Enzo Traverso

Devrim

Bir Entelektüel Tarih



İngilizceden Çeviren: Osman S. Binatlı

AYRINTI

TARİH

ENZO TRAVERSO

Enzo Traverso, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Cornell Üniversitesi'nde profesördür.

1957 yılında Gavi'de doğdu. Kendi deyimiyle "Katolik-komünist bir ailede" büyüdü. Enzo Traverso, Cenova Üniversitesi'nde çağdaş tarih eğitimi aldıktan sonra 1985 yılında Paris'e taşındı ve Michael Löwy yönetimindeki *Marksistler ve Yahudi Sorunu* üzerine bir tezi tamamlayarak 1989 yılında EHESS'ten doktorasını aldı. 1989 ve 1991 yılları arasında Uluslararası Araştırma ve Eğitim Enstitüsü'nde, ardından Picardy Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak işe alındığı 1995 yılına kadar Nanterre'deki BDIC'de çalıştı. 2009'dan beri siyaset bilimi profesörüdür. Ayrıca Paris-VIII Üniversitesi'nde (1993-1995) ve EHESS'te (1995-1997) öğretim görevlisi olarak ders vermiştir. Almanya (Berlin Özgür Üniversitesi), Belçika (Brüksel Özgür Üniversitesi), İtalya (Macerata Üniversitesi, Venedik Üniversitesi), İspanya (Valencia Üniversitesi, Barselona Özerk Üniversitesi), Arjantin'deki (La Plata Ulusal Üniversitesi) ve Meksika (UNAM, INAH, Claustro Üniversitesi) gibi çeşitli üniversitelerde misafir profesör olarak bulunmuştur. Birçok Avrupa ve Latin Amerika ülkesinin yanı sıra Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'da konferanslara katılmış ve konferanslar vermiştir.

La Quinzaine littéraire (1993-2000), *Lignes* (2002-), *Illusio* (2004-), *Contretemps* (2001-2007) dahil olmak üzere birçok Fransız ve yabancı derginin yayın kurulu ve bilimsel konsey üyesidir. *La Fabrique*'in (1998-2008) editoryal ekibinin bir üyesiydi.

Araştırmaları 20. yüzyılın siyasi ve entelektüel tarihinin yanı sıra çağdaş dünyadaki şiddetin sosyal ve kültürel tarihine odaklanmaktadır. Enzo Traverso, Devrimci Komünist Birliği'nin (LCR) bir üyesiydi (bu hareket 2009'da ortadan kaybolana kadar) ve bu sıfatla *Rouge* ve *Critique Comunist* yayınlarına katkıda bulundu.

Türkçe'de yayımlanan kitapları şunlardır:

Yahudi Meselesi ve Marksistler (Yazın); *Geçmişi Kullanma Klavuzu* (Versus).

L'histoire Comme Champ de Bataille / Interpréter les violences du xxe siècle (*Savaş Alanı Olarak Tarih / XX. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak*, Çev. Osman S. Binatlı, Ayrıntı Yay., 2013.)

La fin de la modernité juive / Histoire d'un tournant conservateur (*Yahudi Modernitesinin Sonu / Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi*, Çev. Zeynep Bursa, Ayrıntı Yay., 2016)

Solun Melankolisi-Marksizm, Tarih ve Bellek, Çev. Elif Ersavcı, İletişim Yay. 2018.

Ayrıntı: 1750
Tarih Dizisi: 37

Devrim
Bir Entelektüel Tarih
Enzo Traverso

Kitabın Özgün Adı
Revolution
An Intellectual History

İngilizceden Çeviren
Osman S. Binatlı

Yayıma Hazırlayan
Masis Kürkçügil

First published by Verso 2021
© Enzo Traverso 2021

Bu kitabın yayım hakları Metis Yayınları aracılığıyla alınmıştır.
Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarım
İnci Batuk

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım 2024

ISBN 978-605-314-695-7
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.; (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayingrubu.com & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Devrim

Bir Entelektüel Tarih

Enzo Traverso



İçindekiler

Kısaltmalar 8

İllüstrasyon Listesi 9

Teşekkürler 13

Giriş: Devrimleri Yorumlamak 17

1 Tarihin Lokomotifleri 41
Demiryolu Çağı 41
Sekülerleştirme ve Zamansallaştırma 48
Devrimi Kavramsallaştırmak 52
Enerji ve Emek Gücü 55
Máquinas Locas 64
Zırhlı Trenler 68
Bir Efsanenin Sonu 73

2 Devrimci Bedenler 79
İsyancı Bedenler 79
Hayvanlaşmış Bedenler 85
Halkın İki Bedeni 90
Egemen Beden 98
Ölümsüzlük 107
Yenilenme 110
Özgürleşmiş Bedenler 120
Üretken Bedenler 130

3 Kavramlar, Simgeler ve Bellek Yerleri 137
Karşı Devrim 146
Katekhon 152
İkon Kırıcılık 156
Simgeler 164
Düşünce İmgeleri: *Yol Ayrımlarındaki İnsan* *180*

4 Devrimci Entelektüel, 1848-1945 192
Tarihsel Sınırlar 192
Ulusal Bağlamlar 197
Fizyonomiler 202

Bohemler ve Sınıfsızlaşmışlar 207
Haritalar I: Batı 218
Radikal Feminizm 231
Haritalar II: Sömürge Dünyası 236
Bilinçli Paryalar 250
Yasaklılar 253
'Yol Arkadaşları' 261
Komintern'in Entelektüelleri 269
Bir İdeal Tip 275

5 Özgürlük İle Özgürleşme Arasında Soyağaçları 285
Temsiller 291
Ontoloji 299
Foucault, Arendt ve Fanon 303
Özgürlük, Ekmek ve Güller 316
Zamanın Özgürleşmesi 320
Mesihçi Özgürleşme 325

6 Komünist Bukalemun 330
Dönemleştirme 330
Komünizmin Yüzleri 334
Devrim 338
Rejim 343
Sömürgecilik Karşıtlığı 349
Sosyal Demokrat Komünizm 362
Ilio Barontini'nin Heteronomileri 367
Sonsöz 369

Dizin 371

Devrimci, sürgün, kitap sevdalısı
Helena Piña'nın (1942-2022) anısına

Kısaltmalar

MECW = Marx, Engels, *Collected Works*, London: Lawrence & Wishart, 1975-2005, 50 vols.

LCW = Lenin, *Collected Works*, Moscow: Progress Publishers, 1960-70, 45 vols.

WBSW = Walter Benjamin, *Selected Writings*, Michael Jennings (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003-06, 4 vols.

İllüstrasyon Listesi

0.1 Théodore Géricault, *Medusa'nın Salı (1819). Tuval. Louvre Müzesi, Paris* 18
0.2 V. V. Spassky, *Komünist Enternasyonalin Deniz Fenerine* (1919). Sovyet Posteri. Lenin Kütüphanesi, Moskova 22
1.1 1830'larda demiryolu: Sankey Vadisi Viyadüğü, Lancashire, İngiltere. Kartpostal 45
1.2 XIX. Yüzyılda St. Pancras Garı, Londra. Kartpostal 45
1.3 Luddistlerin Lideri (1812). Gravür, British Museum, Londra 62
1.4 Zapatista Treni, Cuernavaca (1911) 66
1.5 Kızıl Zırhlı Tren (1919) 72
1.6 Troçki Zırhlı Treninden İnerken (1920) 72
1.7 Yury Pimenov, *Dine Karşı, Bir Sınai ve Malî Plan İçin, Beş Yıllık Planı Dört Yılda Gerçekleştirin (1930). Sovyet Afişi* 75
1.8 Sovyet Afişi (1939) 75
1.9 Auschwitz Rampası, Fotoğraf 77
2.1 Marc Chagall, *İleri, ileri!* (1918). Guaş, Ulusal Modern Sanat Müzesi, Paris 80
2.2 Anti-Bolşevik Propaganda Afişi, Budapeşte, 1920 90
2.3 *Bolşevizm savaş, işsizlik ve açlık getirir.* Bolşevikliğe Karşı Mücadele Birliği Afişi, Berlin, 1920 90
2.4 Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ının orijinal baskısının kapak resmi (1651). Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library 92
2.5 XVI. Louis'nin İdamı, Paris, Ocak 1793 (Gravür) 93
2.6 Lenin'in Tahnit Edilmiş Bedeni, Fotoğraf, Moskova, 1924 95
2.7 Lenin'in Ahşap Anıt Mezarı, Fotoğraf, Moskova, 1924 95
2.8 "Ekim Kutlaması", F. Chernosenko'nun Sovyet Afişi, Rostov (1927) 96
2.9 David, *Tenis Kortu Yemini* (1791). Yağlı Boya Tuval, Musée Carnavalet, Paris 100
2.10 *Chasse patriotique à la grosse bête* (Vatansever Canavar Avı). Gravür, Carnavalet Müzesi, Paris 112
2.11 Viktor Deni, *Sermaye*, Sovyet Afişi (1920) 113
2.12 Viktor Deni, *İtilaf Devletlerinin Köpekleri: Denikin, Kolçak, Yudeniç*, Sovyet Afişi (1919) 113
2.13 Nikolay Mihayloviç Koçergin, *Sermaye ve Şürekası*, Sovyet Posteri (1920) 114
2.14 Boris Mihayloviç Kustodiyef, *Bolşevik* (1920). Yağlı boya tuval, Tretyakof Galerisi, Moskova 114
2.15 *Komünist Enternasyonal* (1919) 115
2.16 Mihayl Çeremnih ve Viktor Deni, *Yoldaş Lenin Yeryüzünün Pisliğini Süpürüyor* (1920). Sovyet Afişi 116
2.17 Lenin, Maksim Gorki'yi Kapri adasında bir ziyaretinde Aleksandr Bogdanov ile satranç oynarken, Fotoğraf, 1908 118

2.18 1900'e doğru Aleksandra Kollontay, Fotoğraf 125
2.19 Adolf Strakhov, *Özgürleşmiş Kadın: Sosyalizmi İnşa Et!* Sovyet Afişi (1926).... 129
2.20 Z. Tolkachev, Aleksey Gastev'in Fütürist Portresi (1924)..... 132
2.21 Vsevolod Meyerhold, N = A1 + A2 (Biyomekanik Tiyatro). Fotoğraf 135
3.1 Jean Testard, Bastille'in Yıkılması (1789-1794 arası). Taş baskı. Versay Şatosu, Fransa..... 159
3.2 Bruno Braquehais, *Vendôme Sütununun Yıkılması* (1871). Fotoğraf, Musée d'Orsay, Paris..... 161
3.3 St. Petersburg, Petropavlovsk Kalesi. On dokuzuncu yüzyıldan anonim fotoğraf 162
3.4 Barselona'da ateşe verilmiş bir kilise, 1936. Anonim fotoğraf..... 163
3.5 Sergey Ayzenştayn, Kışlık Saray'a Saldırı, *Ekim* (1927) 167
3.6 Thibault, *General Lamoricière'in birliklerinin saldırısından önce Saint-Maur-Popincourt sokağı barikatı*, 25 Haziran 1848, Fotoğraf..... 170
3.7 Thibault, *General Lamoricière'in birliklerinin saldırısından sonra Saint-Maur-Popincourt sokağı barikatı*, 26 Haziran 1848, Fotoğraf..... 170
3.8 Ernest Meissonier, *Barikat* (1851). Yağlı boya tuval. Louvre Müzesi, Paris 171
3.9 Willy Römer, Berlin, 11 Ocak 1919, Kartpostal (Freiheit-Postkarte)..... 173
3.10 El Lissitzky, *Beyazları Kızıl Kamayla Yen!* (1919). Yağlı Boya Tuval. Tate Gallery, Londra 177
3.11 Diego Rivera, *El hombre controlador del universo* (1934). Fresk. Güzel Sanatlar Sarayı, Mexico..... 182
4.1 August Sander, "Devrimciler" (Alois Lindner, Erich Mühsam, Guido Kopp). *Bir Devrin Yüzü* (1929), fotoğraf 203
4.2 August Sander, "Komünist Önder" (Paul Frölich), *Bir Devrin Yüzü* (1929), fotoğraf 203
4.3 August Sander, "Proleter Entelektüeller" (Else Lasker Schuler, Tristan Rémy, Franz Wilhelm Seiwert, Gerd Arntz), *Bir Devrin Yüzü* (1929) fotoğraf 203
4.4 1861'de Karl Marx, fotoğraf 209
4.5 1860'ların sonunda Sergey Neçayev, Fotoğraf 214
4.6 Mihail Bakunin (1860), Nadar'ın fotografik portresi..... 214
4.7 Carlo Cafiero (1878), Fotoğraf 216
4.8 1920'lerde Antonio Gramsci. Fotoğraf..... 217
4.9 Karl Radek (1925 civarı), fotoğraf 222
4.10 Isaac Deutscher (1957 civarı). Fotoğraf. Uluslararası Toplumsal Tarih Enstitüsü, Amsterdam 225
4.11 *L'Ordine Nuovo*, 11-18 Aralık 1920 226
4.12 *La Révolution surréaliste*, 1 Aralık 1926..... 227
4.13 Thomas Hart Benton, America Today (1931). Tempera, Max Eastman'ın bir portresini içeren bir detayla. Metropolitan Müzesi, New York..... 230
4.14 Claude Cahun, *Bir Genç Adam Olarak Otoportre* (1920). Fotoğraf, Modern Sanat Müzesi, New York 232
4.15 Eugène Appert, *Louise Michel'in hapishane portresi* (1871). Fotoğraf..... 233
4.16 Louise Michel'in Ulusal Muhafız üniformasıyla portresi, *Berliner Illustrierte Zeitung*, 1904 233
4.17 Moskova, Komünist Enternasyonal'in Birinci Kongresi (1919). Fotoğraf..... 235
4.18 Isaac Izrailevich Brodsky, *Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresinin Şenlikli Açılışı* (1924). Yağlı Boya Tuval, Devlet Tarih Müzesi, Moskova..... 235

4.19 Lenin Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresinde Konuşuyor (1920). Fotoğraf. Jules Humbert-Droz Arşivleri. La Chaux-de-Fonds, İsviçre. Brodsky tablosunu boyarken bu fotoğrafı esas almıştı. 235
4.20 José Carlos Mariátegui, Lima, 1928. Arjantinli ressam José Malanvers tarafından çekilmiş fotografik portre, José Carlos Mariátegui Arşivi, Lima....241
4.21 1939'da C.L.R. James. Fotoğraf 244
4.22 Ho Şi Minh Tours Kongresinde, Aralık 1920. Fotoğraf....246
4.23 Manabendra Nath Roy, 1924 Moskova. Fotoğraf. Resmin ortasında iki sütun arasında Roy görülmektedir. Resimde ayrıca, soldan sağa Radek, Buharin, Lenin, Gorki, Zinovyev ve Stalin'i de görmek mümkündür.....248
4.24 *Le Paria*, Paris, 1922-1926. 252
4.25 Auguste Blanqui. Karısı Amélie Serre tarafından yapılmış portre, (1835'e doğru). Yağlıboya tuval. Carnavalet Müzesi, Paris 254
4.26 Cesare Lombroso, *Il Delitto politico e le rivoluzioni* (1890)....255
4.27 Der ewige Jude Sergi Salonu, Münih, 1937 260
4.28 Werner Scholem (1930 civarı), Fotoğraf 260
4.29 André Breton. Fotoğraf Henri Manuel (1927)....266
4.30 Victor Serge, 1920'li yıllar. Fotoğraf 266
4.31 Ernst Bloch (1920 civarı). Fotoğraf....267
4.32 1919'da Macaristan Sovyet Cumhuriyetinin Halk Komiseri olarak Georg Lukács. Fotoğraf....267
5.1 Eugène Delacroix, *Halka Yol Gösteren Özgürlük* (1831). Yağlıboya Tuval. Louvre Müzesi, Paris....293
5.2 François-Auguste Biard, *1848'de Fransız Sömürgelerinde Köleliğin Kaldırılması* (1849) Yağlı boya tuval. Versay Şatosu....296
5.3 *The North Star*, 22 Şubat 1850 298
5.4 Jean-Paul Sartre (1945), Fotoğraf....301
5.5 Herbert Marcuse (1945 civarı), Fotoğraf....302
5.6 Mordechaj Anielewicz. Pasaport Fotoğrafı, Polonya, 1930'lu yılların sonu...302
5.7 Michel Foucault (1970'li yıllar), Fotoğraf....304
5.8 Hannah Arendt (1963), Fotoğraf....307
5.9 Charivari, *Devrimci Sel* (1834) 312
5.10 Pere Catalá Pic, *Antifaşizm* (1938). Fotomontaj. Katalonya Ulusal Sanat Müzesi. Barselona 314
5.11 Frantz Fanon (1960), Fotoğraf....315
5.12 1936 Barselona, CNT'li anarşistler tarafından halk 'gastronomik oteline' dönüştürülen Ritz Oteli. Fotoğraf....319
5.13 Rosa Luxemburg (1900 civarı), Fotoğraf 320
5.14 Paul Lafargue (1871), Fotoğraf....324
5.15 Walter Benjamin (1929), Fotoğraf....325
6.1 Mao Zedong, Uzun Yürüyüş sırasında (1934), Fotoğraf....352
6.2 Diego Rivera, *Silah Dağıtımı* (1926). Duvar resmi. Kamu Eğitimi Sekreterliği, Mexico 354
6.3 Tina Modotti, *Orak Çekiçli Sombrero*. Fotoğraf. The Masses'ın kapak resmi, 1928 Ekim....355
6.4 Zinovyev Doğu Halkları Kongresinde söz alıyor. Bakü,1920 Eylül. Fotoğraf....357
6.5 Naciye Hanım Doğu Halkları Kongresinde söz alıyor. Bakü,1920 Eylül. Fotoğraf....358

6.6 Eduard Bernstein (1895) 364
6.7 Ilio Barontini.1920'li yıllar. Faşist siyasi polis (OVRA) arşivlerinden eşkâl fotoğrafı 367
6.8 Ilio Barontini 1939, İtalyan faşist rejiminin sömürgeci işgaline karşı Etiyopya gerilla mücadelesine katıldığı sırada. Fotoğraf (Barontini Arşivleri, Biblioteca Labronica, Livorno) 368

Teşekkürler

Bu kitap büyük ölçüde, Cornell Üniversitesinde geçen bir yıllık ücretli izin döneminden faydalanmıştır. Covid-19 salgını planlarımı değiştirmişti ve ben Avrupa'daki, özellikle Paris ve Berlin'deki birkaç araştırma konaklamasını iptal etmek zorunda kalmıştım. Ama sonunda New York Ithaca'da katlanmaya zorlandığım tecridin içe dönük meditasyona ve tarih üzerine yazmaya faydalı, verimli bir inziva olduğu ortaya çıktı. Bu, birçok fikir ve deneyim üzerinde, geçmişte karşıma çıkan, benimsediğim, savunduğum, eleştirdiğim fikirleri ve 1970'lerdeki ilk siyasi bağlılıklarımdan yirmi birinci yüzyıldaki entelektüel tartışmalara kadar hayatımda biriktirmiş olduğum deneyimleri "etraflıca ele almak" için iyi bir fırsat olmuştu. Devrimin eli kulağında olduğu bir zamanda yaşamış olmak dışında bir devrime hiç katılmadım ama bu kitapta yeniden inşa etmeye ve çözümlemeye çalıştığım birçok sorun ve ikilem aynı zamanda benim de sorun ve ikilemlerim olmuştu. Dolayısıyla, birçok mesele üzerinde görüşlerim değişmiş olsa da bu kitabı yazmanın benim hatıralarımı uyandırdığına ve sık sık yaşanmış deneyimimi yankıladığına hiç kuşku yoktur. Yine de bu kitabı geçmişle hesaplaşmak için bir "tanık" olarak yazmadım; herhangi bir özürcü duruş benimsemiyor ya da hasımlarla veya eleştirmenlerle hesaplarımı görmeye çalışmıyorum. Ben sadece kendimi anlattığım, ütopyalarla, cömertlikle, kardeşlikle, büyüklükle ama aynı zamanda hatalarla, yanılsamalarla, hayal kırıklıklarıyla ve kimi zaman canavarlıklarla yüklü tarihin bir parçası hissediyorum.

Devrimler tarihini yazmak, bastırılması mümkün olmasa da yönetilmesi, denetlenmesi ve hâkim olunması gereken öznellik tehlikelerinin farkında olmayı gerektirir. Önemli anlaşmazlıklarımıza rağmen saygı duyduğum bir düşünür olan Tzvetan Todorov ile ikimizin de İtalyanlarla Bulgarların komünizm tarihine, basitçe çok farklı gözlemevlerinde bulundukları ve komünizm kendi ülkelerinde aynı şey demek olmadığı için benzer merceklerle bakamayacaklarını kabul ettiğimiz ilginç bir konuşmamızı hatırlıyorum. Sınırlı ve kesinlikle tikel olan varoluşsal art alanımı, onu hem gerekli mesafede tutarak hem de analitik bir araç olarak harekete geçirerek düzgün ve verimli bir biçimde kullanmayı becerip beceremediğimi bilmiyorum ama bu kullanımın alçakgönüllülük ve tevazu gerektirdiğini biliyorum. Devrimle ilgili olarak eleştirel anlayışın yerine fazlasıyla sık naif coşku, ahlaki yargı veya ideolojik damgalama konuluyor. Bunlar benim tercih

ettiğim seçenekler değildir. Benim kitabım geçmişin derslerini aktarma iddiasında değildir; sadece eleştirel bilgiye ve yoruma ulaşmaya yönelik bir girişimdir. Benim kuşağımın bugün başarabileceği temel görev de budur.

Bu kitabı yazarken gerek verimli tartışmalar yaptığım gerek de hiç karşılaşmadığım halde çalışmaları entelektüel yolculuğumda bana eşlik eden dostlara, yoldaşlara, akademisyenlere ve yazarlara ne kadar borçlu olduğumun farkına vardım. Yalnızca klasik düşünürler ve özgün akademisyenler değil, aynı zamanda çeşitli ülkelerde farklı zamanlarda karşılaştığım isimsiz taban militanları, bunların hepsi benim için önemliydi. Burada onlardan bahsetmem fazlasıyla uzun sürer ama hepsine minnettarım.

Bu kitap son yıllarda Cornell Üniversitesinde ve daha yoğunlaştırılmış haliyle Avrupa ve Latin Amerika'daki başka üniversitelerde, özellikle Kasım 2018'de Buenos Aires San Martín Üniversitesi ve CeDInCi'de [Sol Kültür Belgeleme ve Araştırma Merkezi] ve Ocak 2020'de İspanya'da Valencia Üniversitesinde vermiş olduğum birkaç doktora seminerinden doğdu. Fikirlerimi paylaşmak ve tartışmak üzere beni davet eden öğrencilerime, aynı şekilde meslektaşlarım ve iyi dostlarım Horacio Tarcus'a ve Nicolás Sanchez Durá'ya teşekkür borçluyum. Tekil bölümler çeşitli üniversitelerde ve kültür derneklerinde konferanslar, açılış konuşmaları şeklinde sunulmuş veya seminerlerde tebliğ olarak tartışılmıştır: Ocak 2018'de Roma Üniversitesi 3'te; Haziran 2017'de Berlin'de Jour Fixe Konferanslarında; Ekim 2017'de Brüksel Özgür Üniversitesinde; Nisan 2019'da Texas Üniversitesi Austin'de; Mayıs 2019'da Porto Riko Rio Piedras Üniversitesinde; Haziran 2019'da Barselona Pompeu Fabra Üniversitesinde; Ekim 2019'da Mexico City'de UNAM'da [Meksika Ulusal Özerk Üniversitesi] ve Ocak 2020'de Milano'da Fondazione Feltrinelli'de. Bu fırsatlar için Chiara Giorgi, Gabriele Pedullà, Elfi Mueller, Mateo Alaluf, Jean Vogel, Benjamin C. Brower, Carlos Pabón, Antonio Monegal, Esther Cohen ve David Bidussa'ya minnettarlığımı ifade etmek isterim. 6. Bölümün çok daha kısa bir versiyonu "Komünizmi Tarihselleştirmek: Bir Yirminci Yüzyıl Bukalemunu" başlığıyla South Atlantic Quarterly 116/4 (2017)'de çıkmış ve ardından İspanyolcaya ve Almancaya çevrilip iki derlemede yayımlanmıştı: *1917: La Revolución rusa cien años después*, ed. Juan Andrade and Fernando Hernández Sánchez (Madrid: Akal, 2017) ve *Anti!Kommunismus: Struktur einer Ideologie*, ed. Jour Fixe Initiative Berlin (Muenster: Edition Assemblage, 2017). Ayrıca 1. Bölümün bazı fikirlerini de editörlüğünü Esther Cohen'in yaptığı *Imágenes de Resistencia* (Mexico: UNAM, 2020) içinde 'Las locomotoras de la historia' başlığıyla yayımlanan bölümde özetlemiştim. Aynı kitapta bu bölümü Aureliano Ortega Esquivel'in eleştirel yorumları ('Del progreso a su nemesis: Metáforas del ferrocarril') takip etmişti. 5. Bölümün çok kısa ilk versiyonu İspanyolca 'El tortuoso camino de la libertad' başlığıyla *La Maleta de Portbou*, 38 (2019) içinde yayımlanmıştı. Önce İngilizce yazılan bu kitap kendilerine teşekkür borçlu olduğum Cornell Üniversitesindeki değerli araştırma asistanlarım Nicholas R. Bujalski ile William R. Cameron'un metnin dilini

gözden geçirmelerinden ve eleştirel okumalarından önemli ölçüde yarar sağlamıştır. Verso'da son okumayı üstlenen Lorna Scott Fox olağanüstü bir düzeltmen oldu; ona da minnettarım. Editörüm Sebastian Budgen'in desteği başından beri son derece elzemdi. Elinizdeki Fransızca çeviri, burada bütün kalbimle teşekkürlerimi sunduğum Cornell'den meslektaşım Damien Tissot tarafından yürütüldü. Fransızca ikinci dilim olduğundan, metnin bir yeniden okumasını ve yeniden yazımını gerçekleştirdim ki bu da bu basımın, tıpkı İtalyancasında olduğu kitabın orijinalinin eşdeğeri olmasını sağladı. Bu Fransızca versiyon kendilerine de teşekkür borçlu olduğum Rémy Toulouse ile Thomas Detombe'un titiz ve eleştirel gözden geçirmesinden yararlandı. Dostum ve Découverte'in editörü Rémy'nin desteği bu girişimin başından beri vazgeçilmezdi.

Ithaca, NY, Ekim 2021

Giriş
Devrimleri Yorumlamak

> Proleter devrimleri... sürekli olarak kendilerini eleştirir; sürekli olarak kendi akışlarını kesintiye uğratırlar; onu yeniden başlatmak üzere, görünürde tamamlanmış olana geri dönerler; ilk girişimlerinin her türden eksiklikleriyle, zayıflıklarıyla ve zavallılıklarıyla acımasız bir titizlikle alay ederler; düşmanlarını, yalnızca, topraktan yeni güçler kazanabilmesi ve kendi karşılarına çok daha devleşmiş biçimde dikilebilmesi için yere sermiş görünürler; sürekli olarak, kendi öz amaçlarının belirsiz devasalığı karşısında yeniden korkuya kapılarak geri çekilirler.
>
> Karl Marx,
> *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* (1852)

> Ne imgesi olan ne de büyük harfle devrim o halde değişmenin belirlenmemiş fikri ve bir iradenin pusulası olarak gerekli olmaya devam eder. Model veya önceden imal edilmiş şema olarak değil, stratejik hipotez ve düzenleyici ufuk olarak.
>
> Daniel Bensaïd,
> *Moi, La Révolution* (1989)

Uzun yıllar önce, Louvre Müzesindeki bir sergiden ayrılırken, kapanış saatinden hemen önce kendimi birdenbire boş bir salonda –diğer ziyaretçilerin hepsi çoktan çıkmıştı– Théodore Géricault'nun *Medusa'nın Salı* tablosunun (1819) önünde bulmuştum. Bu çarpıcı anın etkisi devam etti ve ne hissettiğimi hâlâ çok net hatırlıyorum. On dokuzuncu yüzyıl romantik sanatının en ünlü yapıtlarından biri olan bu tabloyu elbette biliyordum ama bu beklenmedik buluşma bana tamamıyla bilinmedik bir eseri göstermişti: Devrimin gemi kazası alegorilerinin en güçlülerinden birine hayranlıkla bakıyordum. Yalnızca ressamın başyapıtını meydana getirirken düşünebileceği yegâne devrim olan Fransız Devriminin değil, aynı zamanda ve hepsinden fazla benim Louvre ziyaretim zamanında henüz yeni göçüp gitmiş olan yirminci yüzyıl devrimlerinin de. Bu anıtsal tuvalin birçok detayı modern devrim tarihiyle ilişkilendirildiğinde benim için net bir anlam kazanmıştı.



Théodore Géricault, *Medusa'nın Salı* (1819).
Tuval. Louvre Müzesi, Paris.

İmgeler bize bakar. Horst Bredekamp'ın ustaca açıkladığı gibi, onlar yorumlayıcı bakışımıza teslim edilmiş edilgen veya ölü nesneler değildirler. Onlar, anlamları yaratıcılarının amaçlarını ve niyetlerini aşan ve böylece zaman geçtikçe yeni bir gerçeklik ve anlam yüklenen yaşayan yaratılardır. Potansiyelleri sürekli yenilendiği ölçüde bunların anlamları donmuş olmak şöyle dursun art zamanlı olarak değişir. Yazınsal metinler gibi gözlemcileriyle diyalojik bir ilişki içinde yaşarlar: "İmgeler edilgen değildir. Onlar algıyla ilgili her türlü deneyim ve eylemin doğurucularıdır. Bu imge ediminin özüdür."[1]

Walter Benjamin'in tuvalin kendisinde yer almayan bir harabeler manzarası hayal ederek yorumlamış olduğu Paul Klee'nin *Angelus Novus* tablosunun aksine Géricault'nun yapıtı, tamamlanmasından iki yüzyıl sonra devrimler tarihçisini ısrarla sorgulayan zengin bir alegorik öğeler koleksiyonu sunar. Bu tuvalin tarihi önemli bir açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar iyi bilinmektedir. Başlangıçtaki ismi *Bir Deniz Kazası Sahnesi* olan tuval ilk olarak 1819 Salonunda teşhir edilmiş, uluslararası ününü ise ertesi yıl Londra'da sergilenmesinden sonra kazanmıştır[2]. Eser ilhamını birkaç yıl önce derin bir iz bırakmış olan bir olaydan alır: Yeni sömürge yönetimine subay, asker ve

1. Bkz. Horst Bredekamp, *Image Acts: A Systematic Approach to Visual Agency* (Berlin, New York: De Gruyter, 2018), 283.
2. Gerek deniz kazasının gerek de Géricault'un tablosunun tarihi için bkz. Jonathan Miles, *Medusa: The Shipwreck, the Scandal, the Masterpiece* (London: Jonathan Cape, 2007).

malzeme taşıyan Fransız firkateyni *Medusa*, 1816 Temmuz ayında Senegal'e doğru seyir halindeyken kazaya uğrayıp batmıştı. Muhafazakâr görüşleri ve Bourbon ailesiyle bağlantıları sayesinde Restorasyon döneminde atanmış ehliyetsiz bir kaptanın kumandasındaki gemi Kuzey Batı Afrika kıyısı açıklarında karaya oturmuştu. Mürettebatın yarısı hafif yelkenli teknelerle kurtulmayı başarırken, 147 kişi denizciler tarafından hızla inşa edilen derme çatma bir salın üzerinde kaderine terk edilmişti. Brik sınıfı yelkenli gemi *Argus* iki hafta sonra nihayet saldakileri kurtardığında sadece 15 kazazede hayatta kalmıştı. Tamamen aç susuz kalmış adamları saran, aralarından bazılarını yoldaşlarını denize atmaya hatta iki fıçı şarap tükettikten sonra etil zehirlenmesinin etkisiyle yamyamlığa sürükleyen ölüm ve çaresizliğe tanık olmuşlardı. Yargılamanın konusu, çok sayıda tanıklık ve hayatta kalan iki kazazedenin yazdığı başarılı bir vakayiname ile bu gemi kazası XVIII. Louis saltanatının sonunda hızla önemli bir olay haline gelmişti. Géricault kazazedelerle bizzat buluşmuş, onlardan poz vermelerini istemişti. Denize, dalgalara ve rüzgâra çok sayıda çalışma ayırmış, morgu sık sık ziyaret ederek tenlerinin rengini yakalamak için cesetleri stüdyosuna taşımıştı. Bununla birlikte tablosu realist değildi. Tablo gemi kazasının aslına sadık bir resmedilişi olmaktan çok bir insani trajedinin Romantik akımın ve neoklasik resmin estetik kodlarına riayet eden bir temsiliydi. Tuvalinde önemli ölçüde değişmiş olan şey tasvir edilen konulardı: *Medusa'nın Salı* kralların ve aristokratik şahsiyetlerin yerine sıradan insanların ıstırabını sergiliyordu. Karakterleri denizciler, askerler, işçiler, marangozlar, firkateyni terk eden yelkenlilerde ve briklerde yer bulamayan alt sınıfların temsilcileriydi.

Tuval bu salı fırtınalı bir denizde resmederek çaresizlik ile umut arasındaki tezada yoğunlaşır. Bu, mürettebatı bunaltan çaresizlik ile aralarından ufukta bir yelkenin, kendilerini kurtaracak olan brik *Argus*'un yelkeninin siluetini seçer gibi olan birkaçının umudu arasındaki karşıtlıktır. Bu umut kıvılcımı, boş bir şarap fıçısının tepesine tırmanmış, kırmızı bir bez parçası, muhtemelen kendi giysisinin bir parçasını sallayan siyahî bir denizcide cisimleşmiştir. Kas enerjisini ve fiziksel varlığı ifade ederek yol arkadaşlarının tükenmişliğiyle çatışan bu figür bütün kalabalığa galebe çalar. Aslında gerçek salda da siyahî bir kazazede, Jean-Charles isimli bir denizci yer almaktaydı ve Géricault ona o zamanın Paris'inde en fazla bilinen siyahî model olan Joseph'in vücut hatlarını vermişti[3]. Ressamın köleliğin ilgasını savunan görüşlerini açıkça yansıtan bu tercih, Géricault'nun köle ticaretine karşı hiçbir zaman tamamlayamadığı hırslı bir tuval projesine göndermede bulunuyordu. *Medusa'nın Salı*'nın gerçekleştirilmesiyle bitkin düşen, veremin zayıflattığı ressam 1824'te ölecekti.

Önündeki ufku tarayan ve bize yalnızca sırtı görünen siyahî denizcinin tersine bu tablonun ikinci bir önemli şahsiyeti bize yüzünü gösterir. Diğer ka-

3. Bkz. Laurent Martin, 'Le modèle noir de Géricault à Matisse', *Sociétés et Représentations*, 49 (2020): 235-8.

rakterlerden yaşlı olan bu figür hem kendisini kuşatan enkazın ıstırabına hem de *Argus*'un yelkeninin görülmesinin estirdiği umut rüzgârına kayıtsızmış gibi görünmektedir. Michelangelo'nun *Kıyamet Günü* freskinde (1534-41) beliren Lanetlenmiş Adamı açıkça hatırlatan ve Auguste Rodin'in *Düşünen Adam*'ını (1904) daha o zamandan öngören bu figür edilgen, statik ve düşüncelidir. Yüzü sükûnet içinde rahattır, ak sakalı olgunluğunu vurgulamakta ve ona bir bilgelik kalıbı vermektedir. Yüzünü saklamamaktadır ve Michelangelo'nun Lanetlenmiş Adamı'nın aksine açılmış gözlerinde korku yoktur; bu gözler daha ziyade bir tevekkül duygusunu açığa vurur. Sol eli solgun bir cesedin üzerinde kıvrılmıştır ve önünde yukarıda bahsedilen yamyamlık epizodunu hatırlatan bacakları kopmuş bir adamın gövdesi uzanmaktadır. Eğer sal, deniz kazasına uğramış bir insanlığın metaforuysa, onu sabırla, hiç şikâyet etmeden kaçınılmaz bir olay olarak gözlemlemektedir. Kurtulma diye bir şey yoktur. Herhangi bir kurtuluş arayışı anlamsızdır[4].

Medusa'nın Salı'nın birçok özelliği alegorik yorumların kaynağı haline gelecek veya tarihsel haberci örnekleri olarak anılacaktır. Jules Michelet 1848'de Géricault'nun tablosunda ölümle umut, geçmişle gelecek arasında parçalanmış bir toplumun aynasını görmüştür: "Bu Fransa'nın bizzat kendisidir, onun denizdeki bu sala bindirdiği, toplumumuzun tamamıdır."[5] Şiddet artık dışsallaştırılmış veya egzotik ya da mitolojik bir âleme taşınmış değildir, bir devrimde veya iç savaşta olana benzer şekilde Fransız kimliğinin ortasından geçmektedir.[6] Sanat tarihçileri daha yakın yıllarda bu başyapıtta neoklasik akımın geleneklerini delen bir mesaj olarak sömürgecilik karşıtlığının ve siyah kurtuluşunun önsezisini saptamışlardır. Hugh Honour'a göre bu tablo siyahların özgürlük ve eşitlik hakkı için Batı sanatı tarihinde o zamana kadar ileri sürülmüş en etkili taleptir. Bu, siyahların "basit kölelik karşıtı ikonografide örtük biçimde var olan aşağılık damgasından" ilk kez arındığı görsel bir taleptir.[7] Linda Nohlin farklı bir perspektiften Géricault'nun yapıtında "kadınsız bir dişilliğin" işaretlerini yakalamıştır: "Kadınların gerçek bedenlerinin temsilinden bağımsız" ama daha ziyade "iğdiş edilmiş" ve "âciz bırakılmış" bir erkek bedenleri topluluğunun teşhiriyle çağrıştırılan bir dişil tasviri. Başka bir deyişle, "eril arzunun" bu "senfonisi" ve birbirine karışmış adamlar, erkekliğin zaferinin tam zıddıdır.[8] Bu tuvalin heybetli figürü kırmızı bir bez parçasını ya da mendili bir bayrak gibi sallayan –o zamanlar insan ırkının en fazla ezilen

4. Michelangelo'nun *Kıyamet Günü*'ndeki *Lanetlenmiş Adam* Detlev Peukert tarafından Max Weber'in modernitenin "demir kafesi" önündeki tevekkülünün bir alegorisi olarak yorumlanmıştır. Bkz. Detlev Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 27.
5. Alıntılayan Lorenz E. A. Eitner, *Géricault's Raft of the Medusa* (London: Phaidon, 1972), 56.
6. Bkz. Ralph Hage, 'Protecting Identity: Violence and Its Representations in France, 1815-1830', *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 25 (2018): 49-77.
7. Hugh Honour, 'Philanthropic Conquest', in David Bindman and Henry Louis Gates Jr. (eds), *The Image of the Black in Western Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), Cilt 4.1, 125.
8. Linda Nochlin, 'Géricault, or the Absence of Women', *October*, 68 (1994): 51

ve kötülenen üyelerinin simgesi– siyah bir adamdır. Bu adam 1819'da daha yeni belirmiş –Haiti Devrimi– ya da henüz var olmayan bir şeyin habercisidir: Yönetilen ırkların ve sınıfların bir isyan hareketi. Kızıl bayrak o zamanlar henüz isyanın evrensel simgesi haline gelmemiştir. Bununla birlikte, kızıl bayrak sallayan ve baskının zincirlerini kıran kaslı proleter vücutlarıyla erken yirminci yüzyılın sosyalist ve komünist ikonografisi kuşkusuz bu neoklasik çıplak bedenlerin temsili geleneğinden gelmektedir. Bu, *Medusa'nın Salı*'nın 1819 Paris Salonundan iki yüzyıl sonra hem deniz kazasının güçlü bir alegorisi hem de devrimin habercisi olarak görülebilmesinin sebeplerinden biridir. Salı –okyanusta seyreden firkateyn gibi– geleceği fethetmeyi hedefleyip sonunda enkaza dönen bir hareketin kalıntıları olarak görmemek nasıl mümkün olur? Kaptanın ehliyetsizliğinde Stalinizmin hatalarına ve ihanetlerine bir gönderme görmemek nasıl mümkün olur? Saldaki yamyamlığa dair insanı dehşete düşüren tanıklıklarda kendi çocuklarını yiyen devrimler için bir metafor yakalamamak nasıl mümkün olur? Sal isyanlarını, 1921 Kronstadt'tan 1956 Budapeşte'ye, 1968 Prag'dan 1980 Gdansk'a sosyalizmin otoriter dönemeçlerine karşı ayaklanmalarla kıyaslamamak nasıl mümkün olur?

Öte yandan, felaketi edilgen biçimde seyreden yaşlı adam ile kırmızı bir mendili enerjik biçimde sallayan genç siyah adam arasındaki çarpıcı tezat akla zamanımızın bir başka yaygın ikilemini getirir: Tevekkül ile umut, teslimiyet ile inatla bir alternatif arayışı, vaz geçiş ile yeniden doğuş, bir yenilgiler manzarası karşısında iktidarsızlık ve çaresizlik ile umarsız direnme çabası arasındaki çatışma. Brik *Argus* bir kurtuluş garantisi değildir: Birçok tanık onun sala yanaşmadan önce iki saat boyunca gözden kaybolduğunu söylemiştir. Géricault'nun tablosunda ufukta ancak fark edilebilir minik bir noktadır. Kurtuluş kaçınılmaz bir mutlu son değil, uzak bir ihtimal, öngörülebilir bir sonuç olmaksızın denenecek bir şanstır. Lucien Goldman sosyalizmi bir "bahis", "başarısızlık riski ve tehlikesi ile başarı umuduna" dayanan bir bahis olarak betimlemiştir.[9] *Argus*'un yelkeni, Walter Benjamin'in kelimeleriyle "bizden önceki her kuşak gibi mücehhez olduğumuz *zayıf* Mesih gücüdür".[10] Sosyalizmin ele geçirip tarihi değiştirmek için bir kaldıraca dönüştürdüğü zayıf bir Mesih gücü. Bu kaldıraç yirminci yüzyılda o kadar güçlü hale gelmişti ki birçok savaşçı hatalı bir şekilde ona çürütülmesi mümkün olmayan tarihsel bir erek (telos) olarak sıkı sıkıya bağlı kalmıştı; gelgelelim sosyalizm fetheden firkateyn *Medusa* değil potansiyel kurtarıcı *Argus*'tu ve devrim fırtınalı denizin ortasında bir sal gibi yalpalamaktaydı.

---

9. Lucien Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the* Pensées *of Pascal and the Tragedies of Racine* (London: Routledge, 1964), 301. Ayrıca bkz. Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann: Tragedy, Dialectics, and a Hidden God* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
10. Walter Benjamin, 'On the Concept of History', *WBSW*, Cilt 4, 390.



V. V. Spassky, *Komünist Enternasyonalin Deniz Fenerine* (1919).
Sovyet Posteri. Lenin Kütüphanesi, Moskova.

Doğruyu söylemek gerekirse, Géricault'nun tablosu alegorik bir sosyalist deniz kazası temsiline çoktan ilham vermişti. Sovyet sanatçı V. V. Spassky 1919'da Komünist Enternasyonal için ünlü Fransız selefinin başyapıtından neredeyse açıkça alıntı yapan bir propaganda afişi gerçekleştirmişti. Hükümet tarafından basılan afiş –başlığında Rus Sosyalist Federal Sovyet Cumhuriyeti ibaresi yer almaktaydı– kaza geçirmiş bir gemiden fazla uzak olmayan bir mesafede dalgalarla boğuşarak parlak bir ışığın pırıldadığı karanlık bir sahile ulaşmaya çalışan küçük bir salı gösterir. Bu, *Komünist Manifesto*'dan yapılmış bir kitap-saldır: Sol sayfasında "Dünyanın İşçileri Birleşin" ibaresi okunmaktadır, sağdaki sayfada ise yazarının adı yazılıdır: Karl Marx. Bu afişte beliren tek kazazede beyazdır ama çıplak sırtını göstermekte ve *Medusa'nın Salı*'na çok benzer şekilde elinde kızıl bir mendil tutmaktadır. Resmin altındaki yazı bir ithaftır: "Komünist Enternasyonalin Deniz Fenerine."

Bu kazaya uğramış geminin neyi simgelemesi gerektiğini söylemek zordur: Ya parçalanmış bayrağının sarı şeridinin akla getirdiği gibi yıkılmış Çarlık İmparatorluğunu ya da daha büyük bir olasılıkla Cihan Harbinde proleter dayanışmasının her biçimini yok etmiş olan İkinci Enternasyonali simgelemektedir. Afişin mesajı yine de açıktır: Komünist Enternasyonal bir umut ışığını cisimleştirdiğine göre sosyalist gelecek tehlikede değildir. Bu kurtuluşun aracı da bir metindir: *Komünist Manifesto*. Yirminci yüzyılın sonunda benzer bir devrimci deniz kazası yaşadık ama görünürde henüz bir deniz feneri yok.

Walter Benjamin 1936'da sürgündeyken Detlev Holz müstear adıyla, *Deutsche Menschen (Alman Erkekleri ve Kadınları)* başlığı altında Aydınlanmanın önde gelen düşünürlerinden bir mektuplar derlemesini yayına hazırladığında, *Medusa'nın Salı*'na atıfta bulunmadan kıyaslanabilir bir imge eskizi çizmişti.[11] Kız kardeşi Dora'ya ve dostu Gershom Sholem'e ithaf ettiği nüshalarda kitabı "faşist tufanın suları yükselmeye başladığında" denize indirdiği "bir Yahudi modeli esas alınarak inşa edilmiş bir gemi" olarak takdim etmişti.[12] Benjamin'in amacı Nazizmin tehdit ettiği Alman kültürünün kurtarılmasıydı ve Scholem bu geminin Yahudi prototipinin, metinsel bir miras olduğunu ileri sürmüştü: Benjamin "Yahudilerin" yüzyıllar boyunca "gördükleri zulüm karşısında Kitaba, kanonik kitaba sığınmış" olmaları gerçeğine göndermede bulunuyordu.[13] Bu bakış açısından, Spassky'nin kitap-salı da Marx'ın yazılarını devrimci solun hem 1914'ün milliyetçi dalgasına hem de sosyal demokrasinin ihanetine direnmesine imkân veren bir gemi olarak tasvir ettiğinden "Yahudi modeline göre" inşa edilmişti. Oysa yirminci yüzyıl devrimlerinin gemi kazası hâlâ bir gemi veya bir kitap-sal beklemektedir. Onun kurtarılması deneyimlerin ve metinlerin el değmemiş mirasının fetişist muhafazasını gerektirmemektedir. Tam tersine, bu geçmiş üzerinde ne teoriyi ne de kanonik metinleri esirgeyen bir çalışma demektir, ancak bu çalışma bir gemi veya bir sal olmadan başarılamaz.

Bu tarihsel denemeye ilham veren yöntem gerek Karl Marx'a gerek de Walter Benjamin'e çok şey borçludur. Onların entelektüel geleneğine sadık kalarak, devrime tarihsel sürekliliğin ani –ve neredeyse her zaman şiddetli– bir kesintiye uğraması, toplumsal ve siyasal düzenin bir kırılması olarak yaklaşmaktadır. Derin irfanı dünyayı değiştirmenin totaliterliği inşa etmek anlamına geldiğini savunan, reel sosyalizmin çöküşünden sonra çoğalmış "revizyonist" anlatıya karşı, devrim kavramının modern tarihin bir yorumlayıcı anahtarı olarak itibarını iade etmeyi amaçlamaktadır. Yine de tarihselci bir bakışı benimsemediği sürece klasik Marksizmden ayrılmaktadır. En başta, devrimi determinist bir nedenselliğin sonucu ya da bir tür tarihsel "yasa"nın çıktısı olarak betimlememektedir. Marx ile Engels birçok metinde Hegelci tarihselciliği, baskının hâkim olduğu yüzyıllar boyunca ilkelden modern sosyalizme üretim tarzlarının çizgisel biçimde birbirinin yerini aldığı – kölelik, feodalizm ve kapitalizm – evrimsel bir tarih teorisine dönüştürmektedir. Marx'a göre bu tarihsel ilerleme bir yandan üretici güçlerin (insan emeğinin, makinaların, teknolojinin ve ekonomiye uygulanmış bilimin karmaşık eklemlenmesi) gelişmesi ile diğer yandan belirli bir üretim tarzının bir ideolojik ve siyasi üstyapılar

11. Walter Benjamin, *Deutsche Menschen: Eine Folge von Briefen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1980 [1936]).
12. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (New York: New York Review of Books, 2003), 255.
13. A.g.e., ayrıca bkz. Albrecht Schöne, "'Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche": Walter Benjamins *Deutsche Menschen*', in Stéphane Moses and Albrecht Schöne (eds), *Juden in der deutschen Literatur: Ein deutsch-israelisches Symposion* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 350-65.

bütününün tekabül ettiği mülkiyet ilişkileri arasındaki çatışmadan doğar. Onun *Siyasal İktisadın Eleştirisine Bir Katkı*'ya Önsözünün (1859) ünlü bir pasajı bu determinist devrim görüşünü hayli açık biçimde özetler:

> Gelişmenin belli bir evresinde, toplumun maddi üretici güçleri mevcut üretim ilişkileriyle ya da –ki bu sadece aynı şeyi hukuki terimlerle ifade eder– o zamana kadar çerçevesi içinde iş gördükleri mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girer. Bu ilişkiler üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olmaktan çıkıp onların prangaları haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişiklikler önünde sonunda bütün muazzam üstyapının dönüşümüne yol açar.[14]

Ama Marx'ın siyasi yazılarını boydan boya kateden ikinci bir devrim görüşü vardır. Bu görüş insan failliğine odaklanır ve geçmişi sınıf mücadelesi alanı olarak resmeder. Bu yaklaşım, toplumsal çatışmaların maddi temelini ihmal etmeden ekonomik determinizmden kaçınır ve siyasi öznelliğin dönüştürücü potansiyelini vurgular. Çoğunlukla onun iktisat alanındaki çalışmalarının artalanına sürgün edilmiş olan sınıf mücadelesinin nabzı, onun 1848 devrimleri üzerine yazılarından tutun Paris Komünü üzerine yazılarına siyasi yazılarının her sayfasında atar. Tarih bu metinlerde artık "bir doğa tarihi süreci"nin sonucu değil, daha ziyade kolektif eylemin, tutkuların ve bencil çıkarlarla, kinizmle, hatta nefretle birleşen özverili dürtülerin ürünüdür. Marx ile Engels'in *Kutsal Aile*'de (1844) yazdıkları gibi, "Tarih hiçbir şey yapmaz, 'hiçbir muazzam servete sahip' değildir, 'savaşlar vermez'. Bütün bunları yapan, sahip olan ve savaşan insandır, gerçek, yaşayan insandır; 'tarih' deyim yerindeyse kendi amaçlarına ulaşmak için insanı kullanan ayrı bir kişi değildir; tarih kendi amaçlarının peşinden koşan insanın faaliyetinden başka bir şey değildir."[15]

Kısaca, tarih bir sürekli öznellikler üretimi sürecidir. Sınıf mücadeleleri kendi öncüllerini aşan tarihsel dönemeçler doğurur ve münhasıran ekonomik zorunluluk veya yapısal etkenlere mekanik boyun eğmeyle izah edilemezler. Marx'ın nazarında hem devrimler hem de karşıdevrimler "siyasi olanın özerkliğini" açığa vururlar.[16]

Nedensellikle failliğin, yapısal determinizmle siyasi öznelliğin – Marx'ın yazılarında ayrı kalma eğiliminde olan iki açıklayıcı anahtarın – iç içe geçmesi, Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi*'nden (1930-32) C. L. R. James'in *Siyah Jakobenler*'ine (1938), Daniel Guérin'in *Burjuvalar ve 'Kolu Çıplaklar*'ından (1947) Adolfo Gilly'nin *Meksika Devrimi*'ne (1971) Marksist tarihyazımının en başarılı yapıtlarını üretmiştir.[17] Burada, Troçki'nin muhteme-

---

14. *MECW*, Cilt 29, 263-4.
15. *MECW*, Cilt 4, 93. Bkz. Sandro Mezzadra, *In the Marxian Workshops: Producing Subjects* (London: Roman & Littlefield International, 2018).
16. Bkz. Mario Tronti, 'Sull'autonomia del politico' (1972), *Il demone della politica* (Bologna: Il Mulino, 2017), 285–312.
17. Leon Trotsky, *History of the Russian Revolution*, trans. Max Eastman (Chicago: Haymarket, 2008) [Lev Troçki, *Rus Devriminin Tarihi*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 2017 İstanbul]; Daniel Guérin, *Class Struggle in the First French Republic: Bourgeois and*

len bu yöntembilimsel iç içeliğin paradigmasını oluşturan tarihyazımsal başyapıtına birkaç ilave gözlem ayırmak isterim.

Kızıl Ordu şefinin kitabını bir sanat eseri olarak yazmış olduğuna şüphe yoktur. İkinci cilde önsözde Proust ile Dickens'ten alıntı yaparak, tarihçinin olayların sekansını analiz etmenin ve aktörlerin rollerini yorumlamanın ötesinde, bunların duygularını betimleme hakkını savunur. Tarihçinin geçmişi anlamak için onu, kahramanların hislerini etkisizleştiren ve kendi duygularını uzaklaştıran "anestetik" bir sürece tabi tutmaya ihtiyacı yoktur. Kahkaha ve gözyaşı hayatın bir parçasıdır ve tarihin ritmini imleyen kolektif dramalar tarafından silinemez. Eylem halindeki bireylerin, sınıfların ve kitlelerin ruh hali, tutkuları ve duyguları, Proust'un kendi karakterlerinin zihinsel durumunu ve psikolojisini düzinelerce sayfada derinlemesine incelerken gösterdiği özenin aynısını hak eder. Napolyon Savaşlarının sadık bir anlatısı der Troçki, orduların konuşlanışının geometrisiyle ve Kurmayların stratejik ve taktik tercihlerinin rasyonelliği ve etkinliğiyle yetinmemelidir. Hikâye yanlış anlaşılmış emirleri, generallerin harita okumaktan aciz olmalarını veya taarruza kalkmadan önce askerleri ve subayları saran paniği, hatta korku sancılarını gözden kaçırmamalıdır.[18]

Rus Devriminin Tarihi'nin belirgin özellikleri anlatı gücünde, olayları bütün yoğunluklarıyla yeniden yaşatma yeteneğinde, kahramanların eylemleriyle hareket halindeki kolektif grupların genişliğinin iç içe geçmesi yoluyla genel manzarayı yeniden inşa etmesinde yatar. Kitabın arzusu baştan belirtilmiştir: "Bir devrimin tarihi bizim için her şeyden önce kitlelerin kendi kaderleri üzerinde egemenlik alanına zorla girmelerinin tarihidir."[19] Kolektif bilincin yeniden uyanışı ile birlikte on yıllar boyunca meydana gelen birikimli değişiklikler arasındaki ani senkronizasyon, tarihin akışını değiştiren bir tufan yaratır. Troçki Çarlık rejiminin krizini, Şubat isyanından doğan geçici hükümete yerleşmiş çelişkileri, Menşevikleri Bolşeviklerden ayıran ve ikincisini ayaklanmanın arifesinde yine bölen ideolojik ve politik çatışmaları çözümlemeye birçok sayfa ayırır. Bununla birlikte, anlatısının ana özneleri devrimci kitlelerdir. Bunların faşist ve Nazi mitinglerinin itaatkâr, manipüle edilmiş, disipline edilmiş, kontrol altındaki, güçsüzleştirilmiş kalabalıklarıyla hiçbir ortak yanı yoktur. Onlar modern totalitarizmin senaryosunu dolduran "süs" kitleler değildir. Troçki başka çalışmalarını faşizmin köklerine ayırmıştır. Kitabında tasvir ettiği devrimci kitleler tarihin bilinçli aktörleridir. Onlar, olağanüstü tarihsel koşullarda, artık ezici ve zapt edilemez olmaktan çıkmış bir iktidarı deviren ve kaderlerini kendi ellerine alan, böylece toplumu yeni temeller üzerinde yeni baştan inşa eden ast sınıflardır. Devrim, insanların onun aracılığıyla kendilerini

---

Bras Nus 1793–1795 (London: Pluto Press, 1977) [Kısa bir versiyonu için bkz. Fransa'da Sınıf Mücadelesi 1793-1795, Çev. Yavuz Alogan, Yazın Yayıncılık 1986, İstanbul] ve Adolfo Gilly, *The Mexican Revolution* (New York: The New Press, 2006).

18. Troçki, *Rus Devriminin Tarihi*, 351.

19. A.g.e., xv.

yüzyıllar süren baskı ve tahakkümden kurtardıkları kolektif bir edimdir. Bir mektubunda[20] "Sanırım herhangi bir şeyi böyle soluksuz bir heyecanla tüketmeyeli yıllar oldu" cümlesini yazmış olan Walter Benjamin, devrimleri nükleer füzyona, geçmişte bastırılmış enerjileri açığa çıkaran ve çoğaltan bir patlamaya[21] muhtemelen Troçki'nin kitabını okuduktan sonra benzetmiştir. Troçki'nin kitlelere bakışı hiç de mistik değildir. Deutscher onun bakışını Thomas Carlyle'ınkinden –buna belki Jules Michelet'ninkinden de diye eklenebilecektir– ayırır: "Carlyle'ın kalabalıkları yalnızca duygularıyla hareket ettiği halde Troçki'ninkiler düşünür ve muhakeme eder"[22]. Onlar tarihe, insanların kendi tercihlerine, hedeflerine ve tutkularına dayanarak ama ne değişmez ne betimlenmesi güç olan belirli bir çerçevede eyledikleri "nesnel olarak koşullanmış bir süreç" olarak bakan Marksist bir tarih görüşüne aittirler. Öngörülü ya da miyop, kararlı ya da uğursuz, bireylerin eylemleri Troçki'nin kitabında kitle hareketinin çok daha sağlam ve derin katmanına dayanan yüzeysel çalkalanmalar olarak belirir. Bazı koşullarda bunlar can alıcı bir rol oynayabilir –Lenin'i konu alan bölümü düşünün– ama o zaman dahi ortak ruh haliyle tamamen uyum içinde oldukları varsayılır. Devrim insanların ortaklaşa yaşayıp cisimleştirdikleri, bireysel kişiliklerin daha büyük ya da daha küçük ölçüde etkileyip yönlendirebildikleri ama ne yaratabildikleri ne de engelleyebildikleri bir depremdir.

Troçki'ye göre devrimler, gelişimlerini düzenleyen ve kitle eyleminin uyduğu kendi "yasalarına" sahiptir. "Tarihin yasaları", Rus Marksizminin içinde doğup geliştiği muzaffer pozitivizmin çağı on dokuzuncu yüzyıl sonunun takıntılarından biridir. Troçki için bu yasaları kavramak tarihin sırlarına vâkıf olmak ve hareketini kontrol etmek anlamına geliyordu. Sonuç olarak, Marksist tarihçinin görevi "bu yasaların bilimsel keşfinin" peşine düşmek oluyordu[23]. Bu bakış açısından, her ikisi de hem eylemde hem de geçmişin canlandırılmasında kendi iç mantığına sahip nesnel bir süreci gün ışığına çıkardıkları için tarihçi ile Bolşevik önder arasında artık bir ayrılık mevcut değildir. Bu yasalardan biri, belki de en önemlisi tarihi Rusya'nın geri kalmışlıktan gelişmeye, Doğudan Batıya, Asya'dan Avrupa'ya doğru mesafe katedeceği uzun, ilerlemeci bir yol olarak tanımlıyordu. Troçki, bir Ukrayna kasabasında doğmuş ve uzun yıllar Londra'da, Paris'te, Viyana'da ve New York'ta sürgünde yaşamış bir Rus Yahudisi olarak –zamanının Lenin de dahil birçok Rus entelektüeli gibi– radikal bir Batılılaştırıcıydı. Bununla birlikte Çarlık İmparatorluğunun modernleştirilmesi görüşü, Marx'ın bu konudaki Troçki tarafından hâlâ bilinmeyen

20. Walter Benjamin, *Correspondence 1910-1940*, eds Theodor W. Adorno and Gershom Scholem (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 393.
21. Walter Benjamin, *The Arcades Project* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 463.
22. Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast: Leon Trotsky 1929–1940* (London, New York: Verso, 2003 [1963]), 189. [Isaac Deutscher, *Troçki: Kovulan Sosyalist*, Çev. Rasih Güran, Ağaoğlu Yayınları, 1969, İstanbul; yeni baskı Alfa Yayınları, 2017, İstanbul]
23. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, xv.

görüşüyle uyumluydu[24]. Rusya'yı Doğudan Batıya götüren bu yol çizgisel olmaktan uzak, küresel kapitalizmin "eşitsiz ve bileşik gelişmesi" tarafından şekillendirilmiş, dolambaçlı ve çelişkiliydi: En ileri fikirler ve en modern toplumsal biçimler, yüzyılların ilkelliği ve derin karanlıkçılık ile karışmıştı. Rusya bir ada değil, yazgısını Avrupa'nın ve dünyanın geleceğine kazıyan bir zincirde bir halkaydı. Bunun sonucunda Rusya'da sosyalizm, güçlü bir momentumla sanayi kapitalizminin dört yüz yıl boyunca Batı Avrupa'ya yayılmış olan aşamalarının üzerinden atlayabilirdi. Rus tarihini 'diyalektik' bir bütünün parçası olarak gören bu bakış –Troçki bunun ilkelerini *Sonuçlar ve Olasılıklar*'da (1906)[25] formüle etmişti– ileride göreceğimiz gibi Marx'ınkinden çok uzak değildi; Troçki sadece, tarihsel sürecin genel yönünü sorgulamadan 'ritimlerdeki farklılığı' vurgulamıştı.

Rus Devriminin Tarihi gibi bir tarihyazımsal anıtta paradoksal bir şey vardır. Troçki, kitaba Girişinde belirttiği gibi, başyapıtını bir tanık olarak değil, bir tarihçi olarak yazmış, yeniden inşasının bütün olgularını ve tarihlerini titizlikle kontrol etmiştir ama bu tarihsel olaylara yön veren ruh, kitabının sayfaları boyunca hissedilmektedir. Tarihi değiştirmeye kadir bir kolektif eylemin epik boyutunu, muazzam enerjisini ancak bu olayların bir tanığı –üstelik olayların baş oyuncularından biri olmuş bir tanığı– yakalayabilirdi. Kitabını mağlup ve sürgün olarak yaşadığı Türkiye'de yazmış ama bakışı bir galibin bakışı olmaya devam etmişti. Başarıya ulaşmış bir devrimi, aktörlerinin sarsılmaz şevkiyle ve bir zamanlar dostu ve yoldaşı olmuş Julius Martov gibi hasımlarını, onları biraz da küçümseyerek "tarihin çöp kutusuna"[26] yollamış bir önderin özgüveniyle betimlemişti. Stalin iktidara gelmiş, Troçki sürgündeydi ama devrimci süreç tükenmiş değildi. Devrim Termidorcu ve Bonapartist aşamalarından geçmekte olsa da henüz yenilgiye uğramamıştı. 'Tarih yasaları'na inanıyordu çünkü Ekim 1917 bunların sınanma alanı olmuştu. Kişisel ve tarihsel öğelerin bu biricik bileşimi, kitabını eşsiz bir yapıt haline getiriyordu. Günümüzde devrimi doğrudan deneyimlemeden, onun ruhunu aktaran epik bir anlatı olarak tasvir etmek yalnızca az sayıda usta yazarın becerebileceği başarması çok zor bir iştir. Son yıllarda biri Fransız diğeri Rus Devrimi üzerine, yazarları sırasıyla Eric Hazan ve China Miéville olan iki parlak kitap bunun birer örneğini oluşturmaktadır[27]. Ancak söz konusu yapıtlar 'tarih yasaları'nı tanımlama iddiasında değildir. Ne de Arno J. Mayer'in *The Furies* (Öfkeler) başlıklı

24. Bkz. Marx ile Rus Popülistleri arasındaki yazışmalar Teodor Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and the 'Peripheries of Capitalism'* (London: Routledge, 1983) içinde.
25. Leon Trotsky, *Results and Prospects* (New York: Pathfinder Press, 1969)[Lev Troçki, *Sonuçlar ve Olasılıklar*, Çev. Ahmet Muhittin, Yazın Yayıncılık, 2007, İstanbul]; ayrıca bkz. *History of the Russian Revolution*, 5-7.
26. A.g.e., 845.
27. Eric Hazan, *A People's History of the French Revolution* (London, New York: Verso, 2017); China Miéville, *October: The Story of the Russian Revolution* (London, New York: Verso, 2017).

kitabı gibi bir tarihyazımsal başyapıt böyle bir iddiaya sahiptir[28]. Ki analitik titiz incelemesi özürcü olmaktan çok daha fazla eleştirel olan bu yapıt hiç kuşkusuz devrim üzerine son elli yılda yayımlanmış en önemli kitaptır. Bu yapıtlar her şeyden önce devrimleri çizgisel tarihsel bir ilerleme içerisine kaydetmezler. Yalnızca en ilgili veya bilinen olaylardan bahsedecek olursak: 1789'da Fransa, 1804'te Haiti, 1848'de Kıta Avrupası, 1871'de Paris, 1917'de Rusya, 1919'da Almanya ve Macaristan, 1936'da Barselona, 1949'da Çin, 1959'da Küba, 1975'te Vietnam ve 1979'da Nikaragua. Bu etkileyici isyan ve halk ayaklanmaları silsilesi nedensel zorunluluğa tekabül eden karşı konulmaz bir yükseliş oluşturmaz: Her devrim kendi sebeplerini aşar ve kendine has bir dinamiğe göre şeylerin "doğal" seyrini değiştirir. Devrimler herhangi bir kaçınılmaz zincirlenmeyi ortaya koymak şöyle dursun, tam tersine kolektif bir hafıza inşa eden insan *icatlarıdır*. Devrimlerin tarihsel ilerlemenin çizgisel ve birikimli zamanına ait olduğunu düşünmek, genellikle evrimciliğin mirası ve İlerleme fikri tarafından kör edilmiş yirminci yüzyıl sol kültürünün en kötü yanlış anlamalarından biri olmuştur.

Günümüzde – en militan araştırmacılar arasında dahi – çok yaygın bir eğilim, devrimlerin yenilgilerini bunların kaçınılmaz sonucu olarak tasvir etmek üzere eski 'tarih yasaları'nın okunu basitçe tersine çevirir. Merhum Plekhanov ile Bolşevizmin diğer düşmanlarını saygıyla anan Eric Hobsbawm'ın verdiği acı ve kaderine boyun eğmiş hüküm fazlasıyla tarihsel zorunluluk kokar: 'Ekim devriminin trajedisi tam da onun yalnızca bu tür acımasız, vahşi kumanda sosyalizmi üretebilecek olmasıydı.'[29] Ben tam tersine China Miéville ile birlikte şöyle düşünüyorum: 'Ekim, temel ve radikal bir toplumsal değişmeyi gerekçelendirmek söz konusu olduğunda hâlâ temel bir referans olmaya devam etmektedir. Onun bozulması ne önceden belirlenmiş bir sonuçtu ne de yıldızlarda yazılıydı.'[30] Yine onun gibi ben de o zamanlar başka bir patikanın ne önceden çizilmiş olduğunu ne de göklerin bu büyük fetih girişiminden bir yüzyıl sonra bizim için aşikâr olacağını düşünüyorum: 'Bu hikâye ve özellikle gündeme getirdiği sorular –bir değişmenin acilliği, bunun ne şekilde gerçekleştirileceği, beraberinde gelen tehlikeler– hâlâ önümüzde durmaktadır."[31]

* * *

Devrimler tarihin soluk alıp vermesinin dışa vurumudur. Devrimlerin itibarını, modernitenin kurucu deneyimleri ve tarihin temel uğrakları olarak iade etmek onları idealleştirmek anlamına gelmez. Lirik hatıraları veya ikonik temsilleri uyandırma eğilimleri, eleştirel bakışın, özgürleştirici

28. Arno J. Mayer, *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
29. Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991* (New York: Vintage Books, 1994), 498.
30. Miéville, *October*, 307.
31. A.g.e.

potansiyellerinin ötesinde, hepsi çoğul ve çelişkili doğalarında bulunan, hepsi ontolojik yoğunluklarından ayrılmaz olan tereddütleri, muğlaklıkları, çıkmazları ve sınırları kavramasını engellemez. Devrimlerin, kendilerine yön veren toplumsal güçlere ve siyasi hedeflere göre standart sınıflandırması – dinsel, burjuva, proleter, köylü, demokratik, sosyalist, sömürgecilik karşıtı, antiemperyalist, ulusal ve hatta faşist devrimler – genellikle bunların kronolojik ve siyasi sınırlarını aşan coşkusal boyutuna vâkıf olmaya çalışan tarihçiye hiç yardımcı olmaz.

Devrimler, tarihsel sürekliliğin şiddetli kırılmaları oldukları için yoğun biçimde yaşanırlar. Devrimlerin meydana gelmesi için insanların sıradan hayattakiyle kıyas kabul etmeyecek yoğunlukta enerji, tutku, etkilenme ve duygu sergilemeleri gerekir. Devrimler işte bu nedenle genellikle estetik dönüm noktaları yaratır. Ekim Devrimi yaratım alanında coşkulu bir çalkalanmaya, olağanüstü dönüşümlere yol açmıştı; Rus fütürizmi, süprematizm ve konstrüktivizm gibi avangart akımlar serpilip gelişmişti. 1918-1919'da Alman İmparatorluğunun yıkılışı ve Berlin'deki Spartakist ayaklanma Dadaizm ile çakışmış, 1920'lerin başındaysa sürrealizm, yalnızca müesses nizamın devrilmesinin gerekmediğini, aynı zamanda bilinçdışının ve rüyaların manevi güçlerinin de özgürleştirilmesinin gerektiğini ilan etmişti. Devrimleri taşıyan fevri ve ateşli patlayıcı yükü görmezden gelmek nasıl basitçe onları anlamamak demekse, onları tutku ve nefret boşalmalarına indirgemek de aynı ölçüde hatalıdır. Böyle bir yanlış yorumlama kusuru, birçok bakımdan dikkate değer olmakla birlikte ayaklanmaların estetik yönlerine politik doğalarını bulanıklaştıracak raddede ayrıcalık tanıyan *Soulèvements* başlıklı bir sergide işlenmiştir. Bir atletik performansın güzelliğini aslına mümkün mertebe sadık kalarak temsil eden bir jestin zarafetini yakalamak onun siyasi anlamına ışık tutmaz. Sergi kataloğunun kapak illüstrasyonu taş atan bir ergeni gösterir. Fotoğraf karesi çocuğu, tam taşı attığı anda, vücudu eforla gerilmişken yakalamıştır. Fotoğrafçı Gilles Caron'un bu karesinden[32] beden uyumuyla karışmış bir hafiflik duygusu yayılır. Ayaklanmalara salt estetik bir mercekle bakarsak, bu genç adamın – fotoğraf etiketinde açıklandığı gibi – 1969'da Londonderry'deki Katolik karşıtı bir isyana katılan bir Birlikçi (Unionist) olması ihmal edilebilir bir ayrıntı haline gelir. Bu kitap işte bu nedenle devrimlerin coşkusal gücünü vurgularken, onların esasen, duygunun her zaman diğer kurucu öğelerle iç içe geçmiş olduğu toplumsal ve siyasi olaylar olduğu gerçeğini asla unutmaz.

Estetikten tarihe geçecek olursak, yaygın 'faşist devrim' kavramı gibi başka yaklaşımlar da aynı ölçüde şaibelidir. George L. Mosse faşizmin gerek klasik liberalizme gerek de komünizme bir alternatif olarak geleceğe yönelik bir projesi olduğunu, insicamlı bir dünya görüşüne sahip olduğunu vurgulamakta haklıdır. Kendisine 'devrimci' bir karakter kazandıran ve

32. Gilles Caron, 'Manifestations anticatholiques à Londonderry' (1969), in Georges Didi-Huberman (ed.), *Soulèvements* (Paris: Gallimard/Jeu de Paume, 2016), 138.

kitleleri 'millileştirerek' seferber etmesine imkân veren bir mitler, simgeler ve değerler bütününü hiç kuşkusuz önermiştir.[33] Faşizm ayrıca devrimci retoriği de kötüye kullanmıştır: İtalya'da 'Roma'ya Yürüyüş'ten on yıl sonra 1932'de düzenlenen 'faşist devrimin' onuncu yıldönümünün görkemli kutlamalarını düşünmek yeter.[34] Her şeye rağmen faşizm hiçbir zaman otantik bir devrime öncülük etmemiştir. Hem İtalyan faşizmi hem de Alman Nasyonal sosyalizmi hukuk devletini ortadan kaldırmış, demokrasiyi yok etmiş ve bütünüyle yeni –totaliter– bir siyasi rejim kurmuştu ancak bunların her ikisi de iktidara yasal yollardan gelmişti: Mussolini, İtalyan Kralı III. Vittorio Emanuelle tarafından başbakan olarak atanmış, Hitler ise Weimar Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Paul von Hindenburg tarafından Alman Şansölyesi seçilmişti. Bunların siyasetle toplumu 'senkronizasyonu' (*Gleichschaltung*) sonradan olmuştu. İspanya'da Franco iktidarı üç yıl süren kanlı bir iç savaştan sonra ele geçirmişti ama o da bir devrime önderlik etmemişti; İspanyol devrimi ise Franco'nun darbesine karşı kendiliğinden gelişen bir kitle seferberliğinden doğmuştu. Faşizm, devrimci retoriğine karşın her zaman karşıdevrimci bir boyuta sahip olmuştur.

Franco'nun darbesi kahramanları tarafından bir 'ayaklanma' –*levantamiento*– olarak tanımlanmıştır ki bu da bu kelimenin muğlaklığına işaret eder ve onu hakiki bir devrimden ayırt eder. Arno J. Mayer ayaklanma veya isyanı devrimden ayıran kavramsal farkı vurgularken bunları birbirine neredeyse taban tabana zıt fenomenler olarak sunar. Ona göre ayaklanmaların kökleri 'geleneğe', umutsuzluğa, hayal kırıklığına dayanır. Günah keçilerine dönüştürdükleri somut ve elle tutulur düşmanları hedeflerler. Ayaklanmanın amacı bir siyası rejimi yıkmak değil, temsilcilerini değiştirmektir. Ayaklanmaların hedefleri genellikle ne sınıflar veya kurumlar ne de iktidarın kendisidir, bireylerdir. İşte bu yüzden bunların ufku sınırlı, süreleri kısadır: Mayer bunların endemik olabileceğini ancak her zaman uzamsal planda sınırlanmış olduğunu belirtir. Devrimler ise bunun tersine, ideolojilerle ve ütopyacı projelerle desteklenen umutlar doğururlar; sıklıkla Jakobenler veya Bolşevikler gibi siyasi projeleri cisimleştiren güçler tarafından gerçekleştirilirler. Bilinçli bir şekilde toplumsal ve siyasi düzeni değiştirmeyi arzularlar.[35] Başka bir deyişle, gerek 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Evrensel Beyannamesinin hem de etkisini uluslararası ölçekte Rus ve Avrupa sınırlarının ötesine genişletmek istemiş olan Ekim Devrimi'nin göstermiş olduğu gibi büyük ve kimi zaman evrensel ihtirasların ifadesi olurlar. 1919'da kurulan Komünist Enternasyonal bu evrenselci vizyonun aracı olmayı amaçlamıştı.

Ayaklanma ile devrim arasındaki ayrım, aradaki sınırın çizilmesi her zaman zor olsa bile yararlı olmaya devam etmektedir. İsyanları yüceltmek,

---

33. George L. Mosse, *The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism* (New York: Howard Fertig, 1999).
34. See Maddalena Carli, *Vedere il fascismo. Arte e politica nelle esposizioni del regime 1928–1942* (Roma: Carocci, 2021).
35. Mayer, *The Furies*, 30.

onların kadın erkek insanların ayağa kalkıp harekete geçtiği lirik uğraklarına maddi gerçeklik atfetmek anlamına gelir; devrimleri yorumlamak ise, onların aniden beliriveren yıkıcı ortaya çıkışlarını, bir düzenin yıkılıp yenisinin inşa edildiği yaratıcı bir yıkım sürecine dahil etmek anlamına gelir. Ancak, tıpkı isyanlar gibi devrimler de her zaman sevinç ve heyecan dolu olmaz. Kahramanlarının çoğu devrimleri, insanların birdenbire yerçekimi yasasını yenme duygusuyla doldukları ve geçmişin ağır mirası tüm boyun eğme ve itaat biçimlerini devirerek kendi kaderlerinin efendisi haline geldikleri harika hafiflik uğrakları olarak tasvir eder. Fakat devrimler güçlerini umutsuzluktan veya ayaklarının kendi çelişkilerine dolanmasından da alabilirler. Trajik bir hale gelebilirler veya zaten öncüllerinde yazılı karanlık bir yanlarını açığa vurabilirler. Jules Michelet, Fransız Devrimi'nin başlıca aşamalarını, dalgalar gibi çok uzun zaman bastırılmış düş kırıklıklarını ve kızgınlıkları serbest bırakan şiddet patlamaları olarak betimler. Yirminci yüzyılda fotoğraflar kolektif eylemlerin duygusal yükünü, böylece onların hem vecde gelmiş, öforik ruhunu hem de umutsuzluklarının derinliğini açığa vurarak kaydetmiştir. Ağustos 1944'te Paris'in, Nisan 1945'te Milano'nun veya Aralık 1958'de Havana'nın isyancılarının gülen yüzleri, Ocak 1919'da Berlin'in isyancı işçilerinin vahim yüz ifadeleriyle tezat oluşturur. Nisan 1943'teki Varşova Gettosu ayaklanması savaşçılarına kesinlikle bir özgüven ve gurur duygusu vermişti –ne de olsa güçlü bir orduya karşı bir ay boyunca direnmişlerdi– ama sevinç veren hiçbir yanı yoktu ve kolektif bir umut veya heves uyandırmayı hiç kuşkusuz başaramamıştı. Bu olayın yegâne görüntüleri Alman ordusu tarafından çekilmiştir ve yakalandıktan sonra ölmeye hazırlanan genç kadın ve erkekleri gösterir.[36] 1943 yılı başında Yahudi Muharebe Örgütü üyeleri eylemlerini ilan eden bir bildiri dağıtmıştı. Bildiride şu ifade yer alıyordu: 'Hepimiz insan gibi ölmeye kararlıyız[37]'. Ayaklanmadan kırk yıl sonra, ayaklanmanın önderlerinden biri olan Marek Edelman olayı şöyle betimlemekteydi: 'Çoğunluğumuz ayaklanmadan yanaydı. Ne de olsa insanlık elde silah ölmenin silahsız ölmekten daha güzel olduğu konusunda fikir birliğine varmıştı. O yüzden bu fikir birliğine uyduk. Yahudi Muharebe Örgütü'nde iki yüz yirmi kişi kalmıştık. Buna ayaklanma demek dahi mümkün müdür? Nihayetinde söz konusu olan sadece sıramız geldiğinde gelip bizi boğazlamalarına izin vermemekti. Yalnızca nasıl öleceğini seçmek söz konusuydu.[38]'

Bunun yanı sıra devrimler daha az asil sebeplerle trajik bir hale ile çevrelenmiş de olabilirler. Kızıl Khmer kuvvetlerinin Nisan 1975'te Phnom

36. Bkz. Sybil Milton (ed.), *The Stroop Report: The Jewish Quarter of Warsaw Is No More!*, [Asker Raporu: Varşova Yahudi Mahallesi Artık Yok!] Andrzej Wirth'in yazdığı Giriş (New York: Pantheon Books, 1979); raporun orijinali 1943'te yazılmıştır.
37. Alıntılayan Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939–1943: Ghetto, Underground, Revolt* (Bloomington: Indiana University Press, 1989), 305.
38. Marek Edelman'ın tanıklığı: Hanna Kral, *Shielding the Flame: An Intimate Conversation with Dr. Marek Edelman, the Last Surviving Leader of the Warsaw Ghetto Uprising*, trans. Joanna Stasinka and Lawrence Wechsler (New York: Henry Holt, 1986), 10.

Penh'e girişi hiç kuşkusuz bir devrimdi: Bir yeni-sömürgeci rejim milliyetçi bir gerilla hareketi tarafından devrilmiş, yeni bir iktidar kurulmuştu; toplum derinlemesine dönüştürülecekti. Bu aynı zamanda dört yıllık bir terörün ve ölümün başlangıcıydı. Bu, ezilenlerin bir şenliği, bir kurtuluş olmak şöyle dursun, bir kâbusun birinci günüydü. Bu ayrıca, direniş ile baskı, özgürleştirici kavga ile merhametsiz iç savaş arasındaki sınırları bulanıklaştıran askerileştirilmiş bir devrim paradigmasının uç ve paroksismal sonsözü olmuştu. Kızıl Khmerler hiç tartışmasız milliyetçilikle Stalinizm arasında canavarca bir ortak yaşamın ürünü olmakla birlikte, aynı zamanda uzun bir tahakküm tarihinin ve Lon Nol'un askeri rejimini destekleyen Amerikan hava kuvvetlerinin yıllar süren yoğun bombardımanının da ürünüydü (Kamboçya o zamanlar tarihin en fazla bombalanan ülkesi olmuştu). Phnom Penh, savaşın vahşetinden başka hiçbir şey yaşamadıkları balta girmemiş ormanlardan gelen çok genç savaşçılardan oluşan bir ordu tarafından işgal edilmişti. En ünlü tarihçisi Ben Kiernan'a göre Pol Pot rejimi patlayıcı bir bağlamda meydana gelen bir yerli devrimden doğmuştu: Kızıl Khmerler 'iktidarı, Birleşik Devletlerin Kamboçya'yı 1966'dan itibaren başlayan ekonomik ve askeri istikrarsızlaştırması olmadan asla alamazdı[39]'. Ama Kamboçya vakası –derhal totaliter bir rejimle ve bir soykırımla sonuçlanan bir devrim– bir paradigma değil, bir paradoks olmuştur.

İsyanlar, öfkeden yola çıkıp kurulu düzenin bilinçli dönüştürülmesine yönelerek kendilerini devrimlere dönüştürebilirler, ancak devrimler yine aynı şekilde, Antonio Negri'nin ifadesiyle isyanların 'ontolojik iktidarını' da yok edebilirler ve böylece onların özgürleştirici potansiyelini de ortadan kaldırabilirler[40]. Judith Butler, insanların paylaşılan bir enerji, bir güç ve niyetlerle mücadele ettiklerini vurgular[41]. Devrimler bilinçli bir şekilde radikal değişmeye yönelmiş isyanlardır. Bu kitabın bölümlerinden birinde göreceğimiz gibi gövdeleri büyük ölçüde farklılaşır. İsyanlar, başkaldırılar ve ayaklanmalar gibi *kalabalıklar*dan doğar: Elias Canetti'nin dikkatle gözlemlediği gibi, dağılmalarının öncesindeki bir tür boşalmaya benzer nihai patlamaya kadar spazmlarla hareket eden esasen gelip geçici birey toplaşmaları olan kalabalıklar[42]. Devrimler genellikle kolektif öznelerin bilinçli başarılarıdır.

Bu kitabın nesnesi iyisiyle kötüsüyle devrimdir. İyi devrimler ile kötü devrimler arasında bir seçme yapmaz ki zaten, devrimlerin ne idealleştirilmeye ne de şeytanlaştırmaya ihtiyaçları olduğuna göre, böyle bir ayrım hiçbir yarar sağlamayacağı gibi ayrıca zordur: Devrimler, dinamikleri öngörülemez olduğundan oluş halinde sürekli değişen yaşayan deneylerdir.

---

39. Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia Under the Khmer Rouge 1975-79* (New Haven: Yale University Press, 1996), 16.
40. Antonio Negri, 'L'évènement soulèvement', *Soulèvements*, 43.
41. Judith Butler, 'Soulèvement', a.g.e., 25.
42. Elias Canetti, *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart (New York: Continuum, 1978 [1960]), 17-19.

Ahlaki bir yargı, naif idealleştirme veya tavizsiz mahkûm etme yerine, eleştirel bir anlayışı hak ederler. Bu onların tarihsel anlamını kavramanın ve miraslarını aktarmanın en iyi yoludur. Ünlü bir pasajında Marx modern devrimlerin 'şiirlerini geçmişten alamayacaklarını' yazmış, Benjamin ise onların gizli itici gücünü, aslında 'geçmiş kuşaklarla bizimki arasında örtük bir randevudan' başka bir şey olmayan yenilenlerin bir kefaret arzusunda görmüştü.[43] Devrimlerin bu iki zamansallık arasında salınıyor olması kuvvetle muhtemeldir: Geleceği icat ederek geçmişi kurtarırlar, ancak her ikisini de alıp götürebilirler.

* * *

Devrim üzerine çoğu incelemenin tersine bu deneme tartışmalı şiddet sorununa tikel bir bölüm ayırmamıştır. Bu yokluğun herhangi bir kaçınma stratejisinden kaynaklanmayan birçok sebebi vardır. Bunların en önemlisi devrimci şiddetin, ezici varlığını açıkça veya örtük biçimde hissettirerek bu kitabın sayfalarını boydan boya katetmesidir. Devrimler, çok az istisnayla şiddetli patlamalardır. Şiddet onların genlerinde kayıtlıdır ve ontolojik yapılarına içkindir. Barışçıl devrimler kural değil, istisnadır ve çoğu vakada gelecekteki patlamaların habercisi alametlerden başka bir şey değildir. 1974'teki Portekiz 'Karanfiller Devrimi' bizzat ordunun bir kesimi tarafından tetiklendiğinden barışçı olmuş, elli yıl sonra Orta Avrupa'nın 'Kadife Devrimler' denilen devrimleri, baskıcı güçler SSCB'de çoktan etkisizleştirilmiş olduğu için kan dökülmeden meydana gelmişti. 2011'de ise ayaklanan Mısır gençliği Mübarek diktatörlüğünü barışçıl bir biçimde devirmiş, ancak baskıcı devlet aygıtını dağıtmaktaki yetersizlikleri sonunda bir askeri rejimin restorasyonuna yol açmıştı. Libya'dan Yemen'e, Suriye'ye başka Arap ülkelerinde devrimler hızla iç savaşlara dönüşmüşlerdi.

Bu kitapta şiddet üzerine bir bölümün yer almamasının ikinci sebebi daha spesifik olarak tarihyazımsaldır. Muhafazakâr tarihçiler, devrimleri modern totalitarizmin sebeplerinden biri veya hatta daha sık *sebebi* olarak damgalayan savcılar olarak yazmaktadırlar. Bunlar genellikle iki kategoriye ayrılır: Bir yanda faşizmin sinsi özürcüleri, diğer yanda klasik liberalizmin ön doğrularına sıkı sıkıya bağlı bir siyasi bilgeliğin vaizleri. Faşizmin maskeli savunmacıları –Almanya'da Ernst Nolte, Fransa'da Stéphane Courtois veya İspanya'da Pio Moa gibi akademisyenleri düşünün– devrimi kötülüğün anası olarak tasvir ederler. Jakobenler bir politik imha projesi icat etmiş olacaklardır (Courtois)[44]; Lenin 'insanları gazla öldürmekte' uzmanlaşmıştır (Hélène Carrère d'Encausse)[45]; Bolşevikler, Nazilere yirmi yıl sonra ilham veren siyasi

43. Karl Marx, 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte' (1852), *MECW*, Cilt 11, 106; Benjamin, 'On the Concept of History', 390.
44. Stéphane Courtois, 'Introduction: The Crimes of Communism', in Courtois (ed.), *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 9.
45. Hélène Carrère d'Encausse, *Lenin* (New York: Holmes & Meier, 2001), 289.

bir soykırım gerçekleştirmişlerdir (Nolte, Courtois)[46]; Franco ise İspanya'yı, Halk Cephesini bir Truva atı olarak kullanmış olan komünizmden kurtarmıştır (Moa)[47]. Diğer taraftan, François Furet gibi muhafazakâr liberalizm destekçilerine göre Fransız Devrimi dizginlemesi mümkün olmayan bir siyasi tutkunun patlamasından başka bir şey değildi, Ekim Devrimi ise Batı toplumlarının piyasa ekonomisine ve liberal demokrasiye doğru doğal evrimine ket vurmuş olan tarihsel bir kazaydı. Terörü müessif bir yoldan çıkma (*dérapage*) olarak mahkûm etmekle işe başlayan Furet, en sonunda Fransız Devriminin kendisinin bir hata olduğu, zira modern liberalizmin gelişinin böyle bir tahripkâr hummaya ihtiyacı olmadığı sonucuna varacaktı[48]. Hepsi, devrimci terörü bir ideolojik mecburiyetin veya bir siyasi reçetenin sonucu olarak betimleme eğilimindedir. Martin Malia ile Richard Pipes'e göre Rus İç Savaşı Lenin'le Troçki'nin ideolojik fanatizminin ve totaliter iradesinin sonucu olmuştu: Aristokratik gericilik ve Bolşevizme karşı uluslararası askeri koalisyon, devrimci Rusya'yı 1918-1921 arasında enkaz haline getiren yaygın şiddeti açıklamalarında ihmal edilebilir bir rol oynarlar.[49] Hepsi terörü Jakoben ve Bolşevik 'ideokrasi'nin* dışavurumu olarak yorumlar.

Taşkınlık, ajitasyon ve fanatizm devrimin ayrılmaz parçasıdır –ki bu, kimsenin ciddiyeti elden bırakmadan inkâr edemeyeceği bir gerçektir– ama onun sebepleri olarak değil, sonuçları olarak. Bunlar, devrimler iç savaşa dönüştüğünde belirir ama devrimler aşağıdan baş gösterir, kararnameyle ilan edilmeleri mümkün değildir. Fanatizm de ideoloji de elbette performatiftir,** ancak bunlar devrimlerde tartışmasız biçimde bir işlev yerine getirseler de onları meydana getiremezler. Devrimlerin, kendi aşırılıklarını, otoriterliklerini ve çıkmazlarını kınamaya kararlı özgür ve eleştirel zihinlere ne denli ihtiyaç duyduklarını burada belirtmeye gerek yoktur. Bununla birlikte, en aydın gözlemciler bile şiddeti ve cebri savuşturamaz. Ayrıca devrimci öfke çoğu zaman, on yıllar veya yüzyıllar süren baskı, sömürü, aşağılanma ve hayal kırıklıklarının nihai sonucu, zaman içinde

---

46. Ernst Nolte, 'The Past that Will Not Pass' (1986), in James Knowlton (ed.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993), 21–2; Courtois, 'Introduction', 15.

47. Pio Moa, *Los Mitos de la Guerra Civil* (Madrid: Esfera, 2003). In the 'Spanish Historikerstreit' raised by Pio Moa, his positions have been strongly supported by Stanley G. Payne, 'Mitos y tópicos de la Guerra Civil', *Revista de Libros*, 79/80 (2003): 3–5.

48. François Furet, *Interpreting the French Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1981), and François Furet, *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1999). Furet'nin yorumları etrafındaki tarihyazımsal tartışmanın eleştirel bir yeniden değerlendirilmesi için bkz. Enzo Traverso, Devrimler: 1989 Sonrasında 1789 ve 1917. François Furet ve Arno J. Mayer Üzerine, *Savaş Alanı Olarak Tarih, 20. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak*, Çeviren: Osman S. Binatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013 içinde s. 51-73.

49. Martin Malia, *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia 1917–1991* (New York: Free Press, 1990); Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York: Knopf, 1990).

* Devletin bir ideolojinin ilkelerine göre yönetilmesi. (ç.n.)

** Belirli bir toplumsal gerçekliği yalnızca betimlemekle kalmayıp, aynı zamanda değiştiren, edimsel. (ç.n.)

birikmiş bir barutun patlamasıdır. Bunun yanı sıra, devrimin düşmanlarının onun fanatizmi olarak tarif ettikleri şey de çoğu zaman daha ziyade, kendiliğinden bir şiddeti serbest bırakıp, tükenmesini beklemek yerine bu şiddeti kanalize ve kontrol eden bir cebri önlemler bütününe tekabül eder. Devrimci şiddetin muhafazakâr eleştirisi on yıllar, hatta yüzyıllar boyunca yoğunlaşmış olan patlayıcı yükü çoğu zaman bilinçli bir şekilde göz ardı eder. Liberter eleştiriye gelince, o da devrimlerin nasıl olup da hem ayakta kalmaya devam edip hem de cebirden kaçınmayı veya tüm özgürlükleri muhafaza etmeyi becerebileceğini açıklamakta başarısız olur.

Fanatizm, şiddetin bir yönetim biçimi haline geldiği, sonunda kontrolden çıktığı ve baskının bizzat devrimcilere yönelmeye başladığı zaman, devrimci siyasette bir rol oynar. Bu, Fransız ve Rus Devrimleriyle, 1793-1794'te ve 1918-1921'de, her ne kadar her iki vakada da Terör bunların tarihsel bağlamlarında zaten yazılı bir şiddeti radikalleştirmiş olsa da görülmüştür. Devrimci Terörün aşırılıklarını ve canice yoldan sapmalarını kınamak –bunu geriye dönük olarak yapmak bir iç savaşın ortasında yapmaktan daha kolay olsa bile– apaçık olduğu kadar gereklidir, ancak bir açıklama işlevi görmez. Devrimci şiddet fazlasıyla sık, eleştirel bir anlayışın nesnesi haline getirileceğine, muhafazakâr sağ tarafından damgalanmış, özürcü bir sol tarafından da cinleri çıkarılmıştır. Bu saptama bizi hem Engels'in 'tarihin ebesi' olarak şiddetle ilgili ünlü pasajına hem de Fanon'un, sömürgeleştirilmişleri 'zehirden arındıran' (*la violence désintoxique*) "karşı şiddet" olarak devrimci biyopolitika anlayışına götürür[50]. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin (1961) yazarı, bir psikiyatrist olarak sömürgeci baskıyı, bastırılmış saldırganlığı ancak bir şiddet patlamasıyla serbest kalabilecek bir kas atrofisi (körelme) veya kontraksiyonu (geçici kasılma) durumuyla kıyaslamıştı. Eğer 'sömürgecilik ne düşünen bir makine ne de akıl yürütme yetileriyle donanmış bir beden olup' daha ziyade 'doğal halinde şiddetse', o zaman 'ancak daha büyük bir şiddetin önünde boyun eğecek' olması şaşırtıcı gelmemeliydi[51]. Devamında, Fanon şunu vurgular: 'Sömürgeleştirilmiş insan, kendisini şiddet içinde ve şiddet yoluyla özgürleştirir.'[52] Sömürgeleştirilmiş özneler için söylenenler, ayrıca Fanon'un kendisinin de önerdiği gibi, Eski Rejim altındaki Avrupalı köylülerden, 'thanato-etik'[53]leri –elde silah ölme– kavga yoluyla bedensel özgürleşmenin tekil bir biçimini de ifade etmiş olan Nazi gettolarındaki Yahudilere, çok sayıda ezilen halka genişletilebilir.

1919'da Sovyet iktidarının Beyaz Muhafızların ve uluslararası koalisyonun saldırı harekâtı karşısında çöküşün eşiğindeymiş gibi göründüğü sırada günlüğüne yazan Victor Serge, işitilebilir tek sesin silahların sesi

---

50. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (1961), in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, s. 470. [Yeryüzünün Lanetlileri, Çeviren: Şen Süer, İletişim Yayınları, İkinci Baskı Kasım 2021, İstanbul]
51. A.g.e., 470.
52. A.g.e., 489.
53. Bu kavram üzerine bkz. Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence* (Paris: La Découverte, 2017), 68.

olduğu dramatik bir durumu tasvir eder: 'Kızıl komiserler, militanlar veya komutanlar yakalanacak olurlarsa kurşuna diziliyorlar; bu hiç değişmiyor. Biz de kendi payımıza ne eski subayları ne de herhangi bir tür rütbeliyi esirgiyoruz. Kızılhaç'ın olmadığı, sedye taşıyanlara izin verilmeyen, hiçbir insaniyet-perver riyakârlığın olmadığı ölümüne savaş. İlkel savaş, imha savaşı, *iç savaş*."[54] Bu, devrimin ontolojik yapısının parçası olarak şiddetin belagatli bir tasviridir: Carl Schmitt'in ifadesini ödünç alacak olursak, dost ile düşman arasında çözümsüz, durdurulması olanaksız bir çatışma. Devrimci dönemlerde, normatif teoriler, hukuk devleti, anayasal özgürlükler, çoğulculuk, tartışma etiği ve insan hakları felsefeleri, kapanmış bir çağın işe yaramaz kalıntıları olarak bir kenara atılır, alaya alınır ve gömülür. Bunlar kuşkusuz devrimlerin erdemleri değildir, ancak özgürlük talebine sahip çıkan ve demokrasiyi restore eden veya kuran devrimler de dahil olmak üzere gerçekler ortadadır. Devrimlerin trajedisi, onları özgürleşmeden ayakta kalmak için mücadeleye ve sonunda yeni bir baskıcı hukukun kurulmasına sürükleyen ölümcül başkalaşımdan ibarettir; özgürleştirici şiddetten cebri şiddete geçiş işte budur. Devrimlere özgürleştirici potansiyellerini kalıcı olarak muhafaza etmelerine imkân verecek sır henüz keşfedilmemiştir, ancak bu elbette özgürleşmenin kendisini mahkûm etmek için yeterli bir sebep değildir. Her halükârda, devrimler iyisiyle kötüsüyle hukuku umursamaz. Devrimi yeni bir egemenliğin ortaya çıkışının öncülü olan 'hukuk yok edici' bir şiddetin ifadesi olarak anlamak için Walter Benjamin'in mesihçiliğini ya da George Sorel'in mit teorisini paylaşmaya gerek yoktur[55].

Bu kitap devrimleri, dönemselleştirilmelerinden ve tarihsel yorumlarından birçok kez bahsedilse ve eleştirel tarzda tartışılsa bile, kronolojik bir sıraya göre betimlemez. Kullandığı metodoloji hem tarihsel bir kaynağı hem de onun yorumunu kavrayan 'diyalektik imge' kavramına dayanır. Walter Benjamin, ayrıca Aby Warburg ile Siegfried Kracauer'in imgeler teorisini de hatırlatan bu kavramı, 1927'de başlanıp bitirilmemiş kalan *Pasajlar* başlıklı kitabında geliştirip ayrıntılandırır[56]. Bu eleştirel gözlemlerde, işi Benjamin'in yıkıntılar konusundaki hayranlığını paylaşmaya vardırmaksızın, karaya oturmuş devrimleri yorumlamak açısından birçok yararlı fikir buldum. Bu, bir yeniğin [mağlubun] bakışını benimsemeyi gerektirir ki bu benim tarihsel şahsiyet olarak Lev Troçki'ye sempatimi ama aynı zamanda onun *Rus Devriminin Tarihi*'ne karşı –hayranlıkla dolu olmakla birlikte– eleştirel mesafemi açıklar.

---

54. Victor Serge, 'The Endangered City', in *Revolution in Danger* (Chicago: Haymarket, 2011), 22.
55. Bkz. Walter Benjamin, 'Critique of Violence' (1921), *WBSW*, Cilt 1, 249.
56. Bkz. Beatrice Hanssen, 'Portrait of Melancholy: Benjamin, Warburg, Panofsky', *MLN*, 114, 5 (1999): 991–1013. Siegfried Kracauer"in 'toplumsal ilişkilerin görünmeyen dinamiğinin görünür hiyeroglifleri' olarak sessiz filmler kavramı veya 'ruhun yapısını uzam cinsinden' ifade eden 'hiyeroglifler' olarak binalar kavramı Benjamin'in 'diyalektik imge'sine epeyce yakındır. Bkz. Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film* (Princeton: Princeton University Press, 1966 [1947]), 7, 75. Ayrıca bkz. Gerhard Richter, *Thought-Images: Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life* (Stanford: Stanford University Press, 2007).

Tarihi anlamak, der Benjamin, geçmişe 'görünürlüğü' (*Anschaulichkeit*) aracılığıyla yaklaşmaktır[57]. Devrimler, 'tarihin sürekliliğini' patlatan 'diyalektik sıçramalar' olduklarına göre, onları yorumlamak anlamlarını onları yoğunlaştıran imgeler aracılığıyla yakalamayı gerektirir: 'Monat olarak billurlaşmış' geçmiş[58]. Diyalektik imgeler, tarihsel araştırmanın iki temel prosedürünün birleşiminden ortaya çıkar: Toplama ve birleştirme. Benjamin'e göre bu, montaj ilkesini uygulamak anlamına gelir: 'Büyük yapıları hassaslık ve netlikle hazırlanmış çok küçük elemanlardan başlayarak inşa etmek', ki bu da 'küçük tekil anın analizinde bütün olayın billurunu keşfetmek' anlamına gelir[59]. Pasajlar'ın bilgi teorisine ayrılmış N Bölümü André Monglond'un romantizm üzerine çalışmasından (1930) yapılmış bir alıntı içerir: 'Geçmiş, edebi metinlerde, ışığın duyarlı bir plaka üzerine bastıklarıyla kıyaslanabilir kendisinden imgeler bırakmıştır. Bu tür klişeleri mükemmel bir şekilde tarayacak kadar etkin fotoğraf banyolarına sadece gelecek sahiptir.[60]' Bu, benim burada on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl devrimlerini imgelerin diyalektik montajıyla yorumlayarak benimsediğim yaklaşımdır. Bugün, yirmi birinci yüzyılda, o güçlü banyolara sahip olmamız pekâlâ mümkündür. Epistemolojik avantajımız da budur. Diyalektik imgeler ayna-imgeler değildir. Bunlar geçmiş olayların yansı-imgeleri değildir. Bunlar daha ziyade geçmişe ışık tutan lambalardır[61]. Bu deneme devrimlerin imgelerine, Marx'ın kapitalizmin iktisadi biçimlerini incelediği tarzda yaklaşır. Yani, mikroskop altında dikkatlice incelenen nesneler olarak değil, daha çok, *Kapital*'e Önsözünde kendisinin de açıkladığı gibi, soyutlamalarla kavranması gereken bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak[62].

Dolayısıyla bu kitap dağılmış ve çoğu kez unutulmuş devrimci bir geçmişin entelektüel ve maddi küçük parçalarını, bunları diyalektik imgelerden –lokomotifler, bedenler, heykeller, sütunlar, barikatlar, bayraklar, yerler, tablolar, posterler, tarihler, tekil yaşamlar vb– oluşmuş, anlama sahip bir birleşimde yeniden eklemlemek amacıyla bir araya getirir. Kendi öz bağlamlarında siyasi ihtiyaçların ve kolektif bilincin (veya bilinçdışının) billurlaşmaları olarak ortaya çıktıkları sürece, kavramların kendileri de bir bakıma diyalektik imgeler olarak ele alınır. Bu kitabı resimleyen çok sayıda imge işte bu nedenle salt dekoratif bir rol oynamak şöyle dursun, kitabın tanıtlamasını destekleyecek temel öğeler sağlar. Bu çalışma, bir yandan devrim kavramının siyaset teorisindeki ve entelektüel tarihteki yerini yeniden değerlendirirken, bu kavramı imgelerle, anılarla ve umutlarla iç

57. Benjamin, *Arcades Project*, 461. [*Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, 1994, İstanbul]
58. Benjamin, 'On the Concept of History', 396. [Bkz. Michael Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı, "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, Versus Kitap, 2007, İstanbul]
59. Benjamin, *Arcades Project*, 461.
60. A.g.e., 482.
61. Bkz. M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (New York: Oxford University Press, 1971 [1953]).
62. *MECW*, Cilt 35, 8.

içe geçişinde inceler. Aynı zamanda, teorik, tarihyazımsal ve ikonografik kaynaklara eşit derecede önem vererek fikirler ve temsiller arasında sürekli bağlantı kurmaya çalışır. Bu yaklaşım radikal sol açısından kendi geçmişini, yenilenmek ve restore edilmekten çok tarihselleştirilmeyi ve sorunsallaştırılmayı hak eden tükenmiş siyasi modellerin (partiler, stratejiler) ötesinde bilmesinin önemini ortaya koyar ve vurgular. Bu yaklaşım ayrıca kitabın, alışıldık tarzda çizgisel yeniden inşalar önermek yerine bir diyalektik imgeler montajına dayanan yapısını da açıklar. Bu çalışma kaynaklarının çok geniş yelpazesi nedeniyle –ki bunu seve seve kabul ederim– belli bir eklektizmden kaçamaz. Bu, tarihçilerin, bir kenara atılmış ve görünüşte yararsız eski eşyaları unutulmaktan kurtarmaya gayret ederken 'eskici[63]' haline geldiklerinde ödenecek bedeldir. Bunları atölyelerinde düzene sokup sınıflandırabilirler, ancak bu montaj işleminin nihai bir düzen kurmadığını bilirler. Her eşyanın uygun yeri çoğu zaman onların seçimi olmaz ki bu da geleceğe dair bir bahisten başka bir şey değildir.

* * *

Yirminci yüzyıl boyunca, zaferleri ve yenilgileri askeri çatışmalar olarak düşünmeyi alışkanlık edinmiştik: Devrimler iktidarı silahla zapt ediyordu, yenilgiler ise askeri darbe ve faşist diktatörlükler biçimini alıyordu. Oysa yirmi birinci yüzyıl dönümünde tanık olduğumuz yenilgi farklı kriterlere göre ölçülmelidir. Kapitalizm kazandıysa, hayatlarımızı ve düşünme tarzlarımızı modellemeyi başardığı için, kendisini antropolojik model, 'yaşam biçimi' olarak dayatmayı becerdiği için kazanmıştır. En güçlü ordular yenilmez değildir. Daha yarım yüzyıl önce dünyanın en yoksul ülkelerinden biri olan Vietnam'ın köylüleri, kahramanca olarak nitelenmesi abartılı olmayacak bir kavga pahasına, önce Japon ve Fransız sömürgeciliklerini, ardından katliamlara ve napalm saldırılarına rağmen Amerikan emperyalizmini yenmeyi başarmışlardı. Buna karşılık durdurmayı başaramadığımız şey, kollarını bir ahtapot gibi gezegenin tamamına sarmış olan meta şeyleşmesi olmuştur. Kapitalizm rövanşını Vietnam'ın şu andaki ekonomik patlamasıyla almıştır.

Son on yılın toplumsal ve siyasi hareketlerinin kapitalizmin eleştirisini eylemlerinin merkezine koymalarının sebeplerinden biri işte budur. Birleşik Devletlerde *Occupy Wall Street*'i, İspanya'da 15M hareketini, Fransa'da *Nuit débout*'yu, İstanbul'da *Gezi Parkı* protesto hareketini, yine Fransa'da *Gilets jaunes*'u, Şili'de gençliğin isyan hareketlerini, daha yakın zamanda Birleşik Devletlerde *Black Lives Matter* tarafından başlatılan ırkçılık karşıtı küresel dalgayı, bunların yanı sıra Arap devrimlerinden Hong Kong'daki ve Minsk'teki protestolara varıncaya kadar küresel ölçekte başka birçok hareketi düşünelim: Bu hareketlerin hiçbiri geçmişin stratejik tartışmalarını canlandırmamıştı. Bunlar yeni örgütlenme ve ittifak biçimleri icat etmiş, kimi zaman yeni önderlikler yaratmışlardı ama çoğunlukla öz-örgütlenmeli

63. Walter Benjamin, 'An Outsider Makes His Marks', *WBSW*, Cilt 2.2, 310.

hareketler olmuşlardı. Kamusal alanın yeniden mülk edinilmesine, katılıma, kolektif tartışmaya, ihtiyaçların envanterine ve sosyal ilişkilerin metalaştırılmasının eleştirisine dayanan yeni yaşam biçimlerini denemek istiyorlardı. Herhangi bir siyasi dolayıma kapalıydılar.

Buna karşılık sol, geçen yüzyılda dikkate değer bir deneyim biriktirdiği ve sayısız başarı kaydettiği alanı, silahlı devrim alanını tamamen terk etmiş gibi görünmektedir. Bu alan bütünüyle çok dikkat çekici bir tarihsel gerilemeyle sömürgecilik karşıtlığını ve ulusal kurtuluşu şeriatla ikame etmiş olan cihatçılık tarafından işgal edilmiştir. Komünist deneyim yirminci yüzyıla aittir ve farklı boyutlarında (devrim, rejim, sömürgecilik karşıtlığı, reformizm) artık tükenmiştir. Son yılların yeni antikapitalist hareketleri komünist solun geleneklerinden hiçbirine ait değildirler. Bunların soy kütüğü yoktur. Kuşkusuz öğreti düzleminde daha az olmakla birlikte kültürel ve simgesel planda anarşizmle çok daha fazla yakınlık sergilerler: Eşitlikçidirler, otoriterlik karşıtıdırlar, sömürgecilik karşıtıdırlar ve tarihin teleolojik bir görüşüne esasen kayıtsızdırlar. Elbette yirminci yüzyıla bir dönüşü temsil etmezler, yeni bir şeyi cisimleştirmektedirler. Yetim olduklarından kendilerini yeniden icat etmek zorundadırlar. Bu onların hem gücü – geçmişin modellerinin esiri değildirler – hem de zayıflığıdır – hafızaları yoktur. Bir *tabula rasa*'dan doğmuşlardır ve geçmişle ilişkilerini ayrıntılı olarak araştırmamışlardır. Yaratıcı olmakla birlikte aynı zamanda kırılgandırlar çünkü eylemlerini bir tarihsel süreklilik içine yerleştirme kaygısını taşıyarak bir siyasi geleneği cisimleştiren hareketlerin gücüne sahip değildirler. Komünist partilerin üyeleri tarihin ereğini (telos) yerine getirdiklerine inanarak kendilerini kandırmaktaydılar ama kendi bireysel kaderlerini aşan bir harekete ait olduklarını biliyorlardı. Bu, en trajik anlarda savaşmalarına (ve bazen kazanmalarına) yardımcı oluyordu. Yeni hareketlerin siyasetle kinik olmasa da birçok bakımdan araçsal olarak nitelenebilecek farklı bir ilişkisi vardır: Siyaseti hiçbir yanılsamaya kapılmadan, 'kullanırlar'. Demokrasinin yeniden icat edilmesi gerektiğini bilirler ve bu nedenle onun içi boş kurumlarına bir kutsallık atfetmezler. Bu yeni hareketlere en fazla yaklaşan örgütlenme biçimi, Birinci Enternasyonalin Bolşeviklerin hiyerarşik merkeziyetçiliğinin karşı kutbundaki federalizmidir.

Birinci Enternasyonal (Uluslararası Emekçiler Derneği) Marksistlerden anarşistlere kadar her çeşit ideolojik akımı bir araya getirmişti, bünyesinde partiler, sendikalar, ulusal kurtuluş hareketleri ve çeşitli gruplar bir arada var olmaktaydı. Bugün çoğul deneyimleri ideolojik temelde sınırlar içine hapsetmek yerine hiyerarşi olmadan, 'kesişimsel' tarzda ortak bir proje etrafında bir araya getirmeli ve diyalog kurmalarını sağlamalıyız. Paris Komünü belki de bu yüzden, uzun zaman Ekim Devriminin habercisi olarak yorumlandıktan sonra, artık daha önce eşi görülmemiş bir özyönetim ve müşterekler pratiği olarak yeniden keşfedilmiştir[64]. Komünün kahra-

64. Bkz. Kristin Ross, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune* (London, New York: Verso, 2016). Paris Komününün anarşist ve ekolojist bir yeniden yoru-

manlarının yirminci yüzyılın sanayi işçileriyle pek bir ortak yanı yoktu. Onlar zanaatkâr, mevsimlik işçi, genç entelektüel, bohem sanatçı veya işsizlerdiler. Ait oldukları toplumsal dünyanın çoktürelliği [heterojenliği] ve güvencesizliği bugünün gençliğini ve diğer yeni marjinalleri hatırlatır.

Paris Komününe, onu Bolşevizmi öngören bir deneyim haline getirerek, ondan bir anıt yapıp, onu mumyalayan komünist kanondan ırak, yeni bir gözle bakmak kesinlikle çok heyecan vericidir. Bununla birlikte Komünün bir kan banyosuyla sona erdiğini ve Rus Devriminin başka birçok şeyin yanı sıra onun zaaflarını aşmak için bir çaba oluşturduğunu unutmamalıyız. Birkaç yıl önce, neo-Zapatacı Meksika macerasının en parlak yorumcularından bir olan John Holloway bir kitabında 'iktidarı almadan dünyayı değiştirmenin' mümkün olduğunu ileri sürüyordu[65]. Gelgelim, Arap devrimleri sırasında iktidar sorununun kaçmanın mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır[66].

Bu deneme, onca tarihsel yorumun düşmüş olduğu iki simetrik tuzaktan kaçınabilmiş olmayı umar: Muhafazakâr damgalama ya da kör özürcülük, gerici cin çıkarma ya da umutsuz idealleştirme. Bu tutkulu isyanlar ve trajik gerilemeler geçmişine farklı yaklaşmamız gerekir. Bu kitabın niyeti bir modeli tanımlamak veya aktarmak değil, geçmişin eleştirel bir ayrıntılı araştırmasını önermektir. Dolayısıyla ne artık yaşamayanlar için bir mahkeme kurmak, ne de geçmişi bir müzenin düzenli ve huzurlu odalarında arşivlemek söz konusudur. Hatta daha da az neo-Blankist bir bakış açısıyla 'silahlara sarılma yönergeleri' vermek söz konusudur. Onun çok daha mütevazı arzusu, sadece bu devrimci tarihsel deneyimin anlamını korumak için bile olsa, geçmişi 'ayrıntılandırmak' – 'ele almak', yani incelemek ve eleştirel olarak özümsemektir (*verarbeiten*). Çağımızın devrimleri kendi öz modellerini yaratmak zorundaysalar, bunu bir *tabula rasa*'dan yola çıkarak, fetihleri ya da daha sık yenilgileri söz konusu olsun, geçmişin mücadelelerinin hatırasını cisimleştirmeden, yani sırtlanmadan yapamazlar. Burada elbette bir yas çalışması söz konusudur ama bu aynı zamanda gelecek savaşlar için de bir eğitimdir[67]. Geçmişi 'ayrıntılandırmak', sadece ortada çok fazla can sıkıcı ve utanç verici sır olduğu için değil, aynı zamanda geçmişin bizim üzerimizdeki hak iddiasını görmezden gelemeyeceğimiz için zorunludur. Devrimler tarihin sürekliliğini havaya uçurarak geçmişin imdadına koşarlar. Farkında olsalar da olmasalar da kendi içlerinde atalarının deneyimini barındırırlar. İşte size tarih üzerinde tefekküre dalmak için bir sebep daha.

---

mu için bkz. Murray Bookchin, 'The Communalist Project' (2002), in M. Bookchin and Blair Taylor (ed.), *The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy* (London, New York: Verso, 2015), 17-38.

65. John Holloway, *Change the World Without Taking Power* (London: Pluto Press, 2019 [2002]). Holloway'in tezleri üzerine, Holloway'in kendisinin de eleştirel katkılarını içeren bir tartışma için bkz. Daniel Bensaïd and Michael Löwy, in Phil Hearse (ed.), *Take Power to Change the World* (London: IMG Publications, 2007). [İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi?, Çevirmen: m. Şahan-E.Ünal, Yazın Yayınları, 2006, İstanbul

66. Bkz. Gilbert Achcar, *Morbid Symptoms: Relapse in the Arab Uprising* (Stanford: Stanford University Press, 2016).

67. Bu kitap bu bakımdan *Solun Melankolisi, Marksizm, Tarih ve Bellek*, Çev. Elif Ersavcı, İletişim Yayınları, 2018, İstanbul ile başlamış olan düşünme sürecini devam ettirir.

1
Tarihin Lokomotifleri

> On dokuzuncu yüzyıl kronolojik tablolarda diğer yüzyıllarla birlikte yerini aldığında, eğer bir simgeye gerek duyacak olursa, bu simge neredeyse kaçınılmaz biçimde bir demiryolu üzerinde kayarcasına ilerleyen bir buhar makinesi olacaktır.
> H. G. Wells
> *Anticipations ou De l'influence du progrès mécanique et scientifique sur la vie et la pensée humaines* (1902)

> 1917 devrimi bir trenler devrimidir. Tarihin soğuk metal gıcırtıları içinde ilerlemesi. Çarın, tekerlekler üzerine bindirilmiş, sonsuza dek kör hatlara çekilmiş sarayı; Lenin'in vatansız mühürlü vagonu [...] Troçki'nin zırhlı treni, Kızıl Ordunun propaganda trenleri, İç Savaş sırasında içi tıka basa asker dolu vagonlar. Yaklaşan trenler, karanlıklardan çıkıp ağaçların arasından hızla fırlayan trenler. Devrimler, der Marx, tarihin lokomotifleridir. Lenin Ekim'in üzerinden henüz birkaç hafta geçmişken özel bir notta muhataplarını, hararetle "Treni son hıza çıkarın ve onu rayların üzerinde tutun" çağrısı yaparak cesaretlendiriyordu.
>
> China Miéville
> *October: The Story of the Russian Revolution* (2017)

DEMİRYOLU ÇAĞI

Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* (1850) başlıklı kitabında bulunan en ünlü pasajlardan birine göre "devrimler tarihin lokomotifleridir[1]". O tarihten beri çok sayıda eleştirmen ve yorumcu bu çarpıcı tanımı pitoresk bir metafora indirgeyerek epeyce yüzeysel bir tarzda yorumlamaktadır. Gerçekte ise, 1848 devrimlerine tarihin hızlanmasının ve siyasi mutasyonların sıra dışı bir uğrağı olarak verilen bu referans, edebi bir mecazdan çok daha fazlasıdır. Bu Marx'ın kültürünü ve onun da ötesinde on dokuzuncu yüzyılın imgelemini ortaya koyar. Bu metafor kazara seçilmiş olmak şöyle dursun, devrimler ile trenler arasındaki derin ve özsel bir bağı vurgular ve bu sıfatla dikkatlice incelenmeyi hak eder. Özellikle

---

1. Karl Marx, *Les Luttes des classes en France 1848 à 1850*, in Œuvres IV – Politique I, éd. M. Rubel, Paris, "Pléiade", Gallimard, 1994, s. 319. [*Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850*, Çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, 2022, İstanbul]

de bunun *Komünist Manifesto*'dan (1848) *Kapital*'e (1867) trenlere ve demiryollarına çok sayıda atıf içeren yazılarında yalıtılmış bir referans olmadığı dikkate alındığında.

Marx demiryolu çağında yaşamış ve onun gelişini ve yayılmasını başlıca başlangıç noktasından, Londra'dan gözlemleyebilmişti. Sanayi kapitalizminin hızlı gelişimini o denli derinden biçimlendirmiş olan demir, buhar ve telgrafın oluşturduğu üçlü onun düşünme tarzını ve tarihsel değişme görüşünü tanımlamasına katkıda bulunmuştu. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nde bu pasajı yazdığı sırada demiryolunun ilk "kahramanlık dönemi" daha yeni sona ermişti ve lokomotifler hem kamusal alanda ayrıcalıklı bir tartışma konusu hem de İngiliz ve Avrupa edebiyatında ortak bir retorik figür haline gelmişti. Demiryolları, Liverpool ile Manchester arasındaki ilk hattın 1830'da açılmasından beri insanı hayrete düşüren bir gelişme yaşamış ve İngiliz ekonomisini ve toplumunu derinden dönüştürmüştü. Yirmi yılda 150 km'den az bir uzunluktan 10.000 km'ye çıkmışlardı ki bunun da çoğu 1846-1850 arasında inşa edilmişti. Yolcu trafiği de eşzamanlı olarak, bu taşımacılık biçimini esas olarak metalar ve hammaddeler için hayal etmiş olan ilk organizatörlerin beklentilerinin çok daha ötesinde artmıştı. 1843'te yolcular daha o zamandan toplam taşımacılık biletlerinin yaklaşık yüzde 70'ini oluşturuyorlardı. 1851'de Londra Büyük Sergisi çoğu ülkenin ücra kentlerinden başkente trenle gelmiş altı milyonu aşkın ziyaretçi çekmişti. Trenin yayılması, 1844'te 1,4 milyon tondan 1850'de 2 milyon tona çıkan demir üretimini besleyerek güçlü bir ekonomik büyümeye yol açmıştı[2]. Demiryolları hatların, istasyonların, köprülerin inşa edilmesini gerektirmekte ve dolayısıyla yüz binlerce işçinin emeğini seferber etmekteydiler. Kükreyen lokomotifleri geçirerek, kırların sükunetini bozdular ve artık her geçen gün artan sayıda yolcu çeken, karayolu ağlarının ve telgraf hatlarının bitişme noktaları haline gelmiş olan devasa garlarla süslenmiş kent manzarasını dönüştürdüler. On dokuzuncu yüzyıl resminde, binalar ve kentli kalabalıklar kirlilik bulutlarıyla sarmalanmaya başlamışken, kırların göklerinde uzun duman izleri beliriyordu. Bu tablolardan, J.M.W Turner'ın *Yağmur, Buhar ve Hız*'ından (1844) Claude Monet'nin *Saint-Lazare Garı*'na (1877) ve Édouard Manet'nin *Demiryolu*'na (1873) bazıları o devrin ikonik imgeleri haline gelmişti. Demiryolları az sayıda kumpanyanın tekelinde hızla kârlı bir ticarete dönüşmüş, Avrupa ekonomilerinde öncü bir rol oynamışlardı. Zengin toprak sahiplerinin yatırımlarını çekerek, eski aristokrasiyle yükselişte olan yeni burjuva sınıflar arasında yeni bir ortak yaşamanın alanı olmuşlardı. Michael Robbins, *Demiryolu Çağı*'nda bu endüstriyi yaratan Victoria Devri insanlarının, takip eden on yıllar boyunca hız kesmeden devam eden ve hatta sanki bulaşma yoluyla küresel bir boyut kazanan bir yarışa dalmış, "şeytani enerjiyle dolu bir ırk" gibi göründüğünü yazar[3]. Kıta

2. Bkz. Michael Robbins, *The Railway Age*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.
3. A.g.e., s. 37.

Avrupası'nda demiryolu ağı 1840-1880 arasında önemli ölçüde genişlemişti. On dokuzuncu yüzyıl sonunda bir yolcu trenle Lizbon'dan Moskova'ya ve hatta daha da ötesine gidebiliyordu[4]. Demiryollarının İç Savaş'ın sonunda ülkenin küresel sanayi gücü mertebesine yükselişinin simgesi haline geldiği Birleşik Devletlerde de benzer bir büyüme gözlemlenmekteydi. Demiryolu ağı, 1838'de ilk hattın açılışıyla 1869'da Batıyı Kuzeye ve Güneye bağlayan bütünleşik bir demiryolu sisteminin gerçekleştirilmesi arasında geçen otuz yıllık sürede 4.450 kilometreden 90.466 kilometreye çıkmıştı. Aynı şekilde bu ekonomik sektördeki gayrisafi yatırım da 1850'de 927 milyon dolardan 1870'te 2 milyar dolara yükselmiş ve yüzyıl sonunda 15 milyar dolar gibi müthiş bir rakama ulaşmıştı[5]. Kapitalizm demiryolları sayesinde "Far West"in bitmek tükenmek bilmeyen topraklarını kendine mal ediyor ve Amerikan ekonomisi kalkışa geçiyordu. Demiryolu miti bir yandan ahlaki misyonunu --devasa bir ülkeyi Tanrı tarafından kutsanmış ve ilerlemeye doğru bir yarışa atılmış tek bir toplulukta birleştirmek– anlatan benzer ilahi anlatıları beslerken, *Sınır* mitiyle iç içe geçiyordu. John Ford bu yeni miti, kıta-aşırı demiryolu inşasını sıra dışı bir destan olarak resmeden *Demir At*'ta (*The Iron Horse*, 1924) kutlayacaktı.

Bu ruh Marx ile Engels'in *Komünist Manifesto*'da, burjuvazinin tarihte oynadığı "devrimci rolü" övdükleri bazı ünlü pasajlarına sinmiştir. Modern sanayinin bir dünya ekonomisi yarattığını ileri sürüyorlardı:

> "Büyük sanayi Amerika'nın keşfiyle yolu açılan dünya pazarını kurdu. Bu pazar ticarette, denizcilikte ve kara ulaşımında çok büyük gelişmeye yol açtı. Bu gelişme de sanayinin yayılmasını sağladı; sanayi, ticaret, denizcilik ve demiryolları yayıldıkça burjuvazi de gelişti, sermayelerini artırdı ve Orta Çağ artığı sınıfları bir bir arka plana itti[6]."

Kapitalizm, gelip kırın sükunetini bozan bir tren gibi feodalizmden miras "sefil tembelliği" yok etmiş ve bir dünya pazarı yaratarak "bütün ülkelerdeki üretime ve tüketime kozmopolit bir nitelik kazandırmıştır[7]"

> "Burjuvazi kırsal alanı kentin boyunduruğuna soktu. Koca koca kentler yarattı, kırsal nüfusa oranla kent nüfusunu büyük ölçüde artırdı ve böylece nüfusun hatırı sayılır bir parçasını kır hayatının yalıtılmışlığından [ahmaklaştırmasından] kurtardı. Tıpkı kırsal alanı kente bağımlı kıldığı gibi barbar ve yarı barbar ülkeleri uygar ülkelere, köylü halkları burjuva halklara, Şark'ı Garp'a bağımlı kıldı.[8]"

---

4. Eric Hobsbawm, *Sermaye Çağı*. 1848-1875, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, 2019, İstanbul, 2. Bölüm.
5. Bkz. Richard White, *Railroaded. The Transcontinentals and the Making of Modern America*, New York, Norton, 2011.
6. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste Communiste*, in *Œuvres I*, op. cit., s. 163. [Karl Marx-Friedrich Engels, *Komünist Manifesto & Hakkında Yazılar*, Çev. Nail Satlıgan ve diğerleri, Yordam Kitap, 2008, İstanbul, s. 23.]
7. A.g.e., s. 164-165 [Yordam s. 24-25].
8. A.g.e., s. 165-166 [Yordam s. 26].

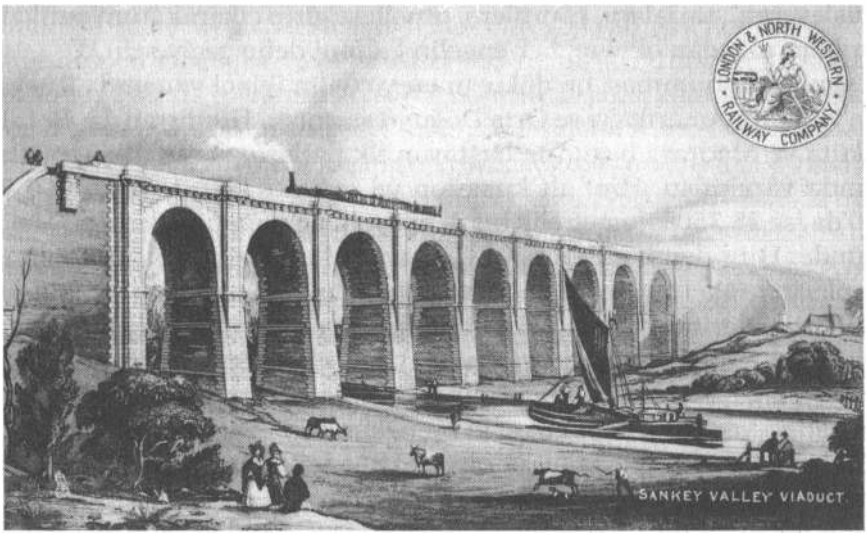
Bir devamlı birikim süreci –para-meta-para dönüşüm döngüsü– üzerine kurulmuş, daimî genişleme halinde ekonomik sistem kapitalizm nesnel "sınır" (*Schränke*) tanımaz. Çiğnenecek ve aşılacak "bariyerler" (*Grenze*) dışında bir şeyle karşılaşmaz. "Kendinde ve kendisi için meta" diye yazar Marx *Grundrisse*'de (1857-1858), "her dinsel, siyasal, ulusal ve dilsel bariyerin üzerindedir. Onun evrensel dili fiyat, cemaati de paradır". Kapitalist için dünya pazarı "kendi gözünde tüm evrenin çözündüğü yüce fikirdir". Dünya pazarı böylece kozmopolitliğin orijinal bir biçimini, "dinin, ulusun vb'nin insanlar arasındaki mübadeleye ayak bağı olan geleneksel önyargılarını" giderek yok eden gerçek anlamda "pratik akla inancı" yaratır[9]. Böylece, kapitalizm kendisini her sınırın ötesinde yayabilir, onun tek sınırı kendi varoluş koşullarıdır.

Marx ile Engels *Komünist Manifesto*'da burjuvazinin "Mısır'ın piramitlerinden, Roma'nın su kemerlerinden ve Gotik katedrallerden kat kat üstün harikalar yarattığını[10]" yazdıklarında akıllarında muhtemelen, dergi illüstrasyonlarıyla kutlanan, Viktorya çağının imgelemini o denli güçlü biçimde etkilemiş olan muhteşem demiryolu köprüleri vardı. Kuşkusuz büyük kentlerde beliren, mimarlarının modern Gotik katedraller olarak tasarladıkları o görkemli gar binalarını da düşünmekteydiler. Çelik ve buhar çağında, hâkim sınıflar kendilerini geçmişle birleştiren bağları koparmayı arzu etmiyorlardı. Yeni garlarda salonlar ve peronlar ferah ve işlevseldi. Buna karşılık binaların dış cepheleri, kolonları, dairesel vitrayları, kubbeleri ve kuleleri görünür kılıyordu. Bunlar, Arno J. Mayer'in "Eski Rejimin süreğenliği" olarak adlandırdığı şeyin, yani bir yüzyılın, gelenek ile moderniteyi birleştiren ve içerisinde aristokratik kurumların, âdetlerin, tarzın ve zihniyetin, o zamanlar hızla yükselmekte olan yeni finansal ve endüstriyel elitlerle birlikte var olduğu, melez toplumsal biçiminin görsel delilleridir[11].

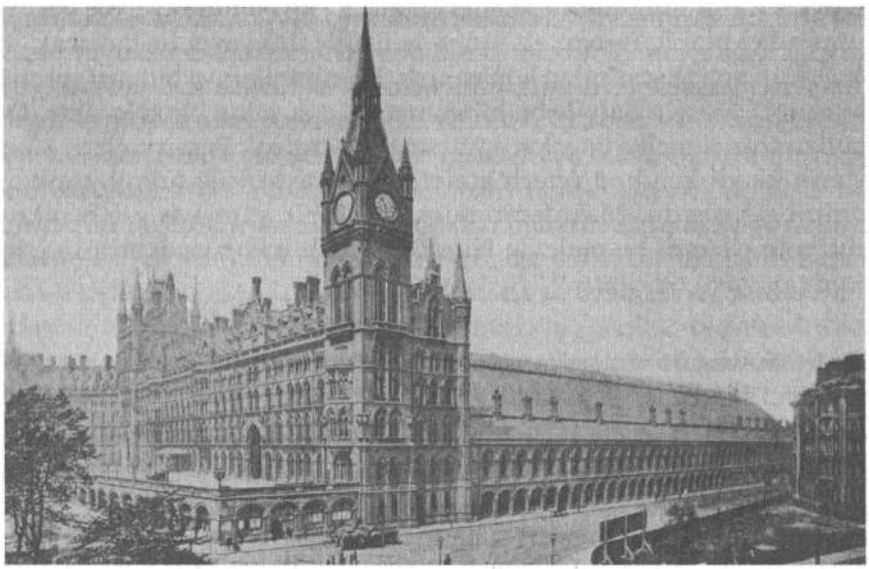
III. Napolyon'un danışmanı haline gelmiş olan Saint-Simon'un tilmizi Michel Chevalier *Komünist Manifesto*'dan birkaç yıl sonra demiryolları üzerine, Marx ile Engels'in düzyazısını şaşırtıcı biçimde yankılayan bir deneme yayınlamıştı. O denemede "günümüzde uygar ulusların demiryollarının inşası için sergiledikleri gayreti ve şevki birkaç yüzyıl önce kiliselerin yapılmasında olup bitenle" kıyaslamaktaydı[12]. Demiryolları ulusları, iş birliğine ve endüstriyalizme dayalı evrensel bir topluluk yaratacak şekilde birbirine bağladıkları için Saint-Simoncular açısından tasavvufi bir boyuta sahipti: "Eğer din sözcüğü, söylendiği gibi Latince *religare*'den (birbirine bağlamak,

9. Karl Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), in *Œuvres I* – Économie I, op. cit., s. 413.
10. Karl Marx, *Le Manifeste Communiste*, op. cit., s. 164. [Yordam s. 24]. On dokuzuncu yüzyıl garlarında klasik formların çeşitliliği konusunda bkz. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde. Une histoire globale du xixe siècle*, Paris, Nouveau Monde, 2017, ch. 6.
11. Arno J. Mayer, *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, trad. Jonathan Mandelbaum, Paris, Aubier, 2010, ch. 4.
12. Michel Chevalier, "Chemins de fer", in *Dictionnaire de l'économie politique*, Paris, 1852, s. 20. Alıntılayan Walter Benjamin, *Paris, capitale du xixe siècle*, op. cit., s. 613.

birleştirmek, yakınlaştırmak) geliyorsa [...] demiryolları dinsel ruhla düşünüldüğünden çok daha fazla benzerliğe sahiptir. Nüfusları madden yakınlaştıracak, aynı imparatorluğun çeşitli kısımlarını birleştirecek ve dağınık halkları birbirine bağlayacak bu kadar güçlü bir araç hiçbir zaman var olmamıştı.[13]" Marx Saint-Simoncuların ve endüstriyalizmin diğer taraftarlarının mistik vurgularından kaçınmakla birlikte modern dünyanın simgesi demiryolunun kozmopolitik misyonuna, benzer bir inanç besliyordu.



1830'larda demiryolu: Sankey Vadisi Viyadüğü, Lancashire, İngiltere. Kartpostal



XIX. Yüzyılda St. Pancras Garı, Londra. Kartpostal

13. A.g.e.

Kapitalizmin, modernite getiren ve feodalizmin kalıntılarını, at arabalarının acıklı ve gülünç yavaşlığını gölgede bırakan hareket halinde bir tren gibi yok eden amansız ilerleyişini hiçbir engel durduramıyordu. Marx'ın *Komünist Manifesto*'daki, bir çağdaş imgelemi analitik düzlemde ifade eden sözcükleri Dickens'da en parlak edebi yorumcusunu bulmuştu. *Dombey ve Oğlu* (1846) başlıklı kitabında şu satırları okumak mümkündü: Tren, "tarlaların, ormanların, tahılın, samanın, kireç taşının, çamurun, kilin, kayanın içinden geçerek [...] rüzgârı ve ışığı, sağanağı ve gün ışığını göğüsleyerek", tarlalara, köprülere, tünellere girip çıkarak "tüm patikalara ve yollara meydan okuyor, her engelin kalbini delip geçiyordu.[14]"

Demiryolu humması on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Rusya'yı, Asya'yı, Latin Amerika'yı ve Orta Doğuyu sarmıştı. Hindistan'da, Bombay, Kalküta ve Madras'ı birbirine bağlayan ilk hatların açılışı 1850'li yılların başında yapılmıştı. Hint alt kıtası on yıl sonra 4.000, 1870'lerde 7.750, 1890'da ise 25.750 kilometrelik bir demiryolu ağına sahip olacaktı. Marx'ın gözünde, Hint demiryollarının gelişmesi, geleneksel ve arkaik toplumsal biçimlerin modern ve fatih endüstrilerin gelişiyle parçalandığı yolundaki kendi analizlerini mükemmel bir şekilde örneklemekteydi. 1853'te *New York Daily Tribune*'de şöyle yazmaktaydı: "Hint toplumuna gelince, bu toplum bir tarihe, en azından bilinen bir tarihe sahip değildir.[15]". Onun ilahi kaderi yönetilmek olmuştu ki bu bakımdan, Britanya İmparatorluğu ne kadar zalim ve vahşi olursa olsun, Hint toplumuna, rakipleri Rus ve Osmanlı İmparatorluklarına kıyasla daha faydalı dışsallıklar sağlıyordu. Marx'a göre Hindistan'daki İngiliz sömürgeciler ikili bir misyonu, "biri yıkma, diğeri yeniden yaratma – eski Asya toplumunu ortadan kaldırma ve Asya'da Batılı toplumun temellerini atma" misyonunu yerine getirmek durumundaydılar[16]. Buhar, alt kıtayı gelişmiş dünyayla bağlayarak "durgunluğunun ana yasası"ndan koparmıştı. Demiryolları ve buharlı gemilerin bir bileşimi" yoluyla Batı ile bu birleşmenin, çok yakın bir gelecekte, Doğu despotizminin temellerini yıkacağını öngörüyordu[17]. Demiryolları, ülkenin "köylerin kendi kendine yeterli ataleti" üzerine kurulu arkaik toplumsal sistemini yıkıyordu. Makalenin sonucu hiçbir şüpheye yer bırakmaz: "Demiryolu sistemi bu nedenle Hindistan'da modern endüstrinin gerçek anlamda öncüsü olacaktır.[18]"

---

14. Charles Dickens, *Dombey and Son* (Oxford: Penguin, 1982), s. 236; Ayrıca bkz. Michael Freeman, *Railways and the Victorian Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1999, s. 45-46.
15. Karl Marx, "Les conséquences de la domination britannique en Inde", trad. M. Rubel, *in Œuvres IV – Politique I*, *op. cit.*, s. 730.
16. *A.g.m.*
17. *A.g.m.*, s. 731.
18. *A.g.m.*, s. 733. Marx'ın hayatının son yıllarında, özellikle notlarında [Vera Zasuliç'e mektup taslağında] "Komünal toprak mülkiyetinin bastırılması, İngiliz vandallığının yerli halkı ileri değil geri iten bir ediminden başka bir şey olma"dığını yazarak konum alışını inceltmiş olduğu doğrudur. Bu mektup için bkz. *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx et Engels*, éd. Maurice Godelier, Paris, Éditions sociales, 1970, s. 351. Bu

Yaşamının sonlarında Rus çevirmeni Nikolay Danielson ve ünlü halkçı [Narodnik] önder Vera Zasuliç ile mektuplaşmalarında Rus tarım komününden (obşina) modern sosyalizme, kapitalist sistemin çatallı dar geçitlerinden [*Furculae Caudinae*] geçmeden bir geçişin mümkünlüğünden bahsettiği biliyoruz. Ne var ki bu hipotezin gerçekleşmesi için bir sosyalist devrim gerekiyordu. Çarlık Rusya'sı serfliğin 1861'de ilgasından itibaren giderek kapitalizm yoluna girmiş ve eski tarım komünü ile modern sosyalizm arasında, kapitalizm öncesi kolektivizm ile kapitalizm sonrası kolektivizm arasında bir sentezin şartları ortadan kalkmaya başlamıştı. Engels, Marx'ın ölümünden on yıl sonra 1894'te, Rusya'da demiryollarının gelişmesinin, dostunun romantik dileğinin artık bir başarılma şansı kalmadığının delili olduğunu düşünüyordu. Ona göre, Kırım Savaşından sonra Rus İmparatorluğuna tek bir yol açılıyordu: azgelişmiş bir ekonomiden kapitalist sanayiye geçmek. Bu savaş Çarlık ordusunun, yalnızca demiryollarının dikkate değer bir gelişmesinin telafi edebileceği zaaflarını dramatik bir şekilde ortaya çıkarmıştı. Gelgelelim bu kadar geniş topraklara sahip bir ülkede yaygın ve sağlam bir demiryolu ağının kurulması, raylar, lokomotifler, vagonlar vb ve dolayısıyla ulusal bir sanayinin gelişmesini gerektiriyordu. Engels sözlerini, çok kısa sürede kapitalist üretim tarzının bütün temelleri, kaçınılmaz sonuçlarıyla birlikte döşenmişti diyerek bitirmekteydi: "Böylece, Rusya'nın endüstriyel ve kapitalist ülkeye başkalaşımı, köylülerin büyük bir bölümünün proleterleşmesi, eski komünist komünlerin çürümesi gitgide daha hızlı bir tempoda devam ediyor.[19]"

Modern kapitalizm dünya pazarını yaratarak, kentleri ve ulusları, bir demiryolu ağıyla kıyaslanabilir benzersiz ve devasa bir ağda birbirine bağlamıştı. İş bölümüne, eşzamanlı ve standart hale getirilmiş bir üretime dayanan modern sanayinin, hammadde ve meta taşınması için kuşkusuz demiryollarına ihtiyacı vardı. Trenler nihayetinde bu iktisadi rasyonalitenin hem aynası hem de vektörüydü. Eğer on dokuzuncu yüzyıl boyunca sanayi kapitalizminin yükselişi genel ve homojen bir zamanı doğurmuşsa, trenler salt saat teknolojisinde ilerlemeleri teşvik ederek bile olsa, onun düzenlenmesine güçlü bir ivme kazandırmışlardı. Zaman 1800'de henüz ulusal ölçekte değil, yerel ölçekte senkronize edilmişti. Ne var ki trenler ulusal tarifeler olmadan işleyemezdi ki bu da şehirler arasındaki herhangi bir zamansal farklılığın ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu. Yüzyılın sonunda, zamanın ölçümü koordine edilmiş ve nihayetinde uluslararası ölçekte düzenlenmişti. 1855'te Birleşik Krallıktaki kamu okullarının sa-

---

yeniden değerlendirme ve Marx'ın yazılarındaki Avrupa-merkeziliğin eleştirisi için bkz. Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010. [*Marx Sınırlarda*, Çevirmen: Deniz Berizlioğlu, Yordam Yayınları, 2018, İstanbul]

19. Friedrich Engels, "Postface aux Problèmes sociaux de la Russie" (1894), in *La Russie*, trad. Roger Dangeville, Paris, Union générale d'éditions, 1974, s. 277. Marx ve Engels ile Rus halkçıları arasındaki tartışmalar konusunda bkz. Teodor Shanin (dir.), *Late Marx and the Russian Road*, op. cit.

atlerinin yüzde 98'i Greenwich saatiyle senkronize edilmişti. Greenwich saati "dünya zamanı" üzerine, biri 1884'te Washington'da, diğeri 1912'de Paris'te düzenlenen iki konferansın ardından gezegenin resmi zamanı olmuştu. Buna koşut olarak, cep saatleri on sekizinci yüzyıl sonunda 350-400 binden 1875'te bütün dünyada 2,5 milyonun üzerine çıkarak dikkate değer bir artış yaşamıştı[20]. Özetle, sermaye çağı bir iktisadi, toplumsal ve kültürel rasyonelleşme sürecine yol açarak demiryolu çağıyla çakışmıştı. Zaten Joseph Conrad'ın, Greenwich gözlemevini havaya uçurmayı ve böylece zamanı "patlatmayı" hedefleyen bir anarşist komployu hayal eden kısa ve büyüleyici romanı *Gizli Ajan*'da betimlediği atmosfer de böyledir[21].

SEKÜLERLEŞTİRME VE ZAMANSALLAŞTIRMA

Marx'ın kapitalizm üzerine yazıları, Michael Löwy'nin çok iyi göstermiş olduğu gibi yadsınamaz bir "romantik" boyuta sahiptir. *Komünist Manifesto*'da mekanik üretimin işçilerin emeğine "bütün bağımsız niteliğini ve bütün çekiciliğini" kaybettirmiş olduğunu vurgular[22]. İşçiler "makinaların basit uzantıları haline geldikleri ve emekleri "en basit, en tekdüze, en kolay edinilen bir beceriye" indirgendiği ölçüde kendilerini yaratıcılar olarak görmezler. Marx ile Engels Fordist bir fabrikanın tanımının neredeyse bütün niteliklerini önceden sunan bir pasajda sanayi kapitalizminin askeri bir hiyerarşiye tabi kılınmış, çoğunlukla tiksindirici mekanik görevleri yerine getirmekten başka bir şey yapmayan bir işçi kitlesi yaratmış olduğunu yazarlar[23]. Ücretli emeğin yol açtığı sömürünün ve yabancılaşmanın bu net tespiti Marx'ı yine de – sanıldığından daha da büyük – demiryolu eleştirmenleri çevresine dahil etmek için yeterli değildir. Wordsworth ve Ruskin gibi demiryollarına kırsal manzarayı çirkinleştirdikleri için sitem eden veya Thomas Carlyle gibi buharlı treni "şeytanın mantosuna" benzeten ya da hatta Lord Shaftesbury gibi "şeytan seyahat etseydi trene binerdi[24]" diye alaya alan İngiliz romancı ve şairlerinin şiddetli ve aşağılayıcı eleştirile-

---

20. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., ch. 1; [*Marx Sınırlarda*, Çevirmen: Deniz Berizlioğlu, Yordam Yayınları, 2018, İstanbul] [*Dönüşen Dünya, Küresel 19. Yüzyıl Tarihi*, Çevirmen: Mustafa Tüzel, İşBankası Yayınları, 2022, İstanbul] [*Marx Sınırlarda*, Çevirmen: Deniz Berizlioğlu, Yordam Yayınları, 2018, İstanbul]; Tom Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, New York, Harvard University Press, 1984, s. 11-15; David Landes, *Revolution in Time*, op. cit., s. 97, 287; Eviatar Zerubavel, "The Standardization of Time. A Sociohistorical Perspective", *American Journal of Sociology*, Cilt 88, n° 1, 1982, s. 1-23.

21. Joseph Conrad, *The Secret Agent* (New York: Penguin, 2007). [*Gizli Ajan*, Çev. Süha Sertabiboğlu, İmge Kitabevi, 2006; *Gizli Ajan*, Çev. Hasan Fehmi Nemli, İletişim, 2011, İstanbul]

22. Karl Marx, *Le Manifeste communiste*, op. cit., s. 168. [Yordam s. 27-28]

23. A.g.e. [Yordam s. 28] Ayrıca bkz. Michael Löwy, "Marxism and Romanticism", *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1993, s. 1-15. [*Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı, 1999, İstanbul]

24. Bkz. Michael Freeman, *Railways and the Victorian Imagination*, op. cit., s. 13, 44-45; Michael Robbins, *The Railway Age*, op. cit., s. 62-63.

riyle kıyaslanabilir bir şey asla yazmamıştır. Demiryollarının ortaya çıkışı, gezgin ile manzara arasındaki ilişkinin yoğunluğunu ortadan kaldırarak ve uzamı basit bir coğrafi birime indirgeyerek, on sekizinci yüzyılda o denli yaygın edebi seyahat öyküleri geleneğine son verdi. Goethevari seyahatin zamanı, doğayla kaynaşma ve manzarayı düşünme uğrağı geride kalmıştı. Yolcular artık kırların huzur veren manzarasına hayranlık duymak yerine, hızlanmayı ve moderniteyi tecrübe ediyorlardı. Marx, uyuyan, statik ve hareketsiz güzelliği lokomotiflerin, modern zamanların o "demir canavarlarının" kasılımlı [spazmodik] hareketleriyle parçalanmış olan kırsal manzaranın halesinin sonuna da üzülüyor değildi. Geleneksel manzaranın ötesinde, demiryolları eski toprak mülkiyetinin önemini azaltmış, dolayısıyla aristokrasinin simgesel iktidarını etkilemişti, ancak bu "bütün feodal, ataerkil, kır yaşamına özgü ilişkilerin[25]" sonunu tasdik etmekten başka bir şey yapmamıştı.

Kapital'de demiryollarına birçok atıf yer alır. Demiryolları *Kapital*'de Marx tarafından buharlı gemi ve telgrafla birlikte iletişim araçlarını dönüştürmüş olan ve sanayi kapitalizminin gelişmesine imkân veren bir altyapı olarak tanımlanır. Marx orada bu taşımacılık biçimi üzerine tarihsel incelemeleri ve aynı şekilde teknolojik evrimine ilişkin uzmanlık kitaplarını ve makaleleri kaynak gösterir. 1860'larda Londra'da yayınlanan Kraliyet Demiryolları Komisyonu (Royal Commission on Railways) bültenlerinden sık sık alıntı yapar. *Kapital*'in 1. Cildi demiryolu trafik kazalarının yanında, demiryolu işçilerinin aşırı sömürüsünün sebep olduğu sayısız kurbandan bahseder. Lokomotifler orada, "şeytani bir "güce" sahip "mekanik canavarlar" olarak tasvir edilen sanayi makinalarına benzetilir[26]. "Dev uzuvlarını" harekete geçirdiklerinde, faaliyetleri çılgınca bir hal almakta ve "ateşli ve baş döndürücü bir dansa" dönüşmekteydi[27]. Kesişimleri ve çatallanmalarıyla ulusları ve kıtaları birbirine bağlayan demiryolu ağı, Marx'ın bir "toplumsal hiyeroglif[28]" olarak tanımladığı sermaye kavramına hem somut hem de alegorik bir görsel biçim kazandırmıştı.

Modernite hareketlilik demektir: Demiryolları uzam ile zaman arasında yeni bir ilişki kurmuştu. Mesafeler önemli ölçüde kısalmıştı ve zaman aniden yoğun bir hızlanma süreci tarafından sıkıştırılmış gibi görünüyordu. Zaten Jürgen Osterhammel de on dokuzuncu yüzyılı "hızlanma çağı" olarak

---

25. Karl Marx, *Le Manifeste communiste*, op. cit., s. 163. [Yordam s. 24] Manzaraların "halesinin" tren yolculuklarının standartlaşmasıyla bağlantılı olarak ve sanat eserinin benzersiz olma niteliğinin yeniden üretimi sırasında kaybolmasına benzer bir süreci takip ederek kaybolması, aynı şekilde Walter Benjamin'in bunu çözümlemesi konusunda bkz. Wolfgang Schivelbusch, *Histoire des voyages en train*, trad. Jean-François Boutout, Paris, Le Promeneur, 1990, s. 47-48.

26. Karl Marx, *Le Capital* (Livre premier) (1867), trad. Joseph Roy et Maximilien Rubel, in Œuvres I – Économie I, op. cit., s. 925. [*Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, I. Cilt, Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2011]

27. A.g.e., s. 926.

28. A.g.e., s. 608. [Yordam, s. 84]

betimlemişti[29]. İlk olarak 1751'de Alexandre Pope'un bir şiirinde görülen ve sonrasında Goethe'den Balzac'a kadar başka yazarlar tarafından bahsedilen uzam ile zamanın "yok edilmesi" teması 1840'lı yıllardan itibaren demiryolunun gelişinden bahsederken kullanılan yaygın bir retorik figürü haline gelmişti[30]. Sydney Smith 1842'de trenleri kuşlara benzetiyordu: "İnsan kuş oldu". Lokomotifler sayesinde diyordu, "her şey yakında, her şey elin uzanacağı mesafede: Zaman, uzaklık ve gecikme ortadan kaldırıldı.[31]" Marx *Esaslar*'da (*Grundrisse*, *Kapital*'e hazırlık notları) bu formülü benimsemişti. İçkin dinamiği tarafından "her uzamsal engeli aşmaya" itilen iktisadi sistem kapitalizmin, "bütün gezegeni fethedip onu devasa bir pazara dönüştürerek "uzamı zaman aracılığıyla yok etme" (*den Raum zu vernichten durch die Zeit*) eğiliminde olan modern iletişim aracı demiryollarına ihtiyacı vardı[32].

Demiryolları hem sermaye dolaşımının hem de onun çevrimsel krizlerinin bir metaforunu sunuyordu. Wolfgang Schivelbusch'un parlak bir tarzda göstermiş olduğu gibi daha önceleri biyolojinin ve fizyolojinin sözlükçesine bağlanmış olan "dolaşım" kavramı, on dokuzuncu yüzyılda, toplumsal bedenin iletişim ve bütünleşme sistemlerini tarif eden bir metafor haline gelene kadar başka alanlara genişlemişti. Dolaşım sağlıklı bir vücudu karakterize ediyor, bunun tersine statik her öğe bir engel veya bir hastalığın semptomu gibi görülüyordu. Kentler, topraklar ve uluslar, Foucault'nun daha sonraları "modern biyopolitika" olarak adlandıracağı şeyin doğuşuna tanıklık ederek canlı bedenler olarak algılanmaya başlanmıştı. Schivelbusch bu konuda Maxime du Camp'ın tam da İkinci İmparatorluk devrinde Haussmann'ın Paris'in topografyasını yeniden çizdiği sırada büyük gürültü çıkarmış olan bir kitabından söz eder. Kitabın başlığı epeyce açıklayıcıdır: *Paris, organları, işlevleri ve yaşamı*. Küçük sokakların eski labirentinin yerini alan ve kentin yapısını rasyonel, modern çizgilere göre yeniden tanımlayan muazzam bulvarlar böylece "bir dolaşım ve solunum sisteminin ikili kavramına" dayanıyordu[33]. Toplumsal "trafik" kavramına (*Verkehr*), fizyolojik "dolaşım" (*Zirkulation*) kavramı katılmıştı[34]. Marx'a göre dolaşım, üretimle birlikte sermayenin yaşamının can alıcı uğrağıydı, zaman ise bunları birleştiren bağdı. Dolayısıyla, *Kapital*'in üç cildi kavramsal bir bütün oluşturur: Birinci ciltte üretimin çizgisel ve homojen zamanı; sermayenin devri (rotasyonu) ve genişletilmiş yeniden üretimi konu alan ikinci ciltte dolaşımın çevrimsel zamanı ve Marx'ın süreci bir bütün olarak yeniden inşa ettiği üçüncü ciltte

---

29. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., ch. 2.
30. Bkz. David Harvey, *Paris, Capitale de la modernité*, trad. Matthieu Giroud, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012 ilk bölüm [*Paris, Modernitenin Başkenti*, Çev. Berna Kılınçer, Sel Yayıncılık, 2012]
31. Alıntılayan Michael Robbins, *The Railway Age*, op. cit., s. 45.
32. Karl Marx, "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", in Marx, Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1983, Cilt 42, s. 445. [*Grundrisse*, Çev. Sevan Nişanyan, İletişim, 2018, 4. Baskı]
33. Wolfgang Schivelbusch, *Histoire des voyages en train*, op. cit., s. 197.
34. A.g.e., s. 196-199.

sermayenin organik zamanı[35]. Marx'a göre kapitalist ekonominin çevrimsel krizleri "aşırı üretim" ile yani (toplumsal ihtiyaçların karşılanmasından ayırt etmeye özen gösterdiği) sermayenin değerlenmesini sağlamayı başaramayan bir meta kütlesinin yaratılması ile açıklanır. Oysa bu periyodik krizler kendilerini sıçramalarla, sermaye dolaşımının devamlı hareketinde ani ve travmatik kesintilerle göstermezler. Marx elbette, kapitalizmin periyodik krizlerinin "tesadüfî" olmak şöyle dursun onun doğasının içkin bir parçası olduğunu vurgulamaktaydı. Benzer şekilde, demiryolunun altın çağında o denli çok sayıda ve on dokuzuncu yüzyılın imgelemine o denli kazınmış olan ölümlü kazalar dış sebeplerin ürünü değildi; bu kazalar demiryolu sisteminin bizzat kendisinden kaynaklanmaktaydı. Kazalar bu ürkütücü olduğu kadar hayranlık uyandıran yeni taşımacılık aracının işleyişinin kendisinin kaçınılmaz sonucuymuş gibi görünüyordu. Marx çevrimsel krizleri, onları birikim sürecini, diğer bir deyişle sermayenin değerlenmesini ve kâr etme yeteneğini yeniden başlatmak için sermayenin bir kesimini tahrip eden patlamalara ve felaketlere benzeterek betimler[36]. Bu felaketler, dolaşımı sürekli olan ve sistemin bütününü felç etmeden durdurulamayan sermayenin hareketini kesintiye uğratır. Dolayısıyla, kapitalizmin krizleri canlı bedenin kan dolaşımıyla bağlantılı kalp krizlerini hatırlattığı gibi demiryolu ağlarını felç eden tren kazalarını da hatırlatır.

Demiryollarına yapılan tüm bu alegorik göndermeler on dokuzuncu yüzyıldaki zaman algısına dair genel bir fikir vermektedir. Reinhardt Koselleck'e göre, lokomotifler gerçekleştirdikleri zamanın bir ikili hızlanma ve daralma sürecinin senteziyle sekülerleşmenin yeni bir kavramına töz kazandırmaktaydılar. Sekülerleşme Eski Rejimde kilise hukukunun ruhban statüsünden sivil bir statüye geçişi tarif eden bir kategorisiydi. Ardından, Fransız Devrimi sırasında "Tanrının inayetiyle" hüküm süren kralın egemenliğinden halkın egemenliğine geçişe ve buna koşut olarak Kilisenin mülklerinin Devlet tarafından müsadere edilmesine göndermede bulunan hukuki-siyasi bir kategori haline gelmişti. Terim sonunda tarihin anlamına işaret eden bir felsefi-siyasi kategori haline geldi: "Selamet artık tarihin sonunda değil, daha çok tarihin kendisinin gelişmesinde ve gerçekleşmesinde aranmaktadır.[37]" Reinhardt Koselleck bu konuda Alman Brockhaus ansiklopedisinde 1838'de çıkan ve demiryollarına "kurtarıcı bir misyon" atfeden "demiryolu" maddesini alıntılar. Lokomotifler barışı tesis ederek, Tanrının tasarımını başarmaktaydılar. Kant, kozmopolit hukukun kurulmasıyla gerçekleştirilecek olan bu etik amaca zaten daha önceden "ebedi barış" adını vermişti. Yabancı misyonlar kurmuş olan Lutheryan ilahiyatçı

35. Bkz. Stavros Tombazos, *Le Temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans Le Capital*, Paris, Société des saisons, 1994.
36. Marx'ta ekonomik kriz teorisi için özellikle bkz. Henryk Grossman, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (1929), Francfort, Verlag neue Kritik, 1970.
37. Reinhart Koselleck, "Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säcularisation", *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Francfort, Suhrkamp, 2002, s. 182.

Carl Heinrich Christian Path, Birleşik Devletlerin Atlantik kıyılarıyla Pasifik kıyılarını birbirine bağlayan kendisinin kutsal bir misyon atfettiği demiryolu hattını 1871'de bu bakımdan övmüştü: Gezegenin demiryolu tarafından birleştirilmesi insanları birbirine yaklaştıracak, Tanrının Krallığının gelişini hızlandıracaktır[38]. Aydınlanmanın taraftarları için sekülerleşme zamanın ve İlerlemenin gelişinin hızlanması anlamına geliyordu. Dolayısıyla, demiryolları etik olduğu kadar toplumsal erdemlere de sahipti.

DEVRİMİ KAVRAMSALLAŞTIRMAK

Marx bu naif yorumları kuşkusuz alaya alıyordu, gelgelelim onun "tarihin lokomotifleri" olarak devrimler görüşü de yine aynı *Zeitgeist*'a aitti. Bu metafor, tarihi hem çıkış hem de varış noktası bilinen rayların üzerine oturttuğuna göre güçlü bir teleolojik çağrışıma sahiptir. Bu bakış açısına göre devrim ilerlemeye doğru bir etaptır. Sosyalizme 1789'dan, kökten biçimde yeni bir devrim görüşü miras kalmıştı: Tarihsel bir ara, toplumsal ve siyasi bir kopuş, Eski Rejimin devrilmesi, halkın egemen özneye dönüşmesiyle yeni bir iktidarın kurulması. Devrim kavramı Latince *revolutio* sözcüğünden, kökenlere dönmek anlamına gelen *revolvere* fiilinden gelir. Bir şeyin kendi başlangıç noktasına döndüğü bir tür dönüşü (rotasyonu) tarif eder. Kavram on yedinci yüzyılda, yıldızların ve gezegenlerin güneşin etrafında dönüşünü tarif eden bir astronomi nosyonu haline gelmişti. Devrimin modern kavramı on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmış ama onu yeni bir paradigmada sabitleyen ve kullanımını yayan Fransız Devrimi olmuştu. Devrim artık toplumun geleceğe doğru bir fırlatılması, tarihin sıra dışı bir hızlanması olarak anlaşılmaktaydı. Koselleck burada örtük bir eskatolojik boyut, "selamet beklentilerinin bilinçdışı ve sekülerleşmiş bir kalıntısı"nı görür[39]. Sosyalist ütopya böylece zamansallaştırılmış ve geleceğe yansıtılmış oluyordu. Bu tarihsel sürecin öznesi artık Tanrı değil proletaryaydı, dinsel bir varlık değil, din dışı bir varlıktı ve bu sürecin hareketi ani bir hızlanmaya maruz kalmıştı (devrimci ara). Adalet ve kefaret artık dinsel alana, Tanrının Krallığına ait değildi; insanların cennete ve mutluluğa ulaşmak için artık ölümü ve zamanların sonunu beklemeye ihtiyaçları yoktu. Bundan böyle dünyevi bir kefaret için mücadele etmeleri gerekiyordu: Din dışı hale gelen Tanrının Krallığının Yeryüzünde fethedilmesi gerekiyordu. Bu son yorumlar aynı şekilde Marx'ın Ludwig Kugelmann'a bir mektubunda Paris Komününden bir "göklere hücum (*den Himmel zu stürmen*)[40]" kalkışması olarak bahsettiği ünlü Homeros tarzı metaforuna

38. A.g.e., s. 193-95.
39. Reinhart Koselleck, "Critères historiques du concept de "révolution" des temps modernes", *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, s. 70. Devrim kavramının tarihi konusunda bkz. Arno J. Mayer, *Les Furies*, op. cit., ch. 1.
40. Karl Marx, Lettre à Kugelmann du 12 Avril 1871, in *Karl Marx et Friedrich Engels, Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune de Paris*, éd. Daniel Bensaïd, Paris, La Fabrique, 2008, s. 254.

da ışık tutar. Fransız işçileri tıpkı Olimpos'a saldıran Titanlar gibi kendi yöneticilerini devirmişti.

Sermaye birikiminin rasyonelleştirilmiş ve standartlaştırılmış zamanı devrimci zamana tekabül etmez. Bunları ayıran uçurum piyasayı inşa eden burjuvazinin "devrimci rolü" ile bir özgür ve eşit insanlar topluluğu için mücadele eden proletaryanın rolü arasındaki çatışkı (antinomi) kadar derindir. Sermayenin zamansallığı nesnel bir iktisadi sürecin gücüne sahiptir; bu, piyasa ekonomisinin ve metaların dolaşımının soyut zamanıdır. Proleter devriminin zamansallığı ise bunun tersine öznel ve süreksizdir. İlki nicel ve birikimli, ikincisi nitel, öngörülemez, esrarengiz, ani hızlanmalarla ve belirgin durgunluk dönemleriyle biçimlendirilmiştir. Marx *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*nde (1852) yeni bir iktisadi ve siyasi kural koyarak "başarıdan başarıya hep daha hızlı koşan" on sekizinci yüzyılın "burjuva devrimleri" ile "sürekli olarak kendilerini eleştir(en); sürekli olarak kendi akışlarını kesintiye uğrat(an), onu yeniden başlatmak üzere, görünürde tamamlanmış olana geri dön(en)" on dokuzuncu yüzyılın proleter devrimlerini ayırt eder[41]. Diğer bir deyişle, devrimler kendi iç ritimlerine sahiptir ve onların bilinçli senkronizasyonu sermaye birikiminin desenkronizasyonuyla çakışır. Walter Benjamin devrimci eylemi nitel bir zamanın tarihin sürekliliğini patlatan püskürmesi olarak betimler. Bu, "zamanı saatlerin yaptığı gibi ölçmeyen" – geçmişin "bir tarihsel bilincin anıtları" olarak dikilen kerterizleri – takvimlerin zamansallığıdır. Sermayenin zamansallığının disiplinci, üretimci ve araçsal aklından bilinçli kopuş olarak devrimci tempoyu en fazla çağrıştıran "düşünce imgesi" 1830 Temmuz Devriminin ünlü bir epizodunda bulunur: "İlk çarpışma gününün akşamında, Paris'in birçok yerinde aynı anda ve birbirinden bağımsız olarak saat kulelerinin kadranlarına ateş eden insanlar görüldü.[42]"

Dolayısıyla – ki bu paradoks Marx'ın yapıtının merkezindedir – devrimlerin "tarihin lokomotifleri" olarak tanımlanması onların sermayenin zamansallığını kıran püskürmeler olarak belirdikleri bir tarihsel zamansallık kavrayışına dayanır. Marx'ta zaman çok sayıda boyuta sahiptir[43]. Hegel'in tarih felsefesinin mirasçısı olarak onu önce bir tür teleolojik ok olarak tanımlar: Tarihsel hareket, üretim tarzlarının ve toplumsal formasyonların ardışıklığı, insanın özgürleşme arayışı ve sınıflı toplumlardan komünizme doğru geçiş (insanlığın "tarih öncesinin" sonu)[44]. Diğer taraftan onu siyasal

41. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in *Œuvres IV* – Politique I, op. cit., s. 441. [*Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları 2011, İstanbul]

42. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *Œuvres III*, op. cit., s. 440. Ayrıca bkz. Bjorn Schiermer, "The (In)Actuality of Walter Benjamin. On the Relation Between the Temporal and the Social in Benjamin's Work", *Time and Society*, Cilt 25, n° 1, 2016, s. 3-23.

43. Heinz D. Kittsteiner, "Reflections on the Construction of Historical Time in Karl Marx", *History and Memory*, Cilt 3, n° 2, 1991, s. 45-86.

44. Karl Marx, "Avant-propos" à *Critique de l'économie politique* (1859), in *Œuvres I* – Économie I, op. cit., s. 274. ["Önsöz", *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1970, Ankara s. 25]

iktisadın reçetelerine göre sermaye birikiminin zamanı olarak tarif eder. Marx ile Engels *Alman İdeolojisi*'nde (1846) "dünya tininin" Hegelci hareketinin arkasında saklı kapitalizmin genişlemesini açığa çıkarırlar[45]. Bu genişleme üretici güçlerin evrensel bir gelişmesini – sosyalizmin öncülünü – ima ettiğinden, görüşleri teleolojik olmaya devam eder. Oysa sosyalizm kaçınılmaz bir iktisadi hareketin sonucu değildir, insan failliğinin bir ürünüdür. Sosyalizmi, siyasal iktisadın ve klasik liberalizmin kapitalizmi gözlemlerken başvurduğu aksiyomlara göre "doğal" (*naturwürsicht*) bir sürecin sonucu olarak tanımlamak mümkün değildir. Tersine, sosyalizm siyasi ve stratejik tercihlerin yönlendirdiği tarihsel bir inşa demektir. Başka bir deyişle, tarihsel hareketin öznesiyle nesnesi arasındaki ilişkiyi tersine çevirmek gerekir. Tarihin diyalektiğinin bu kavranışı devrimin üretici güçlerle mülkiyet ilişkileri arasındaki çatışmanın sonucu olduğunu koyut kabul eder: Mevcut mülkiyet ilişkileri üretici güçlerin gelişmesine artık izin vermediğinde, bu ilişkilerin değiştirilmesi gerekir[46]. Gelgelelim, bu geçiş daha önceki devirlerde toplumsal-iktisadi yapıların doğal bir dönüşümü gibi görünmüşken, kapitalizmden sosyalizme geçiş kendiliğinden ve kaçınılmaz bir biçim alamaz. Bu geçiş, bir toplumsal ve siyasi değişme projesinde derin köklere sahip bir insan öz-özgürleşme edimi gerektirir. Bilinçli bir devrimci eylemden kaynaklanır. Bu da bizi zamanın, gerek (Hegelci anlamda) uzun süresi içinde tarihin zamanından gerek de sermayenin (siyasal iktisat tarafından tanımlanmış) soyut zamanından farklı üçüncü bir boyutuna götürür. Söz konusu olan, devrimin somut, *kayrotik** ve yıkıcı zamanıdır. Geniş tarihsel çevrimleri aşan ve sermayenin spazmodik hareketini paramparça eden devrim Marx'ta kendi özerkliğine, kendi kurallarına itaat eden bir zamana, bir insan eylemi ve özgürleşmesi zamanına sahiptir.

Marx'ın lokomotif metaforunun muğlaklığı tam da burada belirginleşir. Kapitalizmin uluslararası genişlemesinin mekanik araçları kendilerine özgü, özsel ve karşı konulmaz bir dinamiğe sahiptir. Toplumsal, iktisadi ve kültürel tüm engelleri yok ederek ulusal sınırları hiçe sayarlar. Oysa devrimler bu neredeyse otomatik dinamiğe sahip değildirler çünkü onların evrenselcilikleri bilinçli bir inşadır. Tıpkı 1789'un Amerika'dan Haiti'ye sıçrayan ve merkez üssünü bulduğu Paris'ten geçen bir Atlantik devrimleri dalgasının doruk noktası olması gibi, 1848'in de Avrupa ölçeğinde senkronik bir devrimci ayaklanma olduğu doğrudur. Bütün bu devrimler genellikle yenilgilerle ve restorasyonlarla sonuçlanan kesintili bir süreç izleyerek yükselmeler ve alçalmalar yaşamışlardı. Lokomotifler metaforu Troçki'nin anladığı anlamda bir "sürekli" devrim fikrini öneriyor gibidir: Üretici güçlerin küreselleşmesi nedeniyle devrimler başlangıç noktalarını

---

45. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (1846), in Karl Marx, *Œuvres III* – Philosophie, op. cit., s. 1080-1085. [*Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 2004, Ankara, Beşinci Baskı]

46. Bu kavram yukarıda anılan ünlü "Önsöz"de geliştirilmiştir. s. 271-275.

* Doğru, kritik, uygun an. (ç.n.)

aşma ve uluslararasılaşma eğilimindedir. Bolşevik öndere göre "sürekli devrim teorisi sosyalist devrimin, ekonominin ve insanlığın toplumsal yapısının mevcut durumundan kaynaklanan uluslararası karakterini göz önünde bulundurur." "Enternasyonalizm", diye eklemekteydi, "soyut bir ilke değildir: O sadece, ekonominin küresel karakterinin, üretici güçlerin küresel gelişmesinin, sınıf mücadelesinin küresel ivmesinin siyasi ve teorik yansımasından ibarettir.[47]" Böylece devrimci lokomotifler Troçki'nin gözünde küreselleşmenin alternatif bir biçimi olarak belirginleşmekteydiler. Sosyalizmin uluslararası ölçekte yayılması dünya pazarının kurulmasını takip edecek ve devrimin yasaları kapitalizmin yasalarıyla bir tür simetri kazanacaklardı. Metafor yine de bu sürece, Marx'ın savunduğu siyasetin vizyonunu zayıflatan hem teleolojik (rayların ve varış noktasının çağrıştırdığı) hem de mekanik (hızın ve motor gücünün akla getirdiği) bir karakter atfetmekteydi. Üstelik *Komünist Manifesto* ütopik sosyalizmin yanılsamalarını, modern sanayinin ve teknolojinin özgürleştirici potansiyeline duyulan naif bir inanca dayanan eskatolojik beklentileri yüzünden eleştirmeye onca sayfa ayırmışken. Başka bir deyişle, Marksist tarih görüşü ile onun siyasete yaklaşımı arasında, hep var olan bir determinist ayartma ile zamansal süreksizlikler arayışında indirgenemez biçimde yaratıcı, iradeci bir stratejik akıl arasında bir gerilim, bazen de bir çelişki mevcuttur. Tarihin lokomotifi olarak devrim metaforu, bu çelişkiyi özellikle keskin bir biçimde örnekler.

ENERJİ VE EMEK GÜCÜ

On dokuzuncu yüzyılda lokomotifler, mekanik enerjinin tükenmez enerjisini sergileyerek, buhar makinesi üzerinde kurulmuş bir sanayi uygarlığının dinamizmini cisimleştiriyorlardı. Marx'ın üretici güçlerin gelişmesini kavrama tarzının bu bakımdan, Helmholtz tarafından formüle edilen enerjinin sakınımı ilkesinin mükemmel örneğini oluşturduğu modern termodinamik fiziğin çerçevesine yerleştirilmesi gerekir[48]. *Kapital*'in birinci cildinin büyük bir bölümü modern sanayinin çıkışının ve özellikle de manifaktürden sanayiye geçişin analizine ve bunun yanı sıra yeni ve güçlü makinaların yaratılmasına ayrılmıştı. Çalışma kavramı kaçınılmaz

47. Léon Trotski, "La Révolution permanente", (1929), in *De la Révolution*, éd. Alfred Rosmer, Paris, Minuit, 1963, s. 267. [Lev Troçki, *Sürekli Devrim, Sonuçlar ve Olasılıklar*, Çev. Ahmet Muhittin, Yazın Yayıncılık, s.14-15] Troçki'nin teorisi konusunda bkz. Michael Löwy, *The Politics of Uneven and Combined Development. The Theory of Permanent Revolution*, Chicago, Haymarket Books, 2010 (1981). [Michael Löwy, *Sürekli Devrim Teonisi, Eşitksiz ve Bileşik Gelişim Siyaseti*, Çev. Aslı Önal, Ayrıntı Yayınları, 2016]

48. "Marx ile Helmholtz'un ittifakı" konusunda bkz. Anson Rabinbach, Le Moteur humain. *L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*, trad. Michel Luxemburg, Paris, La Fabrique, 2004, ch. 3; ayrıca bkz. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., ch. 12. Amy E. Wendling'e göre Marx siyasal iktisadı eleştirisinde "termodinamik bir modeli emeğin Hegel'den miras ontolojik bir modelin üzerine bindiriyordu." Bkz. Amy E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, s. 59. Ayrıca bkz. John Bellamy Foster et Paul Burkett, "Classical Marxism and the Second Law of Thermodynamics", *Organization & Environment*, Cilt 21, n° 1, 2008, s. 3-37.

olarak değişime uğramıştı. On dokuzuncu yüzyılda insan vücudunun fiziksel zihinsel eforunun incelenmesi ve kesinlikle ölçülmesiyle ona bir çeşit motor, bir "insan motoru" olarak bakılmaya başlanmıştı. Toplum o zamanlar üretkenliğin iyileştirilmesine ve yorgunluğun mümkün mertebe azaltılmasına yönelen bir emek bilimine gereksinim duymuştu. Bu yeni enerji görüşünü (*Kraft*) sanayi toplumunun metaforu haline getirip, emeğin bir kendini gerçekleştirme kaynağından çok özgürlüğün bir kısıtlanması olarak anlaşıldığı yeni bir emek kavrayışının yolunu açan 1847'de Hermann Helmholtz olmuştu[49]. Sosyalizmin bir öncülü olarak yeni bir "emek gücü" (*Arbeitskraft*) kavramının ayrıntılandırılmış olmasını Marx'a borçluyuz. *Kapital*'in başında "emeğin" (*Arbeit*) insan ile doğa arasında metabolik bir süreç, insanların gerek entelektüel gerek de fiziksel olarak hâkim olup düzenleyebilecekleri bir mübadele olarak, klasik (Hegelci) bir tanımına rastlanır. Böyle anlaşıldığında emek o halde doğa ile bedensel bir ilişki, yani yalnızca mülk edinme, dönüştürme, hatta tahakküm ilişkisi değil, bu insanları doğanın bir parçası olarak gören bir vizyonu ima ettiğine göre aynı zamanda bir aidiyet ilişkisi kurar[50]. Oysa *Kapital*'in Dördüncü Bölümünde emek "emek gücü" haline gelir ki bu, Marx'ta ikili bir anlama sahip bir kavramdır: Bir taraftan metaya dönüşmüş emeği – ekonomik artık değer üretiminin sırrı – tarif eder, diğer taraftan da doğadan özgürleşmiş ve mekanik üretime uygulanmış bir insan etkinliği anlamına gelir. Marx şöyle yazıyordu: "[...] makine sisteminde ise büyük sanayi, tamamen nesnel bir üretim organizmasına sahiptir; işçi bunu, üretimin son biçimini almış maddi koşulu olarak karşısında bulur.[51]" "Makineler adale gücünü vazgeçilmez olmaktan çıkardıkları ölçüde[52]" yorgunluğu ve fiziksel tükenmeyi ortadan kaldırmaya imkân verebilirlerdi. Kapitalist fabrika sisteminde bu, çalışma gününün aşırı uzatılması, hiyerarşik ve baskıcı disiplin biçimlerinin getirilmesi veya çocuk emeği gibi felaketlere yol açar ki bu sonuncusu Marx'ın kapitalizmin ahlak dışı temellerinin kanıtı olarak şiddetle kınadığı trajedidir. *Kapital*'in kimi pasajlarında buhar makinelerinin gelişiyle emeğin denetimi ve disiplini arasında doğrudan bir ilişki kurar; insanlar ile makinalar arasında böylece yaratılan antagonizmaya işaret eder[53]. Halbuki sosyalizmde, makinalar üretici güçlerin gelişmesi sayesinde gerekli emek-zamanda önemli ölçüde bir azaltmaya ve zor ve yorucu işlerin ortadan kalkmasına imkân verecektir. "Bundan dolayı komünist bir toplumda makinelerin kullanım alanı burjuva toplumundakinden tümüyle farklı

---

49. Hermann Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft* (1847); bkz. Fabio Bevilacqua, "Helmholtz's Über die Erhaltung der Kraft. The Emergence of a Theoretical Physicist", in David Cahan (dir.), *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*, Berkeley, University of California Press, 1993, s. 291-233.
50. Karl Marx, *Le Capital* (Livre premier), op. cit., s. 727-728.
51. A.g.e., s. 930. [Yordam, s. 371]
52. A.g.e., s. 939. [Yordam, s. 378]
53. *MECW*, Cilt 33, 340–1.

olurdu[54]". On yıllar sonra Walter Benjamin Marx'ın bu fikrini yeniden formüle ederek, kapitalizmin teknolojiyi bir "mutluluk anahtarı" haline getirmek yerine, onu bir "çürüme fetişine" dönüştürdüğünü yazacaktır[55].

Makinalar işçilerin ve hayvanların kas enerjisinin yerini alan motorlar olduğundan, lokomotifler "demir atlar" olarak adlandırılmışlardı. Canlı bedenlerin tersine durmaksızın çalışmakta, yorulmak bilmemekteydiler. İnsanın fiziksel ve psişik sınırları onlara yabancı olduğundan, buhar makinaları enerjiyi çoğaltmakta, her çeşit yorgunluğu yok etmekte ve böylece insanlarla doğa arasındaki eski metabolik ilişkiye son vermekteydiler. Başka bir deyişle, "emek" ile "emek gücü" arasında, Agnes Heller'in "çalışma paradigmasından üretim paradigmasına" geçiş olarak tarif ettiği antropolojik bir kopuş getirmekteydiler[56]. Sosyalizm artık emek *aracılığıyla* değil, emeğin *kendisinden* özgürleşmek anlamına geliyordu; kendini gerçekleştirmenin özgürleştirici bir faaliyetinden ziyade, nihayet uygun makineler tarafından yerine getirilen ağır işlerden, zorunlu çalışmadan özgürleşme anlamına geliyordu. Entelektüel ve fiziksel yetiler temel ihtiyaçların karşılanmasına ayrılacağına, yaratıcı görevlerin başarılmasına ayrılabilirdi. *İnsan Motor*'da özgürleşmiş emeğin marşı diye vurgular Anson Rabinbach, *Kapital*'de işitilebilir olan *sotto voce* olmaya devam eder, ancak o fısıltı, tarihsel ilerlemenin "teleolojik motorunun" homurtusu tarafından çoktan bastırılmıştır[57].

Bu kavrayış insanın her maddi kısıttan özgürleşmesine dayanan bir özgürleşme fikrinde kök salmış bir sosyalist ütopyanın öncüllerini ihtiva eder. Aynı zamanda, yirminci yüzyılda sosyalizmle ekoloji arasındaki sorunlu ilişkiyi önceden haber veren teknolojinin tehlikeli bir idealleştirilmesine girişir. Aslında Marx'ın tüm çalışması iki çelişkili eğilim arasında aşılmamış bir gerilim etrafında yapılanır. Bir tarafta kendi devrinde o denli karakteristik olan ve onu kapitalist üretim tarzının, onun da ötesinde bizatihi tarihin "hareket yasalarını" keşfetmek istemeye iten bir pozitivist bir ayartı vardır. Bu eğilim Marx'ın *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'da formüle ettiği toplumsal formasyonların ardışıklığının evrimsel şeması tarafından iyi örneklenir. Diğer tarafta ise, tarihi, öngörülmesi mümkün olmayan dönemeçlerden ve çatallanmalardan oluşan, her çeşit önceden belirlenmiş yönden yoksun ve nihai sonucu insan failliğine bağlı açık bir süreç olarak gören diyalektik bir vizyon vardır[58]. Bu ikinci bakış açısına göre, üretici güçlerin gelişmesi –bilim, teknoloji, motorlar, makinalar vb– sosyalizmin olduğu kadar, sömürüyü

---

54. *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, I. Cilt, Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2011, s. 377, 124. Dipnot.
55. Walter Benjamin, "Théories du fascisme allemand" (1930), in *Œuvres II*, op. cit., s. 215.
56. Bkz. Agnes Heller, "Paradigm of Production. Paradigm of Work", *Dialectical Anthropology*, Cilt 6, 1981, s. 71-79. Marx'ın düşüncesindeki bu "antropolojik kopuş" konusunda ayrıca bkz. Massimo Tomba, "Accumulation and Time. Marx's Historiography", *Capital and Class*, Cilt 37, n° 3, 2013, s. 356.
57. Anson Rabinbach, *Le Moteur humain*, op. cit., ch. 3
58. Bkz. Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (xixe-xxe siècles)*, Paris, Fayard, 1995, s. 317-318. [*Davetsiz Misafir Marx, Eleştirel Bir Serüvenin Güçlü ve Zayıf Yanları*, Çev. Mehmet Sert, Yordam Kitap, 2022, İstanbul, s. 366-367.]

pekiştiren ve doğanın kendisini tahrip eden olumsuz bir diyalektiğin de öncülüdür. Burada biri "determinist" diğeri "konstrüktivist" iki Marx arasında, yapıtının hiçbir zaman doyurucu biçimde aşamadığı ve onu kâh üretkenlik artışının "Prometeci" bir avukatı, kâh modern siyasal ekolojinin bir öncüsü olarak sunarak[59] ondan yapılabilen çelişik portreleri kısırlaştıran bir gerilim vardır[60]. Rabinbach'a göre, "Marx ile Hemholtz'un birleşmesini" kutlayarak dostunun yapıtında bulunan muğlaklıkları kendince aşan, Engels olmuştur. *AntiDühring*'te (1878), Marksizmi "enerjinin ve aşkın maddeciliğin kaidesine" oturtarak teknolojiyi fetişleştirmişti[61].

Modern teknolojide ve sanayi makinalarında özgürleşmiş bir toplumun gerekli koşullarını gören Marx'ın Luddizme – on dokuzuncu yüzyılda önce İngiltere'nin kuzeyinde, özellikle Lancashire ve Wiltshire'de, ardından sanayi devriminin etkilediği Fransa ve Belçika gibi ülkelerde gelişmiş olan makina kırıcılar hareketine – karşı kuşkucu bir tavır sergilemiş olmasında şaşırtıcı bir yan yoktur. Bu hareketin etkileyici yayılmasını, bir taraftan onun ahlaki meşruiyetini teslim ederek, diğer taraftan da siyasi iktidarsızlığına ve anakronik karakterine işaret ederek, sempatiyle olduğu kadar sevecen bir küçümsemeyle gözlemlemişti. Benzer şekilde, başkaldırıları ona göre tarihsel olarak başarısızlığa mahkûm olsa bile, sömürgeleştirilmiş Hintlilerin Britanyalılara karşı isyanının haklı sebeplerini vurgulamaktaydı. 1853'te, sömürgeci baskı ve sömürüyü ilerlemenin, "nektarı sadece kurbanlarının kafatasından içmek isteyen o iğrenç pagan putunun", yürüyüşünün kaçınılmaz sonuçlarına bağlıyordu[62]. Dokuma tezgâhlarını parçalayan Luddistler onun gözünde mücadelenin olgunlaşmamış bir biçiminin ifadesinden başka bir şey değildi: "İşçinin makine ile bunun kapitalistçe kullanımı arasındaki farkı görmesi ve dolayısıyla saldırılarını maddi üretim araçlarının kendilerine değil, bunların toplumsal sömürü aracı olarak kullanılmalarına yöneltmeyi öğrenmesi, zaman ve deneyim gerektirirdi.[63]" Bu naif isyanın sonucu, fabrika yönetimine en sert ve kısıtlayıcı önlemleri benimsemesi için iyi bir bahane sunduğu ölçüde, amaçlananın tam tersi olmuştu. Kapitalistlerin teknolojiyi, fabrikaları böylece "daha önce sözü edilmiş olan gözcülük işini ve aynı zamanda el işçileri ile iş gözcüleri arasındaki bölünmeyi, sıradan sanayi erleri ile sanayi astsubayları arasında bölünme

---

59. Sırasıyla bkz. Ted Benton, "Marxism and Natural Limits. An Ecological Critique and Reconstruction", in Ted Benton (dir.), *The Greening of Marxism*, New York, The Guilford Press, 1996, s. 157-186 ve Paul Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, Chicago, Haymarket Books, 2014.
60. Andreas Malm, *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016, s. 276. Malm determinist bir "genç" Marx ile konstrüktivist bir "geç" Marx arasında bir ayrım yapar ama bana göre bu iki eğilim onun yapıtında hep yan yana var olmuştur.
61. Rabinbach, *The Human Motor*, 81. Bkz. Friedrich Engels, 'Anti-Dühring', *MECW*, Cilt 25, Chapter 6. [*Anti-Dühring*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2003, Ankara, Birinci Baskı 1975]
62. Karl Marx, "Les Conséquences de la domination britannique en Inde", loc. cit., s. 736.
63. Karl Marx, *Le Capital* (Livre premier), op. cit., s. 963. [Yordam, s. 409]

düzeyine ulaştıran" cehennemlere çevirerek işçilerine korkunç disiplin ve hiyerarşik itaat koşulları dayatmak için kullandıkları doğruydu[64]. Bir Fordist fabrikanın montaj hattını neredeyse önceden haber veren bir pasajda, makinalar diye eklemekteydi, işçileri "hareketlerini bir otomatın tek tip ve sürekli hareketine" uyarlamayı "erken bir çıraklık" sayesinde başarmaları için alışkanlıklarını ve çalışma kültürlerini terk etmeye sürükler. Fabrikada çalışma böylece işçinin sürekli maruz kaldığı bir "işkence aracı" haline gelmekteydi: "Makine işi, sinir sistemini en ölçüsüz biçimde zorlarken, aynı zamanda adalelerin farklı şekillerde hareket etmelerini olanaksızlaştırır ve beden ile aklın her tür özgürce etkinliğini ortadan kaldırır.[65]" Düşman yine de toplumsal sömürü sisteminin araçları değil, kendisiydi. Marx'a göre ne yabancılaşma ne de fiziksel acılar sanayi makinalarıyla özsel olarak ilintiliydi. Makinaları insanların aleyhine döndüren kapitalizmin kendisiydi. Sosyalizm ise bunun tersine burjuva mülkiyet ilişkileri tarafından bastırılmış olan üretici güçleri "özgürleştirerek" insanlarla makinalar arasındaki ittifakı mühürleyecekti. Bu Hegelci bakış açısına göre tarihsel diyalektik olumlu sonucunu korumaktaydı. Sosyalizm "emek gücünü", onu insanlığın maddi ortamının inşasının somut ve yaratıcı bir süreci yapan ne varsa kurtarmak için, soyut karakterinden (meta biçiminden) özgürleştirmeliydi[66].

Eşzamanlı olarak özgürleşmiş bir toplumun gelişine ve toplumsal ilişkilerin ve insanın şeyleşmesine yönelik çalışan bu teknoloji diyalektiği demiryollarını da esirgememekteydi. Demiryollarının on dokuzuncu yüzyılda yayılması, disiplinci bir toplumun gelişini imleyen yeni bir tip iktidara, "biyoiktidara" doğru geçişe eşlik etmişti. Tren yolculuklarının yaygınlaşmasıyla birlikte "sınıf" [mevki] sözcüğü sıradan halkın kelime hazinesine girmişse bu bir tesadüf değildi. Uzamın ve zamanın demiryolları tarafından yok edilmesi hem zamanın sıkıştırılmasından hem de uzamın düzenlenmesinden oluşmaktaydı. Mark Simpson'a göre, trenler "hareket halindeki bedenleri kendi hızlarının öznesi değil, nesnesi haline getirerek, disiplinci bir uzam" yaratmaktaydılar[67]. Michel de Certeau'nun *Gündelik Hayatın İcadı*'nda (1980) gözlemlediği gibi, trenle yolculuk, yolcuların "yerleştirildikleri, numaralandırıldıkları ve kontrol edildikleri" bir hapsedilme biçimiydi[68]. Kontrol edilmesinin ötesinde onlara sabit bir yer tayin eden bir bilet satın almadan seyahat etmeleri mümkün değildi. Yolculuklarının zamanı ve varış

64. A.g.e., s. 957. [Yordam, s. 405.]
65. A.g.e., s. 956. [Yordam, s. 404]
66. Marx'ta soyut emekle somut emek arasındaki ayrım konusunda bkz. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, trad. Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2009.
67. Mark Simpson, *Trafficking Subjects. The Politics of Mobility in Nineteenth Century America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004, s. 93. Simpson demiryollarına Michel Foucault'nun *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975'te geliştirmiş olduğu modern hapishanenin analizini uygular [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2000, Ankara].
68. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990, Cilt 1, s. 165. [*Gündelik Hayatın Keşfi*-1, Çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, 2008, Ankara]

noktası programlanmıştı ve fizyolojik ihtiyaçların tatminine (kullanılabilir uzam niceliği, yemekli vagonlar vb) sınıflarının [mevkilerinin] tanımladığı sınırda ve şartlarda izin verilmekteydi. Yolcular gözlerinin önünde, buhar makinasının "tamamıyla nesnel" hareketinin sonucu olağanüstü bir hızla yitip giden bir manzaranın edilgen gözlemcileriydiler.

Marksizm bilimin ve teknolojinin 'nötrlüğü' fikrini sorgulamaya ancak Cihan Harbinden sonra başlayacaktı. Heideggerci Marksist Herbert Marcuse bu değişikliği "teknolojinin 'yansızlığı' biçimindeki geleneksel düşünce bundan böyle ileri sürülemez. Genelde teknoloji içine koyulduğu kullanımdan yalıtılamaz" diyerek kuramlaştırmıştı. Böylece, üretici güçlerle mülkiyet ilişkileri arasındaki çelişkinin özgürleştirici bir içererek-aşma içinde çözülmek şöyle dursun, tahakkümü pekiştirmekle sonuçlandığı olumsuz bir diyalektiği betimliyordu[69]. Bununla birlikte, bu satırlar 1964'te yazıldığı sırada demiryolu çağı kapanmış, teknoloji çoktan topyekûn savaşlar, endüstriyel katliamlar ve atom bombaları üretmişti. Marx'ın devrinde teknolojinin eleştirisi muhafazakâr düşüncenin bir özelliği olmaya devam ediyordu. Romantik antikapitalizm yazılarında kimi zaman yüzeye çıksa da bu, düşüncesinin genel yönelimini hiçbir zaman tanımlamamıştı. Marx kuşkusuz Luddistlerin "barbarlığını" kınayan ve onların 1812'deki yasal bastırılmalarını gerekçelendiren kendi döneminde o denli yaygın gerici söylemleri beslememişti. Bununla birlikte onlarda, gelecekteki mücadelelerin habercilerini değil, arkaik bir isyanı görüyordu.

Her şeye rağmen Luddistlerin mirası bir yüzyıl sonra önemli bir emek tarihçileri akımı tarafından kurtarılacaktı. Eric Hobsbawm 1952'de onlara, mücadele yöntemlerini bir "ayaklanma yoluyla toplu müzakere" biçimi olarak tanımladığı, yolu açan bir deneme hasredecekti[70]. Bundan birkaç yıl sonra, E. P. Thompson makine kırıcılar hareketinin, bu harekette "güruhun ahlaki ekonomisini" gördüğü yeni bir yorumunu önerecekti[71]. Ona göre, on sekizinci yüzyılın sonuyla on dokuzuncu yüzyılın başı, büyük bir ivmeyle yükselen kapitalist piyasa ekonomisi ile göreneklerine ve topluluklarının

---

69. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. Monique Wittig, Paris, Minuit, 1968, s. 21. [*Tek-Boyutlu İnsan, İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1986, İstanbul, s. 14; Türkçeye ilk çeviri: *Tek Boyutlu İnsan*, Çev. Seçkin Çağan, May Yayınları, 1968, İstanbul]

70. Eric Hobsbawm, "Les briseurs de machines", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Cilt 5, n° 53-54bis, 2006, s. 13-28. Luddizm üzerine tarihyazımsal tartışmanın yeniden canlandırılması için bkz. Philippe Minard, "Le retour de Ned Ludd. Le luddisme et ses interprétations", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, Cilt 54, n° 1, 2007, s. 242-257. Luddist metinler için bkz. Kevin Binfield (dir.), *Writings of the Luddites*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2004.

71. Edward P. Thompson, "L'économie morale de la foule anglaise au xviiie siècle" (1971), *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre xviie-xixe siècle*, trad. Jean Boutier et Arundhati Virmani, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015, ch. IV. ["18. Yüzyılda İngiliz Halkının Ahlaki Ekonomisi", *Avam ve Görenek, İngiltere'de Geleneksel Popüler Kültür Üzerine Araştırmalar*, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, 2006, İstanbul, 4. Bölüm.]

eşitlikçi geleneğine derinden bağlı İngiliz pleb tabakaları arasında şiddetli bir çatışmaya sahne olmuştu. Nitekim, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nda (1963) Luddistleri bir "haksızlıkları düzeltenler ordusu" olarak betimleyecekti. Thompson'a göre, Luddizm ne "kör bir protesto" ne de sendikacılığın "ilkel" bir biçimiydi. Temsilcileri iyi örgütlenmişti ve kimi zaman eğitimliydi. Sanayinin ve piyasa kapitalizminin gelişine karşı çıkışları, göreneklerini korumaya özlem duydukları ölçüde kuşkusuz "romantikti" ama bu karşıtlık 10 Saat Hareketini başlatmalarının tanıklık ettiği gibi aynı zamanda geleceğe de dönüktü[72]. Aslında Luddistlerin sisteme karşı öfkesi teknoloji karşıtı bir önyargının ifadesi değildi. Bunun, fiziksel eforu, yorgunluğu ve teslimiyeti azaltarak çalışma koşullarının iyileştirilmesi anlamına geldiği her yerde modern makinelerin getirilmesini kabul ediyorlardı. Fabrikalarına ücretlerini düşürmek ve çalışmayı bir kölelik biçimine dönüştürmek için kurulmuş olan makinaları kırıyorlardı.

Demiryolları işçilerle makinalar arasındaki bu çoğul ve karmaşık ilişkiyi ve bunun yanı sıra sabote edilmelerinin çoklu anlamını mükemmel biçimde örnekler. Aslında bu sonuncusu üretici güçlerin gelişmesi üzerine retorik söylemle bağdaşmaz olmak zorunda değildir. Mesela İkinci Dünya Savaşı sırasında, demiryolu işçilerinin önemli bir rol oynadığı Avrupa Direnişini düşünelim. René Clément'ın *Raylar Savaşı* filminde (1946) sabotaj, makinalarıyla gurur duyan vasıflı işçilerin, teknisyenlerin ve müdürlerin eseridir. Dolayısıyla sabotajın kendisi lokomotiflere karşı hiçbir düşmanlık ima etmez ama daha çok yapılarına ve işleyişlerine hâkim olmayı ima eder. Amacı Nazi işgalcileri tarafından el konulmuş bir teknolojiyi ve ulusal taşımacılık sistemini korumaktır. Bu arada Fransız Devlet Demiryolları Şirketi de Cannes Film Festivalinde bir yurtsever direniş modeli olarak tanınmış olan bu filmi desteklemiştir[73].

Demiryollarının antikapitalist kullanımının bir başka örneğine, 1870'li yıllar ile Cihan Harbi arasında yasadışı yolculuk eden serseri işçilerin yani *hobolar*'ın (evsiz gezgin işçilerin) hayata geçirdikleri "yük vagonları politikasında" (*boxcar politics*) rastlanır. Yolcuları bireyci, bencil ve kolektif eylemin her türünden uzak duran ya da hatta Amerikan Sınırı kültürüne bağlı romantik simalar olarak gösteren yaygın basmakalıpların tersine, *hobolar* Amerikan işçi sınıfına ait olduklarının derin bilincine sahip emekçilerdi[74]. Serserilikleri kapitalizmin yükselişinin gizli yüzünü yani birleşmiş

72. Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 2017, ch. XIV. [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, 2004, İstanbul, 14. Bölüm, s. 654-664]

73. Bkz. Sylvie Lindeperg, "L'opération cinématographique. Équivoques idéologiques et ambivalences narratives dans La Bataille du Rail", *Annales. Histoire, Sciences sociales*, Cilt 51, n° 4, 1996, s. 759-779 ve Christian Chevandier, "La résistance des cheminots, le primat de la fonctionnalité plus qu'une réelle spécificité", *Le Mouvement social*, n° 180, 1997, s. 147-158.

74. Bu konuda klasik bir incelemenin yazarı olan Nels Anderson'a göre "tersini iddia eden bütün söylentilere rağmen, *hobo* bir işçidir.": *Le Hobo. Sociologie du sans-abri*, trad. Annie Brigant, Paris, Armand Colin, 2011 (1923).

bir ülkede zamanın standartlaştırılmasını ve uzamın düzenlenmesini derin hatlarıyla resmediyordu. Onlar alt-proleterler, işçi sınıfının en yoksul, en az korunan üyeleri olmakla birlikte, Marx'ın *18. Brumaire*'de aşağılayarak bahsettiği *Lumpenlerin* tersine pek de öyle karşıdevrimin cazibesine kapılmamışlardı. Onlar daha çok sanayileşme yolundaki bir Amerika'nın işçi sınıfının öncüleriydiler. Göçmen işçiler olarak, hayat şartları güvencesizlikle (sabit bir ikamete sahip olmamak) ve hareketlikle (mevsimlik işçiler olarak yer değiştirmeleri işgücü piyasasının evriminin ritmine bağlıydı) maluldü. Yük vagonlarında yasadışı seyahat ettiklerine göre demiryolunun araçsal rasyonalitesine tabi değildiler. Yük vagonlarının basamaklarına atlayarak, bir yandan da trenleri kontrol eden polislerle kedi fare oyunu oynayarak makinayı bir tür ehlileştirmişlerdi. Dünya Sanayi İşçileri (IWW) içinde kendi sendikaları vardı ve örgütleyicileri grevlerin patlak verdiği kentlere illegal olarak bizzat kendileri gidiyordu. "Hareket halindeki trenlere binerek" diye vurgular John Lennon "*Hobolar* hem simgesel hem de pratik olarak kendi bedenlerini, kıta-aşırı demir yolu hattının buhar püskürtmeleriyle ve raylarının gıcırtısıyla ilan edilen genişlemekte olan bir kapitalist topluma karşı bir direniş aleti haline getiriyorlardı.[75]"



Luddistlerin Lideri (1812), Gravür, British Museum, Londra

75. John Lennon, *Boxcar Politics. The Hobos in US Culture and Literature 1869-1956*, Boston, University of Massachusetts Press, 2014, s. 4.

Dolayısıyla *Hobolar* kendi eylemlerini makinalar ile bedenler arasındaki çatışmanın merkezine yerleştirerek Marx'ın teorisinin soyut karakterinin aşılmasına çağırıyorlardı. Ölümünden sora Marx'ın tilmizlerinden bazıları onun teknoloji ve demiryolları konusundaki, onlara artık o kadar da apaçıkmış gibi gelmeyen uygarlaştırıcı erdemlere dair on dokuzuncu yüzyılda o denli tipik iyimserliğini yumuşatmaya başlamışlardı. Rosa Luxemburg İngiliz Luddistlerin hatırasını kurtarmaya çalışmaksızın, emek piyasasının oluşturulmasıyla yaratılan ekonomik küreselleşme sürecinin toplumsal ve insani bir gerileme olduğunu düşünüyordu. *Sermaye Birikimi*'nin (1913) yaklaşık iki bölümü bir taraftan köylü ekonomilerinin Avrupa'daki ve Birleşik Devletlerdeki sanayileşme sürecini takip ederek sistemli biçimde yok edilmesine, diğer taraftan da sömürge dünyasında demiryolu inşasına ayrılmıştı: "Önde demiryolu, arkasında bıraktığı enkaz, yani önünde rehber olarak sermaye, arkasında cellat olarak sermaye.[76]" Yeni taşımacılık araçları kıtaların tamamını barbarlıktan, arkaizmden ve iktisadi durgunluktan esirgeyeceklerine emperyalist sistemin genişlemesine imkân vermiş ve çok daha keskin bir sömürü biçiminin doğmasını teşvik etmişlerdi. Birleşik Devletlerde demiryolları Batı'nın fethine eşlik etmiş ve Amerikan Sınırı yerlilerinin toplu kırımının sahnesi olmuştu. Güney Afrika'da İngilizler "demiryolları inşa etmiş, Kafirleri yenmiş, yabancıların ayaklanmalarını kışkırtmış, sonunda Boerler savaşına yol açmıştı. Köylü ekonomisi çağı kapanmıştı.[77]" Cecil de Rhodes'un emperyalist programı böylece başarılmış oluyordu. Luxemburg bu olayların bir istisna teşkil etmek bir yana sömürge dünyasında genel bir eğilimin örneği olduğunu ekliyordu: "Meta ekonomisinin muzaffer yürüyüşü genellikle, bakir ormanları baştan başa geçen ve dağları aşan demiryolu hatları, tellerini çöllerin üzerinde geren telgraf hatları, dünyanın tüm limanlarına uğrayan yolcu gemileri gibi muhteşem medeniyet projeleriyle başlar. Fakat bunların barışçıl değişimler olduğu sadece bir yanılsamadır.[78]" Bu dönüşümler aslında "barışçıl ve savunmasız bir köylü nüfusunun [...] dönemsel katliamlarına" yol açmıştı[79]. Mike Davis bu bakımdan Hint demiryolu inşaatıyla "geç Victoria çağı soykırımları" arasında doğrudan bir bağ kurar. 1870'li yıllar boyunca, demiryolları yatırımı sulama çalışmalarına ayrılan yatırımın on üç katı olmuştu. İngiliz yatırımcılar sulama, kanallar ve drenajdan çok demiryollarına yatırım yapmışlardı ki bu da kuraklığa, kıtlığa ve 1876'daki açlığa yol açmıştı. Köylüler kırları aşan parıltılı lokomotiflerin dibinde açlıktan ölüyordu[80]. Marx'ın 1853'te sergilediği iyimserlik böylece trajik biçimde yalanlanmış oluyordu.

---

76. Rosa Luxemburg, "Die Akkumulation des Kapital", *Gesammelter Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1975, Bd. 5, s. 357 (trad. fr. Marcel Ollivier et Irène Petit, *Œuvres III. L'Accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, Paris, François Maspero, 1969). [*Sermaye Birikimi*, Çev. Tayfun Ertan, Belge Yayınları, 2004 İstanbul.]
77. A.g.e., s. 362.
78. A.g.e., s. 334.
79. A.g.e., s. 362.
80. Lord Salisbury'nin tanıklığı için bkz. Mike Davis, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales, 1870-1900. Aux origines du sous-développement*, trad. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2003, s. 362 sq.

MÁQUİNAS LOCAS

Demiryolları Meksika Devriminde, makinalarla insan failliği arasındaki, kapitalist iktisadi rasyonalite ile güruhun ahlaki ekonomisi arasındaki tarihsel ilişkiyi bir kez daha tartışma konusu yaparak, ağırlıklı bir rol oynamıştı. On dokuzuncu yüzyılda demiryolları, kim olursa olsun her yönetici elitin övündüğü bir ilerleme ve modernleşme simgesi olmuşlardı. Ülkenin Atlantik kıyılarıyla Pasifik kıyılarını trenle birbirine bağlama projesi daha 1830'lardan itibaren tasarlanmıştı; Mexico ile Veracruz arasındaki ilk demiryolu hattı 1873'te açıldı. Demiryolları Meksika'da Porfirio Díaz rejiminde 1876-1911 arasında 640 km'den 24 bin km'ye çıkarak gerçek bir gelişme yaşamıştı. Devrimin arifesinde ulusal bir ağın inşası bitirilmişti[81]. Demiryollarının ülkenin yardımına koşması, onu yoksulluktan ve geri kalmışlıktan kurtarması, ülkeye moderniteyi ve iktisadi kalkınmayı getirmesi gerekiyordu. Başka birçok Latin Amerika ulusunda olduğu gibi, liberaller onda ünlü pozitivist motto *"Düzen ve İlerleme"*nin cisimleşmesini görmekteydiler[82]. Çoğu İngiliz ve Amerikalı, yabancı yatırımcıların önayak olmasıyla kurulan demiryolu ağı ülkeyi uluslararası pazara açmış, sanayileşmenin başlangıcını teşvik etmişti. Aynı zamanda *hacendado*'nun (tarım tekelleri) ivme kazanması ve bir tarım aristokrasisinin güç kazanmasıyla toprak mülkiyetinin temerküz sürecini de hızlandırmıştı. Başka bir deyişle, kentli elitlerin ilerlemenin gelişi diye kutladıkları şey, yerli toplulukları tarafından yoğun bir mülksüzleştirme süreci olarak yaşanmıştı. Demiryollarının nüfuz ettiği her yerde, köylü toplulukları yok edilmişti. *"Porfiriato"** döneminin on yılları demiryollarını hedef alan kararlı köylü [*campesino*] isyanlarına sahne olmuş ve tezatlı bir kültürel manzara ortaya çıkarmıştı: Bir tarafta, resmi söylem tarafından rasyonelleştirilip basın tarafından kamuoyunda bir klişe olarak yayılan, ilerlemenin idealleştirilmesi ve pozitivist itikat adına gerekçelendirilmesi; diğer tarafta ise köklerinden koparılmış köylü topluluklarının yaşadıkları deneyime ışık tutan, şarkılardan ve sözlü gelenekten oluşan popüler bir kültür[83]. Meksika böylece yukarıda bahsedilen, devrimci kültürün kendisinin de kaçmasının mümkün olmadığı modernite diyalektiğinin amblemi haline gelmişti. İlerlemenin savunucularına göre, demiryolu Marx ile Engels'in *Komünist Manifesto*'da "sermayenin uygarlaştırıcı misyonu" olarak adlandırdıkları şeyin kanıtıydı. Başkaları içinse, Meksika vakası Rosa Luxemburg'un emperyalist sistem tarafından taşınan

---

81. Bkz. Teresa Van Hoy, *A Social History of Mexico's Railroads. Peons, Prisoners, and Priests*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2008.

82. Bkz. Michael Matthews, *The Civilizing Machine. A Cultural History of Mexican Railroads 1876-1910*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2013, s. 253. Yazar, Miguel Bolaños Cacho'nun Marx ile Compte'u ilerlemenin habercileri olarak yan yana getiren baharlı bir şiirini alıntılar, s. 85.

* Porfirio Díaz Rejimi (1876-1910) için bkz. Éric Toussaint, *Borç Sistemi, Devlet Borçlarının ve Reddedilmelerinin Bir Tarihi*, Çev. Osman S. Binatlı, Ayrıntı Yayınları, 2022 İstanbul, s. 46-56. (ç.n.)

83. Bkz. John Coatsworth, "Railroads, Landholding, and Agrarian Protest in the Early Porfiriato", *The Hispanic American Historical Review*, Cilt 54, n° 1, 1974, s. 48-71.

"evrensel yıkım" olarak isimlendirdiği şeyi parlak bir şekilde örnekliyordu. Meksika Devrimiyle birlikte patlayan tam da bu gerilimler olmuştu.

1911 ile 1917 arasında demiryollarından hem hükümet birlikleri hem de asi güçler yararlanmıştı. Bunlardan ilki cephe hatlarında neredeyse münhasıran trenle yer değiştiriyordu; ikinciler atları tercih ediyor – Meksika Devriminde kolektif hafızada her şeyden önce Villa ile Zapata'nın atlılarının ve askerlerinin geniş sombrerolarıyla ve omuzlarında çapraz fişeklikleriyle imgeleri yer etmişti – olsa da onlar da her şeye rağmen, yalıtılmışlıklarını kıran ve yerleşik bir köylü güruhunu gezgin savaşçılara dönüştüren demiryolu ağını kullanmayı öğrenmişlerdi. Trenler sadece birlikleri, silahları, akaryakıtı ve aileleri değil, aynı zamanda hekimleri, hemşireleri ve yaralı askerleri taşıyorlardı. Cephe hatlarının yerini değiştiriyor, savaşan tarafların hareketini hızlandırıyor ve güç ilişkilerini bir anda değiştirebiliyorlardı. Bir toprak parçası fethedildiğinde, trenler ofislerle, mutfaklarla ve hastanelerle donanmış kışlalar haline geliyordu. John Reed *İsyancı Meksika*'da (1914) Villa'nın treninin, kuşkusuz idealleştirilmiş olmakla birlikte, hayranlık duyduğu bir betimlemesini verir:

> "Villa ki 'savaş yasalarından' bahsedildiğini hiç duymamıştı, ordusunu – Meksika'da daha önce hiç var olmamış – etkin bir sahra hastanesiyle donatan yegâne kişi olmuştu. Bu, içerisi emayla boyanmış, ameliyat masalarıyla ve en modern cerrahi malzemeyle mücehhez, altmıştan fazla hekim ve hemşireyle birlikte kırk vagondan oluşuyordu. Seferler sırasında ağır yaralılarla dolu üç hızlı tren cephe ile Parral, Jimenez ve Chihuahua üs hastaneleri arasında her gün mekik dokuyordu. Federaller de kendi adamlarıyla aynı özenle tedavi ediliyordu. İkmal treninin önünde her zaman, Durango ile Torréon'un çevresindeki açlık çeken bütün nüfusu beslemek üzere, iki bin çuval un, kahve, şeker, mısır ve sigara yüklü bir tren yol alıyordu.[84]"

Asiler trenlere hâkim olmayı ve onları kendi amaçları için kullanmayı çok çabuk öğrenmişlerdi. Bu modern taşımacılık araçlarıyla ilişkileri her şeye rağmen salt araçsal kalmıştı. Demiryolları onların stratejik muharebeleri kazanmalarına ya da uzun bir köylü ayaklanmaları geleneğini izinden giderek düşmanın kalelerini sabote etmelerine imkân vermişti. Pancho Villa'nın Kuzey Tümeni 1914'te askeri birlik, silah ve cephane ve hatta daha önce bahsedildiği gibi cerrahi operasyonlar için askeri bir hastane taşıyan on beş treni seferber ederek Torréon'u fethetmişti. Oysa üç yıl öncesinde Pancho Villa askerlerini bir Truva atına dönüştürülmüş bir yük vagonuna gizleyerek Ciudad Juarez'e bir saldırı gerçekleştirmiş ve sonrasında bu askeri karakolu demiryollarını keserek savunmuştu. Lokomotifler düşmana karşı birden fazla kez bir bomba olarak fırlatılmış ve böylelikle halk imgeleminde o denli iz bırakan *"çılgın makinalar" (máquinas locas)* lakabını edinmişlerdi. 1914'te sabotajlar o kadar sık olmaktaydı ki demiryolları tamamıyla askerileştirilmişti.

---

84. John Reed, *Insurgent Mexico*, New York, D. Appleton, 1914, s. 144 (trad. Louis Constant, *Le Mexique insurgé*, Paris, Maspero, 1975).



Zapatista Treni, Cuernavaca (1911)

Muhafazakâr propaganda, hatların kesilmesini ve lokomotiflerin sabotaj aletlerine çevrilmesini devrimci barbarlığın tartışılmaz kanıtı olarak sunmaktaydı. Bu isyancı köylülerin Meksikalı Luddistler olduğuna dair hiç kuşku yoktu. Bu perspektif Mariano Azuela'nın, devrime dair başlıca romanlardan biri olan *Aşağıdakiler*'inde (1915) edebi ifadesini bulacaktı. Yazar orada isyancıların lüks bir burjuva rezidansını işgal edip, değerli eşyasını yağmaladığı bir tabloyu resmetmekteydi. Asilerin vandallığı kütüphaneyi, özellikle de kendilerinin meçhulü olan *İlahi Komedya*'nın nadir bir baskısını da esirgememişti[85]. Meksika Devrimi kesinlikle uygarlığa karşı bir barbarlık edimiydi. Bu, aynı zamanda Rafael Muñoz'un *Vámonos con Pancho Villa*'daki kahramanlarından birinin, ruh halini apodiktik* bakımdan özetleyen bakış açısıydı: "Medeniyetsizleştirici bir dalga" (*una ola decivilizatoria*)[86]. Meksika devrimci treninin en çeşnili ve pitoresk tasvirlerinden biri, bize başka bir büyük yazar, Martín Luis Guzmán tarafından *Kartal ile Yılan* başlıklı romanında (1928) sunulmuştur. Yazar, 'düzen ve ilerlemenin', bu modern makinaların asiler tarafından kullanılmasında örtük biçimde var olan alt üst edilişini vurgular. Demiryolu taşımacılığının olağan rasyonalitesi, tarifelerinin

85. Mariano Azuela, *Ceux d'en bas*, trad. Albert Bensoussan, Paris, L'Herne, 2009. Demiryolları ve "Devrimin romancıları" konusunda bkz. Jorge Rafinelli'nin yaptığı mükemmel çalışma, "Trenos revolucionarios. La mitologia del tren en el imaginario de la Revolución", *Revista Mexicana de Sociologia*, Cilt 5, n° 2, 1989, s. 296.

* Zorunlu (önerme). (ç.n.)

86. A.g.e., s. 298.

ve varış yerlerinin kesinliği, yük ve yolcu vagonları arasındaki ayrım, bilet kontrolleri ve yolcuların farklı sınıflarda (mevkilerde) birbirinden ayrılması tamamen terk edilmişti. Trenler, asilerin kendilerini tam anlamıyla evlerinde hissettikleri kaos ve düzensizlik mekânları haline gelmişti:

> "Bu hal yolcuların bizzat kendisinde, yolcular sanki değerlere bir görünüş vererek özleri ifade eden imgelermiş gibi, belagatli bir şekilde yansımasını buluyordu. Mekanizmanın ve maddi aletin tahribine –ya da en azından derin bozulmasına– bu hasarlı aygıtın kullanıcılarının bir alçalması, manevi bir zayıflaması tekabül ediyordu. Trende yaşanan hayat her yerde ilkele bir dönüşün alametlerini gösteriyordu. Uygarlığın sınıflandırıcı karmaşıklığı azar azar silinip gitmekteydi. Yolcu ve yük vagonları arasındaki ayrım ortadan kalkmıştı çünkü bunların her ikisi de aynı işlevi yerine getirmekteydi. Bu nedenle aynı şekilde, kişiler ile bagajlar arasındaki fark da kaybolmuştu; kimi yerlerde erkekler, kadınlar ve çocuklar valizler gibi üst üste yığılıyordu; sandıklar ve çantalar bireyler gibi tüm oturma yerlerini istila ediyordu. Ama esas kaybolan, bedensel edep duygusunu oturma yeri, masa ve yatak nosyonlarına bağlayan ayrımlar olmuştu. Yolcular kendilerini zevkle yere attıkları yolcu vagonuna dönüştürülmüş yük vagonları dışında başka hiçbir yerde daha rahat hissetmiyormuş gibi görünüyorlardı: Yere oturuyor, uzanıyor, rahatlıyorlardı. Yine burada da vagonların koridorlarından ve zemininde unutulmuş bir zevki – uygarlığın yürüyüşünde ayakta kalmış bir tür atavizm gibi – keşfediyorlardı: Yerde, çöplerin arasında, elleri ayakları pisliğin, tükürüklerin ortasında yemek yemenin mutluluğu. Benim vagonumda çok sayıda yolcu, koridoru sanki dağlarda yürüyorlarmış gibi mülk edinmişlerdi. İnsan bedeni yığınları – çökmüş, kıvrılmış, çömelmiş, sıkışık, sığışmış bedenler – geçişi o kadar özenle engellemekteydi ki vagonun bir ucundan öbür ucuna girmek için başların ve omuzların üzerinden atlamak ya da koltukların kolçaklarına dengesizce yaslanarak sandık, sepet ve battaniye yığınlarına tırmanmak gerekiyordu. [...] Başlangıçta, medeniyetsizleştirici dalganın henüz etkilemediği birkaç yolcu düzensizliğin önünü almayı denediyse de çabalarının yetersiz kaldığını görerek bundan çok çabuk vazgeçmişlerdi. Aşağı doğru eğilim bir çığın kuvvetine sahipti ve karşı konulmaz hale geliyordu: Onu yalnızca şiddet zapt edebilirdi[87].

Böylece, Villa ile Zapata'nın askerleri modern teknolojinin avantajlarını keşfetmiş oldular. Zapata da ayrıca Cuernavaca'dan Mexico-City'ye, atına bir vagon tahsis ederek trenle seyahat etmişti. Ama bu devrimciler, İngiliz makine kırıcısı Luddist atalarının ruhunu asla terk etmemişlerdi. Trenler kırları kentlere bağlamakta ve kır topluluklarını ulusal pazarla bütünleştirmekteydi ama devrimcilerin hedefi bu değildi. Adolfo Gilly'nin büyük bir ustalıkla açıklamış olduğu gibi Morelos Komünü, köylü kolektif toprak mülkiyeti geleneğinde kök salmış bir kır komünizmi biçimiydi. Zapatistalar modern ve teknolojik müstakbel bir toplumun kurulmasıyla hiçbir şekilde ilgilenmiyordu; üretici güçlerin gelişmesi kaygılarının merkezinde yer almıyordu. Onların ütopyaları gelecekte değil, geçmişte yatıyordu[88]. Villa ile Zapata 6 Aralık 1914'te ordularını birleştirmek için Mexico City'de buluştuklarında bu,

---

87. Martín Luis Guzmán, *El Aguila y la serpiente*, Mexico, Editorial Casiopea, 2000, s. 142 (*L'Aigle et le Serpent*, trad. Jean-Francis Reille, Paris, Gallimard, 1967).
88. Adolfo Gilly, *La Révolution mexicaine 1910-1920*, op. cit. Bkz. Morelos Komünü üzerine 8. Bölüm.

belli bir mahcubiyet olmadan olmamıştı zira onların önerdikleri demokrasi merkezi bir iktidarın yokluğuna dayanıyordu. Bu, ne biricik bir kurumda temsil edilen ne de onun içine dahil olmuş bir organdı[89]. Amaçları merkezi bir iktidarı ele geçirip kontrol etmek değil, ademimerkeziyetçi (yerinden yönetimci) bir eşitlikçi köylü toplulukları sistemi kurmaktı. Toplumsal ve siyasi isyanları bu bakımdan ilerleme hayranı Marx'tan çok "halkçı" Marx'ı, modern demiryollarının hevesli müjdecisi Marx'tan çok Vera Zasuliç ile Rus *obşina*'sı konusunda yazışan Marx'ı hatırlatır.

ZIRHLI TRENLER

Demiryolları Rus Devriminde, özellikle 1918-1921 arasındaki İç Savaş yıllarında, Meksika'dakinden de daha fazla bir stratejik rol oynamıştı. Gelgelelim demiryollarının Marx'ın on dokuzuncu yüzyılda yazdıklarında sergiledikleri çoklu ve iç içe geçmiş boyutlar önemli ölçüde soluklaşmıştı. Lenin ile Plekhanov'un 1890'larda halkçılığa [Narodnizme] karşı yürüttükleri enerjik entelektüel savaşlardan beri Marksizm Rusya'da radikal bir modernleşme söylemi olarak yayılmıştı[90]. Siyasi tercihleri ne olursa olsun Marksizmin tüm yorumcuları Çarlığın karanlıkçılığını [obskürantizm] ve Rus geri kalmışlığını kınarken, sanayileşmedeki ilerlemeleri memnuniyetle karşılamaktaydılar. Çoğu, sürgünde kendilerini ikna olmuş Batıcılar haline getiren kozmopolit bir eğitim almıştı. Yine de konu kimi zaman "burjuva" ve "demokratik", kimi zaman doğrudan doğruya sosyalist hedefler atfettikleri Rus devriminin yorumuna gelince konum alışları ıraksıyordu. Bu bölünmeler toplumsal sınıflar arasındaki güç ilişkilerini değerlendirme tarzlarına olduğu kadar, Rusya'nın dünya ekonomisine dahil olma derecesine dair görüşlerine de bağlıydı. Menşevikler, sosyalizmin yolunu açacak bir kapitalist gelişme dönemi öngörmekteydiler. Diğer tarafta ise Troçki ile 1917'den itibaren onun izinden giden Lenin ve Bolşevikler sosyalizmin inşasını, Rusya gibi geri bir ülkede bir sosyalist devrimin, Batı dünyasının ileri ülkelerinin proleter güçlerine yaslanmadan önce başlatabileceği küresel bir süreç olarak görüyorlardı. Sosyalizmi, Rusya'yı feodalizmden ve bütünüyle "Asyalı" uyuşukluğundan kurtarmanın gerek şartı, üretici güçlerin gelişmesiyle özdeşleştirmekte hepsi hemfikirdi. Lenin, *Emperyalizm*'in (1916) 1920 tarihli Fransızca ve Almanca baskılarına yazdığı Önsözde, demiryollarının büyük Avrupa uluslarının modernleşmesinde oynadığı rolü vurgular: "Demiryolları [...] dünya ticaretinin ve burjuva-demokratik medeniyetin gelişiminin bir özeti ve en çarpıcı göstergesidir."[91]. Ayrıca ünlü

---

89. Bu demokrasi kavramı Claude Lefort tarafından geliştirilmiş olan kavramı hatırlatır. Bkz. Claude Lefort, *Essais sur le politique, xixe -xxe siècle*, Paris, Seuil, 1986.
90. Bkz. Leopold Haimson, *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism*, Cambridge, Harvard University Press, 1955; Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Oxford, Clarendon, 1969.
91. Vladimir I. Lénine, "Préface aux éditions française et allemande" (1920), in *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1969. [Vladimir İ. Lenin, *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, Çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, 2009, İstanbul, s. xl-xli].

bir ifadede sosyalizmi "Sovyetlerin iktidarı artı elektrifikasyon" olarak tanımlamıştı[92]. Muazzam bir çaba gerektiren Sovyetler Birliğini "yeni bir uygarlığa", modern ve sınai bir deve dönüştürme projesi ise Stalinist yönetim altında 1920'li yılların sonundan itibaren ilk beş yıllık planlar başlatıldığında başarılacaktı[93]. Bununla birlikte, İç Savaş sırasında Rus ekonomisi çökmüş, altyapıları askeri çatışmadan derinden etkilenmiş, üretim savaş öncesindeki düzeyinin çok daha altına düşmüş, ülkenin birçok bölgesinde açlık baş göstermişti. Bolşevikler ölüm kalım mücadelesi vermekteydiler ve demiryollarını askerileştirmeye işte bu dramatik şartlar altında karar vermişlerdi. Lenin Nisan 1918'de zihin berraklığıyla şu gerçeği teslim ediyordu: Demiryolları olmadan "yalnızca sosyalizm olmamakla kalmayacak, bizler de köpekler gibi açlıktan gebereceğiz"[94].

1918 baharında Bolşeviklerin kontrolündeki Rus toprakları Büyük Moskova Prensliğinin yüzölçümüne tekabül ediyordu ve büyük ölçüde tahrip olmuş veya düzeni bozulmuş 35 000 hatlık demiryolu ağının yalnızca üçte birine sahiptiler – lokomotiflerin yüzde 70'i kullanılmaz durumdaydı. Victor Serge'in otobiyografisinde vurguladığı gibi, Bolşevikler umutsuzluğun tükenmez enerjisiyle Kızıl Orduyu kurmuş, karşıdevrimci saldırılara göğüs germiş, uluslararası askeri müdahaleyi geri püskürtmüş, köylülüğün desteğini kazanmış ve sonunda iç savaşı kazanmışlardı[95]. Brest-Litovsk Antlaşmasını takip eden aylarda, Mart 1918'de, Sovyet iktidarı yıkılışın eşiğindeydi. Alman birlikleri Denikin'in Beyaz Ordusunun desteğiyle Polonya'yı, Baltık ülkelerini, Beyaz Rusya'yı ve Ukrayna'yı işgal etmekteydi; bir Çekoslovak birliği Trans-Sibirya demiryolu hattını ele geçirmişti; Kolçak'ın Beyaz Muhafızları Sibirya'da ve Urallarda ilerlerken, Kafkasya ve Arkhangelsk ile Murmansk'ın kuzey toprakları İngiliz işgali altındaydı. Ancak, bundan üç sene sonra Sovyet rejimi Çarlık İmparatorluğu topraklarının büyük bölümünü yeniden fethetmişti. Bu zaman aralığında, rejimin silahlı kuvvetleri olağanüstü tarzda artmıştı. Bu askeri güçlerin mevcudu Ekim 1917'de, Petrograd'da 4 000, Moskova'da 3 000 kişiden ibaretti. Üç yıl sonra ise Kızıl Ordu'nun beş milyon askeri vardı[96]. Bu görkemli yeniden inşanın mimarı Mayıs 1917'ye kadar sürgünde yaşamış, askeri eğitimi olmayan bir entelektüel ve devrimci lider Lev Troçki olmuştu. Çok sayıda askeri tarihçiye göre bu yeniden fetih, rolü belirleyici, hatta elli yıl öncesindeki Amerikan iç savaşındakinden bile

92. Vladimir I. Lenin, 'Our Foreign and Domestic Position and Party Tasks' (1920), a.g.e., 408-26.
93. Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain. Stalinism as Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1997, özellikle Sonsöz, "Stalinism as a Civilization", s. 355-366.
94. Vladimir I. Lenin, "Session of the All Russia C.E.C." (29 April 1918), *Collected Works*, Moscow, Progress Publishers, 1965, Cilt 27, s. 309.
95. Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, 1901-1941, Paris, Seuil, 1951, ch. 3 et 4. [*Bir Devrimcinin Hatıraları, 1905-1945*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 2018, İstanbul, Bölüm 3, 4.]
96. Eric Wollenberg, *The Red Army*, London, New Park Publications, 1978 (1938), s. 43; Isaac Deutscher, *The Prophet Armed. Trotsky 1879-1921*, London, Verso, 2004 (1954), s. 405 (*Trotsky. 1, Le Prophète armé, 1879-1921*, trad. Paulette Péju et Ernest Bolo, Paris, Union générale d'éditions, 1972).

daha önemli olan demiryolları boyunca gerçekleşmişti[97]. Kızıl Ordu 1920'de 103 zırhlı trene sahipti. Kuşkusuz, Isaac Babel'in 1920'lerde *Kızıl Atlılar* başlıklı öykü derlemesinde ölümsüzleştirdiği süvari birlikleri stratejik savaşlar kazanmışlardı ama savaş lojistiği yani silahların, birliklerin, malzemenin taşınması son kertede demiryollarına bağlıydı.

Troçki 1929'da Türkiye'de sürgündeyken yazdığı otobiyografisinde, bir bölümün tamamını karargâhını kurduğu zırhlı trene ayırır: "Benim kendi kişisel hayatım, devrimin en çetin yıllarında bu katarın hayatıyla ayrılmaz biçimde birbirine karışmıştı. Öte yandan o katarın hayatını da Kızıl Ordu'nunkinden ayırmak mümkün değildi. Tren cephe ile cephe gerisi arasında irtibat kuruyor, acil sorunları yerinde çözüyor, eğitiyor, çağrılar yapıyor, ikmali sağlıyor, cezalandırıyor ve ödüllendiriyordu.[98]" Troçki "uçan bir hükümet aygıtı" gibi işlev gören katarın ayrıntılı bir betimlemesini verir[99]. Trende Troçki'nin sekreterlerine, stenograflara ve danışmanlara ev sahipliği yapan çok sayıda büronun yanı sıra telgraflar, bir telsiz istasyonu, bir elektrik jeneratörü, küçük bir matbaa, bir mutfak, bir yemek salonu, yatakhaneler ve banyolar bulunmaktaydı. Tren aynı zamanda, bir gara varılır varılmaz Troçki'nin bölge içinde seyahat etmesine imkân veren iki otomobilin olduğu bir vagona da sahipti. Kızıl Ordu Başkomutanının, çalıştığı ve makaleler, hatta Bolşevik terörünün Karl Kautsky'ye karşı ateşli savunusu *Terörizm ve Komünizm* (1920)[100] gibi kitaplar yazdığı kendi kütüphanesi de vardı. Tren 4 500 nüsha tirajlı *Yolda* (*V Puti*) "beatnik" başlıklı bir gazete yayımlıyordu. İki lokomotif tarafından çekiliyordu ve elbette topçu ve makineli tüfek vagonlarıyla teçhiz edilmişti. Çok sayıda tarihçiye göre Troçki bu şekilde 100 000 kilometreden fazla yol katetmişti[101].

Bir cephe hattından diğerine hiç ara vermeden salınan tren kimi zaman saldırıya uğruyor veya çarpışmalara karışıyordu. Troçki onu "tekerlekler üzerine bindirilmiş bir kurmay karargâhı" ve bir savaş aracı olarak tanımlar. Ayrıca şunları da vurgular: "Trenin emekçilerinin istisnasız hepsi silah kullanmayı biliyordu. Hepsi, kendilerine bir ağırlık ve heybetli bir görünüm kazandıran deri teçhizat kuşanmıştı. Hepsi sol kollarında, omzun hemen altında, orduda çok revaçta olan, darphanede özenle dökülmüş büyük bir metal rozet taşıyordu. Vagonlar içeride birbirlerine telefonla ve bir sinyali-

---

97. G. Balfour, *The Armored Train. Its Development and Usage*, London, B.T. Batsford Ltd, 1981, alıntılayan Nicholas Bujalski, Trotsky's Train and the Production of Soviet Space, Ithaca, (Cornell Üniversitesi, Tarih Bölümü seminer tebliği), 2013, s. 17.

98. Léon Trotski, *Ma Vie*, trad. Maurice Parijanine, Paris, Gallimard, 1953, s. 474. [Lev Troçki, *Hayatım*, Çev. Müntekim Öçmen, Yazın Yayıncılık, 1999, İstanbul, s. 434. Türkçede ilk baskı Köz Yayınları, 1970]

99. A.g.e., s. 476-477. [Yazın, s. 436]

100. Léon Trotski, *Terrorisme et communisme (L'Anti-Kautsky)*, Paris, Union générale d'éditions, 1963 (1921). [Lev Troçki, *Terörizm ve Komünizm*, Çev. Onur Koyunlu, Epos, 2009, İstanbul]

101. Robert Argenbright, "Documents from Trotsky's Train in the Russian State Military Archive. A Comment", *Journal of Trotsky Studies*, Cilt 4, 1996, s. 9; N. S. Tarkhova, "Trotsky's Train. An Unknown Page in the History of the Civil War", in Terry Brotherstone ve Paul Duke (dir.), *The Trotsky Reappraisal*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1992, s. 27.

zasyon cihazıyla bağlıydı.[102]" Bu tren iki sene boyunca 405 kişiye ev sahipliği yapmış, askerleri arasından birçoğu çarpışmalarda hayatını kaybetmişti.

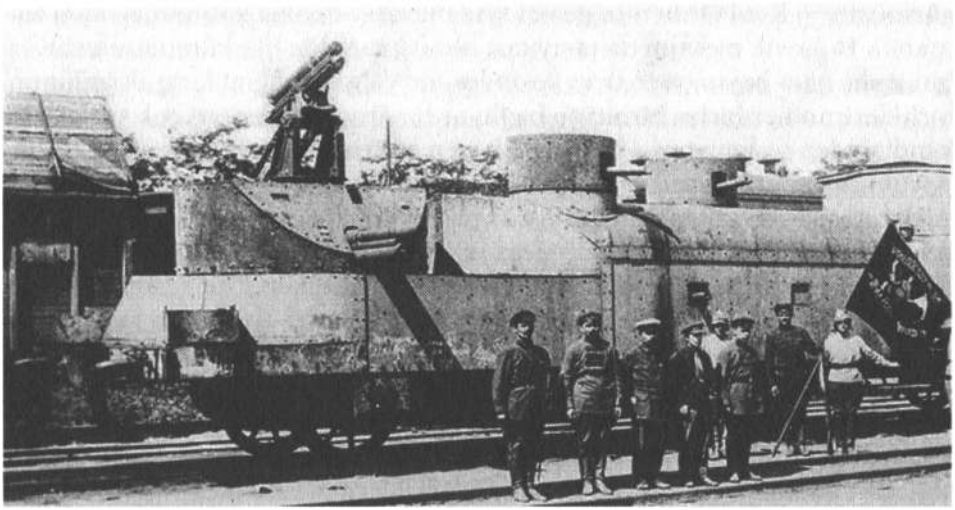
Troçki'nin treni iç savaş sırasında hem stratejik hem de simgesel bir işlev görmüştü[103]. Kızıl Ordu'nun gezici kriz masası olmakla kalmamış, aynı zamanda Bolşevik mesajın da taşıyıcısı olmuştu. Sekiz bin kilometre uzanan bir cephe hattı boyunca en ücra kesimlerinin yalıtılmışlığını kırarak ordunun birliklerinin her birini birbirine bağlıyordu. Troçki askerlere çok sık trenin kendisinden sesleniyordu ve bu zırhlı tren çok çabuk neredeyse efsanevi bir boyut kazanmıştı. Trajik kıtlık ve ekonomik düzensizlik bağlamında üretici güçlerin yükselişe geçmesini değil, dünya devriminin muzaffer ilerleyişini simgelemekteydi. Mihver güçlerinin Kasım 1918'deki çöküşünden ve Münih'ten Budapeşte'ye Orta Avrupa'daki ayaklanmacı hareketlerden [Almanya ve Macaristan'da devrimlerin patlak vermesinden] sonra Troçki'nin zırhlı treni Sovyet Rusya ile Batı'da bir sosyalist başkaldırı arasındaki bir bağ vaadini cisimleştirmekteydi. Kızıl Ordu Şefi, 8 Kasım 1918'de yani Almanya'da Hohenzollern İmparatorluğunun yıkıldığı gün Askeri Akademide yaptığı bir konuşmada şunları söylüyordu: "Karl Marx devrimlerin tarihin lokomotifleri olduğunu söyler. Ve bu doğrudur.[104]" Bolşeviklerin Üçüncü Enternasyonalin 1920-1922 arasındaki ilk kongreleri sırasında genel krizlerini inceledikleri iktisadi bir sistem olan dünya kapitalizminin kozmopolit dinamiğiyle bağlantısı kesilmiş olan devrim, kelimenin tam manasıyla tarihin bir lokomotifi gibi görünmekteydi. Avrupa'yı sosyalizme doğru itmekteydi. Sovyet Rusya müthiş bir ivmeyle geleceği fethetmekteydi: Zaman sıkıştırılmış gibiydi ve sosyalist ütopya yeni bir toplumun inşasında ete kemiğe bürünüyordu.

Bolşevikler 1920'de, Komünist Enternasyonalin bir sonraki kongresini Berlin'de düzenlemeyi hayal ediyorlardı. Aynı yıl Doğu Halkları Kongresi Azerbaycan'da Bakü'de gerçekleşmekteydi. Zinovyev Kongrenin kapanış konuşmasında yirminci yüzyılın, sömürge dünyasının kurtuluş zamanı, güçlü olduğu kadar karşı konulmaz özgürleştirici bir tsunami olacağını ilan ediyordu. Öte yandan, kıtanın tamamının yönetici sınıfları bu tahminlerle kendilerini ciddi biçimde tehdit altında hissediyorlardı. 1919'da Versay Konferansında bir araya gelen Batılı güçlerin Sovyet Rusya etrafında inşa etmeye karar verdikleri *"cordon sanitaire"* [sıhhi kordon] hem askeri hem de diplomatik nitelikteydi: Bu hem 1792'de Fransız Devriminin karşısına dikilen aristokratik ittifakla kıyaslanabilir bir uluslararası koalisyon [askeri cephe], hem de Petrograd ile Moskova'da doğup, bütün gezegene yayılmakla tehdit eden bir salgını sınırlamaya ve durdurmaya çalışan bir siyasi duvardı. 1921'de, demiryolu çağının zirvesinde "Dünya Ruhu" (*Weltgeist*) kendisini artık beyaz bir atın sırtında göstermiyordu: Efsaneye göre Hegel'in 1806'da Jena'da resmetmiş olduğu Napolyon portresi kadük hale gelmişti. O artık

---

102. Léon Trotski, *Ma vie*, op. cit., s. 483. [Lev Troçki, *Hayatım*, s. 442]
103. Nicholas Bujalski, *Trotsky's Train and the Production of Soviet Space*, op. cit.
104. Bkz. Léon Trotski, "L'Académie militaire", *Écrits militaires*, tome I. *Comment la Révolution s'est armée*, trad. Georges Belet, Michèle Bokanowski, Claude Buhrer-Levenson, Claude Kiejman et Cécile Sales, Paris, Éditions de l'Herne, 1967.

zırhlı bir trende yol alıyordu. Cihan Harbi sosyalist devrimi, Bolşeviklerin stratejik bir paradigmada sistemleştirdikleri askeri bir eyleme dönüştürmüştü: Tarihin lokomotifi ancak zırhlı olabilirdi.



Kızıl Zırhlı Tren, Fotoğraf, 1919



Troçki Zırhlı Treninden İnerken, Fotoğraf, 1920

Savaştan çıkıldığında, kapitalizmin krizi çağında, klasik liberalizm gibi sosyal demokrasi de tarihsel rolünü tüketmişti. Kapitalizmin genişlemesi durmuş, dünya pazarı uluslararası bir ekonomik çöküntünün mahali haline gelmiş, burjuvazi ise 1789'daki aristokrat ataları gibi karşı devrimci bir güce dönüşmüştü. Sosyalizme gelince onun da artık zaferinin –kömür, çelik ve demiryolu üretimindeki görkemli artışlar kadar karşı konulmaz– seçim başarılarından kaynaklanacağına dair yanılsamayı beslemesi mümkün değildi. İlerleme ve barışçıl ekonomik gelişme çağı sona ermişti. Devrimin, toplumsal evrimin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmesi artık mümkün değildi. 1792'deki gibi askeri bir sanat, bir taktik ve strateji meselesi olmuştu. Tarihin lokomotifleri teknolojik hızlanmanın simgeleri olmaktan çıkıp salt politik motorların simgeleri haline gelmişti. Troçki Marx'ın metaforunun muğlaklıklarını bu şekilde çözmüştü: Metafor bundan böyle kendi yasalarıyla yönetilen ve iktisadi yapılardan görece ayrı özerk bir alan olarak tanımlanan, öznel ve volontarist bir insan eyleminin sonucu "siyasi olanın özerkliğini" ifade ediyordu.

BİR EFSANENİN SONU

Troçki'nin zırhlı treni lokomotifler metaforuna dayanan bir devrimci imgelemin hem zirvesini hem de sonunu simgeler. Trenler 1920'li yılların sonundan itibaren devrimci kopuşun alegorik alanına ait olmaktan çıkmış, Sovyet toplumunun moderniteye, sanayileşmeye ve teknolojik ilerlemeye doğru yarışını resmeder hale gelmişlerdi. 1930 tarihli bir propaganda posteri fabrikalar ve bacalar fonunda geleceğe doğru yüksek hızla fırlatılmış bir lokomotifi gösterir. Beş yıllık planın dört yılda gerçekleştirilmesini ilan eden bir sloganla çerçevelenmiş olan tren, yoluna çıkan her şeyi, özellikle de hepsi eski düzenin temsilcileri tarafından cisimleştirilen dinsel önyargıları ve bencillik, sarhoşluk, israf, evlilik gibi başka burjuva felaketlerini süpürür. Trenler 1920'li yılların başından beri, düşleri ve yeni bir uygarlığın başarılarını –kozmopolitlik, sınai kalkınma, toplumun en geri kesimlerinin modernleştirilmesi, Avrupa ve Asya halkları arasındaki kardeşçe kaynaşma ve yolcu veya demiryolcu bağımsızlaşıp sosyalizme doğru yarışa katılan kadınların özgürleşmesi– kutlayan Sovyet propagandasının ayrıcalıklı bir teması haline gelmişti.

Daha geniş bir tarihsel düzlemde, demiryolu çağına son veren Cihan Harbi olmuştu. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, ikinci sanayi devrimi kapitalizmi dönüştürmüştü: Temel enerji kaynakları olarak kömür ve buhara, petrol ile elektrik eklenmişti. Hız ve güç dinamo ile içten yanmalı motor sayesinde yeni bir boyut kazanmıştı. Uçaklar da işte bu şekilde uzam ile zamanın yok edilmesinin yeni simgeleri haline gelmişti[105]. Louis Blériot 1909'da dünyanın geri kalanına "Fransız zarafetiyle ve soğuk kanlılığıyla karışmış

105. Bkz. Robert Wohl, *A Passion for Wings. Aviation and the Western Imagination 1908-1918*, New Haven, Yale University Press, 1994. Yeni bir hız kültürünün gelişi konusunda bkz. Philipp Blom, *The Vertigo Years. Europe 1900-1914*, New York, Basic Books, 2008.

bilimsel dehanın" başarısını kanıtlayarak, uçakla ilk Manş geçişini gerçekleştirmişti[106]. Bu uçuş, tıpkı 1830'da Manchester ile Liverpool arasındaki ilk bağlantının demiryolu yüzyılının açılışını yapmış olması gibi, havacılık yüzyılını başlatmıştı. Aslına bakılırsa, havacılığın gelişmesi demiryolu taşımacılığınınkinden de daha çabuk olmuştu. Charles Lindbergh 1927'de New York ile Paris arasında ilk Atlantik aşırı tek başına uçuşu gerçekleştirmişti. Uçakların yanı sıra otomobiller de ortaya çıkmıştı. Birinci Dünya Savaşının patlak vermesinden kısa zaman önce Detroit'teki Ford fabrikaları montaj hattında binek araç üretmeye başlamış ve otomobil hızla kitle taşımacılığının simgesi haline gelmişti. Trenler kuşkusuz tamamen bir kenara atılmamıştı ama kitle kültüründe sahip oldukları ayrıcalıklı konumlarını da kaybetmişlerdi. Lokomotifler artık geleceğin fethine doğru hızla ilerleyen ütopik bir dünya vizyonunu cisimleştirmez olmuşlardı. Bununla birlikte, iki dünya savaşı arasında bu denli ikonik hiçbir icat ortaya çıkmamıştı. Savaşta ve yıkımda hemen kullanılan uçaklar neredeyse doğal biçimde milliyetçi imgeleme dahil edilmiş ve ardından faşizmin tekeline girmişlerdi[107]. Birinci Dünya Savaşında pilot olan Hermann Goering 1935'te Alman *Luftwaffe*'sinin* başına getirilmişti. Aynı yıl, Leni Riefenstahl Hitler'i bir uçakta Nazi partisinin kongresine katılmak üzere bir Töton tanrısı gibi Nuremberg'e inerken gösteren bir propaganda filmi olan *İradenin Zaferi*'ni çeviriyordu. Mussolini (fazlasıyla kısıtlı) pilotluk yetenekleriyle gurur duyuyor, (çok sayıda fütürist *aeroritratti*'de** olduğu gibi) göklerde resmedilmekten hoşlanıyordu. 1920'li yıllarda faşistlere katılan fütürizmin kurucusu Marinetti'ye gelince, o da "geometrik formasyonlarda uçuşları" ve "yanan köylerden yükselen duman sarmalları" ile hava savaşının güzelliğini yüceltiyordu. Faşizm 1931'de *Aeronautica Militare*'nin*** başı ve Libya genel valisi Italo Balbo'nun Rio de Janeiro'ya kadar Atlantik aşırı uçuşunu kutluyordu. Pilotlar popüler kültürde ve siyasi propagandada erkekliğin, kadın düşmanlığının ve ulusal gücün figürleriydi. Yıkıcı bir imha silahı olarak uçak –ki H. G. Wells bunu daha 1908'de *Göklerde Savaş*'ta öngörmüştü[108]– 1911'de İtalyan ordusu tarafından Libya'da test edilmiş, ardından yüzyılın ilk yarısındaki çatışmalarda çok yoğun biçimde kullanılmıştı: Cihan Harbinde, Etiyopya Savaşında, İspanyol İç Savaşında ve çok daha büyük bir ölçekte, kentlerin tamamını haritadan silmeye imkân verdiğinde, 1939-1945 arasında. Guernica'dan, Dresden'den ve Hiroşima'dan sonra uçakların devrimci imgelemin metaforları haline gelmesi artık pek mümkün değildi.

---

106. Alıntılayan Robert Wohl, *A Passion for Wings*, op. cit., s. 66.
107. Uçuşlar ile faşizm arasındaki ilişki konusunda özellikle şu kitabın ikinci bölümüne bkz. Robert Wohl, *The Spectacle of Flight. Aviation and the Western Imagination 1920-1950*, New Haven, Yale University Press, 2005.
* Hava kuvvetleri. (ç.n.)
** Hava portresi. (ç.n.)
*** Hava kuvvetleri. (ç.n.)
108. H. G. Wells, *The War in the Air* (London: Penguin, 2011).



Yuri Pimenov, *Dine Karşı, Bir Sınai ve Mali Plan İçin, Beş Yıllık Planı Dört Yılda Gerçekleştirin* (1930). Sovyet Afişi.



Sovyet Afişi (1939)

Bununla birlikte, bu kitle kültürü ve montaj hattı çağında demiryolu efsanesinin gerilemesi lokomotiflerin alegorik işlevine son vermemişti. Avrupa iç savaşı çağında, "determinist" bir Marx ile liberter bir Marx arasındaki farklılık ya da insanın emek *yoluyla* özgürleşmesinin savunucuları ile emek*ten* özgürleşmesinin savunucularını karşı karşıya getiren fikir ayrılığı, yerini devrim ile karşı devrim arasındaki mekanik *Moleklere** dönüşmüş olan komünizm ile faşizm arasındaki devasa bir çatışmaya bırakmış gibi görünüyordu. İnsanlarla makinalar arasındaki ortakyaşarlık ilişkisi yeni bir boyut kazanmıştı. Özgürleştirici bir emek vizyonu sosyalist ve komünist kültürlere nüfuz ederken, emekten özgürleşme marjinal ve heretik sol akımlar tarafından savunulan ütopik bir seçenek haline gelmişti. Walter Benjamin, tarih kavramı üzerine 1940'ın ilk aylarında yazdığı on birinci tezde, Protestan çalışma etiğinin Alman sosyal demokrasisi tarafından "laik bir kılıkta [...] diriltilmiş" olduğunu gözlemliyordu. "Tüm zenginliğin, tüm kültürün kaynağı" olarak tanımlanan –1875'te Gotha Programında daha o zamandan kuramlaştırılmış olan– bu "bayağı Marksist" çalışma kavramı sosyalizmi üretici güçlerin gelişmesiyle özdeşleştiriyor ve bu nedenle de "toplumun gerilemesindekini değil" sadece "doğa üzerinde hâkimiyette ilerlemeyi" kabul ediyordu. Ve bu teknik fetişizmi ona "daha sonraları faşizmde rastlanan teknokratik özellikleri" hatırlatıyordu[109]. Bu pasaj tuhaf biçimde muzaffer Stalinizm çağında bu 'özgürleştirici' emek kavramının en aşikâr ifadesinden, 'sosyalist emek kahramanı' Stahanov efsanesinden bahsetmez. Donbas'lı madenci Aleksey G. Stahanov 1935'te daha önceki tüm üretkenlik rekorlarını kırarak Sovyet toplumunun 'Yeni İnsanı'nı cisimleştiriyordu. Kahraman işçiler ile beş yıllık planlar modern ve endüstriyel bir dünyanın Prometeci inşasına adanmış bir sosyalizm vizyonunda birleşiyordu. Aynı yıllarda, Alman milliyetçi yazar Ernst Jünger yeni bir çağın, demiri Cihan Harbi siperlerinde dövülmüş çalışma milisi İşçinin (*der Arbeiter*) çağının gelişini ilan ediyordu[110]. Bu nihilizm ve teknoloji karışımı Hans Kohn'un gözünde "adamakıllı makineleştirilmiş ve askerileştirilmiş bir işçinin, modern bir makine-insanın ilahlaştırılmasını" temsil ediyordu[111]. Bolşevizm ile faşizm arasındaki askeri rekabet böylece iki totaliter makinayı karşı karşıya getiren bir çatışmaya dönüşmüştü. Hannah Arendt'in ifadesiyle, *homo faber*'in zaferinin deliliğe döndüğü söylenebilirdi[112].

---

* Çocuk kurban edilen pagan tanrısı. (ç.n.)

109. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *loc. cit.*, s. 436.

110. Ernst Jünger, *Le Travailleur*, trad. et présenté par Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989.

111. Hans Kohn, "The Totalitarian Philosophy of War", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Cilt 82, n° 1, 1939, s. 62.

112. Emek (*animal laborans*), eser (*homo faber*) ve eylem (*vita activa*) arasındaki ayrım konusunda bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, ed. Margaret Canovan (Chicago: University of Chicago Press, 1998 [1958]). Homo faber'in "deliliği" konusunda bkz. Marco Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Turin, Einaudi, 2001, s. 41-48. İki dünya savaşı arasında Bolşevizm ile faşizm arasındaki çatışma konusunda bkz. Enzo Traverso, *A feu et à sang. De la guerre civile européenne 1914-1945*, Paris, Stock, 2007.

Böylece, iki dünya savaşını birbirinden ayıran yıllarda, Marx'ın devrimleri "tarihin lokomotifleri" olarak tarif eden metaforu kuşku uyandırmaya başlamış ve ardından sorgulanmıştı. Romantik antikapitalizm, yeni bir eleştirel düşüncenin ana hatlarının eskizini yapmak üzere "bilimsel" sosyalizmde bir gedik açıyordu. İlerleme tehlikeli bir yanılsama, felaketin eşanlamlısı haline gelmiş, faşizm ise modernitenin bir ürünü, bizatihi medeniyetin yürüyüşü tarafından yaratılan bir barbarlık olarak algılanmaya başlanmıştı. "İlerleme fikrini kendinde yok etmiş" olan kararlı biçimde anti-pozitivist bir tarihsel maddecilik önererek Marx'ın metaforunu tersine çeviren, heretik Marksist Walter Benjamin olmuştu[113]. Onun tarih kavramı üzerine tezlerine hazırlık notlarında şu pasaja rastlanır: "Marx devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri olduğunu söylemişti. Belki de tam tersi doğrudur. Devrimlerin trende yolculuk eden insanlığın imdat frenini çekme edimi olmaları da mümkündür.[114]"



Auschwitz Rampası, Fotoğraf

113. Walter Benjamin, *Paris, capitale du xixe siècle*, op. cit., s. 477. [Enzo Traverso. *Ateş ve Kan. Avrupa İç Savaşı: 1914-1945*, Çev. Onur Gayretli, Heretik, 2021, Ankara].
114. Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte. Anmerkungen", *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1977, I, 3, s. 1232. Bu konuda bkz. Michael Löwy, "Un matérialisme aux éclats romantiques. Walter Benjamin et Karl Marx", in *La Révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, L'Éclat, 2019, s. 35-55. [*Devrim Bir İmdat Frenidir. Walter Benjamin Üzerine Denemeler*, Çev. Alev Er, Sel Yayıncılık, 2021]

Başka bir deyişle tarih felakete koşmaktadır. Onun gizli telosu budur. Devrim uygarlığı ileri iten kükreyen bir lokomotif değildir. O daha çok bu trenin trajik yarışını varış noktasına ulaşmadan durdurmayı amaçlayan bilinçli bir eyleme benzer. Devrim, zamanı hızlandırıp onun iç mantığını sonucuna vardırmak yerine, bu çizgisel (tarihsel) zamanı kırıp yeni (Mesihçi) bir zamanı başlatmalıdır. Benjamin'in devrim tanımı bizi yirminci yüzyılın en dramatik anlarına götürür. Onun vurguları, Marx'ın lokomotiflere hayranlığının iyimserliği kadar mahşeridir. Marx hem sanayi kapitalizminin "şeytani enerjisini" hem de işçi hareketinin başlangıcını kutluyordu. Benjamin ise "yüzyılda gece yarısı" olduğunda, 1940'ta yazıyordu. Günümüzde trenler devrimden çok Auschwitz Rampasını çağrıştırmaktadır..

2
Devrimci Bedenler

> Her şeyi tersine çeviren Hegel, yürütme erkini hükümdarın temsilcisine, türümüne[1] dönüştürür. Varoluşu hükümdar olduğu varsayılan İdeadan söz ederken zihninde, yürütme yetkesinin gerçek İdeası, İdea olarak yürütme yetkesi değil, hükümdarda *bedensel olarak* var olan mutlak İdeanın öznesi vardır; yürütme yetkesi onun bedeninde, *hükümdarın bedeninde var olan ruhun mistik bir uzantısı* haline gelir.
>
> Karl Marx,
> *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* (1843)

> Komünist toplumun kadını artık kocasına değil, işine bağımlıdır. [...] Evliliğin tüm maddi yönlerinden, tüm para hesaplarından, aile hayatının günümüzdeki bu iğrenç yarasından arındırıldığını göreceğiz. Evlilik o andan itibaren, kadın erkek her işçiye aynı zamanda hem en eksiksiz neşeyi hem de kendilerinin ve kendilerini çevreleyen hayatın bilincinde olan varlıklara ulaşabilecekleri azami tatmini vaat eden, birbirini seven, birbirine inanan iki ruhun bu yüce birlikteliğine dönüşür.
>
> Aleksandra Kollontay,
> *Aile ve Komünist Devlet* (1920)

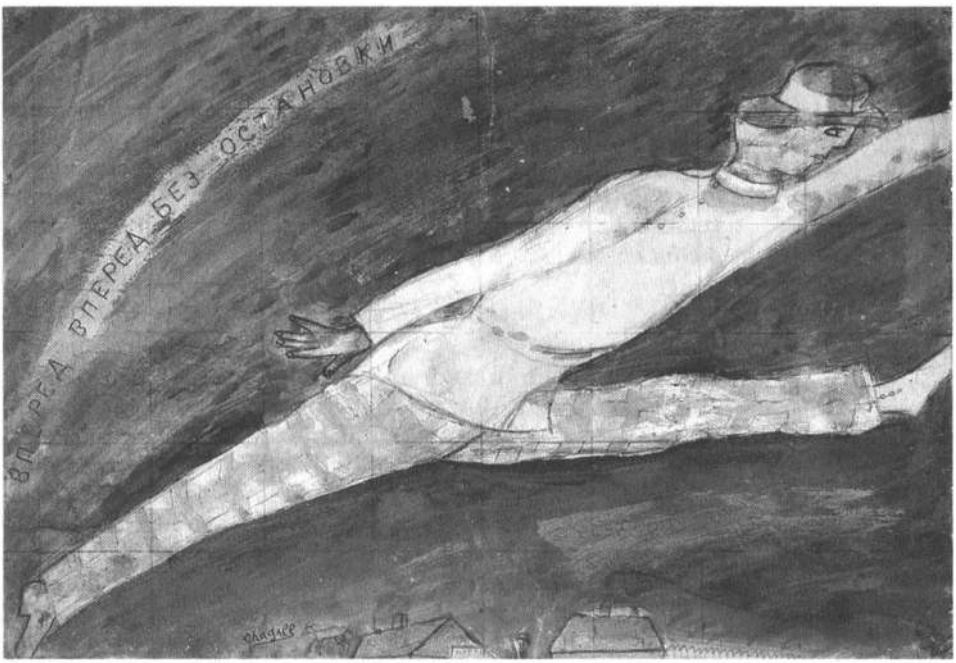
İSYANCI BEDENLER

Marc Chagall 1918 yılının sonunda, Ekim Devriminin yıldönümüne ithaf edilmiş bir tuval olan *İleri, ileri!* tablosunu boyamıştı. Devrim bu tabloda, semada bir gökkuşağı misali uzanan bir şerit olarak canlandırılırken, geleneksel Rus giysilerine bürünmüş genç bir silüet bir köyün üzerinden atlamaktadır. Devrim, ileriye doğru bir sıçramadır. Chagall otobiyografisinde Lenin'in

---

1. Türüm: *Türkçe: sudur, İngilizce: Emanation, Fransızca: émanation, Almanca: Emanation, Latin: emanatio*
Aşağı olanın daha yukarı olandan çıkması; çok olanın (her şeyin) "bir olan"dan çıkması. Bir olan yetkin olandır ve kendi varlığı içinde azalmadan ve değişmeden kalır, ondan türeyen ise çıkış kaynağından olan uzaklığının ölçüsüne göre gitgide yetkinliğini yitirir. Buna karşılık evrim'de (evolution) gelişmemiş bir şey, gitgide daha yetkinliğe doğru gelişir; yetkin olan yetkin olmayandan doğar. Türüm Yeni Platonculuğun ana ilkesidir. Türüm düşüncesini geliştirmiş olan Plotinos, tözce azalma olmadan olup biten türüm sürecini anlamayı kolaylaştırmak için ışıyan güneş imgesini kullanır. (Yun. perilampsis = yayılan güneş ışını.) TDK, *Felsefe Terimleri Sözlüğü.* Ayrıca bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur (ç.n.)

Rusya'yı, tıpkı kendi tablolarının kişilikleri gibi ters yüz ettiğini anlatır[2]. Nitekim, 1918-1922 arasında, Vitebsk Güzel Sanatlar Okulunu yönettiği dönemde boyadığı başyapıtların çoğuna göklerde özgürce yüzen kişilikler hâkimdir: Köylüler, hahamlar, Yiddiş edebiyatının o denli tipik "uçucu" ve bir bağı olmayan insanlarını, *luftmenshn*'leri hatırlatan genç âşıklar. Chagall yirmi yıl sonra, Lenin'in, İç Savaş ve kızıl bayraklar fonunda, baş aşağı bir eli bir masa üzerinde dengede, diğeri gergin, ihtiyatlı bir hahamın önünde cambazlık yapar gibi göründüğü yapıtını, *Devrim*'i (1937) gerçekleştirecekti.



Marc Chagall, *İleri, ileri!* (1918). Guaş, Ulusal Modern Sanat Müzesi, Paris.

İleri, ileri! devrimi kahramanlarının algıladıkları haliyle yani geleceğe doğru hafiflemiş bir gönülle ve ağırlıksız olma duygusuyla bir sıçrama olarak oldukça iyi tasvir eder. En kötü maddi koşulların (savaşın yıkımları, gıda kıtlığı veya güvencesizlik) boğmayı başaramadığı bu duygu, her şeyin değişmekte olduğuna, eski dünyanın, yerini aşağıdan gelen bir dönüşümün taşıdığı yenisine bırakmak üzere sona ermekte olduğuna dair derin inançtan kaynaklanıyordu. Yeni bir toplumun inşası kuşkusuz muazzam fedakârlıklar gerektiren ve sonucu kesin olmayan devasa bir görevdir ama bu dönüşümün aktörleri o zamanlar coşku verici kanatlanma hissinden, bedenleri bir elektrik dalgası gibi dolaşıp dinamikleştiren o histen beslenmekteydiler. Devrim aynı zamanda bedensel bir deneyimdir.

2. Marc Chagall, *Ma vie*, Paris, Stock, 1983, ch. 15. Chagall'ın bu dönemdeki tuvalleri için Angela Lampe'ın sergi kataloğuna bakınız: Angela Lampe (dir.), *Chagall, Lissitzky, Malévitch. L'avant-garde russe à Vitebsk, 1918-1922*, Paris, Centre Pompidou, 2018.

Devrimin aktörleri olsun, tanıkları olsun herkes birdenbire bir araya gelip tek bir gövdeymişçesine hareket eden insanların sergiledikleri beklenmedik ve sıra dışı gücün gösterisi karşısında hayrete düştüklerini beyan etmiştir. Çokluğun canlılığı ve zekâsı –basit bir heterojen kitle veya atomize olmuş öğeleri bir araya getiren bir kent kalabalığı halinde değil de– bilinçli bir birimde birleştiğinde her şey mümkün hale gelir. Çok sayıda tarihsel olayın örneklediği bu fenomeni açıklamak için yaygın kullanılan bir metafor olarak niceliğin niteliğe dönüşümü diyalektik yasasını seferber etmeye hiç gerek kalmaz. Daha yukarıda bahsedilen 'göklerin fethi' imgesi devrimci ruh halinin özünü gayet iyi kavrar.

Huzura önce düşmanlarını çağırarak devrimlerin tanıklarıyla başlayalım. Tocqueville 1848 Devrimine adadığı *Hatıralar*'ında (1850), Paris şehrinin, Şubat ayaklanması sırasında emekçi sınıflar tarafından fethedilir fethedilmez sunduğu gösterinin çarpıcı bir betimlemesini verir:

> Bütün öğleden sonrayı Paris'te gezerek geçirmiştim. Beni özellikle iki şey çok etkilemişti: Bunlardan ilki daha yeni vuku bulmuş devrimin –esas olarak demeyeceğim ama– benzersiz ve münhasıran halkçı karakteriydi; devrimin gerçek anlamda halka, yani elleriyle çalışan sınıflara diğer herkes üzerinde vermiş olduğu mutlak kudretti. İkincisi, birdenbire Paris'in tek efendisi haline gelmiş olan sıradan halkın o ilk anda gösterdiği pek az nefret dolu tutku hatta, doğrusunu söylemek gerekirse herhangi bir canlılık dolu tutkuydu[3].

Fransız Devrimi sırasında kamusal sahne burjuva elitinden gelme ediplerin hâkimiyetindeydi. Buna karşılık emekçi sınıflar kitle halinde seferber olmalarına rağmen "hiçbir zaman Devletin *ne fiilen ne hukuken* ne önderi ne de tek efendisi olmuşlardı[4]". Bunun tersine 1848'de Tocqueville şaşkınlıkla devrimin "burjuvazinin tamamıyla dışında ve burjuvaziye karşı yapılmış gibi göründüğünü" gözlemliyordu. Bütün bunlar yönetici sınıflar açısından kesinlikle bilinmedik ve korkutucu şeylerdi. "Yıllıklarımızda bundan daha yeni hiçbir şey yoktu" diye eklemekteydi. Şubat ayaklanması sırasında Temmuz Monarşisinin kurumlarının tüm temsilcileri, aynı şekilde ordudan, polisten Ulusal Muhafızlara kadar baskı organları ortadan kaybolmuştu. Şeylerin 'doğal' düzeni tamamen altüst olmuştu. Tocqueville'e göre daha da şaşırtıcı olan, devrimin kaos yaymak bir yana yeni bir düzen yaratmış olmasıydı:

> Yalnızca halk silah taşıyor, kamu binalarını koruyor, nöbet tutuyor, kumanda ediyor, cezalandırıyordu; o denli zenginliklerle dolu bu muazzam kenti ya da daha ziyade bu büyük ulusu –zira merkeziyetçilik sayesinde, Paris'te hüküm

3. Alexis de Tocqueville, "Souvenirs", Lettres choisies, Souvenirs 1814-1859, éd. Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Paris, "Quarto", Gallimard, 2003, s. 805. Olaylardan hemen sonra sıcağı sıcağına kaleme alınmış olan bu otobiyografik metin yazarın ölümünden sonra 1893'te yayımlanmıştı.
4. A.g.e.

süren, Fransa'ya hâkim olur– bir tek hiçbir şeye sahip olmayanların ellerinde görmek olağanüstü ve korkunç bir şeydi. Dolayısıyla, diğer tüm sınıfların yaşadığı dehşet derindi; bu dehşetin devrimin hiçbir döneminde bu kadar büyük olduğunu sanmıyorum; ayrıca bunun ancak Roma dünyasının uygar kentlerinin kendilerini birdenbire Vandalların ve Gotların iktidarı altında bulduklarında yaşadıklarıyla kıyaslanabileceğini düşünüyorum[5].

Tocqueville izleyen sayfalarda Haziran ayaklanmasının bastırılması sırasında kendisini bir kez daha kendi akranları aristokratlar ve burjuvalar tarafından çevrelenmiş bulduğunda hissettiği duygulanmayı betimleyerek, korkuya kapılmış gözlemci kisvesini çıkarıp daha vurgulu bir üslup benimser. Aralarında "[kendisinin] dostları ve komşuları toprak sahiplerini, avukatları, doktorları, çiftçileri" fark etmekten duygulandığını ve bastırmayı takip eden katliamın ardından kendisini ferahlamış hissettiğini itiraf eder. Kendi ifadesiyle, karşıdevrim "ulusu Paris'in işçilerinin zulmünden kurtarmış ve onu kendi sahipliğine döndürmüştü.[6]"

Haziran 1848 olayları yeni bir siyasi bedenin doğuşunu, ezilenlerin ve emekçi sınıfların tarihsel bir özneye dönüşümünü ortaya çıkarmıştı. Tocqueville hatıralarında birkaç özel kişilikten söz eder ve işi barikatları tasvir etmeye kadar vardırır ama kendi sınıfından bahsederken üyelerini ayırt eder ("toprak sahipleri, avukatlar, doktorlar"). Onun betimlemesinde Paris'in halk sınıfları farklı organlarını hareket ettirerek eyleyen tek bir beden biçimini alır. Barikatları kuran zanaatkarlardan, kunduracılardan, marangozlardan, değirmencilerden, demircilerden, duvarcılardan, çamaşırcılardan, terzilerden, sepetçilerden ve benzerinden söz etmez. Sadece bilinçli bir beden gibi eyleyen –Marx'ın aynı devirde "kendisi için sınıf (*für sich*)[7]" olarak adlandırdığı şey– "işçiler"den ve "halk"tan bahsedilir.

Tocqueville'in hatıralarını bir başka devrimin kahramanlarından birininkilerle yan yana koymak ilginçtir. Lev Troçki otobiyografisinde 1917'de Petrograd'ın coşkusunu ve kentin proleter sınıflarının uyanışını aktarmaya aynı ölçüde çarpıcı çok sayıda sayfa ayırır. Yine de dışarıdan bir gözlemci değil, devrimin önderi olarak yazmakta, halkın siyasi sahnenin merkezine yerleştiği moleküler süreci bizatihi halkın içinden çözümlemekteydi. Bu onun ifadesiyle "tarih içinde coşkun bir esinlenme anıydı[8]".

Bu coşkun esinlenme son derece yaratıcıydı. Troçki halkın siyasi özneye dönüşmesini betimlerken, önder olarak bizzat kendisini, konuşmaları sırasında ona kendi sözcüklerini, bunları bilinçdışı kolektif bir sürecin tamamlanmış ifadesi haline gelene kadar "fısıldayan" bu halk tarafından nasıl soğurulmuş bulduğunu açıklıyordu:

---

5. *A.g.e.*, s. 806.
6. *A.g.e.*, s. 886-887.
7. Karl Marx, "Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de Proudhon" (1847), Œuvres I – Économie I, *op. cit.*, s. 135.
8. Lev Troçki, *Hayatım*, Çev. Müntekim Öçmen, Yazın Yayıncılık, 1999, İstanbul, s. 357. (Türkçede ilk baskı 1970).

> Modern Sirkte genellikle akşamüstü, bazen de gece söz alıyordum. Beni dinleyenler işçiler, askerler, emekçi aile anaları, sokaktan gelmiş gençler, ezilenler, başkentin ayaktakımıydı. İğne atsan yere düşmezdi, tıklım tıklım dolu olurdu. Babalarının omuzunda küçük çocuklar, analarının memesini emen bebekler olurdu. Kimse sigara içmezdi. Balkonlar insanların aşırı yükünden yıkılacak gibi olurdu. Kürsüye ulaşmak için insan gövdeleri arasında dar bir geçitten geçmek zorunda kalırdım, bazen de beni eller üzerinde kürsüye kadar taşırlardı. Nefes ve beklemeyle ağırlaşan atmosfer, Modern Sirkin tarzına özgü o tutkulu haykırışlarla çığlıklara boğulurdu. Etrafımda, üzerimde birbirine sımsıkı kenetlenmiş dirsekler, göğüsler, başlar... İnsan bedenleriyle dolu sıcak bir mağaranın dibinden konuşuyormuş gibi konuşurdum. Elimi kolumu biraz fazla sallasam mutlaka birine çarpıyordum ve çarptığım o dinleyici bana jestleriyle aldırma, bir şey yok, sen konuşmana bak anlamına gelen bir şeyler söylüyordu. Bu insan topluluğunun elektrik geriliminde hiçbir bitkinlik ayakta kalamazdı. Kalabalık bilmek, anlamak, kendi yolunu bulmak istiyordu. İnsan kimi zaman bu *tek bir varlıkta birleşmiş* kalabalığın can alıcı sorusunu ta dudaklarında hissediyormuş gibi olurdu. O zaman, önceden tasarlanmış argümanlar, hazırlanmış kelimeler sempatinin otoriter baskısı altında boyun eğer, geri çekilir ve gölgeden başka kelimeler, hatip için öngörülmemiş ama kitle için gerekli tepeden tırnağa silahlı başka argümanlar çıkardı. Ki o zaman da hatibin kendisi hemen yanı başında konuşan birini işittiği, onun düşüncesini takip edemediği izlenimine kapılır ve tek kaygısı ikizinin bir uyurgezer gibi kendi yankılanan sesinin gürültüsüyle amfitiyatrodan düşmemesi olurdu[9].

Troçki, kalabalıkları –Gustave Le Bon veya Mussolini tarafından tarif edilen bir model uyarınca– onları ayartması ve baştan çıkarması gereken argümanlarla, imgelerle ve efsanelerle yönlendiren karizmatik bir önderden çok, "tek bir varlık[10]" haline gelmiş olan kalabalığın kendi sesini basit bir aracı gibi taşıyan bir uyurgezere ya da vantriloğa dönüşmüş olduğu izlenimini edinmişti.

Troçki'nin bahsettiği bu "tek varlık" bir kalabalık değil, devrimci bir bedendi. Bir çokluğun kendiliğinden doğuşunun ve eyleyen bir bedene dönüşmesinin portresi, Elias Canetti tarafından otobiyografisinde 15 Temmuz 1927 Viyana isyanlarına katılışını betimlediği cilt olan *Kulaktaki Meşale*'de (1981) ustaca çizilmişti. Bir gösteri sırasında çok sayıda işçiyi öldürmekle suçlanan polislerin aklanması bir ayaklanmaya yol açmıştı. Kalabalığın büyüdüğü emekçi mahallelerinden yola çıkan Viyanalı işçiler kent merkezine akın etmiş ve hemen kolektif öfkenin hedefi haline gelmiş olan adalet sarayını ateşe vermişlerdi. Canetti Avusturya başkenti halk sınıflarının dinamik seferberliğini mükemmel biçimde dile getirmeyi bilmiştir. Kalabalığın hem kendi etrafında hem de onun üzerinde uyguladığı dayanılmaz fiziksel çekimi betimler: "Duygu, çılgınca yarış, kaçınılan engeller, hareketin akışkanlığı"; sokaklarda sanki kendi içerisinden yükselen "tüyler ürperten bir müziğin" ritmiyle dans edermiş gibi sallanan kalabalık; onun eşitlikçi karakteri ve onun bütün korkuları aşmasına ve polis atışları

9. *Ibid*, s. 317-318.
10. *Ibid*, s. 317.

insanları yere serdiğinde bile yeniden toplanmasına imkân veren inanılmaz gücü; ona içeriden canlılık veren tikel bir ateş ve aynı şekilde kafasındaki "nabız atışları"[11]. Bunun, her ne kadar kalabalıkların bulaşma gücünü, yaratıcılıklarını ve hayal güçlerini teslim etseler de bunların modern siyasi yaşamın merkezinde belirivermelerini "barbarlığa bir geri dönüşün[12]" ifadesi şeklinde yorumlayarak, onları sonuçta "hayvanlara", "aşağı ırklara" hatta "vahşi" sürülerine eşitleyen[13] Le Bon'un veya Tarde'ın küçümsediği kalabalıklarla hiç alakası yoktur. Canetti o meşhur 15 Temmuz 1927 günü keşfetmiş olduğu bu kalabalıklar tarafından kelimenin tam manasıyla büyülenmişti. Öyle olmasa elli üç yıl sonra bu "o denli vahşi ışıklarla aydınlanan korkunç günü" tasvir ettiğinde, kalabalığın hareketlerini hâlâ iliklerine kadar hissedebilir miydi[14]? "Bu hayatımda şahsen deneyimlediğim devrime en yakın şeydi[15]" diye yazmaktaydı. Bununla birlikte onu ilgilendiren şey devrimler değildi. İçine "tamamen daldığı" ve güçlü hatıralarında tasvir ettiği kalabalık gerçekte, dramatik olmakla birlikte kısa ömürlü olduğu ortaya çıkan, adalet sarayını yaksa da hükümeti devirmeyen bir ayaklanmanın kahramanı olmuştu. Tocqueville ile Troçki ise bunun tersine tek bir kolektif bedende birleşmiş, tarihi değiştirmek için bilinçli olarak eyleyen bir halkı betimlemekteydiler. Devrim, Martin Breaugh'un sözcükleriyle özetleyecek olursak, *çalışan hayvanı* [animal laborans] *politik hayvana* [zoon politikon] dönüştüren pleb deneyimidir[16].

Ancak kolektif eylem, devrimin bedensel deneyimlerinin çeşitliliğinden bir şey eksiltmez. Bunlar egemenliğin "organlarından" söz ederken olduğu gibi, soyut, simgesel veya metaforik bedenleri kapsadığı kadar fiziksel bedenleri de kapsar. Fiziksel bedenler yeri geldiğinde hareket halinde bir halkı veya biyopolitik nesneleri oluştururlar. Bedenler devrimlerin aynı anda hem özneleri hem de nesneleridir: Kendi olaylarının özneleri, bunların sonuçlarının nesneleri; kendi dramlarının özneleri, bunların temsillerinin nesneleri. Tarihsel süreçler olarak devrimler bedensel özgürleşme ve "yenilenme" uğrakları olarak belirir ve aktörleri tarafından da öyle hissedilirler. Devrimler aynı zamanda bedenleri hem onlarla ilgilenip hem de onları tabi

---

11. Elias Canetti, *Histoire d'une vie, 1921-1931. Le flambeau dans l'oreille*, trad. Michel François Demet, Paris, Albin Michel, 1982, s. 261, 262. [*Kulaktaki Meşale: Bir Yaşamın Öyküsü*, Çev. Şemsa Yeğin, Sel Yayıncılık, 2019, İstanbul.]
12. Gabriel Tarde, "Les crimes des foules", *Archives d'anthropologie criminelle*, Cilt 7, 1892, s. 358.
13. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (1895), Paris, PUF, 1995, s. 94. [*Kitleler Psikolojisi*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları; Çev. Elif Kanur, Say Yayınları...] Tarde ve Le Bon konusunda ayrıca bkz. Susanna Barrows, *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France au milieu du xixe siècle*, Paris, Aubier, 1990; Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Londres, Sage Publications, 1975; et Olivier Bosc, *La Foule criminelle. Politique et criminalité dans l'Europe du tournant du xixe siècle*, Paris, Fayard, 2007.
14. Elias Canetti, *Le Flambeau dans l'oreille*, *op. cit.*, s. 265.
15. A.g.e., s. 259.
16. Martin Breaugh, *L'Expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007, s. 11.

kılıp disipline ederek yönetmeyi hedefleyen politikaların da öncülüdür. Devrimci girdapta tüm bu yönler sürekli değişen konfigürasyonlar meydana getirmek üzere birbirine karışır ki bu da bu bedensel deneyimi kavramsallaştırmayı zorlaştırır. Dolayısıyla bu bölüm bu farklı yönleri karşılıklı ilişkileri içinde araştırmayı ve çözümlemeyi hedeflemektedir.

HAYVANLAŞMIŞ BEDENLER

Özgürleştirici şiddet hiçbir zaman münferit bir olgu değildir. Eski düzenle toplumsal ve siyasi bir kopuş tüm toplumsal bedeni etkilemeye muktedir bir mizanseni ve simgesel bir ifadeyi gerektirir. Devrimlerde her halükârda bir zaman için bir ihlal gibi görünen antropolojik bir boyut vardır. Dışavurumu çoğu zaman kısa ömürlü olsa da kolektif imgelemdeki etkisi kalıcı ve güçlüdür. Lenin devrimleri "ezilenlerin ve sömürülenlerin şenliği[17]" olarak tanımladığında, neredeyse kelime anlamında yorumlanabilecek bir metafora başvuruyordu. Devrimler aşırılık ama aynı zamanda simgesel olduğu kadar gerçek, görülmeye değer ve genellikle ayin haline getirilmiş bir şiddet sergiler. Bu anlamda bir karnavalın toplu taşkınlıklarını ve bir şenlik sırasında izin verilen ihlalleri hatırlatırlar. Bu bakımdan, Roger Caillois'un şenlik ile savaş arasındaki analoji konusundaki çoğu gözleminin kapsamını devrimlere genişletmek mümkün olabilecektir. Eski düzenin yıkılması bir kesinti, geçici bir duraklama, yeni bir toplumsal coşkuyla ve tüm geleneklerin ihlaliyle doldurulan bir boşluk üretir: Bir devrim sırasında, bir şenlikte olduğu gibi "özgürlüğün ve toplu taşkınlığın payı artarken, dinsel ayin ilkelerinin payı azalır[18]".

Ayaklanmalar genellikle neşeli tutkuların patlamasıdır. İnsanlar sokaklara iner, kucaklaşır, bir araya gelmenin ve kendini topluluğun sıcaklığı içinde hissetmenin zevkini tadarlar. Çekingenlikleri, nezaketin ve edebin alışılagelmiş biçimlerini, kalabalığın ortasında bir yabancıyı öpmeyi doğal olduğu kadar hoş bir şey haline getirecek kadar birdenbire silen bu mutluluk patlamasında kösnül bir yan vardır. Bir özgürleşme sarhoşluğu vardır. Devrimler sırasında kurtarılmış bir meydanın az önce meydana gelmiş tarihsel olayların, bunları silahlarını havaya kaldıran erkeklerin, sancaklarını Delacroix'nın Marianne'ı gibi sallayan kadınların bir fotoğrafıyla ölümsüzleştirerek yeniden oynandığı bir tiyatroya dönüştüğünü görmek işte bu nedenle bu kadar yaygındır. Bu anlara eşlik eden coşkun neşeyi anlatan bol miktarda tanıklık vardır. Ancak özgürleşme, daha az ihlal edici ve "kutsal" olmamakla birlikte, çok daha az hoş olan bambaşka bir hal alabilir. Saçmalama, alaycılık, hakaret, öfke, infial, rezalet, kaba komedi, alay

17. Vladimir I. Lénine, *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, Paris, Éditions sociales, 1971, s. 153. [*Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği*, Çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları 2007, Ankara]
18. Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950 (1938), s. 227; Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970 (1965).

ve aşağılama, öldürmeye varana kadar bütün bunlar o zaman, kendilerini en kadim insan kurban etme törenleri silsilesine yerleştiren "dinsel bir boyut" kazanır. Böylece halk belleği bunları kınanması gereken eylemler, cinayetler ve cezai yaptırım gerektiren fiiller olarak görmek yerine ayin mertebesine yükseltir. Devrimleri çevreleyen toplumsal kargaşa ne kadar yaygın ve derin olursa, eğer eski düzen çöküyorsa, bu karnavalımsı ihlaller de o kadar etkileyici olur. Gerçek olduğu kadar simgesel olan düşman işte o zaman bedeninin ayrıcalıklı bir hedef haline geldiğini görür.

Bu bedensel kıyıcılıklar karnavalı genellikle iktidarın değişmekte olduğu, yasanın askıya alındığı kısa ama yoğun zaman aralığında ya da devrimci sürecin geçiş uğraklarında meydana gelir. Bu denetimsiz, aşırı, vahşi ve görülmeye değer zalimliğin paradigması –Fransız Devriminin ayrıcalıklı bir tarihyazımsal teması olan– Parisli baldırı çıplakların [sans-cullotes] Komünün ilanından ve kralın hapsedilmesinden sonra gerçekleştikleri 1792 katliamlarıdır. Çok sayıda yazarın gözlemlediği gibi bu, cesetlerin sakatlanıp, sokaklarda ganimet gibi dolaştırılmadan önce halka teşhir edildiği bir tür korkutucu kurban töreni, kanın Eski Rejimin günahlarının kefaretini ödediği bir tören olmuştu. Giyotinle halk önünde infazlar, adalete susamış heyecanlı kalabalıkların "Dionysosçu dürtülerini" tatmin etmeye yetmiyordu. Bu kalabalıkların daha adaletin tamamlanmasına katılmaları gerekiyordu[19]. Jules Michelet, seyircileri bu kendiliğinden linçlere sürükleyen ve onları gaddarlıklara katılmaya iten "manyetik girdap"ı çarpıcı ifadelerle anlatır: Sanki başları dönercesine genel hareketin peşine takıldılar ve bu "korkunç Şabat"ın failleri oldular[20]. Devrimler, Walter Benjamin'in önerdiği gibi, geleceğe doğru geçmişin yeniden etkinleştirildiği sıçramalardır: Geçmiş kaşla göz arasında şimdiki zamana bir imge gibi sızar ve atalardan miras bir tür güdü gibi uzlaşımları ve yerleşik kuralları bir anda sorgulanır kılar[21].

1792'nin devrimci karnavalı paroksismal şiddet biçimleriyle birlikte ya da onlar olmaksızın yirminci yüzyılda yeniden ortaya çıkmıştır. Nitekim, Rus Devriminin birçok tarihçisi, Ekim ayaklanmasından sonra Petrograd Sovyeti askerleri onca mahrumiyet yılına yol açmış olan Cihan Harbinin tam ortasında aristokrat lüksün alametlerini –gümüş servis takımları, kristal kadehler, porselen tabaklar veya Fransız şarabı rezervleri– keşfettiklerinde Kışlık Sarayın maruz kaldığı yağma ve talanı tasvir eder. Bununla birlikte, Kışlık Sarayın alınmasıyla 14 Temmuz'u kıyaslamak mümkün değildir. Kışlık Sarayın alınması Petrograd Sovyetinin Devrimci Askeri Komitesi tarafından planlanmış ve yönetilmiş, yağma çok çabuk durdurulmuştur[22].

---

19. Alain Corbin, *Le Village des cannibales*, Paris, Flammarion, 1995, s. 137-139.
20. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1952, tome I, ch. 2, s. 1064.
21. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *loc. cit.*, s. 430.
22. John Reed, *Dix jours qui ébranlèrent le monde*, trad. Martin Stahl, Paris, Éditions sociales internationales, 1927, s. 320-321. [*Dünyayı Sarsan On Gün*, Çev. Rasih Güran, Yordam Kitap, Kasım 2021,. İstanbul.]

Kanlı karnavallar aynı şekilde İspanyol İç Savaşı sırasında, özellikle Franco darbesi sonrası 1936 yazı boyunca, Cumhuriyetçi otoriteler halk ayaklanmalarıyla ele geçirilmiş kentlerde henüz askeri kontrollerini kuramadığında da yaşanmıştır. Korkunun ve olağanüstü bir toplumsal galeyanın damgasını vurduğu bu kaotik dönemde, merkezi iktidarın bıraktığı boşluk, neşeli olduğu kadar kıyıcı anlar da yaşayan duygusal ve kontrolsüz halk ayaklanması karşısında daha da bariz ortaya çıkmıştı. Bu, anarşistlerin doğaçlama tugaylarının büyük toprak sahiplerini, rahipleri ve papazları kitle halinde infaz ettikleri devirdi. Örneğin Katalonya'da, yabancı muhabirlerin bildirdiğine göre, asi güçler neredeyse bütün kiliseleri ve manastırları ateşe vermeden önce yağmalamışlardı: "Güruh daha sonra zafer sarhoşluğuyla üzerlerinde kilise otoritelerin cübbeleriyle Barselona sokaklarında yürüyüşe geçmişti". İntikam olarak "bazı papazların öldürüldükten sonra başları ve kolları kesilmişti"[23]. *Paseos** Cumhuriyetçi Hükümet kendi otoritesini tesis ettiğinde sona ermişti.

İkinci Dünya Savaşından sonra, Direnişin önderlik ettiği ayaklanma epizotları bu kıyıcılıklar galerisinin zenginleşmesine katkıda bulunmuştu. Bunların arasında en fazla bilineni kuşkusuz Mussolini ile metresi Claretta Petracci'nin, 29 Nisan 1945'te Milano'nun bir meydanında kalabalık tarafından yuhalanıp cesetleri çiğnendikten sonra, ayaklarından asılıp teşhir edilmesidir. Il Duce'nin taşkın erkekliği efsanesi böylece kendisine karşı çevrilmişti[24]. Kurtuluş günleri, birçok İtalyan ve Fransız kentinde geçit törenlerinin, bayrakların ve dansların birbirine karıştığı neşeli kutlamaların kıyılarında işbirlikçi olmakla suçlanan kadınların saçı kazınmış başlarının "çirkin karnavalına" tanık olmuştu[25]. "Yatay işbirlikçiler", genellikle taşra kasabalarının ana meydanlarında platformlara çıkarılıyor ve izleyicilerin yuhalamaları ve alayları altında, bir kamusal aşağılama gösterisinde kafaları tamamen tıraş ediliyordu. Bir Lozère gazetesi bu iğrenç epizotları şöyle betimliyordu: "Kalabalık koyun gibi, bazen de çocuksu ve acımasız. Ama oysa daha bu sabah şehitlerimizin tabutlarının arkasında o denli vakarla yürüyen de bu aynı kalabalıktı.[26]"

---

23. Daily Express, 27 Temmuz 1936, alıntılayan Paul Preston, *The Spanish Holocaust Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*, New York, Norton, 2012, s. 224 (*Une guerre d'extermination. Espagne, 1936-1945*, trad. Laurent Bury et Patrick Hersant, Paris, Belin, 2016). 1936 yazının Cumhuriyetçi şiddeti konusunda özellikle bkz. José-Luis Ledesma, *Los días de llama de la revolución. Violencia y politica en la retaguardia republicanade Zaragoza durante la guerra civil*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003.

* Yargısız infazlar. (ç.n.)

24. Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Turin, Bollati Boringhieri, 1991, s. 512-513 (*Une guerre civile. Essai historique sur l'éthique de la résistance italienne*, trad. Jérôme Grossman, Paris, Seuil, 2005).

25. Bkz. Alain Brossat, *Les Tondues. Un carnaval moche*, Paris, Manya, 1992, Fabrice Virgili, *La France "virile". Des femmes tondues à la Libération*, Paris, Payot, 2000.

26. 15 Ekim 1944 tarihli *La Lozère libre* gazetesi, alıntılayan Alain Brossat, *La Libération, fête folle*, Paris, Autrement, 1994, s. 215.

Bu epizotlar boyunca, özgürleşmiş bedenlerin hafifliği ve kösnüllüğü ile yaralı bedenlerin aşağılanması ve hakaret görmesi, ayaklanmanın bütün kapsamıyla sergilediği tek ve biricik bir süreçte birleşik halde birlikte var olmaktaydı. Bu denetimsiz şiddet anları kökenlerini, uzlaşım sağlanmış kurallar askıya alındığında, iktidarın bıraktığı boşlukta bulur. Fransız Devrimi sırasında, Terör baldırı çıplakların [sans-culottes] inisiyatiflerinin yerini alarak şiddeti kanalize edip yasallaştırmıştı. Robespierre ile Danton'un ifadesiyle güruhlar kendilerini "yasanın kılıcına" emanet ederek suistimallerine son vermişlerdi[27]. İspanyol İç Savaşı sırasında, *paseos* halk milisleri hiyerarşik bir yapıya kavuşturularak otorite altına alınıp, bir cumhuriyetçi ordu kurulduğunda son bulmuştu. Aynı şekilde, İkinci Dünya Savaşının sonunda yeni hükümetlerin kurulması yargısız infazlara bir son vermişti.

Bu devrimci karnavallar kolektif imgelemi derinden etkilemişti. Aristokrasinin 1789-1794 arasında maruz kaldığı travma o kadar derin olmuştu ki bu sınıf yüzyıldan uzun bir süre karşıdevrimin ideolojik ve estetik temsillerini beslemişti. Meşruiyetçiliğin [légitimisme] ve gericiliğin sözlükçesi böylece, yergilerde olduğu kadar bilimsel çalışmalarda da devrimcileri vahşi hayvanlar, bedenlerini hayvanlaşmış bedenler olarak tasvir ederek zoolojik bir hale gelmişti. *Çağdaş Fransa'nın Kökenleri*'nin (1878) yazarı Hippolyte Taine'e göre Devrim "hayvani isyan içgüdüsünün" patlaması olmuştu. Devrimin kahramanlarının ideal tipini yakalamaya çalışarak, onları uygarlığı yok etme arzusuyla güdülenen vahşiler olarak betimler: "Barbar, daha da beteri, ilkel hayvan, sırıtarak öldüren, verdiği hasar karşısında gülüp oynayan, sırıtkan, kana susamış ve sefih maymun[28]". Théophile Gautier Ekim 1871'de Paris Komününü hayvanat bahçesinden kaçmış vahşi hayvanlar tarafından birdenbire fethedilmiş bir şehre benzetiyordu:

> Bütün büyük şehirlerin altında aslan çukurları, vahşi hayvanların, leş gibi kokan hayvanların, zehirli hayvanların kalın demir parmaklıklarla parklara konulduğu mağaralar vardır. Uygarlığın ehlileştiremediği tüm inatçı sapıklıklar, kandan hoşlananlar, yangının bir havai fişek gösterisi gibi eğlendirdikleri, hırsızlıktan zevk alanlar, iffete saldırıyı aşk olarak görenler, tüm canavar kalpliler, tüm çarpık ruhlular oradadır. Gün yüzü görmemiş, yeraltı karanlıklarının derinliklerinde uğursuzca kaynayan rezil nüfus. Bir gün gelir, dikkatsiz bir gardiyan, anahtarlarını bu hayvanat bahçesinin kapısında unutur ve vahşi hayvanlar, dehşete düşmüş şehre vahşi kükremelerle yayılır. Kapısı açık kafeslerden 93'ün sırtlanları ve Komünün gorilleri fırlar[29].

---

27. Gazette nationale ou Le Moniteur universel, n° 226. Mercredi 14 août 1793 – L'an 2 de la République Française. Alıntılayan Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*
28. Hyppolite Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 3, Cilt 1, Paris, Hachette, 1904, s. 84.
29. Théophile Gautier, "Paris capitale", *Tableaux de siège. Paris, 1870-1871*, Paris, Charpentier et Cie, 1872, s. 372-373. Ayrıca bkz. Paul Lidsky, *Les Écrivains contre la Commune*, Paris, La Découverte, 1999, s. 46.

Oyun yazarı Ernest Feydeau'nun gözünde Komün "saf canavarlığın" zaferi şeklinde özetlenebilirdi. Maxime du Camp'a gelince o da Komünü tuhaf bir "vahşi kurt adamlık hezeyanı" vakası olarak anıyordu[30]. Komüne katılan kadınlar "pétroleuses"*, "fahişeler", "suçlular", cinsiyetlerini unutarak yangınların gösterisiyle şevke gelip, ayaklanmalara cadılar gibi katılmış olan bedenler olmuşlardı[31]. Théophile Gautier'e göre Komünün kadınlarının çoğu "striksleri** ve lamiaları*** andırıyorlardı" ya da bu kadınlar "her iki cinsiyetin çirkinlikleriyle meydana getirilmiş iğrenç bir hermafrodit çeşidi oluşturan Shakespeare'in sakallı bıyıklı cadılarına benziyorlardı"[32]. Yüzyılın sonunda, pozitivizmin etkisi Émile Zola gibi bir natüralist romancıyı dahi Komünü toplumsal bedeni etkileyebilecek, kendi romanlarının alkolizm ve frengi tarafından perişan edilmiş kahramanlarının tanıklık ettiği bir patoloji örneği haline getirmeye itmişti. Suçlu antropolojisinin kurucusu Cesare Lombroso, esasen bedensel morfolojisinden yola çıkarak tarif ettiği bir "doğuştan suçlu" prototipi geliştirmişti: Düz kafatası, kemerli burun, dışa çıkık kulaklar, geniş çene yapısı, çok iri elmacık kemikleri, sık ve darmadağınık saçlar. Suçlu böylece bir vahşiyle, maymunla insan arasında yarı yolda bir bireyle benzeştirilmiş oluyordu. Lombroso'ya göre, bu "doğuştan suçlu" tipi kral katilleri, teröristler, Kömüncüler ve anarşistler arasında özellikle yaygındı[33].

Devrimci bedenlerin hayvanlaştırılması, 1920'li yılların başında, Berlin'deki Spartakist ayaklanmanın bastırılmasından, Bavyera'daki ve Macaristan'daki Şuralar [Konseyler] Cumhuriyetlerinin ezilmesinden, Baltık ülkelerindeki iç savaştan sonra Bolşevizmin Avrupa'da yayılma tehdidi daha somut hale geldiğinde doruk noktasına varmıştı. O devirde, milliyetçi afişler Bolşevizmi kanı Tuna'nın sularında yayılan bir canavar ya da hatta tehditkâr bir goril olarak resmetmekteydi. Winston Churchill 1920'de Ekim Devrimine karşı, devrimi iktidara, "tifüs taşıyan haşarat sürülerinde" ve "enkaz halinde şehirlerin ve kurbanlarının cesetlerinin ortasında hoplayıp zıplayan vahşi babun sürülerinde" cisimleşen "barbarlığın hayvani bir biçimini" getirerek, Rusya'yı "insan ırkının düşmanlarına" teslim etmiş feci bir olay olarak kınayan sertlik ve şiddet dolu sayfalar yazmıştı. Önderleri

30. Ernest Feydeau, *Consolation*, Paris, Amyot, 1872, s. 192 ve Maxime du Camp, *Les Convulsions de Paris*, Paris, Hachette, 1880, s. 342; ayrıca bkz. Paul Lidsky, *Les Écrivains contre la Commune*, *op. cit.*, s. 49, 60.

* Petrolle yangın çıkaran kadınlar. (ç.n.)

31. Bkz. Gay L. Gullickson, *Unruly Women of Paris. Images of the Commune*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 ve Édith Thomas, *Les Pétroleuses*, Paris, Gallimard, 1963.

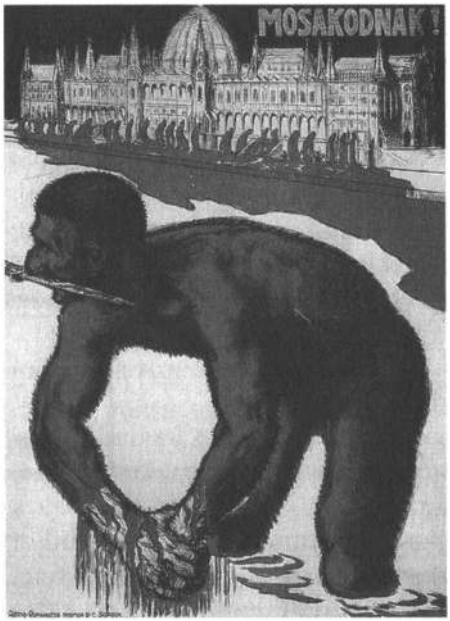
** İnsan kanıyla beslenen mitolojik kuşlar. (ç.n.)

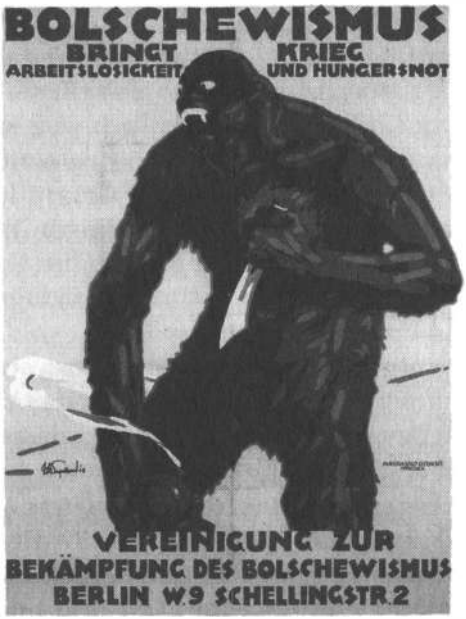
*** Çocuk yiyen, alt tarafı yılan üst tarafı kadın mitolojik yaratıklar. (ç.n.)

32. Théophile Gautier, *Tableaux de siège*, *op. cit.*, s. 242-243.

33. Cesare Lombroso ve Roberto Laschi, *Il delitto politico e le rivoluzioni*, Turin, Bocca, 1890, s. 35, Cesare Lombroso, *L'Homme criminel. Criminel né, fou moral, épileptique. Étude anthropologique et médico-légale*, trad. M. Régnier et Albert Bournet, Paris, Félix Alcan, 1887 (1876). Lombroso'nun "suçlu insan" teorisi konusunda bkz. Robert A. Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France. The Medical Concept of National Decline*, Princeton, Princeton University Press, 1984, s. 97-131.

Lenin'e gelince, o da "bir kafatası yığınının" tepesinde azgın bir canavar olarak resmedilmekteydi[34]. 1918'de, faşist hareketin kurulmasından bile önce Mussolini, gazetesi *Il Popolo d'Italia*'da Bolşevizmi "zoolojik içgüdülerin bir patlaması" olarak takdim etmekteydi[35]. Karşıdevrimin hayvan metaforlarının yerine Bolşevikliği kanserlerle, virüslerle, hastalıklarla, kolera basilleriyle vesaireyle benzeştiren ırkçı biyolojik bir söylemi koyması ancak daha sonraları, Nasyonal-Sosyalizmin gelişiyle olmuştu.





Anti-Bolşevik propaganda afişi, Budapeşte (1920).
Bolşevizm savaş, işsizlik ve açlık getirir.
Bolşevikliğe Karşı Mücadele Birliği afişi, Berlin, 1920.

HALKIN İKİ BEDENİ

Devrimlerin bedensel politikası aynı zamanda tarihte derin köklere sahip teolojik bir boyuta da sahiptir. Bedensel metaforlar Antikiteden beri siyasi sözlükçeye damgasını vurmuş olsa da doğal beden ile siyasi beden arasında analoji ancak on altıncı yüzyılda sistemleştirilmiş ve yazınsal bir geleneksel tema [topos] haline gelmiştir. Dünya haritalarının ayrıntılı olarak hazırlanmasını ve modern haritacılığın doğuşunu mümkün kılan "büyük fetihler" çağı, aynı zamanda anatominin görkemli gelişiminin de çağı olmuştu. Beden gibi uzamı oluşturan öğeler o zaman kesin olarak betimlenmişti: Okyanusların, kara kütlelerinin, ırmakların yarattığı uzamlar; etten, kemikten, sinirden ve kandan mamul bedenler. Andreas Vesalius'un

34. Alıntılayan Martin Gilbert, *Winston S. Churchill*, Boston, Houghton Mifflin, 1966, Cilt IV (1916-1922), s. 227.
35. Alıntılayan Emilio Gentile, *Mussolini contro Lenin*, Rome, Laterza, 2017, s. 138.

insan vücudunun gizli ve birbiriyle bağlantılı bütün iç organlarıyla tam bir temsilini sunan anatomi el kitabı *De humani corporis fabrica*'dan bir asır sonra –her ikisi de Kartezyen makinalara benzetildiğinden– Devleti *corpos naturalis* ile [doğal bir bedenle] kıyaslamak epeyce yaygın hale gelmişti. Egemenliğin bir insan bedeni olarak arketip tanımını veren ise, John Salisbury'nin Jean Bodin'in ve Machiavel'in izinden giden Hobbes olmuştu[36]. Leviathan'ın (1651) girişi, İngiliz filozofun beden ile Devlet arasında bir analojiler bütünü kurduğu bu tanımla açılır. Egemenlik ruha, refah güce, yasalar akla, idare uzuvlara, cezalandırmalar sinirlere, otoriteye isyan hastalığa ve iç savaş ölüme tekabül eder. Hükümdar ünlü kapak resmiyle Devletin tebaasını kompakt bir birlik haline getiren birbirine yaslanmış çok sayıda bedenden oluşmuş bir Leviathan olarak temsil edilir. Hobbes, bu Leviathan'ı, gücüyle ve erdemiyle birlikte Devletin bütününü bedeni aracılığıyla temsil eden ve iktidarı kafanın vücudun her bir uzvu üzerinde uyguladığı iktidarla kıyaslanabilir olan yapay bir kişi olarak tanımlıyordu[37].

Orta Çağın eski kralın ilahi hakkı doktrinini gerisinde bırakan Hobbes böylece Devleti, herkesin daha üstün bir yetkeye gönüllü olarak boyun eğdiği karşılıklı bir sözleşmenin sonucu olarak tanımlıyordu. Bizzat kendisi bu mutlak iktidar tarafından aşılmış olan halktan kaynaklanan egemenliği cisimleştiren "ölümlü Tanrı". Dolayısıyla, Hobbes tarafından önerilen insan biçimci [antropomorfik] iktidar metaforu, birdenbire Tanrının elinden halkın, öznelerin bu "büyük çokluğunun" eline geçen egemenliğin kökeninin yeni bir tanımına dayanıyordu. Aynı zamanda, iktidarın meşruluğunu insanların rızasına dayandıran hukuksal inşayı mitolojik bir temsille, yani Leviathan'ın kutsal kitap imgesiyle ilişkilendiriyordu.

Eğer Hobbes'un *Leviathan*'ı Orta Çağ siyasi ilahiyatından modern egemenlik teorisine geçişin mükemmel bir örneğiyse, görsel temsilinin gücü hâlâ kavramsal bir ikiciliğe, bir tarafta iktidarın yeni meşruluk kaynağı olarak halkı, diğer tarafta "ölümlü Tanrı" olarak hükümdarı ayırt eden bir ikiciliğe dayanır. Dolayısıyla, bu egemenlik görüşü, Ernst Kantorowicz'in aynı adı taşıyan kitabının girişinde belirttiği gibi "yirminci yüzyıla kadar *mutatis mutandis* yürürlükte kalacak[38]" olan "kralın iki bedeni" doktrinini sorgulamaz. Bu Orta Çağ ilkesine göre, bir *corpus naturalis*'in, yani kralın fiziksel ve ölümlü bedeninin içinde bir "saklı Tanrı" (*deus absconditus*) tarzında eyleyen, tanrıdan türeyen ölümsüz bir siyasi beden mevcuttur[39].

---

36. Bkz. Gianluca Bonaiuti, "Di alcune metamorfosi della metafora del "corpo politico" nella semantica europea", *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo*, Rome, Meltemi, 2006, s. 15-48.
37. Thomas Hobbes, *Leviathan*, London, Penguin Classics, 1985, s. 227-228; *Léviathan*, Gérard Mairet'nin çevirisi ve Girişiyle, Paris, "Folio", Gallimard, 2000, s. 287-289. [*Leviathan*, Çev. Semih Lin, Yapı Kredi Yayınları, 1993, İstanbul].
38. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), trad. Jean-Philippe et Nicole Genet, in *Œuvres*. L'Empereur Frédéric II/Les Deux Corps du roi, Paris, "Quarto", Gallimard, 2000, s. 646.
39. A.g.e., s. 660.

Kralın ölümü onun krallığını feshetmez ama daha ziyade "ruhun göçünü", başka bir deyişle krallığın ölümsüz parçasının, böylelikle onun kalıcı karakterini yeniden olumlayarak bir cisimleşmeden bir başkasına göç edişini ilan eder. Bu bakış açısından, Leviathan'ın insan biçimci temsili teolojik *corpus mysticum* fikrini, yani Hıristiyan cemaatin bir baştan ve uzuvlardan oluşan organik bir bedende birleşmiş bütününü basitçe yeniden formüle eder[40].

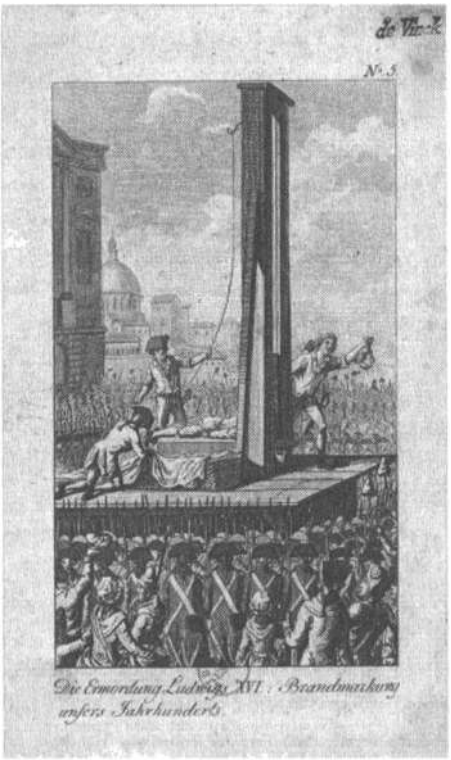


Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ının orijinal baskısının kapak resmi (1651). Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library.

Kantorowicz'in işaret ettiği gibi, kralın iki bedeni doktrini, Orta Çağ ve Rönesans yazarlarını alıntılayarak özenle betimlediği hükümdar cenaze ayinlerince çok iyi örneklenmektedir. Fransız krallarının Saint-Denis Manastırında defnedilmesi kesin bir ritüeli takip ediyordu: Tabut cenazeye katılanların –"Kral öldü!"– ağıtları eşliğinde mezar odasına kaydırılırken, kraliyet sancağı kısa bir an için indiriliyor ve hemen ardından "Yaşasın Kral!" haykırılışlarıyla yeniden göndere çekiliyordu[41].

Modern zamanların en büyük iki devriminin aktörlerinin benzer ritüelleri tekrarladıklarını gözlemlemek ilginçtir. Fransız Devrimi örneğinde, kıyaslamanın XVI. Louis'in defnedilmesiyle değil, 21 Ocak 1793'te Devrim Meydanında infaz edilmesiyle ilgili olduğunu söylemeye dahi gerek yoktur.

40. A.g.e., s. 663.
41. A.g.e., s. 927.



"XVI. Louis'nin İdamı, Paris, Ocak 1793, Gravür"

Ulusal Konvansiyonun karar verdiği bu boynu vurularak idam, devrimci sürecin bir çelişkisini gün ışığına çıkarmaktaydı. Bir yandan –ki bu onun simgesel boyutuydu– bu idamın siyasi iktidarın ve toplumun idam cezası usullerine varana kadar sekülerleşmesini hayata geçirmesi gerekiyordu. Bu nedenle, kral olmak bir istisna oluşturmuyordu ve XVI. Louis'in, Louis Capet'in* infazının, sıradan devrim düşmanlarının infazından hiçbir farkı yoktu. Mekanik, gayrişahsî, sessiz ve son derece hızlı olan giyotin, bir ölüm aracı olarak, ölüm cezası ritüelini eşzamanlı olarak hem serileştiriyor hem de demokratikleştiriyordu[42]. Diğer yandan, kral infazı kutsal bir edim boyutu, doğum halindeki cumhuriyetçi iktidarın kurucu bir kurban etme edimi boyutu kazanıyordu. İdam sehpası coşkulu bir kalabalıkla çevriliydi, infaz davulların çalınmasıyla duyuruldu ve bir Orta Çağ kralının defin töreninin bir tür parodisinde, cellat kralın kesik başını gösterdiğinde kâhyalar "Yaşasın Cumhuriyet" diye bağırıyordu[43]. Hemen ardından, çok sayıda kişi kraliyet kanına dokunmak için idam sehpasına sıçrarken, askerler kılıçlarını o kana bandırıyordu. Michelet, Terör yıllarındaki halka açık infazlardan bahsederken "meydan bir tiyatroya dönmüştü" diye yazar[44]. Bu infazın törensel niteliği, onu doğal hukuk adına yerine getirilen "kutsal bir ödev" tanımlayan Robespierre'in bizzat kendisi tarafından örtük biçimde tanınmıştı. Camille Desmoulins'e göre, kralın kanı "Fransız Cumhuriyetini [ilan eden] kararnameyi [mühürlemişti][45]". Kralın idamı, monarşinin kalıcılığını tezahüratla selamlamak yerine, halkın egemenliğinin, onun yeni *corpus politicus*'unun gelişini kutlayarak Cumhuriyetin ölümsüzlüğünü tesis etmişti.

Son Çar II. Nikola'nın ve tüm ailesinin infazı başka hal ve şartlar altında, tamamen merasimsiz gerçekleşmişti. Bolşevikler, XVI. Louis'inkine benzer bir halka açık bir dava yürütmeyi tasarlamışlardı, ancak İç Savaş 1918 yazında

* İdamından önceki dört ayda Yurttaş Louis Capet olarak adlandırılıyordu. (ç.n.)

42. Bkz. Daniel Arasse, *La Guillotine et l'Imaginaire de la Terreur*, Paris, Flammarion, 1987, s. 65-70. 4.

43. A.g.e., s. 81.

44. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, t. II, Cilt 1, s. 782.

45. Alıntılayan Daniel Arasse, *La Guillotine et l'Imaginaire de la Terreur*, *op. cit.*, s. 95. Bkz. Camille Desmoulins, *Œuvres*, I, Jules Claretie (dir.), Paris, Charpentier, 1874, s. 347.

çıkmaza girince hukuki bir prosedür hazırlamaya vakit bulamamışlardı. Troçki Çarın infazını, Yekaterinburg'un düşüşünden sonra Moskova'ya dönerken, Sovyet Rusya Merkezi İcra Komitesi Başkanı Yakov Sverdlof'un ağzından duyduğunu hatırlar. Hükümetin bekası tehlike altındaydı ve Bolşevikler düşmanlarına bir "canlı bayrak" hediye edemezlerdi. *Sürgün Günlüğü*'nde (1935), Çarın infazının Beyaz Muhafızları herhangi bir muhtemel restorasyon umudundan yoksun bırakmayı hedeflediğini açıklıyordu. Ekim Devriminin getirdiği tarihsel kopuş radikal olduğu kadar tersinmez olmalıydı. Bolşevikler ne geri çekilmeyi ne de uzlaşmayı kabul edeceklerdi. Sonuçta imparatorluk ailesi monarşik hanedan ardıllığı ilkesinin bedelini ödemişti[46].

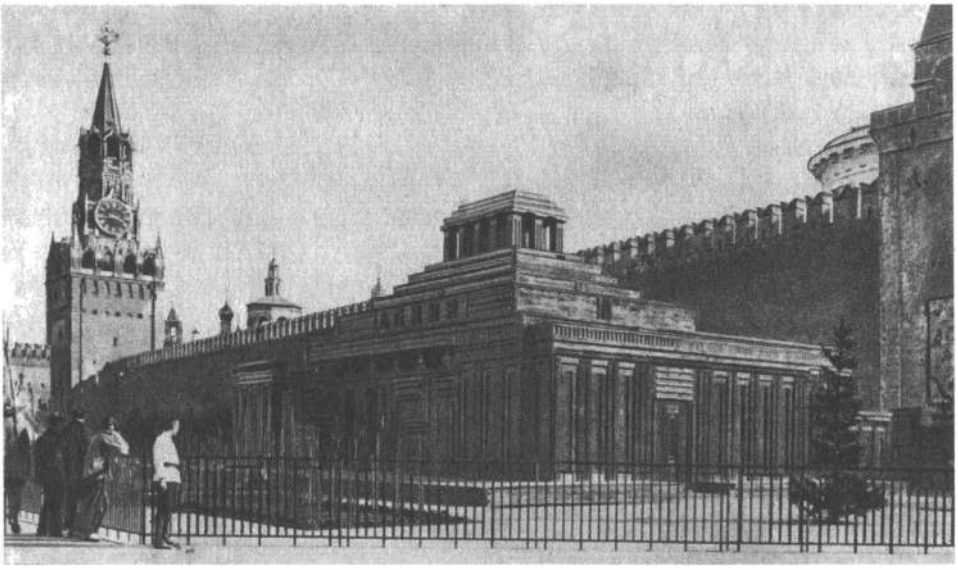
II. Nikola'nın infazı Sovyet iktidarını katlanılması zor bir yükten kurtardığından, halka açık herhangi bir sahnelenmenin konusu olmamıştı. Bu infaz tam tersine, birkaç ay öncesinde yeni Sovyet hükümetinin ilanında olduğu gibi merasimsiz gerçekleştirilmişti. Görkemli komünist ayinlerin zamanı henüz gelmemişti. Söylemek gerekir ki kurumsal ritüeller yirmi yıllık yeraltı mücadelesinden ve sürgündeki güvencesiz yaşamlardan henüz yeni çıkmış Rus devrimcileri için tanıdık olmaktan uzaktı. Sosyalizmin ölümsüzlüğünün kutlanması ancak daha sonraları vuku bulacak, Lenin'in ölümünde doruğuna varacaktı. Cesedinin tahnit edilip Moskova'nın merkezinde bir anıt mezarda teşhir edilmesi kararına daha sonra döneceğim. Cenazesine muazzam bir kalabalığın katıldığını ve insanların haftalar boyunca tabutunu görmek için ardı arkası kesilmeksizin ziyarete geldiğini ki bunun, Sovyet hükümetini geçici mezarı daha görkemli ahşaptan bir anıt mezara dönüştürmeye mecbur kılacak raddeye vardığını hatırlatmak şu an için yeterli olacaktır. Devrimci önderin ölümünün ilanı onun fikirlerinin ve derslerinin ölümsüzlüğüne yoğunlaşan devasa bir kampanyanın başlangıcıyla çakışıyordu. 27 Ocak'ta cenaze töreni Kızıl Meydanda başladığında, radyo geniş ölçüde sonunda törenin tamamına hâkim olacak şu mesajı yayınlıyordu: "Lenin öldü ama Leninizm yaşıyor[47]". Ertesi gün, Sovyet gazetelerinin devraldığı bu slogan tüm ülkede yankılanıyordu. Ayrıca, *İzvestiya*'nın sürmanşeti Orta Çağın kralın iki bedeni doktrinini hatırlatır gibiydi: "Lenin'de ölümlü olan öldü ama davası ve mirası sonsuza kadar baki kalacaktır[48]". Öte yandan *Pravda*'nın başyazısı müteveffa İlyiç ile Rus halkı ve tüm dünya komünistleri arasında ölümsüz bir varlık olmaya devam eden Lenin arasında bir ayrım yapmaktaydı. Vladimir Mayakovski Lenin'in ölümsüzlüğüne birçok kez yeniden basılacak bir şiir adamıştı: "Lenin ve ölüm/ bu kelimeler düşmandır/ Lenin ve hayat/ yoldaştır/ Lenin yaşadı/ Lenin yaşıyor/ Lenin yaşayacak[49]".

---

46. Léon Trotski, entrée du 9 avril du *Journal d'exil* (1935), trad. Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, 1960. [Lev Troçki, *Sürgün Günlüğü*, 9 Nisan tarihli kayıt (1935), Çev. Aslı Aydın, Yazın Yayıncılık, 1997, İstanbul]
47. Alıntılayan Nina Tumarkin, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, s. 166.
48. A.g.e., s. 165.
49. *A.g.e.*, s. 168.



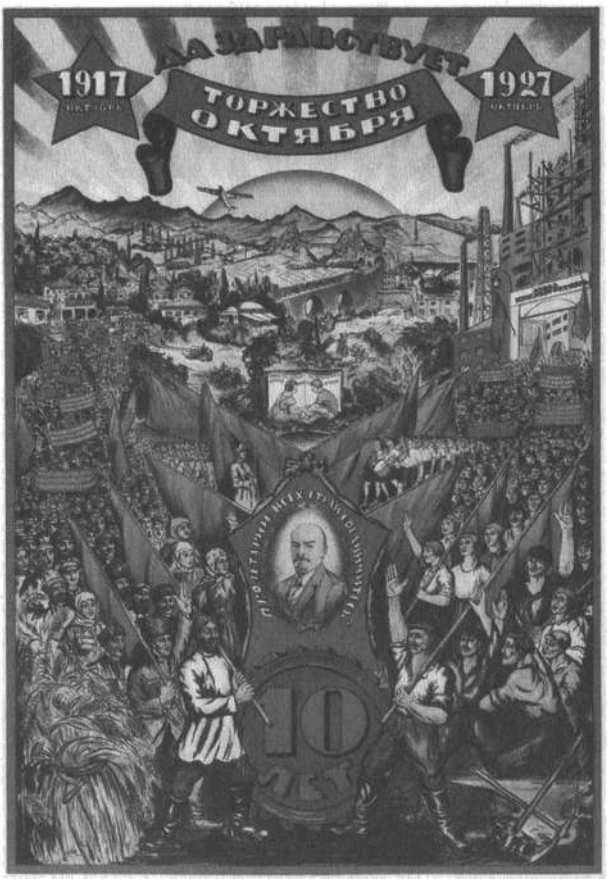
Lenin'in tahnit edilmiş bedeni, Fotoğraf, Moskova, 1924.



Lenin'in ahşap anıt mezarı, Fotoğraf, Moskova, 1924.

Bolşevik önderin, uzun seneler önce başlayıp 1922'de ellinci yaş kutlamalarında kurumsallaştırılmış olan kültü, en çarpıcı ifadesini aynı temel öğeleri çeşitli bileşimlerde bir araya getiren zengin bir ikonografide bulur: Kolunu ileri uzatmış, parmağıyla geleceği işaret eden, gösterici alaylarıyla, Kızıl Ordu askerleriyle, toprağı işleyen köylülerle, fabrikalarında işçilerle çevrelenmiş Lenin. Bazı afişler Hobbesçu özellikler dahi sergiliyordu. Ekim Devriminin onuncu yıldönümü vesilesiyle hazırlanan 1927 tarihli bir Rostov afişi Lenin'i oval bir çerçeve içinde bir devlet başkanı edası takınmış bir şekilde gösterir. İmgenin her yanından coşkulu işçi köylü

kitleleri ona doğru birbirine yakınsamaktadır. Arka planda, doğan güneş kent binalarıyla ve fabrika bacalarıyla yan yana konmuş cennet gibi bir kır manzarasını aydınlatmaktadır. Lenin bu afişte, 1920'li yılların imgelerinin çoğundakinden daha az heybetli gözükse de bir çeşit Sovyet Leviathan'ı, bir bedenler çokluğunu kendisinde birleştiren bir hükümdar olarak temsil edilmektedir[50].



"Ekim Kutlaması", F. Chernosenko'nun Sovyet Afişi, Rostov (1927).

Modern devrimlerin pratikleri ile kralın iki bedeniyle ilişkili ritüeller arasındaki bu analojiler bunların altında yatan sekülerleşme sürecine yeni bir ışık tutar. Fransız Devriminde vuku bulduğu haliyle kralın egemenliğinden halkın egemenliğine geçişi münhasıran bir toplumsal ve siyasi düzenin yıkılması ve daha önceki inançların ve değerlerin terk edilmesi olarak yorumlamak indirgemeci olacaktır. Elbette, dine karşı mücadele kurumları kökten biçimde sorgulanır kılmış ve geleneksel temsillerin gerilemesiyle

50. Victoria E. Bonnell, *Iconography of Power. Soviet Political Posters Under Lenin and Stalin*, Berkeley, University of California Press, 1997, s. 151.

bir 'dünyanın büyüsünün bozulması'na yol açmıştı. Bununla birlikte, bu dramatik değişmeyi kutsalın ne ortadan kaybolması ne de toplumdan ve iktidardan geri çekilmesi izlemişti. Egemenliğin bir başka biçimine bu geçiş kendisini daha ziyade bir kutsallık aktarılmasıyla, dinden ve gelenekten laik değerlere doğru bir ruh göçüyle göstermişti: Yasaları, kurumları ve simgeleriyle Tanrıya, azizlere, Kiliseye ve krala tapınmanın yerini, kendi kurumlarıyla cisimleşen özgürlük, eşitlik, insanlık, ulus ve akıl gibi laik değerlere tapınma almıştı. Bu "kutsallık aktarılması" Mona Ozouf'a göre, devrimci takvimden cumhuriyetçi şenliklere, bir ulusun ve yeniden doğmuş bir insanlığın gelişini kutlayan yeni simgelerin ve ritüellerin yaratılmasına yol açmıştı[51]. Devrimci değişmelerin çoğunu yapılandıran put kırıcı dalgalara verilmesi gereken anlam bu yoruma göre işte buradadır: Birinci Cumhuriyet yönetiminde Robespierre Yüce Varlık tapınmasını getirdiğinde Fransa'nın 'Hıristiyanlıktan arındırılması'; Rusya'da Ekim Devriminden sonra Ortodoks kiliselerinin kapatılması ve nihayet İspanyol İç Savaşı sırasında ruhban karşıtı şiddetin anarşist patlaması. Kiliseleri ateşe vermek, ikonaları kırmak, kutsal emanetleri yakıp yıkmak, Hıristiyan haçlarına ateş etmek, rahipleri öldürmek; bunların hepsi yeni kutsal erdem olarak özgürlüğün gelişini ilan etmenin yollarıydı. Böylece, Jakoben Fransa'nın ve Bolşevik Rusya'nın yeni ritüelleri, Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* başlıklı kitabında (1922) formüle ettiği "modern devlet doktrininin tüm önemli kavramları sekülerleşmiş teolojik kavramlardır[52]" yolundaki ünlü tespitini doğrular gibi görünmektedir. Bu yorum benimsenecek olursa, hem XVI. Louis'in idamı hem de Lenin'in cenaze töreni aralarındaki apaçık farklara (biri infaz, diğeri toprağa verme) rağmen kralın iki bedeni ilkesinin laik versiyonları olarak belirir: *Halkın iki bedeninin* olumlanması[53]. Kralın idamı egemen halkın bedeninin, varlığı eski hükümdarın *corpus naturalis*'inin ortadan kaldırılmasını gerektiren yeni bir *corpus politicus*'un doğumunu kutluyordu. Lenin'in cenazesi ise önderin fâni doğadaki bedensel kişisini, Slavoj Žižek'in Lacancı terimlerle onun "yüce özü[54]" olarak adlandırdığı ölümsüzlüğe yazgılı sosyalizmden ayırt ederek halkın bedeninin ikiliğini kuruyordu. Bununla birlikte, Lenin'in mumyası ve Leninizmin sembolleri, bundan böyle ancak halkın imkânsız temsilinin, egemen iradenin yeni taşı-

51. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976, s. 324.
52. Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, s. 46
53. "Halkın iki bedeni" konusunda bkz. Eric L. Santner, *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011; Pasquale Pasquino, "Constitution et pouvoir constituant. Le double corps du peuple", in Jean Salem, Vincent Denis et Pierre-Yves Quiviger (dir.), *Figures de Sieyès*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2008; et Jason Frank, "The Living Image of the People", in Zvi Ben-Dor Benite, Stefanos Gerulanos et Nicole Jeer (dir.), *The Scaffolding of Sovereignty. Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*, New York, Columbia University Press, 2017, s. 124-156.
54. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, s. 126-128 ("L'Objet sublime de l'idéologie", in *Métastases du jouir. Des femmes et de la causalité*, trad. Daniel Bismuth, Paris, Flammarion, 2014).

yıcısının ikamesi rolünü oynayabilirdi. Göreceğimiz gibi, kraliyet egemenliğinin siyasi ilahiyatının sekülerleşmesi nihayetinde, yeni iktidar tarafından imal edilmiş biyopolitik nesne olarak bir halkın inşasıyla sonuçlanmıştı.

Egemen halkın bedeni bu nedenle hem çözümsüz çelişkili [aporetik] bir kavram hem de temsili neredeyse imkânsız bir metafordur[55]. Bir taraftan, bir bedenler çokluğundan oluşan ve birliğini devrimci eylemde bulan gerçek halkın hiçbir kurgusal temsile ihtiyacı yoktur. O, Devlete karşı savaşımı sayesinde var olur ve onun olumlanması hem düşman iktidarın hem de o iktidarın temsilcilerinin ölümü anlamına gelir. Devrimci kalabalıkların kendi simgeleri vardır –Delacroix'nın *Halka Rehberlik Eden Özgürlük*'ünü (1830) veya Ayzenştayn'ın *Ekim*'ini (1927) düşünün– ama bu kalabalıklar kurulu bir iktidar adına eylemezler; çok basit bir sebeple çünkü tam da yeni bir iktidar kurmaya çalışmaktadırlar. Diğer taraftan, yeni bir egemenliğin simgelerinin ve kurumlarının ortaya çıkışı kaçınılmaz olarak çokluğun, yani temsil etmeleri gereken *corpus politicus*'un geri çekilişi ve görünmezliği ile çakışır. Egemen beden efsanevi ve her şeye gücü yeten bir varlıktır: Leviathan'ın başlığının karşısındaki kapak resmini süsleyen kutsal kitap ifadesini anarak *Non est potestas super terram quae comparetur ei* (Yeryüzünde onunla kıyaslanabilecek güç yoktur) denilebilecektir. O ancak bir anayasal şart veya kurgusal bir anlaşma sayesinde var olur. Eric Santner, sanat tarihçisi T. J. Clark'ın izinden giderek, bu imkânsız cisimleşmenin David tarafından ünlü *Marat'nın Ölümü* (1793) tablosunda büyük bir ustalıkla ifade edildiğini ileri sürer. Zamanın ölümün temsiline ilişkin tüm kanonlarına karşı, Fransız devrimcinin neredeyse bir hayaleti andıran cansız bedeni banyosunda uzanmış halde, arkasında bulunan ve tablonun büyük bölümünü kaplayan duvarın koyu kahverengiliği tarafından gölgelenmiş biçimde tasvir edilir. Santner'e göre, Marat'nın bedeni ile ezici olmakla birlikte çıplak duvar arasındaki etkileyici tezat, "bir kraliyet egemenliğinden halk egemenliğine geçişe içkin temsili çıkmazı" pekâlâ örnekleyebilecektir[56].

EGEMEN BEDEN

Claude Lefort'a göre, demokrasi iktidarı bir "boş yere", iktidarın meşru kaynağı ve varsayılan hamili olan halkın işgal edemediği bir yere ve bu nedenle de kamu yetkesini icra edenlerin tasarruf edebilecekleri ama ne sahip olup ne de temellük edebilecekleri bir yere dönüştürür[57]. Demokrasi bu anlamda mutlakiyetin karşıtı, bu yerin "işgal edildiği" bir iktidar, toplumu homojen bir beden olarak inşa eden ve aksi halde var olmayacak olan bir siyasi topluluk yaratan iktidardır. Lefort'un demokrasinin karak-

---

55. Bkz. Jason Frank, "The Living Image of the People", *loc. cit.*, s. 124, 142
56. Eric L. Santner, *The Royal Remains, op. cit.*, s. 95. Il se réfère à T.J. Clark, *Farewell to an Idea. Episodes from a History of Modernism*, New Haven, Yale University Press, 1999, ch. 1, s. 15-53.
57. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, s. 182.

teristik özelliklerini, "boşluğu" ve "temsil edilememeyi" vurgulayarak niçin "ayrıştırma" [désincorporation] yoluyla yakalamaya çalıştığı o zaman anlaşılır[58]. Hans Kelsen gibi bir hukuksal pozitivizm düşünürü, kendi payına, temsili kurumlar üzerine kurulu bir demokrasinin her zaman yasanın hazırlanmasına katılmayan anonim ve sessiz bir halk varsaydığını belirtmiştir: "Mevcut 'temsili' denilen demokrasilerin hiçbirinin gerçek anlamda temsili olmadığına dair bir kuşku yoktur.[59]" Başka bir deyişle, halkın egemen bir beden olarak kuruluşu –"her egemenlik ilkesinin" halka dayandığını yürürlüğe koyan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni düşünmek yeter– halkın somut bir fiziksel bütün olarak varlığını yok sayan bir kurgudur. Daha Fransız Devriminin ilk yıllarından itibaren, bir halk egemenliği fikri karşıt sebeplerle de olsa yalnızca aristokratik muhafazakârlığa değil, Aydınlanmayı sahiplenen bazı düşünürlere de kuşkulu görünmüştü. Jakobenlerin İspanyol bir hayranı olan Gaspar Melchor de Jovellanos için "ulusal egemenlikten" söz etmek basitçe anlamsızdı. Açıkladığı gibi, egemenlik her zaman devlet başkanı ile tebaası arasında bir ayrımı ima ediyordu. Ki halk "kendi egemeni" olamazdı[60]. Devrimlere hiç sempati duymayan siyasi düşünür Carl Schmitt anayasal teorideki "halk" kavramının muğlaklığının altını çiziyordu. "Resmen örgütlenmiş", yani yasayla oluşturulmuş ve tanımlanmış egemen bir halk fikri ancak onun adına eyleyen devlet insanları aracılığıyla var olan bir kurgu iken, gerçek halk, yasanın yok saydığı ama ortak dilin tözünü oluşturan halk, tam da yönetmeyenleri bir araya getirir; iktidardan dışlanmış olanlar yalnızca "tezahürat yapabilir", yani "bir mutabakatı ya da mutabık olmamayı ifade edebilir"[61]. Halk kavramına içkin muğlaklığı vurgulayan Giorgio Agamben de aynı tespiti yapar: "Aynı sözcük kurucu siyasi özneyi kapsadığı kadar aynı zamanda hukuken değilse de fiilen siyasetten dışlanmış olan sınıfı da kapsar.[62]" Herkesin bildiği gibi, Sieyès bu çelişkiye, ilkin halkı ulusa, "bu büyük yurttaşlar bedenine" eşitleyerek, ardından bunu aristokrasinin, Fransa'nın "canlı etini yiyip bitiren" o "korkunç hastalığın"

58. Claude Lefort, "La Question de la démocratie", in *Le Retrait du politique*, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (dir.), Paris, Galilée, 1983, s. 71-88. Ayrıca bkz. Philippe Lacoue-Labarthe ile Jean-Luc Nancy'nin Lefort'un ardından, "siyasi bedenin tözünün boşaltılmasını" siyasi modernitenin ana özelliklerinden biri olarak tarif ettikleri aynı kitaptaki makaleleri (s. 127).

59. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945 (1925), s. 289 (*Théorie générale du droit et de l'État, suivi de La Doctrine du droit naturel et le positivisme juridique*, trad. Béatrice Laroche et Valérie Faure, Paris, LGDJ, Bruxelles, 1997).

60. Gaspar Melchor de Jovellanos, "Notas a los Apéndices a la Memoria en defensa de la Junta central" (1810), *Escritos políticos y filosóficos*, Barcelona, Folio, 1999, s. 210. Bkz. Elias Palti, *An Archeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*, New York, Columbia University Press, 2017, s. 90-91.

61. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, trad. Lilyane Deroche et Olivier Beaud, Paris, PUF, 2013, s. 382, ayrıca s. 213-216.

62. Giorgio Agamben, "Qu'est-ce qu'un peuple ?", in *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Rivages, 2002, s. 39.

karşısına çıkararak ve nihayet ulusu Üçüncü Zümreye indirgeyerek bir çözüm bulmaya kalkışmıştı[63]. Onun "etken" bir yurttaşlık ile "edilgen" bir yurttaşlık arasındaki mülkiyet ve eğitim ölçütlerine dayanan ayrımı, zariflikle "emek makinaları" ve "üretimin insan araçları" olarak adlandırdığı tüm kol emekçilerinin siyasi temsilini dışlamaktaydı[64]. Böylece, Benjamin Constant'tan John Stuart Mill'e bütün bir on dokuzuncu yüzyıl boyunca klasik liberalizmin geleneksel bir teması olacak ayrımcı bir siyasi ilke getirmiş oluyordu. Demokrasi karşıtı liberalizmin otantik mirasçısı François Furet daha da ileri gidecek ve Robespierre'in mülkiyete ve vergi ödemeye dayalı temsili kurumlara karşı sergilediği karşıtlığı Terörle sonuçlanan halkın idealleştirilmesinin kaynağı olarak görecekti[65].



David, *Tenis Kortu Yemini* (1791).
Yağlı Boya Tuval, Musée Carnavalet, Paris.

63. Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Paris, Flammarion, 1988, s. 37, 164, 172-173.
64. E.-J. Sieyès, "Dire de l'Abbé Sieyès sur la question du Veto royal à la séance du 7 septembre 1789", "Esclaves", et "La Nation", in *Écrits politiques*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1985, s. 75, 89, 236. Sieyès'in "etken" ve "edilgen" yurttaşlık arasında getirdiği ayrım konusunda bkz. Nadia Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, ch. 4, s. 138-161, ayrıca s. 167 et 207. Ayrıca bkz. Luca Scuccimarra, "Généalogie de la Nation. Sieyès comme fondateur de la communauté politique", *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 33, 2011, s. 27-45.
65. Maximilien Robespierre, "Contre le régime censitaire" (1789), *Pour le bonheur et la liberté. Discours*, Paris, La Fabrique, 2000, s. 24-27; François Furet, *Penser la Révolution française*, *op. cit.*, s. 98-100.

Halkın egemen iradesinin görsel bir temsilini sunma yolundaki nadir girişimlerden biri, bize bir kez daha David tarafından ihtişamlı *Tenis Kortu Yemini* tuvalinde (1791) verilmiştir. Oysa bu tablo, oldukça açıklayıcı bir şekilde, halkın olmadığı bir bedensel metafordur. David bu tuvalde, Üçüncü Zümre milletvekillerinin bir anayasa kaleme alma taahhütlerini ağırbaşlılıkla ilan eden Meclis Başkanı Bailly'nin etrafında toplanmış hevesli ve tutkulu bir kalabalığı gösterir. Kalabalık böylece, sahneye hâkim olan Bailly'nin deyim yerindeyse başını cisimleştirdiği kolektif bir bedenin uzuvlarını oluşturur. Bailly'nin hemen altında üç din adamı, yeni hoşgörü ruhunu ve ulusun kalbini simgeleyen, sırasıyla keşiş, rahip ve Protestan din adamı, Dom Gerle, Grégoire ve Rabaut Saint-Étienne ayırt edilir. Bu kolektif beden Üçüncü Zümreye, yani Kurucu Meclis üyelerine tekabül eder: Zengin, saygıdeğer, zarif giyimli ve tavırları, sahneye hâkim olan karışıklık ve heyecan havasına rağmen saygınlık ve güven telkin eden erkekler. Tuvalin üst köşesinde –aralarında birkaç kadının da bulunduğu (ki bu, o devrin temsillerinde oldukça ender bir ayrıntıdır)– sıradan halk seçilir. İki çok yüksek balkona sürgün edilmiş bu kesim, bu tarihsel törende edilgen biçimde hazır bulunur: Tezahürat yapar ama törenin aktörü değildir[66].

"Halk" ve "egemenlik" kavramlarının çıkardığı muğlaklıklar, bu terimlerin, hadi Bakunin'inkini ve anarşist geleneğinkini bir kenara atalım, Marx'ın ve Marksizmin sözlükçesinde niçin neredeyse namevcut olduğunu büyük ölçüde açıklar. Anarşizm devletin ilgasını arzu ederken, Marksizm iktidarın proletarya tarafından fethini, devleti lüzumsuz kılacak ve onu Engels'e göre "çıkrıkla ve tunç baltayla birlikte asarıatika müzesine" havale edecek insan öz-özgürleşmesinin koşulu haline getirir[67]. Dolayısıyla, Anarşizm ile Marksizm, farklı yöntemler izleyerek, egemenliğin her biçimini yok etmek arzusundadır.

Marx'ın yazılarında, bedensel metaforlar esasen devleti, bazen de proletaryayı tasvir etmek için kullanılır. Marx *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde (1852) yürütme erki hakkında şöyle yazar: "Fransız toplumunun bedenini bir ağ tabaka gibi saran ve tüm gözeneklerini tıkayan bu korkunç asalak cisim.[68]" Proletarya, "toplumsal bedene" güçlerini ve işlevlerini işte bu devasa bürokratik ve askeri makinayı yok ederek geri verebilecektir. *Fransa'da İç Savaş*'ta (1871), Paris Komünü tarafından alınan önlemlerin egemenlik kavramını basitçe gereksiz kıldığını belirtir. Genel oy, belediye meclisi üyelerinin her zaman görevden alınabilir olması, polisin ilgası ve

66. Bu tablonun, halkın dışlanmasına kafa yormadan, egemenliğin görsel sahneye konuşunu vurgulayan farklı bir yorumu için bk . Antoine de Baecque, *Le Corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, s. 239.

67. Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884), trad. Jeanne Stern, Paris, Éditions sociales, 1975, s. 159. [*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1977, Ankara, Beşinci Baskı, s. 231]

68. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, s. 530-531. ["Louis Bonaparte'ın 18 Brumair'i", *Fransız Üçlemesi*, Çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, 2021, İstanbul, Üçüncü Basım, s. 235.]

kamusal eğitim devletsiz bir topluma, egemenliğin bizatihi tözünü oluşturan şeyin –tahakküm edenler ile tahakküm altındakiler arasındaki ayrımın, yani halk üzerinde uygulanan bir iktidarın– ortadan kaldırılacağı bir siyasi topluluğa doğru ilk adımlar olmuştu. Çünkü Komün, "parlamenter bir organ değil, aynı anda hem yürütme hem de yasama işlevlerini üstlenen faal bir organ olacaktı[69]"; Komün kontrol edilen ve yönlendirilen bir beden değildi. Bu ancak devletin baskıcı aygıtı yok edildiğinde –Marx'ın dediği gibi "asalak ur" "kesilip atıldığında"[70]– kurulabilecek olan kendi kendinin efendisi bedendir. Dolayısıyla, Marx'ın organik metaforları iktidarın hukuksal biçimlerinden çok siyasi eyleme ve kolektif imgeleme atıfta bulunur. Komün, devleti kendi iktidar organlarını yaratarak devirmişti. Bu deneyim yenilgiye uğradığında, Marx bu deneyimi yine bedensel bir metaforla proletarya belleğine kazır: "Şehitleri *işçi sınıfının koca yüreğinde* kutsal bir mevkide saklıdır[71]".

Marx'ın 1848-1871 arasındaki siyasi yazılarında gerçekten bir devamlılık söz konusudur: Hepsi devleti benzer tarzda yani, devrimin, bir yandan ülkenin iktisadi temellerini üretim araçlarının toplumsallaştırılmasıyla dönüştürürken, proletaryayı yeni bir yönetici sınıf haline getirecek şekilde devirmeye çalıştığı baskıcı bir aygıt ve "asalak bir ur" olarak tanımlar. Bununla birlikte, Marx "halkın iki bedeni" modelini ancak Paris Komünü deneyiminden sonra, proletarya diktatörlüğünün eşanlamlısı olarak sunduğu ve egemen devletin temsili kurumlarının karşıtı olarak gördüğü yeni bir doğrudan demokrasi kavramı geliştirerek kesin biçimde terk etmiştir. *18 Brumaire*'de, genel oyun Mayıs 1850'de İkinci Cumhuriyet yönetimi altında kaldırılmasını bedensel bir metafora başvurarak şiddetle kınar. Bu önlemle diye yazar, Fransız burjuvazisi "parlamenter başı ulusun gövdesine bağlayan kasları kendi elleriyle kesip ikiye ayırmış" ve bu nedenle "halkın özgürce seçilmiş temsilcisi olmaktan çıkıp bir sınıfın gaspçı parlamentosuna dönüşmüştür[72]". Bu ikilik Komünle birlikte artık var olmaktan çıkmıştı.

Lenin, 1917 yazında yazdığı deneme *Devlet ve Devrim*'de Marx'ın Komün ile proletarya diktatörlüğü hakkındaki fikirlerini sistemleştirmeye çalışıyordu. Amacı, "Marx'ın devlet konusundaki görüşlerini *yeniden ortaya koymaktı.*"[73] O devirde, Lenin'in siyasi düşüncesi açık biçimde otoriterlik karşıtı özellikler sergiliyordu. Metni, Marx'ın 1848 ve Komün üzerine yazdıklarını yeniden okumayı ama bunları mücadele organları sovyetlerin

---

69. Karl Marx, *La Guerre civile en France (1871)*, in Karl Marx et Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu*, *op. cit.*, s. 155. [*Fransa'da İç Savaş*, Çev. Arda Dağlar, Yazın Yayıncılık, 2011, İstanbul, s. 109; "Fransa'da İç Savaş", *Fransız Üçlemesi*, Çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, 2021, İstanbul, Üçüncü Basım, s. 443.]
70. A.g.e., s. 157. [Yordam Kitap, s. 444]
71. A.g.e., s. 189.
72. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, s. 522. [Yordam Kitap, s. 229]
73. Vladimir I. Lénine, *L'État et la Révolution. La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Paris, Éditions sociales, 1972, s. 6 (souligné dans le texte). [Vladimir I. Lenin, *Devlet ve Devrim, Marksist Devlet Öğretisi ve Proletaryanın Devrimdeki Görevleri*, Çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, 2009, İstanbul, s. 2 (metinde italik)]

(şuraların) iktidar organlarına dönüştüğü andaki Rus Devrimi merceğinden yeniden okumayı öneriyordu. Bu geçiş onun gözünde, başından itibaren kendi yok oluşu için eyleyen yeni bir iktidar doğuruyordu. Tahakkümün, "halkın iki bedeni" fikrinin –somut *corpus naturalis*'iyle soyut *corpus politicus*'u arasındaki ayrımın– hiçbir anlamının kalmadığı görülmemiş bir biçimi söz konusuydu.

Devlet diye yazar Lenin, tarihsel olarak bir geçiş kurumudur. Mademki geçmişte sayısız devletsiz topluluk olmuştur, devletsiz bir gelecek kesinlikle tasavvur edilebilir. Devlet ona göre sınıflı bir toplumun tarihsel bir ürünü ve dolayısıyla yönetici sınıfın bir aletidir. Bu burjuva devlet dönüştürülemeyeceğinden, şiddetli olmakla birlikte yaratıcı bir eylemle yok edilmelidir. "Kişiler üzerinde hükümet" yerine "şeylerin idaresini[74]" koyan Paris Komünü onun gözünde proletarya diktatörlüğünün bizatihi modeli olmuştu: Bizzat kendi yok oluş koşullarını yaratan bir devlet. Öte yandan, Engels devletin sönümlenme sürecinden *Anti-Dühring*'te (1878) bahsetmişti: "Devlet 'ilga' edilmez, *söner* (*stirbt ab*)[75]". Marx bu nedenle ideal bir toplum öngören çok sayıda ütopik sosyalistten farklı olarak komünizmi "şeylerin mevcut halini ilga eden gerçek hareket (*die wirkliche Bewegung*)" olarak tarif ediyordu. Antonio Negri, ayaklanmada donup kalmış yasa-yıkıcı bir iktidardan (pouvoir destituant) bu noktada farklı bu devrimci egemenlik kavramını yerinde bir tanımlamayla "genişleyici kurucu iktidar" olarak nitelemiştir[76].

Lenin'in teorisindeki bu "liberter" uğrak, iktidarın fethinden sonra dışa vurduğu otoriterlikle hissedilebilir şekilde bir tezat oluşturur. Hakkındaki birçok basmakalıp temsilden çok ırak bir düşünürü ortaya çıkaran *Devlet ve Devrim* hem sorgulayan hem de şaşırtan bir kitaptır. Lenin'e göre, proletarya diktatörlüğünün organları, seçilmiş vekillerin hiyerarşik olmayan bir sistemde "şeylerin yönetimini" güvence altına aldıkları hem yasama hem de yürütme organları olmalıdır. Bu denemede, demokratik müzakere biçimleri üzerinde, karar anı üzerinde durmaz ve iktidarın merkezileşmesine dair herhangi bir derin düşünceden ustalıkla kaçınır. Oysa Rus krizinin tam ortasındaki siyasi önder olarak bu can alıcı sorunu görmezden gelmesi mümkün değildir. Devrimci devletin yasal çerçevesini düşünmeyi tamamen ihmal etmiştir[77]. Yasalar nasıl çıkarılacaktır? Yeni bir anayasa gerekir mi? Siyasi çoğulculuk nasıl güvence altına alınacaktır? Bireysel ve kamusal özgürlüklerin fethi nasıl korunacaktır? Eleştiriye ve muhalifliğe kurumlar içinde nasıl bir yer bırakmak gerekecektir. Herhangi bir sansür biçimine

---

74. A.g.e., s. 19; Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *op. cit.*, s. 317. [*Devlet ve Devrim*, s.15; *Anti-Dühring*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1995, Ankara, Üçünü Baskı, s. 400]
75. *Anti-Dühring*, s. 400.
76. Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. Étienne Balibar et François Matheron, Paris, PUF, 1997, s. 304. [*İsyanlar: Kurucu İktidar ve Modern Devlet*, Çev. Ebru Kılıç, Otonom, Mayıs 2022, İstanbul.]
77. Marksist siyaset teorisinin herhangi bir "iktidar uygulama doktrininden" yoksun olduğunu düşünen Norberto Bobbio'nun vardığı sonuç buydu. Bkz. *Né con Marx né contro Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1997, s. 49.

başvurmak gerekecek midir? Bolşevikler bütün bu sorulara ampirik bir yanıt vereceklerdi. Nitekim, 1918 Sovyet Anayasası, birkaç ay önce 1917 Aralık ayında lağvedilen Kurucu Meclis'in ürünü olmamıştı. Proletarya diktatörlüğü mevcut bir rejimin istisna hali değil kurucu bir iktidar olduğundan, yeni bir düzen yaratmak amacıyla yasaları askıya almak ve ilga etmek zorundaydı. Bu siyasi boşlukta her şey mümkün hale geliyordu. Eğer Giorgio Agamben toplumsalın "yasa-yıkıcı gücüne" el koyan ve onu etkisizleştiren bir iktidar biçimini "kurucu" olarak nitelemekte[78] haklıysa, devrimci düşüncede bir egemenlik teorisinin yokluğu yine de yıkıcı bir ruhun korunmasını teşvik etmez; bunun yerine denetimsiz ve otoriter bir kurucu iktidarın şartlarını yaratır.

Lev Troçki de egemenlik kavramını konvansiyonel hukuki anlamında kullanmaktan özenle kaçınmıştı. *Rus Devriminin Tarihi* başlıklı kitabı, Çarlık rejiminin devrilmesinden sonra Sovyetleri Geçici Hükümete karşı çıkararak Rus krizini yapılandıran can alıcı "ikili iktidar" sorununa bir bölüm ayırır. Bu ikili iktidarın, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki İngiliz ve Fransız deneyimlerinin çok iyi gösterdiği gibi, bütün devrimlerin bir tür "düzenleyici ilkesi" olduğunu belirtir. Gerek İngiltere'de yükselen burjuvazinin presbiteryen Parlamentosu ile Cromwell'in pleb *Model Ordusu* arasındaki antagonizma, gerek de Fransa'da monarşi ile Konvansiyon arasındaki çatışma kendi muadilini 1917'de Rusya'da bulmuştur. Troçki açıklamasını, bütün bu devrimci deneyimlerde "İç Savaş, ülke çapında olduğundan, ikili iktidara en çıplak görünümünü verir[79]" diyerek sürdürür. Hem devrim hem de karşı devrim böylece tek bir otorite dayatmak için mücadele etmekteydiler.

Önce Lenin tarafından Nisan 1917'de kullanılmış olan "ikili iktidar" (*dvoevlastie*) teriminin, yetke, kural, denetim ve güç anlamına gelen eski bir Slav sözcüğü olan Rusça "iktidar" (*vlast*) kelimesinden geldiğini gözlemlemek ilginçtir. Muhtemelen Fransızcadan ve Almancadan türetilmiş, hukuktaki anlamında iktidarı tarif eden "egemenlik" (souveraineté) manasındaki Rusça terim *suverenitet*'i birkaç istisna dışında ne Lenin ne de Troçki kullanıyordu[80]. Hukuki ve siyasi üstyapı olarak devleti yok etmeyi ve devletin de ötesinde, bir dünya devrimiyle uluslararası ilişkilerin bütün mimarisini yerle bir etmeyi arzulayan iki devrimci düşünürün gözünde fazlasıyla yasallığa bağlı (légaliste) bir kavram söz konusuydu. İktidarı

---

78. Bkz. Sonsöz, "Vers une théorie de la puissance destituante", in Giorgio Agamben, *L'Usage des corps. Homo sacer* IV, 2, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2015. [*Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2020, İstanbul.]
79. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, Cilt 1, op. cit., s. 253. [Paragrafın devamı şöyledir: "Kendi tahkim edilmiş siperlerine sahip her bir güç, aralarından biri üzerinde kesin olarak yerleşinceye dek, iki savaşçı gücün almaşık istilaları şeklinde bir ikili iktidara maruz kalan ülkenin geri kalanını fethetmek için mücadele eder." Lev Troçki, *Rus Devriminin Tarihi*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 2017, İstanbul, s. 164 (Birinci Baskı Ekim 1998)].
80. Bu semantik netleştirme için Nicholas Bujalski'ye teşekkür ederim.

ele geçirdikten sonra, Bolşevikler Çarlığın Batılı büyük güçlerle yapmış olduğu tüm gizli anlaşmaları yayınlama niyetlerini ilan etmişlerdi. Mart 1918'de, yeni Sovyet hükümetinin Merkezi İmparatorluklarla* ayrı bir barış müzakere ettiği Brest-Litovsk'ta, Troçki ile Yofe trenlerinden iner inmez düşman askerlerine, onları itaatsizliğe ve devrime çağıran bildiriler dağıtmaya başladıklarında Alman ve Avusturyalı diplomatlar gözlerine inanamamışlardı. Egemenlik daha sonra, 1922'de, Dışişleri Halk Komiseri Georgi Çiçerin Sovyet Rusya'nın** büyük güçler tarafından tanınmasını müzakere etmek üzere Cenova'ya gittiğinde geri dönecekti.

Aslına bakılırsa, devrim üzerine bu entelektüel tartışma, ikili iktidar ve devletin sönümlenmesi, Rus İç Savaşı başlar başlamaz çok çabuk ortadan kaybolacaktı. Ekim 1917'de iktidar ikiliği Geçici Hükümet ile Sovyetler Kongresi arasındaki ilişkiyi etkilerken, sonunda, Aralık 1917'de, yeni seçilmiş olan, Sosyalist Devrimci Partinin hâkimiyetindeki Kurucu Meclis ile Bolşeviklerin kontrolündeki Sovyet Hükümeti arasındaki kısa ömürlü karşıtlık biçimini almıştı. Lenin ile Troçki'nin gözünde Sovyet demokrasisi burjuva temsili kurumlarının demokrasisinden tartışma götürmez biçimde üstündü. Ancak –ekonominin ve sanayi üretiminin çöküşüne ve Bolşeviklerin toplumsal tabanını oluşturan çok sayıda fabrika işçisinin Kızıl Orduda silahaltına alınmasına yol açan– İç Savaş Sovyetleri içi boş bir kabuk haline getirmişti. Karşı devrimin ve Sovyet iktidarına son vermeye kararlı bir uluslararası koalisyonun ortaya çıkışı karşısında, Sovyet iktidarı buna hızlı ve yoğun bir askerileştirme ile tepki göstermişti. "Halkın iki bedeni" Bolşevik Hükümet tarafından cisimleştirilen bir proletarya diktatörlüğü biçiminde yeniden ortaya çıkmıştı. Sosyalizmin ölümsüz bedeni artık soyut bir idealden başka bir şey değildi ve kralın fiziki bedeni bundan böyle askerileştirilmiş bir partinin özelliklerini almıştı. Lenin *Devlet ve Devrim*'de, proletaryanın "sömürücülerin direnişini bastırmayı" hedefleyen "merkezileşmiş bir zor aygıtına, bir şiddet örgütüne" ihtiyacı olduğunu açıkladıktan sonra, Komünist Partinin hegemonik rolünü, bir parti diktatörlüğünü daha o zamandan ilan eden terimlerle vurguluyordu:

> Marksizm, işçi partisini eğiterek, proletaryanın, iktidarı alma ve halkın tamamını sosyalizme götürme, yeni bir rejimi yönetme ve örgütleme, kendi toplumsal yaşamlarının burjuvazi olmadan ve burjuvaziye karşı örgütlenmesinde tüm emekçilerin ve sömürülenlerin eğitmeni, rehberi ve önderi olma yeteneğine sahip bir avangardını eğitmiş olur.[81]

---

* İttifak Devletleri: Alman İmparatorluğu, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu ve Bulgar Krallığı. (ç.n.)

** Orijinal metinde SSCB. Ancak Cenova Konferansı düzenlendiği sırada SSCB henüz kurulmamıştı. Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti veya kısaltılmış haliyle Sovyet Rusya olacak. (ç.n.)

81. Vladimir I. Lénine, *L'État et la Révolution*, *op. cit.*, s. 31. [Vladimir İ. Lenin, *Devlet ve Devrim*, Çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, 2009, İstanbul, s. 26.]

Lenin, Nikolay Buharin'e yazdığı 11 Ekim 1920 tarihli bir mektupta bakış açısını endişelendiren bir kıyasla (syllogisme) sergiler: "Proleter sınıf = Rus Komünist Partisi = Sovyet iktidarı[82]". Troçki ise devrimin genel karargâhına dönüştürülmüş zırhlı trende saldırgan bir üslupla kaleme aldığı kışkırtıcı deneme *Terörizm ve Komünizm*'de Bolşevik Partinin diktatörlüğüne şu sözlerle sahip çıkıyor ve onu kuramlaştırıyordu:

> Bizi pek çok kez Sovyetlerin diktatörlüğünü Parti'nin diktatörlüğü ile ikame etmekle suçladılar. Ve bununla birlikte, Sovyetlerin diktatörlüğünün ancak Parti'nin diktatörlüğü sayesinde, onun teorik fikirlerinin açıklığı sayesinde, onun güçlü devrimci örgütlenmesi sayesinde olanaklı olduğunu aldanma riski olmadan söylemek mümkündür: Parti Sovyetlere kendilerini şekillenmemiş işçi parlamentolarından bir emeğin tahakkümü aygıtına dönüştürmeleri olanağını sağlamıştır. Parti iktidarının işçi sınıfının iktidarına bu "ikamesinde" tesadüfi bir şey yoktur ve hatta aslında hiçbir ikame yoktur. Komünistler işçi sınıfının temel çıkarlarını ifade ederler. Tarihin işçi sınıfının çıkarlarının tartışılmasını bütün kapsamıyla gündeme getirdiği bir devirde komünistlerin işçi sınıfının tamamının kabul görmüş temsilcileri haline gelmesi tamamen doğaldır[83].

Kızıl Ordu Şefi izleyen sayfalarda, devrimci terörün karşı devrime set çekmek için gelişinin bir tür "tarihsel yasadan" kaynaklandığını vurgular. Bolşevik Parti diktatörlüğünün erdemlerinin altını çizerek, siyasi çoğulculuğun bastırılmasını (Bolşevizm karşıtı tüm partiler yasadışı ilan edilmiştir), sansürü, (yasadışı bastırma organı) Çeka'nın kurulmasını, çalışmanın ve sendikaların askerileştirilmesini ve hatta zorla çalıştırmayı bile gerekçelendirir: "Yükümlülük ve dolayısıyla zorla yaptırma" ona göre "burjuva anarşisini zapturapt altına almanın, üretim araçlarının ve emeğin toplumsallaştırılmasının, ekonomik sistemin tek bir plana göre yeniden inşasının vaz geçilmez koşullarını[84]" oluşturmaktadır. Bir yıl sonra benzer argümanlarla mücehhez bir şekilde, ulusal kendi kaderini tayin hakkını Sovyet rejiminin savunulması sunağında kurban ederek Gürcistan'ın cebren Sovyetleştirilmesini ve bunun yanı sıra Kronstadt denizcilerinin isyanının bastırılmasını savunacaktır. Onun gözünde, devrimci terör tarihte teleolojik biçimde yazılıydı; bu, ilerleme ve geleceği cisimleştiren yükselen bir sınıfın, geçmişi temsil eden ve iktidarı bırakmak istemeyen gerileyen bir sınıfa karşı terörüydü. Bolşevikler bu nedenle "tarihin yürüyüşünü" hızlandırmaktan başka bir şey yapmıyorlardı. Troçki, bu tipte bir sosyalizmle Mısır köleciliği arasında ne fark olduğunu soran Menşevik önder Rafael Abramoviç'e, onu küçümseyerek şu cevabı veriyordu: "Mısır'da, firavunlar, köle sahipleri ve

---

82. Vladimir I. Lénine, Lettre du 11 octobre 1920, *Œuvres*, Paris, Éditions Sociales, 1958-1976, Cilt 44, s. 456. L'importance de cette lettre est soulignée par Dominique Colas: *Le Léninisme*, Paris, PUF, 1998, s. 93.
83. Léon Trotski (1920), *Terrorisme et communisme (L'Anti-Kautsky)*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, s. 170. [Lev Davidoviç Trotskiy, *Terörizm ve Komünizm*, Çev. Onur Koyunlu, Epos Yayınları, 2009, İstanbul.]
84. A.g.e., s. 130.

köleler vardı. Piramitleri inşa etmeye karar verenler, kendi şuraları (sovyetleri) aracılığıyla Mısır köylüleri değildi." Sovyet zorlaması ise bunun tersine "emekçi kitlelerin çıkarları adına işçi ve köylü iktidarı tarafından uygulanıyordu[85]". Troçki, yirmi yıl öncesinde Rus sosyal demokrat partisinin ikinci kongresinde Lenin'in "ikameciliğine[86]" –sınıf adına eyleyen otoriter bir parti anlayışı– yönelttiği eleştiriyi unutarak, Sovyet diktatörlüğünü, halkın daha üstün bir "doğa yasası" adına hükümdara tamamen tabi olmaya rıza gösterdiği Hobbesçu bir mutlakiyet biçimi olarak tasvir ediyordu. İngiliz düşünürün sözcükleriyle bu *lex naturalis* özgürlüğün yerine "yükümlülüğü" koyuyordu. Bu bakış açısı, siyasi ve teolojik kralın iki bedeni doktrinine tercüme edildiğinde Orta Çağın *rex vicarious dei* düsturuyla çakışıyordu: Tanrı (halk) tamamen kralın (Partinin) boyunduruğu altına alınıyordu[87].

ÖLÜMSÜZLÜK

Bütün bunlar bizi Lenin'in cansız bedenine geri götürür. Bedeninin bir anıt mezarda sergilenmesi tercihi, Sovyet Hükümeti tarafından 1923 Güzünde, ölümünden birkaç ay önce sağlığı bir anda kötüleşirken tartışılmaya başlanmıştı[88]. Politbüronun, Kalinin'in, Buharin'in, Troçki'nin, Kamenev'in ve Rikov'un hazır bulunduğu gayriresmi bir toplantısında, Parti'nin yeni Sekreteri Stalin görkemli bir cenaze töreni düzenlemeyi önermişti. Cenazenin yakılmasının –ki yirmi beş yıl öncesinde Engels'in tercihi bu olmuştu– Rus geleneklerine ait olmadığını öne sürerek, çok sayıda parti üyesinin, ahalinin bu kıyas kabul etmez kayıp konusunda bir fikir edinebilmesine imkân verecek şekilde en azından kısa bir dönem için tahnit edilmesini önerdiklerini hatırlatıyordu. Bu öneri, Lenin'in cansız bedeninin kalıntılarının, bir Ortodoks Azizinkiler gibi bir kutsal kalıntıya dönüştürülmesini reddeden Troçki ile Buharin'i dehşete düşürmüştü. Lenin, Marksist ve inanmış bir ateist olarak böyle bir tercihi asla onaylamazdı. Takip eden günlerde, Lenin'in eşi Nadejda Krupskaya da kendi oyunu onların reddine ekliyordu. Bu anlaşmazlık yine de hükümetin Lenin'in bedeninin cenazesi sırasında teşhir edilmesini tercih etmesine engel olmamıştı. Komünist Enternasyonal Sekreteri Grigori Zinovyev bu öneriyi Parti yayın organı *Pravda*'da, Lenin'in bedeninin dünya devrimine ait olduğunu vurgulayarak savunmuştu. O andan itibaren, Krupskaya'nın apaçık itirazına rağmen, Lenin'in bedeni halkın görüşüne sunulmuştu. Cenazeden epeyce sonra tabutun önünde yığılan sıradan insan kalabalıkları Parti'yi bedenin muhafazasını uzatmaya itmişti. Bunun için (daha sonra kalıcı bir anıt mezar haline gelecek) bir mezar odasının oluşturulması

85. A.g.e., s. 158.
86. Léon Trotski, *Nos tâches politiques*, trad. Boris Fraenkel, Paris, Denoël-Gonthier, 1970 (1904).
87. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, *op. cit.*, s. 730.
88. Bu tartışma Nina Tumarkin tarafından çok iyi özetlenmiştir bkz. Nina Tumarkin, *Lenin Lives!*, *op. cit.*, s. 175-182.

gerekiyordu ki bu amaçla bir mimarlık yarışması düzenlenmişti. Bu süre zarfında, Lenin'in cesedi çürüme alametleri gösterdiğinden, acilen anatomi uzmanlarından ve biyokimyacılardan oluşan bir bilimsel ekibe danışılmıştı. Bolşevik önderin cesedinin özel bir sıvı sayesinde tahnit edilmesi kararı verilmişti. Böylece, baştaki cesedi dondurma projesi terk edilmişti. Biyolojik kalıntılardan oluşan bir kutsal emanet değil de daha ziyade Aleksey Yurçak'ın öne sürdüğü gibi "yontulmuş bir portre" söz konusu olduğundan, bundan tuhaf biçimde melez bir şey doğmuştu: Yüzde 25'i Lenin'in kadavrasından oluşan bir beden[89]. Kızıl Meydanın mezar odasının yerini Ağustos'ta modernist mimar Konstantin Melnikov tarafından tasarlanan ahşap bir anıt mezar almış, beş yıl sonrasında ise Lenin'in lahdi en sonunda, Aleksey Şçusev tarafından çizilen pembe granitten başka bir anıt mezara yerleştirilmişti. Bu sade yapı, Üçüncü Enternasyonal Anıtı (1919) ile ünlü, konstrüktivizmin öncüsü Vladimir Tatlin'inki gibi daha avangart başka projelere tercih edilmişti.

Hepsi şarta bağlı motivasyonlarla ve kimi zaman birbiriyle çelişen sebeplerle verilmiş bir dizi geçici kararın birikiminden doğan Lenin'in anıt mezarının mucidini kesin olarak belirlemek imkânsızdır. Geriye dönüp bakıldığında, bu sürecin farklı aşamalarını sıralamak mümkün olsa da bundan, bu aşamaların özenle planlanmış olduğu sonucuna varılamaz. Yine de olaylar zinciri *a posteriori* düşünüldüğünde bu paradoksal nesnenin, modern bir siyasi dinin estetik ve ayinle ilgili özelliklerinin eskizini yaparak bir eşiği aştığına hiç şüphe yoktur. Lenin bir tapınma ikonası haline gelmişti. Bunun, yeni resmi doktrin Leninizmin himayesinde Hıristiyan azizlerin kutsal kalıntılarına tapınmaya bir geri dönüşten eksik kalır bir yanı yoktu. Lenin'in cenazesi, Stalin'in bu vesileyle yaptığı, dinleyenleri hayrete düşüren konuşmanın tanıklık ettiği gibi, yarı dinsel bir ayinin kurallarına göre cereyan etmişti. Ölü önderin yönergelerini sıralayarak –"Yoldaş Lenin aramızdan ayrılırken şanlı Parti üyesi unvanına çok büyük bir değer vermemizi ve onu saflığı içinde muhafaza etmemizi [...] Partimizin birliğini gözbebeğimiz gibi korumamızı [...] proletarya diktatörlüğünü koruyup, güçlendirmemizi emretmişti" vb– her cümleyi aynı yakarışla bitiriyordu: "Sana yemin ediyoruz yoldaş Lenin, bu buyruğunu da onurla yerine getireceğiz![90]"

---

89. Alexei Yurchak, "Bodies of Lenin. The Hidden Science of Communist Sovereignty", *Representations*, n° 129, 2015, s. 116-157.

90. Josef Stalin, "Lenin Öldü (1924)", SSCB Sovyetlerinin İkinci Kongresinde 24 Ocak 1924'te yapılan, Pravda'da 30 Ocak 1924'te yayınlanan konuşma. Bkz. Stephen Kotkin, *Stalin. Paradoxes of Power 1878-1928*, New York, Penguin Books, 2014, s. 538-540. Isaac Deutscher'e göre, "anıt mezar hemen bir hac mekânı, kendi peygamberini ve azizlerini, bir mezarı ve ikonalarını talep eden ateist bir dinin tuhaf Mekke'si haline gelmişti. Tıpkı Hıristiyanlığın başlangıçta pagan ritüel öğelerini ve inançlarını kendi görünüşüne özümsemiş olması gibi, şimdi de Batı Avrupa düşüncesinin bir ürünü olan Marksizm, Rusya'da o denli derin köklere sahip Yunan-Ortodoks tarzı Bizans geleneğinin öğelerini özümsemeye başlıyordu." Bkz. Isaac Deutscher, *Stalin. A Political Biography*, London, Oxford University Press, 1949, s. 269. [*Stalin, Bir Devrimcinin Hayatı*, Çev. Selahattin Hilav, Ağaoğlu Yayınevi, 1969, İstanbul.]

Bununla birlikte, Lenin'in anıt mezarı yeni bir laik dinin simgesi olmaktan daha fazlasıydı. Duvarları, daha az açık bir şekilde, çok farklı başka anlamlar da içeriyordu: Geleceği fethetmenin peşinde koşan bir devrimin ütopik düşleri. Kökleri Hıristiyan eskatolojisinin eski bir inancına dayanan ölümsüzlük arayışı, bilimin ve teknolojinin modern diline çevrilmiş bir efsane olarak kolektif imgeleme sunulmuştu. Dış Ticaret Halk Komiseri Leonid Krasin, Lenin'in cesedinin ebediyen muhafaza edilmesi tercihinde belirleyici bir rol oynamıştı. Krasin, 29 Ocak'ta, sonradan Lenin'in hatırasını ebedileştirmekle görevli bir komisyona dönüştürülecek olan Cenaze Komitesinin Başkanı olmuştu. Başından beri Bolşevik olan Krasin, 1905 Devriminin yenilgisinden sonra Aleksandr Bogdanov ile Anatoli Lunaçarski tarafından yaratılan "Tanrı inşacıları" hareketine katılmıştı. İnsanların kendi potansiyellerini gerçekleştirmek için bir inanca ve manevi bir mesaja ihtiyaç duyduğuna derinden ikna olmuş "Tanrı inşacıları" Marksizmi, tarihsel maddecilik ilkeleri ve modern bilimin Prometheus'unkileri andıran cesurca özgün ve yaratıcı vaatleri üzerine kurulmuş yeni bir hümanist din olarak görüyorlardı. Lunaçarski'ye göre bilimsel sosyalizm "bütün dinlerin en dindarıydı". "Tanrı inşacıları", sosyalist gelecekte insan kurtuluşunun nihai başarısı olarak tasvir ettikleri ölümsüzlüğe inanmaktaydılar. Marx'ın tarihsel maddeciliği, Darwin'in evrimciliği, Mach'ın ampiryokritisizmi (görgül eleştiriciliği), erken on dokuzuncu yüzyıl Fransız ütopik sosyalizmi ve Federov'un Hıristiyan felsefesi arasında bir sentez gerçekleştirerek sosyalizmi bir çeşit İnsanın tanrılaştırılması olarak yorumluyorlardı. Krasin 1921'de fizikçi Lev Karpov'un cenazesinde yaptığı bir konuşmada ölümsüzlüğe inancını açık biçimde savunmuştu:

> Bilimin gücünün her şeye yeteceği, ölü bir organizmayı yeniden yaratabileceği bir zamanın geleceğine eminim. Fiziksel kişiliğini yeniden yaratmak için, bir insanın yaşamsal öğelerini kullanma yeteneğine sahip olacağımız zamanın geleceğine eminim. Ve eminim ki o zaman geldiğinde, insanlığın kurtuluşu bilimin ve tekniğin bütün gücünü kullanarak büyük tarihsel simaları diriltme yeteneğine kavuştuğunda [...] o büyük simalar arasında yoldaşımız Lev Yakovleviç de olacaktır[91].

Şartlar göz önünde bulundurulduğunda, Krasin Lenin'in cesedinin, dış biçimini koruyacak ve böylece bir lahit içinde sergilenmesine imkân verecek birtakım sıvılar zerk edilerek tahnit edilmesini kabul etmişti ama cesedin dondurulmuş olmasını tercih ederdi. Lenin'in bu şekilde dondurulmuş, "anabiyoz"a yani yaşamla ölüm arasında bir ara duruma yakın bir halde muhafaza edilmiş cesedi muhtemel dirilişini bekleyecekti. Bu arada, Krasin bu inancı paylaşan tek kişi de değildi. Sovyet Rusya'nın ilk yıllarında, ölümsüzlüğe inananların birçoğu ne Lenin'e tapınmanın üstatları ne de

91. Alıntılayan Robert Tartarin, "Transfusion sanguine et immortalité chez Alexandre Bogdanov", *Droit et Société*, n° 28, 1994, s. 579. Ayrıca bkz. Nina Tumarkin, *Lenin Lives!*, op. cit., s. 181.

eski "Tanrı inşacılarıydı". Bunların arasında, "Militan Ateistler Birliği"nin kurucusu Aleksandr Agiyenkov gibi birçok radikal tanrıtanımaz veya ölümün "mantıken saçma, ahlaken anlaşılmaz ve estetik olarak çirkin[92]" olduğunu düşünen "biyo-kozmistler" vardı. Eğer devrimin amacı yeni bir dünya yaratmaksa o zaman yeni üretim ve toplumsal yaşam biçimleriyle yetinemezdi, yeni bir sanat ve yeni bir kültür yaratmalıydı. Diğer bir deyişle, tükenmez potansiyeli ancak ölümsüzlükte gerçekleştirilebilecek, yeni bir hayat yaratmalıydı. Çağlar ve kıtalar arasında durmadan seyahat etmeye mahkûm edilmiş avare Yahudi Ahaşveroş'un yorgun ve aklı başına gelmiş bakışı, bu birdenbire mesihçi, fütürist ve Prometeci beklentilerle şekillenmiş toplum tarafından bilinmezmiş gibi görünmekteydi.

YENİLENME

Ölümsüzlük arayışı, Leninizmin ideolojik kanonlarını bütünleştirecek kadar ileri gitmeden, Sovyet Rusya'da 1920'li yıllarda geniş ölçüde tartışılmış bir konuydu. Bu arayış, birçok bakımdan –sanrısal dememek için– çok ayrıksı (eksantrik) olsa da başkaları arasında ütopik bir eğilim gibi görünüyordu. Aslında o, devrimci deneyimlerin çoğunu yapılandıran bir insani, toplumsal ve siyasi yenilenme projesinin en tekil ifadesiydi.

'Yenilenme' (régénération) Fransız Devriminin anahtar bir sözcüğü olmuş ve 1789, bu kavramla özetlenen tek bir süreçte çok çabuk birleşen sayısız reform projesinin (devlet reformu, idari reform, eğitim reformu vb) serpilip gelişmesini yaşamıştı. Mona Ozouf'a göre bu, "yeni bir halk yaratmaktan daha azını iddia etmeyen aynı anda hem fizik hem siyasi hem ahlaki ve toplumsal sınırsız bir programı[93]" tarif ediyordu. 'Yenilenme' de o zaman, siyasi sözlükçemizin başka terimleri gibi, yeni bir anlama sahip olmuştu. Antoine de Baecque bu sözcüğün kullanımının on sekizinci yüzyıl ortasına kadar, esasen etiğin (kötülüğün yenilenmesi), dinin (günahın yenilenmesi) ve tıbbın (cerrahinin ve bedensel bir iyileşmeye imkân veren başka tıbbi tedavilerin yenileyici yetileri) alanlarıyla sınırlı olduğunu vurgular. Devrimle birlikte, yenilenme hem toplumsal hem de siyasi tedavinin bir türü haline gelmişti[94]. Dil bilimci André-Pierre Reinhardt'ın 1796'da gözlemlediği gibi, Jakobenler "insan türünün" yenilenmesini talep ediyor, bir "yenileyici yasa" öneriyor ve "Yenileyici bir Evren Cumhuriyeti"ni kendilerine nihai bir hedef olarak belirliyorlardı[95]. Başrahip Grégoire 1788 tarihli ünlü bir denemede, kendi payına, "Yahudilerin fiziksel, ahlaki ve siyasi yenilenmelerinin" Fransız toplumunun tamamı açısından avantajlarını açıklıyordu. Yahudiler

92. Alıntılayan Nikolai Krementsov, *Revolutionary Experiments. The Quest for Immortality in Bolshevik Science and Fiction*, New York, Oxford University Press, 2014, s. 29.
93. Mona Ozouf, "Régénération", in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. "Idées"*, Paris, Flammarion, 1992, s. 373.
94. Antoine de Baecque, *Le Corps de l'histoire*, *op. cit.*, ch. 3, s. 255-274.
95. A.g.e., s. 168.

gettoların duvarlarını yıkıp, yalıtılmışlıklarını kırdıktan sonra âdetlerini terk edecek ve topluma "yararlı" hale geleceklerdi[96]. Sieyès'e gelince o da seçimleri, ulusun temsilcilerinin bedenini düzenli olarak "yenilemeyi" amaçlayan bir prosedür olarak görüyordu. Ayrıca devrimci ikonografi aristokrasi ile ruhban sınıfın 'yozlaşmış' bedenlerini canavarımsı, obez ve kimi zaman hayvansı asalakları –hidralar ve harpialar*– sahneleyen imgelerle gösteriyordu. *Halkın Dostu* Marat, günlüğünde aristokrasiden bahsederken "halkı aç bırakarak semirmiş insan" diyordu[97]. 1791'de Varennes'e kaçışının başarısızlığa uğramasından sonra, XVI. Louis 'domuz kral' ("roi cochonne" veya "rois porc") şeklinde karikatürleştirilmeye başlanmıştı[98]. Bu hayvanlaşmış bedenler galerisi, bir 'vatansever av'a girişen yenilenmiş bir ulusun Herkül'üyle karşı karşıyaydı. Kamu Selameti Komitesi Terör sırasında giyotini 'ulusu yenilemek' için kullanmıştı. Komitenin 1794'teki şu bildirisinin de çok iyi örneklediği gibi bedensel metaforlar, imgelerine olduğu kadar diline de nüfuz etmişti:

> Fransız Halkı Herkül'ün tavrını takınacak. O, damarlarında devrimci yaşamı dağıtarak onu enerjiyle doldurup, gücünü ve özgüvenini tamamlayan, onun bütün uzuvlarını güçlendirmek zorunda olan bu gürbüz hükümeti bekliyordu. [...] Toplumsal bedenin ruhu olan yasalar orada yayılır, onu baştan başa geçer ve hayatı taşıyan o ruhlara benzer şekilde onun damarlarında hızla dolaşıp bir anda kalpten uçlara ulaşır[99].

Bununla birlikte, cerrahi bir operasyon olarak devrim imgesi Terör öncesine gidiyordu. Örneğin Sieyès *Üçüncü Zümre Nedir?* başlıklı programatik denemesinde (1791), devrimin "yenileyici" görevini, "bedenin ezenlerinin" alınmasıyla veya "son derece arzu edilir" bir ampütasyonla kıyaslayarak bir uzvun cerrahi müdahaleyle kesilmesi metaforunu kullanıyordu. Böylece soyluluk, ulusun sağlığını tehdit eden ve ortadan kaldırılmak zorunda olan hastalıklı bir ura benzetilmiş oluyordu:

> Ayrıcalıklı iki bedenin toplumsal düzende hangi yeri işgal etmesi gerektiğini söylemek imkânsızdır: Bu, bir hastanın bedeninde onu yiyip bitiren ve ona ıstırap veren habis ruh haline hangi yerin verilmek istendiğini sormaktır. Onu etkisizleştirmek, canlılığın en temel ilkelerini kirletebilecek bu hastalıklı bileşimlerin o bedende bir daha oluşmaması için sağlığı ve bütün organların çalışmasını yeterince iyi düzeltmek gerekir[100].

---

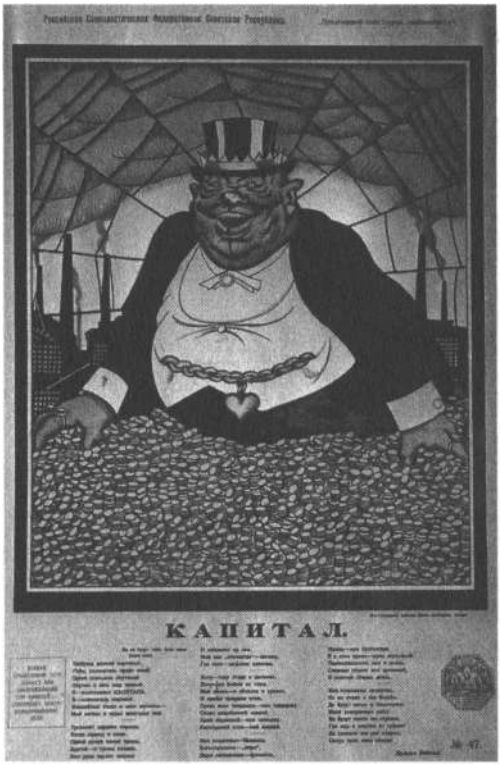
96. A.g.e., s. 171.
* Çok başlı mitolojik canavarlar ve akbaba gövdeli, kadın başlı mitolojik yaratıklar. (ç.n.)
97. A.g.e., s. 240.
98. A.g.e., s. 68.
99. A.g.e., s. 310-11. Sırasıyla, "Le comité de salut public aux comités de surveillance révolutionnaires" ve "Le comité de salut public aux agents nationaux près les districts" içinde, in F.-A. Aulard (dir.), *Recueil des actes du Comité de salut public*, Paris, Imprimerie nationale, 1889-1923, t. 9, s. 166 ve 175.
100. E.-J. Sieyès, Qu'est-ce que le Tiers État ?, *op. cit.*, s. 172-73.



Chasse patriotique à la grosse bête (Vatansever Canavar Avı).
Gravür, Carnavalet Müzesi, Paris.

Rus Devrimi, ifadesini modern propagandanın yasalarında bulan oldukça benzer bir bedensel simgecilik yaratmıştı. Sovyet posterlerinde, Çarlık aristokrasisi, Beyaz Muhafızlar, burjuva sınıfları ve büyük güçlerin liderleri sistemli bir şekilde, biçimi bozulmuş, şişko ve canavar, kâh gülünç kâh korkutucu, bencillikle ve nefretle dolu beden çizgileriyle resmedilmekteydi. Sovyet Rusya'nın 1920'li yıllardaki en ünlü ve yetenekli çizerlerinden biri olan Viktor Deni'nin afişlerinin, Bolşevik fikirlerin resimle anlatılması ve Sovyetlerin düşmanlarına karşı genel bir seferberliği harekete geçirmek söz konusu olduğunda özellikle etkili olduğu ortaya çıkmıştı[101]. *Sermaye* (1920), bugün *Varyemez Amca* çizimlerinin satirik bir habercisi gibi görünmektedir. İmge, beline kadar altın sikkelere gömülmüş memnunlukla sırıtan obez bir burjuvayı gösterir. Göbeğindeki kalp biçiminde köstekli saat, zamanı paraya çevirmeyi aşkın yerine koyduğunu akla getirir. Arkasında, bir örümcek ağına yakalanmış fabrikalar vardır. Bu imge istisnai biçimde 100 000 adet basılmıştı. Deni aynı yıl, İç Savaş belirleyici bir dönemece girerken, *İtilaf* başlığını taşıyan bir afiş yapmıştı. Afişte, Beyaz Ordunun üç generali Denikin, Kolçak ve Yudeniç, tasmalarının zinciri İngiliz, Fransız ve Amerikan emperyalizminin liderleri tarafından tutulan köpekler olarak görünmekteydi.

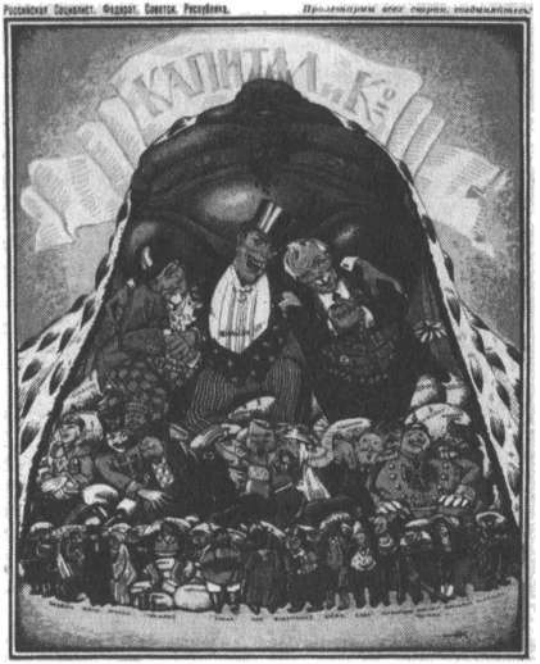
101. Bu posterlerin ayrıntılı bir betimlemesi için bkz. Victoria E. Bonnell, *Iconography of Power*, *op. cit.*, s. 202, 196-197.



Viktor Deni, *Sermaye*, Sovyet afişi (1920).



Viktor Deni, *İtilaf Devletlerinin Köpekleri: Denikin, Kolçak, Yudeniç*.
Sovyet afişi (1919).



Nikolay Mihayloviç Koçergin, *Sermaye ve Şürekası*, Sovyet Posteri (1920).



Boris Mihayloviç Kustodiyef, *Bolşevik* (1920).
Yağlı boya tuval, Tretyakof Galerisi, Moskova.



Komünist Enternasyonal (1919).

Nikolay Koçergin, satirik kompozisyonu Komünist Enternasyonalin düşmanları tarafından tasvirleriyle şaşırtıcı biçimde simetrik *Sermaye ve Şürekası* başlıklı afişinde (1920), kapitalizmi, emperyalizmi, militarizmi, aristokrasiyi ve Kiliseyi, kendilerini kakım kürküyle koruyan çıplak bir canavarın devasa bedeni altında toplanmış bir kardeşlik topluluğu olarak resmeder. İki yanına Clemenceau ile Lloyd George'u almış olan Wilson, Beyaz Ordu generallerini, büyük toprak sahiplerini, spekülatörleri, pogrom faillerini ve bütün geleneksel dinlerin temsilcilerini karman çorman bir araya getiren bu çok renkli kliğin hakiki şefi olarak şürekaya hâkimdir.

Fransız Devriminin sırtlanları, hidraları ve köpekleri, 1920'li yıllarda Rusya'da, Sovyet halkının kendilerine karşı kararlı ve yenileyici eylemler yürüttüğü aynı korkunç hayvanların kılığında geri dönmüştü. Bu hayvanlar, John Heartfield'in antifaşist fotomontajlarının kudurmuş köpeklerine ve orklarına* katıldıkları, iki savaş arası devrimci ikonografinin kanonlarını zenginleştirmişti. Bu karşı devrimci canavarların ardından, onların kellesini almaya hazır Herkül'ü andıran devlerin yeniden ortaya çıktığına tanık olunmuştu. Kolunu geleceğe doğru uzatmış Lenin gibi, ayaklanmış işçiler de genellikle heybetli figürler şeklinde tasvir edilmekteydi. Boris Kustodiyef'in ünlü tuvali *Bolşevik*'te (1920), bir proleter dev, arkasında uçsuz bucaksız

* Hayalî insansı canavarlar. (ç.n.)

bir kızıl dalga gibi açılmış bir bandrolle bir Rus şehrinin sokaklarında yayılan bir kortejin başını çeker. Komünist Enternasyonal afişleri kâh kapitalist yılanları ve ahtapotları yok etmek kâh dünyayı kendisini hapseden prangalardan kurtarmak için işe koşulmuş kaslı işçileri tasvir eder. Fransız Devriminin ikonografisinden esinlenen bu imge, İspanyol İç Savaşı sırasındaki anarşist afişler tarafından tekrar kullanılmadan önce, SSCB'de çok sayıda çeşitlemenin konusu olmuştu. Bu kurtarıcı Herküller, –çıplak, kaslı, siyasi erdem ve fikirle dolu işçi bedenleri– devrimci kavgayı simgesel olarak daha eril hale getirme yönündeki yadsınamaz eğilimlerine rağmen sempatik biçimlere de bürünebiliyordu. O dönemin en popüler Sovyet afişlerinden biri, Mihayl Çeremnih ve Viktor Deni tarafından yapılmış olan *Yoldaş Lenin Yeryüzünün Pisliğini Temizliyor*, Bolşevik önderi bir kürenin tepesine çıkmış, bankerleri, kralları ve Papaları bir süpürge darbesiyle kovarken resmediyordu. Görsel ya da metinsel, bu temizlik ve ampütasyon metaforları gerek Jakoben Fransa'da gerek de Bolşevik Rusya'da, şiddetin toplumsal bedeni yenileyebileceği yolundaki fikri açıkça ifade eder. İç savaş zamanlarında şiddet artık bir tercih değil, kaçınılmaz bir zorunluluktur, devrimin yenileyici eserini göstermek için mecburi bir geçittir.



Mihayl Çeremnih ve Viktor Deni, *Yoldaş Lenin Yeryüzünün Pisliğini Süpürüyor* (1920). Sovyet Afişi.

Tıpkı 1789'daki yenilenme fikrinin Aydınlanma yüzyılınca hazırlanmış olması gibi, bu fikir genç Sovyet Rusya'da modern bilimin vaatleri tarafından yayılmıştı. Yirminci yüzyıl dönemeci endokrinoloji, genetik, hematoloji, immünoloji, biyokimya ve bunlara koşut olarak ojenizim gibi disiplinlerin doğumuna tanıklık etmişti. Kan nakli dikkate değer ölçüde geliştirilmiş ve cerrahi alanında gerçekleştirilen ilerleme ilk organ nakillerini mümkün kılmıştı. 1917 öncesinde Lenin'e muhalif olan eski Bolşevik önder Aleksandr Bogdanov yenilenme kavramını toplumsal ve siyasi alandan biyoloji sahasına taşıyarak işte bu bağlamda yeniden yorumlamıştı. Yenilenme onun gözünde eşitliğin, toplumsal adaletin, kurumların, eğitim yasalarının ve devrimci iktidarın yarattığı yeni üretim biçimlerinin çok daha ötesine gidiyordu. Yenilenme canlı bedenlerin kan nakilleri sayesinde "gençleşmesi" anlamını kazanıyordu[102].

Bogdanov, eklektik olmakla birlikte, tıp, doğal bilimler ve felsefe okumuş özgün bir düşünürdü. *Tektoloji* adını verdiği örgüt teorisi (1913), Spencer'in pozitivizminin, Haeckel'in monizminin, Darwin'in evrimciliğinin ve Marx'ın maddeciliğinin bir bireşimiydi. Bu teori bilime ve teknolojiye dayanan sosyalist bir toplumu örgütlemek için insicamlı bir proje sunma iddiasındaydı. Krasin ve Lunaçarski ile birlikte *Tanrı İnşacıları* hareketinin kurucusu olan Bogdanov, dinsel doğadaki eskatolojik beklentileri kendi bilim kurgu romanlarında edebi ifadesini bulan ütopik projelerle birleştiriyordu. Bogdanov *Kızıl Yıldız*'da (1908), Mars gezegeni üzerinde kurulmuş, sakinleri düzenli kan nakilleri sayesinde sürekli bir gençlik haline erişmiş komünist bir toplum hayal eder. Bogdanov 1920'li yıllarda, bütün eski geleneklerin ortadan kaybolacağı temiz bir sayfa (*tabula rasa*) üzerine kurulu yeni bir kültür talep eden ve bu yönüyle onun radikal fütürizmine gayet iyi tekabül eden estetik ve edebi bir hareket olan Proletkült'ün oluşumuna katılmıştı. Tıbbi bilimlerin ilerlemesinin ve organ nakillerinin gelişmesinin yüreklendirmesiyle gençleşme hareketinin propagandacısı olmuştu. Bogdanov'un çabaları, Sağlık Halk Komiserliği (*Narkomzdav*) onun yönetiminde bir Kan Nakli Enstitüsünün kuruluşunu ilan ettiğinde 1926'da ödüllendirilmişti. İki sene sonra kendi kanını tüberkülozun etkin olmayan bir çeşidine yakalanmış bir öğrencinin kanıyla değiştirmişti. Öğrenci hayatta kalmış; genelleşmiş bir hemoliz (alyuvar yıkımı) geçiren Bogdanov ölmüştü. Sovyet Hükümeti devlet cenaze töreni düzenlemiş ve Pravda, dostu Lunaçarski'nin kaleme aldığı bir anma yazısını yayımlamıştı. Teorileri konusunda kuşkucu, hatta diriltme yanlısı fikirlerinden korkuya kapılmış çok sayıda hekim ve araştırmacı onu akıl dışılıkla ve hatta obskürantizm ile suçlamıştı. Bogdanov "bizi Antikiteye ve Orta Çağa geri götürmeyi" arzu ediyor diye yazıyorlardı[103]. Gerçek şu ki onun ütopyacılığı Sovyet Rusya'nın ilk yıllarının ütopik ruhuna ve imgele-

---

102. Bogdanov'un bir entelektüel portresi için bkz. James White, *Red Hamlet. The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*, Leyde, Brill, 2018. Kan nakline ilişkin teorileri konusunda bkz. Nikolaï Krementsov, *A Martian Stranded on Earth. Alexander Bogdanov, Blood Transfusions, and Proletarian Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
103. Alıntılayan Nikolai Krementsov, *A Martian Stranded on Earth, op. cit.*, s. 96.

mine çok uyuyordu. Kan Nakli Enstitüsünü Sovyet Hükümetinin, özellikle de Lunaçarski ile Krasin'in desteğiyle kurabilmişti ki bu, araştırmacıların ve tıbbi kurumların çoğunun gönülsüzlüğüne veya açık muhalefetine rağmen olmuştu. Aslına bakılırsa, 1920'li yıllarda Sovyet gazeteleri ve dergileri gençleşme meselesine düzenli olarak makaleler ayırmaktaydı[104].

Troçki bu mesele konusunda hiçbir zaman yazmamıştı ve Proletkült'ün sert bir eleştirmeniydi. Troçki *Edebiyat ve Devrim*'de (1924) hem naif olduğunu hem de gerçekçi olmadığını düşündüğü bir proleter kültür fikrini kökten biçimde reddeder. Marksist geleneğe sadık kalan Troçki, sosyalizmin bir *tabula rasa* üzerine inşa edilebileceğine inanmıyordu. Nasıl ki sosyalist bir ekonomi ancak kapitalizm tarafından geliştirilmiş olan üretici güçler temelinde var olabilirse aynı şekilde sosyalist bir kültür de önce daha önceki kültürlerin başardıklarını derinlemesine özümsemeden ortaya çıkamazdı. Sosyalizm kapitalizmin ve kültürünün basit bir olumsuzlanması değil, gerçekte onun 'aşılmasıydı'. Onun edebiyatı ve sanatı kavrayışı put kırıcı olmaktan çok uzaktı; birikimliydi. Rus fütüristleri onun gözünde, radikalizmlerine rağmen Rus bohemi çevrelerinin naifliğinin ve isyankâr olgunlaşmamışlığının aynasıydı. Dolayısıyla Troçki'nin önerdiği Marksizm yorumu, Bogdanov'unkinden, 'Tanrı İnşacıları'nınkinden ve diğer 'biyo-kozmist'lerinkinden önemli ölçüde farklılaşıyordu. Yine de hepsi, yeni bir dünyanın kurulması olarak, son tahlilde bilim ile ütopyanın ortakyaşarlığına dayanan Prometeci bir ruh olarak ortak bir sosyalizm görüşünü paylaşıyordu.



Lenin, Maksim Gorki'yi Kapri adasında bir ziyaretinde Aleksandr Bogdanov ile satranç oynarken. Fotoğraf, 1908.

104. Bkz. Mark D. Steinberg, *Proletarian Imagination. Self, Modernity, and the Sacred in Russia*, 1910-1925, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

Edebiyat ve Devrim'in bazı sayfaları gelecekte teknoloji tarafından baştan aşağı yeniden modellenmiş, bizatihi insan hayatının kendisini yeniden tanımlanmış bulacağı bir doğanın çarpıcı bir imgesinin eskizini yapar. Troçki sosyalizmin "devasa inşalar" gerçekleştireceğini yazar. Sosyalist bir gelecekte insanlar "dünyayı, hep daha güzel biçimlerde modellenmeye uygun uysal bir kil olarak düşünmeye (alışacaklardı)". Sanatı sanayiden ayıran duvarlar yıkılacak, sanat ile doğa arasındaki ayrımlar ortadan kalkacaktı. İşlevselcilik ilkesine göre, sanat "süsleyici" olmak yerine "eğitici" olacak, doğayla yeni ve uyumlu bir ilişki kuracaktı. Bu ilişki, Rousseaucu anlamda –ilkel ve pastoral bir "doğa durumuna" romantik bir dönüş– değil, daha ziyade gezegenin üstün bir uygarlığın ihtiyaçlarına tam olarak, dağların ve nehirlerin, ormanların ve kıyıların dağılımında önemli dönüşümler getirecek kadar boyun eğmesi yoluyla kurulacaktı. Teknolojinin fetihleri sayesinde, insanlar "dağları yerinden oynatmaya" ve "doğanın haritasını dönüştürmeye" muktedir olacaklardı. Bu görev bir kez başarıldığında, insanlar "Yeryüzünü yeniden inşa etmiş (olacaklardı)". Özünde insan-merkezci bu görüşte, insanlarla doğa arasındaki ilişki katı biçimde hiyerarşik görünüyordu: "Sosyalist insan makine aracılığıyla [...] tüm doğaya hâkim olacaktır." Troçki böylece, Bogdanov'un "*tektoloji*"sinden pek de uzak olmayan bir çeşit teknolojik iyimserliği benimseyerek, "makine[nin] modern insanın hayatın her alanındaki aracı[105]" olduğu yönündeki inancını açığa vurur.

Sosyalizm doğayı yeniden biçimlendirdikten sonra, insan yaşamının bizzat kendisini biyopolitik, temelde öjenik bir plan izleyerek yeniden modelleyecektir:

> Nihayet, insan ciddi biçimde kendi varlığını uyumlulaştırmaya başlayacaktır. Bedeninin çalışmadaki, yürüyüşteki, oyundaki hareketlerinde daha fazla kesinlik, amaç gütme, tasarruf ve sonuçta güzellik elde etmeyi hedefleyecektir. Kendi organizmasının yarı-bilinçli ve bilinç dışı süreçlerine –solunum, kan dolaşımı, sindirim, üreme– hâkim olmak isteyecektir. Ve kaçınılmaz sınırlar içinde, bunları aklın ve iradenin denetimine tabi kılmanın peşine düşecektir. Artık donmuş olan homo sapiens, kendisine en karmaşık yapay seçme yöntemlerinin ve psikofizik tatbikatların nesnesi gibi davranacaktır[106].

Sosyalist bir toplumdaki özgürleşmiş insanlık "kalıtımın karanlık yasalarının ve kör cinsel seçmenin" temelli üstesinden gelecekti. O "hastalıklı, histerik ölüm korkusunun" üstesinden gelebilecek ve sınıflı bir toplumun "anatomik ve fizyolojik uyum eksikliğine" son verebilecekti. Diğer bir deyişle, sosyalizm "üstün bir biyolojik ve toplumsal tip, dilerseniz bir üstün insan" yaratacaktı[107]. Böyle bir üstün varlığın özellikleri "bir Aristo'nun, bir

---

105. Léon Trotski, *Littérature et Révolution*, trad. Pierre Frank, Claude Ligny et Jean-Jacques Marie, Paris, Éditions de la Passion, 2000, s. 145. [Leon Troçki, *Edebiyat ve Devrim*, Çev. Hüsen Portakal, Köz Yayınları, 1976 İstanbul.]
106. A.g.e.
107. A.g.e., s. 146.

Goethe'nin, bir Marx'ın boyutuna" ulaşacaktı. Bu yeni insan atalarından "kıyaslanamayacak kadar daha güçlü, daha bilge ve daha incelikli" olacak ve bedeni "daha ahenkli, hareketleri daha ritmik, sesi daha melodik" hale gelecekti[108].

Troçki'nin öjenik ve anti-ekolojik fantezileri bir istisna değildi. Aynı yıllarda, sinema yönetmeni Dziga Vertov sinemanın, montaj ilkesine dayanan bir estetik yaratı olarak, geleceğin Yeni İnsanının tüm özelliklerini önceden sunma potansiyelini vurguluyordu. Vertov, *Devrimin Sine-Gözü* başlıklı denemesinde (1923) sinemacı olarak rolünü şu sözlerle tarif eder:

> Ben sine-gözüm, ben Adem'den daha mükemmel bir insan yaratırım, hazırlık krokilerini ve şemalarını takip ederek binlerce farklı varlık yaratırım. Birinin en çevik, en güçlü ellerini, bir başkasının en hızlı ve uyumlu bacaklarını, üçüncü birinin en güzel ve ifadeli simasını alır, montaj yoluyla yeni, mükemmel bir insan yaratırım[109].

Her ne kadar ürkütücü olsa da Troçki ile Vertov'un *Übermensch*'inin Nietzsche'ninkiyle hiç alakası yoktu. Çünkü bu üstün insan bir sınıflı toplumun toplumsal eşitsizliklerinden doğmuyordu, ayrıca onun üstünlüğünün, çağdaşlarının sözüm ona aşağılığına kıyasla değil, atalarının geriliğinin kıstasıyla ölçülmesi gerekiyordu. Bu sosyalist üstün insan, zaferi ancak bir köleler dünyasında tasavvur edilebilecek Nazi 'Yeni İnsan'ı ile taban tabana zıttı. Buna karşılık bu insan, Fourier'in falansterleri gibi, o sıfırdan yaratılmış evrensel dil Esperanto gibi ya da hatta Marx ile Engels'in kozmopolitliğin dönüştürdüğü bir dünyada ulusların modasının geçmesinin yakın olduğuna dair öngörüleri gibi başka ütopyalarınkilerle epeyce yakınlık sergiliyordu. Ancak, kabul etmek gerekir ki bu teknolojik ve öjenik gelecek vizyonu aynı zamanda iki savaş arası dönemin bazı totaliter ayartılarını da hatırlatmakta ve Ernst Bloch'un ütopik düşüncenin "soğuk akımları" (otoriter ve devletçi) olarak tanımladığı o endişe verici olmakla birlikte renkli fikirleri andırmaktadır[110]. Bolşevikler, devrimci telaşları içinde *Frankenstein*'in (1818) yazarı Mary Shelley'in uyarılarını unutmuşlardı.

ÖZGÜRLEŞMİŞ BEDENLER

Devrimlerin "yenileyici" eylemleri ve efsaneleri onların özgürleştirici boyutlarıyla bir arada var olur. Devrimler yetkeyi ve hiyerarşileri yok eder, yeni toplumsal ve siyasi kurumlar icat eder ve yeni yaşam biçimleri yaratırlar. Tarihsel değişmeleri ani bir kesikte toparlarlar.

---

108. A.g.e.
109. Dziga Vertov, "Kinoks-Révolution" (1923), in Daniel Banda et José Moure (dir.), *Le Cinéma. L'art d'une civilisation 1920-1960*, Paris, Flammarion, 2011, s. 88. Ayrıca bkz. Dziga Vertov, *Le Ciné-Œil de la révolution. Écrits sur le cinéma*, éd. François Albera, Antonio Somaini et Irina Tcherneva, Paris, Les Presses du réel, 2017.
110. Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976, Cilt 1, s. 197. (*Umut İlkesi*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2020, İstanbul.)

Aydınlanma kültürünün getirdiği yeni özgürlük ve eşitlik fikri köleliği baskının bir simgesi haline getirmekteydi. Ne var ki çok sık kendisini doğurmuş olan tarihsel deneyimden kopuk bir retorik topos söz konusuydu. Köleler zaman dışı ve soyut bir âlemde konumlanmış, nadiren Avrupa sömürgelerinde yaşayıp, çalışıp, somut bir hayat süren varlıklar olarak tasvir edilen söylemsel nesnelerdi. Klasik liberalizmin, anayasal haklar için ve mutlakiyetçiliğe karşı kavgada saf tutmuş birçok düşünürünün bizzat kendileri köle sahibiydi veya ticaretine karışmıştı. Fransa'da ve Birleşik Krallık'ta köleliğin kaldırılması için ilk dernekler ancak 1780'li yılların sonuna doğru kurulmuştu. Hatta 1789'da bile Mirabeau, Fransız kölecilik lobisinin bir temsilcisi olan Barnave Kurucu Meclis'te Batı Hint Adaları (Antiller) ahalisinin daha geniş bir temsilini talep ettiğinde, istihzayla metropol Fransa'sında atların ve katırların oy hakkının olmadığı cevabını verebiliyordu[111]. Kurucu Meclis'in ve Konvansiyon'un tartışmalarında, İnsan Hakları Bildirgesi'nin evrensel karakteri ile sömürgelerde köleciliğin sürüp gitmesi arasındaki çelişkiden genellikle uzak duruluyordu. Siyah kölelerin ırklarına bağlı bir doğal aşağılık durumunun kurbanları olduğu yolundaki fikir bir klişe olmaya devam ediyordu. Konvansiyon tarafından 1794'te yasalaştırılan ve ertesi yıl Anayasa'ya giren köleliğin ilgası, 1804'te ilk özgürleşmiş siyah köleler cumhuriyeti Haiti'nin bağımsızlığına yol açan Santo-Domingo kölelerinin devriminin sonucu olmuştu. Bu olay öylesine önemliydi ki Avrupa düşüncesi bir yüzyıldan fazla bir zaman onu kendi felsefi ve siyasi kategorilerine dahil etmekten aciz kalmış, sessizlikle geçiştirmişti[112]. Bununla birlikte, eski temsiller de ortadan kaybolmaya başlamıştı. Kölelik kolektif imgelemde soyut ve zaman dışı bir baskıyı tarif eder olmaktan çıkmıştı. Siyah bedenler de oryantalist resimlerin süsleyici figürleri olmaktan çıkıp, isyanın simgeleri haline gelmişlerdi. C.L.R. James *Siyah Jakobenler*'de (1938) şunları yazıyordu: "Daha önceleri tek bir beyazın önünde yüzlercesi titreyen kölelerin örgütlenebilip, o devrin en güçlü Avrupa uluslarını yenilgiye uğratabilen bir halka dönüşmesi, devrimci savaşın ve başarının en büyük destanlarından biridir[113]".

On sekizinci yüzyıl sonunun Atlantik devrimleri eşitsiz ve heterojen bir süreç olmuştu. Bu devrimler Haiti'de bağımsızlığa, Fransa'da köleliğin kaldırılmasına yol açmıştı ama hiçbiri kadınları özgürleştirmemişti. Fransız Devrimi, Aydınlanmanın kadın özgürleşmesi üzerine tartışmalarına siyasi bir boyut kazandırarak, gelecekteki bir değişmenin birkaç münferit işaretini vermekten başka bir şey yapmamıştı. Bu yeni duyarlılığın en dikkat çekici ifadeleri arasında, İnsan ve Yurttaş Hakları Evrensel Bildirgesi'nin kör

111. Bkz. Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, trad. Bernard Chamayou, Paris, La Découverte, 2014, s. XXX. [*Liberalizmin Karşı Tarihi*, Çev. Uğur Gezen, Açılım Kitap, 2015, İstanbul.]
112. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, s. 70-107.
113. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, trad. Pierre Naville, Paris, Éditions Caribéennes, 1983, s. xvii.

noktaları üzerinde eleştirel bir düşünüş geliştiren iki ünlü metin sayılabilir. Condorcet'in *Kadınların Yurttaşlığa Kabulü Üzerine* başlıklı metni (1790) ile Olympe de Gouges'in *Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* (1791) doğal hukuk fikrine dayanarak, kadınların "tiranca bir edimden" kaynaklanan yurttaşlıktan dışlanmasına parmak basar ve oy hakkının genişletilmesini talep eder. İki yazar "koca despotluğunun" aristokratik baskının aile alanındaki eşdeğeri olduğunu ekler[114]. Her ikisi de Jirondenlere yakın olan –ikincisi bildirgesini Marie-Antoinette'e ithaf etmiş olan– Condorcet ve Olympe de Gouges Terör döneminde idam edilmiştir.

Aydınlanma filozofları kadınların ezilmesi sorunu konusunda bölünmüştü. Her türden ayrımcılığa son veren tam bir hukuki eşitlikten yana Brissot, Condorcet, Diderot, Helvétius ve Holbach'ın tersine, Rousseau ile Kant kadınların doğal aşağılığını kuramlaştırmaktaydı[115]. Kadın sorunu, tıpkı ırk ve sömürge sorunları gibi Aydınlanmanın açmazlarını ortaya çıkarmaktaydı. Fransız Devrimi sırasında, Konvansiyon'un başlangıcında (Eylül 1792) en önemli kazanım evli çiftin her iki üyesine de eşit haklar tanıyan boşanma yasası olmuştu. Olympe de Gouges, Sophie Condorcet ve Madame de Staël tarafından talep edilen kadınlara oy hakkı hiçbir zaman dikkate alınmamıştı. 1804'te İmparatorluğun ilanıyla birlikte, Konvansiyon'un bütün reformları, kadınları "çocuk doğurma makineleri" olarak gören Napolyon tarafından iptal edilmişti[116].

Devrimin tarihçilerinin çoğu kadınların devrime bağlılığının ve aynı şekilde iz bırakan olaylarda etkin bir rol oynamalarının önemini, bu konuda onların giyotin tapınmasından bahsederek vurgular. Bu katılım kendisini özellikle, Paris Devrimci Cumhuriyetçi Yurttaşlar Derneği gibi kulüplerin kurulmasıyla dışa vuruyordu[117]. Özellikle kentli halk sınıfları içinde kök salmış olan kadın baldırı çıplaklar (sans-culottes) –"*tricoteuses*" (örgücüler)– ekmek mücadelesini yurttaşlık için mücadeleden ayırmadan toplumsal ve siyasi talepleri dile getiriyorlardı. Eğer halkın egemen bedeni hukuki-siyasi bir kurgu idiyse, kadınların bedeni bundan yasal olarak dışlanmıştı. Böylece, etkin bir yurttaşlıkla edilgen bir yurttaşlık –oy hakkına sahip olanlar ile olmayanlar– arasındaki ayrım devrimci iktidarın kurumlaştırdığı ek bir cinsel ayrımcılıkla derinleştirilmiş oluyordu. Konvansiyon 1793 Sonbaharında bütün kadın kulüplerini yasaklamış ve böylelikle toplumsal ajitasyonun ana kaynaklarından birini etkisizleştirmeyi denemişti. Kadınların özerk özneler

---

114. Bkz. Nicolas de Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, Paris, Firmin Didot, 1847 (1790), s. 121-130; Olympe de Gouges, "Déclaration des droits de la Femme, dédiée à la reine" (1791), in *Œuvres*, éd. Benoîte Groult, Paris, Mercure de France, 1986, s. 101-112.

115. Bkz. Jonathan I. Israel, *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, New York, Oxford University Press, 2019 özellikle 11. Bölüm ve Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au xviiie siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

116. Alıntılayan Jonathan I. Israel, *The Enlightenment that Failed, op. cit.*, s. 351.

117. Bkz. Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Paris, Perrin, 2004.

olarak devrimci süreçten sonsuza dek dışlanması, kadınlar ekmek, 1793 Anayasasına ve Komünün demokratik kurumlarına dönüşü talep etmek için sokağa çıktığında, Paris ayaklanmasının şiddetle bastırılması sırasında 1795'te olmuştu. Konvansiyon bunun ardından kamusal alanı ve herhangi bir siyasi faaliyeti kadınlara yasaklayan çok sayıda kararname çıkarmıştı.

Devrimden doğmuş, kökünü doğal hukuk felsefesinden alan insanlığın evrensel kavramı insanların çeşitliliğini kapsamaktan aciz kalıyordu. İlan ettiği insan hakları kadınların değil, beyaz adamın haklarıydı. Devrimin siyasi söylemi, on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmış bir eğilimi pekiştirerek, eski cinsiyet eşitsizliklerini ve hiyerarşilerini anatominin ve fizyolojinin dilinde yeniden formüle ederek biyolojikleştiriyordu. Tıp uzmanları üreme organlarının kadınlarda içeride erkeklerde dışarıda yer almasının kadınları ev hayatına, erkekleriyse kamusal yaşama yatkın kıldığını anlatıyorlardı[118]. Komünün "öfkeli" Başkanı ve Terörün ateşli savunucusu Pierre-Gaspard Chaumette kadınların "kamusal alanlara, nutuk dinlemek için tribünlere, Senato duruşmalarına gelmek için yuvalarının müşfik bakımını, çocuklarının beşiklerini bırakır" hale gelmesinden üzüntü duyuyordu. Ve sözlerini, doğanın ev işlerini niçin erkeklere emanet etmediği sorusunu sorarak –"Bize çocuklarımızı emzirmek için meme mi vermiştir?"– ve "erkek olmak [isteyen] haddini bilmez kadınları" kınayarak bitiriyordu[119]. Joan W. Scott'ın vurguladığı gibi, Devrim bütün bir on dokuzuncu yüzyıla hâkim olacak bir ikiliği sorgulamamıştı: Bir tarafta etkin yurttaşlıkla, özgürlükle, özerklikle, kamusal yaşamla ve söz hakkıyla özdeşleştirilmiş erkekler; diğer tarafta edilgen yurttaşlığa, ödeve, bağımlılığa, ev hayatına ve sessizliğe sürgün edilmiş kadınlar[120]. Scott'ın belirttiğine göre, tıp bilimleri 1904'te Olympe de Gouges'dan hâlâ devrimci histerinin, anormal bir cinselliğe (aşırı âdet kanamaları), narsisizme (her gün banyo alma), ahlak dışı bir davranışa (yeniden evlenmeyi reddetme) bağlı zihinsel patolojinin tipik bir örneği olarak bahsetmekteydi.

Kadınlar için en önemli kazanımları bir yüzyıl sonra Rus Devrimi gerçekleştirecekti. Rus Devrimi yalnızca erkekle kadın arasında tam hukuki eşitliği getirerek ve kadınlara boşanma ve kürtaj hakkını tanıyarak bütün ayrımcı yasaları kaldırmakla kalmamış, aynı zamanda ataerkil mirası ortadan kaldırmayı ve artık çekirdek aileyi merkeze almayan bir toplumsal hayatın koşullarını yaratmayı da denemişti. 1918 tarihli Sovyet Aile Yasası kadınların kayıtsız şartsız eğitim ve çalışma hakkını teyit etmiş ve hayatlarını ve mesleklerini tamamen bağımsız bir şekilde seçme özgürlüklerini teminat altına almıştı[121]. Bu özgürleştirici yasaların doğurduğu kamusal

118. Bkz. Denise Riley, "Does a Sex Have a History? "Women" and Feminism", *New Formations*, n° 1, 1987, s. 39-40.
119. Pierre-Gaspard Chaumette, "Discours à la Commune de Paris", *Révolutions de Paris*, n° 216, 27 Brumaire an II (17 novembre 1793). Alıntılayan Joan W. Scott, *La Citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998, ch. 2.
120. A.g.e., Fransız Devrimi'ne ayrılmış 2.Bölüm, s. 19-55.
121. Wendy Z. Goldman, *Women, the State and Revolution. Soviet Family Policy and Social Life 1917-1936*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 1-13. Ayrıca bkz. Anna

tartışmada ailenin baskıcı kurumlarla ve aynı şekilde kölelikle ve serflikle kıyaslanarak, katlanılması zor bir 'külfet' veya bir 'çarmıh' olarak tanımlanmasına çok sık rastlanıyordu. Yeni bir toplumsal düzenin doğmasına izin vermek için aile ortadan kaldırılmalıydı. Sovyet rejimi 1919'da çocukların kolektif eğitimini ve ev işlerinin toplumsallaştırılmasını teşvik eden önlemler almıştı. Kadınların 'tabi kılınmasının' temel kaynakları olarak tanımlanan aile ile evliliğin tedricen ortadan kaldırılması gerekiyordu. Bolşeviklerin gözünde kadınların özgürleşmesini sosyalizm mücadelesinden ayırmak mümkün değildi. Kapitalizm tiranca yasalarla kadınları mülkiyet ve sahiplik nesnelerine dönüştürmüş olduğundan, özgürleşmiş kadın ancak şeyleşmiş ve yabancılaştırıcı toplumsal ilişkilere son vererek doğabilirdi.

Oğlancılığı mahkûm eden yasanın 1922'de kaldırılması eşcinselliği suç olmaktan çıkarmıştı. Eşcinsellik genellikle bir 'patoloji' olarak görülse de hiçbir zaman bir sapıklıkla özdeşleştirilmemişti, ne de kamu ahlakına bir saldırı olarak tarif edilmişti[122]. Eşcinsellik ayrıca Sovyet Rusya'da, *Cinsel Reform İçin Birliğin* ceza yasasının adı kötüye çıkmış 175. Paragrafına karşı mücadele verdiği Weimar Almanya'sından daha az tartışılmıştı. Harekete ilham verenlerden biri olan, Cinsel Bilim Enstitüsü kurucusu Doktor Magnus Hirschfeld bir dizi konferans vermek için Moskova'ya davet edilmiş ve bu vesileyle Kamu Sağlığı Halk Komiserliği (*Narkomzdrav*) ile resmi temaslar kurmuştu[123].

Bu kaynama ve derin toplumsal dönüşümler dönemi on yıldan fazla sürmüştü. Stalin tarafından 1930'lu yılların ortalarında dayatılan 'cinsel Termidor' çekirdek aileye yeniden merkezi bir konum kazandırmış ve gerek kürtajın gerek de eşcinselliğin yasadışılığını yeniden ihdas etmişti[124]. Ama gerçek şu ki SSCB cinsel devrimin on yılı boyunca "kızıl aşkı[125]" tadabilmişti. Bu sloganı, 1918'de kurucu bir deneme ayırdığı tema 'yeni kadın' üzerine en cesur fikirleri geliştirmiş olan Aleksandra Kollontay'a borçluyuz. Kollontay toplumsal olarak bağımsız ve özgürleşmiş bir kadının ortaya çıkışının Cihan

---

Krylova, "Bolshevik Feminism and Gender Agendas of Communism", in Silvio Pons (dir.), *The Cambridge History of Communism. 1. World Revolution and Socialism in One Country 1917-1941*, New York, Cambridge University Press, 2017, s. 424-448.

122. Bkz. Dan Healey, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia. The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, s. 126; Francis Lee Bernstein, *The Dictatorship of Sex. Lifestyle Advice for the Soviet Masses*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 2007, s. 63.

123. Dan Healey, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia, op. cit.*, s. 132-133.

124. "Cinsel Termidor" deyimi Tarık Ali'nin kitabına göndermede bulunur. Tariq Ali, *The Dilemmas of Lenin. Terrorism, War, Empire, Love, Revolution*, Londres, Verso, 2017, s. 271 (*Les Dilemmes de Lénine. Terrorisme, guerre, empire, amour, révolution*, trad. Diane Meur, Paris, Sabine Wespieser, 2017). Frances Lee Bernstein 1920'li yılların "cinsel devrimini" 1930'lu yılların "büyük ricatının" karşısına çıkarır (bkz. *The dictatorship of Sex, op. cit.*, s. 5).

125. Bu Aleksandra Kollontay'ın 1923'te çıkmış bir kitabının başlığıydı: *Red Love*, New York, Seven Arts Publishing Co., 1927. Yazılarının iki derlemesine bakınız: Alexandra Kollontaï, *Marxisme et révolution sexuelle*, Paris, Maspero, 1973, et *La Révolution, le Féminisme, l'Amour et la Liberté*, textes choisis et présentés par Patricia Latour, Montreuil, Le Temps des cerises, 2017.

Harbi'nin ürünü olduğunu kaydediyordu. Bu çatışma genç erkeklerin bütün bir kuşağını cepheye göndererek kadınları ev hayatına hapseden duvarları yıkmış ve onlara daha önce erkeklere ayrılmış çok sayıda mesleğin kapılarını açmıştı. Bu kayda değer bir tarihsel büyüklükte bir olay olmuştu. Savaş sonrası yıllarda kadınlar işçi, memur, sekreter, teknisyen ve yönetici olmuş, sanatçı ve yazarlar ise istisna olmaktan çıkmıştı. Kollontay'a göre yeni kadının doğuşu derin bir psikolojik dönüşümü, "ruhumuzun radikal bir yeniden eğitimini" gerektiriyordu. Dolayısıyla, geleneksel olarak kadınlarla özdeşleştirilen edilgenlik, adanmışlık, itaatkârlık ve yumuşaklık gibi çok sayıda "erdem" –ki bunlar kadına ataerkinin dayattığı bir imaj veren "erdem"lerdi– yerini eylemcilik, direniş ruhu, kararlılık ve azim gibi başka erdemlere bırakmalıydı. Öz disiplin duygusal esrikliğe baskın çıkmalıydı[126].



1900'e doğru Aleksandra Kollontay, Fotoğraf.

126. Alexandra Kollontaï, "La femme nouvelle", *Marxisme et révolution sexuelle, op. cit.*, s. 127. Kollontay'ın aşk anlayışı konusunda bkz. Michael Hardt, "Red Love", *The South Atlantic Quarterly*, Cilt 116, n° 4, 2017, s. 781-96. Ayrıca bkz. Matthieu Renault, "Alexandra Kollontaï et le dépérissement de la famille... ou les deux verres d'eau de Lénine", in Félix Boggio Éwanjé Épée (dir.), *Pour un féminisme de la totalité*, Paris, Amsterdam, 2017, s. 63-87.

Bu başkalaşım aynı zamanda cinselliği de etkiliyordu. "Yeni kadın" "yalnızca bir kişi olarak değil, aynı zamanda cinsiyetinin bir temsilcisi olarak bir kendini olumlama edimi anlamına gelen doğal fiziksel arzularını" saklamamalıydı. Kollontay'ın açıkladığı gibi, kadınların dar bir cinsel ahlaka karşı isyanı "yeni kadın kahramanın en dikkat çekici özelliklerinden biriydi"[127]. Böylece, ne kadar alışılmadık olursa olsun, insan türü için tehlikeli ya da iktisadi hesaplara dayalı olmadığı sürece herhangi bir cinsel ilişkiye izin verilmiş oluyordu. "Büyük aşk" idealini reddetmemekle birlikte bunun ender olduğunu ve erotik dostluğun başka biçimlerini dışlamaması gerektiğini düşünüyordu. Cinsel konularda, sosyalist özgürlük "varoluşu zenginleştiren ve daha büyük bir mutluluk veren bütün bir aşk deneyimleri yelpazesi" anlamına geliyordu. "Bireylerin duygusal ve entelektüel gelişmesi ne kadar büyük olursa, ilişkinlerinde aşkın salt fizyolojik boyutu daha az önemli hale geliyor ve aşk deneyimleri daha parlak oluyordu." "Sahiplenici tavrın" bir biçimi olarak görülen kıskançlığın "karşılıklı anlayışı ve ötekinin özgürlüğünü" savunan komünist ahlakta yeri yoktu[128]. Bağlanmadan aşk talepkârdı ve yalnızca karşılıklı bir sempati ve çekim değil, aynı zamanda karşılıklı bir saygı da gerektirmekteydi, zira sevilenin özerkliği kim olursa olsun sorgulanamazdı. İdeal olan, birbirine âşık partnerler ve karşılıklı birbirini çeken bedenler arasındaki cinsel ve duygusal olarak parlak bir buluşmaya dayanan "kanatlı Eros"tu. Ama Kollontay 1923'te, İç Savaş yıllarına ilişkin olarak, hayatın sertliğinin bir "kanatsız Eros"a yani, yine özgür rızaya dayalı olmakla birlikte, salt fiziksel cinsel ilişkiye de yer bırakmak zorunda olduğunu kaydetmekteydi[129].

Yeni Kadın (1918), bir zamanlar Viyana'da Freud'un öğrencisi olmuş Alman sol feminizminin Cihan Harbi sonundaki önde gelen siması Grete Meisel-Hess'ten bolca alıntı yaptığı halde, Kollontay'ın cinsellik üzerine yazıları Freud'dan hiç bahsetmez[130]. Psikanaliz 1920'li yıllarda hükümet tarafından desteklendiği Rusya'da canlı tartışmalara konu olmuştu. Troçki psikanalizi, 1907 ile Birinci Dünya Savaşı arasında sürgünde olduğu sırada, ilk Marksist psikanalist Alfred Adler ile verimli bir ilişki kurduğu Viyana'da keşfetmişti. Kızıl Ordu önderi bazı siyasi çekincelere rağmen psikanalizin klinik erdemlerine ikna olmuştu ve psikanalizin maddeci bir psikoloji geliştirmek için Marksizm ile tamamlayıcılığının üzerinde duruyordu[131]. Nitekim, Moskova Psikanaliz Enstitüsü'nü ve aynı şekilde Isaak Spielrein'in

---

127. A.g.e., s. 94.
128. Alexandra Kollontaï "Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations", *Selected Writings*, ed. Alix Holt, London, Allison & Busby, 1977, s. 231. Bu tespit "kıskanç bir kişinin özellikle bir mülk sahibi olduğunu" düşünen genç Marx'ın tespitiyle örtüşür. Alıntılayan Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution. A History of Women and Revolution in the Modern World*, London-New York, Verso, 2014 (1974), s. 76.
129. Alexandra Kollontaï, "Make Way for Winged Eros. A Letter to Working Youth", *Selected Writings*, *op. cit.*, s. 276-292.
130. Bkz. Beatrice Farnsworth, *Alexandra Kollontaï. Socialism, Feminism, and the Bolshevik Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 1981, s. 167.
131. Bkz. Alexander Etkind, "Trotsky's Offspring. Revolutionaries, Psychoanalysis, and the Birth of Freudo-Marxism", *Times Literary Supplement*, 9 Ağustos 2013, s. 14-15.

psikotekniği ve Aron Zalkind'in pedolojisi gibi diğer Rus psikoloji akımlarını desteklemişti. Zalkind 1920'lerin ikinci yarısında, "dirim bilimci" olmakla (biologisme) ve cinselliğin insan davranışındaki rolü üzerinde, sınıf bilinci pahasına, ifrata kaçan ısrar eğiliminde olmakla suçlayarak psikanalizle arasına mesafe koymuştu. Kollontay'ın cinsel özgürleşme ile toplumsal özgürleşme arasında özsel bir bağ olduğu yolundaki fikri, Freudçu Marksizmin önderi Wilhelm Reich'ın teorisini birçok bakımdan öngörüyordu. Oysa ikisi bir araya hiç gelmemişti. Reich 1929'da "Doğal Bilim Olarak Psikanaliz" üzerine bir konferans vermek için Moskova'ya geldiğinde[132], Kollontay SSCB'nin Norveç Büyükelçisiydi. Mademki kapitalizm cinsel içgüdüleri bastırıp yabancılaşmış toplumsal ilişkiler yaratır diyordu Reich bu konferansta, o halde sosyalist devrimin görevi burjuva ahlakı tarafından bastırılmış olan cinsel enerjileri serbest bırakmaktan ibaretti. Bu serbest bırakma, tatminkâr orgazmlarla dolu bir sosyalist mutluluğun koşuluydu. Ki bunu Kollontay'ın terimleriyle "kanatlı aşkın" doruğu olarak adlandırmak mümkündü.

"Kanatlı aşk" duygularla erotizmi ayırmıyordu ama bu yeni cinsellik yaklaşımı Victoria çağı tarzı ve çileci birtakım zihinlerin hassasiyetlerini yine de rencide ediyordu. Ayrıca, Inès Armand'la evlilik dışı ilişkisini hiçbir zaman gizlememiş olan Lenin de 'bir bardak su' teorisini eleştirisi nedeniyle genellikle bu kategoride sınıflandırılıyordu. 1920'li yıllarda esef ettiği gibi, komünist toplumda cinsel arzuların tatmin edilmesinin bir bardak su içmek kadar basit ve banal olduğunu tahayyül etmek onun gözünde tam bir yanlış anlama oluşturuyordu. Bu fikir ona Marksist olmak bir yana, tam tersine "tamamıyla burjuva", deyim yerindeyse "burjuva genelevlerinin bir uzantısı"ymış gibi görünüyordu. Bu teorinin gençler arasındaki popülerliğine hayıflanıyordu: "Bu bir bardak su teorisi gençlerimizi büsbütün delirtti.[133]" Lenin'e ilişkin anılarında bu yargıdan bahseden Clara Zetkin, bu konumları yumuşatan başka sözleri de zikreder. Lenin "manastır çileciliğini" reddini ifade ettikten sonra böylece "komünizmin çileciliği değil, başka şeylerin yanı sıra sevme gereksiniminin tatminiyle yaşama sevincini, gücü (getireceğini)" vurgulamış olacaktı[134].

Cinsel özgürleşme, İç Savaşın patlak vermesinden sonra yaşamsal bir gereklilik haline gelmiş olan sağlığa ve üretime saygı duymalıydı. Serbest aşk yoksulluğun, işsizliğin, fuhşun, zührevi hastalıkların, çocukların terk edilmesinin ve hatta bazen gerçek kıtlıkların yaygın artışını ortadan kaldırma zorunluluğunu görmezden gelemezdi. Kişi yetersiz beslendiğinde, cinsel arzuların tatmini ikincil hale gelir. Kamu Sağlığı Halk Komiserliği, 1918'deki kuruluşundan itibaren çekirdek aileyi dağıtma sosyalist hedefiyle çoğu

132. Bkz. Galina Hristeva and Philip W. Bennett, "Wilhelm Reich in Soviet Russia. Psychoanalysis, Marxism, and the Stalinist Reaction", *International Forum of Psychoanalysis*, Cilt 27, n° 1, 2018, s. 54-69.
133. Clara Zetkin, *Souvenirs sur Lénine*, Paris, Bureau d'édition, 1926.
134. A.g.e. Lenin'in cinsellik anlayışı konusunda bkz. Frances Lee Bernstein, *The Dictatorship of Sex*, *op. cit.*, s. 34-38.

zaman çelişkiye düşen bir "aydınlanmış cinselliği" (*polovoe prosveshenie*) teşvik kampanyası başlatmıştı[135]. İktisadi, toplumsal ve kültürel toparlanmanın yolu yeni hayat alışkanlıklarından, yeni bireysel ve kolektif hijyen pratiklerinden geçmekteydi. Alkolizme, tütüne ve pisliğe karşı mücadele sağlıklı ve düzenlenmiş bir yaşam gerektiriyordu; bilinçli yeni bir uygarlık inşa etme görevine katılabilmek için entelektüel ve fiziksel faaliyetler uyumlu bir şekilde birleştirilmeydi. Bu bakış açısına göre, bedensel pratikler disipline edilmeliydi ve cinsel etkinlikler sağlığa ve üretime potansiyel bir engel olarak görülüyordu. Dolayısıyla, evlilik dışı cinsel ilişkilerden caydırıcı olmaya ve sosyalizmi sağlıklı, üretken ve erdemli bedenlerle özdeşleştirmeye başlanmıştı. Böylece cinsel perhiz ve çilecilik –gıdada ve zevklerde ölçülülük ama aynı zamanda tütün ve içkinin reddi de– bu yeni kadın ve erkeklerin erdemleri haline gelmişti. Çilecilik, burjuva çürümesine ve onun sapıklıklarına, aşırılıklarına, asalaklığına ve yozlaşmış âdetlerine karşı bir sur olarak yükseltilmişti. 1920'li yılların sonunun Sovyet ikonografisinde, NEP'ten vazgeçildiğinde, kulaklar şişman, yozlaşmış ve aşağılık bireyler olarak belirmekteydiler. Vicdanlı Sovyet yurttaşları evlerini, tıpkı Lenin'in gezegeni kapitalist ve emperyalist süprüntüden temizlemiş olduğu gibi temizlemeliydiler. Narkomzdrav'ın direktörü Nikolay Semaşko'nun açıkladığı gibi, "kültürfizik cinsel anomalilerin fizyolojik temellerini yok eder[136]". Komiserliğinin çok sayıda eğitici bildirisinden biri, "İşçiler, sağlığınıza sahip çıkın" (1925) Sovyet yurttaşlarına temel tavsiyelerde bulunuyordu: "Emek, doğru boş zaman kullanımı, uygun bir gıda tüketimi, yetişkinler için normal bir cinsel yaşam, her yaşta spor: İşte sağlıklı bir yaşamın temelleri." Bizzat Lenin'in dediği gibi: "Sosyalizm mücadelesi sağlık düzleminde de verilir[137]." Tricia Starks Bolşevik Parti içinde yoğun polemiklerin yaşandığı NEP dönemi boyunca iki söylemin birbirine karıştığını belirtir: Bir tarafta bedensel metaforları eklemleyen ve saf/saf olmayan ve sağlıklı/sağlıksız gibi ikili karşıtlıklara başvuran yeni bir retorik, diğer tarafta sosyalizm ile kapitalizm arasındaki ya da hatta yeni dünya ile eski rejim arasındaki ikiliklerde kök salmış geleneksel bir Bolşevik retorik.

Böylece cinsel devrim ile püriten çilecilik 1920'li yıllar boyunca birlikte var olmuştu. Daha önce bahsedilen psikiyatrist Aron Zalkind 1926'da on iki "cinsel emri" veya sağlıklı bir komünist yaşamın vazgeçilmez kurallarını sıralayan şaşırtıcı bir deneme yayımlamıştı. Emirleri arasında tek eşli aşk, "evlilikten önce cinsel perhiz" ve "aşıkları birleştiren derin ve karmaşık bir deneyimler zincirinin" son aşaması olması ve "tadında bırakılması" şartıyla izin verilen cinsel ilişkiler bulunmaktaydı. "Cinselliğin sınıf çıkarlarına tabi

---

135. A.g.e., s. 4. Ayrıca bkz. Tricia Starks, *The Body Soviet. Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State*, Madison, University of Wisconsin Press, 2008. Sovyet rejiminin 1920'lerdeki hijyen önlemleri hem Bernstein hem de Starks tarafından derinlemesine çözümlenmiştir.
136. Alıntılayan Tricia Starks, *The Body Soviet*, *op. cit.*, s. 198.
137. A.g.e., s. 169-171.

kılınması gerektiğinden [...], flört, baştan çıkarma, işve ve salt cinselliğe özgü diğer gönül fethetme yöntemleri" kesinlikle yasaklanmalıydı[138]. Diğer bir deyişle, sosyalizm bir manastırdaki kadar katı bir ıslaheviydi. 1920'li yıllarda, Sovyet kitapçılarının raflarında Zalkind'in denemesini de sosyalizmi erotik bir serpilip gelişme olarak tanımlayan Aleksandra Kollontay'ınkileri de bulmak mümkündü. NEP'i Stalin tarafından terk edilmeden önce başkalarıyla birlikte savunmuş olan Nikolay Buharin Zalkind'in önermelerini "saçmalık ve dar kafalı zırvaları" olarak nitelemekte, Semaşko ise bunları aydınlanmış düşünce diye geçinen "ucuz edebiyat" olmakla suçlamaktaydı[139]. Böylece, Fourier, Marx ve Cabet arasındaki eski görüş ayrılıkları Sovyet Rusya'da yeniden su yüzüne çıkmış oluyordu[140].



Adolf Strakhov, *Özgürleşmiş Kadın: Sosyalizmi İnşa Et!* Sovyet Afişi (1926).

138. Alıntılayan Frances Lee Bernstein, *The Dictatorship of Sex, op. cit.*, s. 39-40.
139. A.g.e., s. 29.
140. Bkz. Étienne Tassin, "Le rêve, le désir et le réel. Marx ou Cabet", *Tumultes*, n° 47, 2016, s. 43-60. 3. Lénine, *Œuvres*, op. cit., t. 18, s. 618-619, t. 20, s. 156-158.

Dolayısıyla, bedenlerin özgürleşmesi ve yenilenmesi yeni bir [bedensel] disiplin şeklinde yorumlanmıştı. Sosyalizm, insan yaşamının kendisi üzerinde, –yalnızca siyasi özneler olarak değil, aynı zamanda, gitgide daha çok, fiziksel varlıklar, canlı bedenler olarak gördüğü– insanları koruyarak, onlara özen göstererek, onları denetleyerek, disipline edip yöneterek uygulanan biyopolitik bir iktidar haline gelmişti. Halkın iki bedeni siyasi bedenin saflığını –Leninizm– henüz ölümsüz olmasa da olabildiğince yenilenen ve gençleştirilen doğal bedenin sağlığıyla birleştirmeye başlamıştı. Doğrusu şu ki Stalin'in "cinsel Termidor"u bu anlamda 1920'lerde hazırlanmış ve ilan edilmişti. Devrimin ütopik akımları yine de bütün bir on yıl boyunca, SSCB'yi feci bir askeri ve iktisadi durumun tam ortasında yeniden örgütleme gereğine bağlı otoriter eğilimlerle sürekli gerilim halinde kendilerini ifade etmişti.

ÜRETKEN BEDENLER

Lenin'in yazıları, devrimci Rusya'nın biyoiktidarın cinsel özgürleşmeyle birlikte var olan yeni bir biçimine bu kayışının çok anlamlı bir aynasıdır. Lenin Rus İç Savaşı sırasında Taylorizmin erdemlerini keşfetmişti. Cihan Harbi arifesinde *Pravda*'da bu tema üzerine başlıkları hâkim rengi iyi gösteren iki makale yayımlamıştı: "İşçiyi iliğine kadar sömürmek için 'bilimsel' bir sistem" (1913) ve "Taylor sistemi insanın makine tarafından köleleştirilmesidir" (1914)[141]. Lenin bu makalelerde Frederick W. Taylor'un "bilimsel iş idaresini" "kapitalist rasyonelleştirmenin çalışmanın organizasyonunu "işçiye karşı" mükemmelleştiren bir biçimi olarak betimlemekteydi; onun yöntemleri demekteydi, "işçiyi ezmeyi ve daha da fazla köleleştirmeyi amaçlamaktadır[142]". Ancak Mart 1918'de bu yargısını önemli ölçüde yumuşatarak gözden geçirmişti. Taylorizmi toptan reddetmek yerine, artık onda olumlu yönler de bularak çelişkilerinin altını çizmekteydi. Elbette, işçileri köleleştirmenin bir yöntemi söz konusuydu:

> Taylor sistemi, tıpkı kapitalizmin bütün ilerlemeleri gibi, burjuva sömürünün inceltilmiş gaddarlığını çalışmada kasların hareketlerinin araştırılmasına, lüzumsuz ve sakar hareketlerin ortadan kaldırılmasına, en rasyonel çalışma yöntemlerinin geliştirilmesine, en iyi sayım ve denetim sistemlerinin getirilmesine ilişkin en değerli bilimsel fetihlerle birleştirmektedir[143].

Buna mukabil, Taylorizm sosyalist rejimde başka bir rol üstlenebilirdi. Çalışmanın bilimsel örgütlenmesinin son sözü şeklinde anlaşılarak, Sovyet Rusya'da açık biçimde yetersiz bir üretkenliğin geliştirilmesi için benimsenebilirdi:

---

141. Lénine, *Œuvres, op. cit.*, t. 18, s. 618-619, t. 20, s. 156-158.
142. A.g.e., t. 20, s. 158.
143. Lénine, "Les tâches immédiates du pouvoir des Soviets", in *Œuvres, op. cit.*, t. 27, s. 268.

> Sovyetler Cumhuriyeti bilimin ve tekniğin bu alandaki en ileri kazanımlarını, bedeli ne olursa olsun, kendine mal etmelidir. Sosyalizmi tam da Sovyetler iktidarını kapitalizmin en yakın tarihli ilerlemelerini benimsemiş Sovyet iş idaresi sistemi ile birleştirmeyi başardığımız takdirde gerçekleştirebiliriz. Rusya'da Taylor sisteminin araştırılmasını ve öğretilmesini, tecrübe edilmesini ve sistemli bir şekilde uyarlanmasını örgütlemek gerekir[144].

Dolayısıyla onun Sovyet sanayisine sokulmasını tavsiye etmekteydi. İç Savaşın ortasında, ekonominin çöktüğü sırada, üretim savaş öncesi düzeyinin üçte birine düşmüşken, en sofistike 'alın terinin gaspı' sanatı ona son derece kullanışlı geliyordu. Doğrusunu söylemek gerekirse, Lenin işi Taylorizmin daha da otoriter bir biçimini önermeye bile vardırmıştı. Parça başı işin kazançları üretim artışına bağladığı Henry Ford'un Amerikan fabrikalarından farklı olarak, Sovyet Rusya'da çalışma, ihlali bir suç gibi cezalandırılması gereken "mecburi bir emek hizmeti" biçimine tekabül ediyordu. Böyle düşünüldüğünde, üretimin rasyonelleştirilmesi yalnızca ekonominin aşırı düzensizliğine bağlı bir zorunluluk değil, aynı zamanda kırsal ve geri bir ülkeyi modern bir topluma dönüştürmenin ayrıcalıklı bir aracıydı. Rus işçileri disiplinin ve verimliliğin zorlamasıyla kendilerine köylü kökenlerinden miras kalan tembelliği, geriliği ve yetersizliği giderek terk edeceklerdi. J. Ermanski'nin Lenin tarafından çok takdir edilen eseri *Taylor Sistemi* (1922) yalnızca üretim ritimlerini yoğunlaştırmaya ayrılmış Amerikan bilimsel iş yönetimini, çalışmanın tam manasıyla Sovyetlere özgü bir sınai rasyonelleştirilmesinden ayırt ediyordu. Sovyet rasyonelleştirmesi nicel hedeflerin peşinde koşarak işçilerin sömürülmesini yoğunlaştırmak yerine, işçilerin kendilerini sistemin yönetimine katmanın peşindeydi[145]. Troçki İç Savaşın sonunda, bilimsel iş yönetimi konusunda hem Taylorizm yanlılarının hem de karşıtlarının görüşlerini ifade ettikleri bir ulusal konferans düzenlemişti. Sorun o zamanlar hâlâ tartışmaya açık olmaya devam ediyordu. Tartışma on yıl sonra Stahonovizmde bir çıkış yolu bulmuştu. Aleksey Stahanov sadece dört saat kırk beş dakikada yüz tondan fazla kömür çıkarıp bir rekor kırmış olan yorulmak bilmez, hevesli ve neredeyse "Promete tarzı" bir işçi değildi. O aynı zamanda inanılmaz bir çalışma kapasitesini teknik becerilerle ve yüksek düzeyde bir profesyonellik ile birleştiren bir üreticiydi. Stahanovculuk işçileri yalnızca icracılar olarak değil, aynı zamanda planlayıcılar olarak yönetim sistemiyle bütünleştirmekteydi[146]. Bu, fiziksel güç ile modern teknolojinin kaynaşmasının mükemmel örneklenmesiydi. Stahanovcu işçiler yüksek ücretlerden ve tatilleri, sporu, ayrıca konserler, konferanslar, müze ve sergi ziyaretleri gibi kültürel etkinlikleri kapsayan bir sosyal koruma sisteminden faydalanıyorlardı. Troçki *İhanete Uğrayan Devrim*'de Stahanovculuğu esasen

---

144. A.g.e.
145. A.g.e. Ermanski'nin kitabının bir Almanca çevirisi mevcuttur: *Wissenschaftliche Betriebsorganisation und Taylor-System*, Berlin, Dietz, 1925.
146. Siegelbaum'un vardığı sonuç budur: Lewis H. Siegelbaum, *Stakhanovism and the Politics of Productivity in the USSR 1935-1941*, New York, Cambridge University Press, 1990, s. 295.

sosyalist eşitlikçiliği terk etmesi sebebiyle eleştirir. Onu Gulag sistemine ayrılmış bir uygulama olan cebri çalışma ile karıştırmaktan sakınmakla birlikte, bu sistemin sosyalizm karşıtı yeni bir çalışma etiği getirdiğini vurgular[147].

1920'li yıllarda SSCB'de bilimsel iş yönetiminin habercisi "Rus Taylor'u" Aleksey K. Gastev olmuştu. Özgün ve çok yönlü (öğretmen, gazeteci, deneme yazarı, fabrika işçisi, şair ve otodidakt mühendis) bir kişilik olan Gastev sürgün ve devrim deneyimini paylaşmış olduğu Bolşevizmin kurucu kuşağına aitti. 1910'da Sibirya'dan firar edip, Renault fabrikasında montaj hattında çalışmayı keşfettiği Fransa'ya göç etmişti. 1917'den önce Bogdanov'un yakını olmuş, 1920'li yılların başında kendince "sanayi proletaryasının felsefesinin özü[148]" olarak tarif ettiği estetik hareket Proletkült'ün bir temsilcisi haline gelmişti. Gastev 1920'de Moskova'da, Sovyet Hükümetinin desteğini alan ve bilimsel iş yönetiminin Rus fabrikalarına sokulmasını teşvik eden Merkezi Çalışma Enstitüsü'nü kurmuştu.



Z. Tolkachev, Aleksey Gastev'in Fütürist Portresi (1924).

147. Léon Trotski, *La Révolution trahie*, trad. Alfred Rosmer, Paris, Minuit, 1989, s. 58-63. [Lev Troçki, *İhanete Uğrayan Devrim*, Çev. Ayla Ortaç, Yazın Yayıncılık, 1998, İstanbul, s. 94-100. (İlk Baskı: Köz, 1980)]

148. Alıntılayan Rolf Hellebust, "Alexei Gastev and the Metallization of the Revolutionary Body", *Slavic Review*, Cilt 56, n° 3, 1997, s. 500-18, özellikle s. 504. Ayrıca bkz. Kendall E. Bailes, "Alexei Gastev and the Soviet Controversy Over Taylor 1918-24", *Soviet studies*, n° 29/3, 1977, s. 373-394.

Gastev makinanın mesihçi bir görüşünü savunuyor, insan bedeninin mekanik bir varlığa dönüştürülmesini kuramlaştırıyordu. Aynı şekilde sosyalizmin gelişini teknolojinin zaferi olarak kutluyordu. Şiirleri, Rus Devriminin öncesinden beri sanayi emeğini idealleştirdiği varsayılan metalik metaforlarla kaplıydı. *Biz Demirle Dövüldük* başlıklı şiirinde (1914) "demirden bir kanla", "demirden omuzlarla ve kollarla" donanmış ve bir "demir biçimde" birleşen üreticilerin yeni bir çağının gelişini ilan ediyordu[149]. 1920'li yıllarda, komünizmi etin metale başkalaşımı, çelikten bir disiplin ve irade üzerine kurulu bir toplum olarak tarif ediyordu. Fourier'den Jules Verne'e ve H. G. Wells'e on dokuzuncu yüzyılın en büyük ütopyacı düşünür ve yazarlarıyla bir akrabalık iddiasında bulunan Gastev, sosyalizmi kendi kendini düzenleyen bir makinalar dünyası olarak tahayyül ediyordu. Gelecekteki toplum diyordu, "içinde makinaların iradesinin insan bilincinin gücüyle, kırılmaz bir dünya yaratmak için ortak bir amaçta buluştuğu 'üretim kompleksleri' tarafından yönetilecektir[150]". O toplumda, insan tercihinin ve oyla müzakerelerin yerini gitgide özerk makinalar alacaktır. Bu dönüşümler, teknolojinin kurallarına uyarlanmış yani onun dilinin, jestlerinin ve düşüncelerinin standartlaşmasıyla yeniden örgütlenmiş yeni bir insanlığı dünyaya getirecektir. İnsanlar, diye devam etmekteydi, "ruhtan yoksun ve kişilikten, duygudan ve her türden lirizmden sıyrılmış" olacaktır[151]. Özetle mekanik varlıklar haline geleceklerdir. Makinalar "kontrol nesneleri" olmaktan çıkıp "özne" olacaklardır. Bogdanov'un 'tektoloji'sinden bir gıdım ileri giden bu 'ideal' sosyalist dünya tablosu sonunda belli belirsiz Heideggerci bir havada olumsuz bir ontolojinin bir kâbusu andıran özelliklerini kazanır (insanların yerini alan tarihin öznesi haline gelmiş makinalar). Bu aynı zamanda Ernst Jünger'in aynı adı taşıyan denemesinde (*der Arbeiter*) tasvir ettiği 'işçi'nin faşist idealleştirilmesinin de erken bir versiyonuydu. 1932'de çıkmış olan bu deneme çalışmanın makineleşmesini, fotoğrafın örneğini oluşturduğu gibi sanat ile teknoloji arasındaki tüm engellerin yıkılmasını ve nihayet metalik bir bedenle donanmış yeni bir 'insan tipi'nin doğuşunu ilan ediyordu[152]. Jünger'in 'İşçi'si bir sosyalist devrimin meyvesi olmak yerine Cihan Harbi'nin, yirminci yüzyılı açmış olan endüstrileşmiş katliamın ürünüydü. Bununla birlikte, bu 'işçi'nin özellikleri Gastev'in sosyalist demirden adamınkinden o kadar da farklı değildi. Sırasıyla Cihan Harbi'nin başında ve sonunda yazılmış olan *Biz Demirle Dövüldük* ile milliyetçi risale *İçsel bir Deneyim Olarak Savaş* (1922) arasındaki benzerlikler şaşırtıcıdır. Gastev'in şiiri makineler tarafından kalıpta dövülmüş işçileri idealleştirir:

149. A.g.e., s. 505.
150. Alıntılayan Richard Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York, Oxford University Press, 1989, s. 151.
151. A.g.e., s. 152.
152. Ernst Jünger, *Le Travailleur*, trad. Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989.

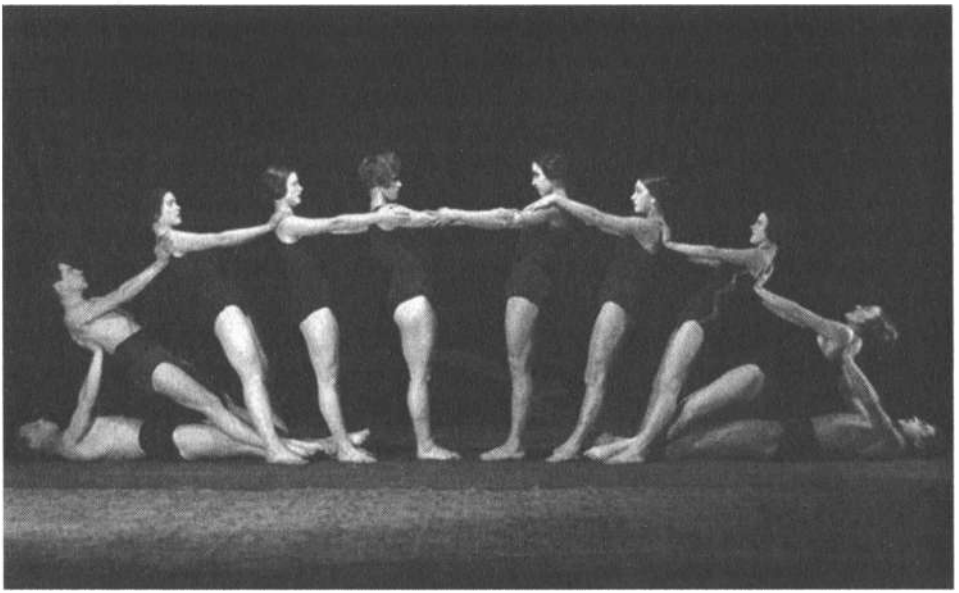
> Acul, cesur, güçlüdürler. Daha da fazla güç talep ederler. Onlara bakıyorum ve önlerinde dimdik duruyorum. Damarlarımda yeni bir demir kan akıyor. Ve işte hâlâ büyüyorum. Çelik omuzlarımın ve muazzam güçlü kollarımın büyümesine izin veriyorum. Artık binanın demiriyle bir bütün oldum. Yükseldim. Omuzlarım çelik kafesleri, metal kirişleri, çatıyı yol vermeye zorluyor. Ayaklarım hâlâ yerde ama başım binanın boyunu aşıyor. Bu insanlık dışı/insanüstü [*nechelovecheskie*] çabalardan hâlâ soluk soluğayım[153].

Jünger ise kendi payına, savaştan doğmuş yeni ırkı, endüstriyel savaşın kalıbında dövülmüş, kendisinde 'yeni insanlığı' gördüğü bir ırkı yüceltiyordu. Ona göre, "obüs mermisi kraterleri arasında ateşten ve çelikten geçerek kendi yolunu açmış" olan "zeki, güçlü, irade dolu yepyeni bir ırk" söz konusuydu[154]. Savaş yeni bir kahramanlar elitini dünyaya getiren o katartik uğraktı: "Bizi çekiçle döven, yontan, çeliğimize su veren ve bizi bugün olduğumuz şeye dönüştüren oydu [...] [Savaş] bizi kavgada eğitti ve var olduğumuz sürece savaşçı olmaya devam edeceğiz.[155]"

Gastev'in fikirleri Rus estetik avangardı üzerinde belli bir etkiye sahip olmuş ve bu avangart içinde Yeni LEF (Sanatlar Sol Cephesi) konstrüktivist hareketi tarafından desteklenmişti. Grafik tasarımcısı ve fotoğrafçı Aleksandr Rodçenko, oyun yazarı Serge Tretyakov ve tiyatro yönetmeni Vsevolod Meyerhold gibi sanatçılara göre Ekim Devrimi, sanat ile sanayi arasındaki ayrılığı aşarak estetik yaratım alanını kapsamına alacak şekilde genişletilmeliydi. Özellikle Meyerhold oyuncuların bedenlerinin tüm ifade imkânlarını senkronize ettikleri yeni koreografiler icat ederek Taylorizmi tiyatroya sokmayı denemişti. Bedenle jestler arasındaki korelasyon mekanik bir hareket biçimini almalıydı. Geleneksel tiyatro oyunculardan duygularını göstermelerini talep ederken, Meyerhold'un piyesleri, "beden bir makinadır, çalışan kişi de bir operatördür" ilkesine dayanan bir bilim olan biyomekaniğin sunduğu imkânları sahneye koyuyordu[156]. Meyerhold bu kuralı matematiksel bir formülle ifade ediyordu: N=A1+A2. Bu formülde N (aktör) A1 (makina-tasarımcı) ile A2'nin (icra eden beden ya da makine-operatör) toplamına tekabül ediyordu[157].

---

153. Alexeï Gastev, "Le fer dont nous sommes issus", alıntılayan Rolf Hellebust, "Alexei Gastev and the Metallization of the Revolutionary Body", *loc. cit.*, s. 505.
154. Ernst Jünger, *La Guerre comme expérience intérieure*, trad. François Poncet, Paris, Christian Bourgois, 1997, s. 121.
155. A.g.e., s. 32. Ayrıca bkz. Thomas Nevin, *Ernst Jünger and Germany. Into the Abyss, 1914-1945*, Durham, Duke University Press, 1996, s. 71-74.
156. Alıntılayan Jonathan Pitches, "The Theatricality Reflex. The Place of Pavlov and Taylor in Meyerhold's Biomechanics", *Science and the Stanislavsky Tradition of Acting*, New York, Routledge, 2006, s. 49.
157. Marie-Christine Autant-Mathieu, "De l'Octobre théâtral au dressage des arts", in Nicolas Liucci-Goutnikov (dir.), *Rouge. Art et utopie au pays des Soviets*, Paris, Réunion des musées nationaux, 2019, s. 140.



Vsevolod Meyerhold, N = A1 + A2 (Biyomekanik Tiyatro). Fotoğraf.

Tarihin kurtarıcısı [Mesihi] olarak proletarya –Fordist çağın şafağında neredeyse münhasıran sanayi işçi sınıfı olarak yeniden tanımlanmış bir proletarya– mesihçi görüşünde kök salmış olan devrimci bir bedensel disiplin fikri Rus sınırlarının çok daha ötesine gidiyordu. 1919-1920'de, Torino'daki Fiat fabrikalarının işgal edildiği dönemde, Antonio Gramsci kendi emeğin kefareti olarak sosyalizm teorisini geliştirmişti: Emek*ten* özgürleşme yerine emek *yoluyla* özgürleşme. Piemonte başkentinin sosyalist gazetesi *Ordino Nuovo* için yazdığı makaleler Sovyet tartışmalarını çarpıcı tarzda yankılar. Oysa İtalyan Marksist kuramcının bu tartışmalardan henüz haberi yoktur. Gramsci'ye göre, Fiat işçileri tarafından kurulan fabrika konseyleri (şuraları) proletarya diktatörlüğünün potansiyel organlarıydı. Sosyalizm sanayi üretiminin içkin rasyonalitesini ifade ediyordu ve fabrika modeli esas alınarak örgütlenmeliydi. Endüstriyel çalışma işçiye özgü psikolojiyi, düzen ve disiplin, örgütlülük ve rasyonalite olmadan yaşayamayacak bir insanı biçimlendirmişti. İşçinin emek deneyimiyle koşullanmış bu psikoloji son derece kolektivistti. Üretici olarak diyordu Gramsci, işçi "insan toplumunu yenileme görevini somutlaştıran devrimci güç" ve dolayısıyla "yeni devletlerin" kurucusudur[158]. Bu nedenle sosyalizm, tüm toplumu endüstriyel paradigmaya içererek iktidarın üreticiler tarafından fethi anlamına geliyordu. Yurttaş burjuva devletinde egemenliğin

158. Antonio Gramsci, "L'operaio di fabbrica" (1920), *Scritti politici*, éd. Paolo Spriano, Rome, Editori Riuniti, 1973, s. 90-91 (*Écrits politiques* I – 1914-1920, éd. Robert Paris, trad. Marie-Gracieuse Martin-Gistucci, Gilbert Moget, Robert Paris et Armando Tassi, Paris, Gallimard, 1974).

soyut öznesiyken, sosyalizm onun yerine üreticiyi geçirecekti. Komünist toplum "makineleşmiş büyük fabrika temelinde" yapılandırılacak ve onun çekirdeği onun işçi beyninin organı fabrika konseyi olacaktı[159]. Gramsci'nin sözleriyle fabrika, işçi sınıfının özgül bir "organik beden" haline geldiği bir âlemdi. Onun doğal örgütü fabrika konseyi eski egemenliğin temsili kurumlarının yerini almalıydı. Onun Marksist devletin sönmesi teorisinin kişisel yorumu buydu. Fabrika, toplumun tamamına genişletildiğinde, eski burjuva devletin yerini alacak olan yeni proleter devleti inşa ediyordu. Ayrıca bu modeli küresel bir ölçeğe genişletmek de mümkündü. Gramsci "tüm gezegenin zenginliğini insanlığın tamamı adına" yönetecek evrensel bir fabrika konseyi hayal ediyordu[160].

Hapishane Defterleri'nde (1934) Taylorizme ayrılmış bir paragraf, hem kapitalist iş yönetiminin sınırlarını aşmanın zorunluluğunu hem de özgür cinselliğin endüstriyel çalışma etiğiyle bağdaşmazlığını vurguladığında 1920'lerin Sovyet tartışmalarını yankılar. Taylorizm "vasıflı profesyonel çalışmanın psikofizik bağlarını" koparark işçiyi "terbiye edilmiş maymuna" (*gorilla ammaestrato*) dönüştürürken, sosyalizm bilinçli, dahil olduğu emek sürecini kontrol etme ve yönlendirme yeteneğine sahip "yeni tip" bir işçi yaratarak bu bağı yeniden kuracaktı. Bu üretici ve üstün bir türden insan, diye vurguluyordu Gramsci, neredeyse öjenik bir planın ürünü olacaktır: "Kaçınılmaz olarak zorunlu bir seçme meydana gelecek, eski emekçi sınıfın bir kısmı çalışma dünyasından ya da belki de dünyanın kendisinden acımasızca tasfiye edilecektir.[161]" Bu yenilenmiş, "üstün" antropolojik örnek kendi üretici rolü tarafından modellenmiş fiziksel özelliklere ve bedensel alışkanlıklara sahip olacaktı. Cinsellik alanında, diye yazıyordu, "en yoldan çıkarıcı ve 'gerici' ideolojik etken, üretken emeğe yakından bağlı olmayan sınıflara özgü ve bu sınıfların emekçi sınıflara yaydığı aydınlanmış ve özgürlükçü anlayıştır[162]". Proleter elitin kendi sınıfına bilinçli bir üreticiye en uygun hayat tarzını gösterme sorumluluğu vardı. Proletarya iktidarı, diye açıklamaktaydı, "kendini zorlamada yani (Alfieri'nin kendini sandalyeye bağlaması gibi) bir öz-disiplinde" yatıyordu[163].

İnsanların üretken ve disipline edilmiş bedenler olarak bu yeniden şekillendirilmesi hem *homo faber*'i hem de üretici güçlerin gelişmesini fetişleştiriyordu. Bu yeni İnsanın üretken çileciliği ile "kanatlı erosun" hedonizmi arasında çok büyük bir uçurum vardı. 1920'li yıllar boyunca sosyalizm bu iki kutup arasında debelenip durmuştu.

---

159. Antonio Gramsci, "Il consiglio di fabbrica" (1920), a.g.e., s. 123.
160. A.g.e., s. 124.
161. Antonio Gramsci, "Americanismo e fordismo" (1934), *Quaderni del Carcere*, éd. Valentino Gerratana, Turin, Einaudi, 1975, Cilt III, s. 2162 (trad. *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, s. 293). [Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Cilt 2, Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yayınları, 2012, İstanbul, s. 236.]
162. A.g.e., s. 2163 (p. 289-290).
163. A.g.e. (p. 290-291).

3
Kavramlar, Simgeler ve Bellek Yerleri

> Devrimde her şey, uyuyanın rüyasında yerçekiminden kurtulmuş görünmesinde olduğu gibi, inanılmaz çabuk gelişir. [...] Devrimi yapan, bir avuç kişinin ruhuyla coşturulup, vahşi fanatizmde olduğu kadar en cömert aşk ve empati edimlerinde de büyük kahramanlık mucizelerini başaran bir halk ile geri çekildikten sonra kendine gelmek için ruhtan çekilen halk iki farklı şeydir.
>
> Gustav Landauer, *Révolution* (1907)

Devrimler tarihin çehresini değiştirmiştir ama nadiren küresel ölçekte paylaşılan "bellek yerleri" yaratmıştır. Bastille'in veya Kışlık Saray'ın alınması gibi birkaç iz bırakan deneyimin evrensel metaforlar haline geldiği elbette doğrudur ama bunlar ulusal olayların projeksiyonları olarak kalırlar. Amerika'dan Fransa'ya ve Santo-Domingo'ya modernitemizin ideolojik ve siyasi temellerini atmış olan bir ayaklanmalar çevrimi oluşturan on sekizinci yüzyılın son çeyreğinin Atlantik Devrimleri esasen ulusal belleklerde saklanmıştır. Bunlar kahramanlarının bilincinde birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte hiçbir zaman ulus-üstü bir bellek yaratmamıştır. Amerikan ve Fransız Devrimleri genellikle çatışkı halinde [antinomique] iki paradigma olarak birbirinin karşısına çıkarılmış olsa da Siyah Jakobenler bir yüzyıl boyunca unutulmuş, böylece esasen Batılı bir devrimci külliyattan dışlanmıştır. 1848'de, "Halkların Baharı" Palermo'dan Paris'e, Frankfurt'tan Viyana'ya neredeyse eşanlı bir ayaklanmalar dalgası olsa da ancak ulusal ölçekte iz bırakmıştı. "Milano'nun beş günü", tıpkı Frankfurt Ulusal Meclisi'nin Almanya dışında bilinmemesi gibi, İtalya dışında neredeyse hiç bilinmiyordu. 1960'lı yıllar Prag'dan Mexico'ya, Berlin'den Tokyo'ya kent çatışmalarının sahnesi olmuştu ama "Mayıs 68" etiketi olayı ulusal sınırların içine hapsetmişti: Latin Mahallesinde (Quartier latin) kurulan barikatlar. Dolayısıyla, Pierre Nora'nın, "[belleğin] yegâne Avrupalı somutlaşmaları olumsuzdur" tespiti doğrulanmış gibi görünmektedir (Verdun ve Auschwitz, yani Cihan Harbi'nin Fransız, İngiliz ve Alman ordularının dahil olduğu bir muharebesi ve bir düzine Avrupa ülkesinin Yahudilerinin ve direniş savaşçılarının tehcir ve imha edildiği bir Nazi kampı örneklerinde olduğu gibi)[1]. Hem her yerde mevcut

1. Pierre Nora, "Y a-t-il des lieux de mémoire européens ?", *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard, 2011, s. 386.

miras hem de kavranılmaz bellek nesnesi olarak, devrimler bugün tekrar, Edmund Burke'nin Marx ile Engels tarafından üne kavuşturulan ifadesini devralacak olursak, "Avrupa'ya musallat olan hayaletler" haline gelmiştir. Bize geçmişten konuşmaktadırlar ama belki de bize geleceği duyurmaya hâlâ muktedirdirler.

Mirasları her şeyden önce bir kavramdır. "Devrim" sözcüğü eski olsa da modern anlamını tüm dillerde ancak 1789'da kazanmıştır. Astronomiden ödünç alınan bu sözcük daha önceleri, bir kargaşa döneminden sonra istikrarlı kurumların yeniden kurulması anlamında, bir "rotasyonu" tarif etmek için kullanılıyordu. Örneğin İngilizler kendi 1688 Şanlı Devrimlerini, yani monarşinin anayasal zeminde yeniden kurulmasını bu terimle tanımlamışlardı. Cromwell'in 1640'lı yıllarda önderlik ettiği ayaklanma ise tam tersine bir "İç Savaş" olarak görülmüştü. Aynı şekilde, Fransız Devrimi Birleşik Devletlerin doğuşuna geriye dönük olarak 1789'da yeni bir ışık tutmuştu. Baskıcı olduğu kadar adaletsiz bir tahakkümden kurtulmuş olan yerleşimciler Cromwell'in jestini tekrarlamayı değil meşru haklarına kavuşmayı arzu ediyorlardı. İsyanları bir "Bağımsızlık Savaşı" idi, bunun "Amerikan Devrimi" haline gelmesi için iki on yıl beklemek gerekecekti[2]. Tarih 1789'da geldiği yoldan geriye gitmemiş, tam tersine ileri doğru devasa bir sıçrama gerçekleştirmişti[3]. Marx'a göre, Jakobenler "kendi zamanlarının görevini, yani modern burjuva toplumunu zincirlerinden kurtarma ve onu kurma işini, Roma kostümleri içinde ve Roma cümleleriyle yerine getirmişlerdi[4]". Eski bir piyesi yeniden oynadıklarını sanıyorlardı. Ama aslında geleceği icat ediyorlardı çünkü devrim yeni kurumlar yaratmış ve halk egemenliğini ilan etmiş olan siyasi bir durağa [*caesura*] dönüşmüştü. İlerleme fikri, Aydınlanmadan miras kalan verimli bir toprak üzerinde hem maddi hem de manevi ikili bir tamamlamayı güvence altına alan toplumsal güçler tarafından cisimleştirilmişti. Tarihin bir ereği [telos] vardı ve devrimler de insanların bu ereğe erişebilecekleri araçlardı. Dünyayı yeni ve yükselen bir zamansallığa iten güçlü ivmelenmelerle tarihin sürekliliğini berhava etmekteydiler; öylesine bir güçle hareket etmekteydiler ki hiçbir şey yerinde kalmamakta ve her şey gizli bir özgürleştirici basit bir refleksle [tropizm] ütopik bir ufka yöneliyormuş gibi görünüyordu[5].

Yorumları birbirinden kökten biçimde ayrılsa da devrimlerin hem savunucuları hem de onları kötüleyenler devrimlerin her zaman toplumsal ve siyasi *kopuşlar* olduğunu söyleme konusunda mutabıktırlar. Devrimler tarih bilincimize işte bu anlamlarıyla nakşolmuştur. Simbiyotik bir bağ başından beri devrim ile karşı devrimi sıkıca birleştirir. Devrimler bütün

---

2. Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, s. XXX.
3. Bkz. Alain Guéry, "Révolution. Un concept et son destin", *Le Débat*, n° 57, 1989, s. 106-128.
4. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, s. 438. [*Fransız Üçlemesi*, Yordam Kitap, s. 150.]
5. Reinhart Koselleck, "Critères historiques du concept de "révolution" des temps modernes (1969)", *loc. cit.*, s. 63-80.

bir on dokuzuncu yüzyıl boyunca çağdaşlarına yeniliğin ve kaosun, yeni bir iktidarın doğuşu ile bir toplumun düzensizliğe ve şiddete savrulmasının tekil bir amalgamı gibi görünmüştür. Bu ikili bakış modernitenin siyasi ufkunu sabitlemiştir. Ulusal Meclis'in Ağustos 1789'daki hayati bir oturumunda ortaya çıkan *sol* ile *sağ* arasındaki hem topolojik hem de ontolojik ayrım[6], önce Avrupa'nın sonra da dünyanın siyasi haritasını yeniden çizmek üzere Fransa sınırlarını aşmıştı. Jakobenizm 1790'lı yılların sonundan itibaren, Eski Rejimin karşısına dikilen Avrupa ölçeğinde yıkıcı bir hareket haline gelmişti. İçeride Vendée savaşı, dışarıda monarşik rejimlerin bir koalisyonu tarafından tehdit edilen Fransız Devrimi kendisini ihraç etmekte ya da Arno J. Mayer'in ifadesiyle *dışsallaştırmaktaydı*[7]. Değerlerini ve toplumsal kazanımlarını (Yurttaşlar Yasası) yaymış ve böylece her şeyden önce örnek alınacak bir model (neredeyse her yerde Jakoben hareketler ortaya çıkmıştı), daha sonra da yıkılacak yeni bir despotluk (Napolyon tahakkümüne karşı bir ulusal bilincin uyanması) haline gelmişti.

Kaos ve yenilik, barbarlık ve gelecek vaadi, Fransız Devrimi yorumlarının yüzyıldan fazla bir zaman boyunca arasında salınacağı kutuplar bunlardı. Kant ile Hegel Terörü kınamakta ama bu olayda çok büyük önemde tarihsel bir dönüm noktası ayırt etmekteydiler. Bu her şeyden önce, akılla yönetilen özgürleşmiş bir dünyanın, kozmopolit bir hukukun *signum prognosticum*'u* ve insanlığın olgunluğa erişmiş olduğunun kanıtıydı. Devrim bu nedenle, şiddetine rağmen, ahlaki ilerlemeye doğru belirleyici bir adım oluşturuyordu ve hatta taşıyıcısı olduğu değerlere hukuki bir biçim dahi kazandırmıştı. Kant hayatının sonunda, Almanya'da hayal kırıklığına uğramış çok sayıda Jakobenlik taraftarının romantik muhafazakârlığa dönmeye başladığı sırada yazdığı *Fakültelerin Çatışması* başlıklı kitabında (1798), Fransız Devriminin evrensel boyutunu vurgular: "İnsanlık tarihindeki böyle bir fenomen unutulmaz çünkü insan doğasında" kimsenin görmezden gelemeyeceği "bir ilerleme yatkınlığını, yetisini ortaya çıkarmıştır". Bu olay, diye ekliyordu, derslerinin "tüm zihinler" tarafından özümsenmemesi için "fazlasıyla önemli, insanlığın çıkarlarıyla fazlasıyla iç içe geçmiş, dünyanın her yerinde fazlasıyla geniş bir etkiye sahiptir"[8].

Hegel'e gelince, o Fransız Devrimini felsefenin gerçekleştirilmesi, "soyut düşünceden" onun gerçeklikte yerine getirilmesine geçiş olarak tanımlar. "Tinin coşkusunun, İlahi ile Dünyeviyi uzlaştırma sanki ilk kez ancak o zaman başarılmış gibi dünyayı titrettiği" bir devirde hüküm süren "yüce

---

6. Bkz. Norberto Bobbio, *Droite et Gauche. Essai sur une distinction politique*, trad. Sophie Gherardi et Jean-Luc Pouthier, Paris, Seuil, 1996.
7. Arno J. Mayer, *Les Furies, op. cit.*, s. XXX.
* Müjdeci işaret. (ç.n.)
8. Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, Paris, Éditions Gonthier, 1965, VII, s. 173. [Immanuel Kant, *Fakültelerin Çatışması*, Çev. Mevlüt Albayrak, Fol Kitap, 2021, İstanbul]. Kant ve Fransız Devrimi konusunda bkz. André Tosel, *Kant révolutionnaire*, Paris, PUF, 1988 ve Domenico Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

duyguyu" vurgulayarak "bunun muhteşem bir zihinsel şafak" olduğu sonucuna varır[9]. Sonradan *Tinin Görüngübilimi*'nde (1807) gözden geçirilip yayımlanacak Jena derslerinde Fransız Devrimi görüşünü daha o zamandan dile getirmişti: Jakobenliğin ve Napolyon İmparatorluğunun otoriter özelliklerine rağmen tarihin devasa bir ileri adımı. Bunlara esef etmekle birlikte, burada tarihin diyalektiğinin bir ifadesini ve dolayısıyla Tinin somutlaşmasını görüyordu[10]. Marcuse haklı olarak, eğer Hegel Restorasyonu savunmuşsa, bunu orada modernitenin, Reformun ve Fransız Devriminin kazanımlarının nihai sonucunu gördüğü için yapmış olduğunu saptamıştı[11].

Halkların Baharının yılı 1848'de, Fransız Devriminin özgürleştirici vaadi demokratik, ulusal olmuş, Marx ile Blanqui gibi kimi kahramanlarının gözündeyse daha o zamandan sosyalist olmuştu. Kısa ömürlü Roma Cumhuriyeti'nin önderi İtalyan yurtsever Mazzini gibi başkaları, 1848 ayaklanmalarında kaba hatları bir önceki on yılda formüle edilmiş olan bir federalist Avrupa projesinin doğrulanmasını görüyorlardı. Bu cumhuriyetçi, demokrat ve sosyalist devrimcilerin hepsi için şiddet özgürleşmenin kaçınılmaz bir boyutuydu ve diktatörlük kavramı siyasi tartışmalarında sıklıkla beliriyordu. Marx ayaklanmış halkın, yeni bir iktidar kurma ve onu eski yönetici sınıf tarafından bir restorasyon tehdidinden koruma yeteneğine sahip siyasi biçimini, "proletarya diktatörlüğünü" 1848 devrimleri dalgasını yeniden değerlendirerek kuramlaştırmıştı. 1848'de devrim artık felsefenin gerçekleştirilmesinin bir *signum pronosticum*'u değildi, yarım yüzyıllık bir deneyime kök salmış siyasi bir teori haline gelmişti. Marx 1850'deki yazılarında "proletarya sınıfının diktatörlüğünü" "devrimin sürekliliğinin ilanı" olarak, yani "genel olarak sınıf farklılıklarının kaldırılmasına doğru" ve "bunların dayandığı tüm üretim ilişkilerinin kaldırılmasına" doğru "zorunlu geçiş noktası" olarak tanımlar[12].

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Lenin Marx'ın teorisini, Cihan Harbi'nin doğurduğu Avrupa krizinin felaket ikliminde, hanedan İmparatorluklarının çöküşünün ve Rus Devriminin tam ortasında, *Devlet ve Devrim*'de sistemleştirmiş ve böylece kendi Marksist 'kanonunu' geliştir-

---

9. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1979, s. 340. Bu tema üzerine bir sentez için ayrıca bkz. Joachim Ritter "Hegel and the French Revolution" (1956), *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*, Cambridge, MIT Press, 1982, s. 35-89 ve daha geniş bir perspektifte, Ferenc Feher, *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley, California University Press, 1992.

10. *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805–6)*, ed. Leo Rauch (Detroit: Wayne State University Press, 1983), 157.

11. Özellikle Marcuse'ün vardığı sonuçlara bakınız, Herbert Marcuse, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Mve dainuit, Paris, 1968 (1941).

12. Karl Marx, *La Lutte des classes en France, op. cit.*, s. 324. ["Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850", *Fransız Üçlemesi*, s. 120.] Marx'ın yapıtındaki ve aynı şekilde sosyalist hareketin 1848'deki tartışmalarındaki diktatörlük kavramının titiz bir yeniden inşası için bkz. Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1986, Cilt 3, özellikle 4. Bölüm, s. 58-67. Ayrıca bkz. Frederic L. Bender, "The Ambiguities of Marx's Concepts of Proletarian Dictatorship and Transition to Communism", *History of Political Thought*, Cilt 2, n° 3, 1981, s. 525-555.

mişti. Bununla birlikte Marx tam bir devlet teorisi formüle etmemişti ve bu durum, bir proletarya diktatörlüğü doktrini konusunda daha da fazla geçerliydi. Yazıları bu sorunlar üzerine genel fikirlerin taslağını çizer ve on dokuzuncu yüzyıl devrimlerinin deneyimine dayanan birkaç hipotez formüle eder. "Proletarya diktatörlüğü" nosyonu Birleşik Devletlere göç etmiş Alman sosyalisti Joseph Weydemeyer'e yazılmış 1852 tarihli bir mektupta görülür. Bir işçi devleti –"emeğin iktisadi özgürleşmesini gerçekleştirmeye izin verecek, sonunda bulunmuş siyasi biçim[13]"– olarak tarif ettiği Paris Komünü ona göre daha ziyade bir tür diktatörlük-karşıtıydı: Merkezi devlet aygıtının yıkılması; baskı organlarının lağvedilmesi ve bir halk milisinin kurulması; devlet bürokrasisinin ortadan kaldırılması ve seçilmiş yeni yasama ve yürütme organlarının parlamentarizmin yerini alması; genel oy; işçilerinkine eşit bir ücret kazanan seçilmişlerin emredici vekaleti; üreticilerin kendilerinin özyönetimi. Paris Komününü, *Fransa'da İç Savaş*'ın ikinci baskısına Önsözünde (1891) proletarya diktatörlüğünün en iyi örneği olarak tanımlayacak olan Friedrich Engels olmuştu:

> Sosyal-demokrat dar kafalı [Philister] son zamanlarda proletarya diktatörlüğü lafının telaffuz edildiğini duyduğunda kendisine iyi gelen bir dehşete kapılıyor. Pekâlâ beyler, madem bu diktatörlüğün neye benzediğini öğrenmek istiyorsunuz, o halde Paris Komününe bakın. İşte o proletarya diktatörlüğüydü[14].

Marx'ta diktatörlük kavramı net biçimde ayrıntılandırılmamıştır ve tanımı proletarya iktidarının, demokratik usulle seçilmiş kurumlar tarafından şartlara göre çerçevelenmiş ya da çerçevelenmemiş olabilen bir sınıf hükümeti kuran zorlayıcı bir iktidarın toplumsal içeriği ile siyasi biçimi arasında salınır[15]. Örneğin, *Fransa'da İç Savaş* Paris Komününü bir diktatörlük olarak nitelemeden bir işçi devleti olarak betimler (kuşkusuz onun yeterince diktatörce olmadığını düşünüyordu). Marx tarafından geliştirilen devrim fikri kapitalizmin devrilmesini açık biçimde içermekle birlikte bunun aşamalarının ve tikel biçimlerinin tanımını ayaklananların kendilerinin yaratıcılığına ve yenilikçiliğine bırakır, zira bir siyasi ontoloji sorunundan çok bir tarihsel fenomenoloji sorunu söz konusudur. Dolayısıyla, devrimlerin ne zamanı ne de biçimi öngörülebilir. Tersine, aktörlerini her zaman şaşırttıklarını düşünmek pekâlâ meşrudur. Ayrıca, Marx'ın proletarya diktatörlüğü anıştırmaları münhasıran Kıta Avrupası'na atıfta bulunur ve kimi yorumcular onun gerek Büyük Britanya'da gerek de Birleşik Devletlerde bir barışçı geçiş ihtimalini dışlamadığını ileri sürer[16]. Engels'e

---

13. Karl Marx, *La Guerre civile en France*, in *Inventer l'inconnu*, *op. cit.*, s. 160.
14. Friedrich Engels, "Introduction à La Guerre civile en France, de Karl Marx" (1891), in a.g.e., s. 207. [*Fransa'da İç Savaş*, Yazın, s. 28, 57.]
15. Bkz. Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, PUF, 1998, s. 131-144.
16. A.g.e., s. 23. Özellikle bkz. Marx'ın 1. Enternasyonalin 1872'de Lahey'de toplanan kongresine sunduğu rapor, in Marx, Engels, Lénine, *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1982, s. 90.

gelince o hayatının sonunda devrimin ayaklanmacı modelini açıkça terk etmişti. Son metinlerinden biri olan Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'ne yazdığı yeni bir Giriş'te (1895) şu bilançoyu çıkarıyordu:

> Baskınların, bilinçsiz kitlelerin başındaki bilinçli azınlıklar tarafından yapılan devrimlerin zamanı geçti. Toplumsal örgütlenmenin tam bir dönüşümü söz konusu olduğunda, bizzat kitlelerin orada iş birliği yapmaları, meselenin ne olduğunu, niçin canla başla müdahale etmeleri gerektiğini önceden anlamış olmaları gerekir. Son elli yılın tarihinin bize öğrettiği işte budur[17].

Bu Engels'in Alman sosyal demokrasisinin büyümesini, Prusya İmparatorluğunun arkaik ve ayrımcı kurumlarına rağmen, "kendiliğinden", "istikrarlı" ve "karşı konulmaz" bir tarzda gelişen "doğal bir süreç" olarak yorumladığı devirdi.

1917'de Cihan Harbi ihtiyar Engels'in tüm iyimser öngörülerini süpürecek ve devrimler yeniden silahlı ayaklanmalar haline gelecekti. Bu can alıcı önemdeki yılda, Rus kargaşasının tam ortasında Lenin, Marx'ın sorgulamalarına ve tereddütlerine, onun yazılarından birkaç fikri çıkarıp aşağıdaki üç belitte [aksiyom] özetlenebilecek insicamlı bir doktrinde eklemleyerek cevap veriyordu:

1. Devlet bir geçiş kurumudur. Geçmişte, insan toplulukları devletsiz var olabilmiştir ve dolayısıyla gelecekte devletçi olmayan özgürleşmiş bir topluluk tahayyül edebiliriz. Devlet sınıflı toplumun tarihsel bir ürünüdür ve "uzlaşmaz sınıfların çelişkisinden" kaynaklanır[18]. Kapitalist bir toplumda devlet zorunlu olarak burjuvadır, yani hâkim sınıfın çıkarlarını savunmak için tasarlanmış ve bunun için kullanılan bir alettir.

2. Devrim ezilenlerin burjuva devletini deviren ve devrimci bir iktidar kuran kitlesel bir ayaklanmasıdır. Bir burjuva devleti dönüştürülemez: Şiddetli bir eylemle yok edilmelidir. Lenin bu konuda Marx tarafından kullanılan terimi zikreder: *Zerbrechung*. Bu, Marx ile Engels'in sözleriyle "bağrında yeni bir toplumu taşıyan her eski toplumun ebesi [*Geburshelferin*]" olarak tarif edilen zorun rolünü teyit eder[19]. Birinci Dünya Savaşının sonunda, sosyalizme barışçı bir geçiş fikri Lenin'e basitçe irrealist görünüyordu.

---

17. Friedrich Engels, "Introduction à Karl Marx, Les Luttes de classes en France, 1848-1850" (1895), in Karl Marx, *Œuvres I – Politique, op. cit.*, s. 1135. [Yordam, s. 31.] Friedrich Engels'in ömrünün sonunda önerdiği bu yeni inceleme konusunda bkz. Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels, op. cit.*, s. 169-224.

18. Vladimir I. Lénine, *L'État et la Révolution*, op. cit., s. 5. [V.İ. Lenin, *Devlet ve Devrim*, Çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, 2009, İstanbul, s. 3.]

19. *A.g.e.*, s. 23. [Agora, s. 20.] Bkz. Karl Marx, *Le Capital, op. cit.*, s. 1213: "Zor, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir" [Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2011, İstanbul, s. 719] ve Friedrich Engels (1878), *Anti-Dühring, op. cit.*, 4. Bölüm: "Zor Teorisi (Son)". Devrimci şiddet konusundaki Marksist tartışmanın eleştirel bir yeniden inşası için bkz. Étienne Balibar, "Reflections on *Gewalt*", *Historical Materialism*, Cilt 17, 2009, s. 99-125; Titus Engelschall, Elfriede Müller et Krunoslav Stojakovic, *Revolutionäre Gewalt. Ein Dilemma*, Berlin, Mandelbaum, 2019.

3. Devrim yaratıcı bir yıkımdır. Emekçi sınıflar eski baskıcı devleti yıkarak yeni bir iktidar kurarlar: Bir proletarya diktatörlüğü. Proletarya diktatörlüğü doğası, yapısı ve işlevinden dolayı ortadan kaybolmaya, kendi yok oluşunun koşullarını yaratmaya mahkûmdur. Toplum tam bir özyönetim biçimini başarma yeteneğine sahip olduğunda, devlet yararsız, lüzumsuz hale gelecek yavaş yavaş var olmaktan çıkacaktır. Devlet Engels'in dediği gibi "söner" (*der Staat stirbt ab*) ve kalıntıları "asarıatika müzesinde çıkrık ve tunç baltanın yanında" sergilenecektir[20].

Ortodoks Marksizmin ilkelerini böylece kuran Lenin kendilerini hem sosyal demokrat reformistlikten hem de anarşizmden ayıran bölünmeleri vurguluyordu. İlki, 1914'te savaş kredilerine oy vererek kanıtlamış olduğu gibi devleti yıkmaktan basitçe vaz geçerken, ikincisi onu 'ilga etme' yanılsamasını terk etmemişti. Marksizm ile anarşizm arasındaki esas fark dolayısıyla nihai amaçlarında, yani sınıfsız ve devletsiz toplum olarak komünizmde değil, daha çok bunu gerçekleştirmenin araçlarında yatmaktaydı. Lenin devleti "ilga etmek" isteyen ve proletarya diktatörlüğü fikrini her çeşit yetke ilkesinin reddi adına eleştiren anarşistlerin tersine devrimi en yüksek 'otoriter' noktada bir edim olarak görüyordu. Bununla birlikte, Marksizm ve anarşizm ayrılıklarının öneminin ötesinde tek ve aynı hedefi paylaşıyorlardı: Sınıfsız bir toplum. Hans Kelsen gibi hukuksal pozitivizm savunucularından biri bu teleolojik yakınsamayı göz önünde bulundurarak Marx'ta anarşizmin en büyük düşünürlerinden birini görüyordu[21].

Devrimin ortasında, Temmuz 1917'de yazan Lenin proletarya diktatörlüğünü yalnızca –Fransız Devrimi ve Paris Komünü deneyimlerinde olduğu gibi– iç savaş zamanında eyleyen zorlayıcı bir iktidar olarak nitelemiyordu çünkü onda aynı zamanda sovyet demokrasisini de görüyordu. Lenin'in denemesi devlet sorununa ütopik yaklaşımının –devletin kendini özgürleştirmiş bir insan topluluğu çerçevesinde 'sönmesi'– ötesinde çok sayıda çözümsüz çelişkili yön sergiliyordu. Proletarya diktatörlüğünün organlarını salt yürütme organları, seçilmiş temsilcilerini 'şeylerin yönetimini' sağlayanlar olarak tarif ettiğinde ne demokratik müzakerenin nasıl işlediğini ne de seçilmiş yürütme memurlarının nasıl denetlenebileceğini net biçimde açıklar. Devrimci devletin yasal, hukuki-siyasi çerçevesini tamamen ihmal eder ve siyasi çoğulculuk, bireysel ve kamusal özgürlükler, muhalefetin yeri veya sansür gibi sorunları nasıl öngördüğüne dair hiçbir ipucu vermez[22]. Kuşkusuz, klasik diktatörlük yasaları askıya alabilir ama bunu yapmasına hukuken izin verilmiştir ve yasanın tam egemenliğini yeniden tesis etmek için hareket eder. Oysa siyasi bir boşlukta her şey mümkün hale gelir. Komü-

20. Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État, op. cit.*, s. 159. [*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1978, Ankara, (6. Baskı), s. 231.]
21. Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism*, Berkeley, University of California Press, 1948, s. 10-13.
22. Norberto Bobbio bu eleştirel gözlemlerini şu kitabında özetlemişti *Quale socialismo ? Discussione di un'alternativa*, Turin, Einaudi, 1976.

nist geleceğin Marksist tarifi, en naif formülasyonunda, 'demir kafese', Alman sosyoloğun Batılı modernitenin kaçınılmaz kaderini gördüğü iktidarın rasyonelleştirilmesinin ve bürokratikleşmesinin bu soğuk biçimine ilişkin en kötümser Weberyen hipotezleri doğrularmış gibi görünmektedir. Nikolay Buharin ile Yevgeni Preobrajenskiy'nin, sınıfsız ve devletsiz bir toplumun nasıl olacağını öngördükleri kitapları *Komünizmin Abecesi*'ndeki (1919) sözlerini düşünün. Onlara göre, kuşkucuların, "peki ama bütün bunları kim yönetecek" sorusunu soranların itirazları ciddi biçimde değerlendirilmeyi hak etmiyordu: "Bu sorulara yanıt vermek zor değildir. Merkezi yönetim çeşitli muhasebe bürolarına ve istatistik ofislerine emanet edilecektir[23]." Bu satırlar bugün okunduğunda, 'sayılarla yönetişime' duyulan bu kadar naif bir güven hayli şaşırtıcıdır.

Lenin, birkaç sene sonra, 1921'de, İç Savaş boyunca zorunlu bir Parti diktatörlüğü fikrini savunacaktı. Yalnızca Bolşevik *Partinin* diktatörlüğü ilan etmekle kalmayacak, aynı zamanda işi parti içindeki tüm eğilimlerin ortadan kaldırılmasını talep etmeye kadar vardıracaktı[24]. Bu teorik dönüşün kökeninde hükümetini büyük zorluklara sokan ve Sovyetleri ekonominin örgütsüzlüğü ve işçilerin Kızıl Orduda silah altına alınması nedeniyle boşaltan İç Savaş deneyimi vardı.

Dolayısıyla Lenin'in devrim teorisi ile onun pragmatik iktidar yönetimi arasında, proletarya diktatörlüğü kavramı ile onun kendi yönetiminde aldığı biçim arasında dikkate değer bir fark, hiçbir zaman gerçekten kapatmaya çalışmadığı bir fark vardır. Marx'ın fikirlerini kendi yorumunu diktatörlüğün siyasi bir teorisinde daha geniş bir çerçeveye yerleştirmeye de çalışmamıştı. Klasik siyasi düşünce için, diktatörlük Giorgio Agamben'in çok iyi izah ettiği gibi hukuk sahasına hem içsel hem de dışsal bir kurum olarak siyaset ile hukukun sınırında, yasal düzen ile hayatın arasında yer alan bir istisna halidir[25]. Hukuk bu kavram aracılığıyla kendi askıya alınışını kendi içine dahil etmeyi dener. Başka bir deyişle, istisna hali bizzat hukukun izin verdiği bu hukuk kesintisidir. Hukukun kendisinin ortasına bu şekilde bir yasasızlık [anomie] bölgesi sokup, bunu meşrulaştırarak hukuki normu uygulanmasından ayırır: Kanunsuz bir kanun gücü. Agamben Roma Hukukunun *auctoritas** ve *potestas*** kavramları arasında ayrım yaptığını söyler: İlki kişisel ve fiziksel bir yetke tarafından, ikincisi tüzel ve temsilî, "biyopolitik" denebilecek, bir beden tarafından somutlaştırılmak-

---

23. Nikolaï Boukharine et Evgeni A. Preobrajensky, *L'ABC du Communisme*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1923, § 21. [Nikolay Buharin, Yevgeni Preobrajenskiy, *Komünizmin Abecesi*, Çev. Yavuz Alogan, Belge Yayınları, 1992, İstanbul.]
24. Bkz. Martin Malia, *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia 1917-1989*, New York, Free Press, 1994, s. 167-168.
25. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer* II, Turin, Bollati Boringhieri, 2003, s. 9-10 (*État d'exception*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003). [*İstisna Hâli*, Çev. Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, 2020, İstanbul.]
* Yetke. (ç.n.)
** İktidar. (ç.n.)

taydı. İstisna hali "iki heterojen ancak eşgüdümlenmiş öğenin", *auctoritas* ile *potestas*'ın diktatörün şahsında birleşme noktasında yer almaktaydı[26].

Bu ayrım hukuki düşünce tarihindeki iki karşıt akımın kaynağıdır: Bir tarafta siyasi egemenlik düşünürleri, diğer tarafta hukuki pozitivizminkiler; kararcılık (*décisionnisme)* ve kuralcılık (*normativisme*), yirminci yüzyılda sırasıyla Carl Schmitt ve Hans Kelsen tarafından temsil edilen iki gelenek. Schmitt'e göre, devlet varoluşsal ve siyasi bir irade (*Nomos*) tarafından dövülüp biçimlendirilir; Kelsen ise bunun tersine devleti resmileştirilmiş normlardan oluşmuş bir yapı olarak tasarlar. İlki iktidarın, ikincisi yasanın önceliğini kurar. Kararcılıkta normu belirleyen her hukuksal sistemin kökendeki kaynağı olarak iktidardır. Kuralcılıkta ise bunun tersine, iktidar ancak onu yapılandıran bir kurallar dizgesi sayesinde var olduğundan, iktidarı belirleyen yasadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, iktidar genellikle zorun ve hukukun bir karışımıdır. Norberto Bobbio'nun belirttiği gibi, hukuksuz iktidar körse, iktidarı olmayan hukukun hem anlamdan yoksun hem de etkisiz olduğu ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, hukuksal kısıtlamalarla çerçevelenmemiş bir iktidar gayrimeşru hale gelir ama içeriksiz normlar da içi boş bir kabuktur. Weber iktidarı (*Macht*) meşruluktan (*Herrschaft*) bu nedenle ayırmak istemiyordu. Schmitt için normlar basitçe kararlardan kaynaklanır; Kelsen için normlar iktidarın anlamını ve içeriğini saptar. Schmitt siyasi düşüncesinin Hobbesçu temeline sahip çıkarak, ısrarla "yasayı yetke yapar" (*Auctoritas facit legem*) gerçeği üzerinde duruyordu. Kelsen ise egemenlik kavramının yerine "temel norm" kavramını koyma eğilimindeydi[27].

İktidar ile hukuk, karar ile normlar arasındaki bu eğreti olduğu kadar nazik eklemlenme bozulduğunda ve iktidar kendisini normların kısıtlamasından bütünüyle "özgürleştirdiğinde", istisna hali yapısal, sürekli hale gelir ve sonunda hukuku yok eder. Bu durumda, istisna hali totaliter bir iktidarın kaynağı haline gelebilir: Bu yirminci yüzyılın deneyimidir. Hukuki düzlemde, Agamben Hitler ile Mussolini'nin *auctaritas*'ı, yani topyekûn iktidarı cisimleştiren karizmatik önderler olduğunu ama kelimenin kesin anlamında "diktatör" olmadıklarını açıklar. Onların iktidarı diktatörlük olarak değil, *iustitium** olarak bir istisna hali oluşturuyordu (yasayla bahşedilmiş bir diktatörlük iktidarından çok sınırsız bir iktidarı cisimleştiriyorlardı[28]). Onlarla birlikte değişmekte olan bizatihi diktatörlüğün anlamıydı. Geçmişte diktatörlük despotluktan ve tiranlıktan ayrı bir iktidar biçimi sayılıyordu. Demokrasiyle karşıt kutuplarda olmak bir yana, demokrasinin istisnai tarihsel şartlar için biçilmiş bir biçimiydi. İÖ 458'de ve 439'da Roma Senatosu tarafından cumhuriyeti korumak için gö-

---

26. A.g.e., s. 109.
27. Bu tartışma şu kaynakta çok iyi özetlenmiştir: Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999, s. 183-199.
* Hukukun askıya alınması. (ç.n.)
28. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione, op. cit.*, s. 62-63.

reve çağrılan, bir süre diktatör olduktan sonra şehir kurtarılır kurtarılmaz tarlalarını sürmeye dönen Cincinnatus bunun arketipiydi.

Proletarya diktatörlüğünün kuruluşunu analiz etmek söz konusu olduğunda devletin kuralcı (normataviste) bir kavranışının biz pek yardımı olmayacağı açıktır. Carl Schmitt *Diktatörlük*'te (1922) klasik diktatörlüğe, yani yasayı askıya alan ama yasal bir erk tarafından yetkilendirilmiş olan bir istisnai hale tekabül eden "komiser diktatörlüğü" ile devrimci kurucu iktidardan kaynaklanan bir "egemen diktatörlük" arasında ayrım yapmaktaydı. Sovyet hükümeti, Fransız Devrimindeki Jakobenler ve İngiliz Devrimi sırasında Cromwell'in mutlak iktidarı gibi ikinci kategoriye aitti. Fransız Devriminde Terörün ve Rus Devriminin organları olan Kamu Selameti Komitesi'nin ve Çeka'nın dayandığı temeller, sırasıyla 1793 Ulusal Konvansiyonu ve ilk Sovyet hükümetiydi. Carl Schmitt'in vurguladığı gibi "genel bir devlet teorisinin bakış açısından, proletarya diktatörlüğü –proletarya halkla özdeşleştirilmiştir– devletin 'söneceği' bir iktisadi duruma doğru geçiş olarak, Ulusal Konvansiyonun teori ve pratiğinin temelinde rastladığımız şekilde egemen diktatörlük kavramını önceden varsayar[29]". Diğer bir deyişle, proletarya diktatörlüğünü daha geniş bir diktatörlük teorisi çerçevesinin içine yerleştiren Lenin ya da Troçki değil, Schmitt olmuştu. Marksizmin bu açmazının başlıca sebebini onun, egemenliğin yok edilmesi olarak, devlete karşı demokrasi olarak devrim kavrayışında aramak gerekir. Başlangıçta bir iktidardan düşürme gücü, yani her çeşit otoriterliği ortadan kaldırmak için eyleyen otoriter bir iktidar olarak tarif edilmiş olsa da Rus İç Savaşı sırasında Bolşevikler, proletarya diktatörlüğü doktrinini yeni bir egemenlik teorisi olarak yeniden formüle etmişlerdi. Böylece devrimci *potentia** zorlayıcı bir devletin *potestas*'ı haline gelmiş, devrimci zorun (*Gewalt*) yerini devlet iktidarı (*Macht*) almıştı.

KARŞI DEVRİM

Kant ve Hegel örneklerindeki gibi, meşruiyetçiliğin en büyük düşünürleri Fransız Devriminin tarihsel ve evrensel önemini açıkça tanımışlardı. İkisi birbirine çok yakından bağlı olduğundan, karşı devrim ancak devrimle var olur. Tarihçiler karşı devrim içerisinde genellikle iki ana ideolojik akım ayırt ederler: Gericilik ve muhafazakârlık. Gericilik, modernitenin ve başta İnsan Hakları olmak üzere Aydınlanmanın getirdiği değerlerin, Eski Rejimin cisimleştirdiği idealize edilmiş bir geçmiş adına kökten reddidir. Joseph de Maistre ile Louis de Bonald'ın duruşu böyleydi. Muhafazakârlık ise geleneğin bir savunusu ve onu bizatihi devrimin yarattığı tarihsel şartlara uyarlama yolunda bir girişimdir. 1814'te, Restorasyon mutlakiyetçiliğe basit bir dönüş olmamıştı. Daha ziyade hanedan düzeni ile Fransız Devriminin

29. Carl Schmitt, *La Dictature*, trad. Mira Köller et Dominique Séglar, Paris, Seuil, 2000, s. 205.

* Kudret. (ç.n.)

getirdiği dönüşümler arasında bir uzlaşma bulan anayasal monarşilerin kurulmasına tanık olunmuştu. 1814'ten sonra, aristokrasinin 'pastırma yazı' sanayi kapitalizminin büyümesiyle çakışmıştı. On dokuzuncu yüzyılda, muhafazakârlık aristokrasi ile burjuvazi arasında bir dengeyi korumuştu. Zamanı dolmuş da olsa, ilki kültürel model olarak hegemonyasını korumakta ve inatçı oldukları ortaya çıkan hanedan devletlerini yönetmekteydi. İkincisi ise, hâlâ büyük ölçüde tarıma dayalı bir Avrupa'da, ekonominin mali ve sınai bileşenini kontrol etmekle birlikte, henüz bir dünya görüşüyle, bir hayat tarzıyla ve kendi kurumlarıyla mücehhez değildi. Jakobenlikten nefreti piyasa ekonomisine desteğiyle aynı ölçüde radikal olan Edmund Burke'nin yapıtı muhafazakârlığın, aristokratik geçmiş nostaljisiyle yükselen bir burjuva toplumuna iman arasındaki bu arada kalmışlığını çok iyi yansıtır. Bununla birlikte, büyük ayaklanmalar sırasında gericilikle muhafazakârlık karşı devrimde aynı hedefe yönelir. Nitekim, 1790'lı yıllarda Burke ile Maistre devrimci Fransa'nın karşısına dikilen uluslararası askeri koalisyona ilham vermişlerdi. Yarım yüzyıl sonra, mutlakiyetçi Juan Donoso Cortés ile Tocqueville gibi bir klasik liberalizm taraftarı Paris işçilerinin Haziran 1848'de katledilmesini birlikte selamladıklarında, benzer bir yakınsamanın gerçekleştiği görülmüştü.

Karşı devrimin felsefi art alanına 1790'da irrasyonalizm, yani akılla düzenlenen bir dünya fikrinin basitçe anlamsız olduğunu savunan bir düşünce akımı damgasını vuruyordu. Meşruiyetçiliğin Tanrı tarafından yaratılmış olan dünyası akılla değil, Takdir-i İlahi tarafından yönetilmekteydi. Doğal hukuk doktrinini reddeden Edmund Burke, Fransız Devriminin ilan ettiği, onun gözünde soyut ve yapay bir rasyonalitenin ifadesi olan 'insan ve yurttaş hakları'nın karşısına İngiliz aristokrasisinin 'tarihsel hakları'nı çıkarıyordu[30]. Burke yine de karşı devrimin en ılımlı akımını temsil ediyordu. Britanya monarşisinin hukuki çerçevesine bağlı kalarak, Amerikan bağımsızlığını onaylamıştı ve bir piyasa toplumunun gelişmesini olumlu görüyordu. Buna karşılık, karşı devrim Kıta Avrupası'nda çok daha radikal görünüyordu ve bazen mahşeri bir çehreye bürünüyordu. Teorisyenleri toplumsal ve siyasi eşitsizlikleri, insanların Tanrının kendilerine biçtiği rol gereği üstlerine itaat etme eğilimleri kadar doğal görüyordu. Rezil ve aşağılık insanlık sadece cezalandırılmayı ve tiksinilmeyi hak ediyordu. Tarih insanların suçları için cezalandırıldıklarını gördükleri bir kan seli, sürekli bir cinayet, katliamdı. Otorite, hiyerarşi, disiplin, gelenek, boyun eğme ve şeref, karşı devrimin bağlandığı değerler işte bunlardı.

Mutlakiyetçiliğin devrilmesi ve XVI. Louis'nin idamı Joseph de Maistre'in gözünde "bir ağacın Ocak ayında ansızın meyve vermesi" ile aynı ölçüde grotesk olaylardı[31]. Tarihi ilahi takdir olarak görüşü onu, Terörü günahkâr insanlığa karşı bir çeşit ilahi cezalandırma ve mahşeri bir intikamın ilanı

30. Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France* (1790), trad. Pierre Lambert, Paris, Hachette, 1989, s. 74-75.
31. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris, PUF, 1989 (1797), s. 94.

olarak kabul edecek raddeye vardırıyordu: "Eğer o en aşağılık araçları kullanıyorsa, yenilemek için cezalandırdığı içindir" ve bu nedenle, "XVI. Louis'nin kanının her damlası, Fransa'ya sellere mal olacaktır"[32].

Maistre karşı devrimin en karanlık ve en özgün simalarından biriydi. Émile Faguet onu şu sıfatlarla takdim ediyordu: "Azılı mutlakiyetçi, öfkeli teokrat, uzlaşmaz meşruiyetçi, Papa, Kral ve cellattan oluşan korkunç bir üçlemenin havarisi[33]". Maistre Fransız Devrimini ilahi bir siyasi düzenin metafizik temeline yöneltilmiş bir saldırı olarak kınamıştı. Karşı devrimi zirve noktası cumhuriyetçi Fransa'ya karşı gerekli bir savaş olan toplumsal bir süreç olarak gören Burke'ün aksine, Maistre karşı devrimi bizatihi Takdir-i İlahinin öngörülmez sonucu olarak görüyordu. Burke Aydınlanmanın muhafazakâr bir eleştirisini geliştirirken, Maistre onu irrasyonalizmin mahşeri bir biçimi adına reddediyordu. Fransız Devrimi "kökten kötü" ve "şeytani bir karaktere" sahip olduğundan, karşı devrimin insanlar tarafından yürütülen bir siyasi stratejiden çok daha fazlası olduğu ortaya çıkıyordu: Karşı devrim ilahi, göklerden gelen ve neredeyse metafizik bir edimdi. Dolayısıyla, ona göre "monarşinin yeniden kurulması [...] bir karşı devrim değil, Devrimin karşıtı [olacaktı][34]".

Isaiah Berlin'e göre Maistre'in karşı devrimi, bu anakronik ve obskürantist dış görünüşünün arkasında faşizmin ve totalitarizmin modernitesinin erken bir versiyonuydu. Teolojik olarak total tahakküm biçimi şeklinde tasarlanmış, terör üzerine kurulu bir siyasi düzen öneriyordu. Şiddetten kelimenin tam anlamıyla büyülenmiş olan Maistre celladı ilahi düzenin kutsal aracı olarak idealize etmekteydi. Celladın uyguladığı şiddet kutsallık mührüne sahipti. Restorasyon yıllarında Rusya'dayken kaleme aldığı *Saint-Petersburg Diyalogları*'nda (1821) celladı kendi siyasi ilahiyatının temel direği olarak tarif ediyordu. Ona göre "tüm büyüklük, tüm kudret, tüm tabi kılma", "insan birliğinin hem dehşeti hem de bağı" olarak tanımladığı "cellada [dayanıyordu]". "Bu anlaşılmaz aracı dünyadan çekip alın, düzen hemen o anda yerini kaosa bırakır, tahtlar yıkılır ve toplum ortadan kaybolur. Egemenliğin yaratıcısı olan Tanrı, bu nedenle cezalandırmanın da yaratıcısıdır[35]."

Carl Schmitt'in başlıca ilham kaynaklarından biri olarak gördüğü Donoso Cortés klasik karşı devrim ile modern faşizm arasındaki bağı cisimleştirmekteydi. Hem denemeci hem de devlet adamı olan bu İspanyol siyaset düşünürü Schmitt'e göre "on dokuzuncu yüzyılın en büyük siyaset

---

32. 1. A.g.e., s. 98, 103.
33. Émile Faguet, *Politiques et moralistes du xixe siècle*, Paris, Lecène, Oudin et Cie, 1891, s. 1, alıntılayan Isaiah Berlin, "Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme", *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. Marcel Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992, s. 102.
34. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France, op. cit.*, s. 201.
35. Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint Petersbourg*, Paris, Librairie de la bibliothèque nationale, 1891, s. 87. Bu pasaj Berlin tarafından alıntılanıp çözümlenmiştir: Isaiah Berlin in "Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme", *loc. cit.*, s. 122.

düşünürlerinden biriydi[36]". Schmitt onda "eskatolojik bir peygamber" ile "hırslı bir meslekten diplomatın" orijinal bir karışımını görüyordu[37]. Donoso Cortés klasik liberalizm çağında 1848'in ikilemini, yani Katolik mutlakiyetçilikle tanrıtanımaz sosyalizm arasındaki tarihsel yüzleşmenin ikilemini mükemmel biçimde kavramıştı. Kaldı ki bu ikilem yirminci yüzyılın can alıcı alternatifinin –devrim ya da karşı devrim, Bolşevizm ya da faşizm, anarşizm ya da otoriterlik– erken bir göstergesiydi. Donoso Cortés, Maistre'in izinde "karşı devrimcilerin en radikali, aşırı bir gerici, bir Orta Çağ fanatizmiyle hareket eden bir muhafazakâr" gibi görünüyordu ki bu da Schmitt'in kendisini karşı konulmaz bir biçimde cezbetmekten geri kalmıyordu[38]. Donoso'nun yazıları, özellikle onun *Katoliklik, Liberalizm ve Sosyalizm Üzerine Söylevler*'i (1851), Alman hayranına, kararcılık, egemenlik ve diktatörlük gibi kendi temel kavramlarından bazılarını bunları –soyut hukuki normlardan ziyade dünyevileştirilmiş siyasi ilahiyat kavramları olarak– kendi siyasi ilahiyatının kavramları haline getirmek üzere geliştirmekte yardımcı olmuştu. Bir yüzyıl öncesinde liberalizmi, parlamento müzakerelerinde her zaman didişmeye hazır ama eylemekten aciz bir "tartışmacı sınıfın" (*clase discutidora*) aynası olarak iğneleyen ve gayrişahsi hukuk devletine karşı bir diktatörün meşruiyetini savunan Donoso olmuştu. Donoso, Hobbes gibi, yasanın hiçbir siyasi düzen kurmadığını ama ancak somut bir otoriteye dayandığında yürürlüğe girebileceğini biliyordu. Dindar askerlerin cisimleştirdiği Katolik mutlakiyetçiliği, (Hans Kelsen'in *Gesetzmässigkeit* olarak adlandırdığı) piyasa ve rasyonel hukuk üzerine kurulu yasal ve mekanik bir düzen olan liberalizmden kıyaslanamayacak kadar üstün manevi bir iktidardı. Donoso 1849'da akim kalan Barselona, Sevilla ve Valencia ayaklanmasının bastırılmasını, devrime karşı bir diktatörlüğe açıkça çağrı yapan enerjik bir söylemle karşılamıştı: "Yasallık bir toplumu kurtarmaya yettiğinde, yasallık; bu yeterli olmadığında, diktatörlük". Bazı şartlarda "diktatörlüğün meşru bir yönetim [olduğunu]" düşünüyordu[39]. İki yıl sonra, devrimlerin, "dinin yoksullara sadakayı ve sabrı öğrettiği; yoksullara tevekkülü, zenginlere merhameti öğrettiği" bir köleler dünyasının tam tersi olan hem zengin hem de özgür ülkelerin "hastalığı" olduğunu açıklamıştı[40]. Schmitt Donoso'nun, tarihi kimi zaman o günahkâr insanların içinde kaybolup yollarını şaşırdıkları devasa bir labirent, kimi zaman da sarhoş bir denizci mürettebatın ku-

---

36. Carl Schmitt, "Der unbekannte Donoso Cortés" (1929), *Donoso Cortés in gesamteuropäischen Interpretation*. Vier Aufsätze, Berlin, Dunker & Humblot, 1991, s. 78 (trad. française in *La Visibilité de l'Église. Catholicisme romain et forme politique. Donoso Cortés*, Paris, Cerf, 2011). Ayrıca bkz. Carl Schmitt, "La philosophie de l'État dans la contrerévolution (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)", in *Théologie politique, op. cit.*, s. 62-75.
37. Carl Schmitt, "Der unbekannte Donoso Cortés", *loc. cit.*, s. 76.
38. Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (1944), op. cit., s. 82.
39. Donoso Cortés, "Discurso sobre la dictadura" (1849), in *Discursos políticos*, éd. Agapito Maestre, Madrid, Tecnos, 2002, s. 6-7.
40. Donoso Cortés, "Discurso sobre la situación general de Europa" (1850), in *Discursos politicos, op. cit.*, s. 38.

manda ettiği fırtınaya yakalanmış bir gemi olarak tasvir eden alegorik üslubunun büyüsüne kapılmıştı. Schmitt, Donoso'nun, yalnızca ezilerek öldürülmeyi hak eden yozlaşmış günahkarlardan oluşan bir güruh olarak tasvir edilen, insanlara yönelik aristokratik küçümsemesini de beğeniyordu ("onun [Donoso'nun] insanları hor görmesi sınır tanımıyordu[41]"). Bu etkileyici tahayyüle hayrandı ve Donoso'nun bir otoriter yönetim lehindeki savunmasını kesinlikle onaylıyordu. İnsanlar tahakküm altına alınmalıydı, bu onların kaderiydi.

Devrim ile karşı devrim arasındaki karşıtlık travmatik Paris Komünü deneyimiyle güçlendirilmiş ve yoğunlaştırılmış biçimde Cihan Harbine kadar sürdü. Hyppolite Taine *Çağdaş Fransa'nın Kökenleri*'nde (1881) Fransız Devrimini, zoolojiden (hayvani korunma içgüdüsü), ırklar teorisine ("bir köle gemisindeki zenciler" ile kıyaslanan devrimci kalabalıklar), kalıtım bilimine (uygar toplumun atalardan kalma bir barbarlığa doğru atavik bir gerilemesi olarak devrim) o zaman revaçta olan bilimin süzgecinden geçirmişti. Ona göre Jakobenler tıpkı Komüncüler gibi deliydi, ayrıca 1789 ve 1791 ayaklanmalarının kökeninde "devrimci ateşe, sayıklamalara ve çalkantılara yol açan acı çeken ve ağır hasta bir toplumun kanına nüfuz etmiş patolojik bir tohum" vardı[42]. Benzer şekilde, ünlü İtalyan kriminolog Cesare Lombroso, "devrim" ile "isyanı", ilki "fizyolojik" ikincisi "patolojik" birbirinden çok farklı iki toplumsal fenomen olarak ayırt ediyordu[43]. Fransız Devrimi ismine rağmen ikinci kategoriye aitti ve suç bilimleri için tükenmez bir çalışma nesnesi rezervi sunuyordu.

1917 yılı devrimler tarihinde yeni bir çevrimi başlatmıştı. Dünyanın dört bir yanındaki milyonlara insan için Rus Ekim'i tıpkı 1789 gibi insanlığın gelecekteki özgürleşmesini müjdeleyen işaretti. Bolşevikler Albert Mathiez'in 1920'de vurgulamış olduğu bir tarihsel sürekliliğe göre Jakobenleri kendi öncüleri olarak kabul etmişlerdi[44]. Bununla birlikte, Rus Devrimi Fransız atasının tersine kendisini tüm kıtaya ihraç etmeyi hiçbir zaman başaramamıştı. Onun örneğinin izinden gitme yolunda tüm girişimler, Almanya'dan Macaristan'a ve Baltık ülkelerinden, 1919-1920'nin *Biennio Rosso*'sunun Mussolini'nin iktidara yükselişini öncelediği İtalya'ya, başarısızlığa uğramıştı. Rus Devrimi dışsallaşacağına –ki Bolşevikler bu proje için 1919'da Komünist Enternasyonali kurmuşlardı– geri çekilmek ve kendisini kanlı bir İç Savaş boyunca 1792'ninkiyle her bakımdan kıyaslanabilir bir uluslararası koalisyona karşı dişiyle tırnağıyla savunmak zorunda kalmıştı. Bu geri çekilme Stalinizmi doğurmuştu ama devrime çağrı sağlam kalmış

41. Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, s. 66.
42. Hyppolite Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, *op. cit.*, s. 123.
43. Cesare Lombroso, "Le rivoluzioni e il delitto", *Delitto, genio, follia. Scritti scelti*, Turin, Bollati Boringhieri, 1995, s. 648-659. Voir également Sergio Luzzatto, "Visioni europee della Rivoluzione francese", in *Ombre rosse. Il romanzo della Rivoluzione francese nell'Ottocento*, Bologne, Il Mulino, 2004, ch. 1.
44. Albert Mathiez, *Le Bolchevisme et le Jacobinisme*, Paris, Librairie du Parti socialiste et de l'Humanité, 1920.

ve 'devrim' ve 'komünizm' sözcüklerinin neredeyse eşanlamlı hale geldiği yirminci yüzyıl boyunca, çatışmalara ve kopuşlara rağmen yankı bulmuştu. Bertrand Russel 1920'de Bolşevizmi, Fransız Devrimi ile başlangıçtaki İslam'ın bir sentezi olarak tanımlamıştı. Bolşevizmin mesihçiliğinin cazibesi Muhammed'in yedinci yüzyılın Arap dünyasında esinlediği kadar karşı konulmaz görünüyordu[45].

Tıpkı 1814'ten sonraki Meşruiyetçilik gibi, karşı devrimin biçimi de aynı şekilde 1920'li yıllarda değişmişti. Viyana Kongresinin kurduğu Avrupa Hanedan düzeninin –Karl Polanyi'nin yüzyıllık barış olarak tanımladığı düzen– çöküşü bir asır boyunca düzen taraftarlarına esin vermiş olan ve sacayağını Katoliklikte, cumhuriyet karşıtlığında ve muhafazakârlıkta bulmuş olan felsefeyi kadük hale getirmişti. Çok sayıda tarihçinin Zeev Sternhell ile George L. Mosse'nin izinden gözlemlemiş olduğu gibi, sağ on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren 'devrimci' olmuş ve daha önceki yüzyıllarda kısa süreli dönemler hariç hiçbir zaman elde edemediği bir kitlesel destek kazanmıştı[46]. Kitlelerin millileştirilmesi Cihan Harbiyle birlikte ileriye doğru bir adım atmıştı. Milliyetçilik kendisini o zamana kadar nefret edilen Jakoben bir modelden –silahlı bir halk modeli– ödünç alınmış simge ve ritüellerle donatmıştı. Genellikle pleb kökenli önderleri siyaseti sokak kavgalarında keşfetmişlerdi ve devrimci sözlükçe onlara parlamenter retorikten daha fazla uyuyordu. 'Muhafazakâr devrim' adı verilen ideolojik takımyıldız, savaşın ardından Almanya'da şekillenmişti. En ünlü kişilikleri arasında yazar Ernst Jünger ile Oswald Spengler, Moeller van den Bruck veya Werner Sombart gibi saygın denemeciler bulunmaktaydı[47]. Bunlar Eski Rejime hiçbir nostalji duymuyorlardı ve moderniteyi kültürel kötümserlik adına şiddetle suçlamayı bırakmışlardı. Daha ziyade Aydınlanma karşıtlığından miras değerler ile kendilerini büyüleyen teknolojik modernite arasında bir sentez bulmak arzusundaydılar. 'Muhafazakâr devrimciler' 1920'li yıllarda giderek faşizme doğru yakınsadılar. Aynı anda hem on dokuzuncu yüzyılın mirası olarak algılanan liberalizme hem de komünizme karşıt yeni bir düzen, hatta yeni bir uygarlık kurmayı arzulamaktaydılar. Faşizmin hırsı, siperlerde dövülmüş yeni bir başat ırkı temsil eden kendi 'Yeni İnsanını' yaratmak olduğundan, bu yeni düzen kesinlikle moderndi. Mussolini 1932'de, Fransız atasını taklit ederek kendi laik ayin âdetlerini icat eden 'faşist devrimin' onuncu yıldönümünü kutlamıştı. Faşizm simgeleriyle, ayinleriyle, imgeleriyle ve sloganlarıyla bundan böyle son derece gerçek karizmatik bir önderin cisimleştirdiği kendi 'Yüce Varlık' kültünü

45. Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, New York, Harcourt Brace and Howe, 1920, s. 3 (*Pratique et théorie du bolchevisme*, trad. André Pierre, Paris, Seuil, 1969).
46. Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, "Folio", Gallimard, 1997; George L. Mosse, *La Révolution fasciste*, *op. cit.*
47. Bkz. Stefan Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice*, Paris, Éditions de la MSH, 1996; ayrıca bkz. Jeffrey Herf, *Le Modernisme réactionnaire. Haine de la raison et culte de la technologie aux sources du nazisme*, trad. Frédéric Joly, Paris, L'Échappée, 2018 (1985).

yaratıyordu[48]. Nasyonal-Sosyalizm de kendi payına bir o kadar zehirli bir devrimci retorik benimsemişti. Buna karşılık bu retorik, solu bir iç savaşta ezerek iktidara gelen Frankoculukta neredeyse yoktu. İspanya'da, ilk falanjizmde gerçekten faşist 'devrimci' bir söylem vardı ama bu söylem sonunda ulusal-Katoliklik içinde hızla seyreltilmişti. Tüm faşist hareketler veya rejimler böylece meşruiyetçiliğin mirasını aşmışlardı.

KATEKHON*

Yukarıda gördüğümüz gibi, Carl Schmitt klasik karşı devrimden faşizme geçişi kavramsallaştıran ilk siyasi düşünürler arasında yer almıştı. Mussolini'nin *Enciclopedia Italiana Treccani* için yazdığı, meşruiyetçiliğin bir tilmizi olduğunu yadsıdığı ünlü bir maddenin gösterdiği gibi faşizm kendi modernitesini talep ediyordu. Onun bakışı Eski Rejime değil, geleceğe çevrilmişti. "Faşist doktrin de Maistre'i peygamber seçmemiştir" diyor ve ekliyordu: "Monarşik mutlakiyetçilik, tıpkı Kilise despotizmi gibi gününü doldurmuştur[49]". Schmitt Maistre'e hayrandı ama geçmişi restore etmeyi önermiyordu: Mutlak iktidarın yeni biçimlerini, bu durumda klasik mutlakiyetçiliğin dünyevileştirilmiş bir versiyonunu gördüğü total devleti inceliyordu. *Siyasi İlahiyat*'ında (1922) açıkladığı gibi, modern siyasi teorinin sözlükçesi dünyevileştirilmiş teolojik kategorilerden oluşuyordu[50].

Bu perspektif bizi Schmitt ile Cortés arasındaki ilişkiye geri götürür. Reinhard Mehring'in ileri sürdüğü gibi, Alman hukuk düşünürü gerici İspanyol'u bir çeşit "otobiyografik maskeye" dönüştürmüştür[51]. Bu taklitçilik [mimetizm], muhafazakâr devrimciliğin habercilerinin ya *völkisch* milliyetçilikten ya da Katolik geleneğe yabancı bir kültürel kötümserlikten geldiği Weimar yıllarında tikel ve hayli alışılmadık bir entelektüel art alanı ortaya koyar. Schmitt'in yazıları Paul de Lagarde, Julius Langbehn ve Arthur Moeller van der Bruck isimlerini bir kenara bırakır ama buna karşılık Fransız meşruiyetçiliğinin ve Katolik milliyetçiliğin temsilcileri Joseph de Maistre, Charles Maurras ve Leon Bloy'a ateşli bir hayranlığı ortaya koyar. Aynı zamanda, Schmitt'in radikalizminin, gerici karakteristik çizgilerine rağmen, Katolik *Zentrum* gibi bir siyasi partinin konformizminden çok uzak iki Dadaist yazar olan Theodor Daubler ile Hugo Ball'ın estetik ihlallerine duyarsız olmadığını gözlemlemek de ilginçtir. Dolayısıyla, Donoso Cortés'in

---

48. Bkz. Emilio Gentile, *La Religion fasciste. La sacralisation de la politique dans l'Italie fasciste*, Paris, Perrin, 2002; Simonetta Falasca-Zamponi, *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley, University of California Press, 1997; ve Maddalena Carli, "Par la volonté du Duce et par l'œuvre du Parti. Le mythe du chef dans le Guide historique de l'Exposition de la Révolution fasciste", *Le Cahier du Centre des recherches historiques*, Cilt 31, 2003, s. 2-12.

* Deccalın gelişini önleyen. (ç.n.)

49. Benito Mussolini, "La doctrine du fascisme" (1932), in Enzo Traverso (dir.), *Le Totalitarisme, Le xxe siècle en débat, Paris*, Seuil, 2001, s. 132. Mussolini'nin tek başına imzaladığı bu madde filozof Giovanni Gentile'nin iş birliğiyle kaleme alınmıştı.

50. Carl Schmitt, *Théologie politique, op. cit.*, s. 46.

51. Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. A Biography*, Cambridge, Polity Press, 2014, s. 198.

izinden giden Schmitt kendisini hep bir çeşit Katolik marjinal [outsider] olarak tasavvur etmişti.

Schmitt'e göre Cortés'in siyasi ilahiyatının ölümcül bir sınırı vardı: *Katekhon*'u bilmiyordu[52]. 1932'de, Pavlus'un Selaniklilere ikinci mektubunda keşfettiği bu kavram onun ideolojik tercihlerine manevi bir temel sunuyordu ve dolayısıyla onun kendi siyasi ilahiyatının temel direklerinden biri olmuştu. *Katekhon*, Deccalın gelişini geciktirme ve dünyanın tam bir dinsizliğe batmasını engelleme yeteneğinde durdurucu bir kuvvet *(Aufhalter)* fikriydi – bu kuvvet Orta Çağda Hıristiyan imparatorlar tarafından cisimleştiriliyordu. Schmitt katekhon kavramını ilk kez *Yeryüzünün Nomosu*'nda (1954) kuramlaştırmış olsa da bu kavramı 1930'lu yılların başından itibaren çok sayıda mektupta ve birkaç metinde kullanmıştır[53]. Onun gözünde *katekhon*'un dünyevileştirilmiş bir biçimini bulmak mümkündü, o kadar ki onun modern muadilinin araştırılması sonunda onun siyasi bağlılığının gizli yönelimi olmuştu. 1919'da bu ezici dinsel kuvvetin Bavyeralı hür birliklere (*freikorps*) ilham verdiğini düşünüyordu. Schmitt 1930'da aynı rolü Alman ulusunun kurtarıcısı olarak gördüğü Hitler'e atfediyordu. 1944'te Madrid Üniversitesinde Donoso Cortés üzerine verdiği bir konferansta, Üçüncü Reich'ı Kızıl Ordunun ilerleyişine karşı savunan Alman birliklerinin *"katekontik"* rolünü, örtük biçimde Avrupa karşı devriminin 1848'de tanrıtanımaz sosyalizme karşı verdiği mücadeleyle kıyaslamıştı. Onun gözünde, 1914'te patlak veren ve 1944'e kadar süren Avrupa iç savaşı bu "dünya-tarihsel paralel" sayesinde anlaşılır hale geliyordu[54]. Schmitt *Glossarium*'da (1951) her tarihsel dönemin kendi *katekhon*'u olduğunu savunur. Hıristiyan imparatorluklar çağı kapandığında, sahneye tarihsel görevlerini başarmak için yeni temsilciler çıkar[55]. Bu manevi kuvvetin dünyevi boyutunun bazen pek de ışıltılı bir yanı olmazdı. Bununla birlikte, 1789'dan Stalingrad savaşına, *katekhon*'un teşhis edilebilir düşmanları olmuştu: Tanrıtanımazlık, sosyalizm, Bolşevizm. Hangi biçimi alırsa alsın, *katekhon* kendisini kahramanca özelliklerle gösteriyor ve bir Herkül gücü sergiliyordu.

Devrim ile karşı devrim birbirine kökten biçimde karşıttı: Asla ne bir araya gelebilir ne de herhangi bir uzlaşma bulabilirlerdi. Klasik liberalizme karşı –birbirine karşıt sebeplerle de olsa– düşmanlıklarına yoğunlaşarak onları aynı totalitarizm kategorisinde toplama eğiliminde olan klişeye rağmen ne benzer ne de eşdeğerdiler. Bir araya gelemezlerdi ama yolakları şaşırtıcı bir simetri ortaya koyuyordu. Sosyalist devrim ile ulusal ya da faşist devrim hem

---

52. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, éd. Eberhard von Medem, Berlin, Duncker & Humblot, 1951, s. 63.
53. Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, trad. Lilyane Deroche-Gourcel, Sunuş Peter Heggenmacher, Paris, PUF, 2001, özellikle bkz. I, 3, b "L'Empire chrétien comme puissance qui retient (katechon)", s. 63-65. Bkz. Felix Grosseutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996. Katekhon kavramı konusunda özellikle bkz. Massimo Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013.
54. Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, *op. cit.*, s. 97.
55. Carl Schmitt, *Glossarium*, *op. cit.*, s. 113, 165.

reformizmin hem parlamentarizmin hem sosyal demokrasinin hem liberalizmin geleneksel fikirlerini ve pratiklerini reddediyordu. Bolşevizm ile faşizm radikal önlemler alabilecek ve kurulu düzeni değiştirebilecek bir istisna hali talep ediyordu – birinde proletarya diktatörlüğü, diğerinde total devlet. Bunun araçları konusunda kökten biçimde ayrılıyorlardı –birinde aşağıdan gelen kitle seferberliği, diğerinde karizmatik bir önder– ama ikisi için de geçmişten şiddetli bir kopuştan başka bir seçenek yoktu. İkisi de geleceğe ütopyalara (sınıfsız toplum) ya da efsanelere (zaman dışı bir ırk hiyerarşisi) takıntılı bir siyasi imgelemi seferber ederek bakıyordu. Bu birbirine zıt seçenekler arasında bir sentez yapmayı amaçlayan nadir girişimler, Georges Sorel'in yaşamının sonunda hem Mussolini'ye hem de Lenin'e gösterdiği tutku[56] ya da Almanya'daki kısa ömürlü "ulusal Bolşevizm" deneyimi[57] gibi son derece muğlak olmuştu. Bunlar her halükârda kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkûmdu, zira devrim ile karşı devrim arasındaki karşıtlığın aşılması basitçe tasavvur edilemezdi. Simetrileri yine de çözümlenmeyi hak eder.

Marksizm ile faşizm arasındaki bu imkânsız "diyalogun" temsil kabiliyeti yüksek bir yansıması Walter Benjamin'in 1930'da Carl Schmitt'e yazdığı bir mektupta bulunur. Benjamin bu mektupta kendi kitabı *Alman Trajedyasının Kökeni*'nin (1928) Schmitt'in kendi egemenlik teorisini sunduğu iki kitabı, *Siyasi İlahiyat* ile *Diktatörlük*'e ne kadar borçlu olduğunu vurguluyordu. Benjamin "sanat felsefesi alanındaki kendi araştırma yöntemlerinin" muhafazakâr hukuk düşünürünün "devlet felsefesi" alanında geliştirdikleriyle dikkate değer bir şekilde örtüştüğünü yazıyordu[58]. Benjamin on yıl sonra "Deccal"dan –faşizm ve "istisna hali"– Marksizm ile mesihçi umutları, dünyevi kategorilerle teolojik kategorileri birleştiren güçlü bir metin olan "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerinde (1940) yine bahsedecekti. Altıncı tez "sadece kurtarıcı olarak değil", aynı zamanda "Deccala karşı zafer kazanan olarak" gelen Mesih'ten bahseder. Sekizinci tez ise ezilenlerin geleneğine göre "içinde yaşadığımız istisna halinin (*Ausnahmezustand*) kural" olduğunu savunur[59]. Schmitt 1930'da Benjamin'in mektubuna cevap vermemişti ama kitabını dikkatlice okumuş ve *Alman Trajedyasının Kökeni*'nin ikinci

---

56. Sorel'in Lenin ile Mussolini'ye karşı muğlaklıkları Berlin tarafından vurgulanmıştır bkz. Isaiah Berlin in *"Georges Sorel"*, *À contre-courant*, trad. André Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1988, s. 303-345.

57. Bolşevik cenahta bu seçenek paradoksal biçimde çok kısa bir süre Orta Avrupa devrimcilerinin en enternasyonalisti Karl Radek tarafından savunulmuştu. Bkz. Pierre Broué, *Révolution en Allemagne 1917-1923*, Paris, Minuit, 1977, s. 693-697. [*Almanya'da Devrim 1917-1923*, Çev. Ş. Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 739-748.] Ulusalcı cenahta, bkz. Otto Ernst Schüddekopf, *Like Leute von Rechts. Nationalbolshewismus in Deutschland von 1918 bis 1933*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Ayrıca bkz. Michael Pittwald, Ernst Niekisch. *Völkischer Sozialismus, nationale Revolution, deutsches Endimperium*, Cologne, Papyrossa Verlag, 2002.

58. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, éd. Christoph Gödde et Henri Lonitz, Francfort, Suhrkamp, 1995-2000, Cilt 3, s. 558. Mektup şu kaynakta yayınlanmıştır: Jacob Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2003, s. 52. Ayrıca bkz. Howard Eiland, Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, Cambridge, The Belknap Press, 2014, s. 350.

59. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *loc. cit.*, s. 431, 433.

baskısının kenarına son derece dikkat çekici şu notu düşmüştü: "Benjamin ile diyaloğum: Söylemin aşılmaz bir yoğunluğu ve muhatap karşısında aynı ölçüde aşılmaz bir mesafe.[60]"

Weimar Cumhuriyeti döneminde Benjamin'in komünizme ve Yahudiliğe aidiyeti nedeniyle imkânsız olan bu diyalog İkinci Dünya Savaşından sonra anarşist ve nihilist Yahudi ilahiyatçı Jacob Taubes tarafından yenilenmişti. Alman üniversitelerinde yasaklanmış olan Schmitt Plettenberg'e çekilmişti, Federal Cumhuriyet'te olsun ya da başka bir yerde olsun kamusal alanda artık en ufak bir rol oynamıyordu ama üretken bir yazar olmaya devam ediyordu. Schmitt 1985'te öldüğünde, Taubes ona saygılarını sunduğu bir ölüm yazısı yazmıştı. "Marksizmin dünyevileştirilmiş mesihçi okunu" "karşı devrimin bir kıyamet havarisinin" siyasi düşüncesinden ayıran bölünmeyi aşmaya çalışmadan, kendisinin de "mahşeri bir zihin" olduğunu ve neticede barikatın öbür tarafında yer almakla birlikte kendisini Alman düşünüre hayli "yakın" hissettiğini kabul ediyordu[61].

Weimar Cumhuriyeti'nde gerçekleşmeyen bu diyaloğu anımsatmak, 1920'lerin Alman siyasi kültürünün karmaşıklığının yanı sıra Benjamin gibi Marksist bir Yahudi eleştirmen ile Carl Schmitt gibi muhafazakâr bir Katolik düşünürü bir araya getiren "tehlikeli ilişkiler"in altını çizer[62]. Bu "diyalog", orijinal bağlamının ötesinde, siyasi ilahiyat aracılığıyla, devrim ile karşı-devrim arasında aşağıdaki şekilde özetlenebilecek daha geniş bir yapısal simetriler kümesini ortaya çıkardığı ölçüde ilginçtir:

Walter Benjamin	**Carl Schmitt**
Devrim	Karşı Devrim
Hukukî ve siyasi düzenin yıkılması	Kararcılık
Anarşi olarak komünizm	Total devlet olarak Leviathan
Proletarya	Diktatörlük
Proletarya Diktatörlüğü	Faşizm
Yahudi Mesihçiliği	Katolik İlahiyat
Deccal = Faşizm	Deccal = Bolşevizm
Deccala karşı Mesih	Deccala karşı Katekhon
Komünizm = Dünyevileştirilmiş Mesihçilik	Faşizm = Dünyevileştirilmiş Mutlakiyetçilik
Ezilenler, yenilenler	Egemen
Hatırlama	Gelenek
Aşağıdan ayaklanma	Yukarıdan karar
Devrimci sol	Aşırı sağ

60. Bkz. Jacob Taubes'un bilimsel editörleri Thorsten Palzhoff, Martin Treml ve Herbert Kopp-Oberstrebink'in notu ve Carl Schmitt, Briefwechsel, Munich, Wilhelm Fink, 2012, s. 247, note 41. Taubes ile Schmitt arasındaki savaş sonrası bu diyalog için bkz. Elettra Stimilli, Jacob Taubes, Brescia, Morcelliana, 2004, s. 131-139.

61. Jacob Taubes, "Carl Schmitt, un apocalyptique de la contrerévolution" (1985), *En divergent accord*, *op. cit.*, s. 36.

62. Bu mektuplaşma konusunda bkz. Susanne Heil, Gefährliche Beziehungen. *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1996.

İKON KIRICILIK

Devrimler yeni bir düzen kurmayı ve kendi değerler sistemini yaratmayı arzular ki bu da her zaman yerleşik iktidarın simgelerinin yok edilmesini gerektirir. İkon kırıcılık devrimlerle aynı tözdendir ve aynı zamanda onların bellek yerlerinin maddiliğiyle çatışkılı ilişkisini de açıklar[63]. Devrimler zafer kazanmak için yalnızca kurumlarıyla birlikte kurulu düzeni değil, aynı zamanda onun simgelerini, amblemlerini, hatta kimi zaman binalarını ve yerlerini de yok etmelidir. Devrimlerin *pars construens*'i –yeni bir düzenin kurulması– bu ikon kırıcı öfke öncüllerinden biri olmaya devam etse bile uzaklaştığı bu yıkıcı uğrağı aşar. Fransız Devriminin Avrupa toplumlarına tersinmez dönüşümler getirmiş olduğu doğrudur ama bu 1789 ayaklanmasının dolayımsız sonucu değil, devrimci sürecin eseri olmuştur. Diğer bir deyişle, Fransız Devrimi olmasaydı Orta Avrupa'da feodalizm ilga edilemez ve Yurttaşlar Yasası (Medeni Kanun) yürürlüğe konamazdı ama bu görevler Napolyon'a düşmüştü. Kuşkusuz, Napolyon Savaşları 1789'da başlatılmış bir mutasyon içinde yer alıyordu ama 9 Termidor, İmparatorluk henüz daha Birinci Cumhuriyetin sayfasını çevirmeden önce devrimci sürece zaten bir ara vermişti. Paris zafer takı, tıpkı 1936 Stalinist Anayasasının Rus Devriminden kaynaklanmış olması gibi Fransız Devrimi tarihine aittir. İkisi de devrimci sürecin "uzun süresinde" yer alır ama artık devrimin olay olarak, tarihsel sürekliliğin kopuşu olarak, bir toplumsal ve siyasi düzenden bir başkasına geçiş olarak ışıltısını ifade etmez, tam tersine onunla çelişirler. Daha ziyade devrimin yeni bir despotik düzene dönüşümünü simgelerler. Devrimci ruh yakalanıp bir müzede sergilenemez. Carnavalet Müzesi –aşikâr nitelikleri ne olursa olsun ve ne kadar ilgiye değer olursa olsun– Fransız Devrimini, yerini ulusal bir mirasta bulan tarihsel bir nesnede şeyleştirir. Onu özgürleşmenin kolektif belleğinden ziyade devlet mirasına yerleştirir. Bambaşka bir tonda, Marx, Engels, Lenin ve Stalin'in hizalanmış profillerini gösteren ikonografi devrimci bir belleği aktarmaktan çok SSCB'nin tarihini resimler. Bu konuda, baş meleğin yılanı yere serdiği, Haziran 1848'in bastırılmasını simgeleyen Saint-Michel Çeşmesi gibi[64] veya Montmartre'da Paris Komününün yok edilmesini kutsamak için dikilmiş Sacré-Cœur Bazilikası gibi[65] karşı devrimci bellek yerlerini bulmak kuşkusuz daha kolaydır. Devrimci bellek yerleri bu anıtların tersine esasen simgesel ve maddi olmayan bir karaktere sahiptir: Bunların derin anlamı devrimin kendisinin tahripkâr gücünün bıraktığı *boşlukta* yatar.

---

63. Bkz. Dario Gamboni, *La Destruction de l'art. Iconoclasme et vandalisme depuis la Révolution française*, trad. Estelle Beauseigneur, Paris, Les Presses du réel, 2015.
64. Dolf Oehler, *Le Spleen contre l'oubli. Juin 1848, Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*, Paris, Payot, 1996, s. 22. Ayrıca bkz. Enzo Traverso, *Mélancolie de gauche, op. cit.*, s. 42-43.
65. Bkz. David Harvey, "La construction de la basilique du Sacré-Cœur", *Paris, Capitale de la modernité, op. cit.*; François Loyer, "Le Sacré-Cœur de Montmartre", in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire III. Les France. De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992, s. 450-473.

Çok sayıda örnek bu tespiti destekler. III. Cumhuriyet 1880'de 14 Temmuz'u ulusal bayram olarak kurumlaştırdığında –günümüzde bu vesileyle askeri geçit törenleri düzenlenmektedir– bu kutlamaya esin veren olayın bizatihi doğası tamamen gölgede kalmıştı. Benzer değerlendirmeler III. Cumhuriyetin yerleştirdiği, Devrimin belleğini sonuçta Versay Sarayından pek farklı olmayan bir ulusal mirasa dönüştüren –Panteon veya Marseillaise gibi– başka yerler, simgeler ve ritüeller için geçerlidir. Devrimci miras bir kez ehlileştirildiğinde hem burjuva düzenine hem de sömürge imparatorluğuna çok iyi uyum sağlamıştır.

Saint-Antoine varoşunun isyancıları için Bastille'in alınması pratik bir gereksinimden, silahlarına barut temin etmekten başka bir şey değildi. Bununla birlikte, hızla simgesel bir yıkım edimine dönüşmüştü[66]. Kale sadece yedi mahpusu barındırsa da Orta Çağdan beri aristokratik tahakkümü cisimleştiriyordu. Jules Michelet, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılın Fransız kolektif belleğinde 1789'un bir aynası olarak okunabilecek tarihyazımsal anıt, *Fransız Devriminin Tarihi* başlıklı eserinde (1847) Paris halkının başardığı görevin büyüklüğünü şu sözlerle anar:

> Bastille eski bir kaleydi ama yine de günlerce kuşatılmadıkça, topçu ateşine tutulmadıkça zapt edilemezdi. Halkın bu krizde düzenli bir kuşatma yapmaya ne vakti ne de imkânları vardı. Kuşatmış olsalar da o denli yakın bir yardımı beklemek için yeterince erzağa ve muazzam savaş mühimmatına sahip olan Bastille'in korkacak bir şeyi yoktu. Kulelerin tepesinde on ayak, tabanda otuz ya da kırk ayak kalınlığındaki duvarları top güllelerine uzun zaman gülüp geçebilirdi; ateşi Paris'e düşen topçu bataryaları ise bu arada Marais'nin ve Saint-Antoine varoşunun tamamını yerle bir edebilirdi. İkili, üçlü ızgaralarla korunan dar pencere ve mazgallarla delinmiş olan kuleleri garnizonun kaleye saldıranları tam bir emniyetle korkunç bir kırıma uğratmasına imkân tanımaktaydı[67].

Michelet böylece, Bastille'in alınmasının bir güçler ilişkisinin hesaplanmış değerlendirilmesine dayanan bir edim değil, ayaklanmış halkın karşı konulmaz gücünün esinlediği ve mümkün kıldığı bir edim olduğu sonucuna varır. Michelet bunun makul olmak bir yana "bir iman edimi" olduğunu ısrarla vurgulamaktaydı[68]. Peki böyle bir saldırının başarısı nasıl açıklanacaktı? Michelet'ye göre yanıt bu yapının simgesel boyutu tarafında aranmalıydı: "Bütün dünya Bastille'i biliyor, nefret ediyordu. Bastille, tiranlık bütün dillerde iki eşanlamlı kelimeydi." Dolayısıyla, Bastille "alınmadı, söylemek gerekir ki teslim oldu. Vicdan azabı onu rahatsız etti, delirtti, aklını kaçırmasına neden oldu"[69].

---

66. Bkz. Jean-Clément Martin, *Violence et révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Paris, Seuil, 2006, s. 61.
67. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Cilt 1, t. 1, Paris, "Folio", Gallimard, 2007, s. 145.
68. A.g.e.
69. A.g.e., s. 148, 158.

Alınışının ertesi günü başlayan yıkımı 1806'dan önce bitirilmeyecekti. Bastille'e saldırı tüm ülkede büyük ölçüde öykünülen bir örnek haline gelmişti. Böylece, çok sayıda kilise ve şato tahrip edilmişti. Hans-Jürgen Lüsebrink ile Rolf Reichardt'ın vurguladıkları gibi, bu olayın etkisi, devrimci önderlerin karizmatik etkisinden çok kalabalıkların eyleminden kaynaklanan kolektif ve anonim karakteriyle ilgiliydi. Yazarlar bu olayın en çarpıcı karakteristikleri arasında, *ikonik olmasının* (simgesel gücünün) *teatralliğinin* (halka açık bir gösterinin sahneye konulması) ve *duygusallığının* (kolektif imgelem üzerinde bir etkiye sahip olan ve kendiliğinden bir özdeşleştirme uyandıran bir eylem) altını çizerler[70].

Fransız Devriminin, modern devrimler için kesinlikle paradigmatik olan ikon kırıcılığı 1790'lardan itibaren sert polemiklerin konusu olacaktı. Cumhuriyetçi gelenek bunda bir halk gazabının önlenemez olduğu kadar meşru çıkış yolunu görürken, muhafazakâr görüş onu vandalizmin bir dışavurumu olarak damgalamaktaydı. Kilise ve soyluluk mülkiyetinin tahribi genellikle bir eğlence halini alıyor, kolektif belleğe inanılacak olursa toplumsal hiyerarşilerin alaya alındığı ve alaşağı edildiği bir halk şenliği gibi cereyan ediyordu. Ulusal Meclis bu halk dalgasını kanalize etmek ve dizginlemek için 14 Ağustos 1792'de "tecavüzün", "tiranlığın" ve "feodalitenin" şanına dikilen tüm anıtların sistematik tahribini emreden bir kararname çıkarmıştı. Kiliselerin ve aristokratik sarayların tahribinden sonra 1794'te "devrimci vandallık" kavramını geliştiren ve onun benzersiz gücünü vurgulayan Başrahip Grégoire olmuştu: Onun gözünde Eski Rejimin yıkılması "yenileyici bir görevden" ayrılamazdı[71].

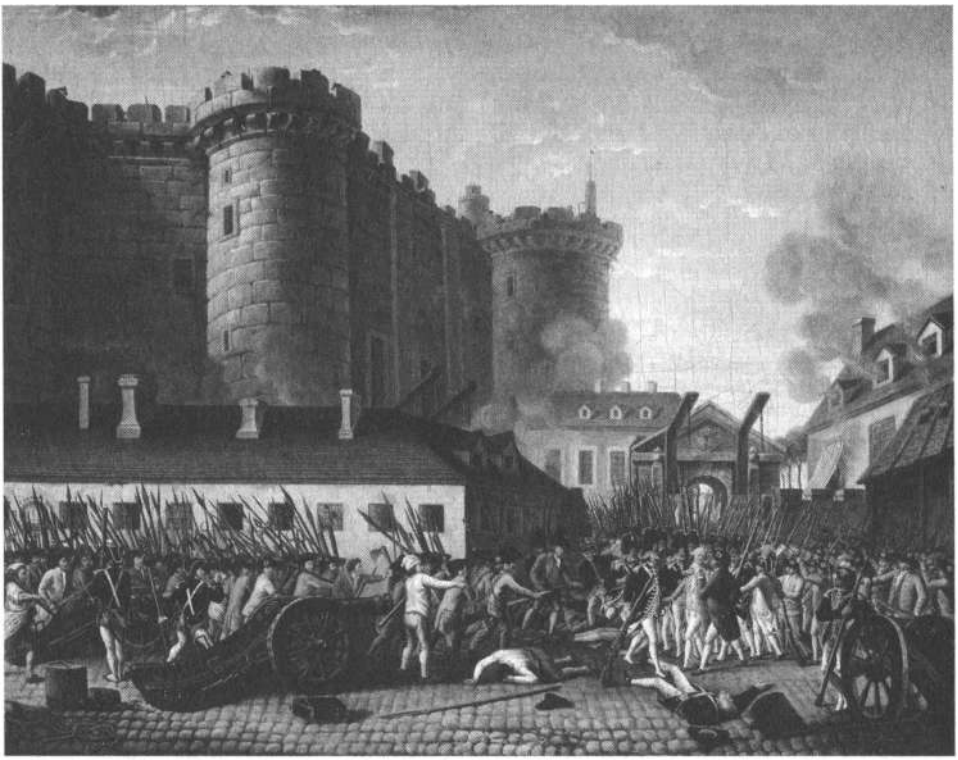
'Vandallık' kavramı devrimci ikon kırıcılığın tezahürlerine zararlı bir karakter atfetmesinin yanında onun yöntemli ve bilinçli boyutunu kavramakta başarısız olur. Modern öncesi zamanların, Roma'da bir papanın ölümünün ilanından sonra tanık olunabilen geleneksel yağmalar örneğindeki 'ayinsel talanların' tersine[72], modern ayaklanmaların ikon kırıcı uğrakları yalnızca hedeflerini özenle seçmekle kalmaz, aynı zamanda kendiliğinden bir patlamaya indirgenemeyecek yöntemli bir prosedür izler. Nefret edilen bir düzenin düşüşünden doğan güçlü bir kolektif duyguyu törensel hale getirip ve ona göz alıcı bir biçim verirler. Mesela Şubat 1848'de Louis-Philippe'in birçok portresi, onun iktidarını kuran törenlerin bir çeşit mimetik tekrarında tahrip edilmiş veya parçalanmış, başlarında devrik kralın boynuna bir ip geçirilmiş büstünün olduğu alaylar çok sayıda Fransız kentine yayılmıştı. Bununla birlikte, devrimci ikon kırıcılık çoğu

70. Hans-Jürgen Lüsebrink et Rolf Reichardt, *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, Durham, Duke University Press, 1997. Olay kısa bir süre önce dikkate değer bir edebi tahayyülün konusu olmuştur: Éric Vuillard, 14 Juillet, Arles, *Actes Sud*, 2016.

71. Bkz. Bronisław Baczko, "Vandalisme", in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, *op. cit.*, s. 507-522.

72. Bkz. Carlo Ginzburg, "Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso", *Quaderni storici*, Cilt 65, n° 2, 1987, s. 615-636.

durumda, Emmanuel Fureix'in "cerrahi jestler[73]" olarak betimlediği son derece kesin ve özenle hazırlanmış bir inisiyatifler bütününden kaynaklanıyordu. Örneğin Paris Komünü Mayıs 1871'de, ayaklanmış başkenti kuşatma altında tutan Versay hükümetinin başı Adolphe Tiers'in kişisel ikametgâhını yıkmaya karar vermişti. Saint-Georges Meydanındaki zengin mahallesinde yer alan bu konut bir antik sanat eserleri koleksiyonuna ev sahipliği yapıyordu ve bu koleksiyon bir müzeye aktarılmıştı, konutun mobilyaları ise dul ve yetimlere verilmişti. Yıkımı yöneten zanaatkâr (Uluslararası Emekçiler Derneği üyesi) Antoine-Matthieu Demay bu önlemin vandallıkla hiçbir ilgisi olmadığını vurgulamıştı. Komünün bir halk toplantısında şunları söylemişti: Bu sanat eserleri "insanlık tarihine aittir ve biz geleceğin kuruluşu için geçmişin zekâsını muhafaza etmek istiyoruz. *Biz barbar değiliz.*[74]"



Jean Testard, *Bastille'in Yıkılması* (1789-1794 arası).
Taş baskı. Versay Şatosu, Fransa.

73. Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé. Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française*, Seyssel, Champ Vallon, 2019, s. 265.
74. *Journal des journaux de la Commune*, Paris, Garnier Frères, 1872, Cilt 2, s. 505. Alıntılayan Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, *op. cit.*, s. 263. Ayrıca bkz. Bertrand Tillier, *La Commune de Paris, révolution sans images ?*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, s. 43.

Aynı tartışma daha önce Komünün 12 Nisan 1871 tarihli bir kararname ile yıkılmasına karar verdiği Vendôme Sütunu konusunda olmuştu. Kararnameye göre bu anıt "bir barbarlık anıtı, kaba kuvvetin ve sahte şanın bir simgesi, militarizmin bir olumlanması, uluslararası hukukun bir olumsuzlanması, yenenlerin yenilenlere sürekli bir hakareti, Fransız Cumhuriyetinin üç büyük ilkesinden biri olan kardeşliğe sürekli bir saldırıydı". Komünün ilk tarihçisi Prosper Olivier Lissagaray sütunun 16 Mayıs'taki yıkım törenini şu sözlerle betimler:

> O gün saat ikide çevre sokakları çok endişeli bir kalabalık dolduruyordu çünkü her çeşit felaket öngörülmekteydi. [...] Sütunun tepesine bağlanmış bir kablo sokağın girişine yerleştirilmiş bir ırgata sarılmıştı. Meydan ulusal muhafızlarla, pencereler, çatılar meraklılarla doluydu [...] Orkestra Marseillaise'i çalıyordu. Irgat döndü, makara koptu, bir adam yaralandı. İhanet dedikoduları dolaşıyordu. Hemen yeni bir makara takıldı. [...] Saat beşte korkuluklarda bir subay belirdi, uzun zaman üç renkli bir bayrağı salladı ve mazgala yerleştirdi. Saat beş buçukta ırgat yeniden döndü. Birkaç dakika sonra, Sezar sallandı ve zaferlerle yüklü kolu havayı nafile dövdü. Gövde eğildi, havada zigzaglar çizerek kırıldı ve inleyen zemine devrildi. Bonaparte'ın başı yuvarlandı ve cani kolu gövdesinden ayrıldı. Boyunduruktan kurtulmuş bir halkın çığlığı gibi bir tezahürat binlerce hançereden fışkırıyordu. Yıkıntılara koşuldu ve coşkulu tezahüratlarla selamlanan kızıl bayrak kaideye dikildi[75].

Komünün bastırılmasından sonra, o zaman Güzel Sanatlar Komisyonu Başkanı olan ressam Gustave Courbet bu vandallık ediminden sorumlu tutulmuştu. Sainte-Pélagie cezaevinde aylarca hapsedilmiş ve muazzam tazminatlar ödemeye mahkûm edilmişti. Sütunun yıkılmasını aslında Courbet önermemişti. Kuşkusuz, bu sütun ona göre "yabancıları güldüren talihsiz bir sanat eseri olma iddiasıydı" ve "ifadesiyle imparatorluk hanedanında olan savaş ve fetih fikirlerini ölümsüzleştirmek eğiliminde olan herhangi bir sanatsal değerden yoksun bir anıttı" ama anıtı yıkmayı değil, özellikle alt kabartmaları Invalides'de sergilenecek müze eşyası yapılarak başka bir yere taşınmasını önermişti[76]. Bununla birlikte, Mayıs'ta olaylar birbirini izlerken Komün Konseyi sütunu halka açık göz alıcı bir törende yıkmaya karar vermiş, kendisi de Konsey üyesi olan Courbet kararı desteklemişti. Dava sırasında devrimci ikon kırıcılığı restore edilmiş siyasi ve ahlaki düzenin vandallık suçlamasıyla karşı karşıya getiren simgesel savaşta günah keçisi görevi görmüştü.

Napolyon "Büyük Ordusu"nun anısına daha önce Güneş Kralın (1792'de yıkılmış) heykeline ev sahipliği yapan bir mevkide 1810'da inşa edilen sütun,

---

75. Prosper-Olivier Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, Paris, La Découverte, 2000 (1876), s. 293.

76. Alıntılayan Alda Cannon et Frank Anderson Trapp, *Gustave Courbet et la colonne Vendôme. Plaidoyer pour un ami*, Paris, E. Dentu, 1883, s. 27. Bu epizot konusunda ayrıca bkz. Linda Nochlin, *Courbet*, New York, Thames & Hudson, 2007, s. 84-94; et Jonathan Beecher, "Courbet, Considérant et la Commune", in Noël Barbe et Hervé Touboul (dir.), *Courbet, peinture et politique*, Ornans, Éditions du Sekoya, 2013, s. 51-64.

Komün yönetiminde yıkılmadan önce Restorasyon, Temmuz Monarşisi ve İkinci İmparatorluk döneminde birkaç kez elden geçirilmiş, üzerine önce IV. Henri'nin at üzerinde bir heykeli, sonra I. Napolyon'un Roma İmparatoru giysisi içinde bir heykeli konulmuştu. III. Cumhuriyet döneminin başında 1873-1875 arasında yeniden inşa edilecekti. Bir kez daha bir anıt, zamansal sürekliliği paramparça etmek ve galiplerin tarihiyle bir kopuşu imlemek isteyen bir devrimin taşıdığı ikon kırıcı bir dalganın hedefi olmuştu. Mayıs 1871'de Vendôme Sütununun yıkımının çok sayıda motivasyonu vardı: Her şeyden önce Parislileri Komünü savunmak için seferber etmek, Versay Hükümetine Paris işçilerinin savaşmadan teslim olmayacaklarına dair net bir mesaj göndermek ve son olarak başlıca Fransız şehirlerine hitaben bir yardım çağrısı yapmak (*Komün Resmi Gazetesi* bu dilekçeyi Sütunun yıkımıyla aynı gün yayımlamıştı) söz konusuydu[77].

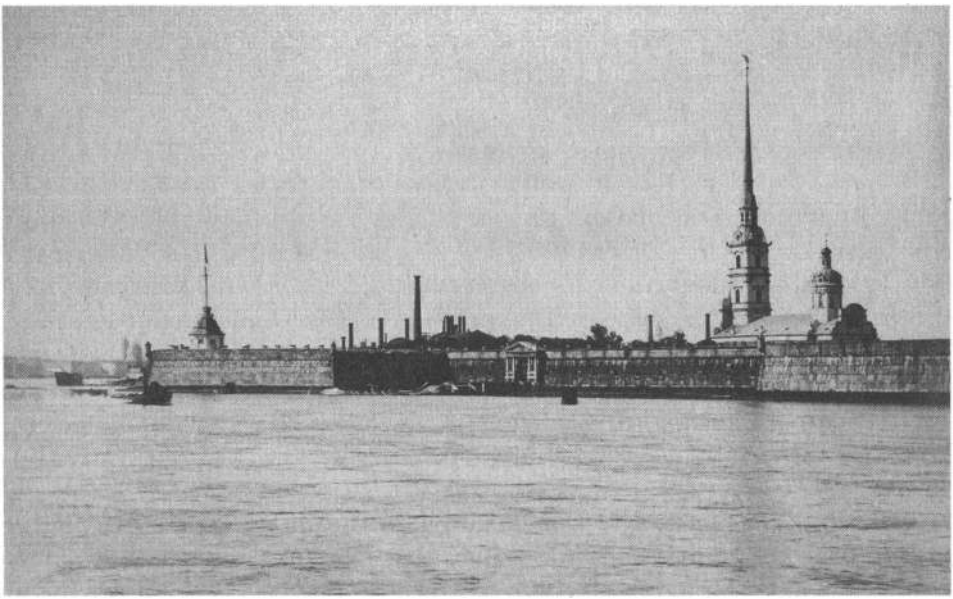


Bruno Braquehais, *Vendôme Sütununun Yıkılması* (1871).
Fotoğraf, Musée d'Orsay, Paris.

Ortodoks kiliselerinin ve Çarlık saraylarının tahribinin 1790'lı yılların Fransa'sındaki kadar sistematik olduğu Rus Devrimi kendi ikon kırıcılığı konusunda ilginç bir teorik düşünüş geliştirmişti. Fırsat 1924'te, Sovyet rejimi Petropavlovsk Kalesini bir devrim müzesine dönüştürmeye karar verdiğinde kendini göstermişti. Bu bina sonradan bir Çarlık hapishanesi haline gelmeden önce, başlangıçta imparatorluk ailesinin mezarına ev sahipliği yapmıştı.

77. Bkz. Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, *op. cit.*, s. 307.

1917'den sonra, dönüşümlü olarak karşı devrimci subaylar için bir cezaevi, daha sonra Bolşevik Partinin bir lokali olmuş, İç Savaş sırasında bir askeri garnizona ev sahipliği yapmıştı. Yaşamını yeni yitirmiş Ekim 1917 önderinin bir anıtmezarda tahnit edilmek üzere Moskova'ya götürüldüğü ve Troçki'nin iktidardan uzaklaştırıldığı eski başkentin isim değiştirip Leningrad olduğu bir anda bu denli tarihle yüklü bir yerin müzeye dönüştürülmesi devrimin Rus geçmişiyle sürdürdüğü ilişki sorununu gündeme getirmişti[78]. Bu geçiş uğrağı devrimci olayın çalkantılı zamansallığından, yani Ekim'in ve İç Savaşın kesiğinden, konsolide olmuş bir Sovyet rejiminin sonunda Stalinizme yol açacak zamansallığına geçişi imliyordu. Bu mutasyonu Troçki'nin tarzında yorumlamak ve bunda bir Sovyet Termidorunun ifadesini görmek kuşkusuz mümkün olabilecektir. Bu mutasyon yine de sadece siyasi değildi. Aynı zamanda yeni bir tarihsellik rejimine doğru bir yer değiştirme de gerçekleştiriyordu. Bir zamansallıktan bir başkasına geçiş devrim ile ulusal geçmiş arasındaki ilişkinin bir değişime uğratılmasını ima ediyordu. Rus sanatsal avangardı için, özellikle fütürizm ve süprematizm savunucuları için devrimci ruh doğası gereği müzelerle bağdaşmazdı. Devrimlere düşen görev ölü olanı muhafaza eden müzeleri kurmak değil, daha ziyade onları tahrip etmekti. Devrim geçmişten kopmayı ve insanları edimleri ve hayal güçleri aracılığıyla geleceğe doğru fırlatmayı amaçlıyordu. Dolayısıyla onun görevi tamamlanmış bir tarihte donup geri çekilmek değil, gücünü kalıcı kılmaktı.



St. Petersburg, Petropavlovsk Kalesi. On dokuzuncu yüzyıldan anonim fotoğraf.

78. Bu tarihi binanın başkalaşımları konusunda Nicholas Bujalski'nin vazgeçilmez doktora tezine bkz.Nicholas Bujalski, *Russia's Peter and Paul's Fortress. From Heart of Empire to Museum of Revolution 1825-1930*, Ithaca, Cornell University, 2020.



Barselona'da ateşe verilmiş bir kilise, 1936. Anonim fotoğraf.

Tartışma ateşliydi ve geçiş gerilimsiz olmamıştı. Bir taraftan, Sovyet rejiminin temelleri bizzat devrim tarafından yerleştirilmişti, diğer taraftan devrimin ruhu 1920'li yılların sonuna kadar kalıcı kılınmıştı. Müze rehberi Petr Stolpianskiy devrimin çizgisel bir tarihini anlatmak istemiyordu; mesajını ziyaretçiyi, Sergey Ayzenştayn tarafından kuramlaştırılmış montaj ilkesine göre sıralanmış ve ilişkilendirilmiş bir imgeler ve nesneler dizisinin önüne yerleştirerek aktarmak istiyordu.

Başka devrimler, çok sık düzenin temel direklerinden birinin simgelerine saldırarak çok belirgin bir ruhban karşıtı karakter kazanan benzer bir ikon kırıcı öfke sergilemişti. Komünün ruhban karşıtlığı karşı devrimin imgelemini on yıllarca yoğunlaştırmıştı[79]. Anarşistlerin İspanyol İç Savaşı sırasındaki öfkeleri çok daha radikal olmuştu. George Orwell kentin hâlâ devrimci çalkantı alametleri gösterdiği bir sırada, Aralık 1936'da Barselona'ya geldiğinde, "neredeyse bütün kiliselerden geriye sadece du-

79. Bkz. Jacqueline Lalouette, "L'anticléricalisme sous la Commune", in Michel Cordillot (dir.), *La Commune de Paris 1871. Les acteurs, l'événement, les lieux*, Paris, L'Atelier, 2020, s. 682-684; Quentin Duelermoz, "Évincer Dieu de l'espace public", in Emmanuel Fureix (dir.), *Iconoclasme et révolution de 1789 à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2014, s. 194-206.

varlar kaldığını ve kutsal imgelerin yakılmış olduğunu" gözlemlemişti. Kentin birçok yerinde "sistemli biçimde kiliseleri yıkmakta olan işçi takımlarını" görmek mümkündü[80]. Anarşistler tarafından ele geçirilen bölgelerin çoğunda "kiliseler tahrip edilmiş, rahipler kovulmuş ve öldürülmüştü[81]". Kendiliğinden oluşmuş karnavallara benzeyen bu olaylar sırasında rahip cübbesi giymiş milisler kutsal emanetlere saldırıyor, kutsamaları taklit ediyor ve İsa tasvirlerine ateş ediyordu. Cumhuriyetçi birlikler bir köyü işgal ettiğinde kiliseler çok sık hela olarak kullanılmaktaydı. Bu dinsiz vahşet gösterisi karşısında derinden sarsılan Orwell bunu kendi şiddetine kutsal bir karakter atfeden bir inanç ikamesinin tezahürü olarak yorumlamıştı:

> Hatta yabancı antifaşist gazetelerden bazıları kiliselere güya ancak faşistler için kale görevi gördüklerinde saldırıldığını iddia eden acınası yalana başvuracak kadar bile alçalmışlardı. Aslında kiliseler her yerde, doğal olarak yağmalanmıştı çünkü İspanyol Kilisesinin kapitalist üçkâğıdın ayrılmaz bir parçası olduğu çok iyi anlaşılmıştı. İspanya'da geçirdiğim altı ay boyunca sağlam kalmış sadece iki kilise gördüm ve Temmuz 1937 civarına gelinceye kadar Madrid'deki iki üç Protestan mabedi dışında hiçbir kiliseye yeniden açılma ve ayin yapma izni verilmemişti[82].

Ekim 1956'da Macar isyancılar Stalin'in Budapeşte kent parkında dikilmiş heykelini tahrip etmişlerdi. Kırk yıl sonra bu kez yerle bir edilen Berlin Duvarıydı. Ancak görmüş olduğumuz gibi, 1989 devrimleri yeni bir düzen inşa etme arzusuna sahip değildi. Berlin'de, çirkin olduğu konusunda herkesin hemfikir olduğu eski DDR [Demokratik Almanya Cumhuriyeti] Sarayı, yerine Hohenzollern hanedanının eski şatosu inşa edilmek üzere yıkılmıştı: Vendôme Sütununda olduğu gibi tarih bir kez daha geçmişe doğru dönüyordu. Pek uzak olmayan bir yerde, Nikolaiviertel yakınında, yerinde kalmış son Marx ve Engels heykellerinden birinin kaidesindeki duvar yazısı şöyleydi: "Biz suçlu değiliz" (Wir sind Unschuldig).

SİMGELER

Umut İlkesi'nin (1954-1959) yazarı Ernst Bloch'a göre, daha iyi bir dünya düşleri, ayrı devirlere ait farklı ve bazen çelişkili zamansallıkların aynı toplumsal uzamda bir arada var oldukları "eşzamanlı olmayan" bir dünyadaki gerilimlerden doğar. Onun gözünde, tarihsel zamanın onun "zamanların uyumsuzluğu" (*Ungleichzeitigkeit*) olarak adlandırdığı bu heterojen yapısı, geçmişle geleceğin yeni estetik ve entelektüel konfigürasyonlar icat etmek üzere buluştuğu ütopik bir düşüncenin ve imgelemin kaynağıdır. Bu nedenle onun çalışması her şeyden önce özgür bir gelecek arayışına tanıklık eden tükenmez bir deneyimler, fikirler ve nesneler kay-

---

80. George Orwell, *Hommage à la Catalogne*, trad. Yvonne Davet, Paris, 10/18, 1982, s. 13.
81. A.g.e., s. 238.
82. A.g.e., s. 241.

nağı olan geçmişin kazısını yapmaktan ibaret olmuştur: Basılar, yaratılar, kolektif düşlerin izleri (*Spuren*), özgür ve eşit bir insan topluluğunu tarif eden pek çok arzu imgesi. Antikiteden yirminci yüzyıla etkileyici bir ütopyalar ansiklopedisi oluşturan üç ciltlik kitap *Umut İlkesi* paradoksal olarak geleceğin dünyasına ilişkin hiçbir öngörüde bulunmaz[83]. Tersine, "geçmiş gelecekler" üzerine tarihsel bir soruşturma, halkların çağlar boyunca geleceği hayal etmelerinin veya "öngörmelerinin" sayısız tarzının eleştirel bir dökümü söz konusudur. Geleceği arayan geçmişe yapılan bu diyalektik yolculuk, Bloch'u inanılmaz bir bilgelikle atalarımızın "hayallerini" (*Tagträume*) sabırla ortaya çıkaran ve yeniden birleştiren bir tür arkeoloğa dönüştürür: Sergiler, sirkler, danslar, seyahatnameler, romanlar, folklor, masallar, şiir, resim, operalar, halk şarkıları, filmler... Bloch kitabında tıptan mimariye, estetikten teknolojiye insan bilgisinin tüm yelpazesine nakşolmuş ütopyaları çözümler. Bununla birlikte naif bir hümanist değildir. İlerlemenin kaçınılmazlığına inanmadığı gibi bilimin sonuçlarını da idealleştirmez. Ütopyaları teknik, coğrafi, toplumsal ve siyasi gibi farklı kategorilerde sınıflandırmakla yetinmez. Tarihsel yeniden inşası analitik bir eleştiriye olduğu kadar empatik bir seçmeye de dayanır. Bir tarafta ütopyaların, totaliter öncesi ürkütücü mikro-kozmoslar Platon'un *Cumhuriyet*'i, Saint-Simon'un *Yeni Sınai Düzen*'i veya Étienne Cabet'nin *İkaria*'sı gibi hiyerarşik, otoriter ve baskıcı bir düzenin habercisi "soğuk akımı", diğer tarafta ise sırasıyla en ilham verici Rönesans hümanisti, doğa ile teknoloji arasında ahenkli bir birlikte varoluşa izin veren yerlerin –Falansterler– mucidi ve nihayet sınıf mücadelesi yoluyla insan özgürleşmesinin düşünürü sayılan Thomas More, Charles Fourier ve Karl Marx tarafından temsil edilen liberter ve komünist ütopyaların "sıcak akımı" vardır. Savaşlar ve devrimler çağı yirminci yüzyılda ütopyalar hem somut hem de mümkün hale gelmiş ve daha önceki soyut fantezi boyutlarını terk etmişlerdi. Cihan Harbinin sonunda, Bloch *Ütopya Tini*'ni yazdığında (1918), ütopik umutlar siyasi projelerle çakışmış ve yeni devrimci simgelerde yoğunlaştırılmışlardı[84].

1917'den sonra, bu yeni imgelemin en güçlü yaratıları arasında hiç kuşkusuz Sergey Ayzenştayn'ın filmleri sayılabilir. 1927'de *Ekim*, Sovyet iktidarının onuncu yılı vesilesiyle ikon kırıcılık ile devrimin belleği arasında, devrimin tarihsel bir *kesik* olarak anlamı ile yeni bir geleneğin icadı arasında bir sentez sunuyordu. Bu film Şubat 1917'de Çarın heykelinin yıkılmasıyla açılır, Kasım'da Kışlık Saray'a saldırıyla sona erer. Bu iki sekansın aktörleri hareket halindeki kitlelerdir. Ayzenştayn bu kitleleri kolektif bir prizmadan görerek lirik ve kahramanca bir ruhla çekmiştir. Bu sahneler birçok kuşağın bilinçdışında yer ederek, bir devrim imgesini simgeye ve bellek yerine dönüştürerek oluşturmaya ve kutsamaya katkıda bulunmuştu.

---

83. Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, *op. cit.* 192.
84. Ernst Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977.

Ayzenştayn'ın, Ulusal Sinemacılık Komitesi Sovkino tarafından sipariş edilen bir propaganda filmi olarak başlayan, açıkça John Reed'in *Dünyayı Sarsan On Gün* başlıklı kroniğinden (1919) esinlenen filmi *Ekim*'in kader günlerinin gerçekçi bir canlandırılmasını üretme iddiasında değildi. Daha ziyade, devrimin Bolşevik kavranışını, yani bir öncü partinin önderliğinde askeri bir harekât biçiminde bir kitle ayaklanmasını imge yoluyla göstererek o günlerin tarihsel önemini resimlemenin peşindeydi. Aynı ruhla, Marx'ın *Kapital*'i üzerine bir film çekmeyi de planlıyordu. 1930'da yazmış olduğu gibi, onun filmleri deneyim, duygular ve düşünce arasında bir sentez gerçekleştirmeyi amaçlayan ve böylece dinamik bir karakter kazanan bir sanat biçimiydi:

> İlk zamanlarda, büyünün ve dinin zamanında, bilim hem bir duygu öğesi hem de bir kolektif bilgi öğesiydi. Sonra düalizmle birlikte şeyler birbirinden ayrıldı ve bir yanda kurgusal felsefeye, saf soyutlamaya, diğer yanda saf duygusal öğeye sahibiz. Şimdi dinsel hal olan ilkel aşamaya değil ama duygusal öğe ile entelektüel öğe arasında benzer bir senteze doğru bir geri dönüş gerçekleştirmeliyiz[85].

Filmler, soyut fikirleri imgelere dönüştürerek ve onları imgelerde yoğunlaştırarak dinamik kılmaya muktedir aletlerdir. Bu, Walter Benjamin'in önce "düşünce imgeleri" (*Denkbilder*), daha sonra "diyalektik imgeler", yani kelimeleri aşan ve fikirleri, deneyimleri ve duyguları yoğunlaştıran imgeler olarak adlandırdıklarına oldukça iyi tekabül eder[86]. Ekim'in Temmuz 1917 ayaklanması sırasında Nevski Bulvarı üzerindeki kitle hareketi veya Kışlık Saray saldırısı gibi kimi sekansları işte bu nedenle ikonik bir statü kazanmıştır[87]. Bu sekanslar kendilerinde devrimi silahlı bir ayaklanma haline getiren askeri bir paradigmayı billurlaştırarak (bu paradigma filmde 1917'de Petrograd Sovyeti Askeri Komite Sekreteri Anton Ovseyenko'nun görünmesiyle ayrıca güçlendirilmiştir) tarihsel bir olayın anlamını dinamizmini ve duygusal boyutunu ortaya çıkararak yakalar.

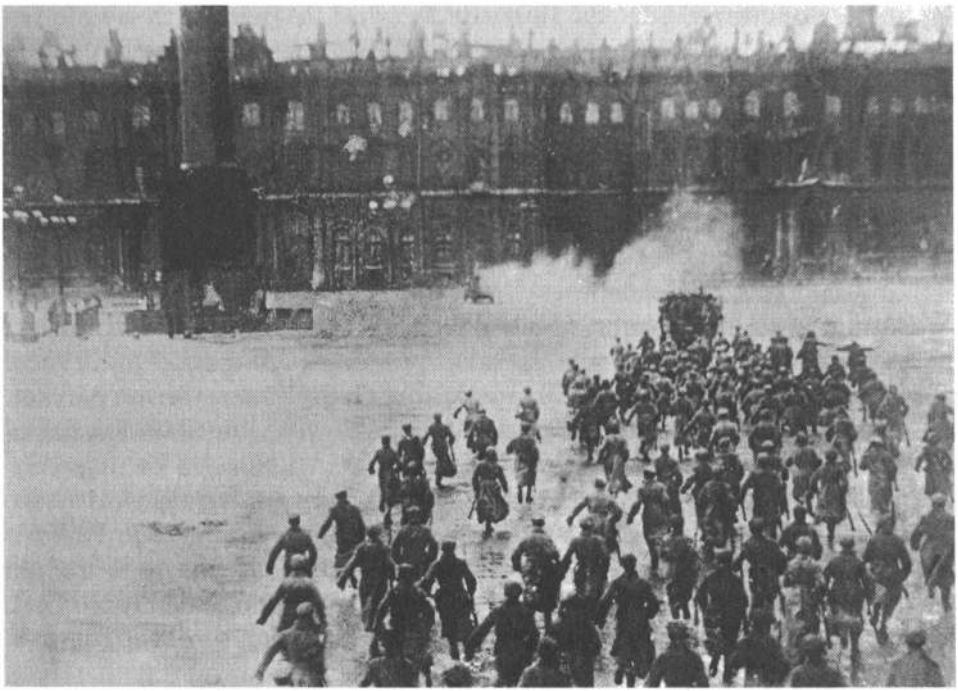
Kışlık Saray'a bir kitle hareketi tarafından gerçek anlamda "hücum edilmediği", sarayın barışçıl bir şekilde teslim olduğu bilinir. Bolşeviklerinkiler de dahil devrin vakayinameleri ve tarihsel anlatıları bu hususu vurgular. Ne var ki devrimin simgelere ihtiyacı vardı, kendi Bastille'inin zaptını talep ediyordu. *Ekim*'in kimi fotoğraf kareleri böylece devrimin zaman dışı bir olayda aniden donup kalmış bir metaforu haline gelmişti. *Ekim*'de, diye yazar Siegfried Kracauer, Ayzenştayn asma köprü epizodu

---

85. Sergueï M. Eisenstein, "Les Principes du nouveau cinéma russe" (1930), in Daniel Banda et José Moure (dir.), *Le Cinéma*, *op. cit.*, s. 223.
86. Bkz. Gerhard Richter, *Thought-Images*, *op. cit.* Benjamin'de imgeler kavramından daha önce Girişte bahsetmiştim.
87. Robert A. Rosenstone'a göre, "*Ekim* bize ne neyin olup bittiğini ne de neyin olup bitebileceğini anlatır"; film "daha ziyade onun (Ayzenştayn'ın) Bolşevik Devrimi olarak adlandırdığı şeyin simgesel veya metaforik bir ifadesini yaratır". Bkz. *History on Film/Film on History*, New York, Routledge, 2018, s. 60.

veya Kışlık Saray saldırısı gibi imgeleri "eylem zamanının dışında" gösterir ve "onları bir duyguyu daha yoğun kılmak veya bir fikrin üzerinde ısrarla durmak için genişletir[88]". Devrimin en can alıcı uğrağını kavramayı ve ondan anlam yüklü ve zaman dışı bir imgeler takımyıldızı yaratmayı başaran Ayzenştayn'ın *pathos*'unun sırrı da işte budur. Ayrıca bu yönteme Benjamin de "durma noktasındaki diyalektik" ismini vermişti[89]. Troçki *Rus Devriminin Tarihi*'nde (1932) bu uğrakta devrimin diyalektiğinin "kaynama noktasını", "niceliğin infilak ederek nitelik haline geldiği kritik noktayı" görür[90]. Simge, metafor ya da düşünce imgesi, bu uğrak "kısa" yirminci yüzyılın devrimci imgelemini beslemiştir.

Bir olayın simgeye dönüşmesi yine de onun anlamını değişime uğratabilecek çoklu dolayımlardan geçer. Apaçık evrenselliklerine ve küresel boyutlarına rağmen devrimler sonunda kendilerini genellikle ulusal bir mirasa kaydolmuş bulurlar. 14 Temmuz devrimci bir olay olsa da günümüzde her şeyden önce bir ulusal bayram olmuştur.



Sergey Ayzenştayn, Kışlık Saray'a Saldırı, *Ekim* (1927).

88. Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La rédemption de la réalité matérielle*, trad. Daniel Blanchard et Claude Orsoni, Paris, Flammarion, 2005, s. 335.
89. Walter Benjamin, "Paris, capitale du xixe siècle" (1939), in *Œuvres I*, *op. cit.*, s. 60. Georges Didi-Huberman bu süreci "zamanın kristalleri" olarak yeniden adlandırmıştı: *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Minuit, 2000, s. 218.
90. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, *op. cit.*, *t. 2*, s. 653. [Lev Troçki, *Rus Devriminin Tarihi*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 2017 İstanbul, s. 802. Birinci Baskı Ekim 1998.]

Benzer bir başkalaşım, kolektif imgelemde devrimi simgelemeye Fransız sınırlarının çok daha ötesinde devam eden ve anısı her kurumsallaşma veya anlambilimsel yeniden yorumlama biçimine münferit olarak dirençli kalan Paris Komünü için meydana gelmemiştir. Ne kadar kısa ömürlü ve geçici olurlarsa olsun devrimi tarih aşırı ve ulus aşırı paylaşılan bir deneyim olarak anan pratikler, ritüeller ve nesneler mevcuttur. Görsel izlere değinmeden önce birkaç simgeyi –barikatı, kızıl bayrağı ve şarkıları– düşünelim. Barikatın kökenleri kesin olmamakla birlikte, ilk barikatların 1588'de Paris'te, din savaşlarıyla harap olmuş bir Fransa'da, ahali III. Henri'nin birliklerinin kente girmesine karşı ayaklandığı sırada kurulduğu bilinmektedir. Barikat altmış yıl sonra Fronde isyanları sırasında yeniden ortaya çıkmış, Termidorcu Konvansiyona karşı ayaklanmalar sırasında kısa bir an için Mayıs 1795'te (III. Yılın Prairial'i) tekrar ortaya çıkana kadar gözden kaybolmuştu[91]. Barikat kentin kontrolünü yeniden ele geçirmeye çalışan askeri güçlere set çekmek için envaiçeşit nesneden –ters çevrilmiş at arabaları, mobilyalar, fıçılar, kaldırım taşları vb– oluşuyordu. Kalabalıkların icadı olarak, 1830'da Temmuz Devrimi ile Belçika Devriminden başlayıp, ardından 1848'de Avrupa'nın hemen her yerinde, on dokuzuncu yüzyıl devrimlerinde hâkim olmuştu. Tedricî bir gerileme yaşamadan önce Paris Komünü sırasında doruk noktasına ulaşmıştı. 1905'te ve 1917'de Rusya'da, 1919'da Berlin'de, 1936'da ve 1937'de Barselona'da ve 1944'te ve 1945'te çok sayıda Avrupa kentinde yeniden ortaya çıkmıştı. Son kez Mayıs 1968'de Paris'te görülmüştü, ancak her çeşit pratik veya askeri işlevden büyük ölçüde yoksun kalıp yalnızca simgesel boyutunu muhafaza ettiğinden doğası değişmişti.

Barikat insanların zihninde bu kadar derin bir etki bıraktıysa ve kolektif belleğe bu kadar kalıcı bir şekilde kazındıysa, bu esasen onun anonim ve gösterişli karakterinden kaynaklanmaktadır. Önderlerden yoksun barikat, acil durumda, onlarda doğal olarak boyun eğdirilmiş bir ahaliden başka bir şey görmeyen gözlemcilerin hiç ihtimal vermedikleri bir öz örgütlenme yeteneğini hayata geçiren kalabalıkların kendiliğinden bir yaratısıdır. Tocqueville, *Hatıralar*'ında (1850) 1848'in Haziran günlerinde Paris'in Belediye binasına bitişik sokaklarında bir barikatın kurulmasında izlenen titiz prosedürü betimler. Kendisini ayaklanmış işçilerden ayıran toplumsal, psikolojik ve varoluşsal mesafe, sözcüklerine böcek bilimsel bir raporun üslubunu kazandırır:

> Gidip durumun ne olduğundan bizzat emin olmaya karar verdim ve Corcelle ile birlikte Belediye binasının yakınlarına gittim. Bu binaya komşu bütün küçük sokaklarda halkı barikatlar kurmakla meşgul buluyordum. Halk bu çalışmayı, bu şekilde temin ettiği kare taşlarla kalın, çok sağlam ve hatta oldukça temiz

91. Bunun en iyi anlatısı Mark Traugott tarafından yazılmıştır: *The Insurgent Barricade*, Berkeley, University of California Press, 2010; ayrıca bkz. Éric Hazan, *La Barricade. Histoire d'un objet révolutionnaire*, Paris, Autrement, 2013.

> bir duvar inşa etmek için gerekecek kadar kaldırım taşı sökerek ve genellikle duvarda gidip gelebilmek için evler boyunca küçük bir aralık bırakmaya özen göstererek bir mühendisin hüneri ve kurallılığıyla yürütüyordu[92].

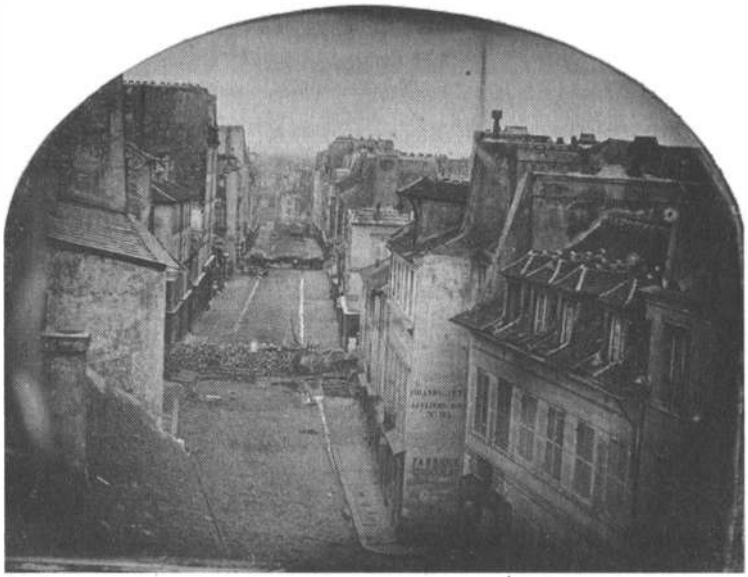
Düşmanlıkta daha aşağı kalmayan gözlemci Gustave Flaubert *Duygusal Eğitim*'de (1869) Şubat 1848'deki Paris barikatlarını şöyle tarif ediyordu:

> Dizginsiz bir belagate sahip adamlar sokak köşelerinde kalabalığa nutuk çekiyordu; başkaları kiliselerde bangır bangır tehlike çanı çalıyordu, kurşun akıtılıyor, fişekler haddeleniyordu; bulvarlardaki ağaçlar, umumi hela kabinleri, banklar, kanalizasyon ızgaraları, gazla çalışan sokak lambaları, hepsi yerinden sökülüp devrilmişti; sabah olduğunda Paris barikatlarla kaplıydı. Direniş sürmemişti; Ulusal Muhafızlar her yerde müdahale ediyordu – o kadar ki saat sekizde halk, gönüllü teslim oluşla veya zorla, beş kışlayı, neredeyse bütün belediyeleri, en emin stratejik noktaları ele geçirmişti. Monarşi kendiliğinden, sarsıntısız hızlı bir çözülme içinde eriyip gidiyordu[93]...

Barikat gösterişlidir çünkü şehri felç eder ve manzarasını yeniden çizer. Ayrıca, toplumsal hiyerarşilerin aniden tersine çevrilmesiyle uzamı yeniden düzenleyenler madun sınıflardır. Barikat yine de katı sosyolojik bölünmeleri aşar ve otantik bir halk karakteri kazanır. İşçilerin yanı sıra, aynı zamanda kadınları ve çocukları, aynı şekilde öğrencilerden sanatçılara başka toplumsal grupları da içerir. İşlevi hem simgesel hem pratik olarak çifttir. Ayaklananları koruyarak, mahalleleri kontrol ederek, bastırma güçlerini etkisizleştirerek, güç ilişkisini dayatarak isyanlara bir biçim verir. Barikatlar isyancıları bir araya getirip birleştirerek devrimci kalabalığı imal eder. Alain Corbin barikatın "on dokuzuncu yüzyıl boyunca isyan yoluyla ayağa kalkmaktan asla vazgeçmeyen bu halkı üretmeye yarayan bir makine" olduğunu yazar[94]. Eylem yeri olarak, yalnızca kendine ait olan ve çarpışma sırasında göz açıp kapayıncaya kadar şenlikten –düzenin devrilmesi– fedakârlığa geçen duygusal bakımdan yoğun bir sosyalleşebilme yaratır. Barikatta düşmek böylelikle, vatansever anlatıdaki er meydanında bir ölümün devrimci eşdeğeri kutsal bir havaya bürünür. İşte bu nedenle, barikat içkin olarak kısa ömürlü karakterine rağmen ama belki de bu karakteri sayesinde resimden fotoğrafa ve sinemaya kalıcı bir görsel geleneğe yol açmıştır.

---

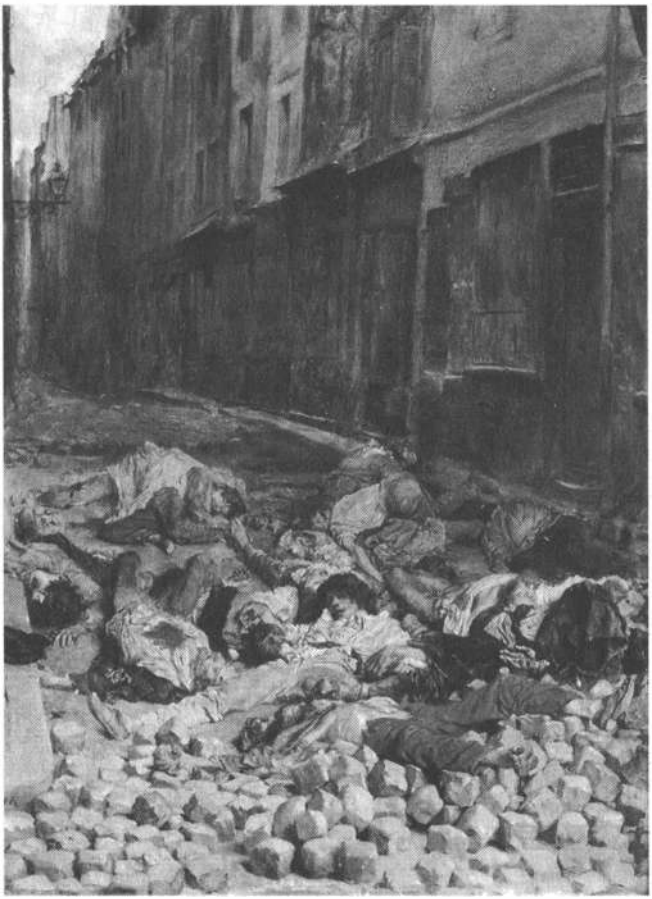
92. Alexis de Tocqueville, "Souvenirs", *Lettres choisies/Souvenirs, op. cit.*, s. 864.
93. Gustave Flaubert, *L'Éducation sentimentale*, Paris, Le Livre de Poche, 2002, s. 424. [*Duygusal Eğitim*, Çev. Cemal Süreya, İletişim Yayınları, 2021, İstanbul.
94. Alain Corbin, "Préface", in Alain Corbin et Jean-Marie Mayeur (dir.), *La Barricade*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, s. 7-30. 198



Thibault, *General Lamoricière'in birliklerinin saldırısından önce Saint-Maur-Popincourt sokağı barikatı*, 25 Haziran 1848, Fotoğraf.



Thibault, *General Lamoricière'in birliklerinin saldırısından sonra Saint-Maur-Popincourt sokağı barikatı*, 26 Haziran 1848, Fotoğraf.



Ernest Meissonier, *Barikat* (1851). Yağlı boya tuval. Louvre Müzesi, Paris.

Elimizde Haziran 1848 Paris barikatlarının dagereotip tekniğiyle çekilmiş iki fotoğrafı vardır. Bunlar Saint-Maur-Popincourt sokağını ayaklanmanın en kanlı günlerinden birinde 25 ve 26 Haziran'da, General Lamoricière birliklerince düzenlenen saldırıdan önce ve sonra gösterirler. Bu fotoğrafları çeken Thibault bir amatördür. Görüntü uzak bir perspektiften alınmıştır ki bu da ona bir tablo karakteri kazandırmıştır. Bu fotoğrafların çekilme tarihlerini biliyoruz çünkü bunlar Temmuz'da *L'Illustration* dergisinde yayımlanmış, daha sonra ayaklanma üzerine özel bir sayıda tekrar basılmıştı. Bunlar basında fotoğrafla resimlemenin ilk örnekleri sayılırlar[95]. İsyancı kavgalarının bir açılış dalgasının kalıntıları olarak "tarihin hayaletlerine" ait o havaya sahiptirler[96]. Sanat tarihinde, barikatların en ünlüsü, Ernest Meisonier'in 1851 Fuarında sergilenen tuvaline ismini vermiş olan Mortellerie sokağı barikatıdır. Tablo

95. Bkz. Thierry Gervais et Gaëlle Morel, *La Fabrique de l'information visuelle. Photographies et magazines d'actualité*, Paris, Textuel, 2015.
96. Georges Didi-Huberman, *Désirer Désobéir. Ce qui nous soulève I*, Paris, Minuit, 2019, s. 223-226.

Belediye Binası yakınlarındaki Mortellerie sokağındaki askeri bastırmanın kurbanlarını resmeder. Barikat yıkılmıştır ve birkaç genç adamın cansız bedenleri zeminde, kaldırım taşlarının ortasında uzanmaktadır. Yırtılmış giysileri Fransız bayrağının renklerini hatırlatır. Meissonier Ulusal Muhafız birliklerinde topçu yüzbaşısıydı ve isyancıların korkunç katliamına katılması onu kalıcı biçimde örselemişti: "Mortellerie sokağı henüz yeni alınmıştı ve ben onu bütün dehşetiyle görmüştüm, barikatı savunanlar öldürülmüş, kurşuna dizilmiş, pencerelerden atılmıştı; cesetleri zemini kaplıyordu.[97]"

Burada kurbanlar için ifade ettiği acıya, hatta merhamete rağmen, tuvali T. J. Clark'a göre emekçi sınıflara yönelik bir uyarı olarak tahayyül edilmişti: Devrimler kimsenin gözünün yaşına bakmadan ezilir. Sokaklara saçılmış cesetler isimsizdir, bir yüze sahip değildir; ezilmiş ve bir ölüm halesiyle çevrelenmiştir. Fourier'e yakın bir eleştirmene göre, bedenlerin ve giysilerin kaldırım taşları içinde çözünmüşe benzediği bu görüntüde barikat bir "insan omleti" (*omelettes d'hommes*) haline gelmişti[98]. Meissonier'nin tablosu muhafazakâr Augustin Thierry'ye göre bir suçlu muğlaklık ifade ediyordu. Silahsızlandırılmış cesetler masum kurbanlar olarak görünme tehlikesi taşıyordu: "Yenenlere hakaret edip yenilenlere öfkeden bahsederek barış tavsiye edilmez. İntikam çağrısı yaparak iç savaşın dehşetine ikna olunmaz.[99]" Bu epizot barikat imgesinin muhafazakâr benimsenmesinin neredeyse imkânsız olduğunu ispat eder.

Paris Komünü sırasında barikat fotoğrafları yaygınlaşmıştı ve bunların en ünlüsü Versay birliklerinin düzenlediği saldırı öncesi Concorde Meydanı barikatının fotoğrafıydı[100]. Barikat fotoğrafları daha sonra Cihan Harbinin sonunu takip eden devrimlerle birlikte yeniden ortaya çıkmıştı. 1919'da Berlin Spartakist ayaklanmalarının görüntüleri, barikatları ölümsüzleştiren kartpostallar şeklinde geniş bir yayıma sahip olmuştu[101]. Almanya 1871'deki ulusal birliğinden sonra, düzinelerce günlük gazete ve resimli dergiyle Avrupa'nın basın ve yayın başkenti haline gelmişti. Her basın ajansı kendi fotoğrafçı ekiplerine sahipti. Ocak 1919 ayaklanması sırasında silahlı işçiler basın mahallesini istila etmiş ve merkezini, Spartakist Birliğin gazetesi *Rote Fahne*'yi yayınlamak için matbaasını kullandıkları Mosse binasını

---

97. Alıntı şu eserden: *Ernest Meissonier. Rétrospective,* musée des Beaux-Arts de Lyon, 25 mars-27 juin 1993, Paris, RMN, 1993, s. 24. Ayrıca bkz. T.J. Clark, *The Absolute Bourgeois. Artists and Politics in France 1848-185*, London, Times and Hudson, 1973, s. 27.
98. François Sabatier-Ungher, *Salon de 1851*, Paris, 1851, s. 57. Voir T.J. Clark, *The Absolute Bourgeois*, *op. cit.*, s. 27-28.
99. A. Thierry, "Discours à l'Assemblée nationale", 21 mars 1851, cité in T.J. Clark, *The Absolute Bourgeois*, *op. cit.*, s. 27.
100. Bkz. Jean Baronnet et Xavier Canonne (dir.), *Le Temps des cerises. La Commune de Paris en photographies*, Paris, Pandora Publishers/Éditions de l'Amateur/Musée de la Photographie, 2011.
101. Neue Gesellschaft für Bildende Kunst (dir.), *Revolution und Fotografie. Berlin 1918/19*, Berlin, Nishen Verlag, 1990. Ayrıca bkz. Enzo Traverso, "La Révolution allemande", in Michael Löwy (dir.), *Révolutions*, Paris, Hazan, 2000, s. 200-253. [Enzo Traverso "Alman Devrimi" in Michael Löwy (dir.), *Devrimler,* Çev. Uraz Aydın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 187-239.]

işgal etmişlerdi. İsyancılar sonunda ayaklanmayı hantal cihazlarıyla izleyen fotoğrafçılara alışmışlardı. Hatta bunların varlıkları fotoğrafladıkları olaylara belli bir ciddiyet ve ağırbaşlılık dahi vermekteydi. Barikatlar kimi zaman açıkça kameralar için kurulmakta, işçiler veya askerler çarpışma sahnelerini canlandırarak poz vermekteydi. Aynı şey, olaydan sonra isyancıların cesaretini göstermek ve fedakârlıklarını anmak için sahnelenen birçok infaz fotoğrafı için de geçerliydi. Bu, kahramanlarının henüz yeni meydana gelmiş olayların yalnızca tarihsel boyutunun değil, aynı zamanda simgesel öneminin de çok açık bilincine sahip olduklarına tanıklık eder. 1919'da, Spartakist ayaklanmanın ve Münih Konseyler Cumhuriyetinin şehitlerinin portrelerinin yer aldığı on binlerce "özgürlük kartpostalı" (*Freiheit-Postkarte*) daha o zamandan Almanya'da dolaşımdaydı.



Willy Römer, Berlin, 11 Ocak 1919,
Kartpostal (*Freiheit-Postkarte*).

Bu oldukça önemli görsel üretim, Berlin ayaklanmasının başarısızlığa mahkûm olduğu düşünüldüğünde daha da şaşırtıcıydı. Sosyal Demokratlar işçi hareketinin çoğunluğunu hâlâ kontrol etmekteydi ve isyancı işçiler tecrit edilmiş durumdaydı. Bu kargaşanın tam ortasında doğmuş olan Spartakist Birlik hegemonyasını kuramamıştı. Rosa Luxemburg ile Karl Liebknecht'in ayaklanmayı durdurma çabaları başarısızlığa uğrayınca, hareketi kendi başına bırakmayı reddederek ve böylece kendilerini gönüllü olarak feda ederek ayaklanmanın yönetimini üstlenmişlerdi. Gerek Berlin'de gerek de Münih'te barikatların pek etkili olmadıkları ortaya çıkmıştı. On dokuzuncu yüzyılın barikatlarından Kışlık Saray saldırısına simgesel değişim, devrimin temsilinde meydana gelen paradigma değişikliğini oldukça iyi

özetler: İktidarın alınması artık ayaklanmış bir halkın değil, örgütlü bir ordunun eseri olacaktır. Bolşevikler böylece Auguste Blanqui'nin Haziran 1848 yenilgisi üzerine düşüncelerinde cevapsız bıraktığı soruları yanıtlamış oluyorlardı. Blanqui *Silaha Sarılma Yönergesi*'nde (1868) barikatları bozgunun sorumlusu olmakla suçlayacak kadar ileri giderek, etkinsizliklerinin altını çizer. Temmuz 1830'da ve Şubat 1848'de barikatlar kurmaktan ibaret olan taktiğin "şansın yaver gitmesinden" başka bir şey olmadığını vurgular. Haziran 1848'de ise barikatların, feci demeye dili varmasa da faydasız oldukları ortaya çıkmıştı. Getirdiği eleştiri çok serttir:

> Ayaklanma patlak verir. Hemen o anda, emekçi mahallelerinde çok sayıda noktada orada burada rasgele barikatlar kurulur. Tesadüfen bir araya gelmiş çoğu silahsız beş, on, yirmi, otuz, elli adam, bazen sokakların ortasında, çoğu zaman da kesiştikleri yerlerde yolu tıkamak için arabaları devirmeye, kaldırım taşlarını söküp üst üste yığmaya başlar. Bu barajların birçoğu süvarilerin geçişine pek engel oluşturmayacaktır. Bazen, barikatı kuranlar kaba bir tahkimat başlangıcından sonra tüfek ve cephane bulmak için barikatı bırakıp giderler. Haziran'da altı yüzün üzerinde barikat sayılmıştı, bunların en fazla otuz küsuru çarpışmanın bütün yükünü tek başına çekmişti. Diğerlerine gelince, bunlardan yirmisinin on dokuzunda tek bir el ateş edilmemişti. Tek bir kişinin olmadığı elli barikatın kaldırılmasını büyük bir tantanayla anlatan o şanlı bültenler de bundan kaynaklanmaktaydı. Kaldırım taşları sökülürken, başka küçük gruplar muhafız birliklerini silahsızlandırmaya veya silahçı dükkânlarında silah ve baruta el koymaya gider. Bütün bunlar uyum ya da yönetim olmadan, bireysel fantezinin keyfine göre yapılır. Bununla birlikte, daha yüksek, daha sağlam, daha iyi inşa edilmiş belli sayıda barikat yavaş yavaş, o çevrede toplanmış savunucuları tercihen kendine çeker. Bu ana istihkamların yerleşimini belirleyen hiçbir şekilde hesap değildir, talihtir. Yalnızca birkaçı, oldukça anlaşılır bir tür askeri yaratıcılıkla büyük çıkış noktalarını işgal eder[102].

Bir zaman kaybı demek olan, sokakları tıkayıp trafiği engelleyen bu kötü tasarlanmış ve zayıf inşa edilmiş barikatların alternatifi hem motive olmuş hem de disiplinli, bir ordunun gücü ve etkinliğiyle hareket etme yeteneğinde deneyimli devrimcilerden oluşan bir askeri örgütlenmenin yaratılmasında yatmaktaydı[103]. Devrim kardeşliğin ve kolektif eylemin saf vecde gelme anı olarak –halkın barikatların kuruluşunda imal edilmesi– kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkûmdu. Yalnızca 'silaha sarılma' [silahlı ayaklanma] olarak galip gelebilirdi. Troçki'ye göre bu düşünce yerindeydi. Blanqui bir devrimin tetiklenmesi için gerekli toplumsal ve siyasi koşulları anlamamıştı ama Haziran 1848 ayaklanmasının başarısızlığının sebepleri konusundaki kritik gözlemleri ona berrak ve değerli görünüyordu[104].

---

102. Auguste Blanqui, "Instructions pour une prise d'armes", in *Maintenant, il faut des armes*, textes choisis et présentés par Dominique Le Nuz, Paris, La Fabrique, 2006, s. 257-258.
103. *A.g.e.*, s. 264-270.
104. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe, op. cit.*, t. 2, s. 544-545. [Lev Troçki, *Rus Devriminin Tarihi*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 2017 İstanbul, s. 728-729. Birinci Baskı Ekim 1998.]

1848'den beri barikatın kızıl bayraktan ayrılması mümkün değildir. Kızıl bayrak Fransız Devrimi sırasında daha o zamandan yetkililer tarafından kamu düzenini tehdit eden huzursuzluklara karşı bir uyarı olarak kullanılmıştı. Ayrıca, daha 1791'de kralcılarla cumhuriyetçiler arasında bir anlaşmazlık konusu olmuştu. Jaurès'in dediği gibi: "Böylece kızıl bayrağın tarihinde anlamının geçmişle gelecek arasında salındığı bir dönem olmuştu.[105]" Nesne şimdiki anlamını bir çeşit semiyotik tersine çevirmeden alıyormuş gibi görünmektedir: Baldırı Çıplaklar (sans-culottes) kendi infazları sırasında kraliyet yetkilileri tarafından açılan kızıl bayrağı sahiplenmiş ve onu (özellikle 10 Ağustos 1792 Tuileries saldırısında) kendi amblemleri haline getirmeye başlamışlardı. 1830'da yeniden ortaya çıkmış ve tıpkı barikat gibi tüm 1848 devrimlerinin simgesi haline gelmişti. Halkların Baharı sırasında elbette ulusal bayraklara karşı çıkmıyordu ama liberal ve demokratik taleplerin ötesinde "sosyal bir cumhuriyet" için savaşan sosyalist hareketleri ayırt ediyordu. Kızıl bayrak 1848'den Soğuk Savaşa muhafazakâr güçler için dişleri arasında bıçakla gezen komünistler tarafından sallanan bir kan ve nefret simgesini temsil etmişti. Sol hareketler için eşitlikçi bir toplum için savaşın simgesiydi. Marc Angenot'a göre, kızıl bayrak 1848'de hâkim düzenden, yasaları ve ritüelleriyle birlikte bir "karşı toplumu" haber veren radikal bir kopuşun metaforu haline gelmişti. Barikatların üzerinde, "olağan dünyanın yeni bir ütopik gerçekliğe başkalaşımının" alameti olarak beliriyordu[106].

1848'den sömürgelerin bağımsızlaşması çağına kadar, kızıl bayraklarla ulusal bayraklar, kimi zaman ulusal kurtuluş mücadelelerinde birleşip, kimi zaman da emperyal metropollerde birbirlerinin karşısına çıkarak karmaşık, sıklıkla çatışmalı bir ilişki içinde birlikte var olmuşlardı. Rus Devrimi Çarlık İmparatorluğu uluslarının kendi kaderlerini belirleme hakkını ilan etmiş, ancak İç Savaşın patlak vermesi Sovyet iktidarının savunulması ile ulusal bağımsızlığın tanınması arasında bir çatışmaya yol açmıştı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Kızıl Ordu ile Avrupa'da ve Asya'da güçlü bir ulusal boyut kazanmış olan Direniş hareketleri birbirlerine yakınlaşmışlardı. Ağustos 1944'te üç renkli bayraklar bir kurtuluş simgesi olarak Paris sokaklarını istila etmişti. Bir yıl sonrasında aynı bayraklar Cezayir'de sömürgeci baskının bir simgesi haline gelmişti. Nitekim, Setif ve Gelma ulusal hareketlerinin kanla bastırılmasında sonra bu şehirlerin ahalisi Fransız bayrağı önünde geçit töreninde yürümeye ve eğilmeye zorlanmıştı[107].

Kızıl bayraklarla ulusal bayraklar arasındaki bu çatışma, ulusal kurtuluş hareketlerine sosyalist destekle hafifletilmiş olsa bile, 1848'de daha o zamandan mevcuttu. Bu can alıcı yıl kızıl cumhuriyetin üç renkli cumhuriyet

---

105. Jean Jaurès, "Les Drapeaux" (1904), in Maurice Dommanget (dir.), *Histoire du drapeau rouge. Des origines à la guerre de 1939*, Paris, Éditions de la Librairie Étoile, 1967, s. 482.
106. Marc Angenot, "Le drapeau rouge. Discours et rituels", in Françoise Coblence, Sylvie Couderc et Boris Eizykman (dir.), *L'Esthétique de la rue. Colloque d'Amiens*, Paris, L'Harmattan, 1999, s. 73-99.
107. Bkz. Yves Benot, *Massacres coloniaux, 1944-1950. La IVe République et la mise au pas des colonies françaises*, Paris, La Découverte, 2001.

lehine yenilgisini görmüştü. 25 Şubat'ta Paris'te isyancılar Belediye binasının ana giriş kapısının üzerine ve çevredeki binaların çatılarına kızıl bayraklar çekmişlerdi ki bu da anti-sosyalist cumhuriyetçilerin şiddetli protestolarına yol açmıştı. Bunların arasında en karizmatik olanı, Lamartine 'terörün bayrağına' karşı yirminci yüzyılın 'kızıl tehlike' (*Red Scare*) kampanyalarının habercisi tutkulu bir söylev vermişti. 1793 Terörü boyunca sürüklenmiş bu "kanlı bayrağı" reddederek, Fransa'nın simgesi olmuş ve "özgürlüklerimizle ve ihtişamımızla dünyanın çevresini dolaşmış" olan "Cumhuriyetin ve İmparatorluğun bayrağı" üç renkliyi savunuyordu[108]. İkna etmeyi bilmişti ve İkinci Cumhuriyeti üç renkli bayraklarla süslenmiş Belediye binasından ilan etmişti. Ertesi gün Blanqui üç renkli bayrağın artık Cumhuriyetin değil, "Louis-Philippe'in ve monarşinin bayrağı" olduğu karşılığını vermişti. Bu "yirmi kez işçi kanlarında yıkanmış olan" bayraktı. Kızıl bayrak tersine yenilgi ve zaferin çifte takdisine mazhar olmuş ve böylece emekçi sınıfların simgesi haline gelmişti. Blanqui kızıl renklerin "bundan böyle onların renkleri olduğunu" açıklıyordu. Bu gerçekten de Lamartine'in söylediği gibi "kanlı bayraktı" ama bu sadece "onu Cumhuriyetin sancağı yapmış olan şehitlerin kanıyla" boyanmış olduğu için böyleydi. Onun Belediye binasından indirilmesi de bu nedenle "halka bir hakaret, ölülerine bir saygısızlıktı"[109].

Oysa 1871'de, Paris Komünü kızıl bayrağı yeniden göndere çektiğinde hiçbir Lamartine üç renkli bayrağı savunmak için ayağa kalkmamıştı. Ulusal Muhafız askerleri 4 Mayıs 1871'de Belediye Meydanında kızıl bayrağa sadakat yemini ederek yürümüşlerdi; "kızıl sancağı savunurken ölmeye hazırlardı"[110]. Başlığını Jacques Hébert'in Fransız Devrimi sırasında kurduğu gazeteden ödünç alan *Le Père Duchêne* üç renkli bayrakla kızıl sancağın niçin bağdaşmaz hale geldiğini bir o kadar tutkulu sözlerle açıklıyordu:

> Artık sizin –güya dürüst ve ılımlı– utanç verici Cumhuriyetlerinizin yalancı bayrağını, gölgesinde şiş göbekli Louis-Philippe'in gevezelik ettiği ve içtiği, Aralık Askerlerinin ziyafet çekip katliam yaptığı bu bayrağı istemiyoruz. [...] Bir ulusun sancağı böyle utanılacak çamurlar içinde sürüklendiğinde, onun kumaşını yenilemek ve renklerini değiştirmek gerekir. Salt halkın gerici güçler tarafından dökülen kanıyla boyanmış olduğu için kırmızı olan kızıl bayrağın, Hoche'un kanının Creusot madencilerinin beyin parçaları ile Failly'nin, Frosssard'ın ve Bazaine'in tükürüklerinin altında kaybolduğu bayrağın yerini alması gerekir[111].

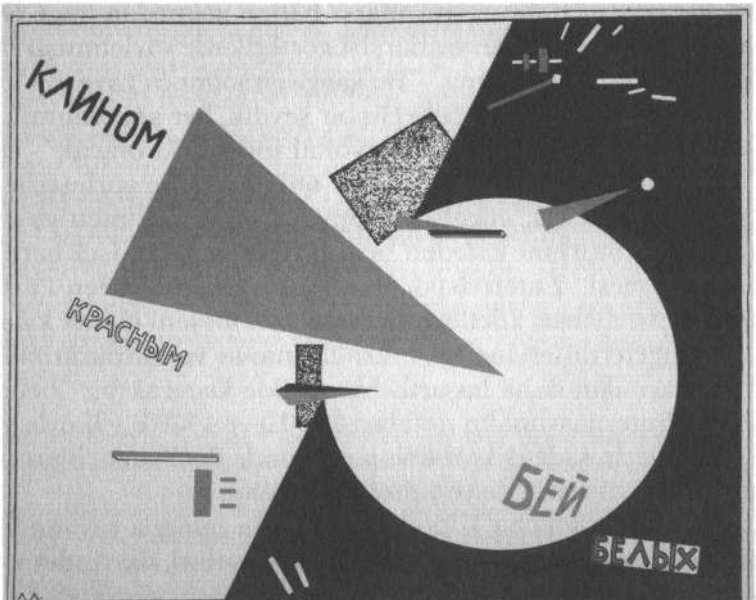
Haziran 1848'in şiddetle bastırılmasından ve Paris Komününün ezildiği "kanlı haftadan" sonra, karşı devrim kızıl bayrağı şeytani bir fetiş haline

---

108. Alıntılayan Gabriel Perreux, "L'affaire du drapeau rouge (25 et 26 février 1848)", *Revue d'histoire économique et sociale*, Cilt 12, n° 2, 1924, s. 187. Ayrıca bkz. Raoul Girardet, "Les trois couleurs", in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire I, op. cit.*, s. 5-35.
109. Auguste Blanqui, "Pour le drapeau rouge" (26 février 1848), in *Maintenant il faut des armes, op. cit.*, s. 135.
110. *Journal officiel de la Commune*, 5 mai 1871, alıntılayan Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé, op. cit.*, s. 39.
111. Alıntılayan Raoul Girardet, "Les trois couleurs", *loc. cit.*, s. 28.

getirmişti. Kırmızı olan hiçbir şeye tahammül edilmiyordu ve kırmızı kumaşları yakmak hem bir arınma ritüeli hem de bir kamu güvenliği önlemi haline gelmişti. İlk muhafazakâr cumhuriyetçi hükümetin Devlet Bakanı Léon Faucher valilerin dikkatine çok açık talimatlar içeren bir genelge yayınlamıştı: "Kızıl bayrak ayaklanmaya bir çağrıdır; kırmızı başlık yalnızca kan ve yas anılarını canlandırır; bu alametler itaatsizliğe sevk eder." Hükümet bu nedenle bu "anarşi amblemlerinin" derhal yasaklanmasını emrediyordu[112]. Komünden sonra bir tanık hatıralarında, şehrin "kırmızı olan her şeye: Giysilere, bayraklara, fikirlere ve hatta dile karşı çılgın bir öfke" seline kapıldığını yazmıştı. Kırmızı renk diye açıklıyordu, tıpkı "veba ve kolera" gibi geri dönüşü mutlaka engellenmesi gereken "ölümcül bir enfeksiyon" haline gelmişti[113].

Bu simgesel renkler savaşı 1917'de Sovyet Cumhuriyeti neredeyse doğal olarak kızıl bayrağı benimsediğinde yeniden başlamıştı. Devrimci terör İç Savaş sırasında "Kızıl Terör" olmuştu. İki savaş arasında, Bolşevik karşıtı bir dalga 'Kızıl Tehlike'ye karşı mücadele kisvesi altında Amerika Birleşik Devletleri'nden İç Savaş İspanya'sına kadar dünyayı kasıp kavurmuştu. Sovyet avangardı kızıl rengi devrimci bir simge olarak kendisine mal etmiş ve sanatsal yaratılarında bolca kullanmıştı. Süprematist ressam El Lissitzky'nin *Beyazları Kızıl Kamayla Yen!* başlıklı taş baskısında (1919) devrim ile karşı devrim arasındaki karşıtlık, kırmızı bir üçgenin beyaz bir daireyi bir ok gibi deldiği, renklerin ve soyut biçimler arasında bir çatışma haline gelir.



El Lissitzky, *Beyazları Kızıl Kamayla Yen!* (1919). Yağlı Boya Tuval. Tate Gallery, Londra.

112. Alıntılayan Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, *op. cit.*, s. 295.
113. Louise Lacroix, *Les Écharpes rouges. Souvenirs de la Commune*, Paris, Laporte, 1872, s. 8-9. Alıntılayan Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, *op. cit.*, s. 66.

Devrimci bellek aynı zamanda bir ses boyutuna da sahiptir. Bu boyut savaşa teşvik olarak doğmuş olan, sonunda anlamı çağlar boyunca değişen kimlik belirteçleri haline gelen şarkılarla aktarılır. Dünyaca bilinen *La Marseillaise* bu fenomenin iyi bir örneğidir[114]. Savaş ilanının ertesi günü 25 Nisan 1792'de Joseph Rouget de l'Isle tarafından *Ren Ordusu İçin Savaş Şarkısı* başlığıyla bestelenen bu hem devrimci hem yurtsever marş hızla her yere yayılmıştı. Restorasyon döneminde yasaklanmış ve 1848'de, sonra Komün yönetiminde şaşaalı bir şekilde geri dönmüştü. 1917 Rus Devrimine eşlik eden de –Paris ayaklanmasına katılmış olan halkçı (*Narodnik*) Rus filozof– Petr Lavrov'un vatanın ortadan kaybolduğu ve yerini "emekçi halka" ve "açlık çeken halka" bıraktığı sosyalist versiyonuyla yine *La Marseillaise* olmuştu[115].

Lenin Nisan 1917'de İsviçre sürgününden Rusya'ya döndüğünde önce *La Marseillaise*'i ardından *Enternasyonal*'i çalan bir orkestra tarafından karşılanmıştı. İki marş devrim sırasında ve Sovyet iktidarının ilk yıllarında bir arada var olmuş, Sovyet iktidarı en sonunda, 1920'li yılların başında, tercihini *Enternasyonal*'den yana kullanmıştı. Komüncü şair Eugène Pottier bu sosyalist marşın sözlerini 1871'de kendisinin de savaştığı kanlı haftayı takip eden günlerde Paris'te saklanırken yazmıştı. Bununla birlikte, marşın yayılması ancak yirmi yıl sonra, Flaman besteci Pierre Degeyter ona sözlerin kendilerinin ulaşamayacağı bir duygudaşlık [*pathos*] yükleyerek, yeni bir müzikal taban verdiğinde gerçekten başlayacaktı. Marş daha sonra, Komünist Enternasyonalin resmi marşı haline gelmeden önce Sosyalist Enternasyonal kongrelerinde ve anarşist gösterilerde söylenmişti[116]. Güçlü bir mesihçi çağrışımla donatılmış –"Bu kavga en sonuncu kavgadır", "Dünya yeni temeller üzerinde yükselecek: Hiçbir şeydik, her şey olalım!", "Ortak kurtuluşa karar verelim!", "Enternasyonal insan ırkı olacak"– bu marş mücadeleyi kelimenin neredeyse dinsel anlamında özgürleştirici, hatta kurtarıcı bir edim olarak yüceltir. Ütopyaya on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl sosyalist kültürünü kateden lirik bir biçim verir. İşçi hareketinde ritüel haline gelmesi –Enternasyonali söylemek kortejlerden Parti kongrelerine komünist ayinsel âdetlerinin temel bir bileşeni olarak kalacaktır– onu başka simgelerin tersine kurumsallaşmanın ve bürokratikleşmenin hayal kırıklıklarından daha başarılı bir şekilde kaçacak bir "bellek yeri" haline getirir. Enternasyonalin notaları 1960'lı ve 1970'li yıllarda yalnızca komünist rejimlerin sade dekorlarının ortasında değil, gençliğin isyanına tempo tutan yürüyüşlerde de yeniden yankılanmıştı.

Kimi zaman travmatik bir kopuş, kimi zaman zamana yayılan bir süreç olarak, hangi prizmadan gözlemlersek gözlemleyelim, devrimler yoğun ve

---

114. Bkz. Michel Vovelle, "La Marseillaise, la guerre ou la paix", in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire I, op. cit.*, s. 107-52.
115. Orlando Figes et Boris Kolonitskii, *Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917*, New Haven, Yale University Press, 1999, s. 62.
116. Maurice Dommanget, Eugène Pottier. *Membre de la Commune et chantre de l'Internationale*, Paris, EDI, 1971, ch. 3.

sevinçli anlara indirgenemez. Çoğu durumda bir yenilgiyle sona ererler. Anıları yasla doludur. Tıpkı savaşlarda olduğu gibi, devrimlerin hatırasını yaşatan, ölen savaşçıların anılması ve şehitlerin kutsanmasıdır. Bununla birlikte, devrimler savaşların tersine her zaman anıtların mermerine kazınmış bir resmi bellek yaratmazlar. Bellekleri çok daha sık, iktidarın anlatısına karşıt olarak 'karşı-bellekler' olarak geliştirilmiş, gizli veya yasaklı 'Marrano' belleklerdir. Lenin ile Mao'nun anıt mezarları bu bakımdan hem makroskobik hem de aldatıcı örneklerdir. Görünüşlerin gerisinde, Diego Rivera'nın *Toprağı Gübreleyen Devrim Şehitlerinin Kanı* freskinde (1927) resimlediği gibi madun sınıfların yeraltı belleğine dikkat etmek gerekir. Her yıl 1871 katliamının anısına çiçekler, Paris'te Père-Lachaise Mezarlığındaki Federeler Duvarının dibine gizlice ve anonim tarzda bırakılmaktaydı. 1880'de Komüncülere af çıkarılmasının ardından bir gelenek haline gelmeden önce halka açık ilk anma 1878'de Jules Guesde'nin gazetesi *L'Égalité* tarafından düzenlenen bir ziyafet biçiminde gerçekleşmişti. Ayrıca, 1936'da Halk Cephesi iktidarında muazzam geçit törenleri düzenlenmişti. Bu fırsatla sol gazeteler böyle bir ritüelin anlamını vurgulamışlardı. *L'Humanité*, "Mezarlıkta ölüye saygısızlık etmeyen ama ölüme meydan okuyan bir sevinç var" diye yazıyordu. *Le Populaire* ise "ölümün önünde hayat[ın] yürüyüş yaptı[ğını]" bildiriyordu[117].

Oysa Berlin'deki Friedrichsfelde Mezarlığındaki Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg anması ritüelin siyasi anlam mutasyonlarını gösterir[118]. Weimar Cumhuriyeti dönemindeki büyük komünist mitinglerin ayrıcalıklı mekânı bu Devrimci Anıt (*Revolutionsdenkmal*) 1926'da inşa edilmişti. Anıtın tasarımcısı, Bauhaus'ın müstakbel müdürü, mimar Ludwig Mies van der Rohe herhangi bir süsleyici dekorasyondan yoksun geometrik çizgilerinde ölçülü ve modernist bir enstalasyon tercih etmişti[119]. Bu komünist anıtın üzerinde bir simge –bir yıldızın içinde orak çekiç– ve 48'li şair Ferdinand Freiligrath'ın Alman işçi hareketinde Rosa Luxemburg tarafından popülerleştirilen ve sosyalist idealin sürekliliğini çağrıştıran bir yazıtı yer alıyordu: *"Ich war, Ich bin, Ich werde sein!* [Vardım, varım, var olacağım!]. Bu anıtın Nazi rejimi tarafından yıkıldığı söylemeye herhalde gerek yoktur. Hatıra o zaman, Paul

117. Alıntılayan Franck Frégosi, "La "Montée" au mur des Fédérés du Père-Lachaise. Pèlerinage laïque partisan", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 155, 2011, s. 170.
118. Ariane Jossin, "Un siècle d'histoire politique allemande. Commémorer Liebknecht et Luxemburg au Zentralfriedhof Friedrichsfelde de Berlin", *Le Mouvement social*, Cilt 4, n° 237, 2011, s. 115-133; Paul Stangl, "Revolutionaries' Cemeteries in Berlin. Memory, History, Place and Space", *Urban History*, Cilt 43, n° 3, 2007, s. 407-426; Élise Julien et Elsa Vonau, "Le cimetière de Friedrichsfelde. Construction d'un espace socialiste (des années 1880 aux années 1970)", *Le Mouvement social*, n° 237, 2011, s. 91-113. Genel bir değerlendirme için ayrıca bkz. Matthew Fink, *Revolutionary Symbolism and History. The Revolutionsdenkmal, the Berlin-Friedrichsfelde Friedhof, and the Concept of Revolution*, Seminar Working Paper, Ithaca, Cornell University, 2020.
119. Bkz. Michael Chapman, "Against the Wall. Ideology and Form in Mies van Der Rohe's Monument to Rosa Luxemburg and Karl Liebknecht", *Rethinking Marxism*, Cilt 29, n° 1, 2017, s. 199-213.

Celan'ın, Spartakist ayaklanmanın mirasının anlamlı bir sessizliğe dönüştüğü bir şiirinde çağrıştırdığı 'Marrono' bir bellek biçimini alır: "Landwehr Kanalı çağıldamayacak/Hiçbir şey/durmaz.[120]" Anıt DDR'nin kuruluşundan sonra 1950'li yıllarda yeniden inşa edildiğinde, profili değişmişti. Çok daha büyük, anıtsal ve heybetli olan anıtın ismi artık Sosyalistler Anıtı (*Gedenkstätte der Sozialisten*) olmuştu. İsmi artık devrimi çağrıştırmıyordu ve tamamen anmayı ima eden bir yan anlam (*Gedenken*) kazanmıştı. Luxemburg'un yazıtının yerini çok kuru bir aforizma almıştı: "*Die Toten mahnen uns* [Ölüler bizi yüreklendiriyor]." Yıkıcı bir hareketin toplantıları, yerini, otoritesini meşrulaştırmak için atalarını seferber eden bir rejimin kutlamalarına bırakmıştı[121].

DÜŞÜNCE İMGELERİ: *YOL AYRIMLARINDAKİ İNSAN*

Diego Rivera'nın, 1934'te Mexico Güzel Sanatlar Sarayına konulmuş olan duvar resmi *El hombre controlador del universo* (Evrenin Hâkimi İnsan) hiç kuşkusuz iki savaş arası dönemin en güçlü "düşünce imgelerinden" birini oluşturur. 4,80'e 11,45'lik boyutlarıyla heybetli bir büyüklüğe sahip olan bu olağanüstü fresk, dikkatli bir incelemeyi hak eden tarihin Marksist bir kavranışını, bir sosyalizm görüşünü ve devrimci bir paradigmayı örnekler. Kitleler için bir sanat eseri olarak tasarlanmış olan bu etkileyici yaratının amacı, bizzat Rivera'nın sözcükleriyle, "bütün dünyanın işçileri ve köylüleri tarafından anlaşılabilecek bir dil" geliştirmekti [122]. Her ne kadar Meksikalı duvar ressamı yirminci yüzyılda resim yapıp, kübizmin, ekspresyonizmin ve Rus avangardının derslerini derinlemesine özümsemiş olsa bile, bu yapıt tıpkı Orta Çağ ve Rönesans katedrallerinin duvarlarını kaplayan resimler gibi fikirleri ve değerleri birbiriyle ilişkilendirilmiş bir imgeler kümesiyle aktarmayı hedefliyordu. Kendi devrinde "sanatın, düşüncenin ve duygunun burjuvaziye karşı çıkması gerektiğine" inanmış olan ressam "sanatı[nı] bir silah olarak kullanmak" istiyordu[123]. Kavramları, tarihi ve siyasi mesajları birbirine karıştıran bu imgeler sosyalist devrime güçlü bir çağrı oluşturur.

Bu freski analitik bir şekilde tanımlamaya girişmeden önce, oluşumu hakkında birkaç söz söylemek yerinde olacaktır. Diego Rivera Kasım 1932'de Manhattan'ın merkezindeki New York Rockefeller Binası'nın girişini süsleyecek devasa bir duvar resmi gerçekleştirmekle görevlendirilmişti. Bu gökdelen, *Radio Corporation of America* dahil, farklı ülkelerin bankalarının, şirketlerinin ve ticari kurumlarının ofislerine, ayrıca alışveriş merkezlerine, hayırsever ve kültürel derneklere ev sahipliği yaparak "şehir

120. Paul Celan, "Schneepart", *Gesammelte Werke*, éd. Beda Allemann et Stefan Reichert avec Rolf Bücher, Francfort, Suhrkamp, 1983, Cilt 2, s. 337. Voir aussi John Felstiner, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew*, New Haven, Yale University Press, 1995, s. 254.
121. Bkz. Catherine Epstein, *The Last Revolutionaries. German Communists and Their Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, s. 190; Élise Julien et Elsa Vonau, "Le cimetière de Friedrichsfelde", *loc. cit.*, s. 11.
122. Diego Rivera, "The Revolutionary Spirit in Modern Art", *The Modern Quarterly*, Cilt 6, n° 3, 1932, s. 53.
123. A.g.e., s. 57.

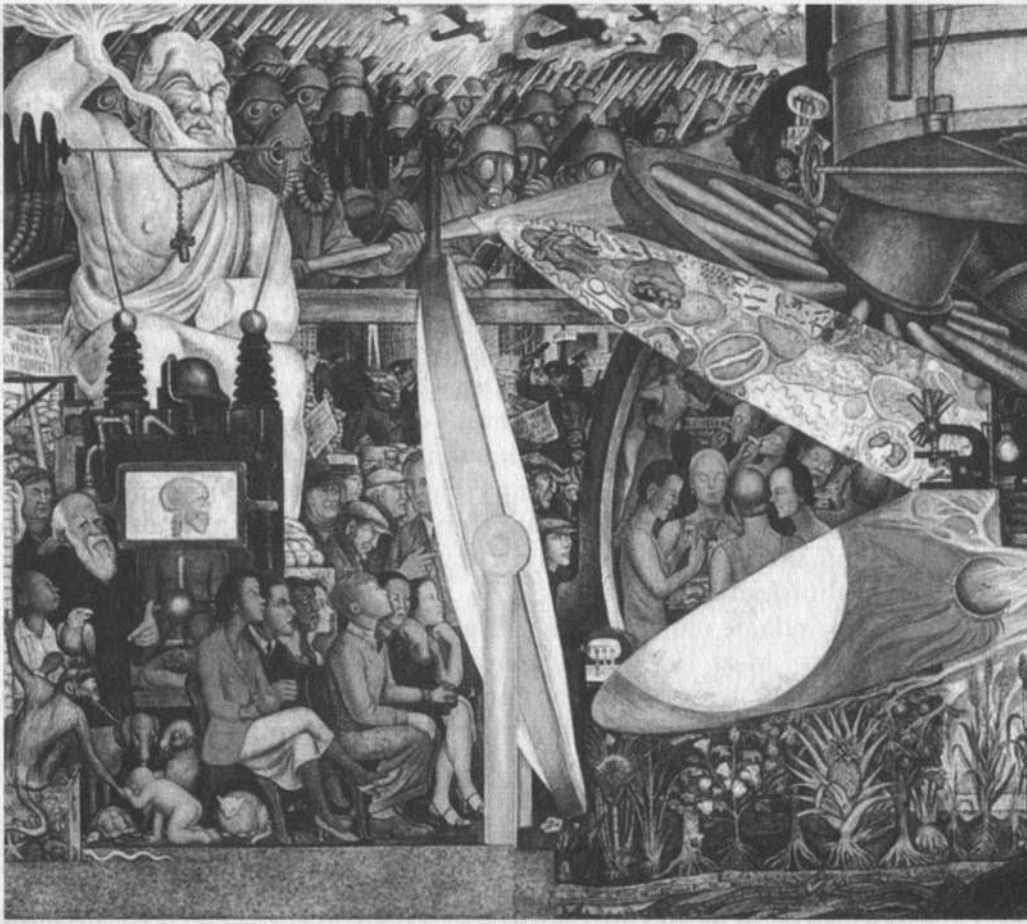
içinde bir şehir" olacaktı. Her gün on binlerce insanın uğrak yeri olan bu "Rockefeller şehri", hem sahiplerinin başarısını hem de Amerika Birleşik Devletleri'nin ilahi kaderini kutlamayı amaçlıyordu. Rockefeller Binası'nın özlemi Amerikan ekonomik ve toplumsal ilerlemesinin bir simgesi olmaktı. Binanın Basın ataşesi Merle Crowell Binanın sunum metninde işte bu nedenle –birkaç on yıl öncesinde Frederick Jackson Turner tarafından kanonik bir eserde daha o zamandan kutlanmış olan– Batı mitine açıkça göndermede bulunuyordu[124]. 'Yeni Sınırlar' başlıklı bu metin, Amerikan kapitalizminin ekonomik ve toplumsal güçleri ile işçi hareketi arasındaki 'yeni bir anlaşma' ruhundan, New Deal'i önceden haber veren bir karşılıklı anlayıştan bahsediyordu. Hayırsever ve sanat hamisi John Rockefeller Jr ve eşi Abby bu ruhla Meksikalı büyük duvar ressamlarının en ünlüsü Rivera'ya, tikel olayları veya herhangi bir şahsiyeti resmetmeden "kendisini yeni ve daha iyi bir geleceğe götüren bir yazgı seçimini emin olmadan ama büyük bir umutla düşünen yol ayrımındaki insanı" gösterecek bir fresk sipariş etmişlerdi[125].

Sonrasında ne olup bittiği iyi bilinir. Rivera Kasım 1932'de sözleşmeyi imzalamıştı. Mart 1933'te çalışmaya başlamış ve daha iki ay geçmeden, aralarında Lucienne Bloch ile Ben Shahan gibi değerli sanatçıların da bulunduğu nitelikli bir yardımcı ekibinin de omuz vermesiyle freskin üçte ikisini bitirmişti. Sorunlar da o zaman başlamıştı. *World Telegraph* gazetesi 24 Nisan'da John Rockefeller Jr'nin kendi binasında bir komünist propaganda eserini finanse ettiğini, 1 Mayıs'ın ve Lenin'in duvar resminde göründüğünü haber veren bir makale yayınlamıştı. John Rockefeller'in oğlu Nelson Rivera'ya yazmıştı. Bu görüntünün Amerikalı ziyaretçilerin çoğunu sarsacağından yakınmış, Lenin'in yerine "tanınmamış birinin" konulmasını rica etmişti. Sanatçı bunu reddetmiş, taviz olarak Bolşevik lidere bir çeşit simetrik kontrpuan sunmak için Amerikan birliğinin ve köleliğin kaldırılmasının simgesi Abraham Lincoln'ın resme dahil edilmesini teklif etmişti. İki adam bir anlaşmaya varmayı başaramamış ve Rivera dokuz gün sonra parası ödenip gönderilmişti. Freske gelince, üzeri bir çözüm bulunmasını beklerken örtülmüştü. Nelson ile Abby'nin eseri kısa zaman önce New York'ta kapılarını açmış olan Modern Sanat Müzesine (MoMbg|a) transfer etmek için yaptıkları sonuç getirmeyen girişimlerinden sonra, resmin yasal sahibi John Rockefeller Jr freski yok etmeye karar vermişti. 9 Şubat 1934'e gelindiğinde fresk artık yoktu. Haber Birleşik Devletler entelektüel ve sanat camiasında bir protesto dalgası yaratmış, burjuva "vandallığının" acınacak

---

124. Frederick Jackson Turner, *La Frontière dans l'histoire des États-Unis*, trad. Annie Rambert, Paris, PUF, 1963.

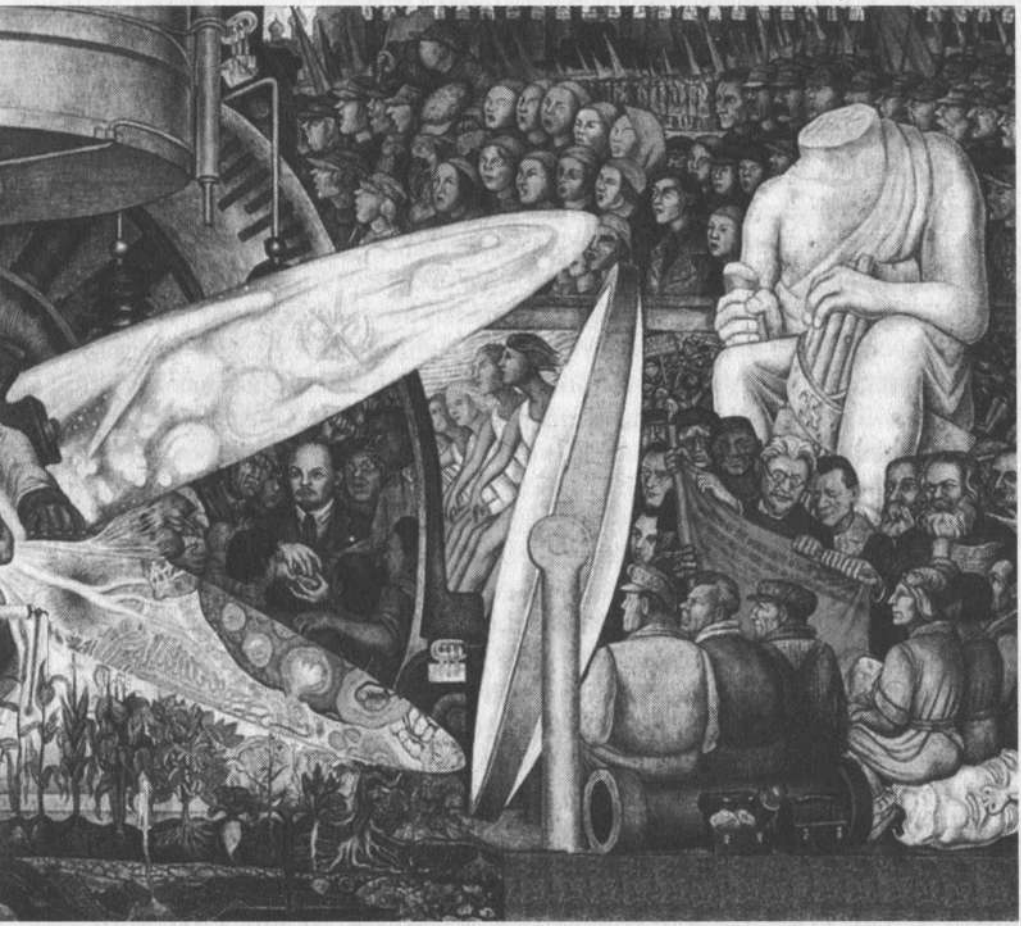
125. Alıntılayan Catha Paquette, *At the Crossroads. Diego Rivera and his Patrons at MoMa, Rockefeller Center, and the Palace of Fine Arts*, Austin, University of Texas Press, 2017, s. 93. Paquette'in kitabı Rivera'nın duvar resminin oluşumunun en ayrıntılı ve kapsamlı anlatısını sunan kitaptır. Ressamın kendi versiyonunu Galdy March ile birlikte yazdığı otobiyografisinde bulmak mümkündür: *My Art, My Life. An Autobiography*, New York, The Citadel Press, 1960, s. 204-208.



Diego Rivera, *El hombre controlador del universo* (1934). Fresk. Güzel Sanatlar Sarayı, Mexico.

bir biçimi olarak kınanmıştı. Bir Amerikalı milyarderin Sistine Şapeli satın almaya ve yok etmeye gücü yeter miydi? Heyecan, San Francisco'da Coit Tower'ın duvarlarını resimleyen sanatçılarda özellikle büyüktü; o kadar ki resimlerine (özellikle, sırasıyla Bertrand Zakheim'a ve Ralph Stackpole'a ait "Kütüphane" ve "Kaliforniya'da Sanayiler" başlıklı kesimlerde) bu epizodu da dahil etmişlerdi[126]. Rivera eline geçen parayla yardımcılarının ücretlerini ödemiş ve New York'ta muhalif komünist örgütlere ait iki bina için iki politik duvar resmi (*Amerika'nın Portresi* ve *Dördüncü Enternasyonal*) yapmıştı. Haziran ayında Meksika Hükümeti ile New York'ta daha yeni yok edilmiş freski yeniden yapmak için bir sözleşme imzalamış, *Evrenin Hâkimi İnsan* yıl sona ermeden Mexico Güzel Sanatlar Sarayına konulmuştu. Tüm kısıtlamalardan kurtulan Rivera siyasi pozisyonlarını radikalleştirmişti. Fresk başlık değişikliğine rağmen ilk versiyonuna sadık kalmış, ancak önemli birkaç detay değişmişti.

126. Bkz. Anthony W. Lee, *Painting on the Left. Diego Rivera, Radical Politics, and San Francisco's Public Murals*, Berkeley, University of California Press, 1999, s. 149-154.



Elbette, Rockefeller ailesi ile Rivera gibi devrimci bir sanatçı arasında böyle bir çatışmanın fazlasıyla öngörülebilir olduğuna dikkat çekilebilecektir. Zaten Meksikalı Ressam da siyasi kanaatlerini hiçbir zaman gizlememişti. Rockefeller'in teklifinden bir yıl önce, *The Modern Quarterly*'de devrimci sanatçıların "burjuva sanatının en ileri tekniklerini kullanmaları ama bunları proleter devriminin ihtiyaçlarına uyarlamaları" gerektiğini açıklayarak, girişimci hamilerle ilişkisini açıkça ifade etmişti. Kendisini "mühimmatını burjuvaziden koparan" bir çeşit "gerilla" olarak görüyordu. Sunduğu örnekler epeyce belagatliydi: "Gerilla bazen bir treni raydan çıkarır, bazen bir köprüyü havaya uçurur ya da ancak birkaç elektrik kablosunu keser". Sonra da Birleşik Devletlere "gerilla olarak" geldiğini ekliyordu[127]. Bu şartlarda, Rockefeller gökdelenindeki duvar resminin kapitalizmin ve Wall Street hayırseverliğinin bir kutlanması olamayacağı hayli aşikârdı. Bununla birlikte, tarihsel bağlam bu çatışmada kesinlikle bir rol oynamıştı. Kasım 1932 ile yeni freskin Mexico'da açılış tarihi olan 1934 sonu arasında,

---

127. Diego Rivera, "The Revolutionary Spirit in Modern Art", *loc. cit.*, s. 56.

bir dizi siyasi olay ressamın kanaatlerini ve tavrını radikalleştirmişti. Bu iki can alıcı yılın en önemli epizotlarının basit bir hatırlatılması birkaç açıklama sunabilir.

Ocak 1933 sonunda Hitler Alman Şansölyesi olarak atanmış, bir ay sonra Reichstag yangını çıkarılmış, Nazi rejimi kurulmuştu. Mayıs'ta ülkenin "zapturapt altına alınması" (*Gleichschaltung*) tamamlanmış, Weimar Cumhuriyeti yok edilmişti. Faşizm Avrupa'da yayılıyordu. Lev Troçki Türkiye'deki sürgününden bu olayların Alman Sosyal Demokrat Partisinin tarihsel yenilgisine ve Stalinizmin başarısızlığına işaret ettiğini yazmıştı. Bu ağır değerlendirmenin ardından yeni bir komünist enternasyonalin, Dördüncü Enternasyonalin kurulması çağrısı yapmıştı. Göreceğimiz gibi, bu siyasi dönemeç Rivera'nın freskinde izler bırakmıştı. Amerika Birleşik Devletleri'nde Franklin D. Roosevelt, ekonomik bunalımın en karanlık, en dramatik saatlerinde başkanlığını başlatmış ve New Deal'in kuruluşunun habercisi olan güçlü, hatta "diktatörce" önlemlerin alınması çağrısında bulunmuştu. 1934 Baharında "Toledo Muharebesi" Electric Auto-Lite'ın 10 000 işçisini Ohio'da Ulusal Muhafızlarla karşı karşıya getirmiş, birkaç hafta sonra da Minneapolis'te bir genel grev patlak vermişti. Sol radikal örgütlerin önderliğindeki bu iki hareket bir yıl sonra *Commitee for Industrial Organization*'ın (CIO – Endüstriyel Örgütlenme Komitesi) kurulmasının temellerini oluşturmuştu. Şubat 1934'te Viyana'da Avusturya Sosyalist Partisi milisi Schutzbund'un önderlik ettiği, ordu tarafından sert bir şekilde bastırılan bir işçi ayaklanmasına tanık olunmuştu. 6 Şubat'ta da bu kez Fransa'da aşırı sağın parlamento binası Bourbon Sarayına saldırmakla tehdit eden bir gösterisinde on beş kişi ölmüş ki bu da faşizme karşı kendiliğinden bir kitlesel tepkiye yol açmıştı. Bu, iki yıl sonra seçimleri kazanacak olan Halk Cephesinin başlangıcı olmuştu. Ekim 1934'te İspanya'da Asturias madencilerinin polisle şiddetli çatışmalara yol açan bir grevi patlak vermişti. Çin'de Mao Zedong, Kızıl Orduyu Çan Kay-Şek tarafından tehdit edilen Jiangxi'deki üslerinden ülkenin kuzeyindeki Shaanxi'ye kaydıran üç yıl sürecek Uzun Yürüyüşü başlatmıştı. Nihayet Meksika'da sol ulusalcı lider Lazaro Cardenas başkan seçilmiş ve Sovyet modelinden esinlenmiş, büyük toprak sahipliğine karşı köylü kooperatifleri kurmayı, ulusal bir kamu eğitim sistemini, hatta birkaç anahtar endüstrinin kamulaştırılmasını hedefleyen sosyalist tınıda bir plan ilan etmişti. Bu uluslararası olaylar Diego Rivera'yı duvar resminin devrimci boyutunu daha da vurgulu hale getirmeye itmişti. *Evrenin Hâkimi İnsan*'ı gerçekleştirdiği patlayıcı bağlam işte böyleydi. Otobiyografisinde yapıtını bir uyarı olarak tarif etmişti: "Eğer Birleşik Devletler demokratik yapılarını korumak istiyorsa, faşizme karşı Rusya ile ittifak kuracaktı.[128]" Savaş sonrası bu yorum kuşkusuz belli bir geriye dönük bilgelikle damgalı olsa da freskinin faşizm ile sosyalizm arasında şiddetli bir çatışmayı ilan etmiş olduğu gerçeği değişmez.

---

128. Diego Rivera, *My Art, My Life, op. cit.*, s. 206.

Resmin kendisi, çok sayıda bileşeni simetrik tarzda düzenlenmiş çok geniş bir manzarayı tasvir eder. Epik kitle eylemi sahneleriyle kavramsal temsiller karmaşık ama çarpıcı tarzda düzenli bir bütün içinde bir çeşit düzenlenmiş dinamizm oluşturmak üzere birbirine karışır[129]. Yol ayrımlarındaki insan geçmiş ile gelecek, kötülük ile iyilik, dipsiz bir uçurum ile mutluluk, bencillik ile kardeşlik, hastalık ile sağlık, önyargı ile manevi uyanış, obskürantizm ile ilerleme, kapitalizm ile sosyalizm arasında neredeyse mükemmel bir denge içinde durur. Çehresi ciddidir, geleceğin kendi eylemine bağlı olduğunu bilir. Merkezi konumu, giysileri ve eldivenleri vasıflı bir işçinin, bir teknisyenin veya havalanmaya hazır bir aygıtın pervanelerine benzer çaprazlama iki elipsten oluşan bir makinenin ortasına kurulduğundan, bir pilotun söz konusu olduğunu akla getirir. Pistonlu motorlar ve onları çevreleyen çarklar bir fabrikanınkileri hatırlatır – bunlar karşı konulmaz biçimde Lewis Hine'nin *Men at Work* fotoğraflarını (1932), aynı şekilde Rivera'nın bizzat kendisi tarafından daha önceki yıllarda Detroit'te tasvir edilen endüstriyel çalışmayı çağrıştırır. Pistonlu motorlar ve çarklar, freskin altında uzanan ve envaiçeşit egzotik meyveden oluşan doğal bir temele organik biçimde bağlanmıştır. Bu bol ürünlü bitkiler, yaşamsal kaynaklarını soğuran ve bunları sofistike bir ölçümler ve saatler sistemiyle dağıtan mekanik motora bağlanmış olduklarından nesilleri tükenme tehdidi altındaymış gibi görünmekte ve bir seradaki gibi özenle yetiştirilmektedir. Rivera ile 1933'te röportaj yapan New York Times muhabiri Anita Brenner'e göre bu doğal kaide "sayfalarında jeolojik katmanlardaki organik yaşamın başlıca öğeleri ve toprak yüzeyinde filizlenen bitkilerle birlikte, yeryüzünün açık bir kitap olarak temsili" idi[130].

Elipslerin anlamı, Meksikalı sanatçıya 1939'da bir kitap ayırmış olan dostu Amerikalı Marksist tarihçi Bertram Wolfe'nin özenle kaydettiği "ayrıntılı bir sözel tanımlamada" ressamın bizzat kendisi tarafından önerilmişti. Rockefeller binası için yapılan ilk projede, sürücünün solunda yer alan teleskop "en uzak gök cisimlerini insanın görüşüne ve anlayışına" taşıyor, sağ tarafında görülen mikroskop ise "atomları ve hücreleri yıldız sistemine bağlayan sonsuz küçük yaşayan organizmaları insan için görülür ve anlaşılabilir" kılıyordu[131]. Aşağıdaki iki elipse gelince, bu iki elips "İşçi" –Wolfe bant kaydını yazıya dökerken Rivera'nın kullandığı kelimeyi büyük harfle yazmıştı– tarafından kontrol edilen makinenin antenleriyle yakaladığı "kozmik enerjiyi" "üretken bir enerjiye" dönüştürme tarzını resmediyordu[132]. Oysa freskin 1934'te boyanan nihai versiyonunda doğal yaşamın kozmik enerjisi yalnızca aşağıdaki iki elipste belirir. Sayesinde gezegenlerin ve yıldızların görüldüğü teleskop devrimci kitlelere yöneltil-

---

129. Rivera "dinamik simetri" olarak adlandırdığı bu estetik ilkeye sıkı sıkıya bağlıydı. Bkz. David Craven, *Diego Rivera as Epic Modernist*, New York, Simon & Schuster, 1997, s. 109.
130. Alıntılayan Catha Paquette, *At the Crossroads*, *op. cit.*, s. 154.
131. Bertram D. Wolfe, *Diego Rivera. His Life and Times*, New York, Knopf, 1939, s. 358.
132. A.g.e.

miş elipsin içindedir; kanserli hücreler dahil hücreleri ve bakterileri ortaya çıkaran mikroskop ise savaşın güçlerine yöneltilmiş elipsin içinde yer alır. Makinanın iki yanına yerleştirilmiş iki devasa mercekle aydınlatılan elipsler çürümenin ve ilerlemenin metaforik cisimleşmelerini kuşatırlar. Solda, hastalıklı hücrelerin hemen altında, zarif giyimli erkeklerin ve kadınların dans ettikleri, tütün içtikleri, iskambil oynadıkları ve içki içtikleri bir yüksek sosyete daveti cereyan eder. Aralarında John Rockefeller ayırt edilir. Hemen yanında ama makinanın çerçevesinin dışında bir işçi gösterisi atlı polis tarafından şiddetle bastırılır. Yatay bir sırada yerleştirilen bu sokak protestosu görüntülerinde üzerinde belli belirsiz "Ekmek istiyoruz" ya da hatta "Sadaka değil, iş istiyoruz" sloganlarının okunduğu pankartlar taşınmaktadır ki bu son slogan biraz da küçümseyici bir tarzda Rockefeller'in hayırseverliğine atıfta bulunur. Sağda, yaşamsal güçlerini saçarak bir emzirme imgesine uzanan yıldızların ve kozmik enerjilerin olduğu elipslerle çerçevelenmiş halde Lenin görülür. Vakur bir tavırla bir işçinin, bir köylünün ve bir askerin elini tutar ve böylece ittifaklarını mühürler. Makinanın metalik bariyerinin ötesinde, sokak gösterileriyle simetrik bir konumda genç kadın atletler sağlıklı yaşamı simgeler (bunlar muhtemelen Dziga Vertov'un *Kameralı İnsan*'ından esinlenmiştir[133]). Rivera'nın 1932'de işaret ettiklerine göre, köylü insanlığın temel zenginliklerini üretmekte, kentli işçi "toprağın sağladığı ham malzemeyi dönüştürüp dağıtmakta", asker ise dinin ve savaşın güçlerine boyun eğmiş bir dünyada "fedakârlığı temsil etmektedir"[134]. Bunlar farklı renkleriyle –işçi siyahtır– aynı zamanda insan kardeşliğinin evrensel ruhunu cisimleştirmektedir. 1934'te bunların ittifakı, iktidarı işçi, köylü, asker şuralarına vermiş olan 1917 Ekim Devriminin mimarı Lenin tarafından koruma altına alınıyordu. Freskin, hepsi yüzlerini devasa mercek ekranlara dönmüş, solda öğrencilerin, sağda işçilerin yer aldığı iki ucu da bir o kadar simgesel bir değerle yüklüdür. Solda, bir profesör, bir baba gibi ekrana bakan ve bir çocuğun elini tutan insanlaşmış bir maymunun önünde Darwin'in evrim teorisini sanki hayvanlarla insanlar arasında uyumlu ilişkiler için yakarıyormuşçasına öğretmektedir. Darwin'in yanında, bir elektrik santrali ve bir röntgen cihazı, insanın bilimin araçlarını kullanarak doğanın efendisi olma kapasitesini gösterirken, çeşitli ırklardan öğrencilerden oluşan bir dinleyici kitlesi dersi dikkatle izlemektedir. Sağda, bir kızıl bayrak yeni bir komünist hareket için çağrıda bulunmaktadır: "Bütün dünyanın işçileri, Dördüncü Enternasyonalde birleşin!". Lev Troçki, Friedrich Engels ve Karl Marx bayrağı tutmaktadır. Troçki'nin arkasında siyah bir işçi ve Amerikan komünist muhalefetinin önderlerinden Jay Lovestone'u hatırlatan bir sima yer almaktadır. Marx'ın arkasındaki profesör edalı kişilik, Rivera'nın dostu ve New York İşçi Okulu'nun müdürü Bertram Wolfe'dir. Bu imgenin Rivera'nın dileklerini formüle ettiği saptanabilecektir: Elinde

133. Bkz. David Craven, *Diego Rivera, op. cit.*, s. 126.
134. A.g.e., s. 359.

doktrininin bir tomarını tutan Marx ile Engels, Troçkist hareketin teorik esin kaynağı rolünü oynamakta, ancak Lovestone ile Wolfe, Buharin'in komünist muhalefetini resmetmektedir – onlar yeni bir enternasyonal kurma projesini paylaşmamaktaydılar. Freskin iki uç kutbuna hâkim iki klasik heykel alegorik figürlerdir. Bunların sağda, Troçki ile Marx'ın tam arkasında bulunanı, başı vurulmuş bir Sezar'ı temsil eder. İşçi izleyiciler tarafından oturmak için kullanılan kesik başı, yere serilmiştir. Ellerinde, üzerine bir Nazi gamalı haçı eklenmiş, İtalyan faşizminin simgesi bir sopa demeti tutmaktadır. Rivera'nın getirdiği açıklamalara göre, bu başsız heykel "tiranlığın tasfiyesini" çağrıştırır[135]. Solda yer alan heykel, (dini inançları yenilgiye uğratan bilime benzer) elleri insan zekâsının faydalı elektriğe dönüştürdüğü doğa gücü şimşek tarafından kesilmiş tuhaf bir Zeus'un ya da boynuna bir haç takmış gülünç bir Jüpiter'in heykelidir.

Bu freskin, aynı zamanda gerçekleştirildiği tarihsel bağlamı görünür kılmaya izin veren epik boyutu, üst katmanından yayılmaktadır. Alev makinalarıyla, uçaklarla, tanklarla desteklenmiş, gaz maskeleriyle donatılmış, elde tüfek, süngüler takılmış tehditkâr bir asker ordusu, kızıl bayraklarını dalgalandıran proleterlerin düzenli saflarının karşısına dikilmiştir. Bu kızıl denizin arkasında hayal meyal Kremlin'in kuleleri ve Lenin'in anıtmezarı görülmektedir. Sosyalist devrim Troçki ve onun yeni bir enternasyonale çağrılarıyla simgeleştirilirken, sosyalist kale SSCB olmaya devam etmektedir. Devrim ile karşı devrim arasındaki bu devasa karşıtlık içinde, karşı devrimi cisimleştiren askerler açıkça Birinci Dünya Savaşının askerlerini hatırlatmaktadır. Miğferler ve gaz maskeleri altında gizlenmiş, insanlıktan çıkmış bedenleri, topyekûn savaşın endüstriyel katliamını çağrıştırmakta, silahları ise bilimin ve teknolojinin imha araçlarına dönüştürülmesini ortaya çıkarmaktadır. Çok sayıda ekspresyonist tuvalde rastlandıklarına göre, bu kişilikler 1920'li ve 30'lu yıllarda epeyce yaygındır. Jüpiter heykelinin bunlarla birbirine karışan heybetli büstü de hiç kuşkusuz mitoloji ile teknoloji arasındaki o devrin gerici modernizmini yapılandıran sentezi temsil etmektedir[136]. Bu bakımdan, freskin merkezinde makinayı kullanan "İşçi" ister istemez Fritz Lang'ın *Metropolis*'indeki (1927) ünlü "Molek" sahnesini andırmaktadır[137]. Freskin gözler önüne serdiği dünya manzarasının içine yerleştirildiğinde, tekniğin Marksist kavranışını örnekler. "Yol ayrımlarındaki" bu insan evrenin kontrolünün sırrını elinde tutar ve kendisini temel bir ikilemin karşısında bulur. Benjamin'in sözleriyle, teknolojiyi "mutluluğun anahtarı" ya da "çöküşün fetişi" haline getirmek arasında bir seçim yapmalıdır[138]. Diğer bir deyişle, devrim ile karşı devrimin, faşizm ile komünizmin uzlaşmaz karşıt

135. A.g.e., s. 358.
136. Bkz. Jeffrey Herf, *Le Modernisme réactionnaire*, *op. cit.*
137. Bkz. Ernst Jünger, *Le Travailleur*, *op. cit.* Fritz Lang'ın *Metropolis*'inde Cihan Harbine alegorik atıf konusunda bkz. Anton Kaes, *Shell Shock Cinema. Weimar Culture and the Wounds of War*, Princeton, Princeton University Press, 2009, s. 168-172
138. Walter Benjamin, "Théories du fascisme allemand", trad. Pierre Rusch, in *Œuvres II*, *op. cit.*, s. 215.

güçleri makinaları, yani kendilerine geleceğin ana hatlarını çizme yeteneği verecek olan modern teknolojiyi fethetmek için mücadele etmektedir[139].

İş yerinde erkek ve kadın imgeleri her ne kadar Rivera'nın duvar resimlerinde tekrarlanan bir motif olsa da Güzel Sanatlar müzesindeki freskin "İşçi"si çok daha derin bir metaforik boyuta sahiptir. Ressamın bizzat kendisi onu, içinde "hava kadar, su kadar, gün ışığı kadar" önemli olacağı geleceğin toplumunu yönetecek olan bir "kolektif kahraman", bir "insan-makine" olarak tarif etmekteydi[140]. İnsanlıkla teknolojiyi bileştiren bu Prometevari sima bizi elbette ürkütebilir ama Heideggerci anonim bir teknik "cihaz" (*Gestell*) ile pek az ortak yanı vardır. Rivera kapitalizmi sıklıkla bir baskı ve yabancılaşma kaynağı olarak tasvir etmiştir – örneğin New York gökdelenlerinin, insanların yan yana dizilmiş cesetler gibi uzandığı, bodrumda yer alan gözetim altında bir işçi yurduna hâkim olduğu eser *Frozen Assets*'te (1931) bu böyledir. Yine de endüstriyel emek kadar teknolojiyi de yaratıcı güçler olarak kutlama eğilimindeydi. Terry Smith bunu ikna edici tarzda göstermişti: Rivera'nın tablolarında, özellikle de Detroit duvar resimlerinde işçiler hiçbir zaman robotlar ya da insanlıktan çıkmış kişilikler olarak belirmezler. Kendilerini modern köleler kisvesinde gösterdikleri Fritz Lang'ın *Metropolis*'inden farklı olarak bir köylü havasını korurlar, makinaların bizzat kendileri de antropomorfik* bir boyuta sahiptir. *Detroit Industry* çevrimi fresklerinde (1932-1933) Ford otomobil fabrikalarının mekanik presleri Aztek tanrıçaları olur[141]. Fabrikaları kübist ve fütüristtir, kimi zaman Dziga Vertov'un sinemasını hatırlatır ama Ford fabrikalarının montaj hatlarına benzemez. *Evrenin Hâkimi İnsan*'ın (başlangıçta *Yol Ayrımlarındaki İnsan*) önerdiği tarih görüşü, sol ucu üzerindeki Darwin portresinin tanıklık ettiği gibi tartışmasız evrimcidir ancak çizgisel bir tarihsel zaman kavramı önermediği gibi, sosyal demokrasi tarafından savunulan barışçıl ve birikimli ilerleme fikrini de kabul etmez. Bu görüş tersine, tam da insanlık yol ayrımlarında olduğundan tarihsel süreksizliklerle ve siyasi çatallanmalarla şekillenmiştir. Teknik bu freskte tasvir edildiği haliyle, komünizm tarafından olduğu kadar faşizm tarafından da kullanılabilir olması anlamında elbette "nötr"dür ve Rivera'nın felsefi ufku Heideggerci Marksizmin her biçiminden çok uzaktır[142]. Bir tek faşizm teknolojiyi totaliter bir 'demir kafese' dönüştü-

---

139. Rivera'nın duvar resmi bu bakımdan "beyin" (patron) ile "kol" (işçiler) arasındaki "kalp" ile mühürlenmiş ittifakın kutlanmasıyla sona eren Fritz'in Metropolis'inin antitezini oluşturmaktaydı.

140. Diego Rivera, *My Art, My Life, op. cit.*, s. 183. Voir aussi David Craven, *Diego Rivera, op. cit.*, s. 144.

* İnsan biçimci. (ç.n.)

141. Terry Smith, *Making the Modern. Industry, Art and Design in America*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, özellikle "Rivera in Detroit", s. 199-246; insan biçimli makinalara atıf için, s. 223.

142. Marcuse 1941'de hâlâ "kendi başına modern tekniğin, özgürlüğü olduğu kadar otoriterliği, bolluğu olduğu kadar kıtlığı, ağır işin ortadan kaldırılmasını olduğu kadar yaygınlaştırılmasını teşvik edebileceğini" savunuyordu. Bkz. Herbert Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology" (1941), in *Technology, War and Fascism. Collected Papers*, New York,

recektir. Proletaryanın özgürleştirici güçlerinin hâkimiyetinde olduğundan, asla ne insanları yabancılaştıracak ne de doğayı tahrip edecektir. Romantik antikapitalizm ile Prometeci sosyalizm arasındaki seçenekle karşı karşıya kalan Meksikalı ressam ikincisini seçmekte tereddüt etmemekteydi. İlkini, Meksika'nın yerli köylülerinin toprak analarıyla ya da uzam-zamansal analarıyla (*Pachamama*) uyumlu ve organik ilişkisini kutladığı çok sayıda tuvalinde ve duvar resminde savunmuştu ama 1930'lu yıllarda tehlikede olan gelecek bütünüyle teknolojiye hâkim olmaya bağlıydı. Marx'ın *Grundrisse*'sindeki ve *Kapital*'indeki gibi, bilim ve teknoloji de dahil üretici güçlerin gelişmesi zorunluluğun krallığından özgürlüğün krallığına geçişin koşuluydu[143]. Paul Lafargue'ın çarpıcı formülüne göre "tembellik hakkı"nın gerçekleştirilmesi olarak tasarlanmış sosyalizm[144], bu modernleştirme, beş yıllık planlar ve Kızıl Ordunun sosyalizmin savunusundaki savaşları çağına tekabül etmiyordu. Rivera faşizmin modern olabileceğini ve kendisini teknik ve bilimsel temeller üzerinde inşa edebileceğini teslim ediyordu, ancak sosyalizmin etik ve toplumsal hedefleri doğrultusunda ehlileştirmesi gereken devasa bir makine ile, teknoloji ve sınai uygarlıkla özdeşleştirdiği ilerleme fikrini terk etmiyordu. Devrimci ressamla Rockefeller'lar arasındaki birbirini yanlış anlamanın kaynağı kuşkusuz buydu: Bunu gerçekleştirmenin yolları konusunda derin bir anlaşmazlık içinde olsalar bile hepsi ilerlemeye inanıyordu. Rivera ilerlemenin kendi kendilerini özgürleştirmiş üreticilerin eşitlikçi bir topluluğunda yattığını düşünüyordu; Rockefeller ailesi ise onu hayırseverlikle ılımlı hale getirilmiş kapitalizm olarak görüyordu. *Yol Ayrımlarındaki İnsan*'da sosyalizm, Aleksey Gastev'in fütürizmindeki veya Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki gibi devasa bir makine kılığında belirir. Bu anlamda, Diego Rivera'nın heybetli freski belli bir tarih ve sosyalizm görüşünü örneklediği gibi komünist devrimin bir modelini de örnekler. Günümüzde, bu güçlü "düşünce imgesi" yirminci yüzyılın bir bellek yeri haline gelmiştir.

* * *

Routledge, 1998, s. 41. Yirmi yıl sonra düşüncesini yumuşatarak düzeltmişti: "Bu toplumun totaliter yönlerinin karşısında, teknolojinin 'tarafsızlığından' bahsetmek artık mümkün değildir. Teknolojiyi amaçlanan kullanımından yalıtmak artık mümkün değildir; teknolojik toplum tekniklerin tam da tasarımları ve inşaları düzeyinde işlev gören bir tahakküm sistemidir." (Bkz. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, s. 21). [*Tek Boyutlu İnsan*, Çev. Seçkin Çağan, May Yayınları, 1968 İstanbul ve *Tek-Boyutlu İnsan. İleri İşleyim Toplumlarının İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2000 İstanbul.]

143. Marx'a göre, üretici güçlerin gelişmesi "zenginliğin tüm gelişmesinin kullanılabilir zaman yaratılmasına dayandığı" özgür bir toplumun maddi koşuludur. Bkz. Karl Marx, *Grundrisse der politischen Œkonomie*, Berlin, Dietz, 1953, t. 1, s. 301-302. Ayrıca bkz. Ernest Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 à la rédaction du Capital. Étude génétique*, Paris, François Maspero, 1967, s. 102-108. [*Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, Çev. Doğan Işık, Yazın Yayıncılık, 2000 İstanbul.] Roman Rosdolsky, *La Genèse du Capital chez Karl Marx*, trad. Jean-Marie Brohm et Catherine Colliot-Thélène, Paris, François Maspero, 1976, chapitre xxviii. [*Marx'ın Kapital'inin Oluşumu*, Çev. Münevver Çelik, Cumhur Atay, Otonum Yayıncılık, 2012 İstanbul.]

144. Paul Lafargue, *Le Droit à la Paresse*, Paris, Allia, 2000. [*Tembellik Hakkı*, Çev. Vedat Günyol, Telos Yayınları, 1996 İstanbul.]

Birbirlerine derinden bağlı olan kavramlar, deneyimler, simgeler ve bellek, tek ve aynı devrimci manyetik alanın çoklu kutuplarını oluştururlar. Devrimler kavramlara somut bir boyut sağlar. Gerçekliğe tercüme edilmeleri onları simgelere dönüştürür ve sonunda bellek yerleri haline gelen siyasi paradigmalar oluşturur. Devrimler, kendiliğinden isyanların tersine tarihin akışını bilinçli olarak değiştirdikleri müddetçe, eyleme çevrilmiş kavramlar, bir ivmeye ve dinamik bir güce sahip performatif kavramlardır. Ayrıca, "düşünce imgeleri" yani kelimelerin ötesinde, imgelerde yoğunlaştırılmış fikirler de yaratırlar. Böylece, Fransız Devrimi on dokuzuncu yüzyılda devrimci bir model haline gelmiş, Ekim Devrimi ise yirminci yüzyıl devrimlerinin çoğu tarafından bilinçli olarak benimsenen yeni bir paradigma oluşturmuştur. Bu paradigma aynı anda hem bir teori (Lenin'in *Devlet ve Devrim*'i) hem bir anlatı (Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi*) hem de birkaç simgesel figürde –Kralın idamı, Paris Komünü, Kışlık Sarayın alınması, sombrerosu, tabancası ve çapraz fişekliğiyle at üstünde Emiliano Zapata, Troçki'nin zırhlı treninden attığı ateşli nutuklar, Pekin'de Tianenmen Meydanında Çin Halk Cumhuriyeti'ni ilan eden Mao Zedong, Havana'ya giren Fidel Castro ve Che Guevara vb– billurlaşan bir kolektif imgelem yeriydi. Fikirlerin ve olayların simgelere başkalaşımı çelişkili bir süreç olabilir –bunu Bastille'de ve Vendôme Sütunu'nda gördük– çünkü devrimlerin ikon kırıcı öfkesi çoğu zaman kolektif deneyimin maddi temelini ortadan kaldırır ve bu deneyim de bu nedenle tamamen sanal bir bellek yeri haline gelir. Kavramların eyleme ve deneyimlerin imgelere tercüme edilmesinin kendisi de kaçınılmaz olarak olay olarak devrimden tarihsel sekans olarak sergilenen devrime geçiş tarafından yeniden biçimlendirilir. Olay yıkıcı ve özgürleştirici bir uğraktır ama onun simgeleri kolektif bir hatıraya, olayı ikona dönüştürerek onu şimdiki zamandan ayıran bir *geleneğe* aittir. Fikirler işte bu şekilde skolastik bir külliyata [kanon] –Marksizm-Leninizm doktrini– dahil edilmiş, simgeler bir müzenin salonlarında sergilenmeye hazır, donmuş bir arşiv oluşturmuştur. Pierre Nora'nın tezini biliyoruz: "Bellek yerleri vardır çünkü artık bellek yerleri yoktur.[145]" Bu hüküm genel bir eğilimi kavramak için yararlıdır, ancak hafifletilmesi gerekir. Yalnızca Walter Benjamin'in *Jetzzeit* olarak adlandırdığı, geçmiş yeniden etkinleştirilip, bir tür takımyıldız oluşturmak için şimdiki zamanla etkileşime girdiği zaman, "tehlike anında [...] hatıranın bir anda beliriverdiği" o tikel uğrağı[146] kenara atmakla kalmaz, aynı zamanda en şeyleştirilmiş, saptırılmış, özgün anlamından yoksun bırakılmış olanlar da dahil olmak üzere, bellek yerlerinin bizzat kendilerinin performatif karakterini de göz ardı eder. Kızıl Ordu'nun doğrudan cepheye gitmeden önce Stalin'in gözleri önünde resmigeçit yaptığı 1941 Ekim Devrimi yıldönümü kutlamasını düşünelim. Canlı bellek birincil işlevi onu boğmak olan yerin bizatihi bağrında bir anda

145. Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux", in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, Cilt 1, s. xvii.
146. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *loc. cit.*, s. 391.

yeniden belirivermişti. Son tahlilde, devrimci gelenek öz-özgürleşmenin esrik bir uğrağı ile onun doktrine ve örgütlü eyleme kaçınılmaz dönüşümü arasındaki gerilimi ifade eder. Bunların yakından çatışmalı ilişkisini sanat tarihinde avangarttan klasisizme, bohemden akademizme geçişle kıyaslamak mümkündür. Bu geçiş, âdetleri, halkları ve ruhları değiştirmiştir. Birçok varoluş tarafından bir iç yırtılması olarak yaşanmış ve çok sayıda devrimci kuşağını etkilemiştir. Geleneklerin "icat edilebileceğini", geleneklerin olayları mitleştirilmiş bir haleyle sarmalayarak ve algılanışlarını değiştirerek, olayların bizzat kendilerini değiştirebileceklerini biliyoruz[147]. Bununla birlikte, geleneklerin inatçı süreğenliği nesnelerinin henüz silinip gitmediğini göstermektedir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda, devrimci gelenekler dünyayı değiştirmenin milyonlarca insan için bir fantezi değil, kendi tarihsel zamanlarının ufkuna yazılmış bir erek, diğer bir deyişle mümkün ve somut bir ütopya olduğunu kanıtlamıştır.

147. Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *L'Invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2012.

4
Devrimci Entelektüel, 1848-1945

> İşçisi burjuvası binlerce eğitimli genç iğrenç bir boyunduruk altında titriyor. Bu boyunduruğu kırmak için kılıca sarılmak akıllarına geliyor mu? Hayır! Kalem, hep kalem, varsa yoksa kalem. Peki niçin bir Cumhuriyetçinin ödevinin gerektirdiği gibi ikisi birden değil? Tiranlık zamanlarında, yazmak iyidir; köleleşmiş kalem kifayetsiz kaldığında savaşmak daha iyidir. Ama ne gezer! Bir gazete çıkarılıyor, hapse giriliyor, kimsenin aklına da bizi ezenlerin tüm gücünü oluşturan mesleği yirmi dört saatte öğrenmek için, rövanşımızı ve onların cezalandırılmasını avuçlarımızın içine bırakacak bir askeri manevralar kitabının kapağını açmak gelmiyor.
>
> Auguste Blanqui
> *Silahlara Sarılma yönergesi* (1868)

TARİHSEL SINIRLAR

Devrimci entelektüel, profilinin tanımlandığı ve dönüştüğü zamansal bir sekans olan 1848 ile İkinci Dünya Savaşı arasında ortaya çıkar. Burada 'devrimci' sıfatını, hem büyük bir siyasi ve ideolojik akımlar çeşitliliğini kapsadığından çok geniş bir anlamda hem de münhasıran hâkim siyasi ve toplumsal düzene karşı, o düzeni devirmek amacıyla bilinçli olarak eyleyen erkek ve kadınlara göndermede bulunduğundan görece sınırlandırılmış anlamda anlamak gerekir. Marx 1843'te Feuerbach üzerine ünlü on birinci tezinde, filozofların şimdiye dek dünyayı yorumlamaktan başka bir şey yapmadıklarını ama onu dönüştürmenin zamanı geldiğini yazarak bu tanımı örtük biçimde önermekteydi. Bu çerçevede, devrimci entelektüeller yalnızca yeni, isyancı ve yıkıcı teoriler geliştirmekle veya savunmakla kalmayıp, aynı zamanda bunları hayata geçirmeye dönük bir yaşamı ve siyasi bir bağlılığı seçenlerdir. Devrimler üzerine bolca yazan ve siyasi hareketler yöneten Mihail Bakunin, Karl Marx ve Rosa Luxemburg hiç kuşkusuz devrimci entelektüellerdi. On dokuzuncu yüzyılın en popüler devrimci ikonlarından biri olan Giuseppe Garibaldi bir devrimci entelektüel değildi. Bir eylem adamıydı ama hiçbir zaman ne fikirlerine teorik bir biçim vermiş ne de tek bir deneme yazmıştı. Theodor W. Adorno da bir devrimci entelektüel değildi. Tahakküm eleştirisi kuşkusuz güçlüydü ve özellikle savaş sonrası Almanya'da radikal hareketlere ilham vermişti ama siyasi bağlılığın veya

taahhüdün her biçimini reddediyor, hatta bunu otoriteye neredeyse her zaman saygılı, ürkek ve edilgen bir tutum benimsemeye vardırıyordu. Düşüncesi keskin bir eleştirel boyuta sahip olmakla birlikte soyut ve salt kendi iç dünyasına dönük gözlemlere dayalı [introspectif] kalmaktadır. Lukács'a göre, devrimci bağlılık tam da teori ile pratik arasında yeni bir ilişki gerektirdiği halde bu duruş "şeyleşmiş burjuva bilincinin" sınırlarını aşmamaktaydı[1]. *Roman Kuramı* (1916) ve *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) gibi çalışmaların yayımlanması arasında Bela Kun'un Şura (Sovyet) Cumhuriyetine katılmış ve Macar Kızıl Ordusunun beşinci tümenine komuta etmiş olan Macar filozofun gözünde Max Horkheimer ile Theodor W. Adorno, "her tür modern konforu haiz" olmakla birlikte yine de "uçurumun, hiçliğin, saçmanın kenarında" tünemiş, bir çeşit lüks ve seçkinci 'Büyük Uçurum Oteli'nin (*Grand Hotel Abgrund*) işletmecileriydiler[2]. Bununla birlikte, bu iki ideal tip arasında çok sayıda ara bağlılık biçimine de yer vardı. Örneğin, Adorno ile Lukács arasında, yarı yolda manevi bir 'evsiz', hiçbir partiye ait olmayan ve üniversite dünyasıyla bağları yok denilemeyecekse de çok sınırlı olan radikal bir düşünür Walter Benjamin yer almaktaydı.

İsimleri tarihsel olarak bazı büyük kültürel, bilimsel veya teknik devrimlerle bağlantılı olan bir dizi düşünür, en azından konformist, hatta muhafazakâr zihniyetlere, âdetlere ve zevklere sahip olduğunu göstermişti. Psikanalizin icadı şüphesiz entelektüel bir devrimdi ama Freud itibarına çok fazla önem vermekteydi ve tüm yaşamı boyunca çok belirgin olan Yahudi rengi kendi devrinin burjuva saygınlık normlarıyla bağdaşmaz görünen bir harekete meşruiyet ve kamusal tanınma kazandırmak için çırpınmıştı. Bir düzen düşmanı olarak görülmek, dileyebileceği en son şeydi. Einstein geleneksel fizik yasalarını altüst etmişti ama siyasi bağlılığı, ne kadar soylu olursa olsun, pek de yıkıcı değildi. İnançlı bir antifaşist olarak Başkan Roosevelt'i bir Amerikan atom bombası yaratmanın gerekliliğine ikna etmişti. Picasso kübist resimlerinde formları parçalayarak sanatsal figürasyonun yerleşik kurallarını alt üst etmişti, ancak bizzat kendisinin itiraf ettiği gibi siyaset onun harcı değildi. *Guernica* isterse antifaşizmin 1930'lu yıllardaki en yüksek sanatsal ifadesi olsun, Picasso Nazi İşgali sırasında uluslararası ününün korumasında Fransa'da kalmış, savaş sonrası yıllarda ise komünizmin daha ziyade edilgen bir "yol arkadaşı" olmuştu. John Heartfield gibi estetik yaratıyı siyasi eylemden ayıramayıp, tüm yaşamını yıkıcı mesajlar yayma yeteneğinde imgeler icat etmeye hasretmiş devrimci bir sanatçının tersine, Picasso siyaset için değil, sanat için yaşıyordu.

---

1. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960, s. 340. [György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul]
2. Georg Lukács, "Avant-propos" (1962) à *La Théorie du roman*, trad. Jean Clairvoye, Paris, "Tel", Gallimard, 1968 (1920), s. 17-18. [*Roman Kuramı*, Çev. Cem Soydemir, Metis Eleştiri, 2003, İstanbul]. "Uçurum" (Abgrund) sözcüğüyle Adorno'nun ismi (Wiesengrund) arasındaki asonansa dayanan bu ironik yargı, Stuart Jeffries'in çalışmasının başlığı olmuştu: Stuart Jeffries, *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*, London-New York, Verso, 2016.

Bu örnekler aşikâr olsa da en azından yanlış anlamaları önleme erdemine sahiptir. Eğer burada söz konusu olan devrimci entelektüel tipolojisi kapsayıcı olma iddiasına sahip değilse, kendisi için belirlediği çerçeve o halde eleştirel düşüncenin kimi büyük simalarının dışarıda bırakılmasını açıklar. Bu çerçeve aynı zamanda İkinci Dünya Savaşının sonunu bir geçiş tarihi, sonrasında bir dizi düşünür ve entelektüelin akademik dünyada ayrıcalıklı bir kabul gördüğü bir dönüm noktası olarak kabul etmeye izin verir. Bu, bizatihi teorinin üretim koşullarını dönüştüren sosyolojik bir değişim olmuştur[3]. O zamandan beri yalnızca devrimci entelektüellerde değil, aynı zamanda daha genel olarak 'kamusal' entelektüellerde yani görece geniş bir okur kitlesi için yazan, bilgilerini bir davanın hizmetine sokan, toplumsal, siyasi ve etik sorunlar konusunda pozisyon alan, iktidarın kötüye kullanılmasını ve egemenlerin baskısını kınayan yazarlarda bir gerilemeye tanık olduk. Başka bir deyişle, Edward Saïd'in sözleriyle "zayıfların ve temsil edilmeyenlerin[4]" safına ait o yazarların gerilemesine tanık olduk. Batı'da kentli bohemin sonu ve kitlesel Üniversitenin gelişi –ki buna uzun bir barış ve demokrasi dönemi eşlik etmişti– entelektüellerin çoğunun kampüslere çekilmesini teşvik etmiştir. Bunlar kamusal bir rol oynamaya daha az yatkındır ve genellikle münhasıran kendi sosyal çevrelerinde okunan ve tartışılan içrek [ezoterik] çalışmalar üretme eğilimindedirler. Eleştirel düşüncenin akademik dünyaya geri çekilişi kamusal alanın şeyleşmesiyle çakışmıştı ki bu da devrimci entelektüellerin statüsünde önemli bir değişime yol açan ölümcül çakışma olmuştu. Bunlar savaş sonrasında, Jean-Paul Sartre, Noam Chomsky veya Edward Saïd örneğinde olduğu gibi muhalifler, daha nadiren de siyasi eylemlerde doğrudan yer alan aktivistler olmuşlardı. Amilcar Cabral, Frantz Fanon veya Che Guevara gibi kişilikleri düşünecek olursak bu bağlılık tarzı üçüncü dünya olarak adlandırılan yerlerde yaygın olmaya devam etmiş olsa da Batı dünyasında 1960'lı ve 1970'li yılların göreli istisnası hariç daha ziyade nadir olma eğilimindeydi.

Bir kıta ile diğeri arasındaki kronolojik farklılaşmalar hesaba katıldığında, devrimci entelektüeller çağını tarihselleştirmek kolay bir görev değildir. Avrupa'da bu çağ 1848'den İkinci Dünya Savaşına kadar gider. Sömürge dünyasında ise birkaç istisna dışında daha geç, özellikle Rus Devriminden sonra başlar ve Küba Devrimiyle birlikte doruğuna varır. Bu iki uğrak sırasıyla sömürgelerin bağımsızlığının başlangıcını ve zirvesini ilan eder. Elbette, 1848'den önce de 1958'den sonra da devrimci entelektüeller olmuştur, ancak bunlar istisna oluşturmuştur. Bunlar Halkların Baharından önce, yeşerebilecekleri elverişli zemini önemli ölçüde sınırlayan Eski Rejimden miras bir toplumsal yapıya aittiler; 1945'ten sonra ise sömürge dünyasına göç etmişlerdi.

---

3. Bu dönüşüm konusunda bkz. Russell Jacoby, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, New York, Basic Books, 1987.
4. Edward Saïd, *Des intellectuels et du pouvoir*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, 1996, s. 38. [*Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı İnceleme, 1995, İstanbul].

Devrimci entelektüelin izlediği yolak, belirgin özellikleri sanayileşme, kentleşme, göç, iletişim araçlarının gelişmesi, okur yazar olmamanın son bulması, gazeteciliğin yükselişi ve yeni bir kamusal alanın ortaya çıkışı olan, toplumların çok geniş bir dönüşüm sürecinin sonucu olarak kitlesel kültürün yükselişinden ayrılamaz[5]. Dolayısıyla estetik ve edebi avangartlar çağıyla bağlantılıdır. Siyasi alanda bu, parlamentarizm ve işçi hareketinin ortaya çıkışı çağıdır. Devrimci entelektüel Eski Rejimin süreğenliğinin damgasını vurduğu demokrasi öncesi toplumlarda, kültürel kurumların aristokratik kökenlerini sergiledikleri, soyluluğun hızla yükselmekte olan sanayi ve finans elitlerinin ufkunu hâlâ tanımladığı, halk sınıflarının "tehlikeli" olarak damgalandıkları ve sosyalist solun siyasi iktidardan dışlandığı toplumlarda ortaya çıkar. O devirde Kıtanın resmi kültürü, on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren cumhuriyetçi bir entelektüel ve akademik elitin belirdiği Fransa dışında muhafazakâr düşüncenin tahakkümü altındadır. Üniversiteler otoritenin muhafızı rolünü oynayan muhafazakâr romantizmin ve *Kultur*'un modern *Zivilisation*'a karşı savunulmasının ayrıcalıklı mekânları olduğunda, yalnızca sömürünün, baskının ve otoriterliğin eleştirisi değil, özgürlük ve demokrasi talebi de mecburen, sınıfsızlaşmış [sınıf statüsünü yitirmiş], kırılgan ve ekonomik olarak güvencesiz, barikatlara çıkmaya hazır bir entelijansiyanın ayrıcalığı haline geliyordu. Anarşist ya da sosyalist, demokrasi ve sosyal adalet için mücadele eden bu entelijansiya kaçınılmaz olarak kurulu düzene karşı 'komplo kuruyordu'. İlk küreselleşme çağında –ki bu, dünyanın milliyetçiliğin doruğuna varmasıyla çakışan bir dönüşümüydü– devrimci fikirler tıpkı kendilerini taşıyan erkekler ve kadınlar gibi, bir ulustan diğerine bir kıtadan diğerine büyük ölçüde dolaşmaktaydı. Bu erkek ve kadınlar milliyetçiliğin zirvesinde var olan kozmopolitlerdi. Bunların ekonomik ve siyasi iktidarla ilişkileri, bohemin ve estetik avangardın akademizmle ve onun kurumlarıyla ilişkisine benzerdi, başka bir deyişle son derece çatışmalıydı. Eric Hobsbawm, Marksistleri ve Anarşistleri sanatçılarla ve avangart kültürle birleştiren varoluşsal bağı –hepsi kurulu düzene muhalifti– vurgulayarak "...heterodoksluklar örtüşmekteydi" diye yazmaktaydı[6].

1914'te Avrupa hanedan düzeninin çöküşünden ve 1917 Rus ayaklanmasından sonra, devrimci entelektüel marjlardan çıkmış, 1945'e kadar (Asya'da 1950'li yılların başına kadar) sürecek "yeni Otuz Yıl Savaşının" merkezi bir aktörü olmuştu. Devrim ile karşı devrim, kapitalizm ile sosyalizm, faşizm ile antifaşizm, ulusal kurtuluş ile emperyalizm arasındaki çatışma

---

5. David Cottington, *The Avant-Garde. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ve aynı yazardan, "The Formation of the Avant-Garde in Paris and London 1880-1915", *Art History*, Cilt 35, n° 3, 2012, s. 596-621.

6. Eric Hobsbawm, "Le socialisme et l'avant-garde, 1880-1914" (1980), in *Rébellions. La résistance des gens ordinaires. Jazz, paysans et prolétaires*, trad. Stephane Ginsburgh et Hélène Hiessler, Aden, Bruxelles, 2010. [*Sıra Dışı İnsanlar: Direniş, İsyan ve Caz*, Çev. Işıtan Gündüz, Yordam Kitap, 2016, İstanbul].

devrimci entelektüelleri kahramanlar ve kurbanlar olarak –kelimenin tam manasıyla bedenlerinde ve ruhlarında– yorumladıkları uluslararası bir trajedinin ortasına yerleştirmişti.

Doğrusunu söylemek gerekirse, devrimci entelijansiyanın içerisinde teori ile eylem arasındaki organik ilişki kitlesel kültür ve sanayi kapitalizmi çağının genel bir özelliğiydi; eski hanedan düzeninin 1914'te çöküşü bu özelliği önemli ölçüde pekiştirmişti. Devrimci solun düşünürleri ile teori ve programları gitgide daha pragmatik olma eğiliminde olan bir dizi daha konformist ya da muhafazakâr araştırmacı arasında belli bir simetri vardır. Yirminci yüzyılın başında, Marksizm, hem kapitalizmin dönüşümleri ve emperyalizmin gelişi konusunda çok sayıda inceleme üreterek hem de örgütlenme biçimleri ve siyasi eylem araçları konusunda şiddetli bir tartışma başlatarak iktisada ve siyasete yoğunlaşmıştı. Karl Kautsky'nin tarım sorunu konusundaki, Rudolf Hilferding'in finans kapitalizminin ortaya çıkışı konusundaki veya Rosa Luxemburg'un, Buharin'in ve Lenin'in emperyalizm konusundaki çalışmalarından bahsetmek yeter. Aynı şekilde, Lenin, Martov, Luxemburg ve Troçki arasındaki parti biçimi konusundaki anlaşmazlık ve "ortodoks" Marksistler ile "revizyonistleri" karşı karşıya getiren (Eduard Bernstein'a karşı Kautsky ve Luxemburg) reform ile devrim arasındaki ilişki konusundaki tartışma düşünülebilir. Son olarak, Troçki'yi ve onun Ekim 1917 tarihsel dönemecini haber veren sürekli devrim teorisini düşünelim. En teorik olanları da dahil bütün bu kavgalar pratik kaygılar ve hedefler tarafından güdülenmişti. Aynı şey 'çalışmanın bilimsel örgütlenmesi' teorisi (Frederick W. Taylor) için, planlı savaş ekonomisi tasarımı (Walther Rathenau) için, John Maynard Keynes'in para üzerine bilimsel incelemesi için veya Hans Kelsen ile Carl Schmitt'in anayasacılık konusundaki çalışmaları için de geçerlidir. Marksist düşünürler kapitalizmi ve burjuva devletini yıkmanın yollarını tartışırken, muhafazakâr muadilleri de kendilerine kapitalizmi muhafaza etmek için onun nasıl rasyonelleştirileceği ve devlet makinasının, egemenlik organının devrimci bir ayaklanmaya karşı nasıl güçlendirileceği sorularını soruyorlardı. İki savaş arası dönemde, Antonio Gramsci ile John Maynard Keynes'in stratejik düşünceleri şaşırtıcı bir simetriyi ortaya çıkarır. Bunlardan ilki Batı'da bir devrimin yollarını düşünürken, ikincisi kapitalizmi tarihsel krizinden nasıl kurtarılacağına kafa yormaktaydı. Teori her yerde pragmatik bir viraj almıştı. Bolşevizm ile faşizm bu yön değişiminin en radikal versiyonlarından başka bir şey değildi. Kapitalizmin küresel krizi ve uluslararası iç savaş devrinde devrimci entelektüel artık, Marx'ın on dokuzuncu yüzyılda yapmış olduğu gibi, günlerini *British Library*'de çalışarak ve (Batılı) dünyanın dört bir yanında bulunan bir mektup arkadaşı ağıyla yazışarak geçiren yalıtılmış bir sima olamazdı. Siyasi düşüncelerini kimseyle paylaşamadığı faşist bir hapishaneye kapatılmış olan Gramsci'nin bile devrimci partiyi 'kolektif' bir entelektüel olarak kuramlaştırmış olması anlamlıdır.

ULUSAL BAĞLAMLAR

Dolayısıyla devrimci entelektüel, şimdiden birçok kıtaya yayılmış ayrı bir siyasi ve ideolojik profile sahip bir toplumsal grubu doğurmuş olan, on dokuzuncu yüzyılın tamamına yayılmış bir sürecin sonucu olmuştu. Bu yeni tarihsel aktörü anlamak için, 'entelektüel' ve 'entelijansiya' sözcüklerinin nüanslar içerdiği farklı kültürel ve anlambilimsel bağlamları incelemek gerekir[7]. Her iki sözcük de uzun bir tarihe sahiptir, ancak bunların kavramlaştırılmaları ayrı yollar izlemiştir.

Fransa'da ve Batı Avrupa'da 'entelektüel' sözcüğü genellikle, Üçüncü Cumhuriyeti on dokuzuncu yüzyılda derinden sarsmış bir siyasi kriz olan Dreyfus Davasına göndermede bulunur[8]. Terim bundan önce de akademisyenler, yazarlar, gazeteciler, hukukçular, hayatını kalemiyle kazananlar gibi modernitenin bazı yeni aktörlerini tarif etmek için pek az kullanılsa da zaten mevcuttu. Kelime Dreyfus Davasının ardından hızla aşağılayıcı bir anlam kazanmıştır. 'Entelektüel' sözcüğü, soylu bir insani yetiye işaret eden 'entelekt'in* tersine, doğadan ayrılmış, kaçınılmaz olarak kısır ve yaratıcı olmayan bir düşünceye mahkûm, soyut kavramların hâkim olduğu yapay bir dünya içinde hapsolmuş olan, modern dünya için tipik bir 'beyinsel' faile göndermede bulunur. Dreyfus Davasının kazdığı yarılmalar hızla Üçüncü Cumhuriyet ile düşmanları arasındaki karşıtlıkla örtüşmüştü. Bir yanda İnsan Hakları felsefesinde kök salmış bir siyasi rejim, diğer yanda Aydınlanma karşıtlarının muhafazakâr kültürü vardı. Michel Winock'a göre bu dikotomi bir değerler çatışmasına göndermede bulunuyordu: Otoriteye karşı hakikat, düzene karşı adalet, içgüdüye karşı akıl, milliyetçiliğe karşı evrenselcilik, geleneğe karşı ilerleme ve bireyciliğe karşı holizm[9]. Yüzbaşı Dreyfus'ün savunucuları özgürlük ve moderniteyi, düşmanları ise muhafazakârlığı ve cumhuriyetçilik karşıtlığını temsil ediyordu. Dreyfus Yahudi idi; cumhuriyet karşıtları ise feci antisemitti. Bu antagonizmanın cisimleşmeleri ünlü *J'accuse*'ün [Suçluyorum] yazarı Émile Zola ile *Action Française*'in** esin kaynağı Maurice Barrès'ti. Barrès, Fransız muhafazakâr devriminin ilk manifestosu olan *Milliyetçiliğin Sahneleri ve Doktrinleri*'nde (1902) entelektüelin portresini şöyle resmeder: "Kendisini toplumun mantık üzerine kurulması gerektiğine ikna eden birey[10]". Entelektüel, "içgüdüden" tiksinir, sıradan insanlardan üstün olduğundan hiç kuşku duymaz. Özgüllükleri ve kültürleriyle birlikte gerçek insanların –"bizim bu yılki Lorenli, Provanslı, Bröton, Parisli gençlerimizin"– yerini "evrensel bir insanın", "soyut, ideal, her yerde kendisine özdeş bir insanın" alması gerektiğini

---

7. Bkz. Christophe Charle, *Les Intellectuels en Europe au xixe siècle. Essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 1996.
8. Bkz. Christophe Charle, *Naissance des intellectuels 1880-1900*, Paris, Minuit, 1990.
* Anlık/Müdrike: Anlama, düşünme gücü, bilme yetisi, kavramlarla düşünme yetisi. (ç.n.)
9. Michel Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 2014, s. 165.
** 1899'da kurulmuş aşırı sağ, milliyetçi ve kralcı örgüt. (ç.n.)
10. Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Félix Juven Éditeur, 1902, s. 45.

ileri sürerek, Kantçılığın tehlikeli bir biçimine katılır. Bu fikirden dehşete düşen Barrès, Fransa'nın "toprağımızda, tarihimizde, milli şuurda sağlam bir şekilde kök salmış insanlara" ihtiyacı olduğunu düşünüyordu[11].

Fransa'da entelektüellik karşıtlığı, Devrimin liberalizm ile Eski Rejim arasına getirdiği tarihsel yarılma içinde kök salıyordu. Avrupa gericiliğinin yirminci yüzyıl dönümündeki büyük efsanesine göre, entelektüeller çürümenin bir aynasıydı. Doğadan kopmuş, her şeyin nicelleştirilip ölçüldüğü, gerçekliğin tamamının anonim, gayrişahsi ve mekanik hale geldiği, yani şiirsellikten yoksun ve bir metropol kadar çirkin olduğu bir fildişi kulede hapis, modernitenin en iğrenç özelliklerini cisimleştiriyorlardı. Ulusun bir toprakta kök salan dehasını kavramaktan aciz olan entelektüeller 'kozmopolitti'. Ulusun somut, bir aile mülkü gibi kuşaktan kuşağa aktarılan kendine has özelliklerine yabancıydılar; adalet, eşitlik ve özgürlük gibi evrensel ve soyut değerleri savunmaktaydılar. Muhafazakârlığın savunucuları için Yahudiler entelektüelliğin en mükemmel biçimini cisimleştirmekteydiler.

Almanya'da, gelenek ile modernite arasındaki yarılma, *Kultur* ile *Zivilisation*'u, topluluk (*Gemeinschaft*) ile toplumu (*Gesellschaft*) ve yine burada da Cermenlik ile Yahudiliği karşı karşıya getiren bir çatışma hattı çizerek kültürün tamamına nüfuz ediyordu. Entelektüellerin, başta Dreyfus taraftarlarının kalesi Sorbonne gibi üniversiteler olmak üzere cumhuriyet kurumlarında çok iyi temsil edildiği Fransa'nın tersine, Almanya'da bilginler (*Gelehrte*) ile entelektüeller (*Intellektuelle*) arasında Weimar Cumhuriyeti döneminde bile durmaksızın derinleşen aşılmaz uçurumlar mevcuttu. Bilginler devlet kurumları içinde iyi entegre olmuştu. Üniversiteleri milliyetçiliğin kalelerine dönüştürerek, bilim ve düzeni cisimleştirmekteydiler. Akademik kurumlar yüksek kamu görevlilerini yetiştirip siyasi elitlerin seçimine katıldıkları halde, entelektüeller dünyası üniversitenin dışında, sivil toplumda yer almaktaydı[12]. Gelenek tapınakları olan en iyi üniversitelerden bazıları, kırsal alanların ortasındaki küçük kasabalarda yuvalanmıştı. Entelektüeller ise bunun tersine, kitle iletişim araçlarının ve modern kültür endüstrisinin yükselişinden faydalandıkları büyük metropollerde kendi evlerindeydiler.

Fransa'da ve Almanya'da, muhafazakâr entelijansiya kalabalık ve güçlü bir orduydu. Milliyetçi yazar ve ideologlar, Aydınlanma karşıtlığının düşünürleri, antisemit propagandacılar, romantik gelenekçiler ve 'muhafazakâr devrimciler' elbette kendilerini gazete ve dergilerde ifade etmekteydiler,

---

11. A.g.e., s. 56. Fransız muhafazakâr devriminin muştucusu olarak Barrès konusunda bkz. Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Fayard, 2000 (1972).
12. Bu konudaki klasik inceleme Fritz Ringer'inkidir: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1969. Almanya'da bilginler ile entelektüeller arasındaki dikotomi konusunda bkz. Gangolf Hübinger, "Jurnalist" und "Literat". Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen", in Gangolf Hübinger et Wolfgang J. Mommsen (dir.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Francfort, Fischer, 1993, s. 95-110. Bu tartışmanın en önemli öğelerinin yararlı bir sentezi için bkz. *Deutsche Intellektuelle 1910-1933*. Aufrufe, Pamphlete, Betrachtungen, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1984.

ancak 'entelektüeller' olarak nitelenmeyi kategorik olarak reddetmekteydiler. Her ne kadar moderniteye karşı savaşmak için modern aletler kullanıyor da olsalar, bu yafta münhasıran kendi düşmanlarını tarif ediyordu. Ama –ister öyle tanımlansalar ya da ister kendilerini öyle tanımlasalar– 'entelektüellerin' kendilerini devlet kurumlarıyla özdeşleştirdikleri Fransa'dan farklı olarak, Almanya böyle bir yakınlaşmayı Cihan Harbi sonrasına kadar yaşamamıştı. Anarşistlerden, sosyalistlerden ve yazarlardan, kapitalizme ve kurulu düzene muhalif asi sanatçı ve düşünürlerden oluşan marjinal bir tabaka olan devrimci entelijansiyaya gelince, bu tabaka ne Üçüncü Cumhuriyeti ne de Weimar Cumhuriyetini desteklemeye meyilliydi. Her iki siyasi rejim de kanlı bastırmalardan doğmuştu: Biri 1871'de Paris Komününün ezilmesinden, diğeri 1919'da Spartakistlerin ve Bavyeralı devrimcilerin katledilmesinden. Paul Lafargue 'entelektüellerin' hep iktidarın hizmetkârları gibi davrandıklarını belirtiyordu. Marx'ın damadı, Dreyfus'un savunulmasını militarizme, otoriterliğe, cumhuriyet karşıtlığına ve antisemitizme karşı bir adalet ve eşitlik mücadelesi olarak gören Jean Jaurès'in tersine, Alsaslı subayın lehine tavır almakta gerçekten tereddüt ediyordu. Lafargue akademisyenlerin çoğunun "bilimi kapitalist burjuvaziye satmış" olduklarını ve soyut adalet ve özgürlük değerlerini yüksek sesle haykıranların aslında sınıf adaletsizliğini desteklediklerini ileri sürüyordu. Bilim insanlarını, iktisatçıları, avukatları, Parlamento üyelerini ve gazetecileri hakir görüyordu: "Bilimde yükseldikçe, omurgaları daha aşağı bükülüyordu[13]." Sosyalizme katılan entelektüellerin hiçbir ayrıcalığa sahip olmadıkları ve hiçbir devlet kurumuna ait olmadıkları sonucuna varıyordu. Diğer bir deyişle, onun devrimci entelijansiya tanımı, yarım yüzyıl önce Théophile Gautier tarafından çizilen Parisli bohemin portresinden pek farklı değildi: "Sanat aşkı ve burjuvaziden nefret[14]".

Zola gibi büyük romancılar, müstakbel Cumhurbaşkanı Georges Clemenceau, çok sayıda Sorbonne profesörü, *Recherche*'in birçok sayfasında Proust tarafından incelikli bir üslupla tasvir edilen kültürlü burjuvazinin cumhuriyetçi temsilcileri örneğindeki gibi, Dreyfus Davasında sahneye giren entelektüeller artık 1848'de barikatlara çıkmış ve 1871'de Komünü

---

13. Paul Lafargue, *Le Socialisme et les Intellectuels*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1900, s. 19, 17. Lafargue'ın akademisyenlerden ve bilginlerden nefretini sosyalist gazete Le Devenir social'i bir dönem birlikte çıkardıkları Sorel de paylaşıyordu. Sorel Le Procès de Socrate'ta (1889) "bir akademisyenler hükümetinden daha berbat bir hükümet" hayal edilebilir mi sorusunu soruyordu. Bkz. Georges Sorel, *Le Procès de Socrate. Examen critique des thèses socratiques*, Paris, Félix Alcan, 1889, s. 183. Cité aussi par Isaiah Berlin, "Georges Sorel", loc. cit., s. 325.

14. Théophile Gautier, "Compte rendu de La Vie de Bohème de Murger et Barrière" (1849), in Jean-Didier Wagneur et Françoise Cestor (dir.), *Les Bohèmes 1840-1870. Écrivains, journalistes, artistes*, Seyssel, Champ Vallon, 2012, s. 553. Ayrıca bkz. Helmut Kreuzer, *Die Boheme. Beiträge zur ihrer Beschreibung*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1968, s. 7; Jerrold Seigel, *Paris Bohème, 1830-1930*, trad. Odette Guitard, Paris, Gallimard, 1991; ve Mary Gluck, *Popular Bohemia. Modernism and Urban Culture in Nineteenth Century Paris*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

yönetmiş bohem sanatçı ve yazarlar değildi. Bunlar artık Auguste Blanqui gibi komplocular, Gustave Courbet gibi sanatçılar, Jules Vallès gibi yazarlar veya Louise Michel gibi öğretmenler değildi. Bu devrimci entelijansiya ile Dreyfus savunucusu 'entelektüeller' arasında bir köprü kuranlar, müdahaleleri belirleyici olabilmiş olsa da sahnenin önünde görünmeyen görece marjinal aktörler olmuştu. Hep geri planda kalmış olan Bernard Lazare ve Mécislas Goldberg gibi simalar söz konusuydu.

'Entelijansiya' sözcüğü Avrupa'ya on dokuzuncu yüzyılda, 1860'lı yıllarda siyasi bağlılığı olan erkek ve kadın kalem erbabını tarif etmek için kullanıma girdiği Rusya'dan gelmişti. Rusça kelime de zaten Almanca *Intelligenz* ile Lehçe *inteligencja*'nın bir uyarlaması olduğundan, bu anlambilimsel aktarım dairesel bir hareketi betimler[15]. Bununla birlikte, Rusya'da bu sözcük tikel bir anlam kazanmıştı. İsaiah Berlin, Rus entelijansiyası üyelerinin Batılı entelektüellerden farklı olarak çıkarlardan ve toplumsal bir konumdan çok daha fazlasını paylaştıklarını gözlemliyordu: "Kendilerini, neredeyse laik rahipler gibi, kendisini yaşama karşı özgül bir tavrı, İncil gibi bir şeyi yaymaya vakfetmiş, adanmış bir tarikat gibi görüyorlardı[16]". Peki o halde entelijansiyanın üyeleri, *intelligenty* kimlerdi? Bu çifte anlamda bir parya azınlıktı: Her şeyden önce, okuma yazması olmayan bir köylü ulusunun ortasında kültürlü bir insan grubu oluşturuyorlardı; diğer taraftan, kamusal alanın boğulmuş ve hâlâ rüşeym halinde olduğu bir toplumda edebiyatın, gazeteciliğin, sanatların ve beşerî bilimlerin temsilcileriydiler. Çarlık despotizmi onlardan asiler ve komplocular yaratmıştı. On dokuzuncu yüzyılın ortasından beri aralarından birçoğu Rus üniversitelerinden dışlanmış ve yurtdışında okumaya gitmişti. Aralarından küçük bir kesimi soyluluktan (Aleksandr Herzen, Mihail Bakunin, Vera Figner ve Pyotr Kropotkin toprak aristokrasisi ailelerine mensuptular), diğer bir kesim (Nikolay Çernişevski ve Nikolay Dobroliyubof) ruhban sınıftan çıkmış olsa da çoğu küçük toprak sahiplerinden ve taşra memurlarından oluşan aşağı orta sınıftan (Sergey Neçayef, Dimitri Karakozof, Vera Zassuliç veya Lenin'in ağabeyi Aleksandr Ulyanov), hatta kimi örneklerde bir Yahudi çevreden (Mark A. Natanson ve Aaron I. Zundeleviç) gelmekteydi. Rus entelijansiyasının üyeleri kökenleri ne olursa olsun bir sınıfsızlaşmışlar ya da *raznochintsy*, yani mutlakiyetçiliğin bizatihi bağrında yaşanan bir kentleşme ve sanayi-

---

15. Rusça kelimenin Almanca kökenleri Richard Pipes tarafından vurgulanmıştır: "Intelligentsia" from the German "Intelligenz" ? A Note", *Slavic Review*, Cilt 30, n° 3, 1971, s. 615-618; kavramın Lehçe kökenleri konusunda bkz. Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford, Stanford University Press, 1979, s. xv. Walicki bundan neredeyse hiç bahsetmez ama bu tez Aleksander Gella tarafından geliştirilmiştir: "An Introduction to the Sociology of the Intelligentsia", in Aleksander Gella (dir.), *The Intelligentsia and the Intellectuals. Theory, Method, and Case Study*, London, Sage Publications, 1976, s. 12-13 ve özellikle Nathaniel Knight tarafından: "Was the Intelligentsia Part of the Nation? Visions of Society in Post-Emancipation Russia", *Kritika*, Cilt 7, n° 4, 2006, s. 733-758.

16. Isaiah Berlin, "Naissance de l'Intelligentsia russe", in *Les Penseurs russes*, trad. Daria Olivier, Paris, Albin Michel, 1981, s. 162.

leşme sürecinin damgasını vurduğu bir toplumda "hiçbir özel kategoriye ait olmayan insanlar" grubu oluşturmaktaydı[17].

Muhafazakârlık ile modernizm arasında şiddetli bir karşıtlık içinde kalmış olan *intelligenty* doğal olarak, halkçılıktan [Narodnizm] nihilizme, anarşizmde sosyalizme en radikal ideolojilerin çekimine kapılmaktaydı. Tarihçiler bu devrimci entelijansiyanın yükselişini genellikle İvan Turgenyev'in klasik romanı *Babalar ve Oğullar*'ın karakterlerini örnek göstererek betimlemişlerdir[18]. Baba Nikolay büyük ölçüde Alman idealizminden etkilenmiş, moderniteye âşık ama sonuçta kurulu düzeni değiştirmekten aciz demokratik liberalizmin ilk kuşağının mükemmel örneğidir. Bir sonraki kuşağın nihilizmi Nikolay'ın oğlunun arkadaşı, tıp eğitimini yarıda bırakıp, bilimi bir yıkım aracına dönüştürerek materyalizmin radikal bir biçimini benimsemiş olan Bazarov tarafından cisimleştirilir: O "her şeyi" inkâr etmektedir. Nikolay Dekabrist isyanının ardından gelen 1840'lı yılların liberal kuşağını, Herzen ile Belinski'nin kuşağını temsil ederken, Bazarov, ideolojik profili Neçayev'in *Devrimcinin İlmihali* tarafından iyi yakalanan 1860'lı yılların kuşağının, Çernişevki'ninkinin arketipidir. Lev Troçki 1909'da Viyana'da sürgündeyken "Bazarov'un estetik nihilizminin" ve *raznochintsy* ruhunun çarpıcı bir portresini çizmişti:

> Az sayıda entelektüel, bunların köksüzleşmeleri, haklardan yoksun bırakılmaları, yoksullukları: Tüm bunlar onları bir grup kurmaya, bir topluluk inşa etmeye itmişti. Kendilerini korumak için verdikleri sert mücadele onlara kalıcı bir ahlaki dürtüden oluşan özel bir haleti ruhiye kazandırmış ve onları orijinal bir mesihçi tarikata dönüştürmüştü. Gündelik bireyciliğe düşmanlıkları bu sefil durumun öbür yüzüydü. Hiçbir şeye sahip değildiler ve birbirlerine destek olarak yaşıyorlardı: Radikal Rus entelektüellerinin politik iktisadının kadim sırrı işte budur[19].

Gelgelelim bu karakteristik özellikler bir sonraki kuşağa da aktarılmıştı. Troçki'ye göre bu dönem 1905 Devrimine, devrimci entelektüellerin yalıtılmışlıklarını kırmalarına ve mesihçi ve sekter eğilimlerini terk etmelerine kadar sürmüştü. Martin Malia devrimci entelijansiyanın doruk noktasına, II. Aleksandr suikastından sonra 1890'lı yıllarda ortaya çıkan halkçılar ve Marksistlerle, Turgenyev'in "torunlarının" kuşağında vardığını savunur[20]. Böylece, devrimci güce dönüşen, bir bütün olarak Rus entelijansiyasıydı.

---

17. Martin Malia, "What Is the Intelligentsia?", in Richard Pipes (dir.), *The Russian Intelligentsia*, New York, Columbia University Press, 1961, s. 5. Voir aussi Gary Soul Morson, "What is the Intelligentsia? Once More, an Old Russian Question", *Academic Questions*, Cilt 6, 1993, s. 20-38.
18. Ivan Tourgueniev, *Pères et Fils*, trad Françoise Flamant, Paris, Gallimard, 2008. [İvan Sergeyeviç Turgenyev, *Babalar ve Oğullar*, Çev. Ergin Altay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, İstanbul].
19. Lev Trockij, "Hanno sete di cultura" (1908), *Letteratura e rivoluzione*, trad. Vittorio Strada, Turin, Einaudi, 1973, s. 274.
20. Martin Malia, "What Is the Intelligentsia?", *loc. cit.*, s. 2. Ayrıca bkz. Allen McConnell, "The Origin of the Russian Intelligentsia", *The Slavic and East European Journal*, Cilt 8, n° 1, 1964, s. 1-16

FİZYONOMİLER

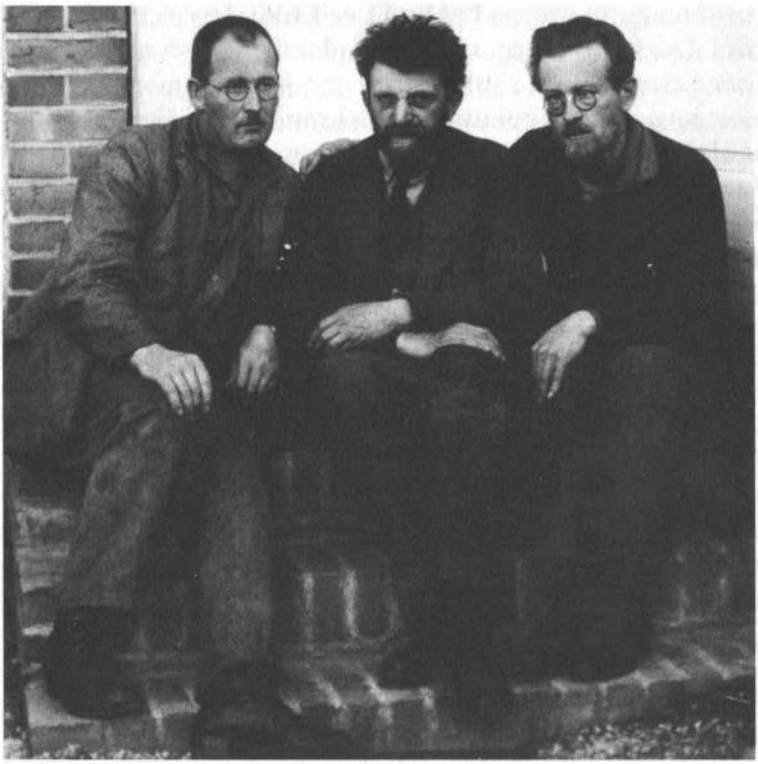
1929'da Kölnlü fotoğrafçı August Sander, nasyonal-sosyalizmin gelişinin kendisini tamamlamaktan alıkoyacağı muhteris bir projenin ilk adımı olan *Bir Devrin Yüzü*'nü (*Antlitz der Zeit*) yayımlamıştı[21]. Alman toplumunun fotografik bir portresini sunma amacını taşıyan bu çalışmada "Devrimciler" başlıklı bir fotoğraf yer alır. Bu resim, tuğladan bir evin eşiğinde yan yana oturan üç insanı gösterir. Ortada, objektife bakan ve iki yanında Alois Lindler ile Guido Kopp olan Erich Mühsam vardır. Kopp bir yakınlık ve dostluk jesti olarak Mühsam'ın omzunu tutmaktadır. Erich Mühsam Alman hapishanelerini iyi bilen liberter komünist bir denemeci, şair ve dramaturgdu: Önce anti-militarist propaganda yaptığı için, sonra da 1919 baharındaki Bavyera Devrimine katılması sebebiyle tutuklanmıştı. Lindler ile Kopp da komünistti ve benzer bir yol izlemişlerdi. 1934'te Oranienburg toplama kampında ölen Mühsam'dan farklı olarak, Kopp Buchenwald'dan sağ kurtulmuş, Lindler ise 1943'te Stalinizmin kıyımına uğrayıp, yitip gideceği Sovyetler Birliğine göç etmişti[22].

Sander Mühsam'la ortak dostları olan Alman komünisti Paul Frölich sayesinde tanışmıştı. Frölich 1916'da Birinci Dünya Savaşına karşı sosyalist Zimmerwald Konferansına katılmış, 1920'li yıllarda Reichstag'a Almanya Komünist Partisinden (KPD) milletvekili seçilmişti. Sonrasında partiden ihraç edilmiş ve muhalif bir hareket olan Sosyalist İşçi Partisi'ni (SAP) kurmuştu. Üretken bir denemeci olan Frölich 1933'te Nazi rejimi tarafından hapsedilmiş ve ertesi yıl, Rosa Luxemburg'un bir biyografisini yazacağı Birleşik Devletlere sığınmıştı. *Bir Devrin Yüzü* aynı zamanda, Sander'in genel projesine başka siyasi yönetici fotoğrafları arasında dahil ettiği Frölich'in "Komünist Önder" başlıklı bir portresini içerir. Lindler, Mühsam ve Koop'un fotoğrafı, Meslek Türlerine ayrılmış ikinci bölümde yer alır. Böylece, devrimin siyasi bir misyon olmanın ötesinde, aslında onların gerçek 'meslekleri' olduğu vurgulanmış olur. Aynı bölümde, şair Else Lasker Schuler, Fransız yazar Tristan Rémy, Dadaist ressam Franz Wilhelm Seiwert ve sanatçı, grafiker ve tasarımcı Gerd Arntz'ı bir araya getiren "Proleter Entelektüeller" başlıklı bir başka kolektif portre bulunur. Başlığın sıfatı, Ekim Devriminden sonra Rusya'da ve başka ülkelerde meydana getirilmiş ve hepsinin o zamanlar ait olduğu 'proleter kültürü' hareketine örtük biçimde göndermede bulunur. Aslında, bunların giysileri Lindler, Mühsam ve Kopp'unkilerden daha az proletermiş gibi görünmektedir –üstelik Lasker Shuler Rus modasına göre giyinmiştir– ama hepsi aynı manevi topluluk duygusunu ifade eder.

---

21. August Sander, *Visage d'une époque. 60 portraits d'Allemands du xxe siècle*, trad. Léa Marcou, Munich-Paris, Schirmer/Mosel, 1990; Bkz. Gabriele Conrath-Scholl yönetiminde zenginleştirilmiş yeni basım: *August Sander, Hommes du xxe siècle*, Paris, La Martinière, 2002, 7 vol.

22. Bkz. Chris Hirte, *Erich Mühsam. Eine Biographie*, Fribourg, Ahriman Verlag, 2019 ve Norman Dankerl, *Alois Lindner. Das Leben des bayerischen Abenteurers und Revolutionärs*, Viechtach, Lichtung, 2007



August Sander, "Devrimciler" (Alois Lindner, Erich Mühsam, Guido Kopp).
Bir Devrin Yüzü (1929), fotoğraf.



August Sander, "Komünist Önder"
(Paul Frölich), *Bir Devrin Yüzü* (1929), fotoğraf.



August Sander, "Proleter Entelektüeller"
(Else Lasker Schuler, Tristan Rémy,
Franz Wilhelm Seiwert, Gerd Arntz),
Bir Devrin Yüzü (1929) fotoğraf.

August Sander'in projesi özgündü ve kendi devrinde pek görülmüş bir şey değildi. Çalışması üzerine yazdığı ender metinlerden biri olan "Evrensel Dil Olarak Fotoğraf"ta (1930) portrelerini, kendi zamanının Alman toplumunun bir imgesini bu toplumun aktörlerin kişiliğini kavrayarak gösterme girişimi olarak tanımlıyordu[23]. Kitabının önsözünü yazan Alfred Döblin'e göre, Sander'in çalışması "yazıyla değil ama imgeler üreterek sosyoloji yazmaktan" ibaretti[24]. Walter Benjamin fotoğrafın tarihi üzerine 1931 tarihli bir denemesinde, Sander'in, son derece estetik ve 'bilimsel' boyutunu vurguladığı yapıtından övgü dolu sözlerle bahsetmekteydi. Sander, diye yazıyordu Benjamin, "bir Ayzenştayn ya da Pudovkin tarafından başlatılan güçlü fizyonomiler galerisinin hiçbir şekilde aşağısında kalmayan bir dizi yüzü bir araya getirmiştir[25]".

Sandler ise kendi portreler portföyünü bir "köken haritacılığı" (*Stammappe*[26]) olarak tanımlıyordu. Bu kavramın muğlaklığına rağmen –*Stamm* aynı zamanda ırksal bir tınıya sahip 'soyağacı' veya 'kabile' anlamına da gelir– onun yaklaşımının kendi devrinin ırkçı teorileriyle veya fizyonomik düşüncenin milliyetçi akımlarıyla hiç alakası yoktu. Sandler insan portrelerini ırksal kategorilere göre sınıflandırarak yüzlerin ve yüz ifadelerinin gerisinde biyolojik bir öz keşfetmeye çalışmak için analiz eden Hans Günther'in veya Ferdinand L. Clauss'un tersine, toplumsal tiplerin mesleklerine ve iktisadi faaliyetlerine göre sınıflandırıldığı bir katalog oluşturuyordu. Onun *Stammappe*'si yalnızca hiyerarşik olmamakla kalmıyor –portföyünde Romanlar ve işsizler, bankerler ve devlet adamları kadar önemliydi– ama o aynı zamanda bu toplumsal tipleri kendi portrelerinin gerçekleştirilmesine katmaya da çalışıyordu. Bunlar fotoğraf makinesine teslim olmuş edilgen nesneler olmak şöyle dursun, kendi portrelerinin çerçevesini ve biçimlerini –jestlerini, ifadelerini, ortamlarını, giysilerini (gündelik giysi, şık giysi ya da mavi işçi tulumu) ve çoğu zaman mesleklerinin simgesi olarak göstermek istedikleri araçları– kendileri seçmekteydiler. Fotoğraf bu insanların istedikleri, kendi özgür iradeleriyle teslim ettikleri imgeyi yakalıyor ve kaydediyordu. Onların hayatlarının bir anına el koymaya değil, kimliklerini yakalamaya çalışıyordu[27]. Sander'in portreleri, Jean-Paul Sartre'ın

---

23. August Sander, "La photographie, ce langage universel", conférence radiophonique du 12 avril 1931. Cette conférence est reproduite dans le catalogue de l'exposition August Sander. *Voir, observer et penser*, trad. Jean Torrent, Paris, Fondation Cartier-Bresson, 2009.
24. Alfred Döblin, "Des visages, des images, en vérité", in August Sander, *Visage d'une époque*, *op. cit.*, s. XX.
25. Walter Benjamin, "Petite histoire de la photographie" (1931), trad. Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, in *Œuvres II*, *op. cit.*, s. 313.
26. Sander tarafından geliştirilen portre ve fotoğraf arşivi yaklaşımı konusunda bkz. Andy Jones, "Reading August Sander's Archive", *Oxford Art Journal*, Cilt 23, n° 1, 2000, s. 3-21
27. Sander ile Clauss'un fizyonomik kavrayışları arasındaki karşıtlık konusunda bkz. Richard T. Gray, *About Face. German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz*, Detroit, Wayne State University Press, 2004, s. 369-380. Gray Nazilerin 1936'da *Anlitz der Zeit*'ın Sander'in stüdyosunda muhafaza edilen bütün nüshalarına el koyduklarını ve kitabın matbaa baskı plakalarını tahrip ettiklerini belirtir (s. 378). Irkçı düşünürler konusunda bkz. Hans F. Günther, *The Racial Elements of European History*, Londres,

fenomenolojik dili takip edilerek, içerisinde "psişik ile fiziğin, toplumsalın, dinselin ve bireyselin" "canlı bir sentezde" yoğunlaşana kadar "birbirine nüfuz ettiği" "birbirinden ayrılamaz bütünler" olarak tarif edilebilecektir[28]. Siegfried Kracauer *Bir Devrin Yüzü*'nün yayımlanmasından kısa bir süre önce yazılmış ünlü bir denemede bu imgeleri gerçekliğin basit replikaları gibi görünenlerden ayırt ederek bu imgelere 'monogramlar' veya 'bellek imgeleri' adını verir. Bunlar, unutulmaz olanı muhafaza eden ve bir fragmanda bir kişinin gerçek tarihini ifade eden anlamlı grafik figürlerdir[29]. Sander'in fizyonomik portreleri aynı anda hem bireylerin öznelliklerini hem de yaşadıkları devrin toplumsal boyutunu yakalamaktaydı.

"Devrimciler" özellikle Sander'in arşivlerindeki başka resimlerle gerek zanaatkârların ve kol emekçilerinin portreleriyle gerek de Alman elitinin temsilcilerinin portreleriyle kıyaslandığında çok ilginç bir kolektif portredir. Genç çiftçiler, pastacı, anahtarcı ustası, duvarcı ustası ve diğer işçiler elbette yüksek sosyeteye mensup değillerdi, yine de bunların portrelerinde verdikleri pozlar güçlü bir özgüven duygusu yayar. Yaptıkları iş ne kadar mütevazı olursa olsun işleriyle tamamen özdeşleşmiş gibidirler ki bu da onlara çoğu durumda, belli bir toplumsal gurur kaynağı olan bir haysiyet ve başarı duygusu kazandırır. Köklü sanatçıların ve akademik kurumların üyelerinin –piyanistlerin, bestecilerin, orkestra şeflerinin, sanat kuramcılarının ve filozofların– fizyonomisi onların öznelliklerini vurgular, zira bunların hepsi mesleklerinin basit temsilcileri olarak görünmek yerine benzersiz yaratıcılar ve düşünürler olarak görünme arzusundadır. Bununla birlikte, aralarından her biri başarıyla taçlanmış bir faaliyetin, bir kamusal kabul görmenin ve kendi toplumsal dünyasında sağlam bir temele sahip olmanın dışa vuran karakteristiklerini öne çıkarmaktadır. Hâkim sınıfların temsilcilerinin –sanayiciler, iş insanları, bankerler, reklam ajansı müdürleri– ne varoluşlarının lüksünü sergilemeye ne de kibirli tavırlar takınmaya ihtiyacı vardır: İktidarları sakin duruşlarında, kostümlerinin ağırbaşlı zarafetinde, yüzlerinin soğuk ciddiyetinde nakşedilmiştir. Bütün bu portreleri birbirine bağlayan ortak yön, ahlak, şeref ve saygınlığın –Almanca *Sittlichkeit* sözcüğünün özetlediği nitelikler kümesinin– otoritelerini meşrulaştıran bir birbirine dolaşmasıdır[30]. Tüm bu öğeler Weimar Cumhuriyetinin zirvesinde ve Büyük Buhranın arifesinde 1929 Almanya'sında Alman burjuvazisinin özgüvenini ve öz bilincini parlak bir tarzda örnekler.

Methuen, 1927 ve özellikle *Rassenkunde des Deutschen* Volkes, Munich, Lehmann Verlag, 1937 ve Ludwig Ferdinand Clauss, *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der Leiblichen Gestalt*, Munich, Lehmann Verlag, 1934.

28. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, s. 77.

29. Siegfried Kracauer, "La photographie" (1927), in *L'Ornement de la masse. Essai sur la modernité weimarienne*, trad. Sabine Cornille, Paris, La Découverte, 2008, s. 39.

30. *Sittlichkeit* nosyonunun yüzyıl sonunda Almanya'da oynadığı rol konusunda bkz. George L. Mosse, "Jewish Emancipation. Between *Bildung* and *Sittlichkeit*", in *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover-London, Brandeis University Press, 1993, s. 13-145.

Bu imgelerle Mühsam ve yoldaşlarının portresi arasındaki tezat çarpıcıdır. Giysileri yıpranmıştır ve yoksulluklarına demeyeceksek de aynı zamanda bir iç manevi istikrarsızlığı da yansıtan ekonomik güvencesizliklerine tanıklık etmektedir. Yüzlerinin ciddiyeti bir kendinden memnuniyet duygusu sergilemek yerine korkularını ele vermektedir. Birbirlerine bu kadar sokulmuş olmaları bir samimiyeti ve dayanışmayı olduğu kadar tehlike karşısında karşılıklı yardımlaşmayı da açığa vurur gibidir. Darmadağınık saçlarının altında Mühsam'ın bakışı hem delici hem de huzursuz edicidir. Açık bir aidiyet bağını, uyumlu ve tanıdık bir ilişkiyi dışlayan nötr ve anonim bir dekorda poz vermektedirler. Entelektüel statülerini açığa vuran başlıca alamet olarak hepsi gözlüklüdür. Bir marjinal ve köksüz komplocular üçlüsü, bir kışkırtıcı bohemler çetesi oluştururlar.

Mühsam, 1921'de komünist dergi *Die Aktion* için yazdığı bir makalede entelektüellerin proletaryaya doğal olarak ait olmadıklarının altını çiziyordu. İşçiler entelektüellerin yeteneklerinden ve eğitimlerinden hiçbir şekilde kuşku duymadan, onlara karşı 'hem ihtiyatlı hem de şüpheli' olduklarını ifade etmekteydiler. Entelektüeller, kabul edilmek için sınıflar mücadelesinde siyasi yararlılıklarını kanıtlamak zorundaydılar. Bununla birlikte, 1906'da Karl Kraus'un Viyana'da çıkardığı gazetesi *Die Fackel*'de kendisini bir 'bohem' olarak tanıtmakta tereddüt etmediği bir deneme yayımlamıştı. Israrla bohemlerin "her türlü örgütün dışında suçlularla, serserilerle, fahişelerle ve sanatçılarla el ele mücadele eden paryalar" olduğunu vurguluyordu[31]. Bohem sanatçılar, toplumdan dışlanmışlar olarak yaratılarını bir ticarethane gibi tasarlamamaktaydılar ve aktivistler olarak her türlü otoriter ve hiyerarşik örgüt biçiminden nefret etmekteydiler. Bohem entelektüeller, "radikal kuşkuculukla" ve "bütün konvansiyonel değerlerin toptan yadsınmasıyla" imlenmiş "nihilist bir mizacı" açığa vururlar. "Kitlesel toplumun içgüdülerine" karşı Ben'i savunurlar ve rolleri emekçi sınıfları kendi davalarına kazanmaktan ibarettir. Vardığı sonuç mahşeri [apokaliptik] olduğu kadar neşelidir: "Suçlular, serseriler, fahişeler ve sanatçılar: İşte yeni bir kültürün yolunu gösteren bohem.[32]"

Bohem yaşam tarzı, çalışmanın, ölçülülüğün, "dünyevi çileciliğin", iktisadi akılcılığın, sermaye birikiminin ve saygınlık arayışının burjuva ethosuna topyekûn karşıdır. Bu değerlere karşı bohemler parayı hor görmekte, tüm burjuva önyargıları reddetmekte, üretimcilik karşıtı bir etiği, serbest aşkı savunmakta ve estetik yaratıyı sanatın piyasa tarafından şeyleştirilmesine ve yozlaştırılmasına karşı bir isyan olarak tasarlamaktaydılar. Onların gözünde özgürlük yalnızca otoritenin reddinde değil, aynı zamanda eşitlikçilikte ve sınıf bölünmelerinin sona ermesinde bulunuyordu[33].

---

31. Erich Mühsam, "Bohemia" (1906), in *Liberating Society from the State and Other Writings. A Political Reader*, éd. Gabriel Kuhn, Oakland, PM Press, 2011, s. 56. Fransızcada bkz. Erich Mühsam, *Bohème et Révolution. Journaux intimes (1910-1924)*, trad. Charles Daget, Paris, Éditions du Sandre, 2011.
32. A.g.e., s. 58.
33. Bkz. Enzo Traverso, "Bohème, exil et révolution", *La Pensée dispersée. Figure de l'exil juif*, Paris, Lignes, 2019, s. 17-46.

Mühsam 1929'da Sander'in kamerasının önünde poz verdiğinde, bohem anarşist omuzlarında yirmi yıllık mücadeleleri, savaşları, ezilmiş devrimleri ve mahpusluğu taşıyordu ama onun Ben'i yine de bir kitle hareketi içinde çözünmez kalmıştı. Alman komünizmiyle ilişkisi çatışmalı olduğu kadar sağlamdı. 1920'de Münih'te devrimci bir önder olmuştu. Bavyeralı Hür Kıtaların yürüttüğü kanlı bastırmadan mucizevi bir şeklide sağ kurtulduktan sonra, Naziler tarafından Oranienburg'ta katledilene kadar yıllarca zulüm görmüş ve başlangıçtaki marjinal entelektüel statüsüne tekrar kavuşmuştu. İzlediği yolak kuşkusuz benzersizdi ama belki de aynı zamanda genel bir eğilimi de açığa vurmaktaydı.

BOHEMLER VE SINIFSIZLAŞMIŞLAR

Bohem sanatçıları ve yazarları her zaman kendi doğal temsilcileri olarak görmüş olan anarşizmin tersine, Marksizm entelijansiyaya her zaman kuşkuyla yaklaşmış ve bu o denli benzersiz hem son derece ayartıcı hem de bir o kadar itici görünen bu toplumsal aktörü bir türlü gerçekten kabul edememişti. Marksist düşünürlerin bizzat kendileri de –her halükârda sosyolojik planda– entelektüel olduğu ölçüde, bu paradoksal tavır bir kimlik krizini ve bizzat kendi statülerini tanımlamakta belli bir isteksizliği açığa vurur. Bu tuhaf rahatsızlık, felsefi ve siyasi yolculukları küçük 'Hegelci sol' çevresi içinde canlı bir polemikle başlayan Marx ve Engels'te daha o zamandan kendini gösterir. "Yahudi Sorunu" (1843), *Kutsal Aile* (1844, *Alman İdeolojisi* (1845) ve *Felsefenin Sefaleti* (1847) gibi deneme ve çalışmalar, Bruno Bauer'le, Ludwig Feuerbach'la, Moses Hess'le, Max Stirner'le, Pierre Joseph Proudhon'la ve 1840'lı yılların anarşist, bohem ve sosyalist özelliklere sahip diğer temsilcileriyle –genellikle çok satirik– şiddetli hesaplaşmalardır.

Komünist Manifesto'nun (1848) bir pasajı sosyalist entelijansiyanın doğuşunun hâkim sınıf içindeki bir çatlağın sonucu olduğunu ileri sürer: Derin bir ekonomik ve toplumsal kriz sırasında, burjuvazinin bir kesimi madun sınıfların kavgasına katılmak üzere kökenlerini ve değerlerini inkâr etmiştir. Bu ayrılma sınıflar mücadelesinin bir sonucudur ve düşmanlarının kale surlarında gedikler açan proletaryanın gitgide artan gücünün alametidir. Marx ile Engels 1848 Avrupa devrimlerinin arifesinde şu teşhisi koymaktaydılar:

> En sonunda, sınıf mücadelesinin belirleyici anının yaklaştığı zamanlarda hâkim sınıf içinde, bütün bir eski toplum içinde süreduran dağılma süreci öylesine sert, öylesine keskin bir nitelik alır ki hâkim sınıfın küçük bir kesimi kendini o sınıftan koparır ve devrimci sınıfa, geleceği elinde tutan sınıfa katılır. İşte bu yüzden bir zamanlar nasıl soyluluğun bir kesimi burjuvazinin safına geçtiyse şimdi de burjuvazinin bir kesimi, özellikle de burjuva ideologlarının tarihin akışının bir bütün olarak teorik anlayışına erişmiş bir kesimi proletaryanın safına geçer[34].

34. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste, op. cit.*, s. 171. [*Komünist Manifesto ve hakkında yazılar*, Çev. Nail Satlıgan, Tektaş Ağaoğlu, Olcay Göçmen, Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, 2008, İstanbul, s. 30.

Devrimci entelektüelin bu tanımı bir oto portreye benzemektedir. Yine de *Komünist Manifesto*'nun yazarlarının bohem sanatçıları ve yazarları başkaldırmış proletaryanın potansiyel müttefikleri olarak görmediklerini gözlemlemek ilginçtir. Marx *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde bunları, Louis Bonaparte denilen bu diktatör adayının, yalancının, otoriter demagogun, Fransız başkentinin "lumpen proletaryasının elebaşının" neredeyse doğal olarak yandaşı, "neyle geçindikleri ve kökenleri belli olmayan bozulmuş 'roués' [zevk düşkünleri]"nden oluşan bir marjinaller grubu olarak küçümsemeyle tasvir eder. III. Napoleon iktidara gelir gelmez bunları, siyasi macerasını desteklemiş olan gazetelerle birlikte saf dışı etmişti. Marx "yazar bozuntuları"nı "serseriler, terhis edilmiş askerler, serbest bırakılmış hükümlüler, firar etmiş kürek mahkûmları, dolandırıcılar, şarlatanlar, *Lazzaroni*, yankesiciler, üçkâğıtçılar, kumarbazlar, *Maquereaux* [pezevenkler], genelev sahipleri, hamallar, laternacılar, paçavracılar, bileyiciler, kalaycılar, dilenciler"den oluşan bu rengarenk güruhun içinde saymaktaydı. "Kısacası" diye bitiriyordu, "Fransızların '*bohème*' diye andığı, belirsiz, dağınık, oradan oraya savrulan yığının tümü..."[35].

Proleter davasına katılmak üzere kendi sınıfından kaçan burjuva mı, yoksa "yazar bozuntusu" lumpen mi? Kendi devrinin asi entelektüelleri için Marx'ın önerdiği tanım, bir senteze varmadan bu iki kutup arasında salınmaktaydı. Sosyolojik bir bakış açısından, Manchester'da ailesinin tekstil fabrikalarını yöneten sosyalist düşünür dostu Friedrich Engels ilk tanıma epeyce iyi uymaktaydı. Marx'a gelince, Paris'e yerleşmiş, ardından Fransız başkentinden sınır dışı edilmiş, Brüksel'e kaçmadan önce 1848'de Köln'de demokratik bir gazete yönetmiş, sonrasında "neyle geçindiği belli olmadan" yaşadığı Londra'ya göç etmiş olan genç Alman filozof daha ziyade ikinci tanıma yani lumpen yazar tanımına uyuyordu. Bununla birlikte, bu sosyal güvencesizlik ve entelektüel bohemlik durumu kafasında kendisine dair oluşturduğu portreye kesinlikle uymuyordu. Tüm Londra deneyimi, yoksulluğunu bir burjuva dış görünüş arkasında umarsızca gizleme çabasından ibaret olmuştu; bohemlik karşıtlığı da bu bakımdan aynı anda hem keskin bilincini hem de bu gerçeklikten korkusunu açığa vuruyordu. Gazetecilik faaliyetinden elde ettiği gelir Soho'da bir orta sınıf evinde ailesiyle ve bir hizmetçiyle birlikte yaşamasına imkân vermiyordu. Eğer kronik bir para sıkıntısına rağmen bu şekilde yaşayabilmişse bu sadece ve sadece dostu Engels'in cömertliği sayesinde olmuştu. Marx 1858'de bunu ona yazmıştı: "Bu zamana dek sürdürmeyi başardığımız saygınlık görüntüsü, düşüşten kaçınmanın tek yolu oldu[36]". Oysa özel yaşamında bohem âdetlerden

35. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, s. 489. ["Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i", Çev. Erkin Özalp, Fransız Üçlemesi içinde, Yordam Kitap, 2016, İstanbul, s. 198-199.] Bu konuda en iyi inceleme Hal Draper'e aittir: Hal Draper, "The Concept of Lumpenproletariat in Marx and Engels", *Économies et sociétés*, Cilt 6, n° 12, 1972, s. 2285-2312. Draper bu iki yazarın bu kavramı metafor haline getirme eğilimlerine işaret eder. (p. 2304)
36. Bkz. Gareth Stedman Jones, *Karl Marx. Greatness and Illusion*, Cambridge, Belknap Press, 2016, s. 328.

hoşlanıyordu. Nitekim şevkle çalışmaktaydı ama bunu pek de alışılmadık tarzda, geceleri yazıp öğlen uyanarak yapıyordu. Kesin olan bir şey varsa o da entelektüel statüsünün hem siyasi konum alışlarıyla hem de kamusal imajıyla mütemadiyen iç içe geçmesiydi. Birinci Enternasyonal'deki tartışmalarda Bakunin'i genellikle otantik proleter sınıflardan kopuk bir ideolog ve bir burjuva doktriner olmakla suçluyordu. Buna karşılık anarşistler de Proudhon'un daha öncesinde zaten yapmış olduğu gibi Marksistlerin otoriterliğini kınıyorlardı. Onlara göre Marksistlerin "proletarya diktatörlüğü" fikirleri "dünyanın en endişe verici, en iğrenç, en aşağılık biçimi) bir bilginler hükümetinden" başka bir şey değildi[37].



1861'de Karl Marx, fotoğraf.

37. Alıntılayan Lewis S. Feuer, *Marx and the Intellectuals. A Set of Post-ideological Essays*, New York, Anchor Books, 1969, s. 53-54. Ayrıca bkz. William Gleberzon, "Marxist Conceptions of the Intellectuals", *Historical Reflections*, Cilt 5, n° 1, 1978, s. 84.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda, İkinci Enternasyonal'in 'Papası' ve Alman Sosyal Demokrasisinin teorik dergisi *Die Neue Zeit*'ın direktörü Karl Kautsky Marx'ın tezlerini yeniden formüle etmiş ve daha nüanslı hale getirmişti. Hiç kuşkusuz, entelijansiyanın üst bir tabakası –'Alman mandarinler'– hâkim sınıflarla organik olarak bağlantılıydı, ancak Kautsky entelektüelleri ara ve görece bağımsız bir toplumsal katman olarak tanımlamayı tercih ediyordu. Kimlikleri ve toplumsal bilinçleri ne toprak sahipliğinde ne de üretim araçlarının mülkiyetinde kök salmış olduğundan ama daha ziyade kültürel üstyapılarda oynadıkları role dayandığından, entelektüeller büyük ihtimalle kapitalist toplumun iki antagonist sınıfından birinin ya da diğerinin safına katılacaklardı. Aslında hem burjuvazinin hem de proletaryanın fikirlerini geliştirmekteydiler. Ne yaparlarsa yapsınlar kendi toplumlarını inşa etmekten hiç kuşkusuz acizdiler, onların desteği gerek iktidarını korumak için burjuvazi açısından gerek de sosyalist bir geleceği hayal etmek için proletarya açısından vazgeçilmezdi. Başka bir deyişle entelijansiya, çoktürel (heterojen) yapısı kendisini meydana getiren farklı öğeleri kimi zaman burjuva sınıfların, kimi zaman proleter sınıfların safına, kimi zaman kapitalizmin, kimi zaman da sosyalizmin safına katılmaya iten bir çeşit yeni bir 'orta sınıf' oluşturmaktaydı.

Kautsky'nin, pozitivizmin ve evrimciliğin izleriyle dolu sosyalizmi, insan yaşamının özgül bir toplumsal katmanın cisimleştirdiği ekonomik, teknik ve bilimsel ilerlemenin ilkelerine göre yeniden örgütlenmesini tasarlıyordu:

> Ancak, bilimin taşıyıcısı proletarya değil, *burjuva entelektüellerdir* [vurgu Kautsky'ye ait]: Aslında çağdaş sosyalizm bu kategorinin bazı bireylerinin beyninde doğmuş, entelektüel bakımdan en gelişkin proleterlere onlar tarafından aktarılmıştır; bu proleterler de bunun ardından koşulların elverdiği yerlerde onu proletaryanın sınıf mücadelesine getirmişlerdir. Dolayısıyla, sosyalist bilinç proletaryanın sınıf mücadelesinde kendiliğinden ortaya çıkan bir şey [*urwüchsig*] değil, dışarıdan ithal edilmiş [*von Aussen Hineingetragenes*] bir öğedir[38].

Lenin 1902'de bu pasajı, işçi sınıfının 'salt kendi gücüyle' sosyalist bir program geliştirmekten aciz olduğunu vurgulayarak alıntılıyordu. İşçi sınıfı salt sendikalist bir bilincin ilk aşamasını aşabilecek halde değildi. İşçiler kendi mücadelelerinden öğrenerek daha iyi ücretler talep edebilir, yaşam koşullarını iyileştirebilirlerdi ama kendi sömürülmelerinin kökenindeki toplumsal ilişkiler yapısını sorgulayamazlardı. Sosyalizm işte bu nedenle emeği koruyan bir mevzuatın çok daha ötesine gidiyordu. Lenin sosyalist teorinin "mülk sahibi sınıfların eğitimli temsilcileri tarafından, entelektüeller tarafından geliştirilen felsefi, tarihsel, iktisadi teorilerden doğmuş"

38. Karl Kautsky, "Das Programm der Sozialdemokratie in Österreich", *Die Neue Zeit*, Cilt 20, n° 3, 1901-1902, s. 79. Alıntılayan Lenin, *Ne yapmalı?* (1902), *Œuvres*, Paris/Moscou, Éditions sociales, 1973, Cilt 5, s. 431.

olduğunu kaydediyor ve ardından da "bizzat Marx ile Engels'in toplumsal durumları itibarıyla burjuva entelektüelleri olduklarını" hatırlatıyordu[39].

Rusya'da sosyalizm halkçılıktan neşet etmişti; ayrıca Marx da 1870'lerde ilk ve aynı zamanda en hevesli okurlarını *Narodniki* [Narodnikler] arasında bulmuştu. Marksizm on yıl kadar sonra hem bağımsız bir düşünce akımı hem de siyasi proje olarak halkçılığa karşı örgütlenmeye başlamış olsa bile halkçılığın mirası son derece önemli olmaya devam ediyordu. Lenin'in sosyalist fikrin işçi sınıfı içine dışarıdan ithal edileceği –yani entelektüeller tarafından getirileceği– yolundaki teorisi halkçı bir modeli net bir biçimde yeniden üretir. Tıpkı *Narodniki* gibi Bolşevikler de bilinçleri uyandırma ve bir kurtuluş mesajını yayma misyonuna sahip aydınlatıcılardı. Bu kavrayış, Lenin'in, sovyetlerin bizzat ayaklanan kitleler tarafından yaratılan alternatif bir iktidar olarak belirdikleri 1905 Devriminden sonra bile sürdürdüğü merkezileşmiş ve hiyerarşik bir komplocular örgütünün inşasında bir rol oynamıştı. Rus sosyal demokrasisinin 1903'te Bolşevikler ile Menşevikler arasında bölünmesini izleyen hararetli tartışmalar sırasında iki eğilim de karşılıklı olarak birbirini entelektüalizm ile suçluyordu. Lenin'e göre merkeziyetçiliğin düşmanları, bireycilik virüsü bulaşmış, proletarya disiplinine iflah olmaz bir şekilde dirençli küçük burjuva entelektüellerdi. Rosa Luxemburg ile Troçki'ye göre Lenin, işçilerin burjuva entelijansiyasının tikel bir grubunu oluşturan yöneticiler ve teknisyenler tarafından belirlenen görevleri yerine getirmek zorunda oldukları bir fabrikanın hiyerarşik ilişkilerini sosyalist bir partide yeniden üretmeye çalışıyordu[40]. Bununla birlikte, Rus sosyal demokrasisinin bütün akımları, işçi sınıfı ile entelektüeller arasında bir uçurum olduğu konusunda mutabıktılar. 1905'te Saint-Petersburg Sovyetlerinin başkanı ve Ekim Devriminden önce Lenin'in merkeziyetçiliğinin en güçlü eleştirmenlerinden biri olan Lev Troçki entelektüelin, sosyalizme "sınıfıyla birlikte, bir bütünün parçası olarak" neredeyse kendiliğinden katılan işçinin tersine, "onu kendi sınıfına bağlayan göbek bağını koparmadan", "kişi olarak" sosyalizme katılamayacağını gözlemliyordu[41].

Lukács 1920'li yılların başında, 'sınıf bilinci' kavramının sayesinde bu karşıtlığın –Hegelci 'içererek aşma' (*Aufhebung*) anlamında– bir diyalektik sentezini öneriyordu. Kendi sınıflarından kopan entelektüeller proleter sınıfa bir bilgiyi 'dışarıdan' getiriyordu ama 'sınıf bilinci' ancak o proleter

---

39. A.g.e., s. 437. Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin İkinci Kongresindeki bu tartışma konusunda bkz. Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered. What Is to Be Done? in Context*, Chicago, Haymarket, 2008, s. 529-538. [Lars T. Lih, *Lenin'i Yeniden Keşfetmek*, Çev. Melih Pekdemir, Ayrıntı Yayınları, 2018 İstanbul, s. 510-576.]

40. Rosa Luxemburg, "Questions d'organisation de la social-démocratie russe", paru en allemand dans *Die Neue Zeit* en 1904, traduit sous le titre "Centralisme ou démocratie", in Rosa Luxemburg, *Marxisme contre dictature*, Paris, Éditions Spartakus, 1946; Léon Trotski, *Nos tâches politiques*, trad. revue et corrigée par Boris Frankel, Paris, Belfond, 1970 (1904). Bu konuda bkz. Michael Löwy, "La théorie marxiste du parti", Actuel Marx, 2009/2, n° 46, s. 27-51, ayrıca bkz. Daniel Bensaïd, *Stratégie et parti*, éd. Ugo Palheta et Julien Salingre, Paris, Les Prairies ordinaires, 2016.

41. Lev Trotsky, *The Intelligentsia and Socialism*, London, New Park Publications, 1974 (1910).

sınıf bilginin öznesini ve nesnesini birleştirmeyi başardığında ortaya çıkıyordu. Böylece, entelektüeller devrimci harekete kendi toplumsal gruplarının temsilcileri olarak değil, yalnızca teori ile pratiği, bir dünya görüşünü ve bir siyasi projeyi, bir sınıfı ve onun tarihsel misyonunu yoğunlaştıran bu sınıf bilincinin ifadesi olarak ait oluyorlardı[42].

Bu teorik tartışmanın terimleri şu şekilde özetlenebilecektir: a) Entelektüeller burjuvazinin bir kesimidir; b) proletaryanın safına ancak kendi sınıflarını inkâr ederek katılabilirler; c) proletarya kendi sosyalist ideolojisini inşa etmek için entelektüellere ihtiyaç duyar; d) sınıfsızlaşmış –*lumpen* ya da bohem– entelektüeller 1848'de Fransa'da olduğu gibi siyasi gericiliğe katılma eğiliminde olan istikrarsız ve az güvenilir bir toplumsal katmandır. Bu tartışmanın en çarpıcı yönlerinden biri, altında gizliden gizliye var olan –neredeyse bir 'ben yarılması' da denilebilecek olan– kendini inkârdır: Kimse Marksist önderlerin, aktivistlerin ve düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun bizzat kendilerinin de sınıfsızlaşmış entelektüeller olduğunu kabullenmeye hazır değildi. Freud'a göre inkâr, bir deneğin rahatsız edici bir gerçekliği görmezden gelmesine veya ondan kaçmasına imkân veren psikolojik bir savunma mekanizmasıdır. Kapitalizmden sosyalizme geçişi, üretici güçlerin gelişmesine dayalı ve bilimin, kültürün ve ilerlemenin zaferine götüren kaçınılmaz bir süreç olarak tasarlayan teleolojik bir tarih görüşüne kök salmış olan yirminci yüzyıl dönümünün Marksist kültürü, dünyayı dönüştürmeye yönelik devasa bir projenin bir marjinaller tabakasının yaratıcılığı sayesinde şekillenmiş olduğunu kabullenemiyordu. Bu devrimcilerin çoğu, ne kadar zeki ve yetenekli olmuş olurlarsa olsunlar –aralarından bazıları doğuştan kabiliyetli erkek ve kadınlar, hatta bazen kendi devirlerinin devleriydi– dışlanmışlar olarak yaşamıştı. Marx sürgünde köksüzleşmiş bir entelektüel olarak yaşıyordu. Yüzyıl sonu Marksizm'inin en saygı duyulan teorisyeni ve kendi zamanının sosyalist düşünürleri arasında kesinlikle en 'yerleşiği' olan Kautsky bir gazeteciydi ve bir üniversite profesörü olmayı hiçbir zaman aklından geçirmemişti. Bolşevikler olsun Menşevikler olsun, Rus Marksistlerinin hepsi, Çarlık hapishanelerinde kalmadıklarında, yalıtılmış siyasi göçmen çevrelerine yön verdikleri Batı Avrupa'da güvencesiz koşullarda yaşayan kozmopolit entelektüellerdi. Bu kendini inkâr, toplumsal dönüşümün moleküler ve birikimli bir süreç olarak sosyal demokrat kavranışının yerini tarihsel çatallanmaları, süreksizlikleri ve kopuşları vurgulayan yeni bir görüşün aldığı 1917'ye kadar sürecekti. Avrupa düzeninin 1914'te çöküşü, aklı başında ve cesur azınlıkların kendilerini birdenbire kitlesel devrimci hareketlerin önderleri ve ayaklanmaların yöneticileri olarak zorla kabul ettirebildikleri yeni bir manzara yaratmıştı. Sosyalist entelektüeller marjinalliklerinden sıyrılarak kendi devirlerinin belirleyici aktörleri haline gelmişti. Devrimci dışlanmışlar değişik toplumsal çevrelerden çıkmış olsalar da aynı koşulları paylaşıyorlardı. Rus aristokrasisinden gelen avare

42. Georg Lukács, "Zur Organisationsfrage der Intellektuellen" (1920), *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I*, éd. Jörg Kammler, Frank Benseler, Neuwied, Luchterhand, 1975, s. 167-171.

anarşist Mihail Bakunin, hâkim sınıftan radikal sola geçişin gönüllü bir sınıfsızlaşma gerektirdiğini zihin berraklığıyla teslim ediyordu. Bu felsefi ve siyasi kopuş burjuva karşıtı bir ethostan ayrılamazdı ve kaçınılmaz olarak toplumsal bir başkalaşımı ima ediyordu. Apaçık otobiyografik bir vurguyla renklendirilmiş kelimeleri Marx'ın kendini inkârının karşıtıdır:

> Eğer burjuva çevrede doğmuş ve yetişmiş bir insan içtenlikle ve dürüstçe işçilerin dostu ve kardeşi olmak isterse, geçmiş varoluşunun tüm koşullarından, tüm burjuva alışkanlıklarından vazgeçmeli, burjuva dünyasıyla tüm duygu, kibir ve ruh ilişkilerini koparmalı ve o dünyaya sırt çevirerek, onun düşmanı haline gelerek, ona ödünsüz bir savaş ilan ederek, kendini bütünüyle, kısıtsız kayıtsız, işçi dünyasına atmalıdır. Eğer kendisinde ona bu kararlılığı ve cesareti telkin edecek yeterli bir adalet tutkusu bulmuyorsa ne kendini ne de işçileri kandırsın, asla onların dostu olmayacaktır[43].

Bakunin'in anarşizmi ile çatışma kuşkusuz Marx'taki kendi *outsider* [dışlanmış] statüsünün inkârının kaynaklarından biri olmuştu. Kitlesel bir siyasi hareket inşa etmekte kararlı olan Marx, sosyalizmin nihilist ve komplocu devrimcilerin anarşist imajından ayrılmadıkça kendisini kabul ettiremeyeceğini düşünüyordu. Hakiki sosyalistlerin Neçayev ve Karakozov gibi fanatik genç teröristlerle hiçbir alakası olamazdı. Anarşistlerin 1872'de Birinci Enternasyonal içinde bölünme yaratması Marx ile Engels'i, bir sınıfsızlaşmışlar [déclassés] tarikatının siyasi maskaralıklarının ilham kaynağı olarak tasvir ettikleri Bakunin'e karşı son derece şiddetli bir risale yazmaya itmişti. Engels, broşürün 1874'teki Almanca baskısındaki bir dipnotta bu kavramı kendi devrinin muhafazakâr bir önyargısını yansıtan aşağılayıcı sözlerle ayrıntılı olarak açıklamıştı:

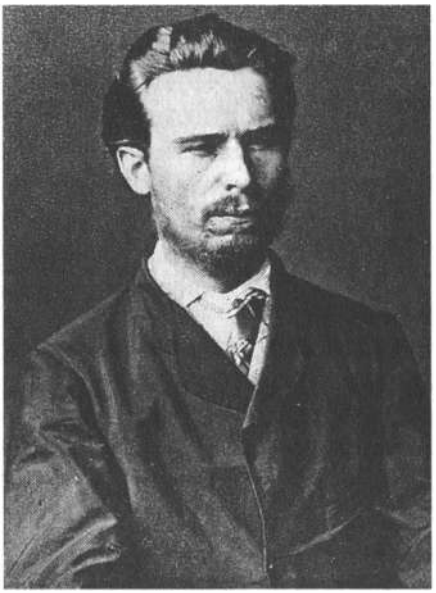
> "Déclassés", mülk sahibi sınıftan çıkmış olanlar, kendi sınıflarından kovulmuş (yasaklı) veya sınıflarını proleterleşmeden terk etmiş insanlar, yani dolandırıcılıkla geçinen dalavereci düzenbazlar, şaklabanlar, profesyonel kumarbazlar, kalem erbabının ve meslekten politikacıların çoğu ve benzeri Fransızcada böyle adlandırılır. Proletaryanın da kendi sınıfsızlaşmışları vardır, bunlar lumpen proletaryayı oluştururlar[44].

---

43. Mikhaïl Bakounine, "L'empire knouto-germanique et la révolution sociale", *Œuvres*, Paris, Stock, 1897, Cilt 2, s. 370. Bu pasaj Michels tarafından alıntılanmıştır: Robert Michels, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1971, s. 248.

44. Karl Marx, "The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association", in Karl Marx et Friedrich Engels, *Collected Works*, London, Lawrence & Wishart, 1979, Cilt 23, s. 454. Peter Stallybrass şunu gözlemler: Marx ile Engels "lumpen proletarya kelimesini bazen ırksal bir kategori olarak kullanıyorlardı ve bunu yapmakla yalnızca on dokuzuncu yüzyıl burjuva toplumsal analizinin bir klişesini tekrarlamakla yetinmiş oluyorlardı: Yoksulların doğası gereği ahlaksız, göçebe bir kabile olarak tanımlanması." Bkz. Peter Stallybrass, "Marx and Heterogeneity. Thinking the Lumpenproletariat", *Representations*, Cilt 31, 1990, s. 70. Bu konuda bkz. Jean-Claude Bourdin, "Marx et le lumpenprolétariat", Actuel Marx, 2013/2, n° 54, s. 39-55. Marx'ın proletaryayı hor görmesi konusunda ayrıca bkz. Gianluca Solla, *Memoria dei senzanome. Breve storia dell'infimo e dell'infame*, Vérone, Ombre corte, 2013, s. 26-43.

Bu 'sınıfsızlaşmışlar' siyasetinin en çarpıcı ifadesi, Neçayev'in her devrimcinin medeni düzeni bir bütün olarak yok etme ahlaki ve siyasi görevini ortaya koyan kıyamet programı olan *Devrimcinin İlmihali*'nde (1869) bulunur. Metin, münhasıran yerleşik düzeni yok etmek için kullanılması gereken "mekanik, fizik, kimya, belki de tıp" alanlarındaki tüm önemli ilerlemelerin devrimciler tarafından özümsenmesine dayanan yeni bir "yıkım bilimi" çağrısında bulunur[45]. Marx ile Engels'e göre, her türlü otoriteyi ilga etme bahanesiyle "burjuva ahlaksızlığını sınırına" itmekten başka bir şey yapmayan bu cins nihilist proje, Bakunin'in etrafında uluslararası bir tarikat inşa ettiği ideolojiydi. Proleter tabana sahip olmadığı İtalya'da anarşist hareket "bir sınıfsızlaşmışlar güruhunu" bir araya getirmişti. Marx ile Engels, hareketin önderlerinin "müvekkili olmayan avukatlar ne hastası ne de tıbbi bilgisi olan doktorlar, bilardocu öğrenciler, gezgin satıcılar ve sair ticaret esnafı ve ağırlıklı olarak, az çok şüpheli şöhrete sahip küçük basının gazetecileri" olduğuna dikkat çekiyorlardı[46].



1860'ların sonunda Sergey Neçayev, Fotoğraf.



Mihail Bakunin (1860), Nadar'ın fotografik portresi.

45. Sergueï Netchaïev, *Catéchisme du révolutionnaire. Le règlement de l'organisation clandestine révolutionnaire "Vindicte populaire"*, trad. Sergueï Shadrin, Poitiers, Ronces, 2019. Ayrıca bkz. Franco Venturi, *Les Intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au xixe siècle*, trad. Viviana Pâques, Paris, Gallimard, 1972, s. 565. Rus terörizminin nihilist ruhuna ayrılmış en iyi inceleme Verhoeven'inkidir: Claudia Verhoeven, *The Odd Man Karakozov. Imperial Russia, Modernity, and the Birth of Terrorism*, Ithaca, Cornell University Press, 2009. Bu tartışma konusunda ayrıca bkz. Tariq Ali, *Les Dilemmes de Lénine*, *op. cit.*, Özellikle 2. Bölüm.

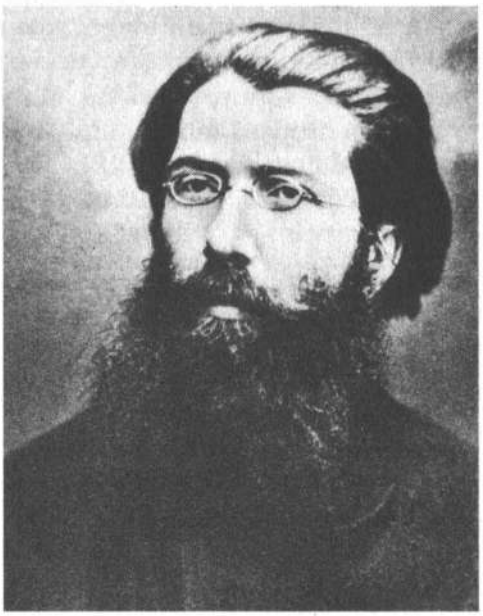
46. Karl Marx, "The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association", *loc. cit.*, s. 504

Tarihsel materyalizmin savunucuları için bilim bir üretici güçtü ve sosyalizm, daha önceki bir toplumsal formasyonun fetihlerinden destek almalıydı. Devrimi hazırlamak için, tarihsel görevlerinin bilincinde ve üretimi olduğu kadar bilimi de kolektivist çerçevede yeniden örgütlemeye hazır bir emekçiler hareketi inşa etmek gerekiyordu. Bir devrim yangın bombalarının ve patlayıcıların yardımıyla tetiklenmiyordu. Çarlığın ortadan kaldırılması toplumsal ve siyasi bir devrimin göreviydi ve hiç kuşkusuz Çar'ın katledilmesinin sonucu olamazdı. Sosyalizm, Engels'in ünlü ifadesini tekrarlayacak olursak "ütopyadan bilime", işçilere dinamit lokumu tedarik ederek yükselecek değildi. 1870'li yılların başlarında, Marksizm ile anarşizm arasındaki uçurum çok genişti. Bununla birlikte, Marx'ın eleştirilerinin aşırı şiddeti bir şeytan çıkarma ritüelini andırıyordu. Marx'ın mektuplarından, yoksulluğundan ve parasızlığından acıyla yakındığı çok sayıda alıntıyı bir araya getirmek kolay olsa da o kendisini asla bir bohem ya da sınıfsızlaşmış olarak takdim etmez.

Robert Michels, modern siyasi partiler üzerine ünlü incelemesinde sınıfsızlaşma kavramına ince bir ayrım getirerek "entelektüel proletarya"nın iki çeşidini ayırt eder: Bir yanda devlet aygıtında saygın bir meslek ya da kurumlarda yönetici bir makam elde etmekte başarısız olanlar; diğer yanda devrimci hareketlerin önderleri haline gelen "yeminli devlet düşmanları", "sonsuza dek huzursuz ruhlar". "Oligarşinin demirden yasası"nın ve elitlerin dolaşımının teorisyeni artık demokrasiye inanmıyordu ama neden bahsettiğini biliyordu. Bu parlak araştırmacının kendisi de işçi hareketi içindeki deneyimi sırasında bu 'entelektüel proletarya'nın bir temsilcisi olmuştu: Faşist olmadan ve akademik kariyerini İtalya'da sürdürmeden önce, sosyalist soldaki angajmanı sebebiyle Alman üniversitelerine hiçbir zaman erişememişti. Bu parkur, "tarihsel bir olgu" olarak değil de daha ziyade "doğuştan proleter olmayanların sosyalist eyleminin uyması gereken psikolojik bir ön doğru" olarak algıladığı entelektüel sınıfsızlaşma görüşünü açıklar. Michels, Marx'ın Birinci Enternasyonal içindeki sert polemiklerinde, küçümseyici bir eleştiride, 'sınıfsızlaşmış' diye nitelediği Carlo Cafiero hakkında, aristokratik kökenlere sahip bu İtalyan anarşistinin saygıyı hak ettiğini gözlemliyordu: O, "fedakârlık ruhunun ve inançlarının sarsılmaz sağlamlığının" sayesinde "kendisi yoksul bohem olarak yaşamakla yetinerek büyük servetinin tamamını partinin emrine vermişti"[47]. Benzer değerlendirmeler, saygınlıktan, düzenden, protokolden her zaman nefret etmiş olan Bakunin'e de genişletilebilecektir. Aleksandr Herzen otobiyografisinde, Rus anarşistin 1860'lı yıllarda şu portresini çizer:

47. Robert Michels, *Les Partis politiques*, *op. cit.*, s. 250. [Robert Michels, Siyasi Partiler: *Modern Demokrasideki Oligarşik Eğilimlerin Sosyolojik İncelemesi*, Çev. İmre Sipahi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021 İstanbul.]

Elli yaşında hâlâ, yarını için kaygılanmayan, parayı hakir gören, parası olduğunda avuç avuç sağa sola savuran, olmadığında anne babasına başvuran bir çocuğun naifliğiyle geri ödeme endişesi de taşımadan sağdan soldan borç alan ve kendisi de aynı sadelikle sigara ve çay parasına zar zor yetecek kadarını ayırıp elinde avucunda ne varsa son kuruşuna kadar vermeye hazır olan (Moskova'da) Maroseyka sokağının öğrencisi, (Paris'te) Bourgogne sokağının bohemi olarak kalmıştı. Bu şekilde yaşamak onu hiç rahatsız etmiyordu. O, doğası itibarıyla 'büyük bir serseriydi'[48].



Carlo Cafiero (1878), Fotoğraf.

Entelektüellerin modern toplumdaki doğasını ve işlevini derinlemesine çözümlemiş olan yegâne Marksist düşünürün bu kendini inkârı aşmayı başaramamış olması anlamlıdır. Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin (1929-1935) birçok bölümü, yazarın tarihsel bir bakış açısıyla ele aldığı bu konuya ayrılmıştır. Entelektüelleri ideologlar olarak değil, öncelikle toplumsal sınıfların dünya görüşünü ayrıntılandırıp geliştiren kültürel organizatörler olarak tanımlar. O zamandan beri kanon haline gelmiş bir dikotomi önererek, "geleneksel" entelektüelleri "organik" entelektüellerden ayırt eder[49]. İlk grup modern öncesi toplumlara aitti ve genellikle, feodalizmin, mutlakiyetçiliğin ve Eski Rejim'in *Weltanschauung*'unu*, bir sistem içinde yasalar ve kurallar olarak düzenleyen ve böylelikle aristokrasinin iktidarını meşrulaştıran ruhban sınıf ve hukukçular tarafından cisimleşti-

48. Alıntılayan E.H. Carr, *The Romantic Exiles*, London, Serif, 2007 (1933), s. 194. Ayrıca bkz. Mikhaïl Bakounine, *Correspondance. Lettres à Herzen et à Ogareff* (1860-1874), éd. Michel Dragomanov, trad. Marie Stromberg, Paris, Perrin, 1896, s. 100, dipnot 37.
49. Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, *op. cit.*, IV. Bölüm, s. 132-158. Entelektüellere ayrılmış defterler 1932 tarihlidir.
* Dünya görüşü, anlayışı. (ç.n.)

rilmekteydi. Yazarlar, filozoflar, hümanist düşünürler ve kültürel organizatörler bunun kamusal alandaki en ünlü temsilcileriydi. İkinciler, içerisinde değerleri savundukları, ideolojik çerçeveleri belirledikleri ve hâkim sınıfın siyasi projelerinin ana hatlarını çizdikleri modern toplumlara aittir. Bunlar yalnızca hukukçular ve filozoflar değil, aynı zamanda akademisyenler, teknisyenler, iktisatçılar, yöneticiler ve benzeridir. Rolleri devlete önderlik etmek ve sivil toplum içinde "bir toplumsal grubun hegemonyasını örgütlemek" olduğu için siyaseti görmezden gelemezler. O halde Gramsci için entelektüeller, toplumsal iş bölümünün yarattığı geniş teknisyen ve yönetici tabakalarına indirgenemez: Hegemonya kendilerine tahsis edilmiş alan olan üstyapıların denetlenmesi ve yönlendirilmesi demektir. Gramsci bunları hâkim sınıfın "memurları" olarak adlandırır. Bütün sınıflı toplumlar çok çeşitli entelektüeller ürettiğine göre, ast (madun) sınıflar kendi kültürel hegemonyalarını kurmadıkça ne siyasi iktidarı fethedebilir ne de üretim ilişkilerini dönüştürebilirler. Bu, proletaryanın organik entelektüellerinin modern endüstriden doğdukları anlamına gelir. Gramsci'nin gözünde sınai çalışmanın mekânı olan fabrika, üretken rasyonaliteye dayanan yeni bir toplumun paradigmasıdır. Dolayısıyla, sosyalizmin organik entelektüelleri bir kolektif fabrika olarak tasarlanmış gelecekteki bir toplumun teknisyenleri ve üreticileridir. Klasik hümanist yazarların sınırlarını aşarak, yeni yaşam tarzlarının yaratılmasına katılır, "inşacılar" ve "örgütleyiciler" olarak pratik görevleri yerine getirirler. Gramsci tarafından 1919'da Torino'da kurulan ve bir sonraki yıl içinde Fiat fabrikalarının işgalinde belirleyici bir rol oynayan haftalık gazete *L'Ordine Nuovo*'nun başarısı, tam da bu gazetenin "bazı yeni entelektüellik biçimleri geliştirme" yeteneğinden kaynaklanmaktaydı[50].



1920'lerde Antonio Gramsci. Fotoğraf.

50. A.g.e., s. 157.

Bununla birlikte, geçmişin 'geleneksel' entelektüelleri ile Rus Sovyetlerinin ve Torino'nun işçi konseylerinin delalet ettiği sosyalist geleceğin 'organik' entelektüelleri arasında, şimdiki zamanın devrimci entelektüelleri gizemli ve kavranılması mümkün olmayan bir nesne olarak kalır. *Ordine Nuovo*'nun kurucuları nereden geliyordu? Gramsci entelektüel tanımını kendisine uygulamakta pek acele eder gibi görünmemekteydi. Bu soruyu yanıtlamayı denemek için Gramsci'nin, gelenek ile modernite arasındaki çatışmadan, yirminci yüzyıl başı İtalyan toplumunun 'geleneksel' entelektüelleri ile 'organik' entelektüelleri arasındaki çatışmadan çıkmış olduğu kaydedilebilecektir. İtalya'nın en yoksul bölgelerinden biri olan Sardinya'da bir küçük memur ve küçük toprak sahibi ailede doğmuş, sosyalizm ile yarımadanın en sanayileşmiş kenti olan Torino'da üniversite öğrencisiyken tanışmıştı. Sosyalist bir gazetede gazeteci ve edebiyat eleştirmeni olarak çalışan Gramsci, hayatının herhangi bir döneminde ne memur ne üretici ne öğretmen ne de teknisyen olmuştu. Muhafazakârlar için o, tehlikeli bir siyasi ajitatördü; akademisyenlere gelince, onu bir proleter entelektüel ya da bir *déclassé* (sınıfsız) olarak görüyorlardı.

HARİTALAR I: BATI

Eric Hobsbawm Marksist entelektüeller hakkında, bunların 1914'ten önce Viyana'nın batısında "nadir kuşlar" olduğunu gözlemliyordu ki bu gözlemin kapsamını, kimi azınlıklar daha büyük bir görünürlük kazanmış olsalar bile 1920'li yıllara genişletmek kuşkusuz mümkündür[51]. Hızlı bir genel bakış Cihan Harbi sonunda Avrupa kültüründe milliyetçiliğin baskın olduğunu gösterir. Almanya'da sahnenin önünü işgal eden, 'muhafazakâr devrimin' kompozit takımyıldızıydı. Hohenzollern hanedanının çöküşünden sonra, edebiyatta o devrin en çok satan kitapları Ernst Jünger'in *Çelik Fırtınası* (1920), Oswald Spengler'in *Batı'nın Gerilemesi* (1918-1922) idi. Bunları az farkla Moller van der Bruck'un, Werner Sombart'ın, Hans Freyer'in, Leopold Ziegler'in ve bunları taklit eden daha az parlak çok sayıda yazarın gerici ve antisemit denemeleri takip ekmekteydi. Üniversite dünyası, aralarında iki Katolik düşünürün, hukukçu Carl Schmitt ile filozof Martin Heidegger'in simalarının öne çıktığı 'Alman mandarinlerinin' kalesi olmaya devam ediyordu. Bu muhafazakâr eğilimin dışında, Weimar Cumhuriyetini desteklemeye gönülsüzce rıza gösterip, içten içe Prusya İmparatorluğu nostaljisini yaşamaya devam eden Ernst Robert Curtius, Max Weber ve Karl Jaspers gibi sözüm ona 'mantık gereği cumhuriyetçiler' (*Vernunftrepublikaner*) vardı (bazıları 1933'ten sonra fikir değiştirmişti). Albert Einstein gibi Sosyal Demokrat Parti'ye katılmış olanlar da dahil demokrasiyi kabul eden akademisyenlerin çoğu alenen antikomünistti.

---

51. Eric Hobsbawm, "Intellectuals and Communism", *Revolutionaries*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1973, s. 25. [Eric Hobsbawm, *Devrimciler*, Çev. Hatice Pınar Şenoğuz, Agora, 2006, İstanbul, s.28-36.]

Peter Gay'in ikna edici tarzda gösterdiği gibi, günümüzde 'Weimar kültürü' olarak adlandırılması âdet haline gelmiş, Brecht'in oyunları, Fritz Lang'ın filmleri, Walter Gropius'un Bauhaus'u ve Walter Benjamin'in edebiyat eleştirileriyle özdeşleşmiş olan kültür aslında bir azınlığın yaratıcı yanardağ püskürmesiydi, yazgılarını sürgünde tamamlayacak olan bir grup sanatçı ve yazarın başını çektiği "volkanın kıyısında bir danstı"[52].

Mussolini rejiminin konsolidasyonundan önce dahi, İtalya'da pek çok yazar, sanatçı ve entelektüel faşizme iltihak etmişti. Kendi siyasi karizmasını savaş sırasında keşfetmiş olan şair Gabriele D'Annunzio'nun milliyetçi bağlılığı bizzat Mussolini için bir model olmuştu. O devrin en dikkat çekici estetik avangardı olan fütürizm, tıpkı devrimci sendikacılık ve savaş öncesi dönemin milliyetçi akımları gibi faşist hareketi şevkle desteklemişti. Entelektüel muhalefeti, filozof Benedetto Croce gibi klasik liberalizmin temsilcileri cisimleştiriyordu. Croce'nin 1925'teki antifaşist imza kampanyası çok geçmeden tepki olarak, onun muhafazakâr ve maneviyatçı idealist İtalyan felsefesindeki başlıca karşıtı Giovanni Gentile'den esinlenen bir faşist 'manifesto' ile cevaplanmıştı. Sürgünü seçen en ünlü entelektüeller Katolik bir rahip olan Luigi Sturzo ile sosyalist tarihçi Gaetano Salvemini'ydi[53]. Sol entelektüeller parmakla sayılacak kadar azdı.

Fransa'da, Komünist Parti'nin müstakbel resmi şairi Louis Aragon 1917'de Ekim Devrimini "belirsiz bir bakanlık krizi" olarak tanımlıyordu[54]. Fransız kültürü 1920'li yıllarda hâlâ, savaş sırasında *Action Française*'i Dreyfus yanlısı entelektüellerle, Barrès'i Bergson ve Péguy'le, Maurras'ı Durkheim ve Marc Bloch'la birleştirmiş olan *Union sacrée* [Kutsal Birlik] ruhunun etkisi altındaydı. On yılın en çok okunan haftalık gazetesi *Candide*'di. Bu gazete Maurras'ın milliyetçi ve antisemit fikirlerine yakındı ve 1930'lu yılların *Je suis partout!* ve *Gringoire* gibi faşist dergilerine model oluşturacaktı. Milliyetçi entelektüeller –Robert Brasillach, Marcel Déat, Lucien Rebatet et Pierre Drieu La Rochelle, yanı sıra Louis-Ferdinand Céline gibi nihilist yazarlar veya Katolik şair Paul Claudel– işte bu bağlamda Fransız faşizminin özgün [yerli] bir biçimini yaratmışlardı[55].

Peki o zaman Birinci Dünya Savaşının sonunda devrimci entelektüeller kimlerdi? Bunlar, Ekim Devriminin ardından safları büyümeye başlamış olsa bile Viyana'nın batısında hâlâ az sayıdaydılar. Epeyce yaklaşık bir tipoloji çizme riski göze alınarak bunları birkaç kategoride toplamak kuşkusuz mümkündür: Orta ve Doğu Avrupa'nın çokuluslu imparatorluklarında doğmuş olan Yahudiler, anarşistler ve barış yanlısı sosyalistler, sürrealistler ve ekspresyonistler gibi avangart yazar ve sanatçılar, Amerikan bohemleri,

52. Peter Gay, *Le Suicide d'une république. Weimar, 1918-1933*, trad. Jean-François Sené, Paris, Gallimard, 1995, s. 180.
53. Bkz. Giovanni Belardelli, *Il ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista*, Rome, Laterza, 2005.
54. Alıntılayan: Maurice Nadeau, *Histoire du surréalisme*, Paris, Seuil, 1964, s. 205.
55. Bkz. Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, "FolioHistoire", Gallimard, 2012 [Seuil, 1983].

feministler ve son olarak sömürge dünyasından çıkmış antiemperyalist entelektüeller. Birinci ve sonuncu grup hiç kuşkusuz bu heterojen takımyıldızın en önemli gruplarıydı.

Bu akımları ayrıntılı olarak incelemeden önce, bu tarihsel bağlam birkaç başlangıç gözlemini hak eder. 1914'ün milliyetçi dalgasını eleştiren anarşist ve sosyalistler net biçimde azınlıktaydılar. Seksiyonları neredeyse oybirliğiyle savaş kredileri lehinde oy kullanmış olan İkinci Enternasyonalin çöküşü 1918'den sonra gözle görülür hale gelmişti. Bununla birlikte, birçok entelektüel savaşın ahlaki reddinden yola çıkarak devrime yönelmekteydi. Bu konuda, Lukács'ın evrimi genel bir eğilimi oldukça iyi örnekler. *Tarih ve Sınıf Mücadelesi*'nde (1923), Macaristan Komünist Partisi'ne etik sebeplerle üye olmaya karar verdiğini, ancak bu siyasi tercihin "Kantçı okulun soyut ahlaki zorunluluğunu" çok aştığını çok çabuk anladığını yazar: Bu tercih, felsefi bir doktrini ve eyleme yönelik siyasi bir projeyi ima ediyordu. Devrim, "proletaryanın mücadele etiğinin" cisimleşmesi haline gelmişti[56].

1917 yılı Rusya'da Turgenyev'in 'torunlarının' zaferini imler. Bu kuşak, 1905'te işçi hareketine katılıp, Çarlık rejimine karşı ilk büyük kitlesel ayaklanma sırasında bu hareketin başına geçtiklerinde daha o zamandan marjinal konumlarından çıkmış asi öğrencilerin, yazarların, gazetecilerin ve komplocuların kuşağıdır. İmparatorluk zindanlarından çıkıp, sürgünden Petrograd'a, Moskova'ya geri dönen ve 1917'de sahnenin önünü işgal eden onlar olmuştur. Bolşevikler, Menşevikler ve *Mezrayonka* (Troçki'nin grubu) işçi, köylü ve asker sovyetleri içinde çok etkiliydi. Bu grupların başında genç entelektüeller vardı; en yaşlı olanları –Lenin, Martov ve Fedor Dan– kırklı yaşlarındaydılar. 8 Kasım'da kurulan –başında Lenin'in bulunduğu, Troçki'nin Dışişleri, Vladimir Antonov-Ovsenko'nun Silahlı Kuvvetler, Anatol Lunaçarski'nin Eğitim Halk Komiseri olduğu– ilk Sovyet Hükümetinin on yedi üyesi vardı. O zamanlar yirmi beş yaşında olan Bakanlar Konseyi Sekreteri Nikolay Gorbunov dışında hepsi, uzun süre hapis yatmış, Sibirya'da sürgünü yaşamış ve Batı Avrupa'ya göç etmişti. Aralarından çoğu Şubat Devrimi'nden sonra geri dönmüştü. Beyaz Muhafızların ve anti-Bolşevik propagandanın broşürlerind[illegible]e afişlerinde mütemadiyen hatırlattıkları gibi birçoğu Yahudi'ydi. Yahudiler 1917'de Menşevik Parti'nin ve Bolşevik Parti'nin merkez komitelerinin dörtte biri ila üçte birini oluşturmaktaydı ve bu nedenle Çarlık rejiminin çöküşünün ve devrimin gerçek sorumluları olarak görülmekteydiler[57]. Başka birçok efsane gibi Yahudi-Bolşevizmi miti de –bir Yahudi komplosunun sonucu olarak devrim fikri– gerçek şartlardan yola çıkan hayalî bir anlatıyı besler: Sovyet iktidarı yoğun bir ajitasyonla geçen bir yıldan sonra, *intelligenty*'nin önderliğindeki bir devrimci süreçten doğmuştu. *Intelligenty*, içerisinde Çarlık İmparatorluğunda en fazla zulme

56. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, s. 70, 74. [György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2006 İstanbul.]
57. Oleg Budnitskii, *Russian Jews Between the Reds and the Whites 1917-1920*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012, s. 55.

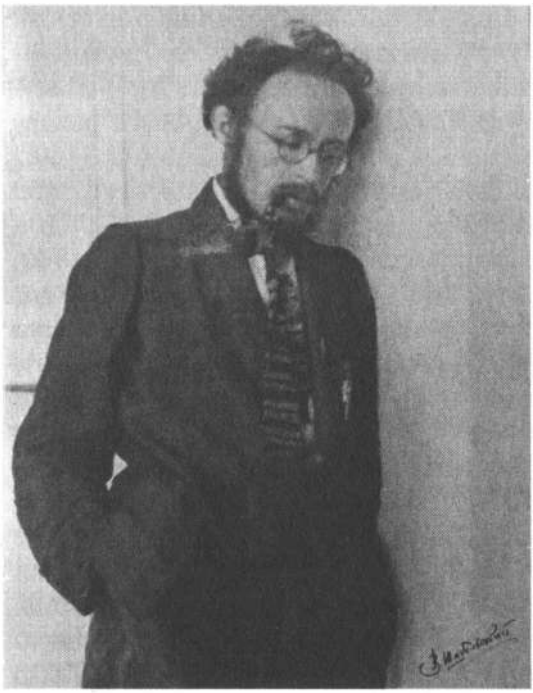
uğrayan azınlık olan Yahudilerin nüfustaki ağırlıklarına oranla aşırı temsil edildiği bir toplumsal katmandı. Troçki'nin küçük gözlüklerini takmış, etrafı Asyalı bir sürüyle çevrili Semitik canavar olarak resmedilmesi elbette iğrenç bir miti beslemeyi hedefleyen hayalî bir portreden başka bir şey değildi. Ne var ki Troçki Yahudi'ydi ve Kızıl Ordu'nun Başkomutanıydı[58].

Kozmopolitlik bu devrimci entelijansiyanın en karakteristik özelliğidir. Lenin, Rus sosyal demokrasisinin kuruluşunu (1898) görmüş olan yıllarda hapsedilmesinden ve Sibirya'da sürgüne gönderilmesinden sonra 1900-1917 arasında Batı Avrupa'da, sırasıyla Münih, Londra, Cenevre, Krakow, Paris ve Zürih'te yaşamıştı. Troçki de aynı şekilde, hapishaneyi, Sibirya sürgününü ve önce Cenevre'de sonra Londra, Münih, Viyana, Paris ve New York'ta yaşadığı Batı'ya göçü deneyimlemişti. Karl Radek (Karol Sobelsohn) Habsburg hâkimiyetindeki Galiçya'da doğmuş, Avusturya ve Polonya kültürleri arasında büyümüştü. 1917'de Dışişleri Halk Komiser yardımcılığına getirileceği ve bu sıfatla Mart 1918'deki Brest-Litovsk barış müzakerelerine katılacağı Petrograd'a yerleşmeden önce, kendisini Polonya siyasetine ve özellikle 1914'ten sonra militarizm karşıtı solu yönettiği Bremen'de Alman siyasetine vermişti. 1919'da Berlin'de Spartakist ayaklanmaya katılmış, tutuklandıktan sonra hücresini, Alman Hükümetinin yüksek memurlarını kabul ettiği Sovyet Büyükelçiliğinin bir eklentisine dönüştürmüştü. Takip eden yıllarda Komintern Sekreteri olmuş, 1923'te Almanya'da başarısızlığa uğrayan komünist ayaklanmayı örgütlemiş, Bolşevik Parti içindeki Sol Muhalefetin üyesi olarak 1925'te tüm siyasi görevlerinden uzaklaştırılmıştı. Daha sonra, Çin komünizmiyle Kuomintang arasında ittifak devrinde Çinli öğrencileri yetiştirmek için Moskova'da kurulmuş olan Sun Yat-Sen Üniversitesine dekan olarak atanmıştı. Çok sayıda dil bilen Radek, Lehçe, Almanca ve Rusça konuşup yazıyordu. Biyografisinin yazarı Warren Lerner haklı olarak onu bir *vaterlandslos*, bir vatansız olarak tanımlar. Radek'in devrimi kendi gerçek vatanı –siyasi bir proje, bir doktrin, bir amaç, somut bir deneyim, bir yaşam biçimi– olarak gördüğünü söylemenin hiçbir retorik yanı yoktur[59].

---

58. Bkz. Paul Hanebrink, *A Specter Haunting Europe. The Myth of Judeo-Bolshevism*, Cambridge, Belknap Press, 2018. Bolşeviklerin Yahudiler arasında bir azınlık olduğu göz önünde bulundurulduğunda Hanebrink 'Yahudi-Bolşevizm'ini gerçekliği çarpıtan yapay bir inşa olarak tanımlamakta kesinlikle haklıdır. Ancak, Yahudilerin Bolşevikler içinde aşırı temsil edilmeleri gerçeğine kayıtsızmış gibi görünmektedir. Diğer bir deyişle, antisemit bir klişeyi reddetmek, yüzyıl dönümünde Orta ve Doğu Avrupa'da Yahudiler ile devrim arasındaki karşılıklı çekim olduğu tarihsel gerçeğini görmezden gelmek için yeterli bir sebep değildir. Bu sorunu şurada analiz etmiştim: *Les Marxistes et la Question juive. histoire d'un débat (1843-1943)*, Paris, Kimé, 1998. [*Marksistler ve Yahudi Sorunu*, Çev. Ayşe Tekin, Yazın Yayınları, 2001, İstanbul].

59. Warren Lerner, *Karl Radek. The Last Internationalist*, Stanford, Stanford University Press, 1970, s. viii, 174.



Karl Radek (1925 civarı), fotoğraf.

Kozmopolitlik devrimci düşüncenin matrislerinden biriydi. Luxemburg'un, Buharin'in ve Lenin'in emperyalizm teorileri, sermaye birikimini uluslararası bir süreç olarak tarif etmekte ve finans sermayesinin, sömürgeciliğin ve militarizmin iç içe geçmiş olmasının üzerinde ısrarla durmaktaydı. Troçki'nin gelişmiş ülkelerle 'geri kalmış' ülkeler arasında diyalektik bir ilişki varsayan dünya ekonomisinin 'eşitsiz ve bileşik gelişmesi' analizi, sürekli devrim teorisinin temelini oluşturuyordu. Sürekli devrim teorisi sosyalizmi üretici güçlerin gelişmesinin mekanik bir sonucu olarak gören eski 'aşamacı' anlayışı sorguluyor, Rusya gibi en zayıf daha az gelişmiş ülkelerden ve 1920'li yıllardan itibaren sömürge dünyasından başlayabilecek küresel bir sosyalist dönüşümün olanaklı olduğunu ileri sürüyordu. Bu kozmopolit entelijansiya, her yerde milliyetçi dalgaları kamçılamış, bütün bir Kıtayı yakıp yıkmış olan bir dünya savaşının tam ortasında açıkça ulus-sonrası bir perspektifi benimsiyordu. Ulus, diyordu Troçki *Savaş ve Enternasyonal*'de (1914) "kültürel, ideolojik ve psikolojik olgu olarak var olmaya devam edebilir ama ekonomik temeli ayaklarının altından çekilip alınmıştır[60]". Böylesi tarihsel şartlar altında proletaryanın "ekonomik ilerlemenin başlıca freni olan ulusal 'Vatanı'" savunmaması gerektiği, onun asıl görevinin "çok daha büyük bir vatanı, Dünya Birleşik Devletlerine giden yolda ilk etap olan Avrupa Birleşik Devletleri'ni yaratmak" olduğu sonucuna varıyordu[61].

60. Léon Trotski, "La Guerre et l'Internationale", *La Guerre et la Révolution*, trad. André Oak, Paris, Têtes de Feuilles, 1974, Cilt 1, s. 59.
61. A.g.e., s. 61.

Bu kozmopolitlik aynı zamanda sömürge imparatorlukları çağında güçlü ve yepyeni bir 'aşağıdan evrenselciliğin' de öncülüydü[62]. Manabendra Nath Roy anılarında, Komünist Enternasyonalin 1920 yazının başında Moskova'da toplanan ikinci dünya kongresini şöyle betimler:

> Kahverengi ve sarı tenli insanlar buyurgan emperyalistler olmayan, sömürgeciliğin kötülüklerini telafi etmeye istekli dostlar ve yoldaşlar olan beyaz adamlarla ilk kez karşılaşıyorlardı. Kimi ABD'den birkaçı Güney Afrika'dan gelmiş az sayıda Zenci de vardı. Onlar için bu yepyeni bir, beyaz adamların arasına, linç edilme tehlikesini göze almadan beyaz kadınlarla herkesin gözü önünde dans etmeye varacak kadar, özgürce karışma deneyimiydi. Aslına bakılırsa, Zenciler Rus kadınları için en güçlü cazibeye sahipmiş gibi görünüyordu. Belki de bu kontrastların uyumunun bir örneğiydi[63].

Orta Avrupa Yahudileri –özellikle de liberal yönelimli, 1914'te çok milliyetçi bir tavır takınan kültürlü burjuvaziye, *Bildungsbürgertum*'a ait olanlar– Bolşevikliğin çekimine kendi yurttaşlarından daha fazla kapılmamışlardı fakat Yahudi entelijansiyası Petrograd sovyetlerinin gönderdiği mesajı sıcak karşılamıştı. Devrimciler Yahudiler arasında kuşkusuz küçük bir azınlıktan başka bir şey değildi ama Yahudiler genellikle önder rolü oynadıkları devrimci hareketler içinde çok önemli bir azınlık oluşturmaktaydılar. Almanya'da Ocak 1919 Spartakist ayaklanması, doğduğu ülke Polonya'dan Berlin'e göç etmiş bir Yahudi Marksist teorisyen olan Rosa Luxemburg tarafından yönetilmişti (Spartakist Birliğin diğer karizmatik siması Karl Liebknecht'ti). 1920'li yılların başında Alman komünizminin önderlerinin çoğu, Paul Levi, Ruth Fischer (Elfriede Eisler), Arkadi Maslow (Isaak Efimovich Chemerinsky) ve Karl Radek (Sobelsohn) örneklerinde olduğu gibi Yahudi entelektüellerdi. Yahudi entelektüeller aynı zamanda 1919'daki Münih ve Budapeşte devrimlerinin de önemli simaları olmuşlardı. Kasım 1918'le Şubat 1919 arasında Bavyera Cumhurbaşkanı olan Kurt Eisner hem gazeteci hem de akademiyle bağı olmayan filozof, bir sol kanat sosyalistti. Eisner'in antisemit milliyetçiler tarafından katledilmesinin ardından, etrafında Gustav Landauer ve Erich Mühsam gibi anarşist yazarlar olan ekspresyonist dramaturg Ernst Toller'in başkanlık ettiği bir 'bohem' hükümeti kısa bir dönem iktidar olmuştu. Bunlar hapishaneleri açmış, parayı kaldırmış, Bavyera'da her zaman Katoliklerin tekelinde olan bir alan olan eğitim reformunun başına bir Yahudi atamışlardı. Dışişleri Halk Komiseri Dr. Franz Lipp, İsviçre'nin *Freikorps* (Hür Kıtalar) tehdidi altındaki Konseyler Cumhuriyeti'ne altmış lokomotif kiralamayı reddetmesinden sonra bu ülkeye biraz grotesk tarzda savaş ilan etmişti. Komünistler yeni bir hükümet kurma görevini o zaman üstlenmişlerdi. Bu hükümetin başkanı Eugen Leviné, sonunda Mayıs'ta devrimci iktidarı ezecek olan *Freikorps*'a

62. 'Aşağıdan evrenselcilik' konusunda bkz. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, s. 106.
63. M.N. Roy, *Memoirs*, Bombay, Allied Publishers, 1964, s. 348.

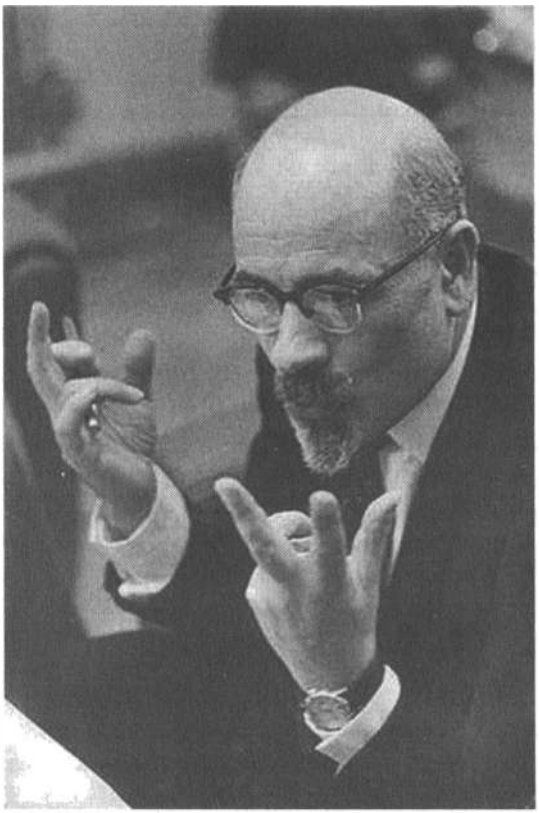
ve resmi orduya karşı savaşmak için esasen işsiz işçilerden, yirmi bin askerden oluşan bir Kızıl Ordu kurmuştu. Devrimin bastırılmasından sonra, Bavyeralı tüm devrimciler tutuklanmış, başta Landauer ve Leviné olmak üzere, birçoğu infaz edilmişti. Varlığı 1919 Mart'ı ile Ağustos'u arasında ancak birkaç ay süren kısa ömürlü Macaristan Konseyler Cumhuriyeti'nde, yirmi dokuz halk komiserinden aralarında başkanı Bela Kun ile Kültür Halk Komiseri Georg Lukács'ın da bulunduğu on sekizi Yahudi'ydi. Entelektüeller devrimin önder grubunu oluşturuyordu ve bunların ezici çoğunluğu (yüzde yetmiş ila yüzde doksan beşi arasında) Yahudi'ydi[64]. Orta ve Doğu Avrupa'nın bu devrimci entelektüeller kuşağının (aynı zamanda bir oto portre de olan) çarpıcı bir tanımını Isaac Deutscher'e borçluyuz: Bunlar 'Yahudi olmayan Yahudi'lerdi (*non-Jewish Jews*). Spinoza, Heine, Marx, Luxemburg ve Troçki'den bahsederek, "Yahudiliği içererek aşan zındık [sapkın] Yahudi, bir Yahudi geleneğe aittir" diye yazmaktaydı[65]. Bu Yahudi entelektüeller dinlerinden ve geleneksel kültürlerinden kopmuşlardı fakat antisemitizm yüzünden kendilerini Yahudi olarak tanıyorlardı ve böylece bir zulüm tarihini ve bir dışlanma ve damgalanma şimdiki zamanını üstlenmiş oluyorlardı. Modern dünyada, özellikle Özgürleşmeden sonra, Yahudilik onlara "fazlasıyla dar, fazlasıyla arkaik, fazlasıyla kısıtlayıcı" görünüyordu. Yahudi geleneğinin evrenselci temeli ancak Yahudiliğin bizzat kendisinin ötesinde geliştirilebilirdi. İnançsız Yahudi, sekülerleşmeye dayanırken hem ateizmi hem de Yahudiliği içeren diyalektik bir figürdür. Başka bir deyişle, Yahudiliği basitçe reddetmek yerine onu içererek aşar. Bu marjinaller hem dinsel obskürantizmin bir biçimi olarak algıladıkları Yahudilikten kopmuş hem de kurumlardan, saygınlıktan ve kamu kariyerlerinden, kısacası kurulu düzenden dışlanmış olduklarından bu anti-konformizm, sapkınlık ve eleştirel düşünce 'geleneğinin' bir parçası olarak özgün bir konum benimsemişlerdi. İstisnai tarihsel şartlarda, örneğin Cihan Harbi'nin sonunda merkez imparatorlukların yıkılmasından sonra olduğu gibi yönetici bir rol oynayabiliyorlardı, ancak konumları Deutscher'in zihin berraklığıyla vurguladığı gibi kırılgandı. Onlar her siyasi ve toplumsal krizin ideal günah keçileriydi:

> Tüm bu büyük devrimciler son derece savunmasızdılar. Yahudiler olarak bir anlamda köklerden yoksundular; fakat yalnızca bir anlamda, yoksa entelektüel gelenekte ve kendi zamanlarının soylu özlemlerinde derin köklere sahiptiler. Gelgelelim dinsel hoşgörüsüzlük ve milliyetçi coşku ne zaman yükselen bir eğri izlese, dar kafalılık ve dogmatik fanatizm ne zaman zafer kazansa, bunun ilk kurbanları onlar oluyordu. Hahamlar onları aforoz etmekte, Katolik rahipler

64. Istvan Deak, "Budapest and the Hungarian Revolution", *Slavonic and Eastern European Review*, Cilt 46, n° 106, 1968, s. 138. Orta Avrupa Yahudi entelijansiyasının siyasi radikalleşmesi konusundaki en iyi çalışma Michael Löwy'nin incelemesidir: *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988.
65. Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, présentation et préface de Tamara Deutscher, trad. Élisabeth Gille-Nemirovsky, Paris, Payot, 1969, s. 36.

onlara zulmetmekte, müstebitlerin jandarmaları ve *soldateska*'ları* peşlerine düşmekte, sahte-demokrat dar kafalılar [philistins] onlardan nefret etmekte, kendi partileri onları ihraç etmekteydi. Hemen hepsi ülkelerinden sürülmüştü; hemen hepsi, şu ya da bu zaman, yazılarının odun ateşinde yakıldığına tanık olmuştu[66].

Yahudilerin devlet kurumları içinde genellikle iyi entegre olduğu Batı Avrupa ülkelerinin çoğunda, devrimci entelektüeller esasen başka marjinal gruplara aittiler. Bu geleneğin tarihsel olarak anarşizm tarafından temsil edildiği İtalya'da, Komünist Parti'ye katılan yegâne dikkate değer entelektüel grup, daha önce bahsedilen *Ordine Nuovo* grubuydu. Bu grup içinde dört genç gazeteci –Antonio Gramsci, Angelo Tasca, Palmiro Togliatti ve Umberto Terracini– sivrilmekteydi. Hepsi Torino Üniversitesi'nde okumuş, siyasi faaliyetlerine sosyalist basın için yazarak başlamışlardı. 1920'de Fiat fabrikalarının işgali sırasında hızla işçi konseylerinin buluşma noktası haline gelen bu gazeteyi kurduklarında otuz yaşın altındaydılar[67].



Isaac Deutscher (1957 civarı).
Fotoğraf. Uluslararası Toplumsal Tarih Enstitüsü, Amsterdam.

* Çapulcu asker çeteleri. (ç.n.)
66. A.g.e., s. 45-46.
67. Bkz. Paolo Spriano, *L'Ordine nuovo e i consigli di fabbrica*, Turin, Einaudi, 1971, Özellikle Giriş bölümü s. 13-145.



L'ORDINE NUOVO

Rassegna settimanale di cultura socialista

Istruitevi, perchè avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza

Agitatevi, perchè avremo bisogno di tutto il nostro entusiasmo

Organizzatevi, perchè avremo bisogno di tutta la nostra forza

Segretario di Redazione: ANTONIO GRAMSCI

1-15 DICEMBRE 1920

ANNO II. - N. 22

SOMMARIO

Cronache dell'« Ordine Nuovo »

Gli intellettuali e il proletariato

Domenica scorsa la Casa del Popolo di Torino ha ospitato uno degli scrittori più originali e possenti della letteratura francese contemporanea. E' vero che Henri Barbusse non è soltanto un letterato, e che ormai il suo nome è diventato simbolo di quelle fedi e di quelle speranze, che accomunano milioni di cervelli e di cuori in una stessa opera di rinnovazione umana. Ma questo non diminuisce per nulla l'alto significato che assume un avvenimento di tal fatta, quando la nostra riflessione sia capace di penetrarlo. Che infatti un uomo accompagnato da fama ed ammirazione universale, una così delicata anima di poeta e d'artista, che la natura si è piaciuta di arricchire de' suoi più alti doni spirituali si parta dalla sua patria e venuto qui tra noi, invece di ricercare la compagnia delle persone affini a lui per coltura ed abitudini mentali, invece di parlare in un elevato circolo di letterati o di dotti, abbia prima d'ogni altra cosa preferito il rude contatto della massa lavoratrice, abbia quasi voluto rinnovare se ne non potrà essere compiuto se essi non si assicurano nello stesso tempo la possibilità di una non meno importante presa di possesso, quella della ricchezza spirituale, accumulata nei tesori della scienza e dell'arte. Questa non meno di quella corre il pericolo d'una spaventevole distruzione, quando nell'imminente crisi mondiale non fossero prese le precauzioni necessarie alla doppia conservazione.

La civiltà è qui come là esposta ad un totale naufragio, se gli uomini più interessati a salvarla, ossia i produttori in ogni campo, quelli delle cose utili, come quelli dei pensieri veri e belli, non s'incontrano sullo stesso terreno della restaurazione, non si comprendono, non si uniscono nell'opera comune. Le nostre sorti dipendono da questa alleanza.

Per il momento — senza ipotecare il futuro — il nostro dovere è questo: renderci un conto esatto del rapporto che corre attualmente tra il proletariato, che è senza alcun

L'Ordine Nuovo, 11-18 Aralık 1920.

Fransa'da *Union Sacrée* [Kutsal Birlik] dogması konusunda oybirliği vardı. Rus asıllı tarihçi Boris Souvarine, Pierre Monate ile Alfred Rosmer'in yönettikleri *La Vie ouvrière* gazetesi çevresinde bir araya gelmiş anarko-sendikalistler gibi yalıtılmış ve marjinal birkaç enternasyonalist dışında kimse bu dogmaya karşı çıkmıyordu. Romain Rolland'ın *Au-dessus de la mêlée* [Arbedenin Üzerinde] başlıklı (1915), Henri Barbusse'ün *Le Feu* [Ateş] başlıklı (1916) romanlarının örneklediği gibi barış yanlısı edebiyat dünyası yurtseverliğe karşı çıkmıyor, savaşın insanlık dışılığını kınamakla yetiniyordu[68]. Marcel Cachin ve Ludovic-Oscar Frossard gibi 1920'de Tours Kongresinde Komünist Parti'nin kuruluşuna katılmış olan Sosyalist Parti (SFIO) milletvekilleri altı yıl önce savaş kredileri lehinde oy kullanmışlardı. Frossard'a göre Bolşevizm 1789'un mirasçısıydı: Lenin ile Troçki iktidarı 1793'teki atalarından esinlenerek fethetmişlerdi. Savaş sırasında Paris'te birkaç yıl sürgünde kalmış olan Troçki, Komünist Enternasyonalin Fransız seksiyonunun şoven eğilimleri sert bir şekilde eleştiriyordu[69].

68. Bkz. Christophe Prochasson et Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la Première Guerre mondiale 1910-1919*, Paris, La Découverte, 1996, s. 144-150.

69. Bkz. Stéphane Courtois et Marc Lazar, *Histoire du Parti communiste français*, Paris, PUF, 1995, ch. 2, s. 71-115. Ayrıca şu kitabın ilk ve ikinci bölümlerine bkz. Léon Trotski, *Le Mouvement communiste en France*, Paris, Minuit, 1967. [Troçki'nin 1930'lu yıllarda FKP eleştirileri için bkz. Lev Troçki, *Fransa Nereye Gidiyor? Fransa'daki Durum Üzerine Yazılar 1934-38*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 2017, İstanbul. (ç.n.)]



La Révolution surréaliste, 1Aralık 1926.

Bu cumhuriyetçi-milliyetçi oybirliği atmosferi, 1920'li yıllarda genç entelektüellerin önderlik ettiği avangart akımlar tarafından bozulacaktı. Barbusse'ün 1919'da kurduğu *Clarté* dergisi, hızla devrimci entelektüel solun organı haline gelmişti. Dergi Boris Souvarine, Pierre Naville ve Marcel Fournier gibi komünist eleştirmenlerin katkılarını yayımladığı gibi Sorelci yazar Édouard Berth'inkileri de yayımlıyordu. Cumhuriyetçilik karşıtı, kapitalizm karşıtı, milliyetçilik karşıtı, sömürgecilik karşıtı ve 'insaniyetçilik karşıtı' bir yönelime güçlü bir şekilde sahip çıkıyordu. 1924'te Anatole France'ın ölümünü *Un cadavre* [Bir Kadavra] başlıklı özel bir sayıyla kutlamıştı. *Clarté* aynı zamanda komünizm ile Fransa'da savaş sonrasında doğmuş ana avangart akım olan gerçeküstücülük arasında kavşak noktasındaydı. André Breton tarafından kurulan sürrealist hareket Bolşeviklerin cisimleştirdiği siyasi ve toplumsal devrimi, yıkıcı bir bilinçdışının ve varoluşa yeniden büyüleyici bir çekicilik kazandırmayı amaçlayan yaratıların özgürleştirilmesiyle eklemlemeyi hedefliyordu. Radikal biçimde konformizm karşıtı ve Rimbaud'nun 'hayatı değiştirmek' emrine sadık olan gerçeküstücülük, klasisizmin ve akademizmin her biçimini reddediyordu. Breton ve dostları komünizm, psikanaliz ve anarşizm arasında bir sentez bulmayı istiyorlardı. Walter Benjamin'e göre gerçeküstücülük Avrupa'nın Bakunin'den beri kaybetmiş olduğu "radikal bir özgürlük fikrini" yeniden keşfetmişti; ne var ki "sarhoşluk güçlerini devrime kazanmak" yeterli değildi. Her şeyi bırakıp sadece bu göreve yoğunlaşmak, "spor egzersizi ile önceden kutlama yapmak arasında salınan bir pratik lehine devrimin metodik ve disiplinli hazırlığını tamamen ihmal etmek" anlamına geliyordu[70]. Başka

70. Walter Benjamin, "Le Surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne" (1929), in *Œuvres* III, *op. cit.*, s. 129-130.

bir deyişle, Benjamin'in bu tür 'gotik Marksizm'de sitem ettiği şey, onun bohemlik düşkünlüğüydü. Bu argümanlar zaten Pierre Naville'in Breton ve dostlarını Bolşevizm'e doğru itmek amacıyla yazdığı deneme *Devrim ve Entelektüeller*'in (1926) temelini oluşturuyordu. Onların hareketinin "mevcut gidişatı yok etmek gerektiğine dair bir inancı" ima eden son derece yıkıcı bir "zihinsel duruşu" ifade ettiğini, ancak gerçeküstücülük "kesinlikle anarşist bir tavır ile devrimci Marksist bir tutum" arasında gidip geldiği için bu inancın henüz net olmadığını vurguluyordu[71]. Rif Savaşı'na ve 1931 Sömürge Sergisi'ne Karşı şevkle seferber olan gerçeküstücülük salt estetik bir bağlılığın sınırları aşıp, yolu komünizmle o yıllarda kaçınılmaz olarak kesişen bir siyasi eylemin parçası olmuştu.

Marksist akademisyenler Fransa'da olduğu gibi Almanya'da da 'nadir kuşlar' olmaktan da öte, neredeyse hiç yoktular. Weimar Cumhuriyeti döneminde, filozof Karl Korsch bir istisnaydı. Batı Marksizmi'nin seçkin kişiliklerinden biri olan *Marksizm ve Felsefe*'nin (1923) yazarı Korsch, Jena Üniversitesi'nde profesör unvanını 1924'te, Reichstag'a KDP milletvekili seçilmesinden az bir zaman önce almıştı. 1923'te kurulmuş olan (Frankfurt Okulu adıyla daha çok tanınan) Toplumsal Araştırma Enstitüsü Marksist yönelimlerini gizlemiyordu ama Frankfurt Üniversitesine bağlı olsa da Arjantinli büyük toprak sahibi ve tahıl tüccarı zengin bir aileden gelen öğrenci Felix Weil tarafından sağlanan bağımsız bir bağıştan yararlanıyordu. Avusturyalı hukuk profesörü Carl Grünberg tarafından yönetildiği ilk yıllarında komünizme yakın olan ve David Riazanov tarafından 1919'da Moskova'da kurulmuş olan Marx-Engels Enstitüsü'nün Alman muadili olmayı arzulayan Toplumsal Araştırma Enstitüsü, Franz Borkenau, Henrik Grossman, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock ve Karl Wittfogel gibi komünist aktivisti veya yol arkadaşını içinde barındırıyordu. Gelgelelim, 1930'da başına Max Horkheimer atandıktan sonra, Enstitü her türlü siyasi angajmandan özenle kaçınıyordu, hatta bu duruşunu ABD sürgünü yıllarında daha da güçlendirmişti. Herbert Marcuse o yılları anlatırken siyaset "kesinlikle yasaktı" diyordu[72]. Fransa'da, Fransız üniversiteleri her ne kadar Yahudi araştırmacıları hiçbir şekilde dışlamıyor olsalar da pek çok devrimci entelektüel üniversite eğitimine sahip olmasına rağmen gazeteci veya lise öğretmeni olarak çalışıyordu. Georges Friedmann, Henri Lefebvre, Pierre Naville, Paul Nizan ve Georges Politzer gibi komünist filozof ve denemecilerin durumu buydu. Savaşta silah altına alınan Nizan 1940'ta Dunkerque Savaşı sırasında ölmüş, Politzer ise 1942'de direnişçi olarak kurşuna dizilmişti. Friedmann, Lefebvre ve Naville İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra parlak bir akademik kariyer yaşamışlar, kuruluşu sırasında CNRS'e kabul edilmişlerdi. Nizan emekçi sınıfların yaşam koşullarına

71. Pierre Naville, "La révolution et les intellectuels" (1926), in *La Révolution et les Intellectuels*, Paris, Gallimard, 1975, s. 58. Ayrıca bkz. Michael Löwy, "Pessimisme révolutionnaire. Pierre Naville et le surréalisme", in *L'Étoile du matin. Surréalisme et marxisme*, Paris, Syllepse, 2000, s. 57-78. [*Sabah Yıldızı. Gerçeküstücülük ve Marksizm*, Çev. Aslıhan Aydın-U. Uraz Aydın, Versus, 2009, İstanbul, s. 45-63.]
72. Alıntılayan Thomas Wheatland, *The Frankfurt School in Exile*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2009, s. 73.

kayıtsızlıklarını sergileyen akademisyenleri hor gördüğünü saklamıyordu. *Les Chiens de garde* [Bekçi Köpekleri] başlıklı kitabında (1930), kendilerini bir soyut değerler dünyasına hapseden Sorbonne filozoflarının "sorumluluktan kaçmalarını" ve "utanç verici yokluklarını" eleştiriyordu: "Şimdiye kadar hiçbir doktora tezi militan burjuvazinin yürüttüğü sınıflar mücadelesini, endüstriyel köleliğin gerekliliğini, proletaryanın burjuvazide uyandırdığı nefret, korku ve öfkeyi ifade etmedi[73]."

Bohem, Birleşik Devletlerde bile Bolşevik Rusya'nın çağrısına en duyarlı entelektüel katman olmuştu. O zamanlar solda baskın olan göçmen sosyalizminin dışında –İtalya doğumlu otodidakt gazeteci ve Marksist denemeci Louis C. Fraina (Luigi Fraina) Amerikan Komünist Partisi'nin Birinci Sekreteriydi– Ekim Devrimi'nin gerçekten popüler hale geldiği yegâne entelektüel grup New York'un Greenwich Village semtinin bohemi olmuştu. Yayın organı 1911'de Max Eastman, John Reed ve Louise Bryant tarafından kurulan –üçü de 1917'de komünist olacaktı– *The Masses* dergisiydi. Derginin ruhu, John Reed'in yazdığı sunuşta çok iyi özetlenmişti:

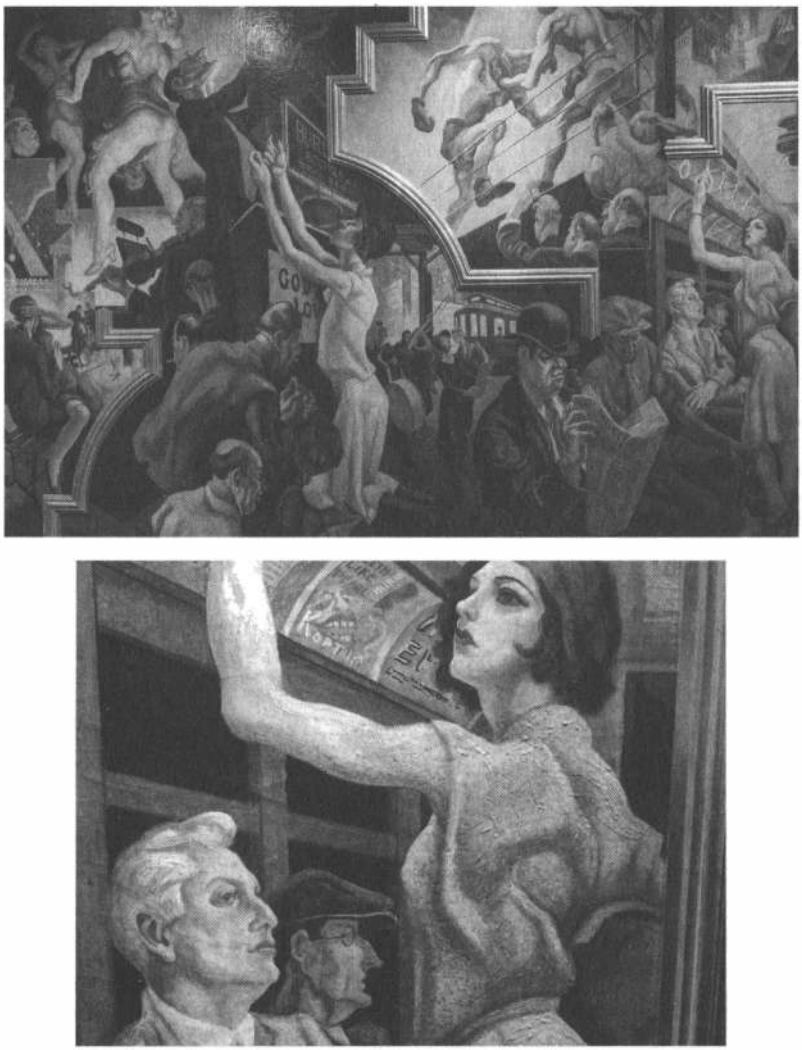
> Bu derginin sahibi editörleridir ve onlar tarafından iş birliğiyle yayımlanmaktadır. Ödeyecek kâr payı yoktur ve kimse ondan para kazanmaya çalışmamaktadır. Reformist değil devrimci bir dergi; mizah duygusuna sahip ve saygın olana hiçbir saygısı olmayan bir dergi: Açık sözlü, kibirli, gerçek sebepleri araştıran; nerede bulunursa bulunsun katılığa ve dogmaya karşı çıkan bir dergi; para kazanan bir basın için fazla çıplak veya doğru olanı basan; nihai politikası canının istediğini yapmak, kimsenin hatta okurlarının bile gönlünü almaya çalışmamak olan bir dergi – Amerika'da bu yayın için alan vardır[74].

Birleşik Devletlerin savaşa girmesiyle birlikte *The Masses* yasaklandı. Dergi *The Liberator* adıyla yeniden çıktı ve hızla komünist bir dergi haline geldi. Fakat bu yeni ortodoks yönelim, dergiye geçmişte katkıda bulunan birçok yazarın konformizm karşıtı tutumuyla ve estetik modernizmiyle çatışmaya girdi. Çatışma açıktı. *Jews Without Money* [Parasız Yahudiler] (1930) başlıklı romanıyla Amerikan 'proleter edebiyatının' temsilcilerinden bir haline gelecek olan Mike Gold yeni derginin dogmatizminden, sekterliğinden ve püritenliğinden hiç hoşlanmazken, Joseph Freeman radikal bohemler arasında o denli yaygın olan "burjuva ego tapınmasını" açıkça aşağılıyordu[75]. John Reed'in hayatı New York boheminin devrimci bağlılıklarının aslına sadık bir aynası olmuştu. İşçi grevlerine verdiği destek nedeniyle Birleşik Devletlerde defalarca tutuklanıp hapse giren gazeteci, Meksika Devrimini heyecan verici bir röportajda, *Asi Meksika*'da [*Insurgent Mexico*] (1914) tasvir

---

73. Paul Nizan, *Les Chiens de garde*, Marseille, Agone, 1998 (1932), s. 53. Ayrıca bkz. Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997, s. 257.
74. Alıntılayan Daniel Aaron, *Writers on the Left. Episodes in American Communism*, Alan Wald'ın Önsözü ile, New York, Columbia University Press, 1992 (1961), s. 21.
75. A.g.e., s. 97, 103. Daniel Aaron *The Masses* dergisinin ve Greenwich Village'ın sosyalist çevrelerinin bohemliklerine açıkça sahip çıktıklarını vurgular (bkz. Kitabının birinci bölümü). John Reed 1913'te New York'ta kendi bastırdığı 'The Day in Bohemia, or Life Among the Artists' başlıklı bir şiirin yazarıydı.

etmiş, Moskova'da yaşamını yitirmesinden tam bir yıl önce yayımlanan Rus Devriminin en popüler anlatısı *Dünyayı Sarsan On Gün*'ü [*Ten Days That Shook the World*] (1919) kaleme almıştı[76]. *The Masses* dergisinin bohemleri, başta *Partisan Review* olmak üzere yeni dergiler kuran ve Soğuk Savaşa ve McCarthyciliğin gelişine kadar komünizme bağlılıklarını, genellikle heterodoks Troçkist varyantında, yeniden teyit eden çoğu Yahudi yeni bir New Yorklu entelektüel kuşağının yolunu açmıştı[77].



Thomas Hart Benton, *America Today* (1931). Tempera, Max Eastman'ın bir portresini içeren bir detayla. Metropolitan Müzesi, New York.

76. Bkz. Robert A. Rosenstone, *John Reed, le romantisme révolutionnaire*, trad. Bernard Mocquot, Paris, François Maspero, 1976.
77. Bkz. Alan Wald, *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1987.

New York böylece Cihan Harbinin arifesinde başkaldıran bohemlerle göçmen sosyalistlerin buluşma noktası haline gelmişti. Bu iki kesimin ittifakını perçinleyen Rus Devrimi olmuştu. 1920'li yılların *Red Scare* [Kızıl Korku] döneminin, çok sayıda göçmen sosyalist ve anarşistin sınır dışı edilmesine yol açan çok belirgin bir yabancı düşmanı boyutu vardı. Bu milliyetçi kampanyanın doruk noktası, Nicola Sacco ile Bartolomeo Vanzetti'nin Ulusal Kökenler Yasasının [National Origins Act] ardından idam edilmeleri olmuştu. Faşizmin denilemeyecekse de ırkçılık ve antisemitizmin belirgin izlerini taşıyan bu milliyetçi dalga elbette sol entelektüelleri hedef almaktaydı ama Almanya'daki yeni-muhafazakârlığın ve Nazizm'in paroksismal biçimini almamıştı. Bu bakımdan, August Sander'in daha önce sözü edilen Erich Mühsam portresini, Thomas Hart Benton'un 1931'de New Scholl for Social Research için gerçekleştirdiği *America Today* başlıklı görkemli duvar resminde yer verdiği Max Eastman portresiyle kıyaslamak ilginçtir[78]. Benton'un resimsel projesi, endüstriyel çalışması, teknolojik başarıları, gökdelenleri, caz orkestraları ve yoğun kent yaşamıyla 1920'ler Amerika'sının panoramik bir imgesini sunduğu ölçüde, Sander'in *Antlitz der Zeit*'iyle bazı benzerlikler taşır. Bununla birlikte, bu yapıtlarda Mühsam ile Eastman'ın kendi toplumsal uzamları içinde resmedilmesi onları neredeyse zıt kutuplara yerleştirir. Alman anarşist, görmüş olduğumuz gibi, bir marjinal, parya arketipi gibi göründüğü halde, Eastman bu kent ortamında kendini evinde hisseder. Onu New York metrosunda bir Afrikalı-Amerikalı yolcunun yanında zarif bir genç kadının karşısında oturmuş, kendi düşüncelerine dalmış, etrafındaki insanlara kayıtsız görürüz. Onda bir entelektüel olarak bu heyecan verici modernizm manzarasına ait olan seçkin bir insan havası vardır. Benton devrimci entelektüelin hem toplumsal hem de siyasi çatışmaların geleceğe dönük bir Prometeci coşku içinde çözüldüğü bu dinamik kapitalist Amerika portresinin aktörlerinden biri olduğunu öne sürer.

RADİKAL FEMİNİZM

Ekim Devrimi'nin başlattığı özgürleşme çağrısı, Bolşevik Rusya'da kadın özgürleşmesinin bir laboratuvarını gören feminizm üzerinde önemli bir etki yaratmıştı. Aleksandra Kolontay, daha önce gördüğümüz gibi, yalnızca cinsel özgürleşmeyi ve serbest aşkı kuramlaştırmakla kalmamış, aynı zamanda Sosyal Refah Halk Komiseri olarak cinsiyetler arasında eşitliği sağlamak için somut adımlar da atmıştı. Ona göre sosyalizm, toplumsal yapıların esas temeli olarak ataerkil ailenin son bulmasını varsayıyordu. Başka yerlerde, Almanya'da Clara Zetkin, Hollanda'da Henriette Roland-Holst, Birleşik Krallıkta Sylvia Pankhurst gibi çok sayıda feminist komünizme katılmıştı. Feminizm en ilginç devrimci entelektüel şahsiyetini kuşkusuz Fransa'da üretmişti: Bu Claude Cahun'du (Lucie Schwob). Michael

78. Randall Griffey et Elizabeth Mankin Kornhauser, *Thomas Hart Benton's America Today*, New York, Metropolitan Museum of Art, 2015.

Löwy'nin yazdığı gibi "sanatçılar genellikle marjinaller ve sınırlamaları aşanlardır ama aralarından pek azı Claude Cahun'un bir araya getirdiği kadar norm dışı niteliği bir araya getirir: Gerçeküstücü lezbiyen, muhalif Marksist, Yahudi olmayan Yahudi, fotoğrafçı, şair, eleştirmen ve militan direnişçi[79]". Claude Cahun bir "mirasçıydı" çünkü burjuvaziden geliyordu –babası kökleşmiş bir yayıncıydı, amcası ise edebiyat eleştirmeni Marcel Schwob'du– ve kariyerine saygın bir dergi olan *Mercure de France* için yazarak başlamıştı. Ancak, avangart akıma girişi onun varoluşsal ve entelektüel yolculuk güzergâhında bir kırılmayı imlemişti. Lezbiyenliğini –bugün olsa kendisi için seçtiği Claude isminin cins belirsizliğiyle vurgulanan *queer* kimliğini derdik– üstlenerek tüm cinsel göreneklerden kendini kurtarmış ve bunun yanı sıra gerçeküstücülük akımı içinde kararlı bir estetik ve siyasi bağlılığı benimsemişti. Fotoğraf çalışmasına sömürgecilik ve faşizm karşıtı metinlerin yazılması eşlik ediyordu. Gerçeküstücülüğü direniş pratiğine dönüştürdüğü savaş sırası da dahil olmak üzere marjinalliğini üstlenmişti ve Alman işgali altında Yahudi kimliğini tekrar kazanmıştı[80].



Claude Cahun, *Bir Genç Adam Olarak Otoportre* (1920). Fotoğraf, Modern Sanat Müzesi, New York.

79. Michael Löwy, "Claude Cahun. The Extreme Point of the Needle", in *Morning Star*, Austin, University of Texas Press, 2009, s. 65

80. Bkz. Claude Cahun, *Aveux non avenus*, Paris, Éditions du Carrefour, 1930 ve François Leperlier editörlüğündeki derleme, *Claude Cahun, Écrits*, Paris, Jean Michel Place, 2002. Ayrıca bkz. Jennifer L. Shaw, *Exist Otherwise. The Life and Works of Claude Cahun*, London, Reaktion Books, 2017.

Fakat Claude Cahun'un bir istisna olduğu da bir gerçekti. Komünizmle feminizmin buluşması, daha önce gördüğümüz gibi, kısa ömürlü, çelişkili ve genellikle muğlak olmuştu. Bolşevik Parti kadın seksiyonu *Zhenodtel*'in kurucusu Kolontay 1922'de yurtdışına diplomat olarak gönderilmiş, feminist angajmanı da bir dizi otobiyografik yazıyla sınırlı kalmıştı. Ayrıca, Rosa Luxemburg'tan Angelica Balabanova'ya, İnesa Armand'dan Ruth Fischer'e, Dolores Ibarruri'den Henriette Roland-Host'a komünist harekette öncü bir rol oynayan kadınların çoğu kadın kimliklerini hiçbir zaman öne çıkarmamışlardı. 1920'li yıllarda, İç Savaşın ve siyasi ayaklanmaların kahramanlık çağında, Bolşevikleri devrimci bir ordunun askerleri haline getiren askeri paradigma, genellikle erillikle ilişkilendirilen fizik güç, cesaret, gözü peklik gibi özelliklere değer kazandırıyordu. Louise Michel'in Paris Komünündeki üniformalı fotoğrafı düşünüldüğünde[81] bu tamamen yeni bir eğilim değildi ama Cihan Harbi bu eğilimi güçlendirmişti.



Eugène Appert, Louise Michel'in hapishane portresi (1871). Fotoğraf.



Louise Michel'in Ulusal Muhafız üniformasıyla portresi, *Berliner Illustrierte Zeitung*, 1904.

81. Bkz. Marie Malmo Mullaney, "Sexual Politics in the Career and Legend of Louise Michel", *Signs*, Cilt 15, n° 2, 1990, s. 300-322. Louise Michel öğretmen olarak şehrin eğitim sisteminde bir reform projesinde yer almış, daha sonra Ulusal muhafız üniformasıyla bir tüfek taşıyarak Paris Komününün savunulmasına katılmıştı. Davası sırasında bu aleyhinde bir delil olarak kullanılmış ve Michel sınır dışı edilme cezasına çarptırılmıştı. Bkz. Louise Michel, *Mémoires de Louise Michel écrits par elle-même*, Paris, F. Roy, 1886, s. 469-470.

1930'lu yıllarda, ailenin ve cinsiyet hiyerarşilerinin ihyası kadınları ast bir konuma yerleştirmişti. Brigitte Studer'in altını çizdiği gibi, sınıflar mücadelesine sağlam biçimde kök salmış bir siyasi ideoloji cinsiyet tahakkümü ve baskısıyla ilgili her şeyi marjinalleştiriyor ve böylece kadınların proleterler ve köylüler olmak dışında sembolik de olsa temsiline hiçbir alan bırakmıyordu[82]. Petrograd'ı savunmak için milis arkadaşlarının yanı başında silah taşıyorlardı –çok sayıda Sovyet afişinde veya Aleksandr Deineka'nın ünlü bir tablosunda böyle görünüyorlardı– ama ancak sınıflarının üyesi olarak var oluyorlardı. Kadınlar bir kez geleneksel annelik sembolizminden çıkarılıp işçi, köylü, asker olduklarında, (eğer Cahun gibi çift cinsiyetli marjinaller değillerse) onlara entelektüel statüsü bahşetmenin pek imkânı kalmıyordu. Bu, devrimci entelektüel arketipinin eril olduğu anlamına gelir. Elbette öncü rol oynayabilen kadın devrimciler de vardı ama bu bir çeşit kendini yadsımayı ima ediyordu: Devrimci hareketin cinsiyet hiyerarşileri onlara ast bir konum veriyordu. Sovyet Rusya'da kadınlar önemli üniversitelerin başına getirilmişlerdi –Klavdiia Kirsanova Leninist Enstitüyü, Maria Frumkina Batı Ulusal Azınlıklar Üniversitesi'ni yönetiyordu– ama Parti Politbürosunda eksik temsil edilmeye devam ediyorlardı. Studer, Komintern'de kadınlara genellikle sekreterlik, daktilo yazıcılığı ve çevirmen gibi ikincil görevler verildiğini açıklar[83]. Bu ast konum onların neredeyse temsil edilmedikleri resmi ikonografide hayli iyi görünür. Komünist Enternasyonal'in 1919'daki Birinci Kongresi delegelerinin bir fotoğrafı, sıkışık düzende yan yana saf tutmuş elliye yakın delegeyi gösterir. Bunların arasında sadece iki kadın görürüz. 1922'deki Dördüncü Kongrenin portreleri çok daha önemli sayıda beyaz olmayan delege gösterir, ancak kadın sayısı değişmez. Isaac Brodsky'nin 1924 tarihli, daha o zamandan sosyalist gerçekçilik tarzında boyanmış tuvali, Komintern'in İkinci Kongresinin Petrograd Tauride Sarayı'ndaki açılışını gösterir. Bu devasa tablo çok sayıda önderle birlikte olayın ateşli atmosferini dile getirir. Lenin, yanında Radek, kürsüde konuşmaktadır; hemen arkasındaki daha yüksek bir kürsüde Alfred Rosmer, Clara Zetkin, Grigori Zinovyev ve Lev Troçki vardır. Başka birçok lider, geniş ve kalabalık toplantı salonundaki uluslararası izleyici topluluğunun arasına dağılmış durumdadır. Bunların arasında pek çok 'egzotik' kıyafet göze çarpmaktadır. Buna karşılık kadınlar çok nadirdir. Lenin'in kürsüsünün hemen altında altı genç kadın büyük bir masada oturmakta, kongre tutanaklarını stenoyla yazmakla veya tercüme etmekle meşguldür[84]. Feminizm ve kesişimsellik Bolşevik kültür haritasında yer almıyordu.

---

82. Brigitte Studer, *The Transnational World of the Cominternians*, London, Palgrave, 2015, Chapter 2, s. 40-58.
83. A.g.e., s. 64.
84. Komintern'in kadınlarının toplumdaki cinsiyet hiyerarşisini kopyalayan ast konumları konusunda bkz. Brigitte Studer, *Reisende der Revolution. Eine Globalgeschichte der Kommunistischen Internationale* (Frankfurt: Suhrkamp, 2020), 84–6. [*Dünya Devriminin Gezginleri. Komünist Enternasyonal'in Bir Global Tarihi*, Çev. Tanıl Bora, İletişim 2022, İstanbul.]



Moskova, Komünist Enternasyonal'in Birinci Kongresi (1919). Fotoğraf.



Isaac Izrailevich Brodsky, *Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresinin Şenlikli Açılışı* (1924). Yağlı Boya Tuval, Devlet Tarih Müzesi, Moskova.



Lenin Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresinde Konuşuyor (1920). Fotoğraf.
Jules Humbert-Droz Arşivleri. La Chaux-de-Fonds, İsviçre.
Brodsky tablosunu boyarken bu fotoğrafı esas almıştı.

HARİTALAR II: SÖMÜRGE DÜNYASI

Ekim 1917, yeni bir devrimci entelektüeller kuşağının doğumunu teşvik ettiği sömürge dünyasında bir dönüm noktasını imlemişti. Daha önceki on yıllarda devrimci entelektüeller sömürge dünyasında Viyana'nın batısındakinden de daha nadir 'kuşlardı'. Benedict Anderson'un Filipinli milliyetçi önder José Rizal üzerine ustalıklı çalışmasına göre, bu entelektüellerin radikalleşmesi ilk küreselleşme çağında antiemperyalizmin, anarşizmin ve ulusal kurtuluşun üçlü bayrağı altında meydana gelmişti[85]. Kırsal dünyadan geldiklerinden Marx'ın köylülük konusundaki önyargıları onlarda yoktu; köylülüğü devrimci bir özne olarak görmeye daha yatkındılar. Marx'ın köylülere ilişkin tasavvuru, onların Bonapartizmin temel direklerinden biri haline geldikleri 1848 Fransız deneyiminden kaynaklanıyordu. Sosyalizmi üretici güçlerin gelişmesinin bir ürünü olarak tanımlayan ve gelişmeye başlayan sanayi proletaryasını toplumsal ve siyasi dönüşümlerin ana vektörü olarak gören Marksizm'den farklı olarak, anarşistler sömürge dünyasının kurtuluşunu, onun sanayileşmesini bekleyerek ertelemeye taraftar değildiler ve köylülerde bir isyanın fideliğini görüyorlardı. Marx'ın entelektüel dünyası, Saint-Petersburg'a ve New York'a birkaç istisnai taşma dışında Berlin, Paris ve Londra üçgeniyle sınırlı kaldığı halde, anarşistler bir yandan aynı zamanda Latin Amerika'yla çok güçlü bağlar kurarken, eylemlerini Doğu ve Güney Avrupa'da –esasen Rus İmparatorluğunda, Fransa'da, İtalya'da ve İspanya'da– kökleştiriyorlardı. Kozmopolitiklikleri ikinci kuşak Marksist entelektüellerinkiyle kesinlikle kıyaslanabilirdi. Anderson'a göre, Rizal'ın devrinin Filipinli önderleri "Avusturyalılarla Almanca, Japonlarla İngilizce, aralarında Fransızca, İspanyolca veya Tagalog dilinde, arada sırada son uluslararası muhteşem dil Latincede müdahalelerle yazıştıkları" çok dilli bir evrende rahattılar[86].

Ancak anarşizm esasen 'doğrudan eylem'e ve 'eylem yoluyla propaganda'ya dayanıyordu ki bu da nihayetinde genellikle krallara veya devlet adamlarına suikastla sonuçlanıyordu. Bu, Dmitry Karakozov tarafından icat edilen ve özellikle Rus ve İtalyan anarşist terörizmi tarafından uygulanan bir uzmanlıktı. Ekim Devriminden sonra, sömürgelerden gelen genç entelektüeller kıyaslanamayacak kadar daha büyük bir ölçekte kitle hareketlerinin önderlerini temin etmişlerdi. Bolşeviklerin dünya devrimine çağrısı –ve Sovyetler Birliği'nin bu projeye verdiği maddi destek– bu entelektüellerin anarşizmden milliyetçiliğe ve Marksizm'e geçişinin koşulu olmuştu. Bu çağrıya ilk kulak verenler, öğrenciler, genç gazeteciler, çok sayıda Batılı metropolde yaşayan veya yer değiştiren milliyetçi sürgünler ve göçmenler olmuştu.

---

85. Benedict Anderson, *Under Three Flags. Anarchisme and the Anticolonial Imagination*, London-New York, Verso, 2005 (*Les Bannières de la révolte. Anarchisme, littérature et imaginaire anticolonial*, Paris, La Découverte, 2009). [*Üç Bayrak Altında. Anarşizm ve Sömürgecilik Karşıtı Tahayyül*, Çev. Emine Bademci, Metis, 2007, İstanbul.]
86. A.g.e., s. 5.

Örneğin, ikisi de paralel patikalar izleyen 'Komintern'in brahmanı' Manabendra Nath Roy ile Vietnam bağımsızlığının babası Ho Şi Minh'in durumu buydu. Roy 1887'de Batı Bengal'de Kalküta'da, Ho Şi Minh ise üç yıl sonra Fransız Hindi-Çin'inin bir köyünde doğmuştu. İkisi de sömürge okullarına devam etmiş, İngiliz ve Fransız idareleri için çalışmış ve Batıya seyahat etmeden önce kendi ülkelerinde milliyetçi olmuşlardı. Birinci Dünya Savaşı sırasında Hint bağımsızlığına Alman desteği elde etmeye çalışan Roy, İngilizlerin sert önlemleriyle karşı karşıya kalmış ve önce Japonya'ya, ardından Marksizm'i keşfedeceği New York'a kaçmıştı. Britanya ajanları peşindeyken, sosyalist dergi *El Pueblo* için yazmaya başlayacağı ve 1919'da Meksika Komünist Partisinin kuruluşuna katılacağı Meksika'ya yerleşmişti. Ertesi yıl Moskova'da Komintern'in İkinci Kongresine katılmış ve ünlü 'Ulusal Sorun ve Sömürge Sorunu Üzerine Tezler'ini sunmuştu. Bu tezlerde Lenin'in antiemperyalist mücadelenin yolunun işçi sınıfı, köylülük ve ulusal burjuvazi arasında bir koalisyondan geçtiği yolundaki fikrini eleştiriyordu[87].

Ho Şi Minh 1911-1918 arasında, bir yandan sömürgecilik karşıtı makaleler yazarken, hayatını küçük işlerden kazandığı New York ve Londra'da yaşamıştı. 1919-1925 arasında Fransa'ya yerleşmiş, 1920'de Tours'da Fransız Komünist Partisinin kuruluşuna katılmış, Sömürgeler-Arası Birliğin organı aylık gazete *Le Paria*'yı kurmuş ve yazı işleri sorumluluğunu üstlenmişti[88]. Gerek Roy gerek de Ho Şi Minh, bağımsızlığın sömürgeleştirilmiş halkların emperyalizme karşı mücadelesiyle kazanılması gerektiği sonucuna varmadan önce, 1918'de o zamanlar halkların kendi kaderlerini tayin etme hakkının müjdecisi gibi görünen Amerikan Başkanı Woodrow Wilson'a dilekçeler yazmışlardı. Her ikisi de 1920'li yıllarda Komintern'in faaliyetlerinde yoğun bir şekilde yer almıştı. Roy, başarısızlığa uğrayan komünist ayaklanma sırasında Çin'de, Kanton'da bulunmaktaydı. Bolşevik Parti içinde Stalin'e karşı mücadelede Buharin'in müttefiki olan Roy, iki yıl sonra Berlin'de Komintern'den ihraç edildiğini öğrenecekti. Dolayısıyla, siyasi eylemine devam etmek için Hindistan'a dönmeye karar vermişti. Viet Minh tarafından 1945'te infaz edilen Troçkist Ta Thu Thau'nun tersine, Ho Şi Minh Stalinizmi eleştirmiyordu. Şangay ve Kanton komünist ayaklanmalarının bozgununu deneyimlediği Çin yolculuğundan sonra 1930'da Hong Kong'da Vietnam Komünist Partisini kurmuştu. Çin'de Japonya'ya karşı savaşta yer alarak, Hindi-Çin'in Japonya tarafından işgal edilmesinden birkaç ay sonra Yunnan'dan nihayet 1941'de dönebildiği Vietnam'da başarıyla hayata geçireceği gerilla pratiğini tanımıştı[89].

---

87. Bkz. M.N. Roy, *Memoirs*, *op. cit.*, aynı şekilde Kris Manjapra'nın Roy'u 'Hintli olmayan Hintli' olarak tarif eden kitabı: Kris Manjapra, *M.N. Roy. Marxism and Colonial Cosmopolitanism*, New Dehli, Routledge, 2010, s. 115-117.

88. O zamanlar hâlâ Nguyen An Ninh ismini taşıyan Ho Şi Minh'in Paris'teki hayatı ve *Le Paria* gazetesinin yayınlanması konusunda bkz. Michael Goebel, *Paris, capitale du tiers monde. Comment est née la révolution anticoloniale (1919-1939)*, trad. Pauline Stockman, Paris, La Découverte, 2017, s. 246-258. [*Anti-Imperial Metropolis, Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, Cambridge University Press, New York, 2015]

89. Bkz. William J. Duiker, *Ho Chi Minh*, New York, Hyperion, 2000.

Çin'de komünizmin doğuşu 1911 Devrimine katılmış ve ilk 'elitizm karşıtlığına girişmiş elitler' deneyimi olan Mayıs 1919 hareketi sırasında öğrenci gençliğin başına geçmiş küçük bir entelektüel kesiminin siyasi evriminin sonucu olmuştu[90]. Komünist Partinin 1921'de kuruluşu sırasındaki başlıca ideologları olan Chen Duxiu ve Li Dazhao, Marksizmi Tokyo Üniversitesi'nde okurken Japonya'da keşfetmişlerdi. Parti yöneticileri arasında hiç yurtdışına çıkmamış tek kişi Mao Zedong'tu. Grubun en gençleri Zhou Enlai ve Den Xiaoping Fransa'da kaldıkları sırada komünist olmuşlardı. Bir Mandarinler ailesinde doğmuş olan Chen dışında çoğu bürokrasinin alt tabakalarından geliyordu ve Pekin ve Şanghay üniversitelerinde okumuşlardı. Hepsi radikal Batıcılardı. Ancak, Mao 1925 ve 1927 Şanghay ve Kanton işçi ayaklanmalarının yenilgisinden dersler çıkarıp, Batılı devrimci paradigmadan koparak Partinin başına geçmiş ve köylü gerillasına dayalı yeni bir stratejiyi dayatmıştı. Bu durum Komintern ile gerilimlerle ve çatışmalarla bir on yıla yol açacaktı[91].

Çin'de Marksizmin girişi Batılı modernitenin etkisinin olduğu kadar, Konfüçyüs kültürünün eleştirel bir yeniden değerlendirilmesinin de ifadesi olmuşken, Endonezya'da milliyetçilik, antiemperyalizm ve İslami gelenek arasında yeni bir ilişkiyi yansıtıyordu. Bu mutasyon, Çinli yoldaşları gibi Japonya'da ve Batıda göçmenliği deneyimlemiş olan yeni bir entelektüel kuşağını derinden etkilemekteydi. Sumatralı bir öğretmen olan Tan Malaka'nın (İbrahim Gelar Datuk Sutan Malaka) durumu buydu. Malaka 1913-1919 arasında Hollanda'da öğrenim görmüş ve o dönemde Hollanda sosyalizminin önderlerinden biri olan Endonezya Komünist Partisinin kurucusu Henk Sneevliet tarafından Marksizme kazanılmıştı. Malaka 1920'li yıllarda Komünist Enternasyonal görevlisi olarak Çin'den Tayland'a, Filipinler'den Singapur'a Doğu'da seyahat etmiş ve bunun bedelini çok sayıda tutuklanmayla ödemişti. Çin komünizmi içindeki stratejik tartışmalar Kuomintang ile ilişki üzerinde yoğunlaşırken, Endonezya'da 'burjuva milliyetçiliği', Sneevliet ile Malaka'nın kendisiyle stratejik bir ittifak kurmak istedikleri bir hareket olan Sarekat İslam tarafından cisimleştirilmekteydi. Malaka ikisi arasında özsel bir devamlılık olduğunu vurgulayarak Marksizme özümsediği İslam'ın özgün bir yorumunu geliştiriyordu. Tıpkı Batıda radikal Aydınlanmadan doğmuş olması gibi, Marksizmin Endonezya'da kurtuluş hareketinin hâkim ideolojisi haline gelmesinin ancak İslam'ın mirasını özümsemesiyle mümkün olacağını ileri sürüyordu. İkinci Dünya Savaşı sırasında, İslam'ın rasyonalist mirasının modern Endonezya'nın inşa edilmesi açısından önemini vurgulamak için (maddecilik, diyalektik ve mantığın kısaltması olan) 'Madilog' kavramını ortaya atmıştı:

---

90. Hung-Yok Ip, *Intellectuals in Revolutionary China 1921-49. Leaders, Heroes, and Sophisticates*, London, Routledge, 2005, s. 42.
91. Bkz. Gregor Benton, *Mao Zedong and the Chinese Revolution*, London, Routledge, 2008.

> İslam, o zamana kadar salt dogmaya ve imana dayalı olan Hıristiyanlığa Yunan felsefesini getirmişti. Batıda daha çok Aristo'nun öğrencisi Averroes olarak tanınan hekim ve filozof İbni Rüşd [...] Orta Çağın Hıristiyan Batı'sında, bugün Marksizm kapitalist dünyada nasıl algılanıyorsa öyle algılanıyordu. Arap felsefe hocaları tarafından verilen diplomalarla Kuzey Avrupa'daki evlerine dönen Hıristiyan öğrenciler Hıristiyan ruhban sınıf tarafından devrimciler olarak görülüyordu. İtalya'da, Averroesçi üniversiteler 'rasyonalizmi' Avrupa'da İslam'ın sol kanadı olarak geliştirmişlerdi[92].

Malaka'nın hem Panislamcı harekete desteğinin hem de 1930'lu yıllarda Stalinci 'dogma ve imana' muhalefetinin felsefi öncülleri böyleydi. Sneevliet bu vizyonu felsefi ve teolojik temellere dayandırmasa da onun siyasi sonuçlarını paylaşıyordu. Malaka bağımsız Endonezya'nın babalarından biri olmuş, Asya'da uzun yıllar geçirip Endonezya ve Çin komünizminin kuruluşunda yer almış olan Sneevliet ise Hollanda Direniş hareketine katılmış ve 1942'de Naziler tarafından infaz edilmişti.

André Malraux'nun 1925 Şanghay komünist ayaklanmasını kurmaca alanına taşıyan romanı *İnsanlık Durumu*'nda (1933), gelenek ile modernite, kendi ülkeleri ile Batı, teori ile eylem arasında parçalanmış bu devrimci entelektüellerin zihnine ve yaşamına dair bir şeyler görür gibi oluruz. Romanın kahramanı Kyo'nun etrafı Katow ile Chen tarafından kuşatılmıştır. Katow daha önce 1905 ve 1917 devrimlerinde yer almış ve 'evrensel kardeşlik' adına Çin komünist hareketine katılmış olan bir Rus'tur. Dava için kendisini feda etmeye hazırdır. Chen "kendisini hemen eyleme dönüştürmeyen bir ideolojiden beslenemeyeceği[93]" için, on dokuzuncu yüzyıl terörizminin bir mirasçısıdır. Kyo "Beyazlar tarafından, daha da çok Beyaz kadınlar tarafından hor görülen melez, kast dışıdır[94]". Babası Pekin Üniversitesi'nde çalışan bir Fransız bilim insanı, annesi Japon, karısı May Almandır. Kyo'nun Marksizmi eleştirel bir teoriden daha fazlası, bir eylem programıdır. Kaldı ki bu onun dış görünüşünün de yansıttığı bir duruştur: Babasının bir çeşit "çileci başrahibinkini" andıran yüz çizgileri, onun "Samuray suratında" tanınabilir olmaktan çıkmıştır[95]. Kyo için fikirler "düşünülmemeli ama yaşanılmalıydı" ki hayatına anlam veren de buydu: Devrim "açlığın şu anda bile yavaş bir veba gibi öldürdüğü bu insanlar" için haysiyeti kazanmanın bir yoluydu[96]. Malraux'nun romanı yine de başarısızlığa mahkûm bir ayaklanmanın umutsuzluğunu ifade eder. Nitekim bu ruh hali 1925'te Şanghay'da kuşkusuz yaygındı ama bu trajik deneyime rağmen sömürgecilikten çıkış sürecine önderlik edecek bir kuşağın umutlarına tekabül etmiyordu.

---

92. Alıntılayan Rudolf Mrazek, "Tan Malaka. A Political Personality's Structure of Experience", *Indonesia*, Cilt 14, 1972, s. 31.
93. André Malraux, *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, 1960, s. 78. [*İnsanlık Durumu*, Çev. Ali Berktay, 7. Baskı, İletişim, 2021, İstanbul.]
94. A.g.e., s. 80.
95. A.g.e., s. 51.
96. A.g.e., s. 79, 80.

Latin Amerika'da anarşizm ile sosyalizm, yirminci yüzyıl dönümünde yerli bir entelektüel tabakası oluşmadan önce, esasen Avrupa'dan ithal edilmiş ürünler olmuştu. Bununla birlikte, orada da 'babalar ile oğullar' hatta torunlar arasında çarpıcı bir dikotomi gözlemlenmektedir. Arjantin'de, Horacio Tarcus böylece Marx'ın yorumcularının birkaç kuşağını ayırt etmiştir: 1870'li yıllarda Paris Komününden sonra Fransız sürgünler; Alman göçmenlerin 1880'li yıllardaki 'bilimsel sosyalizmi'; 1890'lı yılların aralarında José Ingenieros (Giuseppe Ingegnieri) ve *Kapital*'i 1898'de İspanyolcaya çeviren Juan B. Justo gibi akademisyenlerin bulunduğu daha özgül olarak Arjantinli (ya da İtalyan-Arjantinli) üçüncü bir kuşağı; 1920'li yıllarda komünist partileri kurmuş olan daha genç ve daha radikal bir dördüncü kuşak[97]. 1919'dan itibaren Kıta'yı kasıp kavuran üniversite reformu hareketi, birçok ülkede kendi otoriter rejimlerine karşı mücadeleye katılan öğrencileri politize etmişti. Julio Antonio Mella'nın izlediği yolak bu akım için hayli simgeseldir: Havana Üniversitesi'nde hukuk öğrencisiyken Geraldo Machado diktatörlüğüne karşı protesto hareketinin önderlerinden biri olmuş ve Meksika'ya sürgüne gitmek zorunda kalmıştı. Orada 1925'te Moskova tarafından tanınacak ilk parti olan Küba Komünist Partisini kurmuştu.

Apaçık farklılıklara rağmen, Asya ile öz kimliğini kendisini Avrupa'ya bağlayan göbek bağını koparark inşa eden, sömürgecilikle göçmenliğin mirasını harmanlayan bir Kıta olan Latin Amerika arasında birkaç benzerliğe dikkat çekilebilir. Her iki kıtada da Marksizm, birçok ulusal bağlama nüfuz eden (böylece Michael Löwy'ye göre, "Yerlicilik" ile Avrupacılığın "zıt ayartıları" arasında parçalanan) yerli kültürlerle kaynaşmadan hegemonik bir siyasi kültür haline gelemezdi[98]. Her iki kıtada da işçi sınıfı kırsal toplumlar içinde bir azınlıktan ibaretti ve sosyalizm antiemperyalist ulusal hareketlerin yükselişiyle karşı karşıya kalıyordu. Lima'da Raul Haya de la Torre tarafından 1924'te kurulan Amerikan Devrimci Halk İttifakı (APRA) bunun en simgesel örneğiydi. Bu ikilemler, günümüzde yirminci yüzyıl Latin Amerika kültürünün öncü isimlerinden biri kabul edilen, *Peru Gerçekliğine Dair Yedi Yorumlayıcı Deneme*'nin (1928) yazarı José Carlos Mariátegui'nin yapıtının merkezinde yer almaktaydı.

Ocak 1927'de Arjantinli edebiyat eleştirmeni Samuel Glusberg'e yazdığı bir mektupta, Mariátegui kendisini şu sözcüklerle tanıtıyordu:

> 1895'te doğdum. On dört yaşında, bir gazeteye mürettip yardımcısı olarak girdim.1919'a kadar günlük basında, önce *La Prensa*'da, sonra *El Tiempo*'da ve son olarak *La Razon*'da çalıştım. Bu son günlük gazetede üniversite reformu ha-

97. Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus Primeros lectores obreros, intelectuals y cientificos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Arjantin'de devrimci entelektüellerin oluşumunun sosyolojik artalanı konusunda ayrıca Tarcus'un metodolojik gözlemlerine bkz. Horacio Tarcus, *El Marxismo olvidado en la Argentina*. Silvio Frondizi y Milcíades Peña, Buenos Aires, El Cielo por asalto, 1996, s. 36-40.

98. Bkz. l'introduction de Michael Löwy à *Le Marxisme en Amérique latine. Une anthologie*, Paris, François Maspero, 1980.

reketini destekliyorduk. 1918'den itibaren, Kreol siyasetinden midem bulanmaya başlamıştı ve *fin-de siècle* çürümesine ve konuyla alakasız nüansları tartışmaya [byzantinisme] batmış bir edip [literato] olma yolundaki ilk çabalarımı yarıda bırakıp yönümü kararlılıkla sosyalizme çevirdim. 1919 sonundan 1923 ortasına kadar Avrupa'da seyahat ettim. Bir kadınla ve fikirlerle evlendiğim İtalya'da iki yılı aşkın süre yaşadım. Fransa'da, Almanya'da, Avusturya'da ve başka ülkelerde yolculuk yaptım. Evliliğim ve çocuğumun doğumu Rusya'ya ulaşmamı engelledi. Avrupa'dan sosyalist eylem amacıyla birkaç Peruluyla temas kurdum. Bu dönemdeki makalelerim sosyalist yönelimimin etaplarına işaret eder. 1923'te Peru'ya döndüğümde, raporlarda olsun, Öğrenci Federasyonundaki, halk üniversitesindeki konferanslarda olsun, makalelerde ve benzerinde olsun, Avrupa'daki durumu ortaya koydum ve ulusal gerçekliği Marksist bir yöntemle soruşturma çalışmama başladım. Size söylediğim gibi, 1924'te hayatımı kaybetmeme ramak kalmıştı. Bir bacağımı kaybetmiştim ve sağlığım bozulmuştu. Eğer sakin bir varoluşum olsaydı şüphesiz tamamen iyileşebilirdim. Ancak ne yoksulluğum ne de entelektüel kaygım buna izin verdi. Zaten bildiklerinizden daha fazla kitap yayınlamadım. İkisi hazır, ikisi de yolda. İşte birkaç kelimeyle hayatım bu. [...] Az daha unutuyordum: Ben otodidaktım. Lima'da bir gün Edebiyat Fakültesine kaydolmuştum ama ilgimi çeken tek şey Augustin üzerine bir Latince dersi almak olmuştu. Avrupa'da serbestçe birkaç derse devam etmiştim ama üniversite dışı, belki de üniversite karşıtı statümden asla vazgeçmeden. Öğrenci Federasyonu 1925'te beni üniversiteye kendi uzmanlık alanımda öğretim üyesi olarak atamıştı; gelgelelim rektörün husumeti ve kuşkusuz sağlık durumum bu inisiyatifi akamete uğratmıştı[99].



José Carlos Mariátegui, Lima, 1928. Arjantinli ressam José Malanvers tarafından çekilmiş fotografik portre, José Carlos Mariátegui Arşivi, Lima.

99. José Carlos Mariátegui à Samuel Glusberg, 10 janvier 1927, in Horacio Tarcus (dir.), *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, s. 135.

Lima Üniversitesinde ders vermesine izin verilmemesinin bahanesi tam da onun otodidakt statüsüydü. Lima gazetesi *La Prensa*'da çalışmaya on dört yaşında başlamış, ilk makalesini yirmi yaşında yayınlamıştı. 1927'de *Amauta* dergisini kurmuş, onu komünist bir 'komplonun' mimarı olarak gösteren bir kampanyanın hedefi olduğunda, buna bir komployla devrim arasındaki farkı açıklayan bir dizi makaleyle cevap vermişti. Bu mektupta yazdığı gibi Avrupa'da seyahat etmiş ve orada Cihan Harbinin yakıp yıktığı bir kıtayı keşfetmişti. Peru basını için yaptığı haberler felaketin ve Eski Dünyayı etkilemiş olan kültürel dönüşümlerin sıra dışı bir tablosunu sunar: Versay Antlaşması, İtalya'da D'Annunzio, Marinetti, fütürizm ve faşizm; Fransa'da Dadaizm, gerçeküstücülük, Bergson ve Sorel; Almanya'da Georg Grosz ve ekspresyonizm, Avusturya'da Stefan Zweig; Rusya'da Tolstoy, Aleksandr Blok, Troçki ve Lunaçarski vb Mariátegui 1921'de İtalya'da Komünist Partinin kuruluş kongresine katılmış ve Gramsci ve Togliatti ile temas kurmuştu.

Her ne kadar daha açık bir Marksist yönelime sahip olsa da *Amauta* kendisine model olarak Barbusse ile Naville'in Fransız gazetesi *Clarté*'yi almıştı. *Amauta* Keçua dilinde 'efendi' veya 'bilge' anlamına gelen ve İnka İmparatorluğunun belleğini aktaran öğretmenleri tarif eden bir sözcüktür. Mariátegui'ye göre Peru'da bir sosyalist devrimin birbirine ayrılmaz biçimde bağlı iki sorunun üstesinden gelmesi gerekiyordu: Toprak ve yerli nüfusun statüsü. Kıyıda kapitalizmin, ülkenin iç kesimlerinde 'feodal' büyük toprak mülkiyetinin kaldırılmasına yerli topluluklarının canlandırılması eşlik etmeliydi ve bu, toprağın kolektif kullanımına dayanmalıydı. Bu ise 'Kreol' kıyı ile yerli iç kesim arasındaki düalizmi aşma yeteneğinde modern bir ulusun inşasını gerektiriyordu. Mariátegui böylece arkaik bir geçmişin idealleştirilmesiyle hiçbir alakası olmayan bir devrimci yerlicilik biçimini savunuyordu. Belli tarihsel şartlarda diye yazıyordu 1925'te, ulus fikrinin "özgürlük ruhunu cisimleştirmesi" mümkündü. Avrupa'da bu fikir, Birinci Dünya Savaşının tartışmasız bir şekilde kanıtladığı gibi kadük olmuştu, ancak geçmişte devrimci bir rol oynamıştı. Şimdi emperyalizm tarafından ezilen ülkelerde benzer bir rol oynamaktaydı[100].

Mariátegui'nin *Clarté*'yi Perulu okurlarına tanıtımı entelijansiya ile devrim arasındaki ilişkinin eleştirel bir değerlendirmesidir:

> Entelektüeller genellikle disipline, programa ve sistemlere uymaya direnirler. Psikolojileri bireyci, düşünceleri heterodokstur. Her şeyden önce, onlarda bireysellik [nevi şahsına münhasır olma] duygusu haddinden fazla ve sınırsızdır. Entelektüelin bireyselliği neredeyse her zaman ortak kurallara üstün olma iddiasındadır. Dahası, onlara bürokratların ve laf ebesi zevzeklerin işi gibi görünen siyaseti çoğu zaman küçümserler. Olağan zamanlarda öyle olsa da yeni bir toplumsal halin yeni bir siyasi biçimin habercisi devrimci zaman-

100. Bkz.José Carlos Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, trad. Roland Mignot, préface de Robert Paris, Paris, François Maspero, 1968.

> larda, çalkantılı, huzursuz zamanlarda durumun böyle olmadığını unuturlar. Bu dönemlerde siyaset profesyonel bir kastın rutin görevi olmaktan çıkar. Bu dönemlerde siyaset alışılagelmiş normları aşarak hayatın ve insanlığın bütün boyutlarını ele geçirir[101].

Duyarlı ve yaratıcı ruhlar böyle dönüşümlere basit bir nedenle, 'siyaset hayat olduğu' için kayıtsız kalamazlardı. Mariátegui böyle uğraklarda siyasetin bir çeşit estetik reddinin özürcülüğünü yapmaktan ibaret olan bir tavrın arkasında muhafazakâr bir zihniyetin gizli olduğu sonucuna varıyordu.

Tarihçi Cedric Robinson'a göre, Karayip milliyetçiliği yirminci yüzyıl başlarında nüfusun ezici çoğunluğu –kölelerin torunları– ile beyaz burjuvazinin hâkim azınlığı arasında konumlanan siyah entelijansiya içinde doğmuştu[102]. Bu hem beyaz toplumdan dışlanmış hem de kendi kültürel köklerinden koparılmış marjinal bir entelijansiyaydı. Sömürge kurumlarında eğitilmiş ve Batı edebiyatı ve değerleriyle yoğrulmuş olan temsilcileri, ulusal kurtuluş yolunu asimilasyon dogmasını reddederek tutmuşlardı. Sömürgecilik karşıtlığına giden bu yolağın ilk etabı, pan-Afrikanizmi keşfettikleri ve siyah kimliğini ayrıntılandırıp geliştirdikleri Londra'ya, Paris'e veya New York'a bir yolculuktan geçiyordu. C.L.R. James 1963'te bu kuşağın izlediği yolağı şu sözcüklerle özetlemişti:

> Özgürlüğe doğru ilk adım yurtdışına gitmekti. Kendilerini özgür ve bağımsız bir halk olarak görmeye başlayabilmeden önce, Afrikalı olan her şeyin doğası gereği aşağı ve küçük düşürücü olduğu yolundaki damgayı zihinlerinden silip atmaları gerekiyordu. Batı Hint ulusal kimliğine giden yol Afrika'dan geçiyordu[103].

Trinidadlı iki genç entelektüelin izlediği yol bu olmuştu: George Padmore 1920'li yılların ortasında Komünist Partiye katılacağı Birleşik Devletlere göç etmiş, C.L.R. James'in kendisi de 1934'te Marksist olacağı Londra'ya yerleşmişti. Bir yıl sonra ikisi de Etiyopya Savaşına karşı uluslararası kampanyaya aktif biçimde dahil olacaktı. James, Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi*'ni (1932) ve Oswald Spengler'in *Batının Gerilemesi*'ni (1918) okuduktan sonra Marksist olduğunu yazmıştı[104]. Alman muhafazakârlığının Spenglerci manifestosu, yaşam çevrimini tamamlamış bir 'organizma'

---

101. José Carlos Mariátegui, "La révolución y la inteligencia. El grupo Clarté" (1925), in *La escena contemporanea*, Lima, Amauta, 1988, s. 154.
102. Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Bloomington, University of North Carolina Press, 2000 (1983), s. 254-257.
103. C.L.R. James, "Appendice" (1963), in C.L.R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, trad. Pierre Naville, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 (1938), s. 370 (metinde italik).
104. Bkz. Alan MacKenzie, "Radical Pan-Africanism in the 1930s. A Discussion with C.L.R. James", *Radical History Review*, Cilt 24, 1980, s. 74. James'in entelektüel formasyonu konusunda bkz. Paul Buhle, C.L.R. James. *The Artist as Revolutionary*, London, Verso, 1988, et Matthieu Renault, *C.L.R. James. La vie révolutionnaire d'un "Platon noir"*, Paris, La Découverte, 2016.

olan ve mevcut can çekişmesi mahşeri bir atmosfer yaratan burjuva uygarlığının tükenmişliğini tasvir ederken, Troçki'nin Ekim Devrimi anlatısı bir özgürleşme çağını haber verir. Paris'te Martinikli öğrenci Aimé Césare, Senegalli şair Léopold Sedar Senghor'la birlikte *Négritude* hareketini kurmuştu. Césare gerçeküstücülüğe yakındı ve Fransız Komünist Partisine girmişti. 1935'te *L'Étudiant noir* gazetesini kurmuş ve bu gazetede 'asimilasyonculuğun' radikal bir eleştirisini yayınlamış ve kendi siyah kimliğine bir ırksal gurur biçimi olarak sahip çıkmıştı. "Köleleştirme ile asimilasyon birbirine benzer" diye yazmaktaydı çünkü her ikisi de Césare'ın karşılarına "eylem ve yaratma" anlamına gelen özgürleşme yolunu koyduğu "edilgenlik biçimleriydi"[105]. Siyah kimliği aynı zamanda özgürleştirici mücadelelerin unutulmuş ve boğulmuş bir geleneğinin yeniden keşfedilmesi anlamına geliyordu. 1938'de James, Haiti Devrimini sentezleyen ve yorumlayan kitabı *Siyah Jakobenler*'i yayınlıyordu: "Daha önceleri tek bir beyazın önünde yüzlercesi titreyen kölelerin kendini örgütleme ve kendi zamanının en güçlü Avrupalı uluslarını yenilgiye uğratma yeteneğinde bir halka dönüşmesi[106]".



1939'da C.L.R. James. Fotoğraf.

105. Aimé Césaire, "Jeunesse noire et assimilation", *L'Étudiant noir*, n° 1, 1935, s. 3. Ayrıca bkz. Michael Goebel, *Paris, capitale du tiers monde*, *op. cit.*, s. 293-294.
106. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, *op. cit.*, s. 13-14.

Buraya kadar ana hatlarıyla betimlenen entelektüel yolakları, İkinci Dünya Savaşından önce sömürge dünyasında ortaya çıkan Marksizmin çeşitliliğine işaret eder. Sömürge devriminin Benedict Anderson tarafından anılan üç bayrağı –anarşizm (ama aynı zamanda sosyalizm), antiemperyalizm ve ulusal kurtuluş– göndere her zaman birlikte çekilemiyordu. Bunların birlikte varoluşları kimi zaman gerilim ve çatışma kaynağı oluyordu. Bu potansiyel çatışkıları göz önünde bulundurarak, Güney'in devrimci entelektüellerinin bir tipolojisi üç farklı grubu kapsayabilecektir: Köklü kozmopolitler, (Carl Schmitt tarafından önerilen tanıma göre) 'tellürik' [o toprağın ürünü] devrimciler ve köksüz enternasyonalistler. Elbette, bu eğilimler pekâlâ tek bir harekette iç içe geçebilecek veya aynı kişinin varoluşsal ve siyasi yolağının etaplarını oluşturabilecek 'ideal tiplerdir'. Enternasyonalizm ile milliyetçilik, evrensel ile tikel arasındaki bu diyalektiğin çok sayıda örneği bulunur.

Mitchell Cohen tarafından ortaya atılan 'köklü kozmopolitlik' (rooted cosmopolitanism) kavramı, devrimci hareketlere katılmış, birçok dilde yazmış ve doğdukları ülkeyle derin bir bağı hiç kaybetmeden az ya da çok uzun sürgün dönemleri yaşamış pek çok entelektüelin statüsünü çok iyi kavrar[107]. İnsanın aklına, çeşitli ülkelerde ve kıtalarda neredeyse otuz yıl yaşayan ama sonunda Vietnam'daki devrimci mücadelede belirleyici bir rol oynayan Ho Şi Minh gelebilir. Ho Şi Minh 1911-1941 arasında Paris, New York, Londra, Moskova, Kanton, Şanghay, Whampoa ve Hong-Kong'da yaşamıştı. Fransız bozgunundan sonra Vietnam'a dönebilmiş ve Japon işgaline karşı silahlı mücadelenin başına geçebilmişti. Birkaç sene içinde, parlak bir askeri stratejistin karizmasının çok daha ötesinde, bir ulusal kahraman statüsü kazanmıştı. Onun güzergâhı, köklü kozmopolit devrimcilerin 'tellürik' bir karaktere sahip olduğunu düşündürür[108]. Schmitt'e göre partizanlar nüfusla ve eylemlerinin vuku bulduğu toprak parçasıyla güçlü bir ilişkiye sahiptir. Kendi gerilla hareketlerini destekleyen köylüler tarafından misafir edilmeye ve beslenmeye veya sabotaj harekâtlarının suç ortağı kentliler tarafından korunmaya ihtiyaçları vardır. Devrimci entelektüeller tamamen yalıtılmış olmamak şartıyla dışlanmaktan, marjinallikten veya sürgünden korkmazlar. Tamamen köksüzleşmiş asiler bir kitle hareketini yönetemezler, hele bir ulusal kurtuluş mücadelesini yönetme şansları daha da azdır. Yüzergezer dolaşımlarına ara vermek ve eylemlerini örgütlemek için bir sığınağa ihtiyaç duyarlar.

---

107. Mitchell Cohen, "Rooted Cosmopolitanism", *Dissent*, vol 39, n° 4, 1992, s. 478-483. Ayrıca bkz. Sidney Tarrow, "Cosmopolites enracinés et militants transnationaux", *Lien social et politiques*, Cilt 75, 2016, s. 202-217.

108. Carl Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 2009. [*Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz*, Çev. Sibel Bekiroğlu, Nika Yayınevi, 2017, İstanbul]



Ho Şi Minh Tours Kongresinde, Aralık 1920. Fotoğraf.

Bununla birlikte, bu köklü kozmopolitlerin dışında, kimi entelektüeller neredeyse münhasıran tellürik bir karakter sergilemekteydi. Bu grubun en simgesel örnekleri Stalin ile Mao Zedong'dur. Stalin 1917'den önce Gürcistan'da yerleşikti, daha sonra ölümüne kadar Moskova'da yaşadı. Sürgünü yaşamı boyunca hiç deneyimlemedi ve Bolşevik Partinin Batı Avrupa'daki konferanslarına katıldığı ender fırsatlar dışında Çarlık İmparatorluğunu hiç terk etmedi. 1913'te kendisine gerekli dokümantasyonu sağlayan Buharin'in yardımıyla Marksizm ve ulusal sorun konusunda bir deneme yazmak için bir ay Viyana'da kalmıştı. Hiç yabancı dil bilmiyordu. Onun tellürik ve anti-kozmopolit yatkınlığı –ki bu özellik 1930'lu yıllarda Büyük-Rus milliyetçiliğine dönüşecekti– çok sayıda tarihçiye göre onun, Komintern'in dünya devrimi stratejisinin yerini alacak olan 'tek ülkede sosyalizm' teorisinin geliştirilmesinde çok önemli bir oynamıştı. Orlando Figes, bu yeni vizyonun Bolşevik Partiye 1917'de katılmış olan ikinci entelektüel, kadro ve yönetici kuşağı arasında önemli bir destek bulduğunu, buna karşılık kozmopolitliğin, devrimi yapmış ama sonradan 1930'lu yıllarda Moskova Duruşmalarında ve Gulag Takımadalarında fiziken tasfiye edilmiş olan kuşak tarafından paylaşılan bir özellik olduğunu öne sürer[109].

109. Orlando Figes, *A People's Tragedy. The Russian Revolution 1891-1924*, London, Penguin Books, 1997, s. 296.

Öteki önemli 'tellürik' devrimci örneği Mao Zedong'dur. Çin kadar büyük ve çeşitliliğe sahip bir ülkeye olan aşinalığı hem Batı hem de Asya'nın geri kalanı hakkında doğrudan bilgi eksikliğiyle keskin bir tezat oluşturur. Bu ayrıksılık aynı zamanda Japonya ve Batı Avrupa'da eğitim görmüş veya Moskova'da ideolojik ve askeri eğitim almış Çin komünizminin diğer birçok önderinin deneyimiyle de bir tezat oluşturur. 1920'lerin ortalarının kent devrimlerinin yenilgileri üzerine stratejik bir düşünme sürecini başlatarak Jiangshi'de bir sovyet cumhuriyeti kurmaya (1929-1934), ardından da komünistlerin askeri örgütlenmelerini korumasına imkân verip, Japonlara karşı mücadelenin olduğu kadar 1949 devriminin de temellerini atan destansı Uzun Yürüyüşü (1934-1935) düzenlemeye karar veren Mao olmuştu. Başlangıçta 1925-1927 kent ayaklanmalarının trajik başarısızlığından sonra geçici bir ikame taktik olarak tasarlanmış olan bu kırlara çekiliş, bir köylü devrimine doğru stratejik bir yönelim değiştirme haline gelmişti. Zaten Çinli komünistleri Komintern ile on yıl boyunca karşı karşıya getiren çatışmanın özü de bu olmuştu. Schmitt'in eski KPD önderi Ruth Fischer'i alıntılayarak işaret ettiği gibi, Bolşevikler "çoğunluğu göçmenlerden oluşan bir teorisyenler grubu tarafından [yönetilmekteydi][110]". Çin Komünist Partisi kuşkusuz kentli bir entelektüel ortamda kurulmuştu, ancak zafere, teorisini ve eylemini köylülük içerisinde kazıyarak ulaşmıştı. Isaac Deutscher gibi içgörü sahibi bir analistin Maoculuğun kendine has özellikleri konusundaki gözlemleri alıntılanmayı hak eder:

> Bunu söylemekten çekiniliyor oysa kapsamı itibarıyla tarihin bütün devrimlerinin en büyüğü olan Çin Devriminin, devrimci partilerin en taşra zihniyetlisi ve bağnazı tarafından yönetilmiş olduğu doğrudur. Bu paradoks, devrimin bizzat kendisinin içkin kudretini çok daha belirgin biçimde ortaya çıkarır[111].

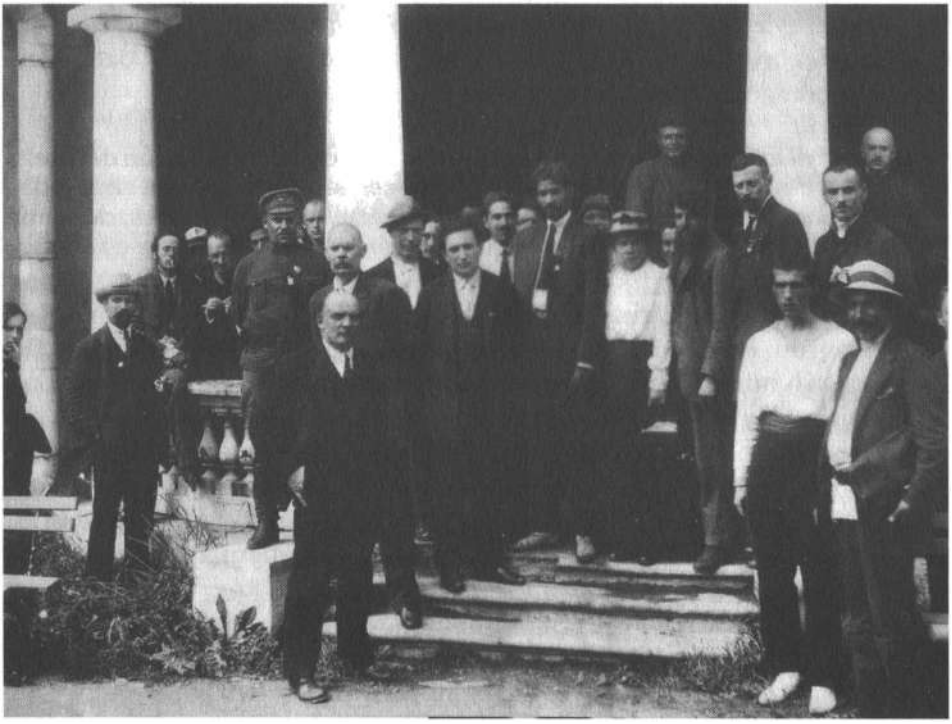
Kozmopolit ve tellürik devrimcilerin mutlaka birbirine karşıt olması gerekmiyordu: 1940'ta Lev Troçki'nin Meksiko'daki cenaze törenine katılan Zapatacı ordunun bir süvari kolu bunların arasındaki yakınlığın, en azından onları birleştiren kardeşlik duygusunun çarpıcı bir örneğini sunar. Yine de geriye, bu savaşlar ve devrimler yüzyılında ihmal edilemeyecek olan, kendine has özellikleriyle donatılmış üçüncü bir grup kalır: 'Köksüz kozmopolitler'. Tabire açıkça yabancı düşmanı ve antisemit tınılar kazandıran Stalinizm ve faşizm tarafından aşağılayıcı tarzda kullanılan bu yafta yine de epeyce gerçek bir grubu tarif etmekteydi.

Manabendra Nath Roy Ho Şi Minh'inkine paralel bir yolak izlemiş olsa da vardıkları yer aynı değildir. Roy 1914-1931 arasında Kobe, Palo Alto, New York, Meksiko, Moskova, Taşkent, Kanton ve Berlin'de yaşamıştı,

---

110. Carl Schmitt, "Théorie du partisan", in *La Notion de politique. Théorie du partisan, op. cit.*, s. 264.
111. Isaac Deutscher, "Maoism. Its Origins and Outlook" (1964), in *Marxism, Wars, and Revolutions. Essays from Four Decades*, London, Verso, 1984, s. 182.

ancak Bombay'a döndüğünde kendi ulus-aşırı devrimci deneyimiyle Hint ulusal bağımsızlığının yolu arasında bir sentez bulmayı başaramamıştı. 1935'te, Etiyopya Savaşı sırasında, sömürgecilik karşıtlıyla antifaşizm uyumlu bir sentez oluşturuyordu. İkinci Dünya Savaşı boyunca, antifaşizm Roy'u bağımsızlık hedefini ertelemeye götürmüştü. O hiçbir zaman Hintli Ho Şi Minh olmadı. Savaş yıllarında ona 'Avrupa hayranı' gözüyle bakılıyordu, hatta kara çalınarak 'Britanya casusu' olmakla dahi suçlanmıştı. C.L.R. James'e gelince o, Birleşik Devletlerden sınır dışı edildikten sonra Pan-Afrikanizmin önde gelen bir kişiliği haline gelmişti. Bununla birlikte, Trinidad'dan ayrıldıktan sonra hiçbir zaman bir kitle hareketinin önderi olmamıştı. Asla üniversitede bir mevki elde etmemiş, tersine Londra'da marjinal, 'köksüz kozmopolit' olarak yaşamıştı. Kökleşme ile kozmopolitlik arasındaki denge karmaşıktır, genellikle istikrarsız veya geçicidir. Devrimler yenilgiye uğratıldığında, on yıllar boyunca bıkıp usanmadan mücadele etmiş olan birçok entelektüel kimi zaman radikalliklerinden vazgeçmiş, kimi zaman da kıyıya itilmiş ve başlangıçtaki marjinal statülerine geri dönmüşlerdir. Tellürik kozmopolitler oldukça nadir diyalektik bir türdür.



Manabendra Nath Roy, 1924 Moskova. Fotoğraf.
Resmin ortasında iki sütun arasında Roy görülmektedir.
Resimde ayrıca, soldan sağa Radek, Buharin, Lenin, Gorki, Zinovyev ve Stalin'i de görmek mümkündür.

Bu 'tellürik karakterin' yapay hiçbir yanı olmadığını kabul etmek için bir toprak ve ölüler tapınmasını benimsememize hiç gerek yoktur. Che Guevara'nın izlediği yolak bu bakımdan çok öğreticidir. Yirmi yaşında Latin Amerika'nın tamamını dolaşmış bu Arjantinli doktor, Guatemala'da 1954'teki askeri darbeden ve ertesi yıl Meksiko'da Fidel Castro ile karşılaşmasından sonra ateşli bir antiemperyalist olmuştu. Bu, Buenos Aires'ten bakıldığında egzotik görülebilecek bir adanın ulusal kurtuluş hareketine katılmayı seçmiş kozmopolit bir entelektüeldi. Yalnızca 1958 Küba Devrimine katılmakla kalmamış, aynı zamanda onun önderlerinden biri olmuş ve kendi yaşamını bu Karayip adasınınkiyle birleştirmişti. Romantik asi, bohem, devlet adamı, antiemperyalizmin uluslararası habercisi, o aynı zamanda ünlü bir denemede, *Gerilla Savaşı*'nda (1963) devrimci deneyiminden dersler çıkarmış bir teorisyendi. Stratejisi bir yapısal öncüller kümesine dayanıyordu: Latin Amerika'da endemik yoksulluk, kitlesel sömürü ve ekonomik azgelişmişlik, askeri diktatörlükler biçimini alan ve barışçıl yollarla devrilmesi mümkün olmayan oligarşik bir iktidarın temelini oluşturuyordu. Ona göre, gerilla savaşı tek başına savaşçı bir azınlığın eylemiyle değil, ancak bir kitle hareketi sayesinde galip gelebilirdi. Ama aynı zamanda kır ve kent kitlelerini birleştiren genel bir ayaklanmanın nesnel koşullarını bizzat *guerilleros*'un bir araya getirebileceğine de inanıyordu. Bu, küçük bir *guerilleros* çekirdeğinin "verili nesnel koşullar temelinde öznel koşullar" yaratarak başarılı olabileceğini öngören *foko* teorisiydi[112]. Böylece, Guevara partizan savaşını basit bir teknik olarak değil, bir devrimci strateji olarak tasarlıyordu. Onun yanılsaması, bir 'yangının' bir *foko* ile, başka bir deyişle küçük (dahası yabancılardan oluşan) bir savaşçı grubunun çakacağı bir kıvılcımla başlayabileceğini düşünmekten ibaretti. 1967'de, CIA ve yerel silahlı kuvvetlerin kendi küçük savaşçı grubunun peşine düşüp grubu dağıttığı Bolivya'daki gerilla mücadelesinin feci sonucu, onun muzaffer bir devrimci hareketin tellürik boyutunu çarpıcı bir şekilde hafife aldığını kanıtlamıştı. Güçlü bir örgütlü işçi hareketine ve sendikaların ve siyasi partilerin önderlik ettiği bir kent mücadeleleri geleneğine sahip olan bir ülke olan Bolivya'da bir köylü gerillasının şartları mevcut değildi. Köksüz kozmopolitlik Bolivya dağlarında, aşılmaz sınırlarının kanıtını sunarak devrimci şehitliğin en güçlü ikonunu üretmişti.

112. Ernesto Che Guevara, "La Guerre de guérilla. Une méthode" (1963), in *Œuvres II. Textes militaires*, Paris, François Maspero, 1968, s. 160-164. [*Gerilla Savaşı*, Çev. Süleyman Doğru, Everest Yayınları, 2008, İstanbul]. Mükemmel bir sentez için bkz. Michael Löwy, *La Pensée de Che Guevara. Un humanisme révolutionnaire*, Paris, Syllepse, 1997 (1970), s. 107-118. [*Che'nin Düşüncesi*, Devrimci Bir Hümanizm, Çev. Aynur İlyasoğlu, Yazın Yayınları, 2004, İstanbul].

BİLİNÇLİ PARYALAR

Yukarıda çizilen panorama, 1848'den İkinci Dünya Savaşına uzanan – kaba, eksik ama yine de anlamlı– bir küresel devrimci haritanın ana hatlarını çizer. Bu renkli anarşist, sosyalist ve komünist asiler ordusunun, ideolojik ayrılıklarına rağmen ortak yanı, kapitalizme, kurulu düzene, devlete ve burjuva konformizmine karşı paylaşılan bir düşmanlıktır. Aralarından birçoğunun yine ortak bir yanı da marjinaller olmalarıdır: Akademik dünyadan ve devlet kurumlarından dışlanmışlardır, kamusal alan içinde görmezden gelinmediklerinde damgalanırlar. Aralarından birçoğu Max Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'da (1921) önerdiği, daha sonra Hannah Arendt'in Yahudi durumu üzerine 1944 tarihli ünlü bir denemede ayrıntılandırdığı 'parya' tanımına oldukça iyi uyar[113].

Weber, sosyoloji el kitabında 'entelektüelleşme' kavramını hem aklileştirmenin hem de sekülerliğin eşanlamlısı olarak kullanır. Bununla gerçeğin her tür mitolojik temsiline karşıt bir zihinsel habitusu ve bir dünya görüşünü tarif eder: Entelektüellik bir "entelektten fedakârlığı" ima eden "inanç dindarlığının" (*Glaubens Frömmigkeit*) üstesinden gelir[114]. 'Entelektüel' sözcüğüne Weber'in yapıtında, modern toplumdaki yazar ve gazeteciler gibi kişilikleri tarif etmek için kullanmasının dışında nadiren rastlanır ki bu durumda da bazen bu sözcüğe 'parya' sıfatı eşlik eder. Weber *Antik Yahudilik*'te (1917) modern öncesi Avrupa Yahudilerini birkaç tikel özellikle imlenen –ulusların içerisinde bir yabancı statüsüyle yaşıyorlardı, başka halklara göre 'ritüel' bir ayrılığı sürdürüyorlardı, geçimlerini tarımdan sağlamıyorlardı ve esasen kentli bir karaktere sahiplerdi; biri kendi cemaatlerine mahsus, ikincisi yaşadıkları çevreye dönük bir çeşit 'ikili ahlak' uyguluyorlardı[115]– bir 'parya halk' (*Pariavolk*), kastların olmadığı bir dünyada bir tür Hint 'kastı' olarak tanımlar[116]. *Ekonomi ve Toplum*'da 'parya entelektüelliğin' temsilcileri ne sağlam bir toplumsal statüye sahiptir ne de yerleşik hiyerarşilere aittirler: Maddi temelleri kırılgandır ve dünyayı kenarlarından gözlemlerler. Weber birkaç 'parya entelektüel' örneği arasında on yedinci yüzyıl İngiliz püritenlerini, Çarlık Rusya'sında otodidakt köylüler ile gerileyen soyluluğu, Batı Avrupa'nın anarşist ve devrimci ideologları

---

113. Parya kavramının tarihinin bir yeniden canlandırılması için bkz. Eleni Varikas, *Les Rebuts du monde. Figures du paria*, Paris, Stock, 2007.
114. Max Weber, "Économie et société", in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, s. 228. [*Ekonomi ve Toplum*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, 2012, İstanbul.]
115. Max Weber, "Économie et société", in *ibid*., s. 484. Weberyen 'parya halk' kavramı konusunda bkz. Ephraim Shmueli, "The "Pariah-People" and its Charismatic Leadership. A Reevaluation of Max Weber's Ancient Judaism", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Cilt 36, 1968, s. 167-247, ayrıca bkz. Arnaldo Momigliano, "A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion", in *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987, s. 231-237. Parya olarak Yahudi devrimci entelektüeller konusunda bkz. Michael Löwy, *Rédemption et utopie, op. cit*., 3. Bölüm, ayrıca Enzo Traverso, "Le juif comme paria", in *Les Juifs et l'Allemagne. De la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, La Découverte, 1992, s. 63-89.
116. Max Weber, "Le Judaïsme antique", in *ibid*., s. 485.

ve son olmakla birlikte aynı ölçüde önemli bir kategori olan Orta ve Doğu Avrupa'nın, özellikle Almanya'nın Yahudi entelektüellerini sayar[117].

Arendt'e göre, 'parya Yahudilik' içerisine Heinrich Heine'yi, Bernard Lazare'ı, Charlie Chaplin'i ve Kafka'yı dahil ettiği 'saklı bir gelenekti'. Özellikle, parya Yahudi'yi bir asi olarak betimleyen –Dreyfus savunucusu Fransız anarşist, (1890'lı yıllarda yazılmış, ölümünden sonra 1929'da yayımlanmış) *Fumier de Job*'un [Eyüp'ün Gübre Yığını] yazarı– Bernard Lazare onu çok şaşırtmıştı. 'Parya' sözcüğü ondan önce salt estetik, edebi veya ahlaki bir anlamda kullanılmıştı: Sözcük, dışlanmış ve sefil, şefkat ve merhametin nesnesi bir halkı tarif ediyordu. Arendt, 1944'te New York'ta bir sürgün olarak yaşarken bu kavramı ona güçlü bir siyasi çağrışıma sahip yeni bir anlam kazandırarak yeniden formüle etmişti: Parya bir vatansız ve bir sürgün olmuştu[118]. Başka bir deyişle, vatandaşlıktan dışlanmış bir kişi veya *Totalitarizmin Kaynakları*'nda (1951) yazdığı gibi, "haklara sahip olma hakkı" olmayan biri[119]. Arendt'te "parya halk" kavramı en başta, Cihan Harbinin ardından gelen Avrupa krizinden ve kıtanın jeopolitik dönüşümlerinden doğan yeni bir insan kategorisini tarif eder. Arendt, çokuluslu imparatorlukların çöküşünden ve ilk etnik temizlik deneyimlerinden sonra kurulan ulus devletlerden dışlanmış vatansızlardan bahsediyordu. Bu insanlar böylece bir paradoksu cisimleştirmekteydiler: Bir yandan en evrensel anlamında 'insanlığın' otantik temsilcileriydiler; diğer taraftan, siyasi varoluşu tam da bir ulus devlete aidiyeti gerektiren insanlığın kendisinden dışlanmışlardı. Arendt, Karl Jaspers'e yazdığı bir mektupta paryaları her türlü yerleşik siyasi topluluktan dışlanmış olup insanlık, dostluk, dayanışma ve benzeri değerlere sahip çıkan bireyler olarak tanımlıyordu. Sevginin, mülksüz insanlar için çok önemli hale geldiğini belirtiyordu[120].

Başka türlü söyleyecek olursak, Arendt'e göre parya durumu ontolojik değil, tarihseldi; bazı grupların veya azınlıkların ulus devletlerin modern mimarisinden dışlanmalarının ürünüydü. Bernard Lazare'ın izinden giderek, dışlanmışlık durumunu kabul eden paryanın "bilinçli bir parya ve bir asi" haline geldiğini öne sürüyordu[121]. Asi olmak yalnızca maruz kalınan bir durum değildir; bu durum aynı zamanda tercih de edilebilir. Bu, Orta ve Doğu Avrupa'nın Yahudi dünyasının, sömürge dünyasının ve Karayiplerin devrimci entelektüelleri için ve bunun yanı sıra parya durumları, tayin edilmiş bir toplumsal rolü üstlenmeyi reddetmek gibi hem maruz kalınan

---

117. Max Weber, "Économie et société", *op. cit.*, s. 237-238.
118. Hannah Arendt, "Le juif comme paria. Une tradition cachée", in *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois, 1996. Ayrıca bkz. Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, Paris, Honoré Champion, 1998.
119. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Martine Leiris, Paris, "Quarto", Gallimard, 2002, s. 602. [*Totalitarizmin Kaynakları*, 2 Cilt, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, 1996-1998, İstanbul.]
120. Lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers, 7 septembre 1952, in *Hannah Arendt, Karl Jaspers, Correspondance 1926-1969*, trad. Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1996, s. 287.
121. Hannah Arendt, *La Tradition cachée, op. cit.*, s. 74-75.

hem de tercih edilmiş bir durum olan birçok kadın için geçerlidir. Bu hem bir astlık statüsü hem de bilinçli olarak benimsenmiş siyasi bir duruştu. Paryalar damgalanmış bir azınlığa ait olmakla birlikte, entelektüel ve siyasi avangart olarak, tahakküm altındaki çoğunluğu temsil etmekteydiler. Akademik dünyadan ve burjuva saygınlık normlarından dışlanmaları, ülkeler arasında hareket yetenekleri ve yaşadıkları hapis ve sürgünün pekiştirdiği sınıfsızlaşma, bütün bunlar siyasi yönelimlerini radikalleştirmekte ve epistemolojik konumlarını tanımlamaktaydı. Dünyayı marjlardan gözlemliyorlardı; böylece yaşadıkları ülkelerin kültürel, siyasi, zihinsel ve hatta psikolojik önyargılarından kaçabiliyorlardı. Georg Simmel'in kullandığı anlamda 'yabancıydılar' (farklı kültürleri özümseyip birleştiriyorlardı), Karl Mannheim'in kullandığı anlamda 'yüzer gezerdiler' (*freischwebend*) (sağlam toplumsal bağlardan yoksundular), ancak bu statü onların tarihe, topluma ve siyasete eleştirel bir bakış geliştirmelerine imkân veriyordu[122]. 1920'li yıllarda Paris'te yaşayan sömürgecilik karşıtı genç Afrikalı, Arap, Asyalı, Karayipli entelektüellerin *Le Paria* başlıklı bir gazete çıkarmaya karar vermiş olmaları şans eseri değildi. Bu başlık onların statüsünü mükemmel bir şekilde özetlemekteydi.


le Paria
Organe des Peuples opprimés des Colonies
Le travail forcé pour les Indigènes
Vive Pham-Boï-Chau!
Le Radical-Socialiste Violette à l'œuvre

Le Paria, Paris, 1922–26.

122. Georg Simmel, "Digressions sur l'étranger", trad. Philippe Fritsch et Isaac Joseph, in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph (dir.), *L'École de Chicago*, Paris, Aubier, 1984, s. 53-59; Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, Klostermann, 1985 (1929), s. 73. 'Serbestçe yüzer gezer' entelijansiya ya da bir bağı olmayan entelijansiya kavramı Fransızcaya 'toplumsal olarak bağını koparmış entelijansiya' (intelligentsia socialement désancrée) olarak çevrilmiştir. Bkz. Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Paris, Éditions de la MSH, 2006, s. 128.

YASAKLILAR

Devrimci entelektüeller, kurulu düzenin ve burjuva saygınlığının savunucuları arasında her zaman küçümseme ve korku, hatta nefret duyguları uyandırmıştır. Onlar muhafazakâr düşünce için kendilerine karşı alarm zili çalınması gereken bir kamusal tehlike oluşturmaktaydılar. Düzenin taraftarları devrimci entelijansiyayı güçlü bir ahlaki antipatiyle ve bir çeşit fiziksel tiksintiyle gözlemlemekteydi. Muhafazakâr düşünürlerden, kilise ileri gelenlerinden, milliyetçilerden, faşistlerden ve Nazilerden alıntılardan oluşan bir galeri, hoş olmasa da her halükârda ilginç ve açıklayıcı olabilir.

Fransız soyluluğunun mağrur temsilcisi Tocqueville'in *Hatıralar*'ında çizdiği Blanqui portresi, sergilediği küçümsemenin karakteristik yoğunluğu ve açıklığıyla dizinin açılışını yapar:

> İşte o zaman, yalnızca o gün gördüğüm ama anısı beni her zaman tiksinti ve dehşetle dolduran bir adamın kürsüde belirdiğini gördüm; çökük ve solgun yanakları, beyaz dudakları, hastalıklı, kötücül ve pis bir havası, kirli bir solukluğu, küflenmiş bir vücut görünüşü vardı; görülebilir iç çamaşırı hiç yoktu, üzerinde bir deri bir kemik sıska uzuvlarına yapışmış eski siyah bir redingot vardı; sanki bir lağımda yaşamış ve oradan yeni çıkmış gibiydi; Bana Blanqui olduğu söylendi[123].

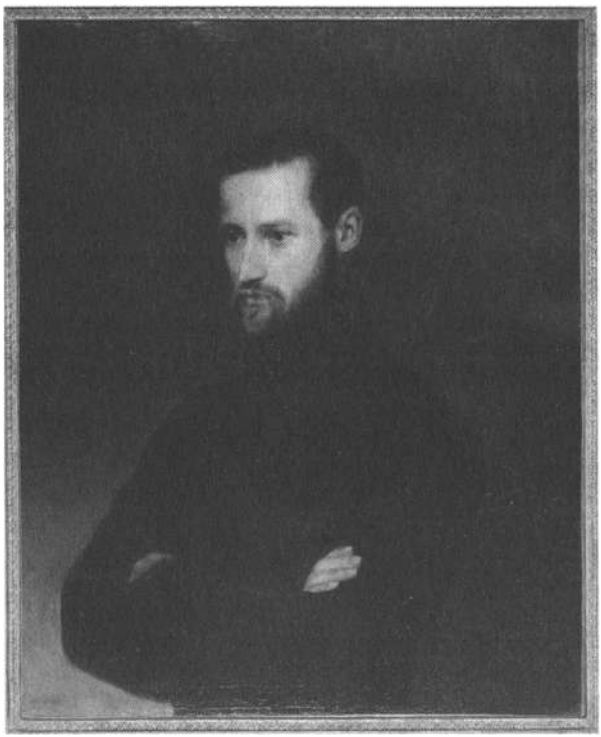
On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, pozitivizmin yükselişi ve suçlu antropolojisi gibi yeni toplumsal bilimlerin ortaya çıkışı, devrimleri toplumsal bedenin patolojileri olarak yorumlamak için analitik kategoriler sağlamıştı; sosyalist ve anarşist jakoben entelektüeller genellikle 'yozlaşmışlar' olarak tarif ediliyordu. 1789'dan sonra Fransa tarihini, bir doktorun frenginin harap ettiği hasta bir vücudu incelemesi gibi incelemiş olan Hyppolite Taine'in yazılarında devrimciler, onun tıbbi bir sözlükçe yardımıyla betimlediği kolera, tifüs, sıtma, alkolizm, kanser, vb gibi bulaşıcı hastalıkların taşıyıcılarıydılar[124]. Daha önceki bir bölümde onun Paris Komününü 'hayvanlaştırması'nı görmüştük ki bu, yüzyıl sonu Fransız siyasi yazınında çok moda olan bir türdü. Suçlu antropolojisinin kurucusu Cesare Lombroso, daha 'ılımlı' bir yaklaşım benimseyerek, terörist suikastçı ile onun nihilist azmettiricisi arasında ayrım yapıyordu. İlki esasen bir "doğuştan suçlu", insanlıktan nefret eden, hiçbir ahlaki değere sahip olmayan ve "politik epilepsi ve histeri" gibi hastalıkların belirtilerini gösteren ahlaken sapkın bir bireydi. İkincisi ise genellikle, yozlaşması yüzüne vurmuş ve kafatasının şeklinden kolayca tespit edilebilir olan şiddetin uygulayıcısından farklı olarak, "çok güzel bir fizyonomi" sergileyebilen bir entelektüeldi. O erkek (ya da kadın), doğuştan bir suçlu olmaktan ziyade, cömertliğin yerine şehitliği koyacak raddede "kalıtım marifetiyle" nevroz,

---

123. Alexis Tocqueville, "Souvenirs", in *Lettres choisies. Souvenirs*, éd. Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Paris, "Quarto", Gallimard, 2003, s. 847.
124. Bkz. Daniel Pick, *Faces of Degeneration. A European Disorder 1848-1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, özellikle 2. Bölüm.

fanatiklik, mistisizm biçimleri sergileyen "tutkuyla (tutku marifetiyle)" bir siyasi suçluydu[125]. Lombroso'nun sınıflandırması böylece Louise Michel ve 1878'de kral Umberto'yu öldürmeye kalkışan İtalyan anarşisti Giovanni Passanante gibi "suçlu ve yarı deli" devrimcileri, Bakunin, Çernişevski ve Zasuliç örneklerindeki gibi "tutkuyla siyasi suçlu" oldukları ortaya çıkan devrimcilerden ayırıyordu[126].

Lombroso'nun coşkulu bir hayranı olan Max Nordau da benzer şekilde "yozlaşmanın aynı zamanda birçok devrimcinin ve anarşistin yazılarının ve eylemlerinin temelini oluşturduğunu" düşünüyordu. Anarşistler, "ateşli bir insanseverlikten" ve adaletsizliğin kökünü insanlıktan kazıma arzusundan etkilenmişlerdi. Ne var ki "yozlaşmış varlıklar" –mevcut şartlara uyum sağlamaktan aciz ve "organik bir irade zayıflığı" ortaya koyan bireyler– olarak "kendi saçmalıkları ve hayatın bütün gerçeklerine dair korkunç cehaletleri" tarafından suça itilmişlerdi[127].



Auguste Blanqui. Karısı Amélie Serre tarafından yapılmış portre, (1835'e doğru). Yağlıboya tuval. Carnavalet Müzesi, Paris.

125. Cesare Lombroso, *Gli anarchici*, Milan, La Vita Felice, 2009 (1894), s. 63-70.
126. Cesare Lombroso, *Il delitto politico e le rivoluzioni*, Turin, Bocca, 1890, s. 586-87. Bu konuda bkz. Daniel Pick, "The Faces of Anarchy. Lombroso and the Politics of Criminal Science in Post-Unification Italy", *History Workshop*, Cilt 21, 1986, s. 60-81, et Patricia Bass, "Cesare Lombroso and the Anarchists ", *Journal for the Study of Radicalism*, Cilt 13, n° 1, 2019, s. 19-42.
127. Max Nordau, *Dégénérescence*, trad. Auguste Dietrich, Paris, Félix Alcan, 1894, t. 1, s. 41.



Cesare Lombroso, Il Delitto politico e le rivoluzioni (1890).

Bu nedenle, devrimci entelektüeller modern yaşamın yozlaşmasının, ahlaksız arzuları tatmin etmeye yönelik malları satışa sunan mağazalar, uyuşturucu kaçakçılığının ve cinsel sapkınlıkların denetimsiz yayılması, intihar, kent gürültüsüne bağlanabilir delilik ve cinayet, caddelerin ağızlarında purolarıyla kadınlar ve cinsiyeti belirsiz bireyler tarafından istila edilmesi gibi Batı dünyasının büyük şehirlerinde şimdiden oldukça görülebilir başka tezahürleri arasında, ilave bir örneğini sunmaktaydılar. Baudelaire, Ibsen, Oscar Wilde ve Nietzsche edebiyatta ve felsefede neyse, devrimci entelektüeller de teoride ve siyasette oydu[128].

Joseph Conrad, *Gizli Ajan*'da (1907) yirminci yüzyıl dönümünde kamuoyunda yaygın olan sınıfsızlaşmış anarşist entelijansiya imgesini mizahla resmeder. Greenwich Gözlemevine terörist bir saldırı düzenleyen küçük komplocular grubu, ötekilikleri genel tavırlarının yanı sıra çirkin ve grotesk fiziksel özelliklerine de yansıyan fanatik, sosyopat ve marjinallerden oluşur. Hepsi bir ebedi öğrenciler, sekter ideologlar ve yıkıcı düşünürler alt sınıfına aittir. Bu topluluğun en yaşlısı Yundt "ihtiyar ve keldir, dar kar beyazı keçi

128. Bu konuda şu yazarların katkılarına bkz. Jens Malte Fischer, Mark M. Anderson, Steven E. Aschheim et Gert Mattenklott in Delphine Bechtel, Dominique Bourel et Jacques Le Rider (dir.), *Max Nordau 1849-1923. Critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Cerf, 1996.

sakalı çenesinden gevşekçe sarkmaktadır". Müdahaleleri basitçe acıklı olsa da "feri sönmüş gözlerinde olağanüstü sinsi bir kötü niyet ifadesi varlığını sürdürmektedir". El kol hareketleri "can çekişen bir katilin son bir bıçak darbesi için kalan var gücünü toplama çabasını" hatırlatmaktadır[129]. Tüm hayatını yeraltı toplantılarında ve terörist komplolarında geçirmiştir, ancak konuştuğunda "Tanrı vergisi kötülüğünün gölgesi" tenine hâlâ "eski bir zehir şişesindeki ölümcül ilacın kokusu gibi" yapışmaktadır[130]. Grubun bildirilerinin yazarı Ossipon, iri yapılı ve gürbüz, diplomasız eski bir tıp öğrencisidir. Kırmızı ve çilli yüzünün tepesinde "kıvırcık sarı saçlardan bir çalı vardır", bakışı ela gözlerde yansıtılırken, "basık burnu" ve "belirgin dudakları" "kabaca zenci tipinin genel tipinde şekillenmiştir". Bu karakter Lombroso hayranı Conrad tarafından kriminoloğun geliştirip ayrıntılandırdığı kötücül ve 'yozlaşmış' bireylerin portresine tıpatıp uymak üzere yontulmuştur. Grubun tartışmaları sırasında, duyguları "suratının zenci tipini" daha da vurgulu hale getirir[131]. "Profesör" (onu sadece bu lakapla tanırız) yoksul bir ailede doğmuş ve zihinsel habitusunu bir Hıristiyan tarikatın "gezici ve tutkulu vaizi" babasından miras almıştır. "Halkın yasallığa olan inancını yok etme" hayalinin musallat olduğu bu adam, "uğursuz özgürlüğünün en yüce güvencesi" olan bomba yapımını kendisine uzmanlık edinmiş bir fanatiktir[132]. Son olarak, "şartlı tahliye edilmiş havari" Michaelis, kalıcı olarak obez, "fıçı gibi yuvarlak" çıktığı hapishanede yıllar geçirmiştir[133].

Conrad'ın portrelerinin terörist arketipini muhtemelen iyi tanınan anarşist figürleri birbirine karıştırarak karikatürleştirdiği konusunda bir kuşku yoktur. Bu komplocular, fiziksel özellikleri bir kenara bırakılacak olursa, Bakunin'in "Tanrısız inançlıların müthiş genç fanatikleri" olarak tarif ettiği Neçayev'i hatırlatır[134]; ayrıca planladıkları saldırı da biri bilgin, diğeri tıp öğrencisi ve her ikisi de 'eylemle propagandanın' sözcüsü Kropotkin ile Errico Malatesta'yı akla getirebilecektir. Bununla birlikte, Conrad'ın roman kahramanlarını, ikisi de aristokratik ve servet sahibi çevrelerden gelen Kropotkin ile Malatesta'nın tersine, toplumun ayaktakımından çıkmış insanlar olarak tasvir etmesi anlamlıdır.

Rus Devriminden sonra devrimci entelektüelin arketipi terörist anarşistten, Avrupa'ya musallat olan yeni hayalet olan Bolşevik'e kaymıştı. Max Weber, "Misyon Olarak Siyaset" başlıklı ünlü konferansında (1919) bu yeni

---

129. Joseph Conrad, *L'Agent secret*, trad. Sylvère Monod, Paris, Gallimard, 1987, s. 82. [*Casus*, Çev. Ünal Aytür, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, İstanbul.]
130. A.g.e., s. 89.
131. A.g.e., s. 84, 92.
132. A.g.e., s. 128, 129.
133. A.g.e., s. 81. David Mulry Conrad'ın romanını bağlamına oturtarak, "anarşist tiplerinin bu kaba ve karikatürize edilmiş temsili ve kombinasyonunun yüzyıl dönümünde hayli yaygın olduğunu kaydeder (örneğin Zola'nın *Germinal*'i): "The Anarchist in the House. The Politics of Conrad's The Secret Agent", *The Conradian*, Cilt 32, n° 1, 2007, s. 1-12.
134. Bir Rus hapishanesinden daha yeni kaçmış olan yirmi iki yaşındaki Neçayev 1860'ta İsviçre'deki Bakunin'e böyle görünmüştü. Alıntılayan James Joll, *The Anarchists*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, s. 76.

kişiliğin özelliklerinin bir taslağını, bu özellikleri burjuva, araştırmacı ve sorumlu siyasetçi gibi başka toplumsal aktörlerinkinden ayırt ederek çizer. Hem mesleklerinin rasyonalitesiyle hem de edimlerinin sonuçlarını öngörme yetenekleriyle bağlantılı bir 'sorumluluk etiğini' (*Verantwortungsethik*) cisimleştiren bu sonuncuların tersine, entelektüeller en az güvenilir ve en öngörülemez öznelerdi. Burjuva, rasyonel biçimde örgütlenmiş bir üretim ve kârlılık sistemine yönelmiş bir dünyevi çilecilik biçimine dayanan Protestan çalışma ahlakını içselleştirir. Araştırmacı bir bilim insanıdır: Bilgisi nesneldir ve değerler kuramı gereği yansızdır ki bu da onun, herhangi bir duygusal müdahaleden arınmış eleştirel bir mesafe benimsemesine imkân verir. Tıpkı sanatçı gibi, siyasetteki misyonunu gerçekleştiren sorumlu siyasetçi de rasyonelleştirme kuralarından kaçar, bir hiyerarşik düzene tabi değildir, ancak ülkesinin yüce çıkarlarını da görmezden gelmez. Diğer taraftan, entelektüeller bir sınıfa ya da 'tarikata' ait değildir, ekonomik ve toplumsal yapıda istikrarlı bir konum işgal etmez. Tıpkı 'tarikatlar' gibi sınıflar da –ilki için ruhbanı, ikincisi için burjuvaziyi düşünebiliriz– gelişkin ve tutarlı bir dünya görüşüne sahipken, entelektüeller toplumsal olarak köksüz, siyasi düzlemde yüzergezerdir ki bu istikrarsız durum onları neredeyse doğal olarak konformizm karşıtlığına ve iktidar eleştirisine iter. Doğaları gereği her çeşit kuruma karşı isyankârdırlar ve bir kaos kaynağı haline gelirler. Siyasi ve toplumsal çalkantı anlarında devrimci hareketlere katılırlar. Çoğunlukla köksüz, yabancı, göçmendirler ve genellikle gazeteci olarak çalışırlar. Birinci Dünya savaşının sonunda, uç ve demagojik konumların çekimine kapılmışlar, rastlantısal tutkulara maruz kalmışlar ve bastırılamaz biçimde mesihçi hayalleriyle yönlendirilmişlerdir. "Gündelik hayatla ve onun gerekleriyle yüzleşmekten psişik olarak aciz, hatta onlara karşı düşmanlıkla dolu" olup, sonunda "büyük devrimci mucizenin gerçekleştiğini görmek için yanıp tutuşan" romantik entelektüeller olan Bolşevikler işte böyleydi[135]. Bu, "gururlu 'devrim' adıyla süslenen bu karnavalda" belirleyici bir rol oynayan –hem Rus hem de Alman– bir "paryalar kastının" üyeleri olan "belirli bir entelektüel tipinin ... kısır heyecanıydı"[136]. Weber, tam bir 'sağgörü' (*Augenmaß*) ve sorumluluk duygusu yokluğuna dayanan bir siyasi eylemin sonuçlarından ancak üzüntü duyulabileceği sonucuna varıyordu.

Siyasi aşırılıkla birleşen demagoji, modern rasyonalite içinde gömülü eski bir inancın laik ikamesi olan, ancak hâlâ nostaljiyle hatırlanan ve sabırsızlıkla beklenen yeni bir mesihçilik biçimi üretiyordu. Weber, savaştan önce Heidelberg'de kendi çevresinde yer alıp, daha sonra Rus Devrimini mistisizme çalan bir coşkuyla desteklemiş olan iki genç filozof, Georg Lukács ile Ernst Bloch'u örtük biçimde anıştırarak, kimi modern entelektüellerin "devrimci umudun romantizminden" beslenme eğilimlerini kınıyordu. Bu

135. Max Weber, "Le socialisme" (1918), in *Œuvres politiques (1895-1919)*, traduction E. Kauffmann, J.-P. Mathieu et M.-A. Roy, Paris, Albin Michel, 2004, s. 486.
136. Max Weber, "La Profession et la vocation de politique", in *Le Savant et le Politique*, trad. Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, s. 152, 182-183.

yeni dinin adı Bolşevizm, peygamberi ise "bu deneyi kendi evinde yapmakla" yetinmeyip "başarısının tüm dünyada sosyalizm için daha önce benzeri görülmedik bir propaganda anlamına geleceğini umarak" onu ihraç etmek isteyen bir entelektüel olan Lev Troçki'ydi. Weber, Troçki'nin "Rus kalem erbabının tipik kibrini" sergileyerek "hitabet atışmaları ve 'barış' ve 'kendi kaderini tayin etme' gibi sözcüklerin istismarı sayesinde" Almanya'da bir iç savaşı kışkırtmayı umduğunu vurguluyordu[137]. Müritleri, sokak siyasetini hükümete baskı yapmak için değil, daha çok devletin kendisini sorgulamak için icat etmiş olan "kafe entelektüelleriydi". Parlamenter siyasetin antitezi kamusal alanın mekânları olan kafeler bir köksüz entelektüel çokluğu ve aynı zamanda yerleşik partilerin dışında kalmış ve sağlam bir toplumsal statüden yoksun siyasi aktivistler üzerinde bir mıknatıs işlevi görüyordu. Weber bunların arasına, küçümsemeyle "sokak diktatörlüğü taraftarlarının ... yitip giden azınlığı" olarak tarif ettiği, 1919 Spartakist ayaklanmasının ve Bavyera Şuralar Devriminin önderleri Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht ve Kurt Eisner'i de katıyordu[138].

Weber Münih'te siyaset mesleği ve misyonu üzerine konferansını verdiği sırada, müstakbel Papa XII. Pius, Eugenio Pacelli Bavyera başkentinde Papalık elçisiydi ve Vatikan'a düzenli rapor gönderiyordu. Nisan 1919'da yazılmış raporlardan biri, Freikorps'un tehdidi altındaki devrimci iktidarı yeniden örgütlemeye çalışan Sovyet ajanı Max Levien'i korkutucu sözlerle betimler. Papalık elçiliğinde görevli bir yardımcı, şuralar hükümetinin karargâhını ziyaret etmiş ve erkek yoldaşlarının yanında rahat görünen çok sayıda kadının varlığı karşısında şaşkınlığa uğramıştı. Bu, "kumpanyanın geri kalanı gibi şaibeli görünümlü, Yahudi bir genç kadın grubuydu". "Bu güruhun başında" diye devam etmekteydi, "Levien'in metresi, genç bir Rus kadın, boşanmış bir Yahudi" vardı. Levien'e gelince, o bilhassa iğrençti: "Bu Levien otuz, otuz beş yaş civarında genç bir adamdı; o da Rus ve Yahudi'ydi. Solgun, kirli, öfkeli gözler, boğuk ses, bayağı, itici, yüzü hem zeki hem sinsi."[139] Pacelli'nin düzyazısı, bu marjinal entelektüellerin her bakımdan cinsel sefahatin pornografik bir resmine, aynı zamanda *Siyon Bilgeleri Protokollerinin* komplocularına tekabül ettiğini akla getiriyordu.

On yıl sonra, faşist entelektüellik karşıtlığı entelektüelleri erkekliğin antitezi olarak tarif ederek, antisemit ve homofobik vurguları birleştiriyordu. 1933'te *Il Selvaggio*'da "entelektüellik" diye yazıyordu Mino Maccari "bir tür kısır zekâ, erkekliği olmayan bir zekâdır". Entelektüellik diye devam ediyordu, "eşcinsellerinki gibi veya anarşistlerinki gibi patolojik bir Enternasyonaldir [...] Bunlar bir kadın rolü oynar ama kelimenin en berbat anlamında çünkü bunların dişiliği hiçbir şekilde annelik anlamına gelmez"[140].

---

137. Max Weber, "Le socialisme", *loc. cit.*, s. 485, 487.
138. Max Weber, "La profession et la vocation de politique", *loc. cit.*, s. 179.
139. Alıntılayan Paul Hanebrink, *A Specter Haunting Europe, op. cit.*, s. 12.
140. Mino Maccari, *Il Selvaggio*, Cilt X, n. 8, 1933, s. 58, alıntılayan Sandro Bellassai, *L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea*, Roma, Carocci, 2011, s. 77.

Alman milliyetçilerinin –özellikle de Nazilerin– entelektüellik karşıtlığı, İtalyan müttefiklerininkinden bile daha sertti, zira İtalyan faşistleri estetik avangarda hoşgörü göstermiş, entelektüellere zulmetmek yerine onları yozlaştırmaya çalışmıştı. Weimar Cumhuriyeti döneminde 'kafe entelektüellerine' saldırmak sağ gazeteler arasında sıradanlaşmıştı ve Theodor W. Adorno'nun "entelektüel karşıtı entelektüel" olarak adlandırdığı[141] kalabalık bir grup olan milliyetçi ideologların bir uzmanlığı olmuştu. Bunların en prestijli dergisi *Die Tat* Bolşevikliği genellikle birahane düşkünü bir grup 'köksüz, rasyonalist teorisyen ve entelektüel' tarafından kurulmuş 'yapay bir inşa' olarak tanımlıyordu. Bu propagandanın ayrıcalıklı hedefi Almanya'yı bunaltan veba, 'kültürel Bolşeviklikti' (*Kulturbolschewismus*). Nazi yayınlarında Bolşeviklik, entelektüeller ve Yahudiler neredeyse eşanlamlıydı. Yahudiler, ajanları olan devrimci entelektüellerin tehlikeli biçimde uygulamaya koymayı üstlendikleri büyük kentlerde üremeye elverişli bir zemin bulan kozmopolit, rasyonalist ve Alman karşıtı bir ruhu cisimleştirmekteydiler. Joseph Goebbels, 1 Mayıs 1933'te Berlin'de Humboldt Üniversitesi meydanında, 'yozlaşmış' kitapların Hitler gençliği öğrencileri tarafından ateşe verilmesinden hemen önce yaptığı ünlü konuşmasında, ağırbaşlı bir üslupla "haddini aşan entelektüelliğin [*überspitzen Intellektualismus*] zamanının dolduğunu" ilan etmişti[142]. Nazi devrimi, "aşağı-insanlığın güçlerinin [*Untermenschentum*]" savaşın sonunda "siyasi arenayı fethederek" kaosa sürüklediği bir ülke olan Almanya'nın selametini somutlaştırmaktaydı. Bunlar Alman kütüphanelerini aşağılık bir "asfalt edebiyatı" ile doldurmuşlardı ve bu kitlesel kitap yakma eylemleri simgesel olduğu kadar arındırıcı bir karakter kazanmıştı[143].

Naziler entelektüelleri genellikle 'soğuk' ve 'kansız' zihinler olarak tarif etmekteydiler. Goebbels esin kaynağını Marksizm'de bulan 'entelektüel ajitatörü' damgalamayı adet edinmişti. "Bu insani çürümenin muhteşem örneği" ise ona göre Yahudi'ydi[144]. Yahudi Bolşevikliği, Marksizm ile Slav ruhu arasındaki, devrimci bir ideolojiyle Doğu dünyasının ırksal 'aşağı-insanlığı' arasındaki ittifakı mühürlediğinden Batı uygarlığı için başlıca bir tehdit oluşturuyordu. Sovyetler Birliğinin hakiki beyni olan Yahudi entelektüel ise bu patlayıcı kokteylin kötü niyetli tasarımcısıydı. Alfred Rosenberg'e göre "Bolşeviklik Yahudi-kozmopolit entelektüellik ile tutkulu ve Doğulu bir dinsel adanmışlık karışımının son ürünüydü". Irksal biyoloji bu tehlikeli nihilist ideolojinin kökenini saptamaya imkân veriyordu:

---

141. Theodor W. Adorno, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Paris, Payot & Rivages, 2009, s. 1.
142. 8 Mayıs 1933 konuşması, in Joseph Goebbels, *Reden*, éd. Helmut Heider, Düsseldorf, Droste, 1971, Cilt I, s. 108.
143. A.g.e., s. 109.
144. Joseph Goebbels, *Der Angriff*, 10 août 1931, cité in Dietz Bering, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, s. 123. Bering 4. Bölümde s. 94-147 arasında "entelektüel" kelimesinin Weimar ve Nazi Almanya'sında milliyetçi kullanımlarının genel bir panoramasını sunar. Goebbels kendi görüşünü 11 Şubat 1939'da Völkischer Beobachter'e yazdığı "Die Intellektuellen" başlıklı başyazıda özetlemişti.

"Bolşeviklik fenomenini tarihsel bağlamında anlamak için her şeyden önce parazitlerin sadece faunada ve florada var olmadıkları, aynı zamanda insan dünyasında da var oldukları fikri kabul edilmelidir[145]". Başka bir deyişle, Bolşeviklik parazitliğin ideolojik ifadesi, yani "Yahudi kanının karakteristik bir özelliğiydi". Hitler'e gelince, o da 1933'te proletarya diktatörlüğünü "Yahudi entelektüelliğinin diktatörlüğü" ile özdeşleştiriyor ve "dünya devriminin Yahudi-entelektüel önderliğini" kınıyordu[146].



Der ewige Jude Sergi Salonu, Münih, 1937.



Werner Scholem 1930 civarı. Fotoğraf.

145. Alfred Rosenberg, "Bolshevism. The Work of an Alien Race" (1935), in Anson Rabinbach et Sander L. Gilman (dir.), *The Third Reich Sourcebook*, Berkeley, The University of California Press, 2013, s. 199-200.
146. Cité in Dietz Bering, *Die Intellektuellen, op. cit.*, s. 122, 366.

Goebbels 28 Kasım 1937'de Münih'te, Yahudilerin ırksal kökenlerini açığa çıkararak iç ve dış politikada oynadıkları zararlı rolün örneklendirilmesine ayrılmış, ev sahipliğini Deutsches Museum Kütüphanesinin yaptığı 'Ebedi Yahudi' (*Der ewige Jude*) başlıklı bir serginin açılışını yapmıştı. Sergi Salonunda devasa bir panoda aralarında ortada sosyal-demokrat Hilferding ile Bolşevik Karl Radek'in yer aldığı birkaç Yahudi şahsiyetin portreleri sergileniyordu. Ziyaretçiler bu portrelerin altında Reichstag'ın komünist milletvekili (ve Kabala tarihçisi Gershom Scholem'in ağabeyi) Werner Scholem'in yüz kalıbını hayranlıkla seyredebiliyorlardı. Bu maskenin yanında, Scholem'in kulaklarının, burnunun ve ağzının, sürüldüğü toplama kampı Dachau'da alınmış alçı kalıpları büyütülmüş halde sergilenmekteydi. Werner Scholem ertesi yıl Buchenwald toplama kampında ölecekti. Naziler bu sergi için, Alman sömürgelerindeki halkların etnik özelliklerinin örneklendirilmesi olarak on dokuzuncu yüzyıl sonunda çok revaçta olan portre maskeler geleneğini gömüldüğü yerden çıkarmışlardı. Scholem'in maskesinin üzerinde şu yazıt yer almaktaydı: "Tipik fiziksel karakteristiklere sahiptirler" [*Sie haben typische äußere Merkmale*]. Nazi gazetesi *Völkischer Beobachter*'in aktardığına göre Goebbels "enfes" bulduğu sergiden çok memnun ayrılmıştı[147].

'YOL ARKADAŞLARI'

Devrimci entelektüelleri komünizmin 'yol arkadaşları' ile karıştırmamak gerekir. Bu ayrım elbette her zaman apaçık değildi: Bunları birbirinden ayıran sınırlar hem dar hem de değişkendi, ancak yine de mevcuttu. 'Yol arkadaşı' kavramının kendisi de oldukça muğlaktı. Bu kavram Troçki'nin *Edebiyat ve Devrim*'inde belirir. Kavramı on dokuzuncu yüzyıl sonunda Alman sosyal-demokrat çevrelerinde kullanımda olan bir etiket olarak zikreder ve bu kavramı Bolşevik saflara gerçekten katılmaksızın devrimin girdabına kapılmış bir grup genç Rus romancı ve şaire uygular: "Kâh tekrarlar kâh suskunluklar içinde can çekişen burjuva sanatı ile yeni sanat arasında, devrimle az çok organik olarak bağlantılı olmakla birlikte yine de devrimin sanatı olmayan bir geçiş sanatı yaratılmaktadır.[148]" Bunun, aralarında Sergey Yesenin ve Boris Pilnyak gibi dikkate değer simaların bulunduğu temsilcileri, davaya bağlı Bolşevikler ile tüm diğerlerini ayıran iki yaka arasında nehrin ortasında kalmaktaydılar. Ufukları Devrim tarafından belirlenmişti ve onlar Devrimi her biri kendi meşrebince kabul etmişti ama diyordu Troçki "bu bireysel kabullerde onları komünizmden net bir şekilde ayıran" ve onları mütemadiyen komünizmle karşı karşıya getirmekle tehdit eden "ortak bir özellik bulunmaktadır. Devrimi bir

147. Werner Scholem'in 1937 Münih Sergisine 'katılımının' öyküsü Mirjam Zadoff tarafından anlatılmıştır: Mirjam Zadoff, *Werner Scholem. A German Life*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2018, s. 275-278.

148. Léon Trotski, *Littérature et Révolution*, *op. cit.*, s. 44. [L. Troçki, *Edebiyat ve Devrim*, Çev. Hüsen Portakal, Köz Yayınları, 1976, İstanbul]

bütün olarak kavramamaktadırlar ve komünist ideal onlara yabancıdır". Dolayısıyla onlar proleter devrimin sanatçıları olmaktan ziyade onun "yol arkadaşlarıydılar" (*paputçiki*)[149]. Başka bir deyişle, Bolşevikler onlara sempatiyle bakmakta, onları dostları olarak görmekteydiler ama ihtiyatlı olmak zorundaydılar. Birlikte bir parça yol katedebilirlerdi: Mesele nereye kadar birlikte yürüyebileceklerini bilmekti.

Oysa bizim bu terime günümüzde yüklediğimiz anlam 1930'larda ortaya çıkmış ve çok sayıda Batılı dile, komünist partilerle bağlantılı geniş bir araştırmacı, yazar ve sanatçı kategorisini tarif etmek üzere girdiği Soğuk Savaş sırasında kalıcı olarak yerleşmişti (*fellow travellers, compagni di starata, Mitläufer*). Jean-Paul Sartre hiçbir zaman FKP [Fransız Komünist Partisi] üyesi olmamıştı –onu sık sık eleştirdiği de oluyordu– ama komünistlerle 'bir parça yol' yürümüştü. Aynı durum Pablo Picasso için de geçerliydi. 'Yol arkadaşlarının' doğumunu tarihlemek zor değildir. Bunlar, Komintern'in sosyal-demokrasiyi 'sosyal-faşizm' saydığı 'üçüncü dönem' denilen sekter ve aşırılıkçı politikasını terk edip, sosyalist partilerle bir ittifaka dayanan ve faşizme karşı geniş bir seferberliği hedefleyen halk cepheleri stratejisini benimsediğinde ortaya çıkmışlardı.

Bu siyasi dönemeç Fransa'da aşırı sağın bir gösterisinin Millet Meclisinin toplandığı Bourbon Sarayına yürüme tehdidinde bulunduğu, Concorde Meydanında on dört kişinin öldüğü, yüzlercesinin yaralandığı çatışmalara yol açtığı 6 Şubat 1934 olaylarından sonra meydana gelmişti. Hitler'in iktidara yükselişinden sonra, faşizm Avrupa'da yayılırken, Fransız solu SFIO [İşçi Enternasyonali Fransa Seksiyonu – Fransız Sosyalist Partisi] ile FKP arasında kendiliğinden bir birleşik cephe oluşturmuş ve böylece Nazi hareketinin Weimar Cumhuriyetinde yükselişine zemin hazırlamış olan bölünmelerin önüne geçilmişti. Bu dönemecin mimarları üç entelektüeldi: Bu üç entelektüel, Antifaşist Entelektüeller Teyakkuz Komitesinin kurucuları filozof Alain, fizikçi Paul Langevin ile etnolog Paul Rivet idi. Bu seferberlik, İspanyol İç Savaşı sırasında bütün dünyadan çok sayıda sanatçı ve yazarın Frankoculukla savaşmak üzere İber Yarımadasına gitmesiyle doruğuna ulaşmıştı[150]. Mayıs 1935'te, Fransız-Sovyet Karşılıklı Yardım Antlaşması Halk Cephesi dönemecini güçlendirmiş, Cephe kendini göstererek sonunda ilkbaharda yapılan seçimleri kazanmıştı. FKP Maurice Thorez'in önderliğinde Jakobenliğin mirasını sahiplenerek 'ulusal savunma' ilkesini benimsemişti. Oturumlarına André Malraux ile André Gide'in başkanlık yaptığı (ve perde arkasında İlya Ehrenburg tarafından ustaca idare edilen) Kültür Savunmasında Uluslararası Yazarlar Kongresinin ilki Haziran 1935'te Paris'te yapılmıştı[151]. 1930'lu yılların siyasi bağlamında komünizmle

149. A.g.e., s. 44-45.
150. Fransız entelektüellerinin Şubat 1934 olayları sonrasındaki seferberliği konusunda bkz. Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels, op. cit.*, chapitre 26.
151. Bkz. Herbert R. Lottman, *La Rive gauche. Du Front populaire à la Guerre froide*, trad. Marianne Véron, Paris, Seuil, 1984, chapitre 11.

birlikte bir parça yol yürümek mutlaka bir devrimci harekete katılmak anlamına gelmiyordu. Bu tercih daha ziyade faşizme karşı mücadelede kaçınılmaz bir zorunluluk olarak hissediliyor ve yaşanıyordu. Ayrıca bu dalga Ekim Devrimine büyük bir ilgi göstermemiş çok sayıda düşünürü ve entelektüeli seferber etmişti. Fransa'da Gide ile Malraux'nun, Almanya'da Heinrich Mann ile Lion Feuchtwanger'in, Birleşik Krallıkta Harold Laski, George Bernard Shaw ve (London School of Economics'in kurucusu) Sidney Webb gibi sol liberallerin durumu buydu. Sidney ile eşi Beatrice 1935'te, Sovyet sanayileşmesinin başarılarını göklere çıkaran, Stalinizmin özellikle utanç verici bir özürcü güzellemesi olan *Soviet Communism: A New Civilization?* başlıklı kitaplarını yayımlamışlardı. Bu, haklı bir davaya genel bir bağlılığın gayriahlaki boyutuydu: Antifaşizm, bir siyasi strateji veya bir devrimci bağlılık olmaktan ziyade bir ethos ve ahlaki bir ödevdi[152]. Lion Feuchtwanger ise *Moskova 1937*'de, Savcı Andrey Vişinski'nin Moskova Duruşmalarında sanıklara yönelttiği suçlamaları desteleyerek çok daha ileri gidecekti[153]. SSCB'ye destekleri ister yaltakça ister eleştirel olsun, *SSCB'den Dönüş* (1937)[154] başlıklı röportajının yayımlanmasından sonra André Gide için geçerli olduğu gibi, ne herhangi bir maddi avantaja bağlıydı ne de herhangi bir zorunluluk içeriyordu. Birçok 'yol arkadaşı', Stalinizmin trajik ama basit bir ikilemle –boyun eğmek ya da zulüm görmek– karşı karşıya bıraktığı devrimci entelektüellerin tersine, kendilerine çekincelerini mahremiyetlerinde ifade edebilme lüksünün bağışlandığını görmüştü.

Bertolt Brecht, 1934'te Danimarka'nın Svendborg kentinde Walter Benjamin ile konuşmalarında SSCB'yi bir "işçi monarşisi" olarak tanımlamış ve onu "boynuzlu balıklar ve o türden derin su hilkat garibeleri" gibi "grotesk bir doğa fenomenine" benzetmişti. Kamu önünde ise bunun tersine sadık bir yol arkadaşı olmaya devam etmiş ve 1949'da McCarthyci Amerika'da nefes alamaz hale gelerek Doğu Berlin'e yerleşmeye karar vermişti[155]. Romain Rolland 1929'da Panaït Istrati'ye SSCB'ye yönelik eleştirilerinin gözlerini açtığını yazmıştı. Yine de metnini yayınlamaması için ona yalvarmıştı zira bu uluslararası gericiliği güçlendirmekten başka bir şeye hizmet etmeyecekti[156]. Altı yıl sonra Stalin'le röportaj yapmak için Moskova'ya gidecekti.

---

152. Sidney Webb and Beatrice Webb, *Soviet Communism. A New Civilization?*, London, Scribner, 1936.
153. Lion Feuchtwanger, *Moscow 1937. My Visit Described for my Friends*, London, Victor Gollancz, 1937. Feuchtwanger'in ziyareti ve Stalin ile buluşması konusunda bkz. Karl Schlögel, *Moscow 1937*, Cambridge, Polity Press, 2012, s. 81-94.
154. André Gide, *Retour de l'URSS. Retouches à mon "Retour de l'URSS"*, Paris, "Folio", Gallimard, 2009.
155. Walter Benjamin, *Essais sur Brecht*, trad. Philippe Ivernel, Paris, La Fabrique, 2003, s. 204. Bu ilişki konusunda bkz. Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin et Bertolt Brecht. Histoire d'une amitié*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Klincksieck, 2012.
156. Romain Rolland'ın Panaït Istrati'ye 29 Mayıs 1929 tarihli mektubu, alıntılayan Sophie Cœuré, *La Grande Lueur à l'Est. Les Français et l'Union soviétique 1917-1939*, Paris, Seuil, 1999, s. 255.

Aslında hem Bolşevikler hem de yol arkadaşları, herkesin önünde bir fikir birliği görüntüsü sergileseler bile, farklılıklarının bilincindeydiler. Bolşevikler ilerlemenin ve hümanizmin müjdecileri olduklarını kanıtlamak için Batı entelijansiyasının desteğine muhtaçtı. Dünya ölçeğinde bir profesyonel devrimci kuşağı yetiştirmek için kurdukları üniversitelerin ve askeri okulların tersine, Tüm-Sovyetler Yurtdışıyla Kültürel İlişkiler Topluluğu (VOKS) Batıda SSCB'nin imajını tanıtmaya yatkın tüm dünya entelektüellerini düzenli olarak davet etmekteydi. Topluluğun yöneticileri –1929'da kovulan Lev Kamenev'in eşi ve Troçki'nin kız kardeşi Olga Kameneva, daha sonra 1931-1937 arasında Aleksandr Arosev– sürgünde yaşamış ve SSCB'ye davet ettikleri çok sayıda düşünür ve yazara samimi bir hayranlık beslemişlerdi. Amaçları, bir 'Sovyet rejiminin yol arkadaşları ve dostları ağı' kurmaktı[157]. Bu ünlü ziyaretçilerin yolculuklarından beraberlerinde getirdikleri röportajlar ve tanıklıklar bugün yeniden okunduğunda Sovyet toplumu konusunda yeni ve özgün pek bir şey söylemiyor olsa da kendi zihniyetlerine ve genellikle önyargılarla ve anlayışsızlıklarla dolu yorumlarına dair çok ilginç bir pencere açar. Onlar aslında gerçekten anlamadıkları yabancı bir ülkede birer turisttiler.

Bolşevikler Rusya'yı Avrupa ile Asya arasında devrimci bir köprü olarak görürken, çok sayıda yol arkadaşı Sovyet deneyimini oryantalist ve paternalist bir bakışla gözlemlemekteydi. Rusya onlara, haşin olduğu kadar 'çocuksu' masumiyetleri iyi vahşilerin sevimli çekiciliğini haiz köylülerden oluşan bir nüfusa sahip geri, 'Asyalı' bir ülke, ütopyacılıkları bu toplumsal ilkellikten kaynaklanan devrimci entelektüeller tarafından yönetilen bir ülke gibi görünmekteydi. Theodore Dreiser *Rus Günlüğü*'nde (1927) kendisine Birleşik Devletlerin daha az gelişmiş bölgelerindeki "zencileri" hatırlatan Sovyet nüfusunun, "bir Avrupalılar ve Asyalılar karışımının" "egzotik" karakterini tasvir ediyordu[158]. André Gide Ocak 1933'te, yani ünlü ve hayal kırıklığı yaratan ziyaretinden ve bu ziyaretten doğan denemesinden üç yıl önce, günlüğünde "başarılı olmasını bütün kalbiyle" dilediği Sovyet deneyimine samimi bir destek ifade ediyor, ancak bu deneyimin Batıda olmayıp da Rusya'da olmasının bir sebebi olduğunu dürüstçe itiraf ediyordu. Bolşeviklerin inşa etmekte oldukları "sosyal devletin" "kendi halkı için [yani Fransa için] arzu edilebilir" olduğunu düşünmüyordu[159].

1935'te Paris'te düzenlenen Kültürü Savunan Yazarlar Uluslararası Kongresi, uluslararası bir dernek kurulması lehinde görüş bildirmişti. Der-

---

157. Bkz. Ludmila Stern, *Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920-40. From Red Square to the Left Bank*, New York, Routledge, 2007, özellikle VOKS'un tarihine ayrılmış 5, 6 ve 7. Bölümler.

158. Theodore Dreiser, *Dreiser's Russian Diary*, ed. Tommaso Riggio et James L.W. West III, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1996, 8 Kasım-4 Aralık 1927 arası girişler, s. 59-182 Bu yol arkadaşının bakışının oryantalist boyutu David-Fox tarafından vurgulanmıştır: Michael David-Fox, "The Fellow-Travellers Revisited. The 'Cultured West' through Soviet Eyes", *Journal of Modern History*, Cilt 75, n° 2, 2003, s. 300-335, Dreiser hakkında, s. 316-317.

159. André Gide'in Günlüğü, 4 Ocak 1933 tarihli giriş, alıntılayan Sophie Cœuré, *La Grande Lueur à l'Est*, *op. cit.*, s. 260.

neğin bürosunda Barbusse, Gide ve Malraux'nun yanı sıra Julien Benda, İlya Ehrenburg, Aldous Huxley, Sinclair Lewis, Thomas Mann, Gaetano Salvemini ve George Bernard Shaw gibi şahsiyetler de yer alacaktı. Bu heterojen yazar ve denemeci grubunu bir araya getiren amaç devrim değil, kültürün ve uygarlığın savunulmasıydı. Bolşeviklikte daha önceleri ilkel anarşizmin bir biçiminden başka bir şey görmemiş çok sayıda entelektüel faşizm karşısında birdenbire, SSCB'nin, kendisinde Aydınlanmanın modern bir versiyonunu fark ettikleri toplumsal ve siyasi bir yaratının destekçisi kesilmişlerdi. Böylelikle ilerleme, demokrasi, özgürlük, eşitlik ve barış gibi değerleri yeniden olumlamak istiyorlardı[160]. Bu entelektüeller acaba, kimi muhafazakâr tarihçilerin ileri sürdükleri gibi Sovyet totaliterliğinin kurduğu tuzağa mı düşmüşlerdi? François Furet "komünistlerin antifaşizm sayesinde demokratik rütbeyi yeniden elde ettiğini" ve Bolşevikliğin Sovyet Terörü devrinde kendisini "bir olumsuzlamanın sayesinde özgürlük olarak" yeniden icat ettiğini söylemekte haklıdır[161]. Ancak bu sözlerin kesinliği sınırlandırılmalıdır. Furet'nin sözleri faşizm karşıtlığının sosyalistleri, liberalleri, Troçkistleri, anarşistleri ve hatta Jacques Maritain, Luigi Sturzo ve Paul Tillich gibi Hıristiyan düşünürleri kapsayan çok geniş ve heterojen bir hareket olduğu gerçeğini görmezden gelir. Çoğu durumda, kendilerini komünizmden ayıran farkların ayırdındaydılar ve ittifakları, birçoğunun herkesin önünde iddia ettiği kadar uyumlu değildi. Devrimci entelektüellerle Stalinizm arasındaki çatışma, yol arkadaşlarını 1935 Paris Kongresi sırasında, André Breton bir Sovyet Gulag çalışma kampına sürülmüş olan Victor Serge'in serbest bırakılması için çağrı yapıp Ehrenburg'la şiddetli bir tartışmaya girdiğinde bölmüştü. Breton'un konuşma metni gece yarısına doğru, kongre katılımcılarının çoğunluğu Mutualité Salonunu çoktan terk etmiş olduğu sırada Paul Éluard tarafından okunmuştu[162].

Faşizm karşıtlığı gelip geçici bir deneyim olmuştu. Klasik liberalizmden devrimci Marksizme varıncaya kadar Aydınlanmanın çoklu mirasçılarını, irrasyonalizmin [us dışıcılık], hümanizm karşıtlığının, vitalizmin [dirimselcilik], ırkçılığın, Yahudi karşıtlığının ve milliyetçiliğin güçlerine karşı ortak bir cephede bir araya getirmişti. Faşist Avrupa 1789'da başlayan karşı devrimin uzun yolunun tamamlanması olarak ortaya çıktığında, Mathiez'in Jakobenlikten ile Bolşevikliğe tarihsel bir süreklilik fikri geniş kabul görmüştü. Aydınlanmanın birbirine taban tabana zıt iki ruhu, 1945'ten sonra, birleşik cephe yararsız hale geldiğinde ayrılacaktı. Bununla birlikte, Sovyet komünizmi ile liberal demokrasi İkinci Dünya Savaşının sonuna kadar birlikte bir parça yol yürüyebilmişti: Yol arkadaşlarının varoluş koşulları

160. Bu David Caute tarafından ikna edici tarzda savunulan tezdir: David Caute, *The Fellow-Travelers. Intellectual Friends of Communism*, New Haven, Yale University Press, 1988, s. 7, 264-281.
161. François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xxe siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, s. 266.
162. Herbert R. Lottman, *La Rive gauche, op. cit.*, s. 174-184

ve aynı zamanda bunların devrimci entelektüellerle çatışmasının öncülleri bunlardı. Bu bağlamda, kimi sol liberaller ve cumhuriyetçiler SSCB'yi desteklemeye karar vermiş ve hatta heretik komünistler ile Stalinci ortodoksluğun savunucuları arasında bir aracı rolü dahi oynayabilmişlerdi: André Gide ile André Malraux Serge'in serbest bırakılması lehinde araya girmişti. Antifaşist ittifak, birçok faşizm karşıtı entelektüelin bir ihanet olarak algıladığı Alman-Sovyet Paktı sırasında 1939-1941 arasındaki kısa –ama örseleyici– bir kesintiyle birlikte, en azından Soğuk Savaşın başlamasına kadar sürecekti.



André Breton. Fotoğraf Henri Manuel (1927).



Victor Serge, 1920'li yıllar. Fotoğraf.

THOMAS MANN'IN ALEGORİLERİ

Devrimci entelektüellerle 'yol arkadaşları' arasındaki bu çatışmalı ama karşılıklı olarak kabul edilmiş rastlaşmayı ya da başka bir deyişle devrimle liberal demokrasi, mesihçilik ile rasyonalizm, yıkıcı ayaklanmalarla çizgisel ilerleme arasındaki bu geçici uzlaşmayı şaşırtıcı tarzda ilan eden, edebi bir başyapıt olmuştu. Bu başyapıt elbette Thomas Mann'ın romanı *Büyülü Dağ*'dır (1923). Cihan Harbinden hemen önce İsviçre dağlarındaki Davos Sanatoryumuna hayat veren küçük hasta topluluğunun kişilikleri arasında, mesihçi komünist entelektüelin büyüleyici ete kemiğe bürünmesi Naphta ile rasyonalizmin ilkelerini ödünsüz biçimde savunan *Zivilisationsliterat*'ın arketipi Settembrini'ye rastlarız. Naphta ile Settembrini neredeyse her konuda sürekli anlaşmazlık içindedir ancak yine de iyi dost kalırlar. Naphta bir marjinal, gizemli bir yabancı figürüdür. Doğu Avrupa'da Volhinya'da doğmuş bir Yahudidir. Babası kurban kesen bir kasaptır ve –çocukluğundan beri kan gösterisine alışık olan– Naphta için hayvan kesimi bir dinsel

ritüelin yerine getirilmesidir. Babası bir pogrom sırasında öldürülmüştür. Naphta onu sevgiyle yâd eder. Settembrini Aydınlanma savunucusunun karikatürüdür. İtalyan ve Risorgimento'nun mirasçısı olarak, ilerlemeye, demokrasiye ve insan haklarına inanır. On dokuzuncu yüzyılın her cumhuriyetçi düşünürü gibi toplumsal, iktisadi, teknolojik ve ahlaki ilerlemenin birbirine bağlı olduğunu ve tek bir süreç oluşturduğunu düşünür. İlerleme Tarihin yasasıdır ve zaferi kaçınılmazdır.

Naphta bir dışlanmıştır. Yahudi kökenlidir ama ihtida ederek Katolikliğe geçmiş ve bir Cizvit okulunda okumuştur. Aynı anda hem muhafazakâr hem de devrimci hem Orta Çağ teokrasisinin bir özürcüsü hem de Bolşevikliğin ve uluslararası devrimin bir propagandacısı bir romantiktir. Argümanları radikal bir muhafazakârın argümanlarını andırır fakat birdenbire devrimci bir tavır benimser. Onun komünist ideali geçmişte yer alır ve sınıfsız, devletsiz, cemaatçi ve eşitlikçi bir biçim alır. Thomas Mann'ın çizdiği Naphta portresi şöyleydi:

> Ufak tefek, sıska, sinek kaydı tıraşlı bir adamdı ve öylesine yakıcı bir çirkinlikteydi ki insanın neredeyse şunu söyleyesi geliyordu: o kadar incitici ki kuzenler gerçekten hayrete düştü. Her nasılsa onunla ilgili her şey yakıcıydı: Yüze hâkim olan kartal burnu; küçük, büzülmüş ağzı; gözlüklerinin açık çerçeveli dışbükey kalın camlarının ardındaki soluk gri gözleri; hatta koruduğu ve sözlerinin net ve mantıklı olacağı sonucuna varılabilecek suskunluğu[163].



Ernst Bloch (1920 civarı). Fotoğraf.



1919'da Macaristan Sovyet Cumhuriyetinin Halk Komiseri olarak Georg Lukács. Fotoğraf.

163. Thomas Mann, *La Montagne magique*, trad. Maurice Betz, Paris, Le Livre de Poche, 1977, s. 425-26. [*Büyülü Dağ*, Çev. İris Kantemir, Can Yayınları, 22. Baskı, 2020, İstanbul.]

Naphta, mahşeri isyancının muğlak figürüdür. Bir kısım araştırmacı Thomas Mann'ın bu portreyi oluştururken savaştan önce tanımış olduğu iki genç entelektüel, Ernst Bloch ile Georg Lukács'tan esinlenmiş olduğunu ileri sürer[164]. O zamanlar her ikisi de romantik antikapitalizme yönelmişti ve mesihçi umutlar beslemekteydiler: Lukács 1919'da Bela Kun'un Macar Sovyet Cumhuriyetinde Kültür Halk Komiseri olmuştu; Bloch ise *Zihin ve Ütopya*'da (1918) Orta Çağa birçok sayfa ayırmıştı. Settembrini'ye gelince, burada hiç kuşkusuz Thomas Mann'ın Almanya'da Fransız Dreyfus yanlısı geleneğinin fikirlerini cisimleştirmiş olan kardeşi Heinrich'in bir parodisi söz konusudur. Settembrini Aydınlanmanın ilkelerine inanır. Onun gözünde birbirine zıt iki güç dünyayı fethetmek için mücadele etmektedir: Despotizm ile hukuk, tiranlık ile özgürlük, batıl itikat ile bilim. Ancak o, tarihin yürüyüşünün şüpheye mahal vermeyecek biçimde, akıl, bilim ve hukukun ittifakında kökleşmiş olan evrensel kardeşliğe doğru ilerlediğine son derece emindir. Bu çağdaş Voltaire'in anakronizmine ve naifliğine rağmen –roman Cihan Harbinin patlak vermesiyle biter– Settembrini'nin çekici ve soylu bir yanı vardır. "Uçları zarifçe burulmuş siyah bıyıkları ve açık renk kareli pantolonuyla narin ve koyu renk saçlı" bir adamdır; jestleri "yüzün kültürlü ifadesini, yabancının özgür, neredeyse soylu denilebilecek edasını" sezinlemeye imkân verir[165]. Üzerinde, yıpranmış, şık olmayan ve modası geçmiş giysiler vardır ama buna rağmen muhatapları karşılarında seçkin bir yazın adamının olduğunu hemen anlarlar. Çehresi "sefalet ile zarafetin" tuhaf bir "karışımıdır"[166].

Heinrich Mann *Geist und Tat*'ta (1911) yazar ve düşünürleri insan haklarını savunmak ve İmparatorluk Almanya'sını demokratikleştirmek için kamusal alanda müdahil olmaya çağırmıştı. 1930'lu yıllarda, görmüş olduğumuz gibi, özellikle Hitler iktidara geldiği sırada *Nefret* [Der Hass] (1933) başlıklı bir deneme yayımladıktan sonra SSCB'nin bir 'yol arkadaşı' olmuştu[167]. *Apolitik Bir İnsanın Mülahazaları* [Betrachtungen eines Unpolitischen] (1918) başlıklı denemesinde 'muhafazakâr devrimin' seslerinden biri olan Thomas Mann ise 1930'lu yıllarda kardeşine katılmış ve böylelikle bir *Zivilisationsliterat*'a dönüşmüştü. Faşizm karşısında, Naphta ile Settembrini yolun bir kısmın birlikte yürüyebilmişlerdi.

---

164. Şu kitabın ikinci bölümünün tamamına bkz: Judith Marcus, *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*, Amherst, The University of Massachusettss Press, 1987, et Michael Löwy, "Naphta or Settembrini? Lukács and Romantic Anti-Capitalism", *New German Critique*, Cilt 42, 1987, s. 17-31.
165. Thomas Mann, *La Montagne magique, op. cit.*, s. 66.
166. A.g.e.
167. Heinrich Mann, "Geist und Tat" (1911), in *Deutsche Intellektuelle, op. cit.*, s. 34-40; Heinrich Mann, *Der Hass. Deutsche Zeitgeschichte*, Francfort, Fischer, 1987 (1933).

KOMİNTERN'İN ENTELEKTÜELLERİ

Ekim Devriminin entelektüel tarihte başlıca bir dönüm noktası olmasının birçok sebebi arasında, özellikle bir tanesi öne çıkar: SSCB'nin doğuşuyla birlikte bütün kıtaların marjinal asileri bir 'vatan' bulmuşlardı. Aralarından birçoğu için bir kez daha güvencesiz bir sığınak, geçici bir deneyim ve korkunç bir düş kırıklığı söz konusuydu. Diğerleri içinse SSCB sağlam bir demirleme limanı, hatta sürekli bir ikametgâh yeri olmuştu. Bu hepsi için varoluşsal bir değişim olmuştu. Bu ilk olarak maddi statülerini etkilemekteydi. Eski Çarlık İmparatorluğunda yasaklanmış, zulüm görmüş ve sürgün edilmiş bir entelektüel kuşağı birdenbire, bir iç savaşın tam ortasında inşa edilmesi gereken yeni bir devletin siyasi, iktisadi, idari, kültürel, hatta askeri eliti haline gelmişti. Lenin, ilk Sovyet Hükümetinin başına geçmesinden yalnızca birkaç ay önce Zürih'te sürgünde yaşıyordu. Troçki, Brest-Litovsk'ta Almanya ile barış antlaşmasını müzakere eden Sovyet heyetinin başkanlığını üstlenmeden bir yıl önce, hayatını sosyalist Rus göçmenlerin gazetelerine yazı yazarak kazandığı New York'ta yaşıyordu; Karl Radek ise anti militarist propagandası nedeniyle polis takibindeydi. Dışişleri Halk Komiseri olarak Troçki'nin yerine geçen Georgi Çiçerin Rus Devriminin haberini Londra'da, savaş karşıtı yabancı statüsüyle bağlantılı bir hapis cezasını çekmekte olduğu hapishanede almıştı. Sovyet Hükümetinin başkan yardımcısı Lev Kamenev'i Sibirya'da sürgünden kurtaran Şubat Devrimi olmuştu. Macaristan'da Bela Kun, hapishaneden çıkarak Sovyet Cumhuriyetinin önderi olmuştu. Bu liste kolayca uzatılabilecektir. Moskova komünist partilere katılan entelektüeller için yeni dünyanın başkenti olmuştu. Orada maddi bir taban, bir stratejik tartışma yeri ve bütün kıtaların devrimci hareketlerinin temsilcileriyle buluşma mekânı bulmuşlardı. Kendi ülkelerinde paryalar olarak, bir siyasi aygıtla, hatta birçok anarşistin Bakunin'in 1870'lerde eleştirdiği Marx'ın komünizminden çok daha otoriter bulduğu bir devlet kurumuyla organik bir bağ kurmuşlardı. Bolşeviklerin Fransız seleflerinin adımlarını takip ederek iktidara bir tür kolektif 'filozof kral' getirmiş olduklarını söylemek bir bakıma yanlış olmayacaktır. Ama bu kral ideal bir site kurmak yerine ayakta kalmak için mücadele etmesi gerektiğini çabucak kavramıştı. Bu yeni bağımlılıkta paradoksal olan bir yan vardır: Filozoflar ve yazın insanları on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren aristokratik saray çevrelerinin himayesinden (maddi, ideolojik ve psikolojik olarak) özgürleşmek için mücadele etmişlerdi; onların yirminci yüzyıldaki en radikal mirasçıları ise inşasına bizzat katkıda bulundukları yeni bir saray çevresine boyun eğmeyi kabul etmişlerdi. Ve bir yüzyıl önce, modern kapitalizmin şafağında olduğu gibi, bu bağımlılığı kabul etmeyenler, şeyleşmiş bir kamusal alanın ve kapitalist burjuva dünyasının kültürel endüstrisinin kenarlarında özgürlük uzamları bulmuşlardı. 'Dünya Edebiyat Cumhuriyeti' onları kurtarmıştı.

Böylece birçok marjinal entelektüel düzenli gelir sahibi olarak 'profesyonel devrimciler' haline gelmişti ve aralarından bazıları sonunda aparat-

çiklere dönüşmüştü. Fransa'dan sınır dışı edildikten sonra 1917'de hâlâ İsviçre'de güvencesiz bir yaşam süren Eğitim Komiseri Anatoli Lunaçarski, bu başkalaşımı oldukça iyi cisimleştirmekteydi. Bu yeni statü onların maddi durumlarında ciddi bir iyileşme, simgesel statülerinin tamamıyla terse çevrilmesi anlamına geliyordu, ancak ne var ki bu değişiklik marjinallerle yerleşikler arasındaki kanonik ikileme tam olarak tekabül etmiyordu[168]. İlk olarak, yeni yerleşiklerin kendilerini karşısında tanımlayabilecekleri neredeyse hiç marjinal yoktu (Bolşeviklik karşıtları 1918'den itibaren ülkeyi terk etmişti). İkincisi, 'oligarşinin demir yasası' ancak daha ileri bir tarihte, Stalinizmin egemenliğinde ortaya çıkacaktı. Bolşevik diplomat (ve Rumen hapishanelerinin sabık misafiri) Christian Rakovsky bu konu hakkında "iktidarın profesyonel tehlikelerine" değiniyordu [169]. Ayrıca, toplumsal hiyerarşilerin eski haline getirildiği ve SSCB'nin en yüksek memurlarının gerçek ayrıcalıklardan yararlandıkları 1930'lu yıllarda bile bu avantajlar kapitalist dünyada gözlemlenenlere kıyasla çok görece̦li kalıyordu. 1920'li yıllarda, Sovyet Hükümetinin en yüksek mevkilerdeki memurları otel odalarında ve yurtlara dönüştürülmüş eski aristokratik saraylarda yaşamaktaydılar: Bunlar evcimenliğin kökünün kazınmasını talep eden eşitlikçi beklentiler zamanında geçici çözümlerdi[170]. Takip eden on yıllarda işin rengi değişecekti. Moskova'nın merkezinde 1931'de inşa edilmiş, Sovyet nomenklaturasına ayrılmış beş yüz daireyle donatılmış on katlı devasa bir bina olan 'ebedi ev'de ikamet edenlerin sürdürdüğü yaşamı dikkatlice incelemiş olan Yuri Slezkin'e göre, aralarından çoğunun yaşam koşulları çok mütevazıydı. Eski Sovyet Halk Komiseri Nikolay Buharin, 1936'da Hollanda'ya yaptığı bir gezi sırasında yazdığı bir mektupta, Rusya'da bilinmeyen bir yaşam standardı sergileyen Hollanda evlerinin ve otellerin lüksü karşısında şaşkınlığını ifade eder: Evlerde "bütün odalar birçok eşya yerleştirme alanıyla birlikte büyük ve geniştir"; "Harika bir otelde misafir ediliyoruz. Daha önce hiç böyle bir otelde kalmadım"[171].

Bununla birlikte, parti üyesi olmak, Eric Hobsbawm'ın tanıklığına göre tartışmasız biçimde büyük bir "yaşam değişikliği" anlamına geliyordu. Hobsbawm, *Una scelta di vita* (Bir Yaşam Tercihi) başlıklı güzel bir otobiyografi yazmış olan İtalyan komünist önder Giorgio Amendola'yı alıntılar[172]. Öte

168. Norbert Elias, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, trad. John L. Scotson, Paris, Pocket, 2001.
169. Christian Rakovsky, *Les Dangers professionnels du pouvoir. Sur les causes de la dégénérescence du Parti et de l'appareil d'État. Lettre de Christian Rakovsky à Grigori Valentinov*, trad. Pierre Laffitte, Pantin, Les Bons caractères, 2019. 'Oligarşinin demir yasası' konusunda bkz. voir Robert Michels, *Les Partis politiques*, *op. cit.*, s. 279-93.
170. Yuri Slezkine, *La Maison éternelle. Une saga de la révolution russe*, trad. Bruno Gendre, Pascale Haas, Christophe Jaquet et Charlotte Nordmann, Paris, La Découverte, 2017, s. 418.
171. A.g.e., s. 628.
172. Eric Hobsbawm, *Franc-tireur. Autobiographie*, trad. Dominique Peters et Yves Coleman, Paris, Ramsay, 2005, ch. 9. İtalyan Komünist Partisi önderi Giorgio Amendola'nın yazdığı otobiyografinin birinci cildine atıfta bulunmaktadır: Giorgio Amendola, *Una scelta di vita*, Milan, Rizzoli, 1978.

yandan bu tercihin özellikle rahat bir yanı yoktu. Daha ziyade bohemlerin özgürlüğünün ve konformizm karşıtlığının yerini disiplinin ve 'dünyevi çileciliğin' katı bir biçimine bıraktığı fedakârlıklarla ve kısıtlamalarla dolu bir yaşam tercihi söz konusuydu. Hakiki komünist Hans Magnus Enzensberger'in tarif ettiği on dokuzuncu yüzyıl Rus devrimcisinden pek farklı değildi: "sade, vicdanlı, titiz ve takdire şayan bir tevazuya sahip bir yaşam" süren "bir epikürcüden çok bir püriten"[173]. Bu tercihi benimseyen erkek ve kadınların çoğu için bu, bir akademik kariyerden veya saygın bir meslekten vazgeçmekten çok daha fazlası demekti: Bu tek kelimeyle bir aile hayatından vaz geçmek anlamına geliyordu. Bu 'profesyonel devrimcilerin' ahlaki kuralları, savaştıkları burjuva toplumununkilerden birçok bakımdan açıkça daha sert ve özgürlüğü kısıtlayıcıydı: Siyasi bir görevle yurtdışına gönderilen birçok kadın çocuklarından yıllarca ayrı kalıyordu. Bu davranış kuralı burjuva dünyasının *dışardakilerini* (outsiders), Brigitte Studer'in vurguladığı gibi, 'total bir kurumun' çok sayıda özelliğine sahip olan bir komünizmin –Parti veya Komintern– *içerdekilerine* (insiders) dönüştürmüştü. Bununla birlikte, "bu kuruma girmek ve kurumdan çıkmak gönüllü edimler olduğundan" ve üstün bir güce boyun eğmek içselleştirilmiş bir kurallar bütününü ve özgül bir "benlik teknolojisini" ima ettiğinden "açık" bir total kurum söz konusuydu[174]. Çok sayıda eski komünistin açıklamış olduğu gibi Parti, üyelerine bir 'karşı toplum' biçimi gibi, bir okul, kilise, mahkeme, kışla karışımı gibi ve 'profesyonel devrimciler'[175] örneğinde bir çeşit uluslararası korporasyon gibi görünmekteydi. Parti diye yazar Edgar Morin otobiyografisinde "ayinleriyle, şenlikleriyle, son derece güçlü duygu ve inançlarıyla, şeytanlarıyla, adetleriyle, riyakârlıklarıyla, sırlarıyla, yeraltı geçitleriyle Katolik Kilisesi kadar hiyerarşik ve kutsal bir evreni" yönetmekteydi[176]. Partinin üyelerini eğitmek için dergileri, gazeteleri ve yayınevleri, aynı zamanda kendi okulları vardı (SSCB yabancı komünistler için başta Moskova Uluslararası Lenin Okulu olmak üzere çok sayıda üniversite kurmuştu). Partinin ideolojisi, aynı

---

173. Hans Magnus Enzensberger, *Les Rêveurs de l'absolu*, trad. Lily Jumel, Paris, Allia, 2013, s. 49.

174. Brigitte Studer, "Communism as Existential Choice", in Silvio Pons et Stephen Smith (dir.), *The Cambridge History of Communism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, s. 506, 521. Studer hem Erving Goffman'ın "total kurum" kavramına (Erving Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autre reclus*, trad. Liliane et Claude Lainé, Paris, Minuit, 1968) hem de Michel Foucault'nun "benlik tekniklerine" (Michel Foucault, "Les techniques de soi" (1984), in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, tome 4, s. 783-813) atıfta bulunmaktadır.

175. FKP'nin ideolojik ortodoksluğunun eski muhafızı Annie Kriegel tarafından icat edilen bu tanım esasen Soğuk Savaş sırasında komünist memurları bir Moskof komplosunun ajanları olarak tarif etmek için kullanılmıştı, ancak yine de höristik bir değere sahiptir. Bkz. Annie Kriegel, *Les Communistes français*, Paris, Seuil, 1968. (Kriegel dahil) birçok entelektüel Parti aparatçiği olarak edinmiş oldukları zihinsel alışkanlıkları yeni antikomünist imanlarının hizmetine sokarak koruyacaklardır. Azgın antikomünistlere dönüşen eski Stalinci entelektüeller konusunda bkz. Isaac Deutscher, "The Ex-Communist's Conscience" (1950), *Marxism, Wars, and Revolutions*, *op. cit.*, s. 49-59.

176. Edgar Morin, "Préface" (1991), in *Autocritique*, Paris, Seuil, 1991 (1959), s. 10.

zamanda demir bir yasa uygulayarak adaleti yerine getiren ortodoks bir entelijansiyanın gözetiminde, bir doktrinin, Marksizm-Leninizm'in dogmaları etrafında bir araya gelmiş bir inananlar topluluğunu güçlendirmekteydi.

Komünist aktivistler devrimci bir ordunun neferleri olarak, disiplin ve gerektiğinde sert yaptırımlar demek olan hiyerarşik bir sisteme tabiydi. Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde disiplini, teknik ve pratik yönlerinin çok daha ötesinde, devrimci örgütün özgürlük ile dayanışma arasında gerçekleştirdiği diyalektik bir sentez olarak tanımlar: "Komünist Partinin disiplini, her üyenin kişiliğinin tamamının hareketin praksisi içinde koşulsuz soğurulması, otantik özgürlüğü gerçekleştirmenin mümkün tek yoludur.[177]" Lewis A. Coser Bolşevikliği Max Weber'in sosyolojik anlamında dinsel bir tarikat olarak tanımlar: "dinî amillerden oluşan münhasır bir grup" gibi hareket eden bir *ecclesia pura*[178]. Komintern propagandasının gezici örgütleyicisi Willi Münzenberg, Çeka'nın kararlı şefi Feliks Cerjinski veya Troçki'nin "incelikli bir ironiye sahip bir ruhu bir savaşçının yiğitliğiyle buluşturan" bir Olimpos tanrıçası olarak tarif ettiği Larissa Reissner gibi devrimci entelektüellerin yaşamı düşünüldüğünde, ironik bir şekilde bunların, Neçayev'in 1869'da çizdiği nihilist portresine oldukça iyi tekabül ettiği sonucuna varılabilecektir:

> Devrimci kaybolmuş bir insandır. Ne kendi çıkarları ne de kişisel davası ne duyguları ve alışkanlıkları ne de malı mülkü vardır. Bir ismi dahi yoktur. Ondaki her şey biricik ve münhasır bir çıkar, tek bir düşünce, tek bir tutku yani devrim tarafından soğurulmuştur[179].

Böylece komünizm, Moskova'da yerleşik beyni bütün dünyada misyonlar örgütleyen ulus-aşırı bir kurum haline gelmişti. Ama enternasyonalizmin küresel ölçekte eşgüdümlenmiş devrimci mücadeleler anlamına geldiği 1920'li yılların tersine, sonraki on yıllarda bu çizgi yerini SSCB'nin çıkarlarının savunulmasına ve tüm komünist partilerin eyleminin Sovyet dış politikasının öncelikli çıkarlarına tabi kılınmasına bırakacaktı.

Walter Benjamin Ocak 1927'de Moskova'da Sovyet kültür kurumlarının yöneticileriyle buluştuğu ve Sovyet tiyatrosu için çalışan Asja Lacis'i her gün ziyaret ettiği sırada, kafasında muhtemel komünist parti üyeliğinin sonuçlarına dair soru işaretleri vardı. "Burjuva yazarları arasındaki yasadışı sahte kimliğine" son verecek bir tercihin artılarını ve eksilerini değerlendiriyordu. Her ne kadar bu seçeneği ihtimal dışı bırakmasa da bu seçimin kendi araştırması ve entelektüel bağımsızlığı konusunda doğurabileceği sonuçların bilincindeydi. Bu, bir yandan "sağlam bir konum, örtük biçimde de olsa bir yetki" ve "öteki insanlarla örgütlü ve garantili bir temas"

---

177. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe, op. cit.*, s. 360.
178. Lewis A. Coser, *Men of Ideas. A Sociologist's View*, New York, Free Press, 1997 (1965), s. 162.
179. Franco Venturi, *Les Intellectuels, le peuple et la révolution, op. cit.*, s. 636.

anlamına geliyordu; diğer yandan bu aynı zamanda "kendi özel bağımsızlığından vazgeçmek" demekti ve "kendi düşüncelerini önceden kurulmuş bir güç alanı gibi bir şeye yansıtma" yeteneğinde olmayı gerektiriyordu[180]. Sonunda, tıpkı İbranice öğrenip Kudüs'te dostu Gershom Scholem'e katılma seçeneğini hiçbir zaman ciddi biçimde düşünmemiş olduğu gibi Almanya Komünist Partisine de katılmayacaktı.

Bu berbat düzeneğin inşasında Bolşevik merkeziyetçilik apaçık bir rol oynamış olsa da bu varoluşsal mikro kozmos ne Marksist teorinin ne de Lenin'in komplocu takıntılarının doğal bir sonucuydu. Bu, belli bir antikomünist tarihyazımının, bir uluslararası Yahudi komplosu antisemit efsanesini hatırlatan fantezisinin olmasını isteyeceği gibi zararlı bir ideolojinin ürünü de değildi. Bu, ayakta kalmak ve uluslararası bir iç savaşın ortasında SSCB'yi etkin bir aktör olarak inşa etmek için mücadele eden devrimin askerileştirilmesinin nihai sonucu olmuştu. Tıpkı Satürn gibi, devrimler çocuklarını yer: Entelektüeller Stalinizmin ayrıcalıklı hedeflerini oluşturmuşlardı.

Bu dönüşümün Marksizmi devrimci teori olarak benimsemiş bir entelektüel kuşağı açısından önemli bir manevi yoksullaşma anlamına geldiğini söylemeye gerek dahi yoktur. Hobsbawm'ın otobiyografisinde bize hatırlattığı gibi, 1930'lu yıllarda Marksizm çok çabuk 'diyalektik ve tarihsel maddecilik' haline, yani on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmi anlamında 'bilimsel' bir dünya görüşü biçimlendiren bir 'pedagojik basitleştirmeler' bütünü haline gelmişti[181]. İki savaş arası dönemde, Batı Marksizmi –Gramsci, Lukács, Korsch ve Frankfurt Okulu– ve aynı şekilde sömürgecilik karşıtı Marksizmin en yaratıcı biçimleri –C.L.R. James veya Mao Zedong– Komintern'in ve SSCB'nin kontrolü dışında ortaya çıkmışlardı. Yaratıcı entelektüeller, –özellikle Lukács gibi– birkaç istisna dışında bu 'total' kurumların güçlü yapıları içerisinde düşünemiyorlardı. 1930'lu yıllarda, devrimci entelektüellerin yolları dramatik biçimde birbirinden ayrılmıştı: Kimi Stalinizmi kabul etmiş, kimi aykırı [heretik] komünizmin bir biçimini benimsemiş, kimi düşünce özgürlüğünü korumak için Partinin dışında kalmaya karar vermiş ve nihayet bazıları da (1939'da Alman-Sovyet Paktından sonraki ilk dalgada ve Soğuk Savaş sırasındaki daha büyük bir dalgada) antikomünist olmuştu. Rusya'nın ve Doğu Avrupa'nın devrimci entelektüellerine gelince, onların da çoğu 1936-1938 arasındaki Stalinci tasfiyeler sırasında yitip gitmişti. Bolşevik Partinin Kasım 1917'de oluşturulan Politbürosunun sekiz üyesinden altısı –Lev Kamenev, Nikolay Krestinski, Lev Troçki, Grigori Zinovyev, Andrey Bubnov ve Grigori Sokolnikov– 1936-1941 arasında Stalin tarafından katledilmişti. Yalnızca Lenin'le Stalin eceliyle ölmüştü.

1930'larda Moskova duruşmaları, bütün bir Bolşevik kuşağını ve dolaylı olarak küresel ölçekte devrimci entelektüelleri parçalayan çatışan

180. Walter Benjamin, *Journal de Moscou*, Paris, L'Arche, 1997, s. 73.
181. Eric Hobsbawm, *Franc-tireur, op. cit.*, ch. 6.

eğilimlerin ve ahlaki ikilemlerin nefes kesici bir aynası haline gelmişti. Bireysel çıkarları aşan komünist bir düşünceyi savunan bu kişilerin ahlaki bağlılıkları, iki farklı eğilim tarafından sürekli olarak tehdit ediliyordu. Bunlardan ilki, adına herhangi bir toplumsal, siyasi ve hatta insani sonucun önemsiz ve kabul edilebilir görülebileceği ve herhangi bir uzlaşmanın ihanet ve *Realpolitik*'in iğrenç bir biçimi olarak değerlendirilebileceği mutlak değerleri ilke olarak varsayan etik aşırılıktı[182]. Bakunin ile Neçayev bunun kurallarını bir tür devrimci yasa olarak belirlemişlerdi:

> [Devrimci] kendisine karşı sert olduğu kadar, başkalarına karşı da sert olmalıdır. Biricik ve soğuk devrimci tutku onda, hısımlığın, dostluğun, aşkın, minnettarlığın, hatta onurun her türlü müşfik ve zayıflatıcı duygusunu bastırmalıdır. Onun için tek bir haz, tek bir teselli, ödül veya tatmin vardır; o da devrimin başarısıdır. Gece gündüz, tek bir düşüncesi, tek bir amacı olmalıdır; o da en merhametsiz yıkımdır. Bu amaç için soğukkanlı bir şekilde ve yorulmak bilmeksizin çalışırken ölmeye ve bu amacın gerçekleşmesini engelleyen herkesi kendi eliyle öldürmeye hazır olmalıdır[183].

İkincisi ise devrimci etiğin cisimleşmesi olarak algılanan Partiye karşı yabancılaşmanın bir biçimiydi. 1917'den sonra bu eğilim galebe çalmış ve bireysel özerkliğin bütün alanlarını birer birer ele geçirmişti. Lukács'a göre Partinin güçlülüğü esasen ahlakiydi[184]. Parlak, yetenekli, cömert ve çoğu zaman cesur bir devrimci entelektüeller kuşağının en iğrenç hayali suçları, bizzat kendilerini hainler olarak tanımlamaya varacak kadar 'itiraf ettikleri' Moskova Duruşmalarının tüyler ürpertici gösterisi, yalnızca komünist etiğin Stalinizm tarafından yok edilmesini değil, aynı zamanda komünist Partiyi bizatihi etiğin cisimleşmesi haline getiren tehlikeli bir felsefi ve siyasi teorinin uç sonuçlarını da gözler önüne serer. Bu kendine yabancılaşma pratiğinin trajik sonuçları karşısında, çok sayıda komünist radikal hümanizmin erdemlerini yeniden keşfedecektir. Bunun örneğine Victor Serge'in otobiyografisinde rastlanır:

> İnsanın savunulması. İnsana saygı. Ona haklar, bir güvenlik, bir değer vermek gerekir. Bu olmadan sosyalizm olmaz. Bu olmadığında her şey sahte, başarısız, yozlaşmıştır. Hangisi olursa olsun, isterse insanların sonuncusu olsun, insan. 'Sınıf düşmanı', burjuva çocuğu veya torunu, umurumda değil, bir insanın insan olduğunu asla unutmamak gerekir. Bu her Allah'ın günü, her yerde gözlerimin önünde unutuluyor ki bu olabilecek en iğrenç, en sosyalizm karşıtı şeydir[185].

---

182. Max Weber'e göre bu, Karl Liebknecht'e ve Spartakist Lige atfettiği "Dağdaki Vaaz etiğine" tekabül ediyordu. Bkz. "La profession et la vocation de politique", *loc. cit.*, s. 189-190.
183. Sergueï Netchaïev, *Catéchisme du révolutionnaire, op. cit.*; alıntılayan Franco Venturi, *Les Intellectuels, le peuple et la révolution, op. cit.*, s. 636; James Joll, *The Anarchists, op. cit.*, s. 77-78.
184. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe, op. cit.*, ch. 2. Lukács'ın 'etik aşırılığı' konusunda bkz. Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács, 1908-1929*, Paris, PUF, 1976, ch. 3.
185. Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire, op. cit.*, s. 295. [*Bir Devrimcinin Hatıraları (1905-1945)*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 2018 İstanbul, s. 301.]

BİR İDEAL TİP

Devrimci entelektüel bir buçuk yüzyıl zarfında bohem ruh ile Parti disiplini arasında mütemadiyen salınarak çok sayıda mutasyon geçirmiştir. Carl Schmitt'in önermiş olduğu 'partizan' tanımı işte bu nedenle, birkaç düzeltmeyle, bu her ne kadar yaklaşık ve tatmin edici olmaktan uzak bir ideal tip olarak kalsa da onun portresini çizmekte bize yardımcı olabilir. Schmitt *Partizan Teorisi* (1963) başlıklı kitabında entelijansiya sorununu ele almaz ama çok sayıda düşünürün yazılarını isabetle inceler ve "bir sınıflar mücadelesi olarak iç savaş"tan, isyancıların başlıca hedefinin "düşman devletin hükümetini ortadan kaldırmak" olduğu bir durumdan bahsederek incelemesine devrimleri de dahil eder[186]. Başka bir deyişle, partizanın yürüttüğü savaş siyasetin çekirdeğinin –dost ile düşman arasındaki mutlak karşıtlık– en eksiksiz ifadesini bulduğu, her bakımdan devrim ile karşıdevrim arasındaki çatışmaya benzer bir çatışmadır. Schmitt'in denemesi manidar biçimde "felsefeyle partizanın ittifakını" mühürleyen "profesyonel devrimcinin" arketipi olarak Lenin'e de atıfta bulunur[187].

Partizanlar, yasaların yüzüstü bırakıldığı ve savaşçıların karşılıklı olarak birbirini öldürmeye çalıştıkları kural tanımaz (anomik) bir çatışmada, bir iç savaş sırasında ortaya çıkarlar. Yakalandıkları zaman kendilerine savaş esiri muamelesi yapılmasını beklemezler: Suçlu muamelesi göreceklerdir. Partizan savaşı yasallıkla meşruluğu çatışmaya sokar: Yasal iktidar için partizanlar eşkıyadır, suçludur; buna karşılık partizanlar içinse yasal otorite tüm meşruluğunu kaybetmiştir ve iktidarı gasp etmekten başka bir şey yapmamaktadır. Bir iç savaş sırasında savaşan taraflar birbirlerini meşru hasımlar olarak değil, ödünsüz düşmanlar olarak görür: Böylece *iustus hostis*'in [sadece düşmanın] yerini *inimicus* [kişisel düşman] alır. Devrimci entelektüeller kapitalizmle bir uzlaşma bulma veya onunla barışçı bir ilişki kurma arayışında değildir: Onu yok etmeye çalışırlar. Bolşeviklerin Brest-Litovsk'ta yaptıkları gibi ateşkes müzakere etseler veya barış antlaşmaları imzalasalar da bu, uzun sürecek bir savaşta bir etaptan ibarettir. Ayrıca, Diego Rivera'nın kapitalist himayeciliğe karşı yürüttüğü gerilla mücadelesi örneğinde görmüş olduğumuz gibi, çok sayıda avangart sanatçı dahi kendisini estetik partizan olarak tanımlıyordu.

Dolayısıyla, devrimci entelektüelin bir portresi, temel olmakla birlikte her zaman birlikte var olmayan ve kimi zaman çelişkili oldukları ortaya çıkan bir özellikler kümesini bir araya getirir: Yoğun bir ideolojik ve siyasi bağlılık, antikapitalist bir ethos, bohem sınıfsızlaşma 'yüzergezer' durumu, (kimi örneklerde tellürik bir karakterle bileşen) kozmopolit bir tavır. Bu özelliklerin her birini daha kesin biçimde betimlemeye çalışalım.

---

186. Carl Schmitt, "La théorie du partisan", *loc. cit.*, s. 235.
187. *A.g.e.*, s. 259.

İdeolojik Bağlılık. Devrimci entelektüeller toplumun radikal bir dönüşümü ve devletin yıkılması için eleştirel fikirler geliştirir. İktisattan siyasete, felsefeden tarihe ve estetiğe kadar bilginin farklı alanlarına ilgi duysalar da 'özgür düşünürler' veya yalıtılmış anti-konformist yazarlar değildir çünkü onların fikirleri bilinçli bir şekilde bir özgürleşme siyasi projesine (anarşizm, sosyalizm, komünizm, cinsel özgürleşme, 'ırkların' veya ulusların özgürleşmesi) angaje olmuştur.

Ütopyacılık. Bu ideolojik ve siyasi bağlılık, bunların hareketlerini mesihçi topluluklara dönüştüren güçlü bir ütopik boyuta sahiptir. Eleştirel düşünce alternatif bir toplum inşa etmek için argümanlar sağlar ve geleceğe yansıtılmış bir imgelemi besler. Bu ütopya aynı zamanda onların geçmişe yaklaşımlarını da yönlendirir ve özgürleştirici mücadelelerin uzun bir yürüyüşü olarak bir tarih görüşünü şekillendirir. Bütün bunlar entelektüelleri devrimci geleneğin muhafızları ve isyanın kolektif bir belleğinin emanetçileri haline getirir.

Ahlaki Bağlılık. Bu ideolojik ve siyasi tercih, hedonist bir görünüm alabileceği gibi bir kurbanlık biçimi de alabilen bir antikapitalist ethos içinde kök salmıştır. Serbest aşkla 'dünyevi çileciliği', burjuvazinin kabul görmüş tüm saygınlık ölçütlerinin radikal reddi ile devrimi kâh vahşi ve neşe dolu bir özgürlükle kâh bir manastır yaşam tarzıyla, disiplinin ve kendini inkârın kendini kurban etme durumuyla özdeşleştiren bir püritenliği birleştirir. Ezilenler ile tahakkümcüler arasındaki çatışma iyilikle kötülük, erdem ile bencillik arasındaki dikotomiyle çakışır. Devrimci bir yaşam, esasen örgütlü bir adaletsizlik sistemi olarak algılanan yerleşik âdetlerle ve egemen değerlerle taban tabana zıttır. İnanç etiğiyle sorumluluk etiği arasında tikel bir ilişkiyi ifade eder. İnanç etiği, şiddetin özgürleşme aracı olarak kullanılmasını kabul eder, hatta buyurur; sorumluluk etiği ise tüm bireysel kaygıları daha yüksek bir kolektif çıkara tabi kılar.

Bohem Marjinalliği. Tıpkı partizanın resmi bir orduya mensup olmayan, üniforma giymeyen düzensiz bir savaşçı olması gibi, devrimci entelektüel de akademik dünyaya ait değildir, kurumsal tanınmanın peşinde koşmaz, konvansiyonel bir kariyerin simgesel belirteçlerini reddeder. Toplumsal kökenleri ne olursa olsun, o bohem bir sınıfsızlaşmış, bir düşünür, bir yazar veya bir denemecidir. Düzenli bir geliri olmadan, kültür endüstrisinin marjlarındaki gazete ve dergilere yazarak, çoğu zaman sosyalist ve devrimci yayınlarda birlikte çalışarak güvencesiz bir yaşam sürer. SSCB'den aldığı maddi destek onu bir 'yerleşik' yapmaz. Devrim her zaman her çeşit paryayı kendine çeker: Feministler, Yahudiler, Siyahlar, sömürgeleştirilmişler, avangart sanatçı ve yazarlar.

Devingenlik. Devrimci entelektüellerin devingenliği akademik dünyanın topografyasından ziyade avangart eleştirel düşüncelerin dolaşımını ve devrimci yuvaların yer değiştirmesini takip eder. Bu devingenlik üniversite işgücü piyasasının gelişiminden değil, daha ziyade sınıflar mücadelesinin

dinamiklerinden kaynaklanır. Bu hem sağlam toplumsal bağların yokluğunun –Karl Mannheim'ın "yüzergezer entelijansiya" (*freischwebende Intelligenz*) olarak adlandırdığı şey[188]– hem de onları uzun sürgün dönemlerine mecbur eden devlet baskısının sonucudur. İster seçilmiş ister maruz kalınmış olsun bu devingenlik devrimci entelektüelleri ulusal sınırların ötesinde düşünmeye iten bir kozmopolitlik kaynağıdır.

Kozmopolitlik. 1848'den Küba Devrimine kadar onca anarşist, sosyalist ve komünist entelektüelin yolağında iz bırakmış olsa da kozmopolitlik genellikle ulusal bir bağlamda kök salmış siyasi bir bağlılıkla bileşir. Ho Şi Minh örneği kozmopolit asilerin derin bir tellürik boyut ortaya koyabileceğini gösterirken, Troçki'nin Meksika sürgününde ölümü de aynı şekilde devlet liderine dönüşmüş bir bohemin başlangıçtaki hiçbir bağı olmayan kozmopolit statüsüne yeniden kavuşabileceğini kanıtlar. Blanqui'den Lenin'e doktrinerler kendilerine, özgür ruhların ve eleştirel düşüncelerinin bağımsızlığına düşkün entelektüellerin varoluşsal güzergâhlarına tekabül etmeyen rahatsız üniformalar dikmeye çalışmışlardı. Sovyet tankları 1956'da Budapeşte'de Şuralar [Konseyler] Hükümetini devirdiğinde bir subayın Georg Lukács'tan silahını teslim etmesini istediği, onun da subaya kalemini uzattığı rivayet olunur. Amiral Horty'nin Macar Devrimini bastırmasını yaşamış, Moskova Duruşmalarından sağ kurtulmuş yaşlı devrimci filozof mizah duygusunu kaybetmemiştir ama yaptığı hareket çok daha derin bir simgesel anlama sahiptir. Devrimci entelektüeller baş belasıdır.

188. Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, *op. cit.*, s. 128.

Devrimci Entelektüel

Derin ideolojik ve siyasi bağlılık

Anarşizm/Sosyalizm/Komünizm

Ütopyacılık

Antikapitalist Ahlakın Kutupları:

Serbest Aşk/Dünyevi Çilecilik

Burjuva Değerlerinin Reddi/Parti Disiplini

Konformizm Karşıtlığı/Fedakârlığa Yatkınlık

İnanç Etiği/Sorumluluk Etiği

Bireycilik/Kolektivizm

Özgür Düşünce/Ortodoksluk

Bohemlik

Sınıfsızlaşmış Statü ve Sosyal Güvencesizlik

Parya Statüsü: Feminizm/Yahudilik/Siyah Kimliği/Zihinlerin Sömürgeleştirilmesi [coloniality (*)]

Akademizm Karşıtlığı: Yerleşik/Marjinal Dikotomisi

Kozmopolitlik
Devingenlik: Göç, Sürgün

Köklü Kozmopolitlik/Tellürik Karakter/Köksüz Kozmopolitlik

(*) Bilginin Batı Modernitesinin, Avrupa-Merkezciliğin ve küresel kapitalizmin 'evrenselleri' tarafından yönetilmesine göndermede bulunur. Bu şekilde, Avrupa-Merkezci bilgi ve pratikler yansız, evrensel ve apolitik sayılmış ve bu da bütün bir bilgi sistemleri kümesinin silinmesine yol açmıştır. Emperyal ve sömürgeci pratikler, sömürgecilerin Öteki'ye dair hikayelerinin, bakışlarının ve anlatılarının, ideolojilere, söylemlere, kurumlara, bilime ve imgeleme yeniden kaydedilmiş 'hakikatlerini' yaratmıştır. https://www.yorku.ca/edu/unleading/systems-of-oppression/coloniality-and-settler-colonialism/ (ç.n.)

Devrimci Entelektüeller
19. Yüzyıl (1800-1850 Kuşağı)

	Lise Üniversite	Öğretmenlik, Öğretim Üyeliği	Gazetecilik	Hapishane	Sürgün	Devrim	İktidar	Öldürüldü
M. Bakunin 1814	*		*	*	*	*		
A. Blanqui 1805	*		*	*	*	*		
C. Cafiero 1846	*		*	*	*			
D. De Leon 1852	*	*	*					
F. Engels 1820	*		*	*	*	*		
V. Figner 1852	*			*	*	*		
J. Guesde 1845	*		*	*	*			
A. Herzen 1812	*		*		*			
S. Katayama 1859	*		*	*	*			
K. Kautsky 1854	*	*	*		*	*		
P. Kropotkin 1842	*		*	*	*			
An. Labriola 1843	*	*	*					
P. Lafargue 1842	*		*	*	*	*		
F. Lassalle 1825	*		*	*		*		
P. Lavrov 1823	*		*	*	*	*		
E. Malatesta 1853	*		*	*	*			
K. Marx 1818	*		*	*	*	*		
F. Mehring 1846	*	*	*			*		
L. Michel 1830	*		*	*	*	*	*	
W. Morris 1834	*	*	*					
S. Neçayev 1847	*			*				*
G. Plekhanov 1856	*		*	*	*	*		
P.-J. Proudhon 1809	*		*	*		*		
J.-E. Reclus 1830	*	*	*	*	*	*		
J. Rizal 1861	*		*	*				*
G. Sorel, 1847	*		*					
K. Shusui 1871	*		*	*	*			*
F. Tristan 1803	*	*			*			
J. Vallès 1832	*	*	*	*	*	*		
V. Zassuliç1851	*		*	*	*	*	*	
C. Zetkin 1857	*		*	*	*	*		

Devrimci Entelektüeller
20. Yüzyıl (Çarlık İmparatorluğu 1870-1890 Kuşağı)

	Üniversite	Öğretmenlik, Öğretim Üyeliği	Gazetecilik	Hapishane	Sürgün	Devrim	İktidar	Öldürüldü
A. Bogdanov 1873	*	*	*	*	*	*		
N. Buharin 1888	*	*	*	*	*	*	*	*
V. Çernov 1873	*	*	*		*	*	*	
F. Cerjinski 1877	*		*	*	*	*	*	
L. Jogiches 1867	*		*	*	*	*		*
L. Kamenev 1883	*		*	*	*	*	*	*
A. Kolontay 1872	*		*	*	*	*	*	
V. Lenin 1870	*		*	*	*	*	*	
A. Lunaçarski 1875	*	*	*	*	*	*	*	
J. Martov 1873	*		*	*	*	*		
K. Radek 1885	*	*	*	*	*	*	*	*
D. Riazanov 1870	*	*	*	*	*	*		*
J. Stalin 1878	*		*	*	*	*	*	
I. Rubin 1886	*	*	*	*	*	*		*
B. Savinkov 1879	*		*	*	*	*	*	*
Y. Sverdlov 1885	*		*	*	*	*	*	
L. Troçki 1879	*		*	*	*	*	*	*
Volin 1882	*		*	*	*	*		
G. Zinovyev 1883	*		*	*	*	*	*	*

Devrimci Entelektüeller
20. Yüzyıl (Orta Avrupa 1870-1890 Kuşağı)

	Üniversite	Öğretmenlik, Öğretim Üyeliği	Gazetecilik	Hapishane	Sürgün	Devrim	İktidar	Öldürüldü
M. Adler 1873	*	*	*		*	*		
O. Bauer 1881	*		*		*	*		
E. Bloch 1885	*	*	*		*	*		
R. Fischer 1895	*		*		*	*		
P. Frölich 1884	*		*	*	*	*		
H. Grossmann 1881	*	*	*		*	*		
K. Korsch 1886	*	*	*		*	*		
B. Kun 1886	*		*	*	*	*	*	*
G. Landauer 1870	*		*	*		*		*
P. Levi 1883	*		*			*		
E. Leviné 1883	*		*	*		*	*	*
K. Liebknecht 1871	*			*		*		*
G. Lukács 1885	*	*	*	*	*	*	*	
R. Luxemburg 1871	*		*	*		*		*
H. Marcuse 1898	*	*			*	*		
W. Münzenberg 1889	*		*	*	*	*		*
E. Mühsam 1878	*		*	*		*	*	*
F. Pfemfert	*		*	*	*	*		
W. Reich 1897	*	*			*	*		
R. Rosdolsky 1898	*	*		*	*	*		
W. Scholem 1895	*		*	*		*		*
A. Thalheimer 1884	*	*	*	*	*	*	*	
E. Varga 1879	*	*	*	*	*	*	*	

Devrimci Entelektüeller
20. Yüzyıl (Batı Avrupa 1870-1890 Kuşağı)

	Üniversite	Öğretmenlik, Öğretim Üyeliği	Gazetecilik	Hapishane	Sürgün	Devrim	İktidar	Öldürüldü
L. Aragon 1897	*		*			*		
A. Bordiga 1889	*		*	*				
A. Breton 1896	*		*		*			
C. Cahun 1894	*		*	*				
G. Friedmann 1902	*	*	*					
A. Gramsci 1891	*		*	*				
D. Guérin 1904	*		*	*				
H. Lefebvre 1901	*	*	*					
P. Naville 1904	*	*	*	*				
A. Nin 1892	*		*				*	*
P. Nizan 1905	*		*					
S. Pankhurst 1882	*		*	*	*			
A. Pannekoek 1873	*	*	*					
P. Pascal 1890	*	*	*					
B. Péret 1899	*		*		*			
G. Politzer	*	*	*	*				*
Roland-Holst 1888	*		*		*			
A. Rosmer 1877			*					
V. Serge 1890			*	*	*	*		
P. Togliatti 1893	*		*	*	*		*	

Devrimci Entelektüeller
20. Yüzyıl (Kuzey ve Güney Amerika 1870-1900 İki Kuşağı)

	Üniversite	Öğretmenlik Öğretim Üyeliği	Gazetecilik	Hapishane	Sürgün	Devrim	İktidar	Öldürüldü
A. Berkman, 1870	*		*	*	*			
L.B. Boudin 1874	*		*					
L. Bryant 1885	*		*					
J. Burnham 1905	*	*	*					
M. Eastman 1883	*		*					
L. Fraina 1892	*		*					
S. Frondizi 1907	*	*	*					*
A. Giovannitti 1884	*		*	*				
M. Gold 1894	*		*					
E. Goldman 1869	*		*	*		*		
J. Ingenieros 1877	*	*	*					
J.C. Mariátegui 1894			*					
J.A. Mella 1903	*		*	*	*			*
An. Ponce 1898	*	*	*		*			
Ph. Rahv 1908	*	*	*					
J. Reed 1887	*		*	*		*		

Devrimci Entelektüeller
20. Yüzyıl (Sömürge Dünyası 1880-1900 Kuşağı)

	Lise Üniversite	Öğretmenlik Öğretim Üyeliği	Gazetecilik	Hapishane	Sürgün	Devrim	İktidar	Öldürüldü
A. Césaire 1913	*		*					
Chen Duxiu 1880	*		*	*		*		
Deng Xiaoping 1904	*					*	*	
C.L.R. James 1901	*		*	*	*			
Hô Chi Minh 1890	*		*	*	*	*	*	
Mao Zedong 1893	*		*			*	*	
T. Malaka 1897	*		*	*	*	*		*
C. McKay 1889	*		*		*			
G. Padmore 1903	*		*					
Li Dazhao 1889	*	*	*			*		*
L. Senghor 1889			*					
M.N. Roy 1887	*		*	*	*			
Ta Thu Thao 1906	*		*	*	*	*		*
Zhou Enlai 1898	*					*	*	

5
Özgürlük ile Özgürleşme Arasında

> Devrim özgürlüğün düşmanlarına karşı savaşıdır.
>
> ROBESPIERRE,
> "Devrimci Hükümetin İlkeleri Üzerine" (1793)

> Yalnızca hükümet taraftarları için, bir partinin üyeleri için özgürlük, bunların sayısı ne kadar çok olurlarsa olsun özgürlük değildir. Özgürlük her zaman başka türlü düşünenin özgürlüğüdür. Bağnaz bir 'adalet' anlayışından dolayı değil, siyasi özgürlükte öğretici, sağlıklı ve arındırıcı olan ne varsa bu temel özelliğe bağlı olduğu için, 'özgürlük' özel bir ayrıcalık haline geldiğinde etkinliğini yitirdiği için.
>
> Rosa LUXEMBURG
> *Rus devrimi* (1918)

SOYAĞAÇLARI

Özgürlüğü düşünmek (siyaset felsefesinin yüzyıllardır yaptığı şey) ve onu tarihselleştirmek (yani somut tarihsel özgürleşme deneyimlerini yorumlamak) iki farklı şeydir. Özgürlük ile –özgürleştirici bir eylem olarak tasarlanan– devrim arasındaki ilişki, bu farkın iyi bir göstergesidir. Özgürlüğün birçok soyağacının izini sürmek mümkündür ki bunun sebebi yalnızca onun tarih boyunca izlediği farklı yollar değil, aynı zamanda kavramlarının çoğulluğudur. Özgürlüğün yolları, hangi perspektifin (anarşist, Marksist ya da liberal) benimsendiğine göre birbirinden önemli ölçüde, kimi zaman radikal biçimde ayrılır. Aslına bakılırsa, 'özgürlük' siyasi sözlüğümüzün en muğlak ve en fazla birçok anlama çekilebilecek sözcüklerinden biridir. Ona aynı muhtevayı vermemekle birlikte hiç kimse ona karşı çıkmaz. Özgürlük Aydınlanma devrinden beri neredeyse evrensel olarak kabul edilmiş bir ülküdür, ancak tanımları çok çeşitli ve genellikle bağdaşmazdır; ayrıca kavramsal alanı paradokslarla doludur. Eski Rejimin bu kitapta daha önce de karşımıza çıkmış olan karanlık özürcüsü Joseph de Maistre *Fransa Üzerine Mülahazalar* başlıklı kitabında (1797) özgürlüğün meşruiyetçi [lejitimist] bir tanımını öneriyordu: Özgürlük diyordu "özgür insanların ilahi el altında edimidir. Özgürce köleler[1]". Afrika ile Avrupa ve Amerika kıtaları

1. Joseph de Maistre, "Considérations sur la France", in *Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF, 1989, s. 93.

arasındaki köle ticareti üç yüzyıl boyunca hiç utanıp sıkılmadan, arsızca 'Dostluk', 'Kardeşlik' ve hatta 'Özgürlük' adını taşıyan gemilere emanet edilmişti[2]. Bu paradoksal durum yirminci yüzyılda da pek değişmemişti. Benito Mussolini Giovanni Gentile ile ortaklaşa yazdığı Faşizm Doktrini başlıklı ünlü denemesinde (1932) özgürlüğü totalitarizmin eşanlamlısı olarak tanımlar: "Faşizm özgürlük içindir", "sahip olmaya değer" tek ciddi özgürlük, "Devletin ve Devlet içinde bireyin özgürlüğü" için[3]. O halde, bir totaliter Devlet olarak anlaşılan faşizm, özgürlüğün mümkün yegâne ve biricik gerçekleşmesidir. Faşizmde bireyler yararsız ve potansiyel olarak zararlı tüm özgürlüklerden yoksundur, ancak temel özgürlükleri kendi iradelerini biçimlendiren bir Devlet sayesinde nihayet elde edilmiştir. Dolayısıyla faşizm üstün bir özgürlük biçimini ifade eder, zira ona göre "her şey Devletin içindedir ve bir değere sahip olduğu sürece insani ve manevi hiçbir şey Devletin dışında var olmaz". Özgürlüğün totaliter biçimi, "her değerin sentezi ve birliği olan faşist Devlet halkın bütün yaşamını yorumlar, geliştirir ve güçlendirir[4]".

Birinci Moskova Duruşmasının yılı 1936 tarihli SSCB Anayasasında özgürlük Komünist Partinin iktidarıyla özdeşleştirilir. Lev Troçki *İhanete Uğrayan Devrim*'de (1937) yeni anayasal metnin çok sayıda "özgürlüğü" (ifade, basın, toplantı, gösteri) "teminat altına almış olduğunu", gelgelelim bu "özgürlüklerin" aslında "sağlam bir ağızlık veya ellerdeki ve ayaklardaki zincir ve kelepçeler biçimini" aldığını gözlemler. Başka bir deyişle, Sovyet hukukunun hakiki anlamı resmi tanımının tam tersiydi. Troçki, Orwell'in *1984*'ünü önceden haber vererek basın özgürlüğünün "ipleri, kimsenin seçmediği Merkez Komitesi Sekretaryasının elinde olan amansız bir ön sansürün sürdürülmesi" demek olduğunu, düşünce özgürlüğünün "bilimde, edebiyatta ve sanatta kurulmuş kaba ve cahil bir emir komuta" anlamına geldiğini, toplantı özgürlüğününse "kimi grupların yetkililer tarafından, önceden verilmiş kararları onaylamak için davet edildikleri toplantılara katılma özgürlüğünden" ibaret olduğunu vurgulamaktaydı. Bunun sonucunda da yeni yasaya göre binlerce kişi "yanılmazlık dogmasına karşı günah işledikleri için hapishanelere ve toplama kamplarına" kapatılmıştı[5]. Stalin'in Anayasasında diye sonlandırıyordu Troçki, özgürlük sözcüğünün anlamı bir uçtan bir uca "gasp ve sinizm" ile tıka basa doldurulmuştu[6]. Oysa Stalin genel bir eğilimin paroksismal bir ifadesinden başka bir şey değildi ve onun özgürlüğü yeniden yorumlama çabaları yarışacak çok sayıda rakip buluyordu. İkinci Dünya Savaşından sonra muhafazakâr

2. Vincent Harding, *There is a River. The Black Struggle for Freedom in America*, New York, Vintage, 1981, s. 3.
3. Benito Mussolini (avec Giovanni Gentile), "La Doctrine du fascisme", in Enzo Traverso (dir.), *Le Totalitarisme, op. cit.*, s. 126.
4. A.g.e.
5. Léon Trotski, *La Révolution trahie, op. cit.*, s. 174-175. [Lev Troçki, *İhanete Uğrayan Devrim*, Yazın Yayıncılık, s. 244-245]
6. A.g.e., s. 181. [Yazın Yayıncılık, s. 253]

propagandanın en güçlü uluslararası ajanslarından biri kendisini "Kültür Özgürlüğü Kongresi" olarak adlandırmaya karar verdiğinde Troçki çoktan katledilmişti[7]. ABD Dışişleri Bakanlığı, sadece birkaç örnek vermek gerekirse, İran'daki (1953), Guatemala'daki (1954), Endonezya'daki (1965) ve Şili'deki (1973) darbeleri ve askeri diktatörlükleri, 'Hür Dünya' adına ve komünizm tehdidine karşı düzenlemiş veya desteklemişti.

Siyaset felsefesi elkitaplarının çoğu Benjamin Constant'ın 1819'da Eskilerin özgürlüğüyle Modernlerin özgürlüğü arasında getirmiş olduğu kanonik ayrımı hatırlatır. Isaiah Berlin bu ayrımı biri 'olumlu' (*liberty to*) diğeri 'olumsuz' (*liberty from*) olmak üzere iki özgürlük biçimi olarak yeniden tanımlamıştır[8]. İlki kolektiftir ve kamusal yaşama etkin bir katılımdan oluşur: Devletin geleceğine karar verme özgürlüğü. İkincisi ise bireyseldir ve yurttaşların kendi yaşamlarını dışarıdan karışılmaksızın her türlü zorlayıcılıktan azade düzenleme yeteneği üzerine kuruludur. İlki siyasi bir topluluk, ikincisiyse atomize olmuş bireylerden oluşan bir toplum, yani bir piyasa toplumu varsayar. Kolektivizmin karşıtı olarak anlaşılan olumsuz özgürlüğün demokrasiye ihtiyacı yoktur. Constant'a göre, temsili kurumların amacı halk egemenliğini cisimleştirmek değil, daha ziyade bireysel inisiyatifin ve girişimci ruhun özgürce gelişmesini teşvik etmektir. Denemesinin sonunda açıkladığı gibi:

> Temsili sistem ulusun kendisinin yapamadığı veya yapmak istemediği ne varsa birkaç bireyin sırtına yüklemesine aracılık eden bir örgütlenmeden başka bir şey değildir. [...] Temsili sistem, çıkarlarının savunulmasını istemekle birlikte bunu bizzat kendisi yapmaya her zaman vakit bulamayan halk kitlesinin belli sayıda kişiye verdiği bir vekalettir[9].

Bu bakış açısına göre mülk sahiplerinin özgürlüğü yurttaşlar demokrasisine açıkça üstün gelir. Friedrich von Hayek neoliberal manifestosu *Serfliğe Giden Yol*'da (1944) "özel mülkiyet sisteminin özgürlüğün en iyi teminatı olduğunu[10]" yazar ve totaliterliğin tohumlarının, Hitler'den çok daha önce, özel mülkiyete düşmanlığı tüm modern özgürlükleri tehdit eden bir siyasi akım olan sosyalizm tarafından atılmış olduğunu açıklar. Ona göre, özgürlük mülkiyet demektir ve totaliterlik kolektivizmin en mükemmel biçimidir. Kitabının Giriş bölümünde, "faşizm ile Nazizm'in yükselişinin önceki dönemin sosyalist eğilimlerine bir tepki değil, bu eği-

---

7. Bkz. Peter Coleman, *The Liberal Conspiracy. The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind in Postwar Europe*, New York, Free Press, 1989.
8. Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1990 (1958).
9. Benjamin Constant, "De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes", in *Écrits politiques*, textes établis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, "Folio", Gallimard, 1997, s. 615.
10. Friedrich A. Hayek, *La Route de la servitude*, trad. Georges Blumberg, Paris, PUF, 2010, s. 70. [F.A. Hayek, *Kölelik Yolu*, Çev. Atilla Yayla, Yıldıray Arsan, Liberte Yayınları, 1999, Ankara].

limlerin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu" vurgular[11]. Demokrasi diye ekler "esasen iç barışı ve bireysel özgürlüğü korumak için faydacı bir araçtı[12]". Bu haliyle kesinlikle "yanılmaz" değildi ve "en kötü diktatörlük kadar baskıcı" hale gelebilirdi[13]. "Bölüşümcü demokrasi" köleliğe giden en ayrıcalıklı yol olduğundan, totaliterliğe karşı etkin bir mücadelenin yolu her şeyden önce uygarlığın savunulmasından, yani "insanın piyasanın gayrişahsi güçlerine boyun eğmesinden" geçmekteydi[14]. Bu nedenle, Mihver güçleriyle savaşmak yeterli olmamıştı: Hayek aynı şekilde "aramızdaki totaliterler" olarak adlandırdığı, yani John Maynard Keynes gibi tehlikeli bir şekilde devletin ekonomiye müdahalesi önlemlerini tedavi şekli olarak tavsiye edenlerle de savaşılmasını önermekteydi[15]. Bu hipotezlere dayanıldığında, özgürlük tarihi mülkiyetin ve meta rekabetinin, nihayetinde neoliberal *homo economicus*'un zihinsel habitusunda ve hayat davranışında kazılı bir zafer yürüyüşü haline gelir. Bu soyağacı takip edilecek olsaydı, özgürlüğün günümüzde Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu ile zafere ulaşacağı sonucuna varmamız gerekecekti.

Oysa özgürlüğün mülkiyet ilkesini reddeden bambaşka bir soyağacı daha vardır. Yola çıkış noktası kuşkusuz Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Söylev*'idir (1754). Söylevin ikinci bölümü şu ünlü birkaç cümleyle başlar:

> Bir toprak parçasını çevirip *Burası benim* demeyi akıl eden ve buna inanacak kadar saf insanları bulan ilk kişi sivil toplumun gerçek kurucusu olmuştur. Eğer birisi çıkıp, kazıkları söküp veya hendeği doldurup kendi benzerlerine 'Sakın bu düzenbazı dinlemeyin, yemişlerin herkese ait olduğunu, toprağın kimseye ait olmadığını unutursanız kayboldunuz demektir' diye bağırmış olsaydı, insanoğlu kim bilir kaç suçtan, kaç savaştan, kaç cinayetten, sefaletten ve dehşetten esirgenmiş olurdu[16].

Mülkiyetin eleştirisine dayanan özgürlük kavramı bütün anlamını modern kapitalizmde kazanmıştır. Genç Karl Marx 1842'de *Rheinische Zeitung* için Ren eyaletindeki çitlemeleri konu alan çok sayıda makale kaleme almıştı. Ormanlardaki ölü odunlar yüzyıllar boyunca müşterek mal olarak herkesin serbest kullanımına açık olmuş, köylüler de bunları kendi ihtiyaçları için toplamıştı. Oysa aynı köylüler ormanlar özel mülkiyete dönüştürülür dönüştürülmez bir anda 'hırsızlar' olmuştu. Mülkiyet, köylülerin kolektif yaşamlarını üzerine inşa ettikleri atalardan kalma bir özgürlüğü yok etmişti.

---

11. A.g.e., s. 12.
12. A.g.e., s. 57.
13. A.g.e.
14. A.g.e., s. 148.
15. A.g.e., 8. Bölüm.
16. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2008, s. 109. [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, Çev. Hakan Zengin, Morpa, 2004, İstanbul.]

Mülkiyet eleştirisi, İngiliz Devrimi sırasında Putney münazaralarında bu sorunları tartışmış olan Levellers'den [Düzleyenler][17] başlayıp Jakobenlere kadar giden –mülkiyet ile 'var olma hakkı' arasındaki çatışma 1793 Anayasasının hazırlanmasının merkezinde yer almaktaydı– ünlü atalara sahip olduğundan, Marx'ın argümanları bütünüyle yeni değildi. Dolayısıyla Marx, ölü odun toplamayı özel mülkiyet adına bir hırsızlık suçu haline getirmiş olan Ren Eyaleti hukukuna kararlı bir şekilde karşı çıkmaktaydı. "Yoksullar için örfi hukukun" yürürlüğe sokulmasını ve bunun "merdivenin en alt basamağında yer alan bu kitleyi" korumak amacıyla bir insan hakkı olarak her yere yaygınlaştırılmasını talep ediyordu[18].

Daniel Bensaïd'in bu tartışmaları incelerken gözlemlemiş olduğu gibi, geçmişle günümüz arasında çarpıcı benzeşimler söz konusudur[19]. Birleşik Krallıkta on sekizinci yüzyıl sonundaki ve Almanya'da 1840'lı yılların başındaki çitlemeler, 'müşterek' olanın –gerek doğa alanında gerek de entelektüel yaratı alanında– yirminci yüzyıl başından itibaren özelleştirilmesi ve piyasa yasasına tabi kılınması yoluyla gitgide tahrip edilmesi ile şaşırtıcı ölçüde benzerdir. Su gibi doğal bir kaynak günümüzde bir mülkiyet nesnesi ve özel şirketler tarafından üretilen bir meta haline gelmiştir. Biyoteknolojiler, genomlar, patentler ve diğer fikri mülkiyet biçimleri, tıpkı iki yüzyıl önceki çitlemelerin sermaye birikimi sürecinde çok önemli bir uğrak olması gibi, insanları mülksüzleştirmenin araçlarıdır. Karl Polanyi'nin *Büyük Dönüşüm*'de (1944) açıklamış olduğu gibi, piyasa toplumu 'yansız' veya 'doğal' olmak şöyle dursun, kendi özgürlük biçimlerine sahip ortak malların planlanmış sökülmesi üzerine inşa edilmiştir. Polanyi, Hayek'in argümanını tersine çevirerek, sözde "on dokuzuncu yüzyıl uygarlığı"nın bir planlı ekonomi fikrine kafayı takmış sağdaki ve soldaki barbarların ortaklaşa saldırıyla tahrip edilmediğini vurgular. Faşizmin, demokrasiyle üstesinden gelinemez bir çatışmaya girmiş ve demokrasinin kendisini yok ederek bunun üstesinden gelmeyi tercih etmiş kendini düzenleyen bir piyasa ekonomisi yanılsamasının nihai sonucu olduğunun altını çizer. Modern ve karmaşık toplumlarda özgürlüğü muhafaza etmenin piyasa kapitalizmi dogmasını sorgulamak anlamına geldiği sonucuna varır, zira faşizm piyasa ekonomisi tarafından yaratılan üstesinden gelinmesi mümkün olmayan toplumsal çatışmalara otoriter bir siyasi çözüm bulma çabasından başka bir şey olmamıştı[20]. Kapitalizm kendi iblislerine terk edildiğinde, özgürlüğü kaçınılmaz biçimde tehlikeye atmaktaydı.

---

17. Bkz. Ellen Meiksins Wood, *Liberty & Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Londres-New York, Verso, 2012, s. 231-240.
18. Karl Marx, "Les Débats sur la loi relative aux vols de bois", *Œuvres, III – Philosophie, op. cit.*, s. 242.
19. Bkz. Daniel Bensaïd, *Les Dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La Fabrique, 2007. [*Mülksüzler. Marx, Odun Hırsızları ve Yoksulların Hukuku*, Çev. Selim Sezer, Dipnot, 2018, Ankara.]
20. Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. Ch. Malamoud et M. Angeno, Paris, Gallimard, 1983 (1944). [*Büyük Dönüşüm. Çağımızın Siyasi ve Ekonomik Kökenleri*, Çev. Ayşe Buğra, İletişim, 2021, İstanbul, 16. Baskı.]

Çok sayıda araştırmacı klasik liberalizm ile ırksal köleciliğin "tuhaf ikiz doğumunu" vurgulamıştır[21]. Mülkiyet nihai dayanağı olduğu sürece, özgürlük sömürgecilikle veya kölecilikle bağdaşmaz değildi: Sömürgecilik 'kimseye ait olmayan' toprakların (*terra nullius*) mülk edinilmesini varsayıyordu, kölecilik ise zorla çalıştırılan siyah emekçileri toprak sahiplerine ait mallara dönüştürüyordu[22]. Susan Buck-Morss'un göstermiş olduğu gibi, Aydınlanma düşünürlerinin çoğu köleciliği zoru özgürlüğün çatışkın [antinomik] hali olarak tarif etmenin yararlı bir metaforu olarak görüyordu, ancak onlarda mutlak biçimde söylemsel bir argüman söz konusuydu[23]. Antikiteden ödünç alınmış retorik bir figür gibi anlaşıldığından, köle ticaretinin ve zorla çalıştırmanın tarihsel gerçekliğiyle çatışmaya girmiyordu. John Locke özgürlüğe övgüler düzmekte ve köleciliği 'insanın aşağılık ve sefil bir hali' olarak kınamaktaydı ama Royal African Company'nin, yani Siyah Afrikalıların cebri emeğinin Virginia plantasyonlarına taşınmasının başlıca faillerinden birinin hissedarı olmaktan hiçbir rahatsızlık duymuyordu[24]. Birleşik Devletlerin, eşitlik ilkesini olumlayan Bağımsızlık Bildirgesinin yazarı Thomas Jefferson yüzlerce köleye sahipti. Köleliğin kaldırılmasının köleler için mali tazminatlarla değil, tam tersine köle sahiplerinin lehine tazminat anlaşmalarıyla sonuçlanması da hiç masum değildi. Kölelerin ve sömürgeleştirilmiş halkların bakış açısından yazılmış bir özgürlük soyağacının klasik liberalizmin genel ön varsayımlarını altüst edeceği aşikârdır.

Kapitalist özgürlüğün ikiyüzlülüğünü ve gizemlileştirilmesini açığa çıkarmak on dokuzuncu yüzyıl boyunca sol radikalizmin başlıca kaygılarından biri olmuştu. Sol radikalizmin hedefleri arasında kapitalist refah olarak özgürlüğün güçlü bir görsel temsili, açılışı 1886'da New York'ta, Liberty Island'da yapılmış olan Özgürlük Heykeli yer almaktaydı. O devirde, Yeniden İnşa Döneminin [Reconstruction] sonunda, Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi ırk ayrımı yasalarını uygulamaya koyduğunda, linç eylemleri Güney Eyaletlerinde doruğuna varmıştı. Siyah bir okur kitlesine seslenen *Cleveland Gazette* açılış törenine alaycı bir başyazı ayırmıştı: Ku Klux Klan'ın ve ırkçı nefretin ülkesinde dikilmiş olan, "dünyaya ışık saçan" bu özgürlük simgesi grotesk ve "son derece gülünçtü"[25]. Avrupalı göçünün sonunu ve Birleşik Devletlerin hegemonik bir dünya gücü olarak yükselişini ilan eden Cihan Harbi sırasında, o zamanlar New York'ta sürgünde

---

21. Bkz. Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, *op. cit.* 2. Bölüm.
22. Bkz. Ellen Meiksins Wood, *L'Empire du capital*, trad. Véronique Dassas et Colette St-Hilaire, Montréal, Lux, 2011, 5. Bölüm. [*Sermaye İmparatorluğu*, Çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, 2020, İstanbul. 3. Baskı.]
23. Bkz. Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, trad. Noémie Séguol, Paris, Lignes/Léo Scheer, 2006, s. 7-14, aynı şekilde David B. Davis, *Problems of Slavery in the Age of Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, s. 263.
24. Bu konudaki en iyi inceleme Renault'un çalışmasıdır.: Matthieu Renault, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la politique européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014. Ayrıca bkz. Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, *op. cit.*, s. 16.
25. Alıntılayan Edward Berenson, *The Statue of Liberty. A Transatlantic Story*, New Haven, Yale University Press, 2012, s. 98.

olan Rus sosyalisti Aleksandra Kolontay heykeli geçmişin anakronik bir kalıntısı, "unutulmuş eski bir efsane" şeklinde tasvir etmişti. Bu simge çok geç, Amerikan efsanesinin çoktan tükendiği bir anda gelmişti:

> Büyükbabalarımız ve büyük büyükbabalarımız için Yeni Dünya gerçekten özgürlüğün toprağıydı. Burada, yaşlanan Avrupa'dakinin tersine kendilerini özgür bir ülkenin oğulları ve eşit yurttaşları gibi hissetmekteydiler. Burada, aziz saydıkları ayin kurallarına göre Tanrılarına dua edebilirlerdi. Burada, bir adamın kendi mutluluğu, refahı ve kaderi için kendi elleriyle çalışabileceğine hâlâ inanabilirlerdi. Başarı efsanesi burada insanları hâlâ keşfedilmemiş topraklardan, verimli ovalardan ve ağzına kadar altınla dolu kıraç dağlardan oluşan bir özgürlüğe doğru kendisine çekiyordu[26].

Ne var ki Amerikan özgürlüğü masalının zamanı geçmişti ve heykel şimdi New York gökdelenlerinin muazzam karaltılarının yanında küçük ve önemsiz görünüyordu. Özgürlüğün vatanı sermayenin vatanı olmuştu:

> Gökdelenler onun halesini çalmışlardı. Bu metropolün körfezine yukarıdan bakan artık o değildir. Uluslararası limana, Yeni Dünyaya götüren yolu aydınlatan artık o değildir. Elli katlı ofis binalarının pencerelerindeki milyonlarca ışık özgürlük tanrıçasının ışığını gölgede bırakmaktadır. Bu gri devler, New York'un iş insanları ve onların çalışanlarıyla dolu, falezlerin arasındaki kanyonların su yolları gibi aşağıya doğru uzanan dar caddelerine alayla bakmaktadır. Kolomb'un kıtasında şu anda hüküm süren 'ruhu' neredeyse utanmış gibi görünen yeşil, bodurlaşmış ve acınası heykelden çok daha otantik tarzda ifade eden şey, Amerikan sermaye krallarının iyi korunan sığınağı olan bu sağlam taş duvarlardır[27].

TEMSİLLER

Özgürlük ile özgürleşme arasındaki gerilim on dokuzuncu yüzyıl kültürünün, 'burjuva devrimleri' çağının tipik özelliklerinden biri olmuştu. 'Halk' yani sanayi kapitalizminin başlangıcının halk sınıfları tarafından gerçekleştirilen bu ayaklanmalar burjuvaziyi yeni hâkim sınıf olarak iktidara getirmişti. Bununla birlikte, bu 'Eski Rejimin süreğenliği' devrinde ne sanayi ve finans elitleri ne de onların entelektüel ve siyasi temsilcileri isyanlara katılmış ya da barikatlar kurmuşlardı[28]. Temmuz Monarşisinin müstakbel cisimleşmesi François Guizot, 1830'un ilk yarısında hâlâ X. Charles'ın krallığının nasıl ıslah edileceğine kafa yormaktaydı. Sonra, yeni liberal kurumları kuran ani ve beklenmedik dalgayı edilgen biçimde

---

26. Alexandra Kollontaï, "The Statue of Liberty" (1916), in *Selected Articles and Speeches*, Moscow, Progress Publishers, 1984.
27. A.g.e. Bu anıtın simgesel başkalaşımı konusunda bkz. Rudolph Vecoli, "The Lady and the Huddled Masses. The Statue of Liberty as a Symbol of Immigration", in Wilton S. Dillon and Neil G. Kotler (dir.), *The Statue of Liberty Revisited*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1994.
28. Bkz. Ellen Meiksins Wood, *L'Origine du capitalisme. Une étude approfondie*, trad. François Tétreau, Montréal, Lux, 2009, 5. Bölüm. [*Kapitalizmin Kökeni. Geniş Bir Bakış*, Çev. A. Cevdet Aşkın, Yordam Kitap, 20121, İstanbul.]

gözlemlemişti. 27 Temmuz'dan 29 Temmuz'a 1830'un 'Üç Şanlı Günü'nün baş kahramanları Paris halkının çekirdeğini oluşturan vasıflı işçilerdi: Zanaatkârlar, marangozlar, çilingirler, kunduracılar, taş ustaları, matbaacılar vb. Hareket ivme kazandıkça az sayıda öğrenci harekete dahil olmuş ve aynı şekilde Ulusal Muhafızın asilerin safına kayan önemli bir kısmı bir öncü rolü oynamasa da harekete katılmıştı. Burjuvazi iktidara bir kez sağlam bir şekilde kurulduğunda ne esin kaynağı ne de öncüsü olduğu bir olayı simgesel düzlemde sahiplenmek gibi zorlu göreviyle yüzleşmek zorunda kalmıştı. Bastille Meydanında 1835-1840 arasında inşa edilmiş olan Temmuz Sütunu en sonunda başkentin dört bir yanına dağılmış ulusal şana adanmış sayısız anıtın arasına karışmıştı. Sütunun tepesinde hâkim konumdaki Augustin Dumont tarafından yontulmuş olan heykel, 'Özgürlük Ruhu' da zaten gerek görünüşü gerek de anlamı açısından şaşırtıcı derecede yansızdır.

Burjuvazi tarafından evcilleştirilmiş bir özgürlük ile bir özgürleşme hareketinin hatırası arasındaki bu çelişki –başka bir deyişle: Temmuz Devriminden Temmuz Monarşisine bu geçiş– Eugène Delacroix'nın ünlü tuvali *Halka Yol Gösteren Özgürlük*'te dikkate değer bir anlatım bulur. Farklı yorumların nesnesi olan içkin muğlaklığı, 1831 Sergisinde teşhir edilip Kral Louis-Philippe tarafından satın alındıktan sonra niçin alelacele kamuya açık sergilenmeden geri çekilip, onu Louvre Müzesine gönderecek olan Üçüncü Cumhuriyet tarafından aziz mertebesine yükseltilmeden önce 1848'e kadar saklı kaldığını kuşkusuz açıklar. Yaratıcısı tarafından bir 'gerçek alegori' (*allégorie reelle*)[29] olarak betimlenen bu görkemli tabloya özgürlük figürü, ayaklanmış halka bir barikatın yıkıntıları üzerinde önderlik eden göğüsleri çıplak bir kadın hâkimdir. Bu kadın bir elinde süngülü bir tüfek sallamakta, diğer elinde de üç renkli bir bayrağı, Temmuz günlerinde yeniden ortaya çıkıp Burbonlar hanedanının beyaz sancağının yerini almış olan o bayrağı dalgalandırmaktadır. Ayaklarının dibinde, biri neredeyse çıplak bir işçi, ikisi asker üç isyancı cesedi yatarken üçüncü bir isyancı bir adanmışlık ve yakarma ifadesiyle önünde diz çökmüştür. Arkasında çarpışma bütün şiddetiyle devam etmektedir. Ayaklanmanın üç aktörü etrafını sarmıştır: Ellerindeki iki tabancayı sallayan bir ergen ve iki işçi. İşçilerden biri üzerinde hâlâ iş elbisesi elinde bir kılıç sallarken, diğeri uzun ceketi, silindir şapkası ve kravatıyla bir tüfekle silahlı genç bir zanaatkârdır. Yerde, bir öğrenciyi kenarları üç boynuz şeklinde katlanmış keçe şapkasından tanımak mümkündür. Bu figürlerin çoğu, en başta Özgürlük'ün kendisi, büyük bir çeşitlilikle yorumlanmıştır. Özgürlüğü simgeleyen kadın yarı çıplak azametli cüssesiyle –tıpkı Cumhuriyet gibi– alegorik temsillerin çok eski bir resim geleneğine aittir. Delacroix'nın onu kadınların kurtuluşunun simgesi olarak göstermeye çalışmış olması

29. Bkz. Hélène Toussaint, *La Liberté guidant le peuple de Delacroix*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1982, s. 57.

pek olası değildir. Buna karşılık, bu kadının halktan gelme olduğuna hiç kuşku yoktur[30]. Çok sayıda yorumcunun belirtmiş olduğu gibi, Delacroix ilhamını Auguste Barbier'nin ayaklanmadan hemen sonra yazdığı, özgürlükten "çevik, uzun adımlarla yürüyen/Halkın kopardığı yaygaradan zevk alan" "iri göğüslü güçlü bir kadın" şeklinde bahseden bir şiirinden almıştır[31].



Eugène Delacroix, *Halka Yol Gösteren Özgürlük* (1831).
Yağlıboya Tuval. Louvre Müzesi, Paris.

30. Maurice Agulhon'a göre, Delacroix'nın tuvali kadın bedeninin resimsel alegorilerinin uzun geleneğinin bir parçasıdır: "On Political Allegory. A Reply to Eric Hobsbawm", *History Workshop*, Cilt 8, 1979, s. 167-173. Bunun tersine, Delacroix'nın Özgürlük temsilinin halk sınıfı karakterine dayanan bu alegorinin yeniliği Eric Hobsbawm, tarafından vurgulanmıştır: Eric Hobsbawm, 'Man and Woman in Socialist Iconography', *History Workshop*, 6 (1978). Bu makale şimdi şu kitapta yer almaktadır: Eric Hobsbawm, *Uncommon People: Resistance, Rebellion and Jazz* (London: Abacus, 1998), 129. [*Sıra Dışı İnsanlar. Direniş, İsyan ve Caz*, Çev. Işıtan Gündüz, Yordam Kitap, 2016 İstanbul.]

31. Auguste Barbier, "La Curée", *Revue de Paris*, Cilt 18, 1830, s. 140. Alıntılayan Nicos Hadjinicolau, "La Liberté guidant le peuple de Delacroix devant son premier public", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Cilt 28, 1979, s. 14 ve T.J. Clark, *Le Bourgeois absolu. Les artistes et la politique en France de 1848 à 1851*, trad. Carole Iacovella, Paris, Art Édition, 1992, ch. 1.

1831 Sergisinde Delacroix'nın tuvaline hayran olan Balzac da *Köylüler* (1855) romanında özgürlüğü Paris'in halk tabakalarına ait bir kadın olan Catherine'in çizgileriyle tasvir ederken bundan bahseder:

> Heykeltıraşların ve ressamların, bir zamanlar Cumhuriyet için olduğu gibi, Özgürlük için model aldıkları kızlara her bakımdan benzeyen uzun boylu, güçlü Catherine, Eugène Delacroix ile David d'Angers'in her ikisinin hayranlık verecek tarzda yakalayıp resimledikleri o aynı oylumlu göğüslerle, o aynı kaslı bacaklarla, o aynı hem gürbüz hem esnek cüsseyle, o etine dolgun kollarla, o mağrur bir edayla ateş parıltısı gibi ışıldayan gözlerle, iri tutamlar halinde dalgalı saçlarla, erkeksi alınla, neredeyse vahşi bir gülümsemeyle kıvrılmış dudaklara sahip kırmızı ağızla Avonne Vadisinin gençlerini büyülüyordu. Halkın canlı imgesi, ateşli ve esmer Catherine delici ve bir asker küstahlığındaki açık sarı gözlerinden isyanlar kusuyordu. Ona babasından öyle bir şiddet miras kalmıştı ki kabarede Tonsard dışında bütün aile ondan korkuyordu[32].

Delacroix'nın tablosunda, bu savaşçı kadın bir halk ayaklanmasına önderlik etmektedir. Birçok sanat eleştirmeninin vurguladığı gibi tüfek taşıyan genç asi bir burjuva değildir: Silindir şapka ve kravat takmak o zamanlar kent zanaatkârları arasında hayli yaygındı. Pantolonu ve kemeri onun mütevazı toplumsal statüsünü açıkça ortaya koyar. O halde tuval proletarya ile hâlâ devrimci bir burjuvazi arasındaki bir sınıflar ittifakının resimlenmesi değildir. Zaten 1830'un hiçbir eleştirmeni veya yorumcusu da genç asiyi bir burjuva olarak görmemekteydi. Muhafazakâr Charles Farcy onu "yarı burjuva, yarı işçi ne olduğu belirsiz bir adam" olarak algılamıştı[33]. Hepsi fikir birliğiyle Delacroix'nın tuvalini halk ayaklanmasının bir temsili olarak görüyorlardı: Birkaç sınıfsızlaşmış burjuva tarafından desteklenen işçi ve zanaatkâr Paris emekçi sınıfları tarafından cisimleştirilen bir hareket. Orleancı gazeteler işte bu nedenle o denli düş kırıklığına uğramışlardı: 1830 ayaklanmasının gerçek kazananı ve Temmuz Monarşisinin yeni yönetici sınıfı liberal burjuvazi bu tabloda tek kelimeyle yoktu. Meşruiyetçiler ile Cumhuriyetçiler Delacroix'nın estetik performansını birbirine tamamen ters saiklerle selamlamışlardı. İlk grup bu tabloda güruhun, avam ahalinin, ayaktakımının bir portresini ve Fransız başkentinin barbarlarına karşı bir uyarı görürken –ki bazı yorumcular bu konuda sevimsiz yüz hatlarına sahip bu kadının bayağılığını, işi koltukaltı kıllarına dikkat çekmeye vardırarak vurgulamışlardı– ikinci grup aynı tabloda halkı bir siyasi aktör olarak tanıyan bir sanat eseri görmüştü.

Halka Yol Gösteren Özgürlük çok sayıda paradoksal öğeyi bir araya getirir. Tablonun kahramanı tartışmasız bir şekilde halktır ki bu da cumhuriyetçi

---

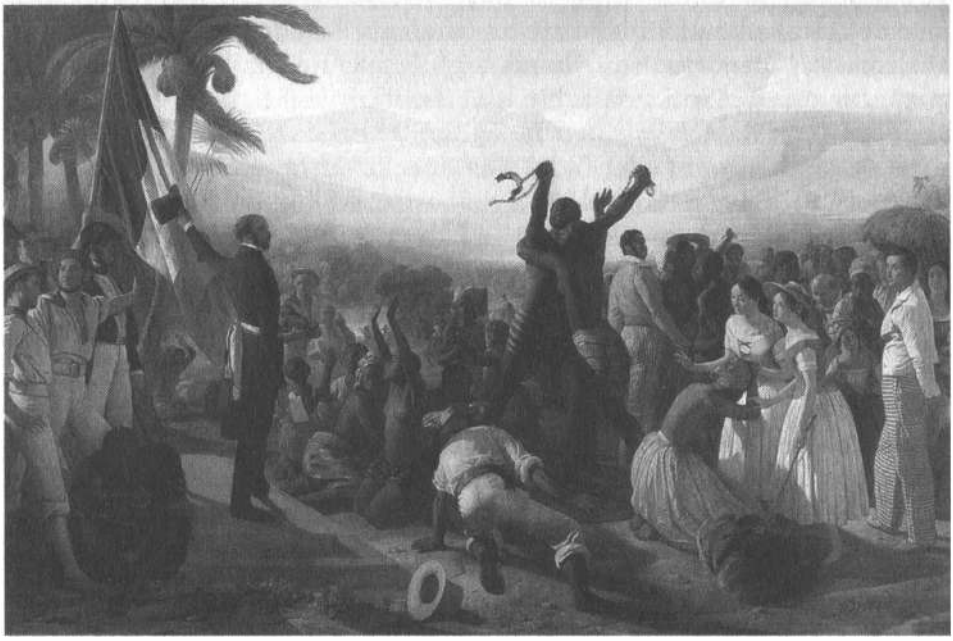
32. Honoré de Balzac, "Les Paysans", in *Œuvres complètes*, t. IX, éd. Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, 1981, s. 207.
33. Nicos Hadjinicolau, "La Liberté guidant le peuple de Delacroix", *loc. cit.*, s. 20-21. Ayrıca bkz. Hélène Toussaint, *La Liberté guidant le peuple, op. cit.*, s. 43-44 et s. 49. Bu araştırmalar T.J. Clark'ın (*Le Bourgeois absolu, op.cit*'teki) Delacroix'nın burjuvazi ile halk arasındaki ittifakı resmetmiş olduğu yolundaki yorumunu tartışmalı hale getirir.

kamuoyunun 1831 Sergisindeki coşkusunu açıklar. Tuval bu bakımdan, yirmi yıl sonra Haziran 1848 ayaklanmasının ezilmesini kutlamak için Louvre Müzesindeki Apollon Galerisinde bir tavan freski boyayacak olan genç müellifinin radikalizmini de ortaya çıkarır. Tablonun sağında, Notre-Dame Katedralinin konturları özgürlüğün alegorik figürüne dinsel bir boyut katar. Belli belirsiz seçilebilen barikata rağmen, kompozisyon çok muhafazakâr bir estetik kanonu yeniden üretir: Üç renkli bir bayrak tutan Özgürlük, neoklasik ressam Charles Thévenin'in Napolyon'un bir generalinin kahramanlığını kutlayan tuvali *Arcole Köprüsünde Augerau*'ya (1798) açık bir göndermedir. Thévenin 1830'da Fransız Devriminin ve Birinci İmparatorluğun savaşlarını resmetmesiyle tanınıyordu. Delacroix bu estetik model tercihiyle Özgürlük'ün üç renkli bayrağına açıkça Bonapartist bir boyut kazandırmaktaydı[34]. Dahası, Temmuz Devriminin 1830'da Cezayir'in fethiyle çakıştığı hesaba katılırsa bu özgürlük alegorisi, evrenselcilikle milliyetçiliğin, devrimci fetih olarak özgürlük ile 'uygarlaştırıcı bir misyon' olarak kavranan sömürgeciliğin bir niteliği olarak özgürlüğün iç içe geçtiği Fransız cumhuriyetçiliğinin muğlaklıklarını daha o zamandan ilan etmekteydi.

Bu bir elinde tüfek bir elinde bayrak heybetli kadın savaşçı portresi yine de pek alışılmadık bir portredir. Bu alegorik kadın figürleri genellikle silahsız, masum görünürdü. İkonik özgürleşme imgeleri ise bunun tersine güçlü bir cinsiyet imasına sahip olur, belli bir eril fiziksel güç izlenimi vermeye yoğunlaşırdı[35]. Zaten bu eğilim de on dokuzuncu yüzyılın çok daha ötesinde devam edecekti. Daha önceki bir bölümde görmüş olduğumuz gibi, dünya devrimi 1920'lerin başındaki komünist propagandada genellikle emperyalizmin zincirlerini kıran erkek ve kaslı dinç bir proleter kılığında belirir. Ancak bu tekillik apaçık birkaç yakınlığı gizlememelidir. Delacroix'nın tablosu ile daha sonrasında Sovyet afişleri, cinsiyet imalarına, ideolojik yönelimlerine ve kültürel artalanlarına rağmen, özgürlüğü özgürleşmeyi hedefleyen bir eylemle fethedilecek bir ufuk olarak tasvir eder. Fransız Devriminden itibaren özgürlüğü özgürleşmeden, yani baskının zincirlerinden kendisini kurtaran, despotizmin duvarlarını yıkan ve barikatlara çıkan insanların bir temsilinden ayırmak mümkün değildir. Özgürlük işte bu nedenle on dokuzuncu yüzyıldan beri, ister onu basit bir metafora indirgemek ya da ister onu aydınlanmış bir iktidarın gönlünden kopan bir armağan olarak tarif etmek yoluyla olsun çok sayıda ehlileştirme girişiminin nesnesi olmuştur. Avrupa'da ve her iki Amerika kıtasında köleliğin kaldırılması akımının yükselişinin çerçevesini oluşturan kölelik konusundaki söylemin özü de bu olmuştur. Özgürlük ve adalet der Franz

34. Delacroix'nın estetik modeli olarak Thévenin konusunda bkz. Jörg Träger et Aude Viray Wallon, "L'épiphanie de la liberté. La Révolution vue par Eugène Delacroix", *Revue de l'Art*, Cilt 98, 1992, s. 24. Bu estetik modelin siyasi anlamı konusunda bkz. Pierre Gaudibert, "Delacroix et le romantisme révolutionnaire", *Europe*, avril 1963, s. 4-21.
35. Bkz. Eric Hobsbawm, "Homme et femme. Image de la gauche", *op. cit.*

Fanon *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de (1952), hep "beyaz özgürlük ve beyaz adalet", kölelere efendileri tarafından cömertçe bahşedilen hazlar ve sevinçler olmuştu. "Siyah Beyaz'a teşekkür etmekle yetinmiştir" diye yazar ve "bu gerçeğin en acımasız kanıtı Fransa'nın ve sömürgelerin dört bir yanına dağılmış, zincirleri henüz yeni kırılmış o uslu zencinin kıvırcık saçlarını okşayan beyaz Fransa'yı temsil eden heykellerin muazzam sayısıdır[36]". Sanat tarihçisi Hugh Honour'ın çok iyi göstermiş olduğu gibi, bütün bir on dokuzuncu yüzyıl boyunca köleliğin kaldırılmasının temsilleri –örneğin Victor Schoelcher ile Abraham Lincoln'ın tuvallerini ve heykellerini düşünelim– güçlü bir şekilde paternalizmin izini taşımaktaydı. Çıplak Afrikalı savaşçılar ise siyah vahşiliğinin ve Avrupalı yerleşimcilerin uygarlaştırıcı çalışmasının mitleşmiş temsillerini göstermekteydi[37]. François-Auguste Biard'ın yağlı boya tuvali *1848'de Fransız Sömürgelerinde Köleliğin Kaldırılması* (1849) bu ideolojinin belagatli bir tanıklığıdır. Bir köle çifti kucaklaşır. Adam kırılmış zincirlerini üç renkli bir bayrağın önünde söylevini veren Fransız Cumhuriyetinin bir temsilcisinin gözleri önünde teşhir eder. Etrafları Fransız bayrağının önünde diz çökmüş, iki iyiliksever beyaz kadına minnettarlıklarını ifade eden çıplak göğüslü siyah kadınlarla çevrilidir.



François-Auguste Biard, *1848'de Fransız Sömürgelerinde Köleliğin Kaldırılması* (1849)
Yağlı boya tuval. Versay Şatosu.

36. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952), in *Œuvres, op. cit.*, s. 198.
37. Bkz. Hugh Honour, "Philanthropic Conquest", in David Bindman et Henry Luis Gates Jr. (dir.), *The Image of the Black in Western Art, Cilt 4: From the American Revolution to World War I*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Avrupalıların sömürge dünyasının beyaz olmayan halklarına karşı 'uygarlaştırıcı bir misyonu' yerine getirmesi gerektiği yolundaki fikir, Fransız ve Britanyalı köleliğin kaldırılması taraftarlarının on sekizinci yüzyıl sonundan itibaren çok sayıda felsefi yapıtının ve kamusal beyanlarının tanıklık ettiği gibi Aydınlanma kültüründe derinlemesine kök salmıştı[38]. Siyah Jakobenler Santo Domingo'da köleliği alaşağı etmişlerdi ama Fransız Devrimi sırasında köleliğin 1794'te Konvansiyon tarafından birinci kaldırılışıyla çakışan kısa bir uğrak dışında bu önyargının kökünü kazımayı başaramamışlardı[39]. On dokuzuncu yüzyıl böylece bilimsel söylemle normalleştirilen [rasyonelleştirilip sistemleştirilen] ırkçılığın altın çağı olacaktı.

Siyah radikalizmin çok sayıda temsilcisi bir öz-özgürleşme sürecinin sonucu olarak köleliğin kaldırılması alternatif vizyonunu işte bu paternalist zihniyete ve –serbest bırakılan köleleri tabi oldukları iktidarın cömertliği tarafından bahşedilen hakların edilgen alıcıları olarak algılayan– bu ideolojik konfigürasyona karşı ileri sürmüştü. Bu fikir, Rochester'de Frederick Douglas tarafından 1847-1851 arasında yayımlanan köleliğin kaldırılması yanlısı haftalık gazete *North Star*'ın açılış bildirgesinde açıkça formüle edilmişti: "*North Star*'ın amacı köleliği bütün biçim ve tezahürleriyle ortadan kaldırmak, evrensel özgürleşmeye önayak olmak, kamu ahlakı standardını yükseltmek, beyaz olmayan insanların ahlaki ve entelektüel ilerlemesini teşvik etmek ve köleleştirilmiş üç milyon yurttaşımızın özgürlük gününün gelişini hızlandırmak olacaktır.[40]"

38. Bkz. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, Londres, Verso, 1988. Siyah özgürleşmesi konusundaki Fransız tartışmaları Jonathan Israel tarafından iyi özetlenmiştir: Jonathan Israel, *Idées révolutionnaires. Une histoire intellectuelle de la Révolution française*, trad. Marc-Olivier Bherer, Paris, Buchet Chastel/Alma, 2019, ch. 15.

39. Bu istisnai uğrağın çarpıcı bir tanıklığı siyah Milletvekili Jean-Baptiste Belley'in Anne-Louis Girodet de Roussy Trioson tarafından yapılmış olan ünlü portresinde bulunur. Bu tabloda, Santo Domingo'nun 1794 Konvansiyonundaki temsilcisi, köleliğin kaldırılmasının on sekizinci yüzyıldaki en büyük savunucusu Guillaume-Thomas Raynal'ın büstünün altına yerleştirilmiş bir saygınlık figürü olarak belirir: Başları aynı hizadadır, diğer bir deyişle aralarında bir hiyerarşi yoktur, ayrıca Belley'in bakışı arkasında bulunan heykelden ziyade kendi adasına yönelmiştir. Bu portrenin ilginç bir yorumu için bkz. Helen D. Weston, "Representing the Right to Represent. The Portrait of Citizen Belley, Ex-Representative of the Colonies", *Anthropology and Aesthetics*, Cilt 26, 1994, s. 83-99. Christopher A. Bayly on dokuzuncu yüzyılda 'melez siyasi kimliklerin' doğuşunu örneklendirmek için bu tablodan bahseder: in *La Naissance du monde moderne 1780-1914*, trad. Michel Cordillot, Paris, L'Atelier/Éditions ouvrières, 2007, s. 424-425. [*Modern Dünyanın Doğuşu*, Çev. M. Neva Şellaki, Ayrıntı Yayınları, 2018, İstanbul.]

40. Alıntılayan L. Diane Barnes, Frederick Douglass. *Reformer and Statesman*, New York, Routledge, 2013, s. 60.

tion, twenty-five cents.

The object of the NORTH STAR will be to abolish SLAVERY in all its forms and aspects; advocate UNIVERSAL EMANCIPATION; exalt the standard of public morality, promote the moral and intellectual improvement of the COLORED PEOPLE; and hasten the day of FREEDOM to the THREE MILLIONS of our enslaved fellow countrymen.

PUBLISHER'S NOTICES.

The North Star, 22 Şubat 1850.

Santo Domingo Devriminin etkisinin sezilebileceği benzer bir pozisyon, siyah köleliğin kaldırılması hareketi tarafından 1854 Cleveland Konvansiyonunda kabul edilmişti. Konvansiyon ciddiyetle şunları beyan etmekteydi:

> Ezilen hiçbir halkın haklarını hiçbir zaman kendisini ezenlerden gelen gönüllü cömertlik edimleriyle elde etmediğini. Beyaz Amerikalı ezenlerimizin ahlaki iyiliğinden böylesi sonuçlar beklemenin beyhude bir umut olduğunu. Özgürlük arzu ediyorsak onun ancak başkalarının ödemek zorunda kaldıkları bedel pahasına elde edilebileceğini[41].

Amerikan İç Savaşı bir çatışmalar senteziydi. Amaçları elbette birbirine yakınsayan ama farklı kültürlere mensup ve güdülenmeleri heterojen olan aktörler içeriyordu. Kuzey-Doğu eyaletlerinde yükselen sanayi kapitalizmi ile Güneydeki dünya pazarıyla çoktan bütünleşmiş olmakla birlikte köle sahipleri tarafından yönetilmekte olan pamuk ekonomisi arasındaki kopuş kaçınılmaz hale gelmişti. Beyaz köleciliğin kaldırılması taraftarlığı hem köklerinin bilincinde olan hem de Amerika'nın geleceğinden endişe duyan WASP (beyaz, Anglosakson ve Protestan) bir burjuvazinin onur ve ahlak duygusundan esinleniyorken, siyah köleliğin kaldırılması taraftarlığı kölelerin bizzat kendilerinin kendi kurtuluşları için yürüttükleri bir mücadeleydi[42]. Silahlara sarılmak onlar için bir öz-özgürleşme edimiydi. Dolayısıyla, Lincoln'ın 1862 Beyannamesi özgürlüğün iki soyağacının kavşağında yer almaktaydı: Bunlardan ilki piyasa ekonomisi ve siyasal demokrasi üzerinde kurulu müreffeh bir toplumun temellerini atmış olan Amerikan Devriminin ilkelerini genişletiyordu; ikincisi ise Santo Domingo Devrimi ile başlamış

41. Alıntılayan: Vincent Harding, *There is a River, op. cit.*, s. 191.
42. A.g.e., s. 126.

olan bir öz-özgürleşme sürecinde yeni bir etabı oluşturuyordu. Başka bir deyişle, Amerikan İç Savaşı, C.L.R. James'in "pan-Afrikalı başkaldırılar[43]" tarihi olarak adlandırdığı tarihte bir etap olmuştu.

ONTOLOJİ

Eğer özgürlük kavramı muğlak ve birden fazla anlama çekilebilir bir kavramsa, o halde soyağacı da siyasi-felsefi tanımı ile tarihsel canlandırılması arasında bir ayrım yapmayı gerektirir: Özgürlük hukuki ve siyasi bir statü olarak fethedilecek bir amaç veya muhtemelen iyi kullanılması gereken kazanılmış bir durumdur. Herbert Marcuse'ün vurgulamış olduğu gibi baskı altındayken özgürlük için mücadele etmek özgürleştirici ve eleştirel bir potansiyel sunar; onu özgür bir toplumda talep etmek ise boş bir retoriğe veya belli bir konformizmin alametine dönüşme eğilimindedir. Reel sosyalizmin mirasını göz önünde bulundurmak yeter: İster Haziran 1953'te Doğu Berlin caddelerinde gösteri yapan işçiler için olsun, ister Kasım 1956'da Budapeşte'de Stalin heykellerini yerle bir edenler için olsun, ister 1968'de Prag Baharının aktörleri için olsun ya da ister 1980'de Polonya'da Solidarność'un kurucuları için olsun özgürlüğün anlamı açıktı. Günümüzde ise Orta Avrupa'da isminde 'özgürlük' sözcüğünü taşıyan çok sayıda aşırı sağ hareket mevcuttur.

Marcuse Aydınlanma diyalektiğini örneklendirerek özgürlüğün boş bir kabuğa veya yeni baskı biçimlerini gizleyen aldatıcı bir vitrine dönüşebileceğinin altını çizmekteydi. Onun gözünde, aklın özgürleştirici aletten kör ve araçsal rasyonaliteye dönüştüğü başkalaşım, tamamen şeyleşmiş toplumların içinde hayali bir özgürlüğün ortaya çıkışıyla çakışmaktaydı. Totaliterlik, yani özgürlüğün şiddet ve terör yoluyla tahrip edilmesi, mümkün çok sayıda tahakküm biçiminden yalnızca birisiydi, hatta belki de "çoktan kadük hale gelmiş" bir biçimdi[44]. Müreffeh toplumlarda diye yazar *Tek Boyutlu İnsan*'da (1964) zevkin tatmini boyun eğme yaratan bir "baskıcı desüblimasyon" veya "baskıcı hoşgörü" biçimi haline gelir – "haz ilkesi" toplumsal olarak kabul görmüş ve yönlendirilmiş zevklerin kapsamı genişlediği ölçüde bir indirgemeye maruz kalır: "Özgürlük, baskıcı bir bütün tarafından düzenlendiğinde güçlü bir tahakküm aracı haline gelebilir.[45]" Modern baskı diye eklemekteydi Marcuse 1970'te, üç sütun üzerine kuruludur: Haz arayışını bastıran yabancılaşma; yaşamlarımızı karmaşık bir haklar ve ödevler ağına yerleştiren iş bölümü; doğanın efendisi olmayı hedefleyen teknoloji. Klasik liberalizm bu üç öğeyi özgürlüğün felsefi bir kavramında bileştirir: "Toplumsal olarak kabul edilmiş hazzın" sınırları dahilinde "feragata" ve kendini kontrole dayanan ahlaki özgürlük (yabancılaşma); yasanın bahşettiği bir özerklik marjları bütünü (iş bölümüne tekabül eden

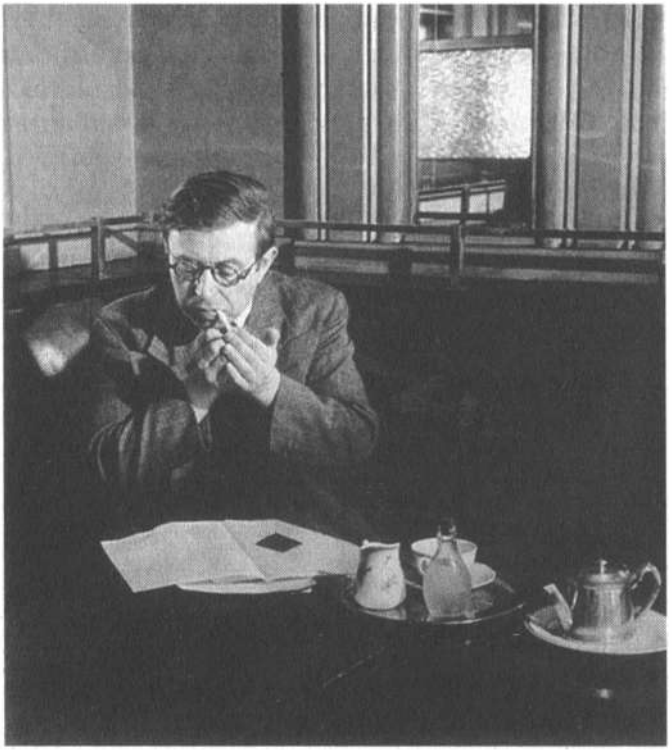
43. C. L. R. James, *A History of Pan- African Revolt* (London: Merlin Press, 2012 [1938]), 58.
44. Herbert Marcuse, *Five Lectures*, Boston, Beacon Press, 1970, s. 4.
45. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel, op. cit.*, s. 32.

ödevlerden geriye ne kaldıysa) olarak anlaşılan siyasi özgürlük ve entelektüel özgürlük, yani insan aklı sayesinde (teknoloji aracılığıyla) dünyayı biçimlendirme yeteneğimiz. "Özgürlüğün bu üç yönünün ortak tözü" bir "rasyonel özgürlüksüzlük" ya da daha doğrusu "rasyonel tahakkümün" yeni bir biçimidir[46]. Dolayısıyla, özgürlük dediğimiz şey yabancılaşmadan, devlet iktidarından ve insanlarla doğal çevreleri arasında gitgide büyüyen bir ayrılmadan başka bir şey değildir.

Özgürlüğün ontolojik tanımı Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inin (1943), Fransız düşünürün Nazi İşgali dönemindeki ilk büyük kitabının merkezindedir. Descartes'ın, Hegel'in ve özellikle Heidegger'in etkisinin açıkça hissedildiği bu etkileyici felsefi inceleme oybirliğiyle beğenilmemişti. Sartre'ın biyografi yazarı Annie Cohen-Solal'a göre kitap 1944'te, Nazi işgalinden Kurtuluşun elektrikli atmosferinde "özgürlüğe ve bireysel anarşizme" mükemmel bir "çağrı" olarak coşkuyla karşılanmıştı[47]. Bununla birlikte başka okurlar, özellikle Marcuse kitabın sorunlu ve fazlasıyla muğlak karakterini vurgulamışlardı. Sartre, Heideggergil 'otantiklik' (*Eigentlichkeit*) kavramının izinden giderek, gerçeklik ile öznellik arasında, bireyin somut ve dünyevi durumu (*kendinde varlık*) ile onun *kendisi için varlığı* arasında durmaksızın endişe ve aynı zamanda bastırılması mümkün olmayan bir özgürlük arzusu kaynağı olan aşılmaz bir boşluk (hiatus) belirliyordu. Sartre, bilincin varoluşun dışsal ve olumsal koşulları üzerindeki üstünlüğünü iddia ederek, hiçbir yabancılaşma, tahakküm ve ezme biçimine ödün vermeyen bu ontolojik özgürlüğün, ücretli emek ile kölelikten antisemit zulümlere varana kadar çok sayıda örneğini vermekteydi. Nazi rejimi altındaki Yahudilik durumu zulmün gerçekliği ile bu yıkılmaz öznel özgürlük arasındaki bu temel kırığı örneklendirmekteydi. Yahudi olmak diye açıklamaktaydı Sartre, antisemit için Yahudi olmak anlamına gelir. Bu kuşkusuz "durumun dışsal nesnel sınırını" belirler, ancak Yahudi kişi bu dışsal kısıttan kendini soyutlamayı ve kendi "Yahudi varlığını" unutarak kendi ontolojik özgür özne statüsüne yeniden kavuşmayı tercih edebilir. Sartre'ın iddiasına göre eğer Yahudi, antisemitleri "salt nesneler" olarak görmeye karar verseydi "onun Yahudi-varlığı tarifsiz aşkınlık, basit özgür-varlık bilincine yer açmak için hemen o saat kaybolacaktı.[48]" Bir insan yabancılaşmış, ezilmiş ve gücendirilmiş olabilir, ancak başkaldırmakta her zaman özgür olacaktır ve onun özgürlük arzusu yok edilemeyecektir ki bu da onun tüm nesnel şartlara üstün olduğunu kanıtlar.

---

46. Herbert Marcuse, *Five Lectures, op. cit.*, s. 12.
47. Annie Cohen-Solal, *Sartre*, Paris, "Folio", Gallimard, 1985, s. 333.
48. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, s. 571. [*Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çev. Gaye Çankaya, İthaki, 2021 İstanbul.]



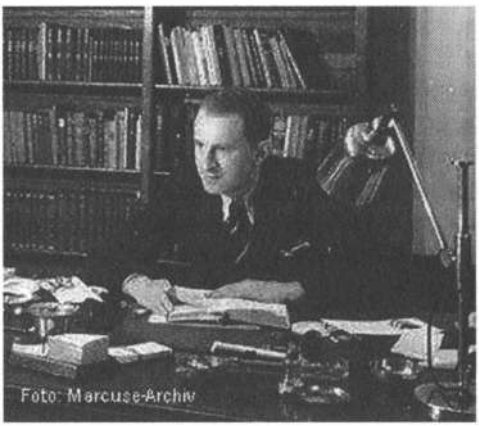
Jean-Paul Sartre (1945). Fotoğraf.

Sartre, kitabı Paris kitapçılarında dağıtıldığı sırada gaz odalarının Auschwitz'de ve Treblinka'da tam kapasiteyle çalıştığını muhtemelen bilmiyordu. Marcuse, 1948'de *Varlık ve Hiçlik*'in kitap eleştirisini yazdığında, Sartreçı varoluşçuluğun muğlaklıklarının yansımasını gördüğü bu çok tatsız tesadüfü görmezden gelmiyordu:

> Eğer felsefe, ontolojik varoluşsal özgürlük ve insan kavramları sayesinde, zulüm gören Yahudilerin ve celladın kurbanlarının tamamen özgür ve yaptıkları kendinden sorumlu seçimlerin efendileri olduklarını ve öyle kaldıklarını tanıtlamaya muktedirse, o zaman bu felsefi kavramlar salt ideoloji düzeyine, kendisini, kendileri de insan gerçekliğinin [*réalité humaine*] önemli bir parçası olan zalimler ve cellatlar açısından gerekçelendirmelerin en kullanışlısı olarak sunan bir ideoloji seviyesine düşmüş olur. Kendi-içinin, kendi-için niteliği bakımından, ona varoluşsal özgürlüğünü kullanması için eşit derecede sayısız fırsatlar sunan sayısız celladın elinde özgür olduğu ve öyle kaldığı kuşkusuz doğrudur, ancak bu özgürlük, kapsamı gitgide küçülerek, tüm anlamını yitirecek ve kendini yok edecek kadar daraltılmıştır. Ölüm ile kölelik arasındaki özgür seçimde ne özgürlük ne de seçim vardır çünkü alternatifin iki terimi de özgürlük olarak koyutlanan "insan gerçekliğini" yok eder[49].

49. Herbert Marcuse, "L'existentialisme. À propos de L'Être et le Néant de Jean-Paul Sartre" (1948), in *Culture et société*, trad. Gérard Billy, Daniel Bressonet et Jean-Baptiste, Paris, Minuit, 1970, s. 270.

Marcuse Sartre'ın pozisyonunu, tarihi bireysel öznelliğin tamamen olumsal bir özelliği haline getirerek görmezden gelen bir idealizm olarak damgalıyordu. Bu, özgürlüğü insanların bizatihi yapısı olarak, dış etkenler tarafından yok edilemeyecek bir şey olarak görmek anlamına geliyordu. Sartre tarihsel olayları kendi –son tahlilde metafizik– felsefi özgürlük kavramını örneklendirmek için yararlı örnekler olarak ele alıyordu: "İnsanın, Sartre'ın gördüğü şekilde, temel özgürlüğü, insan totaliterlik tarafından köleleştirilmiş olsun ya da olmasın aynı kalıyordu.[50]" Sartre'ın radikalizmi, diye bitiriyordu Marcuse, kendisini çalışmasının içeriğinde değil üslubunda dışa vurarak onun felsefesinin dışında kalıyordu.



Herbert Marcuse (1945 civarı). Fotoğraf.



Mordechaj Anielewicz. Pasaport Fotoğrafı, Polonya, 1930'lu yılların sonu.

Tesadüf vurgulanmaya değer: *Varlık ve Hiçlik* kitapçılarda Haziran 1943'te, Varşova Gettosu Ayaklanmasının SS komutanı Jürgen Stroop'un askerleri tarafından ezilmesinin üzerinden henüz birkaç hafta geçmişken satışa sunulmuştu. Bu yıkım ve ölüm manzarasında, açlıktan ölen Yahudilerin 'tarifsiz bir özgür ve aşkın varoluş' duygusuyla dolu olmaları pek az muhtemeldir. Getto yalnızca özgürlüğün en radikal olumsuzlanması olmakla kalmaz, aynı zamanda özgürlük getto sakinlerinin varoluşsal ufkunu tamamen terk etmiştir. Varşova Ayaklanması isyanlar tarihinde özel bir yere sahiptir çünkü söz konusu olan, *stricto sensu* [tam anlamıyla] bir

50. Bu Marcuse'ün 1948'de yayımlanmış olan eleştirisinde vardığı sonuçtu (*Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt III, n° 3, 1948, s. 335). Denemesini neredeyse yirmi yıl sonra *Kultur und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1967, Cilt 2, içinde yeniden yayımladığında son paragrafı değiştirmişti (bkz. Kesim VI "L'existentialisme. À propos de *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre", loc. cit., s. 247). O zaman Sartre'ın daha sonraki çalışmalarında, özellikle Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* başlıklı kitabına (1961) yazdığı Önsöz'de "saf ontolojinin ve saf fenomenolojinin" yerini siyasete bırakmış olduğunu kabul ediyordu. Fransız filozof başlangıçtaki soyut düşüncesini terk etmiş, tarihe bir yer açmış, Marksizmi özümsemiş ve diyalektiği benimsemişti. Böylece, "bir 'özgürleşme ahlakı' vaadini yerine getirmiş oluyordu". (*ibid.*, s. 248).

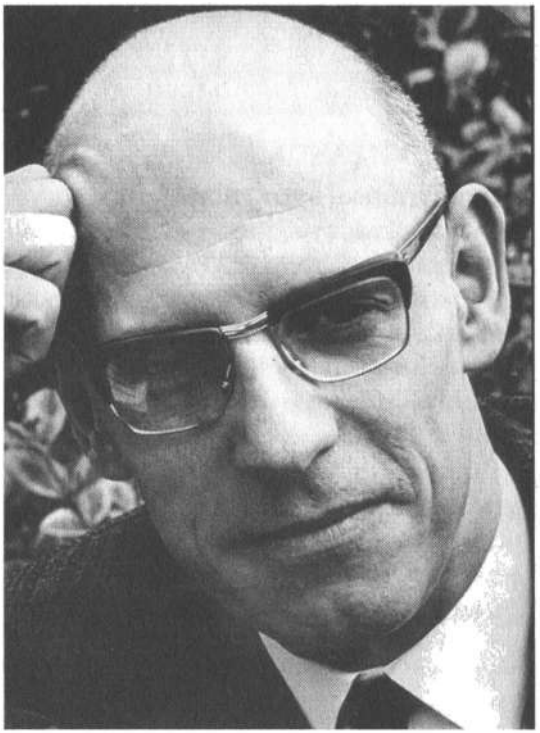
özgürleşme hareketi değildir. Alman birliklerine inatla direnen çok zayıf silah donanımlı birkaç yüz genç Yahudi savaşçı, bir yıl sonra meydana gelen ve amacı kenti Kızıl Ordu gelmeden kurtarmak olan Varşova Ayaklanmasının tersine, özgürlüğü fethetmeyi ummuyordu. Kuşkusuz baskıya karşı mücadele ediyorlardı, gelgelelim özgürleşme onlar için tek kelimeyle imkânsızdı. Dövüşerek ölmeyi seçmişlerdi ve tercihleri insan haysiyetinin bir olumlanmasıydı. Varşova Gettosu tarihçisi Emanuel Ringelblum, yirmi dört yaşında ayaklanmayı yöneten Mordechaj Anielewicz'in ölümünü tasvir ederken, genç asilerin amacının 'onurlu bir ölüm' arayışı olduğunu vurgulamaktaydı. Kaçarak, kaçak yolla 'aryan' kimlik belgeleri edinerek ya da getto duvarlarının öteki tarafında bir saklanma yeri arayarak hayatta kalmaya çalışmamışlardı. "Tek kaygıları en onurlu ölüm, iki bin yıl yaşında bir halka layık cinsten bir ölümdü.[51]" Bu tercih nihilist bir tercih değildi çünkü Anielewicz'in mücadelesi getto duvarlarını aşan bir mesaj içeriyordu. Anielewicz Marksist Siyonist bir hareket olan Hashomer Hatzair üyesiydi ve Ringelblum onun 'dünya devrimine' inandığını vurgulamaktaydı[52]. Jean Améry'nin ileri sürdüğü gibi, Varşova Gettosu Ayaklanması tıpkı Sobibor ve Treblinka imha kamplarındaki ayaklanmalar gibi hayatta kalmak ya da özgürleşme için bir kavga değil, "gönüllü ölüm" yoluyla bir "insani özgürleşme" örneğiydi (*die Freiheit des Zum-Tod-Seins*): Efendinin dayattığı ölüm yerine dövüşerek ölmek. Evrenselliklerini işte bu 'gönüllü ölümle' olumluyorlar ve uluslararası bir özgürleşme hareketiyle birleşmiş oluyorlardı[53].

FOUCAULT, ARENDT VE FANON

Özgürlük ile özgürleşme arasındaki kavramsal ayrım liberalizmle sosyalizm arasındaki kanonik çatışmayı aşar. Foucault'ya göre özgürlük ontoloji alanına ait değildir çünkü toplumsal olarak üretilmiş bir yaşam biçimi söz konusudur. Bu nedenle iktidara karşı çıkmaz: İktidar ilişkilerine çok çeşitli yollarla dahil olmuştur. Toplumsal ilişkileri dönüştüren, konsolide olmuş hiyerarşileri değiştiren ve devlet aygıtlarının yapılarını etkileyen, böylelikle her şeyi kapsayan, yayılmış ve rizomik bir iktidarın 'mikro-fiziği' içerisinde eyleyen 'özgürlük pratikleri' mevcuttur[54]. İktidar şayet bir yandan yaşam-

51. Alıntılayan Samuel D. Kassow, *Who Will Write Our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneg Shabes Archive*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, s. 371.
52. A.g.e., s. 372.
53. Jean Améry, "Im Warteraum des Todes" (1969), in *Widersprüche*, Stuttgart, Klett Cotta, 1971, s. 122. 2. "Özgürlük pratikleri" kavramı konusunda bkz. Michel Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (1984), in *Dits et Écrits*, *op.* cit., tome 4, s. 709-712.
54. 'Özgürlük pratikleri' kavramı konusunda bkz. Michel Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (1984), in *Dits et Écrits*, *op.* cit., tome 4, s. 709-712. Bir 'iktidar ilişkileri' ağı veya 'iktidarın mikro fiziği' olarak anlaşılan iktidar kavramı konusunda bkz. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, "Tel", Gallimard, 1975, s. 34-36.

larımıza 'sürüsünü koruyan bir çoban gibi' özen gösterirken bedenlerimizi disipline ederek bizi biçimlendirip inşa eden ilişkilerden ve ağlardan oluşan bir bütünse, o zaman iktidarla özgürlük arasındaki karşıtlık anlamsızdır, zira iktidarın 'özgürleştirici' bir eylemle yıkılması imkânsızdır. Foucault için bir egemen devletle ayaklanan bir özne arasındaki şiddetli bir çarpışma olarak tasarlanan özgürleşme hayali bir anlatıdır çünkü özgürlüğü siyasi otoritenin örttüğü, sakladığı ve zincirlediği bir çeşit başlangıçtaki alt katman olarak tarif etmek mümkün değildir. Özgürlüğün 'fethedilmesi' mümkün değildir, özgürlük iktidar ilişkilerinin içerisine direniş pratikleri sokularak inşa edilmelidir. O bir sürecin sonucu, yeni öznelliklerin inşa edilmesinin nihai sonucudur. Mesela cinsellik 'özgürleştirilemez' ama uyarlanmış 'benlik teknikleri' ile başka bir deyişle öznelerin onlar aracılığıyla kendilerini oluşturup toplumsal çevrelerini dönüştürdükleri –arzulardan, güçlerden direnişlerden ve hareketlerden mamul– yeni varoluş pratikleriyle ona yeni biçimler vermek mümkündür[55]. Foucault bir yandan özgürlüğü yenileyici bir kopuşa indirgenemeyecek karmaşık bir eylemler ve mutasyonlar bütünü olarak tanımlarken, böyle bir kopuşta tam da herhangi bir yeni özgürlük pratiğinin öncülünü gören bir özgürleşme siyasi kültürüne –1970'lerin protesto hareketlerinin kültürüne– karşı mesafesini koruyordu.



Michel Foucault (1970'li yıllar). Fotoğraf.

55. Bkz. Michel Foucault, "Les techniques de soi", in *Dits et Écrits*, Paris, "Quarto", Gallimard, 2001, tome 2, s. 1602-1632.

Özgürlük ile özgürleşme arasındaki bu Foucaultcu ayrım sorunlu olduğu kadar verimlidir de. 'Özgürlüğün saltanatını' iradi bir edimle basitçe ilan etmek veya kurmak elbette mümkün değildir. Bütün devrimler yeni bir toplum inşa etme çabalarını derinden etkileyen geçmişin mirasından bu şekilde kaçamamıştır. Bununla birlikte, özgürleşme fetişizminin Foucaultcu eleştirisi gerçekten özgün değildi: Marx on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Bakunin'in devleti 'ilga ederek' özgürlüğe erişilebileceği yolundaki yanılsamasına ya da Blanqui'nin gösterdiği devrimi bir çeşit ayaklanma tekniğine indirgeme ayartısına karşı uyarmaktaydı. Gerçek şu ki Foucault özgürlüğün naif bir kavranışını eleştirirken özgürleşme meselesini derinlemesine incelemeden basitçe geçiştirir.

Foucault'nun söyledikleri üzerinde ciddi biçimde kafa yormayı hak eder. Ayrıca, hapishane şartlarına karşı kararlı muhalefeti de onun 'özgürlük pratiklerinin' anlamdan yoksun boş bir formül olmadığının delilidir. Ancak yine de onun özgürlük kavrayışı her türlü özgürleştirici kopuşun varsayılmış bir reddini ima eder: Özgürleşmeye karşı özgürlük. Bunları birleştiren bağ elbette ne teleolojiktir ne de Condorcet'nin ünlü *İnsan İlerlemesinin Tarihsel bir Resminin Eskizi* (1794) tarzında yeteneklerin ve hazların sürekli ve tersinmez bir genişlemesini izleyerek çizgisel ve yükselen bir eğri çizer[56]. Özgürlük ilahi ve kaçınılmaz bir serpilip gelişmenin sonucu değildir. Eric Hobsbawm yirminci yüzyılın sonunda bu teleolojik anlatıya artık inanmıyordu. 1960'lı yılların başında 1789'dan Vietnam Devrimine özgürleştirici dalgaların bir art arda gelişi olarak on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların tarihi üzerine dörtlemesini yazmaya başlamıştı. Tarihin bir ereği [telos] vardı, özgürlük de onun doğal ufkuydu. Anlamı ilerlemeydi, işçi hareketi de onun aracıydı. 1989'dan ve reel sosyalizmin çöküşünden sonra, bu dönemselleştirmenin hiçbir nedenselliği yansıtmadığını ve çizgisel bir yolağı tarif etmediğini teslim etmişti. Tarihsel anlatısında birbirini kovalayan özgürleşme deneyimleri yine de var olmuştu. Eski Rejim döneminde özgürlük bir somut 'özgürlükler' kümesinden oluşuyordu: Belli gruplara tahsis edilmiş muafiyetler, izinler ve ayrıcalıklar. Atlantik Devrimleri iki yüzyıldan fazla bir süre boyunca kolektif imgelemi besleyen ve güçlü bir sembolizmi seferber eden –doğal haklardan doğan ve pozitif yasalarda yazılı– yeni ve evrensel bir özgürlük fikri oluşturmuştu[57]. Hobsbawm'ın on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar üzerine dörtlemesinde incelediği devrimci kopuşlar bu evrensel fikrin edimsel [performatif] bir karaktere sahip olduğunu kanıtlar.

Foucault özgürlük ile özgürleşme arasında getirdiği ayrımı 1980'li yıllarda, entelektüel yolağının son evresinde, çok sayıda eleştirmene göre bireyciliğe ve neoliberalizme açıkça belli bir eğilimi dışa vurduğu bir dönemde ayrıntılandırmıştı. Birkaç marjinal metinde ayaklanmaları özgürlük pratikleri arasına dahil etmiş olduğu doğrudur –"İnsanlar ayaklanır, bu bir gerçektir

56. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès humains*, Paris, Garnier Flammarion, 1988 (1794).
57. Bkz. Mona Ozouf, "Liberté", in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*. "Idées", *op. cit.*, s. 253-275.

ve öznellik (büyük adamlarınki değil, herhangi birininki) işte bu yolla tarihe girer ve ona kendi soluğunu verir[58]"– ama burada istisnalar söz konusudur. Çalışması devrimlere ne klasik devrimlere ne de kendi zamanının devrimlerine en ufak bir ilgi ortaya koyar (bunun yegâne istisnası tuhaf biçimde İtalyan gazetesi *Il Corriere della Sera* için haberleştirmeyi kabul ettiği 1979 İran Devrimi olmuştur). Foucault'nun verimli bir kullanımı belki de onun özgürlük fikrini özgürleşme fikrine yeniden eklemlemek için yeniden tarihselleştirmekten ibaret olabilecektir. On dokuzuncu yüzyılda –onun 'yönetimsellik' (*) olarak adlandırdığı– yeni bir biyopolitik iktidarın gelişiniin en sonunda egemenliğin en eski biçimlerinin yerini almış olup olmadığı tartışma konusu olabilir: "Öldürtme ya da yaşamasına izin verme hakkı" yerine bedenlerin, nüfusların ve toprakların yönetimi[59]. Yönetimsellik egemenliği kuşkusuz dönüştürmüştü ama onu bitirmemişti. Yirminci yüzyıl tarihi topyekûn savaşları ve devrimleriyle daha ziyade egemen iktidarın mahşeri ölçüsüzlüğünü sahneye koymuştu. Foucault'nun siyasi kategorileri, Marx'ın Weber'in ve Schmitt'in önermiş oldukları iktidar kavramlarıyla ilişkilendirilmedikçe, tahakküm ve özgürlük pratikleri tarihini anlamak açısından büyük bir yarar göstermeme tehlikesini taşır[60]. Siyasi düzlemde özgürlük şiddet yoluyla kurulan ve daha önceki egemen iktidarı görevden alan bir kurucu iktidar olarak ortaya çıkmıştır[61].

Farklı felsefi öncüllerden yola çıkmış olsalar da Hannah Arendt de Foucault gibi özgürleşme ile özgürlüğü birbirinden ayırmaya inatla bağlı kalıyordu. *Devrim Üzerine* başlıklı ünlü denemesinde (1963) özgürleşmeyi, özgürlük kadar despotluk da doğurabilecek –tanımı gereği geçici ve kısa ömürlü– bir iradecilik edimi olarak tarif eder. Oysa özgürlük diye vurgular, cumhuriyetçi bir siyasi sistem gerektiren sürekli bir haldir. Özgürlük insanların yurttaşlar olarak karşılıklı etkileşimine, yani eşit özneler olarak ortak kamusal alana katılmalarına imkân verir. Ona göre devrim ancak cumhuriyetçi özgürlüğün kurucu uğrağı, yani *Constitutio Libertatis* olarak ilgiye değerdir. Buradan yola çıkarak Fransız ve Amerikan Devrimlerini iki çatışkılı [antinomik] model olarak birbiriyle kıyaslar. İki tarihsel deneyimi kıyaslamanın değil, birbirinden ıraksayan iki ideal-tipi yan yana koymanın peşindedir. Ve vardığı sonuç nettir: Amerika Devrimi cumhuriyetçi özgürlüğü kurmuşken,

---

58. Michel Foucault, "Inutile de se soulever ?" (1979), *Dits et Écrits*, tome 2, op. cit., s. 790.
* Gouvernementalité: Foucault'nun, 'gouvernement' (nüfusun yönetilmesi) ve 'rationalité' (aklilik/ussallık) sözcüklerinden türettiği, nüfusun yönetilmesine özgü rasyonellik anlamına gelen, Türkçeye 'yönetimsellik' olarak çevrilmiş kavram. (ç.n.)
59. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, tome 1: La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, s. 81. [*Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003 İstanbul.]
60. Bu, Marx ile Foucault arasında bir uzlaşmadan veya imkânsız bir sentezden ziyade uyuşmazlıklarını kabullenerek onlarla çalışmak anlamına gelir. Bkz. Étienne Balibar, "L'anti-Marx de Michel Foucault", in Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (dir.), *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, s. 85-102.
61. Bu konuyu şu kitabımın "Biyoiktidar. Michel Foucault'nun ve Giorgio Agamben'in Tarihyazımsal Kullanımları" başlıklı 6. Bölümünde geliştirmiştim: Enzo Traverso, *Savaş Alanı Olarak tarih. 20. Yüzyılın Zorbalıklarını Yorumlamak*, Çev. Osman S. Binatlı, Ayrıntı Yayınları, 2013 İstanbul.

Fransız Devrimi özgürlüğün fethini toplumsal özgürleşmeyle birleştirme hırsı yüzünden başarısızlığa uğramıştır. Fransız Devrimi özgürlüğün de ötesinde, toplumu sömürüden ve zorunluluktan kurtarma iddiasındaydı. Bu, toplumsal yapı içinde otoriter müdahaleler anlamına geliyordu ve devrim siyasi alanın özerkliğini korumaktan aciz olduğundan, otoriterliği, despotluğu ve nihayetinde totaliterliği üretmişti. "Amerika Devrimi özgürlüğün tesis edilmesine ve kalıcı kurumların kurulmasına bağlı kalırken", diye yazıyordu, "Fransız Devrimi tiranlıktan değil ama zorunluluktan kurtuluşun gerekleri tarafından belirlenmişti ve halkın sefaletinin ve bu sefaletin uyandırdığı acıma duygusunun sınırsız boyutları tarafından kontrolden çıkarılmıştı" ki bu da son tahlilde "bir şiddet dalgasının taşmasına katkıda bulunmuştu.[62]" Siyaset ile toplumu iki bağdaşmaz alan olarak radikal biçimde ayıran Arendt için "insan ırkını siyasal araçlarla yoksulluktan kurtarmaya çalışmak" kadar "beyhude" ve "tehlikeli" bir şey olamazdı. Bu nedenle Fransız Devrimini genel bir başarısızlık olarak görüyordu: Sonuç, diye yazmaktaydı, "zorunluluğun insanların gerçekten özgür olabilecekleri tek alan olan siyasi alanı istila etmesi olmuştu[63]". Arendt'in denemesi merak uyandıracak biçimde kapitalizmi ilga ederek toplumun bizatihi temellerini değiştirme amacını bilinçli bir şekilde güden Rus Devrimini çözümlemez.



Hannah Arendt (1963). Fotoğraf.

62. Hannah Arendt, *De la révolution*, trad. Michel Chrétien, Paris, "Tel", Gallimard, 1967, s. 131-132. [*Devrim Üzerine*, Çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, 2012 İstanbul.]
63. A.g.e., s. 165. Arendt'in Fransız ve Amerikan devrimleri arasında önerdiği karşıtlık yeni değildi. Antonio Negri'nin belirttiği gibi bunu ilk düşünen, Edmund Burke'nin *Fransız Devrimi Üzerine Mülahazalar*'ının Almanca çevirisine yazdığı Önsözde Friedrich von Gentz olmuştu ve bu düşünce Birleşik Devletlerdeki 1800 yılının Başkanlık kampanyasında John Adams'ın müritleri tarafından Jefferson'a karşı popülerleştirilmişti. Bkz. Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant*, *op. cit.*, s. 21-22. [*İsyanlar – Kurucu İktidar ve Modern Devlet*, Çev. Ebru Kılıç, Otonom Yayıncılık, 2022 İstanbul.]

Arendt *Totalitarizmin Kaynakları*'nda (1951), insan hakları felsefesinin ilk muhafazakâr eleştirmeni Edmund Burke'ye, onu totaliter rejimlerin bir habercisi olarak betimleyerek birçok sayfa ayırır[64]. Buna karşılık on yıl sonra onu Fransız Devrimini suçlayan zihin berraklığına sahip bir eleştirmen olarak selamlar. Onun için, Burke tarafından formüle edilen insan hakları eleştirisi, Burke Fransız Aydınlanmacılarının Eski rejimi insanları özgürlükten ve yurttaşlıktan yoksun bıraktığı için değil, onları doğal haklarından mahrum ettiği için kınadıklarını anladığı ölçüde "ne kadük ne de gericiydi": "Yeni siyasi yapının doğal insan haklarına, insanın doğal bir varlık olarak sahip olduğu haklara dayanması gerekiyordu: 'Beslenme, giyinme ve türün yeniden üretimi hakkı', yani varoluşun zorunluluklarına sahip olma hakkı[65]".

Devrim Üzerine çelişkili bir metindir. Bir taraftan, özellikle doğrudan demokrasi olarak cumhuriyet vizyonunda anarşizme yakın bir özgürlük kavrayışını savunur ki bu doğrudan demokrasinin en iyi örneklendirilmeleri Paris Komünü, 1917 Sovyetleri ve 1956 Macar Devrimi olmuştur; diğer taraftan da bu metnin Fransız Devrimi eleştirisi, Rousseau'nun demokratik ve radikal ütopyasında her zaman totalitarizmin bir öncülünü görmüş olan muhafazakâr liberalizmin klişelerini tekrarlar. Bu çelişki incelenmeyi hak eder.

Arendt'e göre, özgürlük kamusal yaşama doğrudan ve etken bir katılımı varsayar. Bu, demokrasinin, temsil ilkesini reddeden 'çatışmacı (agonal)' ya da 'gözetici (oculaire)' bir biçimidir. Bu, içerisinde 'Oluş ile Görünüşün çakıştığı' bir eylem alanıdır[66]. Özgürlük demokratik çoğulculuğu bakış açılarının, sivil toplum derneklerinin, parlamentoda temsil edilen siyasi partilerin çokluğu olarak tanımlamaz: Daha ziyade özgür yurttaşların etkileşimleriyle canlanan bir kamusal alan tarif eder. Arendt için siyaset *alt*'ın [*infra*] alanıdır ki bu da Heideggerci varlık (Sein) ve 'birlikte-oluş' (Mitsein) kavramlarını yeniden formüle etmekten ibarettir[67]. Arendt *Modern İnsanın Durumu*'nda (1956) insan varoluşunun başlıca üç biçimi arasında daha o zamandan bir ayrım yapmıştı: İnsanlar arasında neredeyse metabolik, birincil bir mübadeleyi tarif eden *emek*; maddi dünyayı ve toplumsal çev-

---

64. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Martine Leiris, in *Les Origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, éd. Pierre Bouretz, Paris, Quarto-Gallimard, 2002, s. 437-438.
65. Hannah Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, s. 156-157.
66. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit. La pensée, le vouloir*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, PUF, 1981, Cilt 1, s. 34. Ayrıca bkz. *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Pocket, 1988, s. 50. Arendt tarafından önerilen siyasetin "agonal" kavramı konusunda bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, s. 125-126, 199-200.
67. Hannah Arendt, "Introduction à la politique" (1950), in *Qu'est-ce que la politique ?*, éd. Ursula Ludz, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, s. 33-47. Varlık ve Zaman'ın (1927) Heideggerci ontolojisinin eleştirel bir yeniden değerlendirilmesi olarak tasarlanmış Arendtçi siyaset kavramı konusunda bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit.*, s. 51-57.

remizi yaratan *çalışma*; bizatihi kendisi kendi amacı olduğu için araçlar ile amaçlar arasındaki hiçbir diyalektiğe tabi olmayan özgürlüğün alanı olan *eylem*.[68] Başka bir deyişle, siyasetin en yüksek ve en soylu aşaması özgürlük toplumdan radikal biçimde ayrılmış özerk bir alandır: Özgürlük ilkesiyle toplumsal eşitlik ilkesinin birbirine karışması despotizm yaratma tehdidini barındırır. O halde Arendtçi cumhuriyet toplumsal bir muhtevaya sahip değildir: Özgürlük ekonomik ve toplumsal baskıdan özgürleşme anlamına gelmez; toplumsal bir boşlukta özgürce yüzüp gezen yurttaşları varsayar.

Arendt'in özgürlük ve zorunluluk arasında getirdiği radikal ayrım ilk kaygısı kendi yaşamsal ihtiyaçlarını gidermek olan her insanı örtük biçimde siyasetten dışlar çünkü bu, kamusal alana katılımla bağdaşmayacaktır. Aynı şekilde siyasete katılmaya imkânı, zamanı, bilgisi ve gerekli eğitimi olmayanları da tek kelimeyle görmezden gelir. Oysa devrimler tam da dışlanmışların en sonunda bir sese sahip oldukları ve işitilmeyi talep ettikleri uğraklardır. Marx komünizmi insanlık devrimci bir dönüşüm sayesinde zorunluluğun saltanatından çıkar çıkmaz üretim alanının ötesinde kurulabilecek 'özgürlük alanı' olarak tanımlamaktaydı. Arendt kendisine kimi zaman siyaset öncesi, kimi zaman apolitik görünen devrimlere küçümsemeyle bakmaktaydı. Onun gözünde bu trajik yanlış anlaşılmanın nihai sorumluluğu Marx'a, "insan özgürlüğü tarihindeki yeri sonsuza kadar muğlak kalacak" düşünüre aitti çünkü onunla birlikte, diye yazmaktaydı, "Özgürlüğün, Zorunluluğun baskısı altında tahttan feragati, teorisyenini bulmuştu[69]". Eric Hobsbawm bu devrim kavramını eleştirerek, tarihçi olarak kendi payına Arendt ile hiçbir diyalog ihtimali görmediği sonucuna varıyordu. Biraz Rönesans Avrupa'sındaki ilahiyatçılar ve astronomlar gibi farklı diller konuşuyorlardı – ve bu alegoride kimin Galilei'yi, kimin Engizisyonu temsil ettiği kolayca tahmin ediliyordu[70].

Bu çatışma bizi modern özgürlüğün başlangıçtaki çıkmazına geri götürür: İnsan ile yurttaş arasındaki, bütün bir Aydınlanma kültürünü biçimlendiren ve genç Marx'ın 1842'de Renanya çitlemeleri üzerine yazılarında çözümlediği içsel çelişki. En zenginler ile en yoksullar yurttaş olarak eşittir ama 'özel bireyler', yani 'mülkiyet' sahipleri olarak kesinlikle öyle değildir ki bu da klasik liberalizme göre özgürlüğün bizatihi özünü oluşturur. 1793 Fransız Anayasası insan ile yurttaş arasındaki bu dikotominin üstesinden gelmeyi denemişti: (Evrensel ve devredilemez hakları cisimleştiren) tüm insanlar (pozitif, yerleşik ve somut haklardan faydalanan) yurttaşlar olarak kabul edilmiş, mülkiyet ise 'var olma hakkına' tabi kılınmıştı. Bu da özgürlük ve eşitliğin el ele gittiği anlamına geliyordu; onları birleştiren bağ bir

68. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*
69. Hannah Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, s. 89 et 85.
70. Eric Hobsbawm, "Hannah Arendt on Revolution" (1965), in *Revolutionaries*, New York, The New Press, 2001 (1973), s. 239-247. [*Devrimciler*, Çev. Hatice Pınar Şenoğuz, Agora, 2026 İstanbul. S. 229-238.]

bireyin mülkiyetine değil, daha çok topluluğun ihtiyaçlarına dayanıyordu. Étienne Balibar bu birliği *eşitliközgürlük* kavramıyla tarif eder[71].

Tocqueville Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimini mukayese ederken muhtemelen Arendt'ten daha fazla zihin berraklığına sahipti. Amerikan Devrimi bir dış iktidara yöneltilmişken ve geçmişten miras kalan bir ekonomik ve toplumsal yapıyı yıkmayı amaçlamazken, Fransız Devrimi Eski Rejimi hedef alıyordu. Fransız Devriminin hedeflediği siyasi özgürleşme mutlakiyetin, toplumsal hiyerarşileri belirleyerek, böylece zihniyetleri, kültürleri ve davranışları biçimlendirerek yüzyıllar boyunca hâkim olmuş bir iktidar sisteminin yapısının tamamını yıkmadan meydana gelemezdi[72]. Fransız Devrimi siyasi özgürleşmeyi toplumsal özgürleşmeden ayıramazdı: Eskisinin yerine koymak için yeni bir toplum icat etmeliydi. Amerikan Devrimi Sınır sayesinde bir çözüm bulmuştu: Onun özgürlüğünün ufku mekândı, demokrasi fetih ve öncülerin ve toprak sahiplerinin meyvesi olarak tasarlanmıştı. Batı bitmek tükenmek bilmeyen bir temellük ufkuydu[73]. Amerikan devrimini idealize eden Arendt, bu devrimin pek de parlak olmayan bileşenlerini görmezden gelmeye mecbur kalıyordu: Yerli halkların soykırıma uğratılması, kölelik. Oysa bir yüzyıl sonra Amerikan İç Savaşı en az Fransız Devrimindeki Terör kadar (veya daha sonra Rus Devrimi kadar) şiddetli ve öldürücü olmuştu. Arendt Rosa Luxemburg ile Amerikan devriminin öbür hayranı Tocqueville arasında salınan tuhaf bir özgürlük kavramını savunuyordu.

Arendt Birleşik devletlerdeki yurttaşlık hakları mücadeleleri sırasında Little Rock olayları üzerine 1957'de yazdığı ünlü olduğu kadar tartışmalı makalede, Afrikalı-Amerikalılara karşı tüm ayrımcılık biçimlerini şiddetle kınamıştı. Bununla birlikte, onların toplumsal ayrımlaşmasının [segregasyon] siyasi önlemlerle çözülemeyecek kaçınılmaz ve nihayetinde kabul edilebilir bir olgu olduğunu düşünüyordu. Mesele, diye yazıyordu 1959'da "ayrımcılığı kaldırmak değil, onun meşru olduğu toplumsal alanda nasıl hapsedilebileceğini ve yıkıcı olduğu siyasi ve kişisel alanlara tecavüzünün nasıl önlenebileceğini bilmektir[74]". Toplumsal meseleyi siyasi alandan dışlamanın tam da klasik liberalizmin mülkiyete bağlı ayrıcalıkları ve iktidarları

---

71. Özellikle ilk üç bölümüne bkz. Étienne Balibar, in *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, PUF, 2010. [*Eşitliközgürlük. Siyasal Denemeler*, Çev. Oylum Bülbül, Metis, 2016 İstanbul.]

72. Bkz. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, "Folio", Gallimard, 1985.

73. Antonio Negri Arendt'in siyasetin özerkliğinin ifadesi olarak devrim vizyonunu –"genişleyici bir ilke" olarak siyasi olanı "hiçlikten" yaratan "kurucu bir iktidar" (*Le Pouvoir constituant, op. cit.*, s.22)– hararetle savunduktan sonra, "siyasetin temellükün uzamsal ontolojisiyle doğrudan ilişkili olduğu" bir özgürlük "sınırı" olarak tanımladığı Amerikan Devriminin toplumsal-tarihsel bir yorumunu sunar. (*Le Pouvoir constituant, op. cit.*, s. 195).

74. Hannah Arendt, "Réflexions sur Little Rock", *Penser l'événement*, éd. Claude Habib, Paris, Belin, 1989, s. 242. Arendt'in 1950'li yıllarda Birleşik Devletlerde siyah ayrımcılığı konusundaki tutumunun özenli bir eleştirisi için bkz. Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

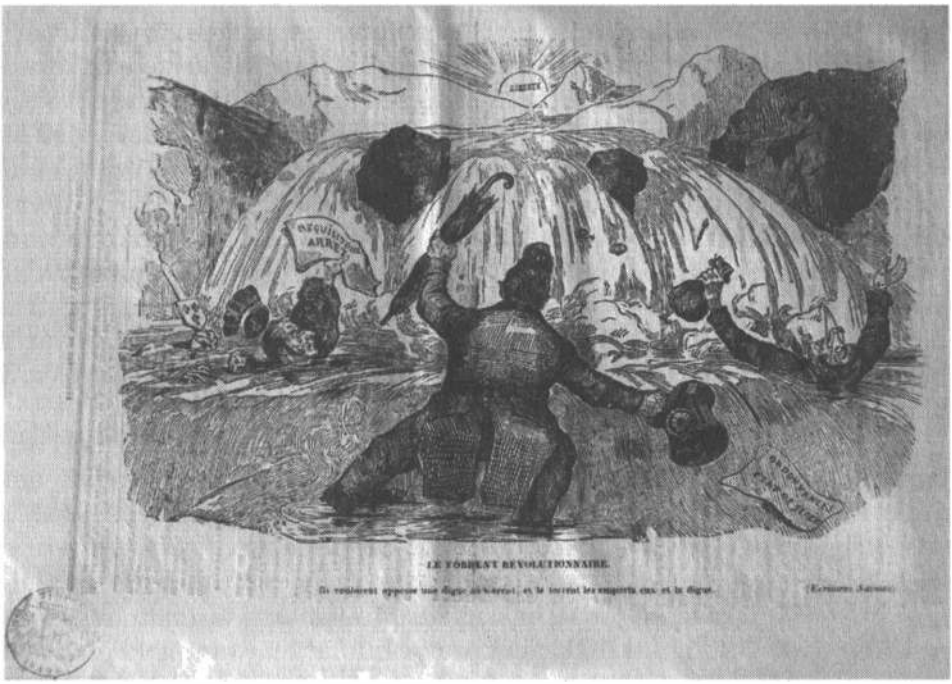
meşrulaştırmak için hep başvurduğu argüman olduğuna dikkat çekilebilecektir. Demokrasi on dokuzuncu yüzyılda 'toplumsal meselenin siyasi alana tecavüzü' olarak, John Stuart Mill'den Benjamin Constant'a liberalizmin en nüfuzlu düşünürlerinin oy hakkını mülkiyetle bağlantılandırarak reddettikleri tehlikeli sistem olarak algılanmaktaydı. Arendt'in toplumsal mesele konusundaki suskunluğu elbette klasik liberalizmin felsefi geleneğinden değil, daha ziyade siyasi olanın 'özerkliğinin' varoluşçu bir kavramından gelmekteydi[75]. Sonuç her halükârda aynıydı: İster mülkiyeti kutsallaştırarak (Constant ile Mill), ister onu görmezden gelerek (Arendt), hepsi yoksulları ve sömürülenleri siyasetin alanından dışlamaktaydı. Toni Negri'inin isabetle kaydettiği gibi Arendt "prensipte demokrasinin sebeplerini ön doğru olarak koyar, ancak liberalizminkileri olumlayarak sonuçlandırır[76]".

Peki böyle bir özgürlük kavramı nasıl anlaşılabilir? Arendt birçok vesileyle teslim ettiği üzere, siyaseti 'Yahudi meselesi' aracılığıyla, yani siyaseten ayrımcılığa ve zulme uğramakla birlikte toplumsal olarak entegre olmuş bir azınlığın meselesi aracılığıyla keşfetmişti. Antisemitizmin Yahudileri paryalara, yurttaşlıktan ve dolayısıyla hukuki ve siyasi herhangi bir varoluştan yoksun bir halka dönüştürme tarzı konusunda güçlü ve ışıltılı sayfalar kaleme almıştı. Yahudileri hem Aydınlanma felsefesinin açmazlarının –insan ile yurttaş arasındaki çözülmemiş bölünme– hem de ulus devletin on dokuzuncu yüzyıldaki krizinin aynası haline getiriyordu. Gerçek şu ki Birleşik Devletlerdeki siyah segregasyonu kendi tarihine sahipti ve Yahudi bir prizmadan yorumlanması mümkün değildi[77]. Naziler 1935'te Nuremberg yasalarını yürürlüğe koyduklarında Almanya'da Yahudi gettolarının varlığı sona ereli bir yüzyıl olmuştu. Birleşik Devletlerde Siyahları hedef alan hukuki ayrımcılıkların kaldırılması kesinlikle bir ilerleme oluşturmakla birlikte ne ırkçılığa ne de toplumsal baskıya son vermişti ki bu da fiiliyatta bizatihi hukuki özgürleşmenin içini boşaltmış, onu muhtevasından yoksun bırakmıştı.

Daha genel anlamda, Hannah Arendt sömürgeciliğe karşı devrimin her biçimine karşı kayıtsız kalmıştı. David Scott'un saptadığı gibi "Arendt için on sekizinci yüzyılda Fransız ve Amerikan Devrimleri olmak üzere sadece iki devrim vardı". Onun için Haiti Devrimi var olmamıştı[78]. *Şiddet Üzerine* başlıklı denemesinde (1970) "köle isyanlarının ve mirastan mahrum bırakılmışların ve kötü muameleye ve haksızlığa uğrayanların ayaklanmalarının ne kadar nadir" olduğuna dikkat çekiyor ve bunlar meydana geldiğinde de

75. Arendtçi siyaset kavramının varoluşçu kökenleri konusunda bkz. Martin Jay, "The Political Existentialism of Hannah Arendt", *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York, Columbia University Press, 1986, s. 237-256.
76. Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant*, *op. cit.*, s. 26.
77. Bkz. Enzo Traverso, "Entre deux époques: judéité et politique chez Hannah Arendt", *La Fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013. [*Yahudi Modernitesinin Sonu*, Çev. Zeynep Bursa, Ayrıntı Yayınları, 2016 İstanbul. s. 69.]
78. David Scott, *Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2004, s. 217.

"herkes için düşleri karabasana çeviren" "öfkeli delilikler" olmuştur diye ekliyordu[79]. Sartre'a karşı, dünyayı değiştirmeden sadece şefleri değiştirmekten gayrı verimli bir şey üretemeyecek siyaset öncesi "volkanik patlamalar" söz konusu olduğu müddetçe sömürgeleştirilenlerin şiddeti maruz kaldıkları baskıdan çok daha berbattır diye yazmaktaydı. Üçüncü Dünya "bir gerçeklik değil bir ideoloji" idi ve onun birliği tıpkı bütün ülkelerin işçilerinin birliği için Marksist çağrı gibi tehlikeli bir efsaneydi[80]. Mao, Castro, Che Guevara ve Ho Şi Minh devrimci bir sömürgecilikten kurtulma sürecinin önderleri olmak yerine hem Doğunun hem de Batının, Soğuk Savaşın karşıt iki blokunun düş kırıklığına uğrattığı öğrencilere yönelik 'sözde dini büyülerin' 'kurtarıcıları'ydılar. Black Power ise Afrikalı-Amerikalılar ile hayali Üçüncü Dünya arasında bir ittifak (yani potansiyel olarak ırkçı, günümüzde 'Beyaz-karşıtı' denilecek, bir hareket) kurma yanılsamasına kök salmıştı. 1970'te bu sözler sadece doğru olamamakla ve ne yazık ki kibirli olmakla kalmamaktaydı, bunlar aynı zamanda oryantalist bir önyargıyı demesek de şaşırtıcı bir entelektüel körlüğü ortaya koymaktaydı.



Charivari, *Devrimci Sel* (1834).

79. Hannah Arendt, "Sur la Violence", *Du mensonge à la violence*, trad. Guy Durand, Paris, Pocket, 2002, s. 124. [*Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, 2021 İstanbul. 10. Baskı.]
80. A.g.e. s. 124-125. Arendt'in 'yaygın Avrupa merkezciliği' konusunda bkz. Judith Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, New York, Columbia University Press, 2012, s. 139-140.

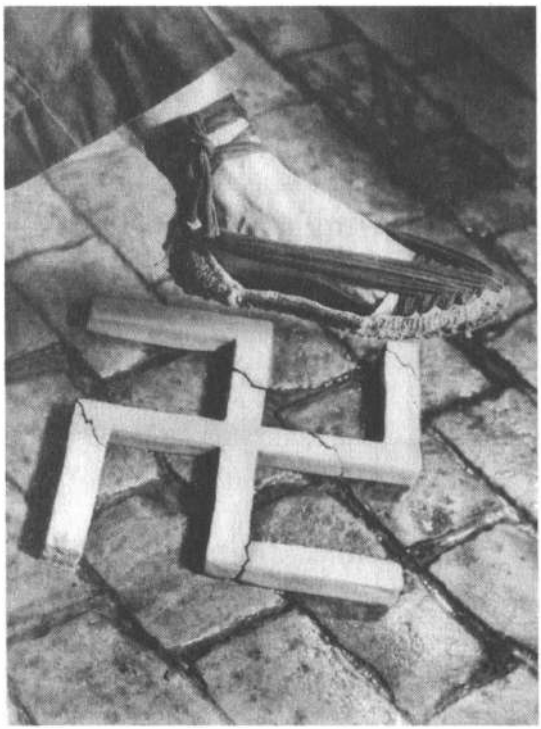
Arendt devrimi tarihsizleştirerek sömürgeleştirilmişlerin ve geri kıtaların vahşiliği konusundaki muhafazakâr klişelere düşüyordu. Oysa aşırı şiddet hiçbir şekilde sadece sömürge devrimlerine özel bir imtiyaz değildi. İngiliz, Fransız ve Rus devrimleri kralı infaz ederek aşağıdan gelen kendiliğinden bir şiddet dalgasını istedikleri mecraya yönlendirmeyi ve denetim altına almayı denemişlerdi. Fransız ve Rus devrimlerindeki Terörün büyük tarihçisi Arno J. Mayer'e göre şiddet her düzeni ve her hâkim iktidarı deviren bu iki 'öfkede' tözdeşti (aynı tözdendi)[81]. Fransız mizah dergisi *Charivari* 1830'da devrimi, doğanın karşı konulmaz gücüyle her şeyi alıp götüren bir 'sel' olarak tasvir ediyordu. Devrimler çok sık, her şeyi silmeyi ve geçmişi bir boş sayfa [*tabula rasa*] haline getirerek geleceği icat etmeyi hedefleyen denetimsiz sarmallar olarak özerk bir dinamik kazanırlar. Ve kurucu iktidarları eski egemenlikle şiddetli bir şekilde çatışmaya girdiği için onun simgelerini yok etmek zorunda kalırlar. Kralın infazı olmadan özgürlük olmaz. Ayaklanmalar, sıradan insanların sokakları istila etmek, iktidar makamlarını işgal etmek, kendi güçlerini göstermek, silaha sarılmak ve kardeşlik ve mutluluk gösterileriyle özgürleşmeyi kutlamak için karşı konulmaz bir arzu duyduğu kolektif coşku anlarıdır. Lenin'e göre devrim 'ezilenlerin bir şenliğidir', kaldı ki Lenin en ciddi düşünürlerden biridir. Devrimci belleğin güçlü ikonlara ihtiyaç duyduğunun bilincinde olan Sergey Ayzenştayn *Ekim*'i (1927) isyancı kalabalığın Çarın heykelini yıktığı görüntü ile başlatıyordu. Temmuz 1936'da İspanyol İç Savaşının patladığı sırada, özgürlük simgesel olarak faşizmin ezilmesi şeklinde temsil ediliyordu. Dolayısıyla, sömürgecilik karşıtı mücadelenin şiddetinin istisnai bir tarafı yoktu. Zaten C.L.R. James de Santo Domingo Köle Devrimi sırasında plantasyonların ateşe verilmesini çözümlerken bu yangınları Avrupa'daki benzer pratiklerle kıyaslıyordu: "Köleler durup dinlenmeden tahrip ediyordu. Jacquerie ayaklanmalarındaki köylüler gibi veya Luddist makine kırıcılar gibi kurtuluşlarını en aşikâr faaliyette, yani ıstıraplarına ne sebep olmuşsa onu tahrip etmekte arıyorlardı. Eğer bu kadar çok tahrip etmişlerse bunun sebebi çok acı çekmiş olmalarıydı.[82]"

Arendt'in sömürgecilik karşıtı şiddete dair sözlerini –'öfkeli delilik', 'karabasan'– Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* başlıklı kitabının (1961) şiddet üzerine ünlü bölümünü düşünmeden okumak neredeyse imkânsızdır. Tezat çarpıcıdır. Arendt'in özgürlük ile özgürleşme arasında gerçekleştirdiği kategorik ayrım Fanon'un çizdiği, aslında iki sitenin, bir beyaz kent ile bir beyaz olmayan kentin bir arada var olduğu sömürge şehrinin portresini hatırlatır. Beyaz kent Avrupalı ve 'uygardır', birincil ihtiyaçların hâkim olduğu ve genellikle neredeyse zoolojik bir sözlükçe –renkler, kokular, dip dibe bir yaşam, pislik, karışıklık, gürültüler vb– yardımıyla tasvir edilen ikinci kent ise 'ilkeldir'. Fanon bir çeşit 'kas gerilmesi' ya da 'tetani' olarak tarif ettiği bu

81. Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*
82. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, trad. Pierre Naville, Paris, Éditions Caribéennes, 1983, s. 77.

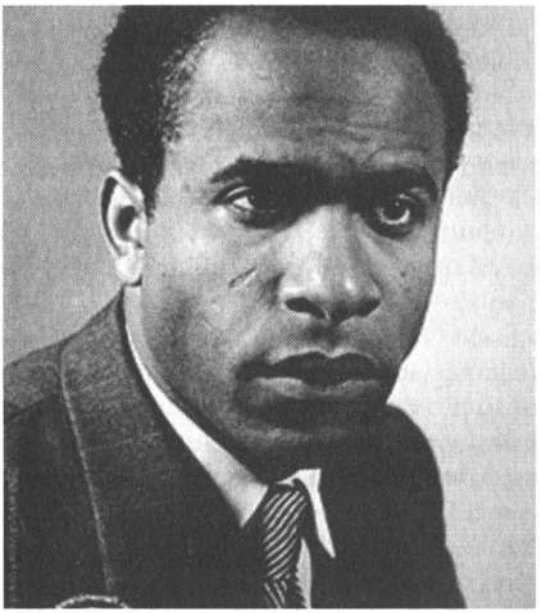
yabancılaşmanın bedensel semptomlarına yoğunlaşıyordu. Bu semptomlar 'kendini tahribe' dönebilecek, Batılı gözlemcilerin yerli 'histerisinin' alameti olarak yorumladıkları içselleşmiş bir saldırganlığı ifade ediyordu[83].

Arendt'in 'öfkeli delilik' dediği şey Fanon için yenileyici bir şiddetti. Şiddet onun gözünde ezilenleri 'zehirden arındıran' ve 'yeniden insanlaştıran' gerekli bir araçtı: "Sömürgeleştirilmiş insan şiddet içinde ve şiddet yoluyla özgürleşir.[84]" Karşı-şiddet olarak doğup, içinde, Hegel'in sözlerini tekrarlayacak olursak 'olumsuzlamanın olumsuzlanması' rolünü oynadığı özgürleşmenin diyalektik sürecinde yaşamsal önemde bir etap haline geliyordu: Göz boyayan bir 'barıştırma' değil ('insancıllaştırıcı' sömürgeciliğin aşağılayıcı perspektifi), tahakküm edenlerle edilenlerin radikal biçimde ortadan kaldırılması. Sömürgeciliğin kurduğu özne-nesne ilişkisi böylece bozulmuş oluyordu: Nesne özne olmuştu. Devrimci şiddet tanınmak için verilen bir mücadele olarak yorumlanamazdı: Bu, sömürge düzenini yıkmak için verilen bir mücadeleydi ve bu anlamda onun davranış bozukluğu "hem semptom hem de şifaydı[85]".



Pere Catalá Pic, Antifaşizm (1938). Fotomontaj. Katalonya Ulusal Sanat Müzesi. Barselona.

83. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004 (1961), s. 55 et s. 289. [*Yeryüzünün Lanetlileri*, Çev. Şen Süer, İletişim Yayınları, 2022 İstanbul, 3. Baskı.]
84. A.g.e., s. 83.
85. A.g.e., s. 279-280.



Frantz Fanon (1960). Fotoğraf.

Elbette, Arendt tarafından betimlenen 'öfkeli deliliğin' Fanon'da sağaltıcı şiddete dönüştüğü bu kavramsal başkalaşım epistemik bir yer değiştirme gerektirir: Sömürgeciliği sömürgeleştirilenin gözünden görmek ve Batılı olmayan bir bakış açısı benimsemek gerekmiştir. Auschwitz'e sürülmüş ve Cezayir Savaşı sırasında FLN'yi [Ulusal Kurtuluş Cephesi] desteklemiş Avusturyalı Yahudi Jean Améry'nin (Hans Mayer) Fanon'a hayran olduğunu ve onun şiddet kavramını savunduğunu gözlemlemek ilginçtir. Fanon diye vurgulamaktaydı "artık nefretin, küçümsemenin ve kin tutmanın kapalı devresi içinde bulunmuyordu.[86]" Onun kavramı siyasiydi ve Georges Sorel'in, genç Walter Benjamin'in ('ilahi şiddet') veya Georges Bataille'ın (kutsala duyumcu erişim olarak acı çekme) yazılarında o denli tipik olan şiddetin efsanevi, nihilist veya mistik yüceltmeleriyle hiçbir ortak yanı yoktu. Şiddet ve baskı kaçınılmaz bir kader değildi; bunların çok eskiden kalma zincirleri kırılabilirdi. Améry kendi savaş ve [toplama kamplarına] sürülme tanıklığı olan *Suç ve Cezanın Ötesinde* başlıklı kitabında (1967) Belçika'da, Fort Breedonk'ta Direniş üyesi olarak işkence gördüğünde "bir insan yüzüne yumruk atarak [kendi] haysiyetine somut bir toplumsal biçim" verebilmeyi arzulamış olduğunu vurguluyordu[87].

Améry'ye göre Fanon'un şiddet kavramı hem varoluşsal hem de tarihseldi. Bu kavram kuşkusuz güçlü bir mesihçi ve binyılcı boyutla yüklüydü ama bu

86. Jean Améry, "L'homme enfanté par l'esprit de la violence" (1969), *Les Temps modernes*, Cilt 1-2, n° 635-636, 2006, s. 175-189 et s. 13.
87. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. Françoise Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1995, s. 151-152. [*Suç ve Kefaretin Ötesinde. Alt Edilmişliğin Üstesinden Gelme Denemeleri*, Çev. Cemal Ener, Metis Kitap, 2015 İstanbul.]

olsa olsa meşruluğunu güçlendirmekteydi: "Özgürlük ve haysiyet özgürlük ve haysiyet olmak için şiddet yoluyla edinilmelidir.[88]" Améry Fanon'un kavramını varoluşçu filozof olarak değil (*Yeryüzünün Lanetlileri*'nin Önsözünü Sartre yazmıştı), Nazi kamplarından sağ çıkan Yahudi sıfatıyla savunuyordu. Devrimci şiddet diye yazıyordu, "sadece tarihin ebesi değil, aynı zamanda tarihte kendisini keşfeden ve biçimlendiren insanın da ebesidir.[89]"

Arendt *Totalitarizmin Kaynakları*'nda on dokuzuncu yüzyıl emperyalizmini nasyonal-sosyalizmle onun imha politikalarıyla birleştiren genetik bağı kavramıştı, ne var ki bu güçlü sezgiyi daha sonraki çalışmalarında terk etmişti ve siyasete yaklaşımı son tahlilde Avrupa-merkezci kalmıştı. Devrim üzerine denemesi Haiti Devrimine hiçbir atıf içermiyordu. Arendt'in özgürlük kavramı sömürgeciliğin köleleştirilmiş halklar tarafından yürütülen bir öz-özgürleşme hareketi tarafından devrilmesini düşünmeye izin vermiyordu. İkinci Dünya Savaşı sonundaki verimli sezgilerine rağmen, sonunda Batı düşüncesinin hâkim ve Avrupa-merkezci akımına katılmıştı. Domenico Losurdo'nun belirlemiş olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyılda özgürlük güçlü sınıf, ırk ve cinsiyet sınırlarıyla sınırlanmıştı: Beyaz adamlara tam ve eksiksiz yurttaşlığı sadece mülkiyet bahşederken, proleterler, sömürgeleştirilmişler ve kadınlar haklara sahip değildi[90]. Bu nedenle, özgürlüğün bir soyağacının özgürlüğün tarihsel olarak sosyalizm, sömürgecilik karşıtlığı ve feminizm adını almış üç biçimini birbirine bağlayan bir süreç olarak tasarlanması gerekecektir.

ÖZGÜRLÜK, EKMEK VE GÜLLER

Özgürlük ile toplumsal özgürleşme arasındaki bağın Fransız Devriminin bir özgüllüğü olmakla uzaktan yakından bir alakası yoktur. Alman devrimcileri 1848'de 'yemek yeme özgürlüğü' (*Fresse freiheit*) olmadan 'basın özgürlüğünün' (*Pressefreiheit*) tam tadının çıkarılamayacağını söylüyorlardı; Brecht bu cümleyi şöyle yeniden formüle etmişti: "Önce gırtlak (ekmek) sonra ahlak". Şubat 1917'de Rus Devrimi Saint Petersburg'da ekmek talep eden bir gösteriyle başlamış, bundan birkaç ay sonra da Bolşevikler barış, işçilere fabrikalar ve köylüye toprak vadederek iktidarı almışlardı. 1912'de Massachusetts Lawrence'ta greve çıkan tekstil işçileri özgürlük, siyaset ve toplumsal özgürleşme arasındaki bu bağı ün kazanacak bir sloganla yorumluyorlardı: 'Herkese ekmek ama güller de!' (*Bread for all, and roses too!*)[91].

---

88. Jean Améry, "L'homme enfanté par l'esprit de la violence", *loc. cit.*, s. 184.
89. A.g.e., s. 186.
90. Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme, op. cit.*
91. Bkz. Bruce Watson, *Bread and Roses. Mills, Migrants, and the Struggle for the American Dream*, New York, Penguin Books, 2005. Bu sloganın feminist boyutu konusunda bkz. Sheila Rowbotham, *Féminisme et Révolution*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Payot, 1973, ch. 5. Ken Loach Los Angeles'ta göçmen işçilerin grevi konusunda 2000 yılında çektiği güzel bir filmi *Ekmek ve Güller* olarak isimlendirmişti.

Özgürleştirici deneyimler kültürde, estetikte, cinsellikte ve hayatın başka birçok alanında derin dönüşürnlere sebep olduklarından, toplumsal özgürleşme ile siyasi özgürlük arasındaki bu kopmaz bağın çok daha ötesine giden yeni pratiklerin icat edilmesini içerir. Nisan 1871'de Paris Komünü sırasında, Gustave Courbet'nin önderliğindeki Sanatçılar Federasyonu bu özlemi tek bir kavramda özetleyen bir manifesto yayınlıyordu: 'komün lüksü'[92]. Kristin Ross'un açıkladığı gibi bu ne devlet kolektivizmi ne de burjuva lüksünün taklit edilmesi anlamına geliyordu. Bu daha ziyade eşitliğin ve tüm eğlenceli ve zenginleştirici insan etkinliklerinin toplumsallaştırılması demekti. Komünün aktörlerinden biri olan Élisée Reclus'nün yıllar sonra geriye dönük olarak yazdığı gibi, Komün gelecek için şöyle bir toplum ortaya koymuştu:

> Ne doğuştan bir efendinin, unvanın veya paranın, ne kökeni itibariyle köleleştirilmişin, kastın veya ücretin olduğu bir toplum. 'Komün' sözcüğü her yerde daha geniş bir anlamda, özgür, eşit, eski sınırları yok sayan ve dünyanın bir ucundan diğerine barış içinde yardımlaşan özgür yoldaşlardan oluşan yeni bir insanlığa göndermede bulunan bir sözcük olarak anlaşılıyordu[93].

Benzer özlemler başka devrimci deneyimlerde de meydana çıkmıştı. Sovyet Rusya'nın 1918-1922 arasındaki ilk yıllarında, Chagall, Lissitzky ve Malevitch Vitebsk'te Halk Sanat Okulunu kurmuşlardı. Bu kurum, sefil maddi koşullarına ve kendi içindeki farklı akımların –figüratif resim, kübizm, fütürizm ve süprematizm– çatışmalarına rağmen, yeni estetik biçimlerle gündelik yaşamı ve kentsel manzarayı dönüştürmeyi hedeflemekteydi. Kurumun sanatçıları afişler ve dergiler yaratıyor, tramvay biletleri ve yemek kuponları tasarlıyor, binaların cephelerini, meydanları ve caddeleri dekore ediyorlardı[94]. Bu, Aleksandra Kolontay'ın insan ilişkilerinin artık mülkiyet ilişkileri olmayacağı bir toplumda serbest aşkı ve cinsel özgürleşmeyi kuramlaştırdığı devirdi: "Kıskançlık ve sevilen kişiye karşı sahiplenici tavır yerini öteki canın dostça anlaşılmasına ve onun sevgi duyguları alanındaki özgürlüğünün tanınmasına bırakmalıdır.[95]"

George Orwell *Katalonya'ya Saygı*'da (1938) İspanyol İç savaşı sırasında, kent yeni özgürlük pratikleriyle dönüştürüldüğünde, Barselona'nın çarpıcı bir portresini sunar. Katalonya başkentini, onu Aralık 1936'da keşfettiği haliyle resmetmesi alıntılanmayı hak eder:

> Barselona'nın çarpıcı görünümü her türlü beklentinin fevkindeydi. [...] Her mağaza, her kafe, ayakkabı boyacılarının kolektifleştirilmiş ve kızıl ve karaya boyanmış kutularına varıncaya kadar(!), sizi kolektifleştirildiğine dair bilgilendiren bir ibare taşıyordu. Kafe garsonları, satıcılar dimdik gözünüzün içine bakıyor ve sizinle eşit olarak davranıyordu. Kölece ya da hatta törensel lafı eğip bükmeler o an için ortadan kaybolmuştu. Artık kimse Señor veya Don, hatta

92. Kristin Ross, *L'Imaginaire de la Commune*, *op. cit.*, s. 5.
93. Élisée Reclus, "L'Anarchie" (1894), ayrıca a.g.e., s. 12.
94. Angela Lampe'nin derlediği denemelere bakınız: Angela Lampe dans *Chagall, Lissitzky, Malevitch, op. cit.*
95. Alexandra Kollontaï, "Thèses sur la morale communiste dans le domaine des relations conjugales" (1921), trad. Fabien Rothey, *Comment S'en Sortir ?*, n° 5, 2017, s. 51-58.

> Usted [siz] demiyor, herkes birbirine sen diye hitap ediyordu ve Buenos Dias yerine Salud deniyordu. Özel otomobil yoktu: bunlar müsadere edilmişti ve bütün tramvaylar, taksiler ve çok sayıda başka araç kızıl ve karaya boyanmıştı. Devrimci afişler her yerdeydi. Duvarlarda alevlenen temiz kızıllarıyla ve mavileriyle, kalan az sayıda reklam afişini çamur lekesi gibi gösteriyorlardı. İnsan akışının gelgitiyle sürekli canlı olan şehir merkezinin geniş arteri Ramblas'ta hoparlörler gün boyunca gecenin geç saatlerine kadar yüksek sesle devrimci marşlar çalıyordu. En tuhafı da kalabalığın görünüşüydü. Dış görünüşe itibar edilirse, bu şehirde zengin sınıflar artık mevcut değildi. Az sayıda kadının ve yabancının dışında 'iyi giyimli' insan görülmüyordu. Neredeyse herkes proleter giysileri veya mavi tulum ya da milis üniformasının birkaç çeşidini giymişti. Bütün bunlar tuhaf ve dokunaklıydı. Bunların büyük kısmı benim için anlaşılmaz kalıyordu ve hatta bir anlamda hoşuma gitmiyordu ama bunun uğruna savaşmaya değer bir durum olduğunu hemen anlamıştım[96].

Bu pasaj özgürleşmenin, retorik formüllerin dokunaklı ifadelerini aşan yaşamın yeni bir yoğunluğunu, insanlar arasında yeni ilişkilerin keşfedilmesini ifade eden coşkusal boyutunu resmeder. Hukuki bir statü ve bir toplumsal adalet biçimi olarak tanımlanan özgürlük, hakların kalıcı ve kolektif yaşamı düzenleyen kanunlaştırılmış kurallar halinde yazıya geçirilmesini gerektirir. Yeni bir toplum inşa etmek zor ve genellikle sancılı bir süreçtir. Özgürleştirici bir eylem daha gelip geçicidir ama aynı zamanda çok heyecan vericidir. Bu, sıradan insanların tarihsel özne haline geldikleri bir öz-özgürleşme uğrağı, neşeli ve sımsıcak bir an, çok sayıda görselin gösterdiği gibi bedenler kadar ruhları da etkileyen bir şeydir.

Fakat bu özgürleştirici duyguların gerisinde hâlâ maddi bir alt katman kalır. Kısaltması CNT ile daha fazla tanınan anarkosendikalist örgüt *Ulusal Emek Federasyonu* 1936'da o zaman milis garnizonuna dönüştürülmüş ve ünlü restoranı 'gastronomik' yemekhane haline gelmiş olan Barselona'nın en lüks otellerinden biri, Ritz Oteli üzerine küçük bir film gerçekleştirmişti[97]. Bu film yiyecek konusuna yoğunlaşarak –toplumsal hiyerarşilerin ve ayrıcalıkların kaldırılmasına kök salmış bir haz olan– 'komün lüksü' kavramını görünür kılar: Özgürleşme, doyasıya yemek yeniliyordu ve gastronomi bundan böyle ayrıcalıklı bir kasta ayrılmış değildi anlamına geliyordu. Toplumsal adalet olmadan özgürlük olmaz; bu ilkeyi 'yiyecek olmadan özgürlük' olmaz ya da hatta, daha hedonist tabirlerle 'iyi bir sofranın hazları olmadan özgürlük olmaz' diye çevirmek mümkündür. Film halktan insanların Ritz garsonları tarafından ikram edilen spesiyaliteleri tattıklarını gösterir. Özgürlükle özgürleşme arasında kavramsal düzlemde bir ayrım getirmek mümkün olsa da tarihsel düzlemde bu iki kavramı, bunların simbiyotik ilişkilerini dikkate almadan anlamak mümkün değildir. Zorunluluktan özgürleşmeden, yani toplumsal özgürleşme olmadan özgürlük yoktur. Bu olmadığında, özgürlük, tam da on dokuzuncu yüzyılda (kendisi de Terörün ve despotizmin ifadesi

---

96. George Orwell, *Hommage à la Catalogne, op. cit.*, s. 8. [*Katalonya'ya Selam*, Çev. Enis Köksaldı, İthaki, 2021 İstanbul.]
97. Bu filme dikkatimi çektiği için İspanyol İç Savaşının en iyi tarihçilerinden biri olan Julián Casanova'ya minnettarım.

olarak görülen) demokrasinin karşısına çıkarıldığında tasarlanmış olduğu gibi ayrıcalığın eşanlamlısından başka bir şey değildir. Özgürlük ile eşitlik arasındaki bu dolaşıklık solun kimliğini yapılandırır ve özgürlüğün iki alternatif kavramı arasındaki bölünme çizgisini çizer.



1936 Barselona, CNT'li anarşistler tarafından halk 'gastronomik oteline' dönüştürülen Ritz Oteli. Fotoğraf.

Klasik liberalizm nasıl mülkiyeti kutsallaştırmışsa radikal sol da özgürlüğü aynı şekilde bir fetiş haline getirmiştir önermesi muhtemelen doğrudur. Radikal sol bu şekilde özgürlüğün kalıcı bir düzen olarak kurulması için gerekli olan normların siyasi ve hukuki sistemini fazlasıyla sık ihmal etmişti. Rosa Luxemburg'un Sovyet Hükümetinin doğumundan ve Rus Kurucu Meclisinin lağvedilmesinden birkaç ay sonra Bolşeviklere yönelttiği sert eleştirinin anlamı da buydu. Bir Alman hapishanesinden yazan Luxemburg, proleter özgürleşmesinde bir etap olarak koşulsuz destek verdiği Ekim Devriminin tarihsel yerindeliği üzerinde ısrarla durmaktaydı. Bununla birlikte, Bolşeviklerin almış oldukları bazı önlemlerle ve aynı zamanda daha da derinde onların iktidar kavramlarıyla mutabık olmadığını da saklamıyordu. Proletarya diktatörlüğünün bir parti diktatörlüğü değil bir sınıf diktatörlüğü olduğunu ve bu nedenle "halk kitlelerinin tam bir demokrasi içinde en etken, en sınırsız katılımı" anlamına gelmesi gerektiğini kaydediyordu. Bolşeviklerin "biçimsel demokrasiyi hiçbir zaman putlaştırmadıklarını" ileri süren Lenin ile Troçki'ye cevaben şu konuyu netleştirmeyi gerekli görüyordu:

> Biz burjuva demokrasisinin siyasi biçiminin toplumsal çekirdeğini hep ayırt ettik, biçimsel eşitlik ve özgürlüğün tatlı kabuğu altında saklanan toplumsal eşitsizliğin ve kulluğun acı çekirdeğini her zaman ortaya çıkardık. Ama bunu, bunları reddetmek için değil, işçi sınıfını kabukla yetinmemeye, bunun yerine siyasi iktidarı, içini yeni bir toplumsal muhtevayla doldurmak için fethetmeye teşvik etmek için yaptık: Proletarya iktidarı aldığında tarihsel görevi burjuva demokrasisinin yerine sosyalist demokrasiyi koymaktır, yoksa demokrasiyi toptan ortadan kaldırmak değil[98].

98. Rosa Luxemburg, "La révolution russe" (1918), in *Œuvres II. Écrits politiques 1917-1918*, trad. Claudie Weill, Paris, Maspero, 1969, s. 88.



Rosa Luxemburg (1900 civarı). Fotoğraf.

Proletarya diktatörlüğü, diye sonuca bağlıyordu, "demokrasinin ortadan kaldırılmasından değil, uygulama tarzından oluşur[99]". Özgürlüğe gelince, o da bir partinin üyelerine veya bir hükümetin savunucularına ayrılmış olamazdı. Özgürlük, diye ekliyordu, "her zaman en azından başka türlü düşünenin özgürlüğüdür[100]".

ZAMANIN ÖZGÜRLEŞMESİ

İnsanın özgürleşmesi Marx'a göre, son tahlilde zamanın özgürleşmesidir. Kapitalizmin tarihi erkekleri ve kadınları kendi zamansallığına sahip bir üretim sisteminin kısıtlarına boyun eğdiren şiddetli ve büyük ölçekli bir zaman temellükü sürecinde özetlenir. Çok sayıda inceleme modernitenin gelişini zamanın sürekli rasyonelleştirilmesi olarak tarif etmiştir: Saatlerin yayılması, toplumsal yaşamın önce kentlerle kırlar arasında, sonra uluslar ve kıtalar arasında gitgide eşzamanlı hale gelmesi, birbiriyle zamansal düzlemde bağlantılı bir faaliyetler bütünü olarak iş bölümünün gelişmesi[101]. Bu, doğadan ayrılmış bir üretken zamanın ortaya çıkmasını gerektiriyordu: Sanayi Devrimiyle zafere ulaşacak olan mekanik bir zaman. Kamu binalarının cephelerinde duvar saatlerinin çoğalması, fabrikalarda kronometrelerin kullanılmaya başlanması ve estetik biçimlerinin dakiklikleri ve işlevsellikleri lehine gitgide daha fazla feda edildiği kol saatlerinin yükselişi modern kapitalizmin zamanına ritim verir. Hem çalışma hem de

99. A.g.e.
100. A.g.e., s. 83.
101. Bkz. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde, op. cit.*, ch. 2.

boş zaman olarak varoluşları o zamana kadar doğanın çevrimlerine (mevsimlerin nöbetleşe birbirinin yerini almasına, gündüzle gecenin, güneşin, yağmurun ve karın varyasyonlarına) göre düzenlenmiş milyonlarca insan için zamanın endüstriyel rasyonelleştirilmesi doğaya hâkim olmak anlamına değil, daha çok mekanik üretimin gayrişahsi Molek'ine kendi boyun eğmeleri anlamına geliyordu. Âdetleri, ritüelleri ve kültürel pratikleri –Edmund Burke'nin deyişiyle miras aldıkları 'özgürlükler'– rasyonalitesi salt mekanik ve üretken olan gerek doğanın dışarıdaki değişimlerinden gerek de insan bedenlerinin psikofiziksel gereksinimlerinden bütünüyle kopuk bir emek süreci tarafından bir anda tahrip edilmişti. On dokuzuncu yüzyıl, alışkanlıkları kırsal dünya tarafından modellenmiş insanların yaşanmış zamanını, onu Sanayi Devriminin ölçülebilir ve hesaplanabilir zamanına özümseyerek zaman içinde yavaş yavaş ama önlenemez biçimde tek tipleştirmişti. Güneş saatleri giderek yerlerini saat kulelerine bırakmıştı[102]. Zamanın rasyonelleştirilmesi hayran olunacak bir teknolojik başarıdan çok daha fazlasıydı: Edward P. Thompson'ın göstermiş olduğu gibi bu, "emek sömürüsünün bir aracı olarak" yeni bir "zaman ölçüsünün" gelişi olmuştu[103]. Thompson ile Foucault'ya göre bu tarihsel değişim, toplumsal yaşamın tüm boyutlarını etkileyen yeni disiplin biçimlerinin –'gözetlemek ve cezalandırmak'– geniş ölçekte getirilmesiyle çakışmıştı: ilkokullardan kışlalara, fabrikalara insanlar beden disiplinini ve kapitalist zamanın kısıtlayıcı kurallarını öğrenmişlerdi. Modern dünyanın 'demir kafesi' –Weber'in rasyonellik iblisleri tarafından yutulmuş insan hayatını tarif etmek için kullandığı imge– aynı zamanda zamansal bir kafesti. Birinci bölümde görmüş olduğumuz gibi, Luddistler teknolojik nihilizmin anakronik bir biçimini cisimleştirmek şöyle dursun, zamanın kapitalist örgütlenmesini radikal retlerini ifade etmekteydiler.

Avrupa'da, toplumsal zamanın bu başkalaşımı Sanayi Devriminden Cihan Harbine –bu savaş rahatlıkla insan yaşamının doğallığının bozulması yönünde belirleyici bir adım olarak tanımlanabilecek bir olaydı– uzanmıştı. Üniforma giymiş milyonlarca köylü, alevlerle ve patlamalarla aydınlanan geceleriyle, tanklar tarafından parçalanmış cesetleriyle, bombardımanlarıyla ve mitralyöz ateşleriyle topyekûn savaşın uğursuz gösterisini keşfettiğinde, zamanın insani veya doğal her yönünü yitirmiş öldürücü bir aygıt tarafından örgütlenmiş olduğu ortaya çıkmıştı. Walter Benjamin Cihan Harbini hikâye anlatıcısı figürünün sonunu imleyen simgesel bir uğrak olarak betimlemişti. Kırsal dünyada doğmuş, mekanik ve seri imhaya hasredilmiş savaş alanlarında insan bedenlerinin kırılganlığının farkına varmış bir kuşak için deneyim anlamdan yoksun boş bir kelime haline gelmişti. Kulaktan kulağa aktarılan deneyim, hikâye anlatıcısının anlatısının bizatihi özü, endüstriyel savaşın hiçliğe indirgemiş olduğu aktarılabilir bir belleği ima eder[104]. Modern ordu-

102. Bkz. Alain Corbin, "L'arithmétique des jours au xixe siècle", *Le Temps, le Désir et l'Horreur. Essais sur le xixe siècle*, Paris, Aubier, 1991, s. 9-22.
103. Edward P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel* (1967), trad. Isabelle Taudière, Sunuş Alain Maillard, Paris, La Fabrique, 2004, s. 63.
104. Walter Benjamin, "Le Conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov", *Œuvres III*, *op. cit.*, s. 114-151.

ların askerleri, tıpkı Ford fabrikalarının işçileri gibi, ifasında miras alınan her bilginin ve her pratik kültürün basitçe yararsız olduğunun ortaya çıktığı mekanik görevleri yerine getiriyorlardı.

Marx sermaye birikiminin tarihsel sürecini analizinde, onun temelindeki zamansal yapıya büyük bir özen gösterir. *Kapital*'in Birinci Cildi üretimin çizgisel, homojen ve soyut zamanını tasvir eder. İkinci Cilt sermayenin genişlemiş yeniden üretiminin ve dolaşımın (hem metaların hem de onların mübadele değeri olan paranın dolaşımının) çevrimsel zamanını ele alır. Son olarak Üçüncü Cilt üretim zamanı ile dolaşım zamanını tek bir genel harekette (*Gesamptkapital*) eklemler[105]. Bu hareket homojen ve çizgisel olmak şöyle dursun, sürekliliğini bozan ve ekonomi dışı başka etkenlerle ilişkilenerek onu bir genişleme ve daralma dalgaları sekansına dönüştüren dönemsel spazmlar içerir. Nitekim, kapitalizmin temelinde yalnızca işçilerin üretim araçlarından ayrılması değil, aynı zamanda onların, artık 'rasyonelleştirilmiş' ve metaların üretimi açısından ölçülmüş yaşam zamanlarından mülksüzleştirilmeleri de bulunur. İşçinin faaliyeti 'soyut' emeğe dönüştürülür dönüştürülmez –bu 'emek gücünün' ortaya çıkışıyla bağlantılı bir değişimdir– doğal zamandan koparılmış olur. Soyut emek o zaman üreten öznenin şeyleşmesine sebep olur. Fabrika işçisi, emek sürecine hâkim olup zamanını kendi ihtiyaç ve önceliklerine göre örgütleyerek kullanım değerleri üreten zanaatkârın tersine metalar, yani mübadele değerleri üretir. Yalnızca çalışma aletlerine sahip olmamakla kalmaz, aynı zamanda dahil olduğu emek sürecini de kontrol edemez ve zamanı dışsal ölçütlere göre hesaplanır[106]. Kapitalist üretimin soyut emeği üreticilerin yabancılaşmasına yol açar, hayatlarını çalışma disiplinin ve örgütlenmiş üretimin belirlediği zamansal bariyerlerin içerisine hapseder. Marx 1857-1858 *Ekonomik Elyazmaları*nda kapitalizmin ilgasını zamanın insanın serpilip gelişmesine ve mutluluğa iade edilmesi olarak görür. Üretici güçlerin gelişmesi sermaye birikiminin koşulu olacağına, özgür zaman yaratmalı ve üreticileri kendi hayatlarının efendisi olmaya muktedir öznelere dönüştürmelidir: Yabancılaşmanın sona ermesiyle soyut emeğin yerini ortak, toplumsallaştırılmış bir zenginliğin yaratılması alır ve ilerlemenin ölçüsü artık çalışma değil, özgür zaman olur[107]. Marx sosyalizmi *Kapital*'in Üçüncü Cildinde zorunluluğun saltanatından sahici özgürlüğün saltanatına geçişin biçimi, yani yaşamın artık maddi kısıtlara tabi olmayan yaratıcı örgütlenmesi olarak tarif eder: "Özgürlüğün saltanatı aslında ancak zorunluluk ve dünyevi kaygılar tarafından belirlenen emeğin sona erdiği andan itibaren başlar." İnsan ihtiyaçlarının tatmini üretici güçleri artırma mecburiyetinden özgürleştiğinde, toplumsallaşmış insanlar fiilen özgür olacaktır. "İnsan gücünün bizatihi kendi amacı olan özgürleşmesi, yani özgürlüğün gerçek krallığı

105. Bkz. Stavros Tombazos, *Le Temps dans l'analyse économique*, *op. cit.*

106. Bu konudaki en iyi inceleme Harry Braverman'ınki olmaya devam eder: Harry Braverman, *Travail et Capitalisme monopoliste. la dégradation du travail au xxe siècle*, trad. Dominique Letellier et Serge Niémetz, Paris, Maspero, 1976. [*Emek ve Tekelci Sermaye*, Çev. Çiğdem Çıdamlı, Kalkedon Yayınları, 2008 İstanbul. 2. Baskı.]

107. Karl Marx, "Principes d'une critique de l'économie politique (1857-1858)", trad. J. Malaquais et M. Rubel, *Œuvres II – Économie II*, *op. cit.*, s. 310-311. [*Grundrisse*]

... zorunluluğun imparatorluğunun ötesinde ... başlar". Başka bir deyişle sosyalizm özgür zamandan ayrılamaz: "Çalışma gününün kısaltılması bu özgürleşmenin temel koşuludur.[108]" Marx çalışmanın gönendirici ve oyun gibi eğlenceli bir etkinliğe dönüştürülmesini tasvir eden Fourier'in naifliğine küçümseyici bir nazarla baktığında bile, Fransız ütopyacısını kâra dayanan bir iktisadi sistem içerisine sokulmuş yabancılaşmış işçilerin tersine, kolektif bir mutluluk arayışından esinlenmiş bilinçli öznelerden oluşan bir toplum hayal etme yeteneğinden ötürü selamlamaktaydı. *Grundrisse*'nin yukarıda değinilen pasajının yerindeliğini vurgulayan ilk düşünürlerden biri olan Herbert Marcuse bundan çok net bir sonuç çıkarıyordu:

> Özgürlük zahmetli çalışma olmadan, kaygısız yaşamaktır: İnsani yetilerin oyunudur. Özgürlüğün gerçekleştirilmesi bir zaman sorunudur: İş gününün niceliği niteliğe dönüştüren asgariye indirilmesidir. Sosyalist bir toplum, zenginliğin toplumsal ölçüsünün ve bireysel varoluşun boyutunun emek zamanı değil, özgür zaman olduğu bir toplumdur[109].

Bu bakış açısına göre –insan etkinliğinin itici gücü ve özgür toplumun temeli olarak tasarlanan haz ilkesi– Fourier'in ütopik sosyalizmi ile Marksizm arasında dikkat çekici bir süreklilik vardır. Kışkırtıcı deneme *Tembellik Hakkı*'nın (1883) yazarı Paul Lafargue için sosyalizm Protestan çileciliğinin ve onun çalışma etiğinin tam karşıtıydı. Lafargue fabrikalarda ortalama iş gününün on dört saat olduğu bir yüzyılda, makul bir hedef olarak bunun üç saate indirilmesini savunuyordu. Hem hayırseverleri hem de teknik ilerleme hayranlarını istihzayla alaya alan romantik ve antikapitalist bir tutum benimseyerek kapitalizmi insanlık dışı bir sistem olarak damgalıyordu: "Kırsal bir nüfusun orta yerine bir fabrika dikmektense veba saçmak, su kaynaklarını zehirlemek evladır. Fabrikada çalışmayı tanıtın, elveda neşe, sağlık, özgürlük; hayatı güzelleştiren ve onu yaşamaya değer kılan ne varsa hepsine elveda.[110]" Sosyalizm diye devam ediyordu "Hıristiyan ahlakının, iktisadi etiğin, hür-düşünce etiğinin önyargılarının" son bulması anlamına geliyordu. Proletarya açısından bu, "burjuva devriminin metafizikçi avukatları tarafından uydurulmuş veremli İnsan Haklarından yüz bin kere daha soylu ve kutsal olan tembellik haklarını [ilan etmekten]" ibaret olan "doğal içgüdülerini" yeniden keşfetmeleri demekti. Bu nedenle diye sonuçlandırmaktaydı, proletarya kendisini "günde üç saatten fazla çalışmamaya, gündüzün ve gecenin geri kalanında tembellik etmeye ve kendine ziyafet çekmeye" zorlamalıydı[111].

---

108. Karl Marx, "Le Capital. Livre troisième", *Œuvres II – Économie II, op. cit.*, s. 1487-1488.
109. Herbert Marcuse, "Marxisme et liberté", *L'Homme et la Société*, n° 19, 1971, s. 5. Bu metin Raya Dunayevskaya'nın şu kitabının önsözüdür: *Marxisme et Liberté* (1957), trad. Mara Oliva, Paris, Syllepse, 2016.
110. Paul Lafargue, *Le Droit à la paresse. Réfutation du "Droit au Travail" de 1848*, Paris, Henri Oriol, 1883, s. 19. [*Tembellik Hakkı*, Çev. Ebru Erbaş, Can Yayınları, 2020 İstanbul.]
111. A.g.e., s. 25. Bu risalenin tarihçesi konusunda bkz. Leslie Derfler, *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism 1842-1882*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, s. 177-184.

Marx'ta zamanın özgürleşmesi "insan toplumunun tarihöncesinin" sonuna ve gerçek tarihinin başlangıcına işaret ediyordu[112]. Bununla birlikte, bu geçişi her ikisini de bizzat Marx'ın yazılarının akla getirdiği iki tarzda yorumlamak mümkündü. Bir yandan, zamanın özgürleşmesi üretici güçlerin gelişmesinin elbette artık kâra ve sömürüye dönük olmayan ama yaratıcı emeğin modern öncesi biçimlerine hâlâ karşıt toplumsal örgütlenme çerçevesinde başarılması olarak tasarlanabilirdi. Bu yaklaşım, Marx'ın Asya'yı yalnızca sömürgeciliğin şokunun sallayıp sonunda yıkabileceği değişmez ve yerinde sayan bir toplumsal sistem olarak tarifinde örtük biçimde mevcuttu[113]. Diğer yandan, Marx'ın toplumsal şeyleşmenin ve insan emeğinin yabancılaşmasının sonu olarak kapitalizmin ilgası üzerinde ısrarla durması, 'tarihöncesinden' insanlığın gerçek tarihine geçişi özgürleşmiş ve nitel olarak farklı bir zamanın yeni bir örgütlenmesinin gelişi olarak tarif eder. Özgür insanların zamanı üretim hesabının ve metaların çılgınca dansının araçsal rasyonelliğinin zamanı değildir: Özgürleşmiş zaman kapitalist zamanın olumsuzlanmasıdır[114].



Paul Lafargue (1871). Fotoğraf.

112. Karl Marx, "Avant-propos de la Critique de l'économie politique" (1859), *Œuvres I – Économie I, op. cit.*, s. 274.
113. Karl Marx, "Le Capital", *Œuvres I – Économie I, op. cit.*, s. 901.
114. Bu yorum Sergio Tischler Visquera tarafından şu makalede ikna edici tarzda geliştirilmiştir: Sergio Tischler Visquera, "Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación", *Memoria, Tiempo y Sujeto*, Puebla, BUAP, G & G Editores, 2005, s. 151-174. Ayrıca bkz. Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx. Cahiers de travail sur les Grundrisse*, trad. Roxane Silberman, Paris, L'Harmattan, 1996, ch. 8.

MESİHÇİ ÖZGÜRLEŞME

Sermayenin şeyleşmiş zamanının olumsuzlanması Walter Benjamin'in mesihçi zaman teolojik kategorisiyle yeniden formüle ettiği devrim teorisinin merkezindedir. Benjamin'in Yahudi mesihçiliğiyle dolu Marksizm yorumu mahşeri ve eskatolojik bir boyut alır: Klasik Marksizmin ön doğru kabul ettiği toplumsal ve siyasi özgürleşme onun gözünde mesihçi kurtuluş ile çakışır. Onun için sosyalizm tarihsel bir güzergâhı –uygarlığın taş devrinden özgürleşmiş bir topluma yürüyüşü– tamamlamak yerine daha önceki uygarlıklardan radikal biçimde kopan bir tarih-sonrasının, mesihçi bir yeni zamanın afet tarzında zuhur edişi anlamına gelir. Benjamin 1921'de hiç kuşkusuz Rosenzweig'ın ve Sorel'in yazılarından etkilenerek, şiddet üzerine anarşist bir nihilizme açıkça yönelmiş muammalı bir metin kaleme almıştı. Tarihi bir şiddet ve baskı sürekliliği olarak betimleyerek, bu çizgiselliği bozup hukuka dayalı siyasi düzeni yok ederek kendi meşruiyetini yaratacak ve böylece bir 'egemen şiddet' haline gelecek 'ilahi bir şiddetin' bir anda ortaya çıkıp sahneyi istila etmesini hayal ediyordu[115]. Birkaç yıl sonra bu –radikal olduğu kadar soyut, neredeyse metafizik– kurtarıcı şiddet kavramını Marksist terimlerle yeniden formüle edecekti. 'İlahi şiddet' toplumsal ve tarihsel bir öznede kök salmış proleter devrimine dönüşmüştü.

Benjamin'in mesihçi Yahudilik ile seküler Marksizm arasında bir sentez bulma girişimi en eksiksiz biçimini onun fazlasıyla muammalı bir metin olan ünlü "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerinde (1940) bulmuştu. Bu metnin önsözünde Marx'ın kendi "sınıfsız bir toplum" kavramıyla "mesihçi zaman (*messianische Zeit*) fikrini sekülerleştirmiş" olduğunu vurgular. Benjamin tarafından ayrıntılandırılan modernite eleştirisi, romantik milliyetçiliğin ve dinsel muhafazakârlığın yüzünü sözde organik eski toplumsal hiyerarşilere ve siyasi kurumlara dönen cari biçimlerinin tersine, geçmişi restore etmek gibi bir amaca sahip değildir. Onun bakışı kuşkusuz melankolik olmakla birlikte geleceğe dönüktü. Onun romantik antikapitalizmi mutlakiyeti ve feodalizmi ihya etmek şöyle dursun, son derece ütopikti, burjuva düzeninin sosyalizm doğrultusunda devrilmesine dönüktü. *Paris, On Dokuzuncu Yüzyılın Başkenti* başlıklı denemesinde (1935), atalardan kalma bir geçmişten miras kalan sınıfsız bir toplum imgesiyle özgürleşmiş bir toplumun geleceğini birleştiren diyalektik gerilimin üzerinde durur. En eski devirler insanların 'arzu imgelerinde' (*Wunschbilder*) –ki bu imgelerde ütopik beklentilerle buluşurlar– hayatta kalır:



Walter Benjamin (1929). Fotoğraf.

115. Walter Benjamin, "Critique de la violence", *Œuvres II*, *op. cit.*, s. 238 et s. 243.

> Yeni üretim aracının önce eski biçimin hâkimiyetinde kalan biçimine (Marx), kolektif bilinçte yeniyle eskinin iç içe geçtiği imgeler tekabül eder. Bu imgeler arzuları billurlaştırır [...]. Her çağın kendi ardılının imgelerini barındırdığı rüyada, sonraki dönem ilksel tarihten (*Urgeschichte*) gelen öğelere, yani sınıfsız bir toplumun öğelerine karışmış görünür. Bu toplumun kolektif bilinçaltında depolanmış deneyimleri, yeni gerçekliklerle birleşerek, izlerine yaşamın binlerce yüzünde, geçici modalarda olduğu gibi kalıcı binalarda da rastlanan ütopyayı doğurur[116].

Benjamin'in tarihi tasavvur etme tarzı tarihselciliğe, yani kendi sözlükçesinde pozitivizmin Leopold Ranke ile Numa Denis Fustel de Coulanges gibi tarihçilerle özdeşleştirdiği bir biçimine radikal biçimde karşıttır. Tarihselciliğe göre geçmiş kapalı bir kıta ve çoktan kapanıp gitmiş bir davaydı: Geçmiş kronolojik olarak düzenlemeye, arşivlenmeye ve bir müzede depolanmaya hazır cansız öğelerin bir birikiminden başka bir şey değildi. O bu kavramın karşısına açık bir zamansallık olarak düşünülmüş farklı bir tarih vizyonu çıkarıyordu. Benjamin'e göre geçmiş hem durmaksızın tehdit ediliyordu hem de asla tamamen kaybolmuş değildi; şimdiki zamana musallat olmaktaydı ve tekrar canlandırılabilirdi.

Tarihselcilik yenenlerle *acedia*'ya [manevi miskinliğe], 'yürek tembelliğine' dayanan bir empati biçimiydi[117]. Hâkim olanların zaferini kaçınılmaz bir şeymiş gibi kabul eden bu yaklaşıma karşı geçmişle, şimdiki zamanın çelişkilerinin üstesinden gelerek diriltilebilecek olan diyalektik ve kurtarıcı bir ilişkiyi savunuyordu. Benjamin tamamlanmamış bir geçmişin bu yeniden canlandırılması sürecine 'hatırlama' veya 'anımsama' (*Eingedenken*) adını veriyordu. Elbette, tarihi kurtarmak geriye dönüp onu yeniden yapmak anlamına gelmez: Söz konusu olan daha ziyade şimdiki zamanı değiştirmektir. Diğer bir deyişle, insanlar geçmişin imdadına koşmak için yenilenlerin umutlarını, onların arzularına ve beklentilerine yeni bir yaşam verecek şekilde yeniden yeşertmeli ve onları gerçekleştirmelidir. Tarihselcilik tarihin *Kronos* yani 'homojen ve boş bir zaman' olarak tamamen çizgisel ve kronolojik bir vizyonunu savunurken, tarihsel materyalizm zamanın *Kairos* olarak, yani durağan olmayan ve değişir, açık bir zamansallık olarak diyalektik bir kavranışı üzerine kuruludur.

Benjamin'in gözünde sosyal-demokrasi tarihselciliğin siyasi eşdeğeriydi. Onun iktidarsızlığı tarihin, gelişmeleri toplumsal ilerlemeye yol açacak olan üretici güçlerin birikimi olarak görülmesinden kaynaklanmaktaydı. Sosyalizmin gelişini de bu nedenle uygarlığın ileriye doğru yürüyüşünün kaçınılmaz sonucu olarak görmekteydi. İlerleme sosyal-demokrasinin kültüründe ve pratiğinde toplumun hareketinin zorunlu ve tersinmez sonucuydu, "düz veya sarmal bir çizgiye göre otomatik olarak devam eden" bir ilerleme. "Alman işçi hareketini" diye gözlemliyordu, "hiçbir şey

116. Walter Benjamin, "Paris, capitale du xixe siècle", *Œuvres III, op. cit.*, s. 47-48.
117. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *Œuvres III, op. cit.*, s. 432.

akıntı yönünde yüzdüğüne inancı kadar yozlaştırmamıştır.[118]" Benjamin bu kavramın, ezilen sınıfın "yenilgiye uğramış kuşaklar adına özgürleşme çalışmasını sonucuna vardıran intikam peşinde sınıf" olarak hareket etmesi gerektiğini öngören Marx'ın teorisiyle uyuşmazlık içinde olduğunu açıklar[119]. Geçmişi kurtarmak onun 'şimdi-zaman'da (*Jetzt-Zeit*) ortaya çıkışını ya da 'edimsel hale gelmesini', yani geçmiş bir zamanla ütopik geleceğin arasındaki diyalektik bağı kavramak demekti: "Bir zamanlar (*Gewesene*) Şimdi ile bir takımyıldız oluşturmak üzere bir şimşek çakımında buluşur.[120]" Geçmişle şimdiki zamanın bu buluşması kendisini kısa ömürlü ama yoğun imgelerde yoğunlaştırır. Dolayısıyla, 'şimdi-zaman' ya da 'Şimdi' kavramı kronolojik zamanın sürekliliğinin kırıldığı ve geçmişin birdenbire şimdiki zamanda yeniden ortaya çıktığı yıkıcı anı tarif eder. 'Şimdi' ve 'hatırlama' kavramları tarih ile bellek arasında simbiyotik bir ilişki varsayar. Bu anlamda, Benjamin için tarih yalnızca bir 'bilim' olmakla kalmaz ama aynı zamanda ve belki de hepsinden önemlisi (tarihselcilikte tipik olan) çizgisel anlatı yerine "bir anımsama biçimidir' (*Eingedenken*).

Benjamin 1940'ın on dördüncü tezinde devrimi, tarih alanında yani uzlaşmaz sınıf ilişkileriyle ve siyasi çatışmalarıyla birlikte belirli bir toplumda meydan gelen "geçmişin içerisine bir kaplan sıçraması" olarak tanımlar: "Tarihin özgür gök kubbesi altında gerçekleştirilen aynı sıçrama diyalektik sıçramadır, yani Marx'ın tasarladığı haliyle devrimdir.[121]" Devrim tarihsel gelişmenin otomatik sonucu değil, bir gerçekleşme ihtimalidir [potentialité]. Alternatif hem şimdiki zamanı hem de geçmişi, yaşayan insanlar kadar onların atalarını da tehdit eden faşizmdi. Örtük biçimde Rosa Luxemburg'un 'ya sosyalizm ya da barbarlık' uyarısını hatırlatan bir pasajda, faşizmin durmaksızın ilerlediğini ve şayet galip gelecek olursa "ölülerin bile güvende olmayacağını" vurgular[122].

Birinci bölümde görmüş olduğumuz gibi, Marx'ın 'tarihin lokomotifi' devrimler teorisi teleolojik bir karaktere sahipti ve Benjamin bu teleolojik kavramın karşısına trenin felakete doğru gidişini durdurma ve geçmişin umutlarını yatıştırarak kefaretini ödeme yeteneğindeki kendi teolojik 'imdat freni[123]' devrim kavramını çıkarıyordu. Bu bakış açısı Benjamin'e Yahudi gelenekte olduğu gibi Marksist gelenekte de çok tikel bir yer kazandırır. Benjamin bir yandan tarihsel materyalizmin teleolojik yorumlarını reddetmekte, diğer yandan da kefaretle kurtuluşu ilke olarak Tanrının tarihte birdenbire zuhur edişi, insanların beklemesi ve tahrik etmeye veya başarmaya çalışmaması gereken bir zuhur edişi olarak koyan mesihçi teolojiden miras tüm biçimlerden uzaklaşıyordu. Ona göre, tarihin çizgisel gidişinin mesihçi

118. A.g.e., s. 438 et s. 435.
119. A.g.e., s. 437.
120. Walter Benjamin, *Le Livre des passages*, trad. Jean Lacoste, Cerf, 1989, s. 479.
121. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *loc. cit.*, s. 439.
122. A.g.e., s. 431.
123. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, éd. Rolf Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, tome 1, Cilt 3, s. 1232.

kesintiye uğratılması devrimci eylemin sonucuydu. Herbert Marcuse'ün gözlemlemiş olduğu gibi bu perspektif dinsel binyılcılık ile tanrıtanımaz sosyalizm arasındaki geleneksel çatışmayı, "kefaretle kurtuluşun materyalist bir siyasi kavram yani devrim kavramı haline geldiği" bir sentez gerçekleştirerek diyalektik olarak aşmaya çalışıyordu[124]. Başka bir deyişle, devrim Marksizmin birbiriyle yakından bağlantılı üç tema etrafında inşa edilmiş bir yeniden yorumlanmasının merkezindeydi: *Tarihselciliğin* (çizgisel zamansallığın) bir eleştirisi, *determinist nedenselliğin* (otomatik toplumsal değişimin) bir eleştirisi ve (bir iktidarsızlık siyaseti olduğu kadar bir teleolojik felsefe olan) *ilerleme ideolojisinin* bir eleştirisi. Benjamin'in Marksizmi bir tarihsel süreksizlik ve mesihçi kopuşlar teorisiydi. Sosyalizm tarihin hareketini ivmelendirmek yerine, tarihsel bir zamansallıktan mesihçi bir zamansallığa geçişe tekabül eden bir uygarlık değişmesi anlamına gelir. Siyasi teolojinin terimleriyle buna mesihçi kefaretle-kurtuluş deniyordu: yeryüzü şehrinden (*civitas terrena*) Tanrının şehrine (*civitas Dei*) geçiş.

Benjamin tarih kavramı üzerine tezlerinde tarihsel zamandan mesihçi zamana geçişi dinsel olmayan, seküler bir imgeyle hatırlatır: Paris'in birçok yerinde "aynı anda ve birbirinden habersiz" duvar saatlerine ateş eden Temmuz 1830'un isyancıları. Onlar kapitalizmin nicel ve 'rasyonel' zamanının yerine özgürleşmenin nitel zamanını, yeniden icat edilmiş bir topluluğun neşeli, araçsal ve faydacı olmayan zamanını geçirmenin özlemi içerisindeydiler: "Devrimci sınıflar eylem anında tarihin sürekliliğini infilak ettirmenin bilincine sahiptir.[125]" Duvar saatleriyle ölçülemeyecek bir nitel zaman arayışının bir başka delili diye ekliyordu Benjamin, Fransız Devriminin kullanıma soktuğu yeni takvimdi: Tarihsel bilince dayanan bir zaman temsili; saatlerin, günlerin, ayların ve yılların düzenli ve umutsuzca tıpa tıp aynı ilerlemesi yerine anlamlı olayların hatırlanması.

Konvansiyon tarafından 1793'te getirilmiş olan devrimci takvim, 1806'da Birinci İmparatorluk döneminde kaldırılmıştı. Napolyon Devrimin mirasına sahip çıkmasına karşın kendi iktidarının Eski Rejimle tarihsel sürekliliğini tesis etmek istiyordu[126]. Devrim tarafından yaratılan şenlikler, ritüeller ve simgeler gibi yeni takvim de 'yenilenmiş' bir toplumun yeni çağının gelişi anlamına geliyordu. Bolşeviklerin yeni bir takvim yaratmamış olduklarını gözlemlemek ilginçtir. Sadece eski Jülyen takvimi kaldırıp, onun yerine Lenin'in 'Batı Avrupa takvimi' olarak adlandırdığı Gregoryen takvimi getirmişlerdi. Elbette yeni ulusal bayramlar ihdas etmişlerdi (22 Ocak, 1905 Devriminin başlangıcı olarak 'Kızıl Pazar'ın hatırasına bir anma günüydü;

124. Herbert Marcuse, "Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins", in Peter Bulthaup (dir.), *Materialen zu Benjamin Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, s. 24. Benjamin'in Marksizmi konusunda bkz. Michael Löwy, *Walter Benjamin: Yangın Alarmı, "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, Versus Kitap, 2007, İstanbul.

125. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *loc. cit.*, s. 440.

126. Bkz. Mona Ozouf, "Calendrier", in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la révolution française. "Institutions et créations"*, *op. cit.*, s. 91-106.

18 Mart'ta Paris Komünü anılıyordu; 1 Mayıs Haymarket şehitlerine ithaf edilmiş ve Enternasyonal Günü olmuştu; 7 Kasım Proleter Devrimi Günüydü vb) ama bu reformun amacı her şeyden önce standartlaştırılmış bir dünya zamanına uyum sağlamaktı. Küreselleşmenin başlamasından birkaç on yıl sonra burada bir zorunluluk söz konusuydu, ancak burada aynı zamanda Lenin ve Troçki gibi Garpçılar tarafından ayrıntılandırılmış olan bir tarih ve toplum teorisinin sadık aynasını da görmek mümkündü. SSCB'nin ilk yıllarında yeni, nicel, ütopik (mesihçi) bir zamansallığın icat edilmesi estetikten siyasete birçok alanın meselesi olmuştu: Bir yandan, fütürist ve süprematist avangardın yaratıları; diğer yandan, Komünist Enternasyonal tarafından yönetilen bir dünya devriminin stratejik hazırlığı. İktisadi alanda, Bolşevikler yakıp yıkılmış ve yoksullaşmış bir ülkeyi yeniden inşa etmek için umutsuzca mücadele etmekteydiler. Üretici güçlerin büyümesi görmezden gelinmesi imkânsız bir zorunluluktu. Bu bağlamda, sanat ile üretimi birleştirme yönünde konstrüktivist girişimler, Taylorizm konusundaki tartışmayla birlikte var oluyordu. Bolşevik Devrimi yirminci yüzyıl ayaklanmalarının çoğu gibi bir toplumsal ve ekonomik azgelişmişlik bağlamında meydana gelmişti. Troçki'nin öne sürdüğü gibi bu, Rusya'nın 'eşitsiz ve bileşik gelişmesinin' sonucu olmuştu, ancak onun bir sürekli devrime dönüşmesi, Batı sosyalist devriminin avangardı 1919-1923 arasında trajik bir şekilde başarısızlığa uğradığında, Berlin'de, Münih'te, Budapeşte'de ve Viyana'da durdurulmuştu. 'Özgürlüğün gerçek saltanatı', Benjamin'le birlikte konuşursak, bir *Wunschbild*, bir 'arzu imgesi' olarak kalmıştı. Lenin ile Troçki İç Savaş sırasında özgürlüğün ne anlama geldiğinin bilincine, Robespierre'in bir zamanlar özgürlüğe getirdiği tanımı benimseyerek varmışlardı: "Devrim özgürlüğün düşmanlarına karşı savaşıdır.[127]"

127. Alıntılayan Mona Ozouf, "Liberté", *op. cit.*, s. 268.

6
Komünist Bukalemun

> Komünizm bizim için ne yaratılması gereken bir durum ne de gerçekliğin kendisine göre düzenlenmesi gereken bir ideal-dir; biz mevcut gidişatı ilga eden gerçek harekete komünizm diyoruz.
>
> Karl Marx, Friedrich Engels,
> *Alman İdeolojisi* (1845)

> Bugün, dünyayı değiştirmeye yönelik devasa bir maceranın canavarca evresi sona ermiş bulunuyor.
>
> Edgar Morin, "Préface" (1991),
> *Autocritique (1959)*

DÖNEMLEŞTİRME

Ya kaynağı ya da sonucu olan savaşlarla son derece iç içe geçmiş olan devrimler modernitenin görünümünü şekillendirmiştir. Görmüş olduğumuz gibi, art arda gelen üç dalga uzun on dokuzuncu yüzyılı kaplayarak baştan başa katetmişti. Bunların ilki Amerika'da 1776'da başlayıp, isyancı kölelerin 1 Ocak 1804'te bağımsız Haiti Devletini ilan ettikleri Karayiplere ulaşmadan önce 1789'da Fransa'yı katetmiş olan 'Devrimci Atlantik' olmuştu[1]. Devrimci Atlantik siyasi bir laboratuvar olmuştu. Özgürlük, eşitlik, özgürleşme ve devrim gibi kavramlar günümüzdeki anlamlarını işte 1776'dan 1804'e uzanan bu 'semer zaman' (*Sattelzeit*)* yani geçiş dönemi sırasında kazanmışlardı. Bunları, Birleşik Devletler Bağımsızlık Bildirgesinden (1776) Fransız İnsan Hakları Bildirgesine (1789), Fransız Konvansiyonunun köleliği ilga eden kararnamesinden (1794) Simon Bolivar'ın Haiti Devriminden esinlenip Latin Amerika'da ulusal kurtuluş hareketlerinin manifestosu haline gelen Angostura söylevine, o devrin bütün programatik metinlerinde yazılı olarak

---

1. Bu tanımı Jürgen Osterhammel'den ödünç alıyorum: Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde, op. cit.*, ch. X. Martin Malia'nın Atlantik Devrimlerini dinsel sapkınlıkların (on beş ve on altıncı yüzyıllar) ve (1848'den itibaren) modern sosyalist devrimlerin dışında devrimler tarihinde özgül bir etap olarak ayırt ederken, Haiti Devrimine tek bir satır dahi ayırmayıp yalnızca İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerini dikkate almış olması anlamlıdır. Bkz. Martin Malia, *Histoire des révolutions*, trad. Laurent Bury, Paris, Tallandier, 2008.

* (Fr.) période charnière; İng. saddle time: Alman tarihçi Reinhart Koselleck tarafından 'geçiş dönemi', 'eşik zaman' anlamında kullanılmış kavram. (ç.n.)

buluruz. İkinci dalga yüzyılın ortasında meydana gelmişti. İlk dalgadan çok daha geniş olmakla birlikte aynı uzamsal ve siyasi birliğe sahip değildi. Bu dalganın önemli uğrakları –1848 Avrupa Devrimleri, Çin İmparatorluğunda Taiping isyanı (1850-1864), 1857 Hint ayaklanması ve Amerikan İç Savaşı (1850-1864)– ortak bir süreçte birleşemeden yalıtılmış kalmıştı. Eşzamanlı oluşları bilinçli değildi ve siyasi yakınlıklara dayanmıyordu, ayrıca Avrupa, Asya ve Amerika arasında ortak bir diyalektiğe de tekabül etmiyordu. Konfüçyüsçülük ile Protestan Evanjelizmi arasındaki bir senkretik idealden esinlenen Taipingler ile sömürgecilik öncesi Hindistan'ın ihyası adına Britanya tahakkümüne karşı savaşan Sipahileri epeyce fazla kültürel, ideolojik ve siyasi farklılık ayırmaktaydı. Üçüncü dalga Cihan Harbinden kısa süre önce patlak veren Avrasya devrimlerinin dalgasıydı. 1905 Rus ayaklanması Asya ile İslam dünyası üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştu. Lenin'in gözlemlemiş olduğu gibi, 1905 Devrimi İran'da Anayasal Devrime (1905-1911), Osmanlı İmparatorluğunda Jön Türkler Devrimine (1908) ve Qing Hanedanının sonunu getirerek 1911'de Çin Cumhuriyetini kuran Sun Yat-Sen hareketine ilham vermişti[2]. Bu üçüncü dalga Amerika kıtasına, on dokuzuncu yüzyılın uzun tarım ayaklanmaları dizisine son vererek kıtada yeni bir devrimci çevrim başlatmış olan toprak ve özgürlük için köylü mücadelesi Meksika Devrimi (1910-1917) sayesinde ulaşmıştı. Bu üçüncü dalga, Rusya ve Meksika hariç, özellikle entelektüel ve askeri elitler tarafından gerçekleştirilen "yukarıdan devrimlerden[3]" oluşuyordu. Bu devrimler, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde Jakobenolmayan bir "pasif devrim[4]" olarak tanımladığı, bir elit tarafından gerçek bir halk desteği olmadan başarılan değişim, İtalyan Risorgimiento'sunu hatırlatmaktaydı. Paris Komünü ise –radikal, neredeyse sosyalist hedefleri ve kolektif bellekte bıraktığı kalıcı izler nedeniyle on dokuzuncu yüzyılın en önemli devrimci deneyimi– bunun tersine aşağıdan bir devrim olmuştu. Ancak bu yine de ulus-aşırı bir dalgayla bağlantılandırılması güç yalıtık bir şimşek çakımı olmuştu. Elbette, 1830 ve 1848 Fransız ayaklanmalarının peşinden gelmekteydi ve onların cumhuriyetçiliğini, toplumsal eşitlikçiliğini ve hatta bu ayaklanmaların Auguste Blanqui gibi esin kaynaklarının öğretilerini miras almıştı. Bununla birlikte, bir meteor gibi ışık saçarak geçişinin hiçbir sonucu olmamıştı.

Yirminci yüzyılın devrimci coğrafyası geniş olduğu kadar parçalıdır: Batı dünyasının sosyalist devrimlerini ve Güneyin birçok örnekte sosyalist bir boyut kazanmış sömürgecilik karşıtı devrimlerini, tüm kıtalarda yukarıdan devrimleri ve Sovyet bloğunun çok sayıda ülkesinde bürokrasi karşıtı devrimleri kapsar. Eric Hobsbawm'ın çarpıcı tanımıyla "aşırılıklar çağı"

2. Vladimir I. Lénine, "Rapport sur la Révolution de 1905" (1917), in *Œuvres*, *op. cit.*, tome 23, s. 259-277.
3. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, *op. cit.*, chapitre X.
4. Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, *op. cit.*, s. 58-59, s. 166-167 et s. 253-258.

yalnızca bir savaşlar, faşizm ve soykırımlar çağı olmamış, aynı zamanda sosyalizmin mümkün ve somut bir ütopya haline geldiği bir büyük umutlar devri olmuştu. Orta ve Doğu Avrupa'da Cihan Harbi sonunda, Çin'de 1920'li yılların ortasında, İspanya'da 1936'da İç Savaşın başında ve İkinci Dünya Savaşının sonunda 1945-1949 arasında hem Avrupa'da hem de Asya'da, Yugoslavya'da, Yunanistan'da, Hindi-Çin'de ve Çin'de sosyalist devrimler patlak vermişti. Tuna'nın ve Oder-Neisse hattının doğusunda, kapitalizm SSCB'ye yapısal bir benzeştirme süreci sayesinde yukarıdan ilga edilmişti. Bu, feodalizmin 1796-1814 arasındaki Napolyon Savaşları sırasında aynı topraklar üzerinde Fransız Ordusu tarafından yıkılmasına oldukça benzer bir dönüşüm olmuştu[5].

Bolşeviklerin Rus Devrimini hem Batı Avrupa'ya hem de Asya'ya yayarak SSCB'nin yalıtılmışlığını kırma umudu başarısızlığa uğramış ve bu yenilgilerin birçoğunun –İtalya'da 1922-1926, Çin'de 1925-1927, Almanya'da 1933, İspanya'da 1939– trajik sonuçları olmuştu ama güç ilişkilerini değiştiren son kertede Kızıl Ordu olmuştu. 1945'te devrim kazanmamıştı ama SSCB de artık yalıtılmış değildi. Mayıs 1945'te bir Kızıl Ordu askeri tarafından enkaza dönmüş Reichstag'ın çatısına dikilen Sovyet bayrağı milyonlarca kişinin gözünde bir devrim tadına, en azından devrimin bir ikamesinin tadına sahipti. Barikatların devri geçmişti; eski usul ayaklanmaların yerini çok daha etkili bir askeri güç almıştı. Savaş sonrası on yıllarda devrimin ekseni Batı dünyasından Güneye doğru dönmüştü. O zaman Asya'da sömürgecilik karşıtı ve sosyalist devrimler (1949'da Çin'de, 1954-1975 arasında Vietnam'da), Latin Amerika'da antiemperyalist ve sosyalist devrimler (1951'de Bolivya'da, 1958'de Küba'da, 1972-1974 arasında Şili'de, 1979'da Nikaragua'da), Orta Avrupa'da bürokrasi karşıtı devrimler (1956'da Macaristan'da, 1968'de Çekoslovakya'da, 1980-1981'de Polonya'da) ve Afrika'da sömürgecilik karşıtı devrimler (1954-1962 arasında Cezayir'de, 1969'da Libya'da, 1974'te Etiyopya'da, 1975'te Angola'da ve Mozambik'te) patlak vermişti. Bu ikinci çevrimin doruk noktası bir bakıma 1968 olmuştu. 1968'de gerçek anlamda bir devrim yaşanmadığı halde bu yıl birbiriyle diyalog halinde olan bir olaylar takımyıldızının damgasını vurduğu bir yıl olmuştu. O zamanlar dünya devriminin Batıda antikapitalist, Doğuda anti-Stalinist ve o zamanlar Üçüncü Dünya denilen Güneyde antiemperyalist

5. Troçki bu tarihsel analojiyi Eylül 1939'da Alman-Sovyet Paktından ve Polonya'nın işgalinden hemen sonra önermişti: "Birinci Napolyon, devrimi bir askeri diktatörlükle durdurmuştu. Yine de Fransız birlikleri Polonya'yı istila ettiğinde, Napolyon 'Serflik kaldırılmıştır' ibaresini taşıyan bir kararname imzalamıştı. Bu önlemi dikte eden ne Napolyon'un köylülere duyduğu sempati ne de demokratik ilkeler olmuştu. Bu önlemi Bonapartist diktatörlüğün feodal değil burjuva mülkiyet ilişkilerine dayanıyor olması dikte etmişti. Stalin'in Bonapartist diktatörlüğü özel mülkiyete değil, devlet mülkiyetine dayandığına göre Polonya'nın Kızıl Ordu tarafından istila edilmesi, bu koşullarda işgal edilmiş toprakların rejimini SSCB'nin rejimiyle uyumlulaştırmak için özel mülkiyetin ilgasına yol açmalıdır. Doğası gereği devrimci önlem 'mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi' bu durumda askeri-bürokratik tarzda gerçekleşir." Bkz. Léon Trotski, "L'URSS dans la guerre" (1939), *Œuvres*, éd. Pierre Broué, Grenoble, ILT, 1985, Cilt 22, s. 59.

olmak üzere 'üç sektöründen' bahsediliyordu – formül Ernest Mandel'e aitti[6]. 1968'de Têt saldırısıyla, Prag Baharıyla ve Paris barikatlarıyla bu üç sektör yalnızca küresel olmakla kalmayıp aynı zamanda senkronik olan tek bir ayaklanmacı dalgada birleşmiş gibi görünüyordu. Küresel bir isyana katılma duygusu kıtaları aşarak bütün bir kuşağı katediyordu. Dünya savaşları dışında yirminci yüzyıl bu şekilde birleşmiş başka bir olay yaşamamıştı.

Birçok devrim radikal sol partiler tarafından, başkaları ulusal kurtuluş hareketleri tarafından yönetilmişti ama birkaç istisna dışında hepsi sosyalist bir ufukta yer almaktaydı. Milliyetçi, demokrat ve Jakoben entelektüeller tarafından yönetilen Küba Devrimi çok çabuk, Fidel Castro tarafından Nisan 1961'deki ünlü bir konuşmada resmen ilan edilen sosyalist bir karakter kazanmıştı[7]. Soğuk Savaş bağlamında bu neredeyse kaçınılmazdı. Birçok örnekte sosyalist veya komünist önderler tarafından yönetilmiş olsalar da bu devrimler hiçbir zaman sadece proleter bir boyuta sahip olmamışlardı. Bunların çoğu Marx'ta bir esin kaynağı görmüştü, ancak dünya devriminin yüzyılı *Komünist Manifesto*'nun projesinin, yani kendisini özgürleştirerek insan ırkının tamamını özgürleştirecek olan sınıf olarak proletaryanın ortaya çıkışının gerçekleştiğine tanık olmamıştı. Fordist kapitalizm ve kitlesel üretim çağında işçi sınıfı gerçekten de çok sayıda mücadelenin baş kahramanı olmuştu. Yalnızca özellikle önemli birkaç uğrağı zikredecek olursak, Birleşik Devletlerde 1934-1935 grevlerini, Fransa'da 1936 ve 1968 grevlerini, İtalya'da 1969'un 'sıcak güzünü', aynı yıl Arjantin *Cordobazo*'sunu, Şili'de 1971-1973 arasındaki Halk Birliğini [*Unidad Popular*], 1980 Polonya ayaklanmasını veya yine 1987-1989 Kore grevlerini düşünmek yeter. Gelgelelim sanayi proletaryası hiçbir zaman başka sınıflarla veya toplumsal gruplarla birleşmeden bir devrim gerçekleştirmemişti. 1917'de Sovyetlerin aynı zamanda askerler ve köylüler tarafından da kurulduğu Rusya'da, aynı şekilde 1945'te Yugoslavya'da olan buydu. Neredeyse münhasır proleter bir karaktere sahip olan 1919-1920 Alman ve Macar Devrimleri feci yenilgilerle sonuçlanmıştı. Sömürgecilik karşıtı devrimlere gelince, bu devrimler sosyalist ve Marksist bir yönelim sergileyen entelektüel elitler tarafından yönetilmiş olsalar da bunların toplumsal tabanı esasen köylüydü.

Troçki *Rus Devriminin Tarihi* başlıklı kitabında –başlangıçta Rus tarihinin özgüllüklerini çözümlemek için geliştirmiş olduğu– eşitsiz ve bileşik gelişme yasasını sosyalist devrimlerin ileri kapitalist ülkelerden çok toplumsal olarak azgelişmiş ülkelerde meydana gelmesinin niçin daha muhtemel olduğunu açıklamak için özetliyordu:

Tarihsel sürecin en genel yasası olan ritmin eşitsizliği geri ülkelerin mukadderat-

6. Bkz. Ernest Mandel, *Revolutionary Marxism Today*, London, New Left Books, 1979.
7. Sosyalizme önce (halk seferberliğiyle) aşağıdan, ardından (önderlerinin tercihleriyle) yukarıdan yöneltilen Küba Devriminin bir yeniden değerlendirilmesi için bkz. Samuel Farber, *The Origins of the Cuban Revolution Reconsidered*, Chapel Hill, North Carolina University Press, 2006. Çok sayıda analist Küba Devrimin sosyalist dinamiğini başından beri vurgulamıştır. Bkz. Leo Huberman et Paul Sweezy, *Cuba. Anatomy of a Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1960.

larında çok daha güçlü ve karmaşık bir şekilde ortaya çıkar. Dış zorunlulukların kamçısı altında, geri kalmış olan hayat sıçramalarla ilerlemek mecburiyetindedir. Bu ritimlerin eşitsizliği evrensel yasasından, değişik aşamaların birbirine yaklaşması, farklı evrelerin birleşmesi, arkaik biçimlerin en modern biçimlerle alaşımı anlamında, daha uygun bir tanımlamanın yokluğunda *bileşik gelişme yasası* diye adlandırabileceğimiz bir başka yasa doğar. Kuşkusuz tüm maddi içeriğiyle birlikte anlaşılmak kaydıyla, bu yasaya başvurmadan genel olarak uygarlığın ikinci, üçüncü ya da onuncu sırasındaki ülkelerin olduğu gibi, Rusya'nın da tarihini anlamak mümkün değildir[8].

Bu, devrimin Avrupa-merkezci vizyonunun terk edilmesine ve münhasıran proleter olmaktan ziyade –günümüzde 'kesişimsel' diyeceğimiz– toplumsal olarak çoğul karakterinin hesaba katılmasına götüren teorik yeniden değerlendirmenin ilk etabı olmuştu. Dolayısıyla, yirminci yüzyılın sosyalist devrimlerini hem ekonomik hem de siyasi bir 'çifte' devrim –kapitalizmi dönüştürmüş olan İngiliz Sanayi Devrimi ile Napolyon Savaşlarıyla doruğuna ulaşarak Avrupa'da Eski Rejimi devirmiş olan Fransız Devrimi– üzerine bina edilmiş bir on dokuzuncu yüzyıl kanonik yorumunu[9] gözden geçirmiş olan en yakın tarihli tarihyazımının işaret ettiklerini izleyerek yeniden düşünmemiz gerekecektir. On dokuzuncu yüzyıl tartışmasız bir biçimde bir modernleşme çağı olsa da bu süreç ne hızlı ne de homojen olmuştu: Burjuva devletinin yükselişinden ziyade, yükselen (ama hâlâ siyasi iktidara yerleşememiş) bir burjuvazi ile 'süreğen' bir Eski Rejimin sert çekirdeği olmaya devam eden bir aristokrasi arasında melez tahakküm biçimleri meydana getirmişti. Benzer şekilde, sosyalizm çağı da proleter sınıfların yegâne aktörler olmak şöyle dursun, entelijansiyadan köylülüğe, başka toplumsal tabakalarla kimi zaman onların gölgesinde kalacak kadar karşılıklı etkileşime girdikleri melez devrimlerin ürünü olmuştu. Sosyalizm on dokuzuncu yüzyılda sanayi işçi sınıfının tarihsel misyonu olarak algılanıyordu: Batı Avrupa'da gerçekleştirilir gerçekleştirilmez gezegen ölçeğinde yayılacaktı. Yirminci yüzyılda dünya devriminin ufku haline gelmişti. Bu öncelikle Rus Devriminin eseri olmuştu ve yirminci yüzyıl devrimlerinin tarihi işte bu nedenle komünizmin tarihiyle bu kadar iç içe geçmişti.

KOMÜNİZMİN YÜZLERİ

Ekim Devriminin mirası iki karşıt yorum arasında bölünmüş durumdadır. Bir yandan, Bolşeviklerin iktidara yükselişi küresel bir sosyalist dönüşümün ilanı gibi görünmüştü, diğer yandan çağdaş totalitarizmin başlangıcı olarak algılanmıştı. Sergey Ayzenştayn 1927'de devrimi bir kitle ayaklanması, epik bir anın fevkalade bir örneği olarak tasvir ederek birçok kuşağın imgelemini şekillendirmiş bir film olan *Ekim*'i çekmişti. Bu sanat

8. Lev Troçki, *Rus Devriminin Tarihi*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 2017 İstanbul, s. 19.
9. Eric Hobsbawm, *L'Ère des révolutions*, trad. Françoise Braudel et Jean-Claude Pineau, Paris, Pluriel, 2011 (1962). [*Devrim Çağı: 1789-1848*, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, 2022 Ankara.] Jürgen Osterhammel bu yaklaşımı şu kitabında eleştirir: *La Transformation du monde, op. cit.*, ch. X.

eseri tarihyazımsal muadilini Troçki'nin, tanığın duygudaş ve heyecan verici anlatısının Marksist düşünürün keşkinliğiyle, Jules Michelet ile Karl Marx'ın tarzlarını istisnai bir karışımda kaynaştırarak iç içe geçtiği, olayın hem kronolojik hem de analitik yeniden canlandırılması olan *Rus Devriminin Tarihi*'nde bulur. Isaac Deutscher kendi yazdığı Kızıl Ordu önderinin biyografisinin "Tarihçi Olarak Devrimci" başlıklı bölümünde, Troçki'nin birdenbire siyasi aktör haline gelmiş ezilenlerin coşkularını, bu "hayal gücünü" bir "billur berraklığıyla" ilişkilendirerek kavrama yeteneğini vurgular[10]. Bundan, üzerinde derinlemesine düşünülmüş ve tutkuyla yazılmış bir kitap çıkıyordu. On yıllar boyunca, resmi komünist hareketlerin çok daha ötesinde solun büyük bölümü Ekim Devrimini hem bir ütopik özlemler kümesinin ikonik imgesi hem de sosyalizmi tarihin kaçınılmaz sonu haline getiren teleolojik bir kavrayışın çürütülmez delili olarak böyle algılamıştı.

Karşıt yoruma göre, Bolşevikler modernitenin totaliter potansiyelinin bizatihi ete kemiğe bürünmesiydi. SSCB'nin 1920'li yılların ikinci yarısında yerini sağlamlaştırmasından sonra, Churchill'in çizmiş olduğu Bolşevikleri yıkıntılarla ve kurbanlarının iskeletleriyle dolu bir alanda zıplayıp duran bir babun sürüsü olarak resmeden başlangıçtaki tablo terk edilmişti. Komünizm yine de modern toplumların tehlikeli bir patolojisi olarak resmedilmeye devam ediyordu. Karl Popper'den İsaiah Berlin'e, Martin Malia'dan Richard Pipes'e birçok muhafazakâr düşünür ve tarihçi için bir 'ideokrasi' söz konusuydu: Bu, toplumun soyut ve otoriter bir modele göre zorla dönüştürülmesinin kaçınılmaz sonucuydu[11]. Bu konformist bilgeliğe göre bir eşitler topluluğu kurma iradesi bir köleler toplumu yaratacaktı. François Furet ise hem komünist 'tutkuyu' hem de onun ideolojisini her ikisini de devrimin bizzat kendisinin kökendeki kötülüğüne bağlayarak reddediyordu. Böylece, Jakoben Terörden Sovyet Gulag'ına giden çizgisel bir yolak çiziyordu: "Gulag günümüzde Terörü projedeki bir özdeşlik nedeniyle yeniden düşünmeye götürür.[12]"

Bu karşıt yorumların en radikal versiyonları –resmi komünizm ve Soğuk Savaşın antikomünizmi– yine de Komünist Partinin bir çeşit tarihsel bir yarı tanrı olarak görülmesinde birleşir. Claudio S. Ingerflom ironik biçimde *Cold War Warriors*'un çoğunun "'Bolşevikleştirilmiş' bir tarihin Bolşevizm karşıtı bir versiyonunu" savunduğunu gözlemlemekteydi[13]. Her iki anlatıda ideoloji manzaraya rakipsiz hâkimdir ve birileri için cen-

---

10. Isaac Deutscher, *Trotski. 3. Le Prophète hors-la-loi (l'exil)*, trad. Jean Cler, Paris, Julliard, 1965, s. 319. [*Troçki 3. Kovulan Sosyalist*, Çev. Rasih Güran, Ağaoğlu Yayınevi, 1974 İstanbul, s. 263-306.]
11. Martin Malia uzun bir geleneğin sonuncusu olarak şunu yazar: "Ekim'in yarattığı dünyada asla bir toplumla değil, her zaman bir rejimle, ideokratik bir rejimle uğraşırız." in *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie, 1917-1991*, trad. Jean-Pierre Bardos, Paris, Seuil, 1999, s. 20. Richard Pipes devrimi ideolojik bir 'virüsün' bulaşmasına atfeder: Bkz. *Les Révolutions russes, 1905-1917*, trad. Jean-Mathieu Luccioni, Paris, PUF, 1993, s. 122.
12. François Furet, *Penser la Révolution française, op. cit.*, s. 16.
13. Claudio Sergio Ingerflom, "De la Russie à l'URSS", in Michel Dreyfus (dir.), *Le Siècle des communismes*, Paris, L'Atelier, 2000, s. 121.

nete giden yol başkaları için cehenneme giden yol haline gelse bile Parti bunun sadık aracı olarak görünmektedir. SSCB'nin ve gerçekten var olan sosyalizmin sonundan otuz yıl sonra, bu simetrik temsillerden yalnızca biri kaybolmuştur; ikincisi varlığını sürdürmekte ve önemli bir yere sahip olmaya devam etmektedir: Tarihyazımsal alanda hegemonik olmamakla birlikte medyatik bayağılaştırmalardan bellek yasalarına kadar geçmişin kamusal kullanımlarının çerçevesini çizmeye devam etmektedir.

Komünist deneyimi tarihselleştirmek bu nedenle –biri cennet gibi, öbürü korkunç– birbiriyle epeyce ortak noktaya sahip iki anlatı arasındaki ikiliği aşmak anlamına gelir. Yok oluşunun üzerinden onlarca yıl geçtikten sonra, komünist deneyimin savunulmaya, idealleştirilmeye ya da şeytanlaştırılmaya ihtiyacı yoktur. İç gerilimlerle ve çelişkilerle biçimlenmiş bir diyalektik bütünlük olarak bir bütün halinde eleştirel anlaşılma çabasını gerektirir. Çok sayıda boyuta sahiptir ve kefaret dürtülerinden totaliter şiddete, katılımcı demokrasiden ve kolektif müzakereden kör baskıya ve kitlesel imhaya, en dizginsiz ütopik hayalden en kalın kafalı bürokratik tahakküme, çok çabuk birinden diğerine kayarak geniş bir renk yelpazesinde var olur. Edgar Morin FKP'den [Fransız Komünist Partisi] kopuşunun anlatısına 1991'de yazdığı yeni bir önsözde Stalinizmin, komünist deneyimin karmaşıklığını olduğu kadar çelişkili doğasını da kavrayan bir tanımını önermişti: Bu diye yazıyordu "dünyayı değiştirmeye yönelik devasa bir maceranın canavarca evresiydi.[14]" Onun kâbus dolu uğrağı sonunda kaçınılmaz olarak geri kalanını da –doğrusunu söylemek gerekirse yirminci yüzyılın tamamını da– karartmıştı ama bu macera daha önce başlamıştı ve reel sosyalizmin çöküşünden sonra da devam etmekteydi. Dolayısıyla komünizmi tarihselleştirmek, onu kapitalizmin kendisi kadar eski olan bu "devasa maceraya" dahil etmek anlamına gelir. Komünizm, ne tekil yalıtılmış bir aykırılık olarak izole edilebilecek ne de habercilerinden ve mirasçılarından ayrılabilecek bir bukalemundur.

Komünizm Ekim Devriminden ortaya çıkmıştı, izlediği yolak Gibbon'un Roma İmparatorluğu hakkındaki fikrini yoğunlaşmış bir biçimde akla getirir: Kökenlere, bir yükselişe ve bir çöküşe sahip olmuştu. Tarihsel öncüllerine rağmen ne ortaya çıkışı ne de sonlanması kaçınılmazdı ve dönüşlerinin birçoğu beklenmedik şartların sonucu olmuştu. İzlediği yolak çizgisel olmak şöyle dursun, kırıklıydı, kopuşlarla ve çatallanmalarla şekillenmişti. Bu yolak ancak geriye dönük bir bakışın benzersiz bir tarihsel sekansa yerleştirebileceği aşağıdan doğmuş ayaklanmalar ve 'yukarıdan' gerçekleştirilmiş radikal değişimler, ileri doğru sıçramalar ve Termidorcu gerilemeler içermişti. Shelia Fitzpatrick Lenin ile Stalin'in birçok bakımdan çok farklı olduklarını, ancak aynı sürece ait olduklarını vurgular: "Napolyon'un devrimci savaşları, bunlara 1789 ruhunun bir somutlaşması olarak bakılmasa bile Fransız Devrimini genel temsilimize

14. Edgar Morin, "Préface", *Autocritique*, *op. cit.*, s. 7.

dahil edilebilir ki benzer bir yaklaşım Rus Devrimi örneğinde de meşru görünmektedir.[15]" Kitabında, Rus Devrimi Şubat 1917 ile 1936-1938 büyük tasfiyeleri arasında cereyan eder. Isaac Deutscher ise başlangıçtaki ruhun mümkün bir 'yenilenmesine' inanarak bu süreci 1956'daki Stalincilikten arındırmaya kadar uzatır.

Günümüzde Deutscher'in o zamanki teşhisinin bir yanılsamadan kaynaklandığı kolayca teslim etmek mümkündür. Yine de onun bu algısını, yani sonucu hâlâ belli olmayan devam eden bir sürecin söz konusu olduğu algısını dünyada milyonlarca insan paylaşmaktaydı. Devrimci Bolşevizmin karşısına Stalinist karşıdevrimi çıkaran ikili vizyon özgürleştirici şiddeti totaliter baskıdan ayırt etmeye imkân verir –ki bu esastır– ama bu vizyon aynı zamanda bunları bileştiren bağları gizler ve genetik bağlantılarını sorgulamayı önler. Aynı şekilde kısır olan Lenin'den Gorbaçov'a töz bakımından bir süreklilik gören muhafazakâr yorum ise piyasa toplumu ile liberal demokrasinin doğal bir düzenin, eleştirilmesi kaçınılmaz olarak totalitarizme götürecek özellikleri olduğu yolundaki özürcü ve 'bağışık' bir antikomünizm vizyonunu devam ettirmekle yetinir.

Komünizmi küresel bir tarihsel deneyim olarak anlamak hareketler ile rejimler arasında bunların ilişkilerini çözümlemekle birlikte bir ayrım yapmayı gerektirir zira yalnızca hareketler rejimlere dönüşmekle kalmaz, aynı zamanda rejimler de hareketlerle projelerini ve eylemlerini yönlendiren simbiyotik bir bağı muhafaza eder. Esasen sürgündeki entelektüellerden oluşan 1917 öncesi Bolşevik Parti, SSCB'nin izleyen on yıllarda bina edilmiş olan devasa bürokratik aygıtıyla pek az ortak yöne sahip görünmektedir. Kuşkusuz iki farklı dünya söz konusuydu, ancak bunlar birbirine çok sayıda bağlantıyla bağlıydı. Ayrıca bu sadece Rus Bolşevizminin tarihi için değil, aynı zamanda en azından ilk on yılları boyunca bir bütün olarak komünizmin tarihi için de geçerliydi. SSCB'de Stalin eski Bolşevik muhafızları ortadan kaldırmaya karar verirken –1930'ların ikinci yarısındaki infazların sayısı yarım milyon olarak tahmin edilmektedir– komünistler Batı Avrupa'da faşizme karşı direniş hareketlerine önderlik ediyorlar, Asya'da yirminci yüzyılın çehresini değiştirecek devrimler hazırlıyorlardı.

Siyasi ve felsefi sözlükçemizdeki başka birçok 'izm' gibi komünizm de çoğul ve muğlak bir sözcüktür. Tarihsel düzlemde, ne bir ideal-tip ne de gerçekten bir kavramdır ama daha ziyade daha yavan bir tarzda çok sayıda olayı ve deneyimi kapsayan jenerik bir terimdir. Muğlaklığı sadece –Marx'a kadar çok sayıda düşünür tarafından ayrıntılandırılmış olan– komünizm fikrini tarihsel somutlaşmalarından ayıran uçurumdan kaynaklanmaz. Bu muğlaklık onun dışa vurumlarındaki aşırı çeşitlilikten kaynaklanır. Yalnızca komünizmler farklı olduğu için değil –komünizmin Rus, Çin ve İtalyan versiyonlarını düşünmek yeter– ama aynı zamanda uzun vadede çok sayıda komünist hareket, ideolojik referansları ve kimi zaman önderleri aynı

15. Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution*, New York, Oxford University Press, 1994, s. 3.

kalsa da derin değişimler geçirdiği için. Tarihsel yolağı küresel fenomen olarak görülürse, komünizm daha çok bir komünizmler mozaiği olarak belirir. Ve eğer 'anatomisi' çizilmeye çalışılırsa, birbirine bağlı ve mutlaka birbirine karşıt olmak zorunda olmayan ama profilleri tanınabilir olmaya devam eden ez az dört büyük biçimi ayırt etmek mümkündür: Devrim olarak komünizm, rejim olarak komünizm, sömürgecilik karşıtlığı olarak komünizm ve son olarak sosyal demokrasinin varyantı olarak komünizm. Ekim Devrimi bunların ortak matrisi olmuştu. Bu, bizatihi Bolşevizm de Avrupa fikirlerinin ve deneyimlerinin bir sentezi olduğundan, bunların hepsinin bir Rus kökeni olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte bu, yirminci yüzyılın tüm komünizm biçimlerinin, kalkış noktalarını (ve çoğu örnekte, 1989'da Berlin Duvarının yıkılmasından ve Tienanmen Meydanının bastırılmasından sonra nihai sonlarını) buldukları büyük tarihsel dönüm noktası Rus devrimine bağlı oldukları anlamına gelir.

DEVRİM

Shelia Fitzpatrick bize devrimin bir süreç olduğunu açıklar, ancak devrim olarak komünizmin yorumu özellikle onun, yıkıcı karakterini vurgulayarak, açılış anına yoğunlaşır. Devrim insanların kendi tarihlerini yaptıkları bir uğraktır. Bu, ezilenlerin tarihsel özneler haline geldikleri, eski toplumsal ve siyasi düzeni devirip yerine yeni bir düzen getirdikleri uğraktır. Devrim, 'homojen ve boş' zamanın çizgiselliği, böylece yeni ufuklar açarak ve toplumu icat edilmesi gerekecek bir geleceğe fırlatarak, şiddetle kırıldığında tarihin gidişatının bir askıya alınmasıdır. Ayzenştayn'ın *Ekim*'i gerçekten de Rus Devrimin tarihsel olarak yeniden canlandırmak yerine, onun özgürleştirici itkisini (onu bir mit içinde dondurarak) yakalayan bir başyapıtsa, bunu komünizmin Ayzenştayncı evresi olarak adlandırmak mümkündür. Devrim –ayaklanma sanatı olarak adlandırılmış olan– bir güç ilişkileri, strateji ve taktik, manevralar ve önderlik meselesidir ama aynı zamanda öfkeden, kırgınlıktan, sevinçten, özlemlerden ve tutkulardan, ütopyalardan ve paylaşılan anılardan da oluşur. Başka bir deyişle, siyasetin bir anda, bunların seline kapılıp sürüklenecek kadar duygularla ve coşkularla dolup taştığı bir uğraktır; bu, birbirlerine karşı rekabet halinde hareket eden yalıtılmış bireylerden oluşan klasik liberal toplum modeliyle çelişen kolektif bir patlamadır. Böylesi tarihsel şartlarda, önderler kolektif eylemin bu yeni biçimleri tarafından ileri itilir ve yönlendirilirler. O zaman aşağıdan yükselen bir kurucu iktidarın kararlarını kaydediyor ve onaylıyor izlenimi verirler.

Rus Devriminin atmosferini hatırlamak önemlidir çünkü bu atmosfer SSCB'nin başına gelen talihsizliklerden sağ çıkmış ikonik bir imgenin yaratılmasına belirleyici tarzda katkıda bulunmuş ve yirminci yüzyılın tamamına sinmişti. Halesi bütün dünyada milyonlarca insan üzerinde ışıldamış ve komünist rejimlerin cazibesi solup gittiğinde bile manyetizmasını korumuştu. Bu atmosfer 1960'lı ve 1970'li yıllarda, yalnızca SSCB'den ve müttefiklerinden özerkliğine sahip çıkmakla kalmayıp, işi onları düşman olarak algılamaya

dahi vardıran yeni bir siyasi radikalleşme dalgasıyla birlikte yeniden ortaya çıkmıştı.

Rus Devrimi Cihan Harbinden doğmuştu. Karl Polanyi'nin sözcükleriyle "uzun on dokuzuncu yüzyılın", "yüzyıllık barış" çağının çöküşünün ürünü olmuştu ve savaş ile devrim arasındaki bu simbiyotik bağ komünizmin yirminci yüzyıldaki yolağının tamamını şekillendirmişti. 1870 Fransa-Prusya savaşından çıkmış olan Paris Komünü, birçok Bolşevik düşünürün vurgulamış olduğu gibi, askerileştirilmiş siyasetin habercisi olmuştu ama Ekim Devrimi buna boy ölçüşülemeyecek bir büyüklük kazandırmıştı: Ulusal Muhafız Kızıl Ordunun yanında soluklaşır ve Fransız başkentinin yirmi ilçesi Çarlık İmparatorluğu ile kuşkusuz kıyaslanamaz. Birinci Dünya Savaşı karakteristiklerinin çoğunu değiştiren Bolşevizmin kendisini de dönüştürmüştü: Lenin'in *Proleter Devrimi ve Dönek Kautsky* (1918) veya Troçki'nin *Terörizm ve Komünizm* (1920) başlıklı kitapları gibi komünist geleneğin birçok eserini 1914'ten önce tasavvur etmek tek kelimeyle imkânsızdı. Tıpkı 1789'un yeni bir devrim kavramı –artık astronomideki rotasyon anlamında değil, daha çok toplumsal ve bir siyasi kopuş– getirmiş olması gibi, Ekim 1917 bunu stratejik terimlerle yeniden tanımlıyordu: Eski düzenin krizi, kitle seferberliği, iktidarların ikiliği, silahlı ayaklanma, proletarya diktatörlüğü ve son olarak iç savaş yani karşıdevrimle şiddetli çatışma. *Devlet ve Devrim* Bolşevizmi hem bir ideoloji –Marx'ın fikirlerinin bir yeniden yorumlanması– olarak hem de kendisini sosyal demokrat reformizmden, yani liberalizmin ve on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin geçip gitmiş çağına ait bir siyasetten ayırt eden stratejik ilkelerin birliği olarak biçimselleştirmişti. Bolşevizm tarihsel bir yaygın şiddet konjonktüründe, savaşın siyasetin içine birdenbire dalıp onun dilini ve pratiklerini değiştirdiği sırada ortaya çıkmıştı. George L. Mosse ile birlikte konuşacak olursak, Cihan Harbinin Yaşlı Kıtada gerçekleştirdiği antropolojik dönüşümün ürünü olmuştu[16]. Bolşevizmin bu genetik kodu, metinlerden kullanılan dile, ikonografiden marşlara, simgelerden ritüellere her yerde görülebilir durumdaydı. İkinci Dünya Savaşında ayakta kalmış ve sloganları ve ayinleri takıntılı bir şekilde devletle şiddetli bir çatışma fikrini vurgulayan 1970'li yılların isyancı hareketlerini beslemeye devam etmişti. Bolşevizm, gezegenin tamamındaki komünist deneyimleri derinlemesine yapılandıran devrimin askeri bir paradigmasının kökenindeydi. Avrupa Direnişi, aynı şekilde Çin'deki, Kore'deki, Vietnam'daki ve Küba'daki sosyalist dönüşümler veya yine Afrika'daki ulusal kurtuluş mücadeleleri savaş ile devrim arasındaki bu aynı simbiyotik bağı yeniden üretmişlerdi. Bu nedenle, uluslararası komünist hareket milyonlarca savaşçıdan oluşan devrimci bir ordu olarak tasarlanmış ki bu da örgütlenme, otoriterlik, disip-

16. 'Avrupa İç Savaşındaki' şiddetin matrisi olarak Birinci Dünya Savaşı konusunda bkz. Enzo Traverso, *À feu et à sang*, *op. cit*. Siyasetin vahşileştirilmesi konusunda bkz. George L. Mosse, *De la grande guerre aux totalitarismes. La brutalisation des sociétés européennes*, trad. Édith Magyar, Paris, Hachette Littératures, 1999.

lin, iş bölümü ve hatta cins hiyerarşileri düzleminde kaçınılmaz sonuçlara yol açmıştı. Bir savaşçılar hareketini kadınlar nadiren yönetebilirdi. Bu Bolşevik paradigmayı Batı Avrupa'da sorgulamayı deneyen Gramsci 'manevra savaşı' ile 'mevzi savaşı' arasında ayrım yaparak teorisini askeri bir sözlükçe içinde ayrıntılandırmaktan kaçınamamıştı[17]. Bu dönüm noktası giyim tarzı da dahil olmak üzere estetik biçimlerde izler bırakmıştı. Marx'ı veya Rosa Luxemburg'u savaş kıyafetleri içinde hayal etmek zordu. Troçki 1914'ten önce Viyana'daki sürgün yıllarında bir 'kafe kalem erbabının' zarafetini sergilemişti; 1917'den sonra üniforma taşıyordu. Bir devrimi yönetmiş olmak, Mao Zedong'un, Ho Şi Minh'in, Stalin'in, Fidel Castro'nun ve Che Guevara'nın onca fotoğrafının gösterdiği gibi kendini *battle dress* [savaş üniforması] içinde gösterme hakkını bahşediyordu.

Bolşevikler 'tarihin yasalarına' göre hareket ettiklerine derinden inanmışlardı. 1917 depremi kökenini etkenlerin bir iç içe geçmesinde buluyordu. Bu etkenlerden bazıları Rus tarihinin uzun süresinde yerleşikti ve daha olumsal olan başkaları da savaş tarafından ansızın senkronize edilmişti: Toprak sahibi aristokrasiye karşı son derece şiddetli bir köylü başkaldırısı, ekonomik krizin vurduğu kent proletaryasının bir isyanı ve nihayet ne anladıkları ne de bir çözüme yakın olduğunu algıladıkları bir çatışmanın üç yılının tükettiği köylü-askerlerden oluşan ordunun dağılması. Eğer Rus devriminin öncülleri bunlar olduysa, bundan herhangi bir tarihsel zorunluluk çıkarmak zordur. Sovyet deneyimi var oluşunun ilk yıllarında kırılgan, güvencesiz ve istikrarsız olmuştu. Mütemadiyen tehdit ediliyordu ve ayakta kalması yorulmaz enerjiler kadar muazzam fedakârlıkları da gerektiriyordu. O yılların tanığı Victor Serge Bolşeviklerin Sovyet rejimin çöküşünü muhtemel gördüklerini ama bu zihin berraklığının onların cesaretini kırmak şöyle dursun azimlerini katladığını yazacaktı. Karşıdevrimin zaferi devasa bir kan banyosu olacaktı[18]. Belki de direnişleri, onları tarihin yasalarına göre hareket etmeye iten derin inanç sayesinde mümkün olmuştu. Gerçekte doğal bir yol izlemiyorlardı: Şaşırtıcı bir güce sahip ütopik bir hayal gücünden ilham alan bu girişimin sonucundan emin olmadan ve sonuçlarını öngörmekten kesinlikle aciz olarak yeni bir dünya icat ediyorlardı.

Bolşevikler istedikleri kadar 'tarihsel yasalara' başvuradursun, devrimi kendi askeri kavrayışlarını Cihan Harbinden miras almışlardı. Geçici Hükümeti 25 Ekim 1917 gecesi görevden alan Petrograd Devrimci Askeri Komitesi askerlerden oluşuyordu ve 1918 ile 1921 yılları arasında eski çarlık imparatorluğunu kana bulayan korkunç iç savaş, 1914 yazında patlak veren savaşın bir uzantısıydı. Bu askeri çatışma sırasında diye açıklar Peter Holquist "dış savaş için geliştirilmiş yöntemler içe, iç çatışmalara çevrilmişti[19]". Bu iki

17. Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position, op. cit.*, s. 23-24, s. 41-43, s. 220-223 et s. 253-256.
18. Victor Serge, *L'An I de la révolution russe*, Paris, La Découverte, 1997.
19. Peter Holquist, "Violent Russia, Deadly Marxism ? Russia in the Epoch of Violence, 1905-1921", *Kritika. Explorations in Russian and Eurasion History*, 2003, Cilt 4, n° 3, s. 637.

savaş çok sık aynı ordular, aynı generaller ve aynı askerler tarafından yürütülmüştü. Rus devrimcileri Clausewitz okumakta ve Blanqizmin mirasına ve ayaklanma sanatına dair sonu gelmeyen çekişmelere katılmaktaydılar, ancak Rus Devriminin şiddeti ideolojik bir itkiden kaynaklanmıyordu: Bu şiddet savaşın kasıp kavurduğu bir toplumda ortaya çıkmıştı. Bu genetik travma derin sonuçlara sahip olmuştu. Savaş, kodlarını değiştirerek ve daha önceleri bilinmeyen otoriterlik biçimlerini getirerek siyaseti dönüştürmüştü. 1917'de kaos ve kendiliğindenlik esasen yeni üyelerden oluşan ve bir eski sürgünler grubu tarafından yönetilen bir kitle partisinde hâlâ hüküm sürmekteydi. Ancak otoriterlik İç Savaş sırasında hızla güçlenmişti. Lenin ile Troçki Paris komününün mirasına sahip çıkıyor olsalar da Julius Martov onların gerçek atalarının 1793-1794 Jakoben Terörü olduğunu vurgulamakta haklıydı[20].

Bununla birlikte, bu askeri paradigmayı bir şiddet kültüyle karıştırmak hatalı olacaktır. Troçki *Rus Devriminin Tarihi*'nde 1920'li yıllardan itibaren büyük ölçüde yaygın olan Bolşevik 'hükümet darbesi' tezine karşı sağlam argümanlar ileri sürmekteydi. Kışlık Sarayın alınmasının kendiliğinden halk ayaklanması olarak ideal temsilini elbette reddetmekteydi. Ayrıca, birleşik ve etkili bir askeri örgütlenmeden çok daha fazlasını, ayaklanmanın siyasi koşullarının ve icra edilme anının zihin berraklığıyla değerlendirilmesini gerektiren belirleyici bir eylem olan ayaklanmanın yöntemli hazırlığını betimlemeye de birçok sayfa ayırıyordu. Ayaklanmanın sonucu neredeyse hiç kan dökülmeden Geçici Hükümetin devrilmesi ve hükümet üyelerinin –Kerenski çoktan kaçmıştı– tutuklanması olmuştu. Eski devlet aygıtının dağılması çabuk olmuştu, yeni iktidarın inşası ise üç yıldan fazla süren bir İç Savaşa yayılan sancılı bir doğum olmuştu. Elbette, bu ayaklanma teknik bir hazırlık gerektiriyordu ve bir azınlık tarafından uygulamaya konulmuştu, ancak bu 'komplodan' başka bir şeydi. Curzio Malaparte'nin yaydığı klişenin tersine, diye yazıyordu Troçki, muzaffer bir ayaklanma "tarihsel anlamı ve yöntemleri itibarıyla, kitlelerin gıyabında eyleme geçen fesat ehlinin [komplocuların] darbesinden tümüyle farklıdır.[21]" Kışlık sarayın alınması hiç kuşkusuz devrimci süreçte büyük bir dönüm noktası olmuştu: Lenin bunu bir 'devirme' ya da bir 'ayaklanma' (*perevorot*) olarak tarif etmişti[22] Yine de tarihçilerin çoğu bu dönemecin, toplumun daimi seferberliğiyle ve sürekli güce başvurulmasıyla ile karakterize edilen

---

20. Martov'a göre, "Eğer Lenin, Troçki ve Radek tarihsel analoji arayışlarında geçmişin daha büyük bir bilgisine sahip olduklarını göstermiş olsalardı, Sovyetlerin soyağacını 1871 Komününe değil, günümüz proletaryasıyla daha fazla akrabalığı olan halk kitlelerinin enerji ve iktidar merkezi 1793-1794 komününe bağlarlardı." Bkz. Julius Martov, "Décomposition ou conquête de l'État ?" (1919), in *Le Bolchevisme mondial*, J. Lebas'ın Önsözü, Theodor Dan'ın Girişi ile, Paris, Société d'éditions "Nouveau Prométhée", 1934.

21. Lev Troçki, *Rus Devriminin Tarihi*, s. 726, Malaparte'a gönderme s. 815. Bkz. Curzio Malaparte, *Technique du coup d'État*, trad. Juliette Bertrand, Paris, Grasset, 1992.

22. Bu o zamanlar Bolşevikler tarafından Ekim Devrimini tanımlamak için kullanılan ortak terimdi. Bu nedenle bu terimi Robert Service'in yaptığı gibi 'darbe' olarak tercüme etmek biraz zorlamaymış gibi görünebilecektir: *Lénine*, trad. Martine Devillers-Argouarc'h, Paris, "Tempus", Perrin, 2016, s. 481.

olağanüstü bir köpürme döneminde meydana geldiğini teslim eder. Bu, Rusya'nın hâlâ Dünya Savaşında yer almakla birlikte (Almanya ile Brest Litovsk Antlaşması ancak Mart 1918'de imzalanmıştı) artık meşru şiddet tekelini elinde tutmayan bir devlet haline geldiği paradoksal bir bağlamdı. Martin Malia ve Richard Pipes gibi en azılı antikomünist tarihçiler, bir 'darbe' olarak yorumlamalarına rağmen, 'Rus Devrimi' üzerine kitaplar yazmışlardır. Ekim'in öncüllerinden biri General Kornilov'un Ağustos 1917'deki, Troçki'nin Bonapartizmin akim kalmış bir biçimi olarak çözümlediği darbesi olmuştu. Kışlık sarayın alınmasının askeri lideri Vladimir Antonov-Ovseenko bir general değil, yıllar süren sürgünden sonra Rusya'ya 1917 Baharında geri dönmüş bir entelektüeldi.

Paradoksal biçimde, Bolşevik 'darbesi' tezi Ekim Devriminin muhafazakâr ve anarşist eleştirilerinin kavşağında bulunur. Bunların saikleri, birbirine zıt demeyeceksek bile, elbette farklıdır ama vardıkları sonuç birleşir: Lenin ile Troçki bir diktatörlük kurmuşlardır. Rus Devrimine verdikleri coşkulu destek sebebiyle Birleşik Devletlerden sınır dışı edilmiş olan Emma Goldman ile Alexander Berkman Bolşevik tahakkümünü kabullenememişler ve Kronstadt bahriyelilerinin isyanının 1921 Mart'ında bastırılmasından sonra Sovyet Rusya'yı terk etmeye karar vermişlerdi. Emma Goldman *Rusya'daki Hayal Kırıklığım*'ı (1923), Alexander Berkman ise sonuç bölümü sert bir bilanço çıkaran *Bolşevik Miti*'ni (1925) yayımlamıştı:

> Gelip geçen günler gri. Umudun korları birer birer söndü. Terör ve despotizm Ekim'de doğan yaşamı ezdi. Devrimin sloganlarından vazgeçildi, idealleri halkın kanında boğuldu. Geçmişin nefesi milyonlarca insanı ölüme mahkûm ediyor; bugünün gölgesi ülkenin üzerinde siyah bir örtü gibi asılı duruyor. Diktatörlük kitleleri ayaklarının altında çiğniyor. Devrim öldü, ruhu çölde çığlık atıyor[23].

Eleştirileri devrimin içinden geldiği için hiç kuşkusuz ilgiyi hak eder. Tanıları ödünsüzdü: Bolşevikler yalnızca Sovyetler adına değil ama bazen Kronstadt örneğinde olduğu gibi onlara karşı yöneten ve otoriter özellikleri gitgide daha boğucu hale gelmiş olan bir parti diktatörlüğü kurmuşlardı. Doğrusunu söylemek gerekirse, bizzat Bolşevikler de bu iğneleyici değerlendirmeye itiraz etmiyorlardı. Victor Serge *Rus Devriminin Yıl I'i* başlıklı kitabında (1930) iç savaşın pençesindeki Sovyet Rusya'yı şu sözlerle tasvir eder:

> Parti şu anda işçi sınıfının içinde beynin ve sinir siteminin işlevlerini yerine getiriyor: Görüyor, hissediyor, biliyor, düşünüyor, kitleler için kitleler tarafından istiyor; onun bilinci ve örgütlülüğü kitle içindeki bireylerin zayıflığını telafi ediyor. O olmasa bu [sınıf] –eyleme kadar ulaşabilmek için geniş ölçekte yol gösterecek bir aygıtın yokluğunda yolunu kaybedecek– zekâ parıltılarıyla dolu

23. Alexandre Berkman, *The Bolshevik Myth. Diary 1920-22*, London, Pluto Press, 1989, s. 319 (*Le Mythe bolchevik. Journal 1920-1922*, trad. Pascale Haas, Paris, Klincksieck, 2017). Ayrıca bkz. Emma Goldman, *My Disillusionment in Russia*, London, C. W. Daniel, 1925. Orijinal başlık *Rusya'daki İki Yılım* olduğuna göre, bu başlığı Amerikalı editörü yazarın rızası olmadan koymuş gibi görünmektedir.

> karışık özlemlere sahip ama korkunç acılar çeken insanların bir tozundan başka bir şey olmayacaktı... Parti, aralıksız ajitasyonu ve propagandasıyla, her zaman yalın gerçeği söyleyerek işçileri dar bireysel ufuklarının üzerine çıkarır ve onlara tarihin engin perspektiflerini gösterir. Bütün yükler onun üzerinde yoğunlaşır, bütün güçler onda yoğunlaşır. 1918-1919 Kışından itibaren, devrim Komünist Partinin eseri haline gelir[24].

Bolşeviklerin Parti diktatörlüğüne övgüleri, emeğin askerileştirilmesini savunmaları ve iktidarlarına yönelik ister sosyal demokrat ister anarşist olsun soldan gelen her türlü eleştiriye karşı şiddet içeren dilleri tehlikeli olduğu kadar alçakçaydı. Stalinizmin temelleri İç Savaş sırasında atılmıştı. Gerçek şu ki bir sol alternatif mevcut değildi. Serge'in bütün zihin berraklığıyla teslim ettiği gibi, iç savaş şartlarında Bolşevizmin tek alternatifi karşıdevrimci terördü. Alexander Rabinowitch'in önerdiği gibi terör ayakta kalmanın bedeliydi[25]. Ekim Devrimi bir darbe olmasa da iktidarın bir azınlığı temsil eden ve Kurucu Meclisi dağıtma tercihinden sonra daha da yalıtılmış kalan bir Parti tarafından ele geçirilmesi anlamına geliyordu. Bununla birlikte, İç Savaşın sonunda Bolşevikler çoğunluğu kazanmışlar ve böylece enkaz halinde bir ülkede hegemonik hale gelmişlerdi. Bu dramatik değişim ne kadar acımasız olmuşlarsa olsunlar Çeka ve Terör sayesinde değil, düşmanlarının bölünmesi, işçi sınıfının desteği ve gerek köylülerin gerek de çok sayıda Rus olmayan milliyetin kendi yanlarında saf tutması sayesinde olmuştu. Sonuç devrimci Partinin diktatörlüğü olmuş olsa da bunun alternatifi demokratik bir rejim değildi. Alternatif Büyük-Rus milliyetçilerinin, Çarlık yanlısı aristokratların, büyük toprak sahiplerinin ve pogromcuların bir askeri diktatörlüğüydü.

REJİM

Komünist rejim devrimin askeri boyutunu kurumsallaştırmıştı. 1917'nin yaratıcı, liberter ve öz-özgürleştirici ruhunu yok etmişti ama aynı zamanda çatışmaları yoluyla onun uzatılması da olmuştu. Devrimci itkiye onu boğarak son vermiş olsa da geçmişe bir dönüş de oluşturmamıştı. Devrimden Sovyet rejimine geçiş birçok etap halinde cereyan etmişti: İç Savaş (1918-1921), tarımın kolektifleştirilmesi (1930-1933) ve Moskova Duruşmaları sırasındaki siyasi tasfiyeler (1936-1938). Bolşevikler 1917 Aralık ayında Kurucu Meclisi lağvederek Sovyet demokrasisinin üstünlüğünü olumlamak istiyorlardı; oysa bu demokrasi İç Savaşın sonunda neredeyse yok olmuştu. Sovyet rejimi bu kanlı çatışma sırasında sansürü getirmiş, siyasi çoğulculuğu Komünist Partinin kendi içindeki fraksiyonları dahi kaldıracak raddede bastırmış, bir yandan ilk cebri çalışma kamplarını kurarken emeği askerileştirmiş ve yeni bir siyasi polis teşkilatı kurmuştu (Çeka).

---

24. Victor Serge, *L'An I de la révolution russe, op. cit.*, s. 499.
25. Alexander Rabinowitch, *The Bolsheviks in Power. The First Year of Soviet Rule in Petrograd*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, ch. 15. [*Bolşevikler İktidarda*, Çev. Can Saday, Hakkı Başgüney,Nihat Elmas, Yordam, 2016 İstanbul.]

Kronstadt'ın 1921 Mart'ında şiddetle bastırılması Sovyet demokrasisinin sonunu simgelemişti ve Sovyet Rusya İç Savaştan tek bir partinin diktatörlüğü olarak çıkmıştı. On yıl sonra, bir yandan ülkenin modernleştirilmesi bürokratik ve otoriter bir çerçevede devam ederken, tarımın kolektifleştirilmesi köylü devrimine aniden son vermiş ve totaliter şiddetin yeni biçimlerini icat etmişti. 1930'ların ikinci yarısında siyasi tasfiyeler devrimci Bolşevizmden geriye ne kaldıysa ortadan kaldırmış ve merhametsiz bir Terörü dayatarak toplumun tamamını hizaya getirmişti. SSCB yirmi yıl içinde devasa bir toplama kampları sistemi yaratmıştı. Kolektifleştirme ile Moskova duruşmaları arasında, 1917'den sonra yayılan kültür devrimi vahşice bastırılmıştı; estetik avangart susturulmuş ve sosyalist gerçekçilik sanat ve edebiyatta resmi doktrin haline gelmişti. Bu arada Rus milliyetçiliği kendisini bütün Rus olmayan cumhuriyetlere dayatıyordu. Stalinizm bu dönüşümlerin hem itici gücü hem de sonucu olmuştu.

SSCB 1930'lu yılların ortasından itibaren ana hatlarıyla birkaç sene sonra siyaset teorisi tarafından ayrıntılandırılacak olan totalitarizmin klasik tanımına tekabül ediyordu: Resmi bir ideolojiye dayanan bir sistem, karizmatik bir önderlik, tek parti diktatörlüğü, hukuk devletinin ve çoğulculuğun ortadan kaldırılması, tüm iletişim araçları üzerinde devlet tekeli, resmi bir kültürün yaratılması, bir toplama kampları sistemiyle tesis edilmiş toplumsal ve siyasi terör ve nihayet her şeye gücü yeten bir merkezden planlı bir ekonominin geliştirilmesi[26]. Komünizm ile faşizm arasındaki benzerlikleri vurgulamak için yaygın biçimde kullanılan bu totalitarizm tanımı yanlış olmamakla birlikte son derece yüzeyseldir. Komünist ve faşist ideolojileri birbirinden ayıran muazzam farklılıklar ve siyasi sistemlerinin toplumsal iktisadi içeriği göz ardı edilse bile, bu kanonik tanımın Sovyet rejiminin iç dinamiklerini hesaba katmadığı gerçeği ortadadır. Bu tanım Sovyet rejimini Rus Devriminin tarihsel süreci içerisine yerleştirmekten tek kelimeyle acizdir. Stalinizmin gelişi Sovyet toplumunun ve kültürünün derin ve sürekli bir dönüşümünü gerektirmiş olduğu halde, monolitik ve statik bir sistem resmeder.

Stalinizmin bürokratik karşıdevrim veya 'ihanete uğrayan' devrim olarak tanımlanmasının da bir o kadar tatmin edici olmadığı da ortaya çıkar. Stalinizm kesinlikle her türlü demokrasi ve öz-özgürleşme fikrinin terk edilmesiydi ama kelimenin tam manasıyla bir *karşıdevrim* değildi. Onu Napolyon İmparatorluğu ile karşılaştırmak kuşkusuz yerinde olacaktır çünkü tıpkı Napolyon'un Devrim tarafından yaratılan toplumsal temeller üzerinde Eski Rejimi restore etmiş olması gibi, o da Rus devrimini hem Aydınlanmanın mirasına hem de Rus mutlakiyetçilik geleneğine çıpalamıştır. Stalinizm ne siyasi ne ekonomik ne de hatta kültürel olarak Eski Rejime bir dönüşün eşanlamlısıydı. Stephen Kotkin'e göre Rus Devrimi sürecinin bir parçasıydı zira yeni bir uygarlık kurma ihtirasına sahipti:

---

26. Bkz. Carl J. Friedrich et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956. Bkz. Enzo Traverso, "Le totalitarisme. Jalons pour l'histoire d'un débat", in *Le Totalitarisme, op. cit.*, s. 92-104.

> Bolşevizm yalnızca bir kurumlar kümesi, bir şahsiyetler grubu veya bir ideoloji olarak değil, aynı zamanda güçlü sembollerden ve tutumlardan, bir dilden ve yeni konuşma biçimlerinden, kamusal ve özel alanda yeni davranış usullerinden, hatta yeni giyim tarzlarından oluşan bir bütün olarak görülmelidir – kısacası sosyalizm adı verilen yeni bir uygarlığı hayal etmenin ve yaratmaya çabalamanın mümkün olduğu süregelen bir deneyim olarak[27].

Bolşevizmin peşinden giderek, diye ekler, "Stalinizm yalnızca bir siyasi bir sistem değildi, hatta daha da az bir bireyin saltanatıydı. O bir değerler kümesi, bir toplumsal kimlik, bir yaşam tarzıydı.[28]" Stalinizm, eski aristokrasinin iktidarını restore etmek şöyle dursun, Rus toplumunun aşağı tabakaları arasından, özellikle köylülükten devşirilmiş ve yeni komünist kurumlar tarafından yetiştirilmiş yeni bir ekonomik, idari, bilimsel ve entelektüel elit yaratmıştı. Stalinizmin Teröre ve kitlesel sürgün edilmelere rağmen niçin bu kadar geniş toplumsal mutabakattan yararlanmış olduğunu bu açıklar[29]. Boris Groys'a göre, totaliter biçimlerine rağmen Stalinizm estetik alanında bile devrimin yaratıcı itkisini uzatmıştı. Sosyalist gerçekçiliği neoklasizmin basit bir biçimine indirgemek bu nedenle hatalı olacaktı. Tıpkı avangart gibi, der,

> Stalinist kültür geleceğe yönelik olmaya devam etti; taklitçi olmaktan çok ileriye dönüktü, bireysel bir sanatçının mizacının ürünü olmaktan çok, yeni dünyanın ve yeni insanlığın kolektif hayalinin görselleştirilmesiydi; müzeye çekilmedi, yaşam üzerinde aktif bir etki yaratmayı arzuladı. Kısacası, basitçe "gerici" ya da avangart öncesi olarak görülemez[30].

Stalinizmi Rus Devrimi sürecinin bir etabı olarak yorumlamak ikisi arasında düz bir çizgi çekmek anlamına gelmez. 1794'ün Jakoben Terörü ile kıyaslanabilir ilk terör dalgası bir iç savaş sırasında, Sovyet Rusya'nın bizatihi varlığı uluslararası bir koalisyon tarafından tehdit edilirken meydana gelmişti. Beyaz karşıdevrimin vahşeti, propagandasının ve uygulamalarının aşırı şiddeti –pogromlar ve katliamlar– Bolşevikleri merhametsiz bir diktatörlük kurmaya itmişti. Stalin ikinci ve üçüncü terör dalgalarını, kolektifleştirme ve tasfiye terör dalgalarını 1930'lu yıllarda, sınırları uluslararası alanda tanınan ve siyasi iktidarı ne iç ne de dış güçlerce tehdit edilen yatıştırılmış bir ülkede başlatmıştı. Elbette, Almanya'da Hitler'in iktidara yükselişi orta vadede bir savaş ihtimaline açıkça işaret ediyordu ama Stalinci terörün kör ve akıldışı karakteri SSCB'yi tehlikelere göğüs

---

27. Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1995, s. 23.
28. A.g.e.
29. Bkz. Sheila Fitzpatrick, *Le Stalinisme au quotidien. La Russie soviétique dans les années 1930*, trad. Jean-Pierre Ricard et François-Xavier Nérard, Paris, Flammarion, 2002.
30. Boris Groys, *The Total Art of Stalinism. Avant-Garde, Aesthetic, Dictatorship, and Beyond*, Londres-New York, Verso, 2010, s. 113 (*Staline, œuvre d'art totale*, trad. Édith Lalliard, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1990).

germek için güçlendirip silahlandıracağına onu önemli ölçüde zayıflatmıştı. Stalinizm bir 'yukarıdan devrim', modernleştirme ile nihai sonucu kitlesel sürgün edilmeler olan toplumsal gerilemenin paradoksal karışımıydı: Bir toplama kampları sistemi, Engizisyonun fantezilerini mezarından çıkaran bir duruşmalar dizisi ve Devleti, Partiyi ve Orduyu başsız bırakan bir kitlesel infaz dalgasıydı. Buharin'e inanılacak olursa, Stalinizm kırsal bölgelerde, köylülüğün feci ekonomik etkilere sahip "askeri-feodal sömürüsü" demekti[31]. Dolayısıyla, Eric Hobsbawm'ın Stalin konusundaki özürcü bakışı –zihniyeti Batının on birinci yüzyıldaki pleblerininkini hatırlatan bir köylülüğü yönetmeye uygun bir diktatör– küçümseyici karakterinin ötesinde son derece tartışmalı görünmektedir[32]. Ukrayna'da kulaklar açlıktan ölürken, Sovyet rejimi on binlerce köylüyü teknikere ve mühendise dönüştürmekle meşguldü. Diğer bir deyişle, Sovyet totalitarizmi modernizmle barbarlığı bileştiriyordu. Hem tuhaf hem de korkutucu ve totaliter bir Prometeci itki tarafından sürükleniyordu. Arno Mayer Isaac Deutscher'in izinden giderek onu "anıtsal başarılarla canavarca suçların eşitsiz ve istikrarsız bir alaşımı" olarak tanımlar[33]. Elbette, Stalin'in SSCB'si "totaliter, kast egemenliğine dayanan [castocratique], mutlak, kudretinin sarhoşu, kendisi için insanın bir önemi olmayan bir Devlet" haline geldiğine göre, Victor Serge'in Stalinizmi hakiki sosyalizmden kökten biçimde ayıran ahlaki, felsefi ve siyasi hatta ilişkin görüşünü paylaşmak pekâlâ mümkündür. Yine de –ki Serge bunun mükemmelen bilincindeydi– bu kızıl totalitarizmin Ekim Devriminin başlattığı tarihsel süreci kendine özgü yöntemlerle uzatmış ve derinleştirmiş olduğu da bir gerçek olmaya devam eder[34]. Herhangi bir teleolojik yaklaşımdan sakınarak, bu sonucun ne tarihsel olarak kaçınılmaz ne de Marksist bir ideolojik kalıbın içerisine tutarlı bir şekilde kazınmış olduğunu gözlemlemek mümkün olabilecektir. Bununla birlikte, Stalinizmin kökenleri radikal işlevciliğin önerdiği gibi basitçe ne savaşın tarihsel şartlarına ne de sosyalizmin inşasının zorunlu olarak 'ilksel sermaye birikiminin[35]' iğrençliklerini kopyalamayı gerektirdiği mutlakiyetçi bir geçmişe sahip devasa bir ülkenin toplumsal geriliğine atfedilebilir. İdeolojik etkenler Rus İç Savaşı sırasında demokratik ivmeyi totaliter bir diktatörlüğe dönüştüren başkalaşımda belli bir rol oynamıştı. İdeolojinin 'tarihin ebesi' olarak şiddete normatif bakışı, aynı şekilde tarihsel olarak geçici ve sönümlenmeye mahkûm devrimci devletin hukuki çerçevesine karşı suçlu kayıtsızlığı otoriter bir rejimin doğumunu elbette teşvik etmişti. Çok sayıda bağ Stalinizmi devrime, aynı şekilde bütün dünyanın aktif komünist hareketlerini

31. Nicolas Werth, "Un État contre son peuple", in Stéphane Courtois (dir.), *Le Livre noir du communisme*, *op. cit.*, s. 162.
32. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, s. 508.
33. Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, s. 512.
34. Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, *op. cit.*, s. 304.
35. Yevgeni A. Preobrajenski 1920'li yıllarda "sosyalist ilksel birikim" kavramını icat etmişti. Şu kitapta toplanmış yazılarına bkz. *The Crisis of Soviet Industrialization*, London, Routledge, 2017.

de SSCB'ye bağlar. Stalinizm totaliter bir rejimi cisimleştirdiği kadar, aynı zamanda on yıllar boyunca dünya ölçeğinde solun hegemonik akımı da olmuştu. Stalinizmin çelişkili doğasını ısrarla vurgulamak gerekir. Sovyet toplumunun tümünü hizaya getirme ve özgürlük ve demokrasiyi boğma tarzı onu kuşkuya yer bırakmayacak şekilde totalitarizmin bir biçimi haline getirir, ancak bunun faşizmle ve nasyonal-sosyalizmle pek alakası yoktur. Yüzeysel benzerliklerine ve liberal demokrasiye ortak karşıtlıklarına rağmen, bunların toplumsal tabanları, ideolojileri ve hedefleri birbirine kökten biçimde karşıttı. Ekonomik yapıları (sosyalizm ve kapitalizm) ve entelektüel artalanları (Aydınlanmaya karşı *Gegenaufklärung* ya da gerici modernizm) göz önünde bulundurulduğunda, bir yüzü komünist, öbür yüzü faşist iki yüze sahip bir Janus'tan bahsetmek bunları daha iyi anlamaya kesinlikle yardımcı olmaz. İkinci Dünya Savaşı bu toplumları ve rejimlerini birbirinden ayıran uçurumu göstermişti. Tartışmasız bir anti-Stalinist sicile sahip Polonyalı Marksist tarihçi Isaac Deutscher 1942 Şubatı'nda SSCB'ye Nazi saldırısı konusunda şunları yazmıştı:

> Alman-Sovyet Savaşı konusunda anlaşılması gereken temel bir hakikat vardır: Rus işçilerinin ve köylülerinin kahramanca direnişi devrimci toplumun canlılığının kanıtıdır. Sovyet işçileri ve köylüleri devrimden, çeşitli biçimsizleşmelere rağmen, ne kaldıysa savunmaktadır: Kapitalistsiz ve mülk sahipsiz bir ekonomi. Onlar sosyalist vatanları olarak gördüklerini savunmaktadır – ve burada vurgu isim üzerine olduğu kadar sıfat üzerine de konulmuştur. Onu yeni bürokrasinin kendilerinden gasp ettiği ayrıcalıklar için değil, bunlara rağmen, GPU'suyla, toplama kamplarıyla, lider kültüyle ve insanı dehşete düşüren tasfiyeleriyle totaliter rejim için değil, ona rağmen savunmaktadır[36].

Faşizm uzmanları İtalya'nın 1940'ta savaşa girişinin Mussolini'nin gerilemesinin başlangıcını imlediğini vurgulamakta neredeyse oybirliği içindedir. Faşizm 1943 Yazında yıkıldığında, İtalyan toplumunun büyük bir bölümü onu terk edip antifaşist olmuş ve çok sayıda genç Direnişe katılmıştı. Almanya'da, Stalingrad 'Bin yıl sürecek Reich' efsanesini yıkmış, siviller Hitler'in rejimini yalnızca Nazi terörü ve müttefiklerin aralıksız hava bombardımanlarının ve Kızıl Ordunun ilerleyişinin halkta yarattığı korku nedeniyle sonuna kadar desteklemişlerdi. SSCB'de Büyük Yurtsever Savaş bir efsane değildi. Stalinist propagandanın abartmasına ve yalanlarına rağmen, toplumun Nazi istilasına karşı genel bir seferberliğini yansıtıyordu. Savaşan tarafların bizatihi insanlığın tehlikede olduğu bir çatışmada kendi bağlılıklarına biçtikleri birbirine kökten karşıt anlamları –kökünü kurutma ve direniş– anlamak için Curzio Malaparte ile Vasili Grossman'ın Doğu Cephesinin iki tarafından yazılmış kroniklerini karşılaştırmak gerekir[37]. Her

---

36. Isaac Deutscher, "22 June 1941", in *Marxism, Wars & Revolutions*, *op. cit.*, s. 19-20. Troçki 1939'da şunu yazmıştı: "SSCB eksi Ekim Devriminin kurduğu toplumsal yapı, bu faşist bir rejim olurdu"., *Œuvres*, *op. cit.*, Cilt 22, s. 208.
37. Bkz. Curzio Malaparte, *Kaputt*, trad. Juliette Bertrand, Paris, Denoël, 2006 [*Kaputt*, Çev. Neyyire Gül Işık, Can Yayınları 2014 İstanbul]; Vassili Grossman, *Carnets de guerre. De Mos-*

iki taraftaki sanatçıların ve entelektüellerin tavrını karşılaştırmak gerekir: Bir tarafta Carl Schmitt ile Ernst Jünger'in mektuplaşmalarında sinizm, teslimiyet ve tiksinti karışımıyla, metaforlarla ve imalarla tasvir ettikleri 'nihilizm' ve 1942'de Ukrayna'daki Nazi savaşının, Jérôme Bosch'un tablolarına layık mahşeri manzarası[38]; diğer tarafta 1942 Ağustos'unda Leningrad halkını, şehir kuşatılmış ve açlıktan ölürken, Şostakoviç'in kente ithaf ettiği 7. Senfonisini dinlemeye götüren yoğun duygu ve mücadele ruhu[39]. Anne Applebaum'a göre savaş toplumun genelinde, Gulag mahkûmları arasında dahi bir yurtseverlik dalgası yaratmıştı. Aralarından birçoğunun Kızıl Ordu saflarına katılmasına izin verilirken, geri kalanlar cephede savaştan dışlanmış olmalarına gücenmişti. Nazi kamplarında ise bunun tersine Alman şehirlerinin müttefiklerce bombalanması haberi bir umut alameti olarak karşılanmıştı. Gulag ne kadar insanlık dışı olursa olsun Buchenwald'dan ve Auschwitz'ten son derece farklıydı. Gulag kampları büyük çeşitliliklerine rağmen imha merkezleri olarak değil, siyasi yeniden eğitim ve cebri çalışma mekânları olarak tasarlanmıştı. Anne Applebaum "vahşi ücra bölgelere yavaş yavaş 'uygarlık' –tabii buna uygarlık denebilirse– götüren Sovyet kamplarının tuhaf paradoksuna" dikkat çeker[40]. Steven A. Barnes, "Gulag'ın öncelikle bir ceza kurumu, sonra üretken bir kurum olduğunu" belirtmekle birlikte, ülkenin toplumsal dönüşümünde önemli bir rol oynadığını vurgular:

> Gulag, 1930'lardan 1950'lere kadar Sovyet ekonomisine maliyeti yüksek olsa da muazzam bir katkı yapmıştı. Gulag işçileri Beyaz Deniz'den Baltık Denizi'ne ve Volga Nehri'nden Moskova Nehri'ne uzanan kanallar gibi devasa inşaat projelerini tamamladılar, uzak doğudaki Kolyma Nehri boyunca altın madenleri açtılar, Sovyetler Birliğini baştan başa geçen demiryolu hatları inşa ettiler, Sibirya ormanlarında ağaç keserek kereste ürettiler, Vorkuta, Noril'sk ve Karaganda gibi yerlerde petrol ve kömür çıkardılar, Sibirya ve Karaganda'da büyük tarım işletmeleri işlettiler[41].

---

cou à Berlin, 1941-1945, trad. Catherine Astroff et Jacques Guiod, Paris, Calmann-Lévy, 2007. Malaparte'ın aslında 1944'te İtalyancada yayımlanmış olan romanı Wehrmacht'ın [Alman Kara Kuvvetleri] Doğu Cephesindeki gaddarlıklarını anlatır ve *Il Corriere della* Sera için yazdığı savaş kroniklerine dayanır (bunların epeyce bir kısmı sansürlenmiştir). Grossman'ın cephe hattındaki röportajları ünlü romanının kaynağıdır: *Vie et destin*, trad. Alexis Berelowitch, Paris, Livre de poche, 2005 (1962'de bitirilen bu roman ancak 1980'de yayımlanabilmiştir). [*Yaşam ve Yazgı*, Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, Can Yayınları, 2012 İstanbul.]

38. Bkz. Ernst Jünger et Carl Schmitt, *Briefwechsel. Briefe 1930-1983*, éd. Helmut Kiesel, Stuttgart, Klett-Cotta, 1999, s. 151-153. Bu mektuplaşma konusunda bkz. Gopal Balakrishnan, "Two on the Marble Cliffs ", *New Left Review*, Cilt 1, 2000, s. 162-168. Ayrıca Ernst Jünger'in savaş günlüklerinin 1943-1945 arasına ayrılmış üçüncü bölümüne bkz. Ernst Jünger, *Journaux de guerre*, trad. Maurice Betz, Henri Plard, Frédéric de Towarnicki et Henri Plard, Paris, Julliard, 1990.

39. Bkz. Brian Moynahan, *Le Concert héroïque. L'histoire du siège de Leningrad*, Paris, J.-C. Lattès, 2014.

40. Anne Applebaum, *Goulag. Une histoire*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Grasset, 2005, s. 89-90. [*Gulag*, Çev. Ufuk Demirbaş, Arkadaş Yayınları, 2008 İstanbul.]

41. Steven A. Barnes, *Death and Redemption. The Gulag and the Shaping of Soviet Society*, Princeton, University of Princeton Press, 2011, s. 39 et s. 36.

Gulag mahkûmları yirmi yıl boyunca yollar, demiryolu hatları, elektrik santralleri, fabrikalar, hatta kentler inşa ettiler. Köleciliğin modern biçimi olan ezilmeleri ve sömürülmeleri itirazsız vahşiceydi ama bunlar ırksal ideolojik öncüllere dayanmıyordu ve amaçları imha değildi. Raymond Aron gibi aklı başında bir muhafazakâr bile cebri çalışmaya yol açan bir totaliter sistem ile gaz odalarıyla sonuçlanan ırksal tahakküm arasındaki farkı anlamıştı[42]. Savaş sırasında Gulag zirvesine ulaştığında, Kızıl Ordunun Orta Avrupa'daki ilerleyişi –dikkat çekici Polonya istisnası dışında– direniş hareketlerine enerji ve cesaret veren özgürleştirici bir ilerleyiş olarak algılanmıştı.

Stalinizm bir Rus Behemoth'u, Franz Neumann'ın aynı başlığa sahip kitabında önerdiği çarpıcı Nazi Almanya'sı tanımına göre "bir Devlet-olmayan, bir kaos, hukuk-olmayanın ve anarşinin bir saltanatı[43]" olmamıştı. Toplumsal kökleri, İkinci Dünya Savaşındaki zaferinin ve çok daha uzun zaman sürmesinin kanıtladığı gibi, daha sağlam ve derindi. Bununla birlikte, o kadar yeni ve o kadar derinden çelişkiliydi ki doğasının tanımlanması geriye dönük olarak bile kolay değildir. Stalinizm gücünü 1917 kesiğinin getirdiği toplumsal ve ekonomik dönüşümlerden alsa da Ekim Devrimini mezara gömmüştü. En az yirmi yıl boyunca, gezegenin dört bir yanındaki milyonlarca insanın gözünde –ki bu onun derin paradoksuydu– özgürleştirici bir mesajı cisimleştirmişti. 1930'lu ve 1940'lı yıllar boyunca, onun zorba, keyfi ve rezil iktidarı, Foucault'nun devletin tebaasını öldürmeye mutlak yeteneğiyle sentezlediği Batı egemenliğinin niteliklerini paroksizme itmişti. SSCB'yi, nüfus aktarımlarıyla, sanayileşme politikalarıyla, tarımın kolektifleştirilmesiyle, zorla çalıştırma ve Gulag'la yeni bir toplumun yaratıldığı devasa bir biyopolitik laboratuvara dönüştürmüştü. Aynı zamanda, Nazizme karşı muzaffer mücadelesi ona özgürleştirici bir hale kazandırmıştı. Yirminci yüzyılda, devrimlerin çoğu bu canavar bukalemunun karanlık ve soğuk sularında yutulmuş kalmıştı.

SÖMÜRGECİLİK KARŞITLIĞI

Görmüş olduğumuz gibi, Bolşevikler Rus geriliği konusunda çok 'Batılı' bir vizyona sahipti[44]. Hayatının sonunda Rus köylü topluluğundan (obşina) sosyalizme bir geçişin mümkünlüğünü tahayyül etmiş olan Marx'ın tersine, Troçki "Slav hayranı doktrinde" "geri bir ülkenin mesihçiliğinden"

42. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, s. 298.
43. Franz Neumann, *Béhémoth. Théorie et pratique du national-socialisme*, trad. Gilles Dauvé et Jean-Louis Boireau, Paris, Payot, 1987, s. 9.
44. Bkz. Karl Korsch, "The Marxist Ideology in Russia" (1938), *Living Marxism*, Cilt 4, n° 1, February 1938. Eric Hobsbawm "Rus Marksizminin paradoksunu" vurgulamıştır: O bir yandan halkçılığın [Narodnizm] devrimci geleneğini miras almıştı, diğer yandan sözde 'legal Marksistlerin' izinden giderek "Rusya'nın kapitalizm aşamasından geçmesi gerektiğini" kanıtlamak için Marx'ın yazılarını kullanıyordu: "The Influence of Marxism 1880-1914", in *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, New Haven, Yale University Press, 2011, s. 220.

başka bir şey görmüyordu[45]. Bolşevik yazını Fransız Devrimine, 1848'e ve Paris Komününe atıflarla doluydu ama Haiti Devriminden veya Meksika Devriminden hiç bahsetmiyordu. Bu metaforu özellikle seven Lenin ve Troçki için 'tarihin tekerleği', Rus kırlarından Morelos tarlalarına ve Antil plantasyonlarına değil, Petrograd'dan Berlin'e dönüyordu.

Troçki *Rus Devriminin Tarihi*'nin bir Bölümünde "uygarlığın köylüyü yük semeri vurulmuş bir eşeğe çevirdiğini" vurgular ve tarih kitaplarında, tıpkı tiyatro eleştirmenlerinin sahne gerisinde perdeleri hareket ettiren ve dekorları değiştiren işçileri görmezden gelmesi gibi, köylüye kayıtsız kalmasına üzülür: "Köylülüğün geçmişteki devrimlere katılımı bugüne kadar pek aydınlatılamamıştır.[46]" Oysa kendi kitabında köylüler çoğunlukla anonim bir kitle olarak belirir. İhmal edilmezler ama empatiden yoksun bir analitik tarafsızlıkla gözlemlenirler. Troçki Ukrayna'da Yanovka'daki çocukluğunun bir anısı olarak kalmış köylü dünyasını çok iyi tanımıyordu. Sürgünde yaşadığı kentlerden, Viyana'dan, Paris'ten veya New York'tan bakıldığında uçsuz bucaksız Rus kırsalı ona çok uzak görünüyordu. Dolayısıyla, bu gözlem kitabında yalıtılmış halde kalır. Büyük freskinin merkezinde köylüler değil eylem halindeki kentli kitleler vardır ki bunlar da esasen işçilerden oluşur. 'Siyah Jakobenler' kölelerdi, Meksikalı devrimciler ise köylüler. Bolşevikler Marx'ın Fransız Bonapartizmi üzerine yazılarından miras, köylülüğün kültürel olarak geri, siyaseten muhafazakâr bir sınıf olduğu yolundaki fikri sorgulamaya başlamışlardı ama proleter yönelimleri [tropizm] bu yeniden incelemeye devam etmelerine izin vermeyecek kadar güçlüydü. Bu yeniden değerlendirme, teorik ve stratejik çatışmaların eksik olmadığı bir sürecin ardından, iki savaş arası yılların sömürgecilik karşıtı komünizmin eseri olmuştu. C. L. R. James'in daha önce bahsedilen tarih çalışması *Siyah Jakobenler*'den önce, bu yeniden değerlendirmenin en çarpıcı örnekleri Çin'den ve Latin Amerika'dan gelmişti.

Çin'de köylülüğe doğru komünist dönüş 1920 devrimlerinin yıkıcı yenilgilerin ve aynı zamanda Marksizmi ulusal bir tarihin ve kültürün içerisine kazıma çabasının sonucu olmuştu. Kuomintang'ın (GMD) maruz bıraktığı kanlı bastırmadan sonra, Komünist Parti hücreleri kentlerde neredeyse tamamen dağıtılmış, üyeleri ya hapsedilmiş ya da zulme uğramıştı. Partinin bir önceki yıl altmış bin olan üye sayısı 1927 sonunda on binden fazla değildi. Bunlar korunma buldukları ve hareketlerini yeniden örgütleyebildikleri ülke içlerine çekildiklerinde, birçok komünist önder, Asya 'geriliği' konusunda hep benimsemiş oldukları Batılı bakışı terk ederek köylülüğe başka bir gözle bakmaya başlamıştı. Komünist Enternasyonal ile onun Çin Seksiyonu arasında 1930'lu yıllar boyunca hararetli tartışmalara konu

---

45. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe. 1, op. cit.*, s. 43. Marx ile Rus Narodnikleri arasındaki tartışmalar için bkz. Theodor Shanin (dir.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1983.
46. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe. 2, op. cit.*, s. 371. [*Rus Devriminin Tarihi*, Çev. Bülent Tanatar, Yazın Yayınları, 2017 İstanbul. S. 608.]

olan bu stratejik dönüş 1927 başında, aynı yılın Nisan ve Aralık aylarında GMD tarafından Şanghay'da ve Kanton'da gerçekleştirilen katliamların bile öncesinde Mao Zedong tarafından teşvik edilmişti[47]. Mao Zedong memleketi Hunan'a geri dönüşünde, Çin devriminin itici gücü olarak – artık proletaryayı değil– köylülüğü görevlendirdiği ünlü bir rapor kaleme almıştı. Köylülerin yıkıcı karakteri onun gözünde o kadar aşikârdı ki bunu kanıtlamaya gerek yoktu ve o devirde GMD ile ittifakı daha sorgulamıyor olsa da bir köylü önderliğinin önemini daha o zamandan iddia ediyordu: "[Yoksul köylüler] olmadan, devrim olmayacaktır. Yoksul köylülerin rolünü tanımayı reddetmek, devrimi tanımayı reddetmektir.[48]" Mao'ya göre köylüler feraset sahibiydi kendi iktidarlarını kurmaya muktedirdi. Elbette onların devrimi, toprak sahiplerinin uyguladığı baskının sonsuz vahşeti ile orantılı bir şiddet patlaması olacaktı. Daha sonra kanon haline getirilen bir pasajda şunları yazıyordu:

> Devrim bir gala gecesi yemeği değildir, bu sanki bir deneme yazıyormuş, bir tablo boyuyormuş ya da bir çiçek nakşediyormuş gibi bir şey değildir. Devrim o kadar incelikle, rahatlıkla ve zarafetle, o kadar yumuşaklıkla, sükûnetle, tevazuyla ve nezaketle başarılamaz. Bir devrim bir ayaklanmadır, bir sınıfın bir başka sınıfın iktidarını devirdiği şiddet edimidir. Kırsal kesimde bir devrim, büyük toprak sahiplerinin feodal iktidarının köylülük tarafından devrilmesidir. En büyük çabayı göstermediği sürece, köylülük büyük toprak sahiplerinin binlerce yıldır sağlam bir şekilde kök salmış iktidarını devirmeyi asla başaramayacaktır. Hatırı sayılır bir güç oluşturacak milyonlarca köylüyü harekete geçirmek için kırsal kesimde güçlü bir devrimci hamleye ihtiyaç vardır[49].

Köylü milislerinin kent ayaklanmalarının tetikleyicilerinden başka bir şey olmadığını düşünen Moskova'nın temsilcilerinin tersine, Mao 1931'de Jiangxi'de bir sovyet cumhuriyeti kurmakta ısrar etmişti. Eğer Çin Devriminin kırsal boyutuna inanmamış olsaydı, birkaç sene sonra GMD tarafından başlatılan imha kampanyasına direnmek için Uzun Yürüyüşü başlatmazdı. Başlangıçta trajik bir yenilgi olarak algılanan bu epik girişim –çünkü 1934'te Jiangxi'den yola çıkan doksan bin askerden sadece sekiz bini ertesi yıl Shaanxi'ye ulaşabilmişti– önce Japon işgaline, sonra da GMD'nin kendisine karşı muzaffer bir savaşın temellerini atmıştı. İki yıl sonra, Çin Kızıl

47. Çin'deki devrimci sürecin sentetik bir anlatımı için bkz. Rebecca Karl, *Mao Zedong and China in the Twentieth-Century World*, Durham, Duke University Press, 2010, ch. 3, 4, et 5.
48. Mao Zedong, "Rapport sur l'enquête menée dans le Hounan à propos du mouvement paysan" (1927), in *Œuvres choisies de Mao Tsé-toung*, Cilt 1 (1926-1937), Pékin, Éditions en langues étrangères, 1966, s. 33.
49. A.g.e., s. 28. Troçki'nin 1932'de kentlerde komünist hücreleri yeniden kurmanın gerekliliğini vurguladığını ve Mao'nun Jiangxi'de yarattığı köylü Kızıl Ordusu konusunda en derin şüphelerini dile getirdiğini not etmek ilginçtir. Bkz. Léon Trotski, "La guerre des paysans en Chine et le prolétariat (Lettre aux bolcheviks-léninistes chinois du 22 septembre 1932)", *Écrits 1928-1940*, Paris, Éditions Marcel Rivière, 1955, Cilt 1. 1927'deki "Marksist geleneğe, bütün Marksizmlere aykırı" Maocu "sezginin" önemi konusunda bkz. Roland Lew, *1949. Mao prend le pouvoir*, Bruxelles, Complexe, 1999, s. 112-114.



Mao Zedong, Uzun Yürüyüş sırasında (1934). Fotoğraf.

Ordusu başlangıçtaki büyüklüğüne tekrar kavuşmuştu, GMD'ye karşı iç savaş patlak verdiğinde iki milyon yedi yüz bin askeri vardı. Çin Halk Cumhuriyeti'nin 1949'da Pekin'de ilan edilmesi, 1925 ayaklanmalarından Uzun Yürüyüşe ve Japonya'ya karşı mücadeleye kadar zorunlu olarak kökleri Ekim 1917 olaylarında olan bir sürecin sonucu olmuştu fakat bu aynı zamanda stratejik bir yeniden değerlendirmenin de ürünüydü. Rus ve Çin devrimlerini karmaşık bir genetik bağ birleştirmekteydi[50].

Komünizmin bu Bölümde şimdiye kadar çözümlenen üç ana boyutu –devrim, rejim ve sömürgecilik karşıtlığı– Çin Devriminde simgesel biçimde birleşir. Geleneksel düzenden bir kopuş olarak bu devrim yüzyıllardır süren ezilmeye son vermek istiyordu; bir iç savaşın sonucu olarak başından itibaren diktatörlüğünü en otoriter biçimlerde kuran askerileşmiş bir partinin iktidarı ele geçirmesiyle sonuçlanmıştı ve Japon işgaline, sonra Batılı büyük güçler tarafından desteklenen milliyetçi güç GMD'ye karşı verilen bir kavganın nihai sonucu olarak, 1949'daki komünist zafer yalnızca Çin'de sömürgeciliğin sonu anlamına gelmemiş ama aynı zamanda daha geniş bir ölçekte küresel sömürgecilikten kurtulma sürecinde belirleyici bir uğrak olmuştu. Rusya'da Bolşevik Partinin bürokratikleşmesi ve sovyet demokrasisinin sonu İç Savaşın bir sonucu olmuşken, Çin'de komünizmin askerileşmesi iktidarı fethetmesinden neredeyse yirmi yıl önce, köksüzleşmiş entelektüellerden oluşan Parti bir köylü kurtuluş hareketinin önderliğini almak için kentleri terk ettiğinde başlamıştı. Kuşkusuz, bu devrimci süreç tüm Çin toplumunu harekete geçirmiş ve başta Uzun Yürüyüş olmak üzere pek çok destansı, hatta kahramanca epizot yaşamıştı. Ancak, Rusya'nın 1917'de ve izleyen yıllarda yaşadığı ütopik, neredeyse liberter itkiye hiçbir zaman sahip olmamıştı. Devrim uçsuz bucaksız bir ülkenin çehresini değiştirmiş ama özyönetimin veya şuralar demokrasisinin hiçbir biçimini doğurmadığı gibi, sadece Sovyet Rusya'nın başlarındaki birkaç önemli uğraktan bahsedecek olursak, estetik bir avangarda veya cinsel özgürleşme konusunda geniş bir tartışmaya da yol açmamıştı. Ayzenştayn'ın *Ekim*'de yaratmış olduğu gibi bir halk ayaklanmasının efsanevi anlatısını Çin'e uyarlamak pek kolay olmazdı, Gustave Landauer'in önerdiği devrim tanımını –tarihin sürekliliğinin aniden kesintiye uğraması ve böylece "her şeyin, tıpkı insanların yerçekiminden kurtulmuş gibi göründüğü rüyalardaki gibi inanılmaz çabuk

50. Perry Anderson'a göre, 'Çin Devrimi doğrudan Rus Devrimi'nden doğmuştur ve seksenlerin sonundaki ortak gerçek anına kadar ilham ya da ders olarak onunla bağlantılı kalmıştır.' Bkz. Perry Anderson, "Two Revolutions. Rough Notes", *New Left Review*, n° 61, 2010, s. 60.

olup bitmesi[51]"– Çin'e uygulamak daha da zor olurdu. Çin Devrimi toplumun bastırılmış enerjilerini ve arzularını bir anda serbest bırakan toplumsal ve siyasi bir kopuş olmamıştı. Çin'i perişan halde ve soluksuz bırakan yirmi yıl süren bir savaşın nihai sonucu olmuştu. Ne 1917'deki gibi özgürleştirici bir başkaldırıydı ne de 1945'te Kızıl Ordu tarafından işgal edilen Orta Avrupa ülkelerinde vuku bulan SSCB'ye yapısal benzeştirme süreci örneğindeki gibi 'yukarıdan devrimdi'. Çin Devrimi aşağıdan seferberliğin, askerileşmiş bir Parti tarafından yukarıdan dayatılan otoriterliğin ve emperyalizme karşı güçlü bir saldırının özgün sentezi olmuştu. 1 Ekim 1949'da Pekin'de Tienanmen Meydanında Çin Halk Cumhuriyeti'ni ilan eden Mao Zedong'un görüntüsü tarihsel bir olayın halesine sahiptir ki bu da totaliter bir rejimin rutin resmigeçidinden muhakkak farklıdır. Gelgelelim bu görüntünün 1919'un Ocak ayında, kent hiçbir hazırlık olmadan hemen oracıkta kurulan barikatlarla felç edildiğindeki Berlin'in kaotik öfkesiyle veya 1958'in Aralık ayında Fidel Castro ile Che Guevara'nın isyancı ordusunu karşılamak için Havana caddelerini dolduran kalabalıkların neşeli heyecanıyla pek bir alakası yoktur.

Maoizm Rus Bolşevizminin Çinli versiyonu değil, *sui generis* [nevi şahsına münhasır] devrimci bir hareketti. Mao stratejik çizgisini, Çin'deki temsilcileri tarafından hararetle savunulan yönelimi Rus deneyimini basitçe Çin'e teşmil etmek olan Kominterne karşı dayatmıştı. Komintern benzer bir yolu Latin Amerika'ya da dayatmıştı.1920'li ve 1930'lu yıllarda Üçüncü Enternasyonal yönetim merkezini Buenos Aires'te kurmuştu. Latin Amerika ülkelerinin en Avrupalısı Arjantin tercihi, Meksika Devriminin üzerinden henüz birkaç yıl geçmişken, aynı şekilde yerli toplulukların yıkıcı potansiyeli dikkate alındığında, Kıtanın devrimci geleneklerine karşı belli bir kayıtsızlığa tanıklık ediyordu. Efsanevi 'yürüyüş kolu' 1935'te Getulio Vargas'ın tahakkümüne karşı bir ayaklanma örgütlemeden önce 1924-1928 arasında ülkeyi baştan başa geçen Carlos Prentes önderliğindeki Brezilya isyanı Çin Uzun Yürüyüşünün bir muadili olmamıştı. 1920'li yıllarda komünist partilerin 'bolşevikleştirilmesi' bu partilerin yönetici ekipleri üzerindeki Rus kontrolünü güçlendirmiş ve izleyen on yıllarda uluslararası Halk Cephesi stratejisi antiemperyalizmin yerine antifaşizmi koymuştu ki bu da başka konuların yanı sıra, 1958 Küba Devriminin niçin komünist gelenekten doğmadığını açıklar[52]. Bununla birlikte, Bolşevizm 1920'li ve 1930'lu yıllarda Latin Amerika'ya ulaşmış ve Kıtanın siyasi görünümünü, ona milliyetçiliğin, popülizmin ve nefesi kesilmiş bir liberalizmin yanında yeni bir aktör tanıtarak dönüştürmüştü. Kıtanın devrimcilerinin kültürü ve imgelemi derinden dönüşmüştü ve Bolşevizm Avrupalı ve yerli simgeleri harmanlayarak bu kültürün estetik kodlarını yeniden kurmuştu. Ekim Devrimi evrensel bir paradigma haline gelmişti. Meksikalı sanatçılar savaşın Avrupalı formlarını Latin Amerika bağlamına uyarlayan eserler yaratmaktaydılar. Duvar ressamları José Clemente Orozco'nun *Siper*'i

51. Gustav Landauer, *La Révolution*, trad. Margaret Manale et Louis Janover, Arles, Sulliver, 2006, s. 153.
52. Bkz. Manuel Caballero, *Latin America and the Comintern*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

(1926) ve Diego Rivera'nın *Silah Dağıtımı* (1928) gibi freskler boyarken, Tino Modotti Meksika Devriminin –toprak ve iktidar için bir köylü savaşı– Sovyet komünizminin amblemleriyle temsil edildiği *Orak Çekiçli Sombrero* (1928) gibi fotoğraflar gerçekleştiriyordu.

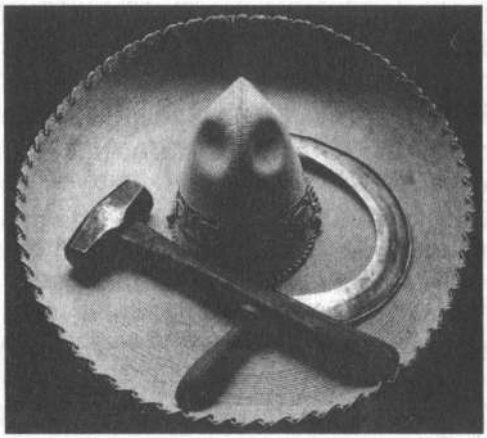
Rus Devrimi Kıtanın asilerine bir tür kutup yıldızı gibi göründüğü halde, Latin Amerika Marksizminin otantik bir biçimi Komintern ortodoksluğundan uzaklaşmadan doğamazdı. Yirminci yüzyılın ilk yarısının en önemli Latin Amerikalı Marksist düşünürü José Carlos Mariátegui Moskova'dan gelen yönergelere uymayı reddetmişti. Kolomb öncesi uygarlıkların tarihinin Avrupa feodalizminin tarihine benzetilemeyeceğine ve dolayısıyla sosyalizmin basitçe Eski Dünyadan ithal edilemeyeceğine inanmıştı. Sosyalizm, onun Rus köylü topluğununkine benzettiği İnka komünizminin atadan kalma geleneğiyle bir alaşım oluşturmalıydı. Ona göre, Peru'da bir sosyalist devrimin anahtarı, yerli halkların ezilmesi sorunu olan toprak sorunun çözülmesinde bulunuyordu. İnkalarda toprak bir fetih ve sömürü nesnesi değil, bir yaşam kaynağıydı:

> Yerli rönesansına olan inanç Keçua toprağını maddi 'Batılılaştırma' sürecine bağlı değildir. Kızılderililerin ruhu, beyaz adamın uygarlığı ya da alfabesiyle değil, sosyalist devrim mitiyle, fikriyle yükseliyor. Kızılderililerin umudu kesinlikle devrimcidir. Aynı mit, aynı fikir, diğer eski halkların veya yıkıma uğramış ırkların uyanışındaki belirleyici etkenlerdir: Hindular, Çinliler, vb. Bugün evrensel tarih, daha önce hiç olmadığı kadar ortak bir kadranla kendi rotasını çizme eğilimindedir. Dünya çapındaki bu duygudan etkilenmeyen niçin yalnızca en gelişmiş ve uyumlu komünist sistemi kurmuş olan İnka halkı olsun? Kızılderili hareketinin dünya devrimci akımlarıyla akrabalığı belgelenmeye ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır. Daha önce söylediğim gibi yerli sorununu sosyalizm sayesinde anlamaya ve tam olarak takdir etmeye başladım[53].



Diego Rivera, *Silah Dağıtımı* (1926). Duvar resmi. Kamu Eğitimi Sekreterliği, Mexico.

53. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 2005 (1928), s. 35-36 (*Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne, op. cit.*). Bkz. Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Mexico, Pasado y Presente, 1981 ve Michael Löwy'nin aynı yazarın antolojisine yazdığı Giriş: *Le Marxisme en Amérique latine, op. cit.*



Tina Modotti, *Orak Çekiçli Sombrero*. Fotoğraf. *The Masses*'ın kapak resmi, 1928 Ekim.

Rus Devriminden sonra, sosyalizm Avrupa sınırlarını aşmış ve Güneyin ve sömürge dünyasının tartışmalarında merkezi bir tema haline gelmişti. Mao ile Mariátegui köylülüğün ayaklanmacı güç olarak rolünü işte bu yeni bağlamda yeniden düşünmüşlerdi. Onların teorik ve stratejik yeniden değerlendirmeleri Ekim 1917'nin sömürgecilikten kurtulmanın temellerini attığı uğrakta olmuştu. SSCB Avrupa ile Asya arasındaki ara konumu, çok çeşitli ulusal, dini ve etnik toplulukların yaşadığı her iki kıta üzerine yayılmış uçsuz bucaksız toprakları nedeniyle Batı ile sömürge dünyası arasında bir kavşak haline gelmişti. SSCB hem sanayileşmiş ülkelerin proleter sınıflarına hem de sömürgeleştirilmiş halklara seslenme yeteneğine sahipti. Benzer bir etkiye sahip bir tarihsel olayı bulmak için bir yüzyıldan fazla geriye, Fransız ve Haiti devrimlerini birleştiren simbiyotik bağa kadar gitmek gerekir. Sömürgecilik karşıtlığı bütün bir on dokuzuncu yüzyıl boyunca Batıda neredeyse kaybolmuştu. Bunun tek istisnası, aktivistleri ve fikirleri Güney ve Doğu Avrupa, Latin Amerika ve Asya arasında büyük ölçüde dolaşan anarşist hareket olmuştu. Marx'ın ölümünden sonra, sosyalizm bütün umutlarını ve beklentilerini sanayi proletaryasının büyüyen gücüne bağlamıştı. Bu proletarya esasen beyaz erkeklerden oluşuyordu ve Batı dünyasının gelişmiş kapitalist (esasen Protestan) ülkelerinde yoğunlaşmıştı. Bütün sosyalist partilerde, Avrupa'nın dünyadaki "uygarlaştırıcı misyonunu" savunan güçlü akımlar bulunuyordu. Sömürgeciliğin, 1904'te Alman Namibya'sında Hereroların soykırıma uğratılması gibi, aşırı şiddeti kınansa da Avrupa imparatorluklarının Afrika'yı sömürgeleştirme tarihsel hakkı sorgulanmıyordu. Sosyal demokrat partiler sömürgelerin kurtuluşunu Avrupa'nın ve Birleşik Devletlerin sosyalist dönüşümünün sonrasına erteliyorlardı. İkinci Enternasyonal 1907'deki Stuttgart Kongresinde sömürge ilkesini savunan bir kararı onaylamıştı. Sosyalist düşünürlerin çoğu sömürgeciliği bir ilerleme biçimi ve barışçıl araçlarla yerine getirilmesi gereken uygarlaştırıcı bir görev olarak algılıyordu. Emperyalizmin şiddetinden ve insanlık dışılığından kaçınmaya çalışan Belçikalı sosyalist Émile

Vandervelde tarafından önerilen 'pozitif sömürge politikasının' anlamı buydu[54]. Üç sene öncesinde, Amsterdam Kongresinde birkaç Amerikalı, Hollandalı ve Avustralyalı sosyalist, hem 'Çinlileri hem de Zencileri' anarak, 'aşağı ırklardan işçilerin' gelişmiş ülkelere göçünün kısıtlanması çağrısında bulunan bir karar tasarısı önermişti. Curaçao'da, Hollanda, İspanyol ve Portekiz kökenlere sahip Yahudi bir ailede dünyaya gelmiş olan Amerika Sosyalist İşçi Partisi lideri Daniel De Leon, bu yabancı düşmanı ve ırkçı tutumu sert sözlerle şiddetle eleştirmişti:

> 'Aşağı' ırkları 'üstün' ırklardan ayıran çizgi nerede bulunur? [...] 'Yerli' Amerikan proletaryasının gözüne, İrlandalılar 'aşağı' bir ırk gibi görünür; İrlandalılar için aşağı olan Almanlardır, Almanlar için bunlar İtalyanlardır ve bu böylece İsveçlilerle, Polonyalılarla, Yahudilerle, Ermenilerle ve Japonlarla zincirin sonuna kadar devam eder. Sosyalizm bu hakaretamiz ve adaletsiz ayrımlara yabancıdır; proletaryanın içinde 'aşağı' ve 'üstün' ırklar yoktur. Proletaryayı bölünmüş tutmak için bu tür duyguların korunu körükleyen kapitalizmdir[55].

Bolşevikler bu gelenekten radikal biçimde kopmuşlardı. 1920 Temmuz'unda Moskova'da toplanan Komünist Enternasyonalin İkinci Kongresi emperyalizme karşı sömürge devrimlerine çağrı yapan programatik bir belgeyi onaylamıştı. Belgenin amacı sömürge dünyasında komünist partilerin kurulması ve ulusal kurtuluş hareketlerine destek verilmesiydi. Kongre, sömürgecilik konusundaki eski sosyal demokrat anlayışların terk edildiğine işaret eden bir dönüm noktasını onaylamıştı. Kısa bir süre sonra, Bolşevikler Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Başkenti Bakü'de Doğu Halkları Kongresini düzenlemişlerdi. Bu Kongre yirmi dokuz Asyalı milliyetten gelen iki bine yakın delegeyi bir araya getirmiş ve Grigori Zinovyev'in emperyalizme karşı cihat çağrısı yapan ateşli bir konuşmasıyla açılmıştı[56]. Henüz rüşeym halindeki komünist partilerin temsilcilerini, sendikaların ve köylü derneklerinin yöneticilerini ve bunun yanı sıra Osmanlı İmparatorluğunun enkazından çıkmış çok sayıda milliyetçi akımın önde-

---

54. Bkz. Georges Haupt, *La Deuxième Internationale et l'Orient*, Paris, Cujas, 1967, s. 25-34.
55. Daniel De Leon, "Flashlights on the Amsterdam Congress", *Daily People*, 27 Novembre 1904, alıntılayan David S. Herreshoff, *The Origins of American Marxism. From the Transcendentalists to De Leon*, New York, Monad Press, 1973, s. 169.
56. Zinovyev'in açılış konuşmasının stenografik raporuna bkz. in *L'Internationale communiste et la libération de l'Orient. Le premier congrès des peuples de l'Orient, Bakou 1920*, Petrograd, Éditions de l'Internationale communiste, 1921; réédition en fac-similé, Paris, La Brèche et Radar, 2019, s. 50. Pek çok konuşma emperyalizme karşı 'kutsal savaş'tan bahsetmişti. Kongrenin Manifestosu, daha o zamandan 'Peygamber'in yeşil bayrağı altında yürümüş olan' 'Doğu halklarına' yönelik olarak, tüm kutsal savaşların 'sahte' olduğunu beyan ediyor ve 'Komünist Enternasyonalin kızıl bayrağı altında ilk gerçek kutsal savaş' çağrısında bulunuyordu: 'Doğu'nun tüm halklarının özgürlüğü, bağımsızlığı ve mutluluğu için bir kutsal savaş!' *ibid.* Ayrıca bkz. Pierre Broué, *Histoire de l'Internationale communiste 1919-1943*, Paris, Fayard, 1997, s. 181-182; Serge Wolikow, *L'Internationale communiste (1919-1943). Le Komintern ou le rêve déchu du parti mondial de la révolution*, Paris, L'Atelier, 2010, s. 35-37 [*Komünist Enternasyonal (1919-1943)*, Çev. Erden Akbulut, Yordam Yayınları, 2016 İstanbul.]; et Pierre Frank, *Histoire de l'Internationale communiste 1919-1943*, Paris, La Brèche, 1979, Cilt 1, s. 104-107.

rini bir araya getiren bu 'kongre' aslından birçok işlevi yerine getiren bir propaganda toplantısı olmuştu. Rus İç Savaşının tam ortasında, hem Orta Asya'da Sovyet nüfuzunu güçlendirmeyi hem de Lloyd George'u devrimci hareketlerin tehdidi altında Sovyet Rusya ile müzakereye zorlayarak Büyük Britanya üzerinde bir baskı uygulamayı hedefliyordu[57]. Lenin'le sömürge meselesi konusunda tartışmış olan Hintli Marksist M.N. Roy, hatıralarında "Zinovyev'in sirki[58]" olarak nitelediği bu kongreye katılmayı reddetmişti. Birçok tanıklığa göre Kongre bir kafa karışıklığı ve heyecan atmosferinde gerçekleşmişti. Bazı delegeler Bakü'de kaldıkları süre boyunca silahlarını gösterişle sergilemiş ve bazı durumlarda ziyaretlerinden Azerbaycan Başkentinde kârlı iş anlaşmaları yapmak için yararlanmışlardı. Emperyalizme karşı birçok ritüel slogana rağmen milliyetçilik meselesi gerçekten ele alınmamıştı. 1908 Jön Türk Devrimi'nin liderlerinden Enver Paşa'nın katılmasına izin verilmemişti ama o kürsüde okunup alkışlanan uzun bir mesaj göndermişti. Türkler ve Ermeniler sırasıyla 235 ve 157 delege göndererek güçlü bir şekilde temsil edilmiş olsalar da tartışmalarda Ermeni soykırımına hiç değinilmemişti. Kongreye katılan Batılı şahsiyetlerden biri olan Alfred Rosmer anılarında "Doğunun tüm kostümlerinden" oluşan ve böylece "şaşılacak derecede çeşitli ve renkli bir tablo" oluşturan "aşırı pitoresk bir görünümde" bir izleyici kitlesini tasvir etmişti[59].



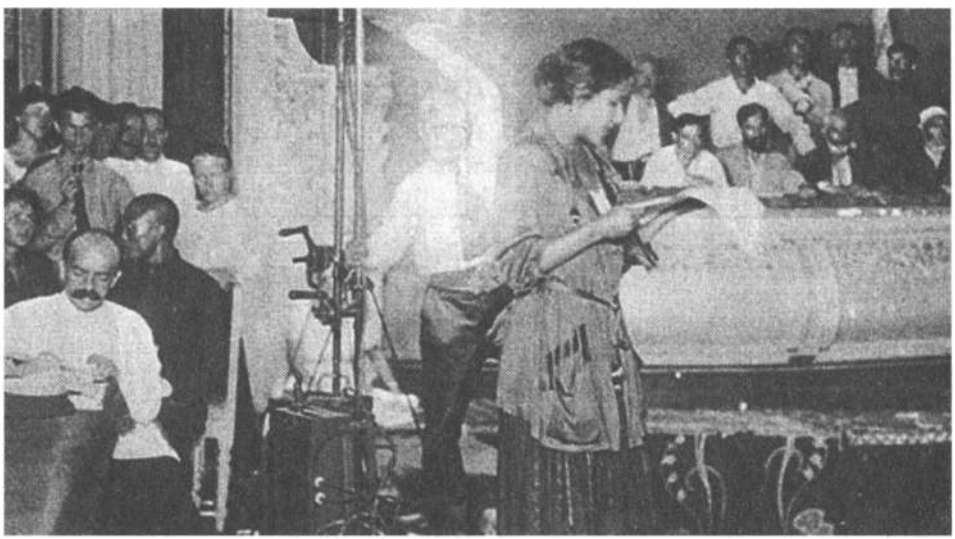
Zinovyev Doğu Halkları Kongresinde söz alıyor. Bakü, 1920 Eylül. Fotoğraf.

57. Bkz. Stephen White, "Communism and the East. The Baku Congress, 1920", *Slavic Review*, Cilt 33, n° 3, 1974, s. 492-514.
58. M.N. Roy, *Memoirs*, *op. cit.*, s. 392.
59. Alfred Rosmer, *Moscou sous Lénine*, Paris, Pierre Horay, 1953, ch. XVI.

Bakü Kongresi ideolojik kafa karışıklığının ve propaganda hedeflerinin ötesinde devrimci kültürde önemli bir mutasyonun aynasıydı. Kadınlar delegeler arasındaki çok yetersiz sayılarına rağmen tartışmalarda önemli bir rol oynamışlardı. Türk feministi Naciye Hanım* kadınların özgürleşmesi olmadan ulusal kurtuluşun var olamayacağını vurgulamış ve Doğu kadınları için tam bir medeni ve siyasi eşitlik talep etmişti. Onların mücadelesi, diye altını çizmekteydi, 'çarşafsız sokağa çıkma hakkının[60]' çok daha ötesine gitmektedir. Kadınların Batı ülkelerinin çoğunda oy hakkına sahip olmadığı bir devirde, Naciye Hanım şu talepleri ileri sürüyordu:

> Tam hak eşitliği. Kadınların özel olarak buna tahsis edilmiş tüm kuruluşlarda erkeklerle aynı şekilde genel veya mesleki eğitim alma hakkı. Evlilikte erkeklerin ve kadınların hak eşitliği. Çokeşliliğin kaldırılması. Kadınların tüm idari işlere ve tüm yasama görevlerine koşulsuz kabul edilmesi. Tüm kentlerde ve köylerde kadın haklarını koruma komitelerinin örgütlenmesi[61].

Brigitte Studer'ın işaret ettiği gibi Bakü kongresi, komünist hareketin kendi diliyle sınıf, cinsiyet ve ırk kategorilerini tek bir siyasi söylem içinde ifade etmeye çalıştığı ilk halka açık etkinlikti (böylece günümüzde 'kesişimsellik' olarak adlandırılan kavramın habercisi olmuştu[62]).



Naciye Hanım Doğu Halkları Kongresinde söz alıyor.
Bakü, 1920 Eylül. Fotoğraf.

---

* Sonradan Naciye Suman. (ç.n.)
60. *L'Internationale communiste et la libération de l'Orient*, *op. cit.*, s. 180.
61. A.g.e., s. 182.
62. Brigitte Studer, *Reisende der Weltrevolution. Eine Globalgeschichte der Kommunistischen Internationale*, Francfort, Suhrkamp, 2020, s. 125.

Batı basınında olayın yankıları çok farklı bir tona sahipti. Britanya gazetesi the *Times* Kongreyi "biri yankesicilikten hüküm giymiş iki Yahudinin [Zinovyev ve Radek] İslam dünyasını yeni bir cihada çağıran gösterisi" olarak tasvir etmişti[63]. Britanyalı bir muhabir olarak Moskova'dan yazan H. G. Wells, 'Zinovyev ve şürekasının beyaz, siyah, kahverengi ve sarı insanları, Asya geleneklerini ve şaşkınlık verici silahları kapitalizme ve İngiliz emperyalizmine karşı bitmek bilmeyen nefret üzerine ant içmek' amacıyla bir araya getirdiği 'Bakü'deki bir Kongre'den bahsetmişti[64]. Bununla birlikte, bu küçümseyici ve yabancı düşmanı açıklamalara rağmen Britanya hükümeti Kongreyi ciddi bir tehdit olarak görmekteydi: 1921 Mart'ında Sovyet Rusya ile ticari bir anlaşmaya koyduğu şartlardan biri Sovyetlerin Doğuda Britanya karşıtı ajitasyona son vermesiydi ki Bakü toplantısı bunun mükemmel bir örneklendirilmesi olmuştu[65]. Stratejik ve ideolojik kafa karışıklıkları, Sovyet realpolitik'i, diplomatik hedefler, muğlak ortaklıklar ve kültürel paradokslar –geleneksel İslama övgülerle dönüşümlü olarak kadınların özgürleşmesine çağrılar– dolayımsız sonuçları ihmal edilebilir olan bu olaya damgasını vurmuştu. Bolşevikler açıkça dansı yönetmiş ve delegeler de onların talimatlarına uymuştu; Şanghay ve Kanton'daki komünist ayaklanmalardan beş yıl önce, sekiz Çinli delege Bakü tartışmalarında herhangi bir rol oynamamıştı.

Geriye dönük bir inceleme yine de bu kongrenin simgesel önemini görmezden gelemez. Zinovyev açılış konuşmasında Komünist Enternasyonalin sosyal demokrasinin sömürgecilik konusundaki "uygar Avrupa'nın 'barbar' Asya'yı vesayeti altına alabileceği ve alması gerektiği" yolundaki eski anlayışlarından koptuğunu açıkça doğrulamıştı[66]. Devrim bundan böyle yalnızca Avrupalı ve Amerikalı 'beyaz' işçilere ait bir alan olarak görülmüyordu ve sosyalizmi sömürgeleştirilmiş halkların özgürleştirilmesi olmadan hayal etmek mümkün değildi:

> Dünyada yalnızca beyaz insanların olmadığını, İkinci Enternasyonal'in yalnızca Avrupalılarla ilgilendiğini söylüyoruz. Avrupalıların yanı sıra diğer ırklardan yüz milyonlarca insan da Asya ve Afrika'da yaşıyor. Sermayenin dünya çapındaki tahakkümüne son vermek istiyoruz. Yalnızca Avrupa ve Amerika'da değil, dünyanın her yerinde devrimci ateşi yakarsak, insanlığın Asya'da ve Afrika'da yaşayan bu kesimi de peşimizden gelirse, insanın insan tarafından sömürülmesini kesin olarak ortadan kaldırabileceğimize inanıyoruz[67].

Radek konuşmasında "Sovyet Rusya ile birleşecek olurlarsa, İran'ın, Türkiye'nin, Hindistan'ın işçilerinin selini hiçbir şeyin durduramayacağını"

---

63. Alıntılayan Stephen White, "Communism and the East", *loc. cit.*, s. 502.
64. Bkz. Stephen White, "Communism and the East", *loc. cit.*, s. 493 et s. 503. G. Wells, *La Russie telle que je viens de la voir*, Paris, Éditions du progrès civique, 1921, s. 89.
65. Bkz. Stephen White, "Communism and the East", *loc. cit.*, s. 493 et s. 503.
66. *L'Internationale communiste et la libération de l'Orient*, *op. cit.*, s. 38.
67. *Ibid*, s. 21-22.

vurguluyordu: "Sovyet Rusya silah üretebilir ve yalnızca kendi işçilerini ve köylülerini değil, aynı zamanda Hindistan'ın, İran'ın ve Anadolu'nun köylülerini, tüm ezilenleri silahlandırabilir ve onları ortak bir mücadeleye ve ortak bir zafere götürebilirdi". Ayrıca şunu da ekliyordu: "Sovyet Hükümetinin Doğu politikası diplomatik bir manevra değildir... Biz size ortak bir yazgıyla bağlıyız.[68]" Komünizm ile milliyetçilik arasındaki çatışmalı ilişki sonraki on yıllarda açıklığa kavuşturulacaktı, ancak Ekim Devrimi küresel sömürgecilik karşıtlığının açılış uğrağıydı. 1920'lerde sömürgecilik karşıtlığı birdenbire tarihsel olasılıklar alanından siyasi strateji ve askeri örgütlenme alanına kaymıştı. Bakü konferansı bu tarihsel değişimi ilan etmişti[69].

Elbette, bu dönüm noktası hem stratejik hem de epistemolojik birçok boyuta sahipti. Sol içerisinde bu, siyasi özne statüsünün sömürgeleştirilmiş halklara genişletilmesiyle ırk ile sınıf arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesi anlamına geliyordu. Bu değişim Marksizmin teorik çerçevesi içinde olmuştu ve yirminci yüzyıl komünizmini radikal Aydınlanmacıların yolağında yeni bir etap haline getirmişti: Komünizm hümanizmi, sömürgecilik karşıtlığını ve evrenselciliği yeniden tanımlayarak kendi bünyesinde bir araya getiriyordu. Milliyetçi propaganda Rus İç Savaşından ve Orta Avrupa'daki devrimci ayaklanmalardan itibaren Bolşevikleri vahşiler, Batıyı tehdit eden 'Asya barbarlığının' tehlikeli bir biçimi olarak tarif etmeye başlamıştı[70]. Weimar Cumhuriyeti döneminde, Pan-Cermenizm Slav halkları aşağı bir ırk olarak görmekte ve Bolşevikleri, Nietzsche'nin eski bir "kehanetini" hatırlatan devasa bir köle ayaklanmasının önderleri olarak tarif etmekteydi. Lenin'in Asyalı kökenlerinden bir Çin Çekası efsanesine ırkçı stereotipler antikomünist yazını istila etmişti[71]. Sonraki on yılda, Nasyonal-Sosyalizm Bolşevizmi devrimci bir Yahudi entelijansiya tarafından yönetilen beyaz olmayan bir alt-insanlık koalisyonu olarak tarif ederek tabloyu tamamlaya-

---

68. Alıntılayan *The Communist International 1919-1943. Documents*, éd. Jane Degras, Londres, Oxford University Press, 1956, Cilt 1, s. 105.

69. Bakü Kongresinin kapsam ve önemini sıradanlaştıran ve onu anlamsız bir etkinlik olarak gören Matthieu Renault'ya göre bu konferans yine de Lenin'in zaten 1914'te gerçekleştirmiş olduğu tarihsel sürecin bir "çoklu çizgisel" kavranışına doğru "kronotopik ve evrimci bir mantığın" terk edilmesini teyit etmişti. Bkz. Matthieu Renault, *L'Empire de la révolution. Lénine et les musulmans de Russie*, Paris, Syllepse, 2017.

70. Hitler'e göre Bolşevizm "Asyalı veya barbar kılığında bir insan doktriniydi". Alıntılayan Ernst Nolte, *Streitpunkte. Heutige und künftige Kontroversen um den Nationalsozialismus*, Berlin, Propyläen, 1993, s. 371.

71. "Fare kafesi" –güya bir Çin Çekası tarafından uygulanmış olacak işkence– efsanesinin başlangıcı Beyaz Muhafızların Sergey P. Melgunov tarafından 1924'te yayınlanmış ve hızla Batı dillerine çevrilmiş olan broşürüne kadar gider: *La Terreur rouge en Russie, 1918-1924*, trad. Wilfrid Lerat et Antoinette Roubichou-Stretz, Genève, Éditions des Syrtes, 2019. 1980'lerin Alman "Tarihçiler çekişmesi" sırasında Ernst Nolte tarafından mezarından çıkarılmıştır: Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Francfort, Ullstein, 1987, s. 115, aynı şekilde uzun bir sayfa sonu notu, s. 564. Ayrıca bkz. Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit ? Ein polemischer Essay zum Historikerstreit*, Munich, Beck, 1988, s. 147-154.

caktı. Hitler 1932'de Düsseldorf'ta Alman sanayicilerinden oluşan bir izleyici kitlesi önünde yaptığı ünlü konuşmada SSCB'yi 'beyaz ırk' ve 'Batı uygarlığı' için büyük bir tehdit olarak takdim etmişti[72]. Sömürgecilik, antisemitizm ve antikomünizm onlarca yıl boyunca Churchill'den Hitler'e uzanan çok geniş bir yelpazede muhafazakâr siyasi kültürün asli bileşenleri olmuştu.

Komünizm ile sömürgecilik karşıtlığı arasındaki ittifak, ideolojik çatışmalara bağlı olduğu kadar SSCB dış politikasının zorunluluklarından da kaynaklanan çok sayıda kriz ve gerilim anı yaşamıştı. 1930'lu yıllarda, Fransız Komünist Partisinin antifaşist yönelim değişikliği, Stalinizm ile ulusal-cumhuriyetçilik arasında, Rus Devrimini Jakobenizm geleneğine ve sosyalist enternasyonalizmi Fransa'nın evrensel uygarlaştırıcı misyonuna eklemleyen tuhaf bir ortakyaşarlık üretmişti. Sömürgecilik karşıtlığı böylece bir kenara atılmıştı. FKP İkinci Dünya Savaşının sonunda, 1945'te Cezayir'de, 1947'de Madagaskar'da çıkan sömürgecilik karşıtı isyanları şiddetle bastıran bir koalisyon hükümetine katılmış ve sonraki on yılda da Cezayir Savaşının başlangıcında Başbakan Guy Mollet'yi desteklemişti[73]. İkinci Dünya Savaşı sırasında SSCB'nin müttefiki Britanya İmparatorluğunu Mihver Güçlerine karşı desteklemek için sömürgecilik karşıtı mücadelesini askıya alan Hindistan komünist hareketi marjinalleşmişti.

Bu örnekler komünist sömürgecilik karşıtlığının çelişkilerini açıkça ortaya koyuyor olsalar da SSCB'nin çok sayıda sömürgecilik karşıtı devrimde oynamış olduğu tarihsel geri üs rolünü tartışma konusu yapmaz. Sömürgecilikten kurtulma süreci Soğuk Savaş bağlamında, SSCB'nin varlığının yaratmış olduğu bir güçler ilişkisinin ortasında cereyan etmişti. Geriye dönüp bakıldığında, sömürgecilikten kurtulma komünizmin daha önce bahsedilen iki boyutunun –özgürleşme ve otoriterlik, devrim ve diktatörlük– sürekli biçimde karıştığı bir tarihsel deneyim olarak görünür. Çoğu örnekte, sömürgecilik karşıtı mücadeleler kurtuluş orduları tarafından tasarlanan ve örgütlenen askeri kampanyalar, bunların kurdukları siyasi rejimler de başından itibaren tek parti diktatörlükleri olmuştu. Kamboçya'da, vahşi bir savaşın sonunda, sömürgecilik karşıtı mücadelenin askeri boyutu her türlü özgürleştirici politikayı tamamen boğmuştu: İktidarın Kızıl Khmerler tarafından ele geçirilmesi, başından itibaren soykırımcı bir iktidarın kurulmasına yol açmıştı[74]. Dolayısıyla, isyancı Havana'nın 1 Ocak 1959'daki sevinci ile Kamboçya'nın pirinçliklerinin terörü sömürgecilik karşıtlığı olarak komünizmin iki diyalektik kutbudur.

72. Alıntılayan Ernst Nolte, *Streitpunkte*, *op. cit.*, s. 356.
73. Jakob Moneta, *Le PCF et la question coloniale*, Paris, François Maspero, 1971.
74. Bkz. Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime*, *op. cit.*

SOSYAL DEMOKRAT KOMÜNİZM

Yirminci yüzyıldaki komünizmin dördüncü boyutu sosyal demokrattır: Bazı ülkelerde ve bazı dönemlerde geleneksel olarak sosyal demokrasinin üstlendiği rolü oynamıştır. Bu fenomen özellikle savaş sonrası on yıllarda çok sayıda Batı ülkesinde uluslararası bağlama, SSCB'nin dış politikasına ve bizatihi sosyal demokrat partilerin yokluğuna ya da zayıflığına bağlı bir dizi koşul nedeniyle meydana gelmiştir ama buna benzer bir şey sömürgecilikten kurtuluştan doğmuş birkaç ülkede de olmuştur. Bu çok tikel fenomenin en çarpıcı örneklerine *New Deal* döneminde Birleşik Devletlerde, savaş sonrasında Fransa'da ve İtalya'da, aynı şekilde Hindistan'da (Kerala'da ve Batı Bengal'de) rastlanır. Elbette, sosyal demokrat komünizm, komünizmin diğer biçimlerine göre coğrafi ve kronolojik olarak daha sınırlı olmuştur ama bu, onun daha az gerçek olduğu anlamına gelmez. Sosyal demokrasinin 1945'ten sonra yeniden doğuşu bir ölçüde Ekim Devriminin bir yan ürünü olmuştu çünkü bu devrim, dünya ölçeğinde güçler dengesini değiştirmiş ve kapitalizmi 'insani bir yüz' takınarak kendisini derinden dönüştürmeye mecbur etmişti[75].

"Sosyal demokrat komünizm" Fransız, İtalyan veya Hint komünizmlerinin devrimlerle, Stalinizm ile ve sömürgecilikten kurtuluşla bağlarını görmezden gelmeyen oksimoron bir tanımdır. Bu hareketlerin ayaklanmalara önderlik etme yeteneklerini –özellikle Nazi işgaline karşı Direniş sırasında– elbette ihmal etmez, ne de bunların Moskova ile on yıllar süren organik bağlarını yok sayar: Bunların SSCB'nin dış politikasını ilk aleni eleştirileri ancak 1960'lı yıllarda, ilk Çin-Sovyet bozuşmasıyla, sonra 1968'de Çekoslovakya'nın Varşova Paktı tankları tarafından işgaliyle –oysa 1956 Macar Devriminin Sovyetler tarafından ezilmesini hiçbir Avrupalı komünist parti eleştirmemişti– formüle edilmişti. 1970'li yıllara kadar, iç yapıları ve örgütlenmeleri dahi sosyal demokrat olmaktan çok Stalinistti. Aynı şey kültürleri, teorik referansları ve siyasi tahayyülleri için de geçerliydi. Bu tartışmasız özelliklere rağmen, bu partiler tipik bir sosyal demokrat rol oynamışlardı: Kapitalizmi ıslah [reforme] etmek, toplumsal eşitsizlikleri sınırlamak, sağlık haklarını ve mümkün olduğu kadar çok kişi için erişilebilir kılarak eğitim ve boş zaman haklarını genişletmek; kısacası emekçi sınıfların yaşam koşullarını iyileştirmek ve onlara siyasi bir temsil sağlamak. Kapitalizmi kaldırmayı değil, daha ziyade onun ıslahını hedeflemekteydiler. Hiçbir komünist parti bu bağı asla kabul etmemiş olsa da bu partilerin politikası esasen klasik Marksizmin, Eduard Bernstein'ın *Evrimci Sosyalizm* başlıklı ünlü denemesinde (1899) önerdiği, kapitalizmin dönüşümünü ve sosyalizme tedrici bir ilerlemeyi öngören "revizyonu" ile örtüşüyordu. Bernstein'ın "evrensel yurttaşlık" olarak sosyalizm tanımı ve liberalizmle sosyalizm arasında tarihsel bir devamlılığı savunması sosyal

75. Sosyal demokrasinin parabolünün bütünsel bir yorumu için bkz. Mateo Alaluf, *Le Socialisme malade de la social-démocratie*, Paris/Lausanne, Syllepse/Page 2, 2021.

demokrat komünizmin siyasetine oldukça iyi tekabül ediyordu[76]. Bernstein denemesinde Alman Sosyal Demokrat Partisini kendisini geçmişin lafazanlığından kurtarmaya ve gerçekte olduğu gibi görünmeye davet ediyordu: Bir demokratik ve sosyalist reformlar partisi[77].

Bu sonuç İtalyan Komünist Partisinin 1970'li yıllardaki yöneliminden o kadar da farklı değildi. İKP'nin doktriner referansları elbette farklıydı ama kapitalizmi yok etmekten ziyade onu ıslah etmeye çalışıyordu. Bu ise "revizyonizmin", stratejik yönelimini kanonik geleneğin bir yeniden yorumlanmasından yola çıkarak kavramsallaştırmaktan ibaret olan tikel bir biçimine yol açmıştı. Gramsci'nin hegemonya, ulusal kültür ve tarihsel blok kavramları konusunda, Makyavelli konusunda ve Rusya'daki ve Batıdaki devlet arasındaki farklar konusunda özgün bir düşünme önerdiği geniş bir teorik laboratuvar olan *Hapishane Defterleri*'nin 1948 ile 1951 arasında yayımlanması bu dönüşü meşrulaştırmak (ve aynı zamanda Gramsci'nin entelektüel mirasını kısırlaştırmak) amacıyla kullanılmıştı. Batıda devrimin bir stratejisti böylece kendisini evrimci sosyalizmin öncüsü olarak yeniden yorumlanmış görüyordu: 'Hegemonya' o zaman salt kurumsal bir siyaset lehine her türlü devrimci kopuşun terk edilmesi anlamını alıyordu; 'tarihsel blok' sol ile Hıristiyan Demokrasi arasındaki ittifakı tarif ediyordu; 'mevzi savaşı' ise kendisini, münhasıran liberal demokrasinin kurumsal çerçevesi içerisine yerleştirilmiş siyasi eylem olarak 'manevra savaşının' karşısına çıkarılmış görüyordu[78]. 1976'da İtalyan, İspanyol ve Fransız komünist partilerinin liderleri Enrico Berlinguer, Santiago Carillo ve Georges Marchais ciddiyetle 'proletarya diktatörlüğü' nosyonunu terk edildiğini ilan ettiler. Gramsci'nin bu yeniden okuması İtalyan komünistlerinin Lenin'i inkâr etmeden Bernstein'a katılmalarına izin vermişti. Reformizmin bu versiyonuna teorik bir temel kazandırma yolundaki son girişim 1970'li yılların ortalarında, bazı entelektüellerin yirminci yüzyılın ilk yarısında Otto Bauer, Karl Renner ve Rudolf Hilferding gibi düşünürler tarafından temsil edilen Avusturya Marksizmi geleneğiyle bağlantılandırarak ayrıntılandırdıkları Avro-komünizm fikri olmuştu[79]. Donald Sassoon, Avusturya Marksizmi gibi, Avro-komünizmin de Sovyet tarzı komünizm ile reformist sosyal demokrasi arasında bir "üçüncü yol" arayışında olduğunu öne sürer[80]. İtalyan Komünist Partisi, Avusturya sosyalizmini 'Kızıl Viyana'nın toplumsal başarılarıyla 1934

76. Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*, trans. Edith C. Carvey (New York: B.W. Huebsch, 1911), 148. [Eduard Bernstein, *Les Présupposés du socialisme*, trad. Jean Ruffet et Michel Mozet, Paris, Seuil, 1974.]
77. A.g.e. Bu tartışmanın bir yeniden canlandırılması için bkz. Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism. Edward Bernstein's Challenge to Marx*, New York, Columbia University Press, 1952.
78. Bkz.Perry Anderson, *The Antinomies of Gramsci*, London-New York, Verso, 2017.
79. İtalyan komünizmine ayrılmış çok geniş tarihyazımı içinde bkz. Lucio Magri, *Il sarto di Ulm. Una possibile storia del PCI*, Milan, Il Saggiatore, 2009. Küresel bir fenomen olarak Avro-komünizm konusunda bkz. Ernest Mandel, *Critique de l'eurocommunisme*, Paris, Maspero, 1978.
80. Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, New York, The New Press, 1996, s. 73.

Şubat antifaşist ayaklanmasının bir sentezi olarak tanımlayan Otto Bauer'le aynı tarzda, Direnişin mirasına sahip çıkıyor ve 1945'ten beri yönettiği şehir 'Kızıl Bolonya'nın başarılarını gururla savunuyordu.

Elbette, sosyal demokrat komünizmin ayırt edici özelliklerinden biri, İkinci Dünya Savaşının sonuyla Soğuk Savaş arasındaki kısa bir dönem dışında, siyasi iktidardan dışlanmasıydı (Fransa'da sosyal demokrat komünizm son eserini 1980'li yılların başında, Mitterrand'ın ilk Başkanlık döneminde FKP Solun Birliği hükümetine katıldığında vermişti). Komünizm, Britanya İşçi Partisinin, Alman SPD'nin veya İskandinav sosyal demokratların tersine, Refah Devletinin babalığını elbette iddia edemezdi. Birleşik Devletlerde Komünist Parti sendikaların yanında New Deal politikasının sol sütunlarından biri olmuştu ama Roosevelt yönetimine hiçbir zaman katılmamıştı. Önce 1920'li yıllarda *Red Scare* ile daha sonra McCarthycilik ile iktidarın sadece baskıcı yüzünü tanımıştı. Fransa ve İtalya'da komünist partiler, sadece güçleri ve hükümetlere baskı yapma yetenekleri sebebiyle, savaş sonrası sosyal politikaların doğuşunda çok önemli bir rol oynamışlardı. Reformcu eylemlerinin ayrıcalıklı mekânı, Bolonya veya Paris'in 'Kızıl Banliyöleri' gibi yönettikleri kentlerdeki 'belediye sosyalizmi'ydi. Hindistan gibi çok daha büyük bir ülkede, Kerala'nın ve Batı Bengal'in komünist hükümetlerini sömürgecilik sonrası Refah Devletinin muadil biçimleri olarak görmek mümkündür. Avrupa'da sosyal demokrat komünizm iki gerekli öncüle sahip olmuştu: Bir yanda, komünist partileri demokratik güçler olarak meşrulaştıran Direniş; diğer yanda, savaş sonrası yeniden inşayı takip eden ekonomik patlama. 1980'lere gelindiğinde sosyal demokrat komünizmin dönemi sona ermişti.



Eduard Bernstein (1895).

Bu nedenle, komünizmin 1989'da son bulması bizatihi sosyal demokrasinin tarihsel yolağına yeni bir ışık tutar. Savaş sonrası yıllarda, sosyal demokrasinin imajı esas olarak Batı dünyasının ileri kapitalist ülkelerinde bir Refah Devletinin kurulmasıyla bağlantılıydı. Bu klişe yanlış olmasa da açıklama işlevi görmez. Kuşkusuz, sosyalist akımlar çok sayıda ülkede Direnişe katılmış ve faşizmin yenilgisine katkıda bulunmuşlardı; demokrasiyi yeniden kurmuş ve önemli ekonomik reformlar elde etmişlerdi: Sadece birkaç çarpıcı örneği hatırlatmak gerekirse, Birleşik Krallıkta Clement Atlee'nin İşçi Partisinin getirdiği Refah Devleti, Fransa'da Ulusal Direniş Konseyinin programı veya sosyalistler, komünistler ve Hıristiyan demokratlar tarafından ortaklaşa hazırlanan 1946 İtalyan Anayasası. Ancak Refah Devletinin tamamlanmış bir biçimi yalnızca, Tony Judt'a göre sosyal demokrasinin neredeyse bir 'yaşam biçimi' haline geldiği İskandinav ülkelerinde var olmuştu[81]. Başka her yerde, bu sosyal demokrat bir fethin ürünü olmaktan çok kapitalist bir öz-reformun sonucu olmuştu. Kapitalizmin bu 'insanileştirilmiş' biçiminin öncülleri Birleşik Krallıkta 1942'de sunulan William Beveridge'in ünlü raporu tarafından konulmuştu. 1947'den sonra, Marshall Planı sağlık, emeklilik, eğitim, iş kazalarına ve işsizliğe karşı sigorta alanlarında çok sayıda koruma önlemini teşvik etmişti. Almanya'da, Refah Devleti muhafazakâr bir politikacı tarafından (Konrad Adenauer), Fransa'da Dördüncü Cumhuriyetin koalisyon hükümetleri tarafından kurulmuştu. İtalya'da Hıristiyan Demokratlar faşist rejimden miras kalan çok sayıda toplumsal kuruma dayanarak Refah devletinin özgül bir biçimini getirmişlerdi. İkinci Dünya Savaşının sonunda harabeye dönmüş bir kıtanın ortasında, kapitalizm devletlerin kudretli bir müdahalesi olmadan yeniden ivme kazanamazdı. Sovyet ekonomisine karşı 'serbest piyasayı' koruma yönündeki aşikâr (ve büyük ölçüde ulaşılmış) hedeflerine rağmen, Marshall planı adı üstünde bir 'plandı' ve topyekûn savaştan barış içinde bir yeniden inşaya geçişi güvence altına alıyordu. Perişan durumdaki Avrupa ülkeleri bu muazzam Amerikan yardımı olmasaydı bu kadar çabuk toparlanamazlardı. Tek başına kendi kaynakları yetersizdi ve Birleşik Devletler yeni bir ekonomik çöküşün onları komünizmin kollarına itmesinden korkuyordu[82].

Savaş sonrasının Refah Devleti bu bakımdan komünizmle kapitalizm arasında 1917'de başlayan karmaşık ve çelişkili karşı karşıya gelişin beklenmedik bir sonucu olmuştu. Sosyal demokrat reformizm tabii ki kendi haysiyetine sahipti ve birçok uğrakta komünizmin çıkmazlarına inandırıcı bir alternatif olarak ortaya çıkabilirdi. Ne var ki üyelerinin, hatta liderlerinin değerlerine, inançlarına ve bağlılıklarına rağmen, sosyal demokrasi bir *rantiye*'nin rolünü oynamıştı: Eğer kapitalist ülkelerde özgürlüğü, demokrasiyi ve Refah Devletini savunabilmişse bu, SSCB var olduğu için ve bizzat kapitalizm Soğuk Savaş bağlamında kendini dönüştürmeye mecbur bırakıldığı için olmuştu. Ki

81. Tony Judt, *Après-guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010, chapitre 11.
82. A.g.e., s. 90-99.

bu da son tahlilde, Rosa Luxemburg'un, Alman sosyalizminin 'revizyonizm' konusundaki çekişme ile sarsıldığı on dokuzuncu yüzyılın sonunda ana hatlarıyla çizdiği reform ile devrim arasındaki diyalektik ilişkiyi doğrular. Eduard Bernstein'a karşı, "Reformlar için legal çalışmanın' diye yazıyordu, 'devrimden bağımsız kendine ait bir itici gücü yoktur... Her tarihsel dönemde, reform çalışmaları yalnızca son devrimin yarattığı toplumsal biçim çerçevesinde yürütülür. Sorunun özü de işte buradadır.[83]"

1989 tarihsel dönüm noktası bu teşhisi doğrulamıştı. 1989'dan ve reel sosyalizmin sonundan sonra, kapitalizm orijinal çok daha vahşi yüzüne yeniden kavuşmuş, kahramanca başlangıcındaki ivmeyi yeniden keşfetmiş ve Refah Devletini neredeyse her yerde parçalara ayırmaya başlamıştı. Batılı ülkelerin çoğunda sosyal demokrasi neoliberalizme doğru bu geçişe eşlik etmiş veya bunun önemli bir aracı olmuştu. Ve klasik sosyal demokrasiyle birlikte sosyal demokrat komünizm de kaybolup gitmişti. İtalyan Komünist Partisinin 1991'de kendi kendini feshetmesi bu dönüm noktasının simgesel sonsözü olmuştu: Kendisini klasik bir sosyal demokrat partiye değil, daha ziyade Amerikan Demokrat Parti modelini açıkça sahiplenen merkez-sol liberal bir partiye dönüştürmüştü. İKP on yıllar boyunca, komünizmle sosyal demokrasi arasındaki bölünmeyi aşma yeteneğinde yeni bir sol gücün umudunu cisimleştirmişti. Bu, Palmiro Togliatti'nin 1964'te ölümünden sonra İtalyan solunun yeniden birleşmesini öneren komünist lider Giorgio Amendola'nın projesiydi. Ona göre, Ekim Devriminin yaratmış olduğu bölünme sebepleri artık mevcut değildi ve 1914 öncesindeki sosyalizm gibi yeni bir birleşik sol hareket yaratmanın zamanı gelmişti[84]. Önerisi, Berlinguer'in on yıl sonraki 'tarihsel uzlaşma' stratejisinin temellerini atmış olsa da kabul görmemişti. Gelgelelim reformizmin altın çağı kapanmıştı: 1980'li yıllarda komünizm yitip gitmiş, sosyal demokrasi ise neoliberal olmuştu.

Merkezi iktidardan dışlanmış olan savaş sonrasının komünist partileri üyelerinin iş gününden (komünist hücrelerin olduğu yerlerde), kültürel pratiklerine ve imgelemlerine kadar bizatihi varoluşlarını biçimlendiren 'karşıtoplumlar' olarak hareket ediyorlardı[85]. Komünistlerin kendi gazeteleri ve dergileri, yayınevleri, filmleri ve müziği, boş zaman dernekleri ve kendi ritüelleri vardı. Komünizm onların gündelik hayatlarını kuşatan bir tür antropolojik mikro kozmostu. Komünist partiler hem bir kilise, yani bir inanç topluluğu, seküler bir din hem hiyerarşisi ve disipliniyle bir ordu hem de pedagojik hedefleriyle bir okul rolü oynuyordu. Partiye üye olmak bir din değiştirme gibi

---

83. Rosa Luxemburg, "Réforme sociale ou révolution ?" (1898), in *Œuvres I*, trad. Irène Petit, Paris, François Maspero, 1976, s. 72. [*Toplumsal Reform Ya Da Devrim- Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar-Teori ve Pratik*, Çev. Tunç Tayanç, Dipnot Yayınları, 2021 İstanbul.]
84. Giorgio Amendola, "Il socialismo in Occidente" ve "Ipotesi sulla riunificazione", haftalık komünist dergi *Rinascita* 7 ve 28 Kasım 1964. Bu tartışma konusunda bkz. Franco Andreucci, *Da Gramsci a Occhetto. Nobiltà e miseria del PCI 1921-1991*, Pisa, Della Porta, 2014, s. 374-383 ve Aldo Agosti, *Storia del Partito comunista italiano 1921-1991*, Roma-Bari, Laterza, 2012, s. 94-95, aynı şekilde Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism*, *op. cit.*, s. 302-303.
85. Bkz. Annie Kriegel, *Les Communistes français*, *op. cit.*

yaşanıyordu ve kendi iradesiyle (dinden çıkar gibi) partiden ayrılmak ya da aforoz edilmek dışında çıkış yoktu. Dolayısıyla, komünizm sosyal demokrat bir politikayı savunuyor ama ne devrim olarak komünizmin mirasından ne de rejim olarak komünizminkinden, diğer bir deyişle ne askeri örgüt olarak devrimden ne de monolitik iktidar sistemi olarak rejimden kaçabiliyordu. Soğuk Savaşın mantığı bu eğilimi güçlendirmişti. Antikomünizm Batı dünyasındaki komünist partileri liberal demokrasi içindeki yabancı cisimler ve beşinci kollar olarak betimleyerek bu monolitik, dış etkilere karşı geçirimsiz karşı-toplumlar olarak hareket etme eğilimini arttırmıştı. Entelektüeller ve sanatçılar Partiye üyelikleri bağımsızlıklarına ve yaratıcılıklarına bir engel oluşturduğu ölçüde esasen 'yol arkadaşlarıydı'. Ülkelere göre kendini farklı bir yoğunlukta göstermiş olsa da genel eğilim işte buydu.

ILİO BARONTİNİ'NİN HETERONOMİLERİ

Yukarıda bahsedilen dört komünist ruh –devrim, rejim, sömürgecilik karşıtlığı ve sosyal demokrat reformizm– aynı fenomenin bağlılaşık olsa da ayrı boyutlarıdır. Ancak bu ideal-tiplere, tek bir insanın hayat yolağında nadiren bir arada rastlanır. Ilio Barontini bu istisnai cisimleşmelerden biri olmuştu. Bir lider veya düşünür olmadan, İtalyan komünizminin ve uluslararası komünizmin tarihinde ihmal edilemeyecek bir rol oynamıştı.[86] Baronti'nin yaşamı komünizmin halk sınıflarından çıkmış sıradan insanların varoluşunu onları uluslararası ölçekte önemli siyasi aktörler haline getirerek ne kadar değiştirebilmiş olduğunu gösterir. Elbette bütün komünist militanlar birer Barontini değildi, ancak onun güzergâhı birçok bakımdan simgeseldir.



Ilio Barontini.1920'li yıllar. Faşist siyasi polis (OVRA) arşivlerinden eşkâl fotoğrafı.

86. Bkz. Fabio Baldassarri, *Ilio Barontini. Fuoriuscito, internazionalista e partigiano*, Turin, Robin Edizioni, 2013. Barontini'nin Etiyopya Direnişi içindeki faaliyeti konusunda bkz. Neelam Srivastava, "Anticolonialism and the Italian Left. Resistances to the Fascist Invasion of Ethiopia", *Interventions*, Cilt 8, n° 3, 2006, s. 413-429.



Ilio Barontini 1939, İtalyan faşist rejiminin sömürgeci işgaline karşı Etiyopya gerilla mücadelesine katıldığı sırada. Fotoğraf (Barontini Arşivleri, Biblioteca Labronica, Livorno).

1890'da Toskana'da Cecinalı köylü bir ailede doğan Barontini, Sosyalist Partiye üye olduğunda hâlâ bir yeni yetmeydi. 1921'de, demiryolu işçisi olarak sendikal sorumluklar üstlendiği Komünist Partinin kuruluşuna katılmıştı. Doğal olarak çok kısa sürede antifaşist aktivist olmuştu. Birçok kez tutuklandıktan sonra, 1931'de Mussolini'nin polisinden kaçmış ve sonunda İtalyan komünist sürgünlerin kalesi Fransa'ya göç etmişti. Komünist Enternasyonal onu Frunze Askeri Akademisi'nde yetiştirilmek üzere seçildiği Moskova'ya çağırdığında kırk bir yaşındaydı. Bir yıl sonra komünist gerillaların gözetimine katıldığı, Japonya tarafından henüz yeni işgal edilmiş olan Mançurya'daydı. Çin'de ne kadar zaman geçirdiği bilinmiyor. 1936'da Uluslararası Tugayların subayı olarak İspanya'ya gönderildi ve Guadalajara Savaşı sırasında önemli bir rol oynadı. Askeri uzman olarak sağlam itibarı sayesinde 1938'de Komünist Enternasyonalin İtalyan işgaline karşı gerilla mücadelesini desteklediği Etiyopya'ya gönderildi. Orada iki yıl geçirdi. Başka iki komünist kadronun, Anton Ukmar ile Bruno Rolla'nın yanında Etiyopya Direnişine danışmanlık yaptı ve Aramice ve İtalyanca yayımlanan haftalık dergi *La Voce degli Abissini*'yi çıkardı. Faşist ordu onu yakalamak için peşine düşünce Afrika'yı terk edip Marsilya MOI'sinin (*Main d'œuvre immigrée* – Göçmen İş Gücü) kadrolarından biri olduğu Fransa'ya geri döndü. MOI Komünist Partinin esasen Orta Avrupalı Yahudilerden, İtalyan ve İspanyol antifaşistlerinden ve Ermenilerden oluşan göçmen seksiyonuydu. Ana faaliyeti Alman işgal kuvvetlerine, özellikle subayları öldürerek suikastlar düzenlemekti. Barontini faşizmin 1943'te yıkılmasından sonra Direnişe askeri uzman olarak katıldığı İtalya'ya döndü. Kurtuluş anında, 1920'li yılların devrimini

(İtalya'da *Biennio rosso* 1919-1920), Stalinist SSCB'yi, Çin'de ve Etiyopya'da sömürgecilik karşıtlığını, İtalya'da ve İspanya'da antifaşizmi, Fransa'da ve yeniden İtalya'da Direnişi yaşamıştı. 1946'da İtalyan Cumhuriyeti'nin ilk parlamentosuna milletvekili seçildi. İki yıl sonra Komünist Parti Sekreteri Palmiro Togliatti'ye karşı düzenlenen faşist saldırının ardından kendiliğinden gelişen ayaklanmayı durdurmak için otoritesini ve karizmasını kullandı. Devrimci ve gerilla savaşçısı sosyal demokrat bir komüniste dönüşmüştü. Hayatının son yılları oldukça huzurlu geçti; kaderin tuhaf bir cilvesi olarak 1951'de bir araba kazasında öldü. İzlediği yolak komünizmin yirminci yüzyıl boyunca çoklu yüzlerini bir ayna gibi yansıtır.

SONSÖZ

1989'da komünizmin çöküşü epik olduğu kadar trajik, korkutucu olduğu kadar heyecan verici bir piyeste, "dünyayı değiştirmeye yönelik devasa bir maceranın" piyesinde perdeyi indirmişti. Sömürgecilikten kurtulma ve refah devleti dönemi sona ermişti ama rejim olarak komünizmin çöküşü aynı zamanda devrim olarak komünizmi de beraberinde götürmüştü. SSCB'nin sonu yeni güçleri serbest bırakacağına yirminci yüzyıl devrimlerinin tarihsel yenilgisine dair yaygın bir farkındalık yaratmıştı. Paradoksal biçimde, batan reel sosyalizm gemisinin enkazı sonunda komünist ütopyayı yutmuştu. Yirmi birinci yüzyıl solu eski kerterizlerden uzak durarak kendisini yeniden icat etmeye mecburdur. Yeni modeller, yeni fikirler ve yeni bir ütopik imgelem yaratmalıdır. Komünizmin çöküşü kapitalizmi alternatifsiz bırakmış gibi göründüğünden bu yeniden inşa kolay bir görev değildir. Kapitalizmin 'doğal' bir yaşam biçimi haline geldiği bir dünyada yeni bir kuşak büyümüştür. Sol son yüzyıl boyunca kökü kazınmış ya da marjinalleştirilmiş bir dizi devrimci geleneği, özellikle anarşizm geleneğini yeniden keşfetmiştir. Aynı şekilde daha önce görmezden gelinen veya marjinal bir siyasi özneler çoğulluğunun varlığını tanımıştır. 'Alternatif küreselleşmeci' hareketlerin deneyimleri, Arap Baharı, *Occupy Wall Street*, İspanyol *Indignados* (15-M), Syriza, Fransız *Nuit Debout* ve *Gilets Jaunes*, feminizm, LGBTQ hareketleri veya *Black Lives Matter*, bunların hepsi yeni bir devrimci, süreksiz, yaratıcı ama büyük ölçüde tarihsel bellekten yoksun bir imgelemin inşasının aşamalarıdır.

Göklerin zorla zapt edilmesi girişimi olarak doğmuş olan yirminci yüzyıl komünizmi, bir yandan faşizme karşı savaşırken, 'aklın diyalektiğinin' bir ifadesi haline gelmişti. Sovyet dünyasının sanayi kentleri, beş yıllık planlar, tarımın kolektifleştirilmesi, uzay gemileri, fabrikaya dönüştürülmüş Gulaglar, nükleer silahlar ve çevre felaketleri, bunların hepsi son tahlilde araçsal aklın zaferinin ifadeleri olmuştu. Komünizm Prometeci bir düşün, her türlü öz-özgürleşme deneyimini silen ve hiçe indirgeyen bir fikrin korkutucu yüzü değil miydi? Stalin "yıkıntılar üstüne yıkıntılar [yığan]" ve milyonlarca insanın "İlerleme" adını verdiği bir fırtınayı cisimleştirmiyor muydu?[87]

87. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *loc. cit.*, s. 434.

Faşizm Aydınlanma-karşıtlarından miras kalan bir muhafazakâr değerler bütününü ve bir teknik modernite ve modern teknoloji tapınmasını bileştiriyordu. Stalinizm benzer bir teknik modernite kültünü Aydınlanmanın otoriter bir versiyonuyla karıştırıyordu: 'soğuk ütopyaya' dönüştürülmüş sosyalizm. Yeni bir küresel sol bu tarihsel deneyimi 'ayrıntılandırmadan' gerçek anlamda yeniden doğamayacaktır. Komünizmin özgürleştirici çekirdeğini bu enkaz sahasından çıkarmak soyut ve salt entelektüel bir işlem değildir: Bu, yeni savaşlar, yeni pratikler ve uzun bir yas çalışması gerektirecektir. Ama hikâye bitmemiştir. Devrimler planlanamaz, her zaman beklenmedik bir şekilde gelirler.

Dizin

A
Action Française 197, 219
Adenauer, Konrad 365
Adler, Alfred 126, 281
Adorno, Theodor W. 26, 192, 193, 259
Agamben, Giorgio 99, 104, 144, 145, 306
Ahaşveroş (efsanesi) 110
Alain (Philippe-Auguste Chartier) 86, 87, 138, 169, 262, 321
Alfieri, Vittorio 136
Alman 23, 29, 30, 31, 51, 54, 69, 74, 76, 105, 126, 137, 141, 142, 144, 149, 152, 153, 154, 155, 172, 179, 184, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 210, 215, 218, 221, 223, 228, 231, 232, 237, 240, 243, 257, 259, 261, 266, 273, 303, 316, 319, 326, 330, 332, 333, 347, 348, 355, 360, 361, 363, 364, 366, 368
Alman Devrimi (Berlin ve Münih) 172
Alman İdeolojisi (Marx, Engels) 54, 207, 330
Alman-Sovyet Paktı 266
Almanya 1, 4, 28, 33, 71, 124, 137, 139, 150, 151, 154, 164, 172, 173, 192, 198, 199, 202, 205, 218, 221, 223, 228, 231, 241, 242, 251, 258, 259, 263, 268, 269, 273, 289, 311, 332, 342, 345, 347, 349, 365
Amauta (gazete) 242, 243, 354
Amendola, Giorgio 270, 366
America Today (Benton) 10, 230, 231
Amerikan 32, 38, 43, 61, 63, 69, 112, 131, 137, 138, 147, 181, 186, 193, 219, 229, 237, 240, 291, 298, 299, 306, 307, 310, 311, 330, 331, 356, 365, 366
Amerikan Devrimi 138, 310
Amerikan İç Savaşı 298, 299, 310, 331
Amerikan Sınırı 61, 63
Améry, Jean 303, 315, 316
anarşizm 143, 149, 215, 225, 227, 236, 240, 245, 276, 369
Anarşizm 101, 236, 278
Ancient Judaism (Weber) 250
Anderson, Benedict 47, 61, 160, 236, 245, 255, 352, 363
Angenot, Marc 175
anıt 40, 94, 95, 107, 108, 109, 157, 160, 161, 179
Anielewicz, Mordechai 11, 302, 303
Anti-Dühring (Engels) 58, 103, 142
antifaşizm 195, 248, 265
antisemitizm 224, 361
antropolojik kopuş 57
Applebaum, Anne 348
Aragon, Louis 219, 282
Arendt, Hannah 11, 76, 250, 251, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316
Armand, Inessa 61, 127, 233
Arntz, Gerd 10, 202, 203
Aron, Raymond 127, 128, 349
Arosev, Aleksander 264
Aşağıdakiler (Azuela) 66
askeri 32, 33, 34, 38, 48, 65, 69, 71, 72, 73, 76, 87, 101, 130, 147, 157, 162, 166, 168, 172, 174, 192, 233, 245, 247, 249, 264, 269, 287, 331, 332, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 352, 360, 361, 367, 368
Atlantik Devrimleri 137, 305
Ausnahmezustand 154
avangart 29, 108, 134, 195, 219, 227, 232, 252, 275, 276, 344, 345
Avrupa Birleşik Devletleri 222
Avusturya Marksizmi 363
Ayzenştayn, Sergey 10, 98, 163, 165, 166, 167, 204, 313, 334, 338, 352
Azerbaycan 71, 356, 357
Azuela, Mariano 66

B
Babel, Isaac 70
Baecque, Antoine de 101, 110
Bailly, Jean-Sylvain 101
Bakunin, Michael 10, 101, 192, 200, 209, 213, 214, 215, 227, 254, 256, 269, 274, 279, 305
Balabanova, Angelica 233
Balbo, Italo 74
Balibar, Étienne 103, 142, 306, 310
Ball, Hugo 152
Balzac, Honoré de 50, 294
Barbier, Auguste 293
Barbusse, Henri 226, 227, 242, 265
barikatlar 37, 137, 168, 174, 291
Barikatlar 169, 173
Barnes, Steven A. 297, 348
Barontini, Ilio 12, 367, 368
Barrès, Maurice 197, 198, 219
Bastille (zaptı) 10, 137, 157, 158, 159, 166, 190, 292
Batı Bengal 237, 362, 364
Batı 19, 20, 27, 34, 46, 63, 68, 71, 108, 121, 181, 194, 196, 197, 212, 218, 220, 221, 225, 228, 234, 237, 239, 243, 246, 247, 250, 255, 259, 264, 273, 278, 282, 310, 316, 328, 329, 331, 332, 334, 337, 340, 349, 355, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 367
Bauer, Bruno 207
Bauer, Otto 281, 363, 364
Bedenler 79, 84, 85, 120, 130
bedensel metaforlar 101, 111
bellek (yerleri) 137, 138, 156, 165, 178, 179, 180, 189, 190, 205, 327, 336
Benda, Julien 265
Benjamin, Dora 23
Benjamin, Walter 8, 18, 21, 23, 26, 33, 36, 37, 38, 44, 48, 49, 53, 57, 76, 77, 78, 86, 154, 155, 166, 167, 187, 190, 193, 204, 219, 227, 263, 272, 273, 315, 321, 325, 326, 327, 328, 369
Bensaïd, Daniel 17, 40, 52, 57, 211, 289
Benton, Thomas Hart 10, 58, 230, 231, 238
Bergson, Henri 219, 242
Berkman, Alexander 283, 342
Berlinguer, Enrico 363, 366
Berlin, Isaiah 9, 10, 13, 14, 18, 29, 31, 50, 63, 71, 89, 90, 131, 137, 142, 148, 149, 153, 154, 164, 168, 172, 173, 179, 189, 199, 200, 221, 223, 236, 237, 248, 259, 263, 287, 299, 329, 335, 338, 348, 350, 353, 360
Bernstein, Eduard 12, 124, 127, 128, 129, 196, 362, 363, 364, 366
Berth, Edouard 227
Beveridge, William 365
Beyaz Rusya 69
Biard, Jean François 11, 296
Biennio Rosso 150
Bildungsbürgertum 223
Bir Devrin Yüzü (Sander) 10, 202, 203, 205
Birinci Dünya Savaşı 126, 237, 339
Birinci Enternasyonal 39, 209, 213, 215
biyopolitik 84, 98, 119, 130, 144, 306, 349
Black Lives Matter 38, 369
Black Power 312
Blanqui, Auguste 11, 140, 174, 176, 192, 200, 253, 254, 277, 279, 305, 331
Blériot, Louis 73
Bloch, Ernst 11, 120, 164, 165, 181, 219, 257, 267, 268, 281
Bloch, Lucienne 181
Bloch, Marc 219
Blok, Alexander 242
Bloy, Léon 152
Bobbio, Norberto 103, 139, 143, 145
Bodin, Jean 91
Bogdanov, Alexander 9, 109, 117, 118, 119, 132, 133, 280
Bolşevizm (Bolşeviklik) 9, 76, 90, 106, 149, 153, 154, 155, 196, 221, 226, 228, 258, 335, 338, 339, 345, 353, 360
Bonald, Louis de 146, 149
Borkenau, Franz 228
Braquehais, Bruno 10, 161
Brasillach, Robert 219
Breaugh, Martin 84
Brecht, Bertolt 219, 263, 316
Bredekamp, Horst 18
Brenner, Anita 185
Brest-Litovsk (Antlaşması) 69, 105, 221, 269, 275
Breton, André 11, 227, 228, 265, 266, 282
Brissot, Jacques Pierre 122
Brockhaus (ansiklopedi) 51
Brodsky, Isaac 10, 11, 234, 235
Bryant, Louise 229, 283
Bubnov, Andrei 273
Buck-Morss, Susan 223, 290
Buharin, Nikolay 11, 106, 107, 129, 144, 187, 196, 222, 237, 246, 248, 270, 280, 346
burjuva 29, 42, 43, 53, 56, 59, 66, 68, 73, 81, 103, 105, 106, 112, 127, 128, 130,

135, 136, 138, 142, 147, 157, 181, 183, 193, 196, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 229, 238, 244, 250, 252, 253, 257, 261, 269, 271, 274, 291, 294, 317, 319, 323, 325, 332
Burke, Edmund 138, 147, 148, 307, 308, 321
Butler, Judith 32, 312
burjuvazi 43, 73, 105, 147, 210, 237, 294, 334
Büyük Dönüşüm (Polanyi) 289
Büyülü Dağ (Mann) 266, 267

C-Ç
Cabet, Étienne 129, 165
Cabral, Amilcar 194
Cafiero, Carlo 10, 215, 216, 279
Cahun, Claude (Lucie Schwob) 10, 231, 232, 233, 234, 282
Caillois, Roger 85
Canetti, Elias 32, 83, 84
Cardenas, Lazaro 184
Carlyle, Thomas 26, 48
Caron, Gilles 29
Carrère d'Encausse, Hélène 33
Celan, Paul 180
Céline, Louis-Ferdinand 219
Cerjinski, Feliks 272, 280
Certeau, Michel de 59
Césaire, Aimé 244, 284
Chagall, Marc 9, 79, 80, 317
Chaplin, Charlie 251
Chaumette, Pierre-Gaspard 123
Chen Duxiu 238, 284
Chevalier, Michel 44
Chihuahua 65
Chomsky, Noam 194
Cihan Harbi 61, 72, 73, 76, 124, 126, 130, 133, 137, 140, 142, 199, 218, 224, 233, 290, 332
Cincinnatus, Lucius Quinctius 146
cinsellik 126, 127, 304
cinsel Termidor 124, 130
Clark, T.J. 98, 172, 293, 294
Clarté (gazete) 227, 242, 243
Claude Cahun 10, 231, 232, 233
Claudel, Paul 219
Clauss, Ferdinand L. 204, 205
Clément, René 61, 157
Cohen, Mitchell 14, 21, 245, 300
Cohen-Solal, Anne 300
Condorcet, Nicholas (Marquis de) 122, 305
Condorcet, Sophie 122, 305
Conrad, Joseph 48, 255, 256
Constant, Benjamin 65, 100, 287, 311
Corbin, Alain 86, 169, 321
Cortés, Donoso 147, 148, 149, 152, 153
Coser, Lewis 272
Courbet, Gustave 160, 200, 317
Courtois, Stéphane 33, 34, 226, 346
Croce, Benedetto 219
Cromwell, Oliver 104, 138, 146
Crowell, Merle 181
Cumhuriyet (Plato) 93, 97, 102, 155, 157, 161, 165, 197, 292, 294
Castro, Fidel 190, 249, 312, 333, 340, 353
Churchill, Winston 89, 90, 335, 361
Clemenceau, Georges 115, 199
çalışma etiği 132
Çin 28, 184, 190, 221, 237, 238, 239, 247, 331, 332, 337, 339, 350, 351, 352, 353, 360, 362, 368, 369
Çin Devrimi 352, 353
Çin Halk Cumhuriyeti 190, 352, 353
Çin-Sovyet ayrılığı

D
Dadaizm 29, 242
Dan, Fyodor 124, 220, 341
Danielson, Nikolai 47
D'Annunzio, Gabriele 219, 242
Danton, Georges Jacques 88
Darwin, Charles 109, 117, 186, 188
David d'Angers 294
David, Jacques-Louis 9, 14, 20, 48, 50, 56, 98, 100, 101, 156, 185, 186, 188, 195, 228, 256, 264, 265, 290, 294, 296, 311, 356
Davis, Mike 63, 290
Déat, Marcel 219
Degeyter, Pierre 178
Delacroix 11, 85, 98, 292, 293, 294, 295
Delacroix, Eugène 11, 85, 98, 292, 293, 294, 295
De Leon, Daniel 279, 356
Demay, Antoine-Matthieu 159
demiryolları 43, 44, 45, 49, 52, 59, 63, 64, 65, 70
Demiryolu Çağı (Robbins) 41, 42
Demiryolu (painting by Manet) 41, 42, 43, 46, 66
demokrasi 68, 73, 98, 102, 146, 188, 194, 195, 265, 266, 288, 298, 308, 310, 319, 326, 343, 344, 363, 365, 366, 367
Deng Xiaoping 284
Denikin, Anton 9, 69, 112, 113
Deni, Viktor 9, 112, 113, 116

Descartes, René 300
Desmoulins, Camille 93
Deutsche Menschen (Alman Erkekleri ve Kadınları) (Benjamin) 23
Deutscher, Isaac 10, 26, 69, 108, 224, 225, 247, 271, 335, 337, 346, 347
devlet (tanımı) 33, 95, 97, 99, 102, 103, 110, 117, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 154, 155, 156, 196, 198, 199, 204, 215, 225, 236, 249, 250, 269, 277, 300, 303, 317, 332, 341, 342, 344, 363
Devlet ve Devrim (Lenin) 102, 103, 105, 140, 142, 190, 339
devrim 17, 21, 23, 24, 28, 29, 30, 32, 37, 39, 47, 52, 54, 55, 71, 76, 78, 85, 93, 104, 105, 111, 128, 132, 138, 140, 141, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 161, 162, 163, 165, 176, 177, 178, 187, 195, 196, 215, 220, 221, 222, 242, 257, 265, 272, 275, 285, 306, 307, 309, 310, 311, 313, 325, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 338, 339, 343, 344, 346, 351, 352, 354, 361, 362, 366, 367, 369
Devrimciler (Fotoğraf, Sander) 10, 202, 203, 205, 218, 223, 309
Devrimcinin İlmihali (Bakunin, Neçayev) 201, 214
Devrimci Sel (Charivari) 11, 312
devrim olarak 338, 344, 367, 369
Devrim Üzerine (Arendt) 306, 307, 308
Devrim ve Entelektüeller (Naville) 228
Díaz, Porfirio 64
Dickens, Charles 25, 46
Diderot, Denis 122
Die Aktion (gazete) 206
diktatörlük 140, 141, 143, 144, 145, 146, 149, 288, 342, 345, 361
Diktatörlük (Schmitt) 146, 154, 155, 342
diyalektik 27, 36, 37, 38, 57, 59, 81, 165, 166, 167, 211, 222, 224, 238, 248, 272, 273, 314, 325, 326, 327, 328, 336, 361, 366
diyalektik imge 36
Doğu Halkları Kongresi 71
Dombey and Son (Dickens) 46
Donoso Cortés 147, 148, 149, 152, 153
Douglass, Frederick 297
Döblin, Alfred 204
Dördüncü Enternasyonal 182
Dreiser, Theodor 264
Dreyfus, Alfred (Yüzbaşı) 197, 198, 199, 200, 219, 251, 268, 335
Drieu La Rochelle, Pierre 219
Dumont, Augustin 292
Durkheim, Émile 219
Duygusal Eğitim (Flaubert) 169
Dünya Sanayi İşçileri (IWW) 62
Dünyayı Sarsan On Gün (Reed) 86, 166, 230
Düşünen Adam (Rodin'in yontusu) 20

E
Eastman, Max 10, 24, 229, 230, 231, 283
Edebiyat ve Devrim (Trotsky) 118, 119, 261
Edelman, Marek 31
Ehrenburg, Ilya 262, 265
Einstein, Albert 193, 218
Eisner, Kurt 223, 258
Ekim (Ayzenştayn) 9, 10, 11, 14, 15, 27, 28, 29, 30, 34, 39, 41, 69, 79, 86, 87, 88, 89, 94, 95, 96, 97, 98, 104, 105, 106, 134, 150, 162, 164, 165, 166, 167, 174, 184, 186, 190, 196, 202, 211, 219, 229, 231, 236, 244, 263, 269, 313, 319, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 349, 352, 353, 355, 360, 362, 366
Ekonomi ve Toplum (Weber) 250
emek 56, 57, 59, 60, 63, 76, 100, 131, 135, 136, 188, 300, 308, 321, 322, 323
emperyalizm 195, 196, 222, 242
Emperyalizm (Lenin) 68
Enciclopedia Italiana Treccani 152
Engels, Friedrich 8, 23, 24, 35, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 58, 64, 101, 102, 103, 107, 120, 138, 141, 142, 143, 156, 164, 186, 187, 207, 208, 211, 213, 214, 215, 228, 279, 330
entelektüeller 10, 192, 194, 198, 199, 200, 202, 203, 206, 210, 211, 212, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 228, 236, 242, 245, 246, 250, 253, 255, 257, 259, 262, 264, 265, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 333, 367
entelektüellik karşıtlığı 198, 258, 259
entelijansiya 195, 197, 198, 199, 200, 210, 222, 242, 243, 252, 255, 275, 277, 360
Enternasyonal (Marş) 9, 10, 11, 22, 30, 39, 107, 108, 115, 116, 178, 182, 209, 210, 213, 215, 222, 234, 235, 238, 329, 350, 353, 355, 356, 359, 368
Enver Paşa 357
Enzensberger, Hans Magnus 271
Ermanski, J. Ossip 131
eşitliközgürlük 310
Evrimci Sosyalizm (Bernstein) 362
Eyüp'ün Gübre Yığını (Lazare) 251

F
fabrika konseyleri 135
Faguet, Émile 148
Fakültelerin Çatışması (Kant) 139
Fanon, Frantz 11, 35, 194, 296, 302, 303, 313, 314, 315, 316
Farcy, Charles 294
faşist 12, 23, 25, 29, 30, 38, 90, 133, 151, 152, 153, 196, 219, 258, 286, 344, 347, 365, 368, 369
faşizm 30, 74, 76, 77, 148, 149, 152, 154, 184, 187, 188, 195, 196, 232, 242, 247, 262, 265, 266, 286, 287, 289, 332, 344
Felsefenin Sefaleti (Marx) 207
feminizm 231, 234, 278, 316, 369
Feuchtwanger, Lion 263
Feuerbach, Ludwig 192, 207
Figes, Orlando 178, 246
Figner, Vera 200, 279
Fischer, Ruth (Elfriede Eisler) 198, 223, 233, 247, 255, 268, 281
Fitzpatrick, Sheila 336, 337, 338, 345
Flaubert, Gustave 156, 169
Ford, Henry 131
Ford, John 43
Foucault, Michel 11, 50, 59, 271, 303, 304, 305, 306, 321, 349
Fourier, Charles 120, 129, 133, 165, 172, 323
Fournier, Marcel 227
Fraina, Louis (Luigi) 229, 283
Franco, Francisco 30, 34, 87, 214, 272, 274, 366
Frankfurt School 36, 193, 228
Fransa 10, 20, 25, 28, 33, 38, 41, 42, 58, 82, 88, 97, 99, 101, 102, 104, 116, 121, 132, 137, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 150, 159, 161, 168, 176, 184, 193, 195, 197, 198, 199, 212, 219, 226, 227, 228, 231, 236, 237, 238, 241, 242, 253, 262, 263, 264, 270, 285, 296, 330, 333, 339, 361, 362, 364, 365, 368, 369
Fransa'da İç Savaş (Marx) 101, 102, 141
Fransa'da Sınıf Mücadeleleri (Marx) 41, 42, 140, 142
Fransız 11, 17, 19, 20, 22, 27, 31, 34, 35, 38, 51, 52, 53, 61, 71, 73, 81, 86, 87, 88, 92, 93, 96, 98, 99, 101, 102, 104, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 121, 122, 123, 137, 138, 139, 140, 143, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 156, 157, 158, 160, 161, 168, 172, 175, 176, 190, 197, 198, 202, 208, 219, 226, 228, 236, 237, 239, 240, 242, 244, 245, 251, 253, 262, 268, 269, 294, 295, 296, 297, 300, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 316, 323, 328, 330, 331, 332, 334, 336, 339, 350, 355, 361, 362, 363, 369
Fransız Devrimi 31, 34, 51, 52, 81, 88, 92, 121, 122, 123, 138, 139, 140, 143, 148, 150, 151, 156, 175, 176, 190, 297, 307, 308, 310, 334
Freiligrath, Ferdinand 179
Freud, Sigmund 126, 193, 212
Freyer, Hans 218
Frölich, Paul 10, 202, 203, 281
Frumkina, Maria 234
Fureix, Emmanuel 159, 161, 163, 176, 177
Furet, François 34, 100, 110, 158, 265, 305, 328, 335
Fustel de Coulanges, Numa Denis 326
fütürizm 162, 219, 242, 317

G
Garibaldi, Giuseppe 192
Gates, Bill 20, 296
Gdansk 21
Gentile, Giovanni 90, 152, 219, 286
George, Lloyd 4, 29, 30, 36, 115, 151, 163, 164, 205, 243, 263, 265, 317, 318, 339, 357
Géricault, Théodore 9, 17, 18, 19, 20, 21, 22
Gerle, Antoine Christophe (Dom) 101
Gestalt (teori) 205
Gibbon, Edward 336
Gide, André 262, 263, 264, 265, 266
Gilly, Adolfo 24, 25, 67
giyotin 93, 122
Gizli Ajan (Conrad) 48, 255
Glusberg, Samuel 240, 241
Goebbels, Josef 259, 261
Goering, Hermann 74
Goethe, Johann Wolfgang 50, 120
Goldman, Emma 21, 123, 283, 342
Goldmann, Lucien 21
Gold, Mike 229, 283
Gorbunov, Nikolai 220
Gouges, Olympe de 122, 123
Gramsci, Antonio 10, 135, 136, 189, 196, 216, 217, 218, 225, 242, 273, 282, 331, 340, 363, 366
Grégoire, Henri Jean-Baptiste (Başrahip) 101, 110, 158
Gropius, Walter 219
Grossman, Henryk 51, 87, 228, 347, 348

Groys, Boris 345
Grünberg, Karl 228
Guérin, Daniel 24, 282
Guernica 74, 193
Guernica (Picasso) 74, 193
Guesde, Jules 179, 279
Guevara, Ernesto (Che) 190, 194, 249, 312, 340, 353
Guizot, François 291
Gulag 132, 246, 265, 335, 348, 349
Guzmán, Martín Luis 66, 67
Gündelik Hayatın İcadı (Certeau) 59
Günther, Hans 204

H
Haiti Devrimi 21, 311
halkın iki bedeni 102, 103
Hapishane Defterleri (Gramsci) 136, 189, 216, 331, 363
Hatıralar (Tocqueville) 81, 168, 253
Haya de la Torre, Víctor Raúl 240
Hayek, Friedrich 287, 288, 289
Hazan, Eric 27, 168, 172
Heartfield, John 115, 193
Hébert, Jacques 176
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 53, 55, 71, 79, 139, 140, 146, 223, 290, 300, 314
Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı (Marx) 79
Heideggerci 60, 133, 188, 308
Heidegger, Martin 218, 300
Heine, Heinrich 156, 224, 251
Heller, Agnes 57
Herzen, Alexander 156, 200, 201, 215, 216, 279
Hess, Moses 126, 207
Hilferding, Rudolf 196, 261, 363
Hindenburg, Paul von 30
Hindistan 46, 237, 331, 359, 360, 361, 362, 364
Hine, Lewis 185
Hirschfeld, Magnus 124
Hitler, Adolf 30, 34, 36, 74, 145, 153, 184, 259, 260, 262, 268, 287, 345, 347, 360, 361
Hobbes, Thomas 9, 91, 92, 149
Hobsbawm, Eric J. 28, 43, 60, 191, 195, 218, 270, 273, 293, 295, 305, 309, 331, 334, 346, 349
Holbach, Franz Adam 122
Holloway, John 40
Holquist, Peter 340
Honour, Hugh 20, 296
Horkheimer, Max 193, 228
Ho Şi Minh 11, 237, 245, 246, 247, 248, 277, 312, 340
hukuk 30, 36, 93, 122, 123, 144, 145, 147, 149, 152, 154, 228, 240, 268, 344, 349
Huxley, Aldous 265

I-İ
Ingenieros, José (Giuseppe Ingegnieri) 240, 283
Ingerflom, Claudio S. 335
Insurgent Mexico (Reed) 65, 229
Istrati, Panait 263
'ideokrasi' 335
İhanete Uğrayan Devrim (Trotsky) 131, 132, 286
İkinci Dünya Savaşı 61, 175, 192, 228, 238, 248, 316, 347, 361
ikon kırıcılık 158, 165
ikonografi 111, 156
İleri, ileri! (Chagall) 9, 79, 80
ilerleme (fikri) 23, 28, 64, 68, 106, 117, 139, 185, 188, 189, 197, 265, 266, 311, 323, 326, 328, 355
İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu (Thompson) 61
insan failliği 64
İnsan İlerlemesinin Tarihsel bir Resminin Eskizi (Condorcet) 305
İnsanlık Durumu 239
İnsan Motor (Rabinbach) 57
İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 99
İspanyol İç Savaşı 87, 88, 97, 116, 163, 262
isyanlar 31, 40, 294, 302
İtalya 30, 137, 150, 214, 215, 218, 219, 225, 229, 236, 239, 241, 242, 332, 333, 347, 362, 364, 365, 368, 369
İtalyan 12, 30, 74, 87, 135, 140, 150, 187, 215, 218, 219, 236, 240, 254, 259, 267, 270, 306, 331, 337, 347, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369

J
Jakoben 34, 97, 116, 139, 151, 331, 333, 335, 341, 345
Jakobenizm (Jakobenlik) 139, 361
Jakobenlik 139
James, C.L.R. 4, 11, 24, 34, 117, 121, 243, 244, 248, 256, 264, 273, 274, 284, 299, 313, 350
Japonya 237, 238, 247, 352, 368
Jaspers, Karl 218, 251
Jaurès, Jean 175, 199
Jena 71, 140, 228

Jews Without Money [Parasız Yahudiler] 229
Jiangxi 184, 351
Jovellanos, Gaspar Melchor de 99
Judt, Tony 365
Justo, Juan B. 240
Jünger, Ernst 76, 133, 134, 151, 187, 218, 348

K
Kadınlar 123, 234, 358
Kafka, Franz 251
Kalinin, Mikhail 107
Kamboçya 32, 361
Kameneva, Olga 264
Kamenev, Lev 107, 264, 269, 273, 280
Kameralı İnsan (Vertov'un filmi) 186
Kant, Immanuel 51, 122, 139, 146
Kantorowicz, Ernst 91, 92, 107
Kapital (Marx) 37, 42, 49, 50, 55, 56, 57, 63, 142, 166, 189, 240, 322
Karaganda 348
Karakozov, Dimitry 213, 214, 236
Karpov, Lev 109
karşı devrim 76, 104, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 176, 177, 187, 195
Kartal ile Yılan (Guzmán) 66
Katalonya'ya Selam (Orwell) 318
Katekhon 152, 153, 155
Katoliklik, Liberalizm ve Sosyalizm Üzerine Söylevler (Donoso Cortés) 149
Kautsky, Karl 70, 106, 196, 210, 212, 279, 339
Kelsen, Hans 99, 143, 145, 149, 196
Kerala 362, 364
Keynes, John Maynard 196, 288
Kışlık Saray (zaptı) 10, 137, 165, 166, 167, 173
Kızıl Atlılar (Babel) 70
kızıl bayrak 21, 160, 175, 186
Kızıl Khmerler 32, 361
Kızıl Yıldız (Bogdanov) 117
Kiernan, Ben 32, 361
Kirsanova, Klavdiia 234
klasik liberalizm 73, 147, 149, 290
Klee, Paul 18
Kohn, Hans 76
Kolçak, Alexander 9, 69, 112, 113
Kolomb, Kristof 291, 354
Kolontay, Alexandra 231, 233, 280, 291, 317
Komünist Enternasyonal 9, 10, 11, 22, 30, 107, 115, 116, 234, 235, 238, 329, 350, 356, 368
Komünist Manifesto (Marx, Engels) 22, 42, 43, 44, 46, 48, 55, 64, 207, 208, 333
Komünist Önder (Fotoğraf, Sander) 10, 202, 203
komünizm 13, 70, 76, 106, 151, 155, 188, 227, 272, 276, 278, 287, 330, 335, 336, 337, 338, 339, 344, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 369
konstrüktivizm 29
Kopp, Guido 10, 155, 202, 203
Kore 333, 339
Kornilov, Ivan 342
Koselleck, Reinhart 51, 52, 138, 330
Kotkin, Stephen 69, 108, 344, 345
kozmopolit 43, 51, 68, 71, 139, 212, 222, 245, 246, 248, 249, 259, 275, 277
Komintern 221, 234, 237, 238, 246, 247, 262, 269, 271, 272, 273, 353, 354, 356
'köksüz kozmopolit' 248
kölecilik 121, 290
Korsch, Karl 228, 273, 281, 349
köylüler 234, 245, 250, 288, 313, 333, 350, 351
köylülük 236, 237, 247, 351
Kracauer, Siegfried 36, 166, 167, 205
kralın iki bedeni 91, 92, 94, 97, 107
Krasin, Leonid 109, 117, 118
Kraus, Karl 206
Kronstadt (İsyanı) 21, 106, 342, 344
Kropotkin, Peter 200, 256, 279
Krupskaya, Nadezhda 107
Kugelmann, Ludwig 52
Kulaktaki Meşale (Canetti) 83, 84
Kun, Bela 193, 224, 268, 269, 281
Kutsal Aile (Marx, Engels) 24, 207
Küba Devrimi 333

L
La Barricade (Meissonier) 168, 169
Lacis, Asia 272
Lafargue, Paul 11, 189, 199, 279, 323, 324
Lagarde, Paul de 152
Lamartine, Alphonse de 176
Lancashire 9, 45, 58
Landauer, Gustav 137, 223, 224, 281, 352, 353
Langevin, Paul 262
Lang, Fritz 165, 187, 188, 219
Laski, Harold 263
Latin Amerikalı 354
La Voce degli Abissini (gazete) 368
Lavrov, Petr 178, 279
Lazare, Bernard 42, 200, 251

Le Bon, Gustave 83, 84
Lefort, Claude 68, 98, 99
Lenin'in cenaze töreni 97
Lenin, Vladimir (Ulyanov) 8, 9, 11, 22, 26, 33, 34, 41, 68, 69, 79, 80, 85, 90, 94, 95, 96, 97, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 116, 117, 118, 124, 127, 128, 130, 131, 140, 142, 143, 144, 146, 154, 156, 178, 179, 181, 186, 187, 190, 196, 200, 210, 211, 220, 221, 222, 226, 234, 235, 237, 248, 269, 271, 273, 275, 277, 280, 313, 319, 328, 329, 331, 336, 337, 339, 341, 342, 350, 357, 360, 363
Lennon, John 62
Le Paria (dergi) 11, 237, 252
Lerner, Werner 221
Levellers 289
Leviathan (Hobbes) 9, 91, 92, 96, 98, 155
Levien, Max 258
Leviné, Eugen 223, 224, 281
Levi, Paul 223, 281
Lewis, Sinclair 131, 185, 209, 265, 272
Liberalizm 149
Liberator (dergi) 229
Liberty Island 290
Li Dazhao 238, 284
Liebknecht, Karl 173, 179, 223, 258, 274, 281
Lincoln, Abraham 64, 181, 296, 298
Lindbergh, Charles 74
Lindner, Alois 10, 202, 203
Lipp, Franz 223
Lissagaray, Prosper Olivier 160
Lissitzky, El 10, 80, 177, 317
Locke, John 290
lokomotifler 37, 42, 47, 51, 55, 57, 73
Lombroso, Cesare 11, 89, 150, 253, 254, 255, 256
Londonderry 29
Londra 9, 10, 18, 26, 42, 45, 49, 62, 177, 208, 221, 236, 237, 243, 245, 248, 269
Londra Büyük Sergisi 42
L'Ordine Nuovo (gazete) 10, 217, 226
Losurdo, Domenico 121, 139, 290, 316
Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i (Marx) 17, 53
Lovestone, Jay 186, 187
Löwy, Michael 37, 40, 48, 55, 77, 172, 211, 224, 228, 232, 240, 249, 250, 268, 274, 328, 354
Luddizm 60, 61
luftmenshn 80
Luftwaffe 74
Lukács, Georg 11, 193, 211, 212, 220, 224, 257, 267, 268, 272, 273, 274, 277, 281
lumpen 208, 212, 213
Lunaçarski, Anatoli 109, 117, 118, 220, 242, 270, 280
Luxemburg (eleştirmeni) 11, 55, 63, 64, 173, 179, 180, 192, 196, 202, 211, 222, 223, 224, 233, 258, 281, 310, 319, 320, 327, 340, 366
Lüsebrink, Hans-Jürgen 158

M
Macar Devrimi (1919) 333
Macar Devrimi (1956) 308, 362
Maccari, Mino 258
Machado, Gerardo 240
Mach, Ernst 109
Maistre, Joseph de 146, 147, 148, 149, 152, 285
makinalar 56, 57, 59, 61, 63, 65, 76, 133
Malaparte, Curzio 341, 347, 348
Malatesta, Errico 256, 279
Malia, Martin 34, 144, 201, 330, 335, 342
Mandel, Ernest 189, 333, 363
Manet, Edouard 42
Mannheim, Karl 252, 277
Mann, Heinrich 263, 268
Mann, Thomas 265, 266, 267, 268
Maoizm 353
Mao Zedong 11, 184, 190, 238, 246, 247, 273, 284, 340, 351, 352, 353
Marat'nın Ölümü (David) 98
Marchais, Georges 363
Marcuse, Herbert 11, 60, 140, 188, 189, 228, 281, 299, 300, 301, 302, 323, 328
Mariátegui, José Carlos 11, 240, 241, 242, 243, 283, 354, 355
Marie-Antoinette (Kraliçe) 122
Marinetti, Filippo Tommaso 74, 242
Maritain, Jacques 265
Marksizm 40, 60, 68, 101, 105, 108, 118, 126, 143, 154, 190, 196, 207, 211, 212, 215, 228, 236, 237, 239, 240, 246, 259, 272, 273, 323, 325
Marseillaise 157, 160, 178
Marshall Planı 365
marşlar (devrimci) 318
Martov, Julius 27, 196, 220, 280, 341
Marx, Karl 8, 10, 17, 22, 23, 24, 26, 27, 33, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 71, 73, 76, 77, 78, 79, 82, 101, 102, 103, 109, 117, 120, 126, 129,

138, 140, 141, 142, 143, 144, 156, 164, 165, 166, 186, 187, 189, 192, 196, 199, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 224, 228, 236, 240, 269, 279, 288, 289, 305, 306, 309, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 333, 335, 337, 339, 340, 349, 350, 355, 363
Maslow, Arkadi (Isaak Efimovich Chemerinsky) 223
Mathiez, Albert 150, 265
Maurras, Charles 152, 219
Mayer, Arno J. 27, 28, 30, 34, 44, 52, 88, 138, 139, 313, 315, 346
Mazzini, Giuseppe 140
Medusa'nın Salı (Géricault) 9, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23
Mehring, Reinhard 152, 279
Meisel-Hess, Grete 126
Meissonier, Ernest 10, 171, 172
Meksika Devrimi 24, 66, 331
Mella, Antonio 240, 283
Melnikov, Konstantin 108
merkeziyetçilik 81, 273
Mesihçilik 155
metaforik 84, 166, 186, 188
Metropolis (Lang'ın filmi) 187, 188, 237
Meyerhold, Vsevolod 10, 134, 135
Michelangelo 20
Michelet, Jules 20, 26, 31, 86, 93, 157, 335
Michel, Louise 10, 11, 44, 55, 59, 84, 121, 123, 148, 154, 156, 163, 178, 197, 200, 216, 229, 232, 233, 254, 257, 262, 271, 279, 297, 303, 304, 306, 307, 335, 363
Michels, Roberto 213, 215, 270
Mies van der Rohe, Ludwig 179
Miéville, China 27, 28, 41
milliyetçilik 227, 238, 245, 357, 360
Mill, John Stuart 100, 311
Moa, Pio 33, 34
modernite 46, 64, 151, 198, 218, 239, 325, 370
Modotti, Tina 11, 354, 355
Moeller van den Bruck, Arthur 151
Mollet, Guy 361
Monet, Claude 42
Monglond, André 37
Morelos (Komünü) 67, 350
More, Thomas 31, 165, 201
Morin, Edgar 271, 330, 336
Moskova, 1937 (Feuchtwanger) 9, 10, 11, 22, 43, 69, 71, 94, 95, 114, 124, 126, 127, 132, 162, 216, 220, 221, 223, 228, 230, 235, 237, 240, 245, 246, 247, 248, 263, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 286, 343, 344, 348, 351, 354, 356, 359, 362, 368
Moskova Duruşmaları 343
Mosse, George L. 29, 30, 151, 172, 205, 339
muhafazakârlık 146, 147
Muñoz, Rafael 66
Mussolini (infazı) 30, 74, 83, 87, 90, 145, 150, 151, 152, 154, 219, 286, 347, 368
Mühsam, Eric 10, 202, 203, 206, 207, 223, 231, 281
Mussolini, Benito 30, 74, 83, 87, 90, 145, 150, 151, 152, 154, 219, 286, 347, 368

N
Naciye Hanım 11, 358
Napolyon 25, 44, 71, 122, 139, 140, 156, 160, 161, 295, 328, 332, 334, 336, 344
Narodniki 211
Natanson, Mark A. 200
Naville, Pierre 121, 227, 228, 242, 243, 282, 313
Neçayev, Sergey 10, 201, 213, 214, 256, 272, 274, 279
Negri, Toni 32, 103, 307, 310, 311, 324
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 120, 255, 360
nihilizm 76, 348
Nochlin, Linda 20, 160
Nolte, Ernst 33, 34, 360, 361
Nora, Pierre 137, 156, 176, 178, 190
Nordau, Max 254, 255
North Star (gazete) 11, 297, 298
Numa Denis 326

O-Ö
obşina 47, 68, 349
Occupy Wall Street 38, 369
October: The Story of the Russian Revolution (Miéville) 27, 41
Orozco, José Clemente 353
'orta sınıf' 210
ortodoks 196, 229, 272
Orwell, George 163, 164, 286, 317, 318
Ozouf, Mona 97, 110, 158, 305, 328, 329
ölümsüzlük 109
özgürlük 11, 20, 36, 97, 98, 121, 126, 173, 195, 197, 198, 199, 206, 227, 242, 265, 268, 269, 272, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 330, 331, 347

P
Pacelli, Eugenio 258
Pankhurst, Sylvia 231, 282
Paris Komünü 24, 39, 101, 102, 103, 141, 143, 150, 159, 168, 172, 176, 190, 308, 317, 329, 331, 339
Paris'te Haziran 1848
parti diktatörlüğü 319, 342, 344
Partisan Review (gazete) 230
Partizan 245, 275
Partizan Teorisi (Schmitt) 245, 275
parya 200, 231, 250, 251
Pasajlar (Benjamin) 36, 37
Passanante, Giovanni 254
Pavlus (Havari) 153
Peru Gerçekliğine Dair Yedi Yorumlayıcı Deneme (Mariátegui) 240
Pétroleuses 89
Picasso, Pablo 193, 262
Pilnyak, Boris 261
Pimenov, Yury 9, 75
Pipes, Richard 34, 200, 201, 335, 342
piyasa ekonomisi 60, 289, 298
Plekhanov, Georgi 28, 68, 279
Polanyi, Karl 151, 289, 339
Pollock, Friedrich 228
Polonya 11, 69, 221, 223, 299, 302, 332, 333, 349
Pope, Alexander 50
Popper, Karl 335
Pottier, Eugène 178
pozitivizm 99, 143
Prag 21, 137, 299, 333
Preobrajenski, Yevgeni 346
proletarya 101, 102, 103, 105, 108, 135, 140, 141, 143, 144, 146, 154, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 260, 294, 323, 339, 355, 363
proleter 21, 22, 29, 53, 68, 82, 115, 118, 136, 183, 202, 209, 210, 211, 215, 218, 229, 262, 295, 318, 319, 325, 333, 334, 350, 355
Proleter Devrimi ve Dönek Kautsky (Lenin) 339
Proleter Entelektüeller (Fotoğraf, Sander) 10, 202, 203
Proudhon, Pierre-Joseph 82, 207, 209, 279
Proust, Marcel 25, 199
psikanaliz (SSCB) 227
Pudovkin, Vsevolod 204

R
Rabinbach, Anson 55, 57, 58, 260
Rabinowitch, Alexander 343
Radek, Karl (Karl Sobelsohn) 10, 11, 154, 221, 222, 223, 234, 248, 261, 269, 280, 341, 359
Rakovsky, Christian 270
Ranke, Leopold 326
Rathenau, Walther 196
Raylar Savaşı (Film, Clément) 61
Reclus, Élisée 279, 317
Reed, John 65, 86, 166, 229, 230, 283
refah devleti 369
Reichardt, Rolf 158
Reich, Wilhelm 127, 153, 260, 281, 347
Reinhardt, André-Pierre 51, 110
Reissner, Larissa 272
Rémy, Tristan 10, 15, 202, 203
Renner, Karl 363
Retour de l'URSS (Gide) 263
revizyonizm 366
Rhodes, Cecil 63
Riazanov, David 228, 280
Riefenstahl, Leni 74
Rimbaud, Arthur 227
Ringelblum, Emanuel 303
Risorgimento 267
Rivera, Diego 10, 11, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 275, 354
Rivet, Paul 262
Rizal, José 236, 279
Robbins, Michael 42, 48, 50
Robespierre, Maximilien 88, 93, 97, 100, 329
Robinson, Cedric 243
Rockefeller, Abby 181
Rockefeller, John 181, 186
Rockefeller, Nelson 181
Rodin, Auguste 20
Rolland, Romain 226, 263
Roman Kuramı (Lukács) 193
Roosevelt, Franklin Delano 184, 193, 364
Rosenberg, Alfred 259, 260
Rosenzweig, Franz 325
Rosmer, Alfred 55, 132, 226, 234, 282, 357
Ross, Kristin 39, 317
Rouget de l'Isle, Joseph 178
Rousseau, Jean-Jacques 122, 288, 308
Royal African Company 290
Roy, Manabendra Nath 11, 49, 223, 233, 237, 247, 248, 257, 284, 357
Römer, Willy 10, 173
Rus 22, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 34, 35, 36, 40, 46, 47, 68, 69, 79, 86, 94, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 116, 118, 123, 127, 130,

131, 132, 133, 134, 135, 140, 142, 146, 150, 156, 161, 162, 167, 174, 175, 178, 180, 190, 194, 195, 200, 201, 202, 211, 212, 214, 215, 218, 221, 223, 226, 230, 231, 236, 239, 243, 246, 256, 257, 258, 261, 264, 269, 271, 285, 291, 307, 310, 313, 316, 319, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 357, 360, 361
Rus Devrimi 27, 103, 112, 123, 150, 161, 175, 231, 310, 316, 337, 339, 342, 344, 345, 352, 354
Rus Devriminin Tarihi (Troçki) 24, 25, 27, 36, 104, 167, 174, 190, 243, 333, 334, 335, 341, 350
Rus Devriminin Yıl I'i (Serge) 342
Rus Günlüğü (Dreiser) 264
Rus İç Savaşı 34, 105, 130, 146, 346
Ruskin, John 48
Russell, Bertrand 151, 194
Rusya 26, 27, 28, 34, 46, 47, 68, 69, 71, 80, 89, 94, 97, 104, 105, 108, 109, 110, 112, 115, 116, 117, 124, 126, 129, 130, 131, 148, 168, 178, 184, 200, 202, 211, 220, 222, 229, 231, 234, 241, 242, 250, 264, 270, 273, 317, 329, 331, 333, 334, 342, 344, 345, 349, 352, 357, 359, 360, 363
Rusya'daki Hayal Kırıklığım (Goldman) 342

S-Ş
Sacco, Nicola 231
Saint-Étienne, Rabaut 101
Saint-Petersburg Diyalogları (Maistre) 148
Saint-Simon, Henri de 44, 165
Salisbury, John of 63, 91
Salvemini, Gaetano 219, 265
Sander, August 10, 202, 203, 204, 205, 207, 231, 260
Santner, Eric 97, 98
Santo-Domingo 121, 137
Scènes et doctrines du nationalisme (Milliyetçiliğin Sahneleri ve Doktrinleri) (Barrès) 197
Schivelbusch, Wolfgang 49, 50
Schmitt, Carl 36, 97, 99, 145, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 196, 218, 245, 247, 275, 306, 348
Schoelcher, Victor 296
Scholem, Gershom 23, 26, 261, 273
Scholem, Werner 11, 260, 261
Schwob, Lucienne 231
Schwob, Marcel 232
Scott, David 311
Scott, Joan W. 123
Seiwert, Franz Wilhelm 10, 202, 203
sekülerleşme 52, 96
Senghor, Léopold Sédar 244, 284
Serfliğe Giden Yol (Hayek) 287
Serge, Victor 11, 35, 36, 69, 134, 265, 266, 274, 282, 322, 340, 342, 343, 346, 356
Sermaye Birikimi (Luxemburg) 63
Shaanxi 184, 351
Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper 48
Shaw, George Bernard 232, 263, 265
Sieyès, Emmanuel-Joseph 97, 99, 100, 111
Silah Dağıtımı (Rivera) 11, 354
Simmel, Georg 252
Simpson, Mike 59
Siyah Jakobenler 24, 121, 137, 244, 297, 350
Siyasal İktisadın Eleştirisine Bir Katkı (Marx) 24
siyaset 1, 37, 103, 144, 148, 193, 228, 243, 258, 285, 308, 309, 311, 312, 316, 344, 363
siyasi ilahiyat 149, 155
Siyasi İlahiyat (Schmitt) 97, 152, 154
Slavery 290, 297
Slezkine, Yuri 270
Smith, Sidney 50, 188, 271
Sneevliet, Henk 238, 239
Sobelsohn, Karl (see also Karl Radek) 221, 223
Sobibor 303
Sokolnikov, Grigori 273
Sombart, Werner 151, 218
Sonuçlar ve Olasılıklar (Troçki) 27, 55
Sorel, Georges 36, 154, 199, 242, 279, 315, 325
sosyal demokrasi 73, 188, 363, 365, 366
sosyal-demokrat 261
sosyal demokrat komünizm 362, 364, 366
sosyalist 21, 22, 29, 47, 55, 57, 68, 71, 72, 76, 109, 117, 118, 120, 126, 127, 130, 132, 133, 135, 140, 175, 176, 178, 179, 180, 184, 187, 195, 199, 202, 207, 208, 210, 211, 212, 215, 218, 219, 222, 225, 229, 231, 234, 237, 241, 242, 250, 253, 262, 269, 276, 277, 287, 319, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 339, 344, 346, 347, 354, 355, 356, 361, 363, 365
Souvarine, Boris 226, 227
Soviet Communism: A New Civilization? (Webb) 263

sömürgecilik 20, 29, 35, 39, 227, 232, 236, 237, 243, 248, 252, 273, 290, 313, 316, 331, 332, 333, 338, 349, 350, 352, 355, 356, 359, 360, 361, 364, 367, 369
Sömürgecilik karşıtlığı 355, 361
sömürge dünyası 355
Spassky, V. V. 9, 22, 23
Spengler, Oswald 151, 218, 243
Spielrein, Isak 126
Spinoza, Baruch 224
Stackpole, Ralph 182
Stahanovculuk 131
Stalingrad (muharebesi) 153, 347
Stalin, Yosif Visaryonoviç 11, 27, 96, 107, 108, 124, 129, 130, 156, 164, 190, 237, 246, 248, 263, 273, 280, 286, 299, 332, 336, 337, 340, 345, 346, 369
Starks, Tricia 128
Sternhell, Zeev 151, 198, 219
Strakhov, Adolf 10, 129
Stroop, Jürgen 31, 302
Studer, Brigitte 234, 271, 358
Sturzo, Luigi 219, 265
Suriye 33
süprematizm 29, 162, 317
sürekli devrim 55, 196, 222
sürrealizm (gerçeküstücülük) 29
Syriza 369
Sartre, Jean-Paul 11, 194, 204, 205, 262, 300, 301, 302, 312, 316
Soğuk Savaş 262, 271, 273, 333, 361, 364, 365
Stalinizm 32, 76, 247, 265, 274, 344, 345, 346, 347, 349, 361, 362, 370
şiddet 31, 33, 35, 67, 85, 86, 88, 89, 105, 116, 140, 142, 148, 294, 299, 306, 307, 313, 314, 315, 316, 325, 339, 341, 342, 343, 351
Şiddet Üzerine (Arendt) 311, 312
Şili 4, 38, 287, 332, 333

T
Taine, Hyppolite 88, 150, 253
Tan Malaka (Ibrahim Gelar Datuk Sutan Malaka) 238, 239
Tarcus, Horacio 14, 240, 241
Tarde, Gabriel 84
tarihin lokomotifleri 52, 53, 71, 77
Tarih ve Sınıf Bilinci (Lukács) 193, 220, 272
Tasca, Angelo 225
Tatlin, Vladimir 108
Taubes, Jakob 154, 155
Taylor, Fredrick W. 40, 130, 131, 132, 134, 196
Taylorizm 130, 131, 136, 329
Tek Boyutlu İnsan (Marcuse) 60, 189, 299
teknoloji 57, 59, 60, 61, 63, 76, 119, 133, 165, 187, 189, 299, 300, 370
tek parti 344, 361
Tektoloji (Bogdanov) 117
'tellürik' 245, 247
Tembellik Hakkı (Lafargue) 189, 323
Temmuz Devrimi 168
Tenis Kortu Yemini (David) 9, 100, 101
Termidor 124, 130, 156
Termidor (Sovyetler Birliği) 124, 130, 156
Terör 35, 88, 93, 111, 122, 177, 310, 342, 343
Terörizm ve Komünizm (Troçki) 70, 106, 339
Terracini, Umberto 225
Testard, Jean 10, 159
'thanato-etik' 35
The Bolshevik Myth (Berkman) 342
The Furies (Mayer) 27, 28, 30
The Iron Horse (movie by Ford) 43
The Masses (dergi) 11, 229, 230, 355
The Mexican Revolution (Gilly) 25
Thibault M. 10, 170, 171
Thierry, Augustin 171, 172
Thompson, Edward Palmer 60, 61, 321
Thorez, Maurice 262
Tillich, Paul 265
tipolojisi 194, 245
Tocqueville, Alexis de 81, 82, 84, 147, 168, 169, 253, 310
Togliatti, Palmiro 225, 242, 282, 366, 369
Tolstoy, Leon 242
totalitarizm 153, 344
totaliter 30, 32, 34, 76, 120, 145, 165, 188, 189, 286, 308, 335, 336, 337, 344, 345, 346, 347, 349, 353
Tretyakov, Sergei 134
Troçki, Lev 9, 24, 25, 26, 27, 34, 36, 41, 54, 55, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 83, 84, 94, 104, 105, 106, 107, 118, 119, 120, 126, 131, 132, 146, 162, 167, 174, 184, 186, 187, 190, 196, 201, 211, 220, 221, 222, 224, 226, 234, 242, 243, 244, 247, 258, 261, 264, 269, 272, 273, 277, 280, 286, 287, 319, 329, 332, 333, 334, 335, 339, 340, 341, 342, 347, 349, 350, 351
Turgenyev, Ivan 201, 220
Turner, Frederick Jackson 181
Turner, J.M.W. 42

U-Ü
uçaklar 74
ulus 97, 137, 168, 222, 242, 248, 251, 272, 311, 331
Ulyanov, Alexander 200
Umut İlkesi (Bloch) 120, 164, 165
Ungleichzeitigkeit (zamanların uyumsuzluğu) 164
Uzun Yürüyüş 11, 352
Üçüncü Enternasyonal Anıtı (Tatlin'in mimari projesi) 108
ütopyacı 30, 133

V
Vallès, Jules 200, 279
Vámonos con Pancho Villa (Muñoz) 66
Vandervelde, Émile 356
Vanzetti, Bartolomeo 231
Vargas, Getúlio 353
Varlık ve Hiçlik (Sartre) 300, 301, 302
Varşova Ayaklanması 302
Varşova Gettosu Ayaklanması 303
Vendôme Sütunu 160, 190
Verne, Jules 133
Vertov, Dziga 120, 186, 188
Vesalius, Andreas 90
Villa, Pancho 65, 66, 67
Vişinski, Andrey 263
Völkischer Beobachter (gazete) 259, 261

W
Warburg, Aby 36
Washington 48, 291
Webb 263
Weber, Max 20, 145, 218, 250, 251, 256, 257, 258, 272, 274, 306, 321
Weil, Felix 228
Wells, H. G. 41, 74, 133, 359
Weydemeyer, Joseph 141
Wilde, Oscar 255
Wilson, Woodrow 115, 237
Winock, Michel 197, 229, 262
Wittfogel, Karl 228
Wolfe, Bertram 185, 186, 187
Wordsworth, William 48

X
XVI. Louis (infazı) 93

Y
Yahudi 23, 31, 110, 155, 193, 197, 200, 207, 220, 221, 223, 224, 228, 230, 232, 250, 251, 258, 259, 260, 261, 265, 267, 273, 300, 303, 311, 315, 316, 325, 327, 356, 360
Yahudi-Bolşevizmi 220
Yahudiler 110, 198, 219, 220, 221, 223, 224, 229, 259, 276
Yahudi Muharebe Örgütü 31
Yanovka 350
'ya sosyalizm ya da barbarlık' 327
Yemen 33
yenilenme 84, 110, 117
Yeni Sınai Düzen (Saint-Simon) 165
Yeryüzünün Lanetlileri (Fanon) 35, 302, 313, 314, 316
Yeryüzünün Nomosu (Schmitt) 153
Yesenin, Sergey 261
'yol arkadaşları' 261, 266
Yol Ayrımlarındaki İnsan (Rivera'nın duvar resmi) 180, 188, 189
'yukarıdan devrim' 346
Yurchak, Aleksei 108
yurttaşlık 100, 122, 310, 362

Z
Zakheim, Bertrand 182
Zalkind, Aron 127, 128, 129
zaman 13, 18, 19, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 34, 35, 38, 39, 45, 49, 50, 51, 53, 58, 60, 61, 65, 68, 69, 70, 74, 81, 83, 85, 86, 90, 99, 101, 108, 109, 110, 111, 118, 121, 122, 124, 127, 128, 137, 138, 139, 141, 144, 149, 150, 151, 154, 156, 157, 160, 166, 167, 173, 174, 175, 178, 179, 181, 183, 188, 189, 190, 192, 193, 204, 207, 210, 212, 215, 219, 223, 224, 225, 228, 233, 242, 245, 248, 253, 261, 262, 273, 274, 275, 276, 285, 287, 298, 300, 301, 302, 304, 308, 309, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 343, 349, 352, 362, 363, 364, 366, 368, 370
Zapata, Emiliano 65, 67, 190
Zasuliç, Vera 46, 47, 68, 254
Zetkin, Clara 127, 231, 234, 279
Zhou Enlai 238, 284
zırhlı tren 71
Ziegler, Leopold 218
Zimmerwald 202
Zinovyev, Grigori 11, 71, 107, 234, 248, 273, 280, 356, 357, 359
Zola, Émile 89, 197, 199, 256
Zundelevich, Aaron
Zweig, Stefan 242

Bu kitap, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl devrimlerinin tarihini, başka birçoğunun yanı sıra Marx'ın "tarihin lokomotiflerini", Aleksandra Kollontay'ın cinsel açıdan özgürleşmiş bedenlerini, Lenin'in mumyalanmış bedenini, Auguste Blanqui'nin barikatlarını ve kızıl bayraklarını, Paris Komünü'nün Vendôme Sütunu'nun yıkılışını da içeren bir "diyalektik imgeler" takımyıldızı oluşturarak yeniden yorumluyor. Marx ve Bakunin'den Luxemburg ve Bolşeviklere, Mao ve Ho Chi Minh'ten José Carlos Mariátegui, C.L.R. James ve Güney'in diğer isyankâr ruhlarına, dışlanmışlar ve paryalar olarak çeşitli devrimci entelektüel profilleri çizerek teorileri, onları ayrıntılandıran düşünürlerin varoluşsal güzergâhlarıyla bağlantılandırıyor. Ve son olarak, devrim ile komünizmin yirminci yüzyılın tarihini bu denli derinden biçimlendirmiş olan iç içe geçişini çözümlüyor. Bu kitap böylece sıkıntılı şimdiki zamanımız için devrimci geçmişin yeni bir entelektüel tarihini sunarak, teorik ve ikonografik kaynaklara eşit önem atfederek fikirlerle temsilleri birleştiriyor.

"Anıtsal bir başarı ve günümüz solu için bir mihenk taşı olmalı. Karşısına çıkan zorlu tarihle yüzleşmeden kapitalizmin ötesinde bir gelecek inşa edemeyiz."

Neil Vallelly, *Jacobin*

"Capcanlı bir üslupla yazılmış, çarpıcı ayrıntılarla ve keskin teorik içgörülerle dolu..."

Hannah Proctor, *Radical Philosophy*

"Yazar ile konunun mükemmel ortaklığı! Enzo Traverso siyasi tahayyülde devrimlerin kavramlarının ve imgelerinin zihin bulandıran varlığının ustalıkla ifade edilmiş bir değerlendirmesini bize sunmakta en yetenekli Marksist akademisyendir. Şaşırtıcı akademik uzmanlığı, çok sayıda son derece ilginç aktörün ve düşünürün yanı sıra on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldan zengin bir malzeme dokusunu açığa çıkarmak üzere çarpıcı bir zarafetle sergileniyor. *Devrim* sofistike ve esnek yorumlarıyla anıtsal bir ilerlemedir; kitap aynı zamanda bir romancının anlatım gücü ve dramatik coşku konusundaki yeteneğiyle tamamlanan, ferahlatıcı derecede kesin, titizce derli toplu bir anlatım sanatında ustaca bir performanstır."

Alan Wald, H. Chandler Davis Collegiate Professor Emeritus, University of Michigan

"Devrimlerin imgeleri üzerine bu parlak deneme, bu konudaki geniş tarihyazımsal yazında eşdeğeri olmayan biricik bir deneydir. Marx'tan, Troçki'den ve Walter Benjamin'den esinlenerek, geçmişi aydınlatan lambalar işlevi gören bir diyalektik imgeler montajı olarak inşa edilmiştir. Kendi kuşağının muhtemelen en yetenekli tarihçisi olan Enzo Traverso 'evrensel meta şeyleşmesi ahtapotu' olarak adlandırdığı şeye karşı düşmanlığını gizlemiyor; geçmiş devrimleri idealize etmeden, bu büyüleyici ve heterodoks araştırma eserinde tarihsel deneyimin belleğini muhafaza etmek istiyor. Benjamin'i alıntılayarak: Geçmişin üzerimizde sahip olduğu iddiayı görmezden gelemeyiz..."

Michael Löwy

KDV'den muaftır.
AYRINTI • TARİH
ISBN-13: 978-605-314-695-7
9 786053 146957