk düştüğü ölçüde, evet. "Yoksulların Kilisesi"nin başında bulunan piskoposlar, Cizvitler ya da rahipler bizzat yoksul olmadıkları ölçüde, hayır. Onların sömürülenlerin davasını benimsemelerini güdüleyen nedenler: dinsel kültürleri, Hıristiyanlık inançları ve Katolik geleneklerinin esinlediği manevi ve ahlâki nedenlerdir. Ayrıca bu ahlâki ve dinsel boyut sendikalar, çevre dernekleri, taban cemaatleri ve devrimci topluluklardaki binlerce Hıristiyan eylemcinin güdülenmelerindeki esas etkendir. Yoksullar durumlarının bilincine varırlar, bir Kilise'ye mensup olan ve bir inançtan esinlenen Hıristiyanlar olarak mücadele etmek için örgütlenirler. Popüler kültürde derin kökleri olan bu inancı ve dinsel kimliği, toplumsal ve ekonomik çıkarların basit bir "kılıf"ı ya da "kalkan"ı olarak görürsek, gerçek hareketin zenginliğini ve özgünlüğünü anlamamızı engelleyen bir tür indirgemeci yaklaşımı benimsemiş oluruz.

Kurtuluş teolojisi bu toplumsal hareketin manevi ürünüdür –manevi üretim terimini, bildiğimiz gibi, Marx *Alman İdeolojisi*'nde kullanır–; ama onu meşrulaştırarak ve ona tutarlı bir dinsel doktrin sağlayarak, kapsamına ve gücüne muazzam bir katkıda bulunmuştur. Hatta, Hıristiyan/kurtuluş akımı hâlâ bir azınlık olarak kalırken, Latin Amerikan Kilisesi'nin çoğunluğu ılımlı ve tutucu (Kolombiya ve Arjantin'deki adı çıkmış gerici kalelerine rağmen) olarak kalsa da, yarattığı etki ihmal edilemez; özellikle, Vatikan'ın sürekli baskısına rağmen, Episkopal Konferansları'nın kurtuluş teolojisini mahkûm etmeyi reddettiği Peru ve Brezilya'da.

D. MARKSİZM VE KURTULUŞ TEOLOJİSİ

Kurtuluş teolojisi Vatikan ortodoksisini neden bu kadar rahatsız ediyor? Roma'nın yeni teologlara atfettiği günahlardan biri, bütün diğer günahların içinde en tehlikeli ve endişe verici olanıdır: Marksizm günahı. Tutucu akımın temsilcisi Monsenyör Lopez Trujillo'ya (CELAM'ın başkanı) göre, Marksist çözümlemelerin ayırım gözetilmeksizin kullanılması artık çığrından çıkmış ve Kilise örgütünün yapısını zayıflatmaya başlamıştır.[11]

Hiç kuşku yok ki, kurtuluş teolojisiyle ilgili polemikte asıl kavga konusu Marksizmdir. Roma Katolik teologları böylesine sapkın bir doktrinin cazibesine nasıl kapılmışlardır? Azımsanmayacak bir siyasal öngörüsü olan Kardinal Ratzinger (Vatikan'ın başlıca teologlarından biri), bu konuda şunları söylemiştir: "(1960'larda) Batı dünyasında bir anlamsızlık duygusu gelişti." Bu durumda "çeşitli neo-Marksizm formları, üniversite gençliği için neredeyse karşı konulamaz bir ahlâki tutku haline gelerek ve bir anlam vaadinde bulunarak dönüşüm geçirdi." Ayrıca, "yoksulluğun ve baskının ahlâki meydan okuyuşu, Avrupa ve Kuzey Amerika'nın misli görülmemiş bir bolluk düzeyine ulaştığı bir sırada artık ihmal edilemezdi. Bu meydan okuma, açıktır ki, o sırada mevcut geleneklerde bulunamayan yeni yanıtları gerektiriyordu. Değişen teolojik ve felsefi durum, kendisini Marksist filozofların sözde bilimsel bir anlayışla oluşturdukları umut modellerinin rehberliğine terk eden bir Hıristiyanlığın içinde yanıtlar aramayı teşvik etti."

Sonuç, "temelde Marksist bir yaklaşımı benimseyen" kurtuluş teologlarının ortaya çıkması olmuştur. Bu yeni doktrinin temsil ettiği tehlikenin büyüklüğü küçümsendi, "çünkü daha önce mevcut olan hiçbir sapma şemasına uymuyordu; başlangıç noktası, geleneksel tartışma şemalarının dışına düşüyordu." Kardinal, İncil'deki eleştirellik ile Marksist çözümlemeyi eklemleyen yeni teolojinin "neredeyse hiçbir çatlağı olmayan bir mantıkla ayartıcı" olduğunu kabul eder. Onun "hem bilimsel gereklere hem de çağdaş ahlâki meydan okuyuşlara" yanıt verdiği görülür. Ancak bu durum onu daha da korkunç hale getirir: "Aslında bir hata, içindeki

11. A. Lopez Trujillo, *Théologies de la libération* (Paris: Cert, 1985), s. 113.

doğrunun çekirdeği ne kadar büyükse o kadar tehlikelidir."[12]

Ardından ne geldiğini biliyoruz. Birkaç ay sonra, İnanç Doktrini Kutsal Cemaati, "yetkili"sinin (bizzat Kardinal Ratzinger) imzasını taşıyan bir doküman yayımladı. Ratzinger, kurtuluş teolojisini ilk kez resmen bir "sapma" olarak suçluyordu. Latin Amerikalı yeni teologlara karşı yayımlanan *"kurtuluş teolojisi"nin bazı yönleri üzerine Talimat*'taki ana eleştiri, bu teologların "Marksist düşüncenin çeşitli akımlarından ödünç alınan" kavramları "yeterince eleştirel olmayan bir tarzda" kullanmalarıdır. Bu kavramların –özellikle sınıf mücadelesi kavramının– bir sonucu olarak Hıristiyan geleneğinde yer alan yoksulların Kilisesi, kurtuluş teolojisi içinde, "şimdi kurtuluşa giden yolda bir evre olarak devrimci mücadelenin ihtiyaçlarının bilincine varan, kendi komünyonunda bu kurtuluşu kutsayarak ister istemez *Kilise'nin kutsal ve hiyerarşik yapısının* sorgulanması için çağrıda bulunmaya yol açan ... sınıf temelli bir Kilise" haline gelmektedir.[13]

Bu ifadeler kuşkusuz polemikseldir, ancak kurtuluş teologlarının Marksist teorik cephanelikten, Latin Amerika'daki toplumsal gerçekliği anlamalarında önemli bir rol oynayan çözümlemeler, kavramlar ve bakış açıları çıkardıkları reddedilemez. Kurtuluş teolojisi, Marksizmin bazı yönlerine olumlu göndermelerde bulunarak siyasal/kültürel alanı –göndermenin içeriğinden bağımsız olarak– derin biçimde sarsmıştır. Böylece bir tabuyu ortadan kaldırmış ve çok sayıda Hıristiyanı Marksistlerin sadece teorilerini değil, pratiklerini de yeni bir gözle görmeye teşvik etmiştir. Böyle bir yaklaşım eleştirel olabilse de "ateist Marksizme, Hıristiyan uygarlığının şeytani düşmanı"na karşı geleneksel aforozdan tamamen ayrılıyordu. Oysa, bu düşmanlığın Videla'dan Pinochet'ye kadar askeri diktatörlerin konuşmalarında ifade edildiğini görebiliriz.

Katolik kültürün Marksist fikirlere açılmasına izin veren tarihsel koşulların (ekonomik, toplumsal ve siyasal) incelenmesi bu

12. Cardinal Ratzinger, "Les consequences fondamentales d'une option marxiste," Trujillo, *Théologies*, s. 122-30.

13. "Instruction on Some Aspects of 'Liberation Theology,'" 1984, Trujillo, *Théologies*, s. 156, 171-74. 1985'te bu dokümanı "Instruction of Christian Liberty and Liberation" başlıklı daha uzlaşmacı ve "olumlu" bir metin izledi.

makalenin boyutunu aşar. Ancak birbirine yakın iki olay dizisinin rolünü belirtebiliriz: Bir yanda yeni Avrupa teolojisi ve Kilise'yi modern düşüncenin yeni akımlarına açan İkinci Vatikan Konseyi diğer yanda ise Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) izlediği Stalinist monolitizmin kırılması ve Çin-Sovyet anlaşmazlığı. Latin Amerika'da Küba Devrimi'ne ve komünist partilerin hegemonyasının sona erişine tanık olduk: Marksizm artık Moskova'nın ideolojik otoritesine tabi, kapalı ve katı bir sistem olmaktan çıktı ve bir kez daha hareket içinde çeşitli yorumlara açık ve bu nedenle yeni bir Hıristiyan yoruma ulaşabilen bir düşünce haline geldi.[14]

Kurtuluş teolojisinin Marksizmle ilgili tutum ve konumlarına dair kapsamlı bir görüş sunmak zordur; çünkü bir yanda, çok geniş bir tutumlar alanı –bazı öğelerin fırsatçı bir anlayışla kullanılmasından bütünlüklü sentezlere kadar– vardır ve öte yanda, 1968 ile 1980 arasında yaşanan daha radikal dönemde ifade edilen konumlar ile günümüzün daha ihtiyatlı (Roma'nın eleştirilerinin ardından) tutumu arasında kesin bir farklılık oluşmuştur. Ancak, yüksek temsil yetkisi olan kurtuluş teologlarının (Gutierrez ve Boff gibi) yazıları ve bazı episkopal belgeler temelinde bazı önemli referans noktalarını saptamak mümkündür.

(Althusser'den etkilenen) bazı Latin Amerikalı teologlar, Latin Amerika gerçekliğine ilişkin bilgimizi geliştiren bir araç olarak kullanmak üzere Marksizme sadece bir (ya da tek) *toplumsal bilim* olarak başvururlar. Bu hem çok geniş hem de çok dar bir tanımlamadır. Çok geniştir, çünkü Marksizm sadece bir bilim değildir, *pratikte* bir seçim yapmayı da gerektirir. Sadece dünyayı bilmeyi değil, onu *değiştirmeyi* de amaçlar.

Gerçekte, kurtuluş teologlarının Marksizme duydukları ilgi –pek çok yazar buna "büyülenme" der– birkaç bulgusal analitik kavramın ödünç alınmasından daha büyük ve daha derindir.

Bu aynı zamanda (cemaat) *değerleri*(ni), etik/siyasal seçenekleri (yoksul halkla dayanışma) ve *gelecek ütopyalarını*

14. Bu konuda bkz. Guy Petitdemange'ın mükemmel çalışması, "Théologie(s) de la liberation et marxisme(s)" *Porquoi la théologie de la libération? Cahiers de l'actuaéio religieuse et sociale* içinde (1985) , No 307'ye ek. Bu sürece ilişkin tarihsel bir araştırma için bkz. Enrique Dussel'in ilginç denemesi: "Encuentros de cristianos y marxistas en America Latina," *Cristianismo y sociedad 74* (1982).

(sınıfsız ve baskısız bir toplum) kapsar. Gustavo Gutierrez, Marksizmin sadece bilimsel bir çözümleme sağlamakla kalmadığını, aynı zamanda ütopyacı bir toplumsal değişim özlemi olduğunu düşünür. Althusser'in, "Marx'ın eserinin derin birliğini görmemizi ve sonuç olarak onun radikal ve sürekli bir devrimci praksisi esinleme kapasitesini kolayca anlamamızı engelleyen" bilimselci görüşünü eleştirir.[15]

Kurtuluş teologları ne tür Marksizmden esinlenirler? Kesinlikle ne Sovyet resmi ders kitaplarının ne de Latin Amerika komünist partilerinin Marksizminden. Onlar daha çok "Batı Marksizmine" bağlıdırlar; kendi dokümanlarında zaman zaman "neo-Marksizm" ile birleşmiş olarak. Gustavo Gutierrez'in başlangıç niteliğindeki büyük çalışması *Liberation Theology: Perspectives*'de (Kurtuluş Teolojisi: Perspektifler, 1971) en çok alıntı yapılan Marksist yazar Ernst Bloch'tur. Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann ve ... Ernest Mandel'e de (Marx'ın yabancılaşma kavramını daha iyi anladığı için Althusser'in karşısına konulur) göndermeler vardır.

Ancak Avrupalı referanslar, Latin Amerikalı referanslar kadar önemli değildir. Özgün bir Marksist yaklaşım getiren Mariátegui, Latin Amerika tarihini harekete geçiren bir olay olarak Küba Devrimi'ni kıtanın gerçekliği ışığında kavrar. Ve nihayet bağımlılık teorisi vardır: Fernando Henrique Cardoso ve Gunder Frank, Theotonio Dos Santos ve Anibal Quijano tarafından yapılan bağımlı kapitalizm eleştirisi (Gutierrez'in kitabında hepsine pek çok kez değinilir). Gutierrez ve onun gibi düşünenlerin bazı Marksist temalara (hümanizm, yabancılaşma, praksis, ütopya) öncelik verdiklerini ve bazılarını ("maddeci ideoloji," ateizm) reddettiklerini belirtmeye gerek yok.

---

15. Gustavo Gutierrez, *Théologie de la libération-Perspectives* (Brüksel: Lumen Vitae, 1974), s. 244. Ne var ki 1984'te Vatikan'dan gelen eleştirinin ardından Gutierrez'in, Marksizmle birleşmeyi teoloji ile toplumsal bilimler arasında bir bağlantı kurmakla sınırlayan daha kapalı bir konuma gerilediği görüldü. Bkz. Gutierrez, "Theologie et sciences sociales," 1984, Trujillo, *Théologies* içinde, s. 189-93.

E. BAŞLANGIÇ NOKTASI YOKSULLUKTUR

Marksizmin keşfinin başlangıç noktası kaçınılmaz bir toplumsal olgu, Latin Amerika'da görülen vahşi bir kitlesel gerçekliktir: yoksulluk. Kuşkusuz *yoksulluk* kıtada yüzyıllardır varlığını sürdürüyordu, ancak şehir ve kırsal alandaki kapitalist gelişme, kente göç, işsizlik ve kent merkezlerinin çevresindeki gecekondu patlamasıyla birlikte, yeni, daha dramatik ve yaygın bir yoksulluk oluşmuştur. Bu yoksulluk pek çok bakımdan geçmiştekinden de kötüdür. Kurtuluş teologlarına göre Marksizm, bu yoksulluğa yol açan nedenlerin en sistematik, tutarlı ve küresel açıklaması ve bu yoksulluğu ortadan kaldırmaya yetecek yegâne radikal önermedir.

Yoksullara duyulan ilgi, Hıristiyanlığın ilk (evanjelik) kaynaklarına kadar giden bin yıllık Kilise geleneğinin parçasıdır. Latin Amerikalı teologlar, kendilerini hem referans sağladıkları hem de esinlendikleri bu geleneğin bir devamı olarak görürler. Ancak kritik bir noktada geçmişten kesinlikle koparlar: Onlara göre yoksul insanlar artık *merhamet nesneleri* değil, esas olarak *kendi kurtuluşlarının öznelerid*irler. Yoksulların kendilerini özgürleştirme mücadelesiyle dayanışma, ataerkil yardımın yerini almıştır. Temel bir Marksist siyasal ilke buradaki bağlantıyı sağlar: *Emekçi halkın özgürleşmesi bizzat emekçilerin eseri olacaktır.* Bu değişim kurtuluş teologlarının belki de en önemli yeni siyasal katkılarını oluşturmaktadır. Kilise'nin toplumsal doktrini bakımından da en büyük sonuçları yaratmıştır.

Vatikan, Gutierrez ve arkadaşlarını Hıristiyan geleneğindeki yoksulların yerine Marksist proletaryayı geçirmekle suçlar. Bu eleştiri tam olarak doğru değildir. Latin Amerikalı teologlar için yoksulluk, ahlâki, İncil'e dayanan ve dinsel çağrışımları olan bir kavramdır. Tanrı'yı "Yoksulların Tanrısı" olarak tanımlamışlardır ve İsa günümüzün çarmıha gerilmiş yoksulunda yeniden vücut bulmuştur. Toplumsal olarak da bu, işçi sınıfından daha geniş bir kavramdır: Gutierrez'e göre, hem sömürülen sınıfları ve hakir görülen ırkları hem de marjinalleşmiş kültürleri kapsar (en son yazılarında bunlara iki misli sömürülen kadınları da ekler).

Bazı Marksistler "maddeci" proletarya kavramının yerine, böylesine belirsiz, duygusal ve gevşek bir kategorinin geçirilmesini

kuşkusuz eleştireceklerdir. *Gerçekte bu terim, gerek şehirlerde gerekse kırsal alanlarda muazzam bir yoksul halkın bulunduğu Latin Amerika'daki duruma denk düşer.* Bu insanlar –işsizler, yarı işsizler, mevsimlik işçiler, sokak satıcıları, marjinaller, fahişeler vb.– "formel" üretim sisteminden dışlanmışlardır. El Salvador'un Hıristiyan/Marksist sendika eylemcileri ezilen ve sömürülen nüfusun bütün bu bileşenlerini kapsayan bir terim icat etmişlerdir: "pooriat"* (*pobresiado*).

Puebla Latin Amerikalı Piskoposlar Konferansı'nda (1979) yoksullar lehine kabul edilen öncelikli seçenek; Kilise'nin daha ılımlı ya da tutucu akımlarınca geleneksel anlamda (sosyal yardım), kurtuluş teologları ile daha ileri ruhban akımlarca daha radikal biçimde yorumlanan –yoksul halkın kendi kurtuluşu için örgütlenmesi ve mücadele etmesi– bir uzlaşma formülüydü. Başka deyişle, Marksist *sınıf mücadelesi*, sadece bir "çözümleme aracı" olarak değil; bir *eylem rehberi* olarak da, yeni Yoksulların Kilisesi'nin önemli bir özelliği haline geldi. Gustavo Gutierrez'in dediği gibi:

> Sınıf mücadelesi gerçekliğinin reddi, pratikte, hâkim toplumsal kesimler lehine bir konumu benimseme anlamına gelir. Bu sorunda tarafsızlık imkânsızdır.

Gereken şudur:

> Şiirsel toplumsal uyum çağrıları değil, büyük çoğunluğun çalışmasıyla üretilen artı-değerin bir kısmına el konulmasını ortadan kaldırmak. Bir sahte uzlaşma ve görünüşte eşitlik toplumu değil; daha adil, daha özgür ve daha insani bir sosyalist toplum kurmamız gerekir.

Bu da aşağıdaki *pratik* sonuçlara yol açar:

> Günümüzde adil bir toplum kurmak, ister istemez, önümüzde duran sınıf mücadelesine bilinçli biçimde ve fiilen katılmak anlamına gelir.[16]

---

* İngilizce "poor" (yoksul) ve "proletariat" (proletarya) sözcüklerinden türetilmiş bir deyim -çn.

16. Gutierrez, *Théologie*, s. 276-77.

Bu görüşler Hıristiyan evrensel sevgi yükümlülüğüne nasıl uydurulabilir? Gutierrez'in yanıtı büyük siyasal kararlılığı ve ahlâki cömertliğiyle ayırt edilir: Bizi ezenlerden nefret etmeyiz, kendi yabancılaşmalarından, hırslarından ve bencilliklerinden –tek sözcükle insanlık dışı durumlarından– özgürleştirerek onları da kurtarmak istiyoruz. Ancak bunu yapmak için, azimle ezilenin safında yer almak ve ezen sınıfa karşı somut ve etkin biçimde savaşmak zorundayız....

F. KURTULUŞ HIRİSTİYANLIĞI VE DEVRİM

Yoksulun safında yer almayı seçmek kurtuluş Hıristiyanlığı için sadece edebi bir söz değildir: Yüz binlerce Hıristiyanın, taban cemaati üyelerinin, kırsal çalışmaya katılan ve ruhban olmayan kişilerin, rahiplerin ve dinsel tarikat üyelerinin bağlılığıyla *pratikte* ifade edilmiştir. Bu durum, gecekondu bölgelerindeki semt komitelerinde, sendikalarda muhalif sınıf mücadelesi akımlarının oluşumunda, topraksız köylü hareketlerinin örgütlenmesinde ve siyasal mahkûmların işkenceye karşı savunulmasında görülür; onların bütün kıtada işçilerin ve halkın mücadelesine, Brezilya İşçi Partisi'nin kuruluşuna, Nikaragua'da Sandinista Devrimi'ne ve Farabundo Marti Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin (FMLN) El Salvador'da verdiği devrimci savaşa fiilen katılmalarını esinler.

Bunun, bazı dar görüşlü Marksistler tarafından Kilise'nin bir "hile"si, kitleleri denetim altında tutmak için yapılan bir "popülist manevra" ya da komünizmi uzakta tutmak için düşünülmüş kurnazca bir taktik olarak görülmesi halinde esas gerçeklik ihmal edilmiş olur ve fenomenin öznel güdülemesi ya da nesnel önemi hakkında hiçbir şey anlaşılmaz. Bu bir "hile" değil, derin bir manevi dönüş, Kolombiya ve Nikaragua'da Domingo Lain (1974'te öldürüldü) ve Gasper Garcia Laviana (1978'de öldürüldü) –ikisi de İspanyol kökenli– gibi rahipleri gerilla savaşına katılmaya yöneltten, yoksulların davasını benimsemeye götüren özgün bir ahlâki ve siyasal *dönüşüm*dür. Brezilyalı Cizvit Joao Bosco Penido Burnier'ye (1976'da öldürüldü) ve Salvadorlu Cizvit Rutilio Grande'ye (1977'de öldürüldü) köylülerle dayanışma içinde çalışma ve onların

örgütlenmelerine yardım etme esinini veren budur. Bu dönüşüm, Monsenyör Oscar Romero'yu (1980'de öldürüldü) ordudan ölüm tehditleri almasına rağmen, subayların halka ateş açma emrine itaat etmemeleri için askerlere çağrı yapmaya yöneltmiştir.[17]

Yoksulluğa karşı etkin biçimde savaşmak için onun sebeplerini anlamamız gerekir. Kurtuluş teolojisi bu noktada bir kez daha Marksizme yaklaşır. Büyük çoğunluğun yoksulluğu ve az sayıda ayrıcalıklı kişinin iğrenç serveti aynı ekonomik temelden destek alır: *Kapitalist sistem.* Daha kesin olarak Latin Amerika'da büyük emperyalist merkezlerin çokuluslu tekellerine tabi *bağımlı kapitalizm*den söz ediyoruz.

Kapitalizmin haksızlıklarının ahlâki eleştirisi ve onun soğuk ve kişidışı doğasına düşmanlık Kilise'nin eski bir geleneğidir. Din sosyoloğu Max Weber, Katolisizmin etik akılcılığı ile kapitalizmin ekonomik akılcılığı arasındaki temel karşıtlığa dikkatimizi çekmiştir. Kuşkusuz, bu karşıtlık Kilise'nin on dokuzuncu yüzyıldan beri burjuva düzenle uzlaşmasını engellemedi; ama "liberal kapitalizm"in eleştirisi Katolik kültürün bir bileşeni olmaya devam etmektedir.

1960'larda bu gelenek Marksist kapitalizm çözümlemesiyle (haksızlığın ahlâki reddini de kapsar), özellikle bağımlılık teorisi biçiminde, eklemlenmeye başladı. Bağımlılık teorisyenlerinin (özellikle André Gunder Frank ve Anibal Quijano) büyük erdemi, sefaletin, azgelişmişliğin, artan eşitsizliğin ve askeri diktatörlüklerin sebebinin "feodalizm" ya da yetersiz modernleşme değil; bağımlı kapitalist yapı olduğunu göstererek, 1950'lerde Latin Amerikan Marksizmine (özellikle komünist partilerin ideolojisine) hâkim olan "kalkınmacı" yanılsamalardan kopmalarıydı. Sonuç olarak bir sosyalist dönüşüm formunun, Latin Amerika uluslarını bağımlılık ve yoksulluk yolundan döndürebileceğini öne sürdüler. Bu çözümlemenin bazı yönleri, sadece kurtuluş teologları tarafından değil; özellikle Brezilya'da, piskoposlarca ve piskoposluk konferanslarında bütünleştirilecekti.

Mayıs 1980'de ABD'deki Cumhuriyetçi Parti'ye mensup bir

17. Mücadeleye katıldıkları için kurban edilen Hıristiyanların dokunaklı bir listesi için bkz. *La Sangre por el Pueblo: Nuevos martires de America Latina* (Managua: Jesuits of the Instituto Historico Centroamericano de Managua, 1983).

grup uzman, partinin başkanlık adayı Ronald Reagan için temel siyasal "bildirge" haline gelen bir doküman –Santa Fe dokümanı– hazırladılar. Dokümanın "Dahili Yıkıcılık" başlığını taşıyan ikinci bölümünde yer alan 3 Numaralı öneri şöyleydi:

> Birleşik Devletler'in dış siyaseti kurtuluş teolojisine karşı durmakla (sadece a posteriori tepki göstermekle değil) işe başlamalıdır. Latin Amerika'da Kilise'nin rolü siyasal kurtuluş kavramı için hayatidir. Ne yazık ki Marksist-Leninist güçler, Hıristiyan olmaktan çok komünist olan fikirlerle dinsel cemaate sızarak, Kilise'yi, özel mülkiyete ve kapitalist üretim sistemine karşı siyasal bir silah olarak kullanmışlardır.

Öte yanda, Cumhuriyetçi Parti uzmanları "komünist fikirler" ile komünist partilerin fikirlerini kastediyorlarsa, yaptıkları çözümleme, temelde olup biteni tamamen gözden kaçırmaktadır. Öncelikle dinsel ve etik düşüncelerden esinlenen Yoksulların Kilisesi, –ahlâki dönüşüm boyutunu kapsadığından beri– kıtanın sanayi burjuvazisinin ilerici erdemlerine ve endüstriyel (kapitalist) gelişmenin tarihsel "antifeodal" rolüne hâlâ inanan komünist partilerden çok daha radikal, uzlaşmaz ve kesin bir antikapitalizm sergiler. Tek bir örnek bu paradoksu göstermeye yeter. Brezilya Komünist Partisi, Altıncı Kongre (1967) kararlarında şunu açıkladı:

> üretim araçlarının toplumsallaştırılması, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin şimdiki düzeyine denk düşmemektedir.

Başka deyişle, endüstriyel kapitalizm önce ekonomiyi geliştirmeli ve ülkeyi modernleştirmelidir. Ne var ki, 1973'te Brezilya'nın Orta-Batı bölgesinden piskoposlar ve yüksek rahipler *The Cry of the Churches* (Kiliselerin Çığlığı) başlıklı bir doküman yayımladılar. Dokümanın sonuç bölümünde şöyle deniyordu:

> Kapitalizmin üstesinden gelmeliyiz: o en büyük kötülük, birikmiş bir günah, çürümüş kökler, gayet iyi bildiğimiz yoksulluk, açlık, hastalık ve ölüm meyvelerini veren ağaçtır.... Bunu yapmak için üretim araçlarında (fabrikalar, toprak, ticaret ve bankalar) özel mülkiyeti aşmak zorunludur....[18]

18. Documentos de Partido Communista Brasileiro" (Lisboa: Ed Avante, 1976),

Bir başka piskoposluk dokümanı daha da açıktır. *The Declaration of the Bishops from the North East of Brazil* (Kuzeydoğu Brezilyalı Piskoposlar Deklarasyonu, 1973) sorunu şöyle koyar:

> Bu toplumun yol açtığı haksızlık, ister istemez ayrımcılık ve haksızlıkla nitelenen bir sınıflı toplum yaratan kapitalist üretim ilişkilerinin meyvesidir.... Ezilen sınıfın, kendi kurtuluşu için, üretim araçlarının toplumsal mülkiyetine varacak uzun ve zorlu yolu (bu yolculuk şimdiden başlamıştır) izlemekten başka bir seçeneği yoktu. Bu, mevcut toplumun yeni bir topluma küresel dönüşümü gibi dev bir tarihsel projenin ilkesel temelidir. Bu yeni toplumda ezilenlerin, kaybettikleri insanlığı yeniden kazanmalarına izin verecek yeni koşulları yaratmak mümkün olacaktır.... İsa'nın müjdecisi, bütün Hıristiyanları ve bütün iyi insanları geleceği haber veren bu harekete katılmaya çağırır.

Bu doküman on üç piskopos (Helder Camara dahil), Fransiskenlerin, Cizvitlerin ve Kurtarıcıların yöresel yüksek rahipleri ve Bahia'daki Aziz Benoit manastırı başrahibi tarafından imzalandı.[19]

G. HANGİ SOSYALİZM MODELİ?

Bu alıntılarda –ve Hıristiyan/Kurtuluş akımından gelen daha pek çoğunda– görebileceğimiz gibi yoksullarla dayanışma, kapitalizmi suçlamaya ve bir sosyalizm arzusuna varır. Peki ne tür sosyalizm? Devrimci Hıristiyanlar ve kurtuluş teologları arasında "mevcut" sosyalizm modellerine yönelik az çok genelleştirilmiş ve özel bir eleştiri vardır. Gutierrez'e gelince, Latin Amerika'nın ezilen halkının daha önce benimsenmiş sosyalizm yollarını terk etmesi ve *kendi sosyalizm yolunu yaratıcı biçimde araması* gerektiğini ısrarla belirtir. Yaklaşımı Mariátegui'nin yazılarından esinlenir. Mariátegui'ye göre Latin Amerika'da sosyalizm, öteki deneyimlerin "tam bir taklidi" ya da"kopyası" olamaz; "kahramanca yaratılmış ol-

s. 71. *Los obispos Latinoamericanos entre Medellin y Puebla* (San Salvador: Universidad Centroamericana, 1978), s. 71.

19. "I have heard the cries of my people" (Exod: 3:7). Kuzeydoğu Brezilyalı piskoposlar ve din önderleri tarafından kabul edilen doküman: *Entraide et fraterteda* (Brüksel, 1973), s. 42-43.

malıdır": "Kendi gerçekliğimizden, kendi dilimizden hareketle, bir Indo-Amerikan sosyalizminin doğumunu sağlamalıyız."[20] Kurtuluş teologları için sosyalizmin ya da herhangi bir insan özgürleşmesi formunun sadece *topyekûn kurtuluş hazırlığı ya da beklentisi* değil, yeryüzünde Tanrı'nın Krallığı'nı gerçekleştirmek olduğunu belirtmek gereksiz.

Bütün bunlardan kurtuluş teologlarının saf anlamda ve sadece Marksizmi desteklediklerı sonucunu çıkarmamalıyız. Leonardo ve Clodovis Boff'un Kardinal Ratzinger'e yanıtında vurguladığı gibi, Marksizm, inancı yaymanın bir *aracı* olarak kullanılır:

> ... (Marksizm) halk, yoksullar, tarih ve hatta praksis ve siyaset gibi belli başlı bazı teolojik nosyonların açıklanmasına ve zenginleştirilmesine yardımcı olmuştur. Bu, söz konusu nosyonların teolojik içeriğini Marksist formun sınırlarına indirgediğimiz anlamına gelmez. Tam aksine, Marksist nosyonların geçerli teorik içeriğini (gerçeğe uyan) teolojik ufkun kapsamı içinde kullandık.[21]

H. KİLİSE ELEŞTİRİSİ

Marksizmin reddettikleri yönleri arasında, bekleneceği gibi, *maddeci felsefe, ateist ideoloji* ve *dinin "halkın afyonu" olarak tanımlanması* yer alır. Ne var ki, Kilise'ye ve "mevcut" dinsel uygulamalara yönelik Marksist eleştiriyi reddetmezler. Gustavo Gutierrez'in dediği gibi, Latin Amerika Kilisesi kurulu düzene kutsal bir nitelik kazandırılmasına katkıda bulunmuştur:

> Latin Amerika'da hâkim toplumsal sınıf kapitalizmi savunur ve kapitalizmden yararlanır. Bu sınıftan sağlanan koruma, kurumsallaşmış Kilise'yi sistemin bir parçası ve Hıristiyanlık mesajını hâkim ideolojinin bir bileşeni haline getirmiştir.[22]

---

20. Gutierrez, *Théologie*, s. 102,320. Mariátegui'den yapılan alıntı *Ideologia y politica*'dan alınmıştır (Lima), s. 249.
21. Leonardo Boffsand Clodovis Boff, "The Cry of Poverty," 1984, Trujillo, *Théologies*, s. 139.
22. Alıntı, Gutierrez, *Théologie*, s. 117-18. Bir notta Gutierrez, benzer çizgide yazılmış çeşitli Latin Amerikan Episkopal dokümanlarına değinir.

Bu ağır yargıyı Latin Amerikalı piskoposların bir kısmı paylaşır. Örneğin, Perulu piskoposlar Otuzaltıncı Piskoposlar Meclisi'nin benimsediği bir deklarasyonda (1969) şunu belirtmişlerdir:

> Biz Hıristiyanlar her şeyden önce, inanç yoksunluğu yüzünden sözlerimiz ve eylemlerimizle, sessizliğimiz ve ihmalciliğimizle şimdiki haksız duruma katkıda bulunduğumuzu kabul etmeliyiz.

Bu sorunla ilgili en ilginç dokümanlardan biri CELAM eğitim bölümünün 1960'ların sonuna doğru kabul ettiği bir karar tasarısıdır:

> Hıristiyanlık dini, güçlünün hâkimiyetini haklı çıkaran bir ideoloji olarak kullanılmıştır ve halen kullanılmaktadır. Hıristiyanlık Latin Amerika'da sistem için işlevsel bir din olmuştur. Dinsel törenleri, kiliseleri ve çalışması, halkın hoşnutsuzluğunu mevcut dünyanın ötesine, bu dünyadan tamamen kopararak yönlendirmeye katkıda bulunmuştur. Böylece Hıristiyanlık, halkın haksız ve baskıcı bir sisteme karşı protestosunu engellemiştir.[23]

Kuşkusuz bu eleştiri, özgün Hıristiyanlık kaynakları adına, yoksullar ve ezilenlerle dayanışma içinde yapılmıştır ve dine yönelik maddeci bir sorgulamayla hiçbir ortaklığı yoktur.

Bütün kurtuluş teologları arasında Leonardo Buff, Katolik Kilisesi'nin Konstantin'den günümüze uzanan otoriter yapılarına hiç kuşkusuz en sistematik ve radikal eleştiriyi formüllendirmiştir. Ona göre, bu yapılar otoriter bir Roma ve feodal modeli yansıtır: piramit hiyerarşi, itaatin kutsal sayılması, her türlü içsel eleştirinin reddi ve papalığın kişilik kültü. Boff'un "saygısızlığı," Kilise'nin kurumsal ve bürokratik yapısını Sovyetler Birliği Komünist Partisi'ninkiyle kıyaslayacak kadar (solcu bir Brezilyalı Hıristiyan olan Marcio Moreira Alvers'in yazılarından alıntılarla) ileri gider: "Onların yapıları ve uygulamalarıyla olan benzerlikler merkezileştirilmiş iktidarın mantığını açığa vurur."

Bu tip çözümlemeler Vatikan'ın hiç hoşuna gitmedi. Nitekim kitabını yayımladıktan sonra Boff, Roma kilise otoriteleri tarafından bir yıl sessizliğe mahkûm edildi. Boff'un bütün bunları

23. *Juventud y cristianismo en America Latina*, alıntı, a. g. y., s. 266.

söylerken Kilise'yi reddetmediğini de kaydetmeliyiz. Boff, Kilise'nin derin bir dönüşüme tabi tutulmasını, onun çevreden merkeze doğru ve yoksullar tarafından; "insanlığın bodrum katları"nda yaşayanlar tarafından yeniden kurulmasını talep eder.[24]

I. DEVRİMCİ HAREKETTE HIRİSTİYANLAR

Teologların yazılarından ve piskoposların konferanslarından alınan bu parçaların gösterdiği gibi, Latin Amerika Kilisesi'nin önemli; ama azınlık bir kesimi bazı temel Marksist fikirleri bu yeni Hıristiyanlık anlayışıyla bütünleştirmiştir. Bazı Hıristiyan sendikalar, sol örgütlerin ya da Sosyalizm İçin Hıristiyanlar gibi daha radikal bazı hareketlerin üyesi olan Hıristiyanlar, Hıristiyanlık ile Marksizm arasında bir sentez ya da bir kaynaşma olduğunu kabul etmek gibi daha doğrudan bir yaklaşım içindedir. Burada devrimci hareket içindeki Hıristiyan akımdan söz ediyoruz. Aslında pek çok ülkede bu akım devrimci hareketin ana bileşenlerinden birisi olmuştur. Bu akım ile kurtuluş teolojisi arasında az çok doğrudan bağlantılar vardır, ancak bu ikisini karıştırmak yanlış olacaktır. Bu radikal bilincin en bilinen temsilcilerinden biri, Brezilyalı Dominiken rahip Frei Betto'dur. Betto, taban cemaatleri hareketinin, din üzerine Fidel Castro'yla kurduğu diyalogla tanınan önderidir.

Kurtuluş teologları Marksizmden birçok şey öğrenirken, Marksistler onlardan bir şey öğrenmiş midir? Gerek teorik gerekse pratik bakış açısından bazı ilginç sorular ortaya atılabilir. Örneğin:

1. "Marksizm-Leninizm Elkitapları"nın çoğunda görüldüğü gibi, "maddecilik" ile "idealizm" arasındaki karşıtlık hâlâ felsefenin temel sorunu olarak görülmeli midir? *Concise Philosophical Dictionary*'nin (Kısa Felsefe Sözlüğü) yaptığı gibi, diyalektik maddeciliğin; gelişmemiş, ölü, kaba ve "budalaca" olan metafizik maddeciliğe üstün olduğunu iddia etmek hâlâ mümkün müdür?[25] Kurtuluş teologlarının devrimci idealizminin, burjuva ekonomistlerinin ve hatta bazı Stalinist "Marksistler"in budalaca maddeciliğine

24. Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder* (Petrópolis: Vozes, 1982), s. 70-72, 91-93. (Published as *Church, Charisma, and Power* [london: SCM Press, 1985]).
25. Ludin ve Rosenthal, *Concise Philosophical Dictionary* (Moskova, 1955), s. 256, 360.

üstün olduğu doğru değil midir? Özellikle bu teolojik idealizmin tarihsel maddeci bir toplumsal gerçeklik yaklaşımıyla mükemmel biçimde bağdaşabildiği gösterildikten sonra.

2. Kurtuluş teolojisi, Marksist gelenekte var olan indirgemeci, ekonomist ve kaba maddeci eğilimlerle savaşmamıza neden yardım edemesin? Bütün bir orta sınıf entelektüeller ve bireyler tabakasının (radikalleşmiş ruhban) kendi sınıflarından neden koptuklarını ve ezilenlerin davasını desteklediklerini anlamak istiyorsak, ahlâki ve "manevi" güdülenmeleri dikkate almamız gerekir. Aynı şekilde Hıristiyan kitlelerin kayıtsızlıktan nasıl sıyrıldığını ve kendilerini ezenlere karşı ayaklandıklarını açıklamak için, sadece onların nesnel toplumsal koşullarını değil; aynı zamanda, öznelliklerini, kültürlerini, inançlarını ve dinlerini, yeni yaşama tarzlarını incelememiz gerekir. José Carlos Mariátegui gibi Latin Amerikalı Marksistlerin sezgileriyle bağlantı kuran kurtuluş teologları, halk geleneğinde (özellikle köylüler arasında) canlılığını koruyan kapitalizm öncesi bazı komünal gelenekleri yeniden değerlendirmemize ve "ekonomik ilerleme," kapitalist modernleşme ve "üretici güçlerin gelişmesi" gibi ahmaklaştıran bir kültüre güven duymamamıza da yardımcı olur. Devrimci Hıristiyanlar, çokuluslu-ların hâkimiyeti altında "azgelişmişliğin gelişmesi"nin yarattığı toplumsal sonuçların, saf anlamda ekonomist ve "kalkınmacı" mantığın ağına düşmüş pek çok Marksistten daha çok farkındadır.

3. Kilise'nin otoritarizmine karşı ayaklanan kurtuluş Hıristiyanları, sendikalar ve siyasal partilerin siyasal otoritarizminden sakınmaktadır. Onların "tabancılığı" ya da "saflarda yer alanlardan yana oluşları" zaman zaman naif ve aşırı formlar kazanır, ancak popülist ya da Stalinist aygıtların antidemokratik, yozlaşmış ve yönlendirici uygulamaları karşısında bu tepkiyi anlamak mümkündür. Doğru biçimde formüllendirilmesi halinde, bu antiotoriter duyarlık, bu demokrasi özlemi ezilenlerin özörgütlenmelerine ve işçi hareketinin antibürokratik bir tarzda yeniden oluşturulmasına hayati bir katkı değil midir?

4. Kurtuluş teologları bizi, devrimci bağlılığın, toplumsal haksızlığa karşı mücadelenin ve yeni bir toplum inşa etmenin ahlâki boyutu üzerine düşünmeye sevk eder. Cizvitlerin, düşmanlarının gözünde, "amaç her aracı haklı kılar" şeklindeki ahlâk dışı düsturu

destekledikleri farz ediliyordu. Troçki, *Onların ve Bizim Ahlâkımız*'da onları bu suçlamaya karşı savunur ve bütünüyle ele alındığında böyle bir öğretinin "içsel bakımdan çelişkin ve psikolojik bakımdan saçma" olacağını kaydeder.[26] Her durumda, Sandinista hükümetinin üyeleri, Ernesto ve Fernando Cardenal gibi yeni devrimci Cizvitlerin bu tip Makyavelizm ile pek bir ortaklıkları yoktur: Onların siyasal bağlılıkları belirli etik değerlerden ayrılamaz. Nikaragua Devrimi'nin, 1789'dan bu yana ölüm cezasını ortadan kaldıran ilk özgün toplumsal devrim olması, büyük ölçüde Sandinista Hıristiyanlarının rolünden ötürüdür. İzlenmesi gereken bir örnek!

5. Nihayet kurtuluş teolojisi, Marksistleri, dinle ilgili geleneksel düşüncelerini yeniden değerlendirmeye zorlar. Din pek çok yerde "halkın afyonu" rolünü oynamış ve oynamaya devam ediyor olsa da, halkın *alarm zili* olarak, ezilenleri uyuşukluktan, pasiflikten ve kadercilikten çıkararak harekete geçiren ve onları kendi hakları, güçleri ve gelecekleri hakkında bilinçlendiren bir çağrı olarak görülemez mi?

İ. YA HIRİSTİYANLARLA YA DA ASLA !

Bu durumda kurtuluş teologlarına yöneltebileceğimiz eleştiriler nelerdir? Kurtuluş Hıristiyanlarıyla yapılması gereken en acil tartışmalar, materyalizm, dinsel yabancılaşma ya da Kilise'nin tarihi (ve hatta Tanrı'nın varlığı) üzerine değil; günün çarpıcı pratik ve yakıcı sorunları üzerinedir: örneğin, boşanma, kürtaj, doğum kontrolü ve kadınların kendi bedenlerini denetleme hakkı. Aslında bu, Latin Amerikan işçi hareketinin tamamını ilgilendiren bir tartışmadır ve bu alanda tutarlı bir çizgileri yoktur. Vatikan ile kurtuluş teolojisi, tutucu Kilise ile yoksulların Kilisesi arasındaki çatışmanın nasıl bir sonuç vereceğini önceden görmek zordur. Her durumda, tek bir şeyden makul biçimde emin olabiliriz: Latin Amerika'da devrim ya Hıristiyanlarla birlikte yapılacak ya da gerçekleşmeyecektir.

26. Leon Trotskiy, *Their Morals and Ours* (Londra: New Park Publications, 1986), s. 10.

IV
Weber Marx'a karşı *Protestan Etik*'te tarihsel maddecilik polemiği

Weber ile Marx arasındaki ilişki, teorilerinin çeşitli yönleriyle ilgili sayısız tartışma ve anlaşmazlığa konu olmuştur. Ne var ki, yüzyılın başından günümüze kadar gelen bir sorular dizisine daima özel ilgi gösterilmiştir: Tarih sosyolojisinde Weberci ve Marksist yöntem arasındaki karşıtlık ve daha özgül olarak, dinin ya da ekonomik faktörlerin kapitalizmin kökenindeki rolü. Bu yazının amacı Weber'in *Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu*'ndaki metodolojik ve tarihsel argümanları üzerinde odaklanarak bu klasik tartışmaya "yeniden uğramak"tır.

Genellikle, Weber'in *Protestan Etik*'inin Marx'ın hayaletiyle polemiksel bir diyalog, yani tarihsel maddeciliğe bir reddiye olduğu söylenir. Marx'ın ve Weber'in konumları şu şekilde özetlenir:

Marx'a göre Batılı akılcılığı açıklamak için yapılan her girişim, ekonomik faktörün temel önemini kabul ederek, hepsinden çok ekonomik koşulları hesaba katmalıdır; öte yanda, Weber'e göre kapitalizmin ruhu ancak Proteston Reformasyonun bazı etkilerinin sonucu olarak ortaya çıkabilirdi.

Sorun açıktır ve bu iki tez arasındaki farklılık barizdir. Ne var ki, görünümün berraklığını bozan küçük bir ayrıntı vardır: Marx'ın anlayışının yukarıdaki "özeti" aslında Max Weber'den tam tamına yapılmış bir alıntıdır! *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*'de (Din Sosyolojisi Üzerine Toplu Yazılar, 1920) –ilk cilt *Protestan Etik*'i kapsar– Weber şöyle yazar: "Bu nedenle ilk kaygımız, Batılı akılcılığın ve bu alanda modern Batılı formun kendine has özelliğini çözümlemek ve genetik olarak açıklamaktır. Bu türden her açıklama girişimi, ekonomik faktörün temel önemini kabul etmeli, her şeyden çok [*vor allem*] ekonomik koşulları hesaba katmalıdır."[1] Hepsi bu kadar değil: Weber'in görüşlerinin yukarıdaki "özeti" aslında kendisinin hem "aptalca" hem de "doktriner" bulduğu bir konumdur! Israrla şunu belirtir: "Böylesine aptalca ve doktriner bir tezin (terimin yukarıda açıklanan geçici anlamında) kapitalizmin ruhu olduğunu, (kapitalizmin) sadece Reformasyonun bazı etkilerinin sonucu olarak ortaya çıkabileceğini ya da kapitalizmin bir ekonomik sistem olarak Reformasyonun bir ürünü olduğunu iddia etmek niyetinde değiliz."[2]

Weber'in, eserini maneviyatçı nedensel bir tarih yorumu olarak sunmama konusunda çok dikkatli olduğu doğrudur. Yukarıda değinilen din sosyolojisi üzerine toplu denemelerine girişte, "burada nedensel zincirin sadece bir yanını izliyoruz" der ve *Protestan Etik*'in son sayfasında "Gelişimi ve karakteri bakımından Protestan Çilecilik'in, toplumsal koşulların, özellikle de ekonomik koşulların bütünlüğünden nasıl etkilendiğini araştırmanın zorunlu" olacağını kabul eder.[3] 1908'de yazdığı polemiksel bir makalede bu pasaja göndermede bulunan Weber, alaycı bir ifadeyle şu gözlemde bu-

1. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londra: Unwin University Books, 1967), s. 26; Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, C. 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920), s. 12.
2. Weber, *The Protestant Ethic*, s. 91.
3. A. g. y., s. 27, 183.

lunur: "Araştırmamı tamamladığım zaman, tarihsel maddeciliğe, bu kez ideoloji olarak teslim olmak gibi öfkeli bir suçlamayla karşılaşmam mümkündür."[4] Muhafazakâr tarihçilerin kendi denemesini Marksizme karşı mücadelede kullanma girişimlerinin de farkındaydı: 1910 tarihli "anti-eleştirel" bir makalede, eseri hakkında "büyük bir şamata koparan" (*viel zu sehr in die Trompete gestossen*) ve Weber'i maddeci tarih anlayışının tek yanlı bir "reddiyesi" olarak sunan Hans Delbruck gibi kişilerden şikâyet eder.[5]

O halde Weber'in *Protestan Etik*'inin, toplumsal bilimlerde Marksizme bu kadar sık ve sürekli olarak, klasik bir metodolojik alternatif örneği olarak sunulması nasıl açıklanabilir? Ya da tarihsel maddeciliğin bilimsel reddiyesi ("tahrifi") olarak sunulması. Ya da "fikirler"in toplumsal ve ekonomik dönüşümde belirleyici faktör olabileceğinin kanıtı olarak sunulması. Bu yorum çizgisinin en etkin temsilcisi 1937'de *The Structure of Social Action*'dan[6] (Toplumsal Eylemin Yapısı) başlayarak sonraki yazılarına kadar çizgiyi sürdüren Talcott Parsons olmuştur. Örneğin, Weber'in *Theory of Social and Economic Organization*'ına (Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Teorisi) önsözünde şöyle yazar: "Weber'in ilk dönem gelişimi, onu Marksçı konumla yakın bağlantı kurmaya götüren bir çizgi izledi. Ancak, büyük tarihsel süreçlerin açıklanmasında "fikirler"in zorunlu olarak önemli bir rol oynadığına ikna olarak bu noktadan hemen geri çekildi (recoil). Yeni kanaatinin ilk dokümanı, modern kapitalizmin doğuşunda bir unsur olarak *Protestan Etik*'in incelenmesiydi."[7] Yakınlarda yapılan bir araştırmanın gösterdiği gibi, bu paradigma Weber'in tarih sos-

4. Max Weber, "Bemerkungen zu der vostehenden 'Replik', " 1908, *Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken* içinde, der. J. Winckelmann (Gütersloh: GTB, 1978), s. 56.

5. Max Weber, "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'," (1910), *Die protestantische Ethik II* içinde, s. 326.

6. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1966), s. 510.

7. Talcott Parsons, "Introduction," Marx Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* içinde (New York: Free Press, 1964), s. 6. İngilizce'de "Recoil" sözcüğünün çeşitli anlamları vardır. En sık kullanılan anlam, "korku ya da dehşet ya da tiksinti durumunda zihinsel çekinme"dir (Oxford Concise Dictionary (Londra: Oxford University Press, 1987(s. 866). Bu, Parsons'un Marksizme ilişkin duygularını betimleyebilir; ama Weber'in kendi tutumuna pek uymaz.

yolojisi yorumuna hâkim oldu ve H. R. Trevor-Roper, Werner Sombart, Pitirim Sorokin ve Reinhard Bendix gibi çeşitli toplumsal bilimcileri etkiledi. Bunların hepsine göre, "Weber bir değerler, özellikle de manevi değerler teorisyeni olarak görülür hale geldi ve Weber'in din sosyolojisine yaptığı vurgu, çıkarların karşısına koyduğu değerleri toplumsal değişimin asli mekanizması olarak gördüğü için onu Marx'la keskin bir karşıtlığa götürdü."[8]

Görmüş olduğumuz gibi, bu paradigma türü Weber'in kendi görüşlerine pek denk düşmemektedir. Bu, Weber'in yazılarının saf ve basit biçimde yanlış anlaşılması mıdır (ya da yönlendirilmesi)? Durum tam olarak böyle değildir; çünkü *Protestan Etik*'te, tarihsel maddeciliğe açık ve belirsizlikten uzak biçimde meydan okuyan ve "maneviyatçı" bir nedensellik ilişkisi sunmaya çalışan bazı pasajlar *vardır*. Bunlar Amerika ve Benjamin Franklin üzerine yazılmış iki pasajdır. Bu pasajlarda Weber, kendi düşüncesine göre "naif tarihsel maddecilik"in yanıltıcılığını gösteren bazı tarihsel olguları sunar. Bu pasajların kitabın genel örüntüsüne uygun düşen yanını kısaca inceleyecek ve sonra, daha ayrıntılı biçimde ve Weber'in kendi kaynaklarını kullanarak olguları incelemeye çalışacağız. Tezimiz özetle, bu pasajların hem kitabın genel yönelimi bakımından tipik olmadığı hem de olgusal bulgular bakımından bütünüyle sorunsal olduğudur.

Protestan Etik'in genel örüntüsü aslında nedir? Bunu yanıtlamak kolay değildir. Weber zaman zaman ekonominin dinsel değişimlere önceliğini açıkça kabul eder. Örneğin, Almanya'da Protestanlığın kökenleri üzerine şu pasajda: "Eski İmparatorluğun ekonomik bakımdan en gelişmiş, doğal kaynaklar ve koşullar bakımından en elverişli kesimlerinin birçoğu, özellikle zengin şehirlerin çoğunluğu, on altıncı yüzyılda Protestanlığa geçtiler. ....Buradaki tarihsel soru şudur: en gelişmiş ekonomik bölgelerin aynı zamanda Kilise devrimine özellikle uygun olmalarının sebebi nedir?"[9] Bu tarihsel soru nasıl yanıtlanırsa yanıtlansın, bu paragraf Almanya'da Protestanların kapitalist değil; kapitalistlerin Protestan

8. Bryan S. Turner, "Marx, Weber and the Coherence of Capitalism: The Problem of Ideology" *The Marx-Weber Debate* içinde, der. Norbert Willey (Newbury Park: Sage Publication, 1987), s. 169-70.
9 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 36.

oldukları anlamına gelir. Bir başka pasajda Weber, Protestanlığın *halen mevcut* tarihsel trende ahlâki destek sağladığını öne sürer: "Bir insanın kendisini itaatkâr bir vekilharç ya da açgözlü bir makine gibi tabi kıldığı mallarına karşı sorumlu olduğu fikri, bu kişinin hayatına ürpertici bir ağırlık yükler.... Bu tip hayatın kökeni, aynı zamanda, kapitalizmin ruhunun pek çok yönü gibi ortaçağa kadar uzanır. Ancak bu hayat ilk tutarlı etik temeli çileci Protestanlık etiğinde buldu."[10] Benzer bir kanalda Weber, modern kapitalizmin, devlet gücüne ihtiyaç duyduğu kadar, dinsel güçlerin desteğine de ihtiyaç duyduğunu yazar: Modern kapitalizm ekonomik hayatın ortaçağ düzenini "ancak modern devletin artan gücüyle ittifak halinde" yıkabilirdi; "koşullu olarak şunu da söyleyebiliriz ki, aynı durum modern kapitalizmin dinsel güçlerle ilişkisi bakımından da geçerli olabilir."[11]

Ancak kitabın genel metodolojik örüntüsü bir başka yerde yatar: *Öncelik* sorunu açık bırakılarak, bu iki kültürel yapı; Protestan etik ile kapitalizmin ruhu arasındaki "gönül yakınlığı"nı, içsel ilişkiyi parlak, kapsamlı ve derin biçimde incelemesinde. "Gönül yakınlığı" (*Wahlverwandtschaft*) kavramı, Weber'in kültür sosyolojisine en verimli metodolojik katkılarından biridir. Terimin kökeni simyacılıktır ve Goethe tarafından herkesin bildiği romanın başlığı olarak kullanılmıştır. Weber'e göre terim; karşılıklı çekime, karşılıklı etkiye ve karşılıklı güçlendirmeye yol açan iki toplumsal ya da kültürel biçimlenim arasındaki fiili ilişki türünü (belirli bir yapısal analoji temelinde) zihinsel olarak kurar. Bu kavrama Anglo-Amerikan Weber tartışmasında yeterince önem verilmemesinin nedenlerinden biri, Almanca basımdan[12] alınan *Wahlverwandtschaft* teriminin, Parsons tarafından İngilizce'ye "belirli bağıntılar (ya da bir başka pasajda "o ilişkiler")[13] olarak çevrilmesiydi. Weberci kavram, iki form arasındaki güçlü ve içsel bir bağlantıyı ve güçlü bir karşılıklı etkileşimi ifade ederken, Parsons'un çevirisi bunu kültürel içeriği boşaltılmış sıradan bir dışsal

10. A. g. y., s. 170. Weber'in Protestan etiğe, kapitalist uygulamalara "haklılık," "yasallık," vb. kazandırmak için göndermede bulunduğu başka pasajlar da vardır (a. g. y., s. 163, 178).
11. A. g. y., s. 72.
12. Weber, *Gesammelte Aufsätze*, s.83.
13. Weber, *The Protestant Ethic*, s. 91-92.

ilişki (ya da bağıntı) ile değiştirir. *Protestan Etik*'te görüldüğü gibi, gönül yakınlığı kavramı tarihsel maddecilikle hiçbir şekilde çelişmez ve Marksist din çözümlemesiyle mükemmel biçimde bütünleştirilebilir.

Gene de geriye Amerika ve Benjamin Franklin üzerine iki pasaj kalmaktadır. Bu pasajlar sadece bir üslup değişimi olarak görülemez ve açık, doğrudan biçimde "manevi faktör"ün *nedensel önceliğ*ini ortaya koyar. Şimdi, özellikle Weber'in kendi kaynaklarını, yani tezini desteklemek için alıntı yaptığı kitapları kullanarak bu pasajları çözümlemeye ve incelemeye çalışacağız.

İlk pasaj şudur:

> Daha naif tarihsel maddecilik doktrininden, yani bu türden fikirlerin ekonomik durumun bir yansıması ya da üstyapısı olarak ortaya çıkışından aşağıda daha ayrıntılı olarak söz edeceğiz. Bu noktada, Benjamin Franklin'in doğduğu ülkede (Massachussetts) kapitalizmin ruhunun (ona yüklediğimiz anlamda) *hiç kuşkusuz* kapitalist düzenden daha önce ortaya çıkışına dikkati çekmek amacımız bakımından yeterli olacaktır. New England'da, 1632 gibi erken bir tarihte, Amerika'nın öteki kesimlerinden ayrı olarak özel biçimde hesaplanan bir tür kâr arayışından şikâyet ediliyordu. Ayrıca hiç kuşkusuz kapitalizm, komşu kolonilerin, ABD'ye daha geç bağlanan Güney Eyaletleri'nin bazılarında çok daha az gelişmiş durumdaydı.... O halde nedensel ilişki maddeci bakış açısının önerdiğinin *kesinlikle* tersidir. [vurgular eklendi.][14]

Her şeyden önce bu polemiksel pasajın Marx'tan çok, "daha naif tarihsel maddeciliği" hedef aldığı belirtilmelidir. Weber bu "naif maddeciler"in kim olduklarını açıklamaz –ne *Protestan Etik*'te ne de başka yerde– ancak İkinci Enternasyonal Marksizminin öncü simalarını; Kautsky, Plekhanov vb.'yi kastediyor olması çok muhtemeldir. Eğer böyleyse, eleştirisi tamamen haksız sayılmaz. Örneğin, Alman Reformasyonu üzerine yaptığı tarih araştırmasında (ilk basımı 1895) Kautsky "bu dönemlerin mücadelelerini maddi çıkar çelişmelerinden çıkarsayacak –tarihsel maddeciliğin yöntemi– yerde", Protestanlık ile Katolisizm arasındaki "teolojik kavgalar"ı inceleyerek vakitlerini boşa harcayanları alaycı bir tavırla

14. A. g. y., s. 55-56.

küçümsüyordu.[15]

Ne var ki Weber, kolonizasyonun başlangıcında Massachussetts'de kapitalizmin ruhunun bir "kapitalist düzen"in değil; bölgeye yerleşenlerin püriten etiğinin bir sonucu olduğunu öne sürerek ya da daha doğrusu ortaya koyarak, bir tür "maneviyatçı" açıklamayla bu "maddeci bakış açısı"na karşı çıkmaya çalışır. Bu gerçekten bu kadar "kesin" ya da "kuşkusuz" mudur? New Englandlıların kapitalist ruhunun, dinsel olanların yanı sıra başka nedenleri olamaz mıydı?

Weber sık sık, Güney ile kurtuluş için çileci zorlama anlayışına sahip püriten Kuzey arasındaki farklılığı "açıkça ortaya koyan" tarihçi J. A. Doyle'dan alıntı yapar. Aslında Doyle, New England sakinini bir tüccar haline getiren nedenler arasında, püritenlerin "lüks harcama kapasitesini kaybetmiş" olmaları gerçeğini sayar. Ama Weber tarafından "keskin görüşü" nedeniyle övülen aynı Doyle, Kuzey ile Güney arasındaki ekonomik farklılıkların başka nedenlerini de gördü. Bunlar sadece semavi değil; daha eski, diğerleri arasında özellikle en dünyasal nedenler; yani *toprakla* ilgili nedenlerdi. Doyle'a göre:

> Toprağın bol, nüfusun az olduğu bir koloninin doğal eğilimleri tarımla sınırlanmakta ve mamul mal ithalatına bağımlı olmaktadır. Bu eğilim bütünüyle Güney kolonilerinde görülür. New England'da bu eğilim kısmen maddi, kısmen ahlâki nedenlerle denetim altında tutuldu. Verimli toprak arzı doğayla sınırlıydı; ülkenin siyasal ve dinsel kurumlarının ve vahşilerden gelen baskının vücuda getirdiği ve canlı tuttuğu güçlü bir bağlılık arzusuyla fiilen daha da sınırlıydı....Kişisel olarak idare edebileceği kadar toprağı işleyen zengin New Englandlı, parasını ya sağlam bir kasada tutmak ya da ticarete yatırmak zorundaydı. Ve bu, çiftçinin fazla sermayesi için geçerli olduğu kadar, tüccarın birikimi için de geçerliydi. New England gibi bir toplulukta, ticaret başlar başlamaz hep yeni çıkış yolları aramak zorundadır.

Şunu da eklemek gerekir ki, Doyle'a göre püritenizm, aynı zamanda, ticaretin tam olarak gelişmesi için belirli bir ölçüde üstesinden gelinmesi gereken bir engeldi: "Denizin varlığı ve ser-

15. Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus*, C. 2: *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (Stuttgart: J. W. Dietz, 1921), s. 3.

vet, macera, değişik hayat vaadi Grek şehir devletinin kapalılığına karşı nasıl savaştıysa, püritenizmin katı disiplinine karşı da savaştı. Beklenebileceği gibi, daha zengin, daha girişimci ve daha yoğun nüfuslu Massachussetts, Plymouth'u ticarette hızla geçti."[16] Özetlemek gerekirse: Doyle'a göre verimliliği sınırlı toprak, yoğun nüfus, okyanusa açılan limanlar vb. bazen püritenizmin *yanında* ve bazen de karşı olarak, New England'da ticareti ve imalatı güçlendiren faktörler arasında yer alır.

Şimdi, Weber'in ifade ettiği, "1632 gibi erken bir tarihte ... New England'da özel biçimde hesaplanan bir tür kâr arayışı"ndan şikâyetlere dönelim. Bu pasajda hiçbir gönderme yoktur, ancak sayfa 174'te yer alan bir dipnotta Weber, 1632 şikâyetlerini bir kez daha ifade eder ve Weeden'in *Economic and Social History of New England*'ının (New England'ın Ekonomik ve Toplumsal Tarihi) I. cildinin 125. sayfasına göndermede bulunur. Weeden'in kitabının 125. sayfasına bakalım: "1632'de ticaretin artmakta olduğuna dair pek çok belirti vardır.... Topraklardaki manevi durum karşısında üzüntüsünü belirten Dorchesterlı din adamı John White, dünyasal işlerin yeterli enerjiyle izlendiğini gösterir. 'Kârın, dini yaymanın aracı değil; başlıca amaç haline gelmesi' nedeniyle büyük ve temel hatalar yapılmıştır." Başka deyişle: bu 1632 şikâyeti, kâr yapmanın halkın dindarlığının değil, yeterince dindar olmayışının bir sonucu olduğunu gösterir. Püriten din adamı kâr arayışını kutsanmış bir çaba olarak değil, doğru dindarlığa *ters düşen* bir şey olarak görüyordu. Bu doğru olabilir ya da olmayabilir: Ama bu şikâyeti, Weber'in yaptığı gibi, New England'da bu "özel kâr arayışı"nın başlıca sebebinin püriten dini olduğuna dair bir tezi desteklemek için alıntı olarak kullanmak pek uygun değildir.[17]

1632'den kalma bu dokümandan bir başka sorun çıkar: Bu kapitalist ruh, Amerika'da *Mayflower*'ın* karaya yanaşmasından sadece on iki yıl sonra ansızın, hiç yoktan ya da daha doğrusu *püritenizmden* mi çıktı? Bu ruhun Amerika'da gizemli biçimde

16. Weber, *The Protestant Ethic*, s. 172, 278; J. A. Doyle, *The English in America*, C. 2 (Londra: Longman, Green and Co., 1887), s. 33, 34, 35.
17. Weber, The Protestant Ethic, s. 55, 174, 379; William B. Weeden, *Economic and Social History of New England*, 1620-1789, C. 1 (Boston: Houghton Mifflin, 1890) s. 125.
* 1620'de İngiltere'den Amerika'ya gelen göçmenleri taşıyan gemi -çn.

doğmadığını, *göçmenlerle beraber İngiltere'den getirildiğini* düşünmek daha akla uygun değil midir? Başka deyişle, 1632'de New Englandlıların kâr arama zihniyeti Amerika'daki püritenizm cennetinden inmemiş, *o sırada dünyanın en kapitalist ülkesi olan* İngiltere'nin bereketli toprağında gelişmiş olamaz mı? Göçmenlerin bagajlarında sadece Protestanlığı değil, kapitalizmi de getirmiş olmaları mümkün değil midir? Beraberlerinde sadece İncil'i ("Hayırlı Kitap") değil, muhasebe kitaplarını da getirmiş olamazlar mı? Weber'in İngiltere'de kapitalizm ile püritenizm arasındaki *gönül yakınlığı* teorisini kabul edersek bu hipotez güçlenir. İngiltere'deki püritenler kapitalist zihniyetli idiyseler, bunu New England'da sürdürmemeleri için hiçbir neden yoktur.

Aynı akıl yürütme, elsanatlarının New England'da kaydettiği somut gelişmeye de uygulanabilir. Weber'e göre, "demir işçiliğinin (1643) ve pazar için yapılan dokumacılığın (1659) varlığı ve aynı zamanda New England'da kolonilerin kuruluşundan sonraki ilk kuşakta elsanatlarının yüksek bir gelişme göstermesi, saf anlamda bir ekonomik bakış açısından, şaşırtıcıdır."[18] Bir kez daha sormalıyız: Bu elsanatları Protestan etiğin ürünü müdür, yoksa İngiltere'de yüksek düzeyde gelişmiş (Amerika'ya taşınan) sanatların mı? Weber'in verdiği iki örnek, demir işçiliği ve pazar için yapılan dokumacılık hakkında şunlar söylenebilir: a) 1643'ün demir işçiliği İngiliz emeği ve know-how'ı kullanan John Winthrop Jr. tarafından örgütlendi. Doyle'a göre, "1643'te (Winthrop) demirin varlığından hoşnut olarak *İngiltere'ye döndü*, bir şirket kurdu, işçi buldu ve tesisleri kurmak için gerekli olan her şeyi tedarik etti." b) Pazar için dokumacılık, 1659'da başlamadı; Doyle'a göre, daha erken bir tarihte, göç eden *İngiliz kumaşçıları* tarafından başlatıldı: "1639'da Yorkshireli pek çok kumaşçı, Ipswich'in kuzeyine, İngiltere'deki kasabalarının adını verdikleri Rowley'e yerleştiler. Burada bir dokuma tezgâhı kurdular, dokuma ve eğirme sanatını çocuklarına aktardılar." Bu tek başına bir fenomen değildi; Lord Maynard'ın Başpiskopos Laud'a yazdığı, "büyük ticarete atılan kumaş imalatçılarının ansızın New England'a gelme niyeti"nden (Weeden'in a-

18. Weber, *The Protestant Ethic*, s. 278.

lıntısı) şikâyet eden bir mektuptan (17 Mart 1638) öğrendiğimize göre, görece büyük ve başarılı girişimleri gerektiriyordu.[19]

Kuşkusuz, yukarıdaki saptamalar Amerikan kapitalizminin kökenlerine bir "maddeci tarihsel" açıklama getirme ya da püritenizmin bu süreçte bir rol (belirsiz de olsa) oynadığını reddetme amacını taşımıyor. Sadece, Weber'in kendi kaynaklarına göre "bu durumda nedensel ilişki maddeci bakış açısının önerdiğinin ... tersidir" görüşünün ne "kesin" ne de "kuşkusuz" olduğunu göstermek istiyorum.

Şimdi Weber'in, Amerika ve Benjamin Franklin'le ilgili, tarihsel maddeciliğe karşı olan, pasajına geliyorum:

> ...İş yapanların para yetersizliği yüzünden takas usulüne geri dönme tehdidi altında oldukları, bankacılığın henüz başlangıç evresinde bulunduğu XVIII. yüzyılda, Pennsylvania'nın merkezlerden uzak küçük burjuva koşullarında aynı şey (kendi çıkarına kazanç sağlamaya yönelik etkinlik) ahlâki davranışın özü kabul ediliyor, hatta görev olarak dayatılıyordu. Burada maddi koşulların ideal üstyapıdaki yansımasından söz etmek açıkça saçmalık olacaktır. Bireyin kendisini etik bir yükümlülük altında hissettiği bir çaba olarak, görünüşte sadece kâra yönelik etkinlik türünün nedenini açıklayabilecek fikirlerin arkaplanı neydi? Zira yeni girişimcinin hayat tarzına etik temel ve haklılık kazandıran bu fikirdi.[20]

Weber burada, kapitalist tutumu etik olarak hoşgörüyle karşılayan on dördüncü ve on beşinci yüzyılların kapitalist Floransa'sını, Benjamin Franklin'i kapitalist ruhun bir prototipi olarak üreten "Pennsylvania'nın kırsal kesimleri"yle kıyaslamaktadır. Floransa sorununu (Weber, Sombart ve Keller arasında bu konuda önemli bir anlaşmazlık vardır ve sorunun tamamı oldukça tartışmalıdır) bir yana bırakarak, dikkatimizi Benjamin Franklin üzerinde toplayacağız. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Franklin, "Pennsylvania'mn kırsal kesimleri"nde değil; bütün kayıtlara göre on sekizinci yüzyılda Amerika'nın en büyük ve refahın en yüksek olduğu ikinci ya da üçüncü kentinde, *Philadelphia*'da yaşıyordu.

19. Doyle, *The English in America*, s. 37, 40, vurgular eklendi; Weeden, *Economic and Social History of New England*, s. 165.
20. Weber, *The Protestant Ethic*, s. 278.

İkincisi, Franklin, Amerika'nın ilk kenti ve bütün kentlerin en kapitalist zihniyetlisi olan Boston'da doğmuş ve büyümüştü (on yedi yaşına kadar). Üçüncüsü, o sırada bütün dünyanın belki de en büyük kapitalist merkezi olan *Londra*'da yıllarca yaşadı.

Bütün bunlar "Pennsylvania'nın kırsal kesimleri"ni aşıyor. Franklin'in, Weber'in aktardığı kapitalist amentüsünü daha yakından inceleyelim. Bu düşüncenin özü tek bir sözcükle özetlenebilir: Para. Para nasıl kazanılır? Para nasıl tasarruf edilir? Para nasıl para kazanır? İnsandan nasıl para kazanılır? Peki neden? Ne için? Weber, Franklin'in otobiyografisinden alıntı yaparak yanıt verir:

> "İnsanların para kazanmaları" *neden* gereklidir, diye soracak olursak, renksiz bir deist olmasına rağmen Benjamin Franklin bu soruyu bizzat kendi otobiyografisinde İncil'den bir alıntıyla yanıtlar. Gençliğinde katı bir Kalvinist olan babasının ona sürekli tekrarladığı alıntı şöyledir: "İşinde gayretli adamı görüyor musun? O adam kralların önünde duracaktır" (Bab XXII, 29). Modern ekonomik düzende para kazanmak, yasal olduğu sürece erdem ve maharetin sonucu ve ifadesidir; ve bu erdem ve maharet, kolayca görülebileceği ve yukarıdaki pasajlarda ifade ettiğimiz gibi Franklin'in istisnasız bütün eserlerinin yanı sıra onun etiğinin de abecesidir.[21]

Başka deyişle, Weber'e göre bu çaba, Franklin ve onun Kalvinist babası için *tek başına ahlâki bir amaç*tır. Weber'in alıntı yaptığı Franklin'e ait pasajların verdiği çok güçlü izlenim, paranın tek başına bir amaç, summum bonum (en iyisi) olduğudur. Örneğin,

> *Vakit* nakittir sözünü hatırlayalım. Çalışarak günde on şilin kazanabilen ve o günün yarısını dolaşarak ya da hiçbir şey yapmadan geçiren kişi, boş vakit geçirdiği ya da aylaklık ettiği zaman içinde altı pens harcamış olsa da, masrafı sadece bu kadar değildir; bu kişi, aslında beş şilin daha harcamış ya da ziyan etmiştir.... Paranın doğurgan, çoğalan nitelikte olduğunu hatırlayın. Para parayı doğurabilir ve onun dölleri daha çok doğurabilir vd.... Sözünü ettiğimiz adam, üretken bir tohumu öldürür, onun binlerce kuşak yaratabilecek dölünü tahrip eder. Bir kronu katleden kişi, onun üretebileceği her şeyi, büyük miktarda

21. A. g. y., s. 53-54.

pound'u tahrip etmiş olur.[22]

Bu çaba yukarıdaki kişi için sadece öteki amaçlara, yani servete ulaşmanın bir *aracı* olamaz mıydı? Weber, Franklin'in ahlâki öğütlerinin faydacılık rengi taşıdığını kabul ediyordu. Franklin'e göre tutumluluk ve endüstrinin birer erdem olmasının nedeni sadece para kazanmak için yararlı olmalarıydı. Gene de Weber, Franklin'in "belirli dinsel fikirlerle yakından bağlantılı olan bir duygu tipini ifade ettiği"ne inanır. Bu iddiayı doğrulamak için sunabileceği yegâne kanıt, Franklin'in otobiyografisindeki, yukarıda değinilen pasajdır. Burada bir meslekte gösterilen gayret ve mahareti haklı çıkarmak için İncil'den alıntı yapılmaktadır.[23] Ancak gerçekte Franklin'in bu pasajda yazdığı, iş yapmanın sadece bir zenginleşme aracı olarak övüldüğünü gösterir:

> ... babamın küçükken bana verdiği emirler arasında, sık sık tekrarladığı Süleyman'ın bir meseli vardı: "İşinde gayretli adamı görüyor musun? O kralların önünde duracaktır. Sıradan adamların önünde durmayacaktır." O zamandan beri *endüstriyi* beni cesaretlendiren *bir servet ve paye edinme aracı olarak gördüm.* Gerçi tam olarak kralların önünde durmam gerektiğini düşünmedim. Ne var ki, bu da oldu; beşinin önünde durdum ve biriyle, Danimarka Kralı'yla akşam yemeğinde birlikte olma şerefine eriştim. [Vurgular eklendi].[24]

Buradaki çağrı, kadim bilgeliğin (Süleyman) rehberliği altında servet ve paye sağlamanın emin bir yolu olarak görülür.

Franklin'in yazılarının çoğunda yukarı doğru toplumsal hareketlilik, bağımsızlık, zengin ve güçlüyle eşitlik anlamında toplumsal paye, belirgin biçimde endüstrinin ve para yapmanın amacı olarak görülür. Örneğin, *The Way to Make Money Plenty in Every Man's Pocket*'den (Herkesin Cebindeki Parayı Bollaştırmanın Yolu) alınan bir pasajda Franklin dürüstçe, endüstriyi ve tasarrufu

22. A. g. y., s. 48-49. Weber'in alıntı yaptığı pasajlar Benjamin Franklin'in kitabı *Necessary Hints to Those That Would Be Rich*'den (1756). Bizzat Weber "gittikçe daha çok para kazanma"nın "bu etiğin summum bonum"u olduğunu kabul eder (a. g. y., s. 53).
23. A. g. y., s. 51-54.
24. Benjamin Franklin, *Autobiography* (Londra: Dent and Sons, 1931), s. 95.

zengin ve bağımsız olmanın bir aracı olarak yorumlar ve ekler: "O zaman adam olacaksın ve zenginin yanında yüzünü saklamayacaksın, zengin oğulların senin sağ kolun oldukları zaman sıkıntı çekmeye-ceksin ... ne ipeklere bürünmüş alçağın önünde sırf zengin olduğu için eğileceksin, ne de elmas yüzüklü bir el tarafından sunulduğu için cebine haram girecek."[25]

Öte yanda, hiç kuşkusuz Franklin için servet sadece bir toplumsal paye edinme aracı değil, aynı zamanda kendi başına bir amaçtır. O halde Weber'in sorusuna dönmemiz gerekir: insanların para kazanmaları neden gereklidir? Weber'in argümanı, hayatın nihai amacı olarak para kazanmanın ve edinmenin (hedonistik bakış açısından) tamamen akıldışı olduğu, dinsel fikirlerin –kendi başına ahlâki bir amaç olarak iş yapmanın– etkisi olmadan açıklanamayacağıdır. Bunun en iyi örneği Benjamin Franklin'dir.[26] Bana öyle geliyor ki, Franklin'in otobiyografisi bu açıklamayı desteklemez. Ayrıca, özgül bir ekonomik davranışın dinsel esine ihtiyaç olmadan tek başına akılcı olmadığını (hedonistik bakış açısından) neden düşünemiyoruz? Weber'in kendisi, *günümüz* kapitalizminin ve onun (akıldışı) para yapma ruhunun mutlak bir amaç olarak, dine ihtiyaç olmadan "işlev gördüğü"nü kabul eder. Bunun başlangıçtan itibaren geçerli olmaması için bir neden var mı? Aslında, on yedinci yüzyılın küçük bir zanaatkârının toplumsal hareketlilik aracı olarak sanayici ve tasarrufçu olması, günümüzde zengin bir kapitalistin para kazanma saplantılı olmasından belki de daha akılcıydı.

Marx yazılarında kapitalizmin bu akıldışı karakterini çözümledi ve yapısı bakımından onu *dinsel* yabancılaşmaya benzer bir *yabancılaşma* formu olarak gösterdi. Her iki durumda da insanlara kendi ürünleri –Sermaye ve Tanrı– hâkim olur. Şöyle yazar Marx: "Kapitalist yaptıkları ve yapmadıkları, bilinç ve iradeyle kendisinde kişileşmiş sermayenin sadece bir işlevi olduğu ölçüde, her özel harcamanın kapitalistin kendi sermayesi için bir borç olarak görüldüğü İtalyan muhasebeciliğinde olduğu gibi, kendi özel

25. Benjamin Franklin, *The Life and Works of Benjamin Franklin* (Londra: Brightly and Childs, tarihsiz), s. 183-84.
26. Weber, *The Protestant Ethic,* s. 53.

tüketimini sermaye birikimine karşı bir hırsızlık olarak düşünür."[27] Benzer bir argüman, daha erken bir tarihte, *1844 Elyazmaları*'nda, kapitalist yabancılaşma ve onun insanlık dışı tahakkümüne ilişkin ağır bir suçlama olarak ortaya çıkar: "Ne kadar az yer, içer, ne kadar az kitap satın alır, tiyatroya ya da baloya ya da meyhaneye ne kadar az giderseniz ... o kadar çok biriktirebilirsiniz ve ne güvenin ne de pasın çürüteceği hazinenizi, sermayenizi *büyütürsünüz*. Ne kadar azalırsanız, kendi hayatınızı ne kadar az ifade ederseniz, o kadar çok *şeye sahip olursunuz, yabancılaşmış hayatınız* daha da büyür ve yabancılaşmış varlığınızdan daha çok tasarruf edersiniz."[28]

Kapitalistin bu yabancılaşması, "kesin tutkular biçimindeki (bu) açgözlü dürtü ve hırs," Marx'a göre, özellikle kapitalist üretim tarzının tarihsel kökenlerinin karakteristiğidir. Ancak Marx'a göre, çağdaş kapitalizmde bile "mutlak elde etme dürtüsü" (*absoluten Bereichungstrieb*) kapitaliste büyük ölçüde hâkim olur. Bu, kişisel bir mani değil, kapitalistin yalnızca bir dişlisi olduğu yabancılaşmış bir toplumsal mekanizmanın ifadesidir. Öte yanda kapitalist, kuşkusuz, rekabet yasalarıyla biriktirmeye ve sermayesini sürekli olarak arttırmaya zorlanır.[29]

Weber gibi Marx da kapitalist ruhun yapısal akıldışılığına inanır. Ancak Marx, bu akıldışılığı (kuşkusuz, kendi içsel tutarlılığı ve akılcılığı vardır) Weber'in öne sürdüğü gibi, dışsal, ekonomik olmayan, dinsel güçlerin ürünü olarak değil; kapitalist üretim tarzının (yabancılaşmış bir toplumsal süreç olarak) doğal, içsel ve esas karakteri olarak görür.

Marx kapitalizmin püriten etik üzerindeki etkisini incelemedi (bu, daha sonra, Tawney, H. M. Robertson vb. gibi tarihçiler tarafından yapıldı). Dinin toplumsal ve tarihsel koşulların ifadesi olduğunu düşünüyor olsa da, Marx onu ekonomiye "indirgemez" ya da tarihsel yararını inkâr etmez. Tam aksine, dinin belirli dönemlerde –örneğin ortaçağda– toplumsal hayatta temel rol oynadığını kabul eder.[30] Ayrıca, püritenizm ile kapitalizm arasındaki

27. Karl Marx, *Das Kapital*, C. 1, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke* içinde, C. 23 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), s. 619.
28. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, Erich Fromm, *Marx's Concept of Man* (NewYork: F. Ungar, 1961), s. 144.
29. Marx, *Das Kapital*, s. 618-21.
30. A. g. y., s. 96.

yakınlığı belirtir ve bunu *Grundrisse*'de –ancak 1939'da yayımlanan ve bu nedenle Weber'in bilmediği bir eser– ifade eder. Marx, ekonomist William Petty'nin paranın ölümsüz nitelikleri üzerine bir pasajından alıntı yaptıktan sonra şöyle yazar: "Para kültünün kendi çileciliği, feragati, fedakârlığı vardır – ekonomi ve tutumluluk; dünyasal, geçici ve uçucu hazları hor görme; *sonsuz* hazinenin peşinden koşma. Dolayısıyla, İngiliz püritenizmi ya da Felemenk Protestanlığı ile para yapma [*Geldmachen*] arasındaki bağlantı [*Zusammenhang*] buradan gelir."[31]

Sonuç olarak: Weber, Protestan etik ile kapitalizmin ruhu arasındaki *Wahlverwandtschaft*'tan (gönül yakınlığı) söz ederken ve ekonomik davranışın belirli formlarının meşrulaştırılmasında ve güçlendirilmesinde dinin önemini gösterirken tamamen haklıydı. Sorgulamaya çok daha açık olan, tarihsel maddeciliği "çürütmek" için *Protestan Etik*'te yaptığı polemiksel girişimlerdir. Kendi tarihsel kaynaklarının şunları ortaya koyduğu görülür: a) Erken Amerikan kapitalizminin ve Benjamin Franklin'in tipik kapitalist zihniyetinin öncelikle dinsel nedenlerin ürünü olduğu şeklindeki tezi, ne "kesin" ne de "kuşkusuz"dur; ve tam tersine, b) bu tarihsel olguları sosyo-ekonomik nedenlerle açıklama girişiminin "açıkça saçmalık" olmadığı kesindir.

31. Karl Marx, Grundrisse, *Foundations of the Critique of Political Economy* (Rough Draft) (Middlesex: Penguin Books, 1973), s. 232; Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz Verlag, 1953), s. 143.

V
Marksistler ve ulusal sorun



Bu denemenin amacı ulusal sorun üzerine klasik Marksist tartışmanın bazı anahtar teorik ve metodolojik yönlerini netleştirmektir. Bu tartışma, Marx ve Engels'in kendi yazılarında geliştirdikleri görece kesin olmayan konumla başladı, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce İkinci Enternasyonal'de hararetli biçimde devam etti ve Lenin'in ulusların kendi kaderlerini tayin hakkına ilişkin gerçekçi bir teoriyi formüllendirmesiyle doruğa ulaştı.

A. MARX VE ENGELS: ULUSALLIK VE ENTERNASYONALİZM

Marx ne sistematik bir ulusal sorun teorisi, ne "ulus" kavramının

tam bir tanımını verdi ne de bu konuda proletarya için genel bir siyasal strateji geliştirdi. Konuya ilişkin makaleleri genellikle özgül durumlarla ilgili somut siyasal önermelerdi. Uygun "teorik" metinlere gelince, en bilinen ve en etkin olanı, hiç kuşkusuz, *Manifesto*'daki cemaatler ve ulusla ilgili oldukça örtülü pasajlardır. Bu pasajlar proletarya hareketinin uluslararası niteliğini cesur ve uzlaşmaz biçimde ilan etmek gibi tarihsel bir değere sahiptir, ama belli bir ekonomizmden ve şaşırtıcı derecede bir serbest ticaretçi iyimserlikten de tamamen uzak değildir. Bu durum özellikle muzaffer proletaryanın ulusal antagonizmaları ortadan kaldırma görevini ancak "burjuvazinin, serbest ticaretin, dünya pazarının gelişmesi"yle birlikte yerine getireceği önermesinde görülebilir. Ne var ki bu fikir aynı döneme ilişkin diğer metinlerle çelişir. Bu metinlerde Marx şunu vurgular: "Her ulusun burjuvazisi hâlâ ayrı ulusal çıkarlara sahipken, büyük sanayi bütün uluslarda aynı çıkarlara sahip olan ve kendisiyle birlikte ulusallığın daha şimdiden öldüğü bir sınıf yarattı."[1] Sonraki yazılarında (özellikle İrlanda sorunu üzerine) Marx burjuvazinin sadece ulusal antagonizmleri besleme eğiliminde değil, bunları fiilen arttırma eğiliminde de olduğunu gösterdi, çünkü: a) Piyasaları denetleme mücadelesi kapitalist güçler arasında çatışmalar yaratır; b) bir ulusun diğeri tarafından sömürülmesi ulusal düşmanlık üretir; c) şovenizm burjuvazinin proletarya üzerindeki hâkimiyetini muhafaza etmesini sağlayan ideolojik araçlardan biridir.

Marx ekonominin kapitalist üretim tarzı tarafından uluslararasılaştırılmasını vurgularken sağlam bir zemine dayanıyordu: "Ulusların evrensel düzeyde birbirine bağımlılığı"nı sağlayarak "endüstrinin ulusal temelini tahrip eden" dünya piyasasının oluşması. Ne var ki, Marx'ın "endüstriyel üretimin ve bu-

1. Karl Marx, *The German Ideology* (Moskova, 1964), s. 76. Bkz. Friedrich Engels, "Das Fest der Nationen in London," 1846, Karl Marx, Friedrich Engels ve Ferdinand Lassalle, *Aus dem literarische Nachlass*, C. 2 (Stuttgart, 1902), içinde, s. 408: "Avrupa Cumhuriyeti, siyasal örgütlenme yoluyla kalıcı barış düşleri, evrensel ticaret özgürlüğünün kalkanı altında ulusların birliğine dair sözler gibi grotesk hale gelmiştir.... Her ülkede burjuvazinin kendi özel çıkarları vardır ve o ulusallığı aşamaz.... Ama her ülkede proletaryanın tek ve ortak bir çıkarı, tek ve ortak bir düşmanı, tek ve ortak bir mücadelesi vardır. Ancak proletarya ulusallığı ortadan kaldırabilir, ancak uyanık proletarya ulusların kardeşliğini mümkün kılabilir...."

na denk düşen yaşam koşullarının standartlaşması", ulusal engellerin (*Absonderungen*) ve antagonizmlerin çözülmesine yardımcı olur fikrinde, sanki ulusal farklılıklar üretim süreci içindeki farklılıklarla eşitlenebilirmiş gibi, ekonomizme yönelen bir eğilim vardır.

Marx'ın ünlü, ironik ve kışkırtıcı "proletaryanın vatanı yoktur" sözlerine gelince: Bunu öncelikle bütün ulusların proletaryasının *aynı çıkarlara* sahip olduğu anlamında yorumlamak gerekir. Marx bu olgunun ulusallığın ortadan kaldırılmasına yönelik bir eğilim olduğunu düşünüyordu (bkz. *Alman İdeolojisi*'nden yukarıda alıntı yapılan pasaj): Proletarya için ulus sadece iktidarın ele geçirilmesi için hazır siyasal çerçevedir. Ancak Marx'ın yurtseverliğe karşı oluşu daha derin bir anlam taşır: a) Proletarya hümanizmi için, insanlığın tamamı, anlamlı bütünlük, yüksek değer, nihai hedeftir; b) tarihsel maddeciliğe göre komünizm, üretici güçlerin ulus-devletlerin dar çerçevesini aşan muazzam gelişimi nedeniyle, ancak dünya ölçeğinde kurulabilir.

Komünist Manifesto proletarya enternasyonalizminin temelini atarken, ulusal sorunla ilgili somut bir siyasal stratejiye ilişkin fazla ipucu vermiyordu. Bu türden bir strateji ancak daha sonra, özellikle Marx'ın Polonya ve İrlanda üzerine yazılarında (yanı sıra Mazzini'nin liberal-demokratik ulusalcılığına ve Proudhoncularm ulusal nihilizmine Enternasyonal içinde açtığı mücadele sırasında) geliştirildi. Polonya'nın ulusal özgürleşme mücadelesini desteklemek on dokuzuncu yüzyıl demokratik işçi hareketinin bir geleneğiydi. Bu geleneğe bağlı olmalarına rağmen Marx ve Engels, Polonya'yı ulusların kendi kaderlerini tayin hakkına ilişkin genel demokratik ilke adına değil; daha çok Polonyalıların, gericiliğin Avrupa'daki başlıca kalesi olan ve sosyalizmin kurucu babalarının özellikle nefret ettikleri Çarlık Rusyası'na karşı verdikleri mücadele nedeniyle desteklediler. Bu yaklaşım biraz belirsizlik içeriyordu: Polonya sadece verdiği ulusal mücadele, aynı zamanda Çarlığa karşı verilen mücadele olduğu için destekleniyorduysa; bu, Rus yanlısı Slavların (Çekler gibi) kendi kaderlerini tayin hakkına sahip olmadıkları anlamına mı geliyordu? Engels'in 1848-49'da uğraştığı sorun tam da buydu.

Öte yanda, İrlanda üzerine yazılanlar daha geniş bir uygulama

alanına sahipti ve üstü kapalı biçimde ezilen uluslar sorununa ilişkin bazı genel ilkeleri belirliyordu. Erken bir evrede Marx, İrlanda'nın Britanya ile birlik içinde özerk olmasından yanaydı ve İrlandalıların (büyük İngiliz toprak sahipleri tarafından) ezilmelerinin İngiltere'de işçi sınıfının (Çartist) zaferiyle çözümleneceğine inanıyordu. Öte yanda Marx, altmış yaşlarında, İrlanda'nın kurtuluşunun İngiliz proletaryasının kurtuluşunun koşulu olduğunu gördü. Bu dönemde İrlanda üzerine yazdığı yazılar, Marksist ulusal kendi kaderini tayin teorisinin gelecekte proletarya enternasyonalizmiyle diyalektik ilişki içinde gelişimi bakımından önemli olacak üç temayı işliyordu: a) Ancak ezilen ulusun ulusal kurtuluşu, ulusal bölünmelerin ve antagonizmlerin üstesinden gelinmesini sağlayabilir ve her iki ulusun işçi sınıfının ortak düşmana, kapitalistlere karşı birleşmesini sağlar; b) bir başka ulusun ezilmesi, ezen ulus burjuvazisinin işçiler üzerindeki ideolojik hegemonyasını güçlendirmesine yardımcı olur: "Bir diğerini ezen her ulus, kendi zincirlerini yapmak için demir döver"; c) ezilen ulusun özgürleşmesi, ezen ulus içindeki hâkim sınıfların ekonomik, siyasal, askeri ve ideolojik temellerini zayıflatır ve o ulusun işçi sınıfının devrimci mücadelesine katkıda bulunur.

Engels

Engels'in Polonya ve İrlanda konusundaki tutumu genel hatlarıyla Marx'ınkine benzer. Ne var ki, konuya ilişkin yazılarında garip bir teorik kavram, "tarihsel olmayan uluslar" doktrini bulunur. Bu kavram –bence Marksizm'e temelden yabancı olsa da–[2] devrimci sosyalist, demokratik bir tutum alındığında bile ulusal sorunda yapılabilecek hataların aşırı bir örneği olarak incelenmeye değer.

1848-49'da Engels, Orta Avrupa'da demokratik devrimin başarısızlığını çözümlerken, başarısızlığı Güney Slav uluslarının (Çekler, Slovaklar, Hırvatlar, Sırplar, Romenler, Slovenler, Dal-

2. Bu konuda bkz. Ukraynalı Marksist Roman Rosdolski'nin dikkate değer denemesi, "Friedrich Engels und das Problem der 'geschichtlosen Völker,'" *Archiv für Sozialgeschichte* 4 (1964). İngilizcede: *Engels and the "Nonhistoric Peoples": The National Question in the Revolution of 1848,* John-Paul Hinka tarafından çevirildi, yayına hazırlandı ve bir giriş yazıldı - Glaskow'da çıkan *Critique* dergisinin (18-19, 1987) özel sayısı.

maçyalılar, Moravyalılar, Ruthenyalılar vb.) oynadıkları karşıdevrimci role atfetti. Bu uluslardan insanlar kitle halinde Avusturya İmparatorluğu ordularına ve Rus ordularına yazıldılar ve Macaristan, Polonya, Avusturya ve İtalya'daki liberal devrimi ezmek için gerici güçler tarafından kullanıldılar.

Aslında, Avusturya İmparatorluğu ordusu hem Slav hem de Alman/Avusturyalı köylülerden oluşuyordu. Karşıdevrimin zaferini mümkün kılan önemli bir faktör vardı: Devrimin burjuva-liberal önderliği ulusal bir tarım devriminin kıvılcımını çakamayacak kadar kararsız, "ılımlı" ve korkaktı. Bu yüzden, köylü kitlelerini kazanamadı ve ulusal azınlıkları kendi safına çekemedi ve onların gericiliğe alet olmalarını önleyemedi. 1848 Devrimi başarısızlığa uğrayan bir devrimin klasik örneğidir, çünkü tarım sorununa ve ulusal soruna (1917 Ekim Devrimi'ni başarılı kılan tam da buydu!) radikal bir çözüm getirmedi. Bu başarısızlık önderliğin dar toplumsal temelinin sonucuydu: Orta Avrupalı liberal burjuvazi, on dokuzuncu yüzyılda artık önemli bir devrimci sınıf değildi.

1848-49 başarısızlığının gerçek *sınıfsal* nedenlerini kavrayamadığı için Engels bunu metafizik bir ideolojiyle açıklamaya çalıştı: Doğal olarak karşıdevrimci "tarihsel olmayan uluslar" teorisi. Engels, Güney Slavları, Bretonları, İskoçları ve Basklıları alelacele bu kategoriye soktu. Engels'e göre, "Hegel'in dediği gibi; bir ulusun, tarihin gidişatı tarafından amansızca ezilmiş kalıntıları, bu *ulusal süprüntü*, varlığı bütünüyle büyük bir tarihsel devrime karşı bir protesto oluşturduğu için, her zaman karşıdevrimin fanatik temsilcisidir ve tamamen yok edilene ya da ulus özelliğini yitirene kadar bu şekilde kalır."[3] Bu teorinin kurucusu Hegel bir devlet kurmayı başaramayan ya da kurdukları devlet çok önce yıkılmış olan ulusların "tarihsel olmadıklarını" ve yok olmaya mahkûm olduklarını öne sürmüştür. Hegel, Güney Slavları –Bulgarlar, Sırplar vb.– örnek gösterir. Engels bu sözde tarihsel metafizik argümanı 1855 tarihli bir makalede geliştirdi. Bu makalede şöyle deniyordu: "Pan-Slavizm bin yıllık tarihin yarattığı şeyi silmeye çalışan bir hareket; Türkiye'yi, Macaristan'ı ve Almanya'nın yarısını Avrupa ha-

3. Friedrich Engels, "The Magyar Struggle," Karl Marx, *The Revolution of 1848* içinde (Londra, 1973), s. 221-22.

ritasından silmedikçe amacına ulaşamayacak bir harekettir...."[4] Bu türden bir argümanın tarihsel hukuk okulunun (Savigny vb.) tutucu ilkelerine, tarihsel maddeciliğin devrimci fikirlerinden çok daha yakın olduğunu eklemeye gerek yok! Paradoksal olarak aynı Engels, aynı dönemde (1853) yazdığı bir makalede Türk İmparatorluğu'nun Balkan uluslarının kurtuluşu nedeniyle parçalanmaya yazgılı olduğunu vurgulamıştı. Bu olgu onun için asla sürpriz değildi; çünkü iyi bir diyalektikçi olarak, tarihe, "...istikrarsızlık dışında hiçbir şeyin istikrarlı olmadığı, hareket dışında hiçbir şeyin hareketsiz olmadığı insan yazgısındaki sonsuz değişimler"e hayranlık duyuyordu.[5]

Polonya üzerine 1866 tarihli bir dizi makalede,[6] ulusal birlik ve bağımsızlık hakkı kabul edilen "Avrupa'nın büyük tarihsel ulusları" ile (İtalya, Polonya, Macaristan, Almanya) hiçbir "Avrupai önemi" olmayan ve hiçbir "ulusal canlılık" taşımayan, Çarın ve III. Napolyon'un elinde oyuncak olan "pek çok ulus kalıntısı"nı (Romanya, Sırbistan, Hırvatistan, Çekoslovakya, Slovenya vb.) karşılaştırmaktaki ısrarı Engels'in bu konudaki ideolojik tutarlılığını kanıtladı. Ancak Engels'i savunmak için bunların bilimsel bir eserin titizliğinden yoksun ve bu nedenle onun teorik yazılarından farklı bir statüye sahip gazete makaleleri olduğunu iddia edebiliriz. Ayrıca, Engels'in konumunun temeli demokratik ve devrimciydi: Çarlık ve Avusturya İmparatorluğu nasıl yenilgiye uğratılacaktı? Engels herhangi bir Slavofobi türüyle hiçbir şekilde güdülenmedi. 1848 Devrimi'nden önce yazılan bir makalede "İtalyanların ve Slavların kurtuluş yolundaki bütün engellerin temizlenmesi" için Avusturya İmparatorluğu'nun yenilgisini gerekli görmüştü.[7] "Yabancı bir ülkenin orta yerinde saçma bir ulusallığı sürdürmekte di-

4. Friedrich Engels, "Deutschland und der Panslawismus," (*Neue Oder-Zeitung,* 1855), Marx ve Engels, Werke, C. II (Berlin), alıntı, Rosdolski, "Friedrich Engels," içinde, s. 174.

5. Friedrich Engels , "What is to Become of Turkey in Europe?" (*NewYork Daily Tribune,* 1853), Marx ve Engels, Werke, C. 9, alıntı Rosdolski, "Friedrich Engels," içinde s. 174.

6 .Friedrich Engels, "What Have the Working Classes to Do with Poland?," Karl Marx, *The First International and After* içinde (Londra, 1974), s. 378-88.

7. Friedrich Engels, "Anfang des Endes in Österreich" (1847), Marx ve Engels, *Werke*, C. 4, s. 510.

renen" Macaristan'daki Alman azınlığa (*Siebenburger Sachsen*) saldırılarının kanıtladığı gibi, Engels, Alman şovenizmine de kapılmadı.[8]

B. ULUSAL AYRILIKÇILIĞA KARŞI RADİKAL SOL

Luxemburg, Pannekoek, (1917'den önce) Troçki ve Strasser tarafından temsil edilen "radikal sol" akım, değişen derecelerde ve zaman zaman çok farklı formlarda, proletarya enternasyonalizmi ilkesi adına ulusal ayrılıkçılığa muhalefetle nitelendirildi. Ayrıca, ulusal sorun konusundaki tutumu, bu akım ile bu akımın Marksist ve devrimci yaklaşımına yakın olan Lenin arasındaki ilkesel farklılıklardan birini oluşturuyordu.

Rosa Luxemburg

1893'te Rosa Luxemburg, amacı Polonya'nın bağımsızlığı için savaşmak olan Polonya Sosyalist Partisi'ne (PPS) karşı, Marksist ve enternasyonalist bir programı olan Polonya Krallığı Sosyal Demokrat Partisi'ni (SDKP) kurdu. PPS'yi (bir haklılık payıyla) toplumcu yurtsever bir parti olmakla suçlayan Rosa ve SDKP'li yoldaşları, Polonya'nın bağımsızlığına kararlı biçimde karşı çıktılar ve tam aksine, Rus ve Polonyalı proleterler arasındaki yakın bağlantıyı ve ortak kaderi vurguladılar. "Polonya Krallığı" (Polonya'nın Çarlık İmparatorluğu'na ilhak edilen bölümü) diyorlardı, geleceğin demokratik Rus Cumhuriyeti'nin çerçevesi içinde bağımsızlığa değil; bölgesel özerkliğe yönelmelidir.

1896'da Luxemburg, İkinci Enternasyonal Kongresi'nde SDKP'yi temsil etti. Kongre'de yaptığı müdahale sırasında öne sürdüğü görüşler daha sonra bir makalede yer aldı:[9] Polonya'nın kurtuluşu, Çekoslovakya, İrlanda ya da Alcase-Lorraine'in kurtuluşu kadar ütopyacıdır.... Proletaryanın birleşik siyasal mücadelesinin yerine "bir dizi steril ulusal mücadele" ge-

8. Friedrich Engels, "The Magyar Struggle," s. 219.
9. Rosa Luxemburg, "La questione polacca al congresso internazionale di Londra," *Critica Sociale* 14 (16 Temmuz 1896), s. 217-20.

çirilmemelidir. Luxemburg'un "Polonya'nın Endüstriyel Gelişimi" (1898) başlıklı doktora tezi için yaptığı araştırma bu tutumun teorik temellerini sağlayacaktı.[10] Bu çalışmanın ana teması, ekonomik bakış açısından Polonya'nın Rusya ile şimdiden bütünleşmiş olmasıydı. Polonya'nın endüstriyel büyümesi Rus pazarları sayesinde gerçekleştirilmekteydi ve bu nedenle Polonya ekonomisi Rus ekonomisinden ayrı olarak var olamazdı. Polonya'nın bağımsızlığı, Polonyalı feodal soyluların özlemiydi; şimdi endüstriyel gelişme bu özlemin temelini zayıflatmıştı. Ne ekonomik geleceği Rus ekonomisine bağımlı olan Polonya burjuvazisi ne de tarihsel çıkarları Rus proletaryası ile devrimci bir ittifakta yatan Polonya proletaryası ulusalcıydı. Sadece küçük burjuvazi ve kapitalizm öncesi katmanlar hâlâ ütopyacı, birleşik, bağımsız bir Polonya rüyasını sürdürüyorlardı. Luxemburg bu bakımdan kitabını, Lenin'in Rus popülistlerinin ütopyacı ve geriye dönük özlemlerine karşı çıkan "Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi"[11] başlıklı kitabının Polonya'daki eşiti olarak görüyordu.

Luxemburg'un ulusal sorun üzerine (Lenin'in özellikle saldırdığı) en tartışmalı görüşleri 1908'de Polonya Sosyal Demokrat Partisi'nin (Litvanyalı bir Marksist grubun katılmasından sonra SDKPIL adını almıştı) gazetesinde yayımlanan "Ulusal Sorun ve Özerklik" başlıklı bir dizi makalede yer aldı. Bu makalelerde öne sürülen esas –ve en çok tartışılan– fikirler şunlardı: a) Kendi kaderini tayin hakkı, on dokuzuncu yüzyıl ütopyacılarının savunduğu sözde "çalışma hakkı" ya da yazar Çernişevski'nin ilan ettiği o gülünç "herkesin altın tabaktan yeme hakkı" gibi *soyut* ve *metafizik* bir haktır; b) her ulusun ayrılma hakkı olduğunu savunmak aslında *burjuva* ulusalcılığını savunmak anlamına gelir: Ulus birörnek ve homojen bir varlık olarak var olmaz; ulus içindeki her sınıfın birbiriyle çelişen çıkarları ve "hakları" vardır, c) genelde küçük ulusların, özelde Polonya'nın bağımsızlığı, ekonomik bakış açısından ütopyacıdır ve tarihin yasaları tarafından mahkûm edilmiştir. Luxemburg'a göre bu kuralın tek bir istisnası vardı: Türk İmparatorluğu'nun Balkan ulusları (Yunanistan, Sırbistan, Bulgaristan, Ermenistan). Bu uluslar, kendilerini ezen çöküş halindeki

10. Rosa Luxemburg, *Die industrielle Entwicklung Polens* (Leipzig, 1898).
11. V. I. Lenin, *Collected Works*, C. 3 (Moskova, 1972).

Türk İmparatorluğu'ndan daha üstün bir ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişme düzeyine ulaşmışlardı. 1896'dan itibaren (Girit adasında meydana gelen bir Yunan ulusal ayaklanmasının ardından) Luxemburg, Kırım Savaşı sırasında Marx'ın savunduğu tutuma ters düşerek, Türk İmparatorluğu'nun artık yaşamını sürdüre-mediğini ve onun ulus-devletlere bölünmesinin tarihsel ilerleme için zorunlu olduğunu düşündü.

Küçük ulusların geleceğinin olmadığına dair görüşlerini desteklemek için Luxemburg, Engels'in "tarihsel olmayan" uluslar üzerine yazdığı makaleleri kullandı (bunları Marx'a atfetmiş olsa da: onların gerçek yazarı ancak 1913'te, o güne dek yayımlanmamış Marx/Engels mektuplarının keşfedilmesi üzerine anlaşıldı). Luxemburg özellikle Macaristan mücadelesi üzerine Ocak 1849 tarihli makaleyi kullandı ve "bir ulusun, tarihin gidişatı tarafından amansızca ezilmiş kalıntıları" üzerine yukarıda değindiğimiz pasajdan alıntı yaptı. Engels'in Güney Slavları'yla ilgili görüşlerinin hatalı olduğunu kabul ediyor, ancak yönteminin doğru olduğuna inanıyor ve ulusların haklarına ilişkin metafizik ideolojiyi küçümsemesinin yanı sıra "ölçülü gerçekçiliğini, her türlü duygusallıktan uzak oluşunu" övüyordu.[12]

Bilindiği gibi 1914'te Luxemburg savaşın gelip çatmasıyla birlikte Avrupa'yı kaplayan büyük toplumcu yurtseverlik dalgasına henüz kapılmamış olan İkinci Enternasyonal'in birkaç önderinden biriydi. 1915'te enternasyonalist ve antimilitarist propaganda yaptığı için Alman yetkilileri tarafından kapatıldığı hapishanede, ünlü "Junius Broşürü"nü yazdı ve gizlice dışarı çıkardı. Bu metinde Luxemburg kendi kaderini tayin ilkesini bir ölçüde kabul ediyordu: "Sosyalizm her insana bağımsızlık hakkı ve kendi kaderini bağımsız biçimde denetleme özgürlüğü verir."[13] Ne var ki, ona göre bu kendi kaderini belirleme, mevcut kapitalist devletlerde, özellikle sömürgeci devletlerde uygulanamazdı. Fransa, Türkiye ya da Çarlık Rusyası gibi emperyalist devletlerle ilişkide "özgür seçim"den nasıl söz edilebilirdi? Emperyalizm çağında "ulusal çıkar"

12. Rosa Luxemburg, "Nationalität und Autonomie," 1908, *Internationalismus und Klassenkampf* (Neuwied, 1971), s. 236, 239.
13. Rosa Luxemburg, "The Junius Pamphlet," *Rosa Luxemburg Speaks* içinde, der. Mary-Alice Waters (NewYork, 1970), s. 304.

mücadelesi, sadece büyük sömürge güçleriyle ilişki bakımından değil, "büyük güçlerin emperyalist satranç tahtasında sadece birer piyon olan" küçük uluslar için de bir mistifikasyondur.[14]

Luxemburg'un ulusal sorun üzerine 1893 ile 1917 arasında geliştirdiği teoriler, dört temel teorik, metodolojik ve siyasal hatayı temel alır.

1. Özellikle 1914'ten önce Luxemburg soruna ekonomist bir yaklaşımı benimsedi: Polonya ekonomik olarak Rusya'ya bağımlıdır, o halde siyasal olarak bağımsız olamaz; her siyasal durumun özgüllüğünü ve görece tekilliğini gözden kaçırma eğiliminde bir argüman. Bu determinist-ekonomist yöntem özellikle Luxemburg'un doktora tezinde ve Polonya sorunu üzerine ilk yazılarında çarpıcıdır: Polonya'nın Rus pazarıyla bağlantılı endüstriyel gelişimi, "tarihsel zorunluluğun demir gücüyle" (bu sırada Luxemburg'un "doğa yasasının kaçınılmazlığıyla" şeklindeki aynı tip ifadeyle birlikte çok sık kullandığı bir ifade) bir yanda Polonya bağımsızlığının ütopyacı niteliğini ve öte yanda Rus ve Polonya'nın proleterleri arasındaki birliği belirler. Siyasetin ekonomiye dolaysız biçimde özümlendiği bu karakteristik örnek toplumcu yurtseverlik üzerine 1902'de yazdığı bir makalede de görülür. Makale, Polonya'da ekonomik eğilimin –"ve bu nedenle" siyasal eğilimin– Rusya ile birleşme yönünde olduğunu vurguluyordu; "ve bu nedenle" ibaresi, kanıtlanmayan ancak aşikâr bir olgu varsayılan dolayımsızlığın bir ifadesiydi.[15] Ne var ki, Luxemburg ekonomist tuzaktan kaçınmayı başardıkça, yani özellikle 1914'ten sonra, Kautsky tipi ekonomizmden temel metodolojik bir kopuşu temsil eden "sosyalizm ya da barbarlık" ("Junius Broşürü") sözünü keşfettiği sırada, bu argüman tipi kaybolmaya başladı. Luxemburg'un "Junius Broşürü"nde ulusal sorunla ilgili argümanları esas olarak siyasaldı ve mekanik bir önyargıyı temel almıyordu.

2. Luxemburg'a göre ulus esas olarak kültürel bir fenomendi. Burada da, ekonomi ya da ideolojiyle eşitlenemeyen ve somut formu, bağımsız ulus-devlet (ya da onu kurma mücadelesi) olan siyasal boyutu önemsememe eğilimi vardır. Luxemburg'un ulusal

14. Rosa Luxemburg, "Theses on the Tasks of International Social Democracy," Waters, *Rosa Luxemburg Speaks* içinde, s. 329.
15. Rosa Luxemburg, "Sozial-patriotische Programakrobatik," *Internationalismus and Klassenkampf.*

baskının ortadan kaldırılmasından ve "serbest kültürel gelişme"ye izin verilmesinden yana olmasının, ama ayrılıkçılığa ya da siyasal bağımsızlık hakkına yüz vermeyi reddetmesinin nedeni budur. Bağımsız bir ulus-devlet kurma hakkını reddetmenin tam da ulusal baskının temel biçimlerinden biri olduğunu anlamamıştı.

3. Luxemburg ulusal kurtuluş hareketlerinin sadece çağdışı, küçük burjuva ve gerici yönlerini görüyor ve Çarlığa karşı (ve daha sonra, bir başka bağlamda emperyalizme ve sömürgeciliğe karşı) taşıdıkları devrimci potansiyeli kavramıyordu. Başka deyişle, bu ulusalcı hareketlerin *ikili doğası*nın karmaşık ve çelişkin diyalektiğini anlamamıştı. Rusya konusunda, işçi sınıfının, köylülük ve ezilen uluslar gibi proleter olmayan müttefiklerinin devrimci rolünü genelde olduğundan az değerlendirdi. Rus devrimini, Lenin gibi, proletaryanın *önderliğinde* bir devrim olarak değil; *saf anlamda* bir işçi sınıfı devrimi olarak gördü.[16]

4. Ezilen ulusların ulusal kurtuluşunun sadece "ütopyacı," "gerici" ve "kapitalizm öncesi" küçük burjuvazinin değil, aynı zamanda proletarya da dahil *bir bütün olarak kitlelerin* bir talebi olduğunu; ve bu nedenle Rus proletaryasının ulusların kendi kaderlerini tayin hakkını kabul etmesinin, onun ezilen ulusların proletaryasıyla dayanışmasının *vazgeçilmez bir koşulu* olduğunu anlayamadı.

Bu hataların, tutarsızlıkların ve dar görüşlülüğün kaynağı neydi? Bunların Luxemburg'un yöntemiyle (1914 öncesi ekonomizmden başka) ya da bir bütün olarak siyasal konumlarıyla (örn., parti, demokrasi vb. üzerine) mantıksal olarak bağlantılı olduğunu düşünmek yanlış olur. Aslında bu ulusal sorun teorileri Luxemburg'a özgü değildi, SDKPIL'nin öteki önderleri, hatta Dzerjinski gibi Bolşevizmi destekleyenler tarafından bile paylaşılıyordu. Çok muhtemeldir ki Luxemburg'un tek yanlı konumu, son çözümlemede SDKPIL'nin PPS'ye karşı verdiği sürekli, yoğun ve sert ideolojik mücadelenin ideolojik bir yan ürünüydü.[17]

16. Bkz. Georg Lukács, "Critical Observations on Rosa Luxemburg's 'Critique of theRussian Revolution,' "*History and Class Consciousness* içinde (Londra, 1971) s. 272-95.

17. Bkz. Lenin, "On the Right of Nations to Self-Determination," *Collected Works* içinde, C. 20, s. 430: "Ulusal bakımdan körleşmiş Polonya küçük burjuvazisi ve Polonyalı Sosyal Demokratlara karşı savaşma hevesiyle (zaman zaman belki biraz aşırı) yapılan taşkınlıkları anlamak mümkündür."

Bu durumda Lenin ile Luxemburg arasındaki farklılık bir ölçüde (en azından Polonya konusunda büyük Rus şovenizmini yenmek için mücadele eden) Rus enternasyonalistleri ile (Polonya toplumcu yurtseverliğiyle savaşan) Polonyalı enternasyonalistlerin farklı bakış açılarının bir sonucuydu. Bir süre kadar Lenin'in Rus ve Polonyalı Marksistler arasında belirli bir "işbölümü" olduğunu kabul ettiği görüldü. Lenin'in bunu söylerken Luxemburg'a yönelttiği başlıca eleştiri, belirli bir özgül durumu (tarihin belirli bir noktasındaki Polonya) genellemeye ve böylece sadece Polonyanın değil; bütün diğer küçük ezilen ulusların bağımsızlığını da reddetmeye çalışmasıydı.

Ne var ki, bir makalede, *Polonya Sorunu ve Sosyalist Hareket* başlıklı derlemeye 1905'te yazdığı giriş bölümünde Luxemburg, sorunu Lenin'inkine çok benzer biçimde koydu.[18] Bu denemede ("Sosyalizmin en temel ilkelerinden köklenen") her ulusun reddedilemez bağımsızlık hakkı ile bu bağımsızlığın Polonya için istenebilirliği arasında dikkatli bir ayırım yaptı. Birincisini kabul ediyor, ikincisini reddediyordu. Bu deneme, aynı zamanda, Luxemburg'un ulusal duyguların önemini, derinliğini, hatta doğruluğunu (bunları sadece "kültürel" bir fenomen olarak görse de) kabul ettiği ve ulusal baskının "barbarlığı nedeniyle en katlanılmaz baskı" olduğunu ve ancak "düşmanlık ve isyan"a yol açabileceğini vurguladığı birkaç metinden biridir. Bu çalışma, "Junius Broşürü"ndeki bazı pasajlarla birlikte alındığında, Luxemburg'un düşüncesinin, metafizik ve katı bir çizgisel tutarlılık türünü temsil etmeyecek kadar devrimci anlamda gerçekçi olduğunu gösterir.

Troçki

Troçki'nin 1917'den önce ulusal sorun üzerine yazdıkları, Luxemburg ile Lenin arasında ortayol konumundaki "eklektik" (Lenin'in onu eleştirirken kullandığı sözcük) yazılar olarak tanımlanabilir. Troçki özellikle 1914'ten sonra ulusal sorunla ilgilenmeye başladı. Sorunu, *Savaş ve Enternasyonal* (1914) başlıklı broşürde –toplumcu yurtseverliğe karşı bir polemik çalışması– farklı ama

18. Rosa Luxemburg, "Vorwort zu dem Sammelband 'Die polnische Frage und die sozialistische Bewegung,'" *Internationalismus und Klassenkampf.*

çelişkin olmayan iki bakış açısından ele aldı.

1. *Tarihsel/ekonomik yaklaşım.* Dünya savaşı bir dünya ekonomisine yönelen üretici güçler ile ulus-devletin sınırlayıcı çerçevesi arasındaki çelişkinin ürünüydü. Bu yüzden Troçki "bağımsız bir ekonomik varlık olarak ulus-devletin yıkımını" haber veriyordu. Bu, salt ekonomik bakış açısından bütünüyle doğrulanabilen bir önermeydi. Ne var ki Troçki bu öncülden hareketle ulus-devletin "çöküş"ünün (*Zusammenbruch*) ve "yıkım"ının (*Zertrummerung*) birlikte olacağı sonucunu çıkardı; aslında ulus-devlet ve ulus kavramının kendisi, gelecekte ancak "kültürel, ideolojik ve psikolojik bir fenomen" olarak var olabilecekti. Bunun isabetsiz bir sonuç olduğu açıktır. Bir ulus-devletin ekonomik bağımsızlığının sona ermesi o ulus-devletin siyasal bir varlık olarak ortadan kalkmasıyla hiçbir şekilde eşanlamlı değildir. Luxemburg gibi Troçki de, ulusu ekonomiye ya da kültüre indirgeme ve böylece sorunun özgül biçimde siyasal olan yönünü, ekonomik ya da ideolojik alanlardan (kuşkusuz, ikisi arasında dolayım sağlayan ilişkiler olsa da) ayrı siyasal bir fenomen olarak ulus-devleti gözden kaçırma eğilimindeydi.

2. *Somut siyasal yaklaşım.* Luxemburg'un aksine Troçki ulusların kendi kaderlerini tayin hakkının özellikle "diplomatların barışı"nın karşısına koyduğu "uluslar arasında barış"ın koşullarından biri olduğunu ilan etti. Ayrıca, bağımsız ve birleşik bir Polonya perspektifini (yani, Çarlıktan, Avusturya ve Alman hâkimiyetinden özgür), yanı sıra Macaristan, Romanya, Bulgaristan, Sırbistan, Bohemya vb.'nin bağımsızlığını destekledi. Avrupa'da Çarlığın karşısına dikilecek en iyi engelin, bu ulusların kurtuluşu ve bir Balkan federasyonu içinde birleşmeleri olduğunu düşünüyordu. Dahası Troçki proletarya enternasyonalizmi ile ulusal haklar arasındaki diyalektik ilişkiyi dikkat çekici bir kavrayışla kanıtladı: Enternas-yonal'in toplumcu yurtseverlerce yıkılması sadece sosyalizme karşı değil, "en geniş ve somut anlamında ulusal çıkar"a karşı işlenmiş bir suçtu; çünkü Avrupa'yı demokratik ilkeler ve ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı temelinde yeniden kurma yeteneğine sahip yegâne gücü eritiyordu.[19]

19. Leon Trotsky, *The Bolsheviki and World Peace* (NewYork, 1918), s. 21, 230-31,vb.

1915 tarihli bir dizi makalede ("Ulus ve Ekonomi")[20] Troçki ulusal sorunu daha açık bir tarzda, ama gene de belirsizlikten uzak olmayan biçimde tanımlamaya çalıştı. Argümanının çelişkin hatları henüz kristalleşmemiş bir düşüncenin göstergesiydi. Siyasal konumlarını pazarların ve üretici güçlerin genişletilmesi ihtiyacıyla haklı çıkaran sosyal emperyalistlere karşı bir polemikle başladı. Metodolojik bakış açısından bu polemiğin ekonomizmi reddettiği görülüyordu: evet, Marksistler ekonomik alanda olabildiğince büyümeden yanaydılar, ancak işçi hareketinin bölünmesi, örgütsüzleşmesi ve zayıflaması pahasına değil. Troçki'nin argümanı oldukça karışıktı, çünkü işçi hareketinin "modern toplumun en önemli üretici gücü" olduğunu yazıyordu; ancak yaptığı şey, ayaklar altına alınan bir siyasal ölçütün önemini kanıtlamaktı. Ne var ki, her iki makalede de "ekonomik gelişmenin merkezileştirici gereklilikleri"ne dönüyor, bu da ulus-devleti üretici güçlerin gelişmesine bir engel oluşturduğu için yıkmayı gerektiriyordu. Bu "gereklilikler" Troçki'nin de kabul ettiği ulusların kendi kaderlerini tayin hakkıyla nasıl bağdaşabiliyordu? Bu ikilemden, ekonomizme götüren bir teorik perendeyle kurtuldu: "Devlet esas olarak ekonomik bir örgütlenmedir, ekonomik gelişmenin ihtiyaçlarına uymak zorunda kalacaktır." Bu nedenle, ulus-devlet "Birleşik Avrupa Devletleri Cumhuriyeti" içinde dağılırken, ekonomiden ayrılmış ve devletin eski çerçevesinden kurtulmuş olan ulus... "kültürel gelişme" alanında kendi kaderini tayin hakkına sahip olacaktı.

1917'de Troçki bu "eklektik" konumlardan vazgeçti ve Leninist ulusal sorun anlayışını benimsedi. Bu anlayışı dışişleri halk komiseri olarak katıldığı Brest-Litovsk'ta parlak biçimde savundu.[21]

20. *Nashe Slovo* 130, 135 (3 ve 9 Temmuz 1915), Rusça yeni bas., Trotsky, *Collected Works* içinde, C. 9, 1927.

21. Bkz. Leon Trotsky, *History of the Russian Revolution*, C. 3 (Londra, 1967), s. 62: "Gelecekte Sovyetler Birliği'nin kaderi ne olursa olsun... Lenin'in ulusal siyaseti insanlığın sonsuz hazineleri arasında yerini bulacaktır."

Pannekoek'in *Sınıf ve Ulus*'u ile Strasser'in *İşçi ve Ulus*'u, Otto Bauer'in tezlerine enternasyonalist bir tepki olarak 1912'de Reichenberg'de (Bohemya) yayımlandı.[22] Her iki yazarın da ortak ana fikri sınıf çıkarının ulusal çıkarın üzerinde olduğuydu; pratik sonuç, Avusturya Sosyal Demokrat Partisi'nin birliği ve ayrı ya da özerk ulusal seksiyonlara bölünmesinin reddedilmesiydi. Her ikisi de, ulusu, sosyalizmin kuruluşuyla birlikte ortadan kalkmaya yazgılı bir ideoloji olarak dinle kıyaslıyor ve Bauer'in ulusal sorun üzerine geliştirdiği doktrini tarihdışı, idealist ve ulusal-oportünist olarak reddediyordu.

Pannekoek'e göre "ulusal fenomen bir burjuva ideolojik fenomendir." Bauer'in, bu ideolojinin bağımsız bir güç olabileceği inancı maddeci bir yöntemin değil; Kantçı bir yöntemin özelliğiydi. Ne var ki ilginç olan, hem Pannekoek'in hem de Strasser'in, Bauer ve Alman sosyal demokrasisinin ulusal programını özünde kabul etmeleridir: Çokuluslu Avusturya-Macaristan devletinin çerçevesi içinde ulusal özerklik. Pannekoek daha sonra bunun bölgesel ilkeyi değil, kişisel ilkeyi temel alan bir özerklik olduğunu vurguladı. Bu da onun ulusal fenomenin tamamen ideolojik ve kültürel olduğu anlayışıyla tutarlıydı. Bauer'in aksine Pannekoek ve Strasser'in programın kapitalizmin çerçevesi içinde gerçekleştirilebileceğini düşünmedikleri, ona saf anlamda propagandist ve eğitici bir değer atfettikleri doğrudur.

Ekonomizm iki yazarın ortak temel öncülünde dolaylı olarak ifade edildi: Sınıf çıkarının ulusal çıkara önceliği, birincisinin ekonomik kökenlerinden ötürüydü. Broşüründe yer alan şaşırtıcı bir pasajda Strasser, iyi bir Alman-Avusturya yurtseverinin, bir Çekin dükkânında daha ucuz mallar olması halinde bir Alman'ın değil; Çekin dükkânından alışveriş yapacağını açıklıyordu. Ancak bu, ulusal ve ekonomik çıkarlar çatıştığında, Strasser'in yaptığı gibi ekonomik çıkarların galip geleceğini söylemek için gerçekten yeterli midir? Pannekoek ve Strasser'in, Bauer'e karşı geliştirdikleri polemik devrimci bir perspektifle ortaya konuldu; ancak en-

22. Anton Pannekoek, *Klassenkampf und Nation* (Reichenberg, 1912); Josef Strasser, *Der Aebeiter und die Nation* (Reichenberg, 1912).

ternasyonalizmi Avustro-Marksist ulusal reformizmle karşı karşıya getirmekle sınırlı kaldığı ölçüde ve ulusal soruna, özellikle de ezilen ulusların mücadelesine somut bir alternatif siyasal yaklaşım getirmediği için eksik kaldı.

C. AVUSTRO-MARKSİST MERKEZ VE KÜLTÜREL ÖZERKLİK

Avustro-Marksistlerin ana fikri ulusallıkların bir dizi kültürel, idari ve adli yetkiye sahip tüzel kamu kurumları içinde düzenlendiği, çokuluslu bir devletin çerçevesi içinde sağlanacak kültürel özerklikti. Savundukları doktrin bütün siyasal sorunlarda olduğu gibi ulusal sorunda da, reform ile devrim ve ulusalcılık ile enternasyonalizm arasındaki orta yolda "merkezcilik" damgasını taşıyordu. Hem ulusal azınlıkların haklarını kabul etmek hem de Avusturya-Macaristan Devleti'nin birliğini korumak istiyorlardı. Avustro-Marksistler, tıpkı radikal sol gibi, ayrılıkçılığın ulusal soruna bir çözüm olduğunu reddetme eğilimi gösteriyorlar; ama bunu sadece farklı nedenlerden ötürü değil, taban tabana zıt bir bakış açısından yapıyorlardı.

Karl Renner

Geleceğin Avusturya şansölyesi, 1917 öncesinde ulusal sorun üzerine çeşitli araştırmalar yayımladı. Bunların ilki ve en bilineni *Devlet ve Ulus*'tur (1899). Yöntemi, temelde meşru/anayasalcıydı ve devlet anlayışı (Mehring, Kautsky ve burjuva avukatı Hans Kelsen tarafından haklı olarak belirtildiği gibi) Marx'tan çok Lassalle'la ortak yanlar taşıyordu. İlk yazılarında Lasalle'ın etkisi üstü kapalı biçimde hissediliyordu, ama 1914'ten sonra, örneğin *Marksizm, Savaş ve Enternasyonal* (1917) başlıklı çalışmasında çok daha belirgin hale geldi. Bu çalışma (Marksizmle ilişkisi bir ölçüde sorunsal olan) şu fikirleri içeriyordu: a) "Ekonomi, kapitalist sınıfa gittikçe daha özel biçimde hizmet eder; öte yanda devlet giderek proletaryaya hizmet eder." b) "Günümüzde sosyalizmin tohumu kapitalist devletin bütün kurumlarında bulunmaktadır."[23]

23. Karl Renner, *Marxismus, Krieg, und Internationale* (Stuttgart, 1917), s. 26.

Renner'in ulusal sorun konusundaki tutumu bu "sosyal-devletçiliğin" ışığında anlaşılmalıdır; esas amacı "İmparatorluğun dağılması"nı ve "Avusturya'nın çözülmesi"ni durdurmak, yani "tarihsel Avusturya Devleti"ni kurtarmaktır. Bu durumda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Renner'in siyasal düşüncesinin temel çerçevesi, bazı demokratik reformlarla ve ulusal azınlıklara bazı tavizler (kültürel, yasal vb.) verilerek korunması gereken bir çerçeve olarak görünüyordu. Renner'in ulusal sorunu depolitize etmeye, idari ve anayasal bir soruna indirgemeye,[24] bir hukuk sorununa dönüştürmeye çalışmasının nedeni paradoksal biçimde, bu devletçilikte yatıyordu. Siyasal ayrılıkçılık ve çokuluslu devletin dağılma tehlikesini sağlam ve karmaşık bir adli-kurumsal aygıt aracılığıyla ortadan kaldırmaya çalıştı. Bu aygıt, kişilik ilkesini temel alan ulusal kurumlardan, bir ulusallığı seçen bütün insanları listeleyen "ulusal kayıt" sisteminden, her ulusal azınlığın ayrı seçim yapma hakkından, idari özerkliğe sahip bölgesel ve /ya da ulusal yapılar vb.'den oluşuyordu. Aslında Renner'in bir sınıf perspektifinden ya da devrimci yönelimden yoksun olan tutumu, yazarın iddialarına rağmen, Marksizmin siyasal ve teorik alanının genellikle dışında yer alır.

Otto Bauer

Bauer'in büyük eseri *Ulusal Sorun ve Sosyal Demokrasi* (1907) Renner'in yazılarından çok daha büyük bir teorik ağırlığa ve etkiye sahipti. Ne var ki Bauer, Avustro-Marksizmin temel öncülünü Renner'le paylaşıyordu: Çokuluslu devletin korunması. Bauer ulusal sorunun çözümünü, Avusturya-Macaristan Devleti'nin sahip olduğu kurumların ilerici manipülasyonu olarak, reformist terimlerle anlıyordu (stratejisini betimlemek için kullandığı deyim "ulusal evrim"di): "Ulusal özerkliğin, anlık bir kararın ya da cesur bir eylemin sonucu olabilmesi pek olası değildir. Uzun bir evrim süreci içinde, zor mücadeleler içinde... Avusturya adım adım ulusal özerkliğe doğru gidecektir. Yeni Anayasa büyük bir yasama ey-

24. Bkz. Arduino Agnelli, *Questione nazionale e socialismo: K. Renner e O. Bauer* (Bolonya, 1969), s. 109.

lemiyle değil, bir dizi bölgesel ve yöresel yasayla yaratılacaktır."[25]

Bauer'in çözümlemesinde garip olan, psikolojik terimlerle tanımlanan belirsiz ve gizemli "ulusal karakteristikler" kavramı temelinde oluşturduğu ulusal sorun teorisinin psiko-kültürel niteliğiydi: "Amaç ayrılığı, aynı uyaranların farklı hareketleri kışkırtabilmesi ve aynı dışsal durumların farklı kararlara yol açabilmesi olgusu." Aslında, kökeni neo-Kantçı olan bu kavram saf anlamda metafizikti. Bauer'in Marksist muhalifleri tarafından (Kautsky, Pannekoek, Strasser vb.) ağır biçimde eleştirilmesi pek şaşırtıcı değildi.

Bauer'in teorik inşasındaki ikinci anahtar kavram, kuşkusuz, ulusal ekonomiyle ilgili bütün stratejisinin temelini oluşturan ulusal kültürdü. Çözümlemenin kültür düzeyine yerleştirilmesi doğal olarak kişiyi siyasal sorunu ihmal etmeye götürür: Ulus-devletlerin yaratılması yoluyla kendi kaderini tayin. Bu anlamda Bauer'in "kültüralizm"i Renner'in "hukuksalcılığı"yla aynı metodolojik rolü oynuyordu: Ulusal sorunun depolitize edilmesi.

Dahası, Bauer sınıfları ve sınıf mücadelesini ulusal kültür alanından neredeyse tamamen dışladı. Oluşturduğu program işçi sınıfına "kültürel avantajlar" ve onun kapitalizm tarafından dışlandığı "ulusal kültürel topluluğa" ulaşmasını sağlamayı amaçlıyordu. Bu durumda Bauer'in "kültürel değerler"i mutlak anlamda tarafsız ve sınıf içeriğinden yoksun bulduğu görülüyordu. Böylece Bauer kültürel dünyanın göreli özerkliğini küçümseyen ve onu doğrudan toplumsal temeline ("burjuva kültürü"ne karşı "proletarya kültürü") indirgemek isteyen "Proletkült" taraftarlarının yaptıkları hatanın tam tersini yapmış oluyordu. Bu durumda Bauer'e karşı giriştiği polemikte Pannekoek'in, proletaryanın Goethe ve Schiller'de (ya da Freiligrath ve Heine'de) burjuvaziden çok farklı şeyleri okuduğunu vurgulaması kolay oldu. Proletaryanın burjuva kültürel mirasıyla olan karmaşık ilişkisi; diyalektik bir *Aufhebung* ilişkisi, (muhafaza etme/inkâr etme/aşma) Bauer tarafından basit bir edinme eylemine ya da oldukça pasif bir kabule indirgendi. Kuşkusuz Bauer ulusal sorunu tanımlarken kültürün belirleyici önemini vurgulamakta haklıydı; ama oluşturduğu teori gerçek bir

25. Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Viyana, 1924), s. 404.

ulusal kültür fetişleştirmesiyle sonuçlandı. Bu durumun en çarpıcı ifadesi: Sosyalizmin uluslar arasındaki *kültürel farklılaşmada bir artışa* yol açtığı fikridir.[26]

Sosyalizmi ve işçi hareketini "ulusallaştırma" eğilimi, proletaryanın bebeklik dönemindeki "naif kozmopolitizm" dediği şeyi reddetmesi ve bir uluslararası sosyalist kültürü kavrayamaması nedeniyle Bauer'in teorisine, yenmeye çalıştığı ulusalcı ideoloji bir ölçüde bulaştı. Bu nedenle teorinin sadece Avusturya-Macaristan'da değil, aynı zamanda Rus İmparatorluğu'nda (Bund, Kafkasya sosyal demokratları vb.) ve başka yerlerde de işçi hareketinin içindeki "ulusalcı/kültürel" akımların doktrini haline gelmesi şaşırtıcı değildir. Ne var ki, bu sınırlılıklara rağmen Bauer'in eseri, özellikle yönteminin tarihselci doğası bakımından reddedilemez bir teorik değere sahiptir. Bauer ulusu, ortak bir tarihsel kaderin (maddi temeli insanın doğaya karşı verdiği mücadeledir) ürünü, "devam eden bir sürecin asla sona ermemiş sonucu," geçmiş olayların kristalleşmesi, "tarihin donmuş bir parçası" olarak tanımlarken, ayağını tarihsel maddeciliğin sağlam zeminine basıyor, burjuva ulusal tutuculuğuna, gerici "ebedi ulus" mitlerine ve ırkçı ideolojiye karşı çıkıyordu. Tarihsel yaklaşım Bauer'in kitabına, sadece Renner'e değil; ulusal sorun konusunda, yazdıkları genellikle soyut ve katı bir nitelik taşıyan dönemin en Marksist yazarlarına karşı da gerçek bir metodolojik üstünlük kazandırdı. Uyguladığı yöntem, sadece mevcut toplumsal yapının tarihsel olarak açıklanmasını değil, ulusun bir süreç olarak; süregiden dönüşüm içinde bir hareket olarak anlaşılmasını gerektirdiği için de Bauer, Engels'in 1848-49'da yaptığı hatadan kaçınabildi: Bir ulusun (Çekler gibi) "tarihinin olmaması" zorunlu olarak geleceğinin de olmayacağı anlamına gelmez. Kapitalizmin Orta Avrupa ve Balkanlar'da gelişmesi asimilasyona değil, "tarihsel olmayan" ulusların *uyanışına* yol açar.[27]

26. A. g. y., s. 105-8.
27. A. g. y., s. 239-72. Eklemek gerekir ki, Bauer'in kültürel özerklik programı kendi kaderini tayin hakkını temel alan bir siyaseti tamamlaması bakımından bir değere sahiptir; alternatif değildir. Aslında Sovyetler Birliği'nin ilk anayasası bir bakıma ulusal azınlıkların kültürel özerkliği ilkesini kapsıyordu.

D. LENİN VE KENDİ KADERİNİ TAYİN HAKKI

Ulusal sorun, Lenin'in kendi ulusal kendi kaderini tayin sloganı temelinde, tutarlı, devrimci bir stratejiyi işçi hareketi için ayrıntılı biçimde ortaya koyarak (Marx'ın yazıları temelinde, ama bu yazıların daha da ötesine giderek) Marksist teoriyi büyük çapta geliştirdiği alanlardan biridir. Kendi tutarlılığı ve gerçekçiliği bakımından Leninist doktrin, dönemin öteki Marksistlerinin, bu konuda Lenin'e en yakın olan Kautsky ve Stalin'in konumundan çok daha ilerideydi.

Kautsky'nin 1914'ten önceki konumu Lenin'inkine benziyor; ama tek yanlılığıyla, ulusun temeli olarak neredeyse sadece dil üzerinde yoğunlaşmasıyla ve ulusların ayrılma hakkına ilişkin formüllendirmede açıklık ve cesaretten yoksun oluşuyla ayırt ediliyordu. 1914'ten sonra Kautsky'nin savaş bağlamında ulusların hakları üzerine belirsiz ve çelişkin konumu Lenin tarafından şiddetli biçimde "ikiyüzlü" ve "oportünist" olmakla suçlandı.

Stalin

Stalin'in "Marksizm ve Ulusal Sorun"[28] başlıklı ünlü makalesine gelince: Bu makaleyi yazması için Stalin'i Viyana'ya gönderdiği Şubat 1913'te Lenin'in Gorki'ye yazdığı bir mektupta "oturup büyük bir makale yazmaya koyulan muhteşem Gürcü"den söz ettiği doğrudur.[29] Ancak makale tamamlandığında, yaygın efsanenin aksine Lenin büyük bir coşkuya kapılmaz. Ulusal sorun üzerine sayısız yazılarında, 28 Aralık 1913 tarihli bir makalede kısa, parantez içinde bir gönderme dışında Stalin'in makalesinden söz etmez. Stalin'in çalışmasındaki ana fikirlerin Bolşevik Partisi ve Lenin'e ait olduğu kuşkusuzdur; ama Troçki'nin, makaleyi Lenin'in esinlediği, denetlediği ve "satır satır" düzelttiği iddiası tartışmalı görünür.[30] Tam aksine, oldukça önemli birçok noktada Stalin'in çalışması Lenin'in yazılarından üstü kapalı ve açık biçimde fark-

28. Joseph Stalin, "Marxism and the National Question," *Works* içinde, C. 2 (Moskova, 1953), s. 301-381.
29. Lenin, *Collected Works*, C. 35, s. 84.
30. Bkz. Leon Trotsky, *Stalin*, C. 1 (Londra, 1969), s. 233.

lılaşır, hatta onlarla çelişir.

1. "Ulusal karakter," "ortak psikolojik oluşum" ya da ulusların "psikolojik özelliği" gibi kavramlar hiçbir şekilde Leninist değildir. Bu sorunsal, "psikolojik teori" geliştirdiği gerekçesiyle Lenin'in özellikle eleştirdiği Bauer'den mirastır.[31] Aslında, ulusal bir psikoloji fikri Marksist bir ulusal sorun çözümlemesinden çok, yüzeysel ve bilim öncesi bir folkloru andırmaktadır.

2. "Bütün bu özellikler (ortak dil, bölge, ekonomik yaşam ve "ruhsal oluşum") bir araya geldiği zaman bir ulustan söz edebiliriz" diyen Stalin, teorisine Lenin'de asla bulunmayan dogmatik bir sınırlama getirdi ve katı bir özellik kazandırdı. Stalinist ulus anlayışı gerçek bir ideolojik Procrustean yatağıdır.* Stalin'e göre Gürcistan on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından önce ulus değildi, çünkü ekonomik bakımdan birbirinden bağımsız prensliklere bölünmüş olduğu için bir "ortak ekonomik yaşamı" yoktu. Bu ölçüte göre, Gümrük Birliği'nden önce Almanya'nın da bir ulus olmadığını eklemeye gerek yoktur.... Lenin'in yazılarının hiçbir yerinde böylesine aşırı, katı ve keyfi bir ulus "tanımı" bulamayız.

3. Stalin, çokuluslu bir devletin içinde dağılmış ulusal grupların birliğini ya da birleşmesini reddediyordu: "Sorun şudur: Böylesine farklı gelişen grupları tek bir ulusal birlik içinde birleştirmek mümkün müdür?... Örneğin, Baltık Eyaletleri'ndeki Almanlar ile Transkafkasya Almanlarının 'tek bir ulus içinde' birleştirilebileceği düşünülebilir mi?" Buna, kuşkusuz, "düşünülemeyeceği," "mümkün olmadığı," bunun bir "ütopya" olduğu yanıtı veriliyordu.[32] Lenin, tam aksine, özellikle Kafkasya, Baltık ve Petrograd bölgesi Almanları örneğini vererek "ulusallığı ne olursa olsun her topluluğun verili bir Devlet içinde birleşmesi dahil, birleşme *özgürlüğü*"nü vargücüyle savunuyordu. Ülkenin, hatta yeryüzünün farklı bölgelerine dağılmış ulus üyeleri arasında her türlü birleşme özgürlüğünün "tartışmasız" olduğunu ve buna "ancak dar görüşlü, bürokratik bakış açısından itiraz edilebileceği"ni ekliyordu.[33]

---

31. V. I. Lenin "The Right of Nations to Self-Determination," *Collected Works* içinde, C. 20, s. 398.

* Yunan mitolojisindeki efsanevi dev *Procrustes*, misafirlerinin boylarını yatağa uydurmak için çekip uzatır ya da kesip kısaltırdı -çn.

32. Stalin, *Works*, C. 2, s. 305, 306-7, 339.

33. V. I. Lenin, "The National Programme of the RSDLP," *Collected Works* için-

4. Stalin, Büyük Rus Çarlığı'nın baskıcı ulusalcılığı ile ezilen ulusların ulusalcılığı arasında hiçbir ayırım yapmadı. Makalesinde yer alan oldukça açıklayıcı bir paragrafta, çarların "yukarıdan... savaşçı ve baskıcı" ulusalcılığı ile birlikte Polonyalıların, Yahudilerin, Tatarların, Gürcülerin, Ukraynalıların vb. "zaman zaman kaba şovenizme dönüşen, aşağıdan gelen ulusalcılık dalgası"nı da bir kalemde reddetti. "Yukarıdan" ve "aşağıdan" ulusalcılık arasında ayırım yapmayı başaramamakla kalmadı, en ağır eleştirilerini ulusalcı hareketin karşısında "sağlam durmayan" ezen ülkelerin sosyal demokratlarına yöneltti. Oysa Lenin ezen ve ezilen ulus arasındaki ayırımın mutlak anlamda kesin olduğunu düşünmenin yanı sıra, Büyük Rus ulusal şovenizmine bilinçli ya da bilinçsiz teslim olanlara her zaman en sert biçimde saldırdı. Ezilen bir ulusun, Polonya'nın Marksist sosyal demokratlarının Lenin'in başlıca polemik hedeflerinden biri olması rastlantı değildir. Polonya ulusalcılığına karşı "katı" bir tutum alan bu sosyal demokratlar sonunda işi Polonya'nın Rus İmparatorluğu'ndan ayrılma hakkını reddetmeye vardırdılar. Lenin ile Stalin arasındaki bu farklılık çok anlamlıydı ve daha sonra, Gürcistan'daki ulusal sorun üzerine aralarında çıkan şiddetli anlaşmazlığın (Aralık 1922) –Lenin'in ünlü "son savaşı"– tohumunu içeriyordu.

Lenin

Lenin'in ulusal sorun üzerine strateji oluştururken benimsediği başlangıç noktası, Luxemburg, Troçki ve Pannekoek'inkiyle aynıydı: Proleter enternasyonalizmi. Ne var ki Lenin enternasyonalizm ile ulusal kendi kaderini tayin hakkı arasındaki diyalektik ilişkiyi devrimci soldaki yoldaşlarından daha iyi anladı. İlk olarak, sadece ayrılma *özgürlüğü*nün, *özgür* ve gönüllü birliği, birleşmeyi, işbirliğini ve uzun dönemde uluslar arasında kaynaşmayı mümkün kıldığını; ikinci olarak, ancak ezen ulusun işçi hareketinin ezilen ulusun kendi kaderini tayin hakkını kabul etmesinin ezilenin düşmanlık ve kuşkusunun ortadan kalkmasına ve her iki ulusun proletaryasının burjuvaziye karşı uluslararası mücadelede bir-

de, C. 19, s. 543, ve "Critical Remarks on the National Question," *Collected Works* içinde, C. 20, s. 39, 50.

leşmesine yardımcı olabileceğini anladı.

Benzer biçimde Lenin ulusal demokratik mücadeleler ile sosyalist devrim arasındaki diyalektik ilişkiyi kavradı ve ezilen ulusun halk kitlelerinin (sadece proletarya değil, aynı zamanda köylülük ve küçük burjuvazi) bilinçli proletaryanın müttefikleri olduğunu gösterdi. Bilinçli proletaryanın görevi, kapitalizme ve burjuva devlete karşı "önyargıları, gerici fantezileri, hataları ve zayıflıkları" olan küçük burjuva unsurlarla geri kalmış işçileri de kapsayan, bu "birbirine benzemeyen, birbirinin karşısında yer alan ve ayrışık kitle"nin mücadelesine önderlik etmek olacaktı.[34] Ne var ki, Rusya konusunda ancak sürekli devrim stratejisini benimsediği zaman, yani Nisan 1917'den sonra Lenin, Rus İmparatorluğu içindeki ezilen ulusların ulusal kurtuluş mücadelesini sadece *demokratik* bir hareket olarak değil; Sovyet *sosyalist* devriminde proletaryanın bir müttefiki olarak görmeye başladı.

Metodolojik bakış açısından Lenin'in çağdaşlarının çoğuna başlıca üstünlüğü "siyaseti yönlendirme" yeteneği, yani her sorunun ve her çelişkinin *siyasal* yönünü inatçı, kararlı, sürekli ve yılmaz biçimde aydınlatma ve kavrama eğilimiydi. Bu eğilim 1902-1903'te Parti sorunu üzerine ekonomistlerle polemiğinde, 1905'te demokratik devrim sorunu üzerine Menşeviklerle yaptığı tartışmada, 1916'da emperyalizm üzerine yazılarının özgünlüğünde, 1917'de "Nisan Tezleri"nin temsil ettiği esinlenmiş çizgi değişikliğinde, en önemli eseri olan *Devlet ve Devrim*'in bütününde; ve kuşkusuz ulusal sorun yazılarında öne çıktı. Yirminci yüzyılda, siyasal düzeyin giderek *başat* hale geldiği (son çözümlemede elbette ekonomi tarafından *belirlenmiş* olsa da) emperyalizm çağında Lenin'in fikirlerinin çarpıcı güncelliğini açıklayan (diğer şeylerin yanı sıra) bu metodolojik yöndür.

Ulusal sorunda, öteki Marksist yazarların çoğu sorunun sadece ekonomik, kültürel ya da "psikolojik" boyutlarını görürken, Lenin kendi kaderini tayin sorununun, "bütünüyle ve özellikle siyasal demokrasi alanına" yani siyasal ayrılma ve bağımsız bir ulus-devlet

34. Bu sorun üzerine Lenin'in İrlanda'da 1916 Ayaklanması'na ilişkin çözümlemesi bir devrimci gerçekçilik modelidir: bkz. "The Discussion of Self-Determination Summed Up," *Collected Works* içinde, C. 22, s. 145.

kurma hakkına ait olduğunu açıkça ortaya koydu.[35] Dahası, Lenin farklılıkların metodolojik temelinin bütünüyle bilincindeydi: "'Özerk' bir ulus 'egemen' bir ulusunkine eşit haklardan yararlanmaz; Polonyalı yoldaşlarımız *siyasal* kavram ve kategorilerin çözümlemesini yapmaktan inatçı bir tutumla kaçınmasalardı bu noktayı gözden kaçırmayabileceklerdi (tıpkı eski ekonomistlerimiz gibi)."[36] Siyasal sürecin göreli özerkliği anlayışı sayesinde Lenin ulusal sorun çözümlemesinde hem sübjektivizmden hem de ekonomizmden kaçınabilmekteydi.[37]

Lenin için ulusal sorundaki siyasal yönün yöneticiler, diplomatlar ve ordularla hiçbir ilişkisi olmadığını söylemek gereksizdir. Lenin, şu ya da bu ulusun bağımsız bir devlet olup olmamasına ya da iki devlet arasındaki sınırların durumuna tamamen kayıtsızdı. Amacı demokrasi ve proletaryanın *enternasyonalist birliği*ydi ve her ikisi de ulusların kendi kaderini tayin hakkının kabulünü gerektiriyordu. Dahası, Lenin'in kendi kaderini tayin teorisi, tam da siyasal yön üzerinde odaklandığı için ulusalcılığa kesinlikle hiçbir taviz vermez. Tamamen demokratik mücadele ve proletarya devrimi alanında yer alır.

Bu iki amaç Lenin'in gözünde eşit önemde değildi: Demokratik talepler daima dünya proletaryasının devrimci sınıf mücadelesinin yüksek çıkarlarına tabi olmalıdır. Örneğin Lenin'e göre cumhuriyetçi hareket belirli bir durumda gericiliğin bir aracı haline gelirse (Kamboçya, 1971!) Marksistler onu desteklemeyeceklerdir. Bu, işçi sınıfı hareketinin işe cumhuriyetçiliğin programından başlaması gerektiği anlamına gelmez. Aynısı, *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılarak) kendi kaderini tayin için de geçerlidir. Bazı istisnalar olsa bile genel kural her ulusun ayrılma hakkıdır. Aslında Lenin'in, kendi kaderini tayin hakkının kabulü işçilerin enternasyonalist birliğinin sağlanması için gerekli koşullar bakımından öncelikli önem taşır şeklindeki çözümlemesi, "is-

35. V. I. Lenin, "The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-Determination," *Collected Works* içinde, C. 22, s. 353-58.

36. V. I. Lenin, "The Discussion on Self-Determination Summed Up," s. 344. (Çeviri değiştirildi).

37. A. S. Naïr ve C. Scalabrino'nun, "La question nationale dans la théorie marxiste révolutionnaire" başlıklı mükemmel makalede vurguladıkları gibi, *Partisans* 59-60 (Mayıs-Ağustos 1971).

tisnaları," yani proletaryanın çıkarları ile ulusların demokratik hakları arasında bir çelişki olasılığını üstü kapalı biçimde dışlama eğilimindedir.

E. SONUÇ: TARİHİN DERSİ

Ulusal sorunun yönleri üzerinde Marksistler arasında yapılan özgül tartışmaların bazıları tarih tarafından çözümlenmiştir. Çokuluslu Avusturya-Macaristan Devleti Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra çeşitli ulus-devletler halinde dağıldı. Engels'e göre "özünde gerici bir ulus" olan Basklılar günümüzde İspanya'daki devrimci mücadelenin zirvesindedir. Luxemburg'un küçük burjuva ütopyacılığı dediği Polonya'nın yeniden birleştirilmesi 1918'de gerçekleşti. "Ulusal canlılık"tan yoksun olduğu için yok olmaya mahkûm olan "tarih dışı" Çek ulusu (Engels), Slovak ulusuyla gönüllü federasyon yoluyla bir devlet kurdu.

1917'den sonraki tarihin deneyimi de bize ulusun, soyut, dışsal ölçütlerin basit bir toplamı olmadığını gösterir. Sübjektif unsur, yani bir ulusal kimlik, bir ulusal siyasal hareket bilinci önemsiz değildir. Ancak bu "sübjektif faktörler" damdan düşer gibi ortaya çıkmamış, belirli tarihsel koşulların –zulüm, baskı vb.– sonucu olmuştur. Ancak bu, kendi kaderini tayinin daha geniş bir uygulamaya sahip olması gerektiğini gösterir; sadece ayrılmayla değil, bizzat "ulusal kimlik"le ilişkilenmelidir. Bir insan topluluğunun bir ulus olup olmadığını belirleyecek olan, bir "objektif ölçütler" listesine sahip doktriner bir "uzman" değil, bu *insan topluluğunun* kendisidir.[38]

Öte yanda, Woodrow Wilson'dan bu yana büyük güçlerin ulusalcılığı; demokrasi, ulusların eşitliği ve kendi kaderini tayin hakkı sloganlarını kendine mal ederek ideolojik cephaneliğini yenilemiştir. Bu ilkeler artık dünyanın her yerinde burjuva devlet adamları tarafından savunulmaktadır. Lyndon Johnson, Birleşik

38. Bkz. Birleşik Devletler'de yaşayan siyahlar üzerine Troçki: "Soyut bir ölçüt bu durumda belirleyici değildir: Çok daha belirleyici olan: tarihsel bilinç, duygular ve coşkulardır" (*Trotsky on the Black Nationalism and Self-Determination* [New-York, 1967], s. 16).

Devletler Başkanı olduğu sırada, 1966'da vakur bir tavırla şunu ilan etti: "Kendi kaderini tayin ilkesini yüksekte tutmak için, Güney Vietnam halkının kendi geleceğini seçmekte özgür olabilmesi için savaşıyoruz."[39] Oysa Treitschke Afrika'da meydana gelen bir ayaklanma nedeniyle şöyle yazmıştı: "Vahşilerle yapılan savaşlarda normal savaş ilkelerini uygulamak tamamen saçmadır. Bir zenci kabilesini köyleri ateşe vererek cezalandırmak gerekir, çünkü etkili olabilecek yegâne çare budur"[40] Büyük güçlerin küçük uluslarla ilişkide izledikleri siyaset on dokuzuncu yüzyıldan bu yana nasıl da değişti!

Günümüzde işçi hareketinin siyasal sağlığına yönelen gerçek tehdit, Luxemburg'un çarpıcı hatalarının temsil ettiği çocukluk hastalığı değil, çok daha tehlikeli türde patolojik fenomenlerdir: Rus ve Çin bürokrasilerinin bu ülkelerin dışına saçtığı ve onların çömezleri tarafından uluslararası alanda yayılan büyük güç şovenizmi ve burjuva ulusçuluğuna oportünist teslimiyet virüsleri. Aslında ulusal sorunda "aşırı ulusalcılığın" günümüzde varlığını sürdürmesi pek mümkün değildir. Ancak devrimci solun bazı kesimlerinde Luxemburg'un tezlerinin uzak bir yankısı, ulusal kurtuluş hareketlerine "işçi sınıfının birliği" ve enternasyonalizm adına soyut bir muhalefet görülebilir. Aynısı, Engels'in "gerici uluslar" kavramı için de geçerlidir. Nitekim, günümüzün ulusal sorunlarını ulusal, dinsel, sömürgeci ve etnik yönlerin birleştiği ve iç içe geçtiği karmaşık sorunları –örneğin, Arap-İsrail çatışması ya da Kuzey İrlanda'da Katolikler ile Protestanlar arasındaki mücadele– ele alacak olursak, devrimci solun maruz kaldığı iki zıt ayartmanın var olduğunu görebiliriz. İlk ayartma, Filistinlilerin ya da Ulster'deki Katoliklerin ulusal hareketinin meşruluğunu reddetmek, bu hareketleri "küçük burjuva" ve işçi sınıfını bölücü olarak mahkûm etmek ve onlara karşı, bütün ulusallıklardan, ırklardan ya da dinlerden proleterlerin zorunlu birliği ilkesini soyut biçimde ilan etmektir. İkinci ayartma, bu hareketlerin ulusalcı ideolojisini eleştirmeden benimsemek ve hâkim ulusları (İsrailli Yahudiler ya da Kuzey İrlandalı Protestanlar) toptan, sınıf ayırımı yapmaksızın "gerici uluslar" –kendi kaderini tayin hakkı reddedilen uluslar– o-

39. Alıntı, A. Schlesinger, Jr., *The Bitter Heritage* (Boston, 1967), s. 108.
40 Heinrich von Treitschke, *Politics*, C. 2 (Londra, 1916), s. 614.

larak mahkûm etmektir.

Devrimci Marksistlerin önlerindeki görev bu ikiz resiften kaçınmak ve Lenin ile Troçki'nin önderliğindeki Komintern'in (1919-23) ulu siyasetinden ve İkinci Enternasyonal'in 1896 Kongresi'nin hem Lenin hem de Luxemburg tarafından onaylanma ayrıcalığına sahip ünlü karar metninden esinlenen özgün enternasyonalist çizgiyi –her somut durumun somut analiziyle– keşfetmektir: "Kongre bütün ulusların kendi kaderlerini tayin hakkını ilan eder; ve militer, ulusal ya da başka türlü bir mutlakçılığın boyunduruğu altında acı çeken bütün ülkelerin işçilerine duyduğu sempatiyi ifade eder; Kongre, bu ülkelerin işçilerini uluslararası kapitalizmi yenilgiye uğratmak ve uluslararası sosyal demokrasinin hedeflerine ulaşmak amacıyla yan yana mücadele etmek için bütün dünyanın bilinçli işçilerinin saflarına katılmaya çağırır."

VI
Hegel'in "Mantık"ından Petrograd'daki Finlandiya İstasyonu'na



Bu kadar aptalca konuşan bir adam tehlikeli değildir.
–Stankeviç, bir sosyalist; Nisan 1917

Saçmalık, bir delinin saçmaladıkları!
–Bogdanov, bir Menşevik; Nisan 1917

Bunlar bir delinin düşleri...
–Plekhanov, bir Menşevik; Nisan 1917

Bakunin'in Rus Devrimi'ndeki yeri yıllardır boş kalmıştı; şimdi Lenin bu boşluğu dolduruyor.
–Goldenberg, eski bir Bolşevik; Nisan 1917

O gün (4 Nisan) Yoldaş Lenin kendi saflarımızda bile sempatizan bulamadı.
–Zaleski, bir Bolşevik, Nisan 1917

Lenin'in genel şemasına gelince, burjuva demokratik devrimin sona erdiği varsayımından hareket ettiği ve bu devrimi derhal bir sosyalist devrime dönüştürmeyi tasarladığı için bize kabul edilemez görünüyor.
–Kamenev, Bolşevik Parti'nin yayın organı Pravda'da yer alan bir başyazı, 8 Nisan 1917

Lenin'in önce Petrograd'daki Finlandiya İstasyonu'nun avlusunda bir zırhlı aracın üzerinden orada toplanan kalabalığa, ertesi gün Sovyet'in Bolşevik ve Menşevik delegelerine sunduğu "Nisan Tezleri," Rus Marksizminin resmi temsilcileri tarafından oybirliğiyle dönek tezler olarak kabul edildi. Ünlü anılarında, Sukhanov (bir Menşevik, daha sonra Sovyet görevlisi oldu) Lenin'in merkezi siyasal formülünün –Bütün iktidar Sovyetlere– "masmavi gökyüzünde bir gök gürültüsü gibi yankılandığı"na ve "onun en sadık öğrencilerini bile şaşkına çevirdiği"ne tanıklık eder. Sukhanov'a göre, önde giden bir Bolşevik şöyle demişti: "(Lenin'in yaptığı) konuşma sosyal demokrasi içindeki farklılıkları keskinleştirmemiş, tam aksine bu farklılıkların üzerini örtmüştü; çünkü Lenin'in ko-

numu karşısında, Bolşevikler ile Menşevikler olsa olsa aralarında anlaşırlardı."[1] 8 nisan tarihli *Pravda*'nın başyazısı o sırada Lenin'e karşı oybirliği izlenimini doğrular; Sukhanov'a göre, "Bolşevik Parti'nin Marksist saflarının sağlam ve sarsılmaz bir tutum aldığı, parti kitlesinin geçmişin bilimsel sosyalizminin temel ilkelerini savunmak için Lenin'e karşı isyan halinde olduğu görülüyordu; ne yazık ki, hatalıydık!"[2]

Lenin'in sözlerinin yol açtığı olağanüstü fırtınayı ve bu sözlerin koro halinde mahkûm edilmesini nasıl açıklayacağız? Sukhanov'un basit ama açıklayıcı betimlemesi bu soruyu yanıtlar. Lenin tam da şunu yapmıştı: "Geçmişin bilimsel sosyalizmi"nden, Marksizmin "temel ilkeleri"ne ilişkin belirli bir anlayış tarzından; Rusya'daki Marksist sosyal demokrasinin bütün akımları için bir ölçüde ortak olan bir tarzdan *kopmuştu*. "Nisan Tezleri"nin Menşevik ve Bolşevik önderlerin hepsinde ve aynı anda yarattığı hayret, şaşkınlık ve öfke, sadece İkinci Enternasyonal'in "ortodoks Marksizm" geleneğinden kopuşu gösteren belirtilerdir (burada radikal solun, Rosa Luxemburg'un vb. değil, ana akımın geleneğinden söz ediyoruz). Bu gelenek (mekanik, determinist, evrimci) maddeciliği katı ve felç edici bir çıkarım içinde billurlaştırıyordu:

> Rusya geri, barbar ve yarı-feodal bir ülkedir.
> Sosyalizm için olgunlaşmamıştır.
> Rus Devrimi bir burjuva devrimidir –Q.E.D.

Teorik bir dönüşün, Lenin'in Petrograd'daki Finlandiya İstasyonu'nda yaptığı konuşmayla başlattığı kadar zengin tarihsel sonuçlar yarattığı pek görülmemiştir. Bu dönüşün *metodolojik kaynakları* nelerdi? Geçmişin Marksist ortodoksisinin yasalarıyla kıyaslandığında yöntem bakımından *ayırt edici özellikleri* nelerdi?

Ocak 1923'te, tam da Sukhanov'a karşı yazdığı bir polemikte Lenin'in kendi yanıtı şöyleydi: "Marksizmi olabilecek en bilgiç tarzda kavrayan herkes kendine Marksist diyor. Bunlar Marksizmin özünü, yani onun devrimci diyalektiğini asla anlamamış-

1. Nikolai N. Sukhanov, *The Russian Revolution of 1917* (Paris: Stock, 1965), Bl. 1, (Fr. s. 139, 140, 142.
2. A. g. y., s. 143.

lardır."[3] *Marksizmin devrimci diyalektiği*, tam da bu nokta: Lenin'in İkinci Enternasyonal Marksizminden ve bir ölçüde de *kendi "eski" felsefi bilincinden koptuğu* noktadır. Bu kopuş Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde başlayarak Marksist diyalektiğin Hegelci kaynaklarına dönüşle beslendi, 3 Nisan 1917 gecesinin anıtsal, "çılgın," "saçma" meydan okuyuşuyla bir dönüm noktasına ulaştı.

A. "ESKİ BOLŞEVİZM" YA DA "ESKİ MARKSİZM": 1914 ÖNCESİNDE LENİN

Lenin'in 1914 öncesi siyasal düşüncesinin başlıca kaynaklarından biri, 1895'te okuduğu ve bir defter içinde özetlediği Marx'ın *Kutsal Aile*'si (1844) olmuştu. Özellikle "kitabın en değerli bölümlerinden biri" olarak betimlediği "Fransız Maddeciliğine Karşı Eleştirel Savaş" başlıklı bölümle ilgilenmişti.[4] Bu bölüm Marx'ın, komünizmin "mantıksal temeli" olarak sunduğu on sekizinci yüzyıl Fransız maddeciliğine *eleştirel olmayan* tarzda "bağlandığı" yegâne yazısını oluşturur. *Kutsal Aile*'nin bu bölümünden yapılan alıntılar, Marksist bir akımda "metafizik" maddeciliğin saptanmasını mümkün kılan işaretlerden birini sağlar.

Öte yanda, Lenin'in o sırada Plekhanov'un *felsefi görüşü*nden önemli ölçüde etkilendiği açık ve bilinen bir olgudur. 1903 kopuşmasından sonra Menşevizmin başlıca teorisyeni haline gelen ustasından, *siyasal bakımdan* daha esnek ve radikal olmakla birlikte Lenin Plekhanov'un "diyalektik öncesi" Marksizminin bazı temel ideolojik öncüllerini ve vardığı stratejik sonucu –Rus devriminin *burjuva* niteliğini– kabul ediyordu. Menşeviklerin liberal burjuvazi "kuyrukçuluğu"nu ağır ve uzlaşmaz biçimde eleştirmesine rağmen Lenin'in, 1905'ten 1910'a kadar Rus sosyal demokrasisinin iki fraksiyonunu yeniden birleştirmek için yapılan çeşitli girişimleri nasıl kabul edebildiğini anlamak, bu "ortak te-

3. V. I. Lenin, *On Our Revolution* (N. Sukhanov'un Anıları Üzerine). (Fr. Euvres, C. 23, s. 489).
4. V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks, Collected Works* içinde (bundan sonra *CW*), C. 38, s. 41.

mel" sayesinde zor değildir. "Rus Marksizminin babası"nın felsefi etkisinin görülebildiği ve okunabildiği bir eser olan *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'i de zaten Plekhanov'a siyasal bakımdan en yakın olduğu bu sırada (likidasyonizme karşı, 1908-1909) yazdı.

1914 öncesi Lenin'de dikkat çekici ve karakteristik olan, Plekhanov'a karşı polemiğinde sık sık göndermede bulunduğu Marksist otoritenin Karl Kautsky'den başkası olmamasıdır. Örneğin: Kautsky'nin Rus Devrimi üzerine yazdığı bir makalede (1906) "doğrudan Plekhanov'u hedef alan bir darbe" bulur ve Kautskist çözümleme ile Bolşevik çözümlemenin çakışmasını coşkuyla vurgular: "Burjuvazinin kararsızlığı yüzünden proletarya ve köylülüğün sonuçlandırdığı burjuva devrimi, Bolşevik taktiklerin Kautsky tarafından bütünüyle onaylanan temel tezidir."[5]

Lenin'in bu dönemde yazdığı, *Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği* (1905) başlıklı temel siyasal metnin dikkatle çözümlenmesi, Lenin'in kendi zengin, devrimci gerçekçiliği ile "ortodoks" Marksizm denilen şeyin dar ceketinin dayattığı sınırlamalar arasında yaşadığı zihinsel gerilimi olağanüstü bir açıklıkla ortaya koyar. Burada, bir yanda Rus burjuvazisinin bir demokratik devrime başarılı biçimde önderlik etme yeteneğinden yoksun oluşunun aydınlatıcı ve nüfuz edici çözümlemelerini buluruz. Bu devrimi ancak kendi devrimci diktatörlüğünü uygulayan bir işçi-köylü ittifakı gerçekleştirebilir. Lenin bu ittifak içinde proletaryanın öncü rolünden bile söz eder ve bazen sosyalizme kesintisiz geçiş fikrini işaret ettiği görülür: Bu diktatörlük "kapitalizmin temellerine (devrimci gelişmenin bir dizi ara evresinden geçmeden) dokunamayacaktır."[6] Bu küçük parantezle Lenin sosyalist devrimin bilinmeyen ülkesine pencere açar ve bunu, ortodoksinin sınırlarıyla kuşatılmış kapalı alana geri dönüşü önlemek için yapar. *İki Taktik*'te yer alan sayısız formüllendirmede bu sınırları buluruz. Burada Lenin, Rus Devrimi'nin burjuva niteliğini kesinlikle yeniden onaylar ve "işçi sınıfının kurtuluşunu sadece kapitalizmin gelişmesinde arama fikri"ni "gerici" bir fikir olarak

5. V. I. Lenin, *Selected Works*, C. 2 (Moskova, 1970). (Fr. Euvres, C. 11, s. 432, 433).
6. V. I. Lenin, *Two Tactics of the Social Democracy, CW* içinde, C. 9, s. 56.

mahkûm eder.[7]

Bu tezi geliştirmek için ele aldığı başlıca argüman "diyalektik öncesi" Marksizmin "klasik" temasıdır: Rusya sosyalist devrim için olgunlaşmamıştır: "Rusya'nın ekonomik gelişme derecesi (objektif koşul) ve geniş proletarya kitlelerinin sınıf bilinci ve örgütlenme derecesi (objektif koşula ayrılmaz biçimde bağlı olan sübjektif koşul) işçi sınıfının doğrudan ve tam kurtuluşunu imkânsız kılar. Ancak en cahil insanlar, gerçekleşmekte olan devrimin burjuva niteliğine gözlerini kapayabilirler."[8] Nesnel özneli belirler; ekonomi bilincin koşuludur. İkinci Enternasyonal'in maddeci İncil'inin Musa ve On Emri bu iki sözde yer alır. Lenin'in zengin, siyasal öngörüsü de buna dayanır.

Savaş öncesi Bolşevizmin –"eski Bolşevizm"– özünü oluşturan formül ilk Leninizmin bütün belirsizliklerini yansıtır: "Proletarya ve köylülüğün devrimci diktatörlüğü." Lenin'in derin biçimde devrimci yeniliği (ki onu Menşevik stratejiden radikal biçimde ayırır) esnek ve gerçekçi *işçi-köylü iktidarı* formülünde ifade edilir. Bu, her sınıfın özgül ağırlığının a priori belirlenmediği (Troçki'nin dediği gibi) "cebirsel" nitelikte bir formüldür. Öte yanda, ortodoksinin parolası ve açıkça paradoksal olan *"demokratik diktatörlük"* terimi, "eski" Marksizmin dayattığı sınırlamaların görünür halidir: Devrim ancak demokratik, yani burjuva bir öncüldür; Lenin'in açıklayıcı bir pasajda yazdığı gibi, "ister istemez Marksist felsefenin bütününden, yani Kautsky, Plekhanov ve o sırada "devrimci sosyal demokrasi" olarak kabul edilen şeyin öteki ideologları tarafından kavranan haliyle Marksist felsefeden kaynaklanır."[9]

İki Taktik'te, bu Marksizmin analitik niteliğinin yarattığı me-

7. A. g. y., s. 49. Ayrıca bkz. s. 48: "Marksistler Rus Devrimi'nin burjuva niteliği konusunda kesinlikle ikna olmuşlardır. Bu ne anlama gelir? Siyasal sistemde demokratik reformların, Rusya için bir zorunluluk haline gelmiş olan toplumsal ve ekonomik reformların tek başına kapitalizmin zayıflamasını, burjuvazinin hâkimiyetinin zayıflamasını sağlamadığı anlamına gelir; tam aksine, bunlar ilk kez kapitalizmin kapsamlı ve hızlı, Avrupalı ve Asyalı olmayan gelişimi için gerekli zemini hazırlayacak; bunlar ilk kez burjuvazinin bir sınıf olarak yönetmesini mümkün kılacak."

8. A. g. y., s. 28.

9. Bu demir yasanın yegâne (ya da hemen hemen yegâne) istisnası Troçki'ydi. *Sonuçlar ve Olasılıklar*'da (1906) Troçki ilk kez gelecekteki Rus Devrimi'nin burjuva-demokratik niteliği dogmasının ötesine geçti; ne var ki, örgütsel uzlaşmacılığı yüzünden siyasal bakımdan etkisiz kaldı.

todolojik engeli doğrulayan öteki tema: Rus Devrimi için bir model olarak Paris Komünü'nün açıkça ve resmen reddedilmesidir. Lenin'e göre Komün yanlış yapmıştı, çünkü demokratik bir devrim ile sosyalist bir devrimin unsurları arasında ayırım yapamamış"; "bir cumhuriyet için savaşma görevleri ile sosyalizm için savaşma görevlerini birbirine karıştırmış"tı. "Sonuç olarak ρ, *bizimki*nin olmaması gereken türde bir hükümet (geleceğin geçici devrimci hükümeti-ML) idi."[10] Bunun tam da Lenin'in Nisan 1917'de "eski Bolşevizm"in acı revizyonu çevresinde gerçekleştirdiği sabit noktalardan biri olduğunu ileride göreceğiz.

B. 1914 "KOPUŞU"

Lenin, 4 Ağustos 1914'te *Vorwaerts*'in (Alman Sosyal Demokratlarının yayın organı) sosyalistlerin savaş kredileri lehine oy kullandıklarını bildiren sayısı kendisine gösterildiğinde, "Alman Genelkurmayının uydurması," dedi. Bu ünlü öykü (tıpkı Plekhanov'un Çarlık Rusyası'nın "ulusal savunmasını" desteklediğine inanmayı inatla reddetmesi gibi) Lenin'in hem "Marksist" sosyal demokrasiyle ilgili yanılsamasını hem de İkinci Enternasyonal'in uğradığı başarısızlık ve kendisiyle toplumcu yurtseverlere dönüşen "sabık ortodoks" Marksistler arasında açılmakta olan uçurum karşısında yaşadığı şaşkınlığı canlandırır.

4 Ağustos felaketi, Lenin için resmi "ortodoks" Marksizmin merkezinde bir şeylerin çürümüş olduğunu gösteren çarpıcı bir bulguydu. Ortodoksinin bu siyasal iflası böylece onu Kautsky-Plekhanov Marksizminin felsefi öncüllerinin köklü bir revizyonuna götürdü. "İkinci Enternasyonal'in savaşın ilk günlerinde uğradığı başarısızlık, Lenin'i böylesine büyük bir ihanetin teorik temelleri üzerine düşünmeye yöneltti."[11] Lenin'i yaklaşık bir ay sonra, Ağustos 1914 travmasından Hegel'in *Mantık*'ma götüren yolu yeniden izlemek yararlı olacaktır. Bu sadece Marksist düşüncenin kaynaklarına yeniden dönme arzusu muydu? Yoksa İkinci En-

10. Lenin, *Two Tactics of the Social Democracy*, s. 80-81.
11. R. Garaudy, *Lénine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969), s. 39.

ternasyonal Marksizminin metodolojik Aşil topuğunun, diyalektiğin kavranamayışı olduğuna dair belirgin bir sezgi miydi?

Nedeni ne olursa olsun Lenin'in Marksist diyalektik vizyonunun bu olayla birlikte derin bir değişikliğe uğradığına kuşku yok. Bunun kanıtı bizzat *Felsefe Defterleri* metni ve aynı zamanda, *Mantık Bilimi*'nin son redaksiyonundan (17 Aralık 1917) kısa süre sonra Granat Publisher'ın yayın yönetmenine gönderdiği 4 Ocak 1915 tarihli mektuptur. Bu mektupta, "diyalektik bölümünde (*Karl Marx*'ın) bazı düzeltmeler yapmak için zaman var mı?" diye sorar.[12] Bu hiçbir şekilde geçici bir heves değildi. Yedi yıl sonra, son yazılarından biri olan, *Militan Marksizmin Önemi Üzerine*'de (1922) partinin teorik yayın organının (*Marksizmin Bayrağı Altında*) "editörleri(ni) ve katkıda bulunanlar"ı "bir tür Hegelci Diyalektiğin Maddeci Dostları Derneği oluşturmaya" çağırdı. Burada "Hegelci diyalektiğin maddeci bakış açısından sistematik biçimde incelenmesi" gerektiğini ısrarla belirtir, hatta "Hegel'in başlıca eserlerinden alınan parçaların gazetede basılmasını, bunların maddeci bir anlayışla ve Marx'ın diyalektiği uygulama tarzından alınan örneklerin yardımıyla yorumlanması"nı önerir.[13]

İkinci Enternasyonal Marksizmine diyalektik öncesi karakterini veren eğilimler (ya da en azından girişimler) nelerdi?

1. Öncelikle, Marx'ın diyalektik maddeciliği ile Helvetius, Feuerbach vb.'nin "eski," "vulgar," "metafizik" maddeciliği arasındaki ayırımı kaldırma eğilimi. Örneğin, Plekhanov şu şaşırtıcı satırları yazabiliyordu: "Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde... Feuerbach'ın felsefesinin temel fikirlerinin hiçbiri çürütülmez; bunlar sadece düzeltilir... Marx ve Engels'in maddeci görüşleri Feuerbach felsefesinin içsel mantığının gösterdiği yönde geliştirilmiştir!" Dahası, Plekhanov, Feuerbach'ı ve on sekizinci yüzyıl Fransız maddeciliğini ... tarih alanında fazla *idealist* bir bakışa sahip olmakla eleştirdi.[14]

---

12. A.g. y., s. 40.

13. Lenin, *Selected Works*, C. 3 (1970), s. 672; (1967), s. 667-68. Lenin'den alınan yetkiyle Hegel üzerine çalakalem bir şeyler yazma girişimlerine bakıldığında bu yaklaşımın çok çağdaş olduğu sonucuna varabiliriz.

14. George V. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism* (Londra: Martin Lawrence, tarihsiz), s. 21-22: "Marx'ın biliş teorisi doğrudan Feuerbach'tan türetilmiştir. Eğer isterseniz, şunu da söyleyebiliriz: Açıkça belirtmek gerekirse,

2. Birinci nedenden kaynaklanan, tarihsel maddeciliği "objektif"in daima "sübjektif"in sebebi olduğu, mekanik ekonomik determinizme indirgeme eğilimi. Örneğin Kautsky, "proletaryanın hâkimiyeti ve sosyalist devrim, bir sosyalist toplumun ekonomik olduğu kadar psikolojik de olan hazırlayıcı koşulları yeterince gerçekleşmeden meydana gelemez" fikri üzerinde bıkmadan ısrar eder. Bu "psikolojik koşullar" nelerdir? Kautsky'e göre, "zekâ, disiplin ve örgütleme yeteneği." Bu koşullar nasıl yaratılacaktı? Bunları gerçekleştirmek "kapitalizmin tarihsel görevidir." Tarihin ahlâkı; "ancak kapitalist üretim sisteminin yüksek bir gelişme derecesine ulaştığı yerde ekonomik koşullar üretim araçlarında kapitalist mülkiyetin halk iktidarıyla toplumsal mülkiyete dönüşümüne izin verir."[15]

3. Diyalektiği, insanlık tarihinin farklı evrelerinin (kölelik, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm) "tarihin yasaları" tarafından güçlü biçimde belirlenen bir ardıllığı izlediği Darwinci evrime indirgeme girişimi. Örneğin Kautsky, Marksizmi "toplumsal organizmanın geçirdiği evrimin bilimsel incelenmesi" olarak tanımlar.[16] Aslında Kautsky, Marksist olmadan önce Darwinci olmuştu ve öğrencisi Brill'in onun yöntemini "biyo-tarihsel-maddecilik" olarak tanımlaması sebepsiz değildir...."

4. Ekim Devrimi'ni haber alan Plekhanov'un şu hayret verici sözleri soyut ve natüralist bir "tarihin yasaları" anlayışını çarpıcı biçimde canlandırır: "Ama bu, bütün tarih yasalarının ihlalidir!"

5. "Farklı ve ayrı" hedefleri kendi farklılıkları içinde durağanlaşmış biçimde kavrama ve böylece *analitik* yönteme yeniden sapma eğilimi: Rusya-Almanya; burjuva devrimi-sosyalist devrim; parti-kitleler; asgari program-azami program vb.

Kautsky ve Plekhanov'un Hegel'i dikkatle okuyup inceledikleri bilinmektedir; ama onu önceki evrimci ve tarihsel determinizm sistemleri içinde, deyim yerindeyse, "özümlemiş" ve "sindirmiş" değildiler.

Feuerbach'ın teorisine ... Marx tarafından daha derin bir anlam kazandırılmıştır."

15. Kari Kautsky, *The Social Revolution* (Chicago: Charles H. Kerr, 1903), s. 185-87. (İngilizce çevirisi biraz değiştirildi.-Der.)

16. *The Agrarian Question.* Öte yanda Plekhanov, Hegel'in *Science of Logic*'ini temel alarak, en azından ilkesel olarak, vulgar evrimciliği eleştirmişti. Bkz. *The Agrarian Question,* s. 27.

Lenin'in Hegel'in *Mantık*'ı üzerine (ya da hakkında) yazdığı notlar diyalektik öncesi Marksizme ne ölçüde bir meydan okuma oluşturuyordu?

1. Lenin, öncelikle "aptal," yani "metafizik, gelişmemiş, ölü, kaba" maddeciliği; diyalektik idealizme daha yakın olan "zeki" yani Marksist maddecilikten ayıran felsefi uçurumda ısrarlıdır. Sonuç olarak, Hegel'in büyük *Mantık*'ı üzerine, "yani *temelde* felsefi bilgi olarak diyalektik üzerine" hiçbir şey yazmadığından ötürü ve hem de Kant'ı, Hegel'in tarzından çok vulgar maddeciliğin bakış açısından eleştirdiği için Plekhanov'u ağır biçimde eleştirir.[17]

2. Kendisi için diyalektik bir nedensellik anlayışı edinir: "Sebep ve sonuç, *ergo*, sadece karşılıklı evrensel bağımlılığın, (evrensel) bağlantının, olayların karşılıklı bağlantısının momentleridir...." Aynı zamanda Hegel'in, sübjektif ve objektifin "sağlam ve soyut karşıtlığı"nı sayesinde çözdüğü ve onların tek yanlılığını bertaraf ettiği diyalektik süreci onaylar.[18]

3. Vulgar evrimci anlayış ile diyalektik gelişme anlayışı arasındaki önemli farklılığın altını çizer: "Evrimci anlayış (azalma ve artma olarak, tekrar olarak gelişme) cansız, soluk ve kurudur; diyalektik gelişme anlayışı (zıtların birliği olarak gelişme) tek başına, 'sıçramalar'ın, 'süreklilikteki kopuş'un, 'zıddına dönüşme'nin, eskinin yok oluşu ve yeninin oluşumunun anahtarını sağlar."[19]

4. Hegel ile birlikte, "yasa anlayışının mutlaklaştırılmasına karşı, onun basitleştirilmesine karşı, onun bir fetiş haline getirilmesine karşı" mücadele eder (ve not düşer: "modern fizik açısından dikkat et!!!"). Şöyle yazar: "yasalar, bütün yasalar, dar, yetersiz ve yaklaşıktır."[20]

5. Toplam kategorisinde; gerçeklik momentlerinin bir araya gelerek gelişiminde, diyalektik bilişin özünü görür.[21] Lenin'in bu metodolojik ilkeyi o sırada yazdığı *İkinci Enternasyonal'in Çöküşü* başlıklı bir broşürde hemen kullandığını görebiliriz; "ulusal savunma"yı mazur gösterenleri –Sırpların Avusturya'ya karşı sa-

17. V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, s. 179, 276, 277.
18. A. g. y., s. 159, 187, 260.
19. A. g. y., s.360.
20. A. g. y., s. 151.
21. A. g. y., s. 157-58. Ayrıca bkz. s. 171, 196, 218.

vaşındaki "ulusal faktör" nedeniyle Büyük Savaş'ın emperyalist niteliğini reddetmeye kalkışanları– Marx'ın diyalektiğinin "bir nesnenin, yani tek yanlı ve canavarca tahrif edilmiş bir nesnenin incelenmesini haklı olarak dışladığı"nı belirterek ağır biçimde eleştirir.[22] Bu büyük önem taşır; çünkü Lukács'ın dediği gibi, diyalektik toplam kategorisinin hâkim olması devrimci ilkeyi bilime taşır.

Gerçekliğin farklı momentlerinin soyutlanması, sabitlenmesi, ayrılması ve soyut karşıtlığı; kısmen toplam kategorisiyle, kısmen de Lenin'in "diyalektik, insanın zıtlıkları neden ölü ve taşlaşmış olarak değil de canlı, koşullu, hareket halinde, birbirine nüfuz edici olarak kavraması gerektiğini gösteren teoridir" şeklindeki önermesiyle çözülür.[23]

Açıktır ki, burada bizi ilgilendiren *Defterler*'in felsefi içeriğini "tek başına" incelemekten çok *siyasal sonuçlarını* incelemektir. Toplam kategorisinden emperyalist zincirin en zayıf halkasına, zıtların birbirine nüfuz etmesinden demokratik devrimin sosyalist devrime dönüşmesine, diyalektik nedensellik anlayışından Rus Devrimi'nin karakterini sadece Rusya'nın "geri ekonomik temeli" ile tanımlamayı reddetmeye, vulgar evrimciliğin eleştirisinden 1917'deki "süreklilikte kopuş"a vb. vb. kadar uzayıp giden kızıl hattı bulmak zor değildir. Ancak burada asıl önemli olan oldukça basittir: Hegel'in eleştirel ve maddeci bir anlayışla okunması, Lenin'i İkinci Enternasyonal'in ortodoks sözde Marksizminin dar ceketinden; düşüncesine dayatılan *teorik sınırlama*dan *kurtarmıştır*. Lenin'in Petrograd'daki Finlandiya İstasyonu'na giden teorik yolu açmasını sağlayan araç, Hegelci mantığın incelenmesiydi. Mart-Nisan 1917'de diyalektik öncesi Marksizmin temsil ettiği engelden kurtulan Lenin, *olayların baskısı altında* bu Marksizmin *siyasal sonucundan* kendisini kurtarma fırsatı buldu. Soyut ve katı bir ilkeden çıkarılan bu siyasal sonuca göre, "Rus Devrimi ancak burjuva olabilirdi; Rusya sosyalist bir devrimin gerektirdiği ekonomik olgunluğa sahip değildi." Dönülmez kararı bir kez verdikten sonra Lenin, sorunu, pratik, somut ve gerçekçi bir açıdan in-

22. V. I. Lenin, *The Collapse of the Second International, CW* içinde, C. 21, s. 235.
23. V. I. Lenin, *Karl Marx, CW* içinde, C. 21, s. 33.

celemeye koyuldu: Sosyalizme geçişi *gerçekten* sağlayacak, halkın çoğunluğunun, yani işçi ve *köylü* kitlelerinin kabul edebilecekleri önlemler nelerdir?

C. 1917 NİSAN TEZLERİ

"Nisan Tezleri"nin mart ayı içinde, daha kesin olarak 11 ile 26 mart arasında, yani "Uzaktan Mektuplar"ın üçüncüsü ile beşincisi arasında doğduğu doğrudur. Bu iki dokümanın (sırası gelmişken belirtelim, 1917'de yayımlanmadılar) çözümlenmesi Lenin'in düşüncesinin nasıl bir gelişim çizgisi izlediğini kavramamızı sağlar. Temel soru şudur: Rus Devrimi sosyalizme geçiş önlemleri alabilir mi? Lenin soruyu iki biçimde yanıtlar: Birincisinde (3. Mektup) geleneksel yanıtı sorgular; ikincisinde (5. Mektup) yeni bir yanıt verir.

3. Mektup çözülmemiş çelişkideki iki bitişik momenti içerir. Lenin, üretim ve dağıtımın denetimi alanında devrimin ilerlemesi için zorunlu gördüğü bazı somut önlemleri betimler. Önce, bu önlemlerin henüz sosyalizm ya da proletarya diktatörlüğü olmadığını vurgular; bunlar "proletarya ve köylülüğün devrimci demokratik diktatörlüğü"nün sınırlarının ötesine geçmez. Ama hemen ardından, söyledikleri hakkında açık bir kuşku ifade eden, yani "klasik" tezleri açıkça sorgulayan şu paradoksal kısa pasajı ekler: "Bir teorik sınıflama bulmak önemli değildir. Devrimin karmaşık, acil, hızla gelişen pratik görevlerini hazır teorinin Procrustean yatağına sığdırmaya çalışırsak büyük bir hata yapmış oluruz...."[24]

On beş gün sonra, beşinci mektupta uçurum aşılmış, siyasal boşluk doldurulmuştu: "Kendi bütünlüğü ve kendi gelişimi içinde bu adımlar (üretim ve dağıtımın denetlenmesi vb.), Rusya'da, geçiş önlemleri olmaksızın bir hamlede gerçekleştirilemeyecek olan, ancak bu türden geçiş önlemlerinin bir sonucu olarak tamamen gerçekleştirilebilir ve acil biçimde zorunlu olan sosyalizme geçişi belirleyecektir."[25] Lenin bu önlemlere ilişkin bir "teorik sınıflama" yapmayı artık reddetmez ve bunları "demokratik" olarak değil, *sos-*

24. V. I. Lenin, "Letters from Afar," *CW* içinde, C. 21, s. 33.
25. A. g. y., s. 341.

yalizme geçişsel olarak tanımlar.

Bu arada, Petrograd'daki Bolşevikler (Rus Devrimi'ni; o yola gelmez, fethedilmez ve özgür genç kızı taşlaşmış bir teorinin Procrustean yatağına yatırmaya çalışıyorlardı) eski şemaya sadık ve ihtiyatlı bir sessizlik içinde hareketsiz kaldılar. 15 Mart tarihli *Pravda* bile, geçici yönetime (Kadet Hükümeti!)* "gericilik ve karşıdevrimle savaştığı ölçüde" koşullu destek verdi. Bolşevik önder Şilyapnikov'un Mart 1917'de açıkça yaptığı öneriye göre: "Feodal ilişkilerin dağıldığı bir dönemden geçmekte olduğumuz ve burjuva rejimlerine özgü bütün 'özgürlükler'in bu ilişkilerin yerini alacağı konusunda Menşeviklerle mutabakat halindeyiz."[26]

Bu durumda, Lenin'in Petrograd'daki Finlandiya İstasyonu'nda, işçi, asker ve denizcilerden oluşan kalabalığa hitabının ilk sözlerinin *sosyalist devrim için mücadele* çağrısı oluşuna Bolşevik önderlerin neden bu kadar şaşırdıklarını anlamak mümkündür.[27]

Ertesi gün, 3 nisan akşamı Lenin "Nisan Tezleri"ni açıkladı. Petrograd Komitesi'nin üyesi Bolşevik Zaleski'ye göre "Nisan Tezleri" *patlayan bir bomba* etkisi yarattı. Ardından, 8 nisanda aynı Petrograd Komitesi Lenin'in tezlerini, *biri çekimser on üçe karşı iki oyla reddetti*.[28] Ve belirtilmek gerekir ki, "Nisan Tezleri" bir

* Bolşeviklerin ve Kadet Partisi'nin de içinde yer aldığı, ilerici blokun oluşturduğu hükümet (y.h.n.).

26. Leon Troçki, *The History of the Russian Revolution,* C. 1 (NewYork: Simon and Schuster, 1936), bl. 15.

27 Bkz. F. Somilov, "Memoirs of Lenin," *Lénine tel qu'il fut* içinde (Moskova: Der. Livre Etranger, 1958), s. 673. Ayrıca bkz. Lenin'in tren istasyonunda yaptığı ilk konuşmanın Bolşevik Bonch-Bruevich tarafından tutulan stenografik notları: "Sosyalist devrim için mücadele etmelisiniz, sonuna kadar, proletaryanın tam zaferine kadar mücadele etmelisiniz. Yaşasın sosyalist devrim!" G. Golikov, *La révolution d'Octobre* içinde (Moskova: Der. du Progress, 1966).

28. Leon Trotsky, *The History of the Russian Revolution,* C. 1, Bl. 14. Bkz. E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution,* C. 1 (Londra; Macmillan), s. 77: "Hiçkimse Rus Devrimi'nin burjuva devriminden başka bir şey olduğu ve olabileceği görüşüne itiraz etmemişti. Bu, siyasetin uymak zorunda olduğu öğretinin sağlam ve kabul edilmiş çerçevesiydi. Ancak bu çerçeve içinde, tartışmasız biçimde burjuva olan Geçici Hükümet'i reddetmek ya da en azından iktidarı özünde proleter olan Sovyetlere devretmek ya da -hiç olmazsa- demokratik bir barış çağrısını açığa vurmak ve iç savaş ile ulusal yenilgiyi övmek için inandırıcı bir neden bulmak zordu. Bu çerçeveyi, hayrete düşmüş taraftarlarının gözü önünde kırmak Lenin'e düştü. " Ayrıca bkz. Troçki'nin, *The History of the Russian Revolution*'da (s. 335) alıntı yaptığı Bolşevik Olminski'nin tanıklığı: "Yaklaşan devrim açıkça bir burjuva devrimi olacaktı....Bu, partinin her üyesi için zorunlu bir öncül, partinin resmi

ölçüde "Uzaktan Mektuplar"ın beşincisinde ulaşılan sonuçlardan bir *geri çekilme*ydi: Tezler sosyalizme geçişten tam olarak söz etmezler. Yoldaşlarının şaşkınlığı ve bocalaması karşısında Lenin'in sözlerini biraz yumuşatmak zorunda kaldığı görülür. Aslında "Nisan Tezleri", devrimin birinci aşaması ile, "iktidarı proletarya ve yoksul köylülük katmanlarına vermesi gereken" ikinci aşaması arasında bir *geçiş*ten söz eder; ama bu eski Bolşevizmin geleneksel formülüyle (bir bütün olarak köylülük yerine "yoksul köylü tabakaları"ndan söz edilmesi dışında ki bu çok anlamlıdır) tam olarak çelişmez, çünkü bu iktidarın görevlerinin içeriği (yalnızca demokratik mi; yoksa sosyalist mi?) tanımlanmaz. Lenin şunun da altını çizer: "Acil görevimiz sosyalizme geçmek değil, sadece toplumsal üretimi ve ürünlerin dağıtımını bir an önce İşçi Vekilleri Sovyetleri'nin *denetimine* vermektir"; bu, "denetim"in içeriğinin taşıdığı niteliğin tanımlanmadığı esnek bir formül.[29] Eski Bolşevik anlayışın en azından üstü kapalı bir revizyonu sayılacak yegâne tema, *Devlet Komünü*'nün Sovyet Cumhuriyeti için bir model olarak gösterilmesidir; iki nedenle:

1. Geleneksel olarak Komün, Marksist literatürde *proletaryanın diktatörlüğü* yönünde ilk girişim olarak tanımlanmıştı.

2. Bizzat Lenin, Komünü, *demokratik ve sosyalist bir devrimi eş zamanlı olarak* gerçekleştirmek isteyen bir işçi hükümeti olarak nitelendirmişti. 1905'te "Eski Marksizmin" mahkûmu olan Lenin'in bunu eleştirmiş olmasının nedeni buydu. Devrimci diyalektikçi Lenin aynı nedenle onu 1917'de *bir model olarak aldı*. Tarihçi E. H. Carr bu nedenle, Lenin'in Petrograd'a varmasından sonraki ilk makalelerinin, "kısa süre sonra açıkça ilan etmekten vazgeçmiş olsa da, sosyalizme geçişi ifade ettiği"ni belirtirken haklıdır.[30] Açıklama, nisan ayı içinde, Lenin Bolşevik Parti'nin saflarını kendi siyasal çizgisine kazandırdıkça yapılacaktı. Açıklama özellikle iki eksen çevresinde yapıldı: "Eski Bolşevizm"in revizyonu ve sosyalizme geçiş perspektifi. 8 ile 13 nisan arasında, muhtemelen 8 nisan tarihli *Pravda*'da yer alan Lenin karşıtı başyazının baskısı al-

görüşü, 1917 Şubat Devrimi'ne ve hatta bir süre sonrasına kadar sürekli ve değişmez sloganıydı.

29. Lenin, *Selected Works*, C. 2, s. 45.

30. E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution*, s. 82.

tında yazılan *Taktikler Üzerine Mektuplar* başlıklı pek bilinmeyen küçük bir broşür ana metni oluşturuyordu. Burada Lenin'in yaptığı tarihsel dönüşü ve "eski Bolşevizm"deki ömrünü tamamlamış olandan kesin, özel ve radikal kopuşunu özetleyen anahtar bir ifade buluruz: "*Günümüzde* her kim proletar-ya ve köylülüğün sadece devrimci demokratik diktatörlüğünden söz ederse, zamanın gerisinde kalır ve böylece pratikte küçük burjuvazinin saflarına geçer ve devrim öncesi 'Bolşevik' antikalar müzesine –'eski Bolşevikler' müzesi de denebilirdi– kaldırılmayı hak eder."[31] Aynı broşürde sosyalizme "derhal" geçmek istediği konusunda yapılan eleştirilere karşı kendisini savunurken, Sovyet iktidarının "sosyalizme doğru yürüyüş" için gerekli adımları atacağını ilan eder. Örneğin, "bankaların denetlenmesi, bütün bankaların tek bir banka içinde birleştirilmesi henüz sosyalizm değildir; ancak sosyalizme doğru atılmış bir adımdır."[32]

23 nisanda yayımlanan bir makalede Lenin, Bolşevikleri Menşeviklerden ayıran şeyin ne olduğunu şu sözlerle tanımladı: Menşevikler, "sosyalizmden yanadır, ancak sosyalizmi düşünmenin ve sosyalizmi gerçekleştirmek için pratik önlemler almanın erken doğum olacağını düşünür"; Bolşevikler ise, "sosyalizmin zaferini sağlamak için pratikte uygulanabilecek bütün önlemleri derhal almak gerektiğini" düşünür.[33]

"Pratikte uygulanabilecek önlemler" ne anlama gelmektedir? Lenin için bu, özellikle *nüfusun çoğunluğunun desteğini alabilecek önlemler* anlamına gelir. Yani sadece işçilerin değil, aynı zamanda köylülerin de desteği alınacaktır. Diyalektik öncesi şemanın dayattığı teorik sınırlamadan – "sosyalizme geçiş nesnel olarak gerçekleştirilemez"– kurtulan Lenin, artık "sosyalizme doğru adımlar" atmak için gerekli olan gerçek, siyasal-toplumsal koşullarla meşguldür. Böylece, Bolşevik Parti'nin Sekizinci Kongresi'nde

31. Lenin, *Letters on Tactics, CW* içinde, C. 24. (Fr. Euvres, C. 24, s. 35. Ayrıca bkz., s. 41.) "Yoldaş Kamenev'in demokratik devrim henüz tamamlanmamıştır, şeklindeki eski Bolşevik formülü bu gerçekliği hesaba katıyor mu? Hayır, bu formül eskimiştir. Artık hiçbir şeye uygun değildir. Ölüdür. Onu yeniden canlandırmaya çalışmak faydasızdır."
32. A. g. y., (Fr. s. 44).
33. V. I. Lenin, *The Political Parties in Russia and the Tasks of the Proletariat* (Fr., Euvres, C. 24, s. 89).

yaptığı konuşmada (24-29 nisan) sorunu gerçekçi ve somut bir tarzda koyar: "Eylemlerden ve pratik adımlardan söz etmeliyiz.... Sosyalizmi 'getirme'nin yandaşı olamayız. Rusya'daki nüfusun çoğunluğu sosyalizmi hiçbir şekilde isteyemeyecek köylülerden; küçük toprak sahiplerinden oluşur. Her köyde mülklerini çoğaltmalarını sağlayacak bir banka kurulmasına nasıl itiraz edebilirler? Buna bir şey diyemezler. Bütün ülkede bu önlemleri tavsiye etmeli ve onlarda bu ihtiyacın bilincini güçlendirmeliyiz."[34] Bu bağlamda sosyalizmin "getirilmesi," nüfusun büyük çoğunluğunun iradesine karşı sosyalizmin derhal "yukarıdan" dayatılması anlamına gelir. Lenin, tam aksine, Sovyet iktidarının (işçilerin önderliğinde) aldığı nesnel olarak sosyalist nitelikte bazı somut önlemler için köylü kitlelerinin desteğini sağlamayı önerir. Bu anlayış bazı bakımlardan Troçki'nin 1905'ten beri savunduğu anlayışa şaşırtıcı derecede benzemektedir: Demokratik devrimden sosyalist devrime *kesintisiz* geçişi sağlayan, "köylülüğün desteklediği proletarya diktatörlüğü." Bu durumda, "eski Bolşevik" Kamenev'in Nisan 1917'de Lenin'i "Troçkist" olarak görmesi rastlantı değildir....[35]

D. SONUÇ

"Nisan Tezleri"nin savaş öncesi Bolşevizm geleneğinden teorik ve siyasal bir "kopuş"u temsil ettiği kuşku götürmez. Bununla birlikte, Lenin 1905'ten beri proletarya ile köylülüğün devrimci ittifakını (ve devrimin liberal burjuvazi *olmaksızın* ya da ona *karşı* radikal biçimde derinleştirilmesini) övdüğü içindir ki Nisan 1917'de doğan "yeni Bolşevizm"in "eski Bolşevizm"in gerçek mirasçısı ve meşru çocuğu olduğu doğrudur.

Öte yanda, *Not Defterleri*'nin "ilk Leninizm"den felsefi olarak koptuğu reddedilemez ise, Lenin'in 1914 öncesi siyasal yazılarındaki *eylem* yöntemlerinin Plekhanov ve Kautsky'nin

34. Lenin, *The Political Parties in Russia*, s. 241.
35. Leon *Trotsky, Permanent Revolution* (NewYork: Merit, 1969), Bl. 3, 4. Öte yanda, unutulmamalıdır ki, Troçki için olduğu kadar Lenin için de, Rusya'da sosyalizmin, *tamamen sosyalist* bir toplumun -sınıfların ortadan kalkması vb.- *tecrit edilmiş ve geri* bir ülkede kurulamayacağı için, bir "nesnel sınırı" vardı.

yöntemlerinden çok daha "diyalektik" olduğunu kabul etmek gerekir.

Nihayet ve her türlü olası yanlış anlamadan kaçınmak için belirtmek gerekir ki, Lenin'in "Nisan Tezleri"ni Hegel'in *Mantık*'ından "çıkarsadığı"nı önermek gibi bir niyetimiz yoktur.... Tezler, yeni bir durum karşısında devrimci, gerçekçi düşüncenin ürünüdür: Dünya Savaşı, Avrupa'da ortaya çıkan nesnel devrimci durum, Şubat Devrimi, Çarlığın hızla yenilgiye uğraması, Sovyetlerin muazzam biçimde ortaya çıkışı. Bunlar Leninist yöntemin özünü oluşturan şeyin sonucudur: *Somut durumun somut çözümlenimi*. Hegel'i eleştirel bir yöntemle okumak, bu somut çözümlemeye engel olan soyut, yavan teoriden; İkinci Enternasyonal'in diyalektik öncesi sahte ortodoksisinden Lenin'in kendisini kurtarmasına yardımcı oldu. Lenin'i, Eylül 1914'te Berne kütüphanesinde *Büyük Mantık*'ı incelemekten, ilk kez 3 Kasım 1917 akşamı Petrograd'daki Finlandiya İstasyonu'nda yaptığı "dünyayı sarsan" o meydan okuyucu konuşmaya götüren teorik yolculuktan bu anlamda ve sadece bu anlamda söz edebiliriz.

VII
Rosa Luxemburg'un "ya sosyalizm ya barbarlık" anlayışı



Sosyalizm, ekonomik olarak belirlenmiş tarihsel gelişmenin kaçınılmaz ve zorunlu ürünü müdür, yoksa sadece ahlâki bir seçim, bir adalet ve özgürlük ideali midir? Saf yasaların kaderciliği ile saf niyetlerin etiği[1] arasındaki "güçsüzlük ikilemi" Alman sosyal demokrasisi'nde 1914'ten önce ortaya çıktı. Bu ikilem, Rosa Luxemburg tarafından 1915 tarihli "Junius Broşürü"nde, tam da ünlü "ya sosyalizm ya barbarlık" formülünün ifadesiyle aşıldı; diyalektik anlamda: *Aufheben*. Paul Frölich bu broşür hakkında (Lenin'in eleştirdiği hata ve kusurları ne olursa olsun) "Tarihsel bir doküman olmanın ötesindedir: Zamanımızın labirenti içinde Ariadne'nin ip-

1. Bkz. Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press, 1971), s. 39.

liğidir"[2] diye yazarken bu anlamda haklıydı. Bu sözün metodolojik anlamını, bizce Marksist düşünce açısından özünde önemli olan, ama asla yeterince anlaşılmış ve değerlendirilmiş olmayan bu anlamı izlemeye çalışacağız.

The Premises of Socialism and the Task of Social Democracy'de (Sosyalizmin Öncülleri ve Sosyal Demokrasi'nin Görevi –1899) Marksizm'i "revizyon"dan geçirdikten sonra Bernstein'a göre sosyalizmin, kapitalizmin çelişkilerinde ve sınıf mücadelesinde artık nesnel, maddi bir temeli kalmamıştı. (Aslında bu fenomenlerin inkârı tam da kitabının âna temasını oluşturuyordu.) Bu durumda Bernstein ancak etik olabilecek bir başka temel aramaya başladı: sonsuz ahlâki ilkeler, hak, adalet. Kitabının sonuç bölümü ("Yapmacıksız Kant") bu anlamda kavranabilir. Burada Bernstein, resmi sosyal demokrat düşüncenin "maddeciliği"nin ve "ideali küçümseyişi"nin karşısına Kant'ı çıkarır. Bu değerler belirgin biçimde tarihsel ve toplumsal sınıfların üzerindedir. Aslında Bernstein için "Kant'ın yüksek etiği," "sonsuz ve evrensel biçimde insani eylemlerin temelinde" yer alır; burada yükselen burjuvazinin sınıf çıkarları gibi bayağı ve kaba bir şeyin ifadesini aramak ona göre tam bir "ahmaklık"tır.[3]

Reform ve Devrim'de (1899) Rosa Luxemburg "revizyonizmin babası"na kapitalist gelişmenin derin biçimde çelişkin karakterini coşkuyla ve titiz biçimde kanıtlayarak yanıt verdi. Sosyalizm ekonomik zorunluluktan çıktı ve hiçbir şekilde "....gelmiş geçmiş tüm reformcuların çağlardır temcit pilavı gibi tekrarladıkları adalet ilkesinden çıkmadı."[4]

Ancak, argümanın sıcaklığı içinde Rosa "devrimci kaderciliğin"

2. Paul Frölich, *Rosa Luxemburg* (New York: Monthly Review Press, 1972), s. 222. (Grek mitolojisine göre, Ariadne, Atinalı kahraman Theseus'a iplik yumağı veren bir kadındı; bu iplik sayesinde Theseus, cani, yamyam bir canavarın, Minoatur'un bulunduğu labirentin içinde yolunu bulabilecekti. -İngilizceye çevirenin notu.)

3. Bkz. Bernstein'ın neo-Kantçı Vorlander'i savunan ve solcu Pannekoek'in "ahmaklığı"na karşı çıkan makalesi, *Dokumente des Sozialismus 3* içinde, s. 487.

4. Rosa Luxemburg, "Reform or Revolution," *Rosa Luxemburg Speaks*, der. Mary-Alice Waters (New York: Pathfinder Press, 1970), s. 73.

ayartmasından tamamen kurtulamadı. Örneğin, anti-Bernstein broşürünün ilk bölümünde, kapitalist sistemin içinde bulunduğu anarşinin "kaçınılmaz biçimde kendi yıkımına götürdüğü"nü, kapitalist sistemin çöküşünün onun muazzam çelişkilerinin kaçınılmaz sonucu olduğunu ve proletaryanın sınıf bilincinin sadece "kapitalizmin artan çelişkilerinin ve onun *yaklaşan* sonunun basit entelektüel yansıması" olduğunu ısrarla belirtir.[5] En "belirlenimci" (determinist) çalışması olan bu dokümanda bile Rosa ısrarla, sosyal demokrasinin izlediği taktiğin hiçbir şekilde uzlaşmaz çelişkilerin gelişmesini *beklemekten* ibaret olmadığını en kesin biçimde belirtir. Bu taktik, "gelişmenin izlediği yöne göre" belirlenir ve "siyasal mücadele için hangi sonuçların zorunlu olduğu bu yönden çıkarılır."[6] Gene de sosyal demokrasinin bilinçli müdahalesi, belirli bir anlamda, bir "yardımcı" unsur, her durumda nesnel biçimde zorunlu ve kaçınılmaz olan sürece yönelik bir "uyarıcı" olmaya devam eder.

1899'da Rosa Luxemburg için bir ayartılma sayılacak "iyimser kadercilik," tam aksine Karl Kautsky'nin *bütün dünya görüşünün ana eksen*ini oluşturur. Kautsky'nin düşüncesi, ilerlemenin aydınlatıcı metafiziğinin, sosyal-Darwinci evrimciliğin[7] ve sahte "ortodoks Marksist" belirlenimciliğin olağanüstü başarılı biçimde birleştirilmesinin ürünüdür. Bu bileşim, Kautski'yi partinin ve İkinci Enternasyonal'in doktriner "Papası" haline getirerek Alman sosyal demokrasisi üzerinde derin bir etki yarattı. Bu sadece yaratıcısının reddedilemez yeteneğinden değil, aynı zamanda ve özellikle ondokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında ortaya çıkan belirli bir tarihsel konjonktürden ötürüydü. Bu dönemde sosyal demokrasinin taraftarları ve oy tabanı olağanüstü bir düzenlilikle genişliyordu.

5. A. g. y., s. 39, 41.
6. A. g. y., s. 60.
7. Kautsky gençliğinde Darwin'in sıkı bir öğrencisiydi ve son eseri olan *The Materialist Conception of History*'de (1927) hedefinin "insanların, hayvanların ve bitkilerin evrimi"nde ortak olan yasaları bulmak olduğunu açıklar. Bkz. Erich Mathias, "Kautsky und der Kautskyanismus," *Marxismus-studien* 2 (1957); s. 153.

A. KAUTSKY: PROLETARYA DEVRİMİ "KAÇINILMAZ"DIR

Kautsky için devrimci inisiyatif sorunsalı, "toplumun zorunlu dönüşümünü belirleyen bronz yasalar" lehine kaybolmaya yüz tutar. En önemli kitabı olan *The Road to Power*'da (İktidar Yolu – 1909) pek çok kez proletarya devriminin "karşı konulamaz ve kaçınılmaz" ve "kapitalizmin durmaksızın gelişmesi kadar karşı konulamaz ve kaçınılmaz" olduğunu belirtir. Bu da en iyi ifadesini, Kautsky'nin bütün pasif tarih vizyonunu takdire şayan biçimde özetleyen ve şaşırtıcı bir sonuca yol açan, şu dikkate değer ve şeffaf sözlerde bulur: "Sosyalist parti devrimci bir partidir, devrim yapan bir parti değil. Bu devrimi yaratma gücümüzün muhaliflerimizin onu önleme güçleri kadar az olduğunu biliyoruz. Bir devrimi kışkırtmak ya da ona götürecek yolu hazırlamak bizim işimiz değildir."[8]

Özellikle 1905 Rus Devrimi ile birlikte Rosa Luxemburg Kautsky'den siyasal olarak giderek farklılaşmaya; "tarihin diyalektiğinin olgun meyveler vermesini kolları kavuşturup beklemek"ten ibaret "katı ve kaderci" Marksizm anlayışını gittikçe daha çok eleştirmeye başladı.[9] 1909'dan 1913'e kadar kitle grevi konusunda Kautsky ile yaptığı polemik Alman sosyal demokrasisinin ortodoks Marksist akımı içindeki üstü örtülü teorik ayrılıkları billurlaştırdı. Rosa'nın başlıca eleştiri konusu Kautsky'nin övdüğü "yıpratma stratejisi"nin saf anlamda parlamenter karakteriydi. Ancak Rosa'nın daha derin bir düzeyde sorguladığı, Kautsky'nin (Pannekoek'in sözleriyle) "pasif radikalizmi" ve onun sahte devrimci kaderciliğidir. Seçim yoluyla kazanılacak "kaçınılmaz" parlamenter zafere inatçı bir tutumla inanmanın siyasal dışavurumlarından birini oluşturduğu bu bekleme teorisi karşısında Rosa bilinçli müdahale ilkesini temel alan kendi kitle grevi stratejisini geliştirdi:

8. Karl Kautsky, *The Road to Power* (Chicago: Samuel A. Bloch, 1909), s. 50. Bkz. ayrıca Kautsky tarafından hazırlanan ve bir "naturnotwendiges Ziel," yani "doğal zorunluluk"tan kaynaklanan hedef olarak sunulan Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin Erfurt Programı (1891).

9. Stuttgart'ta yapılan Enternasyonal'in 1907 Kongresindeki tartışma, Lelio Basso, "Introduzione," Rosa Luxemburg, *Scritti Politici* içinde (Roma: Ruiniti, 1967), s. 85.

"sosyal demokrasinin ve onun önderlerinin görevi, olayların peşinden sürüklenmek değil; bilinçli biçimde olayların önüne geçmek, olayların trendine ilişkin kapsamlı bir görüşe sahip olmak ve bilinçli eylemle gelişme dönemini kısaltmak ve onun ilerlemesini hızlandırmaktır."[10]

B. PROLETARYANIN ROLÜ

Gene de Kautsky ve onun "sosyalist kaderciliği" ile kopuş 1914'ten önce tamamlanmadı. Alıntı yaptığımız pasajın da gösterdiği gibi, Rosa için bir "evrim çizgisi" vardı; tek sorun onu "kısaltmak" ve "hızlandırmak"tı. Rosa'nın sosyalizmin zorunlu ve "karşı konulmaz" gelişine ilişkin derin kanaatini sarsmak için, 4 Ağustos 1914 felaketi; Alman sosyal demokrasisinin Kayzer'in savaş siyasetine utanç verici teslimiyeti, Enternasyonal'in yolunu kaybetmesi ve proleter kitlelerin "Birinci Dünya Savaşı" denilen o muazzam katliama sürüklenmesi gerekti. Rosa Luxemburg 1915'te, "Junius Broşürü"nde o dikkat çekici *devrimci* formülü (gerek teorik gerekse siyasal anlamda) "ya sosyalizm ya barbarlık"ı yazarak bu travmanın üstesinden gelecekti. Şunu söylemek istiyordu: Bir tek değil, birçok "gelişme yönü" ve "evrim çizgisi" vardır. Ve partinin önderlik ettiği proletaryanın rolü, tarihsel süreci "desteklemek" ya da "kısaltmak" ya da "hızlandırmak"la kalmaz, onu *belirler*:

> İnsan, tarihi keyfi biçimde yapmaz, ama gene de tarihi insan yapar.... Sosyalist proletaryanın nihai zaferi...geçmişteki gelişmenin inşa etmiş olduğu maddi koşullar büyük halk kitlelerinin bilinçli iradesinden gelen kıvılcımlı coşkuyla aydınlanmadıkça asla tamamlanamayacaktır.... Friedrich Engels bir keresinde şöyle demişti: Kapitalist toplum, ya sosyalizme doğru ilerlemek ya da barbarlığa geri dönmek gibi bir ikilemle yüz yüzedir.... Bugün, Engels'in yaklaşık bir kuşak önceki kehanetindeki gibi dehşet verici bir önermenin önünde duruyoruz: Ya emperyalizmin zaferi, bütün kültürün yıkımı ve Antik Roma'daki gibi nüfusun boşalması, harap olma, yozlaşma, büyük bir mezarlık; ya da

10. Rosa Luxemburg'un Kautsky'nin "yıpratma stratejisi"ne karşı 1913 tarihli makalesi, Frölich, *Rosa Luxemburg* içinde, s. 143.

sosyalizmin zaferi, yani uluslararası proletaryanın emperyalizme karşı, onun yöntemlerine karşı, savaşa karşı bilinçli mücadelesi. Dünya tarihinin ikilemi, hassas bir dengede proletaryanın kararını bekleyen kaçınılmaz seçeneği budur.[11]

"Ya sosyalizm ya barbarlık" formülünün Marksist düşüncedeki kökeni nedir?

Marx, *Manifesto*'nun ilk cümlesinde şunu vurgular: Sınıf mücadelesi her defasında "ya toplumun geniş çapta devrimci bir yeniden inşası ya da mücadele halindeki sınıfların ortak yıkımı"yla sonuçlanmıştır. Rosa Luxemburg Roma uygarlığının barbarlığa dönerek çöküşünden söz ederken muhtemelen bu cümleden esinlenmiştir. Ancak bildiğimiz kadarıyla, Marx'ın bütün eserlerinde, geçmişte olanlara ilişkin bir kayıt olarak *Manifesto*'da yer verdiği bu alternatifin, geleceğe ilişkin bir olasılık olarak kendisi için de geçerli olabileceğine dair bir gösterge yoktur.

C. SOSYALİST ALTERNATİF

Engels'in, Rosa Luxemburg'un göndermede bulunduğu sözlerine gelince: Bu, Rosa'nın belleğine dayanarak yeniden kurmaya çalıştığı (hapishanede olduğu için Marksist kitaplığına ulaşamıyordu), *Anti-Dühring*'ten (1877'de, Rosa'nın yazdığı dönemden yaklaşık kırk yıl önce yayımlandı) alınmış bir pasajdır. O halde burada, sosyalizm fikrinin ilk kez büyük bir tarihsel ikilem içinde bir alternatif olarak görüldüğü yer Engels'in metnidir:

> ... gerek modern kapitalist üretim tarzının yarattığı üretici güçler ve gerekse bu güçler tarafından oluşturulan mal dağıtım sistemi, bizzat bu üretim tarzıyla yakıcı biçimde çeliştiği için ve aslında çeliştiği ölçüdedir ki, *eğer modern toplumun tamamı yok olmayacaksa,* üretim tarzında ve dağıtımda bir devrimin, bütün sınıf ayrılıklarını sona erdirecek bir devrimin gerçekleşmesi gerekir.[12]

11. Rosa Luxemburg, "The Junius Pamphlet: The Crisis in the German Social Democracy," *Rosa Luxemburg Speaks*, s. 269.
12. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (NewYork: International Publishers, 1966), s. 174, vurgular bizim. Ayrıca bkz. s. 183: "...onun kendi üretici güçleri denetiminin

Rosa Luxemburg'un metni ile Engels'inki arasındaki farklılık açıktır: a) Engels sorunu tamamen ekonomik terimlerle, Rosa ise siyasal terimlerle ortaya koyar. b) Engels, şu ya da bu çözümü belirleyebilecek *toplumsal güçler* sorununu ortaya atmaz: Bütün metin sadece üretim güçleri ve üretim ilişkilerine yer verir. Öte yanda Rosa, şu ya da bu yönde "dengeyi bozacak" olanın *proletaryanın bilinçli müdahalesi* olduğunu vurgular. c) Engels'in ortaya koyduğu seçeneğin daha çok *retoriksel* olduğuna, sosyalizm ile "modern toplumun yok olması" arasında gerçek bir seçimden çok sosyalizmin zorunluluğunu *ad absurdum* (anlamsızlaşana kadar) kanıtlama sorunu olduğuna dair açık bir izlenim edinmek mümkündür.

O halde, son çözümlemede sosyalizmi ilk kez tarihsel zorunluluğun "kaçınılmaz" ürünü olarak değil, nesnel bir tarihsel imkân olarak ortaya koyanın (Engels'ten esinlenerek) bizzat Rosa Luxemburg olduğu görülür. Bu anlamda, "ya sosyalizm ya barbarlık" sözü tarihte *zar atılmadığı* anlamına gelir: "Nihai zafer" ya da proletaryanın yenilgiye uğraması; peşin olarak, ekonomik belirlenimciliğin "bronz yasaları" tarafından belirlenmez, bilinçli eyleme, proletaryanın devrimci iradesine de bağlıdır.

Luxemburg'un sözlerindeki "barbarlık" ne anlama gelmektedir? Rosa'ya göre bizzat bir dünya savaşı barbarlığa sapmanın, uygarlığın yıkıma uğramasının zaman zaman gerçekleşen bir biçimidir. Kuşkusuz, Rosa'nın öngörüsünün Almanya'da ve Avrupa'da yaşayan bütün bir kuşak için trajik biçimde doğrulandığı reddedilemez: Sosyalist devrimin 1919'da yenilgiye uğraması son çözümlemede Nazi barbarlığının zaferine ve İkinci Dünya Savaşı'na yol açtı.

D. SOSYALİZM: BİR İMKÂN

Ne var ki bizce, "Junius Broşürü"nde yer alan sözlerin esas metodolojik unsuru, barbarlığın sosyalizme yegâne alternatif olarak sunulması değil; *temel bir tarihsel seçenek ilkesi,* "açık" tarihin bir ilkesidir ki burada sosyalizm sadece diğerleri arasında bir

ötesinde gelişmiştir ve bir doğa yasasının zorlaması gibi burjuva toplumunun bütününü ya yıkım ya da devrime doğru sürüklemektedir."

imkândır. Bu formüldeki önemli ve teorik olarak kesin unsur, "barbarlık" değil, "sosyalizm ya da...:" dır.

Bu durumda Rosa Luxemburg, Bernstein'ın konumuna; etik bir seçenek olarak, sağlam temelini "Adaletin Sonsuz İlkeleri" denilen "bataklık yakamozu"nun oluşturduğu "saf" bir ideal olarak soyut ahlâkçı sosyalizm anlayışına gerilemiş sayılabilir mi? Aslında Rosa'nın 1915'teki konumu neo-Kantçı revizyonizmin konumundan iki önemli yönden ayrılır ya da daha doğrusu ona taban tabana zıttır:

1. Rosa için sosyalizm "mutlak" hümanizm ideali ve sınıflar üstü değil, devrimci *proletaryanın bakış açısına yerleşmiş* bir sınıf ahlâkı, bir proleter hümanizmi, bir etik idealidir.

2. En önemlisi, Rosa için sosyalizm nesnel bir imkândır, yani gerçekliği; kapitalizmin iç çelişkilerini, krizleri, sınıf çıkarlarının uzlaşmazlığını temel alır. Son bakışta ve uzun dönemde, sosyalizmi bir nesnel imkân olarak belirleyen sosyo-ekonomik koşullar vardır. *Mümkün olan alanın sınırlarını belirleyen bunlardır:* Sosyalizm on dokuzuncu yüzyılın sonunda gerçek bir imkândır, ancak on altıncı yüzyılda, Thomas Münzer'in çağında böyle değildi. İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ancak onu verili koşulların çerçevesi içinde yaparlar.

Bu nesnel imkân kategorisi ziyadesiyle *diyalektiktir*. Hegel, Kant'ı eleştirmek için (formel imkânın karşıtı olarak gerçek imkân) bundan yararlanır ve Marx doktora tezinde Demokrit ile Epikür'ün doğa felsefesi arasında ayırım yapmak için onu kullanır: *"Soyut imkân... gerçek imkânın zıddıdır*. Gerçek imkân, zekâ gibi, belirgin sınırlar içinde kısıtlanmıştır; soyut imkân ise imgelem gibi sınırsızdır." Gerçek imkân kendi nesnesinin gerçekliğini kanıtlamaya çalışır; soyut imkân için gerekli olan sadece nesnenin kavranabilirliğidir.[13]

Bu nedenle, kapitalist sistemde nesnel çelişkiler var olduğu ve bu proletaryanın *nesnel* çıkarlarına denk düştüğü içindir ki sos-

13. Karl Marx, "Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature," Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 1 (New York: International Publishers, 1975) s. 55. *History and Class Consciousness*'de (s. 79) Lukâcs'a göre proletaryanın devrimci bilinci tam da kavramsal bir nesnel imkân formunda görünür.

yalizm gerçek bir imkândır. İmkânların gerçek olmasını belirleyen, altyapı, somut tarihsel koşullardır; ama farklı nesnel imkânlar arasında seçim yapmak bilince, iradeye ve insanların eylemine bağlıdır.

E. KİTLELERİN BİLİNÇLİ MÜDAHALESİ

Devrimci pratik, öznel faktör, kendi önderlerinin rehberliğinde kitlelerin bilinçli müdahalesi; Rosa'nın teorik sisteminde bu kez tamamen başka bir statü kazanır: Artık o toplumun "karşı konulmaz" yürüyüşünü "destekleyebilen" ya da "hızlandırabilen" ikincil bir unsur sorunu değildir. "Bilinçli iradenin kıvılcımlı coşkusu" artık basit bir "yardımcı" faktör değil, nihai sözü olan, *belirleyici* olan bir faktördür.[14]

Rosa'nın düşünceleri ancak 1915'te, bu kez gerçekten tutarlı hale gelir. Kautskici sosyalizmin kaçınılmazlığı öncülünün benimsenmesi halinde, "bekleyen" ve pasif bir siyasal mantıktan kaçmak zordur. Rosa devrimci müdahale üzerine tezlerini her durumda kaçınılmaz olanın "hızlandırılması" ihtiyacıyla haklı çıkardığı ölçüde, Kautsky'nin onun stratejisini "isyankâr sabırsızlıkla" suçlaması kolay oldu. Rosa Luxemburg ile Kautsky arasında kesin metodolojik kopuş ancak 1915'te, "ya sosyalizm ya barbarlık" sözüyle gerçekleşir.[15]

F. SAVAŞ YA DA PROLETARYA DEVRİMİ

Benzer bir teorik evrim Lenin ve Troçki'de de bulunabilir: İkinci Enternasyonal'in uğradığı başarısızlığın travmatik etkisi altında

14. Bkz. Lelio Baso, "Introduzione," s. 48.

15. Sonuç olarak Rosa'nın 1915'te insanlığın geleceğine duyduğu inanç bir ölçüde Pascalcı *bahis* gibi görünür: aşkın bir değer uğruna kişinin kendi hayatını ortaya koyduğu bir "oyun"daki risk, başarısızlık olasılığı, başarı umudu. Kuşkusuz Pascal ile arada farklılık vardır: a) bu değerin içeriği ve b) Rosa Luxemburg için onun nesnel temeli. Bu konuda bkz. Lucien Goldmann, *The Hidden God* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964), s. 300-302. Goldmann, Pascalcı bahis ile Marksist bahis arasında kıyaslama yapar.

Lenin sadece siyasal düzeyde değil, metodolojik düzeyde de Kautsky'den koptu (o zamana kadar kendisini onun bir öğrencisi olarak görüyordu). Lenin 1914-15'te Hegelci diyalektiği keşfetti (*Felsefe Defterleri*) ve Kautsky ile Plekhanov'un vulgar evrimci materyalizmini aştı; *1917 Nisan Tezleri'nin metodolojik öncülünü* oluşturan bir aşma.[16] Troçki'ye gelince: *Siyasal Görevlerimiz* (1906) gibi ilk yazılarında, sadece "proletaryanın siyasal partisinin *kaçınılmaz* büyümesine (değil), Parti içinde *devrimci* sosyalizm fikrinin *kaçınılmaz* zaferi"ne de ikna olduğunu ilan etti (vurgular bizim).[17] Bu saf kaderci umut, Ağustos 1914'te insafsız bir düş kırıklığına uğrayacaktı....Dünya Savaşının başlamasından aylar sonra Almanya'da yayımlanan *Savaş ve Enternasyonal* (1914) başlıklı bir broşürde –belki Rosa Luxemburg tarafından da okunmuştu– Troçki sorunu tamamen farklı terimlerle koyuyordu: "Kapitalist dünya şu seçenekle karşı karşıyadır: Ya sürekli savaş...ya da *proletarya devrimi*."[18] Metodolojik ilke Luxemburg'un sözüyle aynıdır, ama alternatif farklıdır ve son elli yılın tarihsel deneyimi ışığında oldukça gerçekçidir (iki dünya savaşı, Asya'da iki ABD savaşı vb.).

Rosa Luxemburg tarihsel sürecin oluşumunda bilinçli iradeye ve eyleme belirleyici rol atfederken, bu irade ve eylemin önceki tarihsel gelişme; "geçmişin oluşturmuş olduğu maddi koşullar" tarafından koşullandırıldığını asla reddetmedi. Bu gene de siyasal müdahale düzeyindeki öznel faktörü, bilinç alanını, bunların kısmi özerkliğini, özgüllüğünü, "içsel mantığını" ve *uygun sonucu verme yeteneğini* tanıma sorunudur.

Şimdi bize öyle geliyor ki, öznel faktöre, irade ve bilinçliliğe ilişkin bu anlayış tam da Lenin'in *parti teorisi*nin temel metodolojik ilkelerinden biri, ekonomistler ve Menşevikler ile yaptığı polemiklerin temelidir. Nitekim, Rosa Luxemburg ile Lenin arasında 1915'ten sonra bile var olan bütün reddedilemez farklılıklara rağmen, parti/kitleler sorunsalı konusunda, teoride olduğu kadar

16. Bu konuda bkz. Michael Löwy, "From the Great Logic of Hegel to the Finland Station of Petrogad," *Critique 6* (Bahar 1976).
17. Leon Trotsky, *Our Political Tasks* (Londra: New Park, 1980), s. 123.
18. *The Age of Permanent Revolution: A Trotsky Anthology* içinde (New York: dell, 1964) s. 79.

pratikte de (Spartaküs Ligası'nın kuruluşu) gerçek bir yakınlaşma vardı: "Junius Broşürü", proletaryanın devrimci müdahalesinin "toplumun dümenini" "sosyal demokrasi yönüne" çevirmek üzere "yakaladığını" açıkça ilan eder. Ve kuşkusuz bu 1914'te sefil bir başarısızlığa uğrayan eski Sosyal Demokrat Enternasyonal'in değil, "emperyalizme karşı devrimci sınıf mücadelesinin önderliğini ve eşgüdümünü ele alacak olan yeni İşçi Enternasyonali"nin sorunudur.[19] Semptomatik bir olgu, Rosa Luxemburg'un bu konudaki fikirlerinin anlamlı evrimini açığa vurur: 1916'da Rosa'ya yazdığı bir mektupta Karl Liebknecht onun Enternasyonal anlayışını "çok fazla 'disiplin', çok az kendiliğindenlik" taşıyan "çok mekanik biçimde merkeziyetçi" olmakla eleştirdi; bizzat Rosa'nın bir başka bağlamda Lenin'e yönelttiği eleştirilerin uzak ve paradoksal bir yankısı.[20]

19. Luxemburg, "The Junius Pamphlet," *Rosa Luxemburg Speaks* içinde, s. 330.
20. Karl Liebknecht, "A Rosa Luxemburg-Remarques à propre de son projet de thèses pour le groupe 'Internationale,' *Partisans* 45 (Ocak 1969): s. 113.

VIII
Gramsci ve Lukács

Gramsci ve Lukács sık sık "Batı Marksizmi"nin kurucuları olarak sunulurlar. Coğrafi olarak tanımlanmış bu kavram düşüncelerinin yakınlığını ve benzerliğini aktaramayacak kadar belirsizdir. Düşmanca olmakla birlikte daha ilginç olanı Althusser'in nitelendirmesidir: Her ikisi de Marksizmin *tarihsel hümanist* bir yorumundan sorumludur. Bu iki Marksistin hem taraftarları hem de hasımları onların teorik ve siyasal yönelimlerinin derin benzerliğinde mutabıktır. *Marksizmin pozitivist versiyonunun* –İkinci Enternasyonal'de olduğu kadar Üçüncü Enternasyonal'de de başat olan yorum (özellikle 1924'ten sonra)– ötesine geçme girişimi, onların diyalektik ve devrimci, hümanist ve tarihselci felsefelerinin başlıca ortak özelliklerinden birini oluşturur.

Gramsci ile Lukács arasındaki yakınlık birinin diğeri üzerinde yarattığı "etki"den ötürü değildir. Gramsci'nin, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okumuş olması muhtemel değildir. *Hapishane Defterleri*'nde ise Lukács'tan söz edilen yegâne pasaj koşullu terimlerle formüllendirilir.

> Profesör Lukács'm [aynen böyle, M.L.] praksis felsefesindeki konumu incelenmelidir. Lukács'ın, diyalektikten doğanın terimleriyle değil; ancak insan tarihinin terimleriyle söz edilebileceğini belirttiği görülür. Bu yaklaşım hatalı da olabilir, doğru da olabilir. Lukács'm önermesi doğa ile insan arasında bir düalizmi öngerektiriyorsa hatalıdır; çünkü dine ve Grek-Hıristiyan felsefesine ve aynı zamanda insan ile doğayı ancak sözcüklerde birleştirmeyi ve ilişkilendirmeyi başaran idealizme denk düşer. Ancak insan tarihinin aynı zamanda doğa tarihi olarak (bilim tarihini de kapsayarak) anlaşılması gerekiyorsa, diyalektik, doğadan nasıl ayrılabilir? Belki de Lukács, Buharin'in *Popüler Elkitabı*'nın barok teorilerine tepki olarak tam tersi bir hataya, bir tür idealizme düştü.[1]

Bu pasajın içeriğini yargılarken Gramsci'nin elindeki kaynağın, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde doğanın diyalektiği konusunda sadece "sapma" gören "ortodoks" Lukács eleştirmenlerinden biri olması muhtemeldir. Lukács 1920'ler ve 1930'larda İtalya'da tanınmıyordu. İtalyancaya çevrilmiş yegâne çalışması olan "Marksist Rosa Luxemburg" 1921'de *Rassegna Communista*'da yayımlanmıştı. *Ordine Nuovo,* 12 Haziran 1920'de işçi konseyleri konusunda Lukács'tan birkaç satır yayımladı: "Bütün sınıfın; bilinçli kesiminin yanı sıra bilinçsiz kesimin de örgütü olarak işçi konseyleri, kendi varlıklarıyla burjuva toplumunun karşısına çıkarlar."[2]

Robert Paris'in işaret ettiği gibi bu, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde sınıf bilinci üzerine yazılan denemenin sonucundaki bir ibarenin üstünden biraz geçilmiş bir versiyonudur. Paris, Lukács'm Macar öğrencisi Laszlo Rudas'ın İtalyan Komünist Partisi'nin ekonomisti

---

1. Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedotte Croce* (Torino: Einauidi, 1955), s. 145. (Çeviri, *International Marxist Review* [bundan sonra IMR])
2. Alıntı, Robert Paris, "Gramsci e la crisi teorica del 1923," *Nuovo Rivista Storica,* Anno LIli, Fas. I-II (1969), s. 167-68. (çev. IMR).

Antonio Graziadei'yi hedef alan 1926 tarihli makaleleri aracılığıyla Gramsci'nin, Lukács'ın fikirlerinden dolaylı olarak etkilendiği hipotezini ortaya atar.[3] Bu varsayım bana pek geçerli gelmiyor. 1926'da Rudas Lukács'ın öğrencisi olmadıktan başka (acaba hiç olmuş muydu?) 1923 civarında Lukács'tan siyasal olarak koptuktan sonra, onun en gürültücü (vulgar) "materyalist" eleştirmeni olmuştu.

A. ANLAYIŞ BENZERLİĞİ

Doğrudan ya da dolaylı ilişkinin olmaması anlayış benzerliğini daha da önemli hale getirir. Gramsci'nin, Lukács hakkında neredeyse hiçbir şey bilmemesi gibi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra *Hapishane Defterleri* yayımlanana kadar Lukács da İtalyan Marksistini "keşfedemedi". Gramsci'den 1960'larda söz etti. Gramsci'nin *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ifade edilen dünya görüşüne yakınlığını kabul ediyordu:

> Bu kitap [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, M. L.] 1920'lerin bir ürünü olarak; 1917 Devrimi'nin ve Lenin'in faaliyetinin harekete geçirdiği olaylar dizisinin ve aynı şekilde Gramsci ve Korsch'un bazı önemli farklılıklara rağmen aynı özelliği taşıyan yazılarının teorik yankısı olarak görülmelidir.[4]

Lukács, *New Left Review*'de yapılan bir söyleşide Korsch, Gramsci ve kendisinin 1930'larda İkinci Enternasyonal'in mekanik mirasına karşı savaşmış olduklarını vurguladı. Bu arada Gramsci hakkında şu eklemeyi yapar: "Aramızda en iyi olan odur".[5] Gramsci'nin Marksizme giden yolu, antipozitivist Hegelcilikten (Croce ve Labriola) ve romantik-etik iradecilikten (Sorel ve Bergson) geçtiği ölçüde, Lukács'ın izlediği yola bazı bakımlardan oldukça benzer.

Gramsci'nin siyasal evriminin çıkış noktası, güney bölgeciliği, köylü isyanı ve "zengin"e karşı mücadeleden oluşan bir tür "Sar-

3. Paris, "Gramsci e la crisi teorica," s. 168. (çev. IMR).
4. Georg Lukács, "Mon chemin vers Marx," 1969, *Nouvelles etudes hongroises*, C. 8 (1974): s. 85. (Çev. IMR).
5. "Lukács on His Life and Work," *New Left Review 68* (Temmuz, 1971): s.51.

dunya sosyalizmi"dir. Gaetano Salvemini'den etkilenen Gramsci, Sardunya ve Mezzogiorno'yu, Orta Avrupa'nın antikapitalist romantizmi ile benzerlik taşımayan bir ideolojik çerçeve içinde bir bütün olarak endüstriyel İtalya'nın karşısına koyma eğilimindeydi.[6] Öte yanda, Gramsci'nin 1917-19 "etik komünizm"i, Lukács'ın aynı dönemdeki denemelerine şaşırtıcı biçimde benzer. Nisan 1917 tarihli makaleye değinmek yeterlidir. Bu makalede Rus Şubat Devrimi'nde "yeni bir ahlâki düzen"in açığa çıkışını ve "mutlak etik davranışın teorisyeni Immanuel Kant'ın istediği" İnsan'ın gerçekleşmesini görür. "Bu insan türü şöyle der: Üzerimdeki semaların sonsuzluğu, içimdeki vicdanın emri."[7]

1918'de Lukács, "Kant ve Fichte'nin, bütün dünyasal bağlılıkları baskı altına alan ve eski dünyanın dayanaklarını –metafizik olarak– parçalaması gereken etik idealizmi"nin vârisinin proletarya olduğunu yazdı.[8] Aynı fikir Ekim Devrimi'ni coşkuyla selamlayan ve Bolşevik siyasetlerin radikal biçimde iradeci bir yorumunu geliştiren ünlü, kışkırtıcı ve "sapmış" deneme, *Sermayeye Karşı Devrim*'de de (1917) bulunur:

> Onlar [proletarya] Marksist düşünceyi – Alman ve İtalyan idealizminin devamını temsil eden, sonsuz düşünce– yaşarlar. (...) Bu düşünce, ham ekonomik verileri, olguları değil; insanları, toplumların içindeki insanları (...) ekonomik olguları anlayan, onları yargılayan ve ekonominin itici gücü haline gelip nesnel gerçekliği biçimlendirene kadar kendi iradesine uyarlayan insanları tarihin başat faktörü olarak görür.[9]

---

6. Bkz. Guiseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* (Londra: New Left Books, 1970), s. 57-81.

7. Antonio Gramsci, "Notes on the Rusian Revolution," *Antonio Gramsci, Selections from Political Writings* içinde, C. 1, der. Q. Hoare (Londra: Lawrence and Wishard, 1977), s. 30.

8. Georg Lukács, "Le Bolchévisme comme problèmes moral," 1918, M. Löwy'nin, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: L'évolution politique de Györg Lukács 1909-1929*una ek olarak Fransızca'ya çevrildi (Paris: Presses universitaires de France, 1976), s. 310. (Çev. İMR).

9. Antonio Gramsci, "The Revolution against Capital," Hoare, Antonio Gramsci içinde, C. 2, s. 34. Diğer 1918 yazılarında Gramsci şunu vurguladı: "Eleştirel komünizm, felsefi pozitivizm, evrim ve doğa metafiziği ve mistisizmi ile hiçbir ortaklık taşımaz....Marksizm felsefi idealizmi temel alır....Doğal yasanın, sahte bilimcilerin nesnelerin mukadder hareketinin yerini *insanların sarsılmaz iradesi* alır." Alıntı, E. Garin, "La formazione di Gramsci e Croce," *Prassi rivoluzionaria*

Lukács'ın 1919 broşürü, *Taktikler ve Etik* de aynı tondadır. Bolşevikleri "en büyük klasik Alman filozoflarından biri olan Fichte'nin sözleriyle, 'olgulara yazıklar olsun'" demeye cesaret eden otantik devrimci Marksistler olarak selamlar.[10]

"İdealist" düşünceye –özellikle Bergson ve Croce– göndermede bulunmak, Gramsci'nin, İkinci Enternasyonal Marksizminin İtalyan sosyalizminin başındaki resmi temsilcileri Claudio Treves ve Filippo Turati'nin pozitivist bilimci ve ekonomik-determinist ortodoksisine 1917-18'de karşı çıkma tarzıdır. Aynı dönemde Lukács'ın sui generis devrimci ideolojide bunun tam eşitini bulma girişimi, Kautskiciliğe radikal biçimde ters düşen bir Hegel-Ady-Dostoyevski-Sorel birleşimi oluşturmasıdır. Gramsci'nin, özellikle pozitivist hasımları tarafından kullanılan belirsiz bir terimle "Bergsonculuğu"[11] onun ideolojik evrimi boyunca dereceli olarak aşıldı (*aufheben*), tıpkı Lukács'ın, Macar işçi konseyleri devriminden sonra "Fichtizm"in ötesine geçmesi gibi.

Pozitivist olmayan bir devrimci Marksizmi formüllendirmek için yapılan bu ilk girişimde hem Gramsci hem de Lukács, romantik antikapitalist sosyalizmin paradigmatik temsilcisi Sorel'den yararlandılar. 1968'de yazılan bir mektupta Lukács 1917-18 döneminde geçirdiği siyasal evrimi geriye dönük olarak şöyle betimler:

> Çağdaş sosyal demokrat teorisyenleri okumaya çalıştım, ancak Kautsky üzerimde iğrenç bir izlenim bıraktı (...) Geçirdiğim ruhsal evrim üzerinde en güçlü etkiyi yaratan tam da Sorel oldu. Üzerimde yarattığı etki olumluydu, çünkü beni Marksist teorinin revizyonist ve oportünist yorumunu reddetmeye teşvik etti; aynı zamanda olumsuzdu, çünkü

---

e sroricismo in Gramsci içinde (Roma: Quaderni Critica Marxista, 1967), s. 127. (Çev. MIR.)

10. Georg Lukács, "Tactics and Ethics," *Political Writings 1919-1929 - The Questions of Parlamentarians and Other Essays* içinde (Londra: NewLeft Books, 1972), s. 27.

11. Robert Paris, "Introduction à Gràmsci," Antonio Gramsci, *Ecrits politiques, I, 1914-1920* içinde (Paris: Gallimard, 1974), s. 29-30. Gramsci, İtalyan Sosyalist Partisi'ndeki reformist ve pozitivist hasımlarının bu terimi kullanışıyla alay eder: "Hasmınıza ne yanıt vereceğinizi bilmiyor musunuz? Ona, bir iradeci ya da bir pragmatist ya da -haç işareti yaparak- bir Bergsoncu olduğunu söyleyin." Gramsci, *Socialismo e fascismo, ordine nuovo 1921-1922* (Torino: Einaudi, 1972), s. 13 (Çev. IMR).

partinin saf ve doğrudan sınıf mücadelesini efsaneleştiren anlayışı, teorik görüşlerimde baskın hale geldi.[12]

Gramsci'nin ilk dönem yazılarında Fransız devrimci sendikalizminin filozofuna sayısız gönderme vardır. *Ordine Nuovo*'daki 11 Ekim 1919 tarihli makalesi, Sorel'in eserindeki "her şeyi kabul etmekten uzak" olsa da özellikle önemlidir. Gramsci, "kendisini bir formüle kilitlemeyen, kendi doktrinindeki canlı ve yeni olanı koruyarak, yani proletarya hareketinin kendisini kendi formlarıyla ifade etme ve kendi kurumlarına canlılık kazandırma zorunluluğunu ilan ederek (...) Rus işçi ve köylülerinin gösterdikleri çabayı tam bir ortak anlayışla günümüzde izleyebilen..." "proletaryanın tarafsız dostu"na sıcak selamlarını yollar.[13] İki genç devrimcinin Sorel'e olan yakınlıkları, kesin bir siyasal yönelimden önce, antiliberal romantizmden ve ahlâki idealizmden oluşmuş belirli bir ruhsal iklimdir.

B. DEVRİMCİ GERÇEKÇİLİK

Lukács gibi Gramsci de 1919-20'de gerçek bir işçi hareketine, Turin'deki işçi konseyine katılma deneyimi yaşadı. Rosa Luxemburg'a ve onun kitle hareketi anlayışına yapılan gönderme her ikisinde de yaygın olmakla birlikte, Gramsci'nin bu dönemde, haftalık *Ordine Nuovo*'da yazdıkları Lukács'ın denemelerinden çok daha somut ve "siyasal"dır. "Etik Bolşevizm"den proletaryanın devrimci mücadelesine ilişkin daha gerçekçi bir anlayışa Lukács'tan daha hızlı geçer.

Lukács'tan farklı olarak Gramsci 1919-20'de "solcu" bir ev-

12. Georg Lukács, "Lettre au directeur de la Bibliothèque Erwin-Szabo de Budabest," Eva Fekete ve Eva Karadi, *Georg Lukács: Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumente* (Budapeşte: Corvina Kiado, 1981), s. 72. (Çev. IMR.) Lukács'ın yaşamı boyunca Sorel ile ilişkisi için bkz. M. Löwy, "Sorel et George Lukács: Sous l'étoile du romantisme," *Georges Sorel* içinde (Paris: Cahiers de l'Herme, 1986).

13. Gramsci, *Ecrits politiques*, I, s. 277. Enzo Santarelli, Nicola Badaloni ve Paolo Spriano, Sorel'in Gramsci üzerindeki etkisini yeterince kanıtlamıştır. Bu konuda yakın bir bilanço için bkz. Michel Charzat, "A la source du 'marxisme' de Gramsci," *Georges Sorel* içinde.

reden geçmedi. Macar Marksisti *Kommunismus*'un sayfalarında soyut antiparlamenter anlayışları savunurken, Gramsci hem Bordiga'nın "boykotçu" tezlerini hem de İtalyan Sosyalist Partisi (daha sonra İkinci Enternasyonal'in seksiyonu) önderliğinin reformist parlamentarizmini reddetti. Lenin, onun *Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresi'nin Temel Görevleri Üzerine Tezler*'indeki (1920) stratejik yönelimi "Üçüncü Enternasyonal'in bütün temel ilkelerine tam olarak denk düşüyor" diyerek selamladı.[14]

İKP'nin 1922'de toplanan İkinci Kongresi'nde Gramsci'nin Bordiga'nın "sekter" tezleriyle aynı çizgide yer aldığı ve Komintern'in birleşik işçi cephesi yönelimine (Haziran-Temmuz 1921) ters düştüğü doğrudur. Ancak, 1926'da yazdığı gibi, bu, partinin birliğini korumak ve yeni bir iç krizi önlemek için Bordiga'ya verilmiş taktik bir tavizdi.[15]

Son çözümlemede Gramsci'nin 1919'dan 1926'da tutuklanana kadar savunduğu siyasal anlayışların bütünü, küresel siyasal çerçevesini Komünist Enternasyonal'in ilk dört kongresinin oluşturduğu "devrimci gerçekçilik" alanında gelişti.

Gramsci'nin bu dönemdeki siyasal çalışması *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin "siyasal eşiti" olarak görülebilir. Bu çalışmalar, tıpkı Lukács'ın kitabı gibi komünist hareket içindeki "sekterizm"in (Bordiga) ve "oportünizm"in (Serrati) eşzamanlı aşılmasını temel alıyordu. Gramsci o yıllarda Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile kıyaslanabilecek bir felsefi ya da teorik metin üretmediyse, bunun nedeni muhtemelen İKP önderliğindeki siyasal faaliyetinin entelektüel enerjisini özümlemesiydi.

Her ikisi de 1926'da yazılan *Güney Sorunu* ve *Lyons Tezleri* Gramscici devrimci gerçekçiliğin en karakteristik metinleri arasında yer alır. Gramsci'nin ana teması devrimci bir antikapitalist strateji çerçevesinde işçi ve köylü birliğinin zorunluluğudur (Lukács'ın 1924 tarihli *Lenin* broşüründeki çözümleme ile tam bir benzerlik taşır).

> Proletarya, emekçi nüfusun çoğunluğunu kapitalizme ve burjuva devlete karşı harekete geçirebilecek bir sınıf ittifakları sistemi yaratmayı

14. Alıntı, Fiori, *Antonio Gramsci*, s. 134.
15. A. g. y., s. 153.

başardığı ölçüde öncü ve hâkim sınıf haline gelebilir; bunun İtalya'da, İtalya'daki mevcut fiili ilişkiler bakımından taşıdığı anlam, geniş köylü kitlelerinin desteğini sağlamayı başarmaktır.[16]

Bununla birlikte 1926'dan sonra Moses Hess üzerine yazdığı makaleyle Lukâcs, ütopyacı-iradeci boyut uğruna, "gerçekçilik"ten –Hegelci "gerçeklikle uzlaşma"– yana olan ortak perspektiften ayrılmaya başlar. 1930'larda, 1923'te yazdığı kitabı ağır bir özeleştiriye tabi tutarak ve "idealist cephe"yi "faşist karşı-devrim cephesi"yle özdeş olmakla suçlayarak Sovyet *diamat*'ıyla (bir noktaya kadar) aynı çizgiye geldi.[17]

Gramsci'nin (Togliatti ile işbirliği yaparak) yayına hazırladığı *Lyons Tezleri* (1926) ile Lukács'ın *Blum Tezleri* (1929) arasında siyasal bakış açısından yapılacak bir kıyaslama, iki düşünürün aynı kaygıdan –proletaryanın tecrit durumunu kırmak, proletarya için müttefikler aramak– hareketle görece farklı siyasal sonuçlara nasıl vardıklarını gösterir. Lukács'ın tezleri, Macaristan Komünist Partisi'nin "proletarya ve köylülüğün demokrasisi için ciddi biçimde savaşan yegâne parti" olduğunu ilan ediyor ve burjuvazinin "ekonomik sömürüyü sürdürürken iktidarının en azından bir kısmını geniş işçi kitlesine bıraktığı" bir rejim olarak kavranan "proletarya ve köylülüğün demokratik diktatörlüğü"nü bir slogan olarak öneriyordu.[18]

Lyons Tezleri'nde Gramsci görünüşte benzer bir sloganı, "işçilerin ve köylülerin hükümeti"ni önerir, ancak bunun "tarihsel gelişimin gerçek bir evresine denk" düşmeyen bir "ajitasyon sloganı" olduğunu belirtmeye özen gösterir; "devlet sorununu proletarya diktatörlüğünden başka bir form içinde işçi sınıfının çıkarlarına uygun biçimde çözmek" imkânsızdır.[19]

16. Antonio Gramsci, "The Southern Question," *The Modern Prince and Other Writings* (New York: International Publishers, 1957), s. 30.
17. Georg Lukács, "Die Bedeutung von Materialismus und Empirio-kritisizmus für die Bolshevisierung der kommunistischen Parteien-Selbst-kritik zu Geschichte und Klassenbewusstsein," 1934, *Geschichte und Klasenbewusstsein heute* içinde (Amsterdam, 1971), s. 261.
18. Georg Lukács, "Blum Theses," 1929, *Political Writings* içinde, s. 227-53.
19. Antonio Gramsci, "The Italian Situation and the Tasks of PCI" ("Lyons Theses"), Hoare, *Antonio Gramsci* içinde, C. 2, s. 375.

1926'da faşist polis, Gramsci'yi tutukladı. Başlıca siyasal ve teorik çalışması, tıpkı Lukács ve Korsch gibi 1923'te başladı, ancak 1929 ile 1935 arasında hapishanede yazıldı. Dönemin farklılığına rağmen, *Hapishane Defterleri* ile Lukács'ın 1922-25 yazıları arasındaki benzerlik reddedilemez.

Bu yakınlık birbiriyle oldukça yakın birçok teorik ve siyasal eksenin etrafından döner. Hem *Tarih ve Sınıf Bilinci* hem de *Hapisane Defterleri*'ndeki çok iyi bilinen şu yönler üzerinde durmak gereksizdir: Hegel-Marx uyumunun önemi (Althusser'in üstü örtülü biçimde "Hegel'e radikal bir dönüş" dediği şey); özne-nesne diyalektiği ve öznel faktörün (sınıf bilinci, ideolojik hegemonya) önemi; metafizik maddeciliğin ve bazı "ortodoks" Marksist akımların ekonomizmlerinin vb. reddedilmesi. Gramsci ile Lukács arasındaki antipozitivist "yakınlaşma"nın kendisini dışavurduğu, özellikle önemli üç soruna dikkati çekmek istiyorum:

1. Tarihsel maddeciliğin kendisine uygulanması ve tarihsel sınırlarının tanımlanması anlamına gelen *radikal tarihselcilik*. Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Marksizmin doğrularının toplumsal üretim düzeni içinde belirlenmiş doğrular olduğunu yazdı: Bu, "kendi toplumsal yapısının özünü izleyerek, başka kategorilere, doğrunun başka bileşimlerine ihtiyaç duyan" toplumların ortaya çıkışını dışlamaz.[20] Aynı akıl yürütme Gramsci'de de bulunur: Marksizmin tarihselliğini anlamak, Marksizmin tarihsel gelişme tarafından, zorunluluk kuralından özgürlük kuralına, sınıflı bir toplumdan sınıfsız bir topluma geçişle birlikte aşılabileceğini –ya da daha doğrusu aşılması gerektiğini– kabul etmek anlamına gelir. Kuşkusuz bu yeni post-Marksist düşünce formunun içeriğinin ne olabileceği ütopyacılığa düşmeden söylenemez.[21]

Gramsci ve Lukács'ın kararlı tarihselci yaklaşımları, bütün top-

20. Robert Paris'in haklı olarak belirttiği gibi, *Hapishane Defterleri*'nin okunması "büyük 1923 felsefi tartışmasının özünün Gramsci'de (nasıl) bulunduğu"nu gösterir ("Gramsci e la crisi teorica," s. 177). (Çev. IMR).

21. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, s. 263. Ayrıca bkz. M. Löwy, "Le marxisme historiciste de Lukács," *Littérature, philosophie, marxisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1978). Gramsci'nin adı geçen çalışması *Il materialismo storico*'da bulunur, s. 84, 98-101.

lumsal fenomenlerin zorunlu tarihselliğini onaylamaları, onları, bilimsel-doğalcı materyalizmin bütün türlerinden, toplumsal hayatın doğal yasasına (*Natur Gesetzlichkeit*) ilişkin bütün yarıpozitivist öğretilerden kesin biçimde ayırır.

2. *Marksizmin radikal biçimde yeni ve özgül bir dünya görüşü olarak kavranması,* işçi sınıfının bakış açısından konumlandı: "Graziadei (...) Marx'ı bir dizi büyük bilim insanının birliği olarak düşünür. Buradaki temel hata şudur: Ötekilerin hiçbiri özgün ve bütünlüklü bir dünya anlayışı üretmemiştir."[22] Bu tutarlı dünya görüşü (*Weltanschauung*) bir yanda bir pozitif bilime ve öte yanda bir etiğe bölünemez; "olan" ile "olması gereken"i, bilinç ile eylemi "olgular" ile "değerler" arasında diyalektik bir sentez ve geleneksel bir zıtlık içinde aşar.[23] Bir praksis felsefesi, teori ile pratik arasında çözülmez bir birlik olarak Marksizm, Lukács'ın "güçsüzlük ikilemi" dediği şeyi kırabilir: Saf yasaların kaderciliği ile saf niyetlerin etiği arasındaki ikilik. Avustro-Marksizmin (Hilferding) Lukácsçı eleştirisi işte buradan: Marksizmde "saf" bilim ile sosyalizm arasında imkânsız bir ayrım vaaz etmesinden çıkar.[24]

3. *Bütün teorik düşüncenin temeli olarak,* (üstü kapalı ya da açık) ortaya atılan felsefi, tarihsel, kültürel ya da siyasal sorular bütünlüğünün birleştirici unsuru olarak *proletarya devrimi: "Defterler'in* geçirdiği teorik evrim; bize, en ustaca yazılmış felsefe ve praksis sayfalarının satır aralarında devrimci eylem olduğunu hatırlatmalıdır."[25]

Bu görüş *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne de uygulanır. Diyalektik yöntem ile devrimci strateji arasındaki bağlantı, Lukács'da olduğu gibi, Gramsci'nin yaklaşımının da özünde bulunur. *Hapishane Def-*

22. Gramsci, *Il materialismo storico,* s. 83. Althusser'in konumuna karşılık: "Marx'ı anlamak için, onu diğerleri arasında bir bilimci gibi ele almalıyız... Marx, Galileo ve Lavoisier ile kıyaslanabilecek bir bilim kurucusu olarak görülür" (*Lire le capital,* bölüm II [Paris: Maspero, 1965], s. 119). (Çev. IMR.)

23. Bkz. Paris, "Gramsci e la crisi teorica," s. 170: "Aslında, Gramsci (söz gelimi Vico ve Croce'nin ardından) tam da *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin sorununu bulur: Burjuva düşüncesinin olguya ilişkin yargılar ile değer yargıları arasında, 'gösteren öncüller' ile 'emredici' sonuçlar (Poincaré) arasındaki ikilemini çözmeye çalışmak, son çözümlemede, Marksizmi bugünün bilgisi olarak kurmak." (Çev. IMR).

24. Lukács, *Histoire et conscience de class,* s. 41, 61.

25. E. Garin, "La formazione di Gramsci," s. 122.

*terleri'*nda yer alan önemli bir pasajda Gramsci teorik yöntem ile siyasal yönelim arasındaki belirleyici ilişkiyi vurgular: Croce'nin Marksist eleştirisi çerçevesinde, Gramsci, İtalyan filozofunun ortaya koyduğu eserin "özünde ekonomizme ve kaderci mekanizme yönelik bir tepkiyi temsil ettiği"ni gösterir. Şunu ekler:

> Buna ilgisiz kalınamayacağı şu olgu tarafından kanıtlanmıştır: Praksis felsefesinin en büyük modern teorisyeni (Lenin, M.L.), Croce ile aynı zaman içinde, siyasal mücadele ve örgütlenme alanında çeşitli "ekonomist" formlara karşı siyasal bir terminoloji kullanarak kültürel mücadele cephesini yeniden değerlendirdi ve devlet-güç teorisinin bir tamamlayıcısı ve 1848'in "sürekli devrim" öğretisinin şimdiki formu olarak hegemonya öğretisini inşa etti.[26]

Gramsci ile Lukács arasındaki teorik benzerlikler, Buharin'in başlıca felsefi eseri olan *Theory of Historical Materialism: Popular Manuel of Sociology* (Tarihsel Maddecilik Teorisi: Popüler Sosyoloji Elkitabı –1922) için ayrı ayrı yaptıkları çözümlemeler karşılaştırıldığında özellikle çarpıcıdır. İkisi de onun "maddeciliğini" ağır biçimde eleştirir. Bu maddecilik Lukács için burjuva ve fazla derin düşünceli, Gramsci için ise metafizik ve vulgardı. Lukács, Buharin bilimselciliği olarak adlandırdığı; Buharin'in toplumu anlamak için kullandığı "yetersiz, eleştirel olmayan, tarih dışı ve diyalektik olmayan" bilimsel-doğal yöntemi de reddeder. Bu yöntem pozitivizmin en önemli özelliklerinden birini oluşturur. Gramsci, *Popüler Elkitabı* yazarının sanki doğal bilimlerden.... başka bilim yokmuş gibi... pozitivist bir anlayışla... bu bilimlerin tam bir tutsağı olduğunu belirtir. Bu da Buharin'in, tarihi, diyalektik olmayan, "düz ve vulgar evrimcilik" olarak kavramasıyla sonuçlanır. Lukács'a göre olduğu gibi Gramsci'ye göre de, *Popüler Elkitabı*'ndaki bir dizi hatalı tezin dayandığı bu yarı pozitivist yöntemden, şu sonuç çıkar: "Teknik araçlar"ın üretici güçlerin yerini alması; tarih için, "müspet bilimler"inkine benzer "bilimsel öngörüler" üretme iddiası, vb.[27]

---

26. Gramsci, *Il materialismo storico*, s. 203. Hapishane sansürü nedeniyle Lenin'in adını açıkça zikretmek imkânsızdı (çev. *IMR*).
27. Bkz. Georg Lukács, "N. Bukharin, Historical Materialism," *Political Writings 1919-1929*, s. 134-42.

Gramsci'nin, Lukács'ın eleştirel Buharin değerlendirmesini –1925'te Alman dergisi *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*'da çıktı ki İtalya'daki bazı okurlara ulaşmış olabilir– okuyup okumadığına dair filolojik soru bana pek önemli gelmiyor. Burada önemli olan, her iki Marksistin o sırada Komintern'in başlıca teorisyeni olarak görülen kişiye karşı giriştikleri polemiğin derin benzerliğidir. Bu çakışma sadece daha genel bir fenomenin "yoğunlaştırılmış" bir yönüdür: Marksist yöntemin bakış açısından Gramsci'nin *Defterler*'i bir bütün olarak Lukács'ın 1922-25 yazılarıyla temel olarak aynı konumdadır. Ayrıca, Lukács'ın çalışmaları devrimci bir yükseliş dönemine denk düşer ve bütün bir teorik akımın (Almanya'da Korsch, Macaristan'da Revai ve Fogorasi, Peru'da Mariàtegui vb.) dışavurumu olarak görülürken, bu durum *Hapishane Defterleri* için geçerli değildir.

Paradoksal olarak *Hapishane Defterleri*'nin işçi hareketi içindeki siyasal ve entelektüel gerileme döneminde otantik Marksizmin bir vahası haline gelmesine katkıda bulunan, belki de Gramsci'nin 1926'dan 1935'e kadar hapishane koşullarında yaşamasıydı. Gramsci'nin düşüncesi, Lukács'ın 1926'dan sonra yaşadığına benzer bir kriz deneyiminden geçmeden, 1919-26'da ulaştığı yüksek teorik ve devrimci düzeyi muhafaza etti. Gramsci'nin mahpusluğu Lukács'ın devrimci esnekliğini kıran şu ikilemden onu uzak tuttu: Stalinizme teslimiyet ya da Korsch gibi, komünist hareketten dışlanmak. Faşist hapishanenin parmaklıkları amansız, ama Gramsci'nin düşüncesine engel olamayacak kadar dışsal sınırlardı. Ne var ki Lukács, öz sansürün ve "gerçeklikle uzlaşma"nın sağlam ve sinsi zincirinin tutsağı oldu.

Gramsci'nin hapishanede yazdıklarını incelerken, insan Jean-Marie Vincent'in şu gözlemini kabul etmekten kendini alamaz: "Devrimci perspektif onun ufkunda kaybolmaz. Esaret koşullarına rağmen partisinin, *Ordine Nuovo* grubunun (anti-faşist mücadelede işçi konseylerinin verdikleri savaşın) pratik ve teorik kazanımlarını terk ederek ileri düzeyde Stalinleştirilmesine uyum sağlamayı reddeder.[28]

28. Jean-Marie Vincent, *Fétischisme et société* (Paris: Anthropos, 1973), s. 294 (Çev. IMR).

Bu, Gramsci'nin 1929-35 metinlerinin gençlik yazılarıyla (*Ordine Nuovo*'daki makaleler) tamamen aynı çizgide olduğunu söylemek değildir. Stalinizmin etkisi her şeye rağmen, örneğin daha "otoriter" bir komünist partisi anlayışında kendisini hissettiriyordu. 1920 makalesinde Gramsci Komünist Partisi'nin "küçük Makyavelliler"in ("Piccoli Machiavelli") bir toplamı olmaması gerektiğini; "Fransız Jakobenlerinin kahramanca bir taklidi olmak için kitleleri kullanan bir parti değil; kendilerini kendi araçlarıyla, özerk bir tarzda kurtarmak isteyen kitlelerin partisi; işçinin sayesinde bir *uygulayıcı* olmaktan çıkarak bir *başlatıcı* haline gelen; *kitle* olmaktan çıkarak *baş* ve *önder* haline gelen; *kol* olmaktan çıkarak *beyin* ve *irade* haline gelen derinleşmiş bir kurtuluş sürecinin aracı" olması gerektiğini ısrarla belirtiyordu.[29] *Hapishane Defterleri*'ndeki parti ise, tam aksine Makyavelli ve Jakoben geleneğin meşru vârisi olan bir "modern prens" rolünü oynamalıydı. Aslında parti, "vicdanda tanrının ya da kesin buyurganın yerini alır"; partinin temeli, "katılımları yaratıcı ve örgütsel ruhla değil; disiplin ve inançla sağlanan, sıradan, ortalama insanlar"dan oluşur.[30]

Bununla birlikte, Gramsci siyasal partilerdeki bürokratik fenomeni çözümleyerek eleştirel sağduyusunu gösterir:

> Bürokrasi en tehlikeli biçimde alışkanlık yaratan ve en tutucu güçtür; eğer parti kendisini kitlelerden bağımsız hisseden, yalnızca kendisine dayanan sağlam bir yapı oluşturursa anakronist hale gelir ve şiddetli kriz anlarında tıpkı boş bir kabuk gibi, bütün toplumsal içeriğinden boşalır.[31]

Bürokrasiye karşı şiddetli eleştiri Lukács'ın 1922 yazılarında da görülür; özelikle Macaristan Komünist Partisi önderliğini hedef alan, "Noch einmal Illusionspolitik" ("Yanılsama Siyasetleri – Bir Kez Daha") başlıklı polemiksel metinde.[32] Bu eleştirel tutum Stalin

29. Antonio Gramsci, *Ordine Nuovo, 1919-1929* (Torino: Einaudi, 1954), s. 139, 140, 157. (Çev. IMR).
30. Antonio Gramsci, "The Modern Prince," *The Modern Prince and Other Writings* (Londra: Lawrence and Wishart, 1957), s. 140,150.
31. A. g. y., s. 175.
32. Georg Lukács, "The Politics of Illusion-Yet Again," *Political Writings 1919-1929* içinde, s. 121: "Otoritenin böylesine yapay ve meşru olmayan biçimde geliştirilmesi ancak parti bürokrasisinin daha boş ve ruhsuz olmasına hizmet eder;

döneminde kayboldu (edebi bağlamda, üstü kapalı bir dille yazılan birkaç dağınık söz dışında) ve ancak Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) Yirminci Kongresi'nden sonra yeniden ortaya çıktı.

Lukács daha sonraki, 1956 çalışmalarında Gramsci'ye göndermede bulunmaya başlar. Son büyük eseri, *The Ontology of Social Being*'te (Toplumsal Varlığın Ontolojisi) Gramsci'nin yazılarını *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile kıyaslar. Her ikisinde de, 1917 Ekim'ini izleyen devrimci dalganın esinlediği, "yeni, zinde, sosyal demokrasinin burjuvalaştırılmış gelenekleriyle bozulmamış" Marksist düşünceleri öne sürme girişimleri vardı; Stalinizmin "şemalaştıran ve homojenleştiren" baskısı yüzünden sessizlikle karşılanan girişimler.[33] Ancak Gramsci'nin düşüncesinin Lukàcs'ın ontolojik görüşünde önemli rol oynadığına dair bir izlenim yoktur.

Burada taslak halinde yapılan kıyaslama, Gramsci'nin hapishane yazıları ile genç Lukács'ın çalışmaları (1922-25) arasında farklılıklar, hatta karşıt görüşler olduğunu inkâr etmeyi amaçlamıyor. Ancak üslup ve içerik farklılıklarının (siyasal olduğu kadar felsefi), çok farklı iki tarihsel dönem arasındaki karşıtlıkların ötesinde ve herhangi bir ilişki ya da karşılıklı etkileşimin (muhtemelen) yokluğuna rağmen, *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile *Hapishane Defterleri*'ni yirminci yüzyılın devrimci diyalektiğinin iki felsefi zirvesi ve Marksizmi pozitivist engellerden özgürleştirmek için yapılan her girişimin zorunlu çıkış noktası haline getiren derin bir yaklaşım benzerliği ve "nesnel yakınlaşma" olduğu da inkâr edilemez.

---

partiyi, yoldaşça işbirliğiyle merkezileşmiş ve bu işbirliğini temel alan bir komünist örgütlenmeye değil, patronları ve astları olan bir büroya çevirir."

33. Georg Lukács, *Zu Ontologie des Geselschaftlichen Seins: Die Ontologische Grundprinzipien von Marx* (Neuwied: Luchterhand, 1972), s. 30.

IX
"Geçmişin şiirselliği": Marx ve Fransız Devrimi

Kuşağının pek çok Alman entelektüeli gibi Marx da Fransız Devrimi'nin büyüsüne kapıldı. Onun gözünde Fransız Devrimi mükemmel; ya da daha kesin olarak "tarihin kaydettiği en muazzam devrim"di.[1] 1844'te, Fransız Devrimi üzerine Konvansiyon tarihinden başlayan bir kitap yazmaya niyetlendiğini biliyoruz. 1843'ten itibaren bu konuda yazılan eserleri incelemeye, notlar çıkarmaya, süreli yayınları ve belge koleksiyonlarını araştırmaya başlamıştı. Almanca eserlerle (Carl Friedrich, Ernst Ludwig, Wilhelm Wachsmuth) başladı; ancak zamanla Fransızca eserler, özellikle 1844'te Paris'te tuttuğu defterlerin sayfalarını alıntılarıyla

1. Karl Marx, *The German Ideology, Marx-Engels Collected Works* içinde (bundan sonra Marx-Engels), C. 5 (Londra, 1976), s. 193.

doldurduğu, Konvansiyon üyesi Levasseur'nün *Anılar*'ı ağır bastı. Bu defterlerden (Maximilien Rubel, Marx'ın eserlerinin Fransızca Pléiade baskısında onlara yer verir) ayrı olarak, makale ve kitaplarında yaptığı göndermeler (özellikle 1844-48 yıllarında) geniş bir kaynakçaya başvurduğunu gösterir: Buchez ve Roux'un *L'Histoire parlamentaire de la Révolution française*'i, Louis Blanc'm *Histoire de la Révolution française*'i, Carlyle, Mignet, Thiers ve Cabet'nin tarihleri, Camille Desmoulins, Robespierre, Saint-Just, Marat vb.'nin metinleri. Bu kaynakçanın kısmi bir listesi, Jean Bruhat'nın *Annales Historiques de la Révolution française*'de (Nisan-Haziran 1966) yayımlanan "Marx et la Révolution française" başlıklı makalesinde bulunabilir.

Konvansiyon konusunda planlanan kitap hiç yazılmadı, ancak Marx'ın hayatı boyunca yazdığı yazılarda Fransız Devrimi üzerine sayısız yorum, çözümleme, tarihsel-biyografik gezintiler ve yorumlayıcı taslaklar buluruz. Bu yazılar asla bir bütünün parçası değildir: Olayları okuyuşunda değişiklikler, yeni yönelimler, duraksamalar ve hatta bazen çelişkiler görebiliriz. Ancak fenomenin özünü tanımlamayı mümkün kılan bazı güçlü satırlar da bulabiliriz; öyle güçlü satırlar ki sosyalist tarihyazımına bir buçuk yüzyıldır esin kaynağı olmuşlardır.

Bu tanımlama, bildiğimiz gibi, devrimci sürecin ortaya çıkardığı sonuçlara ilişkin eleştirel bir çözümlemeyle başlar: Bu açıdan bakıldığında Marx'ın ilgilendiği şey, kuşkusuz *burjuva* devrimdir. Yeni bir fikir değildir bu: Marx'in attığı yeni adım Fransız Devrimi'nin sınırlarına ilişkin komünist eleştirinin (Babeuf ve Buonarotti'den Moses Hess'e kadar), Restorasyon dönemi tarihçilerinin (Mignet, Thiers, Thierry, ve d.) sınıfsal devrim çözümlemesiyle birleştirilmesi ve ortaya çıkan bütünün, uyguladığı tarihsel maddeci yöntem sayesinde dünya tarihinin çerçevesi içine yerleştirilmesidir. Ortaya çıkan sonuç, Fransız Devrimi'nin içinde gerçekleştiği alana ilişkin geniş ve tutarlı *kapsayıcı görüş* olmuştur. Bu görüş, sayısız ayrıntının, kahramanlık ya da alçaklık öykülerinin, çeşitli gerileme ve ilerlemelerin ötesinde, olayların belirleyici mantığını ortaya koyuyordu. Savaş dumanlarının ve atılan nutukların çarpıcı dilinin ardında, bir sınıfın çıkarının; burjuvazinin çıkarının kazandığı zaferi açığa çıkaran *eleştirel ve gizemsiz-*

leştirici bir görüş yatıyordu. Marx'ın *Kutsal Aile*'de (1845) bu dönemin tarihine ilişkin ipucunu tek bir hamlede yakalayan şu parlak ve ironik pasajda vurguladığı gibi: "Bu *çıkar* öylesine güçlüydü ki Marat'nın kaleminin, Terör'ün giyotininin, Burbonların çarmıhının ve soyluların kanlarının, hatta Napolyon'un kılıcı karşısında zafer kazandı."[2]

Aslında bu sınıfın kazandığı zafer, aynı zamanda, yeni bir uygarlığın, yeni üretim ilişkilerinin ve yeni değerlerin (ve sadece ekonomik değil; aynı zamanda toplumsal ve kültürel değerlerin de) gelişini belirledi. Özetle, yeni bir hayat tarzının gelişini sağladı. 1648 ve 1789 devrimlerinin tarihsel önemini tek bir paragrafta toplayan Marx (yaptığı vurgu birincisinden çok ikincisiyle doğrudan ilişkili olsa da) 1848'de *Neue Rheinische Zeitung*'da yayımlanan bir makalede şu gözlemde bulunur: "Bu devrimlerde burjuvazi zafer kazandı; ancak burjuvazinin zaferi, aynı zamanda yeni bir toplumsal düzenin zaferidir; feodal mülkiyet karşısında burjuva mülkiyetinin, yerelliğin karşısında ulusallığın, loncanın karşısında rekabetin, en büyük evlat hakkının karşısında mülkün paylaşımının, toprağın mülk sahibi üzerindeki hâkimiyetinin karşısında mülk sahibinin toprak üzerindeki hâkimiyetinin, boşinan karşısında aydınlanmanın, unvanın karşısında ailenin, hamasi tembelliğin karşısında sanayinin, ortaçağ kökenli ayrıcalıkların karşısında sivil hukukun kazandığı zaferdir.[3]

Doğal olarak Fransız Devrimi'nin burjuva karakterinin çözümlenmesi –nihai olarak– bir akademik tarihyazımı denemesi değildi: Tamamen siyasal bir amacı vardı. 1789 gizemsizleştirilirken hedef yeni bir devrimin, toplumsal devrimin zorunluluğunu göstermekti. Marx bu yeni devrimden 1844'te (sadece siyasal olan özgürleşme ile kıyaslayarak) "insanın özgürleşmesi" ve 1846'da komünist devrim olarak söz ediyordu.

Marx'a göre bu yeni devrimi 1789-94 Fransız Devrimi'nden ayıracak olan başlıca özelliklerden biri, "anti-devletçilik" yani yabancılaşmış bürokratik devlet aygıtından kopuş olacaktı. Bu noktaya gelinene kadar, "Bütün siyasal ayaklanmalar bu makineyi

2. Karl Marx, *The Holy Family, Marx-Engels* içinde, C. 4, s. 81.
3. Karl Marx, "The Bourgeoisie and the Counter Revolution," *The Revolutions of 1848* içinde, der. D. Fernbach (Harmondsworth, 1973), s. 192-93.

ezecek yerde onun mükemmelleştirdi. Hâkimiyet için çabalayan taraflar bu muazzam devlet binasına sahip olmayı galibin başlıca ganimeti olarak gördü." Bu çözümlemeyi *Onsekiz Brumaire*'de yaparken Marx –Tocqueville'i hatırlatan bir tarzda– Fransız Devrimi'nin sadece "mutlak monarşinin başlattığı merkezileşmeyi daha ileriye taşımaya mecbur kaldığını, bu yüzden de yönetim kademelerindeki astların kapsamını genişletmek, sıfatlarını ve sayısını arttırmak zorunda kalmış olduğu"nu gözlemledi. "Napolyon bu devlet makinesini mükemmelleştirdi," diyordu. Ne var ki mutlak monarşi, Devrim ve Birinci İmparatorluk yönetiminde bu aygıt sadece burjuva sınıfının hâkimiyetini hazırlayan bir araç olmuştu. Bu araç Louis-Philippe ve 1848 Cumhuriyeti yönetiminde daha doğrudan kullanılacak ve gene İkinci İmparatorluk döneminde –devletin "tamamen bağımsız" hale geldiği *görüldüğü* zaman– siyasalın özerkliğini sağlayacaktı. Başka deyişle, devlet aygıtı burjuvazinin sınıf çıkarlarına, onun doğrudan denetimi altına girmeksizin hizmet etti. Onun bu parazit, yabancılaşmış "makine"yi temel almaması, Marx'a göre, Fransız Devrimi'nin en önemli *burjuva sınırlamaları*ndan biriydi. Bildiğimiz gibi, Marx'ın 1852'de taslak halinde oluşturduğu bu fikir, devlet aygıtını ezen, "toplumsal yapıyı kendi bürokrasisi, polisi ve daimi ordusunun kaçılmaz ağı içine hapseden" o "boa yılanı"na son veren, proletarya devriminin ilk örneğini oluşturan Komün üzerine 1871'de yazdıklarında geliştirilecekti. Burjuva karakteri nedeniyle Fransız Devrimi, toplumu o "parazit fazlalık"tan," o "devlet haşaratı sürüsü"nden, o "muazzam idari parazit"ten kurtaramazdı.[4]

A. BURJUVAZİNİN "RUH GENİŞLİĞİ"

Revizyonist tarihçilerin Marksçı çözümlemeyi "aşmak" için yakın zamanda yaptıkları girişimler genellikle daha eski liberal ya da spekülatif yorumlara gerilemekle sonuçlanmış, böylece Sartre'ın,

4. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire, Surveys from Exile* içinde, der. D. Fernbach (Harmondsworth, 1973), s. 237; Karl Marx, "The Civil War in France," birinci ve ikinci bas., alıntı, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Sur la révolution française*, der. Claude Mainfroy (Paris, 1985), s. 187-92.

Marksizmin çağımızda mümkün olan yegâne ufuk olduğu ve Marx'ı aşma girişimlerinin çoğu kez onun *gerisine düşmekle* sonuçlandığı gözlemini doğrulamıştır. Bu paradoksu gösterebilmek üzere, Marx'ı aşmak için Hegel'e dönmekten başka yol bulamayan –bu ekolün en zeki ve en yetenekli üyesi– François Furet'nin benimsediği yöntem incelenebilir. Furet'ye göre, "Hegelci idealizm, Marx'ın maddeciliğinden çok daha fazla on sekizinci yüzyıl Fransız tarihinin somut olgularıyla ilgilidir. O halde üretim ilişkilerinden ve sınıf mücadelesinden çok daha önemli olan bu 'somut olgular' nelerdir?" Yanıt, "tarihteki Ruh'un uzun süreli emeği"dir. Bu sayede –büyük R ile Ruh sayesinde– nihayet Fransız Devrimi'nin gerçek doğasını anlayabilmekteyiz: Bir toplumsal sınıfın, yani burjuvazinin zaferinden çok, "evrensel, şeffaf ve kendisiyle barışık özgür irade olarak özbilincin onaylanması". Olayların bu şekilde, Hegelci bir tarzda okunması Furet'yi şu garip sonuca götürür: Fransız Devrimi bir "başarısızlık"la sonuçlanmıştır ve bunun sebebi bir "hata"da, "siyasalı toplumsaldan çıkarsama" arzusunda yatmaktadır. Bu "başarısızlık"tan sorumlu olan insanın, son çözümlemede Jean-Jacques Rousseau olduğu söylenir. Rousseau'nun ve Fransız Devrimi'nin hatası "toplumsalın Devlet'e önceliği"ni onaylama girişiminde yatar. Oysa Hegel, şunu çok iyi anlamıştı: "Toplum, ancak Devlet –üstün tarihsel form– aracılığıyla akla uygun biçimde örgütlenebilir". Fransız Devrimi başarısızlığa uğradı ve bu hata Rousseau'nundu: Olaylara ilişkin mümkün bir yorumdur bu, ama gerçekten "Marx'ın tasarladığından "çok daha somut" mudur?[5]

Gene de bu burjuva devriminin ne ölçüde burjuvazinin fiili önderliği altında gerçekleştiğini, onun tarafından ileriye doğru itildiğini ve yönlendirildiğini sormamız gerekir. Bazı metinlerinde Marx 1789'un devrimci Fransız burjuvazisinden olumlu anlamda söz eder; bunu Fransız burjuvazisini Ren'in öteki kıyısındaki komşusuyla, on dokuzuncu yüzyıl Alman burjuvazisiyle kıyasladığı yazılarda hemen her fırsatta yapar.

5. François Furet, *Marx et la révolution française* (s. 81-84). Bkz. s. 83: "..., özgürlüğün bu soyut evrenselliğini onaylamak için, Devrim'in sivil toplumu devletten ayırması ve deyim yerindeyse, siyasal olanı toplumsal olandan çıkarsaması gerekiyordu. Devrim'in hatası ve başarısızlığı buydu, tıpkı sözleşme teorilerinin, özellikle Rousseau'nun sözleşme teorilerinin başarısızlığı gibi."

1844'ten itibaren Marx, "halkın ruhuyla sadece bir an için bile olsa özdeşlenen bir ruh genişliğine; maddi güce siyasal güç içinde hayat veren dehaya; hasmının yüzüne karşı, 'ben bir hiçim ve her şey olmalıyım' gibi cüretkâr bir sözü söyleyecek cesarete" sahip bir burjuva sınıfının Almanya'da bulunmayışının matemini tutmaya başlar.[6] 1848 Devrimi sırasında yayımlanan makalelerde Marx, Alman burjuvazisini şanlı Fransız paradigmasıyla kıyaslayarak, sürekli onun "zayıflığını" ve "ihanetini" açığa vurdu: "Prusya burjuvazisi eski toplumun, monarşi ve soyluların temsilcilerinin karşısında modern toplumun *bütününü* temsil eden 1789 Fransız burjuvazisi gibi bir sınıf değildi. Başından itibaren halka ihanete eğilimli ve eski toplumun taçlı temsilcisiyle uzlaşan bir tip *zümre* düzeyinde kalmıştı."[7] *Neue Rheinische Zeitung*'da (Temmuz 1848) yer alan bir başka makalede, bu karşıtlığı daha ayrıntılı olarak inceledi.

> 1789'un Fransız burjuvazisi, zora düştüğünde müttefiki olan köylüleri terk etmedi. Toprakta feodalizmi yıkmanın ve köylülerden oluşan özgür bir toprak sahipleri sınıfı oluşturmanın kendi yönetiminin temelini oluşturduğunu biliyordu.
>
> 1848'in Alman burjuvazisi, aynı kandan geldiği ve *doğal müttefiki* olan köylülere ihanet etmekte duraksamaz; ve köylüler olmaksızın bu burjuvazi soyluluk karşısında güçsüz kalır.[8]

Fransız burjuvazisinin devrimci erdemlerinin bu şekilde kutlanması daha sonra Marksizmin içindeki belirli akımlara tarihsel ilerlemenin çizgisel ve mekanik görünümlerini (özellikle yirminci yüzyılda) esinleyecekti. Bu konuya aşağıda tekrar döneceğiz.

Bu metinleri okuyan kişi, çoğu kez Marx'm 1789'un devrimci burjuvazisinin erdemlerini sadece 1848'in "gayri meşru" Alman burjuva versiyonunu daha etkin biçimde aşağılamak için övdüğü izlenimini edinir. Bu izlenim 1848 öncesi yazılarla da doğrulanır. Bu yazılarda Fransız burjuvazisinin rolü çok daha kahramanca

6. Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"* (Cambridge, 1970), s. 140.
7. Marx, "The Bourgeoisie and the Counter-Revolution," s. 193-94.
8. Karl Marx, "The Bill for the Abolution of Feudal Burdens," Fernbach, *The Revolutions of 1848* içinde, s. 143.

görünür. Örneğin, *Alman İdeolojisi*'nde Genel Meclis'in kendisini egemen meclis ilan etme kararını yorumlarken şu gözlemde bulunur: "Ulusal Meclis bu adımı atmak zorundaydı, çünkü arkasında duran büyük halk kitlesi tarafından ileriye doğru itilmekteydi."[9] Ve 1789-94'te feodalizmin kalıntılarının tasfiye edilmesi üzerine, 1847 tarihli bir makalede şöyle diyordu: "Çekingen burjuvaziye kalsaydı bu görev on yıllarca yerine getirilmezdi. Bunun yolunu hazırlayan sadece halkın kanlı eylemiydi."[10]

B. TERÖRÜ ANLAMAK

Marx'ın devrimin burjuva karakterine ilişkin çözümlemesi dikkate değer biçimde açık ve tutarlıdır. Jakobenizm ve 1793 Terörü'nü yorumlama girişimleri için ise aynı şey söylenemez. Marx, Jakobenizmin gizemi karşısında duraksar. Bu duraksama; dönemden döneme, metinden metine ve bazen aynı doküman içinde çeşitli biçimlerde görülebilir. Öne sürdüğü bütün hipotezler aynı önemde değildir. Oldukça aşırı –ve dahası karşılıklı olarak çelişik– olan bazı hipotezleri ise hiç ikna edici değildir. Örneğin, *Alman İdeolojisi*'ndeki bir pasajda Terör'ü "burjuvazinin güçlü liberalizmi"nin uygulanması olarak gösterir! Oysa bir iki sayfa önce Robespierre ve Saint-Juste "devrimci iktidarın, yani gerçekten devrimci olan yegâne sınıfın, 'devasa' kitlenin gerçek temsilcileri" olarak tanımlanmıştır.[11]

Bu son hipotez Karl Heinzen'e karşı yazılan 1847 tarihli bir pasajda bir kez daha görülür: Eğer "1794'teki gibi" burjuvazinin iktidarı için gerekli maddi koşullar oluşmadan "proletarya burjuvazinin siyasal hâkimiyetini yıkar" ise, bu zafer "ancak geçici olacaktır" ve sonunda ancak burjuva devrimine yardım edecektir.[12] Dolaylı olan ve Fransız Devrimi'ne gönderme yapan bu formül sadece o anda çağdaş bir siyasal tartışmayla ilişkili olarak üretildi, a-

9. Marx, *The German Ideology*, s. 199.
10. Karl Marx, "Moralising Criticism and Critical Morality: A Contribution to German Cultural History. Contra Karl Heinzen," *Marx-Engels* içinde, C. 6, s. 319.
11. Marx, *German Ideology*, s. 178.
12. Marx, "Moralising Criticism," s. 319.

ma gene de Marx'ın 1794 olaylarını "proletaryanın zaferi"nin bir ifadesi olarak görebilmesi şaşırtıcıdır.

Bu yazılardaki diğer yorumlar daha yerindedir ve birbirini tamamladıkları görülebilir.

1. Terör, siyasalın özerkleşip burjuva toplumuyla şiddetli çatışmaya girdiği bir momenttir. Bu hipotezin klasik örneği *Yahudi Sorunu Üzerine*'deki (1844) bir pasajda yer alır.

> Kuşkusuz, siyasal devletin sivil toplumdan şiddet yoluyla doğduğu dönemlerde...*devlet dini ortadan kaldırmaya* kadar gidebilir ve gitmek zorunda kalabilir.... Ama bunu ancak özel mülkiyetin kaldırılışına benzer yollarla; müsadere yoluyla, artan oranlı vergi yoluyla, hatta can almaya; *giyotine* varan yollarla yapabilir.... Siyasal hayat kendi öngerekliliğini, sivil toplumu ve bu toplumu oluşturan unsurları baskı altına almaya ve kendini çelişkilerden kurtulmuş gerçek insan türü olarak kurmaya çalışır. Ama bunu; ancak kendi hayat koşullarıyla *şiddetli* bir çelişkiye düşerek, ancak devrimin *sürekliliğini* ilan ederek yapabilir ve bu durumda siyasal drama, ister istemez, dinin, özel mülkiyetin ve sivil toplumun bütün unsurlarının yeniden kurulmasıyla sona erer....[13]

Bu ışıkta bakıldığında Jakobenizmin, siyasal bakımdan katı bir tarzda, devleti kullanarak burjuva toplumuna karşı durması, beyhude ve ister istemez erken doğmuş bir girişim olarak görülür.

2. Terörün kahramanları –"Robespierre, Saint-Just ve partileri"– bir yanılsamanın kurbanı oldular: Antik Roma Cumhuriyeti'ni modern temsili devletle karıştırdılar. Çözülmez bir çelişkiye yakalanarak burjuva toplumunu "kadim bir siyasal hayat tarzı"na kurban etmeye çalıştılar. *Kutsal Aile*'de (1845) geliştirilen bu fikir –önceki hipotez gibi– tarihin bu döneminde siyasal alanın hem bir şiddetlenme hem de bir dağılma yaşadığını gösterir. Bu da Napolyon'un Jakobenizmin vârisi olduğuna dair bir ölçüde şaşırtıcı bir sonuca yol açar. Bu durumda Napolyon, "aynı devrimin ilan etmiş olduğu burjuva toplumuna ve onun siyasetine uygulanan devrimci terörün son savaşı"nı temsil ediyordu. Teslim etmek gerekir ki, o "başı bulutlarda bir terörist" değildi. Bununla birlikte, "devleti *kendi başına bir amaç* ve sivil toplumu sadece bir haznedar ve asla

13. Karl Marx, *On the Jewish Question, Marx-Engels* içinde, C. 3, s. 155-56.

kendisine ait bir irade taşımaması gereken bir *ast* olarak gördü. Sürekli devrimin yerine sürekli savaşı geçirerek *Terör*'ü mükemmelleştirdi".[14]

Aynı tezi *Onsekiz Brumaire*'de (1852) de buluruz, ancak bu kez Marx'ın vurguladığı, Jakobenleri (ve Bonaparte'ı), küçümsedikleri burjuva toplumunun ebesi durumuna düşüren "aklın oyunu"dur.

> Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just ve Napolyon; eski Fransız Devrimi'nin kahramanları, taraftarları ve kitleleriyle birlikte kendi çağlarının görevini yerine getirdiler. Bu görev modern burjuva toplumunun, Romalı kostümü içinde ve Romalı sloganlarıyla özgürleşmesi ve kurulmasıydı.... Yeni toplumsal oluşum bir kez kurulduğunda, tufandan önceki ihtişam Roma'nın yeniden canlanan taklitleriyle birlikte –Brutus, Gracchus, Publicola, tribünler, senatörler ve bizzat Sezar– gözden kayboldu. Kendi ölçülü gerçekliği içinde burjuva toplumu, Say, Cousin, Royer-Collard, Benjamin Constant ve Guizot gibi kişilerde kendi gerçek yorumcularını ve sözcülerini yaratmıştı.[15]

Robespierre ve Napolyon aynı savaşı mı verdiler? Bonaparte'ı "ata binmiş Robespierre" olarak betimleyen Mme. de Staël gibi liberallerden alınan bu formül tartışma götürür. Bu formül, en azından Marx'ın kaleminde, Jakobenizmden sosyalizme doğru düz bir çizgi olduğu fikrinin reddedildiğini gösterir. Ne var ki, kişi Marx'ın bu itirazının bir Jakobenizm eleştirisinden değil (bir yüzyıl sonra Daniel Guérin'in eserindeki gibi); daha çok, Marx'ın –Ren'in Solu'nun bir geleneğe uygun olarak– Fransız Devrimi'nin ortaya koyduğu eserin bir devamı olarak gördüğü *Onsekiz Brumaire* kahramanının bir ölçüde "idealleştirilmesi"nden türediği izlenimini edinir.

3. Terör, feodalizmin son kalıntılarını kaldırıp atmanın plebyen bir yöntemiydi ve bu anlamda burjuva toplumunun oluşmasında işlevsel bir rol oynadı. Bu hipotez, çeşitli metinlerde, özellikle de 1848 tarihli "Burjuvazi ve Karşı-devrim" başlıklı makalede ortaya atılır. Marx, kentli halk tabakasının ("proletarya ve kent nüfusunun burjuva olmayan kesimleri") davranışını çözümlerken şöyle der: "...burjuvazinin karşısında oldukları yerde, örneğin 1793 ve

14. Marx, *The Holy Family*, s. 123.
15. Marx, *The Eighteenth Brumaire*, s. 147.

1794'te Fransa'da, burjuva *tarzında* olmasa da aslında burjuvazinin çıkarlarının sağlanması için savaşıyorlardı. *Fransız terörünün bütünü, burjuvazinin düşmanlarıyla*, mutlakiyet, feodalizm ve kilise cemaatinin dar görüşlülüğüyle plebyen tarzda bir temastan başka bir şey değildi."[16]

Bu çözümlemenin belirgin avantajı 1793-4 olaylarını Fransız Devrimi'nin bütün mantığıyla –burjuva toplumunun oluşumu– bütünleştirmesiydi. Marx, diyalektik yöntemi kullanarak, Terör'ün "anti-burjuva" yönlerinin, son çözümlemede, ancak burjuvazinin toplumsal ve siyasal zaferinin sağlanmasına daha iyi hizmet ettiğini gösterdi.

Bu üç satırlık Jakobenizm yorumunun burada ortaya koyduğu üç yön –siyasal alanın burjuva toplumuyla çatışma içinde aşırı büyümesi, antikitenin Cumhuriyet'ine dönüş yanılsaması ve burjuvazinin nesnel çıkarlarına hizmet eden plebyen aracın rolü– birbiriyle tam olarak bağdaşır ve tarihsel gerçekliğin farklı yönlerini kavramamızı sağlar.

Ne var ki, bunun iki yönü çarpıcıdır: Bir yanda, Marx'ın Jakobenler'in davranışını açıklayan bir anahtar olarak "Roma yanılsaması"na atfettiği oldukça aşırı önem vardır. Ve bu, tarihsel maddeciliğin gereklerinden biri, ideolojilerin ve yanılsamaların toplumsal sınıfların konum ve çıkarlarına göre açıklanması olduğu için daha da şaşırtıcıdır. Gene Marx'ın (ve Engels'in) eserinde Jakobenizmin sınıf doğasını tanımlamak için yapılan hiçbir girişim yoktur. Marx'ın yazılarında Fransız Devrimi üzerine sınıf analizi eksik değildir: Aristokrasinin, ruhbanın, burjuvazinin, köylülerin, kent pleblerinin ve hatta "proletarya"nın (on sekizinci yüzyıl Fransası için bir ölçüde anakronistik bir terim) rolleri baştan sona incelenir. Ancak "antikite" siyasetlerinin semavi alanına havale edilen –ya da biraz tereddütle, burjuva olmayan, plebyen tabakanın tamamıyla birleştirilen– Jakobenizm boşlukta kalır.

1848-52 Devrimi üzerine çalışmalarında Marx, *Montagne*'nin modern vârislerini *küçük burjuva demokratlar* olarak ni-

16. Marx, "The Bourgeoisie and the Counter-Revolution," s. 192. Bkz. ayrıca Karl Heinzen'a karşı 1847 tarihli makale: "Fransa'daki terör güçlü balyoz darbeleriyle ancak feodalizmin kalıntılarını Fransız toprağından, olduğu kadarıyla, söküp atmaya hizmet edebilirdi. Çekingen burjuvaziye kalsaydı bu görev on yıllarca yerine getirilemezdi" (Marx, "Moralizing Criticism," s. 319).

telendirmekte tereddüt etmediyse de, bu toplumsal tanımı ancak 1793 Jakobenlerini kapsayacak şekilde nadiren genişletti. Bunun hissettirildiği pasajlardan biri "Komünist Birlik Merkez Komitesi'ne Hitap"ta (Mart 1850) bulunmaktadır: "Fransız Devrimi'nde olduğu gibi, küçük burjuvazi feodallerin topraklarını kendi mülkleri olarak köylülere vermek isteyecektir; yani, kırsal proletaryanın varlığını sürdürmeye ve Fransız köylüsünü etkilemeye devam eden aynı yoksullaşma ve borç çevrimine maruz kalacak bir küçük burjuva köylü sınıfı oluşturmaya çalışacaklardır."[17] Ancak bu da o an için yapılan bir vurgudur. Burada Jakobenlerden isim verilerek söz edilmez. Bu garip bir olgudur, ancak Marx'ın eserinde (ya da Engels'in) Jakobenizmin çelişkilerine ilişkin bir sınıf çözümlemesini sağlayacak pek az unsur vardır. Örneğin Daniel Guérin'de bunu bulmak mümkündür. Ona göre Jakoben Partisi "tepede küçük burjuva ve tabanda popüler"di.[18]

Ne olursa olsun şu açıktır: Marx'a göre 1793 *hiçbir şekilde geleceğin proletarya devriminin bir paradigması değildi.* Marx'ın bir Robespierre'in ya da bir Saint-Just'ün tarihsel büyüklüğüne ve devrimci enerjisine duyduğu hayranlık ne kadar büyük olursa olsun, Jakobenizm sosyalist devrimci praksisin bir modeli ya da esin kaynağı olarak açıkça reddedilir. Bu, toplumsal özgürleşmenin hedeflerini, Terör kahramanlarının siyasal iradeciliğinin çıkışsızlığından ve yanılsamalarından ayıran 1844'ün ilk komünist metinlerinde açığa çıkar. Ama asıl 1848-52 yıllarında, Fransa üzerine yazılarında Marx, "1793'teki boş inancı," "1793'ün eski geleneğinin bilgiçleri"ni, "1793 geleneği cumhuriyetçilerinin yanılsamaları"nı ve "1793 duygularının ve 'yurtsever' formüllerinin afyonuyla sarhoş olan" herkesi en açık biçimde suçlar. Bu tür akıl yürütme onu *Onsekiz Brumaire*'de formüllendirilen yüce sonuca götürmüştü: "On dokuzuncu yüzyılın toplumsal devrimi kendi şiirini geçmişte kalandan değil; ancak gelecek olandan yaratabilir. Geçmişe ilişkin boş inançlarını kaldırıp atana kadar kendi eserine başlayamaz."[19]

17. Karl Marx ve Friedrich Engels, "Address of the Central Committee to the Communist League (Mart 1859)," Fernbach, *The Revolutions of 1848* içinde, s. 327-28.
18. Daniel Guérin, *La lutte de classes sous la Premiére République burgeoisie et "bras nus" 1793-1797* (Paris, 1946), s. 12.
19. Marx, *The Eighteenth Brumaire*, s. 149.

Bu oldukça tartışmalı bir onaylamadır –1793 Komünü 1871'inkini esinledi ve o da Ekim 1917'yi besledi– ama Marx'ın proletarya hareketi içinde Jakobenizmin yeniden dirilişine gösterdiği düşmanlığa tanıklık eder.

Bu hiçbir şekilde Marx'ın Fransız Devrimi'ndeki, sosyalizmin öncüleri olan kişilikleri, grupları ve hareketleri görmediği anlamına gelmez. Kutsal Aile'nin (1845) çok iyi bilinen bir pasajında bu eğilimin baş temsilcilerini çabucak gözden geçirir: "1789'da *Cercle Social*'de başlayan, izlediği çizginin ortalarında başlıca temsilcileri Leclerc ve Roux olan ve sonunda *Babeuf*'ün komplosuyla geçici olarak yenilgiye uğrayan devrimci hareket, Babeuf'ün arkadaşı *Buonarotti*'nin 1830 Devrimi'nden sonra Fransa'ya yeniden getirdiği komünist düşünceye yol açtı. Tutarlı biçimde gelişen bu fikir *yeni dünya düzeni fikri*dir."[20]

Marx'ın burada komünizm *fikriyle* biraz ilgilenmekle yetinip, Üçüncü Zümre (Third Estate) içindeki toplumsal gelişmelere, *sınıf mücadelesi*ne pek az dikkat etmesi oldukça gariptir. Sonraki yazılarında da (Babeuf dışında) Fransız Devrimi'ndeki bu "komünizm tohumları"na pek ilgi göstermemeye devam etti ve Devrim'in gidişatı içinde burjuvazi ile *bras nus* (çolak kollular) arasındaki sınıfsal çatışmayı inceleme girişiminde hiçbir zaman bulunmadı. Engels'in son yazılarında (1889'da) Komün (Hébert, Chaumette) ile Kamu Selamet Komitesi (Robespierre) arasındaki çatışmaya alelacele yapılan birkaç gönderme buluruz, ancak burada Jacques Roux'nun temsil ettiği *enragé* eğiliminden hiç söz edilmez.[21]

Öncü olarak görülebilecek kişiler arasında yer alan Babeuf, Marx ve Engels'in gerçekten önemli buldukları, çeşitli defalar göndermede bulundukları tek kişiydi. Örneğin, Heinzen'e karşı yazılan makalede (1847) Marx şu gözlemde bulundu: "Gerçekten faal bir komünist partinin ilk manifestosu, anayasal monarşinin tasfiye edildiği momentte, burjuva devriminin kapsamı içinde yer alır. En tutarlı *cumhuriyetçiler*, İngiltere'de *Levellerlar*, Fransa'da *Babeuf*, *Buonarotti* vb. bu 'toplumsal sorunlar'ı ilan eden ilk kişilerdi. Babeuf'ün arkadaşı ve partili yoldaşı Buonarotti'nin yazdığı *Babeuf*

20. Marx, *The Holy Family*, s. 119.
21. Engels'ten Karl Kautsky'e mektup, 20 Aralık 1889, alıntı, Marx ve Engels, *Sur la révolution française*.

Komplosu, bu cumhuriyetçilerin tarihin 'hareketi'nden nasıl türediğini, *prensler yönetimi*nin ve cumhuriyetin toplumsal sorunu diledikleri gibi kullanmasının, tek bir 'toplumsal sorun'un bile proletaryanın çıkarlarına uygun biçimde çözüldüğü anlamına gelmediğini gösterir."[22] Ayrıca *Komünist Manifesto*'daki, "feodal toplumun yıkılmakta olduğu" dönemde "proletaryanın kendi hedef-lerine ulaşmak için yaptığı ilk doğrudan girişimler"i betimleyen cümle de (açıkça bu bağlamda adı geçen) Babeuf'e göndermede bulunur.[23] 1848'den önce Fransa'daki çeşitli komünist akımlar az çok Babouvizmden esinlendikleri için bu ilgiyi anlamak mümkün-dür. Ama Marx ya da Engels, Jakobenlerin daha ilerisindeki 1793-94 yıllarının anti-burjuva halk hareketleri (*sans-culottes*) sorununa hiçbir yerde açıkça değinmezler.

C. BURJUVA DEVRİMİNİN ÖTESİ

Bu koşullarda Marx'ın Fransız Devrimi'nde sadece burjuva devrimini değil; aynı zamanda *sürekli devrimin bir dinamiğini*, katı burjuva çerçeveyi çatlatan bir "proletarya" devrimi embriyosunu sezinlediğini söyleyebilir miyiz? Yanıt hem sezinlediği hem de sezinlemediği olmalıdır.

Yukarıda da gördüğümüz gibi, Marx'ın Terör siyasetlerini nitelendirmek için 1843-44'te "sürekli devrim" terimini kullandığı doğrudur. Daniel Guérin bu formülü kendi Fransız Devrimi yorumuna uygun bulur: "Marx 'sürekli devrim' ifadesini Fransız Devrimi ile ilişkili olarak kullandı. 1793'teki devrimci hareketin bir an için burjuva devriminin sınırlarının ötesine geçme girişiminde bulunduğunu gösterdi."[24] Ne var ki, Marx'ın bu ifadeye verdiği anlam (*Yahudi Sorunu Üzerine*'de) Guérin'in verdiği anlamla asla özdeş değildi: "Sürekli devrim" bu noktada Jakoben hükümeti aşarak burjuvaziye karşı sınıf mücadelesini geliştirmeye çalışan yarı-proleter bir toplumsal hareket değil; (Jakobenlerde cisimleşen) "*si-*

22. Marx, "Moralising Criticism," s. 321.
23. Karl Marx ve Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party," Fernbach, *The Revolution of 1848* içinde, s. 94.
24. Guérin, *La lutte de classes*, s. 7.

yasal hayat"ın kendisini sivil/burjuva toplumdan özgürleştirmek ve onu giyotin kullanarak ortadan kaldırmak için yaptığı boşuna bir girişim anlamına geliyordu. Marx'ın bir yıl sonra (*Kutsal Aile*'de) Robespierre ile Napolyon arasında yaptığı kıyaslama, bu formül ile proletarya devriminin tohumları fikri arasındaki uzaklığı gayet iyi canlandırır. Bu kıyaslamada Napolyon, "*sürekli devrimin yerine sürekli savaşı geçirerek* Terör"ü mükemmelleştiren kişi olarak görülür.

Guérin'in alıntı yaptığı öteki örnek, Engels'in "sürekli devrim"e "şanlı 1793 yılı"nın karakteristik özelliklerinden biri olarak değindiği Ocak 1849 tarihli bir makaledir. Ne var ki bu makalede Engels'in "sürekli devrim"in çağdaş örneklerinden biri diye söz ettiği; "kendi ulusu için Danton ile Carnot'nun tek kişide birleşmiş hali" olan Lajos Kossuth'un önderliğindeki 1848 Macar ulusal halk ayaklanmasıdır. Engels için bu terimin halkın devrimci seferberliği ile eşanlamlı olduğu ve bir şekilde Devrim'in bir sosyalist devrime doğru gelişmesi anlamına gelmediği açıktır.[25]

Bu vurgulamaların amacı Daniel Guérin'i eleştirmek değil, daha çok onun yaklaşımının derin *özgünlüğü*nü açığa çıkarmaktır: Marx ve Engels'in sunduğu kanıtları geliştirmekle yetinmedi, Marksist yöntemi kullanarak 1793-94 *bras nus* devrimci hareketinin "sürekli" dinamiğini açığa çıkaran yeni bir yorumu formüllendirdi.

Gene de, "sürekli devrim" ifadesinin Marx'ta (ve Engels'te) Fransız Devrimi'nin anılarıyla yakından bağlantılı olduğu kuşku götürmez. Bu bağlantı üç düzeyde kendini gösterir: a) Formülün dolaysız kökeni muhtemelen devrimci kulüplerin kendilerini sık sık "*en permanence*" (sürekli) ilan etmeleri olgusu kadar gerilere gider. Ayrıca bu ifade, Marx'ın Devrim üzerine 1843-44'te okumuş olduğu Almanca kitapların birinde yer alıyordu.[26] b) İfade aynı zamanda, mutlak monarşiden anayasal monarşiye, Jironden cumhuriyetinden Jakoben cumhuriyetine vb. kesintisiz ilerleyen bir Devrim fikrini ifade eder. c) 1843-44 makaleleri bağlamında (Jakoben formundaki) siyasal devrimin içindeki bir eğilimin tek ba-

25. A. g. y.; Friedrich Engels, "The Magyar Struggle," Fernbach, *The Revolutions of 1848*, s. 213.

26. Bkz. Wilhelm Wachsmuth, *Geschichte Frankreichs im Revolutionsalter*, C. 2 (Hamburg, 1842), s. 341: "Von den Jakobinern ging die Nachricht ein, dass sie in Permanent erklärt hatten."

şma amaç haline geldiğini ve sivil/burjuva toplum ile çelişkiye düştüğünü gösterir.

Tam aksine, güçlü anlamıyla –yirminci yüzyılda devrimci Marksizmin verdiği anlamda– sürekli devrim *fikri* Marx'ta ilk kez 1844'te görüldü ve *Almanya ile ilişkili*'ydi. "Hegel'in 'Hakikat Felsefesinin Eleştirisine Bir Katkı" başlıklı makalede Alman burjuvazisinin devrimci rol oynama yeteneksizliğini kaydetti: Monarşi ve soyluluğa karşı verdiği mücadeleye başladığı anda, "proletarya burjuvaziye karşı kendi mücadelesine başlar. Orta sınıf, özgürleşme fikrini kendi bakış açısından kavramaya pek cesaret edemez. Zaten var olan toplumsal koşulların gelişmesi ve siyasal teorinin ilerlemesi bizzat bu bakış açısının çok eski ya da en azından tartışmalı olduğunu gösterir." Bu görüşlerden şu sonuç çıkar: Almanya'da " ütopyacı...bir rüya olan *radikal devrim, evrensel olarak insani* özgürleşme değildir; daha çok, kısmi devrim, *saf anlamda* siyasal devrim, eski yapının dayanaklarını olduğu gibi bırakan devrimdir." Başka deyişle, "Fransa'da kısmi özgürleşme evrensel özgürleşmenin temelidir. Almanya'da evrensel özgürleşme kısmi bir özgürleşmenin *conditio sine qua non*'udur (olmazsa olmaz koşulu)."[27] Bu nedenle bazı ülkelerde ortaya çıkan –henüz felsefi olan bir dille– sosyalist devrimin burjuva demokratik devrimin tarihsel görevlerini tamamlamak zorunda kalacağı fikri, Fransız Devrimi'nin "saf anlamda siyasal," "kısmi" modeline ters düşüyordu.,

Ancak Mart 1850'de, "Komünist Birlik Merkez Komitesi'ne Hitap"ta Marx ve Engels, *Fransızca ifadeyi Almanca fikirle; 1789-94 Devrimi'nin esinlediği formülü, (Alman) demokratik devrimi(ni) bir proleter devrimine geliştirme perspektifiyle kaynaştırır:* "Demokrat küçük burjuvazi, devrimi mümkün olduğu kadar çabuk sona erdirmek isterken... bizim çıkarımız ve görevimiz, mülk sahibi olan bütün sınıflar yönetimden uzaklaştırılıncaya, proletarya [dünyanın bütün önde giden ülkelerinde] devlet iktidarını fethedinceye ["belirleyici üretim güçleri" kendi elinde yoğunlaşıncaya] kadar devrimi sürekli nale getirmektir."[28] "Sürekli devrim" yirminci yüzyılda kazanacağı anlamı ilk kez (en dikkat çekici biçimde Troç-

27. Marx, *Critique Hegel's*, s. 141.
28. Marx ve Engels, "Address of the Central Committee," s. 323-24.

ki'nin yazılarında) edinir. Bu yeni anlamda, formülün Fransız Devrimi'nin tarihsel bağlamındaki kendi kökeninden muhafaza ettiği şey, esas olarak yukarıda ifade edilen ikinci yöndür: Bir ilerleme, radikalleşme ve devrimi sürekli zenginleştirme fikri. Burada aynı zamanda sivil/burjuva toplum ile karşı karşıya gelme yönünü buluyoruz; ama 1793 Jakoben modelinin aksine bu karşılaşma aslında, siyasal alanın, kaçınılmaz biçimde başarısızlığa mahkûm olan, özel mülkiyete giyotin kullarak boş yere saldıran terörist eylemi değildir artık; (proleter) *toplumsal devrim* formunda, *bizzat sivil toplumun içinden gelir.*

D. BİTMEMİŞ DEVRİM

O halde Fransız Devrimi'nin yirminci yüzyıl Marksizmine bıraktığı miras nedir? Gördüğümüz gibi Marx sosyalist proletaryanın kendisini on sekizinci yüzyıl devrimci geleneğinden kurtarması gerektiğine inanıyordu. Bana öyle geliyor ki Marx bu konuda hem haklı hem de haksızdı. Yirminci yüzyıl boyunca Marksistler, görece olumsuz sonuçlarıyla birlikte Fransız Devrimi'nin paradigmasından esinlenmeye çalışmakta *haklıydı.* Bu, her şeyden önce, Rus Marksizminin belli başlı iki dalı için geçerliydi:

1. Rus demokrat burjuvazisinin, çarlığa karşı mücadelede Fransız burjuvazisinin 1789 Devrimi'ndeki (Marx'a göre) rolünü oynayacağını düşünen Plekhanov ve Menşevikler için. Bu noktadan itibaren, "devrimci burjuvazi" kavramı Marksistlerin sözlüğüne girdi ve Marx'm, (proletarya tarafından tehdit edilen) bu burjuvazinin tutarlı bir devrimci pratik yeteneğine sahip olamayacağı konusunda çok gecikmiş uyarısını –Almanya konusunda (ancak daha genel içerimleriyle birlikte)– dikkate almayarak siyasal stratejilerin oluşumunda anahtar bir unsur haline geldi. Teslim etmek gerekir ki Stalinizme göre demokratik/devrimci (ya da ulusal) burjuvazi dogması ve –yeni koşullarda– 1789 paradigmasının tekrarlanacağı düşüncesi; 1926'dan beri sömürge, yarı-sömürge ve bağımlı ülkelerdeki komünist hareketin önemli bir ideolojik bileşeni olmuştur; ezilen sınıflar için yarattığı öldürücü sonuçlarla birlikte.

2. Rus liberal burjuvazisi hakkında hiçbir yanılsamaya düşme-

yen; ancak, özellikle 1905'ten önce *Jakobenizm*i siyasal model olarak benimseyen Lenin ve Bolşevikler için. Bunun sonucu genellikle otoriter bir parti, devrim ve devrimci iktidar anlayışı oldu. Rosa Luxemburg ve Leon Troçki, Marksizm ile Robespierre ve arkadaşları arasındaki önemli ruh, yöntem, uygulama ve örgütsel form farklılıklarını vurgulayarak bu Jakoben paradigmayı –özellikle 1903-1905 yıllarında– eleştirdiler. Lenin'in *Devlet ve Devrim*'i bu Jakoben modelin ötesine geçen bir hareket olarak düşünülebilir.

Stalin ve memurlarından Jakobenizmin vârisleri olarak söz etmek 1793 devrimcilerine büyük haksızlık ve Kamu Selamet Komitesi'nin Terörünü 1930'larda GPU'nun (Stalin'in gizli polisi) terörüyle kıyaslamak bariz bir tarihsel saçmalık olacaktır. Öte yanda, Gramsci gibi usta ve yenilikçi bir Marksistin eserinde Jakoben bir unsurun varlığı sezilebilir. 1919'da *Ordine Nuovo*'ya yazdığı bir makalede, proletarya partisinin "Fransız Jakobenlerini andıran kendi kahramanca girişimleri için kitleleri kullanan bir parti" olmaması gerektiğini ilan etmiş olsa da, 1930'ların *Hapishane Defterleri*'nde, Makyavelli ve Jakobenlerden gelen geleneğin meşru vârisi olarak gösterilen görece otoriter bir öncü parti vizyonu buluruz.

Ancak bir başka düzeyde bana öyle geliyor ki, Marx, 1789-94 devrimci geleneğinin sosyalist mücadele için bir değer taşıdığını inkâr etmekte *haksızdı*. Kendi düşüncesi bu konuda mükemmel bir örnek oluşturur: Kendi yazılarında (ve Engels'inkilerde) ezilen sınıfların baskıcı bir devleti ve adaletsiz bir toplumsal düzeni devirmek için gerçekleştirdiği bir ayaklanma hareketi olarak *devrim* düşüncesi, büyük ölçüde bu gelenekten esinleniyordu. Daha genel olarak, Fransız Devrimi emekçi halkın –Fransa'da, Avrupa'da ve bütün dünyada– *kolektif belleğinin* bir parçasıdır ve bütün değişkenleriyle birlikte sosyalist düşüncenin (komünizm ve anarşizm dahil) canlı bir kaynağını oluşturur. Marx'ın *Onsekiz Brumaire*'de yazdığının aksine, "geçmişin şiirselliği" olmadan geleceğin düşü de olamaz.

Fransız Devrimi'nin mirası günümüzde bile, belirli bir anlamda canlı, çağdaş ve *etkin* olmaya devam ediyor. Bu konuda hâlâ tamamlanmamış bir şey vardır. Henüz yerine getirilmemiş bir vaat i-

çerir; henüz sona ermemiş bir sürecin başlangıcıdır. Bunun en iyi kanıtı Onsekiz Brumaire'de bizzat Napolyon ile başlayan, Fransız Devrimi'ne resmi ve kesin biçimde "son verme" konusundaki ısrarlı girişimlerde görülebilir. Ve gene, günümüzde, 1648 İngiliz Devrimi'nin sona erdiğini ilan etmek gibi garip bir fikir kimlere aittir? Ya da 1776 Amerikan Devrimi'nin? Ya da 1830 Fransız Devrimi'nin? Bu türden tutkulu çabalar hâlâ 1789-94 Devrimi'ne bağlanıyorsa, bunun nedeni tam da devrimin "sona ermiş" olmaktan uzak oluşudur. Başka deyişle, bu devrim siyasal alanda ve kültürel hayatta, toplumsal imgelemde ve ideolojik mücadelelerde (Fransa'da ve başka yerlerde) etkisini sürdürmektedir.

Bu mücadelenin en dikkate değer yönleri nelerdir? Olaydan iki yüz yıl sonra anılmayı hak eden "geçmişin ruhları" kimlerdir? 1789-94 devrimci geleneğinin bu *tamamlanmamışlık durumu*na en derin biçimde tanıklık eden unsurları nelerdir? Burada:

1. Fransız Devrimi, ezilen halkın –sömürülenlerin "devasa kitlesi" (Marx)– *tarihsel özne;* kendi kurtuluşunun aktörü olarak oluşumunda önemli bir momenttir. Bu anlamda Fransız Devrimi, Ernst Bloch'un insanlığı "ileriye doğru götüren araba" –hâlâ sona ermiş olmaktan uzak bir tarihsel süreç– dediği şeyde dev bir adımdı. Elbette, daha önceki hareketlerde (on altıncı yüzyılın Köylü Savaşları, on yedinci yüzyılda İngiliz Devrimi) öncüller bulunabilir; ancak bunların hiçbiri, o zamana kadar hepsinin en "muazzam"ı olan 1789-94 Devrimi'nin berraklığına, siyasal ve ahlâki gücüne, evrensel çağrısına ve ruhsal cesaretine erişmedi.

2. Fransız Devrimi'nin gidişatı içinde, toplumsal hareketler, 1789'da başlayan sürecin burjuva sınırlarının ötesine geçen özlemlerle birlikte ortaya çıktı. Hareketin başlıca güçleri –*bras nus,* Cumhuriyetçi kadınlar, *enragés, égaux* ve onların temsilcileri (Jacques Roux, Leclerc vb.)– yenilgiye uğradılar, ezildiler ve giyotinden geçirildiler. Onların, resmi tarihin sistematik biçimde baskı altına aldığı anısı Walter Benjamin'in söz ettiği *ezilenlerin geleneğ*inin, günümüzün mücadelelerini besleyen martir (şehit) atalarm oluşturdukları geleneğin bir parçasıdır. Daniel Guérin'in ve Maurice Dommanget'nin –akademik tarihyazımının dışında kalan iki "marjinal"– eserleri *bras nu*'yü ve *enragé*'yi unutulmaktan kurtarırken, daha yakın tarihli araştırmalar, devrimci halkın "gizli ya-

rısı" –kadınlar– arasında bulunan zenginliği aşamalar halinde keşfetmektedir.

3. Fransız Devrimi, bir "yeni dünya düzeni"ne ilişkin anlayışların, komünizm fikirlerinin ("*Cercle social*," Babeuf, Sylvain, Maréchal, François Bossel, vb.) ve feminizmin (Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt) doğmasını sağladı. Devrimci patlama düşleri, arzu imgelerini ve radikal toplumsal talepleri zincirlerinden kurtardı. Bu anlamda da açık uçlu ve henüz kazanılmamış bir geleceği hâlâ kendi içinde taşır.

4. Fransız Devrimi'nin idealleri –Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik, İnsan Hakları (özellikle 1793 versiyonu), halk egemenliği– burjuvazinin bu ideallere verdiği anlamı aşan bir *ütopyacı* fazla (Ernst Bloch) içerir. *Bunların etkin biçimde gerçekleştirilmesi burjuva düzeninin kaldırılmasını gerektirir.*

Öykünün (ve büyük T ile Tarih'in) sonucu ve değeri şudur: 1789-94 Fransız Devrimi sadece bir başlangıçtır. Mücadele devam ediyor...

X
Yirminci yüzyılın ilk devrimi

Teodor Shanin'in *Roots of Otherness: Russia's Turn of the Century* (Ötekiliğin Kökleri: Yüzyılın Başında Rusya, New Haven: Yale University Press, 1986) başlıklı iki ciltlik kitabı sadece "tarih sosyolojisinin en iyisi"ni (William G. Rosenberg) temsil eden "seçkin bir bilim yapıtı" (Dennis Wrong) değildir. Bunların hepsi ve aynı zamanda bir başka şeydir: Rus Devrimi'nin tarihsel ve sosyolojik kavranışında radikal bir paradigma değişikliği. Toplumsal bilimlerde radikal hamlelere nadiren rastlanır ve gözden kaçırılmaması gerekir: Shanin'in kitabı bunlardan biridir.

On dokuzuncu yüzyıl sonlarından 1917'ye kadar pek çok bilimci, tarihçi, siyasal önder ve toplumsal felsefeci Çarlık Ruslarını ya tamamen benzersiz ya da Avrupa'nın geri bir kesimi olarak

gördü. İkisi de değildi. Shanin'in ikna edici biçimde gösterdiği gibi, yüzyılın başında Rusya ne benzersizdi ne de bir başka İngiltere olmanın eşiğindeydi: Günümüzde "gelişmekte olan" toplum dediğimiz şeyin özgül toplumsal sendromunu kendisinde cisimleştiren ilk ülkeydi. 1905-1907 Rus Devrimi, insanlığın geri kalanı için uygun görülen Batı deneyimine ilk temel meydan okumanın zamanını ve yerini belirler. O, on dokuzuncu yüzyılın Avrupa devrimlerinin sonuncusu değil, yirminci yüzyılda ortaya çıkan bağımlı, periferik, "gelişen" toplumlardaki bir dizi yeni devrimci hareketin ilkiydi.

Söz konusu olan sadece bir tarihsel tartışma değildir; çünkü şimdiye dek göreneksel anlayış –Modernleşme Teorisi denilen– bu türden "gelişen" toplumları *geri* olarak, yani zorunlu bir toplumsal ve ekonomik ilerleme ölçeği boyunca moderniteye doğru giden, ancak bir nedenle henüz "orada" olmayan ya da "oraya" çok yavaş giden toplumlar olarak yorumlamaya çalışmıştır. Gerekli olan Batı (Avrupa ve Kuzey Amerika) modelini izlemek zorunda olmayan, *farklı* gelişme modellerinin mümkün olduğunu düşünen, farklı bir yaklaşımdır.

Paul Baran'ın emperyalizm ve azgelişmişlik üzerine öncü niteliğindeki eserinden ve Gunder Frank'ın bağımlılık teorisinden esinlenen Shanin'in eserinin ilk cildi, *bağımlı gelişmeyi* Rusya'nın başlıca özelliği olarak gösterir. Bu sergilemenin esası, yüzyılın başındaki Rus kırsalının tarihsel, sosyolojik, ekonomik ve antropolojik unsurları birleştiren ve kapitalizm, devlet ve köylülük arasında "(karşılıklı) belirlenimin kırsal üçgeni") üzerinde odaklaşan dikkat çekici bir çözümlemedir. Gerek liberallerin gerekse İkinci Enternasyonal Marksistlerinin Çarlık Rusyası ve onun geleceğine ilişkin yorumlarındaki çizgisel anlayışı –özellikle kapitalizmin köylülüğü kısa sürede "çözeceği" şeklindeki kehanetleri– eleştiren Shanin devrimci popülistlerin ve Marx'ın verimli sezgilerini kurtarır. Shanin bir önceki eserinde (*Late Marx and the Russian Road* [Son Dönemde Marx ve Rusya'nın Yolu, Monthly Review Press, 1983]) hem Marx'ın (son yıllarında) hem de onun Rusya'daki Halkın İradesi hareketinden (*Narodnaya Volya*) gelen arkadaşlarının, köylü komününü (obşçina) Rus toplumunun yenilenme kaynağı olarak düşündüklerini ve kapitalizm

sonrası toplumu diyalektik bir yaklaşımla kapitalizm öncellerinin komünalizmine benzettiklerini gösterir.

1905-1907 Devrimi'nde Rus köylü komünü kendi karakteristiklerini dramatik biçimde; bir sınıf örgütlenmesi birimi, bir eşitlikçi ideoloji jeneratörü ve bir gecede iyi örgütlenmiş bir isyana dönüşebilecek bir kolektif eylem okulu olarak açığa vurur. Bu verimli tarihsel olaya ilişkin dikkatli bir çözümleme ikinci cildin konusudur.

Rusya'nın en az yarım yüzyıl kadar geri olduğunu düşünen Rus devrimcileri 1789 ya da 1848'in bir Rus versiyonunu bekliyorlardı. Hiç beklenmedik bir şey oldu ve bu klasik Avrupa normundan "sapıldı." 1905-1907 Rus Devrimi yirminci yüzyılın ayırt edici özellik taşıyan devrimci ayaklanmalar setinin ilki oldu. Bunu hemen Türkiye (1908), İran (1909), Meksika (1910) ve Çin (1911) izledi ve Rusya'da da devrim 1917'de yeniden başladı. Çevredeki devrimler bundan sonra hız kazandı.

Shanin'in devrimci süreç çözümlemesi kuru bir akademik metin değildir: Gerçeğin canlılığını yansıtır. Metodolojik bir saptama, Shanin'in eserini ayırt eden empatik niteliği açığa vurduğu ve aynı türden en bilgince araştırmalar karşısında ona üstünlük kazandırdığı için uzun bir alıntıyı hak eder:

> Toplumsal bilimlerle uğraşanlar devrimci bir mücadelenin esasını genellikle gözden kaçırırlar; devrimcileri harekete geçiren ve onları biçimlendiren coşku ve öfke. Akademik eğitim ve burjuva uzlaşım değerlendirme gücünü azaltır. "Fenomen"; faktörler, tablolar ve sayılar içinde kolayca "işlevselleştirilemez".... Gene de bu faktör olmadan devrimcileri anlama çabası başarısızlığa uğrar. Ruhbanın, bankerlerin, generallerin ve toplumsal bilimcilerin doğrudan baktıkları zaman bile devrimci yükselişi görememelerinin nedeni budur. Devrimin tam merkezinde, ahlâki kızgınlık, duygusal tepki, baştakilere duyulan öfke yatar; öyle ki, kişi bedeli ne olursa olsun kayıtsız ya da sessiz kalamaz. Devrimin hararet içinde, bir süre için insanlar içgüdüsel olarak kendini korumanın, uzlaşımın, gün gün yaşanan rahatlığın ve tekdüzeliğin zincirlerini kırarak kendilerini aşarlar. (s. 30-31).

Shanin'in 1905-1907'de yaşanan devrimci olaylara ilişkin yorumunun odak noktası toprak ve özgürlük için verilen köylü

mücadelesidir. Pugaçev'in yenilgiye uğramasından (on sekizinci yüzyıl) sonra Rus köylü isyanlarının durduğu görüldü; birkaç yerel "kırsal karışıklık" dışında. Köylü isyanları Rusya ve genellikle dünya için geçmişte kalan bir şey olarak değerlendiriliyordu. Ne var ki geçmişe baktığımızda, Rusya'da 1905-1907'de olanların, küresel kapitalist sistemin çevresinde; Meksika'da, gene Rusya'da, Çin, Cezayir, Vietnam vb.'de yeni bir köylü savaşları dalgasının sadece başlangıcı olduğunu artık biliyoruz.

Kapitalist olmayan Rus köylülüğünün özerk mücadelesi –özel toprak mülkiyetine karşı komünal mülkiyet mücadelesi– köylülüğün tutucu, geri, "küçük burjuva" olduğunu ve muhtemelen devrimci bir güç haline gelemeyeceğini düşünen çoğu Rus Marksistinin (özellikle Plekhanov ve taraftarları) evrimci kehanetlerini altüst eder. 1905-1907'de beklenmedik başka olaylar da gerçekleşti: Etnik azınlıkların muazzam devrimci seferberliği, alternatif otorite merkezlerinin (işçi Sovyetleri, Tüm Rusya Köylü Birliği) çarpıcı önemi, öğrencilerin ve sol entelijansiyanın büyük devrimci rolü.

Kuşkusuz, bu beklenmedik "sapmalar"ı, özellikle uygunsuz bazı olguları dışlayan kısmi bir düzeltme ve ayarlama gerektiren istisnalar olarak gören bir çözümleme –daha genel teorik anlayışı sorgulamaksızın– mümkündür. Shanin, bu sapmaları "ortodoks" kavramsal modelden sistematik biçimde ayrılan bir toplumsal gerçekliği temsil eden sendromun unsurları olarak düşünmek üzere farklı bir yaklaşım önerir. Bu yaklaşım, yüzyılın başındaki Rusya'yı en iyi şekilde anlayabilmek için onu ne bir istisna ne de Batı Avrupa'nın "genel" gelişmesinin bir başka örneği –bilinen bir yol boyunca giden gecikmiş bir araba– olarak görmemeyi gerektirir. 1905-1907 Devrimi'nin yeni gerçekliklerini tam olarak kavramanın yegâne yolu, Rus toplumunun "gelişen bir toplum"un özelliklerini, kendisini henüz bu şekilde kabul etmeksizin açığa vurduğuna ilişkin bir anlayış edinmektir.

İşin doğrusu, böylesine radikal bir yeniden kavramsallaştırma, günümüzde bile kabul edilmez; Batı'da Modernleşme Teorisi'nin gücüne ve Rus evrimciliği ile Doğu'daki ulusalcılığın oluşturduğu bileşime övgü. Bu nedenle, çağdaş Rus siyasal önderlerinden çoğunun (tutucu, liberal ya da devrimci) 1905-1907'den özgün ya

da önemli dersler çıkaramamaları şaşırtıcı değildir. Sadece küçük bir azınlık tarihin öğretilerine açık ve bunlardan bir şeyler öğrenmeye istekli oldu. Ama bu birkaç kişinin öğrendikleri göreneksel anlayışın kısmi ve çelişkin bir revizyonunu aşmasa da, edindikleri yeni anlayış onlara muazzam bir siyasal üstünlük kazandırdı.

Yöneticiler arasında en uzun erimli sonuçlar çıkaran kişi, Peter Stolipin oldu. Stolipin'in izlediği siyaset, o zamandan beri, gelişen ülkelerdeki otoriter rejimlerin standart modeli haline gelmiştir. Popüler "aşağıdan devrim"e karşı, en sert önlemlerle komünal toprakların özelleştirilmesini temel alan bir tarım reformunu ve idari aygıtın modernleştirilmesini/reformdan geçirilmesini kapsayan bir tür "yukarıdan devrim." Shanin bunu, Smith ve Ricardo'nun klasik siyasal ekonomisinde "İkinci Düzeltme" olarak betimler; Birinci Düzeltme, Bismarck tarafından uygulanan List'in devlet müdahalesi ve korumacılık doktriniydi.

Devrimciler arasında başlıca istisnalar Troçki ve Lenin'di. Shanin, Gürcü Menşevik lider Zordanya'dan da söz eder, ancak onun getirdiği yenilikler Gürcistan'da sosyal demokrat bir hükümet için mücadele isteğiyle sınırlıydı. Avrupa dışında üyelerini köylü kitleler oluşturan dünyanın ilk Marksist partisine önderlik etmesine rağmen Zordanya, Menşeviklerin köylülere karşı duydukları genel hoşnutsuzluğun üstesinden gelemedi.

İkinci Enternasyonal evrimciliğine karşı "ortodoks olmayan" başlıca isyan, Troçki'nin sürekli devrim teorisiydi. Arkadaşı Parvus'un (Alexander Helphand) siyasal düş gücü, kapitalizmin en demokratik versiyonunu gerçekleştirecek bir devrim sonrası işçi hükümeti (ilk burjuva "aşama") önerisinde kalırken, Troçki, burjuva demokrasisini mutlaka aşacak ve kapitalist mülkiyete doğrudan saldıracak bir proletarya yönetimi kurmayı önererek ileriye doğru kesin bir adım attı. Troçki'nin 1905-1907'den Rusya'nın sosyalistlerin önderliğinde ve sosyalist hedefli bir dönüşüm yönünde "büyük bir atılım" yapma imkânına dair vardığı önemli sonuç, 1917'de belirleyici oldu: "Onun özü, Bolşeviklerin Nisan 1917'de benimsedikleri siyasal anaplanın parçası oldu" (s. 257).

Ne var ki, Shanin'e göre bu tek yanlı bir entelektüel kopuştu:

Troçki hem etnikliğe hem de köylülüğe kayıtsız ya da düşmandı. Köylülüğe ilişkin dar görüşlülüğü dikkat çekiciydi. Troçki, Lenin'e karşı, köylülüğün hiçbir koşulda ne bağımsız bir siyasal rol oynayabileceği ne de kendisine ait bir parti kurabileceği iddiasını ısrarla savundu. Lenin'in "demokratik işçi ve köylü hükümeti" önerisini reddeden Troçki yegâne geçerli rejimin, köylü çoğunluğuna ve onun iyi niyetli kayıtsızlığına "dayanan," ancak köylüleri hiçbir şekilde devlet iktidarına ortak kabul etmeyen bir işçi diktatörlüğü olacağını savunuyordu.

Ancak Lenin'in 1905-1907 Devrimi'nden çıkardığı en önemli ders, yeni bir devrimci işçi köylü ittifakı (ve hükümeti) stratejisiydi. Köylülüğün "dağılması"na ilişkin önceki fikirlerinde (Plekhanov'dan devralınan) meydana gelen bu kesin değişiklik, sonunda Bolşevizmi, Üçüncü Enternasyonal ve Sovyetler Birliği'nde ifadesini bulan küresel çağrının yeni ideolojik itikadı haline getirecekti. Bu, Bolşevikler ile Sosyalist Devrimci Parti (SR) arasında derhal bir devrimci ittifak anlamına geliyor, aynı zamanda, (o zamana kadar tipik "popülist" bir talep olduğu düşünülen) toprağın ulusallaştırılması çağrısını kapsayan yeni bir tarım programını ifade ediyordu.

Nisan 1917'de Lenin, sosyalist bir devrim, 1871 Paris Komünü'yle aynı çizgide bir Sovyetler Cumhuriyeti kurma çağrısında bulundu. 1905'te tanımlanan haliyle "Demokratik işçi ve köylü diktatörlüğü", "olaylar tarafından aşılmış" olarak değerlendirildi; hedef sosyalistlerin önderliğinde bir sosyalist devrimdi. Ancak iç savaş geliştikçe 1905-1907'de yüzeye çıkan konular yeniden gündemin merkezine oturdu. SR'nin tarım programının tamamını benimseyen Lenin, devrimin zaferinde önemli bir unsur olan köylülüğün kitlesel desteğini kazanmayı başardı. Ve 1921'de köylülere yönelik tamamen yatıştırıcı bir siyaset izlemeye karar verdi: Yeni Ekonomik Politika (NEP).

Shanin'in, Troçki ve Lenin değerlendirmesi üzerine kısa bir yorum: Bana öyle geliyor ki, Troçki'nin 1905-1907 Devrimi'nde köylülüğün belirleyici rolüne ilişkin "dar görüşlülüğü"ne yönelik eleştiri tamamen haklıdır. Ne var ki, 1917-22'de olanlara bakıldığında, Troçki'nin öngörülerinin Lenin'inkinden daha gerçekçi olduğunu kanıtlayan en azından anahtar niteliğinde bir unsur var-

dır: Devrimci köylülük, proletaryanın siyasal önderliğini izlemek zorundaydı. Kısa bir dönem (sol SR ile koalisyon) dışında, proletaryanın partisi (yani Bolşevikler) iktidarı bir "köylü partisi"yle paylaşmadı ve Sovyet hükümeti bir "demokratik işçi-köylü diktatörlüğü"nden çok "köylülüğün desteklediği bir proletarya diktatörlüğü" olarak göründü. İç savaşta köylülüğün devrimci saflara katılması belirleyici oldu, ancak sürecin önderliği kesin olarak gene işçilerin partisinin (ve bizzat Kızıl Ordu'nun başında bulunan Troçki'nin) elindeydi. Ve NEP aracılığıyla köylülüğe verilen ekonomik tavizler Sovyet iktidarının temel "proleter" (bürokratik şekilsizleşmeye uğramış olsa da) karakterini değiştirmedi. Ancak bu sorular Ekim Devrimi'yle değil, 1905-1907'yle ilgilenen kitabın alanını aşar.

Shanin'in vardığı sonuç, Alman eleştirel felsefesinden, Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"inden, Max Weber'den, Sartre ve Gramsci'den esinlenen, tarihte *diyalektik yönteme* yönelik coşkulu bir savunmadır. Sadece yapısal belirleyicileri kavrayan, ancak *seçeneği* atlayan belirlenimciliği, kaderciliği ve indirgemeciliği reddeden bu yöntem maddi koşullar ile bireysel ya da kolektif kararlar arasındaki karşılıklı bağımlılığı kavrayabilmektedir. Bu bağlamda Shanin, büyük önem taşıyan ve eserinin sadece yüzyılın başındaki Rusya tarihine değil, bir toplumsal bilim olarak tarihe de dikkat çekici bir katkıda bulunmasını sağlayacak şekilde birleştirilen iki metodolojik saptamada bulunur:

1. Potansiyeller, alternatifler ve farklılıklarda merkezlenen bir tarihyazımına, tarihte *alternatifliliğe* açık bir yaklaşıma ihtiyacımız var. İyi örüntülenmiş, tekrar eden evreler sırasında, tarihsel süreçler önceden kestirilebilir bir tarzda hareket ettikleri zaman, tarihin "alternatifliliği" düşüktür. Ancak, ara sıra büyük bir kriz, bir devrim dönemi geldiğinde; katı biçimde örtüntülenmiş davranışların, kendini sansür eden imgelemlerin ve malumu ilan eden stereotiplerin getirdiği kısıtlamalar kırılır. Bu anlarda tarihin "alternatifliliği," bilincin önemi, özgünlüğün ve seçeneğin alanı dramatik biçimde artar.

2. Paradigmatik bir değişiklikten –tarihsel zamanı atlayan bir model olarak ilerleme teorisinin çöküşü (ya da en azından bu teoriye karşı büyük bir meydan okuma)– geçiyoruz. Yavaşça onun

yerini alan, hiçbir şekilde onaylanmamış bir etiket kavramsallaştırmadır. Bu etiket, çizgisel yükseliş modellerinin yerine, sözü edilen değişikliklerin çok yönlü ve eşitsiz modellerini geçirmektedir..

XI
Marcuse ve Benjamin: Romantik boyut



Marcuse ile Benjamin arasındaki yakınlığa sık sık dikkat çekilmiş olsa da, aralarındaki ruhsal akrabalığın doğasını incelemek için hiç bir sistematik girişim olmamıştır. Bir keresinde Scholem, "Yahudi Teolojisi Üzerine Düşünceler"inde, Benjamin ve Marcuse'nin "devrimci mesiyanizmin en önemli ideologları" arasında yer aldıklarını yazdı. Bu mesiyanizmin "onların Yahudi mirasıyla olan onaylanmış ya da onaylanmamış ... bağları açıktır," diyordu.[1] Bu görüş Benjamin için kesinlikle doğrudur, ancak Marcuse için aynı şey söylenemez.

Yahudi mesiyanizmi, kıyameti, felaketi, yıkıcılığıyla ve mutlak

1. Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis* (NewYork: Schocken, 1976), s. 287. Scholem Bloch ve Adorno'dan da söz eder.

kurtuluş umuduyla, belirgin biçimde Benjamin'in *Weltanschauung*'unun (dünya görüşü) ana kaynaklarından birini oluşturur; ve Benjamin'in 1920'lerdeki siyasal yazılarının ütopyacı anarşizmiyle yakından bağlantılıdır. Hem Yahudi mesiyanik ve hem de ütopyacı anarşist eğilimler aynı kültürel temelde kökleniyordu: Antiburjuva yönü, kapitalizm öncesi toplum ve kültür nostaljisiyle Alman romantizmi. Endüstriyel kapitalist toplumun, *Zivilisation*'a (uygarlık) karşı *Kultur* ya da *Gesellschaft*'a (toplum) karşı *Gemeinschaft* (cemaat) adına neoromantik kültürel eleştirisi, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında, Alman edebiyatı, felsefesi ve toplumsal bilimlerinin ana temalarından biriydi. Weber gibi bir akılcı (rasyonalist) bile buna bağışık değildi. Benjamin'in, Alman romantizmi üzerine 1919'da yazdığı doktora tezini ve Goethe'nin *Wahlverwandschaften*'i (Gönül Yakınlıkları) üzerine ünlü 1922 denemesini de kapsayan ilk yazıları açıkça bu bağlamda yer alır. *Dissertation*'unda (Tezler), Yahudi geleneğinde bulduğu mesiyanizm fikrini Schegel ve Novalis'te keşfeder.

Marcuse ise tam aksine, ne Yahudi ya da Hıristiyan mesiyanizmiyle ne de genelde din ile pek bir bağlantı taşımaz. Din konusundaki tutumu bir *Aufklärer* (aydınlanmacı) tutumudur ve dünya görüşü tamamen seküler ya da ateisttir. Benjamin'le ortak olduğu şey, Yahudi mesiyanizmi değil; daha çok kapitalizm öncesi cemaatlere duyduğu nostalji ve sanatsal *Kultur*'u bayağı burjuva toplumunun karşısına koyan Alman romantizmidir. "Der deutsche Künstlerroman" (Alman Sanatçı Romanı) başlıklı 1922 tezi ile Benjamin'in "Der Begriff der Kunstkritik in der Deutschen Romantik" (Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı) arasında büyük bir benzerlik vardır. Marcuse'nin yakın zamanda yayımlanan doktora tezi, onun gençlik çalışmalarından daha sonraki yazılarına kadar geçirdiği entelektüel evrimi anlamak bakımından önemlidir. Kitabın merkezi teması fikir dünyası ile ampirik gerçeklik, sanat ile burjuva hayatı arasındaki çelişkidir; acıyla kavranan ve romantikler tarafından ifade edilen bir çelişki. Bazıları, özellikle Novalis, ampirik dünyayı önemsemeyerek ve ideal bir gerçekliği –aşkın ve barışın, Eros'un ve Freya'nın hâkim olduğu imgesel bir yeni dünya– onun yerine geçirerek bu ikiliğin

üstesinden gelmeye çalıştı. Diğer romantikler Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları*'nda yaptığı gibi sanatçının idealist öznelliğinin, onu gerçekliğin *zweckhaft-rationellen* (faydacı-akılcı) düzeniyle radikal bir çatışmaya nasıl götürdüğünü gösterir; teslim olmadıkça ya da ölmedikçe sona ermeyecek bir çelişki. Ve E. T. A. Hoffman gibi daha sonraki bazı romantikler, mevcut dünyayı havaya uçurmakla tehdit eden tutkunun, kadim, karanlık ve çözücü güçlerinin cazibesine kapıldılar.[2] Marcuse'ye göre, sanatçı romanlarının çoğu (yani baş kahramanı bir sanatçı olan romanlar) ekonomik ve kültürel hayatın bütün manevi değerleri tahrip eden ya da marjinalleştiren bir süreç olarak artan sanayileşmesine ve mekanikleşmesine karşı eleştirel bir boyut içerir. Marcuse, pek çok romantik ya da neoromantik yazarın, hayatın radikal değişimi, burjuva-filistin maddeciliğin dar sınırlarının aşılması için duydukları yakıcı özlemi vurgular ve bunları Fourier gibi çağdaş ütopyacı sosyalistlerle kıyaslar.[3] *Der deutsche Künstlerroman*'da (Alman Sanatçı Romanı) yer alan bu fikirlerin bazıları, *Eros and Civilization* (Eros ve Uygarlık) ile *One Dimensional Man*'de (Tek Boyutlu İnsan) neredeyse hiçbir değişikliğe uğramadan tekrarlanır.

Marcuse ile Benjamin'in entelektüel evrimleri arasında çarpıcı bir benzerlik vardır: ikisi de Alman romantizmi ve sanat sorunlarıyla başlarlar; ikisi de, 1920'lerde Lukács ile Korsch'un etkisi altında Marksizme yönelirler ve 1930'larda Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'yle bağlantı kurarlar; ikisi de, bir sosyalist devrimci dönüşüm umuduyla sosyal demokrasiye oldukça eleştirel yaklaşırlar, ancak Komünist Parti'ye katılmayı reddederler; ve muhtemelen Almanya ya da Paris'te (1933) tanışmışlardır. Bununla birlikte Benjamin, bildiğimiz kadarıyla hayatı boyunca Marcuse'nin yazılarından hiç söz etmedi.[4] Bu sessizliğin sebebi neydi?

---

2. E. T. A. Hoffmann'a göndermede bulunan Marcuse tutku ve gerçek dünya arasındaki "uçurumu aşacak bir köprü kurulamayacağı"nı kaydeder; Goethe'nin *Wahlverwandschaften*'i üzerine 1922'de yazdığı denemede Benjamin tam da aynı görüşü öne sürer: "Romanda tutku ile 'burjuva hayatı' arasında bir uçurum vardır. Bkz. Walter Benjamin,, "Goethe's Wahlverwandschaften," 1922, *Illuminationen* içinde (Frankfurt a. M.:Suhrkamp, 1969), s. 131.

3. Herbert Marcuse, *Der deutsche Künstlerroman*, 1922, *Schriften* içinde , C. 1 (Frankfurt a. M.:Suhrkamp, 1978), s. 43-49, 86, 17-19, 133-43.

4. Benjamin, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üzerine yazdığı kısa bir

Olası bir hipotez, 1928-32'nin kısa Heideggerci ara faslından sonra Marcuse'nin romantizmden gittikçe uzaklaşması ve Platon'dan Descartes'a ve *Aufklärung*'dan (bilim) Hegel'e kadar uzanan Batı akılcı geleneğiyle bağlantılı bir Marksizm yorumuna yönelmesidir.

Hayatı boyunca Marcuse'nin Marksizmi, biri romantik diğeri akılcı iki kutup arasında gidip geldi. Ona göre bu kutuplar çelişmiyor, düşüncesinin değişmez özünü oluşturan ortak bir unsurda birleşiyorlardı: *İnkâr*; fikir ile verili gerçeklik arasındaki zıtlık. Marcuse'nin *Reason and Revolution*'a (Akıl ve Devrim) 1960'da yazdığı yeni önsözde özellikle dikkat çekici şöyle bir pasaj vardır: "Diyalektik ve şiirsel dil ... ortak zeminde buluşurlar. Ortak unsur Büyük Reddediş olarak inkârın dilini ... aramaktır."[5] Marcuse'ye göre akılcılık ile romantizm arasındaki diğer bağlantı; kapitalist piyasanın niceliksel değerleri karşısında, kültürel ya da etik, niteliksel insani değerlere olan bağlılıklarıdır. Ancak akıl saf anlamda formel ve araçsal olarak değil, *sahici* olarak kavranır. Sahici olarak kavranmayan akıl kapitalist endüstride, hatta toplama kamplarında bile bulunabilir. İki kutbun (romantik ya da akılcı) bu birliği, Marcuse'nin entelektüel evriminin farklı dönemlerine ilişkin özel vurgunun ötesine geçerek, ortaya koyduğu eserin birliğini oluşturur.

1930'larda ve 1940'larda akılcı kutup Marcuse'nin düşüncesinde ağır basar. Schiller'in eserlerinin açıklamalı bibliyografyasını yayımladığı 1925'ten sonra sanat, edebiyat ve kültür sorunları ve bunların gerçeklikle zıtlığı, gelecek otuz yıl boyunca Marcuse'nin yazılarından kaybolmaya yüz tutar. Gerçi 1937'de "Kültürün Olumlayıcı Karakteri" üzerine bir deneme yayımlamıştır, ama 1922'deki fikirleri savunmayan bu metin tam da eski yazılarının en *radikal inkârı*dır. Buna göre geleneksel kültür, özellikle de edebiyat, gündelik hayatın vulgarlığının üstünde ve ona karşı ideal bir dünyayı koruyarak ideolojik ve tutucu bir rol oynar; "ruh"

---

makalede (1938) Marcuse'den söz eder ve Horkheimer'a yazdığı bir mektupta Marcuse'nin kolektif kitap *Autoriät und Familie*'ye yaptığı katkıdan övgüyle söz eder. Bkz. Walter Banjamin, "Ein deutsches Institut Freier Forschung," 1938, *Gessammelte Schriften* içinde, C. 3 (Frankfurt, s. M.: Suhrkamp, 1972), s. 526, 683.

5. Herbert Marcuse, "Preface," *Reason and Revolution* (Boston: Beacon Press, 1960), s. x.

(*Seele*) güzelliği, maddi dünyanın sefaletini telafi ettiği için övülür: "Ruhun özgürlüğü, bedenin sefaletini, martirliğini ve köleleşmesini mazur göstermek için kullanıldı. Ruh; varoluşun, kapitalist ekonomiye ideolojik teslimiyetine hizmet eder.... Ruh yatıştırıcı bir etkiye sahiptir....ruhun hazları gövdeninkilerden daha ucuz ve daha tehlikesizdir." Marcuse'nin, felsefe ile edebiyat arasında yerleşik durumla ilişkileri bakımından temel bir farklılık olduğuna inandığı görülür: "Sanatın güzelliği –teorinin doğruluğuna ters düşerek– mevcut kötülükle bağdaşabilir."

Bu nedenle, yanılsamalı özgürlük ve mutluluğuyla bu "olumlayıcı" kültür alanının karşısına Marcuse, "ruh" kavramına yabancı ve *tin*in* eleştirel akılcılığına bağlı olan akılcı felsefe geleneğini –Descartes, Kant, Hegel– çıkarır. *Seele* (ruh) kavramı, romantik tarihselcilikten (Herder) modern otoriter doktrinlere (faşist ideoloji için bir örtmece) kadar bütün akıldışı eğilimler için tipikken; "Hegel otoriter devletlere uygun düşmez. O, tinden yanaydı; şimdikilerse, ruhtan ve duygudan." Kuşkusuz, Marcuse geleneksel sanat ve edebiyatın burjuva çağında öne sürdüğü bu iddianın tek yanlı karakterinin farkındadır; bunların, "sadece kurulu varoluş formlarının haklı çıkarılmasını değil, aynı zamanda kendi varoluşunun acısını; sadece olanla bağdaşmayı değil, olabileceğin belleğini de içerdiğini" kabul eder. "Büyük burjuva sanatı, insanların ve şeylerin ve semavi mutluluğun güzelliğini bu dünyanın parlak renkleriyle boyadığı...için, sadece burjuva hayatının temelindeki sahte teselliyi değil...aynı zamanda gerçek nostaljiyi (*Sehnsucht*) de tahtından indirdi." Bu içgörü Marcuse'nin son yazılarında belirginleşecektir. 1937'de, "olumlayıcı" kavramı kadar bağımlı bir unsur genel kültür anlayışıyla bütünleştirilir bu içgörü: "Kültür, varlığın hizmetkârı haline gelir. İsyancı fikir kültürü doğrulayan bir düzey haline gelir.... Sanat güzelliği armağan olarak resmeder, isyancı nostaljiyi duraksatır." Bu türden bir teorik çerçevenin, Marcuse'yi, Benjamin'in estetik ve kültürel uğraşılarına ancak yabancılaştırabileceğini belirtmek gereksizdir.[6]

---

* Düşünsel etkinlik ya da varlık olarak açımlanabilecek "spirit" sözcüğü (Alm. Geist) burada "tin", içsel dünya ya da öz olarak açımlanabilecek "soul" sözcüğü de "ruh" (Alm. Seele) olarak karşılandı. (y.h.n.)

6. Herbert Marcuse, "Uber den Affirmativen Charakter der Kultur," 1937, *Kultur*

Marcuse'nin 1930'lardaki denemelerinin çoğunda yer alan, 1941'de *Akıl ve Devrim*'de zirveye ulaşan bu akılcı yönelim, Benjamin'in çalışmalarını neden görmezden geldiğini açıklayabilir. Marcuse'nin bin dokuz yüz ellilerde ve altmışlarda giderek romantik kutba yönelmesi ise o sırada Benjamin'i yeniden keşfetmesinin nedenlerinden biri de olabilir. Marcuse'nin düşüncesindeki bu yeni yönelimin gelişmesi, 1941, 1954 ve 1960'da *Akıl ve Devrim*'e yazdığı çeşitli önsözlerde izlenebilir. 1941'de Marcuse hâlâ "akılcı Amerikan tini"ni övüyordu. Bu övgü, (antifaşist) Amerikan Stratejik Hizmetler Bürosu'nda danışman olarak sürdürdüğü faaliyetin doğrudan siyasal tercümesiydi. Ancak 1950'lerde, Soğuk Savaş ve Mc-Carthycilik döneminden ve Amerikan toplumuna ilişkin daha derin bir araştırmadan sonra, Marcuse, endüstriyel uygarlığa ve onun araçsal akılcılığına yönelik gittikçe daha eleştirel bir tutum aldı. 1954'te kitabının ikinci baskısına yazdığı "Sonsöz"de Batı akılcı geleneğinin *çelişkin* karakterini kabul ediyordu: "Akıl'ın modern dönemdeki ide'si ve gerçekliği, başından itibaren, onun özgür ve tamamlanmış bir varoluş vaadini tehlikeye sokan unsurlar içeriyordu: İnsanın, kendi üretkenliği tarafından köleleştirilmesi... insandaki ve dışarıdaki doğanın baskıcı hâkimiyeti."[7] Aynı zamanda, imgelemin ve sanatın yıkıcı erdemlerini, yani 1920'lerdeki ilk yazılarının sorunsalını yeniden keşfetti.

Bu yeni romantik dönem Marcuse'nin, Freud'u yeniden yorumlayarak erotik duygusallığı, performans ilkesindeki akılcılığın

---

und Gesselschaft içinde, C. 1 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970), s. 67-68. Benjamin bu denemeyi bilir ve Frankfurt Enstitüsü üzerine yazısında (1938) ondan söz eder. Burada Marcuse'ye göndermede bulunarak *eleştirel* bir kültür anlayışını "olumlayıcı" bir kültür anlayışının karşısına çıkarmak gerektiğini vurgular. Ona göre bu "eleştirel kültür" Marcuse'de olduğu gibi akılcı felsefe ve Hegel'le özdeş değildir: o kültürel unsurdan oluşur. "İlk zamanları ve düşleriyle bağlantılı olan bu kültürel unsurlar onların gelecek insanlıkla, bizzat insanlıkla dayanışmalarını önlemez." Marcuse gibi burjuva kültürel geleneğini "ideoloji" olarak reddetmekten uzak olan Benjamin, "kültürel mirası kurtarma" ve eleştirel içgörüler geliştirerek "otantik bir geleneğe yer açma" gereği üzerinde ısrar eder. Bkz. Benjamin, "Ein deutsches Institut," s. 525-26.

7. Herbert Marcuse, "Epilogue," *Reason and Revolution* içinde (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1954; yeniden bas. 1991), s. 433. Kuşkusuz, Marcuse'nin, Adorno ve Horkheimer'ın *Dialektik der Aufklärung*'da (1947) akılcı geleneğe yönelttikleri eleştiriden de etkilenmiş olması muhtemeldir, bu sonuca ulaşırken kendi yolunu izlediği kuşku götürmez.

karşısına koyduğu *Eros ve Uygarlık* (1955) ile başladı. O zaman sanat, 1937 denemesindekinden (teorinin gerçeğini sanatsal imgelemin yanılsamalı güzelliğinin karşısına koymuştu) tamamen farklı bir ışıkta anlaşıldı: "Fantezi, Büyük Reddediş'in gerçeğini muhafaza ettiği ölçüde ya da olumlu olarak, akla karşı akıl tarafından baskı altında tutulan insanın ve doğanın bütünlük kazanmasına duyulan özlemi koruduğu ölçüde bilişseldir." 1925'te üzerinde çalıştığı büyük Alman yazarı, Friedrich Schiller bir kez daha öne çıkar. Schiller'in estetik denemeleri "patlayıcı" bir nitelik taşır. Schiller'e göre, "özgürlük akıldan çok duygusallığın kurtuluşu için çalışmak zorunda kalacaktı" ya da en azından "aklın yasaları duyguların istemleriyle yeniden bağdaştırılmalı"ydı. Ayrıca, Marcuse'ye göre, "Herder ile Schiller, Hegel ile Novalis yabancılaşma kavramını özdeş terimlerle geliştirdiler. Endüstriyel toplum, performans ilkesinin hâkimiyeti altında biçimlenmeye başlarken, doğasından gelen olumsuzluk felsefi çözümlemeye nüfuz eder" (bunu Schiller'den bir alıntı izler). Bu vurgu oldukça anlamlıdır: Sanatçıları ve filozofları, romantikleri ve akılcıları ve özellikle Marcuse'nin 1937'de *Seele* (Herder) ile *Geist*'in (Hegel) temsilcileri olarak karşı karşıya koyduğu iki düşünürü aynı sosyokültürel "cephe"de birleştirir.[8]

Marcuse'nin düşüncesindeki romantik boyutun yeniden oluştuğu ilk eserde, *Eros ve Uygarlık*'ta, Walter Benjamin'in "yeniden keşfi"nin de bulunması rastlantı değildir. *Theses on the Philosophy of History*'den (Tarih Felsefesi Üzerine Tezler, 1940) önemli bir pasajı alıntılar, yorumlar ve över. Marcuse bu kitabı yazdığında Benjamin'in belli başlı denemeleri henüz yeniden basılmamıştır (Marcuse, *Tezler*'in *Die neue Rundschau*'daki 1950 baskısından alıntı yapar). Adorno'nun 1955 *Schriften* baskısının, Benjamin'in Batılı radikal entelijansiya tarafından genel kabul görmesinin başlangıç noktasını oluşturduğu gayet iyi bilinir. Ancak Marcuse'nin ona duyduğu ilgi bundan öncedir ve bununla ilişkili değildir. Bu ilgi daha çok, onun kendi ruhsal gelişiminin içsel dinamiklerinden kaynaklanır.

Marcuse'nin alıntı yaptığı pasajda Benjamin şöyle yazar: "Ta-

8. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, 1955 (Londra: Sphere Books, 1969), s. 132, 151, 154.

rihin sürekliliğinde kesinti arzusu, eylem anındaki devrimci sınıfa aittir." Bu pasajla ve Benjamin'in *Tezler*'inin bütün içeriğiyle bağlantılı olarak Marcuse şu görüşü öne sürer: "Hatırlama tarihsel eyleme tercüme edilmedikçe gerçek silah değildir. O zaman, zamana karşı mücadele, hükmetmeye karşı mücadelede kesin bir moment haline gelir." Gelecek savaşında bir silah olarak geçmişin belleği: Marcuse ve Benjamin'de ortak olan ve her ikisinin de siyasal ve estetik görüşlerini saran romantik devrimci perspektifin daha çarpıcı ve kesin bir formülünü düşünmek zordur.[9]

1955'ten son yazılarına kadar Marcuse, Eros ve barışın hükmettiği bir dünyanın sanatının ve romantik sanatsal idealinin cazibesine bir kez daha kapıldı. Bu ideal *Tek Boyutlu İnsan*'ın (1964) başlıca özelliklerinden biridir. Burada bu idealin eleştirel potansiyelini vurgular: "Sanatsal yabancılaşmanın geleneksel imgeleri, gelişen toplumun estetiğiyle bağdaşmaz oldukları için *aslında romantiktirler. Bu bağdaşmazlık onların doğruluğunun belirtisidir.* Onların belleğe çıkardıkları ve orada tuttukları şey geleceğe aittir: Kendisini engelleyen toplumu çözecek bir hazzın imgeleri. 1920'lerin ve 1930'ların büyük gerçeküstü sanat ve edebiyatı yıkıcılığını ve özgürleştirici işlevini yeniden yakalamıştır."[10] Gerçeküstücülüğün devrimci boyutu üzerine ve sanatsal ya da şiirsel evren ile verili gerçeklik arasındaki çelişki üzerine benzer önermeler Marcuse'nin sonraki kitaplarında da bulunmaktadır. Örneğin, *An Essay on Liberation*'da (Özgürleşme Üzerine Bir Deneme, 1969) "şiir dilinde devrimin semantik unsurları"nı bulan gerçeküstücü şairlerin mutlak uyumsuzluğunu selamlar.[11] Benjamin de gerçeküstücülüğün, tam da romantik devrimci ve liberter karakterinin büyük bir hayranıydı. Fransız gerçeküstücülüğü üzerine yazdığı denemede (1929) şöyle diyordu: "Bakunin'den beri Avrupa, radikal bir özgürlük kavramından yoksundur. Gerçeküstücülük bunu sağlamıştır....ekstaz güçlerini devrime kazanmak, gerçeküstücülüğün bütün kitaplarında ve girişimlerinde hedefi buydu."[12]

9. Marcuse, *Eros and Civilization,* s. 186.
10. Herbert Marcuse, *One Dimentional Man* (Boston: Beacon Press, 1964), s. 60 (vurgular eklendi).
11. Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969), s. 33.
12. Walter Benjamin, "Der Sürrelismus," (1929), *Angelus Novus* içinde (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966), s. 212.

Marcuse'ye göre –*Counterrevolution and Revolt*'ta (Karşı-devrim ve İsyan, 1972)– on dokuzuncu yüzyıldan beri en önemli sanat ve edebiyat eserlerinde, "tamamen anti-burjuva bir tutum hâkimdir: yüksek kültür burjuvazinin maddi kültürünü sorgular, reddeder ve ondan uzaklaşır. Aslında ayrılmıştır: Kendisini, metaların dünyasından, burjuva sanayi ve ticaretinin vahşiliğinden, insani ilişkilerin çarpıklığından, kapitalist maddecilikten, araçsalcı akıldan ayırır. Estetik evren gerçeklikle çelişir." Marcuse'nin –*Tek Boyutlu İnsan*'da– yüceltilmiş Eros'un en özgün, mutlak ve uzlaşmaz formunu temsil eden büyük edebiyat eserleri diyerek tanıttığı; "Eros'un reddettiği ve havaya uçurduğu yerleşik Gerçeklik İlkesi'nin menzilinin ötesinde" olan eserler arasında, Goethe'nin *Wahlverwandschaften*'i (Gönül Yakınlıkları) ile Baudelaire'in *Fleurs du Mal*'inin (Elem Çiçekleri) yer alması anlamlıdır.[13] Bu eserler Benjamin'in estetik ve felsefi düşüncesinin merkezinde yer alan iki kitaptır (birincisi 1920'lerde ve ikincisi 1930'larda).

Tek Boyutlu İnsan'da Benjamin'le olan ilişkinin çok özel bir yeri vardır. Bilindiği gibi bu kitap, ona yönelik güçlü ve dokunaklı bir saygıyla sona erer: "Hiçbir vaatte bulunmayan ve hiçbir başarı göstermeyen...eleştirel teori olumsuz kalır. Böylelikle umutsuz olanlara, hayatlarını Büyük Reddediş'e veren ve vermekte olanlara sadık kalmak ister. Faşist dönemin başlarında Walter Benjamin şöyle yazıyordu: 'Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.' Umut bize yalnızca umutsuzlardan ötürü verilmiştir."[14] Benjamin'in, Goethe'nin *Wahlverwandschaften*'i (Gönül Yakınlıkları) üzerine 1922 denemesinden alınan bu pasaj, kendi özgün bağlamı içinde, Marcuse'nin doğrudan bir siyasal yorum kazandırdığı (onun "seküler" Benjamin okuyuşu bakımından tipik bir tarzda) derin bir dinsel anlam taşır.

Burada *ortak* bir unsur, ikisinin de düşünce tarzına özgü bir nitelik bulunabilir. Bu nitelik, *umutsuz umut ya da kötümser devrimcilik* olarak tasarlanabilir. Hem Marcuse hem de Benjamin, tarihin "doğal gidişatı"nın, üretici güçlerin gelişmesinin ya da kaçınılmaz toplumsal ilerlemenin akılcı ve özgürleşmiş bir topluma

13. Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston. Beacon Press, 1972), s. 86; Marcuse, *One Dimensional Man*, s. 77.
14. Marcuse, *One Dimensional Man*, s. 257.

götüreceğine inanmayı reddederler. Her ikisine göre, Benjamin'in çok dikkat çekici bir imge ile formüllendirdiği üzere, devrimciler "tarihi tersine doğru taramayı" öğrenmelidirler. İnsanlığın ve aklın önceden belirlenmiş ve karşı konulamaz hiçbir zaferi yoktur. Tek başına "ilerleme," Benjamin'in tarih meleği alegorisindeki gibi, sadece bir "enkaz yığını" üretir. Devrim, "kendini akıntıya vererek yüzmek" değil; tarihin kör güçlerine karşı zorlu bir mücadele, sonucu önceden görülemeyen sert ve uzun bir savaştır. Marcuse, Marx'ın *Onsekiz Brumaire*'inin yeni basımına eklediği notta şöyle yazıyordu: "Yenilgi, hatta çaresizlik bilinci, teorinin ve onun taşıdığı umudun gereğidir." Pasif kalmaktan yana olmayan bu iradeci kötümserlik damgası, tam aksine, eylem, inisiyatif ve direniş için en çaresiz çağrıdır.[15]

Tek Boyutlu İnsan, bu konuda Benjamin'in 1940 *Tezler*'ine çok şey borçludur. Kitabının ortaya çıktığı yıl (1964), Marcuse'nin neden Walter Banjamin üzerine bir deneme yazma ihtiyacı duyduğu anlaşılabilir. Az bilinen bu yazı, Benjamin'in *Theses on the Philosophy of History and the Critique of Violence*'inin (Tarih Felsefesi ve Şiddetin Eleştirisi Üzerine Tezler, 1921) de içinde bulunduğu beş makaleden oluşan bir derlemeye yazılan bir sonsözdür. Sistematik değildir, ama ikisi arasındaki ortak özellikleri –farklılıkların yanı sıra– açıkça ortaya koyar.

Her şeyden önce hem Marcuse hem de Benjamin mevcut toplumsal düzenin *mutlak* inkârından yanadır. Her ikisi de radikal bir devrim özlemi duyar ve ezilen grupların ezenlere karşı şiddet kullanma gereğini kabul eder. Benjamin'in şiddet üzerine denemesini (1921) yorumlarken Marcuse şunu vurgular: "Benjamin'in eleştirisinin yöneldiği şiddet... yukarıdakilere karşı aşağıdan kullanılan şiddet değildir....Benjamin'in eleştirdiği şiddet: var olanın (*Bestehenden*) şiddetidir; yani meşruluk, gerçeklik ve doğruluk tekelini bizatihi var olandan sağlayan şiddet... Benjamin, 'Barış' sözcüğünün içerdiği vaadi bir barışsever olamayacak kadar ciddiye

15. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," 1940, *Illuminations* (Londra: J. Cape, 1970), s. 259-61. Marcuse'nin "kötümserliği" üzerine bkz. Rusell Jakoby'nin ilginç denemesi: "Reversal and Lost Meanings," *Critical Interruptions, New Left Perspectives on Herbert Marcuse,* der. Paul Breines (NewYork: Herder and Herder, 1970), s. 70-73.

alır...."[16] Her ikisi de her türlü reformizme ve aşamacılığa uzlaşmaz biçimde karşıdır ve devrimi, var olanın iyileştirilmiş bir versiyonu ya da ilerlemeci evrimin kümülatif sonucu olarak değil, *tarihsel sürekliliğin bir infilakı*, bütünüyle yeni bir başlangıç olarak algılar. Bu yeni gelecek, aynı zamanda, paradoksal olarak kapitalizm öncesi geçmişe bir dönüş anlamına gelir: Benjamin'in ünlü imgesinde belirttiği gibi, çözüm "kaplanın geçmişe doğru diyalektik bir sıçrayışı"dır. Benjamin'in 1940 *Tezler*'inin bu ve diğer leitmotifleri, Marcuse tarafından sadece Benjamin üzerine yazılan bu denemede değil; 1960 ve 1970 çalışmalarının çoğunda da paylaşılır.

Ne var ki, devrim anlayışlarında reddedilemez farklılıklar da vardır. Marcuse, kendi yorumlarında Benjamin'in ilk yazılarındaki anarşist bileşeni ihmal eder ve Benjamin'in mesiyanizmine tamamen seküler ve a-teolojik bir yorum getirerek onların dinsel içeriğini nötrleştirmeye çalışır. Nitekim, şöyle yazar: "Benjamin'in şiddet eleştirisinde mesiyanizm, tarihsel bir gerçekliğin görünüş formu olarak açığa çıkar: Kurtulmuş insanlık ancak var olanın radikal (artık "belirli"değil) inkârı olarak kavranabilir, çünkü var olanın gücü karşısında bizzat tanrı bile güçsüzdür ve bir suç ortağı haline gelir. Benjamin'in mesiyanizmi geleneksel dindarlıkla hiç bir bağlantı taşımaz: suç ve kefaret onun için toplumsal kategorilerdir."[17] Bu yorum kısmen doğru olabilir, ancak tek yanlıdır: Benjamin'in Yahudi geleneğinde köklenen derin teolojik boyutu toplumsal kategorilerle bağlantılıdır; ama bu kategorilere indirgenemez. Marcuse'nin değerlendirmeleri Benjamin'in mesiyanizmi kadar kendi görüşlerini de açığa vurur. 1941'de *Akıl ve Devrim*'de hâlâ verili gerçekliğin "belirli" bir inkârını temel alarak konuşurken, 1964'te daha bütünsel inkârcılığı savunur.

Benjamin ve Marcuse'nin paylaştıkları diğer bir görüş; ikisinin de sadece kapitalizmi değil; daha genel olarak, sanayi toplumunu, şeyleşmiş teknolojiyi ve yabancılaşmış üretkenliği, doğanın tahribini ve ilerleme mitini de eleştirmeleridir. Marcuse'nin Benjamin üzerine denemesinde yazdığı gibi, "Benjamin, doğayı, sömürüle-

16. Herbert Marcuse, "Nachwort," Walter Banjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965), s. 99-100.
17. A. g. y., s. 100-11.

cek 'bedava geçim kaynağı' olarak gören iğrenç ilerlemeci üretkenlik kavramının tersine Fourier'nin toplumsal emek fikrini benimser: 'doğayı sömürmekten uzak, rahminde potansiyeller olarak uyumakta olan evrenleri doğurma yeteneği'ne sahip toplumsal emek. Baskıcı şiddetin kefaretini ödemek, kurtulmuş insanlık için, kurtulmuş ve kefaretini ödemiş bir doğaya denk düşer."[18] İkisinin de Sovyetler Birliği'ne karşı bunca eleştirel olmasının bir nedeni de budur. Onların gözünde Sovyetler Birliği, üretimciliği ve teknolojik şeyleştirmesiyle, Batı'nın sanayi toplumuna gerçek bir alternatif oluşturmayı başaramamıştı.

Öte yanda, gerek Benjamin gerekse Marcuse –her ikisi de kendi tarzında– modern teknolojinin özgürleştirici imkânlarını kabul eder. Benjamin için bu, kültürel alanda sinemaya, Marcuse için ekonomik alanda otomasyona uygulanır. Her ikisi de maddi ilerlemenin ve endüstriyel teknolojinin çelişkin doğasını, vardıkları sonuçlar aynı olmasa dâ (Adorno ve Horkheimer gibi Marcuse de sanat ve kültürel malların kitlesel üretimine Benjamin'den daha eleştireldir) kavramaya çalışır.

Benjamin, Marcuse'nin son eseri olan *The Aesthetic Dimension*'da (Estetik Boyut, 1977) bir kez daha söz konusu edilir. Burada, 1992 *Dissertation*'unun konusunu oluşturan sanat (edebiyat) ile yerleşik gerçeklik arasındaki çelişki eserin ana teması haline gelir gene. 1977'de, klasik romantik olmayan modern yazarlar merkezde yer alıyor olsa da; Marcuse "romantizme yöneltilen gericilik iftirası"nın dogmatik Marksist estetikçilerin kaba hatalarından biri olduğunu söyler. *Estetik Boyut,* "ruh"u aklın karşısına koymaz; sanatın, duyarlılığın, imgelemin ve aklın –hâkim kurumların akılcılığından ayrı bir akıl– özgürleşmesiyle uğraşır. Estetik boyut, içgüdüsel baskıya karşı Eros ile birleştiğinde, yerleşik dünyaya karşı bir protesto ve bir kurtuluş vaadi olur. Ve geçmişte olanların anısını muhafaza ederek devrimci bir rol oynar, çünkü "özgün ütopya hatırlamaya dayanır."

Bu kitapta Benjamin'e yapılan iki gönderme Marcuse'nin arkadaşının romantik boyutuna olan yakınlığını, ama aynı zamanda Benjamin'in sanat ve siyaset arasındaki ilişki üzerine görüşlerine yönelik olarak düştüğü belirli bir kaydı da ortaya koyar. Marcuse,

18. A. g. y., s. 104.

kendisini "Baudelaireci Benjamin"e "Brechtçi Benjamin"den daha yakın hissetmektedir sanki. Brecht'in şiirlerinin (bunlardan biri *Tek Boyutlu İnsan*'da kapsamlı biçimde yer alır) hayranı olmasına rağmen Marcuse, kendi deyişiyle, "Baudelaire ve Rimbaud şiirinde, Brecht'in didaktik oyunlarındakinden daha yıkıcı bir potansiyel" olabileceğine inanma eğilimindedir. Benjamin'in en Brechtçi yazısı olan, "The Author as Producer" (Üretici Olarak Yazar) başlıklı yazısını "sanat alanında edebi ve siyasal nitelikleri özdeşlemek"le eleştirir. Öte yanda, Benjamin'in *poètes maudits* üzerine yazdığı denemelere büyük bir hayranlık duyar: "Praksisten uzaklaşma ve soğumanın sanatın özgürleştirici değerini oluşturma ölçüsü, bu türden praksise katı biçimde yaklaştığı görülen bu edebiyat çalışmalarında özellikle belirgin hale gelir. Benjamin, Poe, Baudelaire, Proust ve Valery üzerine yaptığı çalışmalarda bu yolu izler." Marcuse daha sonra şu yorumu ekler: "Esoterik edebiyatın 'gizli' protestosu, normal iletişim ve davranış evrenini havaya uçuran başlıca erotik-yıkıcı güçlerin devreye girmesinde yatar. Bunlar kendi doğaları bakımından toplumdışı, toplumsal düzene karşı bir yeraltı isyanıdır."[19]

Gerek Marcuse gerekse Benjamin romantik devrimcilerdi: Kapitalizm öncesi *Kultur*'a duyulan nostalji, büyük sanatta "geçmiş olayların hatırlanması" biçiminde korunan bir nostalji anlamında romantik; geçmişe duyulan bu nostaljiyi mevcut düzenin radikal bir inkârına ve geleceğin radikal biçimde yeni toplumunun bir "umutsuz umudu"na dönüştürdükleri için devrimci.

Bu romantik devrimcilik onların Marksizmiyle çelişkin *değildir*, çünkü Marx ve Engels'te de romantik bir boyut vardır; bazı yazarlara (Carlyle, Balzac ve diğerleri) yönelik tutumlarına değinmek yeterlidir. Kuşkusuz bu, yirminci yüzyılın "tek boyutlu" Marcuse'sinin baskıladığı bir boyuttur. Nihayet bu romantik devrimci yönelim sınıf mücadelesine de yabancı değildir; çünkü hem Benjamin hem de Marcuse, her biri kendi tarzında, bütün çalışmalarını, hayatlarını ve düşüncelerini ezilenlerin özgürleşme mücadeleleriyle nihai olarak bağlantılı görüyorlardı.

---

19. Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension* (Boston: Beacon Press, 1979), s. xii-xiii, 6-9, 11, 19-20, 33, 73.

XII
"İlerleme"ye karşı devrim: Walter Benjamin'in romantik anarşizmi

Walter Benjamin'in düşünce tarzı eşsizdir ve kolay kolay bir sınıfa sokulamaz; ancak yüzyılın başındaki *Mittel-Europa*'nın (Orta Avrupa) kültürel atmosferiyle ve bu dönemin Almanca konuşan Yahudi entelektüelleri arasındaki bazı dinsel-siyasal dip akımlarıyla ilişkilendirilirse daha iyi anlaşılabilir ve açıklanabilir. "İlerleme" ve modern *Zivilisation*'un (uygarlık) ahlâki ve toplumsal bir eleştirisi olarak neo-romantizm on dokuzuncu yüzyılın sonundan faşizmin yükselişine kadar Alman entelijansiyasının başat eğilimi oldu. O dönemde ülkenin bütün kadim değer ve inançlarını çözerek yerlerine meta üretiminin soğuk ve akılcı hesaplamalarını geçirmekle tehdit eden; zorlayıcı, vahşi ve hızlı sanayileşme sürecine yönelik bir tepkiydi bu esas olarak. Almanca konuşan çeşitli yazar ve fel-

sefeciler bu *Weltanschauung*'un (dünya görüşü) cazibesine kapıldılar ve (bir gönül yakınlığı ilişkisi içinde) Yahudi mesiyanizminin ve devrimci (liberter) ütopyanın romantik bir versiyonunu geliştirdiler. Bu yakınlığın başlıca unsurlardan biri, Orta Avrupa Yahudi entelijansiyasının Martin Buber, Gershom Scholem, Gustav Landauer, Ernst Bloch, Georg Lukács gibi tanınmış simalarının eserlerinde görülen her iki tinsel kümelenmenin restore edici-ütopyacı karakteriydi.[1]

Walter Benjamin, sadece bu karmaşık şebekenin çoğu üyesiyle kişisel ilişkileri olduğu için değil; aynı zamanda, bu neo-romantik Yahudi-Alman kültürünü bölen, Yahudi teolojisi ve Marksist materyalizm, asimilasyon ve Siyonizm, komünizm ve anarşizm, tutucu romantizm ve nihilist devrim, mistik mesiyanizm ve dünyasal ütopya gibi bütün çelişkileri, gerilimleri ve karşıtlıkları kendi hayatında ve düşüncesinde yoğunlaştırdığı için bu örüntüyle ilişkilidir.

Mesiyanik ve anarşist-ütopyacı temaların (neo-romantik "ilerleme" eleştirisinin arkaplanına karşı) birbirine yakınlığı Benjamin'in siyasal felsefesinin ana özelliklerinden biridir. İlk eserlerinden birini; "Öğrenci Hayatı Üzerine" konuşmayı (1914) inceleyecek olursak, onun toplumsal-dinsel *Weltanschauung*'unun bütün tohumlarını bulabiliriz. "Şekilsiz" ilerleme fikrine karşı, Fransız Devrimi ve mesiyanik krallık gibi *ütopyacı* imgelerin eleştirel gücünü yüceltir; toplumun gerçek sorunları teknoloji ve bilim sorunları değil; Platon, Spinoza, romantikler ve Nietzsche'nin ortaya attığı metafizik sorunlardır. Onlardan esinlenen öğrenci topluluğu "sürekli tinsel devrim"in habercisi haline gelir. Gerçekten özgür olan sanat ve bilginin "devlete yabancı, çoğu kez devlete düşman" olduğu önermesiyle anarşist boyut öne çıkarılır. Ancak bu, Tolstoycu yoksula hizmet etme tinine göndermeyle, daha özel bir tarzda sunulur. Bu tinin en özgün ifadeleri, "en derin anarşistlerin ve hıristiyan manastır cemaatlerinin fikirleri"ydi.[2] Ütopya, anarşizm, devrim ve mesiyanizm simyasal olarak birleşir ve neo-

1. "Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe," başlıklı denemede bu fikirleri geliştirdik, *New German Critique 20* (Bahar/Yaz 1980).
2. Walter Benjamin, "Das Leben der Studenten," *Illuminationen*, (Frankfurt, 1980), s. 9, 11, 14,16.

romantik bir kültürel "ilerleme," teknik-bilimsel bilgi eleştirisiyle bağlantı kurar; geçmiş (manastır cemaati) ve gelecek (anarşist ütopya) karakteristik biçimde romantik-devrimci olan kestirme bir yolda doğrudan birleştirilir. Bu doküman, Benjamin'in geleceğe ilişkin zihinsel uğraşılarının çekirdeğini (*in nuce*) içerir ve son yazılarıyla bu çekirdek arasındaki benzerlik kesin olarak gösterilebilir. Burada hayatını adadığı uğraşıda bazen açık, bazen gizli bir dip akıntısı olarak yeniden ortaya çıkan bazı temaları ve motifleri ortaya koyar. 1914'ten 1940'a kadar izlediği tinsel yörüngede temel bir süreklilik görebiliriz. Bu hiçbir değişim ya da dönüşüm olmadığı anlamına gelmez: Marksizm, 1924'ten sonra onun dünya görüşünün giderek önemli bir unsuru haline gelir. Komünizm ve tarihsel materyalizm önceki tinsel ve liberter kanaatlerin yerini almaz, ancak ayırt edici bir düşünce örüntüsü içinde onlarla bir karışım oluşturur.

Romantizm, Benjamin'e göre –yüzyılın başında pek çok genç Yahudi entelektüele göre de öyledir– başlangıç noktasını, kültürel iklimin kesinliğini, değerlerin ve duyguların temel kaynaklarını oluşturuyordu. Bu noktada ısrarla durmak gerekir, çünkü eleştiriler (genelde) onun neo-romantik arkaplanını ve kendi toplumsal, dinsel ve felsefi-tarihsel görüşlerini –kuşkusuz, özgün bir perspektifi, klasik-romantik fikirlere indirgenemezliği temsil eder– yeterince dikkate almamıştır.

"J. Ardor" takma adını kullandığı ilk yayınlarından birinde, "Romantik" (1913) başlıklı yazıda Benjamin, okulda öğretilen "sahte romantizm"i eleştirir ve "güzelliğe duyulan romantik *istek*, gerçekliğe duyulan romantik *istek*, eyleme duyulan romantik *istek*"in modern kültürün "yenilmez" (*unüberwindlich*) kazanımları olduğunu vurgulayarak "yeni romantizm"in doğuşuna çağrı çıkarır.[3] Gene 1913'te, bir diyalog biçiminde yazılan, pek dikkati çekmeyen; ama büyük önem taşıyan bir denemede ("Dialog über die Religiosität der Gegenwart"/Günümüzün Dinselliği Üzerine Diyalog), "Hepimiz romantizmin keşiflerine derin biçimde batmış halde yaşıyoruz" ve " 'doğalın karanlık yanı' üzerine en güçlü içgörüler için romantizme teşekkür etmeliyiz", diye yazar. İn-

3. Walter Benjamin, "Romantik," *Gesammelte Schriften* (bundan sonra G. S.), C. 2, 1 (Frankfurt, 1977), s. 46.

sanların çalışan makinelere indirgenmesini ve bütün işin tekniğe dönüştürülerek değersizleştirilmesini sert biçimde eleştirerek, ilerleme ve evrim yanılsamalarına karşı, yeni bir dinin (peygamberleri Tolstoy, Nietzsche ve Strindberg –yani modern uygarlığın kültürel eleştirmenleri– olacaktı) ve bilinenden çok farklı, yeni bir "sahici" (*ehrlichen*) sosyalizmin gerekli olduğunu ısrarla belirtir.[4]

A. AYDINLANMA "KÖRLÜĞÜ"

Benjamin'in ilk önemli edebi denemesi (1514-15), devrimci-romantik Hölderlin'e ayrıldı. 1916'dan sonra ise doktora tezinin *prima materia*'sını (başlıca malzemesi) oluşturan Schlegel'in gençlik yazılarıyla büyülendi. Haziran 1917'de Scholem'e yazdığı bir mektupta ilk romantiklerin (Friedrich ve August Wilhelm Schlegel, Novalis, Tieck ve Schleiermacher anlatılıyordu) "sınırsız derinlik ve güzellik"ini övdü; özellikle romantizmin din ile tarihi birleştirme tarzının cazibesine kapılmış ve şu anlamlı sonuca varmıştı: "Romantizm, geleneği bizim için bir kez daha kurtaran son harekettir."[5] 1918'in başında, "Über das Programm der kommenden Philosophie" (Yaklaşan Felsefenin Programı Üzerine) başlıklı denemede sadece Aydınlanma'nın değil, genelde *yeni zamanların* (*Neuzeit*) "körlüğü"nü, tam da romantizm için çok önemli olan iki kültür boyutuyla, din ve tarihle ilişkili olarak sert biçimde eleştirdi. *Aufklärung*'u (Aydınlanma) neo-romantik küçümseyiş o derece ileri gitti ki, onu "en alt düzeyde dünya görüşlerinden biri," deneyimi "yavan ve boş" olan bir kültürel çağ olarak saptadı[6] 1919'da Benjamin "Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik" (Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı) başlıklı tezini sundu ve Goethe'nin *Gönül Yakınlıklar*'ı üzerine çok iyi bilinen denemesini yazdı. Bu deneme neo-romantizmin başlıca

4. Benjamin, G. S., C.2, 1, s. 22,24, 25, 26, 34. Bir başka karakteristik pasajda toplumsal etkinliğin, elektrik ışığı gibi bir "*Zivilisation* (uygarlaşma) meselesine indirgenmesini kınar (s. 19).
5. Walter Benjamin, *Briefe*, C. 1, (Frankfurt, 1966), s. 138.
6. Benjamin, G. S., C. 2, 1, s. 158-59.

figürlerinden biri olan yazar Hugo von Hofmannsthal tarafından "kesinlikle kıyas kabul etmez" sözleriyle övüldü. Yirmili yaşlarındaki mektuplaşmaları romantizmle ısrarlı biçimde ilgilendiğine dair bulgular sağlar: Johann Wilhelm Ritter'in "ayırt edici biçimde romantik esoterizm"i, Tieck'in *Eckbert the Blond* adlı romanı, ortaçağ peri masalları ve Grimm'in Alman *Sagen** derlemeleriyle derin biçimde uyarıldı.[7] Mistik ve esoterik Alman şair Stefan Georg, kralcı Katolik Fransız romancı Leon Bloy ("burjuvaziye karşı daha acı bir eleştiri ya da daha çok satır yazan biri olmuş mudur?"), tutucu Bachofen yorumcusu Ludwig Klages ("kuşkusuz büyük bir felsefi eser"), hatta 1924'te abone olduğu *Action Française* gibi kapitalizmin tutucu neo-romantik kültürel eleştirmenlerine de duyarlıydı.[8] 1930'da, onun için "geçen yüzyılda Almanya'daki romantik manevi hareketin başlangıcını ve sonunu" temsil eden ve hayat ile otomasyon arasındaki dinsel-metafizik ikiliklerini bir tür teoloji olarak gördüğü E. T. A. Hoffmann ve Oscar Panizza üzerine bir konuşma yaptı. Hoffmann'ı, fantastik öykü anlatıcılığından ötürü Grek ve Oryantal epiğe kadar uzanan eski bir geleneğin izleyicisi olarak gördü. Bu konuda şöyle düşünüyordu: "Özgün öykü anlatıcılığı (*Erzählen*) sözcüğün tam anlamıyla tutucu bir karakter taşımıştır ve büyük öykü anlatıcılarının herhangi birini, insanlığın en eski manevi mirasından ayrı düşünemeyiz." Hoffmann'ın "en kadim zamanlarla etkin bağlantılar"a (*Urzeit*) duyduğu inancı da yüceltti. İleride göreceğimiz gibi ilksel, arkaik ya da geçmiş bir çağa yapılan bu gönderme, ortaçağa duyulan olağan romantik nostaljiyle çelişerek sonraki yazılarında önem kazanacaktı.[9]

Bin dokuz yüz otuzlarda, tarihsel materyalizmi giderek daha çok kavramasıyla birlikte Benjamin'in romantizme yaptığı göndermelerin seyrekleşmeye başladığı doğrudur; ancak romantik dünya görüşünün bazı temel unsurları, dinsel ve felsefi-siyasal fikirlerinde kimyasal olarak arıtılır. Yazılarında romantizmle ilgili son tartışmalarının biri, Albert Beguin'in 1939 tarihli *Le romantisme et*

* Masal.

7. Benjamin, *Briefe*, C. 1, s. 342, 381, 383, 394 vb.
8. Benjamin, *Briefe*, C. 1, s. 349, 358, C. 2, s. 515.
9. Benjamin, G. S., C. 2, s. 642, 644-45, 647.

les réves'i üzerine bir incelemedir. Benjamin yazarın, romantizmi toplumsal ve endüstriyel gelişmeye bir tepki olarak anlayamadığını öne sürer ve bu aydınlatıcı içgörüyle şu sonuca varır: "Romantizmin düş yaşamına başvurması bir acil durum sinyaliydi; ruhu, kendi anayurduna götüren yoldan çok, bu yolu tıkamış olan engellere işaret ediyordu."[10]

B. ROMANTİK MESİYANİZM

Romantizm ile mesiyanizm arasındaki bağlantı sadece Benjamin'in Alman romantik Ranz Joseph Militor'un[11] kabalist-felsefi yazılarına olan ilgisiyle değil, en çok doktora teziyle belgelenmiştir. Burada *Frühromantik*'in gerçek özü "Romantik Mesiyanizmde aranmalıdır" der. Romantizmin, özellikle Schlegel ve Novalis'in yazılarındaki mesiyanik boyutunu keşfeder ve diğerleri arasında genç Friedrich Schlegel'in şu şaşırtıcı önermesine alıntı olarak yer verir: "Tanrı'nın Krallığı'nı kazanmak için duyulan devrimci arzu modern tarihin başlangıcıdır. Tanrı'nın Krallığı ile ilişkili olmayan herhangi bir şey onun için sadece marjinaldir."[12] Bu temanın, çalışmanın ana estetik konusuyla özdeş olduğu görülür, ama bu kendi uğraşıları için de önemliydi: Nisan 1919'da Ernst Schoen'e yazdığı bir mektupta, "Romantizmin merkezi, Mesiyanizm"le uğraşmayacağını; çünkü konuyla "son derecede ilgili" olmakla birlikte bu türden sorunların, tezinin "göreneksel olarak bilimsel" bir form (bunu özgün formdan ayırır) almasını önleyeceğini açıklar.[13]

Gershom Scholem, 1916'da arkadaşıyla yaptığı bir konuşmayı günlüğüne kaydederken şöyle yazar: "Benjamin'in ruhu... çeşitli açılardan, yaklaştığı mitin fenomenleri çevresinde döner; bu fe-

10. Benjamin, G. S., C. 3, s. 560.
11. Benjamin, *Briefe*, C. 1, s. 134, 136.
12. Friedrich Schlegel, *Seine prosaischen Jugendschriften* (Viyana, 1966), alıntı, Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* içinde, açılış konuşması (Berlin, 1920), s. 2. Benjamin aynı zamanda şu kitaptan da söz eder: Bkz. Pingaud, *Grandlinien der ästetischen Doktrin Friedrich Schiegels* (Stuttgart, 1914), s. 52. Buna göre, "Tanrı Krallığı"nı yeryüzünde, burada ve şimdi kurma özlemi F. Schlegel'in "yeni din"inin temelidir.
13. Benjamin, *Briefe*, C. 1, s. 208.

nomene romantizmle başladığı tarihten, Hölderlin'le başladığı şiirden, Musevilik'le başladığı dinden yaklaşır."[14] Benjamin'in zihni bu anda garip bir kültürel imbiktir; bunun içinde Hölderlin (ya da Schlegel) ve İncil, romantik şiir ve mesiyanik teoloji, tarih ve din yeni ve beklenmedik bir öz üretmek üzere damıtılır.

Benjamin'in liberter ütopyası neo-romantik bir duygu yapısında da zemin bulur. Gershom Scholem'e yazılan 1918 tarihli bir mektupta bu bağlantının açık biçimde belirtildiği çok aydınlatıcı bir pasaj vardır. Benjamin burada, romantizmi "şimdiki zamanların en güçlü hareketlerinden biri" olarak ilan ettikten sonra, "toplumsal unsurları alımlamasına rağmen" romantik Katolisizmin ideal yanı (siyasal iktidarla kurduğu birliğe ters düşerek) "Anarşizm içinde gelişti (Leonhard Frank, Ludwig Rubiner)" görüşünü sürer.[15] Gördüğümüz gibi, Benjamin'in öğrenciler üzerine yaptığı konuşmadaki (1914) Katolik-romantik restoratif boyut onun liberter yönüyle yakından bağlantılıdır: Manastır cemaatleri ve anarşist gruplar toplumsal eylemin en anlamlı iki modeli olarak sunulur.

Daha genel bir tarzda söyleyecek olursak, Benjamin'in toplumsal görüşleri romantik antikapitalizme ve bu yaklaşımın onarımcı özlemlerine en yakın kişilerden: liberter, anarşist ya da anarko-sendikalist düşünürlerden; Georges Sorel ve Gustav Landauer'den etkilenmiştir. Ancak onun düşüncesi terimin olağan anlamıyla siyasal olmaktan uzaktır. Paradoksal olarak, Benjamin'in ne Rus Ekim Devrimi'nin ne de 1918-19 Alman Devrimi'nin cazibesine kapıldığı görülür. O günlerde Scholem'le yaptığı tartışmalarda, yeni Sovyet iktidarını bir tür "yoksul diktatörlüğü" olarak gören arkadaşından daha ketumdur. Her ikisi de Rus "nihilistleri"nin –Bolşeviklerden çok anarşist fikirlere daha yakın olduklarını düşünüyorlardı– ıvârisleri olan Sosyalist Devrimcilere (SR) daha çok sempati duyuyordu.[16] Scholem 1919'da ortak anlayışlarını "teokratik anarşizm" olarak betimledi. Buradaki "teokratik" terimi siyasal olmaktan çok saf anlamda dinsel bir anlam

14. Gershom Scholem, *Walter Benjamin, Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt, 1976), s. 45.
15. Benjamin, *Briefe*, C. 1, s. 181.
16. Scholem, *Walter Benjamin*, s. 100, 204 ve D. Scholem ile yapılan konuşmanın notu, Aralık 1979.

taşır.[17] O sırada kendisini çok iyi tanıyan Werner Kraft'a göre Benjamin'in anarşizmi belirli bir "sembolik" nitelik taşıyordu: ne sol ne de sağdaydı, "başka bir yerde"ydi.[18] Yirmilerde Benjamin "nihilizm" terimini, kendi siyasal ya da daha doğrusu anti-siyasal fikirlerini belirtmek için belirgin bir hazla bizzat kullanıyordu.[19] Scholem ona Landauer'in yazılarını da kapsayan liberter yazını göndererek bu türden kanaatlerin gelişmesine kesinlikle katkıda bulundu;[20] ama öğrenciler üzerine 1914 konuşması, bu eğilimin aralarında yaptıkları tartışmadan önce de var olduğunu gösterir.

Benjamin'in kendine özgü anarşizm formunun anahtarı Yahudi masiyanizmi ile olan ilişkisinde yatar; en iyi şekilde bir *gönül yakınlığı* olarak çözümlenebilecek bir ilişki. Aynı neo-romantik köklerden çıkıp gelişen ve ütopyacı-onarımcı yapıdaki iki kültürel bakış, tarih konusunda bir devrimci-felaketçi perspektifte ve cennet benzeri bir geleceğe ilişkin liberter imgede ortaktır.

Benjamin'in liberter-devrimci görüşlerini tam olarak ifade ettiği ilk örneklerden biri, Sorel'in *Reflections of Violence*'inden (Şiddet Üzerine Düşünceler) esinlenerek şiddet üzerine yazdığı denemeydi. ("Zur Kritik der Gewalt,"* 1921) Polis ("şiddetin olabilecek en yozlaşmış biçimi") ya da parlamento ("sefil temsil") gibi devlet kurumlarından küçümseyerek söz ederken, anarko-sendikalistlerle Bolşeviklerin (oldukça açıklayıcı bir bileşim) "tahrip edici" anti-parlamenter eleştirisi kadar, proletaryanın genel grevi "yegâne görevi devletin şiddetini tahrip etmek"ten ibaret bir eylem olarak gören Sorelci düşünceyi de över. Açıkça *anarşist* olarak betimlediği bu anlayış, "felaketli sonuçlar"a götürse de, Benjamin'e "derin, ahlâki ve özgün biçimde devrimci" görünür. Ne var ki –Benjamin, Sorel'den burada ayrılır ve tamamen farklı bir teolojik mesiyanizm alanına geçer– "saf" ve "dolaysız" devrimci şiddet, *ilahi şiddet*in; "yasanın mitik formlarının çevrimini...ve böylece devletin şiddetini kırma" ve "yeni bir tarihsel çağ"ı kurma ye-

17. Scholem, *Walter Benjamin*, s. 108, ve G. Scholem ile yapılan konuşmanın notu, Aralık 1979.
18. Werner Kraft ile yapılan konuşmanın notu, Ocak 1980.
19. Bkz., örneğin, Benjamin, *Briefe*, C. 1, s. 335 ve Scholem, Walter Benjamin, s. 155.
20. Scholem, *Walter Benjamin*, s. 19, 22.
* Şiddetin eleştirisi. (y.h.n.)

teneğinde olan şiddetin bir dışavurumudur. Sadece bu şiddet "yasa-yıkıcı"dır ve hem mitik yasa-koyucu şiddeti ve hem de gerici yasa-koruyucu şiddeti radikal biçimde dengeler.[21] Anarşizm ile mesiyanizm arasındaki gerçekten şeytansı olan (Goethe'nin sözcüğe verdiği anlamla) bu denemenin kritik noktasını oluşturan kendine özgü diyalektik bağ, aşağı yukarı aynı sırada yazılan ve bize göre, Franz Rosenzweig'in *Stern der Erlösung*'undan* önemli ölçüde etkilenen *The Theologico-Political Fragment* (Teolojik-Siyasal Fragman) başlıklı parlak çalışmada özellikle yoğun bir formda görülür.[22] Burada, bu metnin hak ettiği yorumu cümle cümle, sözcük sözcük yapmaya girişecek olsak da, kısa bir taslak, metnin içeriği hakkında bir fikir verecektir. Metin, tarihsel oluşum alanı ile Mesih'in alanı arasında radikal bir ayırım yaparak başlar: "Tarihsel olan veya tarihselin uzantısı olan hiçbir şey Mesiyanik olanla ilişkilendirilemez." Ancak hemen sonra Benjamin ince bir arabuluculukla, yeryüzünden gökyüzüne uzanan garip bir geçitle bu uçurumu aşmaya çalışır: "Dünyevi olan aslında bu Krallığın bir kategorisi değil; ona en kolay yaklaşımı sağlayan bir kategori, bunun için en yeterli olan kategoridir."[23] Burada Rosenzweig'in teziyle –"tek başına Tanrı'nın krallığı olmayan," ancak "onun gelişinin (bir) önkoşulu"nu oluşturan "özgürleşme eylemleri"– özdeşlik değilse de benzerlik olduğu reddedilemez. Bölümü sonlandırırken Benjamin, manevi ve dünyasal bir *restitutio in integrum* (eski halin iadesi) çağrısında bulunur ve bu görevi dünyevi olarak "yöntemine nihilizm denilmesi gereken" (*anarşizm* teriminin belki de çok "dünyevi" olduğu düşünüldü) alışılmamış bir siyasal forma verir.

---

21. Benjamin, G. S., C. 2, 1, s.190, 191, 194, 202.

* Kurtuluş Yıldızı.

22. Scholem, Benjamin'in yazılarını Fransızca'ya çeviren Maurice de Gandillac'a 1970'de yazdığı bir mektupta, Adorno'nun bu metnin 1937'de yazıldığına inanmakla hata ettiğini açıklar: "Bu sayfalar 1920-21'de 'Zur Kritik der Gewalt' ile bağlantılı olarak yazıldı; Marksist kavramlarla herhangi bir ilişki içermezler. Yazarın 1924'ten önceki fikirlerine denk düşen bir metafizik anarşizm alanında yer alırlar" (Walter Benjamin, *Mythe et violence* [Paris, 1970], s. 149, çevirmenin dipnotu). Bizce bunları 1921-22'ye yerleştirmek daha doğru olacaktır, çünkü muhtemelen Rosenweig'in kitabından daha sonraki bir tarihte yayımlanmışlardır.

23. Walter Benjamin, *One-Way Street* (Londra: New Left Books, 1979), s. 155.

C. SCHEERBART'IN ÜTOPYASI

1915'te yoksulluk içinde ve bilinmeyen koşullarda ölen Paul Scheerbart'ın eserini Benjamin 1917'de Scholem'in dostluğu sayesinde keşfetti. Tuhaf ve fantastik bir ütopyacı, adeta Cyrano de Bergerac ile Swift'in çağdaş bir türevi olan Scheerbart'ın genellikle neo-romantik bir yazar olduğu düşünülür. Otobiyografik bir notta kendisi hakkında şöyle yazar: "Sanatsal açıdan köklerim romantik çağda olsa gerek." Doğrudan siyasal nitelikte hiçbir şey yayımlamamış olsa da, anarşist şair Erich Müsham'ın –Gustav Landauer'ün üye olduğu *Neue Gemeinschaft* hareketiyle bağlantılıydı– arkadaşıydı ve emperyalizme, ulusalcılığa, militarizme ve devlet kurumuna duyduğu düşmanlık nedeniyle anarşizme yakındı. "Yıldızlarla ilgili ütopya"sı, *Lesabendio*'da (1913) "Pallas" gezegenini betimler. Burada yaşayanlar hiçbir yasa, siyasal yapı, yönetim, devlet ya da özel mülkiyetin olmadığı, karşılıklı yardım ve gönüllü ortak etkinlikle birbirine bağlı bir toplum yaratmışlardır. Romanın ana teması gizemli bir göksel cisme doğru uzanan dev bir kulenin inşa edilmesidir. Mimari tekniğin yazar için önemli olduğu görülür; ama son çözümlemede kule, yıldızlarla ilgili dinsel bir arzuya, bir "kozmoteizm"e hizmet eden araçtır. Yüce amaç "Ulu Varlık"a ve kuleye atfedilen öncü karakterde "öteki yıldızlarda din olarak tasarlanan şey"e, "itaat etmek"tir. 1918-19'da Benjamin *Lesabendio* üzerine ilk kısa eleştirisini yazdı. Benjamin kitabın ana motifini "Ulu Varlık'ın manevi düzeni" ve "teknoloji karşısında manevi galibiyet" ile "ütopyanın tamamlanması" olarak sundu. Ne var ki, Scheerbart'ın romanının özgül biçimde siyasal olan boyutu, Benjamin'in daha sonra yazdığı ve yazdıktan hemen sonra kaybettiği "The True Politician" (Doğru Politikacı) başlıklı bir incelemede resmedilmiş olsa da, bu yazıda tartışılmıyordu. Scholem'e aynı yılın kasım ayında yazdığı bir mektupta, ikinci denemesinin "Pallas"ın "bütün dünyaların en iyisi" olduğunu göstermek için tasarlandığını açıklar. Her durumda, Benjamin'in Scheerbart'a duyduğu yoğun ilgi –otuzlardaki yazılarında ona sık sık göndermede bulunacaktır– onun neo-romantik, dinsel ve liberter

düşünce tarzıyla taşıdığı manevi akrabalığın yeterli kanıtıdır.[24]

Benjamin'in 1924'te Marksizmi (Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile) ve Bolşevizmi (Asja Lacis sayesinde) eşzamanlı keşfetmesinden sonra, siyasal düşüncesinde komünizm ve daha sonra tarihsel materyalizm ağırlık kazandı. "Nihilizmin temelleri" dediği şey ile 1923'te Lukács'ın temsil ettiği haliyle Hegelci-Marksist diyalektik arasındaki gerilimin farkında olan Benjamin, gene de bir "zorunlu tutum" (*verbindliche Haltung*) olarak "komünizmin siyasal praksisi"nin cazibesine kapıldı.[25] İki yıl sonra Scholem'e yazdığı bir mektupta Komünist Parti'ye katılmayı düşünmekte olduğunu, ancak bunun önceki anarşizmini "inkâr" edeceği anlamına gelmediğini ısrarla belirtti. (Bu arada, tam bir "nihilist" olmaktan çok *anarşist* olduğunu ilk kez bu mektupta açıkça belirtmektedir). Ona göre, "anarşist yöntemler faydasızdır ve komünist 'hedefler' ise saçma ve geçersiz"; ne var ki, bu komünist eylemin değerini düşürmez, "çünkü o kendi hedeflerinin düzelticisidir ve çünkü önemli siyasal hedefler mevcut değildir."[26] Anarşist hedefler göründüğü kadarıyla önemlidir, çünkü bunlar siyasal *amaçlar* değildir; ama bunlara ulaşmanın en iyi yöntemini komünist eylem sağlar. Richard Wolin'e göre, bu formüllendirmenin Benjamin için anlamı, nihai olarak değeri olan hedeflerin hâlâ mesiyanik olduğudur.[27] Bu tamamen algısal bir yorumdur; ama tam da Benjamin anarşist hedefleri ve mesiyanik amaçları, özdeş değilse de akraba olarak gördüğü için. Scholem'e yazdığı aynı mektupta din ile siyasal görenek arasındaki bir özdeşlikten söz eder: "kendisini ancak birinin diğerine (hangi yönde olursa olsun) paradoksal dönüşümünde (*Umschlagen*) gösteren" bir özdeşlik. Bu *Umschlagen* belki de Benjamin'in *Teolojik-Siyasal Fragman*'dan *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'e kadar uzanan, karmaşık ve ince toplumsal-dinsel *Weltanschauung*'unun (dünya görüşünün) anahtarlarından biridir.

24. Bkz. Benjamin, *G. S.*, C. 2, 2, s. 618-19 ve yayına hazırlayanların notları, *G. S.* içinde C. 2,3, s. 1423-25; ayrıca *Briefe*, C. 1, s. 233. Scheerbart'ın bazı romanları (*Lesabendio* dahil) şu cilt içinde yeniden yayımlanmıştır: P. Scheerbart, *Dichterische Hauptwerke* (Stuttgart, 1962). Scheerbart'ın dünya görüşü için bkz. Hubert Bar, *Natur und Gessellschaft bei Scheerbart, Genese und Implikationen einer Kultur Utopie* (Heidelberg, 1977).

25. Scholem'e mektup, Eylül 1924, *Briefe*, C. 1, s. 355.

26. Mayıs 1926 tarihli mektup, *Briefe*, C. 1, s. 426.

27. Richard Wolin, *Walter Benjamin, An Aesthetic of Redemption* (Cambridge, 1982), s. 177.

D. GERÇEKÜSTÜCÜLÜK

Komünizm ile anarşizmi birleştirme ya da eklemleme girişimi Benjamin'in gerçeküstücülük üzerine ünlü denemesinin (1929) ana motifini oluşturur. Kendisinden "anarşist cephe ile devrimci disiplin arasındaki en korunmasız konumda" ("Alman gözlemci") diye söz eden Benjamin, gerçeküstücülüğü liberter geleneğin en dikkate değer vârisi olarak yüceltir: "Bakunin'den beri Avrupa'da hiçbir radikal özgürlük anlayışı olmamıştır. Gerçeküstücülerde böyle bir anlayış vardır." Aynı zamanda birbirini tanımadan "1865'ten 1875'e kadar zaman ayarlı bombalarını hazırlayan (öteki) büyük anarşistler"in; düzenekleri tam kırk yıl sonra aynı anda, gerçeküstücülüğün ayaklanmasıyla infilak eden Dostoyevski, Rimbaud ve Lautrémont'un vârisleridirler. Benjamin, Breton'un "devrimci nihilizmi"ni över ve gerçeküstücü şairin *Najda*'da, isyanın Paris günlerini anarşist martirler Sacco ve Vanzetti'yle dayanışma içinde selamladığı bölüme dikkati çeker.

Devrimin "metodolojik ve disiplinli hazırlanışı" (yani komünizm) pahasına devrimin "anarşist bileşeni" üzerinde ısrar etmenin taşıdığı tehlikenin Benjamin'in ilgisini çektiği doğrudur. Ne var ki zamanın başlıca sorunlarında gerçeküstücülük ile komünizmin birbirine çok yakın olduğuna inanır; sosyal demokrasinin akılsız, yüzeysel iyimserliğine karşılık bunlar, Avrupa insanlığının kaderi hakkında aynı görüşe sahiptir: "Her konuda kötümserlik." *Komünist Manifesto* (bir "devrimci boşalma"yla) kendisini aşmak için gerçekliğe muhtaç ise, "gerçeküstücüler onun şimdiki emirlerini anlayacak yegâne kişilerdir."[28]

1929'dan itibaren Benjamin'in yazılarında mesiyanik çağa yapılan göndermelerin yanı sıra anarşizme yapılan göndermelerin de azalmakta olduğu görülür; ama kişi bunların yüzeydeki gelişmeleri fiilen biçimlendiren bir tür yeraltı ateşi gibi, dışa kapalı varlıklarını keşfedebilir. Örneğin, 1929-35 yıllarında komünizme duyduğu sempatinin Komintern'in bu dönemde izlediği, "Üçüncü Dönem"

28. Walter Benjamin, "Surrealism," *One-Way Street* içinde, s. 225-39. Benjamin, gerçeküstücülüğü romantizmden dikkatle ayırır ve bazı "tehlikeli romantik önyargılar"ı eleştirir. Ne var ki, ona göre neo-romantizm ile kendi sosyo-kültürel kötümserliği arasında şaşmaz bir benzerlik vardır.

denilen belirgin "apokaliptik" yönelimle tamamen ilgisiz olmaması muhtemeldir. Nisan 1931'de Scholem'e yazdığı bir mektupta "Almanya'daki Bolşevik devrim"den yakın gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olay olarak söz eder! Scholem, bu mektuba verdiği yanıtta, Benjamin'in yoğun cemaat özleminde, burada söz konusu olan "devrimin apokaliptik cemaati olsa bile," bir tehlike görür. Benjamin, Temmuz 1931'de yanıt verir: "İç savaşın, önümüzdeki sonbahardan daha geç kalması pek muhtemel değildir."[29] Faşizm teorileri üzerine 1930 tarihli makalesi, dünya savaşını Almanya'da iç savaşa dönüştürmek için "Marksist hile" çağrısında bulunan ünlü bir son paragraf içerir (Adorno, 1960'larda yapılan yeni baskıdan bu paragrafı çıkarmak istedi).[30] Benjamin'in tuhaf *anarko-Bolşevizmi* Sovyetler Birliği'ne yönelik, 1935'ten sonra artan belirli bir güvensizliği de içeriyordu. Örneğin, 1938'de Brecht'le konuşmalar üzerine yazdığı notlarda, Sovyetler Birliği'ni bir "işçi monarşisi" olarak betimler ve onu "denizin derinliklerinden çıkarılan boynuzlu balık canavar benzeri grotesk doğa yaratıkları"na benzetir.[31] 1939 Alman-Sovyet paktından sonra Benjamin, Stalinizmden kesinlikle koptu ve *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'de Stalinist önderleri "faşizm düşmanlarının umut bağladıkları politikacılar" olarak betimledi; ama onlar "kendi davalarına ihanet ederek yenilgilerini teyit etmişlerdi."[32] Benjamin'in bin dokuz yüz otuzların sonlarından kalma yazıları da sosyal demokrasiye yönelik radikal bir küçümseme taşıyordu ve Fransa'da Halk Cephesi'ne yönelik olarak kuşkusunu ifade ederken eski antiparlamentarizminde tutarlı kaldı. Temmuz 1937'de Fritz Lieb'e yazdığı bir mektupta Fransa'daki sol basından şikâyet ediyordu: "'Sol' çoğunluk fetişine saplanıp kalıyor ve bu çoğunluğun, sağ tarafından etkilenmesi halinde, isyanları kışkırtacak bir siyasal

29. Benjamin, *Briefe*, C. 2, s. 530, 533, 536.
30. Walter Benjamin, "Theorien des deutschen Faschismus," *Die Gesellschaft*, içinde C. 2, (1936) s. 41. Benjamin, önceki yayınlarından birinde sansürlenen bu fikre çok yatkındı. Askeri teatral bir oyun üzerine 1929 tarihli bir makalede, savaşa verilecek yegâne yanıtın "silahlı ayaklanma"dan ibaret olduğunu yazdı (*bewaffneter Aufstand*). *Die Literarische Welt* Mayıs 1929'da makaleyi yayımladı -bu pasaj çıkarılarak. (Bkz. Benjamin, G. S., C. 4, 1, s. 463 ve G. S. C. 4, 2, s. 1031.)
31. Walter Benjamin, *Understanding Brecht* (Londra: Verso, 1983), s. 121.
32. Walter Benjamin, *Illuminations* (New York, 1968), s. 260.

çizgide oluşundan rahatsızlık duymuyor."[33]

Ancak Benjamin'in bin dokuz yüz otuzlardaki esoterik anarşist inancının sürdüğünü gösteren daha açık bulgular da vardır: Şubat 1935'te –ortodoks komünist doktrine en yakın olduğu görülen dönem– Drieu La Rochelle'in romanı *Le Déserteur*'ü okuduktan sonra Alfred Cohn'a yazdığı bir mektupta, "Kendi siyasal tutumumun (*Haltung*) tam ifadesini hayretle keşfettim," diyordu.[34] Bu roman üzerine 1934'te yayımlanan inceleme bu nedenle bize Benjamin'in "gizli" siyasal felsefesi konusunda değerli bir ipucu sağlayabilir. Romanın kahramanı (ya da antikahramanı) Latin Amerika'da sürgün hayatı yaşayan, Birinci Dünya Savaşı'ndan kaçmış bir Fransız, "ulusalcılık modern ruhun en aşağılık yönüdür" diyen bir kozmopolit enternasyonalist ve antimilitaristtir. Onunla tartışan gezgin (muhtemelen Drieu'yü temsil etmektedir) ona sırayla "yaşlı bir gerici," "gezgin bir Yahudi," "bir anarşist" ve "zararsız bir ütopyacı" der. Kaçak yanıt verir: "Avrupa'daki savaşınızı, genel seferberliğinizi, askeri toplumsallaşmanızı istemiyorum. Buna istediğiniz ismi verebilirsiniz; anarşist de diyebilirsiniz. Ancak ben asla okumadığım kitaplarda yazan teorilerle hiçbir ilişkim olmadığını gayet iyi biliyorum." Ama onun siyaset ve devlet karşıtı felsefesinde bir tür kendiliğinden liberter ruh vardır: "Siyaset bu gezegenin sağladığı en rezil oyundur. Devlete mensup olan herkes uşakların aşağılık görevini yapar."[35] Bu edebi figür, Benjamin'in deyişiyle kendi siyasal konumunun *tam ifadesi* ise bunun anarşizme Benjamin'in 1935'ten itibaren yayımlanmış eserlerinin ortaya koyduğundan çok daha yakın olduğu kuşku götürmez.

Drieu'nün eserinde, okurken insanın aklına hemen Port-Bou 1940'ı* getiren üzücü ve dokunaklı bir pasaj vardır. Kaçak şöyle der: "1914'te ender kişilerden biriydim, ama bir sonraki savaşta benim gibi binlerce kişi olacak. Depreme karşı kendini kaçarak savunacak binlerce kişi veya bomba ya da zehirli gaza maruz kal-

33. Benjamin, *Briefe*, C. 2, s. 732.
34. Benjamin, *Briefe*, C. 2, s. 648.
35. Drieu la Rochelle, *Le déserteur* (Paris, 1960), s. 220, 222, 224, 226.
* Benjamin'in 1940'ta Gestapo'ya teslim edileceğini öğrendiği zaman intihar ettiği kent -çn.

maktan, bu iki ölüm arasında uysal bir özne olmaktansa bir protestocu olarak idam edilmeyi seçecek binlerce insan."[36]

Benjamin'in 1938-39'da Baudelaire üzerine yazdığı çeşitli deneme ve notlarda anarşizme özel bir gönderme bulunmaz; ancak Rolf Tiedemann, bu yazıları çok algısal biçimde kavramıştır. Ona göre bu yazılar, "palimpsest* olarak okunabilir: Net bir Marksizmin altında, anarşist soyutlamaya giden bir yolu izleme tehdidi taşıyan eski nihilizm belirir."[37] "Palimsest" terimi belki yeterince doğru değildir: İki mesaj arasındaki ilişki, mekanik bir üst üste koymadan çok, önceden damıtılmış unsurları alaşımlayan bir simyadır.

Tarih Felsefesi Üzerine Tezler'e (1940) de uygulanır aynısı: Tiedemann'a göre, "Benjamin'in temsil ettiği siyasal praksis, Marksizmin ölçülü praksisinden çok, anarşizmin coşkulu praksisiydi."[38] Böyle bir formüllendirme, sadece Marksizm "coşkulu" bir okumaya açık olduğu için değil; aynı zamanda liberter ve Marksist ütopya, daha sonra edineceği gelenek kadar çelişkin olmadığı için de tartışma götürür. Habermas da *Tezler*'deki bir kavramın, "anarşist *Jetztzeiten* (şimdiki) kavramı"nın varlığına göndermede bulunur; her ne kadar denemesinin bir başka pasajında, 1930'lardan itibaren Benjamin'in, Brecht'in etkisi altında "kendisini ilk anarşist eğilimlerden sıyırdığını"[39] öne sürmek gibi bir hata yapmış olsa da. 1940 *Tezleri*'nde anarşist fikirlerin sadece üstü kapalı biçimde yer almasına karşın, bu tezlerin hazırlık notlarından birinde bu fikirlere daha doğrudan bir gönderme vardır: "Marx'taki nefretin gücü, işçi sınıfının kavgacılığı. Devrimci yıkımın, kefaret (Neçayev, Şeytanlar) düşüncesiyle karışması". Bir başka notta "tarihsel mad-

36. A. g. y., s. 223.

* Palimpsest: üstündeki yazılı metnin tamamen ya da kısmen silinmesinden sonra yeni bir metnin yazıldığı rulo ya da kitap sayfası biçiminde parşömen. Yüzey ne kadar aşınmış olursa olsun, alttaki metni laboratuvar teknikleriyle okumak mümkündür -çn.

37. Rolf Tiedemann, "Nachwort," Walter Benjamin, *Charles Baudelaire* (Frankfurt, 1980), s. 207.

38. Rolf Tiedemann, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?" P. Bulthaup, *Materialen zu Benjamins Thesen* "Über den Begriff der Geschichte" (Frankfurt, 1975), s. 109.

39. Jürgen Habermas, "Consciousness-Raising or Redemptive Critcism: The Contemporaneity of Walter Benjamin," *New German Critique 17* (Bahar, 1979); s. 51, 55.

deciliğin yıkıcı enerjileri"ni serbest bırakmak gerektiğinden söz eder.[40]

E. YIKIMIN GÜCÜ

Scholem, Benjamin'in düşüncesini yönlendiren düzenleyici fikirleri çözümleyerek şunu gösterir: "Apokaliptik bir yıkıcılık unsuru, düşüncesinde aşikâr bir rol oynamaya devam eden mesiyanik fikrin yazılarında oluşturduğu başkalaşımda korunur. Yıkımın soylu ve olumlu gücü...bu kez kefaretin bir yönü haline gelir.... Yahudi apokaliptik doktrininin sekülerleştirilmesi herkesin görebileceği kadar açıktır."[41] Scholem bu fikri esas olarak *Der destruktive Charakter* (Yıkıcı Karakter) başlıklı denemesinde ve bin dokuz yüz otuzlardaki edebiyat denemelerinde ele alır, ancak *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'in hazırlık notları, bu türden bir mesiyanik yıkım kavramının, "iç içe geçen" sınıf mücadelesi ve kefaretin, Marx ve Neçayev'in, tarihsel materyalizm ve Dostoyevski'nin (1929'da Benjamin onun on dokuzuncu yüzyılın "büyük anarşistleri"nden biri olduğunu düşünüyordu) en çekici ifadesidir.

Yıkıcılık sadece Benjamin'in son yazılarında mesiyanizm ile liberter-komünist devrim arasındaki yakınlaşma değildir. Bunların arasındaki gönül yakınlığı ortak onarımcı/ütopyacı yapılarında temellenir: *Restitutio in integrum* olarak (eski halin iadesi) bedeli ödenmiş gelecek, kayıp bir cennetin yeniden kurulması; dünyadaki *Tikkun*.[42] Benjamin'in ilk teolojik yazılarında böylesine belirleyici olan kayıp cennetle uyum nostaljisi *Tezler*'de bir kez daha ortaya çıkar; örneğin, "kutsanmış ademi dil ruhu"nun kaybolması ve daha sonra Babil Kulesi'nin[43] linguistik kaosu içinde meydana gelen

40. Benjamin, *G. S.* C. 7, 3, s. 1240-41.

41. Gershom Scholem, "Walter Benjamin," 1964, *On Jews and Judaism in Crisis* (NewYork, 1976), s. 194-95.

42. Franz Joseph Molitor'un Yahudi geleneği ve Kabala üzerine yazdığı kitapta –muhtemelen Benjamin'in din düşüncesinin ana kaynaklarından biri– Mesih'in kurtarıcı misyonu, Âdem'in ölümünden önceki "eski durumun iadesi" olarak betimlenir. Bkz. Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* (Münster, 1839), bölüm 3, s. 398.

43. Benjamin, *One-Way Street*, s. 80. Cenneti andıran Ursprache konusunda ilginç bir bölüm için bkz., Molitor, *Philosophie der Geschichte*, s. 329-40.

çürüme ile cennetten kovuluşun ilişkilendirildiği dil üzerine deneme (1916). Kovulma şimdi diyalektik bir "cennetten esen fırtına" imgesiyle temsil edilir. Bu fırtına, tarih meleğini "karşı konulmaz biçimde geleceğe doğru iter." Cennete ulaşan yeni Babil Kulesi figürü, fırtınanın ürettiği "göğe doğru yükselen enkaz yığını"dır. Bu fırtına "ilerleme dediğimiz şey"den başka bir şey değildir.[44] *Tezler*'de "enkaz üstüne enkaz yığan tek felaket" olarak tanımlanan "İlerleme"nin eleştirisi, Benjamin'in en sarsıcı çıkışlarından biridir. Bu çıkış, yapıtında neo-romantik kökenden gelen, kendine özgü devrimci ve yıkıcı bir nitelik alır. (*Tezler*'in yazılmasından hemen sonra teknik ilerleme, yığına en felaketli iki enkazı, Auschwitz ve Hiroşima'yı ekleyerek araçsal olacaktı.) Bu nitelik öğrencilerin hayatı üzerine konuşmadan sonuncusuna kadar bütün yazılarında görülür. 1933 ile 1935 arasında kısa bir dönem buna istisna oluşturur. Bu dönemde Benjamin, Brecht'in etkisi altında, devrimci siyaseti ilerleten bir araç olarak teknolojik ilerleme fikriyle uğraşır.

"İlerleme"ye duyulan bu temel ve esas güvensizliği, diyalektik *One-Way Street* (Tek Yönlü Yol –1928) imgesinde buluruz. Burada, anti-burjuva devrim, "ekonomik ve teknolojik devrimin neredeyse hesaplanabilir belirli bir noktasında," yani iki bin yıllık insan kültürüne son verecek patlamadan önce, yanan fitili dinamite ulaşmadan kesme eylemi olarak gösterilir.[45] Aynısı *Storyteller* (Öykü Anlatıcısı, 1936) başlıklı denemede de gösterilir. Burada Leskov, "ekonomik ilerlemenin yetersizliğini gösteren" ilk insanlardan biri ve insan ile doğa arasındaki kaybedilmiş o altın uyum çağına inancını sürdüren öykü anlatıcısı prototipi olarak selamlanır (Tolstoy'dan yapılan bir alıntı ile).[46] Bu, Fuchs denemesinin de (1937) önemli bir argümanıdır. Burada Benjamin, pozitivizmin –pozitivist sosyal demokrasi dahil– "teknolojinin gelişiminde sadece doğal bilimin ilerlemesini görebildiğini; ama bu-

44. Benjamin, *Illuminations*, s. 259-60.
45. Benjamin, *One-Way Street*, s. 80. Teknolojik ilerleme sorunu son bölümde ("Towards the Planetarium") eleştirel olarak tartışılır. Yayımlayanın notundaki sözlerle bu, "teknolojinin doğaya üstünlüğü anlayışının, daha sonra Frankfurt Marksizminin alameti farikası haline gelecek olan reddinin ilk ve kesinlikle en iyi ifadesidir -en dengeli ve akılcı olduğu için-" (A. g. t., s.36).
46. Walter Benjamin, "The Storyteller," *Illumination* içinde, s. 92, 97.

na eşlik eden gerilemeyi anlayamadığını" gösterir. Bu sosyal demokratik (Darwinci) evrimciliği ve onun içi boş iyimser yanılsamalarını –teknolojinin tehlikelerini (özellikle savaşla ilişkili) ihmal eden– "Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nda farkına vardığı ve Marx'ın kapitalist gelişimin seyrini çizerken bir an gözüne ilişen oluşum halindeki barbarlık vizyonu"nun karşısına koyar.[47] Bu aynı zamanda Benjamin'in Baudelaire'in cazibesine bu denli kapılmasının başlıca nedenlerinden biridir. Fransız şair üzerine yazdığı notlar arasında, muhtemelen 1938 tarihini taşıyan bir saptama vardır. "Meta ekonomisinin insani koşulların değerini düşürmesi, onun (Baudelaire'in) tarihsel deneyimini derinden etkilemişti....Bu deneyimin karşısına ilerleme fikrini çıkarmaktan daha alçakça bir şey yoktur....O zamandan bu yana tarih, onun bu sebepten ötürü teknik ilerlemeye güvenmemekte ne kadar haklı olduğunu göstermiştir."[48]

Irving Wohlfarth dikkat çekici bir denemede, Benjamin'in devrimi, tarihsel sürecin diyalektiğinin hızlanması ve tarihin imdat freninin çekilmesi olarak anladığını öne sürer.[49] Bu en berrak formüllendirmedir; ama bize göre, ilk varyantın bin dokuz yüz otuzların ortasında kısa bir entelektüel deneyim olduğunu, "ilerleme" eleştirisinin ise Benjamin'in çalışmalarının en belirleyici bileşenini oluşturduğunu göstermek zorunludur.

Benjamin'in kısa ömürlü "ilerleme" deneyimini nasıl açıklayabiliriz? Alışılmış argüman "Brecht'in etkisi"dir; ancak, herhangi bir şeyi açıklaması şöyle dursun, genelde bu etkinin açıklanması gerekir. Şu hipotezi öne sürüyoruz: Oldukça olumlu bir teknolojik ilerleme değerlendirmesi bulabileceğimiz 1933-35 tarihli makaleler, Sovyetler Birliği'ne yönelik pek eleştirel olmayan bir tutumla nitelenir; Sovyetler Birliği'nin İkinci Beş Yıllık Plan sırasındaki ideolojisi her zamankinden daha kör biçimde endüstriyalist ve üretimci bir Marksizm damgası taşır. 1933'e kadar Benjamin, Sovyetler Birliği'ne duyduğu sempatiye rağmen eleştirel görüşlere a-

47. Walter Benjamin, "Eduard Fuchs, Colector and Historian," *One-Way Street* içinde, s. 370.
48. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1151-52.
49. Irving Wohlfarth, "On the Messianic Structure of Benjamin's Last Reflections," *Glyph*, 3 (Baltimore, 1978), s. 168.

çıktı;Troçki'nin *Hayatım*'ını ve *Rus Devrim Tarihi*'ni 1931-32'de "soluksuz" bir coşkuyla okuyuşunun gösterdiği gibi.[50] Benjamin'in eserindeki "ilerlemeci parantez"in başlangıcı Almanya'da Hitler'in ortaya çıkışıyla çakışıyordu. Bu durum Sovyetler Birliği'nin pek çok solcu entelektüelin gözünde faşizme karşı son siper olarak görülmesini sağladı. Parantezin sonunun ilk Moskova duruşmalarıyla çakıştığı görülür. Benjamin'i hayrete düşüren bu duruşmalar, Sovyetler Birliği ve onun doktrinine karşı daha mesafeli olması için onu uyarmış olabilir. Benjamin'in yakın zamanda bulunan yazıları arasında –şimdi Paris'teki Bibliothèque Nationale'de saklanmaktadır– GPU'ya ilişkin sert bir suçlamayı içeren, Brecht üzerine tarihsiz, kısa bir not vardır.[51]

Ne var ki, 1936'dan sonra da Benjamin bilim ve teknolojiyi ne küçümsedi ne de "insanın yetenek ve bilgisinde ilerlemeler" olduğunu inkâr etti (*Tezler*'de üstü kapalı biçimde belirttiği gibi). Tutku ve inatla reddettiği şey; tek başına teknolojik gelişmenin insanlığın toplumsal ve ahlâki durumunu iyileştireceği; ve sosyalistlerin özgürleşmiş bir toplum kurmak için yapacakları tek şeyin karşı konulmaz maddi ilerleme hareketini izlemekten ibaret olduğu şeklindeki ölümcül derecede tehlikeli mitti. Kapitalizmde var olan biçimiyle teknolojik ilerlemenin, devrimci bir kesinti olmadıkça insanlığın geleceğini tehdit edeceğini kesinlikle fark ediyordu. Ayrıca, giderek kapitalist endüstriyel "ilerleme"nin önemli ölçüde toplumsal "gerileme"ye yol açtığını ve insan hayatını tam da kayıp cennetin karşıtı, yani kendi cehennemi haline getirdiği kanaatine vardı. *Zentralpark*'ta (1938) Benjamin şu görüşü öne sürdü: "İlerleme kavramı felaket fikrini temel al-

50. Benjamin, *Briefe*, C. 2, s. 50. Benjamin'in yazışmalarında Troçki'ye yapılan çeşitli göndermeler için bkz. yayımcının *One-Way Street*teki notu, s. 36n. 13. Moscow Journal'inde de Benjamin, Sovyet önderliğini, "devrimci sürecin dinamiklerini devlet yaşamı içinde durdurmaya çalışmak"la eleştirir -tam da o dönemde Troçkist ve Sol Muhalefet'in yaptığı türden bir eleştiri. (*Moscow Journal*, 30 Aralık 1926).

51. Bunlar, muhtemelen 1939'dan itibaren "Commentary on Brecht's Poems" başlıklı yazısı üzerine özeleştirel notlardır, *Fonds Walter Benjamin* (Paris: Bibliothéque Nationale) içinde. 1937'de Benjamin, o sıradaTroçkist fikirlere yakın olan Pierre Missac ile tanıştı. Tartıştıkları konulardan biri Missac'ın *İhanete Uğrayan Devrim* konusunda *Cahiers du Sud*'da yayımlanan (Ağustos 1937) ve kitaba sempatiyle yaklaşan incelemesiydi. (Pierre Missac ile kişisel yazışma).

maktadır. İşlerin 'bu şekilde devam etmesi' felakettir.... Strindberg'in düşüncesi: cehennem yakında gerçekleşecek bir şey değildir; o, *şimdiki hayatın ta kendisidir.*"[52] İkinci Dünya Savaşı teknolojinin en ileri kazanımlarının yardımıyla üretilen bu dünyasal cehennemin çok somut bir biçimini kısa süre içinde sağlayacaktı.

F. TARİHİN KESİNTİYE UĞRAMASI

Sosyal demokrat ve vulgar Marksistlerin, ilerlemenin otomatik, karşı konulamaz ve sınırsız bir gelişme olduğu mitine karşı Benjamin, devrimi, tarihin sürekliliğinde kurtarıcı bir kesinti, tarih treninde imdat frenine uzanma olarak anladı.[53] "Adı içinde bulunduğumuz yüzyıl boyunca toparlayıcı ses olarak yankılanan" efsanevi devrim savaşçısı Blanqui'de, ilerleme inancının küçümsenmesinden başka bir şey yoktu: Eyleminin temel önvarsayımı bu yanılsamalı inanç değil, mevcut adaletsizliğe son verme kararıydı. "İnsanlığı, kendisini tehdit eden yaklaşan felaketten son anda çekip çıkarmak için alınan bu karar, Blanqui için tam da, zamanının öteki devrimci politikacılarına göre olduğundan çok daha temel bir ölçüttür."[54]

Devrim, "ilerleme" yerine "bir kaplanın geçmişe doğru sıçrayışı,"[55] kayıp cenneti; insan ile doğa arasında olduğu kadar insanlar arasında da hüküm süren cennet uyumunun arkaik altın çağını arayıştır. Kişi burada bir kez daha *Teolojik-Siyasal Fragman*'ın (1921-22) önerdiği *restitutio in integrum*'u (eski halin iadesi) bulur. Ütopya ve onarım, gelecek ve geçmiş simyasal olarak birleşir ve şimdiki "cehennem"in karşısında yer alır. *Paris, Capital of the Nineteenth Century*'de (Paris, Ondokuzuncu Yüzyılın Başkenti, 1936) Benjamin, tarih öncesi çağların (*Urgeschichte*), "yani sınıfsız top-

52. Walter Benjamin, "Zentralpark," *Charles Baudelaire*, s. 179. "Gerileme" terimi Benjamin'de görülmez, anarşist coğrafyacı Eliseé Réclus tarafından icat edilmiştir. Doğanın denetim altına alınmasında kaydedilen ilerleme ile toplumsal hayattaki gerileme arasındaki çelişki "Philosophy of History"deki 11. Tez'in ana temasıdır (*Illuminations*, s. 256-57).
53. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1232.
54. Benjamin, *Illuminations*, s. 262 ve "Zentralpark," s. 183.
55. Benjamin, *Illuminations*, s. 262.

lumların" unsurlarıyla her zaman "nikâhlı" (*vermählt*) olan geleceğe ilişkin düşlere göndermede bulunur; ona göre, bu arkaik geçmişin kolektif belleğinde depolanan deneyimler "yeni ile iç içe geçerek Ütopya üretir."[56] Bilindiği gibi Theodor Adorno, Ağustos 1935'te Benjamin'e yazdığı bir mektupta, bu formüllendirmeyi ve bütün denemeyi, Klages'in mitsel düşüncesini hatırlatan, "arkaik olanın aşırı değerlendirilmesi"yle sakatlanmış olmakla sert biçimde eleştirdi. Adorno şimdiki merkantil çağın "cehennem" ile özdeşlenmesinin yanı sıra arkaik geçmişin bir "altınçağ" olarak anılmasını da reddetti.[57]

Bu tarih öncesi, arkaik, sınıfsız toplum Benjamin için tam olarak ne anlama geliyordu? Burada ana gönderme Klages değil, Klages'in daha sonra kendine özgü gerici bir tarzda yorumladığı o büyük klasiktir: Johann Jakob Bachofen. Benjamin'in Fransızca Bachofen incelemesi (1935), onun tarih felsefesinin bütününü anlamak için en ufuk açıcı, ancak hâlâ ihmal edilen anahtarlardan biridir. Bachofen'in eseri hakkında şöyle yazar Benjamin: "Romantik kaynaklardan esinlenmiş"tir ve onun "tarihin şafağında komünist bir toplum düşüncesi" hem Marksist hem de anarşist düşünürlerin ilgisini çekmiştir. Anarşist Elisée Réclus, Bachofen'in kitaplarında "kendi liberter idealinin (kadim) kaynakları"nı buldu ve anaerkil topluluklar üzerine yaptığı araştırmalarda Lafargue'ın yanı sıra Engels'i de ele aldı. Bu topluluklarda "otorite kavramını tahrip eden" ilkel komünizm formlarının yanı sıra, çok yüksek derecede demokrasi ve sivil eşitlik vardır.[58] Bu inceleme –Drieu'nün anarşist "kaçak"ının çağdaş versiyonuyla birlikte– Benjamin'in liberter sempatilerinin sürekliliğine işaret eder. Ayrıca, Bachofen'in betimle-diği ilkel komünist, antiotoriter ve eşitlikçi toplulukların, tam da *Paris, Ondokuzuncu Yüzyılın Başkenti*'nde ütopyanın kaynağı o-

56. Benjamin, *Charles Baudelaire* (Londra, 1980), s. 159.
57. Theodor Adorno, Bloch ve *d., Aesthetics and Politics* içinde (Londra, 1980), s. 113, 116.
58. Benjamin, G. S., C. 2, 1, s. 220-31. Bachofen'i izleyen Benjamin "jinokratik" cemaatlere göndermede bulunur; ancak jinokrasi (ya da matriyarşi) ile eşitlikçilik ve otorite karşıtlığı arasında bariz bir çelişki vadır. Bu "matriyarşi" ya da "jinokrasi", cinsiyetler arasında eşitliğin var olduğu eski topluluklara yönelik patriyarkal bir erkek korku ve endişesinin mitik ifadesi olamaz mı? "Matriyarşi" bu örnekte patriyarkal otoritenin yokluğu anlamına gelmektedir.

larak tanımlanan, tarih öncesi, sınıfsız toplumlar olduğunu öne sürer.

Adorno'nun ağır eleştirisinden etkilenen Benjamin, sonraki Baudelaire denemelerinde "arkaik eğilim"i önemsemedi; gene de bu eğilim, dikkatle incelendiğinde, şimdiki "cehennem" ile kayıp "cennet" arasındaki zıtlığın yeni bir versiyonunu keşfetmenin mümkün olduğu *On Some Motifs in Baudelaire* (Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine, 1939) başlıklı makalede üstü kapalı biçimde yer alır. Modern cehennemin başlıca izi, "kendisini, uygarlaşmış kitlelerin standartlaştırılmış ve doğadan koparılmış hayatında dışavuran" ya da "büyük ölçekli endüstriyalizm çağının soğuk, körleşmiş [deneyimi]"nde açığa çıkan değersizleşmedir. Özellikle emeği "deneyimlere açık kapısı kalmayan" kalifiye olmayan işçilerin hayatı, modern makineleşme yüzünden değer kaybına uğramış, standartlaşmış, tasnif edilmiş ve bir otomasyona indirgenmiştir.[59]

Doğru deneyim, esas olarak kolektif bir geçmişin belleği olarak yaşar, "törenlerin ve bayramların ritüelleri"nde ifade edilir; Baudelaire'in "ancak ritüel alanında mümkün" olan bir deneyim formuyla ilişkili *karşılıklılıklar* (correspondences) kavramının özünde yer alır. Ve cennet çağı figürü burada bir kez daha belirir: "*Karşılıklılıklar* zihin verileridir; tarihsel veriler değil, tarih öncesi verilerdir. Bayram günlerini büyük ve anlamlı kılan, daha erken bir hayatla karşı karşıya gelmektir.... Geçmişin mırıltısı *karşılıklılıklar*da işitilebilir."[60] Tiedemann'ın algısal biçimde yorumladığı gibi, "karşılıklılıklar fikri, kayıp cennetin sayesinde geleceğe yansıtılmış olarak göründüğü Ütopya'dır." Bu insan ile doğa arasında bir barışma ütopyasıdır; Baudelaire'in şiirinde öne sürüldüğü gibi.[61]

Benjamin için bu barışmanın amblemi olan bir isim vardır: Fourier. Jochmann denemesinde (1937) ondan "'uygarlaşma' sırasında insanlığın toplumsal oluşumundaki bütün kısmi iyileşmeleri, ister

59. Benjamin, *Illuminations*, s. 158-59, 178, Almanca orijinaline göre düzeltilen Charles Baudelaire içinde, s. 105, 128-29. Benjamin bu bağlamda Marx'tan alıntı yapar, ancak burada E. T. A. Hoffmann üzerine 1930'da yazdığı deneme de hatırlatılabilir. Bu denemede, romantik yazarın öykülerinde hayat ile otomasyon arasındaki dinsel karşıtlık vurgulanıyordu.

60. Benjamin, *Illuminations*, s. 161, 184.

61. Tiedemann, "Nachwort," s. 205-206. Ayrıca bkz. Wolin, Walter Benjamin, An Aesthetic of Redemption, s. 236: "Uyumlar, kayıp izleri tekniğin çevreye hükmetmesiyle tamamen yok edilmekte olan doğa ile ilişkiyi tekrar hatırlatır... Doğa ile tarihsel bir uyum durumunu geri çağırır."

istemez insanlığın genel statüsündeki bir kötüleşme(nin) takip ettiğini keşfeden bir diyalektikçi" olarak söz edilir ve *Paris, Ondokuzuncu Yüzyılın Başkenti*'nde Fourier, Benjamin'in gözdesi Paul Scheerbart ile yeni hayata duyulan arzunun ilksel sembollerini veren bir ütopya içinde kadim ile yeninin paradigmatik birleşimi olarak kıyaslanır. *Passagenwerk*'te (Pasajlar) yer alan yayımlanmamış bir notta (Tiedemann'ın alıntısı) Fourier'nin *travail passioné*'sine (coşkulu eser) doğa ile uyumlu bir ilişkinin otantik formu olarak göndermede bulunulur.[62] Nihayet, *Über den Begriff der Geschichte*'de* Fourier'nin fikirleri; burjuva, sosyal demokrat ve vulgar Marksist iş kavramıyla ("doğanın sömürülmesi") karşılaştırılır ve doğanın yaratıcılığını özgürleştirmeyi amaçlayan bir emek türünün canlandırılması olarak yüceltilir.[63]

Benjamin, kendi altın çağını tarih öncesi geçmişe yerleştirerek kendisini, nostaljik *Heimat*'ı (yurdu) ortaçağ olan Alman romantizminin ana akımından ayırır. Burada belki de Marx ve Engels'e kendi bildiğinden de daha yakındır: 28 Mart 1868'de arkadaşına gönderdiği bir mektupta Marx, Aydınlanma ideolojisine ilk tepkinin bir "ortaçağ, romantik perspektifi"ne sahip olduğunu; ama ikinci çizginin, "ortaçağın ötesine geçerek her halkın ilkel çağını (*Urzeit*) içine alan" sosyalist yönelime ait olduğunu yazdı. Bu türden ilksel cemaatlerde "en eski olanın içinde en yeni olan" ve özellikle "Proudhon'u heyecanlandıracak ölçüde Eşitlikçiler" keşfedilebilir.[64] Benjamin'in bu mektubu bilmesi pek muhtemel değildir; ama en eski ile en yeninin "nikâhlı olduğu" eşitlikçi ve liberter bir *Urzeit*'e yaptığı göndermeyle aradaki çarpıcı benzerlik gözden kaçmaz.

Ursprung ist das Ziel (köken hedeftir): Karl Kraus'un bu epigramı Benjamin'in tarih felsefesi üzerine, devrimi "bir kaplanın geçmişe doğru sıçrayışı" olarak tanımlayan Ondördüncü Tez'inin düsturudur. Bu onarımcı-ütopyacı proletarya devrimi teorisi ile Ya-

62. Benjamin, *G. S.*, c. 2,2, s. 583 ve Tiedemann, "Nachwort," s. 205.

* Tarih Kavramı Üzerine. (y.h.n.)

63. Bkz. Benjamin, *Illuminations*, s. 261-62. Benjamin, Fourier ile Marx'ın çeliştiğini düşünmez. Paris, *Capital of the Nineteenth Century*'de (s. 160) Fourier'nin "insanın doymak bilmez kavramları" deyişine ilişkin Marx'ın görüşünü aktarır."

64. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Ausgewählte Briefe* (Berlin, 1953), s. 233.

hudi mesiyanizmi arasında reddedilemez bir yakınlık vardır: "Mesiyanik fikirde," diye yazar Gershom Scholem, "restoratif güç bile ütopyacı bir faktördür ve ütopyacılığın içinde restoratif faktörler işlemektedir.... Yeni düzen bütünüyle eskinin tüm unsurlarını taşır, ancak bu eski düzen bile fiili geçmişten ibaret değildir; daha ziyade ütopyacılığın ışınlarıyla aydınlatılmış bir düş içinde dönüştürülmüş ve şekil değiştirmiş bir geçmiştir."[65]

Buradaki gönül yakınlığı sadece analoji değil, her iki unsurun etkin yorumu ve bileşimidir. Dünyevi devrimci ütopya terimi ile kutsanmış mesiyanik alan terimi arasında, kefaretin tarihi ile sınıf mücadelesinin tarihi arasında yakın bir bağlantı, Baudelaireci anlamda bir karşılıklılık (correspondence) vardır. Kayıp cennete, doğa ile cennetsi bir uyum içinde yaşayan, otoriter olmayan ve eşitlikçi sınıfsız komünist toplum karşılık gelir; cennet bahçesinden kovuluşa ya da insanları cennetten uzaklaştıran, cehenneme doğru süren fırtınaya, "ilerleme," endüstriyel uygarlık, kapitalist-meta toplumu, modern felaket ve onun enkaz yığını karşı gelir ve mesiyanik çağa ve kendi diliyle birlikte cennetin yeniden kuruluşuna yeni liberter komünist sınıfsız toplum ve onun evrensel dili uygun düşer.[66] *Ursprung ist das Ziel* (köken hedeftir) ve *restitutio integrum* (eski halin iadesi) bu kendine özgü "devrim teolojisi"nin manevi özüdür.

Pek çok yorumcu Benjamin'in eserindeki mesiyanizm ile devrim arasındaki ilişkiyi bir "sekülerleştirme" ilişkisi olarak anlarken, diğerleri (Gerhard Kaiser) "Marksizmin teolojileştirilmesi"nden söz ederler.[67] Almanya'da bin dokuz yüz altmışlardaki hararetli

65. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1971), s. 4.

66. Tezler için yazılan hazırlık notları arasında, Babil Kulesi'nin karışıklığının yerine geçebilen evrensel bir dilin doğuşuyla mesiyanik çağı birleştiren bir pasaj vardır. Bu öyle bir dildir ki, "Pazar günü kuşların dilinden anlayan çocuklar" gibi herkes tarafından anlaşılacaktır. Bu fikrin, Benjamin'in 1914'te İlk Günah'ı, ilkel, cennete uygun bir dilin kaybı olarak gören teolojik düşünceleri ile ilişkisi reddedilemez. (Bu konuda bkz. Benjamin'in son düşüncelerinin mesiyanik yapısı üzerine Irving Wohlfarth'ın yukarıda değinilen denemesi.) Ayrıca bkz., Susan Buck-Morss, "Walter Benjamin-Revolutionary Writer," *New Left Review* 128 (Temmuz-Ağustos, 1981); s. 37 : "Evrensel dil ancak İlk Günah'tan önceki cennette var olmuştur. Evrensel tarih, Cennet'in devrimci dönüşüm formunda toplumun restorasyonunu gerektirir."

67. G. Kaiser, "Walter Benjamin's geschichtsphilosophische Thesen," P. Bulthup, *Materialien zu Benjamins Thesen,* s. 74.

Benjaminstreit'ı (Benjamin tartışması) sırasında bazıları onun dinsel metafiziği, bazıları da komünist maddeciliği üzerinde durmuşlardır. Bizzat Benjamin kendi düşüncesinden "Janus-yüzlü" olarak söz eder, ancak onu yorumlayanların ve taraftarlarının bu yüzlerden sadece birine bakmayı tercih ettikleri, diğerini ise görmezden geldikleri ya da ihmal ettikleri görülür. Bu polemik türünü aşmak için, Roma tanrısının *iki yüzü*, ama *tek bir başı* olduğunu hatırlamak yararlı olabilir: Benjamin'in "yüzleri" tek ve aynı düşüncenin dışavurum-larıdır. Bu düşünce *eşzamanlı olarak* mesiyanik ve seküler bir ifadeye sahipti.

Aslına bakılırsa, Benjamin 1926'da Scholem'e yazdığı bir mektupta din ile siyaset arasında kendisini "ancak birinin diğeri içinde paradoksal Umschlag'ında (dönüşüm)" gösteren bir özdeşlik formu ile ilgilendiğini açıklamıştı. *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* tam da Yahudi dininin Marksist sınıf mücadelesine ve devrimci ütopyanın apokaliptik mesiyanizme bu türden paradoksal bir dönüşümüdür.

Birinci türdeki *Umschlag* –mesiyanizmden siyasete– tam anlamıyla "sekülerleşme" olarak kavranamaz, çünkü dinsel boyut ortadan kalkmaz. Ancak, bu boyutun seküler *içerimleri* ve *sonuçları* olduğu söylenebilir. *Tezler* için yazılan hazırlık notlarında Benjamin şöyle der: "Marx, mesiyanik çağın temsilini sınıfsız toplumun temsili içinde sekülerleştirdi. Ve haklıydı." Ancak, sosyal demokrat felsefenin öne sürdüğü iddiaların tersine, "sınıfsız toplum, tarihteki ilerlemenin nihai amacı değildir; nihai olarak tamamlanmış kesinti dışında, ilerleme çoğu kez onun başarısızlığıdır." Bu nedenle, sınıfsız toplumun gerçek mesiyanik yüzünü bizzat proletaryanın devrimci siyaseti yararına ona iade etmek gerekir."[68] Tiedemann, bu notları eleştirirken Benjamin'e karşı şu görüşü öne sürer: "Bu nedenle, proletaryanın devrimci siyaseti sınıfsız toplumun kurulması lehine tamamlanmamalıdır; tam tersi olmalıdır: sınıfsız toplumun kurulması devrim uğruna devrim yapmak için, sadece bir devrimci siyaset oluşturma fırsatıdır....Hedef ve araçlar –sınıfsız toplum ve devrim– birbiriyle karıştırılıyor."[69] Ancak amaç ve araçlar "karıştırılmış" değildir – bunlar Benjamin'in düşüncesinde diyalektik olarak ve ayrılmaz biçimde bir-

68. Benjamin, *G. S.* C. 1, 3, s. 1231-32.
69. Tiedemann, "Historischer Materialismus," s. 109.

leştirilir; tarihsel süreklilikte ("ilerleme") devrimci bir kesinti olmaksızın hiçbir sınıfsız toplum ve amaç (sınıfsız toplum), bütün mesiyanik patlayıcılığı içinde bir *kopma noktası* olarak anlaşılmazsa proletaryanın hiçbir devrimci eylemi olamaz. Benjamin'in amacı "devrim için devrim" değildir, ama ona göre devrim olmadan kefaret de olmaz ve mesiyanik-kefaretçi bir tarih anlayışı olmadan gerçekten radikal hiçbir devrimci praksis de olamaz.

Benjamin'in son yazılarında mesiyanizmin dünyasal sonucu, yazıların patlayıcı yükünü arttırmakta, onların benzersiz bir yıkıcı nitelik kazanmalarına yardımcı olmaktadır. Bu nitelik, *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'i, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden beri devrimci düşüncenin en radikal, yol açıcı ve verimli dokümanlarından biri haline getirir. Benjamin'in kimyacı-yorumcu ile simyacı-eleştirmen arasında yaptığı ayırımı kendi eserine uygularsak, yazılarının "orman" ve "külleri"nin ötesine bakmamız ve yaptığı işin yakıcı manevi yalazı, yani insanlığın devrimci kefareti üzerinde odaklanmamız gerekir.

XIII

Din, ütopya ve karşı-modernite: Walter Benjamin'de tarih meleği alegorisi

Modernite nedir? Pek az kavram bu kadar kaçamaklı, belirsiz ve çokanlamlıdır. Keyfi tanımlamadan kaçınmak için en iyisi, geçerli anlama, yani sözlük anlamına başvurmaktır. *Petit Robert*'e göre sözcük, Latince *son zamanlarda* anlamını taşıyan *modo*'dan gelir (özgün referans tarihi olarak 1361 verilir). O halde modern "görece yakın bir çağa ait" ya da "şimdiki, çağdaş" anlamına gelir. Ancak, şimdiki, yakın ve çağdaş tam da zamanın hareketidir! Yani dün modern olan bugün eskimiştir.... Böylece kavram oldukça *boş* görünür, somut ve kesin bir içerikten yoksun bir (ortaçağ teologlarının sevinçle kullandıkları ifadeyle) *flatus vocis*'tir.* Sözlük bize bir başka, daha ilginç bir anlamın işaretini de verir: Modern;

* Boş laf. (y.h.n.)

"tekniğin, bilimin yakın zamanda gerçekleşen ilerlemesinden yararlanan"dır. Modernite kavramı böylece ilerleme kavramıyla, yani yeni olanın olumlanmasıyla yakından bağlantılı olur. On sekizinci yüzyıldan beri ilerleme, en mükemmel haliyle, kendisini bilimsel, siyasal ve kültürel dönüşümlerde dışavurandır: Kentleşme, akılcılaşma, demokratikleşme, bürokratikleşme, şeyleşme, sekülerleşme vb.

Ne var ki modern endüstriyel toplumun var olduğu iki ya da üç yüzyıldır din, ilerleme ve moderniteye en farklı direniş (ya da eleştiri) formlarının başlıca kültürel ve sembolik kaynaklarından birini oluşturmuştur. Alışılmış haliyle, bu direniş modernitenin şu ya da bu yönüne (örneğin, sekülerleşme) ayrıcalıklı biçimde hitap eder, ancak belirli durumlarda onun tam da kökenini, ilerleme fikrini, endüstriyel, teknik ve bilimsel ilerlemenin yararlı sonuçlar getireceğine duyulan inancı sorgulamaya çağırır.

Moderniteye dinsel direnişin başat formu, kendisini *gelenekçilik* ve *tutuculuk* biçiminde dışavurur: İlerlemeyi reddederek, *geçmişi restore etmek* ve özellikle dinsel hayatın modern öncesi formlarını yeniden kurmak ister. Tipik biçimde açığa vurduğu çehre, çağdaş uzantıları ve başka ikrarlardaki muadilleriyle birlikte, on dokuzuncu yüzyılın karşı-devrimci ve uzlaşmaz Katolisizminin çehresidir.

Bununla birlikte, moderniteye ilişkin dini iddianın –azınlıkta kalan, daha az kurumsal, genellikle marjinal– bir başka paradigması vardır: Bazı devrimci ütopyaların temsil ettiği paradigma. Dinden esinlenen bu ütopyalar da bizzat modern öncesi kültürün bazı yönlerini benimseyebilir; ancak onların özlemleri geçmişe *dönüş*ten çok, geçmişi dolambaçlı bir yoldan geleceğe, yeni bir dünyaya *göndermek*tir. Moderniteye ve ilerlemeye yönelttikleri eleştiri derin ve radikal olabilir, ancak buradaki sorun, bir noktaya kadar, modern kültürün yarattığı değerleri (demokrasi, devrim ya da toplumsal eşitlik gibi) temel alan bir "içsel" eleştiridir. Latin Amerikan kurtuluş teolojisi bu tip ütopyanın karakteristik bir örneği olarak görülebilir.

Ancak, Avrupa'da ya da Latin Amerika'da yükselen Hıristiyan/devrimci akımdan da önce, Orta Avrupa'daki bazı Yahudi entelektüel çevrelerde, hem Alman romantizminden hem de Yahudi mesiyanik gelenekten esinlenen ütopik-dinsel ilerleme ve mo-

dernite eleştirisinin güçlü formlarının ortaya çıktığına tanık olundu. Dindarlığın renklerdirdiği bu antimodern (ya da antikapitalist) romantizm Almanya'daki kültürel hayatın başlıca akımlarından biriyse –akademik mandarinliğin ve geleneksel entelektüel sınıfların endüstriyel devrimin doğuşuna direnişlerinin bir ifadesi olduğu ölçüde– bu her şeyden çok devrimci ve ütopyacı bir çizgiyi benimseyen toplum dışı Yahudi entelektüel sayesinde olmuştur. Gustavo Gutierrez ve arkadaşlarınınkiyle bazı benzerlikler taşıyan bu Yahudi/Alman "devrim teolojisi"nin en radikal ve en özgün temsilcisi, hiç kuşkusuz, Walter Benjamin'dir.

Benjamin'in "anti-ilerleme" ütopyasının en önemli dokümanı 1940'ta, ölümünden (yani intiharından) kısa süre önce yazdığı *On the Concept of History* (Tarih Kavramı Üzerine) başlıklı tezidir. Kendi tarzında teoloji ile Marksizmin, mesiyanizm ile sınıf mücadelesinin, din ile toplumsal ütopyanın benzersiz bir birleşimi olan bu anlaşılması zor ve büyüleyici metin, Benjamin'i uzun süre etkilemiş olan fikirleri hem özlü hem de alegorik bir tarzda özetler. Bu dokümanı sunmak için Gretel Adorno'ya (Frankfurt filozofunun eşi) yazdığı bir mektupta Benjamin şunu açıklar: "Savaş ve onun neden olduğu dağılma beni bazı düşünceleri kâğıda dökmeye yöneltti. Bu düşüncelerle yaklaşık yirmi yıldır uğraştığımı söyleyebilirim."[1] "Yirmi beş yıldır," diye yazabilirdi: Aslında, ilk eserlerinden biri olan, *The Life of Students* (Öğrencilerin Hayatı, 1915) başlıklı konuşmada, 1940'ta yazdığı manevi vasiyetnamede betimlediği temaların bir çoğunu keşfetmek mümkündür. İlk dönem denemelerinden biri olan bu konuşmanın ilk sözleri Benjamin'in mesiyanik tarih felsefesine ve ilerleme eleştirisine şaşırtıcı bir başlangıcı içerir.

> Zamanın sınırsızlığı içinde kapalı kalan verili bir tarih anlayışı, ilerleme yolu boyunca insanların ve çağların oldukça hızlı olan ritmini ayırt eder yalnızca. Şimdiki zamana hitap eden talebin kesinlikten yoksunluğunun; bu tutarsız, gevşek karakterin nedeni budur. Biz burada tarihi, tam aksine, düşünürlerin ütopya imgelerini sunarken daima yaptıkları gibi, sanki bir odaklanma noktasında özetleyen be-

1. Nisan 1940 tarihli mektup, alıntı, *Gesammelte Schriften*'in (bundan sonra G. D.) eleştirel aygıtı içinde, C. 1, 3 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980), s. 1226.

lirlenmiş bir durumun ışığında düşüneceğiz. Nihai durumun unsurları kendilerini şekilsiz, ilerlemeci bir eğilim olarak değil; çok büyük tehlike içinde, büyük itibar kaybına uğramış, alay konusu olmuş yaratılar ve fikirler olarak sunar, kendilerini mevcut olan her şeyin içinde, derin bir tarzda anonimleştirirler.... Bu durum, kendi metafizik yapısı dışında, mesiyanik krallık ya da 1789 anlamında devrimci bir fikir olarak anlaşılmaz.[2]

"Şekilsiz, ilerlemeci eğilim"in karşısında, (mesiyanik ve devrimci) ütopya imgeleri: Tartışmanın terimleri, kısaca bu şekilde konulur. Walter Benjamin'in eserini, "epistemolojik parçalama"nın giyotiniyle teolojik –Yahudi– gençlik denilen bir döneme ve materyalist –devrimci– olgun denilen bir başka döneme bölmek için yapılan her girişimin anlamsızlığını değerlendirmek için bu pasajı "Tezler" ile karşılaştırmak yeterlidir.

Bununla birlikte, 1920'lerde Marksizme olan bağlılığının, onun tarih vizyonunun bütünlüğünü yeni bir ışıkta görmeyi sağlayan kesin bir unsuru ortaya koyduğu doğrudur. Tarihsel maddecilik Benjamin'in anti-ilerlemeci (mesiyanik esin) anlayışının yerini almayıp tersine kendisini bununla birleştirecek, böylece onu o dönemde başat olan "resmi" Marksizmden radikal biçimde ayıran bir *eleştirel nitelik* kazanacaktır.

Bu konum kendisini ilk kez *One-Way Street*'te (Tek Yönlü Yol, 1923 ile 1926 arasında yazıldı) açığa vurur. Burada, "Yangın Alarmı" başlığı altında, ilerlemenin getirdiği tehditlerin önsezisi yer almaktadır: Burjuvazinin proletarya tarafından devrilmesi (enflasyon ve kimyasal savaşın gösterdiği) "neredeyse hesaplanabilir bir bilimsel ve teknik evrim anında gerçekleştirilmez (ise) her şey kaybedilir. Kıvılcım dinamite ulaşmadan fitili kesmek gerekir."[3] Bundan kısa süre sonra Benjamin, tamamen bağlanmaya karar vermeksizin komünist harekete biraz daha yaklaştı (1926-27'de Sovyetler Birliği'ne bir seyahat). Alman işçi hareketine komuta edenlerin iyimserliğini paylaşmayan Benjamin, 1929 tarihli bir makalede, "her bakımdan kötümserlik," bir (Fransız komünist muhalif

2 .Walter Benjamin, "La vie des étudiants," *Mythe et violence,* 1915 (Paris: Denoel-Lettres Nouvelles, 1971) s. 37.

3. Walter Benjamin, *Sens unique* (Paris: Lettres Nouvelles-Maurice Nadeau, 1978), s. 205-6.

Pierre Naville'den aldığı bir formül) "kötümserlik örgütlenmesi" için çağrı yapar; ironik biçimde şunu ekler: "Sınırsız güven ancak I. G. Farben'de ve Luftwaffe'nin* barışçı gelişiminde" bulunur.[4] Bu iki kurum, modern teknolojinin nasıl kötüye kullanılacağını çok kısa süre içinde Benjamin'in en kötümser beklentilerinin ötesinde gösterecekti....

Tarih Kavramı Üzerine "Tezler"in yazıldığı tarihsel bağlam, Alman-Sovyet Saldırmazlık Paktı ve İkinci Dünya Savaşı'nın patlamasıyla belirlenir. Bu olaylar, Benjamin'in Gretel Adorno'ya "Tezler"i sunduğu mektubunda belirttiği "dağılma"yı oluşturuyordu. Bu dokümanın aynı anda hem Sovyet türü Marksizmden kopuş hem de modern ilerleme ideolojisinin epistemolojik temellerinin en radikal ve sistematik eleştirisi anlamına gelmesi rastlantı değildir. Ama, bu metni umutsuz bir tarihsel durum karşısında gösterilen bir tepkiye indirgemek kadar yanlış bir şey olmaz. Görüldüğü gibi bu uzun bir manevi yörüngenin özetini oluşturur.

Dokümanın tamamını "bir odaklanma noktası olarak" özetleyen ve ütopik-dinsel modernite eleştirisinin özellikle çarpıcı bir örneğini oluşturan 9. Tez'i daha yakından incelemeyi deneyelim. Önümüzde, içindeki öğelerin yazarın onlara bilinçli olarak verdiği rol dışında anlamdan yoksun olduğu bir *alegorik metin* bulunmaktadır. Dinsel alegoriler, özellikle Alman Barok dramasının –ilk büyük eserini adadığı *Trauerspiel*– alegorileri Benjamin'i büyülüyordu. Alman barok dramasındaki "alegori, kendisini taşlaşmış, ilksel bir peyzaj olarak seyircinin bakışları karşısında sergileyen tarihin *facies hyppocratica*'sıdır."**[5] Bu alegoriyi yorumlayabilmek için *Tarih Kavramı Üzerine* öteki "Tezler"i, ayrıca hayatının son dönemine ait yazıların tamamını, *The Narrator (*Anlatıcı*)* üzerine deneme, Fuchs üzerine makale, Baudelaire üzerine çalışmalar, *Passagenwerk* (Pasajlar) vb.'yi ele almak gerekir.

---

* I. G. Farben savaşta kullanılan kimyasal gazları üreten firma, Luftwaffe ise Alman Hava Kuvvetleri'dir -çn.

4. Walter Benjamin, "Le surréalisme," *Mythe et violence,* 1929, s. 312.

** Hipokrat'ın ölülerin ve hastaların yüz ifadelerine ilişkin tanımı-çn.

5. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand* (Paris: Flammarion, 1985), s. 178.

9. Tez, Paul Klee'nin *Angelus Novus* adlı resmi üzerine bir yorum olarak sunulur. Benjamin bu resmi gençliğinde edinmişti. Aslında betimlediği şeyin resimle pek ilişkisi yoktu: Özünde bu, kendi duygu ve fikirlerini İsviçreli ressamın basit ve haşin imgesine yansıtma sorunudur. Bu metnin bizzat Benjamin tarafından yapılan Fransızca bir çevirisi vardır. Çeviri özgün metnin gramatik kesinliğini ya da üslup inceliğini kaybeder, ancak yazarın düşüncesine sadık kalır. Okuyalım:

> Klee'nin *Angelus Novus* adlı bir resmi vardır. Resimde bir melek görünür. Meleğin görünüşü, sanki bakışlarını dikmiş olduğu bir şeyden uzaklaşmak ister gibidir. Gözleri, ağzı ve kanatları açılmıştır. Tarihin meleği de böyle gözükmektedir. Yüzünü geçmişe çevirmiştir. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz noktada, o tek bir felaket görür. Bu felaket yıkıntıları üst üste yığıp, onun ayakları dibine fırlatır. Melek muhtemelen felaketin üzerine doğru eğilmek, yaraları sarmak, ölüleri diriltmek ister. Ama cennetten esen bir fırtına meleğin kanatlarına dolanmıştır ve bu fırtına öylesine güçlüdür ki, melek artık kanatlarını kapayamaz. Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler; önündeki enkaz yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bizim ilerleme dediğimiz, işte bu fırtınadır.[6]

Benjamin, modern ilerleme kültünü reddederek tarih vizyonunun merkezine *felaket* kavramını koyar. "Tezler" için tuttuğu hazırlık notlarının birinde, "Felaket ilerlemedir, ilerleme felakettir. Felaket tarihin sürekliliğidir," gözleminde bulunur.[7] Böylece, ilerleme ile felaket arasındaki özümlenme her şeyden önce *tarihsel* bir anlam taşır: Ezilenlerin bakış açısından, geçmiş bitimsiz bir felaketli yenilgiler dizisinden başka şey değildir. Spartakus, Thomas Münzer, Haziran 1848, Paris Komünü, 1919 Alman Spartakist ayaklanması (bunlar Benjamin'in yazılarında sık sık görülen örneklerdir): "bu düşman galip gelmeye devam etmektedir" (6. Tez). Ancak bu denklem oldukça *çağdaş* bir anlam da taşır: Çünkü "zamanı geldiği halde de düşmanın zaferi henüz durmamıştır" (6. Tez).[8] Cumhuriyetçi İspanya'nın yenilgisi, Molotov-Ribbentrop Paktı, Av-

6. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1263.
7. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1244 ("Tezler" için hazırlık notları).
8. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 695; ve G. S., C1, 3, s. 1262.

rupa'da Nazi istilaları.

İlerleme felaketi, genel bir tarzda modernitenin merkezinde yer alır:

1. Yıkıcı ve caniyane (*mörderische*) doğa sömürüsü; Fourier, Baudelaire ve Bachofen'in düşledikleri özgün/ütopik uyum yerine.[9]
2. Yıkıcı enerjisi durmaksızın ilerleyen savaş tekniklerinin mükemmelleştirilmesi. Benjamin, 1920'lerin ortalarından itibaren çeşitli yazılarında *gaz* ve *hava bombardımanı*nın temsil ettiği dehşet verici tehlike üzerinde durdu. Gelecek, onun en şiddetli acılarını hayal edemediği ölçüde doğrulayacaktı kuşkusuz.
3. Faşizm. Tarihin bir tesadüfü, "istisnai bir durum," yirminci yüzyılda imkânsız bir şey, ilerlemenin bakış açısından bir saçmalık değildir faşizm. Benjamin, solun içindeki başat yanılsamaları reddederek, "faşizmin anlaşılmasını temel alan bir tarih teorisi"nin oluşturulmasını istiyordu.[10] Faşizmin akıldışılıklarının modern (araçsal) akılcılığın çirkin yanından başka bir şey olmadığını kavrayan bir teori demektir bu. Faşizm, teknik ilerleme ile toplumsal gerilemenin bu tipik modern bileşiminin nihai sonuçlarını taşır.

Benjamin'e göre Marx ve Engels'de "kapitalizmin evrimiyle ilgili teşhislerinde barbarlık sezgisi"[11] vardı; ama onların yirminci yüzyıldaki çömezleri, bilimsel ve teknik ilerlemenin tam merkezine yerleşmiş olan, *modern*, dinamik, endüstriyel barbarlığı anlama –ve böylece ona karşı etkin biçimde direnme– yeteneğinden yoksundular.

Bu vahim kavrayışsızlığın (Alman işçi hareketinin 1933'te yenilgiye uğramasına katkıda bulunmuştu) köklerini, metodolojik temellerini araştıran Benjamin, ilerleme ideolojisini tüm bileşenleriyle birlikte ele alır: Bilimsel-doğal türde Darwinist

9. Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, C. 1, (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), s. 456.
10. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1244 (hazırlık notları).
11. Benjamin, *G. S.*, C. 2, 2, s. 488.

evrimci belirlenimcilik, kör bir iyimserlik; hem komünist hem sosyal demokrat "partinin kaçınılmaz zaferi" dogması, "akıntı yönünde yüzme" kanaati (teknik gelişme), sınırsız –sürekli– otomatik ilerlemeye duyulan kolay inanç, niceliksel birikim, üretici güçlerin gelişimi, doğa üzerinde artan hâkimiyet. Benjamin, bu sayısız dışavurumun gerisinde, radikal bir eleştiriye tabi tuttuğu merkezi bir unsurun gözler önüne serildiğine inanır: Homojen, boş ve mekanik bir tarihsel zaman anlayışı (tıpkı bir saatin hareketi gibi).

Tekrar 9. Tez'in metnine dönelim. Alegorinin anlamlı yapısı, kutsal ile dünyevi, teoloji ile siyaset arasında, Benjamin'in imgelerinin her birinden geçen –Baudelaire anlamında– bir uyumu temel alır. Ne tarihselin içindeki dinselin sekülerleştirilmesi –"Maddeci" okulun "Tezler"e ilişkin yorumu– meselesidir bu, ne de (Gerschom Scholem'in önerdiği gibi) özünde mistik bir düşüncenin Marksist dile basit bir tercümesi: Bu iki boyut tıpkı birleşik kaplar gibi hem ayrılmaz hem de ayrıdır. Ya da Benjamin'in düşüncesini tanımladığı bir mektubunda değindiği (alegorik olarak mı, yoksa sembolik olarak mı?) Roma Tanrısı'nın –Janus– tek baş üzerinde iki yüzlü oluşu gibi....

9. Tez, bu imgelerin birinin çift anlamlılığını verir: Cennetten esen fırtınanın dünyevi karşılığı olan "aralıksız bir felaket"in de göğe doğru uzanan enkaz yığınının da sorumlusu: ilerlemedir. Ancak diğerlerinin toplumsal ve siyasal anlamını, *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'in ve Benjamin'in öteki yazılarının bütünlüğüne göndermeyle araştırmak gerekir.

O halde, ilerlemenin bizi giderek uzaklaştırdığı bu kayıp cennet nedir? Çeşitli belirtiler, Benjamin'in zihninde ilkel, sınıfsız bir toplum olduğunu gösteriyor gibidir. 1935'te Bachofen üzerine Erich Fromm'un Freudçu-Marksist bir matriyarşi yorumundan esinlenen bir makalede Benjamin; ilkel, matriyarkal cemaatlerin derin biçimde demokratik ve eşitlikçi karakterinden söz eder. Engels gibi Marksist yazarlar ya da Elisée Réclus gibi anarşistler Bachofen'in eserine ilgi duymuşlarsa, bunun nedeni, orada "tarihin şafağında bir komünist toplum oluşumu"nun bulunmasıdır.[12] *Paris, Ondokuzuncu Yüzyılın Başkenti* denemesinde (1936) Benjamin bu fikre tekrar döner: "Kolektif bilinçdışında azledilen tarih öncesi

12. Benjamin, *G. S.*, c. 3, 1, s. 220, 230.

sınıfsız toplum deneyimleri" yeni ile karşılıklı ilişki içinde "ütopyayı doğurur."[13]

Cennetin öte yakası: *cehennem*. Bu konudan 9. Tez'de söz edilmez, ama Benjamin'in modernite (ya da ilerleme) ile cehennem mahkûmiyeti arasında bir karşılıklılık olduğunu öne süren birçok metni vardır. Örneğin, *Zentralpark Fragments on Baudelaire*'deki (1938) şu pasaj gibi: "İlerleme kavramı felaket fikrini temel almaktadır. Her şeyi olduğu gibi bırakmak; yani bir felaket..." "Strinberg'in düşüncesi: Cehennem hiçbir şeye içkin değildir; *yaşamakta olduğumuz hayat*tır."[14] Hangi anlamda? Benjamin için cehennemin özü aynı şeyin sonsuz tekrarıdır. Bunun en dehşet verici paradigması Hıristiyan teolojisinde değil, Grek mitolojisinde bulunur: Sisyphus ve Tantalus sonsuza kadar tekrarlanan aynı cezaya mahkûm edilmişlerdir. Bu bağlamda Benjamin, Engels'in, durmaksızın aynı mekanik hareketi tekrarlamak zorunda bırakılan işçinin sonsuz işkencesini Sisyphus'un cehennemi cezasıyla kıyaslayan bir pasajını aktarır.[15] Bir başka yerde, modern fabrikada işin otomatik jestlere dayanan abesliğini, boşluğunu, yarım kalmışlığını betimler. İşçinin etkinliği (tıpkı aktörünkü gibi) "sıfır noktasından sonsuz yeniden başlangıç"tır ve bu anlamda "cehennemi zaman"a [*höllische Zeit*] dayanır. Bu zamanın içindedir ki, "bir şey kazanamadan iş yapanların varlığı açığa çıkar."[16] Ancak bu sadece işçinin sorunu değildir: Ticari ilişkinin hâkim olduğu modern toplumun tamamı tekrara, "yeniliğin ve modanın içinde kılık değiştirmiş daima aynı olana [*Immergleichen*] tabidir: Metalar krallığında, insanlık mahkûm olarak boy gösterir."[17]

Tarih Meleği yıkıntı yığınının altında ezilen kurbanların yaralarını sarmak için durmak ister, ancak fırtına onu karşı konulmaz biçimde geleceğe doğru taşır. Bu fırtına sürdükçe gelecek sadece geçmişin bir tekrarı olacaktır: Daha büyük ve daha yıkıcı yeni felaketler, yeni katliamlar. Fırtına nasıl duracak, ilerlemenin öldürücü ilerleyişi nasıl kesilecek? Her zaman olduğu gibi, Benjamin'in yanıtı ikilidir: dini ve dünyevi. Teolojik alanda o, Mesih'in

13. Walter Benjamin, *Poésie et révolution* (Paris: Danoel-Lettres Nouvelles, 1971) s. 125.
14. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire* (Paris: Payot, 1982), s. 242.
15. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, C. 1, s. 162.
16. Benjamin, *Charles Baudelaire*, s. 183-86; bl. G. S., C. 1, 2, s. 685.
17. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, C. 1, s. 61.

göreviyle ilgilidir; 17. Tez bize "olayın mesihçi bir tutumla durağan kılınmasın"ndan [*messianische Stillstellung des Geschehens*] söz eder ve hazırlık notlarının birinde şu sözleri buluruz: "Mesih tarihi paramparça eder."[18] Onun eşiti ya da dünyevi karşılığı *Devrim*'den başkası değildir: 15. Tezde, devrimci sınıflar, eylem anında "tarihin sürekliliğinin paramparça" olduğunun bilincindedirler, diye yazar. Aynı fikir geleneksel Marksist imgenin çevresinde dönen bir alegoriyle (notlarda) yeniden sunulur: "Marx, devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri olduğunu söyledi. Ama belki de onlar başka bir şeydir. Devrimler, bu trende seyahat eden insanlığın imdat frenini çekme eylemidir."[19] İlerlemenin mesiyanik/devrimci kesintisi böylece Benjamin'in uğursuz fırtınanın insan soyuna saldırısından, yeni felaketlerin yakınlığından kaynaklanan tehditlere yanıtıdır. 1940 yılında, Auschwitz ve Hiroşima'dan kısa süre önce yazılmıştı bunlar.

Bu tehditler şeytansı Anti-Mesih figüründe biçimlenir: Deccal (antichrist). 6. Tez'de şu gözlem vardır: "Unutmayalım ki, Mesih sadece kurtarıcı olarak gelmez, Deccal'ı alt eden sıfatını da taşır."[20] Deccal'ın dünyasal ve modern yüzü nedir? *Tarih Kavramı Üzerine* "Tezler" bu konuda hiçbir şey söylemez, ancak 1938'de yazılan bir makalede –Anna Seghers'in Almanya'da Nazizmin yükselişini konu alan kitabı üzerine inceleme– Benjamin bize bu imgenin anahtarını verir: "Nazi cehenneminin [*strahlende Nazihölle*] yayılan ateşi" olarak da tanımlanan Üçüncü Reich, Deccal'ın mesiyanik vaatle alay edişi gibi, sosyalizmle alay eder.[21] Bu imge, muhtemelen Benjamin'in dostu, Protestan papaz ve devrimci sosyalist Fritz Lieb'den esinlenmiştir. Lieb, 1938'de Nazi karşıtı bir makalede şöyle yazıyordu: "Yahudilere karşı son savaşta Deccal yenilecektir ve İsa bin yıllık Krallığı kurmak için görünecektir."[22]

18. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 2, s. 703; ve G. S. C. 1,3, s. 1243.
19. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 2, s. 701; ve G. S. , C.1, 3, s. 1232.
20. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1263 (Benjamin çevirisi).
21. Benjamin, *G. S.*, C. 3, s. 535, 537.
22. Fritz Lieb, "Der 'Mythos' des nationalsozialistischen Nihilismus," *Freie Wissenschaft ein Sammelbuch aus der deutschen Emigration* (Srazburg: S. Brandt Verlag, 1938), s. 110. Bkz. Chryssoula Kambas, "Wider den 'Geist der Zeit.' Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins," *Der Fürst dieser Welt* içinde, der. J. Toubes (Paderborn: F. Schoningh, 1983).

Benjamin'e göre, Tarih Meleği'ni güçsüz bırakan şeyi tamamlayabilecek olan sadece Mesih'tir: Yaraları sarar, ölüleri diriltir ve *paramparça olan her şeyi birleştirir* (*Zerschlagene zusammenfügen*).[23] Gershom Scholem'e göre bu formül, paramparça edilen özgün ilahi uyumun, (kırılan vazoların) *shevirat hekelim* tarafından mesihçi bir tarzda yeniden eski haline getirilmesine; kabalist *Tikkun* öğretisine üstü kapalı bir gönderme içerir. Benjamin bu öğretiyi 1932'de *Encyclopedia Judaica*'da (Almanca) Scholem'in yayımladığı "Kabala" makalesinden biliyordu.[24] Rolf Tiedemann, bu bağlamda *Tikkun* düşüncesinin; "tarihin diyalektik imgelerle inşası"nın, 1940 Tezleri'nde sürekli olarak "kısa aralıklarla çakan bir flaş" gibi belirdiği gözleminde bulunur.[25] Gerçi *Tikkun* terimi ne "Tezler"de ne de Benjamin'in öteki yazılarında görülmez; ama bu sözler bana gene de uygun gelmektedir. Ancak, Benjamin'in bazı metinlerinde *apocatastasis* kavramı yer almaktadır ve Origene'ye göre bu kavram, (istisnasız) bütün ruhların dirilmesi, kefaretini ödemesi ve bir bütün olarak yaratının başlangıçtaki mükemmel haliyle iadesi anlamına gelir. Nitekim 1932'de Kabala üzerine makalesinde Scholem, Grek/Hıristiyan *apocatastasis*'in İbranice *Tikkun*'un neredeyse tam çevirisinden başka bir şey olmadığını açıklar....[26]

O halde bu mistik eski halin iadesi durumunun, bu kayıp cennetin, bu mesiyanik krallığın yeniden kuruluşunun siyasal karşılığı nedir? Yanıt, "Tezler" üzerine hazırlık notlarında bulunmaktadır: "Sınıfsız toplum kavramına sahici mesiyanik görünümünü iade etmek ve bunu tam da proletaryanın devrimci siyaseti yararına yapmak gerekir"; çünkü ancak bu mesiyanik anlamın hesaba katılmasıyladır ki, "ilerlemeci ideoloji"nin tuzaklarından kaçınmak ve "sınıfsız toplumun, ilerlemenin nihai hedefi olmadığını, onun belirleyici kesintisinin tamamlanması –sık sık boşa çıksa da"– ol-

23. Bu ifade sadece "Tezler"in Almanca versiyonunda görülür, bkz. *G. S.*, c. 1, 2, s. 697.
24. Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1983), s. 66, 71.
25. Rolf Tiedemann, "Erinnerung and Scholem," dipnot, Scholem, *Walter Benjamin* içinde, s. 218.
26. Gershom Scholem, "Kabbala," *Encyclopedia Judaica*, C. 9 (Berlin: Verlag Eschkol, 1932).

duğunu kavramak mümkün olabilir.[27] Bu durumda Scholem'in şu sözleri doğrulanmış olur: Benjamin için, "Cennet, geçmişten gelen köken, insanlığın geçmişi ve aynı zamanda onun kefaretinin ütopyacı bir gelecek imgesidir." Ama, Scholem bunun "diyalektik olmaktan çok çevrimsel" bir tarihsel süreç anlayışıyla ilişkili olması gerektiğini ekleyerek, bana göre hata yapmıştır.[28] Benjamin için geleceğin sınıfsız toplumu (yeni cennet) tarih öncesinin sınıfsız toplumuna saf ve basit bir dönüş değildir: Diyalektik bir sentez olarak kendi içinde insanlığın bütün geçmişini taşır. İstisnasız bütün kurbanların evrensel hatırlanışını –ölülerin dirilmesinin dünyasal karşılığı– temel alan gerçek evrensel tarih ancak geleceğin sınıfsız toplumunda mümkün olacaktır.[29] Irving Wohlfarth'ın "Walter Benjamin'in Son Düşüncelerinde Mesiyanik Yapı" üzerine dikkate değer makalesinde yazdığı gibi, burada söz konusu olan bir çemberden çok bir "spiral"dir; çünkü mesiyanik gelecek bütün geçmiş tarihin *Aufhebung*'udur (Hegelci anlamda).[30]

Burada mesiyanik çağ ile geleceğin sınıfsız toplumu arasında kurulan bağlantı –1940 Tezler'inde sunulan öteki "karşılıklılıklar" gibi– sekülerleşme temelinde anlaşılamaz. Bu düşünce tipi içinde dinsel ve siyasal olan, bir karşılıklı tersine çevrilebilirlik, yer değiştirme ya da karşılıklı çeviri ilişkisini muhafaza eder. Bu da tek taraflı bir indirgemeye karşı koyar: Bir birleşik kaplar sistemi içinde akışkanın ister istemez bütün bölümlerde eşzamanlı olarak bulunması gerekir.

Walter Benjamin'in siyasal/dinsel düşüncesinde görülen ve tezlerin bütün alegorilerini dölleyen zaman kavramı, ilerleme doktrinlerinden birinin niceliksel, homojen, çizgisel ve kümülatif zaman kavramı değildir. Burada söz konusu olan, bir yanda hatırlamayı ve öte yanda süreklilikteki mesiyanik/devrimci kopuşu temel alan *niteliksel* bir zaman algısıdır. 15. Tez'de Benjamin şöyle yazar: "Demek ki takvimler zamanı saatler gibi ölçmez. Takvimler, yaklaşık yüz yıldır Avrupa'ya bütünüyle yabancı kalmış bir tarih bi-

27. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1231-32.
28. Scholem, *Walter Benjamin*, s. 65.
29. Bkz. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1238-39.
30. Irving Wohlfarth, "On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflections," *Glyph*, 3 (Baltimore, 1978), s. 186.

lincinin anıtlarıdır." Bu bilincin son ifadesi, kalabalıkların saatlere saldırdığı 1830 Devrimi sırasında kendini dışavurdu. Benjamin, dönemin tanığı olan bir halk şairinden alıntı yapar: "Her kulenin dibinde yeni Yaşua'lar. Asıldılar akreple yelkovana zaman dursun diye."[31] Tarihsel zaman saatlerinki gibi boş ve homojen değildir, ancak bellekle ve onu kesen "mesiyanik zamanların dikenleri" (Tez 18A) ile yüklüdür.

Yirminci yüzyılda pek az yazar ütopik-dinsel bir eleştiriyi Walter Benjamin kadar radikal, dramatik ve modernite ile ilerlemeyi bir araya getirerek formüllendirmiştir. Modern öncesi (ya da kapitalizm öncesi) geçmişe duyulan romantik nostalji yüzyılın başında Alman kültürüne hâkim oldu. Max Weber gibi ılımlı bir yazar bile, *Protestan Etik*'in sonunda, modernitenin sonuçları karşısında duyduğu elem ve endişeyi saklayamaz: Çelik kafesin gelişi ve mekanik taşlaşma. Ancak bu romantik kültür eleştirisi genellikle, tutucu, gelenekçi, "gerici," hatta gerçekçi, stoik ve (Weber örneğindeki gibi) teslim olmuş biçimlere bürünür. Ancak hepsinden çok bu neo-romantik (dinsel esin) akım(ın)a mensup olan entelektüel Yahudiler arasındadır ki, modernitenin devrimci ve ütopyacı formlarının ortaya çıktığı görülür; bunun Almanya'daki Yahudi entelijansiyanın yarı parya durumuyla ilişkisi yoktur (en azından 1918'e kadar).

Benjamin örneği, özellikle Aydınlanma'dan miras kalan ilerleme ideolojisini kategorik reddedişi nedeniyle, aşırı bir konumu temsil ettiği için ilginçtir. Bununla birlikte, Benjamin'in –mesiyanik dindarlıkla derin biçimde döllenmiş– radikal modernite eleştirisi modern değerlerden (eşitlik, özgürlük, demokrasi) ve devrimci öğretilerden (sosyalizm, anarşizm, Marksizm) de etkilenmiştir. Bu en azından belirli bir noktaya kadar, *modern bir modernite eleştirisi* sorunu, modernitenin kendi silahını kendisine yönelten bir mücadele sorunudur. Benjamin'in tarih vizyonunun, çevrimsel bir kökene dönüş vizyonu değil; daha çok geçmiş ile gelecek arasındaki diyalektikten kaynaklanan bir vizyon olmasının nedeni budur.

Bu eleştiri tarzında modernitenin hangi yönleri değerlendiril-

31 Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 186.

mekte ve hangileri reddedilmektedir? Benjamin'e göre –bu diğer pek çok devrimci romantik için de geçerlidir– olumlu miras Fransız Devrimi'nin mirasıdır. Sanayi Devrimi'ninki ise ağır biçimde sorgulanır. Öğrencilerin hayatı üzerine 1915'te yaptığı konuşmada, 1789 Devrimi'ne ve mesiyanik krallığa, şekilsiz ilerleme mitlerinin karşısına çıkarmak istediği belli başlı iki *ütopyacı imge* olarak göndermede bulunması rastlantı değildir.[32]

32. Eleştirileri ve önerileriyle bu metni yazmama çok yardımcı olan Jean Séguy ve Danièle-Léger'e teşekkür ediyorum.

I
Yangın alarmı:
Walter Benjamin'in teknoloji eleştirisi



Teknik ilerlemeye eleştirel olmayan bir yaklaşım on dokuzuncu yüzyılın sonundan beri Marksizmde başat eğilim olmuştur. Marx'ın kendi görüşleri o kadar tek yanlı değildi: Yazılarında ilerleme antinomilerinin (çatışkı) *diyalektik* kavranışına yönelik bir girişim bulunabilir.

Marx'ın bazı eserlerinde endüstriyel kapitalizmin tarihsel olarak ilerici rolünün özellikle vurgulandığı doğrudur. Örneğin, *Komünist Manifesto*'da burjuva teknolojik ilerlemenin coşkuyla yüceltildiği görülebilir: "Burjuvazi, sadece bir yüzyılı bulan egemenliği sırasında, bütün geçmiş kuşakların yaratmış olduğundan daha yoğun ve daha büyük üretici güçler yarattı. Doğa güçlerinin insana tabi kılınması, makineleşme...buharlı gemiler, demiryolları, telg-

raf... toplumsal emeğin bağrında böylesine üretici güçlerin yatmakta olduğunu daha önce hangi yüzyıl sezebilmiştir?" Ancak burada bile endüstriyel teknolojinin olumsuz sonuçlarına bazı açık göndermeler vardır: Yaygın makine kullanımı sayesinde, iş "bütün bireysel niteliğini ve sonuç olarak emekçi için bütün cazibesini kaybetti"; proletarya "makinenin bir uzantısı" haline geldi ve yaptığı iş giderek "iğrenç" (Marx'ın Fourier'den ödünç aldığı bir terim) oldu.[1]

Bu iki yön Marx'ın başlıca ekonomik yazılarında kapsamlı biçimde ele alınır. Örneğin, *Grundrisse*'de "sermayenin büyük uygarlaştırıcı etkisi"nden kararlılıkla söz edilir; ama gene de makinenin, emeğin "bütün bağımsızlığını ve cazip özelliğini" (bir başka Fourierist kategori *–travail attrayant*) çaldığı kabul edilir. Kapitalist teknolojinin emeği değersizleştirdiği ve etkinleştirdiği konusunda kuşkusu yoktur Marx'ın: "Böylece en gelişmiş makine işçiyi vahşinin çalıştığından ya da en basit, en kaba aletlerle yaptığından daha uzun süre çalışmaya zorlar."[2]

Kapital'de endüstriyel teknolojinin karanlık yanı çok güçlü biçimde öne çıkar: Kapitalist fabrikada iş, makine yüzünden "bir tür işkence"ye döner, "aynı mekanik işin Sisyphus'un çilesi gibi ... sürekli olarak tekrarlandığı, sefil ve sonsuz bir zahmet ve meşakkat rutini haline gelir; (burada Marx, Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'ndan alıntı yapar) bütün emek süreci "emekçinin gücünü, özgürlük ve bağımsızlığını ezen bir örgütleme tarzına dönüşmüş"tür. Başka deyişle: şimdiki üretim tarzında, emeğin durumunu iyileştirmekten uzak olan makine, "işin bütün cazibesini yok eder" ve "hem bedensel hem de entelektüel etkinlikte özgürlüğün her zerresine el koyar."[3]

Marx'ın, kapitalist teknolojinin *ekolojik* sonuçlarının da farkında olduğu görülür: *Kapital*'de, "Büyük Endüstri ve Tarım" üzerine, bir bölümde, kapitalist üretim "insan ile yeryüzü a-

1. Karl Marx, "Manifesto of the Communist Party," *The Revolution of 1848,* der. David Fernbach (New York: Vintage, 1974) s. 72-74.
2. Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), s. 708-709.
3. Karl Marx, *Das Capital,* Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke*, C. 23 (Berlin: Dietz Verlag, 1968), s. 445-46, 528-29.

rasındaki metabolizmayı (*Stoffwechsel*) altüst eder (*stört*)" ve "toprağın sürekli verimliliğini sağlayan engin doğal koşulları" tehlikeye sokar gözleminde bulunur. Sonuç olarak, o "hem kentli işçinin fiziksel sağlığını hem de kırsal işçinin ruhsal hayatını tahrip eder." Kapitalist tarımın ilerlemesinde atılan her adım kısa dönemde görülen her verimlilik artışı, aynı zamanda "bu verimliliğin sürekli kaynaklarının tahribinde ilerleme(dir). Bir ülke, örneğin Amerika Birleşik Devletleri gibi bir ülke, kendi gelişiminin arkaplanı olarak ne kadar büyük bir endüstriye sahip olursa, bu yıkım süreci o kadar hızlı olur. Bu nedenle kapitalist üretim, toplumsal üretim sürecinin sadece tekniğini ve bileşimini geliştirirken, bütün servet kaynaklarını, toprağı ve işçiyi zayıflatır."[4]

Marx romantik olmaktan uzak olsa da, kapitalist endüstriyel uygarlık ve teknolojiye yöneltilen romantik eleştirinin çekiciliğine kapılır. Ekonomi yazılarında sık sık alıntı yaptığı kişiler arasında sadece Fourier gibi ütopyacı komünistler değil; Sismondi gibi küçük burjuva sosyalistler, hatta David Urquhart gibi gerçek Tory'ler de bulunmaktadır.

Ne var ki, romantik ekonomistlerin aksine Marx modern teknolojinin kendisini değil, sadece kapitalizmin onu kullanış tarzını eleştirir. Makineleşmenin çelişkisi ve antinomileri, makineleşmenin kendisinden değil; "onun kapitalist kullanımından (*Anwendung*)" kaynaklanır. Örneğin, "Tek başına ele alındığında makineleşme emek süresini azaltırken, kapitalist kullanımı işgününü uzatır; tek başına ele alındığında işi kolaylaştırırken, kapitalist kullanımı işin yoğunluğunu arttırır; tek başına alındığında insanın doğa karşısındaki zaferiyken, kapitalist kullanımı insanı doğal gücün kölesi haline getirir; tek başına ele alındığında üreticinin servetini çoğaltırken, kapitalist kullanımı onu yoksullaştırır, vb."[5]

O halde makinelerin ve endüstriyel teknolojinin kapitalizm sonrası ya da *sosyalist* kullanımını nasıl anlamamız gerekir? Hem *Kapital*'de hem de *Grundrisse*'de, makineleşmenin, çalışma gününü kısaltarak, hem boş zaman hem de daha yüksek etkinlikler için gerekli zaman anlamına gelen serbest zamanı yaratacağı yanıtı ve-

4. A. g. y., s. 528-30.
5. A. g. y., s. 465.

rilir. Sosyalist bir toplumda teknik ilerleme "toplumun zorunlu emeğinin asgariye indirgenmesine (izin verir) ve serbest zamanları içinde bireylerin tümü için yaratılan imkânlar sayesinde sanatsal, bilimsel vb. gelişimine olanak verir."[6]

Bu, modern endüstriyel-teknolojik yapının ister kapitalist ister sosyalist tarzda kullanılabilecek *tarafsız bir araç* olduğu anlamına mı gelir? Yoksa şimdiki teknolojik sistemin doğası onun kapitalist kökeninden mi etkilenmektedir? Bu ve pek çok benzer soru Marx tarafından yanıtsız bırakıldı. Ancak makineleşme üzerine yazdıklarının *diyalektik* niteliğinin büyük kısmı –onun gelişiminin *çelişkin* karakterini kavrama çabası– kendinden sonraki teknolojik ilerlemenin büyüsüne kapılan ve kazanımlarını takdis ederek yücelten Marksist literatürde kaybolmuştur.

Walter Benjamin modern teknoloji sorunlarıyla sistematik biçimde asla ilgilenmedi. Ancak yazılarında, bu sorulara eleştirel düşünceyle yaklaşan ilk Marksist düşünürlerden biri olarak onu ayrı bir yere koyan dikkat çekici bir içgörü bulabiliriz. İkinci Dünya Savaşı öncesi ana Marksizme (hem İkinci hem de Üçüncü Enternasyonal) hâkim olan yarı pozitivist ve naifçe iyimser aksiyomları reddeden Benjamin, mevcut teknolojik ilerleme örüntüsünün taşıdığı tehlikeler konusunda uyarıda bulunarak yangın alarmı vermeye çalıştı. Çifte protestosu –savaş teknolojisindeki ilerlemeye ve doğanın tahribine karşı– kehanet niteliğindedir ve içinde yaşadığımız döneme şaşırtıcı biçimde uygun düşmektedir.

Benjamin'in teknolojiye yönelik tutumunun kökleri romantik gelenekte bulunabilir. Alman romantikleri ve neoromantikleri (on dokuzuncu yüzyılın sonunda) ahlâki, kültürel, dinsel ve toplumsal değerlerin organik yapısını oluşturan *Kultur* adına *Zivilisation*'u (teknik ve bilimsel gelişme, bürokratik akılcılık, toplumsal hayatın nicelikselleştirilmesiyle bağlantılı ruhsuz maddi ilerleme) eleştirdiler. Onlar, kapitalizm ve endüstri öncesi hayat tarzlarına nostaljik bir özlem duyarak, özellikle makineleşmenin, işbölü-münün ve meta üretiminin kaçınılmaz sonuçlarını ortaya koydular. Bu antiromantik kapitalizmin büyük kısmı tutucu ve gericiydi; ama aynı zamanda güçlü bir devrimci eğilimi ifade ediyordu. Romantik dev-

6. Marx, *Grundrisse*, s. 706, 712.

rimciler burjuva endüstriyel düzeni geçmiş değerler adına eleştirdiler; ama umutları, kapitalizm öncesi, sosyalist ve sınıfsız ütopyaya yöneliyordu. Walter Benjamin'in kültürel arkaplanı ve teknoloji üzerine düşüncelerinin ilk kaynağı –William Morris ya da Georges Sorel gibi yazarlar ve Almanya'da Gustav Landauer ve Ernst Bloch tarafından paylaşılan– bu radikal dünya görüşüdür.

1913'te "Zamanımızın Dindarlığı" başlıklı ilk yazılarının birinde –burada "hepimiz hâlâ Romantizm'in keşiflerine çok derin biçimde batmış olarak yaşıyoruz" iddiasında bulunmaktadır– Benjamin, insanların iş makinelerine indirgenmelerinden ve bütün işin teknik forma indirgenerek değer kaybına uğramasından şikâyet ediyordu. Doğrudan, bazı çağdaş neoromantik motifleri yansıtan Benjamin, (Tolstoy ve Nietzsche'den esinlenen) yeni bir dinin gerekli olduğuna inanır ve bütün toplumsal etkinliği "*Zivilisation* meselesini elektrik lambası"na daraltan içi boş maddeciliği reddeder.[7]

1924'ten sonra Benjamin, Marksizm ile giderek daha çok ilgilenmeye ve komünist harekete sempati duymaya başlar. Yaptığı eleştiri daha siyasal ve daha özgül hale gelir. 1952'de yayımlanan bir makalede –"Yarının Silahları"– modern teknolojinin "uluslararası militarizm"in hizmetinde kullanımına dikkati çeker. Kimyasal ve teknik laboratuvarlarda hazırlanmakta olan "chlorazetophenol, diphemylaminchlorasine ve dichlorathusulphide ile" verilecek geleceğin savaşlarını ayrıntılı biçimde betimleyen Benjamin, gaz savaşı dehşetinin insanın hayal gücünün ötesinde olduğunu öne sürer. Zehirli gaz sivil asker ayırımı yapmaz, geniş bir toprak parçasındaki bütün insan, hayvan ve bitki hayatını yok edebilir.[8]

Benjamin *One-Way Street*'te (Tek Yönlü Yol, 1926'dan önce yazıldı ve 1928'de yayımlandı) *sınıf mücadelesi*yle ilişkilendirdiği teknoloji sorununa ilk kez gerçek Marksist terimlerle yaklaşmaya çalışır. "Yangın Alarmı" başlıklı, etkileyiciliğinin en parıltılı olduğu paragrafta, burjuvazinin bir proletarya devrimiyle devrilmesini "üç yüz yıllık kültürel gelişim"in felaketli sonunu

7. Walter Benjamin, "Dialog über die Religiosität der Gegenwart," *Gessammelte Schriften* (bundan sonra *G. S.*), C. 2, 1 (Frankfurt a. m.: Suhrkamp Verlag, 1972-85), s. 16-35.
8. Benjamin, *G. S.*, C. 4, 1, s. 473-76.

önlemenin tek yolu olarak görür. Başka deyişle, "burjuvazinin ilgası ekonomik ve teknik gelişme içinde aşağı yukarı hesaplanabilen bir anda (enflasyon ve zehirli gaz savaşının işaret ettiği bir an) tamamlanmazsa, her şey kaybedilir. Kıvılcım dinamite ulaşmadan, fitili kesmek gerekir."[9] Bu argüman –günümüzde antinükleer barış hareketinin öne sürdüğü fikirlere şaşırtıcı biçimde benzer– bir kez daha savaşın ve askeri teknolojinin öldürücü tehlikesi üzerinde odaklanır; ayrıca proletarya devrimini ekonomik ve teknik "ilerleme"nin "doğal" ve "kaçınılmaz" sonucu olarak değil (o sırada pek çok Marksistin paylaştığı vulgar yarı-pozitivist aksiyom), felakete yol açan bir evrimdeki kritik *kesinti* olarak kavrar.

Teknolojinin kapitalist ve askeri manipülasyonu arasındaki ilişki *Tek Yönlü Yol*'un "Planetarium Üzerine" başlıklı bir başka pasajında incelenir. Teknoloji insanlık ile kosmosun "nikâhı" (*Vermählung*) için bir araç olabilirdi, "ancak onu kullanarak doyum arayan hâkim sınıfın kâr düşkünlüğü yüzünden teknoloji insana ihanet etti ve düğün yatağını (dünya savaşı sırasında) bir kan gölüne çevirdi." Benjamin, teknik ilerlemenin askeri kullanımını en genel insanlık-doğa ilişkisi sorununa bağlar: Teknoloji doğanın efendisi, "emperyalist bir öğreti" olmamalı, doğa ile insan arasındaki *ilişki*nin efendisi olmalıdır. Son savaşın imha gecelerini insanlığın yaşadığı bir sara krizine benzeten Benjamin, proletarya iktidarında "[insanlığın] nekahet döneminin önlemi"ni, insanlığın teknolojiyi denetlemesi için yapılan ilk girişimi görür.[10]

Sovyetler Birliği'nin (Benjamin'in 1926-27'de ziyaret etmişti) beklentilerini ne kadar karşıladığını bilmek zordur. 1927'de –çeşitli eleştirmenlere karşı savunduğu– Sovyet sineması üzerine bazı makalelerde Benjamin, Sovyet halkının, teknolojiye olan tutkulu hayranlığı yüzünden, teknolojiyi inceden inceye alaya alan grotesk Batı filmlerini benimseyememesinden şikâyet eder. "Ruslar teknik şeylere yönelik ironik ve kuşkucu bir tutumu kavrayamıyorlar."[11]

Benjamin'in Sovyet deneyimiyle ilgili bazı umutları olsa da, teknolojinin kapitalist dünyadaki gelişiminden hiç umudu yoktu.

9. Walter Benjamin, "One-Way Street," *Reflections* içinde, der. Peter Demetz, çev. Edmund Jephcott (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), s. 84.
10. A. g. y., s. 92-94. Bkz. Benjamin, *G. S.*, C. 4, 1, s. 147-48.
11. Walter Benjamin, "Zur Lage der russischen Filmkunst," ve "Erwilderung an Oscar H. H. Schmitz," *G. S.* içinde, C. 11, 2, s. 750, 753.

Fransız komünist yazar Pierre Naville'i (muhalif-Troçkist) izleyerek, kötümserliğin örgütlenmesi için çağrı çıkarır ve "ancak I. G. Farben ve Luftwaffe'nin barışçı gelişiminin sağladığı sınırsız güven"e ironik bir göndermede bulunur.[12] Her iki kurum da, kısa süre sonra modern teknolojinin Benjamin'in en kötümser öngörülerinin ötesinde nasıl meşum biçimde kullanılabileceğini gösterecekti.

Benjamin burjuva toplumunda "teknolojinin dev gücü karşısında sağladığı ahlâki aydınlanmanın çok küçük kaldığını ve bunlar arasında giderek büyüyen bir açılma," emperyalist savaşların dışavurduğu bir açılma görüyordu. Teknik yapıdaki ve güç kaynaklarındaki artış özümlenemez olur ve yıkıma doğru yönlendirilir; bu nedenle "geleceğin savaşı aynı zamanda teknolojinin kölelerinin isyanı olacaktır." Bununla birlikte Benjamin kurtulmuş bir toplumda teknolojinin "mutluluğun anahtarı" olarak "bir akıbet fetişi" olmaktan çıkacağına inanır; özgürleşmiş insanlık, "insani tasarımla dolayımlanan" bir teknoloji sayesinde doğanın gizlerini kullanacak ve aydınlatacaktır.[13]

"Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Eseri" (1936) başlıklı ünlü denemesinde, emperyalist savaşın "bir teknoloji isyanı" olduğunu bir kez daha belirtir. Şunu kastetmektedir: "üretici güçlerin doğal kullanımı mülkiyet sistemiyle engellenirse, teknik aygıtlarda, enerjinin hızında ve kaynaklarında meydana gelen artış doğal olmayan bir kullanım için baskı yapacaktır ve bu baskı savaşa varır." O halde kapitalist toplumun "teknolojik formülü" şu şekilde özetlenebilir: "Hem mülkiyet sistemini muhafaza edip hem de günümüzün teknik kaynaklarını seferber etmeyi ancak savaş mümkün kılar."[14]

Walter Benjamin, teknoloji üzerine bu eleştirel görüşlerin, işçi hareketi –özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren sosyal demokrasinin benimsediği pozitivist yönelimli Marksizm– içindeki başat ideolojinin özelliği olan neşeli iyimserliğe radikal bi-

12. Walter Benjamin, "Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia," *Reflections*, s. 191.
13. Walter Benjain, "Theories of German Fascism," *New German Critique 7* (Bahar, 1979) s. 33-34, 35.
14. Walter Benjamin, *Illuminations*, der. Hannah Arendt, çev. Harry Zohn (Fontana, 1973) s. 243-44.

çimde ters düştüğünü giderek fark eder. "Eduard Fuchs, Arşivci ve Tarihçi" (1937) başlıklı denemesinde teknolojinin doğal bilimlerle pozitivist özdeşlenmesini eleştirir: Teknoloji saf anlamda bilimsel bir olgu değil, günümüz toplumunda büyük çapta kapitalizm tarafından belirlenen *tarihsel* bir olgudur. Görülüyordu ki; sosyal demokrat pozitivizm –Benjamin, Bebel'e kadar izini sürer– teknolojinin, burjuva toplumunda esas olarak meta üretimine ve savaşa hizmet ettiği olgusunu gözden kaçırıyor. Bu mahcup ve eleştirel olmayan tutum, sosyalist teorisyenleri teknolojik gelişimin *yıkıcı yanı* ve onun toplumsal bakımdan olumsuz koşullarına körleştirdi. Endüstrinin ihtişamını anlatan Saint-Simoncu ilahilerden, katışıksız teknoloji kutsamalarıyla ilgili modern sosyal demokrat yanılsamalara kadar uzanan sürekli bir çizgi vardır. Benjamin, makinelerin günümüzdeki güç ve kapasitesinin toplumsal ihtiyaçların ötesinde olduğuna ve "teknolojinin bu eşiğin ötesinde geliştirdiği enerjilerin" yıkıcı olduğuna inanır. Her şeyden çok savaşın teknik anlamda mükemmelleştirilmesine hizmet etmektedirler. Benjamin, kendi kötümser devrimci perspektifini Marx'ın kapitalizmin barbarca gelişimiyle ilgili teşhisine bağlar ve modern Marksist epigonların içi boş iyimserliğinin karşısına koyar.[15]

Makineleşme ve modern kapitalist teknolojinin işçi sınıfı üzerindeki olumsuz etkileri Marx'ın *Kapital*'inin leitmotiflerinden biridir. Baudelaire üzerine denemesinde (1938) ve Paris Arkadları üzerine yazmayı planladığı kitabın notlarında Benjamin, Marx'ın romantik karabasanıyla, yani insanların otomatlara dönüşmesiyle ilgili görüşlerini eklemler. Marx'a göre kapitalist üretimin genel bir özelliği, işçinin iş koşullarını değil, iş koşullarının işçiyi kullanmasıdır; ancak "makineleşmeyi bu tersliğe somut bir teknik form vermek için kullanan" kapitalizmdir (Benjamin'in alıntısı). İşçiler, makinelerle çalıştıkça "kendi hareketlerini bir otomatın sürekli tekdüze hareketleriyle" (Marx) eşgüdümlemeyi öğrenirler. Zanaatkârın yaptığı iş deneyim ve pratiği gerektirirken, kalifiye olmayan modern işçi, diye yazar Benjamin, "deneyimden uzaklaştırılmış" ve "makineye talim ederek derin biçimde alçaltılmış"tır.

15. Walter Benjamin, "Eduard Fuchs, Collector and Historian," N*ew German Critique* 5, (Bahar 1975): s. 33-34, 35.

Endüstriyel iş süreci bir "otomatik işlem, "özden yoksunluk"tur; burada her hareket öncekinin "tam tekrarı"dır. İşçilerin fabrikadaki davranışını bir büyük kent kalabalığı içindeki yayaların hareketleriyle (Edgar Allen Poe'nun betimlediği gibi) kıyaslar: Her ikisi de "kendilerini makinelere adapte etmiş gibi hareket ederler ve kendilerini sadece otomatik olarak ifade edebilirler"; her ikisi de, "belleklerini tamamen tasfiye etmiş... otomatlar gibi yaşarlar."[16]

"Bir fabrikada bir ücretli kölenin faaliyetinde içkin" olan "faydasızlık," "boşluk" ve bir şeyi tamamlama yeteneksizliğinden söz eden Benjamin, endüstriyel zamanı "cehennemdeki zaman" ile kıyaslar. Buradaki cehennem, "başladıkları bir şeyi tamamlamalarına izin verilmeyenlerin yeri"dir. İşçi, Baudelaire'in betimlediği kumarbaz gibi, daima aynı hareketleri yaparak "her defasında yeniden başlamak" zorunda kalır.[17] Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nda (Benjamin'in alıntı yaptığı), aynı hareketleri sürekli tekrarlamak zorunda bırakılan işçinin sonsuz işkencesini Sisyphus'un cehennemi cezasıyla kıyaslamasının nedeni budur.[18] Modern endüstriyel işin bu "cehennemi andıran" doğası üzerine öne sürülen bu görüşlerden sonra, "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" (1940) başlıklı son yazısında Benjamin'in, Alman Sosyal Demokrat emek ideolojisini, eski Protestan iş etiğinin ("sekülerleştirilmiş form içinde") yeni bir versiyonu olarak –yani sosyal demokrasinin fabrika emeğini sadece teknik ilerlemenin olumlu sonucu olarak değil, "siyasal bir kazanım" olarak ele alan görüşü– sert biçimde eleştirmesi şaşırtıcı değildir.[19]

Benjamin'in yarı-pozitivist "vulgar Marksizm" eleştirisi,

16. Walter Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire," *Illuminations*, s. 177-80. Yıllar önce (1930) E. T. A. Hoffmann üzerine yazdığı bir makalede Benjamin, romantik yazarın hayat ile otomat arasındaki metafizik düalizme ve onun insanı otomata dönüştüren diabolik mekanizmalar karşısında kapıldığı dehşete değindi (Benjamin, "E. T. A. Hoffmann ve Oscar Panizza-" *G. S.* içinde, C. 2, 2, s. 644-47). Bu romantik korkunun bir kısmı Benjamin'in modern işçilerin ve kent sakinlerinin durumuyla ilgili sözlerinde ifade edilir.

17. Benjamin, *Illuminations*, s. 260-261.

18. Bkz. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, *G. S.* içinde, C. 5, 1, s. 162. Marx ayrıca fabrika kapıları ile cehennem kapılarını karşılaştırır. Benjamin G. S. içinde ondan alıntı yapar, C. 5, s. 813.

19. Benjamin, *Illuminations*, s. 260-61.

küresel teknoloji anlayışını sorgulayacak kadar geniştir: "Alman işçi sınıfını, kendini akıntıya bırakma anlayışından daha çok çürüten bir şey yoktur. Alman işçi sınıfı, teknolojik gelişimi, aynı yönde hareket etmekte olduğunu düşündüğü akıntının hızlanması olarak görüyordu."[20] Benjamin'in bu Panglosçu* ideolojide reddettiği şey, hem teknik ilerlemenin yeni bir toplumsal düzenin ekonomik temellerini atarak tek başına sosyalizme götürdüğü önvarsayımı hem de proletaryanın mevcut (kapitalist) teknik sistemi olduğu gibi devralmak ve daha da geliştirmek zorunda olduğu inancıdır. Modern teknolojinin bütün tehlikelerine ve toplumsal bakımdan olumsuz sonuçlarına gözlerini kapayan vulgar (yani, pozitivist) Marksizm, toplumun gerilemesini değil, sadece doğaya üstünlükte kaydedilen ilerlemeyi tanır; daha sonra faşizmde karşılaşılan teknokratik özellikleri şimdiden sergiler."[21]

Aslına bakılırsa Benjamin'in eleştirisi daha da derine gider: Onun eleştirdiği, tam da doğaya karşı bir "üstünlük" (*Beherrschung*) aksiyomu ya da yukarıda gördüğümüz gibi ilk Marksist yazılarında bile kabul etmediği, teknolojinin doğa "sömürüsü"dür (*Ausbeutung*). Pozitivist anlayışa göre doğa "bedava geçim kaynağı"dır (Sosyal Demokrat ideolog Joseph Dietzgen'in kullandığı bir formül); yani bir metaya indirgenir ve ancak değişim değerine göre tasavvur edilir ve insan emeği tarafından "sömürülür". İnsanlık ile onun doğal ortamı arasındaki ilişkiye alternatif bir yaklaşım arayan Benjamin on dokuzuncu yüzyılın sosyalist ütopyalarına ve özellikle Fourier'ye göndermede bulunur.

Bu konu Paris Arkadları üzerine yazdığı kitabın notlarında tartışılır: Bachofen'in gösterdiği gibi, anaerkil toplumlarda "doğayı öldürücü biçimde sömürme anlayışı" yoktu; doğa bir *verimli ana* o-

---

20. A. g. y., s. 260.

* pan-gloss-dillerin birliği: Benjamin dilin kökende 'tek' olduğunu savunur. (y.h.n.)

21. A. g. y., Faşizmin *teknokratik* olarak tanımlanması Benjamin'in önceki görüşlerini gözden geçirdiğini gösterir. 1934 tarihli "Üretici Olarak Yazar" başlıklı bir makalede - teknik ilerlemenin tek başına sağladığı yararlarla ilgili yanılsamalarla eğlenen birkaç yazısından biri- kültürel üretimde "teknik icatlar"a olan ihtiyacı, tipik faşizm olarak gördüğü "ruhsal yenilenme" isteğinin karşısına koyar; Marinetti'nin modern teknoloji şerefine vecd halinde düzdüğü ilahileri unutarak (Benjamin, "The Author as Producer," Reflections içinde, s. 228).

larak anlaşılıyordu. Sosyalist toplumda da böyle olabilirdi; çünkü üretimin insan emeğinin sömürüsüne dayanmasına son verildiği anda, "emek, insanlığın doğayı sömürme özelliğini de kaybecektir. O zaman emek Fourier'nin paradigmasındaki çocuk oyunu modeline göre gerçekleştirilecek, *uyum içinde yaşayan insanların coşkulu emeği* haline gelecektir... Oyun ruhuyla aşılanan bu türden iş, değerlerin üretimine değil; doğanın iyileştirilmesine yöneltilir."[22] Benjamin, *Tezler*'de (1940) benzer biçimde Fourier'yi "doğayı sömürmekten uzak, kendi rahminde potansiyel olarak uykuya dalmış yaratılarını doğurma yeteneğine sahip bir emek türü"nü tasarlayan bir ütopyacı olarak yüceltir. Bu, Benjamin'in Marksizmin yerine ütopyacı sosyalizmi geçirmek istediği anlamına gelmez. Fourier'nin Marx'ı tamamladığını düşünür ve Fransız sosyalistini övdüğü aynı pasajda, Marx'ın içgörülerini, Sosyal Demokrat Gotha Programı'nın emeğin doğasına ilişkin muazzam kafa karışıklığıyla kıyaslar.[23]

Benjamin, ilk Marksist eserinde (1923-26'da yazılan *Tek Yönlü Yol*) yangın alarmı verdi: Proletarya devrimi, zamanında gerçekleşmezse kapitalizm koşullarında gerçekleşen ekonomik ve teknik ilerleme felakete yol açabilir. Almanya, Fransa ve İspanya'da devrimin yenilgiye uğraması insanlık tarihinin en büyük felaketlerinden birine, İkinci Dünya Savaşı'na yol açtı. 1940'ta savaş başladığında, çanları çalmak için vakit çok geçti. Benjamin umutsuz devrim umutlarını kaybetmemiş, 1920'lerde kullandığı alegorik imgenin yeni bir versiyonuyla devrimi yeniden tanımlamıştı: "Marx, devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri olduğunu söyledi. Ama belki de onlar tamamen başka bir şeydir. Devrimler bu trende seyahat eden insanlığın imdat frenini çekme eylemidir."[24]

Sonuçta somut ve bilimsel bir modern teknoloji çözümlemesi ve mümkün bir alternatif yerine, imgeler, ütopyalar ve alegoriler sunduğu için Benjamin'i eleştirmek (belki) mümkündür. Ancak geniş ufuklu bir yol açıcı ve devrimci bir filozof olarak taşıdığı önem

22. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, G. S. içinde C. 5, 1, s. 456.
23. Benjamin, *Illuminations*, s. 261.
24. Benjamin, *G. S.*, C. 1, 3, s. 1232 ("Theses on the Philosophy of History" için hazırlık notları).

reddedilemez. Endüstriyel kapitalist teknolojinin tehlikelerine ve zararlarına getirdiği eleştirel içgörüyle Marksist düşünceyi bu alanda yeniledi ve Frankfurt Okulu'nun gelecekteki düşüncelerine yol açtı. Benjamin, bu yüzyılın sonunda ortayan çıkan en önemli iki toplumsal hareketin, ekoloji ve antinükleer barış hareketlerinin öncüsü olarak da görülebilir. "Yangın Alarmı" günümüzde (öteki yazılarının yanı sıra) okunursa, yaptığı uyarıların olağanüstü isabet ve aciliyetini keşfetmek için, "gaz" sözcüğünün yerine "nükleer" sözcüğünü geçirmek yeterli olacaktır.

Dizin

1658 İngiliz Devrimi 169
1776 Amerikan Devrimi 169
1789-94 Devrimi 169, 170
1789 Devrimi 167, 231
1793 Komünü 163
1830 Devrimi 163, 169, 230
1844 Elyazmaları 82
1848 Devrimi 88, 157
1871 Paris Komünü 176
1905-1907 Devrimi 172, 173, 174, 176
1905 Rus Devrimi 130
1917 Devrimi 140
1918-19 Alman Devrimi 198

A
apokaliptik mesiyanizm 216
a posteriori 62
a priori 115
ABD 61, 74, 234
Action Française 196
adalet 127, 128
Adorno, Gretel 220, 222
Adorno, Theodor 179, 184, 185, 190, 200, 204, 212
Ady 142
Afrika 109
Agnelli, Arduino 100
ahlâki idealizm 143
akademik mandarinlik 220
akıl 31, 32, 37, 184, 185, 188, 190
"akılcı Amerikan tini" 184
akılcı felsefe 183, 184
akılcılaşma 219
akılcılık 82, 182, 184, 190
akıldışı 81
akıldışılık 82
Alcase-Lorraine 90
Alman burjuvazisi 156, 157, 166
Alman eleştirel felsefesi 177
Alman İdeolojisi 37, 38, 47, 53, 86, 158
Alman kır komünü 27
Alman kültürü 230
Alman Reformasyonu 74
Alman romantizmi 43, 180, 181, 214, 219
Alman sosyal demokrasisi 98, 129, 130, 131
Alman şovenizmi 90
Almanya 20, 49, 72, 88, 89, 104, 133, 136, 149, 157, 166, 167, 181, 196, 204, 210, 215, 220, 227, 236, 242
Althusser, Louis 13, 56, 57, 138, 147
Alvers, Marcio Moreira 65
Amerika 72, 74, 76, 77, 78, 79
Amerikan kapitalizmi 78, 83
Amerikan toplumu 184
ampirik gerçeklik 180
anaerkil toplum 242
anarko-Bolşevizm 204
anarşi 129
anarşist ütopya 194
anarşizm 40, 168, 193, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 230
anayasal monarşi 163, 165
Angelus Novus 223
Anılar 153
antagonizm 86, 87
anti-burjuva devrim 208
"anti-devletçilik" 154
Anti-Dühring 132
"anti-ilerleme" 220
anti-Marksizm 36
Antik Roma 131
Antik Roma Cumhuriyeti 159
antikapitalist romantizm 21, 30, 31, 32, 141
antikapitalist sosyalizm 142
antiklerikalizm 49
antiliberal romantizm 143, 220
antinomi 33, 232, 234
antipozitivist Hegelcilik 140
antiromantik kapitalizm 235
antiromantizm 30

araçsal akılcılık 184
araçsalcı akıl 187
aristokrasi 161
Arjantin 53
asimilasyon 102, 193
askeri diktatörlük 61
askeri teknoloji 237
ateist ideoloji 64
ateist Marksizm 55
ateizm 57
Auschwitz 33, 43, 208, 227
Avrupa 15, 28, 40, 52, 54, 86, 88, 89, 96, 126, 133, 168, 171, 172, 173, 175, 186, 205, 219, 229
Avrupa endüstriyel uygarlığı 26
Avrupa teolojisi 56
Avustro-Marksizm 100, 147
Avusturya 88, 100, 119
Avusturya İmparatorluğu 88, 89
Avusturya-Macaristan 102, 108
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu 100
Aydınlanma 30, 32, 48, 195, 230
Aydınlanma evrimciliği 25
Aydınlanma felsefesi 38, 47
Aydınlanma ideolojisi 214
ayrılıkçılık 99
azgelişmişlik 61, 172

B

Baader 50
Babeuf 153, 163, 164, 170
Babil Kulesi 208
Babouvizm 164
Bachofen, Johann Jakob 212, 224, 225, 242
bağımlı kapitalizm 61
bağımlılık 61
bağımlılık teorisi 172
bağımsızlık 80, 90, 233
bağımsızlık hakkı 92, 95
Bahro, Rudolf 30
Bakunin 111, 186
Balkanlar 102
Baltık 104
Balzac, Honoré de 23, 31, 191
Baran, Paul 172
barbarlık 14, 93,127, 131, 132, 133, 134, 135, 209, 224
barış 188
Baso, Lelio 135
Batı 11, 190
"Batı Marksizmi" 57, 138
Batı medyası 10
Batılı akılcılık 70
Baudelaire, Charles-Pierre 187, 191, 209, 213, 222, 224, 225, 239, 240
Bauer, Bruno 47
Bauer, Otto 98, 100, 101, 104
Bebel 239
Beguin, Albert 196
belirlenimcilik 12, 177
Bendix, Reinhard 72
Benjamin, Walter 14, 15, 16, 43, 169, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 218
Bergson 140, 142
Bergsonculuk 142
Bernstein, Eduard 128, 134
Betto, Frei 66
bilgi 37, 193, 210
bilim 30, 39, 56 ,120, 147, 193, 210, 219
bilim tarihi 139
bilimsel sosyalizm 40
bilimsel ve teknik evrim 221
bilimsellik 30
bilinç 47, 53, 81, 107, 110, 113, 115, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 147, 177, 230
bilinçlilik 136
bireycilik 11, 51
Birinci Dünya Savaşı 84, 108, 131, 205
Birinci Enternasyonal 38
Birleşik Devletler 15, 62, 108
Bismarck 175
"biyo-tarihsel maddecilik" 118
Blanc, Louis 153
Blanqui, Auguste 211
Bloch, Ernst 13, 20, 40, 50, 51, 52, 57, 169, 170, 179, 193, 236
Bloy, Leon 196
Blum Tezleri 145
Boff, Clodovis 56, 64
Boff, Leonardo 52, 64, 65, 66
Bogdanov 111
Bohemya 96, 98
Bolşevizm 94, 113, 115, 116, 123, 125, 176, 202
Bordiga 144
Bossel, François 170
Boston 79
Bowle, John 18
bölgesel özerklik 90
bras nus (çolak kollular) 163, 165, 169
Brecht, Bertolt 204, 208
Breines, Paul 21

Breton 203
Brezilya 53, 53, 61
Britanya 87
Bruhat, Jean 153
Buber, Martin 20, 193
Buchez 153
Budapeşte 49
Buharin 139, 148, 149
Bulgaristan 91, 96
Bund 102
Buonarotti, Philippe 153, 163
burjuva demokrasisi 175
burjuva demokratik devrim 111, 166
burjuva devleti 106
burjuva devrimi 114, 118, 122, 156, 158, 163, 164
burjuva endüstriyel uygarlık 43
"burjuva kültürü" 101
burjuva mülkiyeti 154
burjuva neoliberalizmi 39
burjuva Protestanlık 48
burjuva sanatı 183
burjuva sınıfı 155, 157
burjuva teknolojik ilerleme 232
burjuva toplumu 17, 19, 19, 24, 25, 48, 133, 139, 159, 160, 160, 161, 180, 238, 239
burjuva ulusalcılığı 91
burjuva ulusçuluğu 109
burjuva uygarlığı 13
burjuva-filistin maddecilik 181
burjuvazi 22, 23, 24, 85, 87, 101, 105, 114, 115, 128, 145, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 158, 161, 163, 167, 170, 187, 221, 232, 237
Burke, Edmund 18, 20
Burnier, Joao Bosco Penido 60
bürokrasi 10, 43, 109, 150, 155
bürokratik akılcılık 235
bürokratik despotizm 13
bürokratik devlet 154
bürokratik despotluk 10
bürokratik toplum 40
bürokratikleşme 219
Büyük Rus Çarlığı 105

C-Ç

Cabet 153
Camara, Helder 63
Cardoso, Fernando Henrique 57
Carlyle, Thomas 22 23, 31, 32, 153, 191
Carnot 165
Carr, E. H. 122, 123
Castoriadis 35
Castro, Fidel 66
cehennem 226
cemaat 18, 20, 25, 26, 49, 85, 180, 204
cennet 208, 225, 226, 229
Cercle Social 163, 170
Cezayir 174
Chartizm 23
Chaumette 163
Cimabue 28
Cobbett 23
Cohn, Alfred 205
Concise Philosophical (Kısa Felsefe Sözlüğü) 66
Considerations on the French Revolution (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler) 20
Counterrevolution and Revolt (Karşı-devrim ve İsyan) 187
Croce, Benedetto 9, 140, 142, 147, 148, 148
cumhuriyet 116, 164
cumhuriyetçi hareket 107
cumhuriyetçi romantizm 30
cumhuriyetçilik 107
çağdaş kapitalizm 41, 82
çağdaş uygarlık 28
çarizm 30
Çarlık İmparatorluğu 90
Çarlık Rusyası 86, 92, 116
Çekoslovakya 11, 90, 89
Çernişevski 91
Çin 33, 35, 36, 173, 174
çizgisel evrimcilik 12
çokuluslu devlet 100

D

Danton 160, 165
Darwin 129
Darwinci evrim 118
Deccal 227
Defterler 147, 149
değişim değeri 41
Delbruck, Hans 71
demokrasi 10, 12, 37, 94, 107, 108, 145, 212, 219, 230
Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği 114, 115, 116
demokratik devrim 87, 106, 114, 120, 124, 125
"demokratik diktatörlük" 115
demokratik haklar 10
demokratik sosyalizm 41
demokratikleşme 219
Demokrit 134
Der deutsche Künstleroman (Alman Sanatçı Romanı) 181

Descartes 182, 183
Desmoulins, Camille 153, 160
Devlet ve Devrim 43, 106, 168
Devlet ve Ulus 99
devlet 13, 29, 41, 42, 73, 88, 97, 99, 104, 107, 108, 148, 155, 156, 159, 168, 172, 199, 201, 205
devlet ideolojisi 36, 48
devlet iktidarı 166, 176
devletçilik 100
devrim 12, 14, 20, 30, 37, 38, 43, 48, 51, 53, 60, 88, 94, 99, 115, 121, 130, 132, 133, 142, 154, 156, 158, 165, 166, 168, 169, 171, 173, 176, 186, 188, 189, 192, 211, 216, 219, 227, 242
"devrim teolojisi" 215
"devrimci burjuvazi "167
devrimci diyalektik 151
devrimci gerçekçilik 106, 114, 143, 144
devrimci idealizm 66
devrimci iktidar 158, 168
"devrimci kadercilik" 128, 130
devrimci köylülük 177
devrimci Marksizm 142, 166
devrimci mesiyanizm 179
"devrimci nihilizm" 203
devrimci praksis 57, 162
devrimci proletarya 134
devrimci romantizm 17, 20, 21, 23
devrimci sol 109
devrimci teori 43
devrimci ütopya 15, 193, 216, 219
Dietzgen, Joseph 241
diktatörlük 114
dil 103, 104
Dilthey 32
din 14, 29, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 74, 76, 81, 83, 98, 109, 139, 159, 180, 195, 198, 202, 207, 216, 218, 219, 220, 236
din sosyolojisi 70, 72
dindarlık 15, 76, 189, 220
dinsel aşkmlık 52
dinsel cemaat 62
dinsel ideoloji 49
dinsel kültür 53
dinsel metafizik 216
dinsel yabancılaşma 68, 81
Dissertation (Tezler) 180, 190
diyalektik 20, 21, 47, 87, 94, 101, 105, 106, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 126, 127, 130, 134, 138, 139, 147, 161, 173, 177, 182, 189, 200, 208, 216, 28, 230, 232, 235
diyalektik biliş 119
diyalektik maddecilik 66, 117
diyalektik/maddeci yöntem 13
doğa 41, 43, 102, 139, 184, 185, 189, 190, 208, 211, 213, 214, 225, 232, 234, 237, 241, 242
doğa felsefesi 134
doğa tarihi 139
doğa yasası 133
doğal bilimler 12
doğanın diyalektiği 139
Doğu 11, 174
Doğu Avrupa 10, 35, 49
Doğu Bloku 10
Doğu Hint Adaları 26
Dommanget, Maurice 169
Dostoyevski, Feodor 30, 31, 142, 203, 207
Doyle J. A. 75, 76, 77, 78
duygusallık 185
düalizm 139
dünyasal ütopya 193
Dzerjinski 94

E

Eckbert the Blond 196
Economic and Social History of New England (New England'ın Ekonomik ve Toplumsal Tarihi) 76
égaux 169
Ekim Devrimi 10, 12, 43, 88, 118, 141, 177, 198
ekoloji 13, 39, 243
ekonomi 11, 82, 83, 85, 93, 96, 97, 99, 106, 115, 234
ekonomik akılcılık 61
ekonomik belirlenimcilik 133
ekonomik romantizm 28
ekonomik ve teknolojik devrim 208
ekonomizm 85, 86, 93, 97, 98, 107, 146, 148
El Salvador 59, 60
eleştirel kominizm 141
emek 42, 242
emperyalizm 11, 92, 94, 106, 106, 131, 132, 137, 172, 201
Encyclopedia Judaica 228
endüstriyalizm 213
endüstriyel devrim 220
endüstriyel kapitalist teknoloji 243
endüstriyel kapitalist toplum 180
endüstriyel kapitalizm 20, 22, 27, 42, 232
endüstriyel teknoloji 190, 233
endüstriyel toplum 21, 33, 185
endüstriyel uygarlık 40 ,41, 184, 215
enflasyon 237

Engels, Friedrich 14, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 42, 48, 49, 50, 52, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 108, 117, 131, 132,133, 155, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 191, 209, 212, 214, 224, 226, 233, 240
Engizisyon 37
enragé 163, 169
enternasyonalizm 84, 99, 105,109
Epikür 134
Erfurt Programı 130
Ermenistan 91
Ernst, Paul 29
Eros and Civilization (Eros ve Uygarlık) 181, 185
esoterik edebiyat 191
estetik 186, 197
estetizm 30
eşitlik 170, 230
eşitlikçilik 212
eşitsizlik 61
"Etik Bolşevizm" 143
etik akılcılık 61
"etik komünizm" 141
etnik azınlık 174
etniklik 176
evrim ve doğa metafiziği 141

F

fantezi 185
Farben, I. G. 222, 238
faşizan 210
faşizm 13, 19, 30, 32, 192, 204, 224, 241
faydacılık 80
Felemenk Protestanlığı 83
Felsefe Defterleri 43, 117, 120, 136
felsefe 14, 29, 30, 39, 183
felsefi idealizm 141
felsefi pozitivizm 141
feminizm 13, 170
feodal hiyerarşi 48
feodal mülkiyet 154
feodal sosyalizm 23, 31
feodal teoloji 48
feodal toplum 17, 164
feodalizm 18, 61, 118, 157, 158, 160, 161
Ferguson 40
Feuerbach 39, 47, 117
Feuerbach Üzerine Tezler 37, 43, 117, 217
Fichte 37, 141
Fichtizm 142
Filipinler 52
Finlandiya İstasyonu 111, 112, 122, 126
Fiori, Guiseppe 141
Fisher, Ernst 23
Fleurs du Mal (Elem Çiçekleri) 187
Floransa 78
Flore, Joachim 50
Fogorasi 149
formel imkân 134
Fourier, Charles 40, 20, 181, 190, 213, 214, 224, 233, 234, 241, 242
Frank, André Gunder 57, 61, 172
Frank, Leonhard 198
Frankfurt Marksizmi 208
Frankfurt Okulu 243
Franklin, Benjamin 72, 74, 78, 79, 80, 81, 83
Fransa 20, 36, 92, 161, 163, 164, 168, 242
Fransa Devrimi 161
Fransız burjuvazisi 156, 157
Fransız devrimci sendikalizmi 143
Fransız Devrimi 18, 19, 20, 23, 24, 25, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 162, 163, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 193, 231
Fransız maddeciliği 113, 117
Freiligrath 101
Freud 39, 184
Friedrich, Carl 152
Fromm, Erich 225
Frölich, Paul 127
Fuchs, Eduard 239
Furet, François 156

G

Galileo 147
Garaudy, R. 116
Garin, E. 147
Genç Werther'in Acıları 181
genel oy hakkı 10
gerçek imkân 134
"gerçekçilik" 42, 92, 103, 145
Gerçeklik İlkesi 187
gerçeklik 181, 182, 184, 187, 188, 194, 203
gerçeküstücülük 186, 203
gericilik 30, 31, 32, 48, 86, 88, 107,122
Giotto 28
Girit 92
Goethe 73, 101, 180, 181, 187, 195, 200
Goldenberg 111
Goldman, Lucien 51, 52, 50, 57, 135
Golikov, G. 122
Gordion Düğümü 38
Gorki 103
Gouges, Olympe de 170
Gouldner, Alvin 23
Gönül Yakınlıkları 15, 195

"gönül yakınlığı" 73, 74, 83
göreli özerklik 107
Gramsci, Antonio 13, 14, 43, 57, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 168, 177
Grande, Rutilio 60
Graziadei, Antonio 140
Grek antikitesi 20
Grek mitolojisi 128, 226
Grek-Hıristiyan felsefesi 139
Grimm 25, 196
Grundrisse 42, 83, 233, 234, 235
Guérin, Daniel 160, 162, 164, 165, 169
Gulag Takımadaları 35
Gutierrez, Gustavo 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 220
Gümrük Birliği 104
Güney Vietnam 109
Gürcistan 105, 175

H

Habermas, Jürgen 206
halk 37, 38, 42, 47, 49, 52, 56, 59, 61, 63, 64, 65, 76, 109, 157, 158, 160, 168, 169
halk egemenliği 170
halk iktidarı 118
Hapishane Defterleri 139, 140, 146, 168
hayat 196
Hayatım 209
Hebert 163
Hegel, G. W. F. 21, 37, 39, 88, 111, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 134, 142, 146, 156, 182, 183, 184, 185
Hegelci diyalektik 136
Hegelci idealizm 38, 156
Hegelci-Marksist diyalektik 202
Heidelberg 19
Heine, Heinrich 21, 22, 47, 101
Heinzen, Karl 158, 161, 163
Helphand, Alexander 175
Helvetius 117
Herder 47, 183, 185
Herf, Jeffrey 21
Hess, Moses 20, 145, 153
Hıristiyan teolojisi 226
Hıristiyan uygarlığı 55
Hıristiyanlık 48, 51, 54, 58, 64, 65
Hırvatistan 89
Hilferding 147
Hindiçini 26
Hindistan 26, 28
Hipokrat 222
Hiroşima 33, 43, 208, 227
History and Consciousness (Tarih ve Sınıf Bilinci) 30, 33, 43, 139, 140, 144, 146, 147, 151, 202
Hitler 210
Hobbes 48
Hodgskin 40
Hoffmann, E. T. A. 181, 96, 213, 240
Hofmannsthal, Hugo von 196
Horkheimer 182, 184, 190
Hölderlin 18, 19, 20, 34, 195, 198
hukuk 29
"hukuksalcılık" 101
Hus, Jan 40
hümanist tarihselcilik 39
hümanizm 57, 134

I-İ

Indo Amerikan sosyalizmi 64
Ipswich 77
ırk 109
idari özerklik 100
ide 184
idealizm 47, 66, 139
ideoloji 51, 47, 65, 71, 88, 92, 93, 102, 209, 241
ideolojik hegemonya 87, 146
ifade özgürlüğü 12
ifade ve örgütlenme özgürlüğü 10
İkinci Dünya Savaşı 133, 140, 211, 222, 235, 242
İkinci Enternasyonal 27, 84, 92, 110, 112, 115, 116, 120, 126, 129, 135, 138, 140, 144
İkinci Enternasyonal evrimciliği 175
İkinci Enternasyonal Marksizmi 74, 113, 142
İkinci Enternasyonalin Çöküşü 119
iktidar 11, 13, 36, 38, 65, 86, 22, 145
ilerleme 192, 195, 208, 211, 217, 219, 224, 225, 226, 230, 237
ilerleme tarihi 189
ilerlemeci evrim 189
"ilerlemeci ideoloji" 228
ilerlemeci üretkenlik 190
ilkel Hıristiyanlık 49, 50
ilkel komünist toplum 27
ilkel komünizm 28, 212
ilkel toplum 27
imgelem 184, 190
İncil 37, 50, 51, 54, 58, 77, 79, 80, 115, 198
indirgemecilik 177
İngiliz Chartizmi 38
İngiliz Marksizmi 36
İngiliz proletaryası 87
İngiliz püritenizmi 83

İngiltere 20, 22, 48, 76, 77, 87, 163, 172
İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu 209, 233, 240
İnka komünizmi 20
insan hakları 12, 170
insan kültürü 43, 208
insan tarihi 139
insanlık 9, 28, 33, 41, 63, 118, 135, 169, 188, 189, 210, 211, 217, 229, 237, 238, 241, 242
iradeci kötümserlik 188
İran 173
İrlanda 86, 87, 90, 106
İrlanda sorunu 85
İsa 58, 63, 227
İspanya 108, 223, 242
İşçi ve Ulus 98
işçi demokrasisi 10
işçi diktatörlüğü 176
"işçi monarşisi" 204
işçi sınıfı 11, 58, 87, 94, 101, 107, 109, 114, 115, 145, 206
işçi-köylü diktatörlüğü 177
işçi-köylü iktidarı 115
İtalya 36, 88, 89, 139, 141, 145, 149
İtalyan sosyalizmi 142
"iyimser kadercilik" 129
iyimserlik 239

J

Jakoben Babeuvizm 37
Jakoben cumhuriyeti 165
Jakobenizm 18, 21, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 167
Jefferson, Thomas 37
Jinokrasi 212
Jironden cumhuriyeti 165
Jochmann 213
Johnson, Lyndon 108

K

Kabala 207, 228
kaderci mekanizm 148
kadercilik 68, 127, 177
Kafkasya 102, 104
Kaiser, Gerhard 215
Kamboçya 107
Kamenev 111, 124, 125
Kant, Immanuel 47, 119, 128, 134, 141 183
Kapital 26, 39, 233, 234, 239
kapitalist-meta toplumu 215
kapitalist devlet 99
kapitalist ekonomi 183
kapitalist endüstri 33
kapitalist endüstriyel uygarlık 33, 234
kapitalist kültürdışılık 29
kapitalist maddecilik 187
kapitalist modernleşme 67
kapitalist mülkiyet 118, 175
kapitalist piyasa 13, 182
kapitalist sınıf 99
kapitalist teknoloji 233
kapitalist ticari toplum 27
kapitalist toplum 20, 131, 238
kapitalist uygarlık 23
kapitalist yabancılaşma 13, 82
kapitalizm 11, 12, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 29, 31, 36, 40, 43, 61, 64, 69, 70, 74, 75, 77, 81, 82, 83, 98, 101, 102, 106, 114, 115, 118, 128, 129, 130, 134, 144, 172, 173, 175, 189, 196, 210, 224, 234, 235, 239
kardeşlik 170
karşı-devrim 13, 88, 122
karşı-modernite 218
Katolik Kilisesi 30
Katolik kültür 55, 61
Katolisizm 61, 74, 219
Kautsky, Karl 50, 51, 74, 75, 93, 99, 101, 103, 114, 115, 118, 126, 129, 130, 131, 136, 142, 163
Kautsky-Plekhanov Marksizmi 116
Kelsen, Hans 78, 99
kendi kaderini tayin hakkı 86, 91, 94, 96, 103, 105, 107, 109, 110
kendi kaderini tayin ilkesi 92, 109
kendiliğindenlik 137
kentleşme 219
Kırım Savaşı 92
kırsal proletarya 162
Kilise 30, 45, 48, 53, 56, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 68
Kilise devrimi 72
Kilise hiyerarşisi 48, 53
kilise cemaati 161
Kirpotin 31
Klages, Ludwig 196, 212
klasik Alman romantizmi 29
Klee, Paul 223
Kleist 18, 19
Knipoviç 31
kolektif bellek 168, 212
kolektif bilinçdışı 225
Kolombiya 53, 60
kolonizasyon 75
Komintern 110, 144
Kommunismus 144
komuta ekonomisi 11
komünal mülkiyet 174

komünalizm 173
Komünist Enternasyonal 144
Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresinin Temel Görevleri Üzerine Tezler 144
Komünist Manifesto 23, 86, 164, 203, 232
komünist devrim 154
komünist maddecilik 216
komünist toplum 29, 225
komünizm 11, 28, 30, 60, 86, 113, 168, 170, 193, 194, 202, 203
Komüntern 149, 203
Konvansiyon 152, 153
Korsch 140, 146, 149, 181
kosmos 237
Kossuth, Lajos 165
kölelik 37, 118
kötülük 183
kötümser devrimcilik 187
kötümserlik 188, 203, 221, 222, 238
köylü komünü 172
köylü sınıfı 162
köylülük 94, 106, 114, 124, 125, 145, 172, 176, 177
Kraft, Werner 199
Kraus, Karl 214
kullanım değeri 13, 41
kurtuluş Hıristiyanlığı 60
kurtuluş teolojisi 45, 49, 54, 55, 56, 61, 62, 66, 67, 68
Kutsal Aile 113, 154, 159, 163, 165
Kuzey Amerika 54, 172
Kuzey İrlanda 109
Küba Devrimi 56, 57
"küçük burjuva" 174
küçük burjuva romantizmi 24
küçük burjuva sosyalizmi 24
küçük burjuva ütopyacılığı 108
küçük burjuvazi 24, 91, 94, 106, 124, 162, 166
kültür 29, 30, 31, 58, 67, 96, 101, 131, 182, 183, 194, 219
kültür sosyolojisi 73
"kültüralizm" 101
kültürel özerklik 99, 102

L

La Déserteur 205
Labriola 140
Lacis, Asja 202
Lafargue 212
Lain, Domingo 60
Landauer 20
Landauer, Gustav 193, 198, 201, 236
Lassalle, Ferdinand 85, 99
Late Marx and the Russian Road (Son Dönemde Marx ve Rusya'nın Yolu) 172
Latin Amerika 45, 49, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 68, 205, 219
Latin Amerika Kilisesi 66
Latin Amerikan Marksizmi 61
Laud 77
Lautrémond 203
Laviana, Gasper Garcia 60
Lavoisier 147
Leclerc 163, 169
Lefebvre, Henri 21, 57
Lefort, Claude 18
Lenin, V. I. 14, 27, 43, 50, 84, 90, 91, 94, 95, 97, 103, 104, 105, 106, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 135, 136, 137, 140, 144, 148, 168, 175, 176
Leninist doktrin 103
Leninizm 115
Lesabendio 201
Leskov 208
Levasseur 153
Levi, Paul 27
liberal burjuvazi 113, 125
liberal demokratik ulusalcılık 86
liberal devrim 88
liberal kapitalizm 61
liberalizm 11, 158
Liberation Theology: Perspectives (Kurtuluş Teolojisi: Perspektifler) 57
liberter-komünist devrim 207
Lieb, Fritz 204, 227
Liebknecht, Karl 137
likidasyonizm 114
lirizm 19
List 175
Londra 79
Lorenz 40
Löwy, Michael 136, 146
Ludwig, Ernst 152
Lukács, Georg 14, 15, 16, 18, 19, 20, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 43, 57, 120, 127, 134, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 181, 193, 202
Luxemburg, Rosa 10, 13, 14, 15, 16, 27, 28, 33, 43, 50, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 105, 108, 109, 110, 112, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 143, 168
Lyons Tezleri 144, 145

M
Macaristan 88, 89, 96, 149
maddeci felsefe 64
"maddeci ideoloji" 57
"maddeci" proletarya 58
maddeci tarih anlayışı 71
maddecilik 47, 48, 66
maddi ilerleme 190
maddi kültür 187
Maine, Sir H. 26
makineleşme 232, 234, 235
Makyavelizm 68
Makyavelli 150, 168
mamonizm 22
manastır cemaati 194
Mandel, Ernest 57
Manifesto 31, 85, 132
Mann, Thomas 32, 33, 34
Mannheim 39
Mantık 111, 116, 119, 126
Maoizm 35, 36
Marat 153, 154
Marcuse, Herbert 14, 57, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191
Maréchal 170
Mariátegui, José Carlos 20, 57, 64, 67, 149
Marksist ateizm 52
Marksist felsefe 115
Marksist maddecilik 119
Marksist materyalizm 193
Marksist otoritarizm 37
Marksist proletarya 58
Marksist sosyal demokrasi 112, 116
Marksizm 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 21, 26, 27, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 64, 66, 71, 87, 99, 100, 112, 113, 115, 119, 120, 123, 128, 130, 138, 140, 141, 146, 147, 151, 156, 157, 168, 181, 182, 191, 194, 202, 209, 209, 220, 221, 230, 232, 235, 236, 239, 241, 242
Marksizm, Savaş ve Enternasyonal 99
Marx, Karl 9, 12, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 57, 69, 70, 72, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 92, 99, 103, 117, 120, 132, 134, 146, 147, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 177, 188, 191, 206, 207, 209, 214, 217, 224, 227, 233, 234, 235, 239, 242
Massachussetts 74, 75, 76
Materyalizm ve Ampiryokritisizm 114
materyalizm 38, 48, 49
matriyarşi 212
Maurer 24, 25, 27, 40
Maynard, Lord 77
Mazzini 86
Mc-Carthycilik 184
Mehring 99
mekanik ekonomik determinizm 118
mekanik materyalizm 38
mekanik taşlaşma 230
Meksika 173, 174
Menşevizm 113
Méricourt, Théroigne de 170
Mesih 227, 207
mesiyanik dindarlık 230
mesiyanik tarih felsefesi 220
mesiyanik teoloji 198
mesiyanizm 179, 180, 189, 197, 200, 207, 216, 217, 220
meşruluk 188
meta ekonomisi 209
meta fetişizmi 13
meta üretimi 239
metafizik 88, 91, 92, 95, 101, 129, 141, 193
metafizik anarşizm 200
metafizik düalizm 240
metafizik maddecilik 66, 113, 117, 119, 146
metafizik materyalizm 39
Metternich 30
Mezzogiorno 141
Michels, Robert 19
Mignet 153
Militan Marksizmin Önemi Üzerine 117
militarizm 33, 201
Militor, Ranz Joseph 197
Missac, Pierre 210
mistifikasyon 93
mistik mesiyanizm 193
mistisizm 28, 141
mit 102, 197, 210, 211, 231
modern akılcılık 224
modern burjuva toplumu 160
modern burjuva uygarlığı 12
modern endüstriyel toplum 219
modern fizik 119
modern ilerleme 223
modern ilerleme ideolojisi 222
modern kapitalizm 71
modern sosyalizm 49
modern tarih 197
modern teknoloji 190, 234, 235, 236, 238, 241, 242

modern temsili devlet 159
modern toplum 97, 132, 157, 226
modern uygarlık 192, 195
modernite 16, 172, 218, 219, 224, 226, 230
Molitor, Franz Joseph 207
monarşi 20, 157, 166
monetarizm 12
Montagne 161
Morgan 24, 25, 28, 40
Morris, William 236
Moskova 31, 34, 49, 56, 210
muhafazakâr romantizm 20
Musa 115
Musevilik 20, 198
mutlak monarşi 48, 155, 165
mutlak tin 29, 30
mutlakçılık 110
mutlakiyet 161
Müller, Adam 19
Münzer, Thomas 40, 49, 50, 134, 223
Müsham, Erich 201

N

"naif kozmopolitizm" 102
"naif tarihsel maddecilik" 72
Najda 203
Napolyon 89, 154, 155, 159, 160, 160, 165, 168
Narodnaya Volya 172
Naville, Pierre 222, 238
Nazizm 227
Neçayev 206, 207
nedensellik 119
neo-Hegelizm 47
neo-Kantçı revizyonizm 134
neo-Marksizm 54, 57
neo-romantizm 192, 203
NEP 177
nesnel gerçeklik 141
nesnel tin 29
Neue Gemeinschaft 201
Neue Rheinische Zeitung 154, 157
New England 74, 75, 76 ,77
New Left Review 140
Nietzsche 193, 195, 236
nihilist devrim 193
nihilizm 199, 200, 202
Nikaragua 60
Nikaragua Devrimi 68
"Nisan Tezleri" 106, 111, 112, 121, 122, 125, 126, 136
nomenklatura 11
nostalji 20, 191
Novalis 19, 180, 185, 195, 197

O-Ö

Olminski 122
On Some Motifs in Baudelaire (Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine) 213
On the Concept of History (Tarih Kavramı Üzerine) 220
One Dimensional Man (Tek Boyutlu İnsan) 181, 186, 187, 188, 191
One-Way Street (Tek Yönlü Yol) 208, 221, 236, 242
Onların ve Bizim Ahlâkımız 68
Onsekiz Brumaire 155, 160, 162, 168, 188
"oportünizm" 144
Ordine Nuovo 139, 143, 149, 150, 168
Origene 228
Orta Amerika 53
Orta Avrupa 87, 102, 141, 192, 219
ortaçağ toplumu 18
"Ortodoks Marksizm" 13, 112, 114
ortodoks din 30
ortodoksi 16, 116
"Ortodoks Marksist" belirlenimcilik 129
otantik Marksizm 149
otomasyon 190, 196, 213
otoritarizm 67
otorite 212
özbilinç 156
özel mülkiyet 10, 28, 49, 62, 159, 167, 201
özel toprak mülkiyeti 174
özerklik 98, 101, 127, 146, 156, 170, 173, 185, 186, 230, 233
özgürlük 37
özne-nesne diyalektiği 146
öznellik 30, 67
özyönetim 11, 41, 42

P

Pan-Slavizm 88
Panizza, Oscar 196
Pannekoek, Anton 90, 98, 101, 105, 128, 130
paradoks 36
Paris 181, 203, 210
Paris Komünü 116
Paris, Capital of the Nineteenth Century (Paris, Ondokuzuncu Yüzyılın Başkenti) 211, 212, 214, 225
Paris, Robert 139, 140, 142, 146, 147
Parsons, Talcott 71
Pascal 135
"pasif radikalizm" 130
Passagenwerk (Pasajlar) 214, 222
Past and Present (Geçmiş ve Bugün) 22,

23
Pennsylvania 78, 79
Pentagon 52
performans ilkesi 184, 185
Peru 53, 149
Petit Robert 218
Petrograd 104, 111, 112, 122, 126
Petty, William 83
Philadelphia 78
Piaget 39
Pinochet 55
Pireneler 16
"piyasa ekonomisi" 11
piyasa fetişizmi 12
Platon 182, 193
Plekhanov, George V. 13, 26, 74, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 126, 136, 167, 174, 176
Plymouth 76
Poe, Edgar Allen 191, 240
Poincaré 147
Polonya 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 105, 108
Polonya burjuvazisi 91
Polonya proletaryası 91
Popüler Elkitabı 139
pozitif bilim 147
pozitivist sosyal demokrasi 208
pozitivizm 11, 3, 148, 208
praksis felsefesi 13, 39, 139, 147, 148
Pravda 112, 122, 123
proletarya 24, 37, 44, 85, 86, 90, 94, 99, 101, 106, 107, 114, 115, 118, 122, 124, 125, 129, 131, 132, 133, 137, 141, 144, 145, 158, 159, 160, 163, 164, 166, 167, 175, 177, 199, 216, 221, 228, 233, 241
proletarya devrimi 107, 130, 135, 147, 155, 162, 164, 165, 237, 242
proletarya diktatörlüğü 121, 125, 177
proletarya enternasyonalizmi 86, 87, 90, 96
proletarya hümanizmi 86
"proletarya kültürü" 101
proleter antikapitalist devrim 29
proleter enternasyonalizmi 105
Protestan Etik 69, 70, 72, 74, 83, 230
Protestan Reformasyon 70
Protestanlık 72, 73, 74, 77
Proudhon 25, 214
Proust 191
Proz, Jacques 19
Prusya burjuvazisi 157
Pugaçev 174
putperestlik 51
püriten etik 75, 82
püritenizm 75, 76, 77, 78, 82

Q-R

Quesnay 40
Quijano, Anibal 57, 61
radikal devrim 166
radikal modernite eleştirisi 230
radikal sol 90, 99
radikal tarihselcilik 146
Rassegna Communista 139
Ratzinger, Kardinal 54, 55, 64
Reagan, Ronald 52, 62
Reason and Revolution (Akıl ve Devrim) 182, 184, 189
Réclus, Eliseé 211, 212, 225
Reflections of Violence (Şiddet Üzerine Düşünceler) 199
Reform ve Devrim 128
reform 99
Reformasyon 19, 48, 70
reformist parlamentarizm 144
reformizm 189
Ren 156
Renan, Ernest 49
Renner, Karl 99, 100, 101, 102
resmi tarih 169
Revai 149
Ricardo 40, 175
Rimbaud 191, 203
Ritter, Johann Wilhelm 196
ritüel 213
Robertson, H. M. 82
Robespierre 153, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 168
Rochelle, Drieu La 205, 212
Roma 49, 56, 160
Roma İmparatorluğu 48
Roma uygarlığı 132
romantik anarşizm 192
romantik antikapitalizm 198
romantik devrimcilik 191
romantik esoterizm 196
romantik Katolisizm 198
romantik mesiyanizm 197
romantik nostalji 230
romantik şiir 198
romantik-etik iradecilik 140
romantizm 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 32, 33, 182, 190, 194, 195, 196, 197, 198, 203, 236
Romanya 89, 96
Romero, Oscar 49, 61
Roots of Otherness : Russia's Turn of the Century (Ötekiliğin Kökleri: Yüzyılın Başında Rusya) 171

Rosdolski, Roman 87
Rosenberg, William G. 171
Rosenzweig, Franz 200
Rousseau, Jean-Jacques 18, 20, 21, 156
Roux, Jacques 153, 163, 169
Rowley 77
Rönesans 19, 20, 25
Rubel, Maximilien 153
Rubiner, Ludwig 198
Rudas, Laszlo 139, 140
"ruhban sınıfı" 45, 48
Rus burjuvazisi 114
Rus demokrat burjuvazisi 167
Rus Devrim Tarihi 209
Rus Devrimi 94,111,112,113,114,114,115,116,120, 121,122, 171
Rus evrimciliği 174
Rus İmparatorluğu 102, 105, 106
Rus kırsal komünü 28
Rus komünü 26
Rus köylü komünü 173
Rus köylülüğü 174
Rus liberal burjuvazisi 167
Rus Marksizmi 27, 111, 114, 167
Rus proletaryası 91, 94
Rus sosyal demokrasisi 113
Rus şovenizmi 95
Rus Şubat Devrimi 141
Rus toplumu 172, 174
Rusya 26, 91, 93, 94, 106, 112, 115, 120, 121, 125, 172, 173, 174, 175

S-Ş

Sacco 203
"sahici" sosyalizm 195
Saint-Juste 153, 158, 159, 160, 162
Salvemini, Gaetano 141
sanat 29, 42, 182, 183, 184, 185, 187, 191, 193
sanatsal yabancılaşma 186
Sanayi Devrimi 231
sanayi burjuvazisi 62
sanayi toplumu 189, 190
Sandinista Devrimi 45, 60
Santos, Theotonio Dos 57
Sardunya 141
Sartre 38, 155, 177
Savaş ve Enternasyonal 95, 136
savaş 103, 109, 132, 135, 149, 160, 165, 204, 205, 238, 239
savaş karşıtlığı 39
Savigny 89
Scheebart, Paul 201, 214
Schelling 32, 37
Schiller, Friedrich 101, 182, 185
Schlegel, Friedrich 18, 19, 30, 180, 195, 197, 198
Schleiermacher 195
Schlesinger, A. 109
Schmitt, Carl 18, 19, 30
Schoen, Ernst 197
Scholem, Gershom 179, 193, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 215, 216, 228, 229
Scott 31
Seghers, Anna 227
"sekterizm" 144
sekülerleşme 219, 229
"serbest rekabet" 12
serbest ticaret 85
Sermay Karşı Devrim 141
sermaye 41, 81
Serrati 144
Sezar 38, 160
sezgi 31, 52, 67, 172
Shanin, Teodor 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177
Short History of German Literature (Alman Edebiyatının Kısa Tarihi) 32
Sınıf ve Ulus 98
sınıf bilinci 115, 129, 146
sınıf mücadelesi 47, 49, 50, 55, 59, 101, 132, 137, 143, 156, 163, 191, 215, 216, 220, 236
sınıfsal devrim 153
sınıfsız toplum 211, 212, 216, 217, 228, 229
Sırbistan 89, 91, 96
Simmel 29, 32
Simon, Saint 40
Sismondi 24, 40, 234
sivil eşitlik 212
sivil hukuk 154
sivil toplum 42, 156, 159, 167
sivil/burjuva toplum 165, 166, 167
Siyasal Ekonomiye Giriş 27
Siyasal Görevlerimiz 136
siyasal ayrılıkçılık 100
siyasal çoğulculuk 10
siyasal demokrasi 10, 106
siyasal devlet 159
siyasal devrim 166
siyasal iktidar 10, 198
siyasal özerklik 155
siyasal romantizm 19
siyaset 13, 64, 93, 109, 159, 175, 190, 205, 216, 225
siyaset felsefesi 13, 14, 15, 16
Siyonizm 193

Slovenya 89
Smith 175
Soğuk Savaş 184
Soljenitsin 35
Sombart, Werner 72, 78
Somilov, F. 122
Sonuçlar ve Olasılıklar 115
Sorel, Georges 140, 142, 143, 198, 199, 236
Sorokin, Pitirim 72
Sosyal Demokrat Enternasyonal 137
Sosyal Demokrat Gotha Programı 242
sosyal demokrasi 111, 129, 131, 137, 151, 203, 204
sosyal demokrat pozitivizm 239
sosyal devletçilik 100
sosyal-Darwinci evrimcilik 129
sosyalist demokrasi 11
sosyalist devrim 43, 106, 111, 115, 118, 118, 120, 122, 122, 125, 133, 166
"sosyalist kadercilik" 131
sosyalist toplum 59, 118, 242
sosyalizm 9, 10, 11, 12, 14, 21, 41, 43, 49, 51, 63, 64, 86, 93, 95, 96, 98, 102, 112, 114, 116, 118, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 132, 133, 134, 135, 147, 160, 163, 230, 241
sosyo-kültürel kötümserlik 203
Sovyetler Birliği 9, 32, 33, 35, 36, 97, 102, 176, 190, 204, 209, 221, 237
soyluluk 157, 166
sömürgecilik 94
Spartakus 223
Spartakus Ligası 137
Spencer, Herbert 33
Spinoza 193
St. Petersburg 31
Staël, Mme. de 160
Stalin 103, 105
Stalinist monolitizm 56
Stalinizm 10, 12, 13, 35, 36, 149, 150, 167, 204
Stankeviç 111
Stein, von 40
Stern der Erlösung (Kurtuluş Yıldızı) 200
Steuart, J. 40
Stolipin, Peter 175
Strasser, Josef 90, 98,101
Strinberg 195, 226
Sukhanov, Nikolai N. 111, 112
sübjektivizm 107
Süleyman 80
"sürekli devrim" 106, 148, 160, 164, 166
"sürekli tinsel devrim" 193
Swift 201
Sylvain 170
şeyleşme 41, 219
şeyleşmiş teknoloji 189
şiddet 159, 188, 190, 199, 200
Şilyapnikov 122
şovenizm 85, 105, 109

T

Taktikler Üzerine Mektuplar 124
Taktikler ve Etik 142
tanrı 22, 49, 50, 51, 52, 58, 81, 150, 189
tarih 43, 50, 64, 74, 88, 89, 92, 95, 108, 118, 130, 133, 134, 141, 148, 152, 159, 164, 175, 177, 188, 198, 199, 211, 216, 221, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 230
tarih felsefesi 212, 214
tarih sosyolojisi 69, 71, 171
"tarihin genel akıldışılaştırılması" 32
tarihsel determinizm 118
tarihsel maddecilik 43, 69, 71, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 102, 118, 146, 161, 221
tarihsel materyalizm 29, 196, 202, 207, 194
tarihsellik 146, 147
Tawney 82
teknik 219
teknik ilerleme 232, 235, 240, 241
teknik ve bilimsel gelişme 235
teknoloji 193, 201, 208, 209, 210, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 241
teknolojik gelişme 210
"teokratik anarşizm" 198
teokratik din 50
teoloji 52, 54, 196, 220, 225
teolojik idealizm 67
teolojik mesiyanizm 199
The Aesthetic Dimension (Estetik Boyut) 190
The Cry of the Churches (Kiliselerin Çığlığı) 62
The Destruction of Reason (Aklın Yıkımı) 32
The Hidden God (Gizli Tanrı) 51
The Life of Students (Öğrencilerin Hayatı) 220
The Narrator (Anlatıcı) 222
The Ontology of Social Being (Toplumsal Varlığın Ontolojisi) 151
The Premises of Socialism and the Task of Social Democracy (Sosyalizmin Öncülleri ve Sosyal Demokrasinin Görevi) 128
The Road to Power (İktidar Yolu) 130
The Structure of Social Action (Toplumsal Eylemin Yapısı) 71

The Theologico-Political Fragment (Teolojik-Siyasal Fragman) 200, 202, 211
The Way to Make Money Plenty in Every Man's Pocket (Herkesin Cebindeki Parayı Bollaştırmanın Yolu) 80
Theory of Historical Materialism: Popular Manuel of Sociology (Tarihsel Maddecilik Teorisi: Popüler Sosyoloji Elkitabı) 148
Theory of Social and Economic Organization (Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Teorisi) 71
Theses on the Philosophy of History (Tarih Felsefesi Üzerine Tezler) 43, 185, 202, 204, 206, 207, 216, 217, 222, 225, 227
Theses on the Philosophy of History and the Critique of Violence (Tarih Felsefesi ve Şiddetin Eleştirisi Üzerine Tezler) 188
Thierry 153
Thiers 153
ticaret 76
Tieck 195, 196
Tiedemann, Rolf 206, 213, 214, 216, 228
tin 183, 193
Tocqueville 155
Togliatti 145
Tolstoy 31, 50, 195, 208, 236
toplum 10, 11, 12, 13, 28, 36, 38, 47, 49, 130, 132, 135, 137, 141, 146, 155, 157, 159, 172, 174, 180, 186, 193, 235, 241
toplumcu yurtseverlik 95
toplumsal bilim 56
toplumsal bilimler 173
toplumsal biyoloji 39
toplumsal devrim 154, 167
toplumsal dönüşüm 38
toplumsal emek 190, 233
toplumsal eşitlik 12, 219
toplumsal gerçeklik 14, 55, 67, 174
toplumsal imgelem 169
toplumsal mülkiyet 63, 118
toplumsal ütopya 220
Torres, Camillo 45
Tönnies 20, 32
Treitschke, Heinrich von 109
Treves, Claudio 142
Trevor-Roper, H. R. 72
Tristan, Flora 40
Troçki, Leon 13, 43, 50, 68, 90, 95, 96, 97, 103, 105, 108, 110, 115, 122, 125, 135, 136, 166, 168, 175, 176, 177, 209
Trujillo, Alfonso Lopez 53, 54,
Turati, Plippo 142
Turin 143
Turner, Bryan S. 72
tutucu romantizm 193
Türk İmparatorluğu 89, 91, 92
Türkiye 88, 92, 173

U-Ü

ulus 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 96, 102, 104, 107, 108, 109
ulus-devlet 42, 86, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 106
Ulusal Sorun ve Sosyal Demokrasi 100
ulusal ayrılıkçılık 90
ulusal azınlık 88, 99, 102
ulusal ekonomi 101
"ulusal evrim" 100
ulusal kimlik 108
ulusal kültür 101, 102
ulusal nihilizm 86
ulusal özerklik 98, 100
ulusal reformizm 99
ulusal sorun 14, 84, 88, 90, 91, 93, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 109
ulusalcılık 99, 105, 107, 108, 174, 201
ulusallık 84, 85, 86, 89, 100, 154, 205, 154
uluslararası kapitalizm 110
"uluslararası militarizm" 236
uluslararası proletarya 132
uluslararası sosyal demokrasi 110
"umut ilkesi" 13, 40, 51
Urquhart, David 234
uygarlık 13, 25, 31, 33, 133, 180
Über den Begriff der Geschichte 214
Üçüncü Enternasyonal 144, 176
üretimcilik 190
ütopik-dinsel ilerleme 219
ütopya 12, 13, 14, 31, 40, 41, 43, 57, 104, 190, 201, 211, 212, 213, 218, 221, 226, 243
ütopyacı anarşizm 180
ütopyacı bilinç 51
ütopyacı sosyalizm 242
ütopyacılık 215

V-W

Valery 191
Vanzetti 203
Vatikan 49, 52, 57, 58, 68
Vatikan Ortodoksisi 54
vicdan 150
Vico 147
Videla 55

Vietnam 174
Vietnam Savaşı 37
Vincent, Marie 149
Viyana 103
Vorlander 128
Vorwaerts 116
vulgar evrimci materyalizm 136
vulgar evrimcilik 118, 120
vulgar maddecilik 119
"vulgar Marksizm" 241
Wachsmuth, Wilhelm 152, 165
Wahlverwandschaften (Gönül Yakınlıkları) 187
Weber, Max 19, 20, 36, 39, 61, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 177, 180
Weeden 76
Weitling 50
White, John 76
Williams, Raymond 15
Wilson, Woodrow 108
Wintrop, John Jr. 77
Wohlfarth, Irving 215, 209, 229
Wolin, Richard 202, 213
Wrong, Dennis 171

Y-Z

yabancılaşma 41, 57, 60, 185
yabancılaşmış üretkenlik 189
Yahudi mesiyanizmi 180, 193, 199
Yahudi Sorunu Üzerine 159, 164
Yahudi teolojisi 193
Yahudi-Hıristiyan eskatoloji 51
yanılsama 159, 162, 167, 209, 241
yanılsamalı özgürlük 183
Yeni Ekonomik Politika (NEP) 176
yerellik 154
yerleşik gerçeklik 190
yıkıcılık 207
Yunan mitolojisi 104
Yunanistan 91
yüksek kültür 187
Zaleski 111, 122
Zasuliç, Vera 26
zekâ 134
Zentralpark 211, 210
Zentralpark Fragments on Baudelaire 226
zihin 213, 225
Zordanya 175
zorunluluk 22, 143, 144, 146, 154

Jean-Michel Besnier

İMKÂNSIZIN POLİTİKASI

İSYANLA BAĞLANMA ARASINDA ENTELEKTÜEL

İnceleme/Çev.: Işın Gürbüz/264 sayfa/ISBN 975-539-107-X

Otuzlu yıllar entelektüelinin zihnindeki sorunlar günümüz sorunlarının benzeridir: Komünizm umutlarının çöküşü; faşizmin doğuşu; felsefeye, kaynaklara dönüş; cemaatler, camialar; politik kimlik bunalımı; entelektüel ve ahlâki ölçülerin yok olması; isyan ile itaat arasında gidip gelmek... *İmkânsızın Politikası* bu baş dönmesinin, imkân ve imkânsızlıkların hikâyesidir. Besnier bu kitapta bir yandan, Hegel ve Nietzsche dolayımıyla düşünce tarihiyle hesaplaşan Kojève ve Heidegger'in politik tavırlarını, diğer yandan Sartre'ın "bağlanma" kavramını tartışıyor. Ama bu kitapta asıl öne çıkan kişi, özgün entelektüel duruşuyla Georges Bataille.

"Patetik entelektüel" Bataille, Sartre'cı bağlanmaya karşı, politikanın içindeyken bütün yaşamı kucaklamaya inandığı için imkânsıza mahkûm bir istencin örneğidir. Bataille'a göre, "ortak hiçbir şeyleri olmayanların ortaklığı"nı gerçekleştiren aşk, politikanın boşuna peşinden koştuğu ortak varoluşun temelini oluşturan "istekler çakışması" için ideal mekândır. Bu nedenle, Bataille'ın politik tasavvurunda iktidar, geçerliliği kalmamış bir düşünce düzenine aittir. Politik bağlanmaya anlamını veren şey iktidar değildir; tersine, iktidar, vazgeçilmek zorunda olunan şeydir.

Bataille'da, savaş ve vahşet karşısındaki acizlik duygusu acıtıcı bir yoğunluk kazanır. Kendilerini yıkan toplulukların coşkulu birlikteliğinin –mitler, kutsal veya devrimci arzular– görmezden geldiği bu ortam "imkânsızın politikası"nın zeminidir. İmkânsız, sistem arayışına ve totaliterliğe itirazdır. Bir yandan tamamlanmışlık, eksiksizlik, gereklilik iddiasındaki her şeye isyan ederken, diğer yandan beklemeciliğin ve sabrın da reddidir. Umutsuzluğun özgürleştiriciliğine inançtır.

İmkânsızın politikası, "ölüm olasılığı karşısında kendilerini mutlak bir yoksunluk içinde bulacak kadar yalnız, bir o kadar kadersiz insanları, mücadele etmek için köklü nedenleri olmayan ve mücadele karşısında kendilerini kaçınılmaz olarak korkak hisseden insanları, bu bir tür bilinçli ve mezbahadaki yazgılarına boyun eğmiş koyunları" devrim, ortaklık ve içsel tecrübe yoluyla kışkırtmayı ister. "İmkânsız", bir kopma düşüncesini çağrıştırır. Kurban etmede, cinayette, usa aykırı şiirde, bizi söylem alanının dışına fırlatan gülmede, ölümü önceleyen ve bizi yıkımın kıyısında tutan esrime ve hazda ve aynı zamanda tarihin kenara itilmişlerinin coşkulu hareketlerini kışkırtan politik eylem içinde ortaya çıkar. Politikanın yanı sıra yazının da yıkıcı olabileceğini anlatır Bataille. Çünkü hayal kırıklığıyla sonuçlanmış da olsa eylemden sonraki atalet bizi asla yatıştıramaz. Yazı yoluyla, imkânsızın politikasının doruğuna tek başına çıkarız; fakat yalnızca tek başına değil, çünkü yazarak kendimizi ötekine veririz. Ve böylece, imkânsızın politikası mümkünün politikasını keşfetmenin yolu olur...

Jan Philipp Reemtsma

VAHŞETİ KAVRAMAK

İNSAN ZULMÜNÜ AÇIKLAMA DENEMELERİ

İnceleme/Çeviren: Ender Ateşman/176 sayfa/ISBN 975-539-201-7

Şiddeti, vahşeti nasıl kavrayacağız? Nefretle karşıladığımız her olaya, şiddetin kabul edilebilir bir oranı olabilirmiş gibi "Bu kadarı da olmaz ki!" diye tepki gösteririz. Şiddet konusunu daha çok bir ahlâk sorunu olarak kabul edip onun için, inançlarımıza, ideolojimize, kültürümüze uygun, ikna olabileceğimiz bir sınır saptamaya çalışırız. Bu tarz bir düşünce, ahlâki yetkinlik ve olgunlukla şiddetin ortadan kaldırılabileceğini öngörür; "kültür ve uygarlık" kavramları ise şiddetin ve barbarlığın karşı-tezi gibidir. Tüm şiddet ve vahşet biçimlerini, kültürün ve uygarlığın yitirilmesi olarak algılamaya yatkınızdır. Peki bu yaklaşım doğru mudur?

Reemtsma *Vahşeti Kavramak*'ta bu türden sorulara cevap arar; uygarlık-barbarlık ayırımının sorunlu olduğunu, uygarlığın vahşetinden de söz etmek gerektiğini söyler. Sanki sorun, ister antropolojik ister kültürel olarak tanımlansın, insanın yıkıcılık içgüdüsünden kaynaklanıyordur! Oysa, Freud'dan yola çıkarak insanın yıkıcı potansiyellerinin frenlenmesi olarak düşünülen kültürün (süper egonun) maliyetinin, engellenmek istenen yıkıcılıktan daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Bu süper ego, bir anlamda kaçınılmaz vahşet gösterilerinin nedeni gibidir. Eklenecek başka bir boyut da barbar ve vahşi olarak tanımlayabileceğimiz bazı davranışlarımızı engellemek amacıyla geliştirmiş olduğumuz devlet, hukuk, vb. örgütlenmelerin, yeni barbarlık biçimlerinin üreticisi olmalarıdır. 20. yüzyılda yaşanan savaşlar, soykırımlar, toplama kampları, nükleer silahlar... vb. bu barbarlığın uygar biçimleridir. Yaşadığımız vahşetten ders alarak şiddetin sınırlandırılabileceğine ilişkin kurduğumuz hayaller yıkılmış; şiddet alanlarının daraltılması ve devlet aracılığıyla kontrol altına alınması düşüncesi iflas etmiş gözükmektedir.

Demek ki asıl sorun, o çok güvendiğimiz kültür ve uygarlığın, terör ve vahşetin ortadan kaldırılmasında tek başına yeterli olmamasıdır. Ama, ne yazık ki elimizde başka araçlar da yok. Her an kırılabilecek ince bir buz tabakası üzerinde hareket ediyoruz. Dolayısıyla, kültür ve uygarlık gibi birtakım normlara aşırı güvenip barbarlığa imkân vermek yerine, bu normlara sürekli kuşkuyla yaklaşmamız daha doğru olacaktır.

Türkiye'de şiddeti bir araç olarak kullanma eğilimi yaygındır. Şiddete ilişkin tavrımız, "kimin, neden, hangi amaçla şiddet uyguladığına" göre değişmektedir. Oysa, şiddetin kendisini olumlamak amacıyla kullandığımız bu bağlardan kurtulmadığımız sürece şiddet engellenemez.

Reemtsma'nın sözleriyle "amacın aracı olumladığı bir dünya, ahlâki çöküntü içindedir."

Andrew Ross

TUHAF HAVA

SINIRLAR ÇAĞINDA KÜLTÜR, BİLİM VE TEKNOLOJİ

İnceleme/Çev.: Kamil Durand/316 sayfa/ISBN 975-539-073-1

Teknolojiye teslim olan sanayi sonrası kapitalist kültür büyük bir bunalım yaşıyor. Bu bunalımın nedeni ise, teknolojinin kime ve neye hizmet ettiği konusunda yaşanan kaos. Birçok kişi için teknoloji, artık bolluk ve özgürlük getiren bir gelecek vaat etmiyor. Tam tersine, kapitalist sınır tanımazlığın bir aracı haline gelerek insanlığın geleceğini tehdit ediyor.Kapitalist zihniyet çok uzun bir süredir dünyayı sonsuz bir hammadde rezervi olarak görüyor. Ve dünya kaynaklarının başlıca tüketicisi olan Batılı kapitalist ulus-devletlerin elinde teknoloji, savaş ekonomisini besleyen sınırsız bir güç haline gelmiş durumda. Bu sınır tanımazlığın acı bedeliyse günümüzde yaşanan ekolojik bunalım!

"Yeşil" bir kültür eleştirisine katkı niyetiyle yazılan Tuhaf Hava, dev şirketlerin ve askerlerin denetimine terk edilmiş olan teknoloji karşısındaki tutumu irdelerken, geleceğimizi biçimlendiren teknolojik tartışmalara kayıtsız kalınmasını eleştiriyor. Kitabın yazarı Ross şöyle diyor: "Teknolojik gelecek hepimizi ilgilendiren bir konuysa, bu geleceğin nasıl olacağına ilişkin kararlar, yalnızca uzmanlara bırakılamaz."

Ross, kültürün radikal eleştiricilerini teknoloji fobisinden kurtulup, gelecek tartışmalarına katkıda bulunmaya çağırıyor; bilim ve teknolojinin kültüre bu derece yabancı kalışının faturasını da teknokrat seçkinlere ve seçkinci bilim topluluklarına çıkarıyor. Otoritelerini bilimin rasyonalist temellerinden ve evrenselci iddialarından alan bu çevrelerin, bilim ve teknolojiyi hümanist ve popüler kültürden ayrı tutarak yapay bir bölünme yarattıklarını ileri sürüyor. Öte yandan, egemen bilimsel görüşlere tepki olarak doğan alternatif bilimsel kültürlerin, egemen bilimin rasyonalist söylemini taklit ettikleri sürece, bu bölünmeyi ortadan kaldıramayacaklarını da vurguluyor. Bu bağlamda incelediği Yeni Çağ, bilgisayar üçkâğıtçılığı, siberpunk gibi karşıkültürel pratiklerin kültürümüzdeki bunalımı nasıl değerlendirdiklerine bakıyor. Ross, globalizm ve yeni dünya düzeni gibi son dönemlerin en yaygın tartışma konularında da çarpıcı saptamalar yapıyor.

"Gerektiğinde son derece keskin bir eleştiri, gerektiğinde de cömert bir değerlendirme niteliğine bürünen *Tuhaf Hava*, hayatımızı giderek daha fazla egemenliği altına alan teknokültüre ilişkin belirleyici önemde bir çalışma."
Joel Kovel

J.C. Scott

TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI

GİZLİ SENARYOLAR

İnceleme/Çev.: Alev Türker/314 sayfa/ISBN 975-539-109-6

Köle efendisinin, parya Brahman'ın, köylü toprak sahibinin, işçi patronunun karşısına çıplak yüzüyle çıkmaz çoğunlukla. Ezen de ezdiğiyle yüzleşmez doğrudan. Kişisel iktidar ilişkilerinde, aslında hiçbir iktidar ilişkisinde "yüz" yoktur. Ancak karşı tarafın sizi izlemediğinden emin olduğunuz anlarda çıkardığınız maskeler vardır. Herkes rol yapar ve herkes herkesin rol yapmakta olduğunu bilir. Hâkim olan, güçlülük ve âlicenaplık; tâbi olan, rıza gösterme ve itaatkârlık rolü oynar.

J. C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*'na, "Akıllı köylü, büyük efendinin karşısında yerlere kadar eğilir; ama sessizce osurur," diyen bir Etiyopya atasözüyle başlıyor. Scott, hâkim olanlarla tâbi olanların oynadıkları kamusal roller ile "sahne arkasında" takındıkları alaycı ve intikamcı eda (kendi terimleriyle "kamusal senaryo" ile "gizli senaryo") arasındaki etkileşimi araştırıyor. Tâbi grupların direnişlerini, kılık değiştirmiş biçimlerde, kamusal senaryoya sokmak için kullandıkları stratejileri inceliyor. Bu grupların görünüşteki sessizliklerini, içinde yaşadıkları tahakküm sistemini "doğal" karşılayıp onaylıyormuş gibi görünmelerini açıklamak için geliştirilen hegemonya ve "yanlış bilinç" kavramlarını kıyasıya eleştiriyor. Ona göre kamusal alanda oynanan bu oyun, ezilenlerin asıl gerçeği kavrayamamalarına yol açan "gerçekliğin çarpıtılmış bir biçimi" denebilecek bir görüntüden ibaret değildir. Neyin ne olduğunu gayet iyi görür ezilenler. Kamusal senaryodaki rol bölüşümü aslında örtük bir savaş cephesidir. Taraflar ani akınlarla karşı tarafın kararlılığını ve ondan neler elde edebileceklerini sınar ve belli mevziler kazanırlar hep. Dedikodu, söylenti, hırsızlık, şakalar, karnavallar, halk masalları ve şarkılar bu sınamanın aktığı kanallardır. Kimi kuramcıların sandığı gibi, bunlar güçlülerin kasten göz yumduğu, basınç azaltıcı "emniyet supapları" falan değildir. Gizli senaryo, pratik direnişin ikamesi değil; zorunlu bir koşuludur. Scott buna "altpolitika" der.

Bütün bu tezleri soyut bir teorik çerçeve içinde değil, dünya tarihinin ve coğrafyasının olağanüstü genişlikte bir bölümünden ve Gombrowicz, Sofokles, Orwell, Zola ve Balzac gibi edebiyatçılardan aldığı örneklerle anlatıyor Scott.

Gerçek bir "ufuk turu." Tarih artık sadece kazananların yazdığı bir şey değil.

/R. W. Connell

TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR

TOPLUM, KİŞİ VE CİNSEL POLİTİKA

İnceleme/Çeviren: Cem Soydemir/416 sayfa/ISBN 975-539-183-2

Döllenme anında basit bir mekanizmaya bağlı olarak belirlenen cinsiyet, toplumsallaşma sürecinde insan denen "toplumsal hayvan"ın başına bela olmuştur. Tarihsel süreç içinde iki cins arasında, dişinin doğurganlığına bağlı olarak gelişen işbölümü, kadın ile erkeğe toplumsal yaşam, kültür, psikoloji vb. alanlarda da tamamen ayrı roller biçti. Kural olarak biyolojik cinsiyetle örtüşmesine –daha doğrusu ona tekabül etmesine– rağmen ondan ayrı bir kavram olan "toplumsal cinsiyet" işte bu tarihsel sürecin ürünüdür.

R. W. Connell'ın *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* başlıklı bu çarpıcı çalışması, toplumsal cinsiyet kavramının açıklanmasına bir giriş niteliğindedir. Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ilişkilerine dair sorunları tarihten psikanalize, ekonomiden gündelik politikaya kadar çok çeşitli boyutlarıyla ele alan Connell, literatür incelemelerinin yanı sıra örnek olay çözümlemeleri ve istatistiklerle de zenginleştirilmiş bir çalışma sunuyor bizlere. Ancak bunun da ötesine geçerek cinsellik ve cinsiyet kavramlarını sosyal ve politik teoriyle bütünleştirme, bu alandaki teorik çalışmalar içindeki yerlerine oturtma çabasına girişiyor.

Kadın ve erkek olmayı nasıl öğreniyoruz? Toplumsal cinsiyet rolleri tarih içinde nasıl bir evrim geçirmiştir? Toplumsal cinsiyetler arasında böylesine bir eşitsizliğin kök salması, kadınların tarih boyunca ekonomik, kültürel, toplumsal ve siyasi yaşamda hep ikincil ve tabi konumda kalması, teknoloji öncesi toplumlarda biyolojik cinsiyetin kaçınılmaz sonucu mu olmuştur? Bir başka deyişle, evrensel bir yapı oluşturan ataerkillik toplumsal evrim sürecinde insanlığın kaderi miydi? Yoksa pekâlâ bambaşka bir gelişme de gerçekleşebilir miydi? Connell, bu soruları tartışmaya açmakla kalmayıp ataerkilliğin tarihten silinmesi ve iki cinsin bütünleşmesine dayalı, tam anlamıyla eşitlikçi, demokratik, insanca bir yapı kurulması için ezilen cinsin ve cinsel kategorilerin –kadınların, eşcinsellerin ve ataerkil cinsiyetçi kategorilerden "sapma" gösteren bütün grupların– önündeki açılımları da irdeliyor. Cinsiyet ilişkileri sadece kadın-erkek ekseninde ele alınmayıp eşcinseller ve ataerkil sisteme meydan okuyan diğer kategoriler de etraflı biçimde değerlendirilmekte; kadın ve eşcinsel kurtuluş hareketleri başta olmak üzere bu doğrultudaki örgütlenmelerin geçmiş kazanımlarının ve geleceğe yönelik stratejilerinin bir değerlendirmesi sunulmaktadır.

Toplumsal Cinsiyet ve İktidar'da, ekonomi ve politik temsil alanlarındaki eşitsizlikten ataerkil şiddete kadar çok geniş bir alanı ilgilendiren cinsel politikanın değişim dinamikleri eleştirel bir gözle inceleniyor. Toplumsal cinsiyet ile cinselliği, bu alanlardaki geleneksel kabulleri sorgulayıp dönüştürme amacı doğrultusunda toplumsal/politik teorilerle bütünleştirmeyi deneyen Connell'ın kitabı, cinsiyet araştırmaları ve cinsel politika alanlarına ilgi duyan herkes için önemli bir kaynak olacaktır.

S. Bowles-H. Gintis

DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM

MÜLKİYET, CEMAAT VE MODERN TOPLUMSAL DÜŞÜNCENİN ÇELİŞKİLERİ

İnceleme/Çev.: Osman Akınhay/321 sayfa/ISBN 975-539-116-9

Fransızcadan Çinceye kadar birçok dile çevrilen *Demokrasi ve Kapitalizm*'in, gördüğü ilgiyi haklı çıkaran çok iddialı bir projesi var: Batı'nın iki temel toplumsal düşünce ve siyaset geleneği olan Liberalizmi ve Marksizmi kıyasıya eleştirerek, bu geleneklerin kazanımlarını da özümleyen alternatif bir radikal demokrasi teorisi inşa etmek. Bu teoriyi yazarlar "postliberal", kimi eleştirmenlerse "postmarksist" diye adlandırıyorlar. Bowles ve Gintis, son dönemlerde öne çıkan, "iktisat ideolojisi" ya da "iktisadi akıl" karşıtı teorilere çok önemli katkılarda bulunuyorlar. Temel politik projelerinin insanların kendi bireysel ve kolektif tarihlerini kendilerinin yazabilmeleri olduğunu belirtip liberalizmin iki temel ilkesine/normuna bu doğrultuda sahip çıkıyorlar: Bireylerin adil bir toplumda çiğnenemeyecek hakları olması gerektiği anlamında *Özgürlük;* ve halkın kendi yaşamını etkileyen kararlarda söz sahibi olması gerektiği anlamında *Demokrasi*. Ama liberalizmin, bu ilkelerin toplumun hangi alanlarına uygulanması gerektiği konusunda getirdiği keyfi sınırlara da karşı çıkıyorlar. Bowles-Gintis "özel" alanın sadece özgürlük normuyla değerlendirilmesi uygun olan alan olduğu önermesine katılırlar. Ama *Özgürlük* ve *Demokrasi*'nin uygulanmasını gerektiren, iktidarın toplumsal sonuçlar doğuracak şekilde kullanıldığı her alan "kamusal"dır onlara göre. Liberalizmin temel saptırması, aile ve ekonomi gibi toplumsal alanları, özel alanlar diye göstererek, demokrasi adına yapılacak her türlü eleştiriden muaf tutmaya çalışmasıdır.

Oysa kapitalist ekonomi, tam da sermayeye üretim ve yatırımları denetleyip yönlendirme ve devletin ekonomik politikasını etkileme güçlerini verdiği için, "kamusal" bir alandır. Demokratik hesap verme mekanizmalarına hiçbir biçimde tabi tutulmayan bir iktidarın bir avuç sermaye sahibi ve şirketin elinde yoğunlaşmasına yol açan kapitalizm, demokrasinin önündeki en büyük tehdittir. Kapitalizm için demokrasi bir süstür: Ailede, okulda, işyerinde demokratik olan hiçbir şey yoktur.

Kapitalist toplumların tarihi, yurttaş haklarıyla mülkiyet hakları arasındaki çatışmanın tarihi olmuştur. Kapitalizme karşı girişilen bütün muhalefet hareketleri Marksizmin sınıf söylemini değil, "haklar söylemi"ni benimsediklerinde etkili olabilmişlerdir. Sözlüğünde seçme, bireysel özgürlük, kişi hakları, despotizm, hatta demokrasi gibi kavramlara hiçbir zaman temel anlamlar yüklememiş ve ekonomik olmayan tahakküm biçimlerini ikincilleştirmiş olan Marksizm, bu anlamda mutlaka aşılmalıdır. Kapitalizme karşı Sol'un görevi, üretim ve yatırımların sermaye tarafından değil toplum tarafından demokratik yollarla denetlenmesini sağlayacak biçimde yurttaş haklarının kapsamını genişletmek, herkesin kabul edilebilir bir geçim standardına sahip olma *hakkı* olduğunu kabul ettirmek ve esas olarak ekonomik faaliyetlerin birer amaç değil, insani gelişmenin araçları olduğunu göstermektir. İnsani faaliyetin arketipi, liberallere göre seçim, Marksistlere göre emekse, Sol'a göre "öğrenme" olmalıdır: Kişinin, her türlü tahakküm ilişkisinden uzakta, yeteneklerini ve kavrayışını sürekli geliştirdiği, kendini ve hayatı yaratmanın hazzını yaşadığı bir öğrenme süreci...

John Keane

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM

AVRUPA SOSYALİZMİNİN AÇMAZLARI, TOPLUMSAL VE SİYASAL İKTİDARIN DENETLENMESİ SORUNU VE DEMOKRASİ BEKLENTİLERİ ÜZERİNE

İnceleme/Çev.: Necmi Erdoğan/313 sayfa/ISBN 975-539-051-0

Demokrasi, devlet, sosyalizm, eşitlik, özgürlük, özetle siyaset hakkında düşünmeyi sürdürüyoruz. Bu kez, demokrasinin önündeki en büyük tehlikenin demokratik hayalgücünün tükenmeye yüz tutması olduğu tesbitinden hareket ederek siyasi imgeleme yeni bir soluk getiren bir kitap sunuyoruz.

John Keane çoğulcu, kozmopolit ve sosyalist bir demokrasi anlayışı geliştiriyor. Demokrasiyi çoğunluk yönetimi, parti rekabeti ve hukuk devleti ile sınırlı gören ufku aşmayı hedefleyerek demokrasi düşüncesini geniş bir konu yelpazesi içinde somutlaştırıp zenginleştiriyor. Bizde liberallikle özdeşleştirilmeye başlanan yeni muhafazakârlığın (ve "özelleştirmeciliğin") sivil ve siyasal özgürlüklere yönelik tehditleri; Sovyet-tipi rejimlerin sosyalizm adına yarattığı siyasi, ahlâki ve insani tahribat; tam istihdamın olanaksızlığı; görünmez devlet iktidarı; parti merkezli siyaset anlayışının gerileyişi; toplumsal hareketlerin yükselişi; parlamento düşüncesinin vazgeçilmezliği; mutlak, bilimsel ve evrensel doğruların bilgisine sahip olma iddiasından vazgeçmiş göreci bir perspektiften ideoloji eleştirisi yapmanın nasıl mümkün olabileceği bu konulardan birkaçı... Yazar sivil toplum-devlet ayrımının yıkılması değil, korunması gerektiğini düşünüyor. Ona göre, özerk kamusal alanlardan oluşan bir sivil toplum devletin keyfi iktidar kullanmasının önündeki temel engeldir. Ama sürekli parçalara ayrılıp iç çatışmalarla kendi kendini kötürümleştirme potansiyeline de sahiptir. Bu anlamda bu eğilimi gideren yönlendirici ve eşgüdümleyici bir faktör olarak evrensel yasaları uygulayan ve "kamu vicdanı"nı cisimleştiren devletten vazgeçilemez. Ancak esas ilke yurttaşların devletin mülkü olmadığı ilkesidir; devlet topluma değil, toplum devlete hesap sorma yetkisine sahip olmalıdır.

Keane sosyalizmi de, kolektiviteleri ilgilendiren kararların, bütün üyeler tarafından ve özerk olarak alındığı, farklılaşmış ve çoğulcu bir iktidar sistemi olarak tanımlıyor.

Sivil toplumu ve piyasayı her derde deva görenlerden de sınıf-merkezli, devletçi ve her türlü siyasi sorunu ekonomiye tahvil eden ufuksuz "sol" anlayışlardan da bunalanlara ve özgür bir kamusal alan konusunda fikir ve sol tavır üretmek isteyenlere şiddetle önerilir.

Herbert Marcuse

KARŞIDEVRİM VE İSYAN

İnceleme/Çeviren: Gürol Koca-Volkan Ersoy/120 sayfa/ISBN 975-539-197-5

Uğrunda ölünmeye değer buldukları düşleriyle tepeden tırnağa silahlanmış '68 gençliğinin, Paris, Londra ve Berlin sokaklarına yazdıkları efsanenin üzerinden yaklaşık otuz yıl geçti. Bu efsane, Üçüncü Dünya halklarının kanı pahasına Avrupa'da yaratılmış "tüketim toplumu" kalesini bütün kurumlarıyla kökünden sarsmakla kalmadı: ABD ordusunun Vietnam'dan çekilmesine ve yarı-askeri Nixon rejiminin yıkılmasına yol açacak ölçüde güçlü bir barış hareketine dönüştü: Berlin Duvarı'nın adına sızarak "Prag Baharı" ve nihayet İstanbul ve Ankara sokaklarında ete kemiğe bürünüp *Dev Genç* oldu. "Geleneksel Sol"un sırt çevirdiği, hatta karşısına dikildiği bu isyan, kendi dilini ve söylemini de üretecekti: "Yeni Sol."

Herbert Marcuse'ü, "Yeni Sol"un kuramsal önderi olarak tanıyoruz. 1970 yılında, "20. Yüzyıl Devrimi'nin hızını yitirmekte olduğu bir momentte, üniversite gençliğine verdiği derslerden yola çıkarak oluşturduğu bu kitapta Marcuse, "Düzen"in bir isyan bastırma ve karşıdevrim hazırlığı ve aileyi, özel mülkiyeti ve devleti, yeni bir "tüketim cenneti" vaadi temelinde 'rehabilite' etme arayışı içinde olduğuna işaret ediyor.

Karşıdevrim ve İsyan, geçen 30 yılda birkaç kuşağa yaşatılacak bu kapsamlı karşıdevrimin erken ve yetkin bir anlatısı ve tahlilinden ibaret değil; bu sürece karşı direniş ve isyanın dinamiklerini keşfetme kaygısı da taşıyor. Bu kaygıdan hareketle Marcuse, "Yeni Sol"un kendinden sonra mücadele alanını devralma potansiyeline sahip "yeni toplumsal hareketler"e açık olması gerektiğini savunuyor. Kitabın "Doğa ve Devrim" bölümünde Kadın Kurtuluş Hareketi, Çevreci Hareket, Siyah Hareket ve Barış Hareketi üzerine yazarın geliştirdiği "sol" tezler, günümüz için de açıklayıcı ve yol gösterici özelliklerini koruyor. "Sanat ve Devrim" bölümünde giriştiği estetik tartışma içinde Marcuse, solun muhafazakârlaşmasını ve "gelenekselleşmesi"ni karşı devrimin kendisi kadar önemli bir tehlike olarak görüyor ve eleştiriyor. Bu tehlikenin en bariz sembolleri olarak gördüğü Sovyetik *proleter kültürü* ve Lukacsçı klasizme karşı "Gerçeküstücü Manifesto" ve Brecht tiyatrosundan protest-rock müziğe ve Allen Ginsberg şiirine açılan bir radikal kanalı savunuyor.

Yalnızca '68 rüzgarıyla şahlanan solun nasıl çökertildiğini merak edenler değil, "dizlerimiz üzerinde yaşadığımız yeter" diyerek ayakları üzerinde yeniden doğrulma arayışı içindeki her kuşaktan solcu bu kitabı okumalı; çünkü yaşadığımız sürecin kökleri, Marcuse'ün habercisi olduğu kapsamlı karşıdevrimde gömülü.

M. Albert & R. Hahnel

GELECEĞE BAKMAK

21. YÜZYIL İÇİN KATILIMCI EKONOMİ

İnceleme/Çev.: Osman Akınhay/299 sayfa/ISBN 975-539-071-5

Eskiden kaba Marksizmle özdeşleştirilen "ekonomi, hayatı belirler" tezini maalesef çok çeşitli toplum kesimleri kabullenir oldu artık. İlişkilerimiz, aşklarımız, bugünümüz, geleceğimiz, kısaca hayatlarımız ekonominin "ipoteği" altında. Ekonomik gerekliliklerden söz edildi mi akan sular duruyor. Hayal gücünden yoksun politikacılar, ekonomi uzmanları ve gazeteciler "özelleştirme", "piyasa" gibi sözde zorunluluklar karşısında esas duruşa geçip, insanca yaşamaktan, özgürlükten dem vuranları "alternatifin ne kardeşim, bak komünizm de çöktü işte" diye paylıyorlar. Onların gözünde ekonomi kontrol ederek insani amaçlarla yönlendirebileceğimiz bir toplumsal faaliyet alanı değil, hayatımızı ona göre tanzim etmemiz gereken bir zorunluluklar alanı. *Geleceğe Bakmak* hem bu zorunluluk tasarımını reddetmesi hem de ya "piyasa ekonomisi" ya da "komuta ekonomisi" çıkmazını aşıp "katılımcı ekonomi" adı verilen bir üçüncü yolun uygulanabilirliğini kanıtlaması bakımından çok önemli bir yerde duruyor. Albert ve Hahnel verimli bir ekonominin hiyerarşik çalışma düzenini, eşitsiz tüketimi ve eşgüdümleyici faktör olarak da piyasayı zorunlu kıldığı varsayımına karşı çıkıyorlar. Yazarlara göre ekonomik hayatı dayanışma, eşitlik, özgürlük, adalet ve yaratıcılık gibi temel değerleri gözeterek diğer iki alternatiften çok daha verimli bir biçimde yönlendirmek mümkün ve son derece gerekli. Katılımcı ekonomi projesi, işyerlerinde hiyerarşik bir yapılaşmayı imkânsız kılan sürekli rotasyon ve herkesin eşit oranda yaratıcı ve rutin işler yapmasını sağlayan *iş bileşimleri* geliştirilmesine temel önem atfediyor. Böylelikle komuta ekonomisine oranla daha yaratıcı olduğu su götürmez olan piyasa ekonomisinin yaratıcılığın yaygınlaşmasının önüne koyduğu hiyerarşi engeli de aşılmış oluyor. Proje, üretimi sabit bir grubun değil çalışanlardan oluşan bir konseyin yönlendirmesi, üretim ve tüketim arasındaki dengenin herkesin bilgisayarlar yoluyla katılabileceği esnek ve demokratik bir planlama süreciyle sağlanması gibi somut ve ayrıntılarıyla serimlenen önerilerle geliştiriliyor. ABD'de 1991'de yayımlanmasından sonra hararetli birçok tartışmaya yol açan ve son derece olumlu eleştiriler alan bu kitabın önemli erdemlerinden biri de, ekonomi gibi normalde hakkında hep teknik bir jargon kullanılarak yazılan bir alanı, çok yalın ve konuya tamamen yabancı olan insanların anlayabileceği bir üslupla anlatıyor olması. Bu da birilerinin sürekli olarak bizim adımıza kararlar verip hayatımızı belirlediği bir alanda artık bizlerin de söz alabilmemizi mümkün kılıyor. En önemlisi de ekonominin bizi değil bizim ekonomiyi yönetebileceğimizi gösteriyor. Hayatın her alanında özgürlük talep edenlerin ve somut projeler arayanların es geçmemesi gereken bir kitap *Geleceğe Bakmak*.

Der: Stuart Hall-Martin Jacques

YENİ ZAMANLAR

1990'LARDA POLİTİKANIN DEĞİŞEN ÇEHRESİ

İnceleme/Çev.: Abdullah Yılmaz/329 sayfa/ISBN 975-539-093-6

20. yüzyıla her alanda damgasını vuran klasik solun argümanları çöküyor. Yeni bir yüzyılın eşiğinde yeni bir Manifesto kaleme almak gibi ağır ve iddialı bir girişimin koşulları çoktan oluştu. Eski düşünce kalıplarımız ve kavramlarımız, her gün bir yenisi su yüzüne çıkan sorunlar yığınıyla baş edemiyor. Ulus-devlet sınırları içinde mücadeleye girişen iki sınıfa dayalı anlayış, etnik, dinsel, cinsel ya da kültürel kimliklerin yeni talepleriyle sarsılıyor; "iktisadi aklın" ürünü olan ilerleme anlayışı, yaşanan ekolojik felaket karşısında tutunamıyor. Bir yanda bilgisayar dünyasının göz kamaştıran hamleleri ve medyatik bombardıman, öte yanda kentlerin varoşlarını dolduran yoksul kesimlerin içler acısı ekmek kavgası ve her türlü radikalizme kucak açan bir gençlik... Yeni duyarlılıklar ve yeni hak arayışları ortaya çıkarken evrensel sorumluluklar da kendini her geçen gün daha fazla dayatıyor. Kısaca bazıları yeni, bazıları ertelenmiş birçok sorunun baş gösterdiği ve bunlara çözümlerin arandığı "Yeni Zamanlar"da yaşıyoruz. Sosyalizm şimdi ne söylemeli ki inandırıcı olsun? Elinizdeki kitap, "Yeni Zamanlar"ın gündemine sosyalist bir müdahale olanağı arayan anlayışın ürünüdür. Yazarlar, "tüm iktidar kişiye" diyebilmenin koşullarını araştırıyor; yıkıp yeniden kurmak yerine kendi dengeleyici sistemlerimizi yaratabileceğimizi iddia ediyor; kendi değerlerimize uygun ev, sokak ve kent yaşamı hakkında düşünce sınırlarımızı zorluyor, eskinin parti ve devlet yapıları için alternatifler üretmenin koşullarını araştırıyor; kamusal alan/özel alan ayrımına yeni yaklaşımlar sunuyor; kısaca, yaşamın her alanında alternatifler üretip hayata geçirebileceğimizi söylüyorlar. Sorunlar ağır ve karmaşık, ama başka düşünce akımlarına bakarak tereddütsüz şu söylenebilir: Tarihindeki eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin izlerini sürerek radikal bir eleştiri süreci ile kendini aşan bir sosyalizm, günümüz sorunlarıyla baş etmede ve geleceğin kurulmasında hâlâ en yetkin dünya görüşüdür.

Sevdiğimiz, ama içine girdiği mecradan dehşete düştüğümüz bu ülkede yaşamak, soluk alacağımız alanları, daha doğrusu geleceğimizi yaratma görevini veriyor bize. Yeni bir kavrayışla varolma uğraşına giren sosyalist güçlerin çözüm arayışlarına katkıda bulunabilecek soruları ve yanıtlarını içeren Yeni Zamanlar, bu yakıcı görevin ışığında okunmalı.

Hilary Wainwright

YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR

SERBEST PİYASACI SAĞA CEVAPLAR

İnceleme/Çev.: Ali Çakıroğlu/406 sayfa/ISBN 975-539-096-0

Yeni liberalizm bireycilik ve özelleştirmeyi mutlaklaştırıyor! Giderek güçlenen sağ ırkçılığı, milliyetçiliği, şiddeti ve baskıyı meşrulaştırarak hayat damarlarımızı kurutuyor. Resmi politika kimin daha az kötü olduğu tartışması üzerinden yürüyor. Üniversitelerden, sokaktan ve medyadan, kısacası tüm kamusal alanlardan dışlanan sol, zihinsel bir yeniden kuruluşun sancılarını yaşıyor.

21. yüzyıla doğru solun canlanması, kendi coğrafyamız kadar dünyada yaşanmış deneyimlerden dersler çıkarmamıza da bağlı. Bu kitap yerel ve küresel sorunların iç içe geçtiği bir dünyada benzer kaygılarla yola çıkan kişiler ve hareketlere toplu bir bakış sunarken demokratik sosyalizmin gündelik imkânlarına dikkat çekiyor. Hilary Wainwright, 1968 ve sonrasında aktif olarak katıldığı toplumsal hareketler pratiğinden kalkarak liberalizmin akıl hocası Hayek'le yürüttüğü bir tartışma içinde kendi bilgi teorisinin çatısını kuruyor. Serbest piyasacı sağın sıcak bakılan anti-otoritarizmini kavrarken onun atomistik bireyciliğine karşı çıkıyor; geleneksel solun eşitlik ve toplumsal ekonomi arayışlarını onaylarken devletçi yönelimlerine eleştirel bir gözle bakıyor; ve toplumsal hareketlerin sivil toplumu örgütleme çabalarına yakın dururken hükümet aygıtından özörgütlenmeleri güçlendirmenin bir aracı olarak yararlanmaktan yana oluyor.

Wainwright, kendi deneylerimizle "dar bir çevreyi" görebileceğimizi; ama burada kalmak zorunda olmadığımızı göstererek, komuta ekonomilerine ve serbest piyasaya alternatif olabilecek üç tür kurumlaşmayı ele alıyor. İlki, çeşitli kooperatifler, özyönetimli girişimler ve hizmet kurumlarıdır. İkincisi, piyasa dışında şebeke örgütlenmeleri aracılığıyla bilgi paylaşımı ve eşgüdüm örgütlenmeleridir. Üçüncüsü ise toplumsal hareketlerin politikaya müdahaleleriyle oluşan kurumlardır. Wainwright, "Piyasaların toplumsallaşması"nı amaçlayan bu kurumları İsveç'te feministlerin örgütlediği bir okulu, Londra Büyükşehir Belediyesi'ni, Yeşil Partiler'i ve çeşitli kampanyaları örnekleyerek inceliyor. Bugün kapitalizmin "sihirli" gücüne tapanların karşısında ciddi bir alternatif görünmüyor. Oysa demokratik sosyalizmin, merkezi kurumları ele geçirmek yerine sivil toplum içindeki çeşitli eylem ve kurumları öne çıkarıp kendini "kurarak tanımlayan" bir tarihi var. Bu tarih, kurucu yapılar üzerinde düşünmesi ve okul, belediye, kampanya gibi somut örnekleri "aşağıdan yukarıya" bir politik hareket açısından değerlendirmesi açısından önemlidir. ...ve alternatiftir!

Steven Lukes

MARKSİZM VE AHLÂK

İnceleme/Çeviren: Osman Akmhay/206 sayfa/ISBN 975-539-183-5

Amaçlar araçları haklı çıkarır mı? Yüceltilen davalar uğruna yapılan her şey hoşgörülebilir mi? "Özgürlük", "adalet" ve "haklar" soyut; "tarihsel zorunluluk" ile "sınıf mücadelesi" ise somut kavramlar mıdır? "Vicdan", "onur" ve "insanca" gibi kavramlar, "entelektüel" yani "küçük burjuva" idealist önyargıları yansıtan zayıflıklar mıdır? Peki, Marksizm'in ahlâk hakkında söyleyecek bir sözü var mıdır ve eğer varsa ahlâkın sınıf mücadelesi içindeki "yeri" neresidir? Marksistlerin iktidarla ilişkileri neden sorunlu bir geçmişe sahiptir?

Steven Lukes, elinizdeki bu kitapta, Marx'ın ve Engels'in kurup haleflerinin geliştirdiği bir teori olarak Marksizm'in tarihi boyunca bir gezinti yaparken onun ahlâka karşı paradoksal görünen tutumunu ve genelde "adalet" ile "haklar" kavramına, özelde "insan hakları"na yaklaşımını irdelemektedir.

Lukes, örneğin, Marx'ın ve Engels'in yazılarının hem ahlâki yargılarla dolu olduğuna hem de yine aynı yazılarda ahlâkın oldukça hafife alınıp, ideolojinin yanında bir üvey evlat muamelesi gördüğüne işaret etmektedir. Ahlâkın küçümsenmesinin Marksizm'in sonraki takipçileri tarafından daha çok benimsenmesi, sonunda keyfi tutuklama ve yargılamalardan toplu sürgün ve katliamlara kadar bir dizi pratik kirliliğin sineye çekilip savunulmasına yol açmış; bunlar da sosyalist ve komünist hareketin ahlâk sicilinde temizlenemeyecek lekelere dönüşmüştür. Oysa, Lukes'un da özellikle vurguladığı gibi, Marx'ın bütün ömrü sivil toplumun veya somut haliyle kapitalizmin normlarına dönüşen ahlâki giysileri reddederken, özgürlük ahlâkını, eşitliği ve çeşitli özel hakları kararlılıkla savunmakla geçmiştir.

Esas sorunu, herhalde, "tarihsel zorunluluğu" ifade eden "fi" tarihinde gerçekleşecek amaçla, "pratik eylem"in bugünkü araçları arasındaki gerilimin yarattığı paradokslarda aramak gerekir.

Nedenleri ne olursa olsun, Marksizm'in takipçilerinin "Ne yapılmalı?" sorusuna verdikleri kestirme cevap ve pratiklerle gelinen yer ortada: İktidar güdümlü pratikler yüzünden ikna ediciliğini büyük oranda yitirmiş bir sol! Artık "Ne yapılmamalı?"nın uzun ve dolambaçlı yolunda, kendini bugünde somutlaştıran bir sosyalist hayat tarzının ilkelerini tartışmayı denemek zamanı geldi: Bu da mümkün!..

Günümüz (dünün ya da yarının değil!) muhalifinin, "bir başka hayat tarzı"nı inşa ettiği oranda düzen dışına çıkabileceğini ve gerçekten devrimcileşebileceğini, böylece yeryüzünde anlamlı bir yer edinebileceğini; iktidar arzusu ile etik tavır arasındaki gerilimi her hissedişinde, kendini "ille de iktidar" tutkusuna kaptırmadan, etikten (ve gerekirse yenilgiden) yana saf tutma bilgeliğiyle var olabileceğini düşünenler için...

George G. Brenkert

MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ

İnceleme/Çev.: Yavuz Alogan/315 sayfa/ISBN 975-539-212-2

Ahlâkçıların amansız karşıtı Marx ahlâk sorununa kayıtsız bir düşünür ve eylem adamı mıydı? İnsanlığın geleceğiyle ilgili düşünce tarihinin gördüğü en kapsamlı proje olan Marksizm, geleceğe yönelik eylemlerin dinamiğini açıklarken, insani değerlere nasıl bakıyordu? Ahlâkçıları eleştirirken her koşulda doğru davranış kalıpları olduğu düşüncesine kökten karşı çıkan Marx, etik kaygılardan bağımsız mı hareket ediyordu?

George G. Brenkert'in kitabı Marksizmin tarihi boyunca ihmal edilmiş etik sorununa Marx'tan hareketle yanıtlar veriyor. Daha önce yayınevimizden çıkan ve Marksist etiğin her tür aracı meşrulaştırmaya izin vermediğini savunan Steven Lukes'ın "*Marksizm ve Ahlâk*" kitabından sonra elinizdeki kitapla Marx'ta etik sorunu felsefi temellerine oturuyor.

Brenkert'in Marx'ı derinlemesine kavrama çabasının ve bilimsel titizliğinin ürünü olan bu kitap, Marx'ı anlama uğraşlarında özel bir yeri hak ediyor. Yazar Marx'ın etikten bağımsız düşünmediğini ortaya koymakla kalmıyor, Marx'ın etiksiz olamayacağını tüm yönleriyle gösteriyor. Etik temeli olmayan bir tarihsel materyalizmin teknolojik belirlenimciliğe, tarihsel kendiliğindeliğe dönüşeceği uyarısında bulunan yazar, Marx'ı ululaştırmadan, onun derinliğini, düşünsel zenginliğini ve güncelliğini sabırlı bir incelemeyle ortaya koyuyor.

Marx'ın bir etik kuramı ortaya atmamakla birlikte günümüz etik tartışmalarına katkıda bulunacak, hatta onun ötesine geçen geniş ufuklu ve sağlam bir etik temele sahip olduğunu; insanın kendi geleceğini kurmasına imkân veren bir özgürlük etiğini amaçladığını gösteriyor. Yazar böyle bir temelde Marx'ta toplum çözümlemesinden kapitalizm eleştirisine, değer kuramından üretim ilişkilerine, demokrasi sorunundan şiddet ve devrim sorununa kadar tüm alanların etikle doğal ilişkisine işaret ediyor.

İnsani değerlere bağlılığın Marksizmin temelini oluşturduğu fikri, solun geçmişiyle hesaplaşması ve geleceğini çizmesi için hayati bir önem taşıyor. Düşünme gücünü yitirmeyen, Marx'ı okurken kendi varlık koşullarını dışlamayan ve Marksizmi ilkelere indirgemeyen bir sol çizgi için çok şey söyleyen bir kitap...

Rudolf Bahro

NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?

İnceleme/Derleyen-Çev.: Tanıl Bora/196 sayfa/ISBN 975-539-135-5

İnsanın özgürleşmesinden yana olan bütün samimi sosyalist, solcu ve özgürlükçüler tarafından geçtiğimiz yıllarda pek çok özeleştiri yapıldı. Bu özeleştirilerde "Reel" sosyalizm adına yürütülen baskıcı merkezi devlet iktidarının insanları sosyalist ütopyadan nasıl yabancılaştırdığı; sosyalizmi ekonomiye ve ekonomik hedeflere indirgemenin kapitalist zihniyeti sürdürmenin dikâlası olduğu; dahası, sanayi uygarlığının üretimci/tüketimci mantığını aşmadan dünyayı değiştirmenin mümkün olmadığı ifade edildi.

Şimdilerde de, salt "nesnel çıkar"lara ve akla hitap etmenin, insanlar arasında özgürleştirici ilişkiler kurmanın kapılarını sonuna dek açmaya yeterli olmadığı anlaşılıyor; duyguları, vicdanları, gönülleri, "muhabbet"i işin içine katan, mevcut düzenin ruhsuzlaştırdığı hayata ruh vermeyi amaçlayan siyaset biçimleri aranıyor. İşte, Rudolf Bahro, kısaca özetlediğimiz bu düşünsel ve duygusal macerayı iliklerinde yaşayan bir "fikir ve gönül" adamı! Doğu Almanyalı bir aydın olarak, 1970'lerin sonlarında, sosyalist devlet iktidarlarına sosyalizm adına getirilen en kapsamlı ve devrimci eleştirilerden birini yaptı. 1980'lerde, göçmeye zorlandığı Batı Almanya'da yükselen Yeşil hareketin en "kışkırtıcı" düşünürlerinden biriydi. 1990'larda ise, bilgi yöntemine yönelik eleştirilerini radikalleştirdi; özgürleştirici bir devrimci dönüşümün, mutlaka insanın tinsel varlığını da kavraması gerektiğini vurgulamaya başladı. Öyle ya, insanın tinsel varlığı ve bu varlığın onu yönelttiği davranış ve eylem tarzı da "maddi hayat"ın esaslı bir unsuruydu. O halde, düşünsel ve duygusal bünyemizdeki yabancılaştırıcı bağları koparmak, devrimci bir özgürleşme uğraşının olmazsa olmaz adımı olmalıydı...

Rudolf Bahro, yakın dönemde sosyalist, sol, özgürlükçü düşünce içindeki özeleştirel radikalizmin en "heyecanlı" kişiliklerinden birisi. Bütün söylediklerini büyük bir heyecanla söyleyen, fikirleri "şıklık" olsun diye abartma saikiyle değil sahiden bu heyecanla uçlaştıran birisi. Akademisyen ve teorisyen kaygılarıyla değil, her zaman "ne yapmalı, nasıl etmeli?" hevesini taşıyarak ve yansıtarak yazan bir düşünce insanı. Elinizdeki kitapta, Bahro'nun düşünsel macerasını etraflı bir şekilde özetleyen Tanıl Bora'nın uzun bir makalesi yer alıyor. Bu maceranın değişik evrelerinden derlenmiş 8 makalede ise, Bahro'nun kapitalist sistem, sınıf mücadelesi, devrimci özne, yeni sosyalist perspektifler, siyaset, ekoloji, barış, zihniyet devriminin gerekliliği, tinsellik vb. üzerine görüşlerinden bir demet sunuluyor.

Kitabın *Nasıl Sosyalizm? Hangi Yeşil? Ne İçin Sanayi?* adlı ilk baskısı epeydir tükenmişti. Bu yeni baskıda, Bahro'nun tinselliği öne çıkartan yeni görüşlerini yansıtan ekler yapıldı. Kitabın adı da, hem Bahro'nun düşünce çizgisini daha iyi özetlemek için hem de yapılan bu eklerin gereği olarak değiştirildi.

Hayatımızı her alanda işgal ederek iç dünyalarımızı yoksullaştıran "iktisadi akıl"ın ötesinde bir hayat arayanlara...

Marksizm bugünlerde sıkça söylendiği gibi kesinlikle öldü mü? Dağılan Doğu Bloku sosyalist miydi? Üretenlerin üretim sürecinin efendisi olduğu; en geniş ekonomik, toplumsal ve siyasal demokrasiyi temel alan; cinsiyetçi, etnik, siyasal sömürü ve baskılardan kurtulmuş bir toplum özlemi kuruntu muydu? Ekonomistlerin, ideologların, işadamlarının ve medyanın iddia ettiği gibi kapitalizmden başka alternatif kalmamış mıdır artık? Yoksa Marksizmi eleştirmeye ve yenilemeye tam tersi bir noktadan; Marksizmin, endüstriyel kapitalizm modelinin temellerinden yeterince radikal biçimde kopmadığı noktasından yeniden mi başlamalı?

Bu ve benzeri sorulara yanıt arayan Löwy, "Marksizm, burjuva uygarlığından kopuşunu radikalleştirmek için, çağdaş toplumsal hareketlerin ortaya çıkardığı ekoloji ve feminizm gibi teorik ve pratik karşı çıkışları bütünleştirebilmelidir" diyor ve Marx'ın 1843'te söylediğini tekrarlıyor: Şimdi her zamankinden daha çok "var olan her şeyin acımasız eleştirmeni olmalıyız". Löwy'ye göre, kurulu düzenin 'modernist' mazeretlerini, kapitalist piyasayı ya da bürokratik despotizmi meşrulaştıran 'gerçekçi' söylemlerini reddederek, 'umut ilkesi'ni; yani kullanım değerini ve demokratik planlamayı, yenilenebilen enerji kaynaklarını ve ekolojik üretimi, ırk ve cinsiyet eşitliğini, özgür insanlar topluluğunu ve uluslararası dayanışmayı temel alan bir duruş noktası inşa etmeliyiz.

Bürokratik rejimlerin komünizm ve sosyalizm adına işledikleri suçlar sosyalizm fikrini derinden yaralamış olsa da, özgür ve eşitlikçi bir toplum, toplumsal ve ekonomik demokrasi, doğanın korunması, özyönetim ve aşağıdan denetim özlemleri insanlarda yok edilemeyecek bir biçimde kök salmıştır. İçinde bulunduğumuz kriz durumunda pek çok sosyalistin yaşadığı ideolojik kafa karışıklığını liberalizme, bireyciliğe ve pozitivizme kapılmadan aşmak mümkündür.

Bir siyaset felsefesi olarak Marksizmin tarihiyle ilgili makalelerin yer aldığı bu kitap, siyaseti sadece iktidar ve devletle ilgili sorular olarak ele almıyor: Felsefeye, Marx'ın dediği gibi "Dünyayı yorumlamaktan çok dünyayı değiştirmeyi amaçlayan" bir siyaset felsefesi olarak bakıyor. Marx, Engels ve onları izleyen Lenin, Luxemburg, Lukács, Gramsci, Marcuse ve Benjamin'deki siyasal/entelektüel evrimin ortak bazı noktaları üzerinde yoğunlaşıyor: Romantik/devrimci boyut, toplumsal gerçekçiliğe diyalektik yaklaşım ve ütopyacı bir ufuk...

taşıyanlara...

RINTI•İNCELEME
BN 975-539-184-3
9 789755 391847