george sabine
yakınçağ siyasal düşünceler tarihi

Türkçesi: Prof. Dr. Özer Ozankaya



cem yayınevi

KÜLTÜR DİZİSİ

YAKINÇAĞ SİYASAL DÜŞÜNCELER TARİHİ

George SABINE

Kitabın Özgün Adı:
History of Political Theory
© 1973 Wadsworth, Cengage Learning/Nelson Education Inc.

Türkçesi: Prof. Dr. Özer OZANKAYA
1. Basım: Ekim 2013 / Cem Yayınevi ©
ISBN: 975-406-587-X
ISBN 13: 978-975-406-587-9
Dizgi, Kapak Düzeni: Bülent Eryılmaz
Düzelti: Kadir Kıvılcımlı
Baskı: Umut Matbaası
Fatih Caddesi Yüksek Sokak 11/1
Merter - İstanbul
Tel: (212) 637 09 34
Sertifika No: 22826

CEM YAYINEVİ
İpek Sokağı No: 8/A
34433 Beyoğlu - İstanbul
www.cemyayinevi.com - info@cemyayinevi.com
Tel: (212) 293 41 70 Faks: 244 15 33

Sertifika No: 10823

Yayın hakları Cem Yayınevi'ne aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmadan kullanılamaz.

GEORGE SABINE

Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi

Türkçesi:
Özer Ozankaya

cem yayınevi

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM I

HEGEL: DİYALEKTİK VE ULUSÇULUK 9
Tarihsel Yöntem 13
Ulusun Ruhu 19
Bir Alman Devleti 24
Diyalektik ve Tarihsel Zorunluluk 29
Diyalektiğin Eleştirisi 37
Bireycilik ve Devlet Kuramı 44
Özgürlük ve Otorite 50
Devlet ve Sivil Toplum 58
Hegelciliğin Sonradan Kazandığı Önem 65
Seçilmiş Kaynakça 70

BÖLÜM II

LİBERALİZM: FELSEFİ KÖKTENCİLİK 71
En Büyük Mutluluk İlkesi 78
Bentham'ın Hukuk Kuramı 84
Erken Liberalizmin İktisat Kuramı 92
Erken Liberalizmin Siyasal Kuramı 102
Seçilmiş Kaynakça 110

BÖLÜM III

ÇAĞDAŞ LİBERALİZM 111
John Stuart Mill: Özgürlük 116
Toplumsal İncelemenin İlkeleri 129

Herbert Spencer 137
Liberalizmin Ülkücü Açıdan Yeniden Düzenlenişi 142
Liberalizm, Tutuculuk, Sosyalizm 155
Liberalizmin Bugünkü Anlamı 162
Seçilmiş Kaynakça 179

BÖLÜM IV

MARX VE DİYALEKTİK MADDECİLİK 181
Proleter Devrimi 183
Diyalektik Maddecilik 189
İktisadi Gerekircilik 195
İdeoloji ve Sınıf Kavgası 203
Marx'ın Özeti 208
Engels ve Diyalektik 212
Diyalektik Maddecilik ve Siyaset 222
Bir Kurum Olarak Kapitalizm 229
Kapitalizmin Çöküşü 234
Toplumsal Devrimin Stratejisi 238
Seçilmiş Kaynakça 245

BÖLÜM V

KOMÜNİZM 247
Rus Marksizmi 252
Lenin'in Parti Kuramı 257
Lenin ve Diyalektik Maddecilik 267
Burjuva ve Proleter Devrimleri 277
Emperyalist Kapitalizm 286
Devrime Yaklaşış 298
Beklenen Devrim 306
Başarı Sorunu 312
Proletaryanın Kılavuzu 316

Demokratik Merkeziyetçilik 323
Tek Ülkede Sosyalizm 328
Komünizmin Mizacı 342
Seçilmiş Kaynakça 350

BÖLÜM VI

FAŞİZM VE NASYONAL SOSYALİZM 353
Us-Dışıçılık: Felsefi Düşünce Ortamı 358
Bir Efsane Olarak Felsefe 365
Faşizm ve Hegelcilik 370
Halk, Seçkinler ve Önder 376
Irk Efsanesi 382
Lebensraum 390
Totalitarizm 397
Nasyonal Sosyalizm, Komünizm ve Demokrasi 405
Seçilmiş Kaynakça 415
Dizin 417

BÖLÜM I
HEGEL: DİYALEKTİK VE ULUSÇULUK

Hegel'in felsefesi çağdaş düşünüşü tam anlamıyla yeni baştan kurmak hedefini güdüyordu. Bu felsefe içinde siyasal sorunlar ve düşünceler, önemli olmakla birlikte, din ve metafizikte olduğuna oranla ikinci derecede bir etken durumunda kalıyordu. Geniş anlamıyla Hegel'in sorunu çağdaş düşünüşte başlangıçlardan beri var olagelen ve çağdaş bilimin ilerleyişi dolayısıyla gittikçe daha büyük önem kazanan bir sorundu: Bilimsel amaçlar için kabul edilmesi gereken doğa düzeni anlayışı ile Hıristiyanlığın töresel ve dinsel geleneklerinde içkin olan doğa düzeni anlayışı arasındaki karşıtlık. Hegel'in felsefe eğitimine başlamasından önceki yarım yüzyılda üç önemli düşünür bu karşıtlığı daha kesin bir duruma getirdiler. Hume 'us' sözcüğünün gizlediği belirsizlikleri göstermiş ve böylece doğrudan doğruya doğal hukuk düzeni ilkesini kuşkulu kılmıştı. Rousseau, kafayla düşünmenin karşısına yürekle düşünmeyi çıkarmış, din ve ahlakı hemen tümüyle bir duygu işi saymıştı. Kant ise bilime ve ahlaka ayrı alanlar tanıyıp kurumsal ve işlemsel düşünüş arasındaki ayrılık üzerinde son derece direterek, hem bilimin, hem de ahlakın özerkliğini korumaya çaba göstermişti. Bu üç felsefe –aydınlanma çağının tipik– sonuçları 'böl ve yen' çözümleyici ilkesi üzerine kurulmuştu. Bunlara karşılık olarak Hegel daha gözüpek bir tasarımsal bileştirme ilkesi öneriyordu. O'na göre ahlak ve dinin varlığı mantıksal olarak açıklanabilirdi. Ama ancak ve

ancak yeni ve daha güçlü çözümleyici bilim mantığını aşan bir bileştirme mantığı bulunabilirse. Dolayısıyla Hegel felsefesinin vermeyi üstlendiği şey, Hume ve Kant'ın çözümlemelerinin ayırdığı şeyleri kapsayan ve birarada bulunduran genişletilmiş bir akıl anlayışıydı; sisteminin merkezi de, yeni bir düşünsel yöntemi sistemleştirmek amacını güden yeni bir mantık idi. Bunu diyalektik diye adlandırdı. O'na göre diyalektiğin erdemi, olgular alanı ile değerler alanı arasındaki zorunlu mantık ilişkisini gösterebilmesinden ileri geliyordu. Buna uygun olarak diyalektik toplum, ahlak ve dinin sorunlarını anlamak için yeni ve vazgeçilmez bir araç sağlamaktaydı. Bu yöntem son derece ussal (ama yeni bir tanıma göre ussal) bir değer ölçüsü sağlayacak, felsefi zayıflığı Hume'ca, uygulamadaki zayıflığı da daha da parlak bir biçimde, Fransız Devrimi tarafından kanıtlanmış olan doğa yasasının yerini alacaktı.

Gerçekte ise Hegel'in felsefesi yalnızca böylesine biçimsel düşüncelerle ya da böylesine yüksek düzeyde yapılmış soyutlamalarla belirlenmiş bir felsefe değildi. Fransız Devrimi Avrupa'nın siyasal tarihinde olduğu kadar düşünce tarihinde de kalın bir çizgi çizmiştir. Bu devrimin şiddet ve terör yanı ve sonunu hazırlayan küçük uluslara karşı giriştiği yayılmacı saldırılar, başlangıçta insan haklarına en ateşli biçimde inananların zihinlerinde bile bir tepkiye yol açtı. Burke gibi karşıtları arasında devrimin bu yanları, aşırılıkların devrimci felsefenin doğal ürünü olduğu inancını doğurdu. Sonuç olarak ulusal geleneklere ve devrimcilerin hor gördüğü göreneksel dindar tutum ve davranışlara yeni bir değer bağlandı. Bundan başka Napolyon Savaşları bütün Kıta Avrupa ülkelerinin anayasa düzenlerini ören yerine çevirmişti. Bunların yeniden kurulması başlıca sorunu oluşturuyordu ve olayların da doğruladığı gibi, bu sorun yine insan hakları gibi böylesine yıkıcı soyutlamalara başvuru-

larak çözümlenemezdi. Devrimin, yıkıcı ve yadsıyıcı olduğu gittikçe daha çok duyuluyor ve felsefesi, toplumu ve insan doğasını kaprislere göre yeniden yapmak gibi bir doktriner çaba biçiminde beliriyordu. Hegel, devrimi ve onun siyasal felsefesini geniş ölçüde bu yolda değerlendirmişti. Ulusların yeniden örgütlenmesi O'na ve daha başka birçoklarına ulusal kurumların sürekliliğinin yeniden saptanışı, geçmişin ulusal dayanışma kaynaklarının açılışı ve bireyin ulusal mirasına bağımlı olduğunun kabul edilişi olarak göründü. Hegel'de bu itiş devrimi izleyen romantik Ortaçağcılık'takinden farklı olarak yalnızca gerici değildi. Amacı açısından yapıcıydı ama son derece tutucu, ya da, başka bir deyişle karşı-devrimci idi. O'nun diyalektiği gerçekte devrim ve toparlanma için bir tür simgeydi. İşe yaramaz olmuş kurumların yaşayan toplumsal güçlerce yıkılmasından yanaydı, ama ulusun yaratıcı güçlerinin durağanlığı yeniden kurmasını kutluyordu. Hegel, ne yıkılışta, ne de kuruluşta bireysel kişilerin yeğlemelerine çok önem vermemiştir. O'na göre, doğrudan doğruya toplumda bulunan nesnel güçler kendi yazgılarını kendileri yaparlar.

Buna uygun olarak, Hegel'in siyasal felsefesinin başta gelen bir özelliği ulus-devlete çok yüksek bir değer vermesiydi. Hegel'in tarih yorumunda bireyden ya da herhangi bir bireyler kümesinden çok ulus önemli birimi oluşturuyordu ve O'nun tarih felsefesinin amacı, diyalektik aracılığıyla her ulusun başarılarını, gelişen bir dünya uygarlığının bir öğesi olarak göstermektir. O'na göre Ulusun dehası ya da ruhu (Volksgeist), –ki bireyler aracılığıyla, ama onların bilinçli istenç ve niyetlerinden bağımsız olarak işler– sanatın, hukukun, ahlakın ve dinin gerçek yaratıcısıdır. Bundan dolayı uygarlık tarihi ulusal kültürlerin birbirini izlemesinin tarihidir ve bu tarih içinde her ulus, bütün insan başarılarına kendi özel (ve zamanına uyan) katkısı-

nı getirir. Ulus devlette ve yalnız Batı Avrupanın yakın tarihi içinde, bu yaratma dürtüsü bilinçli ve ussal bir anlatıma ulaşır. Dolayısıyla devlet ulusal gelişimin yöneticisi ve amacıdır. Devlet, ulusun ürettiği, ahlaki ve manevi bakımlardan uygarlık için, önem taşıyan herşeyi içine alır. Böylece Hegel ulusçuluğu, devrimci çağda onu etkileyen köktencilik, eşitçilik ve bireycilik akımlarından ayrı tuttu. Bu bakımdan Almanya'nın gelişmekte olan ulusçuluğu ile Alman ulusal birliğini etkileyen geniş ölçüde tutucu güçleri doğru tanıtmış oluyordu. Gerçekten de, 19. yüzyıl ilerledikçe yalnız Almanya'da değil, ama başka yerlerde de ulusçuluk, hanedancılığın karşıtı olarak belirdiği uzun süreler taşıdığı liberalizm özelliklerini geniş ölçüde yitiriyordu.

Görüldüğü üzere Hegel'in siyasal felsefesinde birinci derecede önem taşıyan iki öğe vardı: Toplumsal incelemelerde yeni ve başka türlü gösterilmesi olanaksız sonuçlara ulaştırabilen bir yöntem olarak ileri sürdüğü diyalektik; bir de siyasal erke biçim veren ulusal devlet kuramı. Her iki öğenin Hegel'den sonraki dönemlerde birinci derecede önem taşıdıkları görüldü. Kuşkusuz Hegel'in anlayışı içinde bu iki öğe birbirinden ayrılmaz biçimde ilintiliydiler. Ulusal devletin üstünlüğünü sağlayan şey, Hegel'in ulaştığı sonuçları üzerine dayandırdığı diyalektik düşünüştü; gerçekte aralarında hiçbir mantıksal ilişki yoktu. Diyalektik, Hegel'in düşlediği biçimde güçlü bir entelektüel araç olsa bile, bu araç neden ulusun, bütün olanaklı siyasal ve toplumsal kümeleşmeler arasından, tarihin içinde akıştığı küme olarak seçildiğini ya da neden çağdaş siyasal tarihte itici gücün ulusal devletler arasındaki gerginlik olması gerektiğini açıklayamamaktaydı. Hegel'in ulus olayı ile yakın ilgisi diyalektikten değil, O'nun teknik felsefesini paylaşmayan öteki Almanları da ulusçu yapan aynı ilgilerden ileri geliyordu. Buna karşılık, Karl

Marx'ın ileri sürdüğü gibi tarihin sınıfsız topluma doğru aktığı ve bu akışın dinamiğini toplumsal sınıflar arasındaki karşıtlıkların sağladığı düşünülseydi, diyalektik bir yöntem olarak kabul edilebilirdi. Tarihin maddeci veya ekonomik yorumu biçiminde yeniden anlatılan diyalektik, hiç değilse inanç olarak hep ulusçuluğa karşı ve devletin de yeminli düşmanı olan Marxçı sosyalizmin entelektüel organı durumuna geldi. Böylece Hegel'in felsefesinde, sonradan birbirinden ayrılan ve dahası birbirinin karşıtı durumuna gelen iki düşünce biçimi biraraya geliyordu: Tutucu ve genellikle anti-liberal bir devlet ve ulusal güç kuramı ile yeni bir proleter köktenciliğine başlangıç noktası oluşturan diyalektik.

Tarihsel Yöntem

Hegel'in siyasal ve toplumsal felsefesi tarih incelemelerinde ve tarihin öbür toplumsal incelemelerle ilişkisi üzerinde toplanıyordu. Batı kültürünün tarihi konusundaki bilgisi bakımından çağdaş filozoflar arasında Hegel'i aşacak kimse yoktu. Dinler tarihi, felsefe tarihi ve hukuk tarihi, geniş ölçüde Hegel felsefesinin etkisi altında özel inceleme konuları olarak ortaya çıkmıştı. Böyle incelemeler 19. yüzyılda öylesine önemli bir yer kazandılar ki, Aydınlık Çağı yazarlarının bu konuları işleyişlerinde 'tarih dışı' olduklarını söylemek âdet olmuştu. Gerçekte bu yargı oldukça yanlıştı. 18. yüzyıl, entelektüel düzey bakımından kuşkusuz kendilerinden sonraki tarihçilerin eşiti olan Gibbon'u, Voltaire'i ve Montesquieu'yü yetiştirmişti ve toplam olarak Aydınlanma çağının da, başka herhangi bir bilimsel çalışma türünden çok tarihi çalışmalar verdiği söylenebilir. Ama o sözle anlatılmak istenen şey, 19. yüzyılın yeni bir tarih anlayışı ve onu kullanma biçimi bulduğuydu. Bu anlayış, tarihin hukuk, siyaset,

iktisat, din ve felsefe gibi toplumsal konulara uygulanabilecek belirli bir yöntem sağladığı düşüncesiydi: Bu biçimde uygulandığı zaman tarihsel yöntemin çözümleme ve genelleme yöntemlerinin yerini tuttuğuna ya da hiç değilse bu yöntemleri tamamladığına inanılıyordu. 19. yüzyılın tarihsel incelemeler alanını önemli ölçüde genişlettiği ve tarihsel inceleme yöntemlerini büyük ölçüde geliştirdiği doğru ise de, bu düşüncenin bir abartma olduğuna kuşku yoktur. Bununla birlikte Hegel'in felsefesinde anlaşıldığı ve 19. yüzyıl toplumbiliminde geniş ölçüde kabul edildiği biçimiyle tarihsel yöntem asıl olarak iyileştirilmiş bir deneysel araştırma biçimi değildi. Daha çok tarihsel evrim düzeninden, belirli evrim aşamalarının önemini belirlemede kullanılabilecek bilimsel ya da töresel değerlendirme ölçüleri elde etme yoluydu. Tarihi yöntem bir tarih felsefesi ya da kültürel gelişimin genel bir yasasının ya da yönünün bulunması anlamını taşıyor ve bu araç yardımıyla ileri ve geri topluluklar, gelişmiş ve ilkel uygarlıklar ya da ileri ve geri uluslar arasında bilimsel bakımdan savunulabilir bir çizgi çizilebileceği umuluyordu. Aralarında ilişki olmamasına karşın organik evrim görüşüyle de güçlenen böyle bir bakış 19. yüzyılın toplum felsefesi içinde gözde bir düşünüş yolu olmuştu. Sonunda hemen tümüyle düşlemelerden kurulu ve çoğu kez kötülüklerle dolu olduğu anlaşıldı.

Hegel'in felsefesi önce, bu biçimde anlaşılan bir tarihsel yönteme duyulan güvenin dayandığı ilkeleri belirtiyordu. Tarihsel yöntem doğada, gösterilebilecek tek bir gelişme modeli ya da yasası olduğunu varsayıyordu. Bu, toplumun bütün evrimi için ya da uygarlığın başlıca aşamalarından herhangi biri için olduğu gibi, tarihin herhangi bir bölümü için de böyledir. Bundan dolayı hukukun, iktisadi kurumların, felsefi ya da bilimsel düşüncenin ya da hükümetin düzenli bir evrim yasasını saptama olanağı bulunmalıdır. Bu düzen araştırıcı tarafından araştırma konusuna zorla verilmemektedir; gereken biçimde bakıldığında

olguların kendilerinde bulunan bir düzen olduğu görülür. Tarihi bakışın özel görevi, olguların akışında gizli olan bu modeli ışığa kavuşturmaktadır; bunun içindir ki, tarihsel ve kuramsal incelemeler birbirine bağlıdır. Tarihsel gelişmenin genel planının ya da mantığının kavranması durumunda önemliyle önemsiz birbirinden ayırdedilebilecektir. Hegel'in anlayışına göre amaç, olayların gelecekte alacakları yönü öngörmekten çok, ırmağın ana akımını girdaplarından ve köpüklerinden ayırdetmek ve böylece tarihsel bakımdan nesnel bir değerler ölçüsüne varmaktı. Dinin, ahlakın, hukukun ya da hükümetin evrimi için de gittikçe daha açık bir biçimde belirlenen böyle bir ölçünün, doğal hukuk felsefesinin çökmesiyle boşalan yeri doldurması bekleniyordu. Tarihsel yöntemden, kendi başına apaçık olan ahlaki aksiyonlar yerine, ahlaki ve toplumsal gelişimin zorunlu aşamalarını göstermesi bekleniyordu.

Böylece 19. yüzyıl toplumsal felsefesinin tartışmaları içine, belli-belirsiz bir biçimde birbirine benzeyen ve birleşmek eğilimini göstermekle birlikte gerçekte birbirine karşıt olan üç genelleme giriyordu. Önce aydınlanma çağından ve özellikle Turgot'yla Condorcet'den miras kalan insanın evrensel ilerleyişi düşüncesi vardı. İkinci olarak kültürlerin birbirini ilerleyen bir biçimde izlediğini ileri süren tarihsel gelişimin zorunlu düzeni yolundaki Hegelci düşünce vardı. Son olarak da, Darwin'in *"Türlerin Kökeni"* (=Origin of Species) kitabının yayınlanmasından sonra ortaya çıkan organik evrim kuramı vardı. Sonuç inanılmaz ölçüye varan bir karışıklıktı. Ne insanın sınırsız gelişmesine olan inanç, ne de Hegel'in bir tarih felsefesine olan inancı, Darwin'in organik evrimde önemli olduğunu kanıtladığı biyolojik türlerin değişkenliğine ya da biyolojik kalıtımın yasalarına dayanıyordu. Ne de bu biyolojik etkenlerin, ahlaki gelişme ya da toplumsal ilerleme konularında herhangi bir önemi vardı. Bundan başka Hegel'deki doğal bir kültürel gelişme yasası anlayışı, hem uygulayımsal hem de kuramsal sonuçları bakımından,

devrime olan inancın bir parçasını oluşturan ilerleme düşüncesinden derin biçimde ayrıydı. Uygulama yanı bakımından Hegel'in felsefesinin tarihçiliği (hatta Hegelci olsun ya da olmasın genellikle tarihçilik), çoğunlukla, Condorcet'nin ilerleme kuramının devrimci sonuçlarından hepten ayrı, tutucu bir eğilim gösteriyordu. Bu yargının başlıca istisnası, Marx'ın yeni bir devrimci kuram yapmak üzere Hegel'in felsefesini uyarlamasıdır. Bununla birlikte genellikle Marxist olmayan Hegelciler, tarihin kaçınılmaz sürekliliği ve insan istencinin bu süreklilik içinde köklü değişmeler yapmasının olanaksızlığı üzerinde dirençle durdular. Kuramsal yanı bakımından, hem Hegel'in idealizmi, hem de Marx'ın maddeciliğindeki biçimiyle diyalektiğin ayırdedici özelliği, deneysel bir nedensellik kuramından çok bir mantık kuramı olduğunu öne sürmesiydi. Bu bakımdan hem organik evrimden, hem de evrensel ilerleme kuramından ayrılıyordu. Condorcet ve daha sonra Comte, hiç değilse ilerlemenin belgesinin görgül olduğunu ve bir nedeninin bulunduğunu düşünüyorlardı. İlerleme, insan davranışı üzerinde artan bilginin sürekli etkisinin sonucuydu. Hegel'i ve daha az bir ölçüde Marx'ı, bu görüşün felsefesi bakımından yüzeysel olduğunu düşünmeye yönelten şey, ilerleme kuramının bu görgül ve bağımlı yanıydı. Hegel'in amacı doğrudan doğruya, insan aklının saltık'a ulaşırken geçirdiği zorunlu aşamaları göstermek gibi görkemli bir tasarıydı. Öte yandan da saltık usun, içinde uygarlığın düşünceleri ve kurumları biçiminde ortaya çıktığı gelişme sürecinin düzenini göstermeye kalkıştı.

Bu düşünsel serüveninin temelinde Hegel'in, diyalektikte hem insan zihninin, hem de eşyanın doğasında bulunan bir bileşim yasası bulduğuna olan inancı yatıyordu. İşte bu anlamda Hegel bir idealistti. Düşünce yasalarıyla olayların yasaları son çözümlemede birbirlerinin aynıdırlar ve her ikisi de keşfedilebilir bir gelişme modeli içermektedirler. Bu aynı zamanda Hegel'in Hume'a yanıtıydı. O'nun tarihte bulunduğunu ileri sür-

düğü "zorunluluk", mantıksal içermenin, nedensellik ilişkisinin ve genişleyen amacın bir bileşimiydi. Gerektiği biçimde incelendiğinde tarih, nesnel bir eleştirinin gelişim sürecinin kendisinde var olan ilkelerini sağlar; bu nesnel eleştiri gerçeği sahteden, önemliyi önemsizden, sürekliyi geçiciden, kısacası Hegel'in alışık olduğu deyimle "gerçek olan'ı" "görüntü"den ayırır. Tarihin bu biçim bir incelenişi özel bir aracı gerektirir; işte diyalektik bu aracı sağlamaktadır. Çünkü gelişme süreci bileşik bir süreçtir ve onu yakalamak için bir bileştirme aracına ve çözümleme gücünden daha üstün bir düşünsel yeteneğe gereksinim vardır. Hegel çözümleme ve bileştirme yetkileri olarak, anlama ve us yetilerini birbirinden ayırdı; bu terimleri Kant'tan almış, ama onlara yeni bir anlam vermişti. – Kant bu iki şeyi birbirine karşıt olarak koymuştu: Usa görgül dünyanın "kurucusu" olarak gördüğü nedensellik yasalarını, uslamlamaya ise ahlaki dünyanın, manevi otoritelerine rağmen nedensellik etkinliğinden yoksun "düzenleyici" ilkelerini bağlıyordu. Buna karşılık Hegel diyalektiği bu iki şeyi birleştiren bir öğe olarak anlıyordu. Kendi mantığını us mantığı sayarken, 18. yüzyılda toplumsal incelemelerin taşıdığı eksiklikleri yalnız çözümleyici anlama mantığının kullanılmış olmasıyla açıklıyordu. Çözümleme yoluyla "anlama", toplum gibi yaşayan organik bütünleri ayrı ayrı parçalara, onu kuran insan atomlarına ayırır ve bundan dolayı da onun yaratıcı, sürekli olarak büyüyen kimliğini göremez. Hegel'e göre bu, tarihsel anlama'nın yüzeyselliğine varan, insanların toplumu kendi kaprislerine göre yeniden yapabileceklerini düşleyen, böylece bağnazlık ve düzensizliği özendiren devrimci çağ bireyciliğinin felsefi temelidir. Yalnızca bileştirme yetisi olan usavurma tarihsel ayrıntıların yüzeyinden aşağıya inebilir, süreci denetleyen gerçek ana güçleri kavrayabilir ve böylece sürecin, neden olduğu gibi olması gerektiğini anlayabilir. Bu bileştirici kavrama davranışı, Hegel için hem bir zihinsel anlama

oluşturur, hem de ahlaki bakımdan kendisini doğrular. Olan şey, hem kesinlikle olacak olan, hem de olması gereken şeydir. İşte Hegel'in felsefesinde sık sık erkin hakla özdeşleştirilmekte (aynı anlama alınmakta) olması bu ikili rolle açıklanabilir.

Hegel'in tarihsel yöntem anlayışı O'nun kafasında, köklü bir zihinsel devrimi anlatıyordu; felsefesinin de bu devrimin yazıcısı olacağını düşünüyordu. Bu felsefeyi açıklarken sık sık başvurduğu çok yüksek eda, yalnız düşünsel dar görüşlülükten ileri gelmiyordu. Bu daha çok düşüncesinin onunla tanışık olmayanların yararlanamayacağı ve mantıksal çözümlemenin sınırlarını aşmayı öğrenmemiş bir mantıkçının anlamasına elverecek biçimde anlatılmasına da olanak bulunmayan bir yöntem kullandığı inancından ileri geliyordu.

> Nitelikleri vs. sıralama devletin mahiyetini açıklamak yolunda hiçbir ilerleme sağlamaz; devlet bir organizma olarak kavranmalıdır. Bunun tersi, Tanrıya verilen niteliklerin bir listesini yapmakla O'nun niteliğini anlamaya çalışmak gibi bir tutumdur[1].

Kuşku yok ki soru, Hegel öyle düşünmese de, bunun doğrudan doğruya mistisizme ya da otoriteye başvurmak demek olup olmadığı sorusudur. Hegel'in tarihin olayları arkasından usun görebileceğini ve özel olgular ya da olaylardan daha gerçek olduğunu söylediği kozmik güçler –örneğin devlet– gerçekte soyutlamadan başka ne olabilir? Ve toplum bilimlerinin uğraştığı organik bütünleri kavramak için kullanılmasını istediği mantıksal araç, yani diyalektik de, gerçekten savları eleştirici bir incelemeden geçirebilecek biçimde yöntem bilimsel bir anlatıma kavuşturulabilir mi? Son olarak eğer bu sorulara olumlu

1 **Philosophy of Right,** Kesim 269 ek. Bütün alıntılar T.M.Knox'un çevirisinden yapılmıştır.

yanıt verilseydi, tarihsel sürecin birleştirici bir biçimde farklı olduğuna inandıkları nedensel açıklama ve ahlaki eleştiri ikilisini etkileyebileceği açıkça belirir miydi? Hegel'in felsefe düzeninin değerlendirilmesi bu sorulara verilecek yanıtlara bağlıdır. Bunun gibi diyalektiğin (Hegel'de veya Marx'ta) toplumsal olayların anlaşılması ve geçerli bir tarih biliminin yaratılması için kaçınılmaz yeni bir mantıksal araç olduğu savının değeri de bu yanıtlara bağlıdır.

Ulusun Ruhu

Hegel'in çıkardığı sonuçların geçerlik derecesi ne olursa olsun düşüncelerinin kaynağının, mantıksal kesinlik ve felsefesini anlatırken kullandığı korkunç terminolojiyle pek az ilişkisi vardır. Başlıca düşüncelerini, gençken Avrupa kültürü ve özellikle Hıristiyanlık tarihi üzerindeki çalışmalarından edinmişti; ancak sonraları onları yayınlarken kullandığı formüller indirgemişti.[2] Hegel'in gençliğinde ilgilendiği başlıca konu politikadan çok dindi. Spekülasyonları, Herder ve Lessing'den ve onların, dünya dinlerinin birbiri ardından gelmesini, dinsel gerçeğin artan ölçüde açıklandığı ve insan ırkının bir tür tanrısal eğitimden geçirildiği biçiminde yorumlayan düşüncelerinden yola çıkmıştır. Hegel'in sonradan tarih felsefesinde geliştirdiği düşünce, –sürecin "kendini gerçekleştirmeye çabalayan bir potansiyel" ile başladığı ve "potansiyel olarak her zaman olageldiği şeye fiilen ulaştığı" düşüncesi–, gerçekte Leibniz'den beri Alman düşüncesinde var olagelen Aristoteles'ciliğin bir öğesiydi.

---

2 Bu husus ilk olarak Wilhelm Dilthey'in **Jugendgeschichte Hegels** (1905) adlı yapıtında ileri sürülmüş ve T.L. Haering tarafından **Hegel, sein Wollen und sein Werk** (2 Cilt) adlı yapıtta geniş ölçüde geliştirilmiştir. (1929 ve 1938)

Hegel, Herder ve Lessing'den, inanç ve ayinlerin ne tümden gerçek, ne de tümden boş inanç olduğu, ama manevi bir gerçeğin dışlaşırken taşıdığı simgesel biçimler olduğu düşüncesini almıştı. Bu simgesel biçimler zamanları için gereklidirler, fakat aynı zamanda değerleri geçicidir. Böyle bir eleştirme ve değerlendirme yönteminde, diyalektiğin tohumlarını görmek güç değildir. Almanya'da çağdaşlarının en yeteneklileri gibi Hegel de eski Yunan incelemelerindeki yeniden-doğuş hareketinden derin biçimde etkilenmişti. Kısa zamanda Batı uygarlığının iki büyük gücün, yani Yunanistan'ın özgür düşüncesi ile Hıristiyanlığın inandığı daha derin ahlaksal ve dinsel kavrayışın bir ürünü olduğu kanısına ulaştı. Entelektüel bakımdan, Eflatun ve Aristo'nun felsefesiyle karşılaştırdığında, Hıristiyan teolojinin çökmekte olduğunu düşünmek zorunda kalmış, ancak yine de Hıristiyanlığın Batı uygarlığına Yunan felsefesinde bulunmayan bir tinsel deneyim derinliği getirdiği inancını korumuştu. Hegel bu sorun üzerinde düşündükçe, belki de kısmen Montesquieu'nün doğa yasası yorumunun ışığı altında, Atina'nın felsefe ve dininin kent-devletteki yaşam biçiminin ayrılmaz bir parçası olduğunu ve Hıristiyanlıktaki mistisizm, kötümserlik ve dünyadan bezmişliğin, yurttaş özgürlüklerinin yitirilmesi ve yeni bir düşünce olan evrensel insanlık bilincinin meydana getirilmesi çabası ile birlikte gittiğini gördü.

Böylece Hegel'in ilk dinsel spekülasyonları, O'nun kafasında, Aydınlanma çağı ve özellikle Alman Aydınlanma çağı düşüncesinde yer alan bazı düşünce ve görüşleri odaklaştırdı: Bir kültürün bütün öğeleri, içinde din, felsefe, sanat ve ahlakın karşılıklı olarak birbirini etkilediği bir bütün oluştururlar; kültürün böyle türlü dalları, onları yaratan halkın "düşüncesi"ni –içsel entelektüel erdemini– anlatır; bir halkın tarihi, bütün insanlık uygarlığına yaptığı kendine özgü katkıyı içinde gerçekleştirdiği

süreçtir. Hegel bu düşünceler üzerinde durdukça, bu süreç içinde üç katlı bir model bulabileceğine inanmaya başladı: "doğal", mutlu, genç, ama geniş ölçüde bilinçsiz bir kendiliğindenlik dönemi; düşüncenin "içe dönük" bir durum aldığı ve kendiliğinden yaratıcılığını yitirdiği acı bir gerginlik ve kendine güvensizlik dönemi; üçüncü olarak da sürecin daha yüksek bir düzeyde "kendine döndüğü", özgürlüğün otorite ve kendi kendini disipline alma ile birleştiği yeni bir çağdaki gerginliklerden kazanılan derin görüşleri içeren bir dönem. Binlerce değişik ortamda yinelenen bu aşamaları Hegel, diyalektiğin üç aşaması içinde anlatmıştı; tez, antitez ve sentez. Sürecin bütünü kendi deyimiyle "düşünce"dir. O'nun tarih felsefesi, bu düşünceyi Batı uygarlığının tarihi içinde çok geniş bir ölçüde belgelendirme çabasıydı. Yunan kentinin yaratıcı dönemi birinci aşamayı, Sokrat ve Hıristiyanlık ikinci aşamayı, dinde düzeltimcilikle başlayan Protestanlık ve Cermenik uluslar dönemi ise üçüncü aşamayı temsil ediyordu. Ulus düşüncesi, dünya düşüncesinin tarihsel gelişiminin belli bir aşamasındaki belirtisinden başka şey değildir.

> Her özel ulusal deha, evrensel tarih süreci içinde, yalnızca bir birey gibi ele alınmalıdır.[3]

Değeri, insanlığın ilerlemesine yaptığı katkıya göre ölçülmelidir; her ulus *Welthistorische Volksgeister*'den sayılamaz. Genellikle bu, o zaman Almanların bilinen düşünce düzeninde yer alan bir hususta. Hegel'den yıllar önce Herder, Almanya'nın her zaman "sabit bir ulusal düşünceye" sahip olduğunu ve her zaman sahip olacağını, Hegel'in çağdaşı olan Schleiermacher de Tann'nın "her ulusa yeryüzünde belli bir görev verdiğini" söylemişti. Hiçbirinde, hele Hegel'de tarihin bu ışığa çıkarma gücüne

3 Hegel'in felsefi tarih üzerine görüşleri için bkz. **Philosophy of History**, Introduction, Kesim 3. İngilizceye çeviren J. Sibree Bohn Library s. 55.

olan inanç bir antikacı hevesi değildi; daha çok, ulusal bir kimlik bulmak için girişilen zahmetli arayışın anlatımıydı. Halk dininde Hegel, Aydınlık çağının akıl dininden daha az doktriner ve kilise ortodoksluğundan daha az uyuşturucu olan bir şey arıyordu. Düşüncelerin ve kurumların, bir bütün oluşturan kültürün parçaları olarak anlaşılması gerektiği ve tarihlerinin, bugünkü değerlerini ve bir dünya kültürünün gelişmesinde gelecekte oynayacakları rolü anlatacak bir veri olduğu inancı, Hegel'in toplumbilimlerin bütün dallarındaki düşüncelerine kılavuzluk etmiştir. Schiller'in özdeyişle söylenecek olursa: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.* ("Dünya tarihi, dünya mahkemesidir" Ö.O.)

Hegel'in siyaset ve özellikle Alman siyasal yaşamı üzerinde ilk yazıları buna benzer bir amaç ve anlayışı yansıtırlar. Hıristiyanlığın yükselmesinin anahtarı olarak baktığı ruh sıkıntısını, *mutatis mutandis,* kendi çağının tanıtıcı özelliği ve Almanya için umduğu ya da öngördüğü büyük toplumsal ve düşünsel yücelişin anahtarı saydı. Almanya'nın ruhu ile gerçek Alman siyasal yaşamı arasında, hem kötümserlik ve boşunalık nedeni, hem de yeni bir umut ve etkinlik alanı saydığı tam bir karşıtlık görüyordu. 1798'de kuşkusuz daha Fransız Devrimi'nin tutuşturduğu bir gençlik ateşinin dürtüsü ile yazarken, şöyle diyordu:

> Eşyanın olduğu biçimiyle taşıdığı uysallık, umutsuzluk, çok büyük ve bağlayıcı bir yazgıya sabırla katlanış, umuda, bekleyişe ve değişik bir şeyi yapma azmine dönüştü. Daha iyi ve daha adil bir dönem düşü insanların ruhuna canlı bir biçimde girdi ve daha arı, daha özgür bir durum arzusu her yüreği harekete getirdi ve yürürlükteki durumdan soğuttu... İsterseniz buna bir hasta sayıklaması de-

> yiniz, ama ya ölümlü bitecek, ya da hastalık nedeninin ortadan kaldırılması sonucuna ulaştıracaktır.[4]

Kuşkusuz Hegel hiçbir zaman bir devrimci olmamıştı; –ulusal yaşamın içinde oluştuğu kurumların temel haklılığına son derece ateşli bir biçimde inanıyordu–; yine de siyasal yazıları aynı zamanda hem bir kehanet ve hem de bir çağrı idi. Ama bu çağrı bireylerin kendi kendilerine yardım etmeleri için olmaktan çok, ulusun ortaklaşa istencine yapılan bir çağrıydı.

> Kurumların, anayasaların ve yasaların, ahlak, gereksinimler ve insanoğlunun amaçlarıyla uyum içinde olmaktan çıkıp anlamlarını yitirdikten sonra yaşamakta devam edeceklerini; içinde anlama ve duymanın artık yer almadığı biçimlerin bir ulusu bağlayacak gücü koruyabileceğini düşleyenler nasıl da körler![5]

Böyle kurumlar değişmeli, ya da yerlerini ulusal dileklerin yeni kuruluşlarına bırakmalıdırlar. Soru, bu yeni kurumların nasıl bir biçim alması gerektiği sorusuydu.

Hegel bu düşünceyi 1802'de *Alman Anayasası* üzerine yazdığı bir denemede, Almanya'nın içinde bulunduğu koşullara özel bir yer vererek geliştirmiş ve özelleştirmiştir. Yapıt, "Almanya artık bir devlet değildir" gibi şaşırtıcı bir savla başlıyordu. Hegel bu görüşü, imparatorluğun Westfalya Barışı'ndan sonraki çöküşünün son derece ustaca bir çözümlemesine dayandırıyordu. O'na göre Almanya, hemen tümden bağımsız birim-

---

4 **Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs** (1798) **Werke** (der. Lasson) cilt: VII s. 150 vd. Bundan sonraki alıntı s. 151'den yapılmıştır.

5 **Die Verfassung Deutschlands** (1902), **Werke** (ed. Lasson) cilt: VII s. 1 vd.

lerin anarşik topluluğuna dönüşmüştür. Geçmişte kalan büyüklüğün anılarını hatırlatan bir adı vardır, ama bir kurum olarak Avrupa siyasal yaşamının gerçekleriyle tam bir uyuşmazlık içindedir. Özellikle modern krallık düzeninin Fransa, İngiltere ve İspanya'da meydana getirdiği ve İtalya ile Almanya'da geliştirmeyi başaramadığı ulusal birliğe kavuşmuş hükümetlerle karşılaştırılmalıdır. Ancak tarihsel çözümleme görüldüğü üzere, bir araçtı, amaç değildi. Hegel'in amacı, "Almanya nasıl gerçek bir devlet olabilir?" sorusunu ortaya atmaktı.

Bir Alman Devleti

Hegel oldukça yerinde olarak, imparatorluğun zayıflık nedenlerini, Alman karakterinin ulusal bozukluğu olarak gördüğü özel çıkarcılık ve bölgecilikte buluyordu. Kültürel bakımdan Almanlar bir ulustur, ama parçayı bütüne bağımlı kılmak dersini hiç öğrenememişlerdir; oysa bu ulusal bir hükümet için temel gerektir. İmparatorluk parçalarının kendisine verdiğinden başkaca bir güce sahip değildir; yürürlükteki Anayasa'nın da, devleti zayıf tutmaktan başkaca bir amacı yoktur. Özgür kentlerin, bağımsız beylerin, mülk sahiplerinin, loncaların ve dini hiziplerin her biri kendi yolunda, devletin haklarını kapmakta ve onu hareketsiz, kötürüm kılmakta; bunu yaparken de, hepsi imparatorluğu yöneten eskimiş feodalite yasasından doğan bir hakka dayanmakta. Hegel'in acı bir alayla söylediği gibi, Almanya'yı yöneten slogan *Fiat justitia, pereat Germania*'dır. Çünkü özel hukukla anayasa hukuku tümden birbirine karışmıştır. Yasama, yargı, kilise, asker ayrıcalıkları özel mülk gibi alınıp satılmaktadır. Yüzyılın başında Almanya'nın içinde bulunduğu bu koşulların çözümlenmesinde, Hegel'in sonraki siyasal kavramının iki

tanıtıcı özelliğini görebiliriz. Birincisi, Hegel Alman özelçıkarcılığını, özgürlüğü disiplin ve otorite yokluğu imiş gibi yanlış anlayan anarşik "özgürlük" aşkıyla bir tutuyordu. Bunu, ancak ulusal bir devletin sınırları içinde bulunabilecek olan "gerçek özgürlük"le karşılaştırıyordu. Buna göre bir ulus feodal anarşiden kaçmak ve ulusal bir hükümet kurmakla özgürlüğü bulurdu. Hegel'in anladığı özgürlüğün, İngiliz ve Fransız siyasal düşünüşündeki bireycilikle hiçbir ilgisi yoktur; O'nun anlayışındaki özgürlük, ulusun kendi yazgısını belirleme gücünün bireye yansıttığı bir nitelikti. İkinci olarak Hegel, İngiliz siyasal düşünüşüne tümden yabancı olan özel ve kamu (ya da anayasa) hukuku ayrımını yapıyordu. Bu ayrım, devlet ve sivil toplum karşılığını anlatmakta olup, Hegel'in tamamlanmış siyasal kuramının tanıtıcı özelliği olmuştur.

Almanya'nın zayıflığına ilişkin tanısından sonra Hegel, devleti toplu halde mülkünü koruyan bir küme olarak tanımladı; bu kümenin tek temel gücü, bu amacı sağlamaya yeterli bir sivil ve askeri kuruluşa sahip olmasıdır.[6]

Başka deyimle, bir devlet *de facto* bir güç, ulusal birliğin anlatımı ve kendi kendini yönetme yolunda ulusal bir dilektir; ama asıl olarak ulusal istenci içerde ve dışarda yürürlüğe koyma gücüdür. Merkezi hükümeti engellemeyecek bir biçim birliği eksikliği, devletin yokluğu demek olmaz. Krallığı vazgeçilmez sayışı dışında, hükümetin kesin biçimi konusunda Hegel kayıtsız kalmıştır. O'na göre devletin varlığı sivil hakların eşitliği ya da hukukun bütün ulusal topraklarda tek biçimli olması anlamına gelmez. Ayrıcalıklı sınıflar ve geniş görenek, kültür, dil ve din farkları bulunabilir. Gerçekten Hegel, cumhuriyetçi Fransa'nın her şeyi yapmaya kalkışan ve halkını bayağı yurttaşlık

6 **Ibid.** s. 17.

düzeyine indiren merkezi hükümetini "bilgiç"likle nitelemişti. Jean Bodin gibi O da ulusal, meşruti bir krallığın devletin varlığı için tek zorunlu koşul olduğu görüşündeydi. Fransa, İspanya ve İngiltere'nin deneyleri, O'na göre, feodalizmin ortadan kaldırılması ve ulusal devletin yükselmesinin, ancak krallık yoluyla gerçekleşebileceğini ve bu sürecin kendisinin "özgürlük" olduğunu kanıtlıyordu.

> Bu ülkelerin güçleri, servetleri ve yurttaşlarının yasa altındaki özgürlükleri devlet durumuna gelmeleriyle başlar.[7]

Hegel'in yargısının tarihsel bakımdan doğru olduğunu yadsımaya gerek yoktur. Ancak kuşku yok ki Almanya için, bir İngiliz veya Fransız'ın siyasal bakımdan ilkel sayacağı bir reçete veriyordu. Yine açıktır ki, "yurttaşlarının özgür koşulları" sözleriyle Hegel, Fransızcadaki "insan ve yurttaş hakları" deyimiyle aynı şeyi anlatmıyordu.

Krallığın tarihsel rolüne inanan Hegel, 1802'de Almanya'nın birleştirilmesi ve çağdaşlaşması için bütün umudunu büyük bir askeri önderin ortaya çıkmasına bağladı; gerçi böyle bir önderin gönüllü olarak Anayasa sınırları içinde kalmasının ve kendisini Alman ulusal birliği davasıyla özdeştirmesinin temel bir koşul olduğunu da belirtiyordu. Almanya'nın hiçbir zaman ortak rızasıyla ya da ulusal duygunun barışçı bir şekilde yayılması yoluyla birleşmeyeceğine kesinlikle inanıyordu. Acı bir biçimde, kangrenin kolonya suyu ile sağaltılamayacağını söylüyordu. Bir devlet tutkusunu barıştan çok savaşta gösterir ve gizil gücünün yüksek noktasına barıştan çok savaşta ulaşır.

---

7 **Ibid.** s. 109. Krallığın kaynağı konusundaki görüşü için bkz: **Philosophy of History**, bölüm IV, kesim II, başlık 2.

Hegel için çağdaş siyasal yaşamın iki kahraman kişisi Makyavel ve Richlieu'ydü. Hükümdar'ı, "gerçek bir siyasal dehanın en yüksek ve soylu amaçlı, ulu ve doğru bir kavrayışı" olarak niteliyordu.[8] Çünkü özel ahlakın kuralları devletin hareketlerini sınırlamaz; devletin kendini korumak ve güçlendirmekten daha ulu bir görevi yoktur. Richlieu'nün düşmanları –Fransız soyluları ve Huduenot'lar–, kişi olarak Richlieu'den değil, fakat O'nun temsil ettiği Fransız ulusal birliği ilkesinden daha önce yıkılmışlardı. Hegel, kendi tarih felsefesinin son derece tanıtıcı özelliği olan bir özdeyiş getirdi: "Siyasal deha, insanın kendisini bir ilke ile özdeştirmesinden ibadettir."[9] Daha 1802'de Hegel, Almanya'nın modernleşmesinin bir kan ve demir dönemini gerektireceğine kesin olarak inanıyordu; ama o zaman umutları Prusya'dan çok Avusturya üzerinde toplanıyordu. Sonradan bağlılık değiştirmesi, Napolyon savaşlarından sonra Güneyli Almanlarda çok sıkı görülen bir hususdu.

Hegel'in *Alman Anayasası* konusunda yazdığı bu ilk deneme üzerinde uzun boylu durmanın yerinde olacağını düşünmemiz iki nedenden ileri gelmektedir: Birincisi, Hegel 1802'de bir siyasal gazete yazarı olarak ve sonradan siyasal felsefesini öylesine zor kılan şaşırtıcı diyalektik soyutlamalar dizisinden tümden uzak kalarak yazıyordu. Ancak bu mantık aracının yokluğuna rağmen başlıca düşünceleri daha o zaman oluşmuş bulunuyordu.

1802'de en azından Almanya'nın Makyavel'i olmak tutkusu içinde bulunduğu haklı olarak ileri sürülmüştür. Düşüncesinin en belirgin özellikleri, tarihsel olaylar üzerindeki derin kavrayışı ve devleti içtenlikli olarak iktidarla eş tutan, başarısını içerde

8 **Ibid.** s. 113.
9 **Ibid.** s. 108.

ve dışarda bir ulusal büyüme politikasını yürütmede gösterdiği başarıya göre ölçen katı bir siyasal gerçekçilikti. Daha o zamandan devleti bir ulusun istenç yazgısının manevi bir varlığa kavuşuşu, "içinde akıl düşüncesinin oluşacağı gerçek özgürlük alanı" olarak görüyordu. Bu biçim bir devlet, sivil toplumun iktisadi düzenlemelerinden ve yurttaşların hareketlerini denetleyen özel ahlak kurallarından ayrı ve üstündür. Ulusun manevi gizil güçlerinin gerçekleştirilmesi, uygarlığın ilerlemesi davasına yapılacak çok üstün değerde bir katkı, Dünya Ruhu'nun daha geniş ölçüde gerçekleştiği bir an ve yurttaşlarının özel ilgilerine kazandırılacak saygınlık ve değerin de kaynağı olacaktır. Daha o zamandan bireyin "özgürlüğü"nü, ulusal gerçekleşme çabasına gönüllü olarak kendini adaması olarak görmüştür. Çünkü bu, O'na göre aynı zamanda kendi kendini de gerçekleştirmesidir. Daha o zamandan ulusal krallık, meşruti hükümet yolunun üstün biçimi ve çağdaş siyasetin biricik başarısı olarak görülüyordu; ideal olarak ulusal krallık içinde özgürlükle otoritenin yetkin bir bileşiminin bulunduğuna inanılıyordu. Bu düzen içinde Hegel, feodal özel-çıkarcılığın yıpranmış biçimlerinin bir ulusal yaşamın işlevleri durumuna yüceltilebileceğine *(aufgehoben)* inanıyordu. Buraya kadar Fransız Devrimi'yle anlaşıyor ve sonuçlarını kabul ediyordu; ama, kendinden sonra gelen birçok Alman gibi, bireyde bencillik ve kaprisin, toplumda da çokerkinin yüceltilmesi olarak gördüğü devrimci kuramın bireyciliğine kesin olarak karşıydı. Tarihi manevi ve siyasal aydınlanmanın kaynağı olarak görmesi, yalnızca deneye başvurmaktan ibaret olmayıp, düşünce ve kurumların evriminin aynı zamanda nedensel ve ahlaki olan bir zorunluluğu ortaya koyduğu inancından ileri geliyordu.

İkincisi, *Alman Anayasası*'nın açıkça gösterdiği gibi Hegel'in diyalektik anlayışı, bilimsel olmaktan çok ahlaki olan bir

amacın denetimindeydi. Bu kitabın ilk sayfalarında belirttiğine göre, denemenin amacı eşyanın olduğu gibi anlaşılmasını kolaylaştırmak, siyasal tarihin keyfi değil fakat zorunlu olduğunu göstermektir. İnsanın mutsuzluğu, olan ile olması gerektiğine inandığı arasındaki farktan ileri gelmektedir. Mutsuzluğunun nedeni olayları "bir düşüncenin yönettiği düzen" olarak değil, birbirleriyle ilişkisiz ayrıntılar olarak görmesidir. İlacı ise uzlaşmadır: Olanın ister istemez olduğunu görmesi ve olması gerekenin de mutlaka olacağının bilincine ulaşması. Bu, Hegel'in daha sonraki özdeyişinde özetlediği "gerçek olan ussal ya da olandır" ilkesinin ta kendisidir. Ama yine de, bu ilk denemeyi ya da *Hukuk Felsefesi (Philosophy of Right)* adlı kitabını dikkatle okuyan hiç kimse Hegel'in siyasal sessizlik ya da yalnızca siyasal tepki öğretmek niyetinde olduğunu düşünemez. "Olması gereken" *status quo* (=kurulu düzen) değildir. Almanya'nın çağdaşlaşması ve uluslaşmasıdır. Bu "gerek" ahlaki bir emirdir; yani fizik bakımından kaçınılmaz ya da arzu edilen bir şey değil, insanların bağlanabilecekleri, kendilerini adayabilecekleri ve böylece küçük kişisel amaçlarını, onları bizzat uygarlık davasıyla özdeştirerek, yüceltebilecekleri bir ahlaki davadır. Bu ahlaki, fiziksel ve mantıki zorunluluk karmaşığı diyalektiğin bizzat özüydü.

Diyalektik ve Tarihsel Zorunluluk

Hukuk Felsefesi[10] özetlenmeye elverişli olmayan bir kitaptır. Bu, bir ölçüde kullandığı mantık aracının teknik karma-

10 **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, 1821; İngilizce çevirisi: T.M. Knox (Oxford, 1942).

şıklığından, ama asıl olarak görgül bir açıdan bakıldığında görüleceği gibi, temelden yanlış kurulmuş olmasından ileri gelmektedir. Bu, Hegel'in zihninin karışmasından veya dikkatsizliğinden ötürü değildir, doğrudan doğruya kullandığı araçtan ötürüdür. Konu, herhangi bir görgül betimleme ölçüsüne uyularak değil, "düşünce"ye (taşıdığı anlama) diyalektiğin ışığı altında uyularak düzenlenmiştir. Kitabın yapısı doğrudan doğruya anlama ile us arasındaki karşıtlıktan meydana geliyordu. Soyut hak ve öznel ahlaktan söz eden ilk iki bölüm hukuk kuramını, anlama açısından kaçınılmaz olan karşı-sava götürecek bir şey gibi savunmaktadır. Özellikle ilk bölüm asıl olarak mülkiyet, kişilik ve sözleşme haklarına ayrılmıştır, çünkü bu haklar bir doğal hukuk kuramı içinde işlenmektedir. Ama anlama kendi kendini yenilgiye uğrattığı için bu bölümün, anlamının çözümleyemeyeceği çelişmeleri ortaya koyması ve böylece aklın çelişmeleri çözdüğünü gösteren, özgürlük ya da nesnel istençten söz eden üçüncü bölüme götürmesi gerekir. Hegel'in vardığı önemli sonuçlar bu üçüncü bölümde ve özellikle sivil toplum ve devletten söz eden son iki kesimde yer almaktadır. Ama bu düzen konuyu kesin olarak yerinden oynatmıştır. Bazen birarada bulunması gereken konular birbirinden ayrı tutulmuştur: Mülkiyet ve sözleşmenin ekonomik düzenden, evlenmenin aileden, suçun yasaların uygulanmasından ayrı olarak tartışılmasında olduğu gibi. Bazen de konular yersiz olarak biraraya getirilmiştir: Boşanma ve veraset konuları gibi. Diyalektik gelişme kavramının zorunlu kıldığı mantıksal bir düzen uğruna konunun böylece bozulması, Hegel'in felsefesindeki en verimli düşüncelerden biri olan iktisadi, siyasal ve ahlaki kurumların toplumsal bakımdan karşılıklı bir bağımlılık içinde bulundukları düşüncesinin bir ölçüde karanlıkta kalmasına yol açmıştır.

Aynı zamanda kabul edilmelidir ki *Hukuk Felsefesi*,

Hegel'in ulaştığı en önemli siyasal sonuçlardan birini, yani devletin manevi bakımdan sivil topluma üstün olduğu sonucunu doğru olarak temsil etmekteydi.

Hegel'in siyasal felsefesini, *Hukuk Felsefesi*'nde izlediği yola bağlı kalarak açıklamak mümkün olmadığına göre tam olarak özgür davranıp görüşlerini ve çıkardığı sonuçları elden gelen en yalın biçimde sunmak yerinde olacaktır. Felsefesinin eleştirici bir açıdan anlaşılması ve değerlendirilmesi iki noktada toplanır: Birincisi, diyalektiğin, onsuz bulunması olanaksız toplum ve tarihteki bağlılıkları ve ilişkileri açıklığa kavuşturan yeni bir yöntem olduğu savı üzerinde bir karara varmak gerekir. Böyle bir karar önemlidir; çünkü diyalektik, Karl Marx tarafından, metafizik sonuçları önemli biçimde değiştirilerek, ama bir mantıksal yöntem olarak hiçbir önemli değişiklik yapılmadan kabul edilmiştir. Böylece diyalektik Marksist sosyalizm ve komünizmin doğal bir parçası ve Marxizmin bilimsel üstünlük savının temeli olmuştur. İkincisi Hegel'in siyasal felsefesi ulusçuluğun, insan haklarının bireyciliğini ve kozmopolitliğini bir yana iten klasik bir anlatımıydı. Bu felsefe devlet kavramına, 19. yüzyıl boyunca Alman siyasal kuramının tanıtıcı özelliğinden kalan bir anlam veriyordu.

Diyalektiğin amacı, tarihin "zorunluluğu"nu açıklayabilecek bir mantık aracı sağlamak olduğuna göre, anlamı da, Hegel'in tarihsel zorunluluğa verdiği karmaşık anlama bağlıdır. Bu konudaki düşüncesi yaşamının ilk dönemlerinde edindiği şu inançla başlar: Bir halkın tarihi, kültürünün her alanında kendini gösteren tek bir ulusal düşünüşün ortaya çıkışını kaydeder. Bu tarih görüşüne karşıt olarak Hegel, Aydınlanma Çağı'nda yaygın olan başka bir görüşü ileri sürdü: Felsefeler, dinler ve kurumlar uygulama amaçları için yapılmış bilinçli "buluşlar"dır. O'na göre bu düşün beslenmesinin nedeni, tarihin devlet adamlı-

ğı sanatının yalınkat bir yardımcısı sayılması ve bu bilgi dalının devlet adamı ile yasa koyuculara bir toplumun yaşamı ve gelişmesi üzerinde gerçekte sahip olduklarından daha büyük bir güç tanımasıydı. Tarih, insan doğasının her yerde ve her zaman aynı olduğu, Hume'un "eğilimler" dediği şeylerin bir ölçüde yalın bir listenin bütün insan davranışlarını kapsadığı ve açıkladığı, dolayısıyla insan tutum ve davranışlarının, güdülerin ustaca kullanılmasıyla istenilen herhangi bir yöne çevrilebileceği dogmaları üzerine kuruluyordu. Bunlar gerçekten Helvetius ve sonraları Jeremy Bentham gibi yararcılar tarafından açıkça kabul edilen ilkelerdi. Hegel bunların tarihi bakımdan yüzeysel olduklarına inanıyordu. Çünkü, O'na göre bu ilkeler, kurumlar arasındaki karşılıklı bağımlılığı ve toplumlarla kurumların kendi doğal eğilimlerini izlemekte gösterdikleri gücü görmezlikten geliyordu. Bireyler ve onların bilinçli amaçları, sonuçlar bütünü içinde gerçekten pek az bir paya sahiptirler. Birey çoğunlukla, kendisini yaratan kültürün rastlantısal bir değişkeninden başka bir şey değildir ve değişik olduğu ölçüde bireyselliğinin anlamlı olmaktan çok kaprisli olması olasıdır. Bundan başka, genellikle "bireyler araçlar kategorisine girdikleri için de çok şey anlatmamalıdırlar. Birey isteklerinin ve bunların doyurulmasının, ulusların daha geniş amaçlarının gerçekleştirilmesi uğruna feda edilmesi yerindedir. Dolayısıyla Hegel'in tarihin zorunluluğuna olan inancı onun felsefesindeki iki önemli öğeyi birleştirmiştir. Önce O bir mantıksal gerçekçi idi. Tarihteki etkili gerçeklerin ve nedenlerin, bireysel kişiler ve olaylar değil, kişisel olmayan genel güçler olduğuna inanıyordu. Bireysel kişiler ve olaylar çoğunlukla toplumsal güçlerin kesimsel, yetkinlikten uzak belirme biçimlerinden ibarettir. İkinci olarak Hegel'in ahlakı, bir kişinin değerinin yaptığı işe ve toplumsal dramda oynadığı role bağlı olduğu görüşündeydi.

Hegel bu görüşleri uygarlık tarihinin, Dünya Ruhu'nun ortaya çıkması ya da zamanla gittikçe artan ölçüde gerçekleşmesi ve maddeleşmesi olduğunu söyleyerek ifade etmiştir. Felsefesinin güdüsü, bir ölçüde bir dinsel bağımlılık duygusu ve insanın kendisini kendisinden daha büyük bir davaya adamasının ahlaki değeri yolundaki anlayışıydı. Bir ölçüde de insan dileklerinin boşluğuna gülerek bakışıydı; Dünya Ruhu'nun kurnazlığının akılcıyı aldatışını zevkle seyrediyordu. Beşeri aktörler açısından tarih alay ve trajedinin bir bileşimidir; bütün açısından ise döngüsel ve sarmal bir ilerlemedir.

> Buna aklın kurnazlığı denilebilir: Tutkuları kendisine hizmet etmek için işe koşuyor; tutku dürtüsü ile varlığını geliştiren şeyler ise cezayı ödüyor ve kayba uğruyor... özel olan, genel olana oranla, çoğunlukla son derece önemsiz bir değerdedir: Bireyler feda ve terk edilirler.[11]

Tarihin kendi sorunlarına kendi çözüm yolları vardır; bunları en bilge insanlar bile ancak küçük bir ölçüde anlayabilirler. Büyük insanlar tarihi ne yapar ne de yönetirler; olsa olsa, biraz anlarlar ve kendi azim ve anlayışlarından son derece daha büyük olan güçlerle işbirliği yaparlar. Hegel'in Richlieu hakkında yukarıda anılan görüşü, kendisini iyi tanıtır; siyasal deha, kişinin kendi yeteneğine son derece küçük ölçüde bağlıdır; asıl kendisini bir "ilke"yle, yani o zaman geçerli olan güç ya da eğilimle özdeştirmesinden ileri gelmektedir. Büyük adamlar, tarihin yüzeyinin altında yatan ve kişisel olmayan toplumsal güçlerin araçlarıdır; olayların doğal mantığı önünde eğilirler. Bundan dolayıdır ki bilim ve felsefe de orada sınırlı bir rol oynar. Hegel'e göre herhangi bir toplumsal düzenin aydınlık bir biçim-

11 **The Philosophy of History**, Introduction. Bohn Library, s. 34.

de anlaşılması, bu düzenin ortadan kalkma yoluna girdiği zaman olanaklıdır; Eflâtun ve Aristo kent-devlet felsefesini, Perikles çağının kendiliğinden yaratıcılığınıngeçmişte kaldığı 4. yüzyılda ortaya attılar. "Minerva'nın baykuşu yalnız koyulaşan karanlıkta uçmaya başlar." Stoik bir Tanrı gibi tarih, bilge insana yön verir, aptalı ise sürükler.

Ancak Hegel tarihin doğası gereği kavranamaz ya da usdışı olduğunu düşünmemiştir. Tarihte us-dışı değil, ama çözümleyici anlamadan daha üstün us biçimi yatar. "Gerçek olan ussaldır ve ussal olan gerçektir." Ancak görünüşteki bu karışıklığı çözebilmek ve süreci, ayrı parçalardan kurulmuş olarak değil, organik büyüyüş olarak anlamak için değişik bir mantık aracına gerek vardır ve diyalektik bu amaçla yapılmıştır. Soyut düzeyde diyalektik, böylesine karmaşık bir labirenti açacak çok yalın bir araçtı. Gerçekten Hegel, doğa hakkındaki ilk Yunan düşünceleri kadar eski ve belirsiz bir düşünceyi, yani tarihi süreçlerin karşıtlarıyla birlikte gittikleri düşüncesini benimsedi. Her eğilim, tam olarak ortaya çıktığında, kendisini yıkan bir karşı eğilim doğurur. Bu düşünce, karma anayasanın savunulmasında her zaman kullanıla gelmiş olan bir düşünceydi: Kayıtlamasız demokrasi bir müsaadeye döner; sınırsız kırallık bozularak despotizme döner. Hegel bu bakış açısını genelleştirdi. Aykırılık ve karşıtlık doğanın evrensel özellikleridir; bu hem evrenin, hem de düşüncenin bir yasasıdır. Her yerde güçler karşıtlarına dönüşmektedirler. Ama karma anayasa kuramları, karşıtlığın dengelenmesiyle durağanlık ve sürekliliğin sağlanabileceğini düşündükleri halde, Hegel dünyayı durmadan değişen bir denge olarak gördü. Karşıt güçler tarihin dinamiğini sağlamaktadırlar, ama denge hiçbir zaman sürekli olamaz; denge yalnızca değişmeyen bir süreklilik ve yön vermektedir. Sonuç olarak, Hegel'e göre karşıtlık hiçbir zaman saltık olamaz. Bir tutumun tartışma-

lı bir durum içinde yıkılması hiçbir zaman tamamlanmış olamaz. İki yan da bir ölçüde yanlıştırlar ve doğrular ile yanlışlar gereğince tartıldığında, her ikisinde bulunan doğruyu birleştiren üçüncü bir tutum ortaya çıkar. Hegel bunun, Plato'nun diyaloglarında gösterdiği derin bir anlayış gücü olduğuna inanmış ve dolayısıyla Plato'nun kullandığı sözcüğü, diyalektik sözcüğünü benimseyerek sürece bu adı vermiştir.

Düzenli bir denge içinde hareket eden ve sürekli bir mantıksal gelişme biçiminde ortaya çıkan güçlerin bu karşıtlığı ilkesi Hegel'e bütün doğa ve bütün tarih için geçerli bir formül sağlayabilecek kadar genel görünüyordu. Bu ilkeyi herhalde en anlaşılır biçimde felsefe tarihine uyguladı. O'na göre bu ilke, bütünün artan anlamını ve büyüyen doğruluğunu sağlarken, bütün düzenlerin görünürdeki başarısızlığını açıklar. Her felsefe doğrunun bir bölümünü yakalar, hiçbiri tümünü yakalayamaz. Herbiri öbürünü tamamlar ve hiç bitmeyecek asıl sorun, soruları, karşıt düzenler arasında görünürdeki aykırılıkları içine alacak biçimde yeniden sormaktır. Sorunlar, herhangi saltık bir anlamda hiçbir zaman çözümlenemezler; göreli bir anlamda her zaman çözümlenmektedirler. Tartışma, daha önce yapılmış olanların hepsini hesaba katan yeni bir nokta çevresinde, yeniden başlar. Sonuç olarak, Hegel'in dediği gibi felsefe tarihi, felsefenin tâ kendisidir; deyim yerindeyse zaman içinde düşünülen ve hiçbir zaman ulaşamayacağı bir yetkinliğe doğru ilerleyen saltık doğrudur. Dönerken yükselen bir sarmal gibidir. İtici güce Hegel çelişme demiş ve bu eski mantık kavramına biçimsel mantıkla hiçbir zaman taşımadığı bir anlam vermiştir. Hegel'in mantığında çelişme, düzenler arasında, onların her birinin nesnel eleştirisi olan ve sürekli olarak daha geniş kapsam kazanıp daha tutarlı bir düzen haline gelen bir verimli karşıtlıktır. Ancak Hegel'e göre diyalektik yalnız felsefenin gelişmesine

uygulanabilen bir şey değildi. Sürekli değişme ve gelişme kavramlarının uygun düştüğü her konuya uygulanabilen bir yöntemdi; böyle konular için diyalektik vazgeçilmez bir yöntemdi, çünkü çözümleyici anlama ayrı ayrı parçaların mekanik biçimde üstüste konulması yoluyla çalışır ve süreç içinde yatan zorunluluğu kavrayamaz. Bundan dolayı diyalektik, toplum bilimlere çok güzel uygulanabilecek bir yöntemdi. Toplumun kendisi ve yapısının belli başlı bütün parçaları –yasası, ahlâkı, dinleri ve bunların örgütlenmiş biçimi olan kurumları–, iç güçlerle onların düşünce yoluyla durmadan yeni koşullara uydurulması arasındaki sürekli gerginlik altında ilerlerler. Gerçek bir tarih yönteminin var oluşunun nedeni budur. İnsan "der Gang der Sache selbst"i, yani olayların iç "iticisi"ni kavrayarak mantıksal bir ikinci adım, ya da içinde bulunulan durumun apaçık bir yönü ve ulaşma noktası bulunduğunu ayırdeder.

Diyalektik, bir toplumsal değişme kuramının anahtarı olarak kabul edilince, birbirine kolaylıkla karşıt olabilecek iki yoruma yol açabilir. Diyalektik açısından her "düşünce" edimi iki hareketi içinde barındırır. Bir yandan olumsuzdur; her anlatım ya da sav, açıklığa kavuşması ve kavuşunca da başlangıçtaki anlatımı yıkması gereken bir çelişmeyi içinde barındırır. Öte yandan bu eylem olumlu, yani yapıcıdır da; çelişmelerin yüceltildiği (aufgehoben) ve yeni bir bileşim içinde birleştiği daha yukarı bir düzeyde yeniden dile getirilmeyi anlatır. Hegel her toplumsal evrimi "düşünce"nin bir gelişimi saydığı için, diyalektiğin bu iki basamaklı özelliği aynı zamanda toplumsal kurumlarda cereyan eden ilerici değişmelerin de özelliğidir. Her değişme hem sürekli hem de süreksiz olup, geçmişi ileri doğru götürmekte, ama aynı zamanda yeni bir şey yaratmak için onunla ilişkilerini koparmaktadır. Diyalektiğin toplumsal tarihe pratik bir uygulanışı, birbirine karşıt iki yapı içinde de eşit man-

tıklılıkla gösterilebilir. Süreklilik ya da "tedricilik" üzerinde ısrar edilebilir: Uzun zamandan beri yerleşmiş kurallar ve uygulamalardan gönüllü olarak köklü biçimde ayrılmanın olanaksızlığı. Ya da süreksizlik ya da yadsıma üzerinde diretebilir: Değişmenin, yürürlükteki kural ve uygulamaları yıkıcı ve bozucu olması zorunluluğu. Herhangi bir düşünürün bu iki yönden hangisinde ısrar edeceği, mantığına bağlı olduğu kadar, düşüncesindeki toplam yanlılığa, dahası belki mizacına da bağlıdır. Hegel tam olarak, ve Hegelciler de genellikle, süreklilik üzerinde diretmek eğilimindeydiler. Hegel devrimleri geçmişte cereyan eden şeyler olarak düşünmek eğilimindeydi. Karl Marx ise gelecekte cereyan edecek şeyler olarak düşünmek eğilimini gösterdi; ama Marksizmde de sosyalist kuramının sürekli olarak devrimcilik ve revizyonizm arasında gidip gelmesi, diyalektiğin iki yanlılığını yansıtan bir şeydir. Bu gidip geliş, genel olarak toplumsal tarihin, devrim dönemlerinin ayırdığı birbirini izleyen gelişme dönemleri olarak kurgulanması gerektiğini ileri sürüyordu. Herhangi bir kurulu düzen durumunun içinde bulunan baskılar ve gerginlikler, bütün düzenin şiddetli bir değişim aşaması geçireceği kırılma noktasına gelinceye değin birbirine eklenir.

Diyalektiğin Eleştirisi

Hegel'in diyalektiği hakkında eleştirici bir yargıya varırken bunun, toplum tarihinde gerçekte birbiriyle uzlaşan ve birbirine uyarlanan çelişik eğilimlerin yalnız bir betimlemesi olarak değil, ama bir mantık yasası olarak ileri sürülmüş olduğunu hatırlamak gereklidir. Hegel bu konuyu baştan sona yeniden gözden geçirmek, ya da, kendisinin de açıkça belirttiği üzere, anlama mantığını tamamlayacak veya onun yerine geçecek bir

usavurma mantığı yaratmak amacındaydı. Diyalektiğin hedefi "düşünce yasaları", özellikle mantıksal çelişme yasasını değiştirmekti; –Gerçekten mantıksal çelişme yasası, Aristo'dan sonraki mantıkta her zaman bir "düşünce yasası" sayılmıştır–. Soyut olarak bu yasa bir mantığın, önermelerin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olabileceği ilkesi üzerine kurulması gerektiğini anlatır. Hegel'den sonra hiçbir mantıkçının bu öneriyi tam olarak ciddiye almadığı söylenemez.[12] Ama kurulduğu takdirde böyle bir mantığın sağlayacağı yarar, kullanılabilmesi için kesin bir metodolojinin varlığına bağlı olmalıdır. Böyle olmazsa, ya kabulü ya da reddi öznel kalmaya mahkûmdur. Tarihçiler ve başka toplum bilimciler genellikle konularının başka bilimlerce kullanılandan çok farklı bir mantığı gerektirdiği düşüncesini karşılamakta haklı olarak gönülsüz davranmışlardır. Böyle bir düşüncenin bazen tartışıldığı felsefe dalında genellikle bu tartışma açık bir akıl-dışıçılık biçimini almış, yani organizmanın ve sürekli organik büyümenin netliğini kavramak için ustan başka bir yetiye (örneğin Bergson'un "sezgi"si) gerek olduğu savı biçimine girmiştir. Ama Alman Nasyonal Sosyalizminin kullandığı bu görüş gerçekte öznelciliğin kabulüdür ve toplumsal olaylara ussal ya da bilimsel ölçülerin uygulanmayacağı anlamına gelir. Hegel'in felsefesinin ve bunun Marxçı biçiminin tuhaflığı, mantıksal önermeler kuramının yerini almak savında olmasına karşın, gerçekten ussal olduğunu öne sürmesiydi; oysa mantık ancak bu kuram yardımıyla önermelere açık bir

12 Genel olarak Hegelci bir görüş açısından yazılmış en ayrıntılı İngilizce yapıt, Bernard Bosanquet'nin **Logic or the Morphology of Thought** (1888; 2. baskı 1911)'udur. Whitehead ve Russel'in yapıtlarından doğan "çağdaş" mantık kesin olarak Hegel'in anlama mantığı diye adlandıracağı bir mantıktı. Bu mantığın tarihsel öncüleri Hegel değil, Leibniz ve Hume idi.

anlam verebilmiştir. Son çözümlemede bu felsefenin bilimsellik savı, bu projenin çok kuşkulu olan gerçekleştirebilirlik ölçüsüne bağlıdır.

Hegel'in diyalektiği fiilen kullanış biçimi incelendiğinde, en tanıtıcı özelliğinin kavramları kullanmasındaki belirsizlik, dahası karışıklık ve tanımlanması özellikle güç olan sözcüklere verdiği aşırı genellik olduğu görülür. Felsefesi için çok önemi olan iki örnek bu eğilimi gösterebilir: "düşünce" ve "çelişme" sözcüklerini kullanma biçimi. Hegel'e göre dinde, felsefede, ekonomide, hukukta veya siyasette olsun, her ilerici toplumsal değişme "düşünce"deki bir ilerleme dolayısıyla meydana gelir. "Düşünce" sözcüğünün bu biçim bir kullanılışı tesadüfi olmayıp, hem Hegel'in metafiziğinin hem de diyalektiğin bir gereği idi. Hegel'in idealizmi, düşüncedeki bir sürecin doğadaki bir süreçle özdeştirilmesi üzerine dayalıydı; diyalektik de, düşünce yasası saydığı şeyin, başlıca niteliği süreç olan her konuya uygulanabilir oluşuna bağlıydı. Her değişme, düşüncenin doğal "çelişmeleri"ni ortadan kaldırma itisinin etkisi altında ve daha yukarı düzeyde bir uyuma ya da mantık tutarlılığına ulaşma amacı içinde cereyan eder. Ama bu sözcüklere açık ve kesin bir anlam verilecek olursa kuramın doğru olmadığı görülecektir. Bilim ya da felsefede bile –düşünsel gelişimi daha az gerektiren öbür toplumsal ürünleri bir yana bırakalım– yeni buluşlar ve yeni bakış açılarının ortaya çıkması, her zaman daha önceki düşünce düzenlerinde bulunan kendi –kendiyle– çelişmelere bağlanamaz. Toplumsal evrimin felsefe dahil her dalında, Justice Holmes'un hukuk hakkında söylediği gibi, mantıktan çok yaşayarak denemek daha önemli yer tutar. Hegel'in düşünceyi evrenselleştirme yolundaki azminin, Hegelci tarih yazımı üzerinde iki yanlı bir etkisi olmuştur: Ya taş gibi katılaşmış olgular daha önce mantıksal oldukları kararlaştırılmış olan kalıplara zorla so-

kuluyordu, ya da uygun ve tutarlılık gibi sözcüklere, işe yarar olmaktan çıkacak biçimde belirsiz bir anlam veriliyordu. Bunun gibi Hegel'in kullandığı biçimiyle "çelişme" sözcüğü hiçbir kesin anlam taşımıyor, herhangi belirsiz bir aykırılık ya da karşıtlık durumunu anlatıyordu. Kimi kez yalnız değişik yönlerde hareket eden fiziksel güçler, ya da yaşama ve ölme gibi aykırı sonuçlara götüren nedenler anlamına geliyordu. Kimi kez, örneğin Hegel cezanın cürmün olumsuzu olduğunu ve kötülüğün kendi kendisiyle bir çelişme içinde bulunduğunu söylediğinde, bu aykırılık ahlaki değerleri anlatıyordu. Fiili kullanılışında diyalektik, geniş ölçüde terimlerde karışıklıkların kötüye kullanılmasından ibaret olup, kabul edilebilir hiçbir anlamında bir yöntem değildi. Hegel'in elinde diyalektik, doğrudan doğruya kendisinin, onsuz da ulaşmış olduğu sonuçlara götüren bir şey oldu ve bu sonuçların doğruluğunun sağlanmasına diyalektiğin hiçbir katkısı olmadı.

Diyalektikte bulunduğu ileri sürülen özel değere, onun, Hegel'in tarihsel gelişmede var olduğunu öne sürdüğü "zorunluluğu" gösterip aydınlatmasıydı. Ancak "zorunluluk" sözcüğü Hume'un kanıtlamış olduğu kadar belirsiz kalan bir sözcüktür. Kuşkusuz tarihteki neden ve sonuç ilişkisini anlatmak istiyor olabilir ve bu anlamda bütün olayların benzer biçimde zorunlu olduğu düşünülebilir. Ama Hegel "gerçek olan ussal olandır" dediği zaman anlatmak istediği kesin olarak bu değildi; çünkü Hegel, gerçek olanla yalnızca var olanı her zaman birbirinden ayrı tutmuştur.[13] Gerçek olan tarihteki anlamın sürekli iç cevheridir: Bununla karşılaştırıldığında tek tek olaylar önemsiz, ya da görüntüdürler. Sonuç olarak diyalektik, asıl olarak seçici bir süreçti. Görece rastlantısal ve önemsiz olanı uzun sürede önemli

13 Kullanıldığı karşıt terimler gerçek için **Wirklichkeit**, varlık için ise **Dasein** terimleriydi.

ve etkili olandan ayırma yoluydu. Var olan her zaman geçici ve geniş ölçüde rastlantısaldır; tek gerçeği oluşturan derinlerdeki güçlerin yüzeydeki bir görüntüsünden ibarettir. Ama önemli ile önemsiz arasında yapılan bu ayrımın dayandırıldığı ölçü de karışıktı. Bazı olayların tarihsel bir sonuç doğurmada, başka olaylardan daha ağır bastığı açık gerçeğinin bir anlatımı olabilirdi. Ya da bir sonuç önemli olduğu için ortaya çıkar ve değeri etkili bir neden gibi işler, varsayımından ibaret olabilirdi. Hegel hak ile gücü özdeştirerek bu iki anlamı düzenli bir biçimde birleştirdi. Bu metafizik bakımdan haklı görülebilirdi, çünkü Hegel doğada, gücü kaçınılmaz biçimde haklı olana veren bir ideal kuruluş görüyordu; ama uygulamada Hegel bunu, gücün haklılığın ölçüsü olduğu anlamına aldı. Böylece Hegel'in tarihte gördüğü zorunluluk aynı zamanda hem fiziksel, hem de ahlaki bir zorlama idi. Almanya'nın bir devlet olması gerektiğini söylediğinde, Almanya'nın buna mecbur olduğunu, hem uygarlığın hem de Alman ulusal yaşamının en üstün çıkarlarının böyle bir sonucu gerektirdiğini ve O'nu bu yönde iten nedensellik güçlerinin de var olduğunu söylemek istiyordu. Bundan dolayı diyalektik, ahlaki bir yargıyla tarihsel gelişmenin bir nedensellik yasasını birleştirmiş oluyor. Almanya bir devlet olmalıdır: Almanlar bunu arzuladıkları için değil; Almanların arzusu ne olursa olsun Almanya'nın bunu kesinlikle gerçekleştireceği için de değil. "Almanya bir devlet olmalıdır" deyimi aynı zamanda bir istenci ve bir olguyu anlatmaktadır: Bu kapristen çok bir istençtir, çünkü Almanya'nın devlet haline gelmesi siyasal gelişmenin yönüyle tam bir koşutluk içindedir; bu aynı zamanda herhangi bir olaydan çok bir olgudur, çünkü bu gelişmede nesnel olarak değer taşıyan şeyi özetlemektedir. Diyalektiğin açık savı us ile istenci birleştirdiğiydi; Josiah Royce'un dediği gibi bir "tutku mantığı" bilimle şiirin bir bileşimi olmak peşindeydi.

Gerçekte diyalektik mantık olarak değil, ahlak olarak daha kolaylıkla anlaşılabilir. Ahlaksal seslenişin açıkça öğüt verici olmayan, özlü ve etkin bir biçimiydi. Hegel'in bütün etkili insan eylemlerinin temelinde bulunduğunu söylediği ahlaksal "uzlaşma" duygusu hem etkin, hem de edilgindi; hem boyun eğmeyi, hem de işbirliğini anlatıyordu. Bu duygu, soyut bir kendi kendinin bilincinde olmanın ağına düşebilecek katlanılmaz işe yaramazlık ve güçsüzlük duygusunu giderebilir, çünkü yalnızca bir duygudan kurulu olmayıp daha üstün bir güçle gerçek bir özdeşmenin anlatımıdır, Hegel ısrıncı bir biçimde, "iyi niyetler sahtekârlığı" diye adlandırdığı duygu ve iyi dileği mahkum eden tutumunda olduğu kadar, başka hiçbir yerde ölçüyü kaçırmamıştır. Duygu ve iyi niyetlerin her zaman ya zayıf ya da bağnaz, ve her iki durumda da değersiz olduğuna inanmıştır. Örgütlenmemiş iyi niyetin, etkinliğin haklılığa son ölçü olduğu bir dünyada herhangi bir şey gerçekleştirebileceğine hiç inanmıyordu; başka hiçbir hususta, bu hususta olduğu kadar kökten inançsız olmamıştır. Ulusları yapan şey duyu değil, kurumlar ve bir ulusal kültür biçiminde anlatımını bulan, erk sahibi olma hususundaki ulusal istençtir. Bireyin yaratıcı güçlerini serbest bırakan ve onu özgür olarak hareket eden bir ahlaki kişi düzeyine yücelten şey, ulusal görevin ahlaki bir dava olarak benimsenmesi ve herkesin bu dava içinde üzerine düşen görevi üstlenmesidir. Luther ve Kant'ın, bireyin Tanrı arasındaki ilişkiden doğduğunu düşündükleri görev duygusu, Hegel'e göre bireyin ulusun bir üyesi olarak yaptığı işte somutlaşmaktadır. Ve ulusun kendisi de, ilahi özün açıklık kazanması olarak bir kutsallık mertebesine ulaşmıştır. Bu görüş ahlaksal bir sesleniş olarak ne denli etkin olursa olsun, Kant'ın ahlaksal yükümlülük ile ahlaksal neden'in mantıksal bakımdan ayrı şeyler olduğu temel savını ortadan kaldırmamaktadır.

Ancak diyalektiğin biçimi, kendi özelliklerini görev konusundaki anlayışına da geçirmiştir. Sav ve karşı savın temsil ettikleri ayrı çıkar ve değerlerin birbirleriyle tam bir çelişme, yani bir savaş ve karşıtlık ilişkisi içinde bulundukları düşünülüyordu. Bu çıkar ve değerlerin her biri, çelişmeler bileşim düzeyine yücelmeden önce ve en son sonuçlarını verinceye değin gelişmelidirler. Anlaşma ve uzlaşma gerçekten belirir ve Düşünce'nin evrimiyle birlikte ortaya çıkar. Ama katılan insanların gösterecekleri bilinçli ileri görüşlülük ve çaba gibi bunlar da sık sık, duyusal zayıflık ve kaprisin belirtileri, yani Saltık'ın görkemine yönelmiş bir tür ihanet olarak görülürler. Sonuç olarak toplum, uzlaştırılması ve uyumlulaştırılması gereken bir insan ilişkileri bütünü olmak yerine, kaçınılmaz bir sonuca doğru yol alan karşıt güçlerden kurulu bir yapı olarak gösteriliyordu. Diyalektiğin varsayımları konusunda da, ne denildiğini anlamak oldukça güçleşmektedir, çünkü hiçbir öneri tam olarak doğru ya da yanlış olamaz. Her zaman söylemek istiyor göründüğünden ya daha çok ya da daha az şeyi anlatır. Çünkü göreliliği (izafiliği) saltıkçılıkla birleştirmek diyalektiğin özel savıydı. Her aşama, sonunda geçici olmakla birlikte, belli bir süre için Saltık'ın bütün ağırlığını ve gücünü taşır. Başka deyişle sürdüğü sürece saltıktır ve görevi tam bir kendi kendini anlatmaya ulaşmaktır; ancak Dünya Ruhu'nun ilerleyişi içinde sonul bir yenilgiye uğraması kaçınılmaz bir hususdur. Bundan dolayı diyalektik hem tümüyle katı, hem de tümüyle yatkın olan bir ahlaksal tutumu anlatıyor ve bunlardan hangisinin doğru tutum olduğunu gösterecek hiçbir ölçü vermiyordu. Ölçü, ortaya çıkan şeyin başarılı oluşuydu. Bu yüzdendir ki Hegel'in eleştiricileri, örneğin Nietzsche, diyalektiği uygulamada "bütün bir başarılar dizisine" karşı duyulan hayranlıktan oluşan bir oportünizm olarak görmüşlerdir.

Gerçekte Hegel'in diyalektiği tarihsel bir kavrayış ile ger-

çekçiliğin, ahlaksal çağrının, romantik idealleştirmenin ve dinsel mistisizmin tuhaf bir karışımıydı. Niyeti, ussal ve mantıksal yöntemin genişlemiş bir biçimi olmaktı, ama bu niyet kesin biçimde anlatılmaya karşı koyuyordu. Uygulamada gerçek ve görüntü, temelli ve rastlantısal, sürekli ve geçici gibi halk dilindeki belirsiz karşıtlıklarla oynadı, ama bunlara hiçbir kesin anlam vermedi, hiçbir açık ölçü getirmedi. Hegel'in, diyalektiğin nesnellik kazandırması gereken tarihsel yargıları ve ahlaki değerlendirmeleri gerçekte böyle iyi hazırlanmış bir araca sahip olmayan öteki filozoflarınki kadar zaman, yer ve kişilik öğelerince koşullanmıştı. Böylesine değişik amaçları ve böylesine tanımlamaya, ya da görgül doğrulanmaya elverişsiz etkenleri bir yöntem içinde birleştirmek ve bu yönteme bilimsel kesinlik vermek gerçekte olanaksız bir işti. Diyalektiğin gerçekleştirdiği şey, doğru olduğu takdirde görgül verilere dayandırılabilecek olan tarihsel yargılara ve usa uygun olduğu takdirde herkesin sahip olduğu görüş gücüne dayanan ahlaksal yargılara mantıksal bir kesinlik kazandırması olmuştur. Bu ikisini birleştirmeye kalkışmakla diyalektik, her ikisinin de anlamını aydınlatmaktan çok karartmıştır.

Bireycilik ve Devlet Kuramı

Hukuk Felsefesi'nin önemi, öne sürdüğü görüşün biçimsel yapısından değil, siyasal gerçeklere yaptığı yollamadan ileri geliyordu; biçimciliğin kimi kez hemen hemen farkedilmez kıldığı bir yollama. Temel önemde iki konuyla ilgilenmekteydi: 1) Bireyle, kişisel yaşamını içinde geçirdiği toplumsal ve ekonomik kurumlar arasındaki ilişki; 2) bu kurumlarla, Hegel'in başka eşi olmadığına inandığı bir kurum olan devlet arasındaki

ilişki. Bu kesimin geri kalan bölümü Hegel'in bu iki ilişkiyle ilgili kuramlarına ayrılacaktır. Ancak kuramlarını ele almadan açıkça belirtmek gerekir ki, Hegel'in görüşü, Fransız ve İngiliz siyasal düşünüşünün bakış açısına aykırı olmakla birlikte özlü nedenlere dayanmaktaydı ve siyasal kuram alanına sokulması zaman bakımından önemli ve yerindeydi. Gerçekte Hukuk Felsefesi, Hegel'in ilk siyasal yazılarına damgasını vuran düşünce nitelikleriyle doluydu: Sağlam bir siyasal felsefe bilgisi ve siyasal tarihin gerçekçi bir biçimde anlaşılması. Sınırlı bir anlamda Hegel'in amacının, siyasal kuramı anayasa tarihi aracılığıyla doğrulamaya çalışmak olduğu söylenebilir. Söz konusu olan felsefe kuşkusuz vazgeçilmez insan hakları öğretisi ve bu kuramın Fransız Devrimi'yle açıklık kazanan anlamı üzerineydi. Hegel'in devrimi değerlendirmesinde, Almanların siyasal deneylerini yansıtan tam bir Alman görüşü vardı. Başka deyişle insan hakları felsefesi Fransız ve İngiliz siyasal deneylerine uyacak biçimde biçilmişti. Hegel'in doğal hakları yadsıması ve getirdiği devlet kuramı da Almanya'nın siyasal deneylerine uyacak biçimde biçilmişti. Ancak daha geniş bir anlamda Hegel'in eleştirisi, bireyciliğin ve bir toplum kuramı olarak sahip olduğu geçerliğin tam bir felsefi çözümlemesiydi. Bundan dolayı bir toplum felsefesinin konusuna giren bütün bir ruhbilimsel ve ahlaki sorunlar dizisinin yeniden incelenmesinde başlangıç noktası oldu. Bu bakımdan Hegel'in felsefesi Almanya dışında belki de Almanya'da olduğundan daha önemliydi, çünkü bireyciliğin savsakladığı noktaları gün ışığına çıkarıyordu.

Alman politikasında, birey haklarına Almanların siyasal bilincinden Fransız ve İngilizlerinkinde görülene benzer bir güç kazandıracak pek az şey vardı ve bu durum böylece süregelmiştir. Bir kuram olarak doğal hukuk felsefesi kuşkusuz, Almanlarca tam olarak biliniyordu; ama onlar için bir bakıma örtülü ve

akademik bir şey olarak kaldı. Nitekim Alman liberalizmi de 1848'de bu nitelikte olduğunu gösterdi. Fransa ve İngiltere'de doğal hukuk kuramı bir azınlığın, görece iyi merkezileşmiş ve geniş ölçüde ulusal nitelik kazanmış olan hükümet gücünü kendilerine karşı kullanabilecek olan çoğunluğa karşı dinsel hoşgörü isteğini savunmak amacıyla geliştirilimşti. Oysa Almanya dinsel farkların oldukça güzel bir biçimde siyasal sınırlarla çakıştığı tek ülkeydi. Fransa ve İngiltere'de doğal haklar, krallığa karşı yapılan ulusal bir devrimin savunması biçimini almıştı; oysa Almanya'da hiçbir devrim olmamıştır. Almanlar, kişisel görüşlerin ve bireylerin hareket özgürlüklerinin devlete karşı savunulması gereğini hiçbir zaman ulusun yaşamsal çıkarı bulunan bir sorun olarak görmemişlerdi. Son olarak İngiltere'de birey hakları *laissez-faire* politikası altındaki ticari ve sınai gelişmeye elverişli bir felsefi destek sağlıyordu. Almanya ise, Hegel'in zamanında ve O'ndan sonra, Fransa ve İngiltere'de uzun zamandır var olan böyle bir ulusal birlik duygusuna ulaşabilmiş değildi. Düşünce yapısı bölgeciliklerle ve yeterince kaynaşmamış azınlıklara karşı duyulan düşmanlıklarla doluydu. Ekonomisi, Fransa ve İngiltere'nin ekonomilerine oranla geriydi; hükümetleri, Hegel'in zamanında, Napolyon saldırıları karşısında siyasal ve askeri yetersizlikler içinde olduğunu göstermişti. Hegel öldüğünde Almanya'nın, kültürel ulusçuluğunun gerektirdiği siyasal birliği sağlamasına tam bir kuşaklık zaman vardı. Hegel bunun Fransız veya İngiliz liberalizmine götüren yolda yürümeyeceğini doğru olarak öngörmüştü. O'na göre Almanya'nın hükümeti, yerel birimlerin güçlü bir devlete zorla bağımlı kılınmasıyla ortaya çıkacak bir federalizm olacaktı; bakanlıkları, ulusal bir meclise değil krala karşı sorumlu olacaktı; ekonomik çağdaşlaşma ve gelişmesi de *laissez-faire* altında değil, güçlü siyasal güdüm altında gerçekleşecekti. Hegel'in fel-

sefesinin "devlet" sözcüğü etrafında yarattığı kutsallık havası, Almanlar için gerçek ve zorunlu siyasal dilekleri anlatıyordu. Bir İngiliz ise böyle bir şeyi yalnızca bir duygusallık örneği olarak görürdü.

Hegel'in devlet kuramı ile Fransız veya İngiliz bireyciliği arasındaki bakış açısı ayrılığı, Fransız Devrimi'nin siyasal sonuçlarının iki ayrı değerlendiriliş biçimi arasındaki farktır, denilebilir. Nitekim Hegel de bu farkı bu biçimde görmüştür. Ama devrimi yorumlamadaki bu fark, meşruti hükümetin bütün evrimi boyunca önem taşıyan etkenlerin değişik biçimde değerlendirilmesinden ileri geliyordu. Liberal bir bakış açısından devrim, Fransız krallığının sorumsuz ve diktatörce yetkeleri karşısında insan haklarının kazandığı bir utkuydu. Sürekli olan başarılan birey özgürlükleri, yönetilenin rızasına dayalı yönetim, yurttaşların özgürlüklerini güven altına alacak anayasa sınırlamaları ve resmi görevlilerin bütün ulusu kapsayan seçmen kitlesine karşı sorumluluğu ilkeleriydi. Hegel'in görüş açısından, bu sözde-başarıların kimileri rastlantı sonucuydu, kimileri ise düşlerden başka bir şey değildi. Devrimin yapıcı başarısı, O'na göre ulusal devletin gerçekleştirilmesiydi. Ulusal devlet, krallığın soylular, kentler, zümreler ve Ortaçağların öteki feodal kurumları üzerinde denetimini kurmasıyla başlayan sürecin doğrudan doğruya bir devamıydı. Devrim yalnızca zamanını doldurmuş olan, ama krallığın kurulmasıyla tümden yıkılmamış bulunan feodalizmin yıkıntılarını ortadan kaldırmıştı; Jacobinizm'i ise bir sapmaydı. *Alman Anayasası* adlı yapıtında yaptığı gibi Hegel, feodal ve çağdaş devlet arasındaki farkı kamu hukuku ve özel hukuk arasındaki karşıtlık olarak görmekte devam etti. O'na göre feodalizm, kamu görevlerinin özel mülk gibi alınıp satılan arpalıklar sayıldığı bir düzendi. Buna karşılık bir devlet, niteliği bakımından özel çıkarları barındıran sivil toplumdan

daha üstün olan ve ulusa tarihsel görevini yerine getirmede sivil toplum kadar yeterlikle öncülük edebilecek gerçek bir kamu otoritesinin belirmesiyle ortaya çıkar. Süreç asıl olarak krallığın ulusallaştırılması sürecidir. Dolayısıyla siyasal evrimin tepe noktası, devletin ortaya çıkması ve yurttaşları tarafından sivil toplumun üstünde bir siyasal evrim düzeyi olarak kabul edilmesidir. Hegel bunu manevi bakımdan, kişisel kendini-gerçekleştirmenin de daha üstün bir düzeyi olarak görmüş, çağdaş insanın yeni bir özgürlük düzeyine yüceldiği, insan ve yurttaş olarak çıkarlarının yeni bir bileşime kavuştuğu bir toplum biçimi saymıştır. Dünya Ruhu'nun yeni bir doğuşu olarak ulusal devlet, gerçekten göksel bir niteliktedir. Hegel'in düşüncesi tarihçi Ranke'nin şu sözlerinde anlatımını güzel bulmuştur: Devletler "birbirinin aynı, ama asıl olarak birbirinden bağımsız bireylerdir... İnsan ruhunun özgün yapıtları olan manevi varlıklar, hatta Tanrının düşünceleridir."

Öte yandan Hegel devrimi mahkûm ediyordu. Çünkü O'na göre özgürlük ve eşitlik ilkelerini savunduğu sürece devrim, gerçekte eski feodalizm sakatlığını sürdürmüş oluyordu. İnsanlar arasındaki işlevsel toplumsal yetenek farklarını ortadan kaldırıyor, genel ve soyut bir siyasal eşitlik düzeyine indiriyordu. Bu ise insanların devletle ilişkilerini yalnızca bir özel çıkar sorunu durumuna getiriyordu. Devrim, hem toplumun hem de devletin kurumlarını, bireysel tutkuları gibi kapris niteliğinden özel gereksinimleri giderecek ve kişisel eğilimleri karşılayacak yararcı araçlar durumuna getirdi. Gerçek ahlaki ağırlığa sahip olmak için bu bireysel güdülerin önce sivil toplumun kurumlarında, sonra da daha yüksek bir düzey olan devletin kurumlarında erimesi ve niteliğini değiştirmesi gerekir. Bundan dolayı devrimin felsefesi iki bakımdan yanlıştı. Yurttaşın kişiliğinin, manevi öneminin gereği olarak sivil toplumun yaşamında yeri-

ne getireceği görevi bulunan bir toplumsal varlık olduğunu görmemiştir. İkinci olarak da sivil toplumun kurumlarının, ulusun organları olduğunu, bu organların ulusun manevi önemine yaraşır ağırlığa sahip bir kamu otoritesinde somutlaşması gerektiğini görememiştir. Ne toplumun, ne de devletin yalnızca bireysel rızaya dayandığı söylenebilir; bunlar, kişisel kendini-gerçekleştirmeyi oluşturan bütün bir gereksinimler ve doyumlar yapısının çok derinliklerinde yer alan kurumlardır. Bütün insan gereksinimlerinin en üstünü, katılmak ve özel istek ve doyumlardan daha geniş nedenlerin ve amaçların bir organı olmak gereksinimidir. Hegel'e göre devrimci felsefenin temel yanlışlığı, soyut bireyciliğiydi. Politikasının temel yanlışlığı da, bireyciliğin varsayımlarına dayalı kağıt anayasalar yapmaya ve böyle bir siyasal yöntem kurmaya kalkışmasıydı.

Bireyciliğe ve devrime karşı yapılan bu saldırının önemi, yalnız Almanya'nın siyasal deneyini anlatmasından değil, ama aynı zamanda bütün Avrupa'nın siyasal ve entelektüel düşünce ortamındaki derin değişmeleri de açıklamasından ileri gelmekteydi. Alman felsefesine 19. yüzyılın ilk yarısında, hiçbir zaman ulaşamadığı bir önderlik durumu veren de buydu. Fransız Devrimi bir siyasal çağı olduğu gibi bir entelektüel çağı da kapatıyordu. Daha önceki çağdaş düşünce döneminin siyasal düşüncesine egemen olan doğal hukuk kuramı, şaşılacak kadar kısa bir zaman içinde işe yaramaz olmuştu. Entelektüel bir yapı olarak kabul edilebilirliği 17. yüzyıldan gelen büyük felsefi ussallık dizgelerine bağlıydı: Oysa bu dizgeler 19. yüzyılda etkilerini yitirmişlerdir. Fransa'da Rousseau'nun yurttaşlığı köktenci bir biçimde ülküleştirmesi, İngiltere'de Burke'nin geleneği ülküleştiren tutuculuğu, Hegel'in felsefesinin dizgeleştirdiği düşünce çizgilerini daha o zaman göstermiş bulunuyordu. Yalnız kişiliğinin doğuştan taşıdığı eğilimlerin belirlediği amaçlara yönelen

ve tümüyle ussal olan bir birey anlayışı, tarihsel ve ruhbilimsel eleştiri karşısında tutunması olanaksız bir anlayıştı. Ve böyle bir bireyin siyasal ve medeni haklarının zaman-aşımına uğramaz ve değiştirilmez olduğu dogması da kendi kolektif amaçlarına durmadan daha büyük değer veren bir ulusçuluğa ve bireysel değerlerle toplumsal değerler arasındaki uyuşmazlığın durmadan daha çok farkında olan bir ahlaka uymuyordu. Böylece apaçık birkaç genellemeyle çözümlenebilecek bir sorun gibi düşünülegelen bireyin niteliği ve toplumuyla olan ilişkisi –bireysel gereksinimle toplumsal amacın ruhbilimsel ve ahlaki bakımlardan içiçe geçmesi sorunu toplum biliminin ve toplum ahlakının bir sorunu, hatta en önemli sorunu– durumuna geldi. Hegel'in siyasal kuramının önemi, bu sorunu ortaya koymuş olmasından ileri geliyordu. Bunu yapmakla hem gelişen ulusçuluğun anti-liberal eğilimlerini kristalleştiriyor, hem de yürürlükteki siyasal liberalizmin bireyciliğinin baştan sona yeniden incelenmesini zorunlu kılıyordu. Buna uygun olarak, yukarıda söylendiği üzere, Hegel'in siyasal felsefesi iki temel konuyla ilgileniyordu. Birincisi, bireyciliğe yönelttiği eleştiriyle aşağı-yukarı çakışan özgürlük kuramı ve bunun otoriteyle olan ilişkisi konusuydu. İkincisi de devlet kuramı, devletin anayasa yapısı ve sivil toplumun kurumlarıyla ilişkisi konusuydu.

Özgürlük ve Otorite

Hegel'in bireyciliği eleştirmesi iki değişik anlayışa yönelmişti. Önce bireyciliği, Almanya'nın çağdaş ulus-devlet durumuna gelmesini önleyen bölgecilik ve yerelcilikle bir tutuyordu. Bu ulusal özelliğin, Hıristiyan özgürlüğünü ruhun bütün dünyevi koşullardan mistik bağımsızlığı sayan Luther'in etki-

sinden ileri geldiğini söylüyordu. İkinci olarak Hegel bireyciliği Fransız Devrimi'nin Jacobinizmiyle, şiddet, bağnazlık, terör ve Tanrısızlığıyla bir saydı. Böyle bir bireycilik O'na göre felsefi usçuluğun ürünüydü. Her iki türün ortak yanlışının insanı, içinde yapacağı bir rol, yerine getireceği bir görev olan örgütlenmiş toplumdaki konumundan, statüsünden ve bu topluma bağımlılığından koparması olduğunu düşünüyordu. Tek başına düşünüldüğünde birey yalnız kaprisli, Rousseau'nun dediği gibi dürtülerinden, iştahlarından ve eğilimlerinden daha üstün hiçbir devinim kuralına ve öznel heveslerinden daha üstün hiçbir düşünce ilkesine sahip olmayan, kaba içgüdüsüyle hareket eden bir hayvandır. Doğru olarak anlaşılabilmesi için bireyin toplumun bir üyesi olarak düşünülmesi gerekir. ama çağdaş toplumda birey, aynı zamanda devletin de bir üyesi olarak düşünülmelidir. Çünkü ulus-devlet, Protestan Hıristiyanlıkla birlikte, çağdaş uygarlığın biricik başarısı olup, en yüksek otoriteyi yurttaşları için en yüksek bir özgürlük ölçüsü ve biçimiyle birleştirmeyi öğrenmiştir.

> Çağdaş devletin özü, evrenselin, üyelerinin tam özgürlüğü ile ve kişisel gönençle bağlı olması gerekliliğidir.[14]

Hegel'in bu en üstün devlet biçimini yalnız Protestan değil, aynı zamanda "Alman" saymasının, Alman kültürüne karşı gösterdiği ilgiden başka hiçbir geçerli nedeni yoktu.

Hem gizemci, hem de ussalcı biçimiyle bireycilik, bireyi yalnızca ruh ya da ussal varlık gibi görmekte, onu meydana getiren tarihsel koşulları ya da dinsel, ahlaki ve ussal doğasının kendi kendini sürdürebilmesi için gerekli olan toplumsal ve e-

14 **Philosophy of Right**, Kesim 260, ek.

konomik koşulları göz önünde bulundurmamaktadır. Hem bireyin, hem de toplumun doğasını bozmaktadır. Bireyin doğasını bozmaktadır, çünkü bireyin manevi yanı ve ussallığı bir toplumsal yaşamın ürünleridir. Hegel bunları metafizik varlıklar olarak kabul etmiştir ama, din ya da usçuluğun düşündüğü biçimde değil; bunlar, kendilerini içrek (=batini) gelişmesi içinde yaratan Dünya Ruhu'nun anları, ya da aşamalarıdır. Ama bireycilik toplumsal kurumlarını doğasını bozmaktadır, çünkü onları rastlantısal, kişiliğin ahlaki ve ruhsal gelişmesiyle ilgisi olmayan insanın us-dışı isteklerini karşılamak için uydurulmuş yararcı araçlar saymaktadır. Bu tarihsel bakımdan yanlıştır, çünkü dil, hükümet, hukuk ve din icat edilmemiş, "ortaya çıkmışlardır". Ahlaki bakımdan da yanlıştır bu, çünkü gelenek, hukuk ve hükümetin eğilimlere getirdiği kısıtlamaların karşısına özgürlüğü koymaktadır. Bu kısıtlamalar, özgürlük uğruna en aza indirilmesi gereken yükler olarak görülmekte ve ideal olarak insanın dilediğini yapabileceği "doğal durum" Altın Çağının bütün kısıtlamalardan kurtulmuşluğuna ulaşılması gerektiği savunulmaktadır. Ama bu Altın Çağ tarihsel bakımdan bir düşten başka şey olmayıp siyasal ve ahlaki bakımlardan da özgürlük değil, despotizm demek olan anarşiden başka bir şey değildir.

Kuşkusuz doğal hukuka ve bireyci liberalizme yöneltilen bu eleştiri diyalektik bir nitelik taşıyordu. Hegel de herkes gibi biliyordu ki, ne Locke ne de bu kuramı savunan başka herhangi biri, toplum ne denli baskıcı olursa olsun, uygarlığın birey özgürlüğüne yabancı ya da onu önleyici olduğuna inanmamıştır. Söz konusu eleştiri Hegel'in, Locke felsefesinde örtülü olarak bulunan bir "çelişme" olarak gördüğü şeyi ortaya çıkardı. Gerçekte, sosyal psikoloji ve sosyal ahlak disiplinlerinin savsaklanmış yanlarına dikkati çektiği gözönünde tutulursa çok daha etkin olduğu görülür. Birey kişiliğinin ruhbilimsel yapısının, ki-

şinin içinde yaşadığı toplumun yapısıyla o toplum içindeki yerine bağlı olduğu önemli gerçeğine işaret ediyordu. Bir halkın yasaları, âdetleri, kurumları ve ahlaki değerlendirmeleri, onun düşünüşünü yansıtır, ama aynı zamanda bu düşünüşe biçim verir ve geliştikçe de bu düşünüşe sürekli olarak yeniden biçim getirir. Bireyin ahlaki, hatta entelektüel bakış açısı, içinde yaşadığı toplumunkinden ve bu toplum içinde yurttaşlık, toplumsal sınıf ve dinsel üyelik dolayısıyla yaşadığı ilişkilerden ayrı düşünülmesi olanaksız bir husustur. Böylece Hegel, sivil toplum üzerindeki görüşleri dolayısıyla örneğin iktisadi isteklerle biyolojik gereksinimlerin bir tutulmasına karşı çıkmıştır. İstekler gerçekte düşünsel durumları anlatır ve bundan dolayı da toplumsal yorumlamalar, iktisadi düzene, bir toplumsal sınıf içinde kabul edilen yaşam biçimine ve ahlaki değerlendirmelere bağlıdır. O'na göre dilenciliğin özü toplum tarafından itilme ve kendi kendine saygının yitirilmesidir; yoksulluk "tek başına insanı dilenci yapmaz". Yoksul kişinin değerlendirilme durumuna ve o kişinin kendi kendisini değerlendirme durumuna bağlıdır.

> İngiltere'de en yoksul insanlar bile birtakım haklara sahip olduklarına inanır; bu, başka ülkelerde yoksullara doyum sağlayan durumdan farklı bir durumdur... Toplum bir kez kurulunca, yoksulluk derhal bir sınıfın başka bir sınıfa yaptığı haksızlık biçimini alır.[15]

Buna benzer paragraflar kuşku yok Marx'ın, "ideoloji toplumsal duruma bağlıdır" diyen kuramının tohumlarını taşımaktadır. Hegel'in görüşü toplumsal durumun iktisadi bir yorumunu getiriyordu; ancak toplumsal durumu yalnız iktisadi açıdan yorumlayan bir görüş değildi. Toplumun, ya da daha yerinde bir

15 **Philosophy of Right**, Kesim 144, ek.

terimle kültürün, insan davranışını açıklamada vazgeçilmez bir kategori olduğunu da anlatıyordu.[16] Bu düşüncenin gelişmiş biçimi yalnız Marx'da değil, günümüz sosyal psikolojisi ve kültürel antropolojisinde de görülmektedir.

Ancak Hegel'in ruhbilim ile ilgisi, birey özgürlüğünün ahlaki ve siyasal kuramlarıyla olan ilgisinden daha azdı. O'na göre özgürlük bir toplumsal olay, topluluğun ahlaki gelişmesinden ortaya çıkan toplumsal düzenin bir özelliği olarak görülmelidir. Bir Tanrı vergisi olmaktan çok, topluluğun desteklediği yasal ve ahlaki kurumların bireye verdiği bir statüdür. Dolayısıyla özgürlük inatçılık ile, ya da özel eğilimlerin ardından gitme ile eş tutulamaz. Özgürlük daha çok eğilimlerin ve birey yeteneğinin, toplumsal bakımdan önem taşıyan bir işin başarılması biçiminde belirmesidir; F.H. Bradley'in dediği gibi "yerini ve o yerin gerektirdiği ödevleri bilmedir". Eğilime ahlaki değer kazandıran bunlardır, çünkü hiçbir özgürlük ya da mutluluk isteği, istek toplumun iyiliğiyle uyuşmadığı ve toplum istenciyle desteklenmediği takdirde, ahlaki bakımdan savunulamaz. Bireyin hakları ve özgürlükleri, toplum içindeki yerinin kendisine yüklediği ödevlere karşılık düşen haklar ve özgürlüklerdir. Özel yaşamdaki mutluluk bile, toplumsal statünün gerektirdiği bir soyluluğu ve toplumca değerli olan bir işte payı olma bilincini taşımalıdır. Hegel her zaman, tek başına kendi-bilincinde olmanın acı bir ruhsal gerginlik ve işe-yaramama duygusunun belirtisi olduğuna inanmıştır. Böyle bir mutluluk anlayışı ve onun için gerekli haklar ve ödevler görüşü, Rousseau'nunki gibi, bir ölçüde klasik uyanıştan ileri geliyordu. Hegel'in özgür yurttaşlık kuramı,

16 Hegel'in düşüncesinin bu aşamasının tarihi, Herbert Marcuse'ün **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory**'sinde ayrıntılı olarak anlatılmıştır. 1941; 2. baskı, 1954.

Eflatun ve Aristo'nunki gibi özel haklar bakımından değil, toplumsal görevler bakımından işlenmişti. Ama Hegel'in düşündüğü gibi, Hıristiyan ahlakının ve yurttaşlığın gelişmesi, çağdaş devlette kişisel hak ile kamusal ödev arasında, köleliğe dayanan bir toplumda olduğundan daha tam bir bileşim yapılmasını olanaklı kılmıştır. Çağdaş devlette bütün insanlar özgürdür ve devlete hizmet etmekte, ülkü olarak kendi kendini gerçekleştirmenin en üstün biçimini bulabilirler. Devlette olumsuz inatçılık özgürlüğünün yerini yurttaşlığın "gerçek özgürlüğü" almıştır.

Hegel'in görüşünün diyalektik biçimi, böyle bir özgürlük ve gerçek özgürlük karşıtlığından çıkardığı çelişmeli sonuçların geniş ölçüde sorumlusudur. Kuram, bir mantıksal soyutlamalar oyununa dönmektedir. Böylece Hegel, bireysel seçimi kapris, duygusallık ya da bağnazlıkla eş tutmakta, hem ruhbilim hem de ahlak bakımından son derece önemli olan bir olguyu unutturmaktadır: Hiçbir insanın, ne denli geçici ya da ne denli derin olursa olsun, hep aynı önem düzeyinde olduğunu düşünmez; ya da davranışlarını etkilemekte hepsini eşit ağırlık tanımaz. Birey güdüleri arasında hiçbir fark gözetmeyen bu tutumuna karşılık düşmek üzere Hegel sivil toplumu, özellikle ekonomik yanı bakımından, gezegenlerin devinim yasalarına benzettiği yasaların yönetimindeki mekanik zorunluluklar alanı ve bireysel arzunun us-dışı güçlerinin bir sonucu saymıştır. Böylece devletten ayrı düşünülen toplum, manevi bakımdan nötr olan nedensel yasaların yönettiği ve ahlaki bakımdan anarşi içinde bulunan bir ortam olarak düşünülmüştür. Sonuç, bireyciliğin karikatürle eleştirilmesine benziyordu: Birey, bencil güdülerin denetimi altında, toplumsal güdülerden yoksun gösteriliyor, bunun yanında devletsiz toplum da ahlakla ilgisiz bu güdülerin mekanik bir dengelenmesi durumu olarak betimleniyordu. Kuşkusuz bunun doğal bir sonucu, sivil toplumun anarşisini ortadan kaldıran

devletin, bütün toplumsal süreç içinde gerçekten ahlaki olan tek öğe gibi gösterilmesiydi. Tanımı gereği bütün ahlaki amaçları tekeli altına alıyordu, çünkü bu amaçlara, birey kişiliğinin ve toplumun çözümlemesinde yer verilmemişti. Bunun açık gereği devletin saltık olmasıydı, çünkü ahlaki değerleri yalnız devlet taşıyordu. Yine açıkça görülüyor ki birey, ancak kendini devletin hizmetine adarsa, onur ve özgürlüğe ulaşır.

Hegel'in bu mantıksal *tour de force*'unun gerçek sivil haklar ve özgürlükler bakımından ne anlama geldiğini söylemek çok güç, hatta olanaksızdır. Somut siyasal haklarla ilgili bildirimleri son derece belirsizdi ve sık sık birbiriyle açık çelişmeler gösteriyordu. Bireysel seçimin yalnızca kapris olacağı varsayımından yola çıkması, O'nu, kolayca kişisel yargının, hatta vicdanın yüzeysel bir şey olduğunu ileri sürme durumuna düşürmüştür. Yazılarından, görevi yalnızca baş eğme olarak gördüğü ya da iyi yurttaşlığın O'nun için yalnızca yürürlükteki koşullara ve hükümetlerin koyduğu kurallara uymaktan ibaret olduğu çıkarılabilir. *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde siyasal felsefeye devleti eleştirme hakkını bile tanımıyor görünmekteydi. Bireyin iyiliğinin toplumda önemli bir yer sahibi olmayı gerektirdiği genel görüşünden hareketle Hegel, sık sık, bireylerle üyesi oldukları toplum arasında sanki hiçbir gerçek çıkar çatışması olamazmış gibi konuşmaktaydı. Bununla birlikte başka bir bakış açısından, Hegel'in bütün toplumsal felsefesi, üyelerine yapacak önemli işler vermeyen bir toplumda doğacağına inandığı kişisel gerginlikler üzerine kuruluydu. Prusya Krallığı'nı ülküleştirme eğilimine karşın Hegel, gerçekte Alman politikasının o günkü durumunun keskin, hatta acı dilli bir eleştiricisiydi. Bir tarihçi olarak uymacacılardan (konformistlerden) çok, başarılı put-kıncılara hayrandı. Hiçbir zaman açıkça belirtmiş olmamakla birlikte, Hegel kuşkusuz çağdaş anayasalı hükümetin,

geçmişin herhangi bir hükümetinden daha üstün bir kişisel özgürlük türü yarattığına ve bireyin bağımsızlığına ve kendi yazgısını belirleme hakkına daha büyük bir saygı gösterdiğine inanıyordu. Yine kuşku yok ki Hegel bunun, toplumun iş gören bir biriminin korunmasından çok, insan haklarına saygıyı gerektirdiğine de inanıyordu.

> Bir insan Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan v.s. olduğu için değil, yalnızca insan olduğu için değer taşır.[17]

Ama insanın insan olarak değer taşıdığına inanmak, kuşkusuz onun ahlaki yargılarının yalnızca kapris olduğuna, ya da değerinin, ahlaki amaçları bir ulusal devletçe belirlenmiş olan toplumdaki yerinden doğduğuna inanmakla bağdaşamaz.

Aynı belirsizlik ve karışıklık Hegel'in, devletin en üstün değerleri temsil ettiği inancına verdiği anlamlarda görülmektedir. Soruna tartışma ortamı olarak seçtiği metafizik alanda bile, nihayet Dünya Ruhu'nun bir belirtisinden ibaret olan devletin, sanat ve dinin bütün değerlerini nasıl içerebileceği, ya da bu değerlerin bir ulusal kültürden bir başkasına geçişini nasıl sağlayabileceği açık değildir. Gerçekten de Hegel'in özellikle sanat ve din hakkında söyledikleri tutarsızdır. Kimi kez bunları ulusal ruhun yarattığı şeyler saymış, ama buna karşın Hıristiyanlığı herhangi tek bir ulusun ayrıcalığı saymamış, sanat ve edebiyatın da her zaman yalnızca ulusal nitelikte olacağına inanmamıştır. Öte yandan O'na göre, bunların alt olabileceği hiçbir genel Avrupa ya da insan toplumu yoktu, çünkü devletsiz bir çağdaş kültür terimler arasında bir çelişme olurdu. Hegel'in dinde zorlamaya karşı olduğu kuşku götürmemekle birlikte, somut bir siyasal

17 **Philosophy of Right**, Kesim 209, not.

düzeyde, kiliselerle devlet arasındaki ilişki ya da inanç özgürlüğü konusunda söyleyeceği hiçbir şeyinin olmaması, belki de bu karışıklıkla açıklanabilir. Roma Katolikliğine ve Alman dindarlığına karşı oluşu ile Luther Protestanlığına duyduğu hayranlık eşit ölçüde eleştiri süzgecinden geçmemiş tutumlardı. Devlete tanıdığı metafizik üstünlüğün, bir fiili hükümetin siyasal görevleriyle ilişkisini kuracak hiçbir açık düşünce doğrultusu yoktu. Sonuç olarak Hegel'in özgürlük kuramı sivil ya da siyasal özgürlükler konusunda kesin hiçbirşey anlatmıyordu. Ancak devletin ülküleştirilmesi ve sivil toplumun aşağı görülmesi biraraya gelince, kaçınılmaz olarak siyasal otoriterliğe yol açtı.

Devlet ve Sivil Toplum

Hegel'in devlet kuramı, yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, devletle sivil toplum arasında bulunduğunu varsayımladığı ilişkinin tuhaf niteliğine dayalıydı. Bu ilişki aynı zamanda hem bir karşıtlık, hem de bir karşılıklı bağımlılık ilişkisiydi. Hegel'in anladığı anlamda devlet, kamu hizmetlerini görme, yasaları uygulama, polis görevlerini yürütme ve sınai ve ekonomik çıkarları birbirine uydurma gibi bayağı işlerle uğraşan yararcı bir kurum değildir. Bütün bu işler sivil toplumun görevleridir. Devlet, gerektiğinde kuşkusuz bu işlere yön ve düzen verir, ama kendisi bizzat bu işleri görmez. Sivil toplum, akıllı bir denetim sağlamak ve ahlaki bir anlam kazanmak için devlete gerek duyar. Tek başına düşünüldüğünde toplumun, yalnızca bireylerin ele geçirici ve bencil güdüleri arasındaki karşılıklı etkilenmeden doğan mekanik yasaların yönetiminde olduğu görülür. Oysa devlet, temsil ettiği ahlaki amaçları gerçekleştirme araçları için sivil topluma gerek duyar. Karşılıklı olarak birbirine ba-

ğımlı olmakla birlikte, devlet ve sivil toplum ayrı diyalektik düzeylerde bulunmaktadırlar. Devlet araç değil, amaçtır. Gelişmedeki ussal ülküyü, uygarlıktaki gerçek manevi öğeyi temsil etmektedir, ve bu niteliği ile sivil toplumu amaçlarına ulaşmak için kullanmakta ya da metafizik bir anlamda yaratmaktadır.

> Devlet göksel istektir; şu anlamda ki, yeryüzünde var olan ve dünyanın yürürlükteki biçimi ve örgütü olarak ortaya çıkan bir düşüncedir.[18]

Sivil toplum kör eğilimlerin ve nedensel zorunluluğun alanı olduğu halde, devlet "bilinçli amaçlara, belli yasa ve ilkelere uyar". Hegel'den buna benzer alıntılar sayısız ölçüde yapılabilir: Devlet saltık biçimde ussal olan şeydir, kendini bilen ve emreden göksel erktir, ruhun sonsuz ve zorunlu var oluşudur, Tanrı'nın dünyada yürüyüşüdür.

Ancak devlete böylece tanınan manevi üstünlüğün, sivil toplumun ya da kurumlarının küçük görülmesi anlamını taşımadığını, bir bakıma bunun tam tersi bir anlama geldiğini belirtmek gerekir. Hem kişiliği, hem de siyasal düşüncesi bakımından Hegel, her şeyden önce iyi bir kentsoyluydu ve durağanlık ve güvenliğe kentsoyluların genellikle gösterdiğinden daha büyük bir saygı duyardı. O'na göre devlet ile sivil toplum arasındaki ilişki bir astlık-üstlük ilişkisi olmasına ve devletin otoritesinin saltıklığına karşın, karşılıklı bir ilişkiydi. Toplumun ekonomik yaşamına manevi önem kazandıran –bir bakıma ona şan, şeref veren– şey, devletin ve onun kültürel amacının bu ekonomik yaşama bağlı olmasıdır. Ama devletin düzenleyici gücü saltık olsa da bu güç, ekonomik görevlerin başarılması için zorunlu olan kurumların ya da hakların kaldırılmasına değin

18 **Ibid.** Kesim 270. not.

varmaz Hegel'in kuramına göre mülkiyeti yaratan ne devlettir, ne de hatta toplumdur; mülkiyet insan kişiliğinin kaçınılmaz bir koşuludur. Bu görüş Locke'unkine pek benzer. Gerçekte Hegel'in sivil toplumla ilgili düşünceleri, yakından bildiği Alman toplum yapısını meydana getiren lonca ve korporasyonların, zümre ve sınıfların, dernekler ve yerel toplulukların dikkatli, hatta geliştirilmiş bir çözümlemesini anlatıyordu. Bunları ve bunlara benzer şeyleri beşeri bakımdan vazgeçilmez sayıyordu. Bunlarsız bir halk biçimsiz bir yığın, birey de bir tür beşeri atom olurdu; çünkü kişiliğine öz kazandıran şey ekonomik ve kurumsal bağlar ortamıdır. Dolayısıyla Hegel'e göre devlet aslında bireyler olarak yurttaşlardan meydana gelmez. Birey, bir devletin yurttaşlığı gibi en üst saygınlık konumuna ulaşmadan, uzun bir korporasyonlar ve dernekler zinciriyle devlete bağlanmalıdır. Hükümeti, seçimle belli olan halk istencine dayandıran Jakobinizm, gerçekte ayak-takımı hükümeti anlamını taşır. Yurttaşların yalnızca bir bölümü demek olan "halk", "ne istediğini *bilmeyen*" bir şeydir.[19]

Belirtmek gerekir ki bu sivil toplum görüşünün birçok yanı vardı. Bir yandan gerici bir görüş olduğu düşünülebilir. Kuşkusuz katmanlaşma düzeni güvenlik içinde olan mevki ve rütbeye saygı gösteren ve sanayileşmenin bu farkları azaltıcı etkilerine hiç uğramamış bir toplum görüşünü yansıtıyordu. Yurttaşlar arasında eşitliğe hiç önem vermiyordu; oysa Fransız ve İngiliz siyasal yaşamında eşitlik, özgür bir hükümet düzeninin koşuluydu. Ancak Hegel'in sivil toplum görüşü yalnızca gerici değildi. Yarıcı iktisatçıların *"laissez-faire"*i değişmez doğa düzeninin bir parçası sayan düşlerine katılmamış, Marx gibi, bunu toplumsal gelişmenin özel bir aşaması saymak gerektiğini söy-

19 **Ibid.** Kesim 301, not.

lemiştir. Bundan başka Hegel'in görüşü devlete, ulusal gücü genişletme genel amacının bir parçası olarak ticaret ve sanayii geliştirme ödevini veren ulusçuluk biçimine de uygun düşüyordu. Yine kabul edilmelidir ki Hegel'in Fransız Jakobinizmine yönelttiği eleştirilerin bir çoğu yerinde idi. Jakobinizm özgürlük adına, yararlı amaçlara yarayan ve liberalizmin kendisi için yeniden kurulması gerekli olan toplumsal örgütleri acımadan yıkmıştı[20]. Genel olarak Hegel'in sivil toplum görüşü sağlam bir ilkeye dayalıydı: Birey yalnız yurttaş olarak görüldüğü zaman, devlet her türlü insan topluluğunu kapsamı içine almak eğilimini gösterir. Gerçekte ise, bu bütün totaliterlik biçimlerinin gösterdiği gibi, özgürlük değil, despotizmdir. 19. yüzyıl sonlarının siyasal Çoğulcularının görüşleri, çok geniş ölçüde Hegel'in sivil toplum kuramından alınarak kurulmuştur. Marx'ın siyasal yaşamda iktisadi güçlere tanıdığı önemin de kökü kesinlikle Hegel'in sivil toplum kuramındadır; –her ne kadar Marx, Hegel'in devletini sönmeye mahkum etmiş ise de–.

Sivil toplum kuramı ve devletle olan ilişkisi, geniş ölçüde Hegel'in meşruti hükümete verdiği anlamı belirlemiştir. O'nun anladığı anlamda devlet gücü saltıktır, ama keyfi değildir. Saltıklığı üstün manevi konumunda ve Hegel'in devlete toplumun ahlaki yanlarını tekeli altına alma müsaadesini vermesinde görülmektedir. Ancak devlet, düzenleyici güçlerini her zaman yasa biçimi altında uygulamalıdır. Devlet usu temsil eder ve yasa da "ussal"dır. Bunun Hegel için anlamı, kamu otoritesinin eylemlerinin, belli kurallardan hareket ettikleri için ön görülebilir olmaları gerektiği, kuralların resmi görevlilerin takdir hakla-

20 Bkz. '**Man and Citizen: Application of Individualizm in French Revolution**" R.R. Palmer, **Essays In Political Theory**, Milton R. Konvitz ve Arthur E. Murphy (Derl), (1948), s. 130 vd.

rını sınırladığı ve resmi işlemlerin makamın otoritesini anlattığı, makam sahibinin kişisel istenç ya da yargısını anlatmadığı idi. Yasa, kapsamına giren herkese eşit biçimde uygulanmalıdır, çünkü genel olması dolayısıyla bireysel özellikleri göz önünde bulunduramaz. Despotizmin özü yasatanımazlıktır; özgür ve meşruti bir hükümetin özü ise yasasızlığı önlemesi ve güven yaratmasıdır.

> Despotizm, yasanın yitip gittiği ve ister bir kralın isterse bir kümenin kişisel istencinin yasa sayıldığı, ya da daha doğrusu yasanın yerini aldığı bir durumu anlatır.
>
> Kaprise ve bağnaz görüşlere karşı güvence devlette her şeyin saptanmış ve güvenli olmasıdır.[21]

Görüldüğü gibi Hegel'in devleti, sonraları Alman hukuk biliminin *Rechtsstaat* (Hukuk devleti) dediği şeydi. Bu devletin iç yönetimde yüksek bir etkinlik göstermesi ve özellikle yargı düzeninin, Hegel'in sivil toplumun ekonomik görevlerini yapabilmesi için vazgeçilmez saydığı mülkiyet ve kişi haklarını güven altına alması gerekliydi. Dolayısıyla meşruti hükümet kuramı, yasal otorite ile kişisel güç arasında ayrım yapmakla liberalizm ile uyum içindeydi; ama Hegel'in kuramı yasal yönetim ile demokratik siyasal süreç arasında herhangi bir ilişki bulunduğunu kabul etmiyordu.

Hegel'in meşrutiyetçiliğinin bu aşamasının anahtarı "evrensel sınıf" dediği, doğuştan ve eğitilerek yönetme mevkiine hazırlanan resmi bir yönetici sınıfa verdiği yüksek önemde yatmaktaydı. Böyle bir sınıfın, yönettiği özel ve toplumsal çıkarlardan arınmış ve onlara karşı yansız olacağını düşünüyordu. Dolayısıyla özel bir anlamda bu sınıf, bencil çıkarlar ya da

21 **Philosophy of Right**, Kesim 278 not ve 270, ek.

özel ve yanlı ilgiler karşısında toplumun genel istencini ve "usunu" temsil etmektedir. Sivil toplumun bürokratik örgütü, en yüksek noktayı temsil etmektedir; sivil toplum bu noktada devletin daha yüksek kurumlarıyla karşılaşır. Bütün düzenin temel özelliği, çok eski âdetlerden, geçmişi uzun mevki ve otorite rütbelerinden köklerini almakta olması ve buna karşın bu rütbelerin ulusun toplam yaşamında görevleri bulunmasıdır. Hegel bu anayasalı hükümet anlayışını Fransız kağıt anayasalar yapma deneyleriyle ve İngiliz Parlamento hükümetiyle karşılaştırıyordu. Fransız deneylerine bir tarihçinin derin küçümsemesiyle bakıyordu. Anayasayı kimin yapacağını sormak saçmadır, çünkü anayasalar yapılmaz, diyordu. "Bir anayasa, yapılan birşey değildir; yüzyılların ürünüdür". "Kendiliğinden var olan, dolayısıyla göksel ve saptanmış bir şey" olarak düşünülmelidir.[22] Dolayısıyla haklar, güçlerin ayrılığı, dengeler ve denetimler, yalnızca araçlardır. Anayasa düzeni kendi kendini yönetme geleneğine dayanır ve Hegel'e göre bu gelenek, toplumsal mevki farklarından, yönetici sınıfla toplumun aşağı kesimleri arasında kabul edilebilir bir dengeden ve baş niteliği Krallığa karşı bağlılık olan bir soylular yönetiminden ayrılması olanaksız bir şeydir. Krallığın baş görevi bu dengeyi korumaktır. Ama denge güçlerin ayrılığına değil, görevlerin birbirinden ayırdedilmesine bağlıdır ve bu ayırdetmedeki amaç da devleti zayıflatmak değil, tersine güçlendirmektir. Öte yandan İngiliz parlamenter düzeni Hegel'e feodalizmin bozulmuş bir kalıntısı gibi görünüyordu. Bu kalıntıda siyasal güç, hiçbir ulusal görevi bulunmayan aristokratik bir oligarşinin özel ayrıcalığı olarak kalmıştı. Bu yüzden İngiltere bir devlet saygınlığına hiçbir zaman ulaşamamıştı. Denilebilir ki Hegel'in öldüğü yıl bu, kısa görüşlü de olsa İngi-

22 **Ibid.** Kesim 274 ek, s. 273 not.

liz hükümetinin gerçekçi bir değerlendirmesiydi. En erken yıllarından beri Hegel Bern kentinde gördüğü gibi bir soylular çıkar grubu tarafından hükümet edilmeye karşı tam bir tiksinti beslemiştir. Ölümüne yakın benimsediği en olgun yargısına göre ise İngiliz hükümeti bu tipe uymaktaydı. O'na göre İngiliz hükümetinde *der grosse Sinn von Fürsten* yoktu ve Reform Yasası (Reform Bill), Jakobinizm'in yanlışlıklarını feodalizminkilere eklemekten başka bir şeye yaramayacaktı.[23] Hegel'in yorumuna göre anayasa tarihindeki önemli adım, yürütmenin yasama tarafından denetlenmesi değil, krallık yönetimi altında bir ulusal otoritenin ortaya çıkmasıydı.

Krallığa karşı duyduğu saygıya karşın hem temsil edici kurumlar, hem de krallık, Hegel'in anayasa kuramında resmi görevlilerin oynadığı role oranla, önemsiz bir role sahiptirler. Daha önce açıkladığımız nedenlerle Hegel, yalnız toprak ve nüfus ölçütleri üzerine dayanan temsil görüşünü saçma buluyordu; çünkü birey, devletle ilişkilerinde, sivil toplumun desteklediği bir ya da birçok derneğin üyesi olarak görülmektedir. Yasama organı bu derneklerin devletle karşılaştığı noktayı temsil eder. Sivil toplum bakımından temsil edilmesi gereken şeyler, önemli alanlar (Kreise) ya da çıkarlar, ya da görevsel birimlerdir. Bu görevsel temsil görüşünün son çeyrek yüzyılda karşılaştığı güçlükler, Hegel'in bu ilke üzerine kurulu, uygulanabilir herhangi bir temsili hükümet planına neden hiç ulaşamadığını anlatmaktadır. Öte yandan, sivil toplumu düzenlemesi gereken

---

23 Hegel'in Bern'deki aristokrasi hakkında bu şehirde oturduğu zaman (1793-1796) vardığı yargı konusunda bkz. H. Falkenhimn, "**Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels**". **Preussische Jahrbücher**, cilt 139 (1909) s. 193 vd. İngiliz hükümetiyle ilgili görüşler için bkz: Hegel, **Über die englische Reform bil** (1831), **Werke** (ed. Lasson) cilt: VII, s. 291 vd.

resmi görevliler sınıfının yasama organında bakanlar tarafından temsil edilmesi gereğini temel önemde saymıştır. Ama bakanlar hiçbir biçimde yasamaya karşı sorumlu değildirler. Tersine, Hegel'in anlayışına göre yasama, krala karşı sorumlu olan bakanlık karşısında asıl olarak bir danışma kuruluşu durumundadır. Ancak Hegel'e göre kralın büyük bir gücü yoktur ve sahip olduğu kadarı da, iyi düzenlenmiş bir krallıkta, devlet başkanı olarak işgal ettiği yasal mevkiden doğmalıdır.

> İyi örgütlenmiş bir krallıkta, nesnel yan yalnız yasaya aittir; kralın rolü yalnızca öznel "buyuruyorum"u yasaya koymaktır.[24]

Gerçekten kral, Hegel'e göre siyasal yaşamın ve tarihin temelindeki gerçek güçler olan ulusal ruh, ulusal yasa ve ulusal devlet gibi soyutlamaların görünürdeki bir simgesinden başka birşey değildir.

Hegelciliğin Sonradan Kazandığı Önem

Hegel'in düşüncelerini anlatmada başvurduğu karmaşık teknik yanlara ve vardığı sonuçların görünürdeki soyutluğuna karşın, siyasal gerçeklerle Hegel'inkinden daha yakın ilişkisi olan pek az siyasal kuram vardır. Hegel, Napolyon Savaşlan'nın sona erdiği zamanki Almanya'nın durumunu, Fransa karşısında uğradığı acı ulusal aşağılanmayı ve siyasal birliğe kavuşma, bu birliğe ve Alman kültürünün yüceliğine uygun bir ulusal devlet kurma emellerini çok gerçekçi bir biçimde yansıtmıştır. Hegel'in kuramı, ölümünden sonra gelen kuşağın bu emelleri gerçekleştirmede izleyeceği ana çizgileri de dikkate değer ölçüde

24 **Philosophy of Right**, Kesim 280, ek.

doğru olarak kavrayabilmiştir. Devlet kavramına özel bir anlam vermiştir; daha başka birçok ikincil anlamlarla zenginleştirdiği bu kavramın Fransız ve İngiliz siyasal düşüncesinde bir eşi yoktu, ama 19. yüzyıl boyunca Alman siyaset ve hukuk felsefesinin ana ilkesini oluşturdu. 19. yüzyılın ikinci yarısında devlet kavramı, Hegel'in onu içine attığı diyalektiğin felsefi tekniklerinden kurtuldu, ama ana özelliklerini korudu. Özü bakımından, güçten yoksun ülküleri küçük görme davranışı ile güce karşı manevi saygıyı kendi başına meşru sayan tutumu birleştiren, gücü ülküleştiren bir kavramdı. Siyasal anlamı bakımından bu devlet kuramı anti-liberal bir kuramdı. Bu kuram içinde ulusçuluk, hanedan meşrutiyetinin yerini alıyor, son derece yüceltilmiş bir krallık otoriterliği biçiminde ortaya çıkıyordu; ama anayasa karşıtı bir kuram değildi. Bununla birlikte anayasal düzeni, liberalizmin ve anayasal düzenin, aynı siyasal hareketin aşamaları olduğu ülkelerdekinden çok farklı biçimde anlıyordu. Hemen hemen bütün anlamı, "insanların değil, yasaların hükümeti" sav-sözünde özetleniyordu. Bundan dolayı demokratik yöntemler bakımından hiçbir şey anlatmadığı halde, düzenli bürokratik yönetim bakımından çok şey anlatıyordu. Kişi ve mülkiyet güvenliğine ve kamu gönencine hükümetin dikkat etmesini öngörüyordu; ama bunların korunmasında kamuoyu karşısında siyasal sorumluluk ilkesine değil, iktisadi ve toplumsal çıkarlar çatışmasının üstünde kalacağı varsayımlanan bir resmi görevliler sınıfının kamu hizmeti anlayışına dayanıyordu. Uygulamada ise siyaseti doğuştan ve yetişme bakımından yönetme yeteneğine sahip kimselere bırakma gibi bir tehlikeli serüveni temsil ediyordu. Ama siyasal birliği gerçekleştirme ve ulusal gücü arttırma arzularının siyasal özgürlük kaygılarını gölgelediği bir toplumda bu serüven anlaşılabilir bir serüvendi. Bütün bu

açılardan Hegel'in felsefesi, ikinci imparatorluk Almanya'sını şaşırtıcı bir doğrulukla yansıtmaktaydı.

Bununla birlikte Hegel'in siyasal düşüncesinin önemi yalnız Almanya'yla olan ilişkisi bakımından ele alınırsa, çok zayıf bir biçimde de gösterilmiş olur. Hegel'in zekası olağanüstü bir kavrayış derinliğine sahipti ve kendi anladığı biçimiyle felsefesi, yalnız bütün çağdaş düşünce akımında bulunmakta kalmıyor, bu çağdaş düşüncenin toplamı ve yetkinleşmiş biçimi olmak amacını güdüyordu. Bu ışık altında görüldüğünde, ana düşüncesi evrensel tarih kavramıydı ve bunu Hegel, 17. ve 18. yüzyıllardaki doğal hukuk düzeninin yerini tutması amacıyla, yeni bir birleştirici ilke olmak üzere geliştirmişti. Bu kavram içinde Hegel, Rousseau'nun tutarsız bir biçimde ileri sürdüğü genel istenç düşüncesiyle –ki, uluslarda var olan bir yaşam ilkesi olduğu gibi, gerçeğin özünü oluşturan daha geniş manevi güçlerin de bir belirtisidir–. Burke'nin tarihi "göksel bir taktik" sayan dinsel görüşünü birleştirdi. Bu belirsiz düşüncelere mantığın kesinlik ve açıklığını vermek ve diyalektikten, "Tanrı'nın yeryüzünde yürüyüşü"nü gösterecek bir bilimsel araştırma aracı yaratmak istiyordu. Değişmez doğal hukuk sonsuz düzeni yerine, Saltık'ın tarih içinde ussal bir biçimde açılışını koydu.

Bu görkemli düşünce yapısını romantik düşleminin aşırılığı sayıp bir yana atmaktan daha kolay birşey olamaz. Yine de bu yapı, 19. yüzyılda toplum felsefesinin hemen her aşamasını hem iyi hem de kötü yolda etkileyen yeni bir bakış açısının tohumu idi. Dikkate değer değişme, Hegel'in Aydınlık Çağı filozofları gibi adına Us dediği kozmik gücün, bireylerden çok toplumsal kümelerde, uluslarda ve ulusal kültürlerle kurumlarda kendini göstermesiydi. Hegel'in getirdiği Dünya Ruhu kavramının yerine üretim güçleri kavramı konulduğunda varılacak sonuç asıl

olarak aynıdır. Her iki durumda da toplum, kişilerin bir topluluğu olmaktan çok bir güçler düzeni durumuna geliyor, onun tarihi de ortak bir bütün olarak topluluğa ait bulunan kurumların gelişmesi oluyordu. Bu güçler ve kurumların, ait oldukları topluluk gibi kendi doğalarında var olan eğilim ve yönleri izledikleri düşünülmektedir. Kurumların tarihi hukuk, anayasalar, ahlak, felsefe, dinler gibi toplumsal incelemelerin düşünsel aracının sürekli ve hatta başat bir parçası oldu. Bu toplumsal güçlerin hareketi ve gelişmesi bakımından bireyin ahlaki yargıları ve kişisel çıkarları önemini yitiriyordu, çünkü toplumda gerçek güçler, akış yönleri kaçınılmaz olduğu için kendi kendilerini haklı kılan güçlerdi. Hem bu kadar çok gerçeği, hem de bu kadar çok abartıyı birarada içeren bu gibi düşünceler, 19. yüzyıl toplumsal felsefesinin düşünce iklimini oluşturuyordu. Siyaset bilimi bu düşünceler yüzünden hem zenginleşti, hem de yoksullaştı. Yasalılık ve bireycilik, kurumların tarihi açıdan incelenmesi ve hükümetle insan psikolojisinde toplumsal ve ekonomik etkenlerin tuttuğu yerin daha somut bir biçimde anlaşılması ile tamamlanıyor, böylece siyaset bilimi zenginleşiyor ve çok daha geniş bir ölçüde gerçekçi oluyordu. Öte yandan siyaseti toplumsal güçlerin, uluslararasındaki çekişmelerin, ya da ekonomik sınıflararasındaki karşıtlıkların bir "yansıması"ndan ibaret sayan görüş, bağımsız bir etkinlik olarak siyasetin doğrudan doğruya varlığını tehdit ediyordu. Çünkü böyle bir görüş, insan ilişkilerinde görüşmenin yerini en aza indirmek ve siyasal kurumların güç kullanan organlar olmaktan çok görüşmelere olanak sağlayan organlar olduğu olgusunu gölgelemek eğilimindedir. Bu görüş, görüşme sanatının ve dolayısıyla siyasal zekânın, sıkılma bilmez güç hesaplamalarından ibaret olmadığı gerçeğini de gölgelemekteydi. İşte görüş açısındaki bu değişmeden dolayı gözden kaçması en çok olası olan şey, liberal siyaset anlayışıydı.

Bütün bu eğilimler Hegel'in felsefesinde tohum halinde vardı; ama yalnız ondan doğmuş değildirler. Ancak Hegel'in kuramı, toplumsal ve entelektüel bakış açısındaki değişmelerin çok güçlü bir anlatımı idi.

Siyasal kuramda kaynağını doğrudan doğruya Hegelcilikten alan gelişmeler içinde başlıca üç tanesini özel bir biçimde gözden geçirmek gerekir. Doğru çizgi kuşkusuz Hegel'den Marx'a ve böylece komünist kuramın daha sonraki tarihine giden çizgiydi. Burada kavşak noktası, Marx'ın Hegel felsefesinin çağ yapan buluşu sayıp benimsediği diyalektikti. Hegel'in ulusçuluğunu ve devleti ülküleştirmesini Marx, düzeni bozan metafizik ülkücülük dolayısıyla diyalektiğe de bulaşan "gizemselleşmeler" saymıştır. Onu diyalektik maddeciliğe dönüştürmekle ve diyalektiği de tarihin ekonomik yorumu olarak kurmakla Marx, bu yöntemi, toplumsal evrimi gerçekten bilimsel bir biçimde açıklama yolu olarak koruyabileceğini düşündü. Sivil toplumun (devletten ayrı olarak), yapısı bakımından en başta ekonomik nitelikte olduğu, Marx'ın Hegel'den hazır devralabileceği bir sonuçtu. İkinci olarak Hegelcilik, Oxford ülkücülerinin İngiliz liberalizmini yeniden gözden geçirmelerinin önemli bir etkeniydi. Ancak burada diyalektiğin önemi gözardı edilebilecek ölçüde azdı. Asıl önemli etki, Hegel'in bireyciliğe yönelttiği kavrayıcı ve aslında sağlam eleştirisinden geliyordu. Bireyciliğe, Hegel'in hiç duymadığı bir ivedilik kazandıran şey, sanayileşmenin ilerlemesi olmuştur. Hegel'in siyasal kuramının anti-liberal eğilimi İngiliz siyasal gerçeklerinden öylesine uzaktı ki, hemen hemen farkedilemeden geçip gitti. Hegelcilik son olarak İtalya'da, faşizmin ilk aşamalarında, bu son derece pragmatik harekete bir felsefe sağlaması amacıyla benimsendi. Gerçekte ise faşist Hegelcilik, hemen hemen itiraf edildiği üzere, bir *ad hoc* ussallaştırmadan ibaretti.

Seçilmiş Kaynakça

Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815,* Londra, 1936.

Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State,* Londra, 1899, kesim, 9, 10.

J.N. Findlay, *Hegel: A Re-examination,* Londra ve New York, 1958.

M.B. Foster, *Political Philosophies of Plato and Hegel,* Oxford, 1935.

Carl J. Friedrich (deri.), *The Philosophy of Hegel,* New York 1954, giriş.

G.P. Gooch, "The Growth of Historical Science". *Cambridge Modern History,* Cilt: XII (1910), kesim 26.

John H. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology, with Particular Reference to German Politico-legal Thought,* University of California Publication in Political Science. Berkeley and Los Angeles, Calif., 1943.

F.J.C. Hearnshaw (deri.), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction,* Londra, 1932. kesim 3.

L.T.Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State,* Londra. 1918.

Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory,* İkinci yayım, New York, 1954.

Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History,* İngilizce çevirisi: Douglas Scott. Londra, 1957.

G.R.G. Mure, *An Introduction to Hegel,* Oxford, 1940.

Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right,* Oxford, 1921.

Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat,* 2 cilt, Münih, 1920

W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel,* Londra 1924, bölüm IV, ikinci kesim.

C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy,* iki cilt, Manchester, 1925, Cilt II, Kesim 2-4.

Eric Weil, *Hegel el l'état,* Paris 1950.

BÖLÜM II
LİBERALİZM: FELSEFİ KÖKTENCİLİK

Doğal hukuk felsefesine karşı Rousseau ve Burke ile başlayan ve ilk düzenli anlatımına Hegel'de kavuşan tepki, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca başlıca düşünce akımını oluşturan bireycilik geleneğinin hiç de yerini almış değildi. Tam tersine, bu felsefe en önemli pratik sonuçlarını 19. yüzyılda verdi. Tarihçesi, Hegel'in oldukça hoşlandığı çelişmenin bir örneği idi: Bir felsefenin ayrıntıları ve uygulamaları ile tam olarak gelişme sayılabilmesi, ancak ana ilkeleri çok doğal karşılanır duruma geldiği, buna karşılık düşünsel gelişme bakımından da o ölçüde geç kaldığı zaman olanaklıdır. İlkin Locke tarafından açık anlatıma kavuşturulan ve Amerikan Bağımsızlık İlanı ile Fransız ve Amerikan Haklar Bildirileri gibi büyük siyasal bildirilerde somutlaşan devrimci çağın ilkeleri, 19. yüzyılda Avrupa kültürünün egemen olduğu bütün ülkelerin siyasal yaşamında gittikçe artan ölçüde gerçekleştirilmesi kesinlikle olanaklı görünen ve belki de bütün dünyada gerçekleşecek olan siyasal ülkülerin özetiydiler. Bu ülküler, sivil özgürlükler –düşünce, yazma ve konuşma, dernek kurma özgürlüğü–, mal güvenliği ve siyasal kurumların bilgili bir kamuoyu tarafından denetlenmesi ülküleriydi. Bu amaçlar her yerde meşruti hükümet biçimlerinin kabulü ve hükümetlerin yasaların sınırı içinde kalması, siyasal iktidarın temsil edici yasama organlarında toplanması ve hükümetin her dalının,

yetişkin nüfusun tümünü kapsama eğilimi gösteren bir seçmen topluluğuna karşı sorumlu olması gerektiğinin benimsenmesi ile gerçekleştirilebilirdi. Bu ülküler ve onları gerçekleştirecek bu tip bir siyasal kuruluş, doğal hukuk adına savunulmuştu ve aşağı yukarı 19. yüzyıl liberalizminin amaçlarıyla başarılarını özetlemekteydi. Bu siyasal düşünce biçiminin özünde, değerin niteliğiyle ilgili bir temel postüla yatıyordu: Her değer son çözümlemede, insan kişiliğinin doyum elde etmesi ve gerçekleşmesinden oluşur. Ahlakın kişileri araç olarak değil, amaç olarak görmekten kurulu olduğunu söyleyen Kant'ın bu ünlü deyişinde anlattığı postüla buydu; Jefferson da hükümetlerin, insanın devredilmez haklarını korumak ve gerçekleştirmek için var olduklarını söylerken aynı postülayı vurguluyordu.

Ancak devrimci çağın doğal hukuk felsefesi ile 19. yüzyıl liberalizmi arasında derin bir huy ve ruh farkı vardı. Doğal hukuk felsefesi asıl olarak devrimci bir inançtı; temel bir hakkın elden alındığı yerde hiçbir uzlaşma kabul edemezdi. Ama Fransız Devrimi birçok yerde devrime tepkiye yol açtı. Böyle birşeyin söz konusu olmadığı İngiltere'de bile parlamenter düzeltimin gelişmesi tepkiler sonucu engelleniyor ve ancak 1815'den sonra ve o da güçlükle sürebiliyordu: Devrim her yerde, genellikle her devrimin yaptığı gibi, aşırılıklarına karşı bir tepki doğurdu ve bu aşırılıklardan *filozofları* ve insan haklarını sorumlu tutmak moda oldu. Chateaubriand, "Devrimin ürünü olan siyasal yapıtı korumalıyız... ama devrimi bu yapıttan söküp atmalıyız" derken, liberalizmin her yerde görülen tutumunu dile getiriyordu. Aynı düşünce daha sonra, devrimin karşı savı olarak evrim düşüncesinin ülküleştirilmesinde kendini gösterdi.

Liberal tutumun böylece ılımlaştırılmasında bir ölçüde felsefi nedenler rol oynadı. Doğal hukuk felsefesinin üzerine kuru-

lu olduğu ahlak kuramı ister istemez sezgici bir kuramdı. Yitmez birey hakları kuramını savunmak için Locke ve Jefferson'ın yaptıkları gibi, bu hakların apaçık olduklarını kabul etmekten başka yol yoktur. Ama genel olarak bilimin ve özel olarak da toplumsal düşüncenin eğilimi kararlı bir biçimde deneyciliğe doğruydu ve bundan dolayı bir önermenin apaçık olduğu için ilk sav (aksiyom) olarak kabul edilebileceği inancından uzaklaşıyordu. Kısacası usçuluğun otoritesi sürekli olarak azaldı; doğal haklar kuramı da hep felsefi usçuluğun bir öğesi olmuştu. Ancak her türlü kuramsal düşüncelerden daha etkili olan şey, kuşkusuz ki yeri ve etkinliği gittikçe daha büyük güvene kavuşan ticari ve sınai orta sınıfın bakış açısından doğal olarak meydana gelen değişmelerdi. Bu sınıf her yerde, 19. yüzyılın liberal siyasal düzeltimlerinin öncüsü oldu ve sınai ve ticari gelişme eğilimi bu sınıfın siyasal gücünün genişlemesini önceden belli bir sonuç durumuna getirdi. Bunun karşısında toprak sahipleri sınıfının etkisi görece azalıyordu; ücretliler de, hiç değilse 19. yüzyılın ilk yarısında, ya da 2/3sinde, siyasal bilinçlerine pek ulaşmış değillerdi ve etkili bir örgütleri de yoktu. Liberalizmin Marxist eleştiricilerinin sık sık yaptıkları gibi, meşruti hükümet ve kişi özgürlüğü ülkülerinin orta sınıfın çıkarlarından başka birşey olmadığını söylemek, kaba bir biçimde abartma yapmak olur. Ancak başlangıçta bu ülkülerin başlıca sözcüsünün bu sınıf olduğu ve toplumsal konumunun onu, bakış açısı ve yöntemleri bakımından gittikçe daha az devrimci kıldığı bir gerçektir. Francis Place, 1832 Düzeltim Yasası'nın parlamentodan geçmesini sağlamak için Bank of England'a (İngiltere Bankası) el koyma tehdidinde bulunurken, kuşkusuz etkisini barikatlar arkasında belli etmek zorunda olan bir sınıfa seslenmiyordu.[1] Ay-

1 Graham Wallas, **Life of Francis Place** (1898), s. 309 vd.

nca liberal siyasal düzeltimin zamanla ideoloji olmaktan çıkıp kurumsal yeniden-kuruluş dönemine girdiği de doğruydu. Yönetimin çağdaşlaştırılması hukuk yöntemlerinin iyileştirilmesi, mahkemelerin yeniden düzenlenmesi, sağlık kuralları ve fabrika denetiminin başlatılması –hepsi de tipik liberal düzeltimlerdir– devrimci ateşlilik sayesinde değil, zahmetli, soğukkanlı araştırmalar ve dikkatli yasama sayesinde gerçekleştirilmişti. Liberalizmin ülküleri devrimci çağın bir sonucuydu, ama ulaştığı başarılar geniş ölçüde, üstün bir pratik zekânın özel sorunlara uygulanışının bir ürünüydü. Kuramı hala usçuydu, ama usçuluğu, ülkülerin çok sayıdaki somut durumlarda etkin kılınması gerektiğinin farkında olan bir usçuluktu. Felsefesi, çok doğal olarak, devrimci değil yararcı felsefe olmak yönünü tuttu.

Bir bütün olarak siyasal liberalizm, Batı Avrupa'nın bütün ülkelerinde ve Amerika'da kendini duyuran bir yığın devinimiydi; ama en tanıtıcı gelişmesi İngiltere'de görüldü. Almanya'da ise liberal felsefe, halk düşüncesinin derinliklerinden kök almayan, geniş ölçüde akademik nitelikte kalan bir felsefe oldu; 1848'de parlamenter hükümet ve bakanların sorumluluğu davası kesin olarak yitirildi. Ulusal birlik sorunu Almanların kafasında liberal anayasa yönetimi sorununu gölgeledi; Alman birliği de Bismarck ve Hohenzollern'lerin liberal olmayan koruyuculuğunda gerçekleştirildi. Liberal değerler, mal güvenliği ve önemli bir sivil özgürlük önlemi olarak yalnız Alman yargı düzeninde gerçekleşmişti; bu yüzden Alman liberal kuramı siyasal olmaktan çok hukuksaldı. Fransa'da devrimin en önemli toplumsal sonucu, önleyici güçleri bir yana bırakılırsa siyasal bakımdan hareketsiz olan ve kendi çıkarlarının burjuva çıkarlarıyla aynı olduğunu sanan 5 veya 6 milyon toprak sahibi köylü yaratmasıydı. Bu iki gruba karşıt olarak, Avrupa'da ilk kez siya-

sal bakış açısı bakımından liberal olmaktan çok sosyalist ve köktenci olan bir proleter işçi sınıfı doğup büyüdü. Bu Marx'ın sınıf mücadelesi kuramına hemen aldığı çok yüksek önemde bir toplumsal gelişmeydi. Dolayısıyla Fransız liberalizmi, İngiliz liberalizminden çok daha geniş bir ölçüde, "yığınlara" karşı tutumunda aristokrastik ve rolü bakımından da bir ulusal politikayı gerçekleştirebilme umudu çok zayıf olduğundan, daha çok eleştirici olan bir sınıfsal toplum felsefesi olma eğilimi gösterdi.[2] Liberalizm yalnız 19. yüzyıl boyunca dünyanın en çok sanayileşmiş ülkesi olan İngiltere'de hem ulusal bir felsefe, hem de ulusal bir politika statüsüne ulaşabildi. Burada, Marxizmin umduğunun tersine, önce sanayiye gerekli olan özgürlüğü tamamlamak ve orta sınıfın oy hakkını sağlamak, sonra da işçi sınıfın oy hakkını sağlayıp sanayinin ciddi tehlikelerine karşı onları korumak için düzenli ve barışçı bir geçiş ilkesini getirdi. Bu olanaklıydı, çünkü İngiltere'de toplumsal ve ekonomik sınıflar arasındaki bölünme hiçbir zaman siyasal partileri birbirinden ayıran çizgiyle tam olarak çıkışmamıştır. İngiliz liberalizmi, özellikle ekonomik kuramlarının açıkça sanayicilerin çıkarlarını temsil ettiği ilk dönemlerinde bile, hiç değilse niyeti bakımından, her zaman bütün ulusal topluluğun genel yararının kuramı olmuştur. Son dönemlerde ise, öteki çıkarların, özellikle işçilerin ve tarımın çıkarlarının, sanayi ve ticaretin çıkarlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiği anlaşıldığında, bu niyet bilinçli ve açık bir biçim almıştır. Etkili bir siyasal hareket olarak liberalizm İngiltere'de, ideolojik anlaşma üzerinde diretmeksizin, özel amaçlar için işbirliği yapmasını öğrenen birçok öğeden kuruluydu. Bunlar içinde en dikkate değer olanı herhalde Evangelical

2 Kıta liberalizmi hakkında bkz.: Guido de Ruggiero, **The History of European Liberalizm**, İngilizceye çeviren R.G. Collingwood, 1927.

Christianity ile Jeremy Bentham'ın dinsel olmayan köktenciliği ve Felsefi Köktenciler arasında yer alan ve Graham Wallas'ın "işleyen bir birliğin geleneği" dediği şeydi. Bunların ahlaki ve toplumsal amaçlarının temel benzerliği, felsefi inançları arasındaki ayrılıktan çok daha fazlaydı. Gladstone'un belirttiği gibi siyasal liberalizmin ana duvarını uymacacı olmayan dinsel mezhepler oluşturuyordu.[3] Başlangıçta bu mezhepler, dinsel özgürlüklerini ve siyasal haklarını güven altına almak ve geliştirmek yolunda her güdüye sahiptiler. Entelektüel aydınlanma bakımından kimi kez eksikleri olmakla birlikte, yararcı ahlakın ve klasik ekonominin insafsız bencilliğinde bulunmayan bir Hıristiyan yardımseverliği ve insanseverliği öğesini getirdiler. Bundan başka bir topluluk olarak uymazcılar, siyasal görüşlerinde hiçbir biçimiyle devrimci, hatta köktenci bile değildiler. Siyasal liberalizm, farklı ideolojilere sahip bu kümeleri ve daha başkalarını askıda tuttuğu için daha başlangıçtan beri kuramından daha az doktrinerdi ve zamanla birçok çıkarların uzlaştırılması felsefesinin açık bir parçası durumuna geldi. Bununla birlikte ilk liberalizmin entelektüel yapısını ve dolayısıyla programını yapanlar felsefi köktencilerdi. Bunlar her zaman, bir siyasal partiden çok bir entelektüel kümesi olmuşlardır. Ama etkileri hiç de sayılarına bakılarak ölçülmez. Siyasal yaşamda çok sık görüldüğü üzere entelektüeller düşünceleri sağlamış, politikacılar ise bunları, koşulların gereğine göre ya bölük pörçük kullanmış ya da hiç kullanmamışlardır.

İngiliz liberal felsefesinin bu uzlaştırıcı ve bileştirimci aşaması üzerinde dururken, bunun iki yarı dönemde ele alınması,

3 19. yüzyıl başlarında İngiliz siyasal yaşamında uymazcılığın önemi konusunda bkz.: Elie Halévy, **A History of the English People in 1815**, özellikle Cilt. I, Kitap III. İngilizceye çeviren: E.J. Watkin (1924).

ancak bu iki dönem arasındaki tarihsel sürekliliğin açıkça gözönünde bulundurulması yerinde olur. Çünkü tarihin tanıtıcı özelliği, eleştiricilerinin genellikle söylediği gibi, orta sınıf çıkarlarının ideolojisi sayılabilecek bir felsefe iken, ülküsü bütün sınıfların çıkarlarını savunmak ve korumak olan bir ulusal topluluk felsefesi durumuna dönüşmesi olmuştur. Bu gelişme olabilmiştir, çünkü söz konusu eleştiri, haksız olmamakla birlikte, hiçbir zaman tümüyle doğru değildi. Çoğu kez taşralı ve doktriner olmakla birlikte ilk liberaller, yanlış bir toplumsal felsefeyi geniş ölçüde topluma yararlı olan ve niyeti bakımından hiçbir zaman yalnızca sömürücü olmayan amaçlara dönüştüren, kamu yararına derinden ve içtenlikle inanmış kimselerdir. İşte bundan dolayıdır ki liberalizm, kendisini, devrimci çağ felsefesinden kalıt aldığı ilk çağlarının bireyciliği ile genellikle anti-liberal biçimlerde ortaya çıkan topluluk (cemaat) ve toplum (cemiyet) çıkarlarının gerçekliğini ve değerini tanıma arasında bir köprüye dönüştürebilmiştir. Böylece son zamanların liberalizmi, hem bireyciliğin temsil ettiği sivil özgürlüklerin korunmasını, hem de onları ortadan kaldırma tehdidini taşıyan felsefeleri doğuran sanayileşme ve ulusculuk değişmelerine onların uyarlanmasını kendine amaç edinebilmiştir. Siyasal özgürlüğü çağdaş kültüre eklenmiş sürekli bir değer sayan liberalizm, bunu daha çok sayıda kimselerin hizmetine hazır, dolayısıyla gerçekten toplumsal nitelikte bir değer yapmak görevini de üzerine alabildi. Görüldüğü üzere liberalizmin iki ayrı dönemde ele alınması, açıklamada kolaylık sağlamaktan daha çok şey anlatır. Büyük önem taşıyan bir değişikliği ve aynı ölçüde önemli bir sürekliliği belirtmek amacını taşımaktadır. Ayırma çizgisi John Stuart Mill'den başlayabilir, çünkü Mill'in felsefesi tuhaf bir biçimde çizginin her iki yanında da kalmaktadır. Buna uygun olarak bu kesimde liberalizmin klasik biçimi ve Felsefi Köktenciler üze-

rinde durulacak, gelecek kesimde ise liberalizmin değiştirilişi ve çağdaşlaşması konusu işlenecektir.

En Büyük Mutluluk İlkesi

Felsefi Köktencilerin toplumsal felsefesi, özü bakımından, en büyük sayının en büyük mutluluğu ilkesinin birbirine bağladığına inandıkları hukuksal, ekonomik ve siyasal düzeltimlerden kurulu bir programdı. Onlara göre söz konusu ilke hem kişisel ahlakın, hem de kamu politikalarının tek ussal kılavuzu idi ve felsefelerinin daha çok kuramsal olan yanı bu ilkenin pratik sorunlara daha doğru bir biçimde uygulanmasını sağlamak amacını güdüyordu. Gerçekte bu grubun Bentham dahil hiçbir üyesi felsefi özgünlüğü, hatta felsefi ilkeleri derin kavrayışı ile tanınmış değildi. Biçimsel ve tümdengelimci yöntemleri, düşüncelerine çözümlendiğinde yanıltıcı olduğu görülen bir düzen görüntüsü veriyordu. Düzenin birçok bölümünün gösterdiği sıra, aralarındaki ilişkinin mantıksal olmaktan çok işlemsel olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Bentham başlangıçta ve hatta 60 yaşına yaklaşıncaya değin, yalnız hukuksal düzeltimlerle ilgileniyor ve bunların siyasal liberalizme oranla bir aydın baskıcılığınca daha çabuk gerçekleştirebileceğini düşünüyordu. Buna uygun olarak, 1789'da *Ahlak ve Yasamanın İlkeleri (Principles of Morals and Legislation)* adlı yapıtının yayınlanmasından sonra hukuk bilimi üzerine yazdığı yapıtlarını Fransızca kaleme alarak Kıta Avrupası okurlarına seslenmeyi yeğledi. Düşüncelerinin İngiltere'ye geri gelmesi için Fransızca yapıtlarının İngilizceye çevrildiği ve *Hukuksal Kanıtın Ana ilkeleri (Rationale of Judicial Evidence)* adlı yeni yapıtın John Stuart Mill tarafından yayıma hazırlandığı 1820'lere değin bek-

lemek gerekti. Bu arada 1808 yılına doğru James Mill, İngiltere'de hukuksal düzeltimin parlamentodaki temsilin liberalleşmesine bağlı olduğuna Bentham'ı inandırdı ve ancak bundan sonradır ki Bentham, içinde büyüdüğü Tory politikasını bıraktı. Bu değişme hiç de liberalizmin mantıksal bakımdan en büyük mutluluk ilkesine bağlı oluşundan ileri gelmiyor, yalnızca soylu erki ya da aydın baskıcılığına oranla daha kullanışlı bir hukuksal düzeltim aracı olabileceği umudundan ileri geliyordu. Buna benzer bir biçimde Felsefi Köktenciliğin başlıca Ricardo'nun yapıtı olan ve Bentham'ın ilgilendiği hukuksal düzeltimlerle yakın bir ilişkisi olmaksızın gelişen ekonomik kuramı, daha baştan, ticareti yiyecek maddeleri üzerine konan koruyucu gümrükler ve denizcilik yasaları kısıtlamalarından kurtarmak işlemsel amacına yönelmişti. Bu düzeltimler de hukuksal düzeltim gibi, ancak İngiliz toprak sahipleri sınıfın siyasal tekelinin yıkılması ile gerçekleştirilebilirdi. Ancak bu gibi uygulamaya ilişkin amaçların gerçekleştirilmesinden sonradır ki James Mill, Felsefi Köktenciler kümesinin hep savunduğu ruhbilimsel ve felsefi ilkelerin kuramsal bir incelemesine girişti. 1829'da *İnsan Zihninin Olaylarının Çözümlenmesi (Analysis of the Fhenomens of the Human Mind)* adlı yapıtı yayınlandığında 56 yaşına gelmiş bulunuyordu. Mantıksal olarak düzenin temel taşı olması gereken bu kitap, gerçekte 80 yıl önce David Hartley'in, 18. yüzyıl İngiliz ahlakçılarının ve Condillac ve Helvetius gibi Fransız düşünürlerinin geliştirmiş oldukları küme ruhbiliminin, tümdengelimci ve son derece katı bir biçimde dizgeselleştirilmesinden başka bir şey değildi. Bu ruhbilimine Mill'in özgün katkısı pek az olmuş ve onu, insan davranışlarının gözleme dayalı gerçekçi bir incelenmesi durumuna getirecek hiçbir katkısı olmamıştır. Yararcıların sözde deneyciliği, gerçekte incelenmemiş önyargılarla doluydu. Ahlakta en büyük mutluluk ilkesi, (geçmişte sık

sık yapıldığı üzere), onu desteklemesi gereken hedonist ruhbilimi olmaksızın da benimsenebilirdi; en büyük mutluluk adına savunulan düzeltimlerin yapılması da, ancak düzenle ilgisiz çok sayıda önermeler ilkenin yerini aldığı takdirde isteniyodu.

İktisattan ayrı olarak ele alındığında, yararcı düşünce biçiminin anahtarları, Bentham'ın 1776'da yayınladığı *Hükümet Üzerine Görüşler (Fragment on Government)* adlı ilk yapıtında belirtilmiş bulunuyordu. Bu Blackstone'un *Yorumlar*'ının *(Commentaries)* bir eleştirisiydi ve O'nun aracılığıyla bütün bir hukuk mesleğine ve İngiliz hükümetinin Whig anlayışına yöneltilen bir saldırıydı. Bentham böylece başlıca ilgi konusunun hukuksal düzeltim sorunu olduğunu belirtmiş ve sonradan içtihat üzerine yazdığı uzun bir kitaplar dizisinde geliştirdiği görüşünün ana çizgilerini sunmuş oluyordu. O'na göre Blackstone'un İngiliz hukuku hakkındaki yargısı, en iyimser deyişle açıklayıcıydı, yasayı olduğu gibi betimlemekteydi; en kötümser deyişle de yorum biçimi altında saklanmış bir kurulu-düzen savunuculuğuydu. Hukuk biliminin gerçek görevi "eleştiri", yani hukuksal düzeni düzeltmek amacıyla yapılan eleştiridir. Böyle bir eleştiriye bir değer ölçüsü gereklidir ve bunu da ancak yararcılık ilkesi sağlayabilir. "Doğru ve yanlışın ölçüsü, en büyük sayının en büyük mutluluğudur." Bentham bu görüşü Hume'a bağlıyordu; Hume'un ahlaksal yapıtlarını ilk okuduğunda, ölçülerin gözünden düştüğünü duyduğunu söylüyordu. Hume'un eleştirisini, kaldırılmaz haklar ve hükümet gücüne sözleşmelerle bırakılan kısıtlar bütününü, açık yararcı ilkeye yapılan ya anlamsız, ya da belirsiz yollamalar olduğunu göstererek yıktı. Hükümetin temeli sözleşme değil, insan gereksinimidir, ve insan gereksinimlerinin giderilmesi hükümetin varlığını haklı kılan tek hususdur. Sonuç olarak Bentham, Hume kadar Hobbes'a da dayanarak, Blackstone'un İngiliz Anayasası ve onun sözde güç-

ler ayrılığını övüşünü düş sayıyordu. Hukuksal güç, doğası gereği, hukuksal olarak sınırlanamaz; ve her siyasal toplumda otorite, insanların başeğmeye alışık oldukları bir ya da daha çok kişiyi başa getirmek zorundadır. Bentham bunun, baskıcı hükümetler için olduğu kadar, özgür hükümetler için de geçerli olduğunu savunuyordu. Kuşkusuz bu ikisi, yöneticilerin eylemlerinden sorumlu olması, yurttaşların eleştirme ve siyasal amaçlarla birlik kurmak özgürlükleri ve basın özgürlüğü açılarından birbirinden farklıdır; ama uyguladıkları güç açısından aralarında fark yoktur. *Hükümet Üzerine Görüşler (Fragment On Government),* böylece Felsefi Köktencileri harekete getiren ana düşünceleri ortaya koyuyordu: Bir değer ölçüsü olarak en büyük mutluluk ilkesi; yasama organının düzeltim yapabilmesi için gerekli varsayım olarak hukukun egemenliği; ve toplumun mutluluğuna yaptığı katkının ışığında hukukun çözümlemesine ve denetimine yönelmiş bir hukuk bilimi.

Hükümet Üzerine Görüşler, özü bakımından eleştirici bir yapıttı, ama Bentham hemen yapıcı olmaya da başladı. Özel olarak 1780'de bastırılan ve 1789'da yayınlanan *Ahlak ve Yasamanın İlkelerine Giriş (The Introduction to the Principles of Morals and Legislation)* yapıtı, Helvetius'un ileri sürdüğü çizgiler üzerinde ruhbilimi, ahlakı ve hukuk bilimini birleştiriyordu. Bentham'a göre zevk ve acı, yalnız *"denetleyici"* bir hukuk için gerekli olan değer ölçüsünü vermekle kalmaz; onlar aynı zamanda, usta bir yasa koyucunun denetleyip yönetebileceği insan davranışının nedenleridir.

> Doğa insanı iki egemen efendinin yönetimi altına koymuştur: *Acı ve zevk.* Ne yapamayacağımızı olduğu gibi, ne yapmak zorunda olduğumuzu da belirleyenler, yalnız onlardır. Bir yandan doğru ve

yanlışın ölçüsü, öte yandan da neden ve sonuç zincirleri onların egemenliği altında bulunmaktadır[4].

Buna uygun bir biçimde Bentham, kuramına, insanı hareket ettiren güçler olarak zevk ve acının uzunca ve oldukça şematik bir çözümlemesini ekledi ve bunların tutarının ve etkisinin nasıl hesaplanabileceğini göstermeye çalıştı. Hedonist ahlakçıların sık sık yaptıkları gibi, Bentham da zevk ve acının ölçülebilir olduğunu, belli bir miktar zevkin o miktar acıyı giderdiğini ve bunların birbirlerine eklenebildiğini, böylece hem bir bireyin hem de bir bireyler kümesinin en büyük mutluluğunu tanımlayacak biçimde zevkler miktarının hesaplanabileceğini düşünüyordu. Bu hesaplamada zevk ya da acının dört "boyut"u, ya da aşaması göz önünde tutulmalıdır: Şiddeti, süresi, belli bir eylemi izlemesindeki kesinlik ve ne kadar zaman sonra ortaya çıkacağı. Bir zevk ya da acının başka birini doğurması olası olduğundan, bu eğilim de gözönünde tutulmalı ve her toplumsal hesaplamada kişilerin sayısı hesaba katılmalıdır. Zaman zaman, zevkleri ve özellikle ayrı kimselerin zevklerini birbirine ekleme düşüncesinin bir düş olduğunu kabul etmekle birlikte Bentham, genellikle insanların gerçekten böyle düşünsel güçler koşutluğuna uygun biçimde hareket ettiklerine inanmış gibi konuşuyordu. Kesinlikle doğru olan şey şunu söylediğidir: Varsayım öyle bir postüladır ki, "onsuz bütün siyasal düşünce ne yapacağını bilemez." Gerçekte Bentham ruhbilimsel gözlem konusunda usta olmadığı gibi, bu konuya kendi başına bir ilgi de duymuyordu. Ama "manevi bilimlerin Newton'u olmayı istiyor ve ruhbilimsel varsayımlarının, mekanik bilimde yararlı olduğu görülen varsayımlardan daha gerçekdışı olmadığını düşünüyordu.

4 Kesim 1, Başlık 1.

Zevk ve acı kuramının ve onunla birlikte duygucu ruhbilimin Bentham için, yasaların etkilerini hesaplamayı olanaklı kılmaktan başka bir değeri daha vardı. Bu ruhbilimi kullanarak, bütün toplumsal bilimlerde ve siyasal düşünüşte gördüğü "Varsayımları" ortaya koyabileceğine ve onları etkisiz kılabileceğine inanıyordu. Bentham'ın bilgi kuramı katı bir biçimde saymacacıydı; bu niteliği herhalde Hume'dan çok Hobbes'a borçluydu. Bir ad bir şeyin adıdır ve bu şey sonunda somut bir duygusal deney parçası olmak zorundadır. Bir adın anlamı gösterdiği deney tarafından belirlenir. Dolayısıyla, adlar gerçek şeylere işaret ettikleri sürece, bir deyişle, "özel adlar yığınıdırlar"; genel terimler olarak, bu olgu gözden uzak tutulduğu takdirde düşsel olmak tehlikesiyle karşı karşıya gelirler. Düşsel şeyler, "konuşmada kolaylık" sağlamak bakımından gerçekten gereklidirler (örneğin "ilişki halinde şeyler" yerine "ilişki"); ama açıklık için olgusal durum kesinlikle bilinmelidir. "Düşsel şeyleri gerçek şeyler saymanın yarattığı karışıklık ve karanlık üzücü olmuştur."[5] İnsan, sözünü ettiği elle tutulur deneye parmağını her zaman basabilmelidir. Birçok yıllar sonra William James'in söylediği gibi, bir deneyci için her fark gerçek bir farka karşılık olmalıdır. Bentham'a göre bu düşler kuramının yararı en başta siyaset ve yasa yapma alanlarında görülmektedir. Her iki alan da varsayımlarla doludur. Hukuksal varsayımın, "o olmasa haklı gösterilmesi olanağı bulunmayan bir şeyi haklı göstermek amacından başka hiçbir şey için kullanılmadığına" inanmıştı. Hak, mülkiyet, taht, genel gönenç gibi terimlerin hepsinin varsayımsal biçimlerde ve genellikle kurulu çıkarları koruma amacı uğrunda kullanılması olanaklıdır. Bentham'a göre toplum ya da

5 Bkz.: **Bentham's Theory of Fictions**, derleyen: C.K. Ogden (1932): Ogden'ın girişi ile.

devlet gibi her ortaklaşa grubun varsayımsal olduğu apaçık bir şeydir. Onun adına ne yapılıyorsa birisi tarafından yapılıyordur ve onun iyiliği "onu meydana getiren bir çok üyenin çıkarlarının toplamıdır." En büyük mutluluk ilkesinin yararı, görüldüğü gibi düşlerin güçlü bir açıklayıcısı olmasından ibarettir. Çünkü bir yasa ya da kurumun gerçek anlamının ne yaptığına ve elden geldiğince özel kişilere ne yaptığına bakılarak belirlenmesi gerektiğini anlatmaktadır. Bentham'ın da bildiği gibi, her durumda etkilerin tam olarak nerede ortaya çıktığını izlemeye kuşkusuz olanak yoktur; ama bundan eksik her şey bir idare-i maslahattır. Değer zevkle ayrı olduğuna ve zevk de ancak bir insanın deneyinde ortaya çıkabileceğine göre, hukukun ve hükümetin değeri gerçek erkek ve kadınların yaşam ve yazgıları üzerindeki etkilerinde aranmalıdır. Böyle bir ilke her liberal felsefenin bir postülasıdır; ama bu kuşkusuz, Bentham'ın ruhbiliminin eksik yanlarını benimsemek anlamına gelmez.

Bentham'ın Hukuk Kuramı

Bentham'a göre en büyük mutluluk ilkesi, yetenekli bir yasa yapıcıya hemen de evrensel bir araç sağlamaktaydı. Bu araç sayesinde yasa koyucu, "usun ve hukukun elleriyle mutluluk örgüsünü kurabilir"di. Çünkü insanın temel niteliğinin ve hem değerlerinin, hem de güdülerinin, Bentham'a göre her zaman ve her yerde geçerli olan bir kuramını sağlıyordu. Yasa yapıcının yalnız, özel adet ve alışkanlıkları doğuran zaman ve yer koşullarını bilmesi gereklidir; o zaman en çok istediği sonuçları elde etmek için ceza ve yorgunlukları dağıtma yoluyla davranışları denetleyebilir. Bu yöntemin Bentham'ın gördüğü sınırlılıkları, ruhsal ve ahlaki sınırlılıklardı: Bunlar bir yandan

yasanın ne yapabileceğini, öte yandan da neyi yapmaya çalışmasının yerinde olacağını saptamaktadır. O'na göre konunun niteliği gereğince, hiçbir yasal sınırlama sözkonusu olamaz. Çok eskiden beri yaşayagelen âdetler ve kurumların koyduğu sınırları bile Bentham ruhsal nitelikte saymıştır; çünkü O'na göre âdetler ve kurumlar alışkanlıklardan başka bir şey değildir. Bütün alışkanlıklar gibi onlar da araçların amaçlara ussal bir biçimde uydurulmasına karşı koyan birçok tehditleri taşırlar; en büyük mutluluk ilkesiyle önlenmek istenen teknik karmaşıklıkların ve varsayımların da kaynağını oluştururlar. Âdetlere karşı bu güvensizlik ve onun tümden yasa yapıcıya bağımlı kılınması Bentham'ın hukukunun başta gelen özelliğidir. Bununla ilgili bir şey de tarihin toplumsal incelemelerde bir öğe olabileceği hususuna karşı gösterdiği kayıtsızlık, daha doğrusu küçük görücü tutumu idi. Bentham'a göre tarih çoğunlukla insanoğlunun suçları ve deliliklerinin bir özetidir. Toplum felsefesinin 19. yüzyılın 2. yarısında eskimiş görünmesinin nedeni herhalde bu düşünce huyuna sahip oluşuydu. Kendi öğrencisi olan John Stuart Mill bile bunu bir zayıflık saymıştır. Farklı kültürel kalıtlar içinde yetişen insanlar arasındaki derin farklılıkları yeterince kavrayamamasının nedeni de kuşkusuz bu özelliğiydi.

Yalnız kendi yapıtlarının en büyüğü olarak kalmayıp, 19. yüzyılın düşünsel başarılarının da en başta gelenlerinden biri olan Bentham'ın hukuk bilimi, yukarıda açıklanan görüşün hukukun bütün dallarına, medeni hukuka, ceza hukukuna, usul hukukuna ve yargı düzeninin örgütüne uygulanmasından oluşuyordu.[6] Bütün durumlarda amacı betimleyici olmaktan çok eleştirici, başlangıçta Blackstone'a karşı savunduğu üzere açık-

6 Bkz: Elie Halévy, **The Growth of Philosophic Radicalism**. İngilizceye çeviren: Morris (1929). Özellikle Bölüm I, Kesim 2 ve Bölüm III, Kesim 2.

layıcı olmaktan çok "denetleyici" idi. Bundan dolayı hukukun bütün dallarında, kendi terimleriyle, doğal yöntemi teknik yöntemden ayırediyordu. Teknik yöntem, yasanın kabul ettiği ve onun geleneksel terimlerinde, uygulanışıyla ilgili yargı kararlarında ve usullerinde somutlaşan sınıflamaları ve teknik usulleri yüzeysel olarak almaktan oluşur. Böyle bir hukukun etkisi, olsa olsa hukuksal kavramları biçimsel bir düzeye indirmekle sınırlı kalır. Buna karşılık doğal bir yöntem, bütün yasal yasaklamaları ve onları yararlı olacak biçimde etkili kılmak için izlenecek bütün yolları, en büyük sayıda kimsenin en büyük mutluluğunu sağlayacak araçlar olarak görür. Bir yasal sorun, asıl olarak, istenilen sonuçları elde etmek için cezaların doğru bir biçimde dağıtılmasından oluşur.

Medeni hukuk alanında bu yöntem, yasal hak ve yükümlülüklerin, yarara temel olan mal ve hizmetlerin değişiminde yol açtıkları kolaylık veya güçlük açısından incelenmesini gerektiriyordu. Bir kişide bulunan bir hak, o kişinin hareket özgürlüğünün, başkalarını bu hakka aykırı davranmaktan alıkoyan cezalarla sağlanmış olduğunu anlatır. Ve bunu bağışlanır gösteren tek şey, her iki tarafın istençli seçimlerinde özgür bırakılmaları durumunda meydana gelecek duruma göre, bu kayıtlamaların sağlayacağı göreli yarardır. Bütün durumlarda yasaların yararlılığı etkililiği, uygulanmasının maliyeti ve genel olarak topluluğun bütün üyelerine elverişli olan bir değişim düzeni sağlayacak sonuçları açılarından ölçülmelidir. Bir eylemin zorunlu kılınması için tek usa uygun dayanak yararlılık dayanağı olabilir. Mülkiyet haklarını haklı gösteren şey genellikle güvenlik gereksinimi, eylemin sonuçlarını tahmin edilebilir kılmak gereksinimi ve belirsizliğin ve düş kırıklığının yol açtığı gerilimleri önlemek gereksinimidir. Kısacası sınırlı bir toplumsal güvenlik anlayışıdır. Bentham'ın yargısına göre mal güvenliği en

büyük mutluluğu gerçekleştirmenin ana koşullarından biridir; ama O'na göre bu son derece tutucu bir ilkedir. Herhangi bir zamanda mevcut olan mal dağılımı düzeninin yasayla korunması demektir. Bir politika olarak, yasanın bir ölçüye değin eşit bir mal dağılımı sağlamayı amaç edinmesi, hiç değilse gönlünce eşitsizlikler yaratmaması gerektiğine inanıyordu. Yasa, uygulamada güvenlik ile eşitlik arasında bir tür denge kurmalıdır. Yine Bentham'a göre hukukun, teolojideki ekmek ve şarabın İsa'nın et ve kanına dönüşeceği inancına benzer bir bakışla ele aldığı "sözleşmenin kutsallığı" ilkesi, gerçekte yalnızca ticaret işlemlerinin yürütülebilmesine ve güvenilirliğine katkıda bulunduğu için uygun bir ilkedir.

Ceza hukuku alanında yarar ilkesi, Bentham'a göre ussal bir ceza kuramına ulaşmanın doğal bir yöntemidir. Teknik yöntemin büyü gibi ele aldığı sözleşmelerin kutsallığı görüşü, gerçekte yalnızca ticari işlemlerin devamlılık ve güvenilirliğini sağladığı için suçun cezayı hak ettiği görüşünden hareket etmektedir; ama hak etmek kavramı, yürürlükteki uygulamalar ve düşünceler olmaksızın aslında tanımlanamaz bir kavramdır. Buna karşılık doğal yöntem cezanın acı verdiği için hep kötü olduğu ve yalnız büyük bir olası kötülüğü önler, ya da yapılmış böyle bir kötülüğü onarırsa hoş görülebileceği ilkesinden hareket eder. Ceza hukuku suçların gerçekçi bir sınıflamasını yapmalıdır. Bu sınıflama, Bentham'ın haklı olarak çelişmeli ve geniş ölçüde anlaşılmaz bulduğu alışılmış hukuk kategorileri açısından değil, kimi davranış biçimlerinin birey ya da sınıflarda ve genel toplulukta yol açtığı yaralar ve bu yaraların yankıları açısından yapılmalıdır. Ceza hukuku, cezayı suça uydurmak ve zararları elden gelen en etkili biçimde önlemek ya da onarmak için cezaların da benzer bir sınıflamasını yapmalıdır. Genel olarak kural, cezasını vereceği acının saldırıdan sağlanan kazan-

cı aşması, ama saldırının yol açtığı kötülüğü elden gelen en küçük ölçüde geçmesi gerektiği yolundadır. Bentham'ın yapıtının bu bölümü, Helvetius'un başka bir ardıcı olan Beccaria'nın daha önce ulaşmış olduğu sonuçlara pek benzemekteydi. Ancak ondan daha düzenliydi ve işin tuhafı, Beccaria'nın suçu kesinlikle cezanın izleyeceğine olan inancın, cezanın ağırlığından daha etkili bir önleyici olduğu yolundaki usa uygun sonucunu yinelemiyordu. Bununla birlikte Bentham'ın uygulamada, 19. yüzyılın başında İngiliz ceza yasasını çirkinleştiren kaba ve oldukça etkisiz cezaların kaldırılması yolunda, Sir Samuel Romilly'ninkilere benzer önerilerden yana olduğu doğrudur. Bentham'ın düzeltimci tasarılarının pek çoğunda olduğu gibi ceza hukukunda da, insancıl güdülerden çok düzen sevgisinden etkilendiği görülmektedir. Yine de, hapishanelerin düzeltilmesini gerçekleştirmek için hem geniş ölçüde zamanını verdiğini, hem de özel servetinden geniş harcamalar yaptığını söylemek değerbilirlik olacaktır. Kişiliğinin itici gücü aydınlanmaydı ve talihsizlerin çıkarlarından ya da suçluların düzeltilmesinden çok genel kamu çıkarlarıyla ilgileniyordu.

Bentham en tanıtıcı düşüncelerini, hukuk usulü ve yargı örgütü kuramından geliştirmiş ve kendinden önceki biçimiyle liberal gelenekten en çok uzaklaştığı alan da yine bu olmuştur. Usulü kolaylaştırmak ve mahkemelerin etkinliğini arttırmak isteğiyle, o zamana değin uyrukların haklarını korumak için zorunlu sayılagelen sınırlamaların ve önlemlerin hemen hepsini bırakmayı önermiştir. Bu noktada Bentham, *Fragment on Government*'da anayasa hukukuyla ilgili olarak benimsediği ilkeleri usul hukukuna da uyguluyordu. Hukuktaki biçimciliğin ve kanıtların kabul edilebilirliğini düzenleyen yapma kuralların, geniş ölçüde değişmez hukukun kötü ve hükümetin tehlikeli olduğu inancına dayandırıldığını haklı olarak belirtmiş ve bu

inanç doğru ise usa uygun çözüm, mahkemeleri zayıflatmak değil, hukuku düzeltmektir, görüşünü savunmuştur. Hukukta biçimcilik, belirsizlik ve teknik karmaşıklığın son derece savurganlığa, gecikmeye ve davadaki tarafların üzülmesine, çok sayıda kimseden adaletin esirgenmesine ve hukuksal sürecin sonucunun kapris konusu ve belirsiz kılınmasına yol açtığını söylemiştir. Bentham, kendi deyişiyle bu teknik düzeni doğrudan doğruya hukuk mesleğinin halka cereme çektirme kötü niyeti olarak görmüştür. *Fragment on Government*'da bile hukukçulara saygısını belirtmiş ve uzun bir yaşam boyunca onları bir düzeltimcinin kiniyle izlemiştir.

> Edilgin ve zayıf, her şeyi yutmaya ve herşeye razı olmaya hazır bir soy; doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğinden yoksun beyinler ve her ikisine de eşit kayıtsızlıkta duygular; duygusuz, kısa görüşlü, inatçı; uyuşuk, ama yersiz korkularla kaskatı kesilmeye yatkın, usun sesine ve kamu yararına karşı sağır; yalnız çıkarın sesine ve erkin en küçük işaretine boyun eğici.[7]

Bentham'ın ülküsü "her insanın kendi avukatı" olmasıydı. Bu amaçla biçimsel başvurma yöntemleri yerine uzlaştırıcı bir mahkemeye başvurmadaki biçimsel olmayan usullerin konulmasını, her türlü uygun kanıtın her yerde kabul edilmesini ve yanılmayı önlemek için katı kurallar yerine geniş bir yargısal değerlendirme yetkisinin tanınmasını istiyordu. Mahkemelerin örgütlenişiyle ilgili olarak Bentham özellikle hakimlerin ve öteki mahkeme görevlilerinin maaşlı olmayıp dava taraflarının ödeyecekleri mahkeme ücretlerinden geçimlerini sağlamakta ol-

---

7 Önsöz; yayıma hazırlayan: **F.C. Montaque** (1991). s. 104.

malarına; mevcut İngiliz mahkemelerinin içtihatlarındaki bölünmüşlüğe, çakışmalara ve çelişmelere; ve halkın gösterdiği desteğe layık olmadığına inandığı juri usulüne saldırıyordu.

Bentham'ın hukuk kuramı, 19. yüzyıl boyunca İngiliz ve Amerikan hukukçularının konuyla ilgili olarak bildiği tek sistem olan çözümleyici içtihat görüşünü yerleştirdi. Bu okul genellikle John Austin adıyla birlikte düşünülür; ama gerçekte Austin, Bentham'ın geniş ve her zaman kolaylıkla okunamayan yapıtları içinde yer alan dağınık düşünceleri düzenli bir biçimde biraraya getirmekten başka birşey yapmış değildir.[8] Siyasal kuram alanında Austin'in yapıtının en önemli etkisi, Bentham'ın mahkemeleri meclis denetimi yoluyla düzeltmek planında yalnızca değindiği egemenlik kuramına aşırı bir önem vermesi olmuştur. Örgütün açık olması gereği, sorumluluğun kesin olarak bir yerde bulundurulmasını gerektirir; ama Bentham'ın hükümeti, yönetmek üzere ayrılan ve uyruklarının baş eğmeye alışık olduğu kimi kişilerden kurulu sayması, kurumlarının politikada oynadığı rolü açıklayabilmekten çok uzaktır. Egemenlik kuramından çok daha büyük bir tarihsel öneme sahip olan husus, Bentham'ın hukuk üzerine yazdığı yapıtın, 19. yüzyılda İngiliz yargı yönetiminin baştan başa değiştirilip çağdaşlaştırılmasında uygulanan planı içermesiydi. Bentham'ın düşüncelerinin hiçbir zaman düzenli bir biçimde benimsenmemiş ve birarada uygulanmamış olduğu ve kimi düşüncelerinin, özellikle İngiliz hu-

8 Hukuk üzerine derslerini 1828 ve 1832 yılları arasında o zaman Benthamcıların korumasında yeni kurulmuş olan Londra Üniversitesi'nde (University College) vermiştir. Bu dersler **Province of Jurisprudence Determined** (1832) adlı ve daha sonra genişletilmiş **Lectures on Jurisprudence** (1861-63) adlı yapıta eklenen kitapta yayınlanmıştır. Bu derslerden seçmeler W. Jethro Brown tarafından derlenen **The Austinian Theory of Law** adlı yapıtta yer almaktadır. Londra, 1906.

kukunun genel bir kodlamasının yapılması yolundaki görüşünün ise hiçbir zaman benimsenmemiş olduğu bir gerçektir. Ama uzun bir olaylar zincirlemesi içinde, hukukta ve mahkemelerde köklü bir düzeltim sağlanmış ve bu düzeltimler, şaşılacak ölçüde çok sayıda durumda, Bentham'ın eleştirilerinde belirttiği yönlerde olmuştur.[9] Sir Frederick Pollock, haklı olarak, 19. yüzyılda İngiliz hukukunda yapılan her önemli düzeltimin, Bentham'ın düşüncelerinin etkisini taşıdığını söylemiştir.

Bununla birlikte Bentham'ın hukukunun, kendisinin ileri sürdüğü gibi hepten yarar ilkesiyle belirlenmediği de kuşkusuz doğrudur. Gerçekten yarar sözcüğü, ne için ve kim için olduğu belirtilmediğinde son derece belirsiz olan bir sözcüktür. Bentham'ın felsefesindeki liberal öğeler geniş ölçüde bu felsefesinin üstü kapalı öncüllerine dayalıdırlar. "Bir insanın değeri bir başka insanın değerinin aynıdır" derken, ya da en büyük mutluluğun hesaplanmasına her kişinin "bir kişi olarak sayılması, hiç kimsenin birden çok kimse sayılmaması" gerektiğini söylerken, kuşku yok ki, doğal hukukun eşitlik ilkesini benimsemiş olduğu beliriyordu. Gerçekte Bentham, bir insanın beğenisinin bir başka insanın beğenisine benzediği yolundaki kanıtlanması olanaksız varsayıma dayanmıyordu. Düzen ve etkili yönetime olan sevgisinin arkasında, etkililiğin ya da en büyük mutluluk ilkesinin kapsamına girmeyen gerçekten liberal nitelikteki postülalar ve özellikle herkes için insanca bir yaşama biçiminin değeri yer alıyordu. Hukukunun, bireyciliği dolayısıyla bilinçsiz bir yantutucu olduğu da doğrudur. Bir yasanın, insanlar üzerindeki

9 Bkz.: Sir Charles Synge Christopher Bowen'in "The Administration of the Law 1837-1887" başlıklı ve **The Reign of Queen Victoria** adlı T.H.Ward'ın derlediği kitaptaki denemesi Cilt, I (1907), s. 516. Bir hukuk reformcusu olarak Bentham'ın konuşması: "On the Present State of the Law" Şubat 7, 1828 ve Speeches'in Önsözü (1838), Cilt II, s. 287.

ve elden geldiğince belirli kimseler üzerindeki etkilerinin ortaya çıkışına göre değerlendirilmesi gerektiği kuralı, usa uygun bir liberal ilkeydi; ama uygulanması, kimi hukuk türlerinde, öbürlerine oranla son derece daha kolay oluyordu. Bir mülkiyet hakkının sınırları açıktır; oysa kamu sağlığını korumak üzere yapılan bir yasanın bütün sonuçlarını, sağlık durumu iyi bir kimse üzerinde kolayca göstermeye olanak yoktur. Açıkça görülebileceği gibi, sözleşme, özgürlüğünün elden geldiğince çok sayıda özel ilişkilere yaygınlaştırılması, özgürlüğün gereksiz ölçüde özel anlamlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bentham'ın hukukundaki üstü örtülü değiniler, kuşkusuz toplumsal nitelikteki yasaların yapılmasını daha güç kılıyordu. Düşünceleri, kendisinin farkında olmadığı bir ölçüde özel görüşlerden, özellikle kendi zamanında hukuk düzeltiminin geniş ölçüde, gereksiz uygulamaların bırakılmasından ibaret oluşu gerçeğinden etkilenmiştir. Bununla birlikte düşüncelerindeki açık yetersizliklere karşın, toplum felsefesi tarihinde Bentham kadar geniş ve yararlı etkilerde bulunabilen düşünür azdır.

Erken Liberalizmin İktisat Kuramı

Liberal hukuk felsefesi hemen tümüyle Bentham'dan esinlenmişti. İktisat kuramı, –klasik iktisat ya da *laissez-faire* iktisadı– ise, Bentham'dan az etkilenmiş olan, ama amacı ve görüş açısı bakımından O'nunkine benzeyen başka bir liberal düşünce dalı oluşturuyordu. Bentham'ın kendisinin iktisadi konulardaki görüşleri gibi, liberal iktisat kuramı da Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı yapıtından ortaya çıkmıştı. Buna Quesnay'ın ve fizyokratların Fransa'daki ardıçları gibi bir kuşak boyu İngiliz yazarlarının yapıtları da eklenmiştir. Klasik iktisat en önemli

anlatımına David Ricardo'nun *Siyasal İktisadın İlkeleri (Principles of Political Economy)* (1817) adlı yapıtında kavuştu. Bu yapıt T.R. Malthus'un nüfus kuramıyla, yine Malthus'un anlatıma kavuşturduğu, Ricardo'nun da katkıda bulunduğu iktisadi kira kuramını içeriyordu. Böylece siyaset incelemeleri ile Bentham'ın hukuku yanında bir de iktisat, bağımsız bir toplumsal inceleme alanı olarak ortaya çıkmış oluyordu. Öbürleri gibi iktisadın da, Bentham'ın kullanmış olduğu küme ruhbilimi ve hedonist ruhbiliminde ileri sürülen insan doğasıyla ilgili genel yasalara dayandığı düşünülüyordu. Bundan dolayı, zaman ve yer öğelerini göz önünde tutmaksızın ve hukuk ya da hükümet düzenlerinin getireceği özelliklere bakmaksızın her toplum için geçerli iktisat yasaları bulmak amaç oldu. Böylece klasik iktisat, düşünsel huyu ve bakış açısı bakımından Bentham'ın felsefesiyle geniş ölçüde uyum içindeydi. Kurumları ve onların tarihini, birey davranışının yalınkat yasalarıyla açıklanabilir düşünce ve eylem alışkanlıklarından kurulu oldukları için bilimsel bakımdan değersiz sayan bir türlü toplumsal Newtonculuk'tu. İktisat ve hükümetin birbirinden bağımsız oldukları, ya da birey ruhsallığı aracılığıyla yalnız dolaylı olarak ilişki içinde bulundukları varsayımı, ilk liberalizmin görüşleri içindeki en tanıtıcı öğelerden biriydi. Bugün klasik iktisadi son derece eskimiş gösteren tanıtıcı öğe yine budur. Bu yalnız topluluk (associational) ruhbiliminin tümüyle yetersiz olmasından ya da liberal iktisatçıların benimsedikleri *laissez-faire* politikasının 19. yüzyılın ikinci yarısında gittikçe olanaksızlaşmasından ileri gelmiyordu (gerçi bu görüşlerin iki de doğruydu). Sosyal psikoloji ve antropolojinin gittikçe daha açık bir biçimde gösterdiği temel olgu, hem siyasal hem de iktisadi kurumların kültür içinde her zaman ilişki içinde bulunan etkenler olduğu ve bir kültürün kurumlarının, onu meydana getiren bireylerin düşünsel özellikleri-

ne doğumlarından başlayarak biçim verdiği gerçekleridir. İnsan davranışının yasaları nasıl olursa olsun, hiç kuşku yok, herhangi bir özel zaman ya da yerdeki uygulamlarla ilişkileri gösterilemeyecek ölçüde genel bir nitelikte olacaklardır.

Klasik iktisat bir bilim olmayı ve dolayısıyla içinde doğduğu toplumsal ve siyasal koşullardan bağımsızlaşmayı arzu etmekle birlikte, Bentham'ın hukuku gibi, o da yaratıcılarının pratik düzeltimci amaçlarının izlerini taşıyordu. 1815 barışı hem içerde hem dışarda, İngiliz sanayi ürünleri piyasasına ağır bir bunalım doğurdu. Bunun yanında İngiliz toprak sahipleri ile sanayicilerinin çıkarları arasında bulunan, ama Napolyon Savaşları dolayısıyla açıklığa kavuşamayan kesin ayrılıkları da su yüzüne çıkardı. İngiliz tarımı uzun süreden beri tahıl maddeleri üzerindeki gümrük duvarıyla korunmakta olan bir pazara sahipti; oysa İngiliz tüccar ve sanayicilerinin çıkarları ucuz yiyecek maddelerini gerektiriyordu. Sanayiciler, her ülkedekinden daha üstün bir teknolojiye sahip olduklarından, o zaman için hükümet desteğine gereksinimleri yoktu. O zamanın koşulları içinde bir serbest ticaret politikası açıkça onların çıkarına uygundu ve savaşın sona ermesini izleyen darlık 1832 parlamento düzeltimine ve 1846'da Mısır Yasası'nın kaldırılmasına yol açan tartışmaları getirdi. Sonuç İngiltere'nin, serbest ticaret ilkesiyle, içerde temsili hükümet ilkesinin geliştirilmesi ve hepsi liberal politikalara sahip olan, çıkarlarını uluslararası iş bölümünde arayan uluslar arasında uyum ülküsü gibi tipik liberal politikalara kendini adamış ilk çağdaş sanayi ulusu olarak ortaya çıkmasıydı. Ricardo'nun iktisadi, kuramlarını yazdığı zamanın tartışmalı yıllarını yansıtan bir iktisattı.

Klasik iktisat katı bir mantıksal düzen olmak amacını gütmekle birlikte, gerçekte birbirinin tersi olan ve iktisadi toplumla

ilgili çok değişik düşüncelere yol açan iki görüşü içeriyordu.[10] Bu aynlık, çağdaş felsefede başlangıçtan beri kapalı biçimde var olan iki doğa anlayışını yansıtıyordu. Bir yanda doğal düzenin niteliği bakımından yalın, uyumlu ve yararlı olduğu inancı, öte yanda ise bu düzenin ahlaki niteliklerden sıyrılmış olduğu ve yasalarının adalet, us veya insan gönenciyle ilgisi bulunmadığı inancı vardı. Daha önce söylendiği üzere Bentham'ın hukukunda bile, Hume'dan aldığı ve izlediği arı naturalizm ve yararcılıkla çelişen doğal hukuk öğeleri vardı. Ricardo'nun iktisadında ise çelişme durgun ve devingen kuram dediği şeyler arasındaydı. Toplumsal durgunluk açısından iktisat bilimi, özgür yarışmaya dayalı, fiyatları ilgili bireylerin seçimi dışında hiçbir gücün karışması olmadan oluşan bir pazarda malların değişimi kuramıdır. Bir iktisadi toplumun, her biri kendi ürününü getirip başkalarınkiyle değişen, olanak bulacağı en ucuz fiyata alıp en pahalı fiyata satan bireysel üreticilerden kurulu olduğu düşünülür. Toplumsal devingenlik açısından ise, iktisat toplam ürünün üreticiler arasında dağılışının kuramıdır. Ricardo'nun deyimiyle "sanayi ürününün, onun üretimine katılan sınıflar arasında bölünüşünü belirleyen yasaların araştırılması"dır. Bilimin bu parçasının başta gelen öğeleri kira, kâr ve ücretlerdir. Bunlar sanayi ürününün bölünmesi gereken başlıca gelir türleridir. Bu bakış açısından bakıldığında, iktisadi bir toplum bireylerden çok sınıflardan kuruludur.

Bu iki bakış açısı arasındaki fark gerçekten çok önemlidir. Çünkü, bütün tekelci sınırlamalardan kurtulmuş bir serbest pazarın, hiç değilse uzun sürede, herkesin çıkarına aynı biçimde hizmet edeceği, dolayısıyla en büyük sayının en büyük yararını

10 Bu farklılık Halévy tarafından **The Growth of Philosophic Radicalism**'da geliştirilmiştir. Özellikle Bölüm III, Kesim 1.

sağlayacağı düşünülüyordu. Adam Smith'in deyimiyle "doğal özgürlüğün yalın ilkesi" sayesinde pazar işlemleri, sürekli olarak, hizmetin devamı için gerekli en düşük, ama harcanan emeği de karşılayan en haklı fiyatları sağlar. Kısacası tam değişim özgürlüğü, kendiliğinden, çıkarlar arasında bir uyum yaratır; bu uyumun, herkese koşulların elverdiği en büyük iktisadi yararı sağlaması için yalnızca kendi başına bırakılmaya gereksinimi vardır. Ancak dağılım yasaları göz önüne alındığında durum son derece farklıdır. Bu yasalar yalnız bir iktisadi sınıflar düzenine göre işlemekle kalmazlar. Ricardo'ya göre aynı zamanda her sınıfın çıkarlarının genellikle her zaman öteki sınıfın çıkarlarıyla çelişik olmasını mantıksal bakımdan kaçınılmaz kılarlar. Bu görüş açısından bakıldığında, bir iktisadi toplumun durumu, tipik olarak bir sınıf çatışması durumudur. Bundan başka Ricardo'nun devingen yasaların gelişen bir ekonomiye vereceğini düşündüğü yön de, hiç de çıkarların doğal uyumuna götürecek bir yön değildi.

Bu çelişen iki bakış açısından birincisi, değerin emek kuramına yani serbest bir pazarda bir malın değerinin onu üretmek için gerekli olan emek tutarınca belirlendiği görüşüne dayanıyordu. Ricardo herhalde bu kuramla, gerçek bir pazarda fiyatların gösterdiği düzensizlik karşısında saltık bir iktisadi ölçü bulmak istemişti. Ona göre genellikle fiyatlar, sunu ve istemin geçici koşullarına bağlı olarak değer çevresinde oynarlar. Ricardo'nun da üzülerek kabul ettiği gibi bu amaca ulaşılamadı; çünkü düşünce biçimi gerçekte döngüsel bir düşünce biçimiydi: Bir mala harcanan emek tutarını ölçmekte kullanılan kesin ölçü yine fiyatlardı. Ama değerin emek kuramına genellikle verilen anlam bu katı anlamdan çok farklıydı. Locke bunu bir insanın, emeğini ürettiği mallarla "karıştırarak" elde ettiği mülkiyet hakkını haklı göstermek için, ahlaki bir anlamda kullanmıştı; Adam

Smith de, genellikle adil fiyat saydığı bir "doğal" fiyat kavramı geliştirmek amacıyla bu kuramı kullandı. Çünkü mallar onların üretiminde harcanan emeğe göre değişilirse, –geçici sapmalar bir yana– genellikle satıcı ve alıcıların eşit tutarda değer bırakıp eşit tutarda değer almaları gerekir. Sonuç olarak herkes harcadığı emek tutarına eşit bir değere sahip olacak, gerçekte ürettiği değerin tümünü korumuş olacaktır. Dolayısıyla tam özgür bir değişim "doğal" bir adalet düzeni yaratacaktır. Değerin emek kuramının kendini Ricardo'nun öğrencilerine, örneğin J.R. Mac Cullah'a da kabul ettirdiğine kuşku yoktur. Yalnız bunun nedeni kuramın iktisatta kullanılmasından çok, serbest ticarete ahlaki bir savunma gerekçesi sağlaması ve yasalarla "yapay olarak" bu serbest ticaretin önlenmesine bir karşı-çıkış oluşturmasıydı. Kendi başlarına hepsi "bencil" olan insan güdülerinin özgürce boşalması, toplumun en büyük yararını sağlamakta ve bütün üyeleri için adaleti olanak bulunan en yüksek ölçüde gerçekleştirmektedir. Ricardo'nun kendisini, Adam Smith'in ünlü "görünmeyen el" deyimini de kullanarak söylediği gibi, "Bireysel çıkar uğrundaki çabalar, bütün evrensel çıkarla hayran olunacak biçimde ilişkilidir."

Ancak bu görüş yararcı olmayıp, Bentham'ın hukukunda zevk ve acıyı kullanış biçiminden açıkça farklıydı. Bentham'a göre yarar, çıkarlar arasında uyuşmayı ve herkesin en büyük mutluluğunu gerektirir, ama böyle bir durum doğal değildir. Ancak yasa yapma yoluyla yaratılabilir ve bir yasa adamı için zevkin anlamı, bir değer ölçüsü sağlamasına ek olarak insan davranışının denetlenmesini olanaklı kılmasıdır. Bundan başka Bentham, özgürlüğün yasanın amacı olduğunu kabul etmeye dirençle karşı koymuştur, çünkü O'na göre yasanın varlık nedeni, yalnızca insanları, gönüllü olarak yapmayacakları şeyleri yapmaya zorlamaktır. Bentham'ın bakış açısından toplumsal uyum

yasa zoruyla sağlanır, iktisatçının bakış açısından ise iktisadi çıkarlar arasında uyum yasanın yokluğu durumunda sağlanır. Gümrüklerin kaldırılmasını sağlamak amacında olan iktisatçının görüşü daha inandırıcı olmakla birlikte, kuşku yok ki bir yararcı için Bentham'ın tutumu daha tutarlıydı. Çünkü Bentham'ın inandığı üzere zorlama her zaman kötü bir şey olmakla birlikte, zorunlu bir kötülüktür ve kullanılmasının sınırlarını belirleyen şey, yalnızca daha büyük bir kötülüğü önleyebilme gücüdür. Kuşkusuz yararcı ilkelerden yola çıkılarak ticaretin özel biçimlerde sınırlandırılmasına karşı çıkılabilir, ama ticaretin yasa yoluyla düzenlenmesi kaçınılmaz bir şeydir ve zararı yararından az olmak koşuluyla ticarete yapılacak her karışmayı yararcı ilke anlaşılır görebilir. Ancak *laissez-faire* çoğu kez, her türlü yasa karışımının değişimde eşitsizlikler doğurduğu düşüncesiyle savunuluyordu; görüldüğü gibi bu düşünce, düzenleme yokluğu durumunda ortaya çıkacak durumun doğal özgürlük ve doğal eşitlik durumu olduğunu varsayımlamaktaydı.

Toplumsal üretimin dağılımını yöneten devingen yasalar, doğal özgürlük düzenini ileri sürdüğü uyum ve adaletten çok farklı bir görüntü çiziyordu. Dağılım toplumsal sınıflar arasındadır ve sınıfların çıkarları genellikle birbirine aykırıdır. Bundan başka devingen yasalar toplumsal evrimin yasalarıdır ve gelişen bir iktisat için anlattığı olasılıklar, Ricardo'nun gösterdiği üzere, iyimser olmaktan çok uzaktır. Devingen güçler arasındaki en önemli etken, Malthus'un ilk olarak 1798'de yayınlanan *Essay* adlı yapıtında nüfusa tanıdığı özelliktir.[11] Malthus'a göre insanların artışı, denetlenmeyecek olursa, Condorcet'nin ve İn-

11 Gerçekte, daha önceki yazarlardan Malthus'un sonuçlarına yaklaşmış olanlar o kadar çoktur ki, Malthusun özgün yanı asıl olarak bu ilkeye sözde-matematiksel bir anlatım vermesinden ibaret kalmıştır. Bkz.: Halévy, **op.cit**,: s. 225 vd.

giltere'de William Godwin'in öngördükleri toplumsal ilerlemeye kaçınılmaz bir sınır koymaktaydı. Yaşama koşullarındaki her düzelme, bu düzelmeyi ortadan kaldıran bir nüfus artışına yol açmakta ve genellikle nüfus besin maddeleri üretiminden daha çabuk arttığı için, yaşama araçları üzerinde sürekli bir nüfus baskısı bulunmaktadır. Bundan dolayı geçici dalgalanmalar bir yana, yığınların yaşama düzeyleri aşağı yukarı yalnızca yaşamak için zorunlu gereksinimlerin karşılanabildiği bir düzey olacaktır. Kuşkusuz bu en düşük düzeyin altına sürekli olarak düşemez; ama üstüne de sürekli olarak çıkamaz, çünkü besin maddelerindeki her artış, onu sıfırlayacak bir nüfus artışına yol açacaktır. Bu toplumbilimsel yasanın iktisadi sonuçları, Malthus'un ileri sürdüğü ve Ricardo'nun geliştirdiğ ikinci devingen yasada, yani kira yasasında anlatımını bulmuştur. Besin bir toprak ürünüdür; toprak ise genişlik olarak sınırlı olması ve değişik ürünler vermesi bakımlarından özellik taşır. Bir üreticinin verimli toprağa, verimsiz toprağa ödeyeceğinden daha yüksek kira ödeyebileceği açıktır; çünkü aynı maliyete daha çok ürün kaldırabilecektir. Eğer toprak ancak üretimin maliyetini karşılamaya yetecek kadar ürün veriyorsa ona hiçbir kira ödenemez; bunun gibi daha verimli bir toprak için sahibinin elde edebileceği kira da verimlilikle birlikte artacaktır. Bundan dolayı kira, herhangi bir toprak parçasının verimliliği ile, yürürlükteki fiyatlara göre kullanılış maliyetini hemen hemen karşılayamayan bir toprağın verimliliği arasındaki farktır.

Ricardo, nüfus ve kira ile ilgili bu iki yasadan önemli sonuçlar çıkarmıştır. Her şeyden önce toprak sahibi bir tekelci, ya da bütün öbür iktisadi sınıfları haraca bağlayabilen bir tür iktisadi asalaktır; çünkü kira üretime hiçbir katkıda bulunamaz. Ricardo'nun dediği gibi "toprak sahibinin çıkarı, toplumdaki bütün öbür sınıfların çıkarına hep karşıttır." Bundan başka, besinlerin fiyatındaki her artış kiraları da arttıracaktır, çünkü daha az ve-

rimli toprakların işlenmesine yol açacaktır; nüfustaki bir artış ise fiyatları arttıracaktır. İkinci olarak kira ve nüfus yasaları, geçici durumlar bir yana, ücretlerin hiçbir zaman yaşamaya ancak yetecek düzeyin ne üstüne çıkabileceği, ne de altına inebileceği yolundaki bir ücret yasasını da içinde taşımaktadır. Ricardo'nun deyişiyle "emeğin doğal fiyatı, işçilerin artmadan ve azalmadan yaşamları ve cinslerini sürdürmeleri için gerekli olan fiyattır." Son olarak sanayinin toplam ürünü genellikle kira, ücret ya da kâr biçiminde dağıldığına göre, ilk ikisindeki herhangi bir artış, sermaye sahibine gidecek olan bölümden çıkmaktadır. Dolayısıyla, üretimi artmakta olan ilerleyen bir iktisadın normal eğilimi, toprak sahiplerinin bu ilerlemeye hiçbir katkıları olmadığı halde daha geniş pay almaları, sermaye sahiplerinin daha küçük pay almaları, emeğin de her zamanki gibi yalnızca işgücünü karşılamaya yetecek bir pay alması yönünde olacaktır. En kararlı bir iyimser bile bunun bir doğal adalet düzeni sayamazdı. Ricardo'nun dinamik yasalarında doğa, sonuçları göz önünde bulundurulmayan, nesli sürdürme yolunda kaba bir refleks olarak görünmektedir.

Doğal uyumlu bir ekonomik toplum düşüncesiyle, yine doğal olarak anlaşmazlık içinde bulunan sınıflar düşüncesini birarada tutan şey mantık değil, her ikisinin bir serbest ticaret politikasında ve daha özel olarak tahıl maddeleri üzerine gümrük resmi konulmasının önlenmesinde birleşmeleri idi. Bu sonuç iktisadi toplumun yarışma yoluyla doğal olarak kendi kendini düzenlediğini savunan kuramın açık bir gereği idi. Öte yandan, eğer kira ekonomiye katkısı olmayan bir emici etken ise, bundan çıkarılacak sonuç kiranın yasayla arttırılmaması ve besin maddeleri fiyatının yapay olarak yükselmesine yol açılmaması gerektiğidir. Tek bir vergileme yolunun önlenmesi gibi pratik bir amaç üzerinde böyle bir dirençle durulması, klasik iktisadın

ilgili alanının düzenin mantığına uymayan bir biçimde daraltılması sonucunu vermiştir. Her türlü vergileme kesinlikle ekonomiyi şu ya da bu biçimde etkiler ve arı bir yararcı görüş açısından bakıldığında, yasa yapıcının önlemleri yerinde olmak koşuluyla, vergilemeyi kamu gönencini arttırma uğrunda kullanılmaması için hiçbir neden olamaz. Örneğin James Mill, başarılı olmayacağına inanmakla birlikte, vergilemenin sermayeyi arttırmaya yöneltilebileceğini kabul ediyordu. Bundan başka toprak kirası dışında daha birçok kira biçimleri vardır ve devlet bunların hepsini kamulaştırsa bile, kurama göre bu yasa üretimi hiç de güçleştirmez. Fabian Cemiyeti'nin kurulmasına yakın yıllarda genç İngilizleri derin biçimde etkileyen Henry George'un *İlerleme ve Yoksulluk (=Progress and Poverty)* adlı yapıt, kuramda bir değişmeden çok ilgi alanında bir değişmeyi yansıtıyordu; başka deyimle, yürürlükteki iktisat kuramı içinde, yasa yoluyla ekonomiyi kamu yararına uygun biçimde düzenleme olanaklarını araştırmak isteğini anlatıyordu. Birçok klasik iktisatçının, eğitimin kamuca desteklenmesi bir yana, toplumsal nitelik taşıyan her türlü yasaya karşı olmaları, İngiliz toplumunun yalnız bir sorunuyla ilgilendiklerini ve temsil ettikleri sınıfın bilinçsiz bir biçimde yandaşlığını yaptıklarını gösteriyordu. Ücretlerin durumunun yasa yoluyla düzeltilemeyeceği savı, sonradan klasik iktisat düzeninin en az güvenilir yanı olduğu görülen Malthus'un toplumbilimsel nüfus yasasına dayanıyordu. Toplumsal amaçlı yasalara karşı gösterilen bu karşı koyuşa hümanist liberaller hiçbir zaman katılmamışlardır. 1820'lerde yapılan İngiliz yasaları ticaret üzerindeki kayıtları kaldırmaya başladı, ama işyeri yasalarının ve işçilerin örgütlenme hakları üzerindeki sınırları kaldıran önlemlerin de başlangıcı oldu. Bununla birlikte liberal yasaların, 19. yüzyılın 2. yarısına gelinceye değin, *laissez-faire* üzerinde direttiği bir gerçektir.

Liberal iktisadın ne ölçüde mantıktan çok pratik düşüncelerin denetiminde olduğu, Karl Marx'ın eleştirilerini tümüyle ayrı amaçlara yöneltmesindeki rahatlıktan anlaşılabilir. Ricardo, toprak sahibinin çıkarıyla işgücü ve sermayenin çıkarları arasındaki aykırılık üzerinde durmuştu; sermayedarın çıkarlarının da işgücünün çıkarlarına aykırı olduğu aynı kolaylıkla ileri sürülebilirdi, çünkü üretimden kâra ayrılan her pay ücretlerden düşülüyordu. Yine toprak sahibi toprak tekeline sahip olduğu için kira alabildiği gibi, sermayedarın da sanayileşmiş bir ekonomide üretim araçları tekeline sahip olduğu için bir türlü artık değer, ya da Fabianların ileri sürdüğü üzere bir iktisadi kira olan kâr alabildiği aynı biçimde ileri sürülebilirdi. Bundan başka Ricardo'nun gelişen bir ekonomi için ileri sürdüğü yasaların bu konudaki tek yasa olduğu ya da bu konudaki doğru yasalar olduğu, gerçek olmaktan çok uzaktır. Ricardo kötümser bir biçimde sermayedarın, toprak sahibinin yararına yoksullaşabileceğini düşünebilirdi; ama bir iyimserin de, sermaye ve toprağın, ücretliler yararına kamulaştırılacağını umması aynı ölçüde olanaklıydı. Gerçek şudur ki, klasik iktisat Marx'a işgücünün sömürülmesi konusunda hazır bir tablo sağlamıştır. Kuşkusuz iktisatçı, köklerini eşyanın doğasından alan bir düzeni betimlediğini düşünüyordu. Ama elinde Hegel'in diyalektiği bulunan Marx, kolayca bu düzenin köklerini tarihten aldığını düşünmüş ve söz konusu sömürüyü kapitalist düzene bağlamıştır.

Erken Liberalizmin Siyasal Kuramı

Benthamcı köktenciliğin siyasal kuramı Bentham'ın hukukundan, ya da klasik iktisattan daha az önemliydi. Bu bir ölçüde, kendi kendini düzenleyen ekonomi dogmasının hükümete

son derece sınırlı bir rol vermesinden, bir ölçüde de liberal siyasal düzeltimlerin İngiltere'de alacağı yönün çoktan belli olmasından ve bu düzeltimlerin çoktan beklenmekte oluşundan ileri geliyordu. Açıkça görülüyordu ki hukuki ve iktisadi düzeltimin olanaklı olması için topraktan çıkan olanların Parlamento'daki siyasal tekelleri yıkılmalıydı. Radikallerin yeni kurulmuş organı olan *Westminster Dergisi (Westminster Review)*'ine yazdığı bir makalede James Mill, Avam Kamarası'nın gerçekte ikiyüz kadar aile tarafından seçildiğini ve bu ailelere, Kurulu Kilise'ye üye din adamlarıyla hukukçuların da önemli ölçüde katıldığını söylüyordu.[12] O'na göre var olan iki siyasal parti arasında, muhalefette olanın iktidardakinin yararlandığı üstünlüğü, her ikisinin de yararına olan tekel durumunu bozmaksızın elde etmek niyeti dışında hiçbir fark yoktu. İddiasına göre İngiliz hükümeti kesinlikle sınıf çıkarlarının bir organıydı. Her iki parti de çoğunluğu toprak sahibi olan, para sahiplerinin de çoğu kez rüşvetle sızabildiği küçük bir yönetici sınıfı temsil etmektedir. Safça düşündüğü çare, temsil olanağını bütün topluma ve özellikle sanayileşmiş orta sınıfa tanımaktan ibaretti. "Yakınçağların buluşu olan temsil sisteminde, tasarımsal ve işlemsel nitelikteki bütün güçlüklerin çözümü herhalde bulunabilecektir.[13]

Başlangıçtaki yararcı siyasal kuramın asıl bölümleri hep Bentham'ın hukukunda ileri sürülmüş ve *Fragment On Government*'da ana çizgileriyle belirtilmişti. Yargı düzeninin yeniden düzenlenmesi için hazırladığı planlarda ileri sürdüğü düşünceleri anayasa hukukuna yaygınlaştırıyordu.[14] Temel ilke liberal hü-

12 Cilt I (1824), s. 206: **Edinburgh Review** üstüne.

13 **Encylopedia Britannica** (1820)'nın Ek kısmında çıkan Hükümet üzerine makale; **Essays On Government**, etc' da da yayınlanmıştır (1825).

14 Ana yapıt **Constitutional Code** (1830), **Works** (Derl. Bowring)'dir. Cilt:IX.

kümetin zayıf hükümetle bir tutulamayacağı ilkesidir. Bentham haklar bildirgesi, güçlerin ayrımı, denetimler ve dengeler gibi egemenlik üzerine konan yasal sınırlamaların, kuramda karışıklığa yol açtığına ve uygulamada da kendi başarısızlıklarını hazırladığına inanıyor, bunları hukukta biçimciliğin ve teknik özelliklerin arttırılmasına benzetiyordu. Buna uygun olarak Parlamento'nun tam yasal egemenliğini ve sorumluluğun gerçekleşmesi için aydın bir kamuoyuna dayanmak gereksinimini kabul ediyordu. O'na göre en üstün siyasal egemenlik halkla olmalıdır, çünkü ancak o durumda hükümetin çıkarı kamu çıkarıyla uyuşturulabilir. Halkın çıkarını etkili kılmak için genel oy hakkının gereğine inanıyor, yalnız eğitim aydın bir seçmen topluluğu sağlayıncaya değin geçici bir sınırlama ileri sürüyordu. Parlamento'yu da seçmen topluluğuna karşı sorumlu kılmak için yasal süresinin bir yıla indirilmesini öneriyordu. Bu siyasal düşüncelerin önemi, Bentham'ın yaşadığı yıllarda uygulanabilir her düzeltim tasarısından daha köktenci olmasından çok, anayasa sınırlamalarının özgürlüğün baş güvenliği olduğu yolundaki liberal düşünce aşamasını atlamasından ileri gelmektedir. Başlangıçta aydın baskıcılığına uyguladığı hükümet anlayışlarını hemen liberalizme uyguluyordu. Aydınlanmaya öylesine inanıyordu ki, bir çoğunluk diktatörlüğü olasılığına hiç yer vermiyordu. Daha sonra John Stuart Mill'in söylediği gibi ilk yararcılar, özgürlüğe inandıkları için değil, asıl iyi hükümete inandıkları için liberaldiler. Kuşkusuz Bentham siyasal ve sivil özgürlüğün kurumsal yollarla korunmasını küçümsemek eğilimindeydi ve bu O'nun, bir kültürdeki kurumların gerçekliğini yeterince kavramayışından ileri geliyordu. Ama liberal hükümetin etkisizliğini kabul eden bir savunmaya gereksinimi olmadığı ilkesine dayandığı ölçüde, tutumu usa uygundu.

James Mill'in hükümet ve düzeltim konularındaki düşünce-

leri Bentham'ınkilerden hiçbir önemli farklılık göstermiyordu; ama *Essays On Government* adlı yapıtında bu düşüncelerin felsefi temeli daha açık olarak belirtilmekteydi. Özellikle Benthamcı liberallerin siyasal düşüncesinin Hume'den çok Hobbes'a dayandığını gösteriyordu. Mill, Hobbes gibi bütün insanların kurumsal kayıtlamalarla sınırlanması olanaksız dinmek bilmez bir iktidar isteğine bağımlı olduklarına inanıyordu. Bentham gibi hem liberal hem de otokratik hükümetler için güçlerin bölünmesi ya da birbirlerini dengelemesi kavramına karşı çıkıyordu; oysa hükümet etmenin güç sorunlarının, yöneticilerin iktidarını sınırlandırmak konusunda ortaya çıkacağını açıkça belirtmiştir. O'nun düşündüğüne göre bu sorun, ancak çıkarları ülkenin çıkarlarıyla aynı olan bir yasama organının sağlanmasıyla çözümlenebilir; çünkü böyle bir yasamanın üyelerini, erklerini kamu çıkarı dışında kalan amaçlarla kullanmaya yöneltecek hiçbir güdüleri olmayacaktır; öte yandan yasamanın yürütme üzerine denetim yetkisi de olmalıdır. Daha önce söylendiği üzere Mill, genel oy ve kısa süreli yasama organlarına dayalı bir temsil sisteminin bu sonucu kendiliğinden getireceğine safça inanıyordu. Her görüşünü, sanki evrensel ve sonsuz bir ilkeye dayalıymış gibi ileri sürmesine karşın, Mill'in siyasal düşüncesi, gerçekte önemli saydığı kısa süreli bir amacın, yani sanayi orta sınıfının seçim hakkına sahip kılınması amacının başat etkisi altındaydı. Son derece içtenlikli olarak bu sınıfı "topluluğun en bilge kesimi" olarak betimliyor ve "aşağı sınıflar"a hep bu sınıfın kılavuzluk edeceğini düşünüyordu. Orta sınıfın siyasal gücü kendi çıkarı için kullanabileceği olasılığını hiç usuna getirmiyordu.

Klasik iktisat gibi Mill'in siyasal düşüncesi de, bencil bir bireysel güdü kuramıyla insan çıkarlarının doğal olarak uyum içinde olduğu inancını, güç bir karışım içinde birleştiriyordu.

Genel oy düzeni lehinde ileri sürdüğü görüş, bütün insanların, hiç değilse ortalama bir eğitimle, çıkarlarını açıkça görmelerini olanaklı kılacak bir anlayışa kavuşturabileceği ve çıkarlarını anlayınca da insanların şaşmaz biçimde bunlara uygun olarak davranacakları önyargısına dayalıydı. Söz konusu görüş aynı zamanda, "eğer bütün insanlar kendi bireysel çıkarlarını usa uygun biçimde ararlarsa, en büyük sayının en büyük çıkarının gerçekleşeceği" yolundaki gizli varsayıma da dayalıydı. Kısacası, ancak bir doktrinere yaraşır biçimde, insan doğası üzerine kötümser bir yargıyı Condorcet ve Godwin gibi devrimci köktencileri insanın sınırsız ilerlemesine inandıran usa olan yüce inancın bir kalıntısıyla birleştirmeyi başardı. John Stuart Mill babasının görüş açısını çok doğru olarak, şöylece açıklamıştır:

> Usun ulaşmasına engel olunmazsa, insan düşünceleri üzerindeki etkisine babamın güveni öylesine tamdı ki, sanki bütün nüfusa okuma öğretildiği, her türlü görüşü onlara sözle ve yazıyla açıklamak olanağı verildiği ve benimsedikleri görüşleri uygulayacak bir yasama organını seçimle belirlemelerine olanak tanındığı takdirde her şeyin kazanılmış olacağını sanıyordu. Yasamanın, bir sınıf çıkarını temsil etmekten çıktığı zaman, doğrulukla ve yeterli bir görüş olgunluğuyla genel çıkar uğruna çalışacağını düşünüyordu.

Açıkça görüldüğü üzere böyle bir inanç, mantıksal bakımdan yalnız usa uygun eylemlerin doğal olarak toplumsal uyumdan doğacağı ve görgül ya da yararcı yollarla hiç ulaşılamayacağı varsayımına dayanılarak desteklenebilirdi.

Felsefi Köktencilerin liberalizmi, 19. yüzyıl politikasında uygulama önemi çok büyük olan düşünsel bir gücü temsil ediyordu. Kendileri bir siyasal parti ölçüsüne ulaşmamış olmakla

birlikte, yaydıkları düşüncelerin ışığı altında pek çok sayıda zamanı geçmiş siyasal uygulama ortadan kalkmış, yasama, yönetim ve yargı süreci hem daha etkili, hem de daha demokratik kılınmıştır. Parlamento düzeltimi, ticaret ve sanayi üzerindeki anlamı kalmamış sınırlamaların kaldırılması, yargı düzeninin yeniden örgütlenmesi bu sürecin en gözle görülür örnekleriydi, ama hepsi bunlardan kurulu değildi. 1832'de yapılan Parlamento düzeltimi Bentham'ın liberal düzeltimin hükümet gücünü sınırlamayacağı, onun eylemlerine etkililik kazandıracağı inancına tümden hak verdirdi. Parlamento düzeltimi bir kaç yıl içinde uzun bir yönetsel düzeltimler dizisine yol açtı ve düzeltimlerde, Bentham'ın düşünceleriyle yetişmiş olan kimseler, her zaman başrolde olmamakla birlikte, önemli bir rol oynadılar. Hemen aynı anda Yoksul Yasası için merkezi bir yönetim başlatılmıştı; bu işi yürütenler Edwin Chadwick ve George Grote idi. Halk sağlığını koruma hizmetleri örgütü ile yerel polis ve fabrika denetimi için kurulan merkezi örgüt onu hemen izlediler ve bunda da Chadwick öncü rolü oynadı. 1840'da J.A. Roebuck ve başka Benthamcılar genel ilk öğretim düzenine götüren, yetersiz ama yine de çok özlü bir yasanın kabulünü sağladılar. Kısmen Charles Buller ve Edward Gibon Wakefield tarafından hazırlanan 1839 tarihli Lord Durham Raporu sömürge politikasının düzeltilmesine başlangıç oldu ve Kanada'da, bir sömürgeye verilen ilk anayasa olarak liberal bir anayasayı yürürlüğe koydu. Bu, Wakefield'in Avustralya'yı sömürgeleştirme planıyla birlikte, İngiliz Uluslar Topluluğu'nun çekirdeğini teşkil etti.[16] Bu yararcıların sabırlı ve zahmetli çalışmalarında, Aydınlanma Çağın-

16 Bkz.: W. Richardson, **The Health of Nations, a Review of the Works of Edwin Chadwich** (1887), özellikle Biographical Dissertation ve Cilt II Bölüm I ve II., J.A. Williamson, **Short History of British Expansion** (2. baskı, 1930) Bölüm V, Kesim 3 ve 4.

dan aldıkları usa inanç, Bentham'dan öğrendikleri mesleki yetenek ülküsüyle birleşiyor ve bu ikisi birlikte, hükümeti hem daha liberal, hem de daha verimli yapan düzeltimlere yol açıyordu.

Felsefi Köktenciliğe genellikle yöneltilen ve John Stuart Mill gibi liberal ardıçların da yineledikleri eleştiriler, kurumları ve tarihi gelişmelerini gözardı etmesi ve insan doğası ve güdüleri konusunda yanlış bir anlayış çerçevesinde davranması idi. Bu eleştirilerin ikisi de doğruydu. Ancak çoğu kez bu eleştirilerin, Felsefi Köktenciliğin açık, katı bir biçimde mantıklı ve düzenli olduğunu ve son derece sıkı sınırlamalara alınmış önyargılara dayandığını anlattığı düşünülüyordu. Bu ise doğru değildi. Temel zayıf noktası, bir felsefe olarak açık olmayışı ve varsayımlarına ya da çıkardığı sonuçlara hiçbir zaman eleştirici bir bakışla bakmamış olmasıydı. Kimi bakımlardan 17. yüzyılın usçu felsefeleri gibi bir "doğa" düzeniydi, ama doğaya başvurmayı anlaşılır kılan hiçbir bilgi kuramına sahip değildi. Deneysel olduğunu ileri sürüyordu, ama önyargılarını gözlemlerle doğrulamak yolunda az çaba göstermiştir ve gerçekte onun deneyselliği, iki kuşak önce Locke'dan öğrenilmiş olan kaba bir duyumculuktan (sensationalism) öteye geçmemiştir. Bundan dolayı, tanıtıcı özelliği olan dogmalarından Mill kadar etkilenmemiş düşünürlerin önüne çıkar çıkmaz kolaylıkla eleştirilere uğramıştır. Felsefi Köktencilik gerçekte geniş ölçüde bir *ad hoc* felsefesiydi ve aynı zamanda, sahtekârlıkla değil, ama çabucacık bütün topluluğun çıkarıyla özdeştirdiği tek bir toplumsal çıkarın sözcüsüydü. Bu olgunun bilinmesi ve toplumsal politika bakımından getireceği hoş görülemez sonuçlarının anlaşılması üzerine, Felsefi Köktencilik bir toplum felsefesi olarak saygınlığını yitirmeye başladı; hatta savunduğu hukuksal düzeltimlerin gerçekleşmesinden bile önce. Bir toplum felsefesi olarak zayıflığı şöylece özetlenebilir: Olumlu bir toplumsal yarar anlayışına

sahip değildi; bencil bireyciliği, onun böyle herhangi bir anlayışa kuşkuyla bakmasına yol açıyordu; bu ise öyle bir zamana rastlıyordu ki topluluğun bütününün gönenci başta gelen ilgi konusu olmuştu. Siyasal bir felsefe olarak zayıflığı ise hemen tümden olumsuz bir hükümet kuramına sahip oluşundan ötürüydü; bu da hükümetin kamu gönenci için daha geniş sorumlulukları üzerine almasının kaçınılmaz duruma geldiği bir zamana rastlıyordu. Bundan dolayı uzun bir siyasal evrim görüşü içinde Felsefi Köktencilik, gittikçe daha açık bir biçimde beliren gelişme doğrultularına yönelecek yerde durgunluğa kendini kaptırdı. Bir siyasal eskime aracı olarak önemi övgülerin üstündeydi, ama görevini bununla sınırlandırması, onu yalnızca belli bir dönemin organı yaptı.

Seçilmiş Kaynakça

David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today,* Princeton, N.J. 1952.

W.J. Brown, *The Okistinian Theory of Law,* London, 1906.

R.G. Covherd, *The Politics of English Dissent: The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815 to 1858,* New York, 1956.

William Davidson, *Political Thought In England: The Utilitarians from Bentham to J.S. Mill,* New York, 1916.

Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism,* (İngilizce'ye çeviren: Mary Morris), Yeni basım: New York, 1949.

F.J.C. Hearnshow (deri.), *The Social and Political Ideas of Some Represantative Thinkers of the Revolutionary Era,* London, 1931, Kesim 7.

Elton Mayo, *The Social Problems of An Industrial Civilisation,* Boston, 1945, Kesim 2.

C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Ficton,* London, 1932, Giriş.

P. A. Palmer "Benthamism in England and America", *Am. Pol. Sci. Rev.,* Cilt XXXV, (1941) s. 855.

Coleman Phillipson, *Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Pomilly,* London 1923, Bölüm II.

John P. Plamenatz, *The English Utilitarians* (gözden geçirilmiş 2. baskı), Oxford, 1958, Kesim 4-7.

Quido de Ruggiero, *A History of Eurepean Liberalism,* (İngilizce çev.: R.G. Collingwood), Oxford, 1927.

Roger Soitau, *French Political Thought in the Nineteenth Century,* New York, 1959.

Leslie Stepken, *The English Utilitarians,* 3 cilt. London, 1900.

Graham Wallas, *The Life of Francis Place,* 1771-1854, (4. baskı), London, 1925.

Committee of the Association of American Law Schools, (Deri.) *Selected Essays in Anglo-American Legal History,* 3 cilt, Boston, 1907-1909 cilt I. Bölüm IV.

BÖLÜM III
ÇAĞDAŞ LİBERALİZM

Felsefi Köktenciliğin en büyük yasama başarısı, gerileyişinin başlangıcıyla aynı zamana rastlıyordu. Etkinliğinin en yüksek noktasına, 1846'da Mısır Yasalarının kaldırılması ve serbest ticaretin İngiliz ulusal politikası olarak kabulü ile ulaştı. Ama bu tarihten önce bile düzenlenmemiş sanayinin toplumsal etkileri, liberaller de içinde olmak üzere çok kimsenin kafasında ciddi kuşkular uyandırmaya başlamış ve kurulu çıkarları ya da geleneksel yaşama düzenleri tehdit edilen sınıflar arasında tepkiler doğurmuştu. 1841'de maden kömürü sanayisini incelemekle görevli bir Krallık komisyonunun raporu, kömür madenlerindeki korkunç ilkelliği açıklayarak bütün İngiltere'yi şaşkına çeviriyordu: Kadın ve çocukların çalıştırılması, zulüm derecesine varan uzun çalışma saatleri, güvenlik önlemlerinin yokluğu ve başkaldırıcı sağlık ve ahlak koşullarının yaygınlığı. Bu raporun ve başka sanayi dallarındaki benzer koşulların tartışılması, hemen derhal İngiliz edebiyatına, Bayan Gaskell'in *Mary Barton*'u, Disraeli'nin *Sybil*'i ve Kingsley'nin *Alton Locke*'u gibi hepsi 1840'larda yayınlanmış sanayileşme dönemi romanlarında yansıdı. Yüzyılın geri kalan bölümü süresince Carlyle, Ruskin ve William Morris sanayileşmeye karşı bir ölçüde ahlak, bir ölçüde de estetik açılarından sürekli bir eleştiri saldırısını sürdürdüler. Daha 1830'larda Parlamento, duraksamalar içinde, çalış-

ma saat ve koşullarını düzenleyen işyeri yasalarını geçirmeye başlamıştı. Ancak bütün bu yasalar sözleşme özgürlüğünü sınırlıyor ve böylece yalnız daha önceki liberal yasama uygulaması akımına değil, aynı zamanda liberal politikanın nasıl olması gerektiği konusunda genel olarak kabul edilen kurama da aykırı düşüyordu. 19. yüzyıl ilerledikçe toplumsal amaçlı yasaların sayısı da arttı ve bu artış, yetkili gözlemcilere göre yüzyılın ilk üç çeyreğinin sonuna değin sürdü. Gerçekten Parlamento, kendisini yöneten ilke olarak bireyciliği bırakmış, "kolektivizm"i benimsemişti.[1] O zamana değin anlaşılagelen biçimiyle liberalizm artık savunmaya geçmiş, toplumsal gönenç ve dolayısıyla en büyük mutluluk uğruna kabul edilen tuhaf bir olağandışı yasayla, benimsenen liberal düşüncelere aykırı duruma girmişti.

Ekonomik liberalizme karşı gösterilen tepki, karşı sav niteliğindeki herhangi bir felsefi uyuşma bulunduğu anlamına da gelmiyordu. Dicey'nin "kolektivizm" dediği şey, kuşku yok ki bir felsefe değildi. Sanayi devriminin toplumsal yıkıcılığına ve bunu önleyecek hiçbir önlem almadan sanayileşmeyi özendiren politikanın düşüncesizliğine karşı kendiliğinden ortaya çıkan bir savunma olduğunu söylemek herhalde daha doğru olur. Denetleyici güdü, pek açık anlatılmamakla birlikte, düzenlenmemiş sanayiciliğin ve ticaretin toplumsal güvenliğe ve durağanlığa bir tehdit oluşturduğu duygusuydu; iktisatçıların ileri sürdüğü üzere genel olarak gönenç düzeyinin yükselmiş ve gerçek

1 A.V. Dice **Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century.** (1905). Ders VII, Liberal Partinin yasama politikasında antiliberal saydığı bu gelişmeden telaşa kapılan Herbert Spencer **The Man versus the State** (1884) adlı yapıtında serbest bir piyasanın işleyişine karışan yasaların uzun bir listesini yaptı. Bunlar arasında yalnız işgücüyle ilgili yasalar değil, aynı zamanda sağlıkla ilgili önlemler ve eğitimin topluca desteklenmesi önlemi de yer alıyordu.

ücretlerin artmış olduğu doğru olsa bile, bu tehdit pek azalmış değildi. Gerçekten *laissez-faire*'e getirilen sınırlamalar bütün ülkelerde kabul edilmiş, toplum felsefeleri büyük farklılıklar gösteren siyasal partilerce benimsenmiş bulunuyordu.[2] Bu tepkinin bir ölçüde sanayi işçilerine zorla kabul ettirilen insanlık dışı koşulların doğurduğu insancıl duyguların sonucu olduğu söylenebilir. Bir siyasal hareket olarak liberalizm insancıllıktan kolaylıkla ayrılamazdı, çünkü Felsefi Köktencilerce açıkça pek benimsenmemiş olmasına karşın insancıllık liberaller arasında her zaman güçlü bir güdü olagelmişi. Ancak bu genel tepkinin ötesinde, liberalizmin sanayicilerin davasını savunmadaki yüksek başarısı, durumunu tehdit ettiği öbür iki iktisadi çıkar grubunun siyasal bilinçlenmesine yol açtı. Önce serbest ticaretin kabulü, İngiliz tarımı için uzun süreden beri uygulana gelen koruyucu gümrük politikasını tersine çevirdi ve dolayısıyla görünürde çiftçilerin çıkarlarını, ticaret ve sanayinin gelişmesi uğruna gözden çıkarıyor durumuna düştü. Tarımsal çıkar her zaman için asıl olarak tutucu olmuştu ve tutuculuk siyasal felsefesini, olduğu ölçüde Burke'den edinmişti. İnanç olarak toplumun durağanlığı ve tarihsel sürekliliği üzerinde diretiyordu ve bu onu sanayileşmenin doğal bir eleştiricisi ve karşıtı yapmıştı. Bu sonuç anormaldi; hiç değilse, işçilerin her zaman "topluluğun en akıllı kesimini", yani sanayi orta sınıfını izleyeceklerine inanan James Mill gibi bir liberal için. Mesleği yeni bir teknolojinin tehdidiyle karşılaşan kimse kolaylıkla, çıkarlarının işverenlerin sözcülüğünü yapan bir partiden çok, toprak sahiplerinin denetimindeki bir partinin iktidarı altında daha güvenli olduğuna inanır. Disraeli'nin "Tory Demokrasisi", geçici de olsa, gerçek bir

2 Karl Polanyi, **The Great Transformation** (1944), s. 145 vd.

siyasal güç oldu. İkinci olarak sanayicilerin siyasal bilinçlenmesi ister istemez işçiler arasında da benzer bir bilinçlenmeye yol açtı. Tutucu bir hükümetin 1867'de İngiliz işçilerinin büyük bir bölümüne tanıdığı seçim hakkı, önemini hep koruyan bir siyasal değişmenin başlangıcı oldu. Girişimin genişletilmesinden çok ücretlerin korunması, çalışma saatleri ve çalıştırma koşulları konularıyla ilgilenen ve güçlerinin sözleşme özgürlüğünden değil, ama toplu sözleşmeden ileri geldiğini çok iyi bilen bir seçmenler grubu ortaya çıkıyordu. İki şeyden biri olacaktı: Ya liberalizm bu istekleri karşılayacaktı, ya da işçi sınıfı liberal olmayacaktı.

Geçen kesimde söylendiği üzere İngiliz liberalizminin tanıtıcı özelliği, ulusal bir siyasal hareket haline gelmesi ve başlangıçta öyle olmasına karşın orta sınıf sanayi çıkarlarının sözcüsü olarak kalmamasıydı. İngiltere gerçekten dünyanın en çok sanayileşmiş ülkesiydi ve sanayicileri, başka yerlerdeki eşitlerinin sahip olmadığı bir ölçüde siyasal güç edinmiş bulunuyordu. Ama aynı zamanda, ulusal dayanışmasına ve ulusal çıkarlarının ortaklaşa niteliğine derin biçimde inanmış bir toplumun parçasıydılar. Bu toplum, uzun temsili hükümet denemelerinin sonunda devrim sırasında Halifax'ın söylediği gibi "yasanın yıkıma götürme olasılığı belirdiğinde devletin, ulusu korumak temel hakkını saklı tutan bir doğal nedeni" olduğunu öğrenmişti. Bundan dolayı liberalizm, yandaşlarını yitirmemek için yasasının sözlerini değiştirmek zorundaydı ve gerçekten de bunu yaptı. Bir parti olarak politikasını değiştirmek zorundaydı, ama toplumsal düşüncede bir etken olarak yerini korumak için kuramını da değiştirmesi gerekiyordu. Birincisi, siyasal duruma uymakla ilgili olduğundan, daha kolaydı. Yalnız toplumun hep "statüden sözleşmeye" doğru ilerlediği yolundaki peşinen inan-

mış olmayanlar için hiçbir zaman inandırıcı olmayan dogmanın bırakılması gerekiyordu ve Dicey'nin dediği gibi 1870'lerde bu yapılmış bulunuyordu. Ama bu dogmanın arkasında yalnız sınırsız bir duygusallık ağırlığı değil, aynı zamanda Bentham'ın etkileyici hukuk düzeni ve klasik iktisatçıların, politikalarının insan davranışıyla ilgili yerleşmiş yasalara dayalı olduğu yolundaki savları bulunuyordu. Bundan dolayı liberal kuramın köklü bir biçimde değiştirilmesi, devletin niteliği ve görevleri, özgürlüğün niteliği ve özgürlükle yasal zorlama arasındaki ilişkiler konularının yeniden incelenmesini gerektiriyordu. Böyle bir yeniden inceleme de bireysel insanın doğası ile toplumsal ortamı arasındaki ilişki ön sorununu ortaya çıkarmaktaydı. Bu son konuda kişisel çıkar zevk ve yarar gibi eski açıklamaların gittikçe daha az inandırıcı olduğu görülüyordu. Hem ahlakta hem de toplumbilimde akım, bireycilikten uzaklaşma ve bir türlü kolektivist kavram arama yönündeydi. Kısacası liberal kuramın çağdaşlaştırılması dogmatizminin başlıca sorumlusu olan Felsefi Köktenciliğin düşünsel yalnızlığına son vermeye ve onu öbür toplumsal sınıfların bakış açısıyla, Kıta Avrupası düşünce akımlarıyla ve yeni bilimsel araştırma alanlarıyla ilişki içine sokmaya bağlıydı. Ancak bu durumda liberalizm yalnızca özel bir çıkar kümesinin ideolojisi olmayıp bir toplum felsefesi olduğunu ileri sürebilirdi.

Değişiklik, deyim yerindeyse, iki dalga olarak geldi. İlki John Stuart Mill ve Herbert Spencer'in birbiriyle ilgili, ama birbirine aykırı felsefeleriydi; ikincisi ise Oxford ülkücülerinin özellikle Thomas Hill Green'in felsefesiydi. İlk iki filozofun yapıtları bir değişmenin, kaçınılmazlığının değilse bile, ivediliğinin en açık belgesiydi. Her ikisi de ülkenin felsefi gelenekleri içinde yetişmişlerdi ve önemli ölçüde, ama her biri kendi yö-

nünde bir geleneğe bağlı kalmıştı. Böyle de olsa her birinin en açık özelliği, gelenekte bulunmayan düşünsel etkilere ulaşmış olmasıydı. Spencer'de bu, toplum felsefesini organik evrimin çerçevesi içine ve bütün bir doğa bilimleri kümesine sokma çabasıydı. Mill'de ise hem yararcılığı ve kişisel özgürlük kavramını değiştirmek, hem de Comte'un toplum felsefesini gözönünde tutmak çabasıydı. Ancak deneyci geleneğin Anglo-Amerikan felsefi düşüncesi üzerindeki egemenliğini eleştirileriyle yıkan ve açıkça Kant sonrası Alman felsefesine dayanan, Oxford ülkücülüğüydü. Ama siyasal felsefesi bakımından ülkücülük, liberalizmin ardından gelme özelliğini korumuştur. Green, eski liberalizmin üzerine dayandığını itiraf ettiği duyguculuğa (sensationalism) ve hedonizme karşı çok ağır eleştiriler yöneltmiş, ama siyasal kuramında John Stuart Mill'den daha açık ve daha tutarlı bir biçimde liberal olmuştur. Ülkücülük de kendini yeni Hegelci olarak nitelemesine karşın, Hegelciliğin Almanya'da anlattığı siyasal otoriterlikten ancak bir küçük iz taşımış, Green'de bu kadarı bile bulunmamıştır.

John Stuart Mill: Özgürlük

John Stuart Mill'in toplum felsefesinin genel bakışını ve özellikle ahlakını, düşünsel sorunlar gibi kişisel deneyler de tayin etmiştir. Daha doğuşundan başlayarak, babası O'nu Felsefi Köktencilerin cihadını sürdürmeye hazırlamıştı ve kuşkusuz yaşlı Mill bu cihadın hedeflerinin değişebileceğini hiç hatırına getirmemişti. Genç Mill küçük yaşından beri en katı bir beyin yıkamasına ve sonradan düşünsel bağımsızlığa ulaşan hiç kimsenin görmediği bir aşırı eğitim zorlamasına uğratıldı. Babası-

nın 1836'da ölümüne değin Mill ahlaki sorunlara kendi bakış açısıyla yaklaşmamıştı; oysa o zamana değin (30 yaşında) liberal dergilerin yayımlayıcısı ve yazarı olarak çoktan kamu önüne çıkmış bulunuyordu. Bu arada, söz konusu zorlama erken yetişme, asabi bir tükenme dönemi geçirmesine yol açmış, bundan *Autobiography*'sinde anlattığı üzere, babasının eğitim felsefesinde kuşkusuz yeri olmayan bir yöntemle, yani Wordsworth'un şiirlerini okuyarak kurtulmuştur. Görüldüğü gibi Mill'in düşünce yaşamı çelişmeli oldu. Babasından ve Bentham'dan öğrendiği ve onlar tarafından savunucusu olmaya hazırlandığı felsefeye karşı aşırı bir bağlılığı sürdürmüş, bu bağlılığını şiddetli bir kişisel-bağlanma duygusu daha da güçlendirmiştir. Aynı zamanda Wordsworth'e bağladığı ve Alman idealizminden gelen bir karşıt felsefeye karşı büyük sevgi ve beğeni beslemiş, ama eleştirici bir anlayış geliştirmeye pek az çaba göstermiştir. 19. yüzyılın ilk üçte birinde bu felsefeyi İngiltere'de başlıca Coleridge'in belli bir biçime sahip bulunmayan doğa ötesel ve kişisel etkisi temsil ediyordu. Mill'in düşüncesi çok yüksek ölçüde bir içtenliğe ve düşünce dürüstlüğüne sahipti ve bu içtenlik ve dürüstlük O'nu kendisininkine karşıt olan bir felsefeye haklı davranmak hususunda hastalık derecesini bulan bir titizliğe götürüyordu. Bu yüzden sonuçları O'nun görebildiğinden çok daha büyük çaplı ve eleştirici olmaktan çok eli açık ödünlerde bulunmaya eğilimliydi. 1830 ve 1840'da *London and Westminster Review*'da yayınlandığı ve babasının etkisinden bağımsızlığının bir tür ilanı olan Bentham ve Coleridge üzerine denemeleri, Coleridge'e karşı haklı davranmaktan ötede bir şeydi; Bentham'a karşı ise yeterince haklı değildi. Pek az görülen bir düşünsel algı gücüyle Coleridge'in felsefesinde, İngiliz deneyci geleneğinde bulunmadığını gördüğü toplumun kurumsal niteliği ve kurumların

tarihsel evrimi konularına yer verildiğini farketti. Daha sonraki bir tarihte August Comte'un Fransız felsefesinde bulduğu benzer niteliklerin çekiciliğine kapılmıştı. Bundan dolayı geniş bir anlamda Mill'in felsefesi, içinde büyüdüğü deneyciliği, Kantçı ve Kant sonrası Alman felsefesinin görüşünü göz önünde tutarak değiştirmeye yönelmiş bir çabaydı.

Ne yazık ki, böylesine geniş ayrılıklar gösteren felsefelerin gerçekten tutarlı bir bileşimini yapabilmek için gerekli olan kapsama gücü ya da özgünlük, Mill'de sahip olduğunu gördüğümüz içtenlik ve açık düşüncelilik ölçüsünde değildi. Söz konusu bileşimin yapılması, gerçekte 19. yüzyılın geri kalan bölümü süresince İngiliz ve Amerikan filozoflarının dikkatlerini hemen tümden üzerinde topladıkları bir iş olmuştur. Mill'in düşüncesi, soruların çözümleri için gerekli olan araç ve kurumların olanak sınırlarını aştığı bir geçiş döneminin bütün belirtilerini taşıyordu. Çok abartmadan denilebilir ki kitapları bir formülü izliyordu. Hemen her konuda, yalın olarak ve kendi başına alındığında, babasının yazmış olduğu en katı ve soyut şeyler ölçüsünde katı ve soyut olan ilkelerin genel bir anlatımıyla söze başlıyordu. Ama atalardan kalan dogmalara olan bağlılığını böylece belirttikten sonra Mill, öylesine geniş ödünlerde bulunup önceden söylediklerini yeniden anlatmaya kalkıyordu ki eleştirici bir okuyucu ilk anlatımının değiştirilmiş olup olmadığı hususunda kuşku içinde kalıyordu. Örneğin *Mantık*'ı, tutumu bakımından deneysel idiyse de, tümdengelimin bilimsel önemini kabul etmekte şaşırtıcı ölçüde ileri gidiyor ve tümevarımcı yöntemi, sillojizm (tasım) kuralları düzeyine indirmeye çalışıyordu. Yine de Mill'in bilgi kuramı biçimsel uslamlamanın mantıksal zorlayıcılığını, "çözülmez birlik" dışında başka hiçbir biçimde açıklayamıyordu. –A.D. Lindsay'ın dediği gibi "çözül-

mez birlik, olgularla olgu olması gereken şeyler arasındaki her türlü farkı kaba bir görgücülük varsayımına dayanarak açıklamak için başvurulan her -işe- yarar bir felsefi araç oldu. Mill, içinde büyütülmüş olduğu felsefeye karşı eleştirici bir bakış açısına ulaşmayı hiçbir zaman başaramadı. Dış görünüşüyle ruhbilimi, içinde düşünceler arasındaki birliğin kafa yapısının tek yasasını sağladığı bir duyguculuktan öteye gidememişti. Ahlakındaki güdü ve değer kuramı hâlâ açıkça hedonist bir hesaptı; yararcılığı hâlâ katı bir mantık içinde Bentham'ın bencil bireyciliği idi. Ancak bu anlatımlar hiçbir durumda Mill'in felsefesinin gerçek anlamını karşılamaz. Asıl anlamı taşıyan kuram değil, nitelemelerdi. Bu yüzden dizgesel eleştiri, tehlikeli bir biçimde kolay olan ve uygulamada da işe yaramayan bir şeydir. Mill'in felsefesinin önemi, hâlâ desteklediğini itiraf ettiği düzenden ayrıldığı noktalarda ve dolayısıyla yararcı geleneğe getirdiği değişikliklerde kendini göstermiştir.

Mill'in *Utilitarianism* adlı eserinde öne sürdüğü ahlak kuramı, felsefesinin bu dönüşünü gösterir; ancak aynı yapıt liberalizme getirdiği değişikliklerin de kaynağıdır. En büyük mutluluk ilkesini görünürde Bentham'ın anlattığı biçimde tümüyle kabul ederek başladı işe. En büyük zevkini sağlamak arzusu bireyin tek güdüsüdür ve herkesin en büyük mutluluğu da hem tolumun iyiliğinin ölçüsü, hem de bütün manevi eylemlerin ereğidir. Mill bu yargıları öylesine açıkça yanlış bir görüşle birleştirdi ki, bütün mantık ders kitaplarında bu konuda başvurulan örnek oldu. Sonra zevklerin manevi değerleri bakımından üstün ve alçak zevkler biçiminde basamaklandırılabileceğini ileri sürerek hedonizmine bazı sınırlar getirdi. Bu O'nu, bir ölçünün ölçülebilmesi için ölçü istemek gibi, terimlerde bir çelişmeyi anlatan ve mantıksal bakımdan savunulamaz olan bir duruma soktu. Aynı zamanda yararcılığını da tam bir belirsizlik içine attı;

çünkü zevklerin niteliğini değerlendirmede kullanılacak "ölçü"yü hiç belirtmemişti; belirtilse de bizzat kendisi bir zevk olamazdı. Bütün bu karışıklığın kökü, Mill'in Bentham'daki en büyük mutluluk ilkesini gerçekten olduğu biçimiyle, yani yasaların yararcılığını ölçmede kullanılan kaba ve hazır bir ölçü olarak kabul etmek istemeyişiydi. Bu amaçla kullanıldığında –Bentham'ın ilgilenmiş olduğu başka bir amaç da yoktu– Bentham'ın ruhsal güdüler kuramından mantıksal olarak bağımsız bulunuyordu ve bireyler hangi kişisel ahlak ölçülerini izlerlerse izlesinler, genel olarak yasamaya aynı biçimde uygulanabilirdi. Öte yandan Mill'in yararcılığının ayırdedici özelliği, kendi kişisel ülkücülüğü ile uyuşan bir ahlaki karakter anlayışı getirmeye çalışmasıydı. Bu açıdan bakıldığında Bentham'ın, aynı zevki veriyorsa "çocuk oyununun şiir kadar iyi olduğu" yolundaki ünlü sözü bayağı bir saçmadır; Mill'in "kanan bir deli olmaktansa, kanmayan bir Sokrat olmak daha iyidir" yolundaki bildirimi ise normal bir ahlaki tepkiyi anlatmaktadır; ama kuşkusuz hedonizm değildir. Mill'in ahlakı, liberalizm için önemliydi, çünkü gerçekten bencilliği bırakıyor, toplumsal gönencin iyi niyetli bir insanı ilgilendirdiğini varsayımlıyor, özgürlük, doğruluk, kendine saygı ve kişisel seçkinliği, mutluluğa yaptıkları katkıdan bağımsız olarak kendi başlarına değer taşıyan şeyler sayıyordu. Bu türlü inançlar Mill'in bütün liberal toplum anlayışının temelinde yatmaktaydı.

Bundan dolayı Mill'in siyasal düşünceye yaptığı en tanıtıcı ve aynı zamanda en sürekli katkının *Özgürlük Üzerine (On Liberty)* (1859) adlı denemesinde yer alması doğaldı. Bu deneme yararcı yayınlar içinde kesinlikle yeni bir sesi temsil ediyordu. Mill'in kendisinin başka bir yerde söylediği gibi babasının kuşağından olan yararcılar liberal hükümeti özgürlük için değil, etkili hükümet olacağını düşündükleri için istemişlerdi ve Bent-

ham'ın hayırsever despotizmden liberalizme geçerken ayrıntılar dışında hiçbir şeyi değiştirmediği de gerçekten doğrudur. Mill için düşünce ve araştırma özgürlüğü, konuşma özgürlüğü ve kendi kendine denetlenen ahlaki yargı ve eylem özgürlüğü kendi başlarına birer değerdi. Bu değerler O'nda, öbür yazılarında pek az görülen, ama *On Liberty* denemesini Milton'un *Aeropagitica*'sının yanma İngiliz dilinde özgürlüğün klasik savunularından biri olarak yücelten bir ateş ve tutku uyandırdı. Mill entelektüel ve siyasal özgürlüğün, genel olarak hem onlara müsaade eden topluma, hem de onlardan yararlanan bireye yararlı olduğuna doğal bir şey gibi inanıyordu, ama bu savının asıl önemli bölümü yararcı değildi. Bütün insanlığın bile bir aykırılığı susturmaya hakkı olmadığını söylerken gerçekte görüş oluşturma özgürlüğünün, yani zorlanmak değil ama inandırılmak hakkının, manen olgun bir kişiliğin özünde bulunan bir nitelik olduğunu ve liberal bir toplumun, hem bu hakkı tanıyan hem de kurumlarına bu hakkın gerçekleşmesine elverişli bir biçim veren toplum olduğunu anlatıyordu. Bireyselliğe ve kişisel yargıya kaçınılmaz kötülüklermiş gibi müsaade etmek yeterli değildir; liberal toplum bunları gönencin temeli ve yüksek bir uygarlığın belirtileri sayar ve onlara olumlu bir değer tanır. Özgür kişiliğe verdiği bu değer Mill'in liberal hükümeti değerlendiriş biçimini derinden etkilemiştir. Halktan çıkan hükümeti, etkili olduğu için savunmuyordu. Böyle bir hükümetin her zaman etkili olacağı hususunda ciddi kuşkuları vardı ve babasının, oylama gibi liberal hükümet araçlarının her zaman yararlı amaçlar uğruna usa uygun bir biçimde kullanılacağı yolundaki inancı O'nda yoktu. O'na göre siyasal özgürlük lehinde ileri sürülecek gerçek görüş, yüksek bir ahlaki karakter türü yaratması ve ona gelişme olanağı vermesidir. Kamu sorunlarının özgürce tartışıldığını duymak, siyasal kararlarda payı olmak, ahlaki inançlara

sahip olmak ve bu inançları yürürlüğe koymak için sorumluluk almak usa uygun davranan insanları yaratan yollardandır. Böyle bir karakter kurmanın nedeni, daha sonraki bir amaca yarayacağı düşüncesi değil, özü bakımından insanca ve uygar bir karakter türü olduğu düşüncesidir.

> Bireyin özgür gelişmesinin gönencin başta gelen temel koşullarından biri olduğu, uygarlık, eğitim, öğretim ve kültür terimlerinin anlattığı şeylerle birlikte giden bir öğe olmakla kalmayıp, onların zorunlu bir bölümü ve koşulu olduğu anlaşılsaydı, özgürlüğün değerinin düşmesi diye bir tehlike kalmazdı.[3]

Dar anlamda siyasal sorunların artık ön sırada yer almakta oluşu, Mill'in özgürlük için öne sürdüğü görüşün ve hatta *Temsili Hükümet (Representative Government)* üzerine yazdığı denemenin en önemli tutucu özelliğidir. Görüşü devlete değil, topluma yönelmişti. *Özgürlük Üzerine (On Liberty)* denemesi siyasal baskının kaldırılması, ya da siyasal örgütlenmede değişiklik yapılması için değil, gerçekten hoşgörür olan görüş ayrılıklarına değer veren, istediği anlaşmanın sınırını dar tutan ve yeni düşünceleri buluşların kaynağı olarak iyi karşılayan bir kamuoyu için yapılmış bir çağrıydı. Mill'in özgürlüğü tehdit ettiği düşüncesiyle korktuğu başlıca şey hükümet değil, alışılmışın dışındaki şeylere karşı hoşgörüsü bulunmayan, farklı davranışlı azınlıklara kuşkuyla bakan ve onları baskı ve boyunduruk altına almak üzere, sayıların ağırlığını kullanmaya hazır bir çoğunluktu. Bu, daha önceki liberal kuşakları hiç düşündürmemiş olan, hatta sorunlar hakim azınlığın elinden hükümeti kurtarmak olarak kaldığı sürece varlığından bile haberdar olmadıkları bir ola-

3 **On Liberty**, Kesim 3.

sılıktı. Yaşlı Mill, ortalama bir eğitim derecesiyle birlikte temsil düzeninde yapılacak düzeltimin ve oy hakkının genişletilmesinin, siyasal özgürlüğün bütün ciddi sorunlarını çözümleyeceğine inanıyordu. 1859'larda, çok geniş düzeltimlerden sonra bile gönenç ve barışın gelmediği ve özgürlüğün başarısının siyasal örgütlenme mekaniğinin sonucu olmaktan öte bir şey olduğu açıkça görülüyordu. Mill'in farkettiği ve kendinden önceki liberalizmin hiç göremediği şey, liberal bir hükümetin arkasında liberal bir toplumun bulunması gerektiği idi.

Siyasal kurumların daha geniş toplumsal ortamın bir parçası olduğunun ve işleyiş biçimlerinin de bu ortamca belirlendiğinin farkedilmesi kendi başına önemli bir buluştu ve siyasal kavramlara yapılmış önemli bir ekleme idi. Toplum ya da topluluk üçüncü ve hakim bir etken olmaktadır. Bireyle hükümet arasındaki ilişkilerde ve bireyin özgürlüğünün sağlanmasında, Mill'in baskıcı ve hoşgörüsüz bir kamuoyu korkusu, bir ölçüde ilk liberal kuramın bireyciliğinin yetersiz olduğunu görmesinden ileri geliyordu. Aynı zamanda, Mill'in düşünüşünde bu aşamanın kesin olarak neyi anlattığını söylemek güçtür. Bunun, babasının kuşağının yüksek umutlarıyla karşılaştırıldığında bir düş kırıklığının belirtisi olduğu açıktır. Herhalde bir ölçüde de duygulu, güç beğenir ve son derece entelektüel bir kişilik sahibi olarak pratik politikanın gereği olan bayağılıklardan uzak kalmasını yansıtmaktadır. Belki toplumun demokratlaştırılmasının kişisel seçkinlikle bağdaşamayabileceği yolunda tam açıklanmamış bir korkunun da belirtisi sayılabilir. Böyle bir korku 19. yüzyıl ortalarında yeterince yaygın bulunuyordu. Bununla birlikte Mill'in geleneksel liberal düzeltim yollarına inancını yitirmemiş olduğu, bu yolların kimilerine, örneğin kadınlara oy hakkı tanınmasına, önemleriyle oranlı olmayan ölçüde yüksek bir değer tanıdığı oldukça kesindir. *Representative Government* adlı yapı-

tında doktriner liberalizmin *ignis fatuus*'u olan orantılı temsili büyük bir buluş olarak selamladı. Mill'in özgürlük kuramının bıraktığı toplam izlenim biraz belirsiz, ya da hatta biraz olumsuzdur. Daha önce liberal yayımlarda hiç rastlanmayan bir biçimde özgürlüğü ahlaki açıdan değerlendirdiği halde, özgürlüğü açıklamasında siyasal sorunlara hiçbir yeni yaklaşma yolu görülmüyordu. Özellikle birey özgürlüğünün sanayi toplumuna özgü sorunları ya da böyle bir toplumda ağırlığını en çok ücretlilerin duyduğu özgürlük sorunları üzerinde hiçbir zaman durmamıştır.

Mill'in denemesinin en zayıf noktası, özgürlüğün manevi değeri üzerindeki genel görüşünden, toplum ya da devletin özgürlüğe hangi sınırları koymasının haklı olabileceğini kararlaştırmada kullanılmasını önerdiği kurala geçiş noktasıydı. Burada yapıcısından başka "hiç kimsenin çıkarını etkilemeyen" ve ne toplumun, ne de devletin karışmaması gereken bir bireyliği –ilgilendiren– eylemler sınıfı ayırdedebileceğini ileri sürüyordu. Olduğu gibi alındığında bu, özgürlüğü önemsiz bir şeye indirgemektedir, çünkü bir kişi dışında kimseyi etkilemeyen bir eylem herhalde o kişiyi de çok etkilemeyecektir. Mill'in görüşü, kuşkusuz duysaydı Bentham'ın da işaret edeceği üzere döngüsel olduğu için önemsiz görünmekten kurtuldu. Çünkü yalnız bir kişiyi "ilgilendiren" bir eylem, sorumluluğunu kendisinin taşıması ve dolayısıyla kendisinin kararına bırakılması gereken bir işlemdir. Ama Mill'in tanımlamak istediği alan da doğrudan doğruya bir özel karar alanı idi. Görüşü, ancak bireylerin doğal olarak sahip oldukları ve hiç yoksun bırakılmamaları gereken bir doğal haklar dizisi varsa inandırıcı olabilirdi. Ama bir yararcıya açık olan böyle bir usavurma yolu bulunmadığı bellidir. Öte yandan özgürlüğe tanıdığı doğal değer göz önüne alınırsa Mill'in Bentham'ın uslamlamasına geri dönmeyeceği ve hakları

hukukun yarattığını ve bireylerin yalnız devletçe verilmiş özgürlüklere sahip olabileceğini ileri süremeyeceği aynı ölçüde açıktır. Mill'in görüşündeki temel güçlük, özgürlükle sorumluluk arasındaki ilişkiyi hiçbir zaman çözümlememiş olmasıydı. Kimi kez Bentham'dan edinilen, her zorlamanın, hatta her toplumsal etkilemenin özgürlüğü bozduğu yolundaki geleneksel görüşü benimsiyordu. Bununla birlikte hiçbir zaman hukuksuz herhangi önemli bir özgürlük olabileceğini düşünmemiş ve özgürlüğü uygarlıkla özdeştirdiğinde de toplumsuz uygarlık olabileceğini tasarlamamıştır. Mill'in özgürlük kuramında eksik olan şey, kişi özgürlüğünün toplumsal ve yasal hak ve yükümlülüklere olan bağımlılığını tam olarak göz önünde bulundurmasıdır. T.H. Green'in liberalizme eklemeye çalıştığı şey buydu.

Mill'in yasama için uygun sınırları göstermek üzere başvurduğu ölçünün belirsiz olduğu, gerçek durumları tartışmaya geçtiğinde apaçık ortaya çıkıyordu. Vardığı sonuçlar hiçbir kurala uymuyordu; yalnız oldukça öznel yargı alışkanlıklarına dayalıydı. Alkolllü içkilerin yasaklanmasını özgürlüğe aykırı sayıyordu da, zorunlu öğretimi böyle görmüyordu. Bu öyle bir sonuçtu ki, bir insanın eğitiminin başkalarını kendisini etkilediğinden daha çok etkileyeceği görüşüne dayanılarak haklı görülemezdi. Bunun gibi ticaret ve sanayinin kamu sağlığı ve gönenci için geniş ve sınırları iyice belli olmayan biçimlerde düzenlenmesini de kabul etmeye hazırdı. İlke ne kadar belirsiz olursa olsun, ortaya çıkan önemli sonuç Mill'in *laissez-faire*'i bıraktığı yolundaydı. Bentham'ın "yasama doğası gereği kötüdür, dolayısıyla en düşük düzeyde tutulmalıdır" özdeyişi bile Bentham için taşıdığı anlamı yitirmişti. Her türlü uygulama amacı için Mill, daha önceki liberalizmin "en geniş özgürlük yasalarının bulunmadığı durumda gerçekleşir" dogmasını bir yana bırakmış ve yasama dışında daha birçok zorlama yolları bulunduğu olgusunu kabul

etmiştir. Ama bunu şu iki sonuçtan biri izlemelidir: Ya yasamanın değeri liberalizmin zorlamayı azaltma amacıyla hiç ölçülemez; ya da liberal kuram genişletilerek, yasal zorlama ile devletin karışmadığı durumda ortaya çıkacak olan yasa dışı zorlama arasındaki ilişki göz önünde bulundurulmalıdır. Green'in sonradan "olumlu (pozitif) özgürlük" kuramıyla yanıt vermek istediği sorun buydu. Mill'e gelince, öyle görünüyor ki insancıl nedenlerle toplumsal yasalara gerek olduğunu kabul etmekle kalmış, bunun haklı görülebilecek sınırlarını belirten açık bir kuram getirmemiştir.

Mill'in iktisadi kuramları mantıksal açıklık bakımından da buna benzer eksiklikler göstermiş, dolayısıyla benzer eleştirilere uğramıştır. Gerçekten Mill Ricardo'nun iktisadından ve klasik kuramcılardan işe başlamış, ilke olarak bu tutumunu hiç bırakmamıştır. Ancak klasik iktisatçıların, üretimin kimi genel ve kaçınılmaz koşullarını, iktisadi ve toplumsal kurumların tarihsel gelişiminin sonucu olan sanayi ürünlerinin dağıtımı koşullarıyla karıştırdıklarına inanmıştır. Bu dağıtım koşulları O'na göre, bir kamu politikası sorunu olup yasamanın denetim alanına girer. Gerçekten de Mill sonraki yıllarda, sosyalizm adını verdiği bir denetim ölçüsü ve türü üzerinde düşünmeyi çok istiyordu. Mill'in klasik iktisada yönelttiği bu eleştiri, daha önce liberallerin toplum felsefesine yüklediği genel bir eksiğin, yani toplumun kurumsal niteliği ve kurumların tarihsel gelişmesi konusundaki savsaklamanın bir yanını gösteriyordu. Klasik iktisadın bütün iktisadi kavramları tarihsel koşullara bakmadan saltık biçimde genel sayan, dolayısıyla insan doğasının evrensel özelliklerinden çıktığını, insan yaşamının değişmez fizik koşulları olduğunu ileri süren bir eğilim gösterdiğini söylediği ölçüde Mill'in eleştirisi yerindeydi. Ancak tarihsel kurumlarla insan davranışının genel ruhbilimsel yasaları arasında, ya da kurum-

larla değişmez fizik koşullar arasında yaptığı ayrım, iktisatta yapılan üretim ve dağılım arasındaki ayrımla çakışmıyordu. Sonuç olarak kapitalist bir üretim düzeni ile sosyalist bir dağılım düzenini uzlaştırmadaki iktisadi güçlüklere gerçekte bir çözüm getirmiyordu. Mill'in ekonomisinin anlamlı yanı, doğal iktisat yasaları görüşünü ve dolayısıyla kendi kendini düzenleyen yarışmacı bir iktisadi düzen dogmasını geniş ölçüde bırakmış olmasıydı. Böylece yasama ile iktisat arasındaki ilişki sorununu, hatta yasamanın serbest bir piyasayı korumadaki rolü sorununu bütünüyle ortaya sermiş oluyordu. Bu değişikliğin uygulamadaki sonuçları ise açık olmaktan çok uzaktı. Mill, genel olarak liberaller gibi, hükümet ve onun bütün eylemleri konusunda geniş bir kuşkuyu sürdürdü. Hükümetin yaptığı herşeyin herhalde kötü yapılacağı yolunda bir kuşkusu vardı. Bundan dolayı bireysel girişimi yeğlemiş ve korumacılıktan korkmuştur; ancak korumacılığa karşı çıkışı iktisadi değil, ahlaki açıdandır. Mill'in genellikle toplum felsefesi gibi iktisadi düşüncesine de yön veren şey, emeğin ürününü "hemen hemen emekle ters orantılı olacak biçimde" dağıttığını söylediği kapitalist topluma karşı duyduğu ahlaki tiksintiydi.

Mill'in liberalizminin adil ve aynı zamanda onu sevimli gösteren bir yargılamasını yapmak çok güç bir iştir. Daha önce açıkladığımız nedenlerden dolayı onu, eski şişelere yeni şarap koymak gibi bir değersizlik örneği saymak en kolay yoldur. Açıkça ileri sürdüğü kuramlar –insanın doğası, ahlak, toplum ve liberal bir toplumda hükümetin rolü konularında– taşımalarını istediği yükleri taşıyamayacak ölçüde hep yetersizdi. Ancak bu tür soyut çözümleme ve eleştiri ne sevimlidir ne de tarihsel açıdan usa uygundur. Yazılarındaki açıklık –çoğunlukla yüzeysel bir açıklık olmakla birlikte–, çoğu kez eksiklerinin en kötüsü olan belirgin cömertliği, saflığı ve ilk liberaller kuşağının ardıcı

olmak gibi hemen hemen kalıtsal sayılabilecek durumu, bütün bunlar Mill'in görüşlerine, onları desteklemek üzere ileri sürebileceği felsefi düşüncelerle oranlı olmayan büyük bir ağırlık, ya da etki kazandırmıştı. Böyle bir yargı sürekli olarak belgelerin değerlendirilmesi sorunu üzerinde duran bir yazara uygulandığında çelişmeli görünürse de, Mill'in en önemli tanıları sezgiye dayanan ince bir ahlaki duygululuğun ve derin bir toplumsal yükümlülük bilincinin ürünleriydi. Mill'in düzenli felsefesindeki uyumu bozan bu tutarsızlıklar bir yana, liberal felsefeye yaptığı katkı dört başlık altında özetlenebilir. Birinci olarak O'nun yararcılığı, bu ahlak biçimini, ahlaki değer kuramı yalnızca zevklerin ve acıların hesaplanmasından ibaret kaldığı sürece mahkum olduğu kuruluktan kurtarmıştır. Kant'ınkinde olduğu gibi Mill'in de ahlakındaki temel düşünce, gerçekten insanlara saygı, yani onlara ahlaki sorumluluğun gerektirdiği ve onsuz olanak bulunmayan saygınlığa uygun biçimde davranılması inancıydı. Mill'in ahlakı başlıca, kişiliğin değerini metafizik bir dogma olarak değil, özgür bir toplumun gerçek koşullarında sağlanması gereken bir şey sayması bakımından yararcıydı. İkinci olarak Mill'in liberalizmi siyasal ve toplumsal özgürlüğü, daha ilerdeki bir amaca hizmet ettikleri için değil, ama özgürlük sorumlu bir insana özgü olduğu için kendi başına iyi bir şey saymıştır. İnsanın kendi yaşamını yaşaması, doğal özelliklerini ve yeteneklerini geliştirmesi mutluluğun bir aracı değildir; mutluluğun çok önemli bir parçasıdır. Bundan dolayı iyi bir toplum, hem özgürlüğe müsaade eden, hem de özgür ve doyurucu yaşam biçimlerine olanak sağlayan bir toplum olmalıdır. Üçüncü olarak, özgürlük yalnız bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir iyiliktir. Bir görüşün zorla susturulması hem ona inanan kişiye haksızlıktır, hem de toplumu bu düşüncenin özgür tartışmasından ve eleştirisinden sağlayabileceği yarardan yoksun kıl-

maktır. Gerçekte bu iki sav, yani bireyin hakkı ve toplumun yararı, birbiriyle yakından ilişkilidirler. Çünkü düşüncelerin özgür bir tartışma süreci sonunda yaşadığı ya da öldüğü bir toplum yalnız ilerici bir toplum değildir; gerçekte özgür tartışma haklarından yararlanmaya değen kişileri yetiştirebilecek tek toplum türüdür. Dördüncü olarak özgür bir toplumda liberal bir devletin görevi olumsuz değil, olumludur. Yalnızca yasa yapmaktan kendini alıkoymakla yurttaşlarını özgür kılamaz; ya da yalnızca yasal engeller kalktığı için özgürlüğün koşullarının var olduğunu varsayımlayamaz. Yasama, olanakların yaratılması, arttırılması ve eşit dağıtılmasında bir araç olabilir ve liberalizm onun kullanılmasına hiçbir keyfi sınır koymaz. Sınırları, elindeki araçlarla yaşamı daha insanca ve daha az zorlayıcı kılan koşulları korumak ve daha çok kişiye sağlamak yolundaki gücü ile belirlidir.

Toplumsal İncelemenin İlkeleri

Mill'in başlıca *Utilitarianism, On Liberty* ve *Representative Government* adlı yapıtlarında geliştirdiği siyasal ve ahlaki liberalizm kuramı çok geniş ölçüde, sahip olduğu İngiliz geleneğinin konuları ve düşünceleri içinde kalmıştır. Yaptığı çok önemli değişiklikleri, yanlış olarak, düzeltmeler ve eklemeler saymıştır. Ama Mill, bu toplum felsefesinde genel yanlışlar bulunduğuna da inanmış ve açık görüşlülükle başka görüşleri anlamaya ve onlardan yararlanmaya çalışmıştır. Bu yanlışlar O'na göre iki ana başlık altında özetlenebilirdi. Birincisi, Bentham'ın zamanındaki siyaset ve iktisat bilimleri, her zaman ve her yerde evrensel bir biçimde aynı olduklarına inanılan insan doğasıyla ilgili birkaç genel yasadan yola çıkıp doğrudan doğruya özel

toplumlarda ve özel zamanlarda, özel yasama düzenleri çerçevesinde yaşayan insanların siyasal ve iktisadi davranışlarına geçmiştir. Bundan dolayı eski yararcılar, kurumların önemini ya da onların, birey ruhsallığı ile belli bir zaman ve yerdeki uygulama arasında bulunan bir üçüncü gerçek olduğu olgusunu yeterince kavramamışlardı. İkinci olarak, kurumlar bağımsız gerçekler olarak kabul edilmiş olmadıkları için, tarihsel büyüme ya da gelişme değişkenine de gerekli önem verilmemişti. Mill toplum felsefesine yapılan bu her iki eklemeyi yabancı etkilere, belirsiz bir biçimde Alman ülkücülüğüne ve "Coleridge'cilere", kesin bir biçimde de Auguste Comte'un felsefesine bağladı. Gerekli olan ve Mill'e göre Comte'un sağladığı şey, iktisat ve siyaset gibi daha sınırlı bilimleri destekleyecek bir genel toplum bilimiyle toplumsal gelişmenin genel bir yasasının anlatıma kavuşturulmasıydı. Bunlar kısaca toplumbilim (sosyoloji) ve "üç aşama yasası" idi.

Bu iki tasarı, 19. yüzyıl ortasındaki toplumsal düşünüşün tanıtıcı bir belirtisiydi ve sırası gelince önemli sonuçlara yol açtılarsa da, o zaman için herhangi bir özel başarıdan çok, görüşlerde bir değişmeyi anlatıyorlardı. Bir anlamda Comte'un felsefesi, Rousseau'nun bilmecemsi genel istenç kavramıyla ve toplumu, kendine özgü özelliklere ve değerlere sahip, üyelerinin amaç ve istençlerini aşan bir ortaklaşa bütün olarak anlayan bir kavramla başlamış bulunan toplumsal düşünüşün genişlemiş anlatımıydı. Fransız Devrimi'ne karşı görülen tepki bu anlayışa, 19. yüzyıl başlarının toplum felsefesinde merkezi bir yer verdi. Comte'un kendisi de başlıca Bonald ve de Maistre gibi gelenekçi katolikler arasında bu tepkiyle karşılaştı. Ancak Hegel'in toplum felsefesi, aynı eğilimin farklı biçimde yol açtığı bir felsefeydi; Marksizm ise bu eğilimin daha da geliştirilmiş bir biçimiydi. Comte'un katkısı yeni bir buluş olmaktan çok soyut

düşüncenin yerini bilimin alabileceği, toplum kavramının çözümlenebileceği ve yasalarının deneysel doğrulama ölçülerine uygun yöntemlerle bulunabileceği, ayrıca toplumsal kurumlarla insan doğası arasındaki ilişkilerin ayrıntılarıyla saptanabileceği umudunu getirmiş olmasıdır. Başka bir anlamda, Comte'un "felsefesi bir birikim değil, bir başlangıçtı; toplumsal incelemeleri çağdaş bilimin ölçüleri içine sokmak amacıyla girişilen geniş çabalara bir başlangıç noktasıydı. Bu açıdan bakıldığında, karmaşıklığı pek az ayırdedilen ve bugün bile şaşırtıcı bir başarıya ulaşamamış olan bir işi yalnızca başlatmış oluyordu. Bu girişimin Comte'un zamanından günümüze değin geçirdiği tarih, yeni sorunların yeni yöntemlerin, yeni araştırma alanlarının, dahası kültürel insanbilim (antropoloji) ya da toplumsal ruhbilim (sosyal psikoloji) gibi yepyeni bilim dallarının ortaya çıkışının tarihi olmuştur. Comte'un felsefesinin bu temel amacı, anlaşılması güç olmayan nedenlerden dolayı, Mill'e çok çekici gelmişti. Bu amaç, liberal doktrinde her zaman merkezi yer tutmuş olan bir inancın, yani insan ilişkilerinin anlaşılabilir ve denetlenebilir olduğu inancının bir genişlemesiydi.

O zamanlar için Comte'un bir toplum bilimi kurma planı, O'nun ikinci ve çok kuşku götüren bir görüşüne sıkıca bağlı görünüyordu. Buna göre böyle bir bilimin başlıca sonucu, toplumların büyüme ve gelişmesini yöneten bir "yasa"nın bulunması olacaktı. Böyle bir yasa, duruma göre bir ölçüye dek değişme olabileceğini kabul etmekle birlikte, bütün toplumların genel olarak uyacağı olağan ya da ölçülü bir evrim çizgisini gösterecekti. Léon Brunschvicg'in 19. yüzyıl toplumsal düşüncesinin "sevgili kötülüğü" dediği bu büyüleyici düşünce birçok değişik ve mantıksal bakımdan apayrı kaynaklardan desteklenıyordu. Turgot ve Condorcet gibi devrim öncesi düşünürlerden edinilen ilerleme inancı bile bu düşünceyi öngörüyordu. Bu düşünce ayrı

bir biçimde, Hegel'in tarih felsefesinde ve Hegelciliğin toplumsal incelemelere getirdiği tarihsel yöntemde de vardır. Ve Herbert Spencer'in göstereceği üzere, Darwin'den sonra 18. yüzyılın bilimsel uğraşı olan biyolojik evrim görüşüyle hiç değilse el sıkışır gibiydiler. Tek bir görüş üzerinde birleşir gibi görünen bu türlü düşüncelerin kılavuzluğu altında "karşılaştırmalı yöntem", toplumsal incelemenin hemen bütün dallarında genel olarak kabul edilen bir yol oldu. Genellikle sonuç, toplumsal ve siyasal örgütlenme türleri üzerindeki bilgileri son derece genişletmekle birlikte, asıl amaç bakımından tümden düş kırıcı idi. Bugün pek az antropolog, kültürlerinin herhangi bir olağan büyüme çizgisini izlediğini ya da bildiğimiz kadarıyla toplumsal değişmeye yol açan nedenlerin, bu değişmeye gerçekten yol açacağını beklememiz için herhangi bir haklı neden bulunduğunu kabul edebilir.[4]

Bununla birlikte Mill, Comte'un felsefesiyle karşılaştığında bu türlü düşünceler kesin olarak egemen düşünce ikliminin bir parçasını oluşturmaktaydı. Kendisine miras kalan, ama sınırlı ve kopuk olduğuna inandığı bir toplum felsefesine eklemelerde bulunup onu tamamlamayı çok istiyordu. Buna uygun olarak, bazı sınırlamalarla hem genel bir toplumsal bilim düşüncesini, hem de bir tarih felsefesinin ortaya çıkması umudunu kabul etmiştir. Ancak bunlar kendisine çok geç ulaştığı için düşüncesine miras kalan özellikleriyle birarada örülmesine olanak bulunmamıştır. *Autobiography*'sinde Comte'un ve "Coleridge'ciler"in kendisini ulaştırdıkları en önemli sonuçları saymaktadır:

---

4 Tarihsel yasalar kavramındaki yöntembilimsel güçlükler konusunda bkz.: Karl Popper, "The Poverty of Historicism", **Economic**, N.S., Vol XI (1944), p. 86; P. 119; Vol. XII (1945), p. 69.

İnsan düşüncesinin, içinde bazı şeylerin başka şeylerden önce yer aldığı bir gelişme düzenine; hükümetin ve kamu yöneticilerinin sınırsız ölçüde değil, ama bir ölçüye dek değiştirebilecekleri bir düzene sahip olduğu düşüncesi; siyasal kuramlarla ilgili bütün sorunların saltık değil, göreli sorunlar olduğu ve insan gelişiminin değişik aşamalarının değişik kurumları olacağı ve olması gerektiği düşüncesi; hükümetin her zaman toplumda en güçlü olanın elinde olduğu ya da onun eline geçtiği ve bu gücün niteliğinin kurumlara bağlı olmadığı, ama kurumlarını ona bağlı olduğu düşüncesi; her genel siyaset kuramı ya da felsefesinin insan gelişimiyle ilgili bir kuramı bulunduğu ve bunun tarih felsefesiyle aynı şey olduğu düşüncesi.[5]

Bu cümle üzerine tam bir yorum yazmak, 19. yüzyılın ikinci yarısının evrimci ahlaki ve evrimci toplumbiliminin geniş bir kesiminin yorumlanmasını gerektirir. Bu evrimci ahlak ve toplumbilim geniş ölçüde, kaynağı Mill ve Green olan liberal toplum felsefesinin bakış açısıyla ele alınmıştı.[6] Bu anlamda Mill'in düşüncesi programlıydı. Liberalizm her zaman deneysel bir temel üzerine kurulu olduğunu ileri sürmüştü; ama deneycilikten aldığı şey "düşüncelerin yeni yolu"ndan geliştirilmiş birey ruhbilimiydi. Locke bunu, *Essay* adlı yapıtının özgün yanı saymaktaydı. Şimdi bir birey ruhbiliminin yeterli olmadığı, top-

5 **Autobiography** (1873), s. 162.

6 Liberalizm ve evrimciliğin uyumlu bir bileşiminin en güzel örneği ve genellemelerin tam bir tarihsel tümevarım yöntemiyle dikkatli bir doğrulaması Leonard Hobhouse'un toplumbiliminde görüldü. Özellikle **Mind in Evolution**, (1901) ve **Morals in Evolution** 2 Cilt (1906). Her iki kitap sonradan yeniden basılmıştır.

lumsal kurumlar ve özellikle onların gelişimi üzerine yapılacak incelemelerle tamamlanması gerektiği görülüyordu. Yöntem yine deneysel olacak, ama deneycilik çok daha geniş ölçüde alınacaktı. Bundan dolayı programın kapsamı çok genişti ve kuşku yok ki Mill bu geniş alana giren konular üzerinde az şey biliyordu. Eğer zihnin "belli bir olası gelişme düzeni" varsa, tarihsel tümevarım yoluyla bu gelişmenin ne olduğunu göstermek olanaklı olmalıdır. "İnsan gelişiminin değişik aşamaları" varsa, manevi düşüncelerin evrimini ve bu düşüncelerin içinde anlatıma kavuştukları toplumsal kurumların gelişimi de gösterilebilmelidir. Son olarak da, çok geniş karşılaştırmalarla, zihnin gelişiminin uygarlığın ilerleyişiyle birlikte gittiği gösterilebilmelidir. Bütün bunlar başarılsaydı, o zaman, liberalizmin bir "insanın gelişimi kuramı"na dayandığı, siyasal gelişimin bir birikimi ve toplamı olduğu gerçekten doğrulanmış olurdu. 19. Yüzyıl Avrupası'nda siyasal kurumların her yerde yavaş bir evrim süreci ile liberalleşeceğini beklemek olanaklı, hatta belki usa uygundu. O zamanlar antropolojik araştırma, karşılaştırmalı yöntemin güçlüklerini –yanlışlarını bir yana bırakalım– henüz aydınlığa çıkarmış değildi.

Mill, yukarıdaki paragrafı yazdığı 1873 yılında, bu iddialı tasarıyı ne denli az öngörebilmiş olursa olsun, hem usa uygun hem de önemli olan iki düşünceyi kavramış bulunuyordu. Birincisi, siyasal kurumların toplumsal kurumlara bağlı olduğu düşüncesi, ikincisi de toplumun ruhbilimsel niteliği düşüncesiydi. Birinci husus kendinden önceki liberallere genel olarak yönelttiği eleştirinin anlatımıydı: Onların, birey ruhsallığının genel yasalarının çok değişik kurumlara ve tarihsel durumlara uyma yeteneğinin ayırdına varmamış olduklarını söylüyordu. Nitekim hukukta egemenlik olgusunu kimi kişilere karşı "başeğme alışkanlığı"ndan oluşuyor saymış, iktisatta da yine Mill'e

göre, kapitalist bir toplumun uygulamalarını yanlış olarak, değişmez ruhsal zorunluluklara bağlamışlardı. *On Liberty* adlı denemesinde Mill, liberal hükümetin bireye gösterilecek toplumsal ve ahlaki saygıya bağlı olduğunu düşünmekle aynı eleştiriyi kapalı bir biçimde geliştirmiştir. Toplumun ayırdında olması ve birey davranışının her zaman bir anlamda toplumdan öğrenildiğini sezmesi, bunun önemini her zaman açık bir biçimde görmemiş olmakla birlikte, gerçekten Mill'in düşüncesinin önemli bir özelliği idi. İkinci ana düşünce, yani ruhbilimin (biyolojiden daha çok) toplumsal davranışın temel bilimi olduğu düşüncesi, Mill'in Comte'tan ayrıldığı bir hususdu. Bu konuda İngiliz toplum biliminde her zaman egemen olan tutumu benimsemiştir. Belki de vardığı sonucu belirleyen şey, bir ölçüde düşüncesinin biyolojik evrim göz önüne alınacak bir etken olmadan önce biçimlenmiş olmasıydı; ama herhalde vardığı sonuç usa uygundu. Toplumsal ve manevi gelişimi doğrudan doğruya organik evrime bağlamak girişimi, Spencer'in evrimci felsefesinin gösterdiği gibi, her ikisinin de karıştırılmasına yol açan bir yanılgıydı. Öte yandan Mill'in, zihnin "olası gelişmesinin düzeni"ni, her zaman savunduğu grup (associational) ruhbilimi yoluyla nasıl açıklayabileceğini anlamak olanaksızdır. Çünkü düşüncelerin birliği ile anlaşılan şey, düşünsel gelişimi açıklamak için gereken tek sürecin alışkanlıkların oluşması süreci olduğu ve alışkanlığın hangi düşüncelerle birlikte bulunduğunun kafaya değil koşullara bağlı olduğu düşüncesiydi. Bu noktada da Mill'in düşüncesinin başarılı bir biçimde gelişmesi, bu düşüncenin tümüyle yeni baştan kurulmasını gerektirirdi.

Mill *Logic (Mantık)* kitabına, toplumsal incelemelerde bilimsel yöntem konusunu işleyen özel bir bölüm, altıncı kitap, eklemiştir. Asıl olarak tümevarımcı bilimlerin yöntembilimiyle ilgili olan bir mantık yapıtına bu konunun yalnızca alınması bile

anlamlıydı. Mill'in toplum bilimleri alanını genişletmek, yöntemlerini daha kesin kılmak ve özellikle onlara doğa bilimleri yanında bir yer kazandırmak gereksinimini duyduğunu gösteriyordu. Genel olarak toplumsal bilimlerin yönteminin hem tümevarım, hem de tümdengelim kullandığını savunan bir tutum takındı. Bu tutum kuşkusuz doğruydu, ama toplumsal incelemeleri öbür konulardan ayırdetmiyordu. Bu tutum hem felsefi köktencilerin tümdengelimci yönteminin, hem de tümevarımcı yöntemin gerekliliğinin ve haklılığının yeni bir anlatımıydı. 1829'da Macualey, *Edinburgh Review*'da, James Mill'in *Essays On Government*'i üzerine yazdığı küçümseyici yazısında, kitabın son derece ussal yöntemine ve siyasal bilimin arı deneysel bir bilim olması gerektiğini savunmasına karşı çıkıyordu. Mill *Logic*'inde tek yanlı olan her iki görüşü geri çevirerek hem tümdengelimi hem de tümevarımı kullanan bir yöntemden yana olmuştur. O'na göre siyaset, yalnız tümevarımla elde edilebilecek ruhbilimsel davranış yasalarını gerektirirdi; ama siyasal olayların açıklanmasında geniş ölçüde tümdengelimci olmak zorundaydı, çünkü onları açıklamak ruhbilime başvurmak demekti. Mill kendi yöntemini Comte'inkine uydurmaya çalışırken de aynı düşünce yolunu izlemiştir. Kapsamı ve kesinliği üzerinde kimi kuşkular beslemekle birlikte, tümevarım yoluyla tarihsel gelişimin bazı yasalarının saptanabileceğini kabul ediyor, ama bu yasaların yalnız ruhbilimden çıkarılırsa açıklanabilir olduğunda diretiyordu. Dolayısıyla Mill'in vardığı genel sonuç toplum bilimlerinde birbirini tamamlaması gereken iki yöntem bulunduğudur. Bunlardan birine, kendisinin de yöntemi olan doğrudan tümdengelem yöntemi, şerefinin Comte'a ait olduğunu söylediği ötekisine ise dolaylı tümdengelim yöntemi demiştir.

Herbert Spencer

19. Yüzyılın üçüncü çeyreğinde liberal kuramın içinde bulunduğu durumu tartmak için Mill'in felsefesini Herbert Spencer'inkiyle karşılaştırmak hem ilginç, hem de öğretici olacaktır. Bu iki insan genellikle siyasal liberalizm felsefesinin ve İngiliz felsefe geleneğinin en önemli temsilcileri olarak biliniyordu. Her ikisinin de düşünsel çıkış noktası Felsefi Köktenciliktir. Bu husus Spencer için Mill'de olduğu kadar açıkça görülmüyordu, çünkü Spencer yeni organik evrim kavramını felsefesinin merkezi yapmıştı. Yine de Spencer'in bütün önemli ahlaki ve siyasal düşünceleri yararcılıktan çıkmaydı ve mantıksal bakımdan ne biyolojiye, ne de evrime sıkı bir bağımlılığı yoktu. *Social Statics* adlı yapıtı, Darwin'in *Origin of Species* adlı yapıtından 9 yıl önce yayınlandı ve Spencer'in daha sonraki evrimci ahlakı çok geniş ölçüde zevk ile biyolojik süreklilik arasında soyut ruhbilimsel bağlar kurmaktan öteye gitmedi. Hem Mill'in hem de Spencer'in Felsefi Köktenciliğe geri dönmüş olmaları ve buna karşın birbirlerinden geniş ölçüde ayrılmaları önceki kesimde vardığımız sonucu güçlendirmektedir: Bu felsefede iki düşünce akımının uyumlu olmayan bir biçimde birleşmiş olduğu sonucu. Mill, entelektüel bakımdan, asıl olarak yasama organının toplumsal görevlerine pek az *a priori* sınırlar koyan bir deneycinin, yani Bentham'ın kalıtçısıydı. Spencer 19. yüzyılın ikinci yarısında klasik iktisatçılarının usçu geleneğini sürdürdü ve evrim düşüncesini, iktisatla siyasetin doğal sınırlarla ayrıldığı bir doğal toplum düzeni kurmak için kullandı. Yine de hem Spencer'in hem de Mill'in toplum felsefesine yaptıkları katkının önemli bir bölümü, yeni düşünsel bağlara ulaşmak ve eski liberalizmin içine kapalılığını yıkmak amacına yönelmişti. Spen-

cer'de bu, liberalizmi bir yandan biyoloji ve toplumbilimle, bir yandan da biyolojik ve toplumsal evrimle ilişkiye sokmak biçiminde oldu.

Spencer'in Bileştirici Felsefesi, fizikten ahlaka değin bütün bilgi dallarını kapsayan şaşırtıcı bir 19. yüzyıl usçuluk düzeni olup, 35 yıllık bir çalışmanın 10 ciltlik ürünüydü; ilk tasarı özetiyle sonuç cildi arasında hiçbir önemli plan değişmesi yapılmadan meydana getirilmiş bir yapıttı. 17. yüzyılda gelişen büyük doğal hukuk dizgeleri dışında böyle bir şeyin benzerini bulmak kolay değildir; nitekim bu dizgelerle Spencer'in felsefesi arasında yakın düşünsel benzerlikler vardı. Spencer için "doğa" kavramının çağdaşlaşmış biçimi evrimdi. Von Baer'in cücükbiliminden (ambriyolojisinden) farklılaşma ve bütünleşme yasasını aldı (="belirsiz ve uygunsuz bir türdeşlikten belirli ve uyumlu bir türlülüğe") ve onu, binlerce değişik konuda kendini gösteren, ama yine de kalıp özdeşliğini koruyan çok geniş bir ilke durumuna getirdi. "Türdeş olan şeyin durağanlıktan yoksunluğu" varsayımıyla Spencer, enerjinin korunmasından organik evrimi çıkarmak gibi şaşırtıcı bir işe girişti. Bu başlangıçtan yola çıkarak sırasıyla biyoloji, ruhbilim, toplumbilim ve ahlakın ilkelerine geçti. "Çözülme" gibi geçici burgaçlara yer vermekle birlikte doğa, enerjiden yaşama, yaşamdan düşünceye, düşünceden topluma, toplumdan da uygarlığa ve daha yüksek ölçüde farklılaşmış ve bütünlenmiş uygarlıklara giden doğru bir çizgi üzerinde ilerler.

Böylesine üstün bir mantıksal becerinin tanıtıcı yanının, bilimsel kesinliği ya da tümdengelici sonuçlarının inandırıcılığı olmadığını söylemeye bile gerek yok. Geniş ölçüde kendi gününün son derece şaşırtıcı ölçüde başarılı bir yaygınlaştırma girişimiydi ve işe yaramaz durumda gelen böyle girişimlerin sonuna o da uğradı. Her ne kadar böylesine geniş bir felsefi bileştirme

işine pek az düşünür kalkışmış ise de bir bakıma çağına özgü bir belirtiydi. Spencer'in evrim kavramı, daha önce anıların tarih felsefesinin başka bir biçimiydi. Yine toplumun gelişmesinin, bu gelişmenin aşağı ve yukarı aşamalarının, işe yaramayanı uygun olandan, elverişliyi elverişsizden, dolayısıyla iyiyi kötüden ayırdetmekte kullanılabilecek açık ölçülerini sağlayacağı umudunu belirtiyordu. Spencer bu umuda, doğruluğu kanıtlanmış organik evrim olgusuna dayandığı görüntüsünü vermiştir: Ahlaki düzelme, biyolojik bir kavram olan çevreye uymanın genişlemiş bir biçiminden başka şey değilmiş gibi gösterilmiş, toplumsal mutluluk da en güçlünün yaşaması ile eş tutulmuştur. Birçok mantıksal belirsizliklerine ek olarak, birbirine kaynatılmış olan bu düşünceler ciddi bilimsel karışıklıkların kaynağı da oldu. Spencer'in biyolojik-çevreye uyma kavramından manevi ilerleme kavramına geçebilmesinin tek yolu, ahlak kurallarının alışkanlıklar olarak yerleştirdiği toplumca benimsenmiş davranışın, kalıtsal olarak geçen anatomik değişmeler biçimini aldığını varsayımlamasıydı. Spencer'in yaşamı boyunca savunduğu bu inanç yalnız biyolojik temelden yoksun olmakla kalmıyor, aynı zamanda kültürün ve toplumsal değişmenin niteliği konusunda sonu gelmez karışıklıkların da kaynağı oluyordu. Yine de, Spencer'in felsefesinin yanlışlıkları üzerinde bütün bunları söyledikten sonra, özel kimi sonuçlarının geçerliği konusu da bir yana bırakılırsa, toplumsal incelemelerde önemli değişmeler getirdiğini söylemek gerekir. Ruhbilimini biyolojiyle ilişkiye sokmuştur ki bu, eski küme ruhbiliminin (grup psikolojisinin) katılığını yıkmak yolunda atılan ilk adım olmuştur. Aynı zamanda siyaset ve ahlakı da toplumbilimsel ve insanbilimsel araştırmanın, dolayısıyla kültürel tarihin çerçevesi içine sokmuştur. Bileştirici Felsefe çağı, aynı zamanda E.B. Tylor ve L.H. Morgan'ın bilimsel bakımdan daha özgün ve daha önemli

olan yapıtlarının da çağıydı.[7] Değişik bir biçimde olmakla birlikte, Spencer de Mill gibi eski yararcı felsefenin ve genellikle toplumsal incelemelerin düşünsel kendine kapanmışlığını yıkmış ve onları çağdaş bilimin geniş içeriğinin bir parçası yapmıştır. Bu bakımdan felsefesi, Comte'unki gibi, kendi zamanında büyük bir düşünsel önem taşımıştır.

Öte yandan Spencer'in siyasal felsefesi yalnız gericiydi. Felsefi Köktencilik bir kuşaklık zamandan beri kullanılmaz olmuşken, Spencer bir felsefi köktenci olarak kalmıştır. Evrim kuramı O'na "doğal" bir toplum kavramını sağlamış, bunun da eski doğal özgürlük düzeninin yeni bir biçiminden başka şey olmadığı görülmüştür. Bu tümdengelim bazı güçlükler doğurmuştur, çünkü evrimin toplum gibi devleti de daha karmaşık ve daha yüksek ölçüde bütünlenmiş kılacağı düşünülebilirdi. Oysa Spencer, sürekli olarak daha karmaşık duruma gelen bir toplumun, hemen hemen ortadan kalkacak kadar kendisini yalın katlaştıran bir devleti destekleyeceğini kanıtlamak zorundaydı. Bu çelişmeyi, hükümetin görmekte olduğu görevlerin pek çoğunun askeri bir toplumda ortaya çıkmış görevler olduğunu ve sanayileşmiş bir toplumda savaşın ortadan kalkacağını varsayımlayarak çözümlemiştir. Bundan dolayı sanayileşmenin artmasıyla gittikçe daha çok şeyin özel girişimine bırakılacağı sonucunu çıkarmıştır. Gerçekten Spencer'in devlet kuramı çok geniş ölçüde devletin hemen bırakması gereken görevlerin bir listesinden kurnluydu. Çünkü O'na göre bu görevler ya "yasamacıların sayısız günahlarından" bir bölümünün bir sonucuydu, ya da evrimin ilerlemesiyle gereksizleşecek olan görevlerdi. Yasaların çoğu kötüdür, çünkü doğanın en güçlünün yaşaması yoluyla

7 Tylor'un **Primitive Culture** (İlkel Kültür) adlı yapıtı 1871'de Morgan'ın **Ancient Society** (Eski Toplum) adlı yapıtı ise 1877'de yayınlandı.

sağladığı yetkinliği bozarlar: Evrim, bireyi topluma yetkin biçimde uydurma noktasına yaklaştıkça hemen bütün yasalar işe yaramaz duruma gelecektir. Bundan dolayı Spencer sağlık önlemleri ya da güvenlik araçlarının sağlanması, her türlü kamusal yardımlaşma biçimleri ve eğitimin kamuca desteklenmesi de içinde olmak üzere sanayii düzenlenmesi yolundaki bütün önlemlere kararlı bir biçimde karşı olmuştur. Gerçekten de *Social Statics* adlı yapıtında devletin para basımı ve posta hizmetlerini özel girişime bırakması gerektiğini savunmuştur.

Mill'in ve Spencer'in felsefeleri birlikte, liberalizm kuramını anlaşılmaz bir karşılıklık içinde bıraktılar. Mill felsefesini, babasının ve Bentham'ın ilkelerinden hiçbir önemli noktada ayrılmadığı kanısını uyandıracak biçimde yeniden anlatıma kavuşturdu; sonuçlarını öylesine sınırlamalarla nitelendirdi ki, her zaman liberal bir politikanın tanıtıcı özelliği olarak bilinen şeyleri, yani hükümet denetlemesinin sınırlandırılmasını, özel girişiminin özendirilmesini ve sözleşme özgürlüğünün olanak bulunacak en geniş ölçüde sağlanmasını destekleyen hemen hiçbir şey yoktu bu sonuçlarda. Buna karşılık Spencer liberalizme, kendinden önceki hiçbir kuşağın bilmediği bir bilimsel buluşa dayandığını öne süren yeni bir felsefe verdi; ama bu yeni felsefe, mantıksal tutarlılık konusunda çok titiz olmayan pratik liberallerin köklü değişmelere gereksinimi olduğunu çoktan gördükleri bir politikayı her zamankinden daha katı bir biçimde öğütlemekteydi. Her iki durumda da Fransız atasözü geçerliydi: Değiştikçe aynı şey oluyor (Plus ça change, plus c'est la même chose). Liberalizm, her zaman anlattığı düşünülen şeyi anlatmaktan çıkan bir formüller dizisi ve hiçbir formüle uymayan bir politikalar dizisi gibi görünüyordu. Yine de liberalizme yakınlık duyan açık düşünceli herkesin görebileceği iki olgu vardı. Birisi, işçilerin oy hakkı edinmesi ve örgütlenmesi sonunda, yaşama

düzeyinin kesin olarak ancak ölmemesine ve türünü sürdürmesine yetecek düzeyde ve sanayinin gittikçe daha çok ürettiği nimetleri kendisine sağlamayan bir biçimde saptanmasını mücadelesiz kabul etmeye niyeti olmayan bir sınıfın güç kazanmasıydı. Öbürü ise kamuoyunun, ahlaki, dinsel ya da insani nedenlerle, bu isteği özendirmeye ve desteklemeye hazır olmasıydı. Düzenlenmemiş sanayinin sonuçları gözlerinin önünde olan yeni bir liberaller kuşağı, hükümetin insanları özgür kılmak yolunda yalnız olumsuz bir görevi olduğu inancının rahatlığına kendini koyuveremiyordu. John Stuart Mill'i, biçimsel felsefesinin yetersizliğine karşın, 19. yüzyıl ortalarının en inandırıcı liberali yapan işte bu düşünce yapısıydı. Gerekliliği açıkça görülen şey, liberal bir toplumun ülkülerini destekleyen felsefenin ve onun liberal bir hükümete tanıdığı görevlerin yeniden gözden geçirilmesiydi.

Liberalizmin Ülkücü Açıdan Yeniden Düzenlenişi

Liberal kuramın yeniden düzenleşini, 1880'den sonraki 20 yıl içinde, hiç değilse, siyasal felsefe alanında en önemli temsilcileri Thomas Hill-Green olan Oxford ülkücüleri tarafından gerçekleştirildi. Amerika Birleşik Devletleri'nde de, en tanınmış temsilcisi Josiah Royce olan benzer ve ilişkili bir felsefe devinimi vardı; John Dewey'nin uygulamacılığı, ülkücülüğün liberalizmini sürdüren, ama doğaöteciliğini reddeden daha sonraki bir gelişmeydi. Dewey dışında birbiriyle gevşek bir biçimde ilişkili olan bu düşünürler kümesi genellikle Yeni Hegelci olarak niteleniyordu; ancak bu niteliğin ne anlama geldiği çok açık değildi. Kuşkusuz onların hiçbiri diyalektiği Hegel'in ve O'ndan

sonra Marx'ın tasarladıkları gibi kesin bir mantıksal çözümleme aracı olarak görmüyordu; yine hiçbiri Hegel'in siyasal kuramının baskıcı yanını kabul etmiyordu. Kimileri liberalizm karşısında tutuculuğa yöneldiyse de bu, temsili siyasal kurumlar hakkında hiçbir kötü emeli olmayan bir tutuculuktu ve en köktenci olanlarında bile Marx'ınki gibi bir sınıf mücadelesi kuramına hiçbir eğilim yoktu. Onların toplum felsefesini Hegel'inkiyle ilişkili kılan başlıca şey, insan doğasının asıl olarak toplumsal nitelikte olduğu çok genel düşüncesiydi. Oxford ülkücülüğü İngiliz deneycilik geleneğinin dışında asıl olarak Kant sonrası Alman felsefesinden gelen ve Coleridge ve Carlyle'in adlarıyla birleşen belirsiz bir düşünsel etkiler yığınının gelişimiydi. Fakat aralarında önemli bir fark vardı. Bu ilk liberalizm, geniş ölçüde sanayileşmenin ve onun toplumsal sonuçlarının bir eleştirisinden kurulu olduğu için, siyasal bakış açısı bakımından hiçbir zaman liberal olmamıştı. Bundan dolayı Green'in başardığı şey, çifte bir dönüş olarak nitelenebilir. Bir yandan liberalizm için, 19. yüzyılın bitiminde bir kuşaklık süreyle Anglo-Amerikan felsefesine egemen olacak olan bir düşünce devinimi yakalamıştı. Öte yandan liberalizmi, isteyerek değilse bile fiilen toplumsal durağanlık ve güvenlik gereksinimini saygısızca gözardı eden bir özgürlük anlayışını savunduğu yolundaki haklı eleştiriyi karşılayacak biçimde değiştirdi. Bu değişiklik çok geniş bir ölçüde Mill'in, Bentham liberalizminin bireyciliğini ve bencilliğini yeniden yorumlamak için başvurduğu nitelemeleri tutarlı ve açık kılmaktan ibaret kaldı.

Ülkücülüğün bir siyasal devinimi yöneltmek amacı rastlantısal olduğu halde, bir felsefe sistemi kurmak başta gelen amacı olmuştur. Bir olay olarak ortaya çıktıktan sonra geriye bakıldığında, felsefedeki başlıca başarısının eleştiri alanında olduğunu

görmek kolaydır.[8] İngiliz düşünüşünü kesin olarak artık yük haline gelen bir gelenekten kurtardı: Küme ruhbilimi ve mantık bakımından taşıdığı anlam; ahlakta güdülerin ve değerlerin zevk acı kuramı ve bunun toplum felsefesi bakımından taşıdığı bireyci anlam. Sonuncu kuramla ilgili olarak ülkücüler, Rousseau'nun genel istenç kuramıyla başlayan ve Hegel'in özgürlük kuramında daha da geliştirilen bireyciliğe karşı yöneltilen eleştirileri geliştirmiş ve uyumlu kılmışlardır. Bundan dolayı idealizmin temel felsefi sorunları kişiliğin niteliği, toplumsal yaşamın niteliği ve ikisi arasındaki ilişki sorunlarıydı. Amacı, kişiliği "yapan" şeyin toplum yaşamında önemli bir payı bulunması olduğunu göstermekti. Sorunları, ülkücülüğün kimi güçlü ve birçok zayıf yanlarının nedeni olan mantıksal çözümleme ve metafizik kurgulama açısından görülüyordu. Bir yandan bilimde elli yıl önce bugünkünden daha yaygın olan bir tür mekanik dogmacılığın oldukça etkili bir eleştirisiydi. Öte yandan ülkücü görüş, bilim adamları ya da politikacılar üzerindeki etkisini yeterince kullanmasını önleyen çok yüksek bir soyutlama düzeyine çıktı. Ülkücülük her zaman bir akademik felsefe olmak ve kendisini anlaşılmaz kılan ağır, Almancalaşmış terimlerle anlatılmak eğilimi gösterdi. Bununla birlikte başta gelen sorununun –kişiliğin yapısı ile içinde bulunduğu toplumsal ortamın kültürel yapısı arasındaki karşılıklı bağımlılık sorunu– bütün toplumsal incelemelerde önemi sürekli olarak artmaktaydı. Bu sorun

8 Bu anlamda Oxford ülkücülerinin çok yüksek tarihsel önem taşıyan kitapları şunlardır: Hume'un **Treatise**'ını yayımlarken (1874) eklediği uzun ve sıkıcı giriş, yine Green'in **Prolegomensa to Ethics** (1883); F.H. Bredley, **Ethical Studies** (1876) ve **Principles of logic** (1883), eleştiri kesimleri. Bradley'in daha iyi bilinen ve kendisinin yapıtlarını daha tanıtıcı nitelikte olan **Appearance and Reality** (1893) ve Bernard Bosanquet'in **Principle of Individuality and Value** (1912) eleştiricilik üzerine dayalı metafizik kuruluşlardı.

ülkücülük aracılığıyla toplumsal ruhbilimde ortaya çıktı ve daha somut bir liberal toplum anlayışına yol açtı.

T.H. Green'in felsefesini incelemeyi güçleştiren özel koşullar vardı. Görece genç yaşta öldü ve tamamlayıp yayınlandığı az sayıda kitapları herhangi bir siyasal ya da somut toplumsal sorunun hemen hemen sözünü bile etmemekteydi. *Lectures on the Principles of Political obligation (Siyasal Yükümlülüğün İlkeleri Üzerine Dersler)* adlı yapıtı, ölümünden sonra kendi notlarının ve öğrencilerinin notlarının biraraya getirilip derlenmesinden meydana gelmiştir. Bundan başka yaşamı boyunca orta öğretimin düzeltilmesi ile ilgilenmiş ise de, Green'in kişisel deneyleri asıl olarak akademik nitelikteydi. Sanayileşmenin tarım işgücü üzerindeki etkilerinden kimilerini görebilmişse de, doğurduğu toplumsal sorunlar üzerinde ilk elden hemen hiçbir bilgisi yoktu ve bunlarla ilgili görüşleri hep gerçeklerden biraz uzak kalmıştır. Bunlardan dolayı Green'in doğrudan etkileri, hemen tümüyle öğrencileri üzerindeki etki derecesiyle ölçülmüş; bu etkisi çok büyük olmakla birlikte, yayınlanmış yazılarının hiçbirinden bunu çıkarmak kolay değildi. Bu etkinin kaynağında üyelerinin büyük bir bölümünden bir ölçüde maddi, ama asıl olarak manevi olan nimetleri esirgeyen bir toplumun manevi haksızlığı duygusu vardı ve bu güçlü bir duyguydu. Green'in de söylediği gibi, "bir Londra tersanesinin karnı doymamış sakinlerinin" İngiltere uygarlığından aldığı pay, bir kölenin Atina uygarlığından aldığı paydan daha çok değildir. Bir bakıma bu duygu Mill'i yarışmaya dayalı bir ekonomiyi reddetmeye yönelten duyguya benziyordu; ama ondan ayrılan yanları da vardı. Green'in ahlakında ve genellikle ülkücülükte, yararcılıkta karşılığı bulunmayan bir dinsel öğe vardı: Ayrıca Green yoksulluğun asıl olarak iktisadi olduğu düüncesinde değildi. Düşkünlük biçimindeki yoksulluğun bir ölçüde ahlaki gerilemenin nedeni ola-

bileceği duygusundaydı. Green'e göre toplum yaşamına tam olarak katılma kendi kendini geliştirmenin en yüksek bir yoluydu ve böyle bir katılma olanağını yaratmak liberal toplumun amacıydı. Green'deki bu inancın kaynağı Hegel değildi. Bir yandan O'ndaki Hıristiyan kardeşliği anlayışının, öte yandan da Aristo'daki gibi ayrıcalıklı bir kaç kişiye değil, bütün insanlara tanınan liberalleşmiş bir Yunan yurttaşlığı anlayışının bir özelliğiydi. Bunun gibi, Green için politika asıl olarak manevi gelişmeyi olanaklı kılacak toplumsal koşulları yaratmaya yarayan bir araçtı.

> Biz hiçbir insanın başka insanlar tarafından arzuları dışında kullanılmaması gerektiğini saptamakla yetiniyor, ama onun herhangi bir toplumsal görev yerine getirecek, ortak iyiliğe herhangi bir katkıda bulunacak ve bunu özgür bir biçimde yapacak yeterlikte olup olmadığını ise geniş ölçüde rastlantıya bırakıyoruz.[9]

Green'in liberalizminin en somut anlatımını, 1880'de verdiği "Liberal Yasama ve Sözleşme Özgürlüğü" başlıklı bir konferansta buluyoruz.[10] Konferans, Gladstone'un İrlanda'lı toprak kiracılarıyla toprak sahipleri arasındaki sözleşmeleri düzenlemek üzere yaptığı öneri dolayısıyla verilmişti. Bu plan Green'in dediği gibi, liberal yaşamayla ilgili bir sorunu durmadan yeniden ortaya çıkarıyordu: Liberal olduğunu öne sürüyor, ama sözleşme özgürlüğünü daraltıyordu. Daha önceki liberal politika genellikle sözleşme özgürlüğünün, yasama kısıtlamalarını azaltmak amacıyla, kamu düzeni ve güvenliğinin elverdiği en geniş

9 **Political Obligation**, Başlık 155.

10 **Works**, Cilt III, s. 365.

ölçüde genişletilmesi gerektiği kuralını izlemişti. Bu durum karşısında liberalizm, farklı durumlarda karşıt politikalar uygulayan bir tutarsızlık içinde midir? Bentham'ın tutumu, yani yasamanın özü bakımından bir özgürlük kısıtlaması olduğu ve ilişkilerin yasayla düzenlenmeyip tarafların gönüllü anlaşmasına bırakıldığı yerde özgürlüğün her zaman daha geniş olduğu görüşü doğru ise, yukardaki soruyu "evet" diye yanıtlamak gerekeceği açıktır. Ama Green'in dediği gibi, Bentham'ın tutumu yasanın özgürlüğü kısıtlayan tek şey olduğunu varsaymaktadır; oysa özgürlük gönlünün istediği gibi yasal kısıtlamalar koymak olanağının bulunmaması biçiminde tanımlandıkça, bu görüş doğru değildir. "Olumsuz özgürlük" dediği bu anlayışa karşı Green "olumlu" bir tanım çıkardı: Özgürlük "yapmaya ya da zevk almaya değer bir şeyi yapmak ya da zevk almak konusunda olumlu bir güç ya da yeterliliktir." Bu bakımdan özgürlük yürürlükteki koşullar karşısında insan yeteneklerini geliştirmek yönünde yalnız yasal değil, aynı zamanda gerçek bir olanaktır; toplumun ürettiği mal ve hizmetlerden pay alacak ve ortak gönence katkıda bulunabilecek ölçüde bireyin gücünün önemli ölçüde artmasıdır. Sözleşme özgürlüğü bu amaca götürecek bir araç olabilir ve bu durumda iyi bir şeydir; yoksa kendi başına bir amaç değildir. Örneğin işverenle işçinin pazarlık güçlerinin aşırı ölçüde eşitsiz olduğu durumlarda bir iş dalındaki uygulamayı duyarlığı en az olan bir işverenin uygulaması derecesine düşürebilir. Bir İrlandalı kiracının toprak sahibiyle sözleşme yapmaktaki özgürlüğü, eğer anlaşamayıp toprağı bırakmak zorunda kalması onun aç kalması demek oluyorsa, biçimden öteye gitmeyen bir özgürlüktür. Böyle durumlarda bir işverenin ya da toprak sahibinin yasal bir sözleşme biçimi arkasında uygulayabileceği zorlama, Green'e göre, devletin zayıf tarafı korumak için sözleşme hakkını daraltmak üzere kullandığı yasal zorlama-

dan çok daha baskıcı ve gerçek özgürlüğü çok daha yıkıcıdır. İkinci durumun yeğlenmesi O'na göre liberal politikanın reddi anlamına gelmez. Çünkü yasa her zaman kimi sözleşmelerin genel yarara zararlı olduğunu ve bundan dolayı kamu politikasına aykırı olmaları nedeniyle önlenmeleri gerektiğini kabul etmiştir; bu bakımdan, eğer kamu sağlığı ya da kamu eğitiminin saygıdeğer bir ölçüsü gibi genel çıkarları tehlikeye sokan başka sözleşmeler varsa, onların da bu kategoriye sokulmasında liberalliğe aykırı bir şey yoktur.

Green'in bu konferansta ileri sürdüğü görüş, sınırlı bir ölçüde, yasamadaki liberal amaçların geçerli bir çözümlemesiydi. Liberal kuramın geçmişte geniş ölçüde *ad hoc* olduğu ve işe yaramaz duruma gelen yasaların iptal edilmesi amacının altında bulunduğu olgusunu ortaya koymuş ve liberalizmin sürekli olarak böylesine dar bir temel üzerine kurulamayacağını inandırıcı bir biçimde savunmuştur. Koşullardaki değişmeleri karşılayabilmek için liberal politikaların esnek olmaları gerekir; eğer gerçekten liberal iseler manevi amaçların kılavuzluğunu izlemelidirler. Onlar asıl olarak, daha geniş sayıda insanlara, insana yaraşır bir yaşam yolunu açmak uğrunda girişilmiş çabalardır. Sonuç olarak Green, liberal bir felsefenin temelinde herkesin paylaşabileceği, yasamaya bir ölçü olabilecek genel yarar ya da ortak insan gönenci düşüncesinin bulunduğunu söylüyordu. Bu ölçü yalnız başına birey özgürlüğü ya da özgür seçimin elden gelen en dar biçimde sınırlandırılması olamaz, çünkü özgür seçimin her zaman belli bir durum içinde kullanılması gerekecektir; oysa öyle durumlar vardır ki, seçim özgürlüğü gülünç bir düzeye düşer. Seçim fırsat demektir, fırsat da hukuksal ve siyasal yapısı, ya da ekonomik ve toplumsal yapısı bakımından gerektiğinden çok zorlayıcı olmayan bir toplumu gerektirir. Gerçekten özgürlük, bireysel bir kavram olduğu ölçüde de toplum-

sal bir kavramdır; hem toplumun bir niteliğidir, hem de toplumu yapan kişilerin bir niteliğidir. Bundan dolayı bir hükümetin yalnızca bir yanda durup yasa koymaktan sakınarak liberal olması, ya da liberal bir toplumun yalnızca sözgelişi siyasal bilgisizlik sonunda ortaya çıkması olanaksızdır. Liberal bir hükümetin görevi özgür bir toplumun varlığını desteklemektir; hükümet insanları yasayla ahlaklı yapamazsa da, onların manevi gelişmelerinin karşısına çıkabilecek engellerin bir çoğunu ortadan kaldırabilir. Green'in ahlakı ve siyasal felsefesi, liberal yasama üzerine konferansında özel bir duruma uyguladığı bu düşüncelerin geliştirilmiş ve pekleştirilmiş biçimiydi.

Green'in ahlakının merkezi ilkesi, birey ile üyesi olduğu toplumsal grup arasındaki ilişkinin karışıklığı idi. O'nun deyişiyle "benlik toplumsal bir benliktir". Bununla, Aristo'msu bir biçimde, en üstün toplum biçiminin, içinde eşitlerin biraraya geldiği bir toplum olduğunu ve topluluğu birarada tutan bağın üyelerin gruba ve onun amaçlarına bağlılık duyması olduğunu söylemek istiyordu. Aynı zamanda böyle bir grubun üyesi olmak, çalışmasını paylaşmak ve orada önemli bir payı olmak, hem dört dörtlük bir kişiliğe ulaşmanın bir koşuludur, hem de insanın elde edebileceği en yüksek doyumunun göstergesidir. Green bir ölçüye dek her toplumsal grubun böyle olduğuna inanıyordu. En güçlü ve en baskıcı bir hükümet bile bir toplumu yalnızca gücüne dayanarak birarada tutamaz, hükümetlerin rıza sonucu olduğu yolundaki eski inanç bu ölçüler içinde doğruydu. Green hükümetin güce değil arzuya dayandığını, çünkü bir insanı topluma bağlayan bağın kendine özgü bir zorlama olduğunu, yasaların verdiği cezalar ya da ileriye yönelik çıkar düşünceleri olmadığını söylüyordu. Liberal bir toplum lehindeki reddedilmez görüş, böyle bir toplumun insan doğasındaki aynı zamanda manevi olan bu temel toplumsal güdüyü kabul etmesi ve ahla-

kın tam ülkü anlamına yaraşır biçimde gerçekleşmesi için çalışmasıdır. Bu ülkü, bir toplumun üyelerinin ahlaken eşit insanlar olarak biraraya gelmelerini, birbirlerine karşı saygılı davranmalarını, hepsinin kendilerine uygun olacak biçimde düşünmekte ve davranmakta özgür olmalarını, düşünce ve eylemlerinin tam ahlaki sorumluluğun yönetim ve denetimi altında bulunmasını gerektirir. Bu nedenle zorlama en aza indirilmelidir; bu, devletin uyguladığı zorlama için doğru olduğu gibi kişileri özgür ahlaki kimseler olmaktan çıkaran başka her türlü zorlama biçimleri için de doğrudur.

Kant için olduğu gibi Green için de bir insan topluluğu, içinde herkesin yalnız araç değil, aynı zamanda amaç gibi işlem gördüğü bir "amaçlar krallığı"dır. Bir topluluğun ve bir kişiliğin ideal niteliği böyle olduğundan, yeteneklerinin elverdiği ölçüde böyle bir yaşamı gerçekleştirme fırsatı herkese açık olmalıdır. Bundan dolayı gerçekten liberal olan bir toplumun amacı, en azından, kişiliğin hem koşulu hem de hakkı olan kendi yazgısını belirleme ve saygı görme manevi haklarını her insana tanımak olmalıdır.

Green bu anlayışı asıl olarak hak kavramı üzerinde yaptığı çözümlemede geliştirdi. Bir hakkın her zaman iki öğesi olduğunu söylüyordu. Hak önce bir bireyin iç güçlerini ve yeteneklerini gerçekleştirme dürtüsünün anlatımı olan eylem özgürlüğü istemidir. O'na göre hedonist bir psikoloji temelinden yanlıştır, çünkü insan doğası, genellikle zevk değil ama somut doyumlara yönelmiş bir eylem arzuları ve eğilimleri yığınıdır. Ancak istem hiçbir zaman yalnızca arzuyla haklı gösterilemez; yalnızca başka kişilerin istemlerini de gözönünde tutan ussallaştırılmış arzu, istemi haklı kılabilir. Haklı kılan şey, doğrudan doğruya genel yararın böyle bir eylem özgürlüğüne müsaade etmesi olgusudur. Bu bir katılma ve katkıda bulunma istemidir. Sonuç

olarak bir haktaki ikinci öğe, istemin gördüğü genel bir toplumsal tanımadır; bu tanıma, bireyin özgürlüğünün gerçekten genel yarara katkıda bulunduğunun kabul edildiğini anlatır. Bundan dolayı Green'in görüş açısından manevi bir topluluk içinde bireyin sorumluluğunun, onun özgürlük istemini genel toplumsal çıkarların ışığında sınırlandırdığı ve genel mutluluk ancak bireyin girişimi ve özgürlüğü sayesinde mümkün olduğundan, doğrudan doğruya topluluğun bu istemleri desteklediği bir toplumdur. İdeal olarak bu topluluk, Rousseau'nun dediği gibi, "her ortağın kişiliğini ve mallarını bütün ortak güçle koruyan ve savunan ve her ortağın bir yandan kendini bütüne bağlarken yine de yalnız kendisine baş eğebildiği bir ortaklık biçimidir". Bundan dolayı bireyin hak ve ödevlerinin ölçüsü olan Plato'nun topluluğun "sağlığı" dediği genel bir toplumsal yarar ya da gönenç vardır; ama bu, ne bireyin mutluluğundan ayrı, ne de ona karşı olan bir şeydir, çünkü bireyin pay alabildiği bir şeydir ve çünkü katılma kendi başına bireyin mutluluğunun önemli bir parçasıdır. Green'in ahlakındaki temel liberal öğe, kendisini paylaşan ve destekleyen kişilerden yalnızca özveri ve kişisel adanma isteyen bir toplumsal yarar anlayışını reddetmesinden oluşuyordu. Topluluğun yükümlülüğü ve hakkı, üyelerinin hak ve yükümlülüğüyle orantılıdır. Green'in düşüncesini Leonard Hobhouse anti-liberal ya da Hegelci saydığı ve Green'in en parlak öğrencisi olan Bernard Bosanquet'ye izafe ettiği "toplumu ya da devleti üyelerinin yararlarının üstüne çıkarmak" eğilimini reddetmek üzere hazırladığı bir kitapta iyi bir biçimde anlatmıştır.

> Toplumun mutluluğu ve düşkünlüğü, ortak mülkiyet duygusunun yücelttiği ya da derinleştirdiği insanların mutluluğu ve düşkünlüğüdür. Toplumun istenci bu insanların istencinin ortak sonucudur. Vicdanı, bir denge kurulduğunda o insanlarda

soylu olan ve olmayan şeylerin bir anlatımıdır. Her insanı topluluğa yaptığı katkıya göre değerlendirebilirsek, toplumdan da bu insan için ne yaptığını sormaya aynı biçimde hakkımız olur. Herkesin pay aldığı ve paylaşmanın her insan için başlıca bir öğe olduğu biçim dışında, en büyük sayının ya da herhangi bir büyük sayının en büyük mutluluğu gerçekleşemez. Ama tek tek erkek ve kadınların yaşadığı mutluluk dışında bir mutluluk yoktur; bunun gibi insanların ruhunu içeren ortak bir benlik de yoktur. Bireylerin belirgin ve ayrı kişiliklerinin uyum içinde gelişebildiği ve ortak bir başarı ya katkıda bulunabildiği toplumlar vardır.[11]

Bireysel istem ile toplumun kabulü arasındaki bu karşılıklı bağımlılık, Green'de hukuki değil, ahlaki bir kavramdı. Bentham'ın hakları "hukukun yaratıkları" olarak tanımlamasını açıkça reddetmiştir. Bunun nedeni Green'in, yasama ve kamu politikasının hem aydın, hem de manevi bakımdan duyarlı bir kamuoyuna karşı her zaman sorumlu olduğu bir toplum dışında liberal hükümete olanak bulunmadığı inancıydı. O'na göre doğal hukuk kuramının içerdiği gerçek buydu; bu gerçek, yasaya yaklaşmak zorunda olduğu bir adalet, eşitlik ve insanlık ülküsü saptadı. Bununla Green, yasanın insanları ahlaklı kılmaya çalışabileceğini söylemek istemiyordu, çünkü ahlak asıl olarak bir karakter sorunu olduğundan, yasa zoruyla yaratılamaz. Yasa, zorunlu olarak, davranışın dış yanlarıyla ilgilenir, onun arkasındaki düşünce ve niyetle değil. Yine de hükümetin gerçekten liberal olabilmesi için, Green'e göre yasayla ahlak arasında sürekli bir uygunluk bulunmalıdır. Karşılıklı alışveriş iki katlı-

11 **The Metaphysical Theory of the State** (1918), s. 133.

dır. Bir yandan hukukun yaptırıma bağladığı haklar ve ödevler hiçbir zaman olanaklı olanın düzeyinde değildirler. Toplumun ahlaki yargısı hükümeti yapabileceğinin en iyisini yapmaya yönelten vazgeçilmez bir araçtır. Öte yandan, devlet insanları ahlaklı kılamazsa da, içinde kendi kendileri için sorumlu bir ahlak karakteri geliştirebilecekleri toplumsal koşulları yaratmada çok şey yapabilir. En azından böyle bir gelişmenin karşısına çıkacak güçlüklerin bir çoğunu giderebilir; örneğin, çocukların eğitime hakları olduğunu kabul etmesinde olduğu gibi. Green, liberal olduklarını söyleyen hükümetlerin gerçekte, bu konuda yapmaları gerekenin pek azını yaptıklarını ileri sürüyordu. İnsanların fırsatları en iyi biçimde kullanmaya zorlanmaları, devletin fırsat yaratma manevi sorumluluğunu azaltmaz, öte yandan insanları olanak yokluğu nedeniyle uyamadıkları ahlaki bir ölçüye bağlamak, hem yersiz, hem de acımasızca olur. Green'in liberalizmindeki en tanıtıcı öğe, hem yasalar düzenleyen, hem de onlarca desteklenen bir toplum bilincinin gerçekliğine olan inancıydı. Rousseau'nun, genel istenç kavramına verdiği anlam buydu. Ama Rousseau'nun, genel istencin toplumda nerede bulunduğunu anlamaya çalışırken karışıklık içinde kaldığını ileri sürüyordu. Manevi yargının, niteliği gereği, herhangi belli bir yeri olmaz. Çünkü yanılmaz olan hiçbir insan, hiçbir toplumsal kurum yoktur. Her insan kendi aklını ve bilincini izler; liberal bir toplum da onun hem yargılama hakkına saygı gösterir, hem de onun yargılarının toplumsal bakımından güvenilir olması olasılığını arttırmaya çalışır.

Green'e göre benliğin ya da kişiliğin metafizik niteliğinden doğan bu manevi özgürlük, siyasal liberalizmin temeliydi. İnsanın neden toplumsal kurumlarca yaratılan kurallara bağımlı olduğunu, ya da neden toplumun bir üyesi olarak haklara sahip bulunduğunu sormanın genellikle anlamsız olduğunu ileri sürü-

yordu. Bireyin özgürlükleri ve yükümlülükleri, ona hem toplumsal yapıdaki yerinin ödevlerini yükleyen, hem de haklarla donatılabilen bir kişilik veren toplumsal ilişkinin iki ayrı yüzüdür. Bundan dolayı insan toplumu, içinde bireylerin kişisel yaşamlarını yaşadığı bir kurumlar karmaşığıdır; bireylerin kişilikleri de geniş ölçüde böyle bir üyeliğin verdiği pay alma ve katılmadan oluşur. Bu toplumsal karmaşık içinde hükümetin oynayacağı rol, bu özgür katılma ülküsünün ışığı altında düzenleme ve denetleme rolüdür. Liberal bir hükümetin amacı zorlamayı en aza indirmektir, ama zorlama türlü türlü olur ve türlü durumlara bağlı olabilir. Genellikle doğal yeteneklerin kendiliğinden anlatıma kavuşmasını güçleştiren ve ahlaki bakımdan kendi kendini denetlemenin yerine zorlamayı koyan her durum zorlayıcıdır. Yasal zorlamayı haklı gösteren şey, daha az katlanılabilir olan öbür türlü zorlamaları önlemesi ve gidermesidir. Green düşünce ve eylem özgürlüğü hakkını, toplumsal sorumluluğu kabul düzeyinde oldukları sürece mevki ve servet ayrımı gözetmeksizin bütün insanlara tanıyordu ve uygarlığın sağladığı manevi kültürden pay almak olanağı kendilerine verildiğinde aşağı yukarı bütün insanların bu düzeye ulaşacaklarına inanıyordu. Bundan dolayı eğitimi en önemli toplumsal görev sayıyor ve eski ile yeni uygarlıklar arasındaki başta gelen ayrılığın, eski çağlarda bir aristokrasiye özgülenen gönenç olanaklarını çağdaş ulusun bütün insanlara açma aşamasında bulunuşu olduğunu düşünüyordu. O gün için ulusun, ortak iyilik düşüncesini etkili kılabilmek için gerekli toplumsal türdeşliğe sahip en geniş birim olduğu görüşündeydi; ama devletlerin politikalarını, genel insan gönencine saygı göstererek yöneltmeleri gerektiğine inanıyordu. Bir yerde ahlaki bozukluk olmadıkça savaşın ortaya çıkamayacağını savunuyor, kimi kez kaçınılmaz olabilirse de savaşın her zaman için ahlaki başarısızlığın bir itirafı olduğuna inanıyordu.

Liberalizm, Tutuculuk, Sosyalizm

Green'in liberalizme getirdiği yeni anlatım, iktisatla siyaset arasında eski liberallerin, devletin serbest piyasa işleyişine karışmasını önlemek üzere benimsedikleri kesin ayrımı bir yana bırakıyordu. Green'e göre serbest piyasa bile doğal bir durum olmaktan çok toplumsal bir kurumdu ve özgürlüğünün korunması için yasaları gerektirmesi çok olasıydı. Siyaset ve iktisat, birbirinden ayrı alanlar olmayıp birbirinden bağımsız olmayan ve ideal olarak liberal bir toplumun ahlaki amaçlarına birlikte katkıda bulunmaları gereken, birbirine karışmış kurumlardır. Bu değişme, siyaset kuramında liberalizmin tanıtıcı özelliği olan devlet ve yasamaya karşı tutumundan kesin bir ayrılmayı anlatıyordu. Liberalizm devlete hep kuşkuyla bakmış ve etkinliklerini ya katı bir anayasa güvenlikleri listesiyle ya da yasamanın özgürlüğe istenmeyen bir "karışma" olduğu düşüncesiyle, dar sınırlar içinde tutmuştu. Buna karşılık Green'in liberalizmi devletin, yasamanın "olumlu özgürlüğe" katkıda bulunduğunun gösterilebildiği her yerde, kısa deyişle giderdiği kötülüklerden daha kötüsünü yaratmadan genel gönenci arttıran her amaç uğrunda kullanılabilecek olumlu bir araç olduğunun içtenlikli bir kabulüydü. Green'in kendisinin, hatta içinde yer aldığı bütün bir liberaller kuşağının, kuramlarındaki değişmeye uymak için tutumlarını birdenbire değiştirmedikleri doğrudur. Hatta "Paternalizm"den ve toplumsal nitelikte yasalarla bireysel sorumluluğun yıkılmasından aşırı ölçüde korkmuşlardır. Ama Green'in bakış açısından bu konu artık ilkede bir ayrılığı göstermiyordu; yalnızca olgularda ve yasamanın olası etkilerinde bir ayrılığın anlatımıydı. Getirdiği bu değişikliğin başlıca amacı devleti, önceleri liberal olduğu söylenen ilkeler dolayısıyla sakındığı yasamanın

sınırları içinde kalmaya zorlamaktı. Böylece Green, devletin eğitimi zorunlu kılmak ve giderlerini karşılamaktan daha öteye gitmesi gerektiğine inanıyordu; kuşkusuz eğitim konusunda Spencer'den başka hemen hiçbir liberal *laissez-faire*'i savunmuş değildi. Green aynı zamanda kamu sağlığı yararı için sağlık kurallarının insana yaraşır yaşam koşullarının sağlanması için konut ölçülerinin ve iş sözleşmeleri üzerindeki denetlemenin genişletilmesi gerektiğine inanıyordu. Genellikle ancak ortaklaşa yarara katkıda bulunması koşuluyla bütün özel mülkiyet haklarının savunulabileceğini ileri sürdüğü için, kuramı yasama yoluyla düzenlemelere çok geniş olanaklar açmış oluyordu. Kuşkusuz O'na göre, büyük kapitalizm küçük kapitalizmin de ona koşut olarak gelişmesine engel olmadığı için mülkiyet haklarında hiçbir büyük değişmeye gerek yoktu. Ama bu da bir olguydu ve eğer yanılmış olduğu kanısına varsaydı inancını oldukça mantıksal bir biçimde değiştirebilirdi.

Green'in liberalizminin bu niteliği, O'nun liberal bir toplum konusundaki ahlak anlayışıyla uzlaşmaz olmadıkça, seçenek siyasal kuramlar arasındaki kesin ayrım çizgilerini belirsizleştiriyordu. Ya da başka bir deyişle Green'in liberalizmi artık tek ve değişmez bir siyaset ve yasama programını anlatmıyor, daha çok genel gönence katkıda bulundukları kabul edilen birçok toplumsal çıkarı koruyacak biçimde birçok siyasal programın birleşimini anlatıyordu. Böylece liberalizm ile tutuculuk arasındaki farklar ya da hatta liberalizm ile liberal biçimli bir sosyalizm arasındaki farklar artık bir ilke sorunu olmaktan çıkıyorlar. Green'in toplum felsefesi, Mill'inki gibi genişletilmiş ve ülküleştirilmiş bir yararcılık biçimi olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda bu değişme liberalizmin genel huyuna ve yanlılığına aykırı değildi, ama yalnızca en büyük mutluluk kavramının genişletilmiş bir biçimiydi. Ancak gerçekte Green, İngiliz siyaset ge-

leneğinde asıl olarak tutuculuğa ait olan birçok toplumsal değerleri ve politikaları liberalizme mal etmekteydi. Çağdaşlarından kimilerinin, örneğin Marx Pattison'un Green'in siyasal felsefesini belirsiz bulmasına yol açan şey de buydu. Disraeli'nin geniş ölçüde Burke'den edindiği tutuculuğu, kendisini çok çabuk ve çok köklü değişmelere karşı durağanlık ve güvenliğin savunucusu olarak tanıtmıştı (Değişmelerin başlıca nedeni tipik bir liberalizm politikası olan sanayi ve ticarette gelişme idi). Green'in liberal kuramda yaptığı değişiklik bir ölçüde, durağanlık ve güvenliğin genel gönencin önemli öğeleri ve özgürlüğün zorunlu koşulları olduğunu dirençle savunmaktan öteye gitmedi. Green'in felsefesi toplumsal iyi niyete sahip bütün insanları alacak kadar geniş bir taban sağlamaya çalıştı ve bir ölçüye dek bunu başardı. Amacı liberalizmi, belli bir sınıfın bakış açısından görünen tek bir çıkarlar dizisinin toplum felsefesi olmaktan kurtarıp, ulusal topluluğun genel iyiliği açısından görülen bütün önemli çıkarları hesaba kattığını söyleyebilen bir toplum felsefesi durumuna dönüştürmekti.

Ancak açıkça görüldüğü üzere bu amaç tümden başarılı olamazdı. Green'in ahlak terimlerinin belirsizliği değilse bile genelliği öyle bir ölçüdeydi ki, O'nunla asıl olarak anlaştıklarını söyleyen kendinden genç kimselerle arasındaki görüş ayrılıklarının bile önüne geçemiyordu. Ülkücü siyasal kuram iki şey kurabilecek güçteydi; birisi daha otoriter ya da belki de daha tutucu birşey; öteki ise kesinlikle daha liberal bir şey. Fark çok geniş ölçüde Green'in felsefesinin Hegel'i ne ölçüde yakından izlediğine bağlıydı. Green'in felsefesindeki Hegelci öğeler, bir ölçüde Green'i düzeltmek amacıyla, kendisinin en tanınmış öğrencisi olan Bernard Bosanquet tarafından *The Philisophical Theory of the State* (1839) adlı yapıtında derlenmiş ve üzerinde durulmuştur. Birinci Dünya Savaşı'nın baskısı altında bu kitap

doğrudan doğruya Green'den geniş ölçüde etkilenen Leonard Hobhouse'in *Metaphysical Theory of the State* (1918) adlı yapıtında ağır bir eleştiriye uğradı. Özet olarak, savaşın dürtüsü sonucu Hobhouse'in yaptığı şey, Hegelciliğin İngiliz ve Amerikalı Hegelcilerin yalnızca geçici önemden saydıkları kimi antiliberal yanlarını gözler önüne sermekti. Bosanquet ile Hobhouse arasındaki tartışmalar, Green'de karanlık kalmış olan başlıca iki nokta üzerinde cereyan etti: Bireyle topluluk arasındaki karşılıklı ahlaki ilişki ve toplumun devletle ilişkisi.

Green'in, benliğin toplumsal bir benlik olduğu savı, onu gözardı etmek isteyenler çıkabileceği sürece gerçekten önemli bir savdı; ama bir kez kabul edilince, tam olarak ne anlama geldiği ve özellikle bir bireyin kabul edilen toplumsal inanç ve uygulamalarla çatışması durumunda ne demek olduğu sorusu yine ortada kalmaktadır. Bosanquet, Hegel gibi ve Green'den farklı olarak ahlaki konularda geleneksel tutumdan ayrılanların toplumsal eleştirilerine az değer vermiş, ama kurumlardaki değişmelerin "toplumsal gelişmenin içsel mantığı" gereği olduğunu varsayımlamıştır. Buna uygun olarak, Hegel'in bireysel eğilimleri "kapris" diye nitelemesi gibi, Bosanquet de "bayağı, önemsiz ruh durumları" ve "dar gönlünce ve çelişmeli istenç" saymıştır. Rousseau'nun kimi kez genel istenci "insanın eylemlerine başlangıçta sahip olmadıkları bir ahlakilik veren" şey olarak sunması gibi, Bosanquet de topluma bir "gerçek istenç" mal etmiş, birey tam olarak ahlakileşip zekâsını da geliştirdiğinde birey istencinin bu "gerçek istenç"le aynı olacağını düşünmüştür. Olduğu gibi alınırsa bu, gerçekte toplumun hep haklı, bireyin ise hep haksız olduğu varsayımına, ya da özel bilincin yalnız uymak ve otoriteye baş eğmek durumunda olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Böyle bir görüş E.H. Bradley'nin kitabının "My Station and its Duties" (Konumum ve Ödevleri) konulu kesiminde açıkça söylenmiyorsa da, içerilmektedir.

> Bir kimsenin kendisini, ahlaki konularda dünyadan farklı düşünmesi anlamında olmak üzere, kendi görüşleri olması gerektiğine özendirmesinin, gökten inen peygamber dışında herkes için kendi kendini aldatmadan başka bir şey olup olmadığını düşünmeliyiz.[12]

Bu türlü bir sonuç Hegel'in birçok düşüncesiyle tutarlıdır; ama kuşkusuz hep özel yargı ile toplumsal kurumlar arasındaki alışverişin karşılıklı olduğunu düşünen Green'le bir tutarlılığı yoktur. Bosanquet'nin öne sürdüğü gibi, kuşkusuz toplumsal baskı sürekli olarak bireyleri kendi başlarına bırakıldıklarında ulaşabileceklerinden daha yüksek davranış ölçülerine ulaştırmaktadır; ama kişisel ülkülerin de yasa ve hükümeti, elçştirilmedikçe ulaşamayacakları düzeylere ulaştırdığı aynı ölçüde doğrudur. Bu iki saptamadan ikincisini yadsıyan bir siyasal felsefenin liberalliği kuşkusuz oldukça sakattır; çünkü onsuz, özgür düşünce ve konuşma siyasal önemlerini geniş ölçüde yitirirler.

İngiliz konuşma diline "devlet" sözcüğünün açıkça teknik bir terim olarak ve Hegel'den gelen birçok anlamları da taşıyarak girmesi, her zaman büyük bir talihsizlik olmuştur. Ülkücülerden önce hiçbir İngiliz siyasal düşünürü bu sözcüğü herhangi bir özel anlamda, ya da genel konuşma dilinde kullanmış değildir. Ne de ülkücüler bu sözcüğe herhangi kesin bir anlam vermişlerdir; Green'de ve özellikle Bosanquet'de bu sözcük yalnız terimlerde değil, ama düşüncede de sürekli bir karışıklık kaynağıydı. Kimi kez hükümet, kimi kez ulus, kimi kez toplum gibi hepsi de belirsiz, ama kuşkusuz birbirinden farklı olan anlamlara geliyordu; kimi kez de Rousseau'nun genel istenci gibi "her

12 **Ethical Studies** (1876); 2. baskı, s. 200.

zaman haklı" olan, ama yeryüzündeki hiçbir şeyle tanımlanamayan ideal bir bütünlüğü anlatıyordu. Özellikle bu son anlamı, öbürleriyle birleştirildiğinde, kimi kurumlara, gereksinim duymayacakları bir manevi ağırlık ve otorite verilmesi sonucunu doğuruyordu; Hobhouse'ın sözcüğün "doğaötesel" kullanılışı, ya da kötüye kullanılışı diyerek saldırdığı nokta da buydu. Ya siyasal disiplini ya da uzun geçmişi olan toplumsal katmanlaşma düzenini haklı göstermek amacıyla kullanılabileceğini, her iki durumda da liberalizmin ruhuna aykırı düşeceğini gösterdi. Başka bir yapıtında Hobhouse, liberal toplumun belirtilerinden biri, her insanın topluluk içinde manevi önemi olan bir mevki istemesinin sadakaya değil, adalete dayalı olduğunun kabul edilmesidir, demiş ve dolayısıyla liberalizm ile yardımseverlik arasında büyük bir farklılık bulunduğunu savunmuştur.[13]

Gerçi Green'in felsefesi görüldüğü üzere tutuculuğa eğilimli olabilirse de, bir sınıf çatışması kuramına dayalı olmayan liberal biçimli bir sosyalizmle de tutarlı olan bir felsefeydi. Green'in liberalizmini, 1884'de Fabian Cemiyeti'ni kuran gençler topluluğunun sosyalizminden ayıran hiçbir keskin ilke ayrılığı yoktu. Bu, Green'in Fabianlara hocalık etmiş olmasından ya da herhangi bir soyut felsefi kuramın etkisinden ileri geliyor görünmemektedir. Hem Green hem de Fabian'lar, öyle görünüyor ki, birbirlerinden bağımsız olarak, İngiliz siyasal düşünce iklimindeki önemli bir değişmeyi, yani özel girişimin ileri sürülen toplumsal etkililiğine olan inancın yitirilişini ve onun kötüye kullanılmasını düzeltip insanileştirmek için devletin yasama ve yürütme güçlerinin kullanılması yönünde artan bir isteği yansıtıyorlardı. Green gibi Fabian'lar da programlarını liberalizmin genişletilmiş bir biçimi diye savunuyorlardı. *Fabian Essays*

13 **Liberalism** (1911); kesim 8.

(1889) adlı yapıtında Sidney Webb, "demokratik idealin iktisadi yanı, gerçekte sosyalizmin ta kendisidir" diyordu ve Sidney Olivier de "sosyalizm ussallaşmış bireycilikten başka bir şey değildir" görüşünü savunuyordu; O'na göre sosyalizmin ahlakı yalnızca, her bireyin en özgür ve tam eylem olanağı elde etmek için giriştiği çabalarda doyum bulan sonsuz yaşam tutkusunun anlatımından oluşur. Sosyalizm kişiliğin ve bireyliğin ortadan kaldırılması değil, tam tersine, gerçekleşmesidir. Gerçekten Fabian sosyalizminin, Green'in "olumlu özgürlük" kavramının O'nun sahip olduğundan çok daha geniş bir iktisat, sanayi ve siyaset yönetimi bilgisi üzerine dayalı uygulanması olduğunu göstermek güç değildir. Gerçi Fabianlar temel sanayileri devletleştirmek ve üretimle bölüşümü denetlemek yönünde Green'den daha ileri gitmeyi önermekteydilerse de, Green gibi onlar da planlarını ekonomiyi denetsiz bırakmanın yol açtığı kötülükler üzerindeki gözlemlere dayandırırlar; Marx gibi iktisadi gelişmenin diyalektiği ve sınıf kavgasının kaçınılmazlığı düşünceleri üzerine değil. Fabian iktisadı en geniş kısmıyla Marxist değildi, ama iktisattaki kira kuramının daha önce Henry George'un göstermiş olduğu yolda sermayenin birikimi konusunda da uygulanması idi. Fabian politikası adalet üzerine ve kazanılmamış servet artışının toplumsal amaçlar için alınmasının istenmeye değer oluşu üzerine kuruluydu. Bu amaçlar, Green'de de görülen belli bir güvenlik ölçüsü sağlanmadan özgürlüğün olanaksız olduğu ve sonuç olarak toplumsal güven ve durağanlığın bir özgürlük gereği olduğu ölçüde bir siyasal politika gereği de olduğu inancına dayalıydı. Buna uygun olarak, Sidney Webb'in *Labour and The New Social Order* (1918) adlı yapıtında belirtilen İngiliz İşçi Partisi'nin Sosyalist ilkeleri, ulusal vazgeçilmezler –dinlenme, eğlenme, sağlık, eğitim ve beslenme– konularında biçimini aldı: Nüfusun herhangi geniş bir kesiminin bu en

büyük düzeyin altına düşmesi kamu politikasına aykırıydı. Bu amacın, özgürlüğün genişlemesi olarak savunulması sürdürüldü. 1942'de Parti Yönetim Kurulu planlı bir toplumun, yarışmacı bir toplumdan "çok daha özgür" olabileceğine inancını yeniden belirtti; çünkü böyle bir toplum içinde çalışanlara bir yandan yeteneklerini gösterme konusunda sürekli fırsatlar bulunduğu duygusunu, öte yandan da çalışma koşullarını saptayan kuralların yapılmasına tam olarak katılma gücünü verebilmekteydi.

Liberalizmin Bugünkü Anlamı

Liberalizmin anlamı ve siyasal kuram içindeki bugünkü yeri konusunda yapılacak bir tahmin, sözcüğün bir ölçüde tutarlı olarak iki anlamda kullanıldığı olgusunu gözönünde tutmak zorundadır; dar anlamda ve genel anlamda. Ancak bu kullanılış gelişigüzel değildir, çünkü her iki durum içinde de geçerli olan tarihsel nedenler vardır. Dar anlamda "liberalizm", tutuculukla sosyalizm arasında ortak bir siyasal tutumu, düzeltime elverişli ama köktenciliğe karşı olan bir tutumu anlatmak amacıyla kullanılmaktadır. Bu anlamda liberalizm, *status quo*'da çıkarı olan bir aristokrasiden, ya da özel girişimi düzenlemek ya da hatta kaldırmak politikalarına sahip bir işçi sınıfından çok, bir orta sınıf görüş açısına benzetilebilir, liberalizmin bu sınırlı anlamı herhalde yeni Anglo-Amerikan kullanılışından çok, kara Avrupası'ndaki kullanılışının bir özelliğidir; Marksistler düzenli olarak liberalizmi, ekonomik *laissez-faire*'i amaçlayan bir kapitalist siyasal kuram olarak ya da en azından *laissez-faire*'e en yakın düzen olarak betimlemektedirler. Daha geniş bir anlamda "liberalizm" komünizm veya faşizme karşılık olarak genellikle "demokrasi" diye adlandırılan şeye eşit bir anlamda kullanılma-

ya başlanmıştır. Siyasal bir düzeyde "liberalizm'in bu anlamı, halktan çıkan yönetim kurumlarının (oy verme, temsil edici meclisler, seçmenlere karşı sorumlu bir yürütme, gibi) korunmasını gerektirmekte, ama daha genel olarak hangi yöntemlerle gerçekleşebilirse gerçekleşsin, toplum felsefesinin ya da siyasal ahlakın kimi genel ilkelerini kabul eden siyasal kurumlar anlamına gelmektedir. Bu geniş anlamıyla liberalizm, kuşkusuz herhangi bir toplumsal sınıfın ideolojisiyle ya da herhangi bir sınırlı siyasal düzeltim programıyla eş anlama alınamaz; bütün bir "batılı siyasal gelenek"in en yüksek düzeye ulaşması ya da "batı uygarlığının laik biçimi" olduğu söylenebilir.[14] "Liberalizm'in bu iki anlamı birbirinden geniş ölçüde farklı olmakla birlikte, çağdaş politikada liberalizmin tarihiyle her ikisi de doğal olarak ilişkilidirler.

Erken çağlarında İngiliz liberalizmi, oldukça açık bir biçimde gelişen bir sanayici sınıfın, hızla daha da sanayileşen ekonomi içindeki artan önemiyle oranlı bir siyasal yer kazanma çabasını yansıtan orta sınıf siyasal hareketiydi. Politikası geniş ölçüde, sanayi ve ticaret üzerinde gereği kalmamış olan sınırlamaları ortadan kaldırmaya yönelmiş bulunuyordu; ona karşı olanlar ise bu kısıtlamaların sürmesinde kurulu çıkarı olan bir toprak sahipleri sınıfıydı. *Laissez-faire*, liberal bir program için doğal olmayan herhangi bir yanı bulunmayan bir slogandı. Bu ilk liberalizmin, kuramında doktriner, politikasında ise kimi kez kaygısız olduğunu söylemek haksızlık olmayacaktır. Özellikle geniş ölçüde yarışmacı bir pazardaki davranış kalıbından kurulu olan, ama insan doğasının genel bilimsel açıklaması saydığı bir ruhbilimini benimsediği için doktrinerdi. Kaygısızlığı ise, dü-

14 Bu sözler Fredrick M. Watkins'ce kullanılmaktadır. **The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism.**

zenlenmemiş kapitalizmin toplumsal yıkıcılığını görmezlikten gelişinden ve kendi siyasal ve ekonomik özgürlük programı içinde zorunlu olan güvenlik ve durağanlık öğesinin kesinlikle bulunacağını varsayımlamasından dolayıdır. Yasanın her zaman özgürlüğü sınırlandırdığı olgusunu abartarak, daha önemli –üstü kapalı olarak varsayımlanmış olan– bir olguyu, yani yasasız özgürlük olmayacağı olgusunu küçümsemiştir. Bununla birlikte, bütün bu eleştiriler gereken ölçüde göz önünde tutulduktan sonra, ilk liberalizmin bile yalnızca bir tek toplumsal sınıfın çıkarlarının anlatımı olduğunu söylemek, örneğin Bentham'ın hukuk düzeltimlerinin uzun süreli yararlarının yalnız orta sınıf İngilizler için olduğunu ileri sürmek kaba bir abartma olacaktır. Bundan başka, *laissez-faire* liberal felsefenin bir dogması olduğu zaman bile, liberal yasama programının tümünü hiçbir zaman kapsamamıştır. İngiltere'de işçilerle ilgili yasama genellikle 1802'den başlatılır; gerektiğinden daha yavaş yürümekle birlikte 19. yüzyılın sonuna değin liberal yasama, iktisadi yarışmayı özendirici yasamadan çok toplumsal amaçlı yasama anlamına gelmiştir. John Stuart Mill'den başlayarak, Herbert Spencer dışında hiçbir önemli liberal düşünür *laissez-faire*'e yaklaşan bir kuramı bile savunmamıştır. Liberalizmi, hükümetle ekonomi arasındaki ilişkinin olumsuz bir kuramından oluşuyor saymak, tartışmaya değmeyen tam tutucu bir abartmadır. Bu ilişkinin usa uygun bir tartışması şu soruya yönelebilir: Özel girişimi düzenleme hangi noktada siyasal liberalizm için bir tehlike durumunu alır? Çünkü bir liberal, tümüyle planlanan bir ekonominin siyasal özgürlükle bağdaştırabileceğinden haklı olarak kuşku duyabilir.

Yaklaşık olarak 1850 ile 1914 yılları arasındaki dönem, hem daha önceki, hem de sonraki dönemlere göre olağanüstü bir ölçüde durağandı. O zaman geniş görünen parti ayrılıkları

gerçekte çok sayıda özlü anlaşmaları kapsıyordu. Liberalizmi sanayici bir orta sınıfın felsefesi saymak, tutuculuğu toprak sahiplerinin felsefesi saymaktan daha doğru değildir; ama yine de bunlardan hiçbiri aralarındaki ayrılıkları Marksçı bir sınıf kavgası terimleriyle düşünmemişlerdir. İngiliz tutucular liberal düzeltimlere karşı koydular, ama onların pek azı bu düzeltimleri tersine çevirme umuduna, ya da ciddi isteğine sahipti; 1867'de İngiliz işçi sınıfına oy hakkını tanıyan da gerçekte bir muhafazakâr hükümetti. Siyasal yelpazenin karşı ucunda, *komünist manifesto* gerçekten devrimci bir işçi sınıfı deviniminin programıydı, ama Marksizmin İngiliz sendikacılığının gerek kuramı gerekse uygulaması üzerindeki etkisi hiçbir zaman önemsiz olmaktan öteye gidemedi. Sosyalizm, kuramda hem Marksist hem de devrimci olduğu ve sosyalist partinin önemli oy desteğini kazandığı Almanya'da da başarılarını yasalarla elde etti; yüzyılın sonlarında devrim artık sosyalizmin politikasının ciddi bir parçası olmaktan çıkmıştır. Çağ artık insanların devrimin yerini evrimin aldığını düşünebildiği ve haklı olarak temsili kurumların ya da hiç değilse halka dayalı bir hükümetin yavaş yavaş siyasal yaşama egemen olacağına inanabildiği bir çağdı. O zamanlar politika uygulamasının sınırları içindeki bütün partiler amaçlarını bu yöntemlerle ulaşılabilecek sınırlar içinde tutmaya razıydılar ve bu sınırları aşan devinimler uygulamadaki amaçlar bakımından önemsiz kaldılar. Bütün bu dönemi, vurdumduymaz bir aptallığın zafer dönemi olarak niteleyen Nietzsche gibi bir filozof ilginç edebiyatçı diye bir yana bırakılabildi. Bu iyi duygular çağını 1914-1918 savaşı, kendisini izleyen komünizm ve faşizmden, Fransız Devrimi'nin, 18. yüzyılı ayırışı gibi kesin bir çizgiyle ayırmıştır.

Hem komünizm hem de faşizm, liberal politika uygulamalarını bırakırken ve yeni felsefi ilkelere sahip olduklarını duyu-

rurken liberalizmin açık, gösterişli düşmanlarıydılar. Her ikisi de "gerçek" demokrasinin savunucusu olduklarını ileri sürüyor ve liberalizmi yapmacık demokrasi olarak niteliyorlardı; ama her ikisi de korunması için demokratik anayasalar yapılan yurttaş özgürlüklerini çiğnediler ve demokratik hükümetin dayanakları olan siyasal özgürlükleri yıktılar. Her ikisi de hak ve özgürlüklerin korunmasının hükümetin başta gelen amacı olduğunu, bireysel insanın ya kendi sonul çıkarlarını, ya da toplumsal veya genel bir çıkarı korumak için hükümetlerin izlemesi gereken politika ve uygulamaları takdir etmeye yeterli olduğunu reddettiler. Her ikisi de bir kolektif bütün ortaya çıkardılar (faşizm ırkı, komünizm ise toplum ya da topluluğu) ve bunun bireyden daha üstün bir değerde olduğunu benimseyip insanları topluluğun araçları ya da organları saydılar. Dolayısıyla her ikisi de siyaseti, ortalama insanların kavrayamayacağı bir gizemli şey gibi niteleyip, özel yetenekler ya da yetilerle donanmış bir seçkinler kümesinin görevi saydılar. Faşizm bu yeteneği, ortalama zekânın ulaşamayacağı bir içgüdü, sezgi, ya da deha olarak belirtti. Komünizm de siyaseti daha üstün türde bir bilim, dolayısıyla tarihsel ilerlemenin izlemesi gereken zorunlu yönü tanımaya yeterli olacak biçimde yetiştirilen uzmanların ayrıcalığı saydı.

Kuşkusuz bu savların, yalnız liberal hükümetlerin politika ve programlarıyla değil, ama aynı zamanda liberalizmin üzerine kurulu olduğu felsefeyle de bağdaşmasına olanak yoktu. Siyasetin dahilerle üstün insanların ayrıcalığı olduğu savı, insanlar arasındaki siyasal ve toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan sorunların zekâ ve iyi niyetle çözümlenmesi gerektiği, çünkü herhangi bir sorunu çözmek için insanların bunlardan daha üstün hiçbir yetileri olmadığı yolundaki liberal varsayıma aykırıydı. Faşist önderin daha üstün güçlere sahip olduğu savı, liberal için bir

şarlatanın savlarından başka bir şey değildi ve sonunda da böyle olduğu görüldü. Komünistin daha üstün bir bilimsel bilgiye sahip olduğu savı ise biçim olarak akılcıydı, ama liberalizmin başka bir temel ilkesine aykırıydı. Çünkü liberaller her zaman insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin ahlaki ilişkiler olduğunu, dolayısıyla en sonunda ahlaki yargılara göre çözümleneceklerini, bu ahlaki yargıların da nitelikleri gereği yalnızca bilimsel bilginin konusu olamayacağını düşünmüşlerdir. Bir liberalin bakış açısından bir ahlak uzmanı kavramı, Kant'ın söylemiş olduğu gibi, terimlerde bir çelişme oluşturuyordu. Siyasette uzmanların kaçınılmaz bir yeri olduğu, liberalizmin bir ilkesi olmakla kalmıyordu; bunun liberalizmin bir buluşu olduğu bile oldukça haklı tarihsel verilere dayanılarak ileri sürülebilir. Ama liberal politika her zaman, siyaset uzmanının siyaset yapıcısı yanında astlık konumunda kaldığına inanmıştır; ona göre siyaset yapıcısının son kararı yalnız nedenlerin bir değerlendirmesi, ya da rastlantıların hesaplanması değildi; oyunun kurallarına uymanın, adaletin, uzun süreli çıkarın, ya da genel gönencin anlatımıydı. Bundan dolayı da son çözümde ne olacağı hakkındaki olgusal bir yargıdan çok, ne olması gerektiği hakkındaki değersel bir yargıydı. Bu yüzden değersel yargıların tarihin akışına bağlanabileceği, ilerleme kavramının doğru kavramına borçlu olduğu yolundaki komünist düşünce, bir liberale, başarılı olması durumunda her şeyin doğru olduğunun dolambaçlı bir biçimde söylenmesi gibi görünüyordu. Siyasal kararlar, eninde sonunda ahlaki seçimler demek olduğundan, liberaller bu kararlara, düşüncelerin özgür bir biçimde tartışılması ve farklılıkların Justice Holmes'un deyimiyle bir özgür düşünce pazarında açıkça söylenmesi sonunda varılması gerektiğine inanıyorlardı. Çünkü insan deneyimi, belli bir uzlaşmaya varmanın bundan daha iyi bir yolunu gösterebilmiş değildi.

Bu savların çözümlenmesi, liberal siyasal felsefelerin iki

postüla, varsayım ya da aksiyom (terimin doğrusu hangisi ise) üzerine kurulu olduğunu gösteriyor gibidir. Bunlardan birine, her türlü kolektivizme karşı olarak "bireycilik" denebilir; ancak bu terim çok değişik anlamlarda kullanıldığı için açıklamaya gerek göstermektedir. Öteki ise –bunun için belirli bir ad yoktur– bir topluluk içindeki bireylerarası ilişkilerin değişmez biçimde ahlaki ilişkiler olduğunu anlatır. Bunlara belki üçüncü bir postüla, yani bu iki şeyin karşılıklı bir çelişme içinde bulunmadıkları, ya da Green'in dediği gibi, bireysel insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu postülasını eklemek gerekir. Bu postülalar gerçekte modern ahlak felsefesinde genel olarak yapılmakta ve "batılı siyasal gelenek"i temsil etmekte ise de, onların genellikle kabul edilen belli bir anlatılış biçimi yoktur ve hiçbir zaman da olmamıştır.

Şu ya da bu biçim altında bireycilik liberaller tarafından genellikle herhangi bir değer kuramının bir aksiyomu olarak görülmüştür. Hıristiyan geleneğine sahip liberaller için bireycilik, belki de İsa'nın "pazar günü insan için yapılmıştır; insan pazar günü için değil" deyişinde, herhangi bir felsefe düzenindeki kadar güzel anlatılmış görünüyordu. Çağdaş ahlak felsefesinde bireycilik, kuramın bir iyilik ahlakına ya da bir yükümlülük ya da ödev ahlakına yönelmesine bağlı olarak iki değişik biçimde anlatılmıştır. Birincisini Bentham'ın "birey çıkarları gerçek olan tek çıkarlardır" deyişi, ikincisini ise Kant'ın ahlakın temelinin kişilere saygı, onları araç gibi değil, amaç gibi görmek olduğu ilkesi temsil edebilir. Bu iki türlü anlatım hiçbir biçimde birbirinin yerine geçemez, ama her ikisinin de bireyci olması onların ortak bir öze sahip olduğunu gösterir. Bentham'ın anlatımının arkasındaki düşünce, herhangi birşey bir değer taşıyorsa bu değer, gerçek insan deneyi biçiminde birisine, bir yere gelmelidir, düşüncesiydi. O'nun "en büyük mutluluk ilkesi" bu

aksiyomun sonucundan başka birşey değildi –ve zevk– acı ruhbilimi bu aksiyomu sözde-bilimsel bir davranış kuramıyla desteklemek yolunda ileri sürülen özenilmiş, ama oldukça yersiz bir çabaydı. Kant'ın ahlakı yararcıların ahlakından farklı olmakla birlikte, buradaki anlamında bireyci olması dolayısıyla onlarla ortak bir yana sahipti. Çünkü Kant'ın ilkesi insan kişiliğinin biricik bir değer taşıdığını anlatıyordu; eğer bir toplumsal uygulamanın, bir kurumun ya da bir hükümet biçiminin değeri söz konusu olsaydı, bu ilkenin bireysel kişiler olarak alındığında halk üzerindeki etkisinin, ölçü birimini vermesi gerekirdi. İdealist ahlakın kendi kendini gerçekleştirme ilkesi en azından Hegelci olduğu kadar da Kant'çıydı ve Bentham'ın Hukuk Bilimi gibi İngiliz idealizmi de herhangi bir siyasal sorun hakkındaki çözümlemesini birey özgürlüğü lehinde bir önyargıya dayandırıyor ya da kanıtlama yükünü kısıtlama ya da zorlamadan yana olanlara yüklüyordu; ona göre herkesin çıkarı açısından özgürlüğün net bir kazanç sağladığını gösterebildiğinde, zorlama kendisini haklı gösterebilirdi. Özet olarak bu, her gerekliliği, amaç olan bireyler üzerindeki etkileri açısından birer araç sayan, siyasal değerin bireyci bir kuramıydı.

Buna benzer bir varsayım çağdaş siyaset kuramının geleneğinin pek derinlerinde yatmaktaydı ve çok değişik felsefi deyişlerde anlatımını bulmuştu. En açık anlatımı doğal haklar kuramı ve onun insanların eşit yaratıldığı ve hükümetlerin haklı güçlerini yönetilenlerin rızasından aldığı yolundaki görüşleriydi. Bu efsanevi ya da allegorik anlatım biçimi Bentham'ın sağduyusunu aşağılama biçimini alınca, kendisi yarar ölçüsünü getirdi ama, gerçekte liberal kuramı aydınlatmış olmadı. Çünkü yarar göreli bir ölçüdür: En büyük sonucu en az güç harcayarak elde etmek demektir; Mill de ilk liberallerin özgürlükten çok etkinlikle ilgilendiklerini söylerken herhalde haklıydı. Bentham'ın

Hukuk Bilimi'nin gerçek liberalizmi, doğal haklar geleneğinin modası geçmiş bir siyasal deyiş olduktan çok sonra gösterdiği canlılığa bağlıydı. Mill'in zevkler ve acılar arasındaki niteliksel farklılıkları göstermesi, yararcılığın göreliliğini gidermek yolunda girişilmiş bir çabaydı ve bu konudaki düşüncesi hiçbir zaman pek açık olmamakla birlikte, Bentham'ın kuramını açıkça liberal bir kuram olarak korumak için mantıksal bir gereklilikti. Oxford ülkücülerinin Hegel'in felsefesini liberalizmi desteklemek amacıyla kullanma çabası gerçekte kuşkuyu daha çok gerektiriyordu, çünkü Hegel'in toplum felsefesi önemli konularda liberal değildi. İnsanların ulusları yararına harcanabileceği yolundaki sivri savı, gerçekte daha çok Marx'ın insanların iktisadi kategorilerin birleşmesi olduğu yolundaki aynı ölçüde sivri savına uygun bir ruhtaydı. İngiliz siyasetinin doğasından dolayı ülkücüler, Alman Hegelciliğinin otoriter yanlarına göz yumabildiler; ama bu durumda bile Green'in öğrencileri arasında gelişen farklılıklar Hegel ile birleşmenin öyle pek kolay olmadığını gösterdi. Hegel'in felsefesi, aynı zamanda toplumun İngiliz toplum felsefesinin hiçbir zaman yeterince takdir edemediği kurumsal yapısı üzerinde direterek duran çok güçlü ve önemli bir çözümlemesiydi. Geçici olarak, ülkücülerin yararlanarak kullanabildikleri bir düzeltici hizmetini gördü –liberal siyasal felsefe için bir duraklama noktası olmamakla birlikte– Herhalde böyle bir felsefenin bireysel insanı tek değer kaynağı sayması gerekir ve adına ne denirse densin, bu varsayım doğal hukukla aynı amaca hizmet eder. Öyle görünüyor ki liberal felsefelerin durmaksızın bu tür doğal haklar kuramına dönmelerinin nedeni budur; ancak bunu en iyi anlatmanın yolu üzerinde hiçbir zaman anlaşamamışlardır.

Sözü edilen ikinci varsayım, yani insanlar arasındaki ilişkilerin değişmez biçimde ahlaki ilişkiler olduğu varsayımı, bir

topluluğun, onu oluşturan bireyler birbirlerini amaçlar ya da değer kaynakları olarak, dolayısıyla haklara sahip, karşılıklı hakların gerektirdiği yükümlülükleri birbirinden isteyebilen varlıklar olarak tanıdıkları için var olduğunu anlatmaktadır. Kant'ın deyimiyle bir topluluk bir "amaçlar krallığı"dır. Bundan dolayı siyasal bir sorun, son çözümde, haklar ve yükümlülüklerin karşılıklı olarak tanınması, her iki yanın kendi kendini sınırlaması, ama aynı zamanda her iki yanın da haklarını korumadaki kararlılığı yoluyla çözülmesi gereken bir insanlararası ilişkiler sorunudur. Böyle bir ilişki içinde sorunlar ve anlaşmazlıklar kuşku yok ki sürekli olacak, bir insan topluluğunu meydana getiren sayısız işlemlerin yürütülmesine elverişli, uzun ömürlü bir temel bulma gereğinden ileri gelecektir. Liberal ön yargı bu sorunların ve anlaşmazlıkların çözümünün tartışma, sav ve önerilerin karşılıklı olarak bildirilmesi, görüşme, uyuşma ve uzlaşma yoluyla bulunabileceği önyargısına dayalıdır. Böyle bir topluluğun kurumlarının da asıl olarak, tartışmaları düşünceler arasında bir buluşmayla sona erdirecek ve dolayısıyla zorlamayı kaçınılmaz bir en az düzeye indirecek araçları sağladığı düşünülmektedir. Bu kurumlar otorite kullanmaktadırlar, ama yine de ancak çok seyrek ağırlığı duyulan ve genellikle ilgili kimselerin kendi kendileri üzerinde uyguladıkları gerçek bir otoritedir. Çünkü belli uygulamalarıyla bir topluluk, onu yapan kişilerin özel düşünceleri kadar "doğal"dır. Kişiler onun içinde doğmakta, kendilerini ona uydurmakta ve orada baskı altında olmaktan çok rahatlık içinde olduklarını duymaktadırlar. Yine de bazı durumlarda hep baskıcı olabilir, ama bu topluluğun yapısını alaşağı edip onu yeni bir plana göre yeniden kurmayı değil, parça parça küçük düzeltmeleri gerektiren bir sorundur. Topluluğun tarihi, sonu gelmeyen bir yamalamadan oluşur, ama bu tarih içinde topluluğun sürekliliği hiçbir zaman kopmamış ya da yitmemiştir; bu

tarih içinde topluluğun yabancı bir amaca hizmet eden bir araçtan kurulu oluşunu söylemek doğru olmaz; ama yine de bu tarih içinde topluluğu yapan insan öğesinin yazgısı her zaman için en başta gelen konudur. Bunun, Green'in felsefesini doğal hakların yeni bir anlatımı diye adlandırırken ve aynı zamanda insanların doğaları gereği toplumsal olduklarını yinelerken söylemek istediği şeyin basitleştirilmiş bir biçimi olduğu düşünülebilir.

Green'in liberalizmi Hegel'den gerçekten bir şeyler aldı, ama yine de Hegel'den derin bir biçimde farklı kaldı. Hegel'in toplum felsefesini 19. yüzyıl içinde önemli yapan şey, toplumu bir kurumlar yapıtı olarak göstermesiydi. İktisat ve siyasetin kurumsal tarihi ve kurumsal açıdan incelenmesi görece yeni buluşlardı ve Hegel'in felsefesi bu buluşu temsil etmekteydi. Bu, bir toplumun hiçbir yapısı ya da tarihi olmadığını sanan ilk liberalizmde hemen hiç bulunmayan bir kavrayışlı bakıştı. Bundan dolayı ilk liberalizm, içinde sınırlanmamış kişisel çıkarın yalnız zeki olduğunda her türlü kamu çıkarına uygun biçimde işleyeceği bir *laissez-faire* ekonomisi düşleyebilmiştir. Bir bakıma kurumlar kişiliksizdirler: Parlamento, üyelerini belli işleyiş kalıplarına uydurarak yüzyıllar boyunca yaşayabilir; oysa bu işleyiş kalıpları doğrudan doğruya üyelerin davranışları dışında var bile değildirler. Ama yine de Hegel'in bir toplumu, kendi iç gerginlikleri dolayısıyla değişmeye yol açan bir güçler düzeninden oluşur sayması, bir *laissez-faire* piyasa anlayışının kurumsal yapıyı gözönünde tutması kadar tek yanlıydı; değeri, ters yönde tek yanlı olmasından dolayıydı. Bunun gibi Marx da belli bir sanayi toplumuna özgü koşulların sendikalar gibi yeni kurumları doğuran bir ücretliler sınıfı yarattığını söylerken oldukça haklıydı; ama bu, söz konusu ücretlilerin ekonomik kesimlerin kişileşmiş biçimi gibi davranacakları anlamına gelmez. Bir sorunu olan ve o konuda bir şey yapmayı öneren insanlar gibi davranır-

lar ve davranışlarını, bir örgütün üyeliği rolü gibi özelleştirebildikleri için –bu insan davranışının bir niteliğidir– bir kurum meydana getirebilirler. İşte hem Hegel'in, hem de Marx'ın kuramlarını liberal olmaktan çıkaran şey, toplumları kişileşmiş soyutlamaların bileşimleri olarak görme eğilimleridir. Bu eğilim onların her türlü karşıtlığı "çelişmeler" olarak betimleyişlerinde görülmektedir. –Bir "hayır"a karşı bir "evet". Çözüm ancak bir kavga yoluyla gelecektir: Hegel'e göre uluslararasındaki bir kavga yoluyla. Marx'a göre ise toplumsal sınıflararasındaki bir kavga yoluyla gelecektir. Hegel için sivil toplum, zekâsı ya da kendi kendini yönetme yeteneği olmayan bir mekanik düzenlilik dizgesiydi; tıpkı kapitalizmin Marx için bir "üretim anarşisi" oluşu gibi. Hegel'in sivil toplumunu, onun üstüne bir devletin kurulması dışında hiçbir şey insani ölçülere indiremedi; yıkılması ve yerine farklı bir toplum ve farklı bir kişilik tipi kurulması zorunluğu dışında hiçbir şeyin kapitalizmi Marx'a katlanabilir bir düzen olarak gösterememesi gibi. Green'in, insanların doğaları gereği toplumsal oldukları üzerinde diretmesi gerçekten bundan oldukça farklıydı. Toplum örgütünün, insanların kendi kişiliklerinin örgütünden daha çok onların dışında olmadığını söylemekten öteye gitmiyordu. Toplum örgütünün varlığı, yalnızca insanların genellikle yükümlülüklerini yerine getirdikleri, kurumlarının istediği rolleri oynadıkları ve bunu yalnızca insan oldukları, kişilik sahibi oldukları için yapabildikleri olgusunda görülmektedir.

Green'in çözümlemesinin eksiği, insanların topluma uyumlarını, sanki her günkü deneylerin gösterdiği bir şey değil de, insanın kendi kendine yeterliği savı üzerine konması gereken insan davranışının seyrek görülen bir özelliğiymiş gibi gösteren aşırı soyutluğu ve genelliği idi. "Toplumsal" sıfatını tekil anlamda kullanmak ve kimi kez büyük harf bir "T" ile yazmak

alışkanlığındaydı. Kuşkusuz "toplum"un bir soyutlama, insanların içinde yer aldığı birbirine kenetlenmiş kümeler ve derneklerin inanılmaz karmaşığını anlatan bir genel terim olduğu gerçektir. Bu küme ve derneklerin kimileri geçici ve önemsiz, kimileri ise –örneğin aile– her türlü siyasal örgütten son derece daha eski ve insan için daha önemlidir. Toplumsal kümeleşmeler, bir insan organizmasının biyolojik mekanizmasından daha anlaşılmaz şeyler değildirler (her ikisi de gizemli olmakla birlikte). Çünkü her normal kimse son derece çok sayıda böyle kümelere üyedir ya da kendisini ve çıkarlarını az ya da çok özdeştirdiği başka insanlarla çok değişik ilişkiler içinde bulunur. Böyle ilişkiler dizisinin birinden ötekine gürültüsüzce ve genellikle herhangi özenilmiş ve içine dönük bir hazırlık yapmadan geçer. Bu ilişkilerden hiçbiri onu tümüyle kapsamı içine alamaz ve kuşkusuz hiçbir zaman üyesi olmadığı daha bir çok kümeye üye olmak doğal yeteneğini korumakta süregider. Yine kuşkusuz bu kümelerden birine karşı bağlılığı bir başkasına olan bağlılığıyla uyuşmazlık durumunda olabilir; ama bu, kural olmaktan çok seyrek görülen bir durumdur. Çünkü genellikle iki küme sürtüşmeden ve olağanüstü bir çaba gerektirmeden birbirine uyabilir. Kuşkusuz bir aile komşusuyla sürekli bir kan davası içinde bulunabilir, ama bu da temsil edici bir durum değildir. Bu aileler içindeki bireyler her ikisine de üye olabilmek için bölünmüş kişisel ya da özel çıkarları bir kümenin üyesi olarak taşıdığı yükümlülükler ya da çıkarlarla çatışabilir, ama bunlar kendi özlerinde çatışma içinde değildirler; bir aileye üye olmak güç ya da karşı çıkılan bir iş olabilir, ama insanların çok büyük bölümü onarılmaz bir yitiğe uğradıkları duygusuna kapılmadan bunu başarabilmektedir. Kısacası bencillik ve elcillik, özel çıkar ve kamu çıkarı, mantıksal bir sorundur, çünkü bunlar soyutlamalardır. Aynı insanın nasıl iki türlü çıkarı birden oldu-

ğu hepten ayrı bir konudur, çünkü gerçekten her zaman böyle çıkarlara sahiptir. İnsanların nasıl toplumsal varlıklar durumuna geldikleri sorunu hem yapay, hem de asılsızdır; insanlar, insan oldukları için toplumsaldırlar.

Bu çözümlemenin siyasal liberalizm bakımından taşıdığı anlam, toplum ya da topluluğun bir şey, devletin ise hepten başka bir şey olduğudur. Toplum herşeyi içine alır, ama aynı zamanda çoğul olup, içeriğini birarada tutması için herhangi bir birleştirici örgüt ya da otoriteye gereksinimi yokturd, oysa devlet bir örgüttür, ama bu onun her şeyi kapsadığı anlamına gelmez. Bunun yerine, insanların üyesi oldukları sayısız birleşme biçimlerinden biridir; görevleri ve dolayısıyla gücü sınırlıdır. "Toplumun görevi" kesinlikle anlamsız bir sözcükler bileşimidir; tıpkı terimlere bir türlü dinsel anlam verilmediği sürece "bir beşeri varlığın görevi" deyiminin her şeyi kavrayacak biçimde kullanıldığında anlamsız olduğu gibi. Bir devletin görevi ise pek de yerinde bir deyimdir. Hatta devlet yasama gücü tekeline sahip bir şey olarak tanımlandığında bile, otoritesinin yasal yollara göre ve anayasa güvenliğinin sınırları içinde kullanıldığını düşünmek yersiz sayılmaz. Devletin bir topluluk içinde desteklediği yasal haklar ve yükümlülükler çerçevesi yine de bir çerçevedir, bir deli gömleği değildir; bireye kendi sorumluluğu altında istediği gibi davranabileceği bir özel alan ayırabilir ve devletin özel düzenleyici yetkileri altında da olsa başka örgütlere ve kümelere kimi görevler ve haklar verebilir. Liberal bir hükümetin can alıcı belki de en önemli bir özelliği totaliter olmamasıdır. Tarihsel bakımdan liberalizm, görece yüksek ölçüde bir kültürel birliğe sahip olan, ama aynı zamanda görece bağımsız erk merkezleri de bulunan bir Avrupa topluluğunda gelişti. Bu topluluk yalnız devletleri değil, ama kilise ya da kiliseleri de içeriyordu: Orada her zaman çok değişik ve gittikçe artan sayı-

da birlikler ve gönüllü demekler de bulunagelmiştir. Bu birlik ve demeklerin oldukça geniş davranma özgürlüğü vardı ve üyeleri üzerinde çok etkili disiplin önlemleri de uygulayabilirdi. Gönüllü demeğin hakkı bireysel özgürlüğün son derece önemli bir yanıydı. Liberal bir siyasal topluluğun yalnız ortak yurttaşlığın birarada tuttuğu, birbiriyle bağlı olmayan bireyler yığını biçiminde betimlenmesi hemen hiçbir zaman geniş ölçüde kabul görmemiş, Fransız Devrimi'nin dürtüsüyle davranan birkaç filozofun uydurmasından ibaret kalmıştır. Açıktır ki, devlet dışında kalan birlikler devlet kadar baskıcı ve antiliberal olabilirler; ama bu, örgütlenme olmasaydı insanların özgür olacakları görüşünü haklı kılmaz. Herhangi bir topluluğunun hatta en ilkel olanının bile yalnız bir örgütü olacak ölçüde yalınkat olabileceği soru konusu edilmeye değer. Kuşku yok ki hiçbir çağdaş toplum böyle bir duruma yaklaşamaz bile; nitekim hem faşizm, hem de nasyonal sosyalizm, bu yolda girişilecek deneylerin hem düş, hem de yıkım olduğunu göstermiştir.

Eğer bu durumda bir toplumun, hepsi de en azından olası erk merkezi olan çok sayıda kümeyi içermesi kaçınılmaz ise, böyle bir toplum hangi ilkelere göre yönetilebilir? Hegel'in yaklaşık olarak, Lenin'in ise kesinlikle yaptığı gibi, bütün yönetimin bir yerde, devlet ya da partide toplanması gerektiğini, yönetim ve düzenlemenin gerçekte buyurma ile eş anlamda olduğunu düşünmek olanaklıdır. Buna karşılık daha usa uygun olan liberal varsayım, hükümet etmenin sürekli bir danışma, tartışma ve görüşme sorunu olduğu varsayımıdır ve devletin sınırlı amaçlarla yetinmek ve sınırlı araçlar kullanmak zorunda olduğunu içtenlikle kabul eder. İnsan topluluğu anlaşma üzerine kurulu olmakla birlikte, liberal görüş, yararlı bir anlaşma biçiminin, farklı düşünmek konusunda anlaşma olduğu varsayımına dayalıdır. Bundan başka zekâ ve iyi niyet olursa, ortak

işleri olmakla birlikte, liberal görüş, yararlı bir anlaşma biçiminin, farklı düşünmek konusunda anlaşma olduğu varsayımına dayalıdır. Bundan başka zekâ ve iyi niyet olursa, ortak işleri desteklemeye yetecek bir anlaşma sağlanabileceği ve bu ortak işlerin baskıcı olmadan da etkili olabileceği varsayımına da dayanmaktadır. Liberal görüş, açık tartışmanın bir düşüncenin en iyi doğrulanma yolu olduğu deneysel varsayımını savunmaktadır ve bundan dolayı siyasetin, niteliği gereği tartışmalı yöntemlerinin de yanlı olduğunu içtenlikle kabul etmek zorundadır. Çünkü en uyumlu toplumda bile tüm anlamıyla meşru olan çıkarlar sık sık çatışmakta ve görgücülük yine Common Law'a dönmeyi gerektirmektedir: Her yana, yanlı olması ya da bir ölçüye değin yalan söylemesi pahasına bile, kendi görüşünü anlatma olanağı verilmesi, yine de doğruya ulaşmanın, ya da haklı bir karara ulaşmanın en iyi yoludur. Bu liberal bakış açısına göre bir hükümet her şeyden önce kamu düşüncesini ve tartışmalarını düzenlemek için kurulmuş bir kurumlar dizisi ve uygulanabilir bir politika saptamak amacıyla karşıt savların tartılmasıdır. Kuşkusuz hükümet bir erk örgütüdür. Bentham da yasanın insanları kendilerine kalsa yapmayacakları şeyi yapmaya mecbur etmek için var olduğunu söylerken oldukça haklıydı. Ama savların ussal bir biçimde tartılmasından sonra uygulanacak erk, kaba güçten ahlaki bakımdan farklıdır ve ondan daha zeki olabilir. Çünkü insanın bilgeliği kesinlikten çok, doğal bir özelliği olan düzeltilebilirlikten oluşur. Liberal hükümet konusundaki bu önyargıların kimi özel durumlarda doğru olmayabileceği açıktır. Bunlar çoğu kez var olmayan koşulları, özellikle ahlaki koşulları benimserler. Bir hükümetin, hemen hiçbir zaman tam olmayan bir anlaşmaya dayanarak hareket ettiğini ve çoğunluğun istenciyle hareket ederken, temsil etmediği azınlıklara yine de gerekli saygıyı göstermek zorunda olduğunu varsayarlar. Hü-

kümetin azınlıklara örgütlenmek ve propaganda yapmak hakkını vereceğini, azınlıkların muhalefet ile yıkıcılık arasındaki sınıra uyacağını ve her iki yanın da kamusal haber kaynaklarını bozmamak konusunda kendi kendilerini sınırlayacağını varsayımlarlar. Düzen, hiçbir partinin iktidarının sürekli desteklemeye yetecek bir anlaşma sağlanabileceği ve bu ortak bir hükümetin zorunlu bir parçası olduğu ve bu partiyi iktidardan uzaklaştırmak için yalnız meşru yolların kullanılabileceği olgularının içtenlikle kabul edilmesini gerektirir. Yine bu düzen böyle bir siyasal ahlakı desteklemek ve elden geldiğince yürütmek üzere bir dizi anayasa kurumlarını gerektirir. Ve her şeyin üstünde, güçlü bir dayanışma duygusuna sahip, kamu sorunlarına karşı ilgi gösteren, genellikle eğitilmiş bir nüfusu olan ve istenen kurumları işletmek için bir ölçüde deneyimli bulunan bir toplumu gerektirir.

Seçilmiş Kaynakça

R.P. Anschutz, *The Philosophy of J.S. Mill,* Oxford, 1953.

Ernest Barker, *Political Thought in England, 1848-1914.* (2. basım), London, 1950.

———, *Reflections on Government,* London, 1942.

Isaiah Berlin, *The Concepts of Liberty,* Oxford, 1958.

Crane Brinton, *The political Ideas of the English Romanticists,* Oxford, 1926.

———, *English Political Thought in the Nineteenth Century,* London, 1933.

Karl Britton, *John Stuart Mill,* Baltimore, 1953.

James Bryce, "Thomas Hill Green, 1836-1882", *Studies in Contemporary Biography,* New York, 1903.

E.F. Carritt, *Morals and Politics: Theories of their Relation from Hobbes and Spinosa to Marx and Bossanquet,* Oxford, 1935.

Y.L. Chin, *The Political Theory of Thomas Hill Green,* New York, 1920.

G.D.H. Cole, *Fabian Socialism,* London, 1943.

Dorothy Fosdick, *What is Liberty? A Study in Political Theory.* New York, 1939.

Frederick P. Harris, *The Neo-Idealist Political Theory: Its Continuity With the British Tradition,* New York, 1944.

F.J.C. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Recontstruction,* London, 1932, Kesim, 6, 7.

———, (ed), *The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age,* London, 1933, Kesim, 7.

Leonard T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State,* London, 1918.

Benjamin E. Lippincott. *The Victorian Critics of Demacracy,* Minneapolis, 1938.

Helen, M. Lynd, *England in the Eighteen-Eighties: Toward a Social Basis for Freedom,* New York, 1945.

Iris W. Mueller, *John Stuart Mill and French Thought,* Urbana, III., 1946.

J.H. Muirhead, *The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T.H. Green,* London, 1908.

Emery Neff, *Cariyle and Mill: An Introduction to Victorian Thought*, New York, 1926.

Michael S. Packe, *The Life of John Stuart Mill*, London, 1954.

Edward R. Pease, *History of the Fabian Society*, (2. Basım), London, 1925.

John P. Plamenatz, *The English Utilitarians*, (Gözden geçirilmiş 2. Baskı) Oxford, 1958.

Frederick M. Watkins, *The Political Tradition of the West: A. Study in the Development of Modern Liberalism*, Cambridge, Mass., 1948.

T.D. Weldon, *States and Morals: A Study in Political Conflicts*, London, 1946.

BÖLÜM IV
MARX VE DİYALEKTİK MADDECİLİK

Liberal siyasal düşünce geniş ölçüde iki temel toplumsal ve ahlaki düşüncenin işlenmesi sonucu gelişmiştir: Siyasetin, karşıt çıkarlar arasında zorlayıcı olmayan uzlaşmalara ulaştırma sanatı olduğu düşüncesi ve demokratik yolların böyle uzlaştırmaları olanaklı kılan en etkili yollar olduğu düşüncesi. Dolayısıyla daha sonraki tarihi, Hegel'in bireyciliğe yönelttiği haklı eleştirileri göz önünde tuttuysa da, liberal siyasal düşünce Hegel'in toplum felsefesindeki iki temel varsayımı hiçbir zaman kabul etmemiştir. Bu varsayımlar şunlardır: Toplum, aralarındaki gerginlik ve çelişmeler dolayısıyla toplumsal değişmelere yol açan karşıt güçlerin devinim içindeki bir dengesidir; toplum tarihi de, bu güçlerin kendilerinin içsel, ya da hemen yarı-mantıksal bir evrimidir. Ancak Hegel'in düşüncesindeki bu öğelere 19. yüzyıl ve sonrasının siyasal kuramında geniş bir yer tutmuştur. Bu, asıl olarak Hegel'in felsefesinin Karl Marx tarafından değiştirilmesi dolayısıyla oldu. Marx, Hegel'in kuramındaki "ulusların toplum tarihinin etkin birimleri olduğu" varsayımını –kendi kurduğu dizgeyle hiçbir zaman yakın bir mantıksal bağı bulunmayan bir varsayımı– kaldırdı ve uluslararası kavgaların yerine sınıflararası kavgaları koydu. Böylece Hegelciliğin bir siyasal kuram olarak tanıtıcı niteliklerini ulusçuluğunu, tutuculuğunu ve karşı devrimci özelliğini bir yana bırakıyor ve onu yeni ve güçlü bir

devrimci köktencilik türüne çeviriyordu. Marksizm, 19. yüzyılda önemli parti sosyalizmi biçimlerinin ve daha sonra da, kuşkusuz çok önemli değişmelere uğrayarak, bugünkü komünizm biçimlerinin babası oldu.

Ancak önemli noktalarda Marx'ın felsefesi Hegel'inkini sürdürüyordu. Her şeyden önce o da diyalektiğin, bir toplumsal gelişme yasası gösterebilecek güçte tek mantıksal yöntem olduğuna inanmaktaydı ve dolayısıyla felsefesi, Hegel'inki gibi, bir tarih felsefesiydi. Her ikisi için de, her türlü toplumsal değişmenin gerekçesi zorunlu ya da "kaçınılmaz" oluşudur; bu terim, Hegel'de olduğu gibi Marx'ta da belirsiz kalmış, hem nedensel açıklamanın hem de ahlaki haklılık savının kavramlarını birarada kullanmıştır. Gerçi Marx felsefesini maddeciliğin bir biçimi olarak kurduysa da diyalektiği, içinde daha üstün ahlaki değerlerin zorunlu olarak gerçekleşeceği bir toplumsal ilerleme kuramını desteklemek amacıyla da kullanmıştır. İkinci olarak, Hegel için olduğu gibi Marx için de toplumsal değişmenin itici gücü kavgadır ve son çözümlemede belirleyici etken güçtür. Kavga uluslar arasında değil, sınıflararasındadır, güç de siyasal değil ekonomik güçtür; Marx'ın kuramında siyasal güç ekonomik durumun bir sonucudur. Ama ne Marx, ne de Hegel için güç uğruna yapılan kavga, tarafların karşılıklı çıkarlarına uygun bir biçimde barışçı bir uzlaşmaya götürülemezdi. Marx insan ileri-görüşlüğünün, ya da iyi niyetlerinin toplumsal güçlerin eylemini değiştirebileceği konusunda Hegel'deki derin kuşkuculuğu paylaşıyordu ve toplum felsefesinin mantığı gereği, yasama gücünün iktisadi kötüye kullanma durumlarına çözüm getirebileceğine hemen hiç inanmıyordu. Marx'ın, kendi devrimci köktenciliğinin siyasal demokrasideki eşitlik ve özgürlüğü tamamlayacak bir sosyalizm biçimi, bir toplumsal eşitlik ve bir gerçek özgürlük getirmesini beklediği doğrudur. Ama gerçekte köktен-

ciliğin güce dayanan politikasının, uygulamada tutucu ulusçuluğun güce dayanan politikasından daha az otoriter olacağına inanmak için hiçbir neden ileri sürmüş değildir. Bundan dolayı onun toplumsal felsefesi, demokratik istemleriyle kurduğu düzenin iç mantığı arasında bir farklılık taşıyordu. Marx yaşıyorken bu farklılık gizli kaldı, çünkü öngördüğü toplumsal devrim hiçbir zaman edimsel bir siyasal sorun olarak belirmiş değildi; devrimci Marksizmin komünist biçiminde açıklık kazandı.

Proleter Devrimi

Marx'ın toplum felsefesi, 19. yüzyılda ortaya çıkan birinci derecede önemli bir toplumsal değişme üzerine kuruluydu ve bu değişmeyi ilk kez olmak üzere açıkça gözler önüne seriyordu: Bir sanayi işçi sınıfının siyasal bilince ve sonunda siyasal güce kavuşması. Bir önceki kesimde söylendiği gibi liberal düşüncenin akış yönündeki değişmenin sorumlusu bu olaydı, ama Marx bunun önemini liberallerden çok daha erken kavradı. Özellikle felsefesinin tamamlayıcı bir kesimi olan tarih incelemelerinde kapitalizmi ilk kez olmak üzere beşeri yanıyla tanıtıyordu: Geçimini tümüyle ücretten sağlamak zorunda olan ve bundan dolayı patronlarına yalnızca para dolayısıyla bağlı bulunan bir sınıfı ortaya çıkaran ve durmadan genişleten bir kurumdu kapitalizm. Bu sınıfı oluşturan insanların çalışma gücü bir mal, ekonomik bakımdan sahip oldukları değerli tek maldır ve bu malı, alıcıya yalnız günün fiyatını ödemek yükümlülüğünü veren bir serbest piyasada satmak zorundadır. Sanayide işverenle işçi arasındaki ilişki böylece beşeri anlamdan ve ahlaki yükümlülükten soyunmak eğilimini gösterir ve yalnızca bir güç ilişkisine dönüşür. Marx haklı olarak bu durum içinde çağdaş tarihin en devrimci

olayının yattığını gördü: Bir yanda üretim araçlarına sahip oluşuyla tanımlanan ve asıl olarak kâr sağlamak dürtüsüyle davranan bir sınıf, öte yanda iyi örgütlenmiş kitlelerin baskısı dışında hiçbir gücü olmayan ve amaç olarak siyasal özgürlüğü değil, ama yaşama düzeyini korumayı ya da yükseltmeyi benimsemek zorunda bırakılan bir sanayi proletaryası. Bunu bir tarihsel olay olarak anlayan Marx kapitalizmi, her zaman için geçerli iktisat yasalarının bir sonucu değil, çağdaş toplumun evriminin bir aşaması saydı. Dolayısıyla klasik iktisatçıların gün gibi ortaya koymuş oldukları farklı sınıf çıkarları olgusundan yola çıkan Marx, hem siyasal liberalizmi orta sınıfa özgü bir ideoloji olarak yorumlamaya, hem de ortaya çıkan proletaryaya, erk kavgasında kullanması için bir toplum felsefesi yaratmaya koyuldu.

Hegel'in devlet felsefesi gibi bu tasarı da Fransız Devrimi'nin tarihsel önemi üzerindeki bir yapıya dayanıyordu. Hegel gibi Marx da devrimin feodal toplumun çöküşünün ilanı olduğuna inanıyordu; ama Hegel devrimin ulusal devletlerin ortaya çıkmasına yol açacağına inandığı halde, Marx bunu daha köklü ve temelli bir devrimin başlangıcı sayıyordu. O'na göre devrim bir bakıma temel bir önem taşıyordu, ama bir bakıma da yüzeyde kalıyordu. Önemliydi, çünkü uygarlığın gelişiminde zorunlu bir aşamayı gerçekleştirmişti; yüzeyseldi, çünkü yaptığı yalnızca daha üstün bir aşamaya yolu açmaktan ibaretti. Marx için feodalizmin kaldırılması, orta sınıfın iktidara gelmesi ve bu sınıfın iktidarını etkili kılan bir siyasal düzenin yaratılması demekti. O gün ancak bir ölçüde ulaşılmış olan en gelişmiş biçimiyle bir düzen, bir demokratik cumhuriyet düzeniydi. Bundan dolayı Fransız Devrimi asıl olarak bir siyasal devrim olmuştu. Devrim, toplumsal üstünlüğü soylular ve din adamlarından alarak sınai ve ticari orta sınıfa geçirmişti. Devleti, orta sınıf baskı ve sömürüsünün belirgin bir organı olarak yaratmış-

tı; ve felsefesi –siyaset ve iktisatta doğal haklar düzeni– orta sınıfın işçiyi sömürme hakkının ideal bir savunması ve ussallaştırmasıydı. Siyasal devrimden sonra gelecek doğal adım daha köklü bir toplumsal devrimdi. Bu, yükselmekte olan bir proleter işçi sınıfının işi olacaktı; orta sınıf nasıl feodal sınıfı iktidardan ayırıp yerine geçtiyse, işçi sınıfı da orta sınıfı iktidardan ayıracak ve yerine geçecekti. Bu yükselen sınıfın da bir felsefesi olmalıydı ve nasıl orta sınıfın felsefesi özet olarak doğal mülkiyet haklarının savunması idiyse, proleter bir felsefe de mülksüz insanların haklarının sosyalist bir savunması olacaktı. Ama proletarya toplum yapısının altında yer aldığı ve kendisinin altında sömürebileceği bir sınıf bulunmadığı için, bir proleter devrim, sömürme gücünün işçi sınıfına geçirilmesi olmayıp, sömürmenin ortadan kaldırılması olacaktı. Bu devrim sınıf ayrılıklarının bulunmadığı bir topluma doğru atılmış ilk adım ve insanın kendi kendisini tam gerçekleştirmesinin belgesi niteliği ile tarihin gerçek bir başlangıcı olacaktı. Marx'ın felsefesinin başarmak istediği görkemli görev buydu.

Bundan dolayı niyet olarak Marx'ın felsefesi, Hegel'inki gibi, son derece pratik bir felsefeydi. Her iki insan da etkili siyasal eylemin, tarihin izlediği genel yönü –Marx'ın deyimiyle "evrimin doğal aşamaları"nı– anlamaya ve bu yön içinde insanın kendisine düşen ödevleri kabul etmesine bağlı olduğuna inanıyordu. Hegel'in Avrupa tarihinde en üstün noktanın Germen uluslarının yükselişi olduğunu düşünmesine ve Almanya'nın Avrupa uygarlığı içinde bir manevi önderlik konumuna yükseleceğini beklemesine karşılık, Marx toplum tarihinin en üstün noktasının proletaryanın yükselişi olduğuna inanmış ve bu sınıfın çağdaş toplumda egemen duruma geçeceğini beklemiştir. Hegel'in tarih felsefesinde itici güç, kendi kendine gelişen ve tarih boyunca birbirini izleyen uluslarda gerçekleşen bir manevi

ilkeydi; Marx'ınkinde ise itici güç, temel iktisadi bölüşüm biçimlerinde ve bunların sonucu olan toplumsal sınıflarda ortaya çıkan, kendi kendine gelişen bir üretim güçleri düzeniydi. Hegel'e göre ilerleme mekanizması uluslararasındaki savaşlardı; Marx'a göre ise toplumsal sınıflararasındaki çatışmalardı. Her iki insan tarihin akışının ussal bir biçimde zorunlu olduğuna, mantıksal bir plana göre ortaya çıkan ve önceden belirli bir amaca doğru ilerleyen bir aşamalar modeline uyduğuna inanıyordu. İnsan uygarlığının bu görkemli ilerleyişi insanları işbirliğine ve hizmete çağırmaktadır. Her iki felsefe de eyleme özendiren büyük güçlerdi ve manevi öğütlerin en etkili biçimleriydi. Hegel ulusçu yurtseverliğe seslenmiş, Marx ise işçilerin işçi arkadaşlarına karşı bağlılıklarına çağrıda bulunmuştur. Her iki sesleniş de liberal siyasal felsefelerin bireyciliğinden oldukça farklıydı. Kişisel çıkara değil bağlılığa, haklara değil ödevlere yönelik bir seslenişti ve insanın kişisel yaşamının, kendinden daha büyük bir davaya hizmet yoluyla anlam kazanacağı umudundan başka bir ödül söz vermiyordu. Marx felsefesinin, işçileri yoksulluk ve sömürülmekten kurtaracak bir toplumsal devrime plan ve güdü sağladığını düşünüyordu.

Diyalektiğin "zorunlu" ve "kaçınılmaz" gibi sözcüklere verdiği özel anlam kavranmadıkça, Marx'ta neden devrimci bir eylem programının felsefi bir zorunlu toplumsal gelişme yönü kuramıyla birleştiğini anlamak olanaksızdır. Bu sözcükler yalnızca neden ve sonuç ilişkisini anlatsaydı, insanların tarihin akışıyla işbirliği yapması anlamsız olurdu; siyasal usluluğu gerektirirdi. Fakat kuşkusuz ne Marksçı komünistler, ne de Hegelci ulusçular usluluktan yanaydılar; tam tersine, çoğu kez kendi kişisel çıkarları zararına olarak, kararlı ve hatta acımasız eylemcilerdi. Yorumcuların toplum felsefecisi Marx ile parti sosyalizmi örgütçüsü Marx arasında sık sık yaptıkları ayrım, hiçbir Mark-

sistin –hatta hiçbir Hegelcinin– yapmayacağı bir ayrımdır. Her iki insanın da tarihte bulunduğunu savundukları "zorunluluk", katılmayı ve etkin işbirliğini gerektirmekte, eylemi ve kişisel adanmayı özendirmektedir. Bilimsel neden-sonuç ilişkisinden çok, Calvincilerinin Tanrı istenciyle açıkladıkları yazgıya benzemektedir. Tarih, Tanrı gibi Marksçı devrimcinin ödevini, en sonunda başarılı olacağı konusundaki güvenini ve belki de tarih adına işlediği cinayetlerin bağışlanmasını sağlayacaktır. Bundan dolayı tarihsel zorunluluk, yalnız neden ve sonucu ya da istenirliği ya da ahlaki yükümlülüğü anlatmaz, bu üç şeyin hepsini birden anlatır: İnsan çıkarını ve insan uslamlamasını yaratan ve yönelten ve onları hizmetkârı kılan bir tür göksel buyruktur. Ama Calvincilerin buna din demelerine karşılık, Hegelciler ve Marksçılar bilim demektedirler.

Marx'ın toplum felsefesi, aşağı yukarı 1850'de ya da bundan birkaç yıl sonra birbirinden ayrılan iki dönem gösterir. Birinci dönemde dizgenin planı ortaya çıkmıştır; bu, Marx'ın Berlin Üniversitesi'nde Hegel üzerinde yaptığı incelemelerin bir ürünüdür. O sırada (Hegel'in ölümünden beş yıl kadar sonra) okul, asıl olarak dinin savunmasıyla ilgilenen bir idealist kanat ile Ludwig Feuerbach'ın önderlik ettiği bir maddeci kanat arasında bölünmüştü. Sonraki yıllarda Marx Feuerbach'ın, Hegel'e göre küçük, ama Hegel'den sonra çağ açan bir kişilik olduğunu, çünkü Hegelciliği ülkücü gizemselleştirmeden kurtardığını ve böylece onu hem tutucu anlamlarından arıttığını, hem de bilimle uyumlu duruma getirdiğini söylüyordu. Marx Paris'e gitmek üzere Almanya'dan ayrıldığında, 1848'de en yüksek noktasına ulaşan bütün devrimci mayanın bir parçası olan Fransız sosyalizmiyle çok yakından ilgilenmekteydi. Bu Marx'ı, toplum kuramının, toplumsal evrimin dinamiğini kavramamış olduğu için yüzeysel kaldığına inandırdı. Hegel'in diyalektiğinde bu dinami-

ğin açıklandığı inancındaydı: Bu düşünce çizgisinin ürünü, diyalektik ya da ekonomik maddecilikti; toplumsal gelişmenin iktisadi üretim güçlerinin evrimine bağlı olduğu kuramı. Bu kuramı Marx, büyük ölçüde türlü vesilelerle yazdığı ve çok tartışmalara yol açan birçok yapıtında anlatmıştır. Bunlardan en çok tanınanı Komünist Bildiri (1848) idi. Ama ne o zaman, ne de daha sonra, bu kuram düzenli olarak açıklanmış ya da belirsizlik ve karışıklıktan kurtarılmıştır.

1848'den sonra devrimci patlamaların durması üzerine Marx'ın eylemli devrimci yaşamı sona ermiş ve geri kalan yıllarını İngiltere'de bir sürgün olarak geçirmiştir. Orada kendini büyük eseri *Kapital*'i yazmaya adadı. Bu yapıtın birinci cildini 1867'de yayınladı; ikinci ve üçüncü ciltleri, Marx'ın 1883'de ölümünden sonra arkadaşı Friedrich Engels tarafından derlendi. *Kapital*, iktisadi maddeciliği kuşku konusu etmeden almaktaydı; ama burada da kuramı geliştiriyordu. Marx artık felsefesini, kapitalist ekonominin geçerli kuramı saydığı klasik iktisadın eleştirisi temeline dayandırmayı düşünüyordu. Klasik iktisada karşı, kapitalist düzenin doğal olarak kendi kendisiyle çeliştiğini diyalektik yoluyla göstermek üzere kurduğu "artık değer" kuramını ileri sürdü. Sonuç olarak 19. yüzyılın son kesiminde Marksizmin tartışması, hemen tümüyle Marx'ın iktisadı çevresinde döndü; daha önce yazdığı devrimci broşürler savsaklanmaya yüz tuttu ve iktisadi maddecilik de Marx'ın ölümüne gelinceye dek pek tartışılmaz oldu. Böylece Marx'ın toplum felsefesi kendisi tarafından hiçbir zaman düzenli bir biçimde açıklanmadı ve arada bir yazdığı yazılardaki birkaç kısa anlatımla sınırlı kaldı. *Kapital*'deki düzenli kuram ise (tarihsel nitelikteki bölümlerden ayrı olarak), bugün iktisadi skolastisizmden daha ötede bir şey sayılamaz. Bununla birlikte Lenin, iktisadi maddeciliğin "dile getirilen ve tartışılan bütün düşüncelerin et-

rafında döndüğü merkezi nokta" olduğunu söylerken, kuşku yok ki haklıydı. Bundan dolayı artık-değer kuramı, çağını doldurmuş iktisadi kuramlar tarihine bırakılabilir. Bir toplum felsefesi olarak alındığında Marksizm, Marx'ın ana savının anlamına ve geçerliliğine bağlıdır: Bir toplumda iktisadi üretimin evriminin, toplumun kurumsal ve ideolojik üst yapısını belirlediği savı.

İktisadi maddeciliğin incelenmesinde başvurulacak kaynaklar iki kümeye ayrılırlar: ilk olarak, Marx tarafından 1852'den önce yazılmış olan birçok yapıt vardır. Bunlar, Marx'ın toplumsal devrim kuramını anlatmak üzere yazdığı tartışma yazılarıyla, Fransa'daki devrimci devinimlerin başarısızlığını çözümlemek üzere zaman zaman yazdığı broşürlerdi. İkinci olarak Engels tarafından yazılmış olan ve Marx'ın ölümünden sonra yazılan çok sayıda önemli mektubu içeren birçok yapıt vardır. Bunlar kuramı açıklamakta ve 19. yüzyılın bitimine doğru Almanya'da kuramı bozduklarına inandığı genç sosyalistleri eleştirmektedir. Bu iki küme yapıtlar arasında 25 yılı aşan bir zaman süresi bulunduğundan bunların her birini kendi başına ele almak yerinde olacaktır. Engels'in hiçbir zaman Marx'ın anlayışından isteyerek ayrılmadığı kuşku götürmezse de, yaptığı açıklamalar kimi kez farklıcaydı.

Diyalektik Maddecilik

Marx diyalektik maddeciliği ilk olarak 1844 ve 1848 yılları arasında yazdığı bir bölüm çalışmalarında anlatmıştır. Bu çalışmalar Feuerbach'ın Hegel'e verdiği maddeci anlamın etkisi altında yazılmış ve Marx'ın devrimci *sosyalist kimliğinin belirtile-*

ri olmuştur.[1] Marx'ın *"maddecilik"* sözcüğünü, yanıltıcı olabilecek özel bir anlamda kullandığına dikkat etmek gerekir; çünkü bu sözcüğün Marx'dan önce oldukça farklı bir anlamı vardı ve Marx'tan sonra da bu anlamı korudu. Holbach'ın *System of Nature* (Doğanın Düzeni) adlı yapıtı gibi devrim öncesi Fransız yapıtları "maddecilik" sözcüğünü, fizik ve kimya üzerine kurulu olduğunu söyleyen ve bu bilimlerin sağladığı mekanik açıklamaların, yaşam, düşünce ve toplumla ilgili bütün konulara uygulanabileceğini ileri süren bir felsefe anlamına alıyorlardı. Marx bu görüşü hiç paylaşmıyor ve *Heilige Familie* (Kutsal Aile) adlı yapıtında kendi maddeciliğini 18. yüzyıl Fransız maddeciliğinden kesin biçimde ayırdediyordu. Marx için "diyalektik" nitelemesi konunun özüydü. Hegel gibi O da mekanik açıklamanın fizik ve kimyaya uygun olduğu, çünkü bu bilimlerin hiçbir tarihsel gelişme sorunuyla ilgili olmayan konuları işlediği görüşündeydi; Marx bu bilimlerin yöntemlerinin toplumsal incelemelere uydurulabileceğine hiçbir zaman inanmamıştır. O'na göre diyalektik, durmadan değişen bir konuyu işleyebilecek ve gelişmesindeki "zorunluluk"u gösterebilecek tek mantıksal yöntemdi. Hegel gibi Marx da mekanik açıklamanın daha aşağı düzeydeki bir mantık biçimi olduğunu düşünüyordu; çün-

1 **Deutsch-Französische Jahrbücher**, 1844; **Die Heilige Familie** 1835; bu yapıtlardan seçme çeviriler için Bkz: H.J. Stenning (Çev.); **Selected Essays by Kari Marx**, New York, 1926. **Die deutsche Ideologie**, 1846 (ilk kez tam olarak **Gesamtausgabe**'de yayınlandı): **The German Ideology** (I ve III. bölümleri İngilizceye çeviren: R. Pascal), New York, 1939. **La misère de la philosophie**, 1847, İngilizce çevirisi: **The Poverty of Philosophy**, Çeviren: C.P. Dutt, New York, 1936. **The Communist Manifesto**, 1848. Marx ve Engels'in yapıtlarının standart bir yayımı (tümü değildir): **Karl Marx, Friedrich Engels, historischkritische Werke, Gesamtausgabe, Schriften, Briefe**. Im, Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskauhrsg. V.D. Rjazanov, Frankfurt a. M. 1927.

kü gerçekliğin daha aşağı düzeydeki bir aşamasıyla uğraşıyordu. Daha sonraki bir tarihte, kuşkusuz Darwin'in *Origin of Species* (=Türlerin Kökeni) adlı yapıtının yayınlanmasından sonra Marx, kimi kez kendi toplumsal değişme kuramının organik evrim kuramıyla yakınlığı olduğunu ileri sürmüştür ve gerçekten de sınıf kavgası ile doğal ayıklanma arasında yüzeysel bir benzerlik vardır. Darwin'in kitabını ilk okuyuşunda Marx'ı etkileyen şey "İngilizlerin kaba gelişme yöntemi" oldu; bu, gerçekten Hegelci bir kimseye özgü bir tepkiydi.[2] Çünkü Darwin'in evrim kuramı tümüyle deneysel bir genellemeydi – ilerlemeyle hiçbir ilgisi olmayan nedensel bir değişme kuramı; oysa diyalektik Marx için, Hegel için olduğu gibi, bir mantık yasasıydı. Aynı zamanda hem bir açıklayıcı ilke, hem de değerlendirme olan *a priori* bir ilerleme kuramı getiriyordu. Marx'ın maddeciliği hiçbir biçimde Hegelci varsayımının, yani az ya da çok geçici bir sürü belirti ve görüntünün arkasında, gizlenmiş bir gerçek olan temel bir güç bulunduğu varsayımının yerini almış değildir. Ona uyacak metafizik model mekanizma değil, bir türlü doğalcı dirimcilik (=naturalistic vitalism) kuramıydı.

Bunun yanında "maddecilik"in anlattığı ve Marx için önemli olan birçok husus vardı. Birincisi, Marx maddecilik sözcüğünü "bilimsel" sözcüğü ile eş tutmak eğilimi gösterdi ve her her ne kadar toplumsal incelemelerin fizik bilimlerini yansılayabileceklerine inanmıyor idiyse de, onlar kadar açık ve kesin kalabileceklerine inanıyordu. Bundan dolayı Feuerbach'ın "Saltık Ruh" ya da "Çağın Ruhu" gibi Hegelci kavramların yalnızca düş ürünü olduğuna ve bir toplumun tarihindeki gerçek itici

2 Lasalle'a mektup, 16 Ocak 1861; **Marx-Engels Correspondence, 1848-1895** (1934), s. 125, Bkz.: **Capital**, Cilt I, İngilizceye çeviren E.C. Paul, s. 392, dipnotu 2.

güçlerin toplumun maddi koşulları olduğuna Marx'ı inandırması kolay oldu. Gerçekten insan, Marx'ın düşünüş biçiminin doğal bir biçimde olgulara dönük ve deneysel olduğu izlenimini edinmektedir; politikalarını Marx'inkine eş zenginlikte bir tarih ve ekonomi bilgisiyle destekleyen pek az politikacı görülmüştür. Marx'ın felsefesinin kapsamlı genellemelerine bir türlü belirsizlik veren şey belki de bu düşünsel niteliktir. Bazen "kaçınılmaz bir hedefe doğru demirden bir zorunlulukla yol alan eğilimler" gibi deyimler (*Kapital*'in önsözünde görülmektedir), tam bir dogma gibi kullanılmaktadır, ama bunlar da yol gösterici geçici varsayımlar olarak kullanılabilirler. Marx kimi kez diyalektik maddecilik tarihin her dönemine mekanik bir biçimde uygulanabilecek bir formülmüş gibi konuşmakta, ama kimi kez de onun bu biçimde kullanılmasını şiddetle reddetmekteydi. İleriye yönelik kestiriler yapmakta çok serbest idiyse de, bu kestirilere istisnalar tanımakta da eşit ölçüde serbestti. Böylece devrimin kaçınılmaz olduğunu, ama aynı zamanda bunun İngiltere ya da Amerika Birleşik Devletleri'nde görülmeyebileceğini söyleyebiliyordu; ya da kapitalizmin, toplumsal değişmenin zorunlu bir aşaması olduğunu ileri sürmekte, ama aynı zamanda Rusya'da sosyalizmin belki doğrudan doğruya köy topluluklarından çıkacağını da düşünebilmekteydi. Diyalektik genellikle Marx'ın mantığına bir gevşeklik vermiş, bu ise O'nun olasılık ile kesin sonuç arasında bir ayrım yapmasını, ya da zorunluluk anlatan deyimlerin özellikle koşullara bağlı olduğunu kabul etmesini engellemiştir.

İkinci olarak maddecilik Marx için dinin reddedilmesini, dahası, ateşli bir tanrısızlığı anlatıyordu. Din kuşku götünmez bir biçimde büyük tutucu toplumsal güçlerden biri olduğuna göre, Marx için ve daha birçokları için maddecilik bir köktenciliği anlatıyordu. Marx'ın birlik içinde olduğu karşıt Hegelci

grup, daha 1835'de David Friedrich Strauss'ın *İsa'nın Yaşamı* adlı yapıtında ürününü vermişti. Bu kitap kutsal yazıların anlattığı olayları masal saydığı için o zaman utanç verici bir kitap olarak görülüyordu. Hegel'in felsefesi genellikle tutuculuğu anlatırsa da, Marx onun gerçek anlamının devrimci olduğuna inanmış bulunuyordu. Çünkü O'na göre diyalektik, düşünülen her mutlak gerçeğin her üstün değerin açıklayıcısı olarak kabul edilebilir: Bunların göreliliğini gösterdiği için; bunların bir topluluğun yaşamında, zaman ve tarih içindeki akışında ortaya çıkıp büyüyen göreli toplumsal ürünler olduğunu gösterdiği için. Marx, bu tür bütün sözde-saltık gerçeklerin, toplumu denetleyen ve bağımlı sınıfları sömüren sınıf hangisiyse onu destekleyen sahte dayanakları olduğu görüşündeydi. Din, gerçek doyumlar bulmaya yönelmiş her ussal çabayı yanlış yöne çeviren düşsel, ya da "acayip" doyumlar getirmektedir. Böylece Hıristiyanlık ruh ile vücut arasında ayrım yapmakla, insanlar için iki yaşam bulunduğunu söylemekte ve bugünün gerçek düşkünlüğüne avunç olmak üzere düşsel cennet zevklerini sunmaktadır. Din "halkın afyonudur"; ezilenleri, kendilerini ezenlere karşı direnerek durumlarını düzeltmek için çaba göstermekten alıkoyan bir uyuşturucu maddedir. Marx için ve genellikle Marksçılar için maddecilik, tam bir toplumsal düzeltimin ön koşulu sayılan din karşıtı laiklik anlamına geliyordu.

Marx'ın maddecilikte ve diyalektikte bulduğu üçüncü anlam, bunların yeni ve çok daha geniş kapsamlı bir devrimi esinlendirmekte olduklarıydı. Hegel'in de dediği gibi Fransız Devrimi gerçekten feodalizmi ortadan kaldırmıştı, ama devrimcilerin devrimin sonucuymuş gibi ileri sürdükleri insanın doğal hakları, dinin dogmalarından daha saltık değildir. Ne de Hegel'in manevi bir kavrama dönüşmüş devleti, diyalektiğin ge-

rektirdiği son bileşim olabilir. Orta sınıf toplumunun en üstün biçimi olmakla birlikte demokratik cumhuriyetin özgürlüklerinin ve günümüze değin gelen biçimiyle devletin üstünde daha yüksek bir toplum biçimi vardır. Bu toplum içinde devlete yer kalmayacaktır. Bu daha yüksek aşamaya ulaşmak için yeni bir devrim, daha önce ortaya çıkmış olan siyasal devrime karşıt olarak toplumsal bir devrim gereklidir. Geçmişte devrimler iktidarı bir sınıftan başka bir sınıfa geçirmişler, ama temel sömürüye, yani egemen olmak ve sömürmek erkine dokunmamışlardır. Hıristiyanlık gibi siyasal devrim de insanları iki yaşam sahibi olarak bırakmaktadır: Düşsel özgürlük ve gerçek kölelik. Çünkü köleliğin kökü siyasal değildir; bu kök, bir sınıfa üretim araçlarını tekel altına almak olanağını veren üretim düzeninde ve özel mülkiyetin gerektirdiği iş bölümünde yatmaktadır. Bunun için siyasal devrimin ötesinde bir toplumsal devrim vardır. Bu toplumsal devrim üretimi devleştirmek yoluyla, insanla yurttaşı tam olarak birleştirecek, sömürü ve toplumsal eşitsizliğin kaynaklarını kesinlikle kurutacaktır. Ve nasıl siyasal devrimi yapan etkin güç orta sınıf idiyse, orta sınıf egemenliğinin ürünü olan ve kendisinin altında sömürülen başka sınıf bulunmayan proletarya da, kendi özgürlüğünü elde etmekle toplumu özgür kılacak ve toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırmakla sınıfsız bir toplum yaratabilecek olan gücü temsil etmektedir.

> İş bölümü bireyin ya da bireysel ailenin çıkarı ile, birbiriyle ilişki içindeki bütün bireylerin ortak çıkarı arasında bir çelişmeye yol açar... Çünkü iş bölünür bölünmez, her insanın kendisine zorla kabul ettirilen ve kaçamayacağı özel, yalnız kendine ait bir etkinlik alanı olacaktı. Oysa hiç kimsenin böyle bir alana sahip olmadığı, tersine istediği herhangi

bir etkinlik dalında çalışabildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler ve böylece bana bugün bir şeyi, yarın başka bir şeyi yapmak olanağını verir.[3]

Görüldüğü gibi Marx için maddecilik, son çözümde ahlaki bir anlam taşıyordu: Toplumsal eşitsizliğin kökü ekonomiktir; bütün siyasal düzeltimler, eşitsizliğin kaynağına değinmemekte, böylece yüzeysel kalmaktadırlar; herhangi bir özlü değişiklik yapılabilmesi için özel mülkiyetin kaldırılması gereklidir; böyle bir değişiklik, toplumun eşitsiz yapısını hemen ve baştan aşağı değiştirecektir. Sınıfsız toplum hem toplumsal gelişmenin en son amacı, hem de orta sınıf devrimiyle kazanılmış olan orta sınıf özgürlüklerinden sonra gelen mantıksal adımdır. Hegel için olduğu gibi Marx için de, diyalektiğin tarihe verir gibi göründüğü sınırsız görelilik, sonul ve saltık bir sonuçla taçlanmaktadır; kendi felsefesi de bu saltık sonuca götüren yolu göstermektedir.

İktisadi Gerekircilik

Feuerbach'ın toplum tarihindeki itici güçlerin maddi olduğu savı, Marx için, bu güçlerin ekonomik olduğu anlamına geldi. Bundan başka ekonomik nitelemesi de O'nun için ekonomik üretimin yöntemi anlamına geliyordu, çünkü her üretim düzeninin toplumsal üretimin belli bir dağıtımı yolunu da birlikte getirdiğine, düzenin işlemesini yalnız bu yolun sağladığına, dağılımın da toplumsal sınıflar yapısı yarattığına ve her sınıfın düzen içindeki yerini belirlediğine inanmış bulunuyordu. Bir toplumun

3 **The German Ideology**, (İngilizceye çeviren: R. Pascal), s. 22.

doğal kaynaklarını kullanmakta ve yaşamasını sağlayan malları üretmekte izlediği yöntem Marx'a göre, o toplumun varlığının asıl güdüsüdür. Herhangi belli bir zamanda izlediği üretim biçimi, o zamanki siyasal, hatta bütün kültürel durumunu açıklar; üretim düzenindeki değişmeler de toplumun siyasal düzeninde ve kültüründe kendi karşılıkları olan değişmeleri açıklar. Çok kalın çizgilerle Marx'ın ekonomik gerekircilik kuramı budur ve diyalektik maddeciliğe verdiği somut toplumsal ve siyasal anlamı oluşturur.

Gelecekle ilgisi açısından bakıldığında bu kuram Marx'a, yeni bir işçi sınıfı devrimi için bir program sağlamış oluyordu; bu program toplumsal eşitsizliğin kaldırılması ve en sonunda sosyalist ve sınıfsız bir toplumun yaratılmasıdır. Geçmişle ilgisi açısından ise, bu kuram Marx'ın Fransız Devrimi'ne getirdiği yorumu içerir: Bu bir orta sınıf devrimiydi; sanayileşmiş bir toplumun yeni kapitalist sınıfı bu yolla soyluların ve kilisenin siyasal ayrıcalıklarını yıkmış ve gelişmekte olan kapitalist üretim düzenine güçlük çıkaran feodal hukuk ve hükümetin kalıntılarını süpürmüş atmıştır. Sonsuz ve apaçık doğal gerçeklermiş gibi sunduğu insan hakları adına amaçlarını ussallaştırmış ve kutsallaştırmıştır. Ancak bir işçi sınıfının bakış açısından, demokratik hükümetin sivil ve siyasal özgürlükleri insan hakları değildir; orta sınıfın haklarıdır. Bu onların değersiz olduğu anlamına gelmez, çünkü demokratik cumhuriyet, yerine geçtiği feodal topluma göre daha yukarı bir toplumsal evrim aşamasıdır; gerçekten de bir orta sınıf toplumunun tipik aşamasıdır ve ulaşabileceği en yüksek noktadır; ancak olanaklı olan en yüksek aşamadan hâlâ pek uzaktadır. Görüldüğü gibi Marx'ın siyasal ve sivil özgürlüğe karşı tutumu her zaman belirsizdi. Sosyalist bir toplumda bulunduğunu söylediği, ama tanımlamadan bıraktığı özgürlüklere karşılık oy hakkı gibi hakları ve temsil

gibi siyasal yöntemleri, temeldeki sınıf baskıcılığının formalitelerinden, ya da onu gizleyen örgütlerden ibaret saymıştır. Ancak genel olarak sosyalizmin siyasal özgürlüğü sürdüreceğini ve genişleteceğini düşünmüştür. Ama bu hiçbir zaman sosyalizmin bir çözümlemesine dayanmamış, yalnız gelişen bir toplumda değerli hiçbir şeyin kaybolmayacağı yolundaki *a priori* bir inançtan ileri gelmiştir.

Böylece Marx evrimci bir toplum kuramına varmış oluyordu. Bu kuram içinde bütün doğal hukuk düzeni, gelişmenin belirli bir aşamasına özgü ideolojiymiş gibi değerden düştü. Toplumsal gelişmenin normal akışı feodolizm, kapitalizm ve sosyalizm olup, her birinin kendine özgü bir siyasal örgütlenme biçimi vardır. Bundan başka Marx'ın devrim kuramı siyasal değişmenin mekanizmasını da aydınlatıyordu: Toplumsal sınıfların birbiriyle bağdaşması olanaksız çıkarları ve bu çıkarlar uğruna topluma egemen olmak için aralarında giriştikleri kavga. Fransız Devrimi orta sınıfı daha eski sınıfların sömürmesinden kurtardı. Ama onu sömüren bir sınıf olarak bıraktı. Ücretli proletarya kapitalizmin kaçınılmaz bir ürünüdür ve burjuvaziyle birlikte *pari passu* ortaya çıkar. Burjuva devriminin başarısı, sonunda yeni sömürücü sınıfı ortadan kaldıracak olan daha tamam bir proleter devrimine yol açmaktadır. Ama bu son adım, sınıfları ve sömürmeyi toptan ortadan kaldırarak süreci tamamlayacaktır.

Marx kendisini, sınıf kavgası kuramını ilk ortaya atan kimse olarak saymadığını açıkça belirtmiştir. Fransız tarihçilerinin devrimi açıklamak için yarattıkları bir kuramı alarak genişletmiştir. Engels'e yazdığı bir mektupta, Augustin Thiery'den "Fransız tarih yapıtlarında sınıf kavgasının babası"[4] diye söz

4 27 Temmuz 1954; **Marx-Engels Correspondence, 1845-1895**, s. 71.

etmektedir. Marx'ın orta sınıf tarihçilerde karşı çıktığı şey, burjuvazinin erk yerine gelmesiyle sınıf kavgasının sona erdiğini sanmalarıydı; nitekim kapitalist iktisatçılara da, kapitalist bir ekonominin yasalarının sonsuz ve değişmez olduğunu sandıkları için karşı çıkmaktaydı. Marx kendi zamanının devrimlerinde yeni bir devrimci ayaklanma tipi gördüğüne inanıyordu. Bu ayaklanmada mücadele konusu orta sınıfın siyasal haklar isteği değildi; toplum içindeki düşkün durumlarının bilincine ulaşan ve siyasal üst-yapıyı değil, ama toplumsal eşitsizliğin temelinde yatan ekonomik nedenleri değiştirmeye şaşkınlık içinde kararlı bulunan bir işçi sınıfıydı.

> Yaptığım yeni şey, (1) *sınıfların varlığının, yalnızca üretimin gelişmesindeki özel* ve tarihsel aşamalarla bağlı olduğunu; (2) sınıf kavgasının zorunlu olarak proletaryanın diktatörlüğüne götürdüğünü; (3) bu diktatörlüğün kendisinin de, *bütün sınıfların ortadan kalkmasına ve sınıfsız topluma götüren* bir geçiş durumundan ibaret olduğunu kanıtlamam idi.[5]

Görüldüğü gibi Marx'ın görüşlerindeki son adım, belli bir zamanda bir toplumda bulunan sınıfların yapısının kendisini, toplumun kullanabildiği ekonomik üretim güçlerini değiştiren bir tarih ürünü saymasıdır. Marx bunu, toplumun bütün toplumsal, hukuksal ve siyasal çerçevesinin ana nedeni saymış, bu çerçevedeki değişmelerin ise iktisadi üretim yöntemlerindeki değişmelerle açıklanması gerektiğini düşünmüştür. Yapıtlarında görülen kendi yaşamıyla ilgili paragraflardan birinde (yazılış tarihi: 1859) Marx, yeterince hazırlıklı olmadığına inandığı ekonomik sorunlar üzerinde yaptığı kısa bir yayıncılık işinin, ken-

5 Weydemeyer'e Mektup, 5 Mart 1852; **Ibid**, s. 57. İtalikler **Marx**'ındır.

disini nasıl felsefe ve hukuk alanında yaptığı Hegelci incelemeleri yeniden gözden geçirmeye yönelttiğini anlatmaktadır.

> İncelemelerim beni, devlet biçimleri gibi hukuksal ilişkilerin de, ne tek başlarına anlaşılabilecekleri, ne de insan zihninin genel ilerleyişi denen şeyle açıklanabileceği, tersine yaşamın maddi koşullarından kök aldıkları sonucuna ulaştırdı... Bu koşulları Hegel "sivil toplum" adı altında özetlemektedir; bu sivil toplumun anatomisi siyasal ekonomide aranmalıdır.[6]

Marx'ın Hegelci idealizmden farklı olarak maddeciliğe verdiği son anlam da buydu. Toplumsal evrimin baş etkeni Hegel'in sivil toplumudur, devleti değil. Devleti meydana getiren hukuksal ve kurumsal ilişkiler ve onlarla birlikte giden bütün ahlaki ve dinsel düşünceler, sivil toplumun ekonomik temeli üzerine kurulmuş bir üst yapıdan başka bir şey değildir.

> İnsan kafasında oluşan tasarımlar da zorunlu olarak, deneyle doğruluğu kanıtlanabilen ve maddi önverilerle bağlı olan maddi yaşam sürecinin yüceltilmiş biçimleridir. Ahlak, din, metafizik, ideolojinin bütün geri kalan kesimi ve onlara karşılık düşen bilinç biçimleri, görüldüğü gibi artık bağımsızlığa benzeyen hiçbir özelliğe sahip değildirler. Ne tarihleri, ne gelişmeleri vardır; ama insanlar maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştirerek, maddi varlıklarıyla birlikte düşüncelerini ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, bilinci belirleyen yaşamdır.[7]

---

6 **Critique of Political Economy;** İngilizceye çeviren: N.J.Stone (1914), s. 11.

7 **The German Ideology,** İngilizceye çeviren: R. Pascal, s. 14 vd.

Görüldüğü gibi önem ve nedensel etkinlik sırası, tersine dönmüştür: "Üreten" iktisadi düzendir, düşünce ise yalnızca "yansıtır". Marx'ın daha sonra söylediği gibi, Hegel'de "diyalektik tepesi üstünde durmaktadır"; diyalektik maddecilik, idealizmin "gizemsel" yanlarını kaldırmış, yerine sanayi düzeninin özlü ve elle tutulabilir gerçeklerini koyarak, "onu doğru yöne çevirmiştir." Böylece diyalektik artık mantıksal soyutlamalar alanından çıkmış, gerçek güçler alanına girmiştir.

Ancak belirtmek gerekir ki, Marx'ın değiştirdiği şey diyalektik değil, daha çok diyalektiğin metafizik bir yorumu idi. Diyalektik bir yöntemdi ve Marx'ın Hegelci yöntembiliminin ana çizgilerini korumak istediği açıktı. Hegel'de yöntemin amacı asıl olarak metafizik bir amaçtı: Düşünceyi görüntülerden Saltık Düşünce'ye yüceltebilecek bir öncelik, ya da "gerçeğin dereceleri" sırasını saptamak. Marx'ın "doğru yöne çevirdiği" şey öncelik sırasıydı; üretim güçleri ise Marx'ta, Hegel'in Saltık Ruhu'nun bir maddi benzeri olarak kaldı. Böylece toplum, hukuk ve siyaset tarihinin gerçek olgu ve olaylarını Marx da "olay biçimleri", bu temel gerçeğin görüntü ve belirtileri, zorunluluğunu kendisine yol açan gizli güçten alan geçici ve geniş ölçüde rastlantısal koşulların yüzeydeki oynaşmaları saymıştır. Tümüyle deneysel bir açıdan bakıldığında, siyasal kurumlarla ahlaki düşüncelerin ekonomik koşulların "ürünleri" olduğu olgusu, hiçbir biçimde onların bu koşulları etkilemeyeceği sonucunu gerektirmez. Kısaca diyalektik maddecilikte ekonomik etken, deneysel sonuçlar doğuran bilimsel nedenler gibi hareket etmekle kalmazlar. Yarı kişileşmiş etken gibi işleyen yaratıcı güçlere daha çok benzerler; ancak söylenmesi gerekir ki, Marx, tarihsel çözümlemenin güncel bir sorunuyla uğraştığında hemen her zaman yönteminden daha iyi olmuştur. Ama diyalektiğin sözde bir yöntem olup olmadığı can alıcı sorunu yine

ortada kalmaktadır. Gerçekten Marx'ın maddeciliğinin toplumbilimsel önemi, herhangi belli bir anlamda diyalektik olmaktan ne ölçüde çıktığına ve ne ölçüde yalnızca deneysel ve nedensel olduğuna bağlıydı.

Felsefenin Sefaleti adlı yapıtında Marx yeni görüş açısını ekonomi biliminin, yani hem klasik ekonominin, hem de çağdaş sosyalist ekonominin eleştirisine uyguladı. Klasik ekonomiye karşı büyük bir hayranlığı vardı, çünkü kapitalizmi asıl olarak doğru açıkladığına inanıyordu. Klasik ekonomiye karşı çıkışları ise geniş ölçüde, iktisatçıların konularının tarihsel yanlarına karşı gösterdikleri inanılmaz saflık dolayısıylaydı. Engels'in söylediği gibi, bu iktisatçılar öyle savlar ileri sürüyorlardı ki, Aslan Yürekli Rişar birazcık iktisat bilseydi zamanını Haçlı Seferleri'nde tüketecek yerde serbest ticareti benimseyerek altı yüzyıllık acemiliklere yer bırakmazdı. Din adamları nasıl dinleri doğru ve yanlış dinler, yani kendi dinleri ve öteki dinler diye ayırırlarsa, iktisatçılar da bütün iktisadi düzenlerin kapitalizmin acemice taklitleri olduğunu söylerler. Kapitalizme ise, ilişkileri ve kategorileri doğal ve sonsuzmuş gibi bakarlar. Buna karşı Marx ekonominin tarihsel bir bilim olduğu görüşünü savundu. Bu bilimin yasaları, O'na göre, yalnız ilişkili oldukları iktisadi üretim aşamasına uygulanabilir; kategorileri, örneğin kâr, ücret, kira, "üretimin toplumsal ilişkilerinin kuramsal anlatımları ve soyutlamalarıdır."

> Bu düşünceler, bu kategoriler, anlattıkları ilişkiler kadar az ölümsüzdürler. Bunlar *tarihsel ve geçici ürünlerdir.*[8]

Görüldüğü gibi Marx için ekonomi bir tarih ve çözümleme

8 **The Poverty of Philosophy**, İngilizceye çeviren C.P.Dutt, s. 96.

bileşimi idi. Herhangi belli bir üretim düzeninde egemen olan ilişkilerin çözümlemesi ve bu düzenin ortaya çıkıp gelişmesinin tarihi.

Marx klasik iktisada insancıl, ütopik ve düzeltimci açılardan yöneltilen eleştirilere karşı daha az hoşgörülü davranıyordu. O'na göre böyle düşünceler ancak etkisiz önlemler, duygusallık ya da tarihten ve çözümlemeden yoksun ülkücü düşler getirebilirdi. Özet olarak hepsi, kapitalizmdeki iyiyi kötüden ayırma yolunda bir plandan, kapitalist üretimi sosyalist dağıtımla birleştirme yolundaki olanaksız bir öneriden ibarettir. O'na göre ütopik sosyalizm, belli bir üretim düzeninin kendine özgü bir dağıtım düzeni, bütün bir sınıf yapısı ve siyasal düzen getirdiği katı gerçeğini görmek istememektedir. Gerçekte ise ütopik sosyalistlere karşı adil olmaktan çok uzaktı, çünkü doğrudan kendisinin sınıfsız toplum kuramı Prudhon'un her görüşü kadar ütopik idi. Yalnız ütopyayı belirsiz bir geleceğe erteliyordu. Marx, her türlü kişisel ülkü ya da arzuya karşı Hegel'in gösterdiği aşağılayıcı tutumu paylaşmış, böyle ülkü ya da arzuları kapristen ibaret saymıştır. Ülkü tümüyle, düzenin doğrudan doğruya kendi iç itisine bağlanmalıdır; ülkünün iyi oluşu "kaçınılmaz" oluşundan ötürüdür: Yani düzenin evriminin son ereğidir. Bu yan tutucu düşünce biçiminin uygulamadaki sonucu olarak Marx hiçbir düzeltim girişimine önem vermedi. Yasama yoluyla sanayi düzeninin önemli hiçbir yanının değiştirilemeyeceğini düşünüyor, bundan dolayı da toplumsal amaçlı yasama önlemlerini devrime doğru atılmış bir adımdan ibaret sayıyordu. Kapitalist sistem zorunlu olarak en sonunda "ezilecektir"; Marx bir düzeni yıkmanın daha iyi bir düzen kurmak için emin yol olduğu ütopik düşüncesini hiçbir zaman bırakmamıştır.

İdeoloji ve Sınıf Kavgası

Marx'ın özelliği, diyalektik maddeciliği bir tarih felsefesi olarak yetkinleştirmekten çok, onu somut durumlara, özellikle bilinçli devrimci olan bir proletaryaya eylem programı bulmak amacıyla uygulamaktı. Böylece 1848'de Engels'le birlikte sınıf kavgasını, "bugüne değin var olmuş bütün toplumların" anahtarı saydı; bunu, bütün tarihin büyük devrimci devinimlerinden birini oluşturan *Komünist Bildiri*'de görüyoruz. Bundan biraz sonra, Fransa'da ortaya çıkan devrimci mücadelenin başarısızlığını açıklamak için iki kitapçık yazdı. Bu kitapçıklarda ekonomik yorumu çağdaş tarihin bir sorununa uyguluyordu.[9] Bu kitapçıklar, Marx'a özgü dogmatizm ile keskin gözlem ve ayrıntıgerçekçi bilgiler bileşiminin eşsiz örnekleridir. Birçok grubun devrim sırasındaki ekonomik bağlarının çok güçlü ve kavrayışlı çözülmeleriydiler. Gerçekten bir devrim durumunun, birinci sınıf her gazetecinin yapmak isteyeceği nitelikte çözümlemesiydiler; Marx'ın yaptığı bu tanımlama, aynı zamanda, geniş ölçüde *a priori* olan bir toplumsal sınıflar kuramına dayalıydı; kitapçıklar da, Marksistlerin, diyalektiği bir ileriyi görme aracı olarak göstermek üzere sık sık yaptıkları aşırı savları haklı kılacak nitelikte değildir. Marx'ın, 1847'dekine benzer bir iktisadi sıkıntının ortaya çıkması durumunda devrimin yeniden başlayacağı yolundaki öndeyişi (kehaneti) yanlıştı ve Engels'in sonradan içtenlikle kabul ettiği gibi Marx, kapitalist düzenin taşıdığı gelişme olanaklarını değerlendirmekte oldukça başarısız kaldı.

---

9 **Die Klassen Kämpfe in Frankreich, 1848-1850, Neue Rheinische Zeitung**'da yayınlanan makaleler, 1850; Engels tarafından 1859'da yayınlanmıştır. İngilizceye çeviren ve derleyen: C.P. Dutt, **The Class Struggles in France** (1848-50), New York, 1934. **Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonopartes,** 1852; İngilizceye çev. ve derleyen: C.P.Dutt, **The Eighteenth Brumaire of Louis Bonapparte,** New York, 1935.

Bu kitapçıklar Marx'ın toplumsal sınıfların hem tarihi akış, hem de kendi düşünüşleriyle olan ilişkileri konusundaki görüşünü daha açık kılmaya da yaramaktadır. Nasıl Hegel'e göre ulus bir ortak birliğe sahip idiyse, Marx'a göre de sınıf böyle bir ortak birliğe sahipti. Sınıf tarih içinde bir birim gibi hareket eder ve ekonomik ve toplumsal düzen içindeki yerinin zoruyla hareket ederken de kendine özgü düşünce ve inançları meydana getirir. Bireyin önemi asıl olarak bir sınıfın üyesi olmasından ileri gelir; çünkü düşünceleri –ahlaki inançları, estetik seçimleri, hatta kendisine inandırıcı görünen uslamlama biçimi– asıl olarak sınıfın doğurduğu düşüncelerin bir yansımasıdır.

> Değişik üretim biçimleri ve varlığın toplumsal koşulları temeli üzerinde, ayrı ve özel biçimlerde oluşan bütün bir duygular, düşler, düşünce biçimleri ve yaşam görüşleri üst yapısı yükselmektedir. Bunları bütün bir sınıf, maddi temellerinden ve onlara karşılık düşen toplumsal ilişkilerden yaratıp biçimlendirmektedir. Bunları gelenek ve eğitim yoluyla edinen birey, hareketlerinin gerçek güdülerinin ve başlangıç noktasının bunlar olduğunu sanabilir.[10]

Bu paragraf Marx'ın ideoloji sözcüğünü nasıl özel bir anlamda kullandığını göstermektedir. Düşünceler bir temel ekonomik gerçeği yansıtır ve aşağı-yukarı yanlış temsil ederler; en azından kaynakları açıkça ortaya konmadığı sürece bu gerçeğin "yutturmaca biçimleri"dirler. Davranışlara temel oluşturan ülkücü güdüler ve nedenler olma nitelikleri ise yalnızca, gerçek doğası oldukça farklı olan bir şeyin görüntüleri ya da belirtileri

10 **The Eighteenth Brumaire,** İngilizce çevirisi, s. 40 vd.

olmalarından ileri gelir. Pek derinlere inemeyen yandaşlarına geçerli ve zorunlu görünürlerse de, bunların zorlayıcı gücü gerçekte asla onların bilinçlerinde bulunmamakta, ama sınıflarının toplumsal konumunda ve ekonomik üretimle olan ilişkisinde saklı kalmaktadır. Açıkça görüldüğü üzere bu kuram Hegel'deki görüntü-gerçek ayrılığı üzerine dayalıdır. Marx'taki üretim güçleri, Hegel'deki Dünya Ruhu gibi, niteliklerinden ileri gelen amacı gerçekleştirmek için her türlü düş ve yutturmacaları yaratmakta son derece ustadırlar; nitekim nasıl Hegel ulusun ruhunun bir ulusal kültür doğuracağını düşünüyorduysa, Marx'ın sınıfları da kendilerine karşılık düşen ideolojileri doğuracaktı. Ancak "düşünme biçimleri ve yaşam görüşleri" gibi bir deyim çok yanıltıcı olabilir. Boş inançlardan bilime varan geniş bir inançlar ve uygulamalar yelpazesini kapsayabilir ve bir inancın toplumsal sınıf içinde olduğu ya da böyle bir sınıfın özelliğini oluşturduğu olgusu, bu inancın geçerli ya da geçersiz olduğunu göstermez. Marx bütün inançların aynı doğruluk düzeyinde olduğunu ya da bütün uygulamaların eşit ölçüde ahlaki olduğunu hiç kimseden daha çok düşünmemiştir. İdeoloji kavramı Marx'ın hem en verimli, hem de en belirsiz ve kötüye kullanılmaya en elverişli düşüncelerinden biriydi. İnsanların toplumsal konumlarının etkisinde bulundukları apaçık bir husustur; hatta böyle bir yan tutucu-durumun, onların başka insanların görmezlikten geldiği gerçeği görmelerine yardım ettiği bile doğru olabilir; ama yan-tutmaların üst üste birikmesinden gerçeğin ortaya çıkacağı düşüncesi bir masaldır. Marx'ın kullandığı biçimde ideoloji güçlü bir silahtı; ama Marx'ınki de dahil her kuramın maskesi indirilerek özel bir çağrı biçimi olduğu gösterilinceye değin, herkesin eşit güçle kullanabileceği bir silahtı. Bu tür her tartışmanın hakemi, güçtür.

Fransa'daki devrimci devinimle ilgili iki kitapçık Marx'ın

modern sanayi toplumlarındaki sınıf yapısı kuramının ana çizgilerini de saptamış bulunuyordu. Her ne kadar Marx'ın sınai kapitalizm ve sınai proletarya kavramları asıl olarak İngiliz sanayi tarihine dayalı idiyse de, bu kuramı O'na Fransız toplumu üzerindeki gözlemleri ve Fransız sosyalizminden edindiği deneyleri oldukça açık bir biçimde esinlendirmişti. Bu bileşimin, bütün sanayi toplumlarının genellikle yaklaşacakları bir tipi ortaya çıkardığını düşünmesi için hiçbir inandırıcı neden yoktu. Kuram asıl olarak kentli çıkarları bakımından ticari ve siyasal bakımdan da devrimin sivil ve siyasal özgürlüklerine kendini adamış bir orta sınıf ile yine asıl olarak kentli olan, ama siyasal özgürlükten çok ekonomik güvenlikle ilgilenen bir sınai proletaryanın varlığı postülasından hareket ediyordu. Marx bu sınıfları, çağdaş bir toplumdaki etkin siyasal güçler olarak görüyor ve sınıf kavgasının asıl olarak bu güçler arasında akıştığını, temel sorunun bunlardan hangisinin yengin çıkacağı olduğunu düşünüyordu. Kuramın varlığını tanıdığı öbür sınıflar, köylüler ve küçük burjuvazi, O'na göre gerekli koşulların varlığı durumunda etkin iki sınıfın yapabileceğini etkileyebilmekle birlikte, siyasal bakımdan hareketsizdirler. Marx köylü sınıfı ve çiftçilerin ideolojisinin de küçük burjuva özelliğinde olduğunu düşünüyordu.

Açıkça görüldüğü üzere bu kuram, Marx'ı, aralarındaki gerginlikler dolayısıyla değişmelere yol açan iki ana karşıt düşünmeye zorlayan diyalektiğe uymak üzere biçilmiş bir kuramdı. Bu yüzden, bu kuram sanayi devriminin devrimci sonuçlarını derinden kavradığını gösteren görüşleri kapsamakla birlikte, geniş ölçüde *a priori*'ydi. Diyalektik, iki tip arasındaki mantıksal karşıtlıklar biçiminde yürüdüğü için, ayrıntılar belli bir konudaki önemsiz değişmeler sayılmakta ve küçük farklılıklar da göz önünde bulundurulmamaktadır. Bundan dolayı kuram, bir

bütün olarak toplum üzerindeki gözlemleri kaydetmekte, ama herhangi belli bir toplumla ilgili ayrıntılı gözlemler kaydetmemektedir. İki ana sınıftan geriye kalan ne varsa hepsini ayrım gözetmeden hep birlikte göz önünde tutmakla yetiniyordu; oysa küçük burjuvazi dediği şey, kapitalist ya da işçi diye sınıflandırılmaya elverişli olmamak dışında, ortak yanları pek bulunmayan öğelerin uyumsuz bir topluluğu olarak ortada kalmaktadır. Böylece kuram, çiftçi ve köylüleri, zanaatkârlar ve küçük dükkân sahipleriyle biraraya koymaktadır; serbest meslek sahiplerine ya da işleri sanayi tarafından yaratılan ve sayıları gittikçe artan beyaz-yakalı işçilere ayıracak yeri yoktu. Sonuç olarak, her ne kadar Marksistler sınıf kavgasının siyasal stratejide güvenilir tek yol-gösterici olduğuna her zaman inanmışlarsa da, Marx'ın toplumsal sınıf kavramının belirsizliği, öndeyişlerinde düştüğü en kötü yanılmaların nedenini oluşturmuştur. 19. yüzyıl boyunca çiftçiler Marksçı kuramcı ve örgütçülerin umutsuzluk noktasını oluşturuyordu ve köylüler de ancak zorlama sonucu sanayi işçisine dönüştüler. Hiçbir deneysel toplumbilim, bağımsız zanaatkârları ve büro işçilerini aynı tür iş deneylerine sahip saymazdı. Her türlü ücretli işgörenin işçi sınıfının bir parçası haline geleceği umudu da gerçeklerden çok uzaktı. Marx'ın kapitalizmdeki bazı eğilimlerle ilgili uzak görüşlü öndeyişlerinin diyalektik yardımıyla değil, ama diyalektiğe rağmen yapılmış olduğuna inanmamak olanaksızdır.

Marx'ın Özeti

Marx'ın diyalektik maddecilik kuramının bölük pörçük durumu karşısında, bu kuramı özet olarak anlatan tek yazısından uzunca bir parça almak yerinde olacaktır. Ancak bu yazı, söz konusu kuram biçimlendikten birkaç yıl sonra yazılmıştır.

> İnsanlar yaptıkları toplumsal üretimde, kaçınılmaz ve kendi istençlerinden bağımsız olan belirli ilişkilere girmektedirler; bu üretim ilişkileri onların maddi üretim güçlerinin belli bir gelişme aşamasına karşılık düşer. Bu üretim ilişkilerinin hepsinin toplamı toplumun ekonomik yapısını meydana getirir; hukuksal ve siyasal üst-yapıların üzerine kurulu olduğu ve belirli toplumsal bilinçlilik biçimlerine karşılık düşen gerçek temel budur. Maddi yaşamdaki üretim biçimi yaşamın toplumsal, siyasal ve manevi süreçlerini belirler. İnsanların varlıklarını belirleyen şey bilinçleri değildir; tersine bilinçlerini belirleyen şey onların toplumsal varlığıdır. Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumdaki maddi üretim güçleri yürürlükteki üretim ilişkileriyle ya da –aynı şeyi hukuksal bir biçimde anlatacak olursak– o zamana değin içinde işledikleri mülkiyet ilişkileriyle çatışma durumuna girerler. Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişme biçimleri olmaktan çıkıp onlara gem olmaya başlar. O zaman toplumsal devrim dönemi gelmiş olur. Ekonomik temelin değişmesiyle bütün görkemli üstyapı aşağı-yukarı çabucak değişir. Bu türlü değiş-

meleri düşünürken, doğa bilimlerindeki kesinlikle saptanabilen üretimin ekonomik koşullarının maddi değişimiyle insanların içinde bilinçlendikleri ve kavgaya giriştikleri hukuksal, siyasal, dinsel, estetik ya da felsefi, kısacası ideolojik biçimleri birbirinden her zaman ayırmak gerekir. İçinde bulundurduğu bütün üretim güçleri gelişmeden, hiçbir toplumsal düzen ortadan kalkmaz; ve varlık koşulları eski toplumun rahminde olgunluğa ulaşmadan, yeni ve daha üstün üretim ilişkileri de hiçbir zaman ortaya çıkamaz. Bundan dolayı insanoğlu, her zaman ancak çözümleyebileceği sorunları ele alır; çünkü, konuya daha yakından bakıldığında görüleceği gibi, herhangi bir sorun, ancak kendi çözümü için zorunlu olan maddi koşulların bulunması ya da hiç değilse ortaya çıkma süreci içinde olması durumunda kendini göstermektedir.[11]

Görüldüğü gibi burada açıklanan biçimiyle Marx'ın kültürel gelişme kuramı dört temel öneri içeriyordu. Önce bu kuram her biri kendine özgü ve elverişli olan bir ideolojiyi doğurur; bu ideoloji, ahlak, din, sanat ve felsefe gibi uygarlığın ideal ya da sözde manevi ürünleriyle birlikte hukuk ve siyaseti de içerir. İdeal bir model olarak her aşama tam, düzenli ve eşgüdümlü bir bütündür. Bu bütün içinde ideolojik etkenler temel üretim güçlerine ve birbirlerine uyarlanırlar. Gerçekte, örneğin *Kapital*'in betimsel ve tarihsel kesimlerinde, Marx kuramın bu mantık katılığını yumuşatmıştır. Herhangi belli bir zamanda üretim güçlerinin gelişimi değişik ülkelerde ve bir ülkenin değişik sanayi

11 **Critique of Political Economy**, Önsöz; İngilizceye çev.: N.I. Story, s. 11 vd.

dallarında eşit olmayan bir biçimde olmuştur; eski ekonominin kalıntıları ve yeni ekonominin de başlangıç öğeleri vardı. Sonuç olarak, nüfusun ayrı katmanlarında buna karşılık düşen değişik ideolojiler bulunur. İkinci olarak bütün süreç "diyalektik"tir; itici gücü, yeni ortaya çıkan bir üretim düzeni ile eski düzene özgü olup hâlâ süregiden bir ideoloji arasındaki ayrılıkların doğurduğu iç gerginlikler sağlamaktadır. Yeni bir üretim yöntemi, kendisini düşman bir ideolojik ortam içinde bulur; büyüyebilmesi bu ideolojik ortamın çözülmesine bağlıdır. Eski düzene özgü ideoloji yeni düzeni gittikçe daha çok sınırlayıcı duruma gelir ve iç gerginliklerle sıkıntılar bu kopma noktasına gelinceye değin birikir. Yeni üretim düzenindeki toplumsal durumuna uygun bir ideolojiye sahip yeni bir toplumsal sınıf, artık geçerliliğini yitirmiş olan düzenin geliştirdiği ideolojilere sahip eski sınıflarla daha kesin bir çatışma içine girer. Bundan dolayı genel gelişme modeli döngülü (=devri) olup, yeni bir üretim düzeninin yavaş yavaş biçimlendiği ve yeni ideolojilerin yavaş yavaş yaratıldığı evrim dönemlerini, bütün bir güçler yapısının yıkıldığı ve başka bir modele göre yeniden kristalleştiği devrim dönemleri izlemektedir. Üçüncü olarak üretim güçleri –mal üretimi ve sanayi ürünlerinin dağıtımı yöntemleri– ikincil ve ideolojik sonuçlarına göre her zaman birincil önemdedir. Maddi ya da ekonomik güçler "gerçek" ya da özlü güçlerdir; ideolojik ilişkiler ise yalnızca görüntü, ya da olaydırlar. Dördüncü olarak diyalektik gelişme, içsel bir gelişip serpilme ya da yaşama sürecidir. Herhangi bir toplumda bulunan üretici güçler, güçlerin diyalektik değişimi, ya da yeniden kristalleşme olayı gerçekleşmeden önce tam olarak gelişirler. İdeolojik üst yapı da yalnızca temel doğaötesel özün iç büyümesini yansıttığına göre, bilinç düzeyinde beliren sorunlar her zaman arkalarında bulunan ikincil katmanın daha çok açılması ve artan ölçüde kendini gerçekleştirmesi ile çözümlenebilir.

Hem böylesine yol gösterici, hem de böylesine şaşırtıcı olan kendini zorla kabul ettirici bu tasarımsal yapı içinde en çok Marx'a özgü olanı ve aynı zamanda kuramın herhangi bir deneysel kullanılışı bakımından büyük önem taşıyanı, üçüncü öğe, yani "üretim güçleri"nin üstünlüğü öğesidir. Çünkü düzene Marx'ın kullandığı anlamda "maddecilik" adını veren ve aynı zamanda kuramın toplumsal sorunlara özellikle "bilimsel" bir bakış açısı getirdiği savının temelini oluşturan bu savdır. Eğer kuram herhangi bir tarihsel olaylar dizisini açıklamak üzere kullanılacaksa, açıkça görüldüğü gibi, "üretim güçleri"nin "üretim ilişkileri"nden, ya da temelin üst yapıdan kesinlikle ayırdedilebilmesi zorunludur. Ama Marx hiçbir zaman bu ayırımı açıkça yapmamıştır ve öyle görünüyor ki ilke olarak bunun açıkça yapılması olanaksızdır. Çünkü, bir toplumun üretim güçlerinin en azından oradaki hammaddeleri herhangi etkili bir anlamda "var" olup olmadığını belirleyen teknolojidir. Demirin ya da kömürün yalnızca varlığı, demiri eritme tekniğine sahip olmayan bir kültürü etkilemez. Ama teknoloji, hiç değilse bir bölümüyle, hüner ve bilgiye ya da bilime bağlıdır ve bilim de bilincin ya da üstyapının bir öğesidir. Bu güçlüğü öbür yanından gösterecek olursak, üst-yapı açıkça araçların mülkiyetini, ya da sermayenin birikimini yönelten hukusal kurumları kapsamaktadır; ama bunlar da hammaddelerin nasıl kullanıldığını ya da kullanılıp kullanılmadıklarını belirleyebilirler. Nitekim bizzat Marx, İngiltere'de kapitalizmin gelişmesini açıklamak üzere kuramını kullanırken, manastırların kamulaştırılmasını bir sermaye kaynağı olarak, serflerin özgürlüğe kavuşmasını da bir özgür işçiler sınıfını yaratan etken olarak anmıştır; oysa açıkça görüldüğü üzere bunlar siyasal ya da hukuksal değişmelerdi; manastırların durumunda ise dinsel inançtaki bir değişmeden ileri geliyordu. Bir toplumsal kurumlar karmaşığı içinde, bir tek değişmenin her zaman bütün öbür değişmelerin "neden"i olduğunda diretmek anlam-

sızdır. Modeli, Hegel'in görüntü ile gerçek arasında yaptığı metafizik ayrımdı; bu O'nun, her toplumsal sorunun çözümlenebilir olduğu yolundaki biricik sonucundan açıkça anlaşılmaktadır. Marx'ın kuramının belirsizliği, çalışma arkadaşı Friedrich Engels'in yaptığı düzenlemelerde daha açık bir biçimde görüldü.

Engels ve Diyalektik

Diyalektik maddecilik kuramı aşağı-yukarı 1850'de Marx tarafından tamamlandı. Bu tarihten sonra yazdığı her şeyde bu kuramı varsaymış, ama *Kapital*'in bile hiçbir yerinde anlatmamıştı; bu yapıtta sosyalizmi ele alış biçimi, tartışmayı artıkdeğer gibi, niteliği bakımından daha az önemli olan iktisadi kuramlara yöneltti. Tarihin iktisadi açıklamasının gereken önemi görmeye başlaması ve etkisini açıkça Marksist olanların çevresinin dışına taşırması, ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşebildi. O zamana gelinceye değin biyolojik evrim kuramının yayılması, aralarında çok az mantıksal ilişki bulunmasına karşın, kamuyu tarihin iktisadi açıklaması konusuna ilgi göstermeye hazırlamış oluyordu. Lewis Morgan gibi antropologlar, görünürde Marx'a dayanmaksızın, ilkel kültürlerde teknolojinin önemi üzerinde dirençle durmuşlardır. Özellikle Almanya'da sosyalistler arasında tarihçiliğin gelişmesi, tarihin iktisadi yorumunun uygulanmasına ve yeniden gözden geçirilmesine yol açtı. Bu sıralarda Marx hastaydı (1883'de öldü) ve kuramının bundan sonraki açıklanması arkadaşı Friedrich Engels'e kaldı.[12]

---

12 **Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft,** 1878 (Genellikle "Anti-Dühring" denir); Marx bu yapıtın yazılmasına katılmıştır. İngilizceye Çev.: E. Burns, **Herr Eugen Dühring's Revolution in Science,**

Güçlü bir sağduyuya ve dupduru bir doğruluğa sahip olmakla birlikte Engels, ne yazık ki felsefi bakımdan çok keskin ve hiçbir biçimde özgün değildi. Marx'ın dağınık metinlerini düzenledi, ama temelde yatan karanlık noktaları hemen hiç dokunmadan olduğu gibi bıraktı.

Hem Marx'ın hem de Engels'in, diyalektiğin genel niteliğini ve tarihte bulunduğunu söylediği zorunluğun tümünü anlayışlarında Hegel'e dayandıkları açıktır. Hegel'in diyalektiği özel bazı kullanışlarına karşı çıkmıştır –Engels bu kullanışların hemen her zaman keyfi olduğunu söylüyordu– ve düşüncenin kendi kendisini geliştirmesi gibi ülkücü yorumu da kuşkusuz reddetmişlerdir. Onlara göre diyalektik, tam tersine doğanın düşüncede yansıyan kendi kendini geliştirmesidir. Ama bu, Hegel'in herhangi ciddi bir biçimde değiştirilmesi anlamına gelmiyordu, çünkü Hegel diyalektiğin, gerçekte saklı olan gelişmeyi açıklığa kavuşturduğuna da inanıyordu. Bundan dolayı Hegel'in metafizik mantığı, bütün Marksçı görüşün başlıca bir önyargısı olarak benimsenmiş bulunuyordu; yalnız bir farkla: Marx ve Engels, ülkücü metafiziğin yerine maddeci metafiziği koydular. Hegel'e göre olduğu gibi Engels'e göre de diyalektiğin değeri, tarihte bulunan zorunlu bir evrimi keşfetmeyi olanaklı kılmasından ileri gelmektedir.

> (Hegel felsefesinin) bu bakış açısından bakılınca, insanlık tarihi artık, bugün olgunlaşmış olan felse-

---

New York, 1935. **Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen Philosophie** (1884); İngilizce çevirisi: **Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy**, New York, 1934. Conrad Schmidt'e mektuplar, 5 Ağustos ve 27 Ekim 1890, 1 Temmuz ve 1 Kasım 1891, **Marx-Engels Correspondance, 1846-1895,** s. 472-477, 487, 494; J. Bloch'a Mektup, 21 Eylül 1890, **a.g.e.**, s. 475; Franz Mehring'e, 14 Temmuz 1893, **a.g.e.**, s. 510.

fi düşüncenin yargısı önünde hepsi de eşit ölçüde mahkum edilen anlamsız zorlamaların karmakarışık bir burgacı gibi görünmemektedir.. Doğrudan doğruya insanlığın gelişme sorcci olarak görünmektedir.[13]

Feuerbach adlı yapıtında Engels, tam Hegelci bir anlamda doğada ussallık bulunduğunu yazıyordu. Gerçek ya da usa uygun olan şey varlıkla bir tutulamaz, çünkü var olan şeyin büyük bölümü usa aykırıdır ve dolayısıyla gerçek değildir; örneğin 1789'da Fransa'da krallık vardı, ama gerçek değildi. Başka bir deyişle, Hegel için olduğu gibi Engels için de "gerçek", var olan değil, ama önemli ya da değerli olan şey anlamına gelmektedir. Tarih süreci niteliği bakımından nedensel değil, seçici ve kendini gerçekleştiricidir; gerçekte önemli olan şeyin, yalnız önemli olduğu için, yani Aristotelesçi entelekyaya uyan bir görüşle, kendi kendini var kıldığı düşünülmektedir. Bu görüş bütünüyle, asıl olarak yaşam sürecine ilişkin ya da teleolojik idi –Hegel'de olduğu gibi–, Sözde-maddeciliklerine karşın, Hegel için olduğu gibi Marx ve Engels için de tarihin zorunluluğu, gerçekte bir manevi zorunluluğu, Engels'in deyimiyle uygarlığın içgüçlerinin genişlemesi sonucu, "gittikçe ilerleyen gelişmesi" idi. Bu varsayımsal zorunluluk Hegel için nasıl Almanya'nın tarihsel görevine olan inancını yansıtıyorduysa, Marx ve Engels için de proleter devriminin kaçınılmaz başarısına olan inançlarını yansıtıyordu.

Engels'in *Feuerbach* adlı yapıtında diyalektik konusunda yaptığı açıklamaya göre Marx ile Hegel arasındaki önemli ayrım, Marx'ın maddeci bir diyalektik biçimini benimsemesinden ileri geliyordu; Hegel'e göre düşünceler güçler değildirler,

13 **Anti-Dühring**, İngilizceye çev.: E. Burns, s. 30.

"gerçek şeylerin resimleri", "gerçek dünyanın diyalektik evriminin bilinçli yansıması"dırlar. Engels'in düşünceleri "resimler" sayması, ölümünden sonra Lenin'in *Materialism and Empirio-Criticism* (=Maddecilik ve Deneyci-Eleştiricilik) adlı yapıtında yinelenince yeniden önem kazandı. Açıkça görüldüğü üzere, bilimsel kuramdan düş kurmaya değin her türlü düşünceyi anlatmak üzere kullanıldığında, "resim" sözcüğü anlamsız bir sözden başka bir şey değildi. Görünürde iki anlam taşıması düşünülüyordu. Önce ideolojinin, ekonomik güçlere göre özsüz olduğunu ve her türlü felsefi ülkücülüğün gerçek amacı gericiliği desteklemek olan bir "gizemleştirme" işi olduğunu anlatıyordu. İkinci olarak da düşüncelerin dünyada gerçek karşılıklarının bulunduğunu söylüyordu; bu anlamda öznelciliği yadsımanın benzetmeci bir yolu oluyordu. Öznelcilik hiçbir zaman ciddi bir felsefi tutum olmadığı halde, Kant ve Hume'u bu tutuma sahip saymak Engels'in işine geliyordu. Bundan dolayı modern felsefeye aşırı ölçüde kısa bir yer vermiştir. Yalnızca her felsefenin ya ülkücü ya da maddeci olabileceğini düşünmüş, böylece Hume'dan Kant'a varan bütün bir antimetafizik geleneğe hemen hemen bir cümleden çok yer vermemiştir. Öyle görünüyor ki Engels, bunların görüşlerinin, yalnızca deneysel doğrulama diye bir işlemin varlığına işaret etmekle reddedebileceğine gerçekten inanmıştır! Kuşkusuz gerçek şudur ki, diyalektikle ilgili can alıcı soru, hiç ama hiç, doğaötesel bir soru değildi; Hume ve Kant'ın, nedensel önermelerle değerlendirmeler arasında yöntembilimsel ayrımlar yapmalarının doğru olup olmadığı sorusuydu.

Engels *Feuerbach*'da, kendisini ve Marx'ı diyalektiği benimsemeye yönelten başlıca olgunun, onun bağnazlığı giderici gücü olduğunu açıkça söylemiştir. Hegelciliği devrimci bir felsefe yapan şeyin bu olduğunu belirtmiştir.

> Doğru –ki felsefenin ödevi onu bilmektir–, Hegel'in elinde, bir kez bulununca artık yalnız ezberlenmesi gereken tamamlanmış bağnaz önermeler yığını olmaktan çıktı. Doğru artık, bilimin uzun tarihsel gelişimi içinde bilgi sürecinin kendinde bulunuyordu; bu süreç, aşağı bir bilgi düzeyinden durmadan daha yukarı düzeylere çıkma süreci olup, daha da yukarı bir düzeye çıkma olanağının kalmadığı, ellerini kavuşturup ulaştığı saltık gerçeği hayranlıkla seyretmekten başka yapacağı şeyin bulunmadığı bir noktaya hiçbir zaman varmayacak olan bir süreçtir.[14]

Ne bilimde kendi başına apaçık olan gerçekler, ne de toplumda doğal ve devredilemez haklar vardır; hiçbir şey saltık, kesin ya da kutsal değildir. Söylenebilecek en ileri şey, bilimsel bir kuramın ya da toplumsal bir uygulamanın kendi zaman ve koşullarına "uyduğu" ve yürürlükte bulunan bütün kuram ve uygulamaların yalnızca egemen durumda olmalarının da gösterdiği gibi, bu koşullara "uygun" olduklarıdır. Ama zamanla ve koşulların değişmesiyle tarihe karışacakları ve daha "üstün" bir şeye yerlerini bırakacakları kesindir. Engels yalnız bir bütün olarak uygarlığın durmaksızın ilerleyeceğini ya da daha özel olarak sosyalizmin kapitalizme göre bir ilerleme olduğunu, hiç de eleştirici olmayan bir biçimde düşünmüştür.

Hem Marx, hem de Engels zaman zaman, diyalektiğin yalnız bir taslak varsayım olup özlü hiçbir sonucu gerektirmediği düşüncesiyle oynamışlardır. Bu belki de, Kant'a karşı gösterdikleri ve Almanya'da 19. yüzyılın 3. çeyreğinde kaçınılması güç

14 **Feuerbach**, İngilizce çevirisi, s. 11.

olan bir saygı belirtisiydi. Aynı zamanda revizyonist Marksçıların eğilimli oldukları ve Lenin'in 1909'da Rus Marksistleri arasında da görülünce reddetmek gereğini duyduğu bir "sapma"ydı; çünkü eğer diyalektik bir taslak varsayımdan ibaret sayılırsa, getirdiği ahlak geniş ölçüde uçup giderdi. Nitekim Engels *Anti-Dühring*'de, diyalektiğin hiçbir şeyi kanıtlamadığını, ama sadece yeni araştırma alanlarına doğru ilerleme yolu olduğunu ve metafiziğe ya da bir tarih felsefesine gerek bırakmadığını söylüyordu. Marx daha da açıktı bu noktada. 1877'de bir Rus tanıdığına yazdığı mektupta *Kapital*'deki ilkel birikimle ilgili açıklamaların, kapitalizmin Batı Avrupa'da feodal ekonomiden nasıl ortaya çıktığını izlemekten ötede bir savı olmadığını söylüyor ve açıklamasının Rusya'ya uygulanan bir eleştirisine karşı çıkarak onun, tarihsel bir taslağı "yazgının herkese zorla kabul ettirdiği bir genel yürüyüş (=Marche générale) tarihsel-felsefi kuramına" dönüştürdüğünü söylüyordu.

> Bu evrim biçimlerinin her birini inceleyip birbiriyle karşılaştırmakla, bu olaya (=görünürde benzer olan koşullardan farklı tarihsel sonuçların doğması olayına) kolaylıkla bir açıklama getirilebilir; ama en yüksek erdemi tarih-üstü olmasında bulunan genel bir tarihsel-felsefi kuramın evrensel pasaportuyla böyle bir açıklamaya hiçbir zaman ulaşılamaz.[15]

Bu sözler olduğu gibi alınırsa diyalektik, 19. yüzyılın son çeyreğinde çok tutulan "karşılaştırmalı yöntem"le aşağı-yukarı aynı anlama gelir. Tıpkı bunun gibi Engels de mektuplarında tarihsel maddeciliği, tarihi incelememek için bir savunma gerek-

15 **Marx-Engels Correspondence, 1846-1895**, s. 354 vd.

çesi olarak kullandıklarını söylediği genç Alman sosyalistlerini eleştiriyordu. Ama Marx'ın, kapitalizmin tarihini yalnız görgül tarih olarak görmediği de kesindir. Böyle görseydi, *Kapital*'in önsözünde "kaçınılmaz bir amaca doğru demirden bir zorunlulukla yol alan eğilimler"den, ya da "doğal evrim aşamaları"ndan söz edemez, ya da daha yüksek ölçüde sanayileşmiş olan bir ülkenin "öbür ülkelere kendi geleceklerinin bir resmini sağladığı"nı söyleyemezdi. Ya diyalektik tarihsel öngörmeleri olanaklı kılan bir yöntemdir, ya da Marksçı tarihçinin elindeki yöntemler öbür tarihçilerinkinin aynıdır. Kuşkusuz eğer diyalektik yalnız bir taslak-varsayım ise, proleter devrimin "kaçınılmaz" olduğu savını haklı kılmaz.

Engels'in diyalektik maddecilik üzerindeki çalışması, diyalektikte söz konusu olan felsefi ilkelerden ayrı olarak özünde tarihte iktisadi yorumun kullanılmasıyla ilgiliydi. Daha önce sözünü ettiğimiz ve 1890-1894 arasında yazılmış olan mektuplarda böyle bir yorumun ne ölçüde olanaklı ya da yararlı olduğunu tartışıyordu; başlıca amacı, partinin genç üyelerinin ileri sürdükleri ve kendisinin abartılı bulduğu savları düzeltmekti. Kendisinin ve Marx'ın, yeni bir düşünce öne sürerken, siyasal ve hukuksal kurumların iktisadi nedenleri olduğu görüşünde aynlığa düştüklerini itiraf ediyordu. Bütün tarih için iktisadi nedenler aramanın bilgiçlik gösterisi olacağını söylüyor ve yüksek Almancada sessiz harflerin değişmesi biçimini örnek vererek buna herhangi bir iktisadi neden bulunmayacağını söylüyordu. Seçtiği örnek biraz tuhaftı ve söz konusu olan şeyin, iktisadi açıklamanın sınırları dışında kalan dil tarihi ve ulusal kültür farkları bakımından önem taşıdığını bilip bilmediği de sorulmaya değer. Din ve söylence (efsane) konusunda iktisadi güçlerin olumlu değil, olumsuz yönde etkili olabileceklerini ileri sürü-

yordu. Bir iktisadi güçler genel çerçevesi içinde, siyasal ilişkilerin, hatta hanedan ilişkilerinin geniş bir tarihsel etkide bulunabileceğini kabul ediyordu; Prusya'nın küçük bir Alman devletinden değil de Brandenburg'dan ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi, yasamanın da "iktisadi gelişmenin ana akışını değiştirmemekle birlikte bazı yollarını kapayıp, başka bazılarını açabildiğini" itiraf ediyordu. Tarihsel gelişmenin tek nedeninin iktisadi güçler olduğuna Marx'ın hiçbir zaman inanmamış olduğunu, onları yalnız sonul (nihai) ya da "temel" saydığını söylüyordu. İktisadi öğe "en güçlü, en temel ve en belirleyici" öğedir. Son olarak Engels, diyalektiğin özel değerinin, tarihsel bir durumda birarada bulunan bütün değişik öğeler arasındaki karşılıklı etkileşmeyi göz önünde bulundurması olduğunu ileri sürüyordu.

> Tarihin maddeci yorumuna göre *son çözümde belirleyici* olan etken gerçekteki yaşamın üretilmesi ve yeniden üretilmesidir. Bundan artığını ne Marx söylemiştir, ne de ben. Ama herhangi bir kimse bunu, iktisadi etkenin tek öğe olduğu yolunda okuduğunda ifadeyi anlamsız, soyut, saçma bir cümleye döndürmüş olur. İktisadi koşul temeldir, ama üst-yapının türlü öğeleri –sınıf kavgalarının siyasal biçimleri ve bunların sonuçları, anayasalar, hukuksal biçimler ve bütün bu edimsel çatışmaların onlara katılanların düşüncelerindeki yankıları, siyasal, hukuksal, felsefî ve dinsel görüşler...– bütün bunlar tarihsel mücadelelerin gelişimi üzerinde etkide bulunur ve birçok durumda biçimlerini belirler.[16]

16 İleten E.R.A. Seligman, **The Economic Interpretation of History** (1902), s. 142 vd. **Der Sozialistische Akademiker**'in 15 Ekim 1890 günlü sayısında yayınlanan bir mektuptan.

Bütün bu ödünler göz önünde tutulunca, en burjuva bir tarihçinin bile tarihin ekonomik açıklamasında kabul etmek istemeyeceği, ya da açıklamak için diyalektiği gerektiren ne bulunduğunu görmek güçtür. Engels'in söylediği, özet olarak Marx'ın, toplumsal bilimlerde o zamana değin görmezlikten gelinen ya da gereğince değer verilmeyen bir etkenin, yani herhangi bir toplumda yürürlükte bulunan mal üretim ve değişim yollarının iktisadi, siyasal ve ahlaki kurumlar ve uygulamalarla son derece yakından ilgili olduğunu dirençle vurguladığını söylemekten ötede bir şey değildir. Hiçbir tarihçi değilse bile pek azı, bugün bu hususu soru konusu yapmakta ya da önemini yadsımakta ya da Marx'ın özgünlüğünü reddetmektedir. Belki biraz abartmalı, ama kuşkusuz haklı bir biçimde Marx, "iktisat tarihinin gerçek babası" olarak adlandırılmıştır.[17]

Yine de Engels'in Marx adına ve iktisadi gerekircilik kuramı adına bundan oldukça daha çok şey ileri sürdüğü de açıktır. İktisadi etkenin –yasaların bu etkeni kimi kez denetleyebileceğini kabul ettiği halde– "en temel" etken olduğunda diretmekte ve üst-yapı alt-yapı ayrımını korumaktadır. Ama Marx'ın felsefesi, bu ikisinin her zaman açık bir biçimde birbirinden ayırdedilebileceği ve temelin üst yapıyı (üst yapının, temeli değil) doğurmasında açık bir yön bulunduğu önyargısına dayanmaktaydı. Bu önyargılar olmasa, Marx'ın felsefesini maddecilik diye adlandırmakta hiçbir anlam yoktur. Engels'in gösterdiği üzere ahlaki bir düşüncenin –örneğin kadın ve çocukların günde 15 saat çalışmasına karşı gösterilen vicdani tiksintinin– hukuksal yoldan çalışma saatlerinin sınırlandırılmasına yol açmaması ya da yasanın etkili olmaması için neden yoktur. Gerçekten Engels, Marx'ın tarihsel "kaçınılmazlık"a verdiği her anlamı çürütmüştür.

17 Isaiah Berlin, **Karl Marx** (1948). s. 144

Engels'in mektupları, Marx'ın ideoloji ve ideolojinin iktisadi düzene bağlılığı üzerindeki kısa açıklamasını da bir bakıma genişletmiştir. Hatta Marx'tan daha açık bir biçimde bilimi, hukuk, ahlak, felsefe, din ve sanattan (bütün bunlar üst yapının birer parçası sayılması gerektiği halde) tümüyle farklı bir biçimde görmüştür. Özet olarak her ikisi de bilimi yalnız doğru olarak görmekte ve doğru olduğu için de teknolojiye sağlam bir temel sağladığını düşünmektedirler. Engels, bilimin iktisat tarafından etkilendiğini söylerken yalnız şu durumları düşünmüştür: Birincisi, bilim adamlarının incelediği sorunlar sanayinin doğurduğu sorunlar olabilir; ikinci olarak da, bilimsel buluşlar teknolojiyi etkiledikleri için toplumsal bakımdan önemli olabilirler. Öyle görünüyor ki, (bilimi ahlak, sanat ve din gibi gören tutarlı bir Marksçı görecilik görüşünün yapması gerektiği gibi), herhangi bir kimsenin bizzat bilimsel gerçek kavramına iktisadi bir kaynak bulmaya çalışacağı, ne Marx'ın ne de Engels'in aklına gelmemiştir. Bu yapılırsa, bir toplumda benimsenen doğru ölçünün o toplumun sınıf yapısına bağlı olması ve proleter biliminin burjuva biliminden ayrılması gerekir. Bazı Marksistler, tartışmalı amaçlarla, kimi kez gerçekten buna benzer sonuçlara varmışlardır; ama bu, temel ile üst yapı arasındaki saptanması olanaksız ayrımı izlemek için girişilen umutsuz bir çabadan başka bir şey değildir. Ancak ideolojinin kimi durumlarda bir toplumun doğruluk ölçüsünü etkileyebileceği düşüncesi, bugün bilgi toplumbilimi diye bilinen geniş bir kuram bütününü doğurmuştur.[18]

---

18 Bkz.: Örneğin Karl Mannheim, **Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge**, İngilizceye çeviren: Louis Wirth ve Edward Shils 1936. Yapıt geniş bir kaynakça içermektedir. Konu daha yeni olarak: W. Stark, **The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of Deeper Understanding of the History of Ideas**, 1958, adlı kitapta incelenmektedir.

Engels ideolojik üst-yapının öbür kesimlerini çok farklı bir biçimde ele almıştır. İnsanların hukuk, ahlak, siyaset, sanat, din ve felsefeye tanıdıkları geçerlilik, "sahte bir bilinçlilik" ya da üretim düzeninin, içinde bulunan sınıflara verdiği çıkarların yanıltıcı bir yansımasıdır. Burada düşünür, kendisini bu yolda düşünmeye yönelten güdülerin açıkça farkında olmayıp, düşüncelerinin kendi başlarına doğru olduğunu sanmaktadır. Bu kategoriye Engels özellikle adalet, özgürlük gibi soyutlamaları sokuyor ve estetik, ahlak ve dinsel gerçeklerin, bunlar tanınmadığı zaman, özel bir toplumsal ortama özgü olduklarını düşünüyordu. Bunlar daha yakın zamanda kullanılan deyimle "rasyonalizasyonlar"dır, yani dileklere göre düşünmenin sağladığı sahte savunmalar ya da sınıf çıkarlarının üstü kapalı bir biçimde ülküleştirilmesidir. Kuşkusuz Engels bütün ideolojileri eşit ölçüde yanlış bulmuyordu. İki nedenle proletarya ideolojisinin burjuva ideolojisine üstün olduğunu düşünüyordu. İlk önce, Marx'ın felsefesi proletaryaya, ahlak, sanat ve felsefeyle ilgili düşüncelerinin gerçekten kendi sınıfına ve bu sınıfın sınıf kavgasındaki tutumuna bağlı olduğunu açıkça göstermiştir. Bundan dolayı ahlakını, devrim davasına uydurabilir. İkinci olarak proletarya, bugünkü tarihin egemen duruma getirmekte olduğu "yükselen" bir sınıftır; bundan dolayı ideolojisi "geleceğin dalgası"dır. Her iki durumda da Engels'in görüşlerinin gücü, ilerlemeye ve ilerlemenin yönünün şimdi bir proletarya devrimi ve bir proletarya toplumu yönünde olduğu öngörüsünün doğruluğuna olan inancından ileri geliyordu.

Diyalektik Maddecilik ve Siyaset

İdeoloji, ekonomik gerekircilik ve sınıf kavgası kavramları Marx'ın toplum felsefesinin kuramsal kesimlerini tamamlamak-

tadır. Bu kavramların bir işçi sınıfı devrimine yol açması ve aynı zamanda devrimci partilerin stratejisine kılavuzluk yapması bekleniyordu; çünkü, Marx'ın dediği gibi, bir felsefenin amacı dünyayı yorumlamak değil, değiştirmektir. Söz konusu kavramlar, son derece yüksek bir entelektüel yaratıcılık ve derinliğine kavrayıcı bir gözlem gücünü yansıtmakta, ama aynı zamanda anlamları insanı korkutacak ölçüde kesinlikten yoksun bulunmaktadır. Bu durumun nedeni, Marx'ın sisteminin daha önce değinilen belirsizliği, yani ekonomik temel ile üst-yapıyı açıkça birbirinden ayırdetmenin olanaksız oluşudur. Bu kesinlik yokluğundan dolayı, Marx'ın sosyalizminin özel bir anlamda "bilimsel" olduğu ve kuramlarının benzersiz bir öngörü değeri taşıdığı savları abartılıdır. Marx, kapitalizmin geleceğiyle ilgili birçok ileri görüşlü tahminler yapmıştır; ama geniş bilgiye ve keskin bir kavrayış gücüne sahip herkes gibi O da sık sık yanılmıştır. Ayrıca geniş bilgi ve keskin kavrayış gücü, bilim değildir. Bu noktada, söz konusu kavramların büyük önemi üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Marx'ın geniş sözlüğünden kalıp, bugün sık sık kullanılan tek terim "ideoloji" sözcüğüdür ve sözcüğü yapan kendisi olmamakla birlikte bugün genellikle taşıdığı anlamı O vermiştir. Sözcük, herhangi bir biçimde Marksizm anlamına gelmekten çoktan çıkmıştır. İdeoloji sözcüğü, bugün genellikle varlığı kabul edilen bir olaya işaret etmekte ise de, anlamı açık bir tanımlamaya elvermemektedir. Söz konusu olay, birlikte hareket eden herhangi bir toplumsal kümenin, ortak bir inançlar, değerler ve kanılar bütününe sahip olacağıdır. Bu bütün, kümenin kendi kendisini, çevresini ve ilişkiye girdiği öbür toplumsal kümeleri anlama biçimini "yansıtır". Böyle bir ortak inançlar bütünü bir küme olarak var olmasının da koşuludur. Bu inançlar bilgiden söylenceye değin değişik nitelikte olup aralarında herhangi bir keskin ayırıcı çizgi yoktur; çünkü sorgu konusu oluncaya

değin onlara inananlar için "normal" düşünce ya da inanç biçimleri olarak görülürler. Her toplumun böyle bir ortak düşünceler bütününe sahip olduğu ve olması gerektiği bugün artık kültürel antropolojinin olağan saydığı bir husustur. Marx'ın kullandığı biçimde ve bir ölçüye değin de günlük konuşmada kullanılan biçimde, "ideoloji" sözcüğü belirsiz –kimi kez de açık– bir yukardan bakma anlamı taşımaktadır; herhangi bir düşünceyi sorgu konusu yapmadan kabul eden kimselerin yalınkat düşünceli tutumuyla karşılaştırıldığında, ideoloji sözcüğünü kullananların daha yüksek bir düşünce düzeyinde bulunduğu anlamını taşır. Kimi kez bu sözcük, "ussal gösterme", "gönlünden geçeni doğru sayma" ya da "önyargı" anlamlarını da taşımaktadır. Marx'ın kuramının tanıtıcı savı, ideolojik inançların toplumsal sınıflara özgü olduğu ve belli bir sınıfın toplumun sınıf yapısı içindeki yerini yansıttıkları, toplumun sınıf yapısının da iktisadi üretim düzeni yoluyla açıklanabileceği savıdır. Kuşkusuz bu son derece sınırlı bir anlamdır, çünkü her kümenin kendine özgü inanç ve tutumları olabilir ve eğer sözcük genellikle taşıdığı ussal- gösterme anlamına sahipse, Freud'un psikolojisi iktisattan daha çok sayıda örnek sağlayabilir. Marx'ın kullandığı biçimde bu sözcük, özellikle orta sınıf insanlara özgü bulduğu liberal siyasal kuramdaki ya da klasik iktisattaki doğal hukuk kuramlarını betimlemektedir.

"İdeoloji" sözcüğünün siyasetteki kullanılışı hemen her zaman tartışmalıdır. Bir rakibin maskesini düşürmek, standart bir Marksçı uygulamadır: Rakibin görüşlerinin sahte bir usayakınlık gösterdiğini, ama gerçekte sınıf ayrıcalıklarının üstü örtülü bir savunması olduğunu ve yalnızca sınıfsal önyargıları dolayısıyla geçerli göründüğünü anlatır. Tartışma amaçları için çoğu kez oldukça etkili bir yoldur, ama olumsuzdur ve kendi kendini yenik düşürmesi de olanaklıdır: Çünkü herkesin bir türlü ideolojisi olduğuna göre, "maske düşürmek" herkese karşı

oynanabilecek ve herkesin oynayabileceği bir oyundur. Her şeyin, Marksizm dahil, "maskesi düşürülünce" de olumlu bir sonuca varılması ve bu sonucun savunulması yine gereklidir. Siyasette ya da başka herhangi bir konuda ciddi her usavurma, iyi kanıtı kötü kanıttan ayırdetmenin olanaklı olduğu varsayımı üzerine kurulu olmalıdır. Bu yetenek herhangi bir toplumsal sınıfa, öbürlerine olduğundan daha özgü değildir.

Marx'ın iktisadi gerekircilik kuramı da son derece özgün, anlamlı, ama aynı zamanda korkunç abartmalara elverişli bir düşünceydi. Nitekim bizzat Engels'in reddetmeyi zorunlu gördüğü bu abartma, kimi kez Marx'ın düşüncesine hak etmediği bir kötü ün kazandırmıştır. Marksizmin, ona karşı hiç de soğuk olmayan eleştirici G.D.H. Cole'un bir kez söylediği gibi, "bir hoppa kızın dudağını boyamasını bile üretim süreci ve sınıf kavgası terimleriyle açıklamaktan kendilerini alıkoyamayan Marksistler vardır." Düşüncenin önemini görmedeki güçlüğe, geniş ölçüde Marx'ın kendisi yol açmıştır: İktisadi açıklamanın bütün öbür açıklamalardan önce geldiğinde direterek ve iktisadi etkenleri maddi ve dolayısıyla öbürlerinden daha bilimsel, gözleme daha elverişli etkenler gibi göstererek. Bu, gerçekte, Marx'ın metafiziğinin yalnızca bir parçası, yani maddeciliğe olan eğilimi idi. Ama bir toplumbilimci insan davranışından söz ederken –insanların iktisadi ilişkilerinde yaptıkları da davranıştır– düşünceyle madde arasında bir çizgi çekmesi ne olanaklı ne de yararlıdır. Marx'ın koyduğu ve iktisadi gerekirciliğin değerini saptamayı güçlendiren başka bir engel, iktisadi gerekirciliği bir tarih felsefesine çevirmek yönündeki eğilimiydi. Bu, 19. yüzyılda sık görülen, oldukça temelsiz ve çoğu kez organik evrimin yanlış anlaşılmasının sonucu olan bir düşünceydi: Her toplumun içinden geçtiği standart, doğrusal bir yönde birbirini izleyen aşamalar bulunduğu düşüncesi. Ancak bütün eleştirilere

karşın siyasal ve toplumsal tarihte iktisadi açıklama son derece yararlıdır. Bugün hiçbir tarihçi bunu görmezlikten gelemez. Bir toplumda teknoloji, ulaştırma, ticaret yolları, var olan hammaddeler, servetin dağılımı tarih ve siyasette her zaman önemli olmuşlardır, bugün de önemlidirler. Bunlar, bir toplumun siyasal kurumlarıyla, hukukuyla, toplumsal sınıflarıyla ahlakı ve sanatıyla ilgili olan hususlardır. Bütün bunlar birlikte çok girift bir karmaşık meydana getirmekte, hiçbir öğe tek başına bütünü "açıklayamamakta", ama iktisadi öğe de dışarda tutulamamaktadır. İktisadi gerekircilik, siyasetin incelenmesini gerçekçi kılan tek etken değil, etkenlerden bir tanesiydi. Siyaseti iktisattan ayıran yararcı görüşün ya da konuya hemen yalnız yasa açısından bakan görüşün bu ölçüde gerçekçi olmasına olanak yoktu. İktisadi gerekircilik, kendisini toplum ve kültür tarihiyle, ya da antropoloji ve sosyal psikolojiyle temasa getirecek olan sonraki bir eğilim yönünde atılmış bir adımdı... Engels'in dediği gibi Marx'dan sonra tarihin iktisadi yorumunu kötüye kullananlar, tarihi incelememek için iktisadi yorumu bahane yapanlardır.

İdeoloji ve iktisadi gerekircilik kavramları sınıf kavgası kavramına temel olmuştur; böylece Marx bu üç kavramın, toplumsal devrimi yaparken proletaryaya stratejik bir kılavuz sağlayacağını düşünmüştür. Marx'ın toplumsal sınıflar kuramı gerçekte geniş ölçüde *a priori* idi ve toplumsal devrim kuramına uyacak biçimde düzenlenmişti. Kendisi hiçbir toplumun sınıf yapısının görgül bir incelemesini yapmamıştır. Kuramı, Fransa'daki devrimci deneylerinin biraz da tutarsız biçimde biraraya getirilmesinden ortaya çıkmış, bunu sanayi devriminin toplumsal önemini geçerli bir biçimde kavranması tamamlamıştır. Marx'ın yazdığı zaman sanayi devrimi asıl olarak İngiliz toplumuna özgü bir olaydı. Böylece asıl olarak plütokrat ve kentli olan, feodal kalıntı soylular sınıfından ve geniş bir köylü çiftçi-

ler tabakasından keskin bir biçimde ayrılan egemen bir orta sınıf düşündü. Bunların hiçbiri, kapitalist tarımın köylü toprak sahibinin yerine geçtiği İngiltere'ye tam olarak uymuyordu. İngiltere'de de zengin orta sınıf ile soylular arasında geniş ölçüde karşılıklı evlenmeler oluyordu. Bundan dolayı Marx'ın kuramı birçok bakımdan siyasal strateji için iyi bir kılavuz değildir. Marx'ın kuramı, kendisine göre onu kabule en hazır durumda bulunması gereken İngiliz işçi sınıfı üzerinde, hiçbir zaman önemli bir iz bırakmamıştır. Marksçı sosyalizm, Almanya'da Fransa'da olduğundan çok daha başarılıydı, oysa Marx Almanya'yı her zaman Fransa ya da İngiltere'ye göre geri bir ülke saymıştır.

Marx'ın toplumsal sınıfların davranışı konusundaki açıklaması kimi kuramsal özelilkler gösteriyordu. O'na göre bir toplumsal sınıf kolektif bir bütündür –Hegel'in ulus anlayışı gibi– ve *Kapital*'in önsözünde söylediği üzere, bu bütünün üyeleri "iktisadi kategorilerin kişileşmesi, özel sınıf ilişkilerinin ve sınıf çıkarlarının temsilcileri" olarak alınabilirler. Bundan dolayı kural olarak bir toplumsal sınıf, klasik iktisattaki iktisadi insana çok benzeyen bir biçimde kendi çıkarları için rekabetçi bir biçimde davranış gösterir. Ama diyalektik, ideolojisinin de bir noktada kendi kendisiyle çelişir olmasını, davranışının da intihara benzemesini gerektirir. Her ne kadar bir bireyin inançları ve davranışının asıl olarak sınıfının durumunca belirlendiği düşünülüyorsa da, sınıfın arada sırada bağlarını gevşeten ve eski yönetici sınıfın yerine geçecek bir yeni sınıf için yeni bir ideoloji sağlayan, alışılmamış bireyler çıkması da gerekir. Marx'ın *Komünist Bildiri*'de söylediği gibi "bir kısım burjuva ideologları vardır ki kendilerini, kuramsal bakımdan tarihsel olayı bütünüyle anlayacak düzeye yükseltmişlerdir." Bu tümceyi Marx, komünistleri bir siyasal parti olarak değil, ama hoşnutsuzluk kıvıl-

cımlarını dışardan parlatıp yönetmeye güçleri yetecek entelektüel devrimciler olarak gördüğü bir zamanda yazmıştır. Tümce, Lenin'in Marksist entelektüele verdiği rolün ve dolayısıyla partiyi proletaryanın öncüsü sayan kuramının tohumunu taşıyordu. Marx'ın sosyalizmin son aşamasında sınıfların ortadan kalkacağını düşünmesi, mantıksal bakımdan, kendisinin hiçbir zaman kurtulamadığı romantik bireyciliğin belirtisinden fazla birşey değildir. Bu düşünce O'nun toplum felsefesinin kolektivist eğilimiyle ya da düşüncesinin genellikle gerçekçi olan mizacıyla oldukça çelişmekteydi. Hem kendisi, hem de Engels sınıfları toplumsal iş bölümüne bağlıyordu; sürekli olarak daha çok sanayileşen bir toplumun uzmanlaşmasını nasıl basitleştirebileceğini ise açıklamaya olanak yoktur.

Toplumsal sınıflar arasındaki iktidar kavgası siyasetin itici gücüdür, çünkü Marx'ın siyasal örgütü anlayış biçimine göre herhangi bir zamanda belli bir sınıfın egemen durumda olması zorunludur. Bu sınıf üstün gücünü, daha az güce sahip olan sınıfları sömürmek için kullanacaktır ve devlet de bu sınıfın sömürme amacıyla kullandığı bir güç cihazı, egemen sınıfın "ortak işlerini yönetmek için kurulan bir komitedir". Hukuk, sömürücü sınıfın kendi "hak" dediği şeyleri koruyan kuralların bütünüdür. Başarılı siyasal önderliğe götürecek anahtar, alışılmış duruma gelen bir savaş halidir; bir parti de, temsil ettiği sınıf hangisiyle onun stratejisini planlayıp yöneten kurmaydır.

Açıkça görüldüğü üzere böyle bir siyaset anlayışı, kurulu siyasal düzeni "yıkmak"tan başka çözüm yolu görmeyecek ölçüde adaletsiz bulan bir devrimcinin görüşünü temsil etmektedir. Bu anlayış aynı zamanda, siyasal iktidardan çok uzak olduğu için hükümet etme sorumluluğunun ne olduğunu düşlemeye bile olanağı bulunmayan bir insanın görüşünü de yansıtmaktadır. Ancak başarılı devrimci, düzeni yıktıktan sonra yeni bir

düzen kurmak için yine hukuk ve siyasetten başka bir şeye sahip değildir ve kuşku yok ki bunu, kendi düşüncesinde bile, yalnızca bir sömürme aracı olarak betimlemeyecektir. Stalin gibi, Rusya'daki köylülerle sanayi işçileri arasındaki ilişkileri "dostça" diye betimleyecektir; ancak bu, herhangi bir toplumun sınıfları arasındaki ilişkiler hakkında söylendiğinde olduğu kadar yanlış ya da doğrudur. Çünkü, eğer sınıflar iş bölümüne dayalı iseler, aralarındaki ilişkinin dayanışma olduğunu söyleyen Plato'yu tutmak, çatışma olduğunu söyleyen Marx'ı tutmak kadar kolaydı; gerçek ise kimi bakımlardan birinci duruma, kimi bakımlardan da ikinci duruma uymaktadır. Toplumsal sınıfların sürekli olarak birbiriyle savaş halinde bulunduğunu düşünen bir parti, devrimi bekleye dururken dikkatini devrimin planlanması üzerinde toplar; ondan sonra herhangi bir yapıcı iş gerçekleştirmek hususunda ise çok belirsiz planları vardır. Genellikle Marx'ın yaptığı budur.

Bir Kurum Olarak Kapitalizm

Marx'ın ilk yazılarındaki düşünceleri geniş ölçüde Hegelci yetişmesinden etkilenmişti. Bu düşüncelerin çerçevesini kurarken başvurduğu uslamlama biçimi, geniş ölçüde tümdengeliciydi; ama Hegel gibi O da tarihsel incelemelerinden elde ettiği geniş bir bilgi yığınını bu çerçeve içine sığdırmak eğilimi gösterdi. Düşüncesinin amacı bir tarih felsefesi olmaktı ve Hegelci modeli izleyerek, bütün anlamlı bilgilerin gerçekten yeter genişlikte bir çerçeveye sığacağını düşünüyordu. Hegel "gerçek olan ussal olandır" dediği gibi, Marx da diyalektik maddeciliğin evrensel bir uygarlık evrimi kuramı sağlayacağına inanıyordu. Bu görüşü hiçbir zaman bırakmış değildir, ama 1850'den sonra, bir

bilim adamı olarak yaşamını, bu türlü düşünüşlere daha az adamış, düşüncelerini daha çok çağdaş Batı Avrupa toplumunun tarihsel yorumu için kullanmıştır. Böyle yapmakla Marx Felsefi Hegelciliğin en verimli tohumunu –yani, kuramsal tarih kavramını– geliştiriyordu ve asıl olarak yapmaya çalıştığı şey, kapitalizmi bir toplumsal kurum olarak incelemekti. Kuşkusuz bir toplumsal devrimi ileriye götürmek ya da ona entelektücl dayanak sağlamak yolundaki ilk pratik amacını bırakmayı hiç düşünmüyordu. Bundan dolayıdır ki, çabalarını böldüğü kaygısını duymadan, sosyalist partileri örgütlendirmek için sürekli planlara aynı zamanda girişebiliyordu. İki yanlı planı, bir yandan var olan toplumsal sınıfların iktisadi çıkışlarının yoğun bir incelemesini, öte yandan da bu sınıflar arasındaki çatışmanın niteliğinin tam bir iktisadi çözümlemesini amaçlıyordu. Bu iki araştırma çizgisi, *Kapital* üzerine yazdığı yapıtın ana konusunu oluşturdu. Bunlardan birincisi O'nu, haklı olarak çağdaş Avrupa toplumunun başlıca bir gelişmesi saydığı sanayinin kapitalist örgütlenmesini, orta sınıfın yükselmesini ve onun karşıtının oluşmasını, sanayide ücretliler sınıfının ortaya çıkmasını tarihsel boyutta geniş bir biçimde incelemeye yöneltti. İkincisi ise tarihi, kapitalizmin tam bir iktisadi çözümlemesiyle desteklemekteydi. Bunu klasik iktisatçılarca saptanmış bulunan çizgiler üzerinde yapmakta ve hem kapitalizmin iki ana sınıf yaratmasının mekanizmasını, hem de bu sınıflar arasındaki kaçınılmaz olan ve büyüyen karşıtlığın nedenlerini göstermek istemekteydi. Marx'ın yapıtının bu bölümü artık-değer kuramında belirdi; bu ise, ne yazık ki, ilk aşamalarında Marksçı sosyalizm tartışmasını tekeli altına almak eğilimi gösterdi.

Kapital'in tarihsel kesimleri, özellikle sanayinin kapitalist örgütlenişinin 18. yüzyıldan önceki tarihiyle ve yalnızca ücrete bağlı bir sınıfın ortaya çıkışıyla ilgili olanları, Marx'ın yazdığı

bütün kitapları içinde en iyileriydi. Marx'ın yaptığı bu başlangıçtan etkilenme ölçüsü pek de az olmayan daha sonraki yazarların iktisadi tarihe verdikleri öneme karşın, bugün bile bu yazılardan daha üstün değer taşıyan inceleme enderdir. Marx, kapitalizmin tarihsel incelemesine götüren ana yolları, özellikle yeni sanayi düzeninin toplum tarihini etkilediği bir zamanda açmıştır; köylülerin toprak üzerindeki haklarını yitirmeleri sonucu bir proletaryanın oluşması, kapitalist örgütün büyümesi sonunda ev sanayinin yıkılması, bütün örgütlerin genişlik ve güçlerinin sürekli olarak artması ve bu süreçlerin, kilise mallarına el konulması ve Amerika'yla Antil adalarının sömürülmesi sonucu olarak hızlanması. Marx'ın incelemesinin ayırdedici yanı, sınaî ve ticari değişmelerin insan ve toplum ilişkilerinde yol açtığı değişmeler üzerinde ve özellikle iş bölümündeki sürekli ilerlemenin işçilerin yaşamını kısıtlaması, hatta bozması üzerinde dirençle durmasıdır. Marx'ın genel savı, sınaî örgütün işçi sınıfını, burjuva demokrasi felsefesinin özgürlük ve eşitlik inançlarına aykırı bir biçimde denetim altına aldığını söylüyordu.

> Yapımcılıkta (=imalatta) toplumsal verimlilik bakımından kolektif işçinin ve dolayısıyla sermayenin zenginleşmesi, bireyler olarak işçilerin üretme güçlerinin yoksullaşmasına bağlıdır.[19]

Marx kapitalizmin, işçilerin yaşam düzeyinin artan bir ölçüde düşmesine bağlı olduğunu düşünmekle yanılıyordu. Ancak yapıtlarını yazdığı zaman madenler ve fabrikalardaki çalışma koşullarının çoğu kez utanç verici olduğunu, yalnız erkek işçiler için değil, kadın ve çocuk işçiler için bile çalışma saatlerinin ayaklanmaya götürecek ölçüde uzun olduğunu, ya da makineyi gözetleme işinin daha ilkel bir üretim düzeninde görülmeyen

19 **Capital**, Cilt I, İngilizceye çeviren: E. and C. Paul, s. 382 vd.

biçimde sinir bozucu ve tehlikeli olduğunu düşünmekte yanılmış değildir. *Kapital*'in betimleyici kesimleri, kapitalist sanayinin bugün bile yaygın olan eleştirilerini dile getiriyor, kendi eleştirilerini resmi raporlardan edindiği istatistiklere ve olgulara dayalı bilgilerle destekliyordu. Yapıtının bu kesimine, *The Condition of the Working Class In England* (İngiltere'de İşçi Sınıfının Koşulları) adlı kitabını 1844'de yayınlamış olan Engels herhalde yardımda bulunmuştur. Marx, iktisadi bunalımların belli aralarla görülmesi, gönenç dönemlerinden bile süregen bir teknolojik işsizliğin varlığı, uzmanlık gerektiren el sanatlarının makina tarafından yıkılması, yetişkin işçinin yerini düz-işçinin alması, sanayileşmemiş ticaretin güç durumu ve hiçbir işte çalıştırılamayan bir teneke-mahalle proletaryasının doğup genişlemesi gibi konularla gerçekçi bir biçimde ilgilenmiştir. Marx'ın tarihsel incelemelerinde olduğu gibi bu konularla ilgili incelemelerinde de tanıtıcı özelliği, sanayileşmenin toplumsal etkileri ve aile gibi birincil toplumsal kümeleri zayıflatma eğilimi üzerinde, dolayısıyla yarattığı insan sorunları üzerinde çok durmuş olmasıdır. Kapitalizmin çelişmeli niteliği, Hegel'e olduğu gibi O'na da, örgütlenme ile anarşi arasında kurulmuş çelişmeli bir birlik gibi görünüyordu: Bir değişim anarşisiyle birleşmiş teknolojik üretim örgütü; sanayi araçlarının insan gereksinimlerine uydurulması gereğinin hemen hepten hiçe sayılmasıyla birlikte giden iyi hazırlanmış bir üretim birimleri toplumsal eşgüdümü. Gerçi Marx ülküsünü yalnız ara sıra dile getirmiş ise de, kapitalizm ile, malları gerek duyulan yerde ve zamanda üretip dağıtan planlı ve sosyalistleştirilmiş bir iktisat arasındaki aykırılığı hep hatırında tutmuştur.

Marx'ın kitabının gerçek gücü, kuramsal savlardan değil, ama işçilerin koşullarını betimlemedeki katı gerçekçiliğinden ve düzenlenmemiş kapitalizmi, toplumun insan özünü yiyip tü-

keten bir asalak gibi göstermesinden ileri geliyordu. Amacı bakımından değilse de edimsel olarak *Kapital*, sınaî iş gücü için yeterli koruyucu önlem almayan bir sahiplenici toplumun apaçık manevi çirkinliğine yöneltilen ahlaki hücumların ilki ve herhalde en güçlüsü idi. Ancak Marx, kapitalizme yönelttiği hücumu açık bir manevi yargı biçiminde yapmadığı gibi, sermayenin işgücünü sömürdüğü yolundaki savı da işçilerin daha önceki üretim düzeni içinde daha iyi bir durumda bulundukları anlamına gelmemektedir. Diyalektik O'nun için, kapitalizmin kendinden önce gelen feodalizme göre bir ilerleme olduğunun güvencesiydi; Marx bunu sık sık söylemiştir. Bunun gibi kapitalizmin acımasızlıkları da kapitalistlerin kişi olarak acımasız oldukları anlamına gelmez; kapitalistler de işçiler gibi düzen içinde yakalanmışlardır ve düzenin gerektirdiği neyse onu yapmak zorunluluğu içindedir. Marx'ın görüş açısından, bizzat düzen niteliği bakımından kendi kendisiyle çelişmelidir ve sonunda kendi kendini yıkacaktır. Ama onu kendi kendisinin yıkıcısı yapan şey, doğmak için mücadele eden daha yüksek ve daha iyi bir düzenin tohumlarını içermekte olmasıdır. Bundan dolayı Marx'ın eleştirileri, özü bakımından geçmişe değil her zaman geleceğe dönüktür: İşçilerin koşullarının ussal bir biçimde planlanmış ve sosyalleştirilmiş bir iktisadi düzende alacağına inandığı özelliğe dönüktür. O'na göre böyle bir şey, içindeki kapitalizm çelişmelerinden arınmış olan bir iktisadi düzenin mantıksal ürünü olacaktır. Marx ne böyle bir gelecek iktisadi düzenini betimlemeye çalışmış, ne de bunu uğrunda mücadele edilmesi gerekli bir ülkü olarak göstermiştir. Hegel gibi O da, tarihin akışının hem kaçınılmaz hem de ussal olduğuna inanmıştı: İnsanlar kuşkusuz mücadele edeceklerdir, ama eninde sonunda mücadeleleri, istemeleri ve yaratmaları zorunlu olan şey uğrunda yapılacaktır. Böylece Marx, çıplak bir iktisadi nedenler ve sonuçlar

çözümlemesi arkasında, gerçekten son derece güçlü olan ve dine benzer bir inançla desteklenen manevi bir çağrıda bulunmuş oldu. Bu çağrı, uygarlığın ve hakkın ilerleyişine katılma çağrısından başka bir şey değildi. İşçi ordularını Marksçı sosyalizm etrafında toplayan şey de bu çağrıydı.

Kapitalizmin Çöküşü

Görüldüğü gibi *Kapital*'in ana amacı kapitalizmin, kendi kendini yıkarken karşıt savı olan sosyalizmi ortaya çıkaracağını göstermekti. Marx'ın görüşünün planı, Ricardo'nun gerçek bilimsel kuramı saydığı değerin emek kuramını kabul etmek ve ondan sonra diyalektik yolla bunun mantıksal bakımdan tutarsız olduğunu göstermekti. Marx'ın çözümlemesinin temel kavramı "artık değer" kavramıydı. Kapitalizmin klasik savunması, bir özgür değişim düzeninde herkesin uzun sürede piyasaya getirdiği değere eşit bir değeri geri alacağı ve böylece toplumsal üründen haklı payını alacağı savıyla yapılmıştı. Marx buna karşı, kapitalistlerin üretim araçlarına sahip oldukları bir sanayi düzeninde emeğin her zaman aldığından daha çok ve düzenin sürmesi için gerekenden daha çok üretmeye zorlanacağını göstermek istedi. Ortalama olarak ücretler, Malthus'un ileri sürdüğü gibi nüfus baskısından dolayı değil, ama özel mülkiyet düzeninden dolayı, yaşamı sürdürmeye ancak yetecek bir düzeye yakın olacaktır; kapitalistin düzen içindeki tekelci durumu da bu artığa kâr ve kira biçimi altında el koymasını olanaklı kılacaktır. Hemen hemen sayısız dal ve budakları ve aşırı teknik yankılarıyla bu sav uzun bir tartışmaya yol açmış, zamanında çok kutlanan bu tartışma daha son bile bulmadan üzerinde durulmaz olmuştur. Çünkü başlangıcını oluşturan Ricardocu

kuram, daha tartışma yapılırken, Marksçı olmayan iktisatçılar için işe yaramaz olmuştu. Bundan dolayı genel olarak Marx'ın iktisadi ve özel olarak da artık-değer kuramı iktisat kuramı tarihine giren bir konudur. Bu husus günümüz Marksistlerinde gerçekten doğal sayılmaktadır; yine de Lenin gibi ateşli bir Marksist bu hususa nadiren değinmiştir. Ancak Marx için artık-değer kavramı, görüşünün temel taşıydı, çünkü kapitalist bir düzenin eninde-sonunda kendi kendini yıkacağı yolundaki sonucunu buna dayandırıyordu. Bu kuram, sonraki Marksistlerin inanç gibi benimsedikleri iki öneri sunmuştur: Birincisi kapitalizmin kaçınılmaz bir biçimde çökeceği, ikincisi de bu çöküşün kaçınılmaz bir biçimde sosyalizme yol açacağı önerisidir.

Bundan dolayı Marx'ın iktisadi çözümlemesi, kapitalist bir toplumun kesin çöküşüne doğru giderken izlediği akışla ilgili birçok öndeyişler getiriyordu. Kapitalistlerin kendi aralarındaki yarışmadan dolayı sanayi gittikçe daha geniş üretim birimleri içinde toplanacaktır. Bu birimler tekelci olmak eğilimi gösterecekler ve zenginlik gittikçe daha az sayıda büyük servette toplanacaktır. Kârı arttırmak için girişilen yarışma sömürüyü daha şiddetli kılacak ve işçi sınıfı gittikçe daha çok yoksul düşecektir. İşçiler ürettiklerinin hepsini tüketmek olanağından sürçen bir biçimde yoksun bulundukları için kapitalist bir iktisat, üretim artığı, bunalım ve işsizlik dönemlerine uğrayacaktır. Küçük işadamları, çiftçiler, bağımsız el sanatçıları –bir el sanatı iktisadının küçük burjuva kalıntıları– durmadan ücretli proletarya durumuna düşecek ve kapitalist toplum, kapitalistler ve onların uyduğu ikincil sınıflarla, proletarya yığınları arasında kutuplaşmak eğilimi gösterecektir. Marx'a göre en sonunda bu eğilim, el koyanlara el konulacak bir devrimci duruma yol açacak ve üretim araçlan sosyalleştirilecektir.

Bütün bu öndeyişler uzun tartışmalara konu olmuş ve

Marx'ın yapıtını yazmasından sonra yaşanan olayların ışığında değerlendirildiğinde, çok değişik değerler taşıdıkları görülmüştür. Bu ise bu öndeyişlerin, geçerli bir kuramın tümdengelimleri olmadığını, içlerinde doğru olanların, kapitalist sanayinin işleyiş biçimiyle ilgili kavrayışlı kestirimler olduğunu düşündürmektedir. Sanayi ve ticaret birimlerinin birleşme ve büyüme eğilimi ile gönenç ve bunalım dönemlerinin birbirini izleme eğilimi konularındaki öngörüleri doğrulanmıştır –her ne kadar ortaklaşa örgütler mülkiyeti dağıtmak ve onu Marx'ın işaret ettiği denetleyici sonuçlarından arıtmak eğilimini göstermiş ise de–. Öte yandan işçi sınıfının gittikçe daha yoksul düşeceği öngörüsü çok yersizdi, çünkü sanayi toplumları yaşama düzeylerini kuşkuya yer bırakmayacak biçimde yükseltmişlerdir. Aşağı-orta sınıfın ücretli proletaryaya dönüşeceği öngörüsünün de yanlış olduğu görüldü, çünkü sanayileşme, Marx'ın sınıflamasına göre küçük burjuva sayılması gereken ve beyaz-yakalılar denen sınıfı çok genişletmiştir. Kapitalizm Marx'ın kestirdiği gibi uluslararası ölçülere ulaştıysa da, daha yüksek ölçüde sanayileşmiş olan ülkelerde işçi sınıfı, Lenin'in 1914'de güvenle beklediği gibi uluslararası bir sınıf kavgası uğrunda birleşmek eğilimi göstermedi. Kapitalist sanayiciliğin sınıf çatışmalarını keskinleştirdiği de görülmektedir. Bu türlü geniş karşılaştırma yapılacaksa, sanayi toplumlarının el-sanatı toplumlarından daha az tabakalaşmış olduklarını, birincilerde sınıf duvarlarını atlamanın daha kolay olduğunu ve yine birincilerin olağanüstü ölçüde durağan olduklarını söylemek öyle görünüyor ki gerçeğe daha yakın olacaktır. Toplumsal devrimler İngiltere ya da Almanya'da değil, Rusya'da ve Çin'de görüldü. Marx'ın kullandığı yöntemin geçerliği konusundaki kesinliği, devrimin ve kapitalizmin çökmesinin çok yakın olduğu öndeyişlerine yol açmış, bu öndeyişler genellikle yanlış çıkmıştır: Çünkü ya devrimler olmamış, ya da yanlış yerlerde olmuştur.

Marx'ın öndeyişinin öbür yarısı –yani, kapitalizmin çöküşünü sosyalleştirilmiş ya da kolektif bir ekonominin izleyeceği öndeyişi– tümüyle diyalektiğe dayalı olan bir düşlemeydi. Kuşkusuz bunun arkasında, ilk kapitalizmin yabanlığı karşısında duyulan tümüyle haklı bir tiksinme duygusu vardı. Ama diyalektik, Marx'ın bunu bir eleştiri olarak düşünmesine olanak vermedi; bir öndeyiş olmalıydı ve ön denilen şeyin de gerçekleşmesi gerekirdi. Gelişme, başlangıçtaki hareket noktasının karşıtına götürecektir; kapitalizmin karşıtı da komünizmdir. Hiçbir özlü neden olmadan Marx, kapitalizmin bütün kötülüklerinin üretim araçlarının özel mülkiyet altında olmasında toplandığına inanıyor, bunan dolayı da özel mülkiyetin kaldırılmasının kötülüklerin kaynağını kurutacağına inanabiliyordu. Özel mülkiyet altındaki yarışmacı üretim "anarşi"sinin yerine planlı ve uyumlu bir iktisat geçecektir. "Ortaklaşa sahip oldukları üretim araçlarıyla çalışan ve bireysel iş güçlerini isteyerek birleşik bir toplumsal iş gücü biçiminde kullanan bir özgür bireyler derneği". Bu amaca götürecek ilk adım, üretimi "toplumun bilinçli ve önceden hazırlanmış denetimi altına almak", başka bir deyişle kamu mülkiyetini kurmaktır. Bu değişme dolayısıyla, özel mülkiyet konusu sanayinin desteklediği sınıf yapısı bir bütün olarak göçecek ve en sonunda yıkılacak ve içinde artık zorlamaya gerek kalmayan bir sınıfsız toplum ortaya çıkacaktır. Engels'in çok bilinen cümlesiyle, devlet "son bulacaktır." Çünkü devlet, sömürü üzerine kurulu toplumda bir baskı aracıdır; ayrıca, açıklanması güç bir biçimde uzmanlaşma ve işbölümü artık zorunlu olmayacaktır. Yine Engels'in St. Simon'dan aldığı ünlü bir cümleyle, "kişilerin hükümeti yerine, eşyanın ve üretim sürecinin yönetimi geçecektir."[20]

---

20 **Anti-Dühring**, İngilizceye çeviren: E. Burns, s. 315. Bkz.: Engels'in Bebel'e mektubu, 18-28 Mart, 1875; **Marx-Engels Correspondence, 1846-1895**, s. 332 vd.

Bu, Marx'ın ütopyacı sosyalistlere yağdırdığı azarların karşılığıydı, ya da toplumsal devrim kuramını inandırıcı kılmak için gerekli olan vahye benzer bir görüştü; tarih boyunca güç ve sömürü yoluyla yönetilmiş olan insan ilişkileri bir noktada yerlerini tümüyle ülküleşmiş ve işbirlikçi olan ilişkilere terketmek zorunda kalmaktadırlar. Sınıfsız toplum, içinde bulunulan zamanın düş kırıklıklarını ve devrimin kendisinin yol açtığı kırgınlıkları gidermeye yarayan geleceğe ait bir düşlemedir. Ancak, tarihin kaçınılmaz bir sonu olduğu düşüncesiyle birlikte alınınca geleceğin düşlemesi çok tehlikeli bir ahlak felsefesi olabilir. Çünkü gelecek hiçbir zaman ulaşılmayan bir şeydir; şimdi de yalnız güce bağlı bir şeyse, güç, tarihin önceden belli hedefine götürdüğü, yani edimsel bir deyişle başarılı olduğu takdirde her zaman ahlaken haklı görülecektir. Gerçekten Hegel gibi Marx da ahlaki sınırlamaları, inanç ve ülküleri nerdeyse küçümsemiş, düzeltimin olanaksız olduğuna inanmıştır. Yeniden başlayabilmek için, olduğu biçimiyle toplum "yerle bir edilmeli"dir; öte yandan devrimin planlanması gerekliyse de, ondan sonra gelmesi gereken şeyler yeni düzene bırakılabilir. Vahyimsi görüşün toplumsal ahlakı bağnazlıktır, ama bu görüşün ötesinde bir olanak da vardır: Devrimin ortaya çıkabileceği, Marx'ın deneyi, kendisini bu nokta üzerinde durmaya zorlamamıştır. Gerçekleştirilen bir ütopyanın toplumsal ahlakı ise kolaylıkla sinisizm olabilir.

Toplumsal Devrimin Stratejisi

Marx her zaman felsefesini, başarılı bir proleter devriminin kılavuzu saymıştır; meslek yaşamı da bilim adamlığı ile sosyalist önderliği arasında bölünmüştür. Marx'dan sonra Batı Avru-

pa'da ortaya çıkıp O'nun düşüncesinden etkilenmeyen herhangi bir siyasal köktencilik biçimi bulmak güçtür. Ama her biri gerçek Marksizm olduğunu öne süren iki büyük siyasal hareket görülmüştür; ama bunlar hem birbirlerine öylesine benzemekte, hem de öylesine birbirlerinden ayrılmaktadırlar ki, bunların Marx'la olan ilgilerini bilmek, Marx'ın felsefesini anlamak bakımından önemlidir. Bunların birincisi, Batı Kara Avrupası'nda Birinci Dünya Savaşı'na kadar var olan biçimiyle parti sosyalizmi hareketi, ikincisi de 1917 Rus Devrimi'nden bu yana var olagelen biçimiyle komünizm hareketidir. İkinci hareket, doğrudan doğruya birinciden doğmuştur; çünkü Lenin, bir Marksçı Rus partisinin önderi olduğu gibi, İkinci Enternasyonal'in yani Marksçı sosyalist partiler örgütünün yıkıcısıydı da. Komünistlerle sosyalistler arasındaki düşmanlık, komünistlerle orta sınıf partileri arasındaki düşmanlıktan bile daha şiddetli oldu. Komünist partilerin stratejisi, sosyalist partilerinkinden tümden farklı olmuştur. Gerçekten ikincisi 1914'e değin, birçok Batı Kara Avrupası ülkelerinde ve özellikle Almanya'da önemli siyasal güce sahip mevkiler kazanmış ve işçi sınıfına oy hakkı tanındıktan sonra özgür seçimlerde oy alarak güçlerini artırmışlardı. Buna karşılık Lenin'in partisi hiçbir zaman amaçlarına yığınların desteği ile ulaşan popüler bir parti olmadı ve olmak da istemedi. Ancak hem parti sosyalizminin, hem de komünizmin farklı strateji görüşlerini Marx'dan aldıkları oldukça doğrudur. Görünüşteki bu çelişmenin tam bir açıklaması, Lenin'in Marksizmini anlatan gelecek kesimde verilmektedir. Burada bizzat Marx'ın iki ayrı strateji çizgisi telkin etmiş olduğunu belirtmek yetecektir. Bu iki strateji çizgisinden her birinin, Marx'ın felsefesini yeterli biçimde yansıttığı kabul edilebilir.

İlk önce, hiçbir zaman açıkça söylememekle birlikte, Marx'ın, belki de 1850'lerde dönemin stratejisi konusunda gerçekten görüş değiştirmiş olması olanaklıdır. *Komünist Bildiri*'de (1848), komünistlerin bir siyasal parti oluşturduklarını kesinlik-

le reddetmiştir; onlar "işçi sınıfının en ileri ve en kararlı kesimidir;" açıkça görüldüğü üzere Lenin'in partisini proletaryanın "öncüsü" olarak tasvir etmesinin kaynağı bu bildirimdir. O zaman Marx kuşkusuz hem Almanya'da bir burjuva devriminin çıkmak üzere olduğuna, hem de bunu belki de Fransa'daki bir sosyalist devrimin doğuracağına inanıyordu. Buna uygun olarak belirli bir programa sahip olan ve toplumsal devrimin tarihsel zorunluluğunu açıkça kavramış bulunan seçkin bir devrimciler kümesinin, örneğin solcu sendikalar gibi köktenci proleter hareketlerin genel kurmayı hizmetini görebileceğine de inanabildi. Ancak, öyle görülüyor ki bu küçük burjuva köktenci örgütlerinin bu yolda yöneltilemeyecek ölçüde güçlü olduklarına kısa zamanda inandı ve 1848 devrim denemelerinin başarısızlığı üzerine, sanayileşmenin işçiler arasında etkili bir devrimci sınıf bilinci yaratmasına değin uzun bir hazırlık dönemine gerek bulunduğu sonucuna vardı. Toplumsal devrimin kaçınılmaz olduğuna inanıyordu, ama kendi toplumsal evrim kuramına uygun olarak, bir burjuva toplumun, kapitalist düzenin bütün olanaklarını tam olarak geliştirmesine değin devrim "yapılamayacağına"da inanıyordu. Gerekli olan strateji iki katlıydı: Bir sosyalist parti, işçi sınıfını güçlendirecek olan burjuva düzeltimler isteyerek gerçekten baskıda bulunmalıdır, ama başlıca düşüncesi ideolojik arılığını ve eylem özgürlüğünü korumak olmalıdır. Hiçbir zaman orta sınıf partileriyle işbirliği yaparak bölünmüş ortak sorumluluklara girmemelidir. Bu Marksçı sosyalist partilerce standart strateji haline getirilmiştir: Koalisyon hükümetlerinde sosyalist olmayan partilerle birlikte görev almayı reddetmek.

Ancak, açıkça görüldüğü gibi, eğer bu strateji başarılı olsaydı, başlangıçtaki devrimci amacını yenebilirdi. Hedefi, niteliği bakımından sosyalist olmayan önlemlerle seçmenleri çekip güçlenmekti; *Manifesto* bile dereceli bir gelir vergisi istemişti. Ama bir parti oy yoluyla düzeltimler sağlamayı ne denli çok ba-

şarırsa, devrimci olarak kalması için o denli az neden kalır. Gerçekten de başarılı Marksçı sosyalist partilerin karşılarına çıkmak eğilimi gösteren durum buydu. 1895'de Engels bile Alman Sosyal Demokratları'nın yasal yollarla, yasadışı yollardan daha çok başarılı olduğunu söyleyerek övünüyordu. Sosyalist entelektüeller, felsefi Marksistler olarak, kuramda devrimci kaldılar ve yalnız Eduard Bernstein gibi birkaçı "revizyonist" evrimci olduklarını açıkça kabul ettiler; ama 19. yüzyılın sonuna doğru Alman Sosyal Demokratları gibi bir partinin devrim yapma olasılığı çok azdı. Gerçekten Marx'ın tasarladığı gibi bir komünist toplum, liberal siyasal yöntemlerle ve belirsiz uzunlukta bir süreç sonunda yaklaşılacak bir ülkü durumunu aldı. Eğer gerçekten bir devrim olursa, o zamana değin elde edilen bütün demokratik siyasal kazançları koruyacağı düşünülüyordu. 1914'e gelinceye değin böyle bir inanç, Batı Avrupa sosyalist partilerindeki Marksistlerde köklü kanılar durumuna gelmişti.

İkinci olarak Marx, "olgunlaşan" bir sanayi iktisadına sahip bir ülkenin sosyalist partisine uygun olarak strateji ile, görece geri bir iktisada sahip bir ülkedeki sosyalist partiye elverişli olan strateji arasında bir ayrım yapmak istemiştir. Yalnız birinci durumdaki bir sosyalist parti başarılı biçimde bir devrime önderlik edebilirdi, çünkü son çözümlemede devrime yol açacak olan şey iktisadi yaşamın evrimden geçmesidir. Yine de, gelişme ana çizgisine çok yakın durumda bulunan ülkelerdeki sosyalist partilerin nasıl bir strateji izlemeleri gerektiği sorunu yanıtsızdı. Marx, Fransa'yı devrimin doğal önderi saymak ve Almanya'yı da görece geri bir ülke olarak görmek eğilimindeydi. Yaşamının ilk dönemlerinde durum gerçekten de böyleydi, ama 1914'lerde değil. Marx'ın geri bir ülkede izlenmesi gereken stratejiyle ilgili görüşlerinin Rus Marksistleri için özel bir önem taşıdığı açıktır. Nitekim Marx'ın kendisinin hiçbir zaman yayınlamadığı, ama O'nun ölümünden sonra Engels'in bastırdığı iki

belge, Trotsky ve Lenin için, Alman sosyalistleri için hiçbir zaman taşımadıkları büyük bir önem taşıdılar.[21]

1850'de Marx, Almanya'da bir orta sınıf devriminin çıkıp başarı kazanacağına inanarak, Komünist Lig'in Merkez Komitesi'ne (*Manifesto* da bunun için yazılmıştır) bir sesleniş yazdı ve sosyalist azınlığa bu devrim karşısındaki stratejisiyle ilgili bazı öğütlerde bulundu. O'na göre bir sosyalist parti, devrim başanlı oluncaya değin, orta sınıf devrimcileriyle işbirliği yapmalıdır. Başarılı devrimden sonra o zamana değin işbirliği yaptıklarının karşısına çıkmalıdır; kendi erk merkezine dokundurmamalıdır; ve gerçi başarılı bir sosyalist devrim yapmayı umut edemezse de, ya iş yaşamının, ya da hükümetin durağanlık kazanmasını önlemek üzere her türlü yıkıcı ve önleyici aracı kullanmalıdır. Yoksul köylüleri zengin köylülere karşı kışkırtmalıdır; toprağı kamulaştırmayı amaç edinmelidir; ve devrimci hükümeti elden gelen en geniş ölçüde özel mülkiyeti kısıtlamaya zorlamalıdır. Kısacası proletaryanın savaş şarkısı "Sürekli Devrim" olmalıdır. Böylece Marx 1850'de sürekli devrim kavramını sağlamış, Trotsky bunu 1906'da benimseyip geliştirmiş, Lenin de 1917'de Rusya'daki orta sınıf devrimiyle ilgili olarak izlediği politikayı çok geniş ölçüde bu kavrama dayandırmıştır.

Marx'ın, 1875'de Almanya'daki birçok köktenci örgütü biraraya getirerek etkili bir sosyalist parti hareketini başlatan Gotha Kongresi'nin programı üzerine yaptığı yorumlar çok daha yüksek önem taşımaktaydı. Bu yorumlar parça parçaydı, son derece azarlayıcıydı, ve uyumun bozulmaması kaygısıyla o

---

21 **Adress of the Central Committee of Communist League, March 1850**, 1885'de Engels tarafından yayınlanmıştır. **Marx and Engels: Selected Works** (Moskova 1955), Cilt I., s. 106-117. **Marginal Notes to the programme of the German Workers Party, 1875** (Critique of the Gotha Program), Engels tarafından 1891'de yayınlanmıştır. **a.g.e.**, cilt II, s. 18-37.

zaman için yayılması önlenmişti; fakat bu yorum Almanya'daki duruma yöneltilmişti, ama 40 yıl sonraki Rusya'nın durumuna da, Marx'ın yazmış olduğu başka her şeyden daha yüksek ölçüde uymaktaydı. Marx'ın pek dobra bir biçimde söylediği gibi "Almanya'da çalışanlar köylülerdir, proletarya değil". Köylülerin bilinçli olarak istedikleri şey, istemeleri gereken şeyden, dolayısıyla "gerçekten", (ya da diyalektik olarak) istedikleri şeyden oldukça farklıdır. Daha yüksek ölçüde sanayileşen bir toplumda köylüler, herhangi yapıcı bir amacın gerçekleştirilmesinde siyasal bakımdan güçsüzdürler, ama yalnız sayıca ağırlıkları dolayısıyla durumun çok önemli bir etkenidirler. Önderlik edecek güçten yoksun olmakla birlikte, idare edilebilir ve yöneltilebilirler; hoşnutsuzlukları, gerçek bir sosyalist devriminin önderliğini yapabilecek tek küme olan proleter azınlığı desteklemek yönünde kullanılabilir. Marx eleştirdiği programın saptadığı hedefleri, hiçbir biçimde sosyalist nitelikte olmamakla suçluyor, herhangi bir orta sınıf devriminin hedefleri olduğunu söylüyordu; oy hakkı ve yığınların öbür siyasal hakları. Bunlar sosyalizm-öncesi bir toplumda değer taşırlar, ama sosyalizme göre "değersiz, küçük oyuncaklar"dan başka şey değildirler. Marx'ın yaygın ölçüde köylü olan toplumun bir proleter "öncü" grubunca denetlenmesi yolundaki imâları, Lenin'in "Demokratik-Devrimci Proletarya ve Köylü Diktatörlüğü" için 1905'te hazırladığı planı oldukça açık bir biçimde esinlendiriyordu. Marx'ın *Gotha Programı*'nda yazdığı kenar notları, kapitalist bir toplumdan sosyalist bir topluma geçişe yaptığı en geniş değinmeleri de içeriyordu; ancak bu bir betimleme olmaktan çok bir değini niteliğindedir. Geçiş iki aşamada olacaktır. Üretim araçlarının kamu mülkiyetine geçişi, kendiliğinden artık-değerin alınmasını önleyecek ve işçilere ürettikleri şeyin tam değerini vermek yolundaki burjuvaların sözde kalan inançlarını gerçekleştirecektir. Ancak bu yine de gerçek komünizm değildir; gerçek komünizm işbölümünü ortadan kaldıracak ve komünist ül-

künün gerçekleşmesini sağlamak üzere toplumsal üretimi arttıracaktır; "Herkesten gücü yettiği ölçüde almak ve herkese ihtiyaçlarına göre vermek". Kapitalizm ile komünizm arasındaki geçiş döneminde "devlet, ancak proletaryanın devrimci diktatörlüğü olabilir". Çok açıktır ki Marx'ın *Gotha Programı*'na eklediği notlar, başka yerlerde yaptığı değinilerle birlikte, Lenin'in 1917'de yayınladığı *Devlet ve Devrim* adlı broşürünün büyük bölümünün tohumlarını taşımaktaydı.

Bundan dolayı Marx'ın toplum felsefesi, uygulamada birbirinden farklı olduğu görülen iki siyasal strateji anlayışını destekliyordu. Birisi, Marksçı parti-sosyalizmince geliştirilmiş olup, siyasal bakımdan zaten demokratik olan bir topluma egemen olabilinceye değin gücünü arttıran, sınıf bilincine sahip bir proletarya meydana getirmek için sanayileşmenin evrimine bakıyordu. 1914'e değin Marksçı stratejinin ana çizgisi bu olmuş ve işçi sınıfının Alman Sosyal Demokratları gibi büyük yığın partileri içinde siyasal örgütlenmesi yoluyla oldukça başarı kazanmıştır. Bu strateji için siyasal liberalizm zorunlu olarak önden gelmesi gereken bir öğeydi; devrim ise uzun bir siyasal ve iktisadi gelişme ve yığın eğitimi sürecinin sonucu olacaktı. 1914'den sonra Leninizmin stratejisine damgasını vuran çizgi, komünizmi, en geniş öğesi köylü olan ve liberal siyasal haklardan yoksun bulunan bir toplumda entelektüel bir seçkinler kümesinin ya da proleter bir azınlığın ülküsü sayan Marx'ın ilk düşüncelerine dönmüştür. Bu çizgi için devrim, içinde bulunulan zamanın bir gerçeği ve siyasal iktisadi değişmenin bir öncülü idi. Bu çizgi geri toplumlardaki komünist partilere uygun olacak strateji konusunda Marx'ın ara sıra ileri sürdüğü görüşlere çok dayandı. Niyetleri bakımından Rus Marksistleri, Marx'ın toplum felsefesinin merkezi ilkesini, yani iktisadi gerekirciliği bırakmayı ya da değiştirmeyi hiçbir zaman düşünmediler; ama Batılı Marksistler, kaçınılmaz bir biçimde, onların bu ilkeyi bir yana bıraktıklarını sanmışlardır.

Seçilmiş Kaynakça

Isaiah Berlin, *Karl Marx, His Life and Environment,* 2. baskı, London.

Mandell M. Boyer, *Karl Marx's Interpretation of History,* gözden geçirilmiş 2. baskı, Cambridge, Mass., 1948.

R.N. Carew Hunt, *Marxism, Past and Present,* London, 1954.

R.N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism,* 2. baskı, London, 1957, Kısım I.

G.D.H. Cole, *The Meaning of Marxism,* London, 1948.

Kari Federn, *The Materialist Conception of History: A Critical Analysis,* London. 1939.

Sidney Hook, *Towards The Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation,* New York, 1933.

——, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx,* New York, 1936.

——, *Reason, Social Myths and Democracy,* New York, 1940. Kesim: 9-12.

John H. Jackson, *Marx, Proudhon, and European Socialism,* London, 1957.

Harold J. Laski, *Karl Marx: An Essay,* London, 1922.

A.B. Lindsay, *Karl Marx's Capital: An Introductory Essay,* London, 1925.

H.B. Mayo, *Democracy and Marxism,* New York, 1955.

Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life,* İngilizceye çev.: Edward Fitzgerald, New York, 1935.

Alfred G. Mayer, *Marxism: The Unity of Theory and Practice,* Cambridge, Mass., 1954.

John Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism,* London, 1954, Kısım: I.

K.R. Popper. *The Open Society and Its Enemies,* Gözden geçirilmiş baskı, Princeton, N.J., 1950, Kesim: 13-21.

Joan Robinson, *An Essay on Marxian Ecomomics,* London, 1942.

Arthur Rosenberg, *Democracy and Socialism: a Contribution to the Political History of the Post 150 Years,* İngilizceye Çev.: George Rosen, New York, 1939.

Otto Rühle, Karl Marx, His Life and Work, İngilizceye çev.: E. ve C. Paul, New York, 1939.

Vernon Venable, *Human Nature: The Marxian View,* New York, 1945.

BÖLÜM V
KOMÜNİZM

Komünizmin felsefesi Marksizmin değiştirilmiş bir biçimi olup, geniş ölçüde Lenin'in ürünüdür ve bundan dolayı sık sık "Marksizm-Leninizm" diye adlandırılır. Bunun içinde gerçekten önemli olan Trotsky'nin payı, sonradan partiden çıkarıldığı için komünist yazarlarca düzenli olarak yadsınmakta ya da üstü örtülmektedir. Lenin'in Marx'la olan ilgisinin resmi tanımı, Stalin tarafından, *Foundations of Leninism (Leninizmin Temelleri)* adlı kitabında şöyle yapılmıştır: "Leninizm, emperyalizm ve proletarya-devrimi çağındaki Marksizmdir". Böylece Lenin'in I. Dünya Savaşı sırasında ve 1917'de Rusya'da yapılan komünist devrimden sonra yazdığı yazılar ve yaptığı konuşmalar üzerinde durulmaktadır. Bundan dolayı Stalin'in yaptığı tanım, Lenin'in getirdiği değişikliklerin, *Kapital*'in yayınlanmasından (1867) sonra Avrupa kapitalizminin gösterdiği evrimin ve özellikle sömürgeci gelişmesinin ve bunların sorumlusu olduğunu düşündüğü 1914 savaşının bir sonucu olduğunu anlatıyordu. Aynı kitabında Stalin, Lenin'in felsefesinin başka bir yorumundan söz etmiş, onun Marksizmin Rusya'nın durumuna uydurulmuş bir biçimi olduğunu söyleyen bu yorumu kuşkusuz reddetmiştir; çünkü söz konusu yorum Leninizmi, Marx'ın yerel bir biçimi düzeyine indirgiyordu. Bununla birlikte, bu son yorum komünist olmayan yazarlarca sık sık yinelenmiştir, çünkü Lenin

1914'de 12 yıl ya da daha uzun süreden beri Rus Marksizminin bir kanadının önderliğini yapmış ve o zamana kadar yazmış olduğu şeylerin en büyük bölümü gerçekten de bir Rus Partisinin sorunlarıyla ilgili olmuştu.

Lenin'in bu iki yorumunun her ikisinde de doğru yanlar vardır, ama hiçbiri O'nun Marksizme getirdiği korkunç değişikliğin önemini gerektiği biçimde anlatmamaktadır. Bundan başka, gerçi bu iki yorum birbirinden bağımsız, hatta birbirine aykırı gibi görünüyorsa da, şaşırtıcı biçimde yakından birbirlerine bağlıdırlar. Lenin'in düşüncesinin 1914'den hem önce, hem de sonra bir Rus devrimci partinin sorunlarıyla çok geniş ölçüde uğraştığı hususu, üzerinde durmayı gereksiz kılacak kadar açıktır. Savaşın, O'nun dikkatini emperyalizme çevirdiği de doğrudur; ama bu konudaki yazıları gerçekte çok özgün değildiler, çünkü hem Marksist hem de Marksist olmayan ve kapitalizmin gelişmesinin kendisinden daha kavrayışlı bir bilimsel çözümlemesini yapan önceki yazarlardan geniş ölçüde yararlanmıştır. Genellikle olduğu gibi Lenin, emperyalizmin hemen yalnızca taktik yanıyla bunun devrimci bir öndere sağladığı olanaklarla ilgileniyordu; savaş da, sömürgeler halklarının hoşnutsuzluğu ile ulusal dileklerinin sağladığı olanaklar konusunda O'nun gözlerini açmıştı. Lenin'in, Rus devrimci sosyalizminin bir önderi olarak sahip olduğu deneyin bu konuyal doğrudan doğruya ilgili olduğu görüldü. Çünkü Lenin'in Rusya'da başardığı şey, sanayi alanında nisbeten gelişmemiş, asıl olarak tarımcı bir ekonomiye ve geniş ölçüde bir köylü nüfusa sahip, Batı Avrupa Marksizminin hiçbir zaman içine işleyemediği türden bir ülkede Marksizme başarı kazandırmaktı. Lenin'in Rusya'da karşılaştığı koşullar, geniş ölçüde, dünyanın her yanındaki geri ve sömürge ülkelerin tanıtıcı özelliği olan koşullardı; bunun sonucu olarak görüldü ki, Marksizmin Rusya'ya uydurduğu

biçim, emperyalizm çağına uyan biçimiydi; ama Marksizmi doğrudan doğruya emperyalist ülkelere uydurulabilir duruma getirdiği için değil, yöntemleri emperyalist ülkelerin sömürgelere bağımlılığını göstermede etkili oldukları için. Kuşkusuz Stalin'in söylemek istediği bu değildi, ama bu olgu O'nun yorumunu aşağı yukarı doğru kıldı. Bir sınıf olarak azgelişmiş ülkelerin, küçük ama güçlü bir Avrupalılaşmış azınlıkları vardı ve bu azınlıklar belki onların politikalarını denetleyebilir ve ekonomilerini yönetebilirdi; bu ülkelerin ulusal dilekleri vardı ve sanayileşmeyi hemen hemen bir zorunluluk durumuna getiren iktisadi gereksinimlerin acıları içindeydiler; geniş sonuçları büyük bir hızla elde etme yolu olarak Rusya yöntemlerini benimsemek yoluyla güçlü bir dürtünün etkisi altındaydılar; ve insani maliyeti çok yüksek olan yöntemlerin kullanılmasını önleyebilecek siyasal gelenekleri ya da örgütleri de yoktu. Lenin'in Rusya'daki başarısı böyle ülkeler için güçlü bir çekiciliğe sahipti. Bundan dolayı Leninizm, en iyi bir biçimde, Marksizmin sanayileşmemiş ülkelere ve büyük çoğunlukla nüfusu köylü olan toplumlara uydurulmuş biçimidir, diye tanımlanabilir; bütün dünyada taşıdığı önem, dünyanın böyle toplumlarla dolu olduğu gerçeğinden ileri gelmektedir.

Lenin'de Marksizm hep iki rol oynamıştır; komünizmde de aynı şeyi yapmakta süregitmektedir. Rollerinden birinde Marksizm, Lenin için bir türlü mezhep, ya da dinsel bir simge olup, sorgu sualsiz bir inanç ve dolayısıyla bir dogma konusuydu; bu rolüyle Marksizm komünizme, dinsel bir inancın, ya da ortaklaşa sahip olunan bir ülkünün bağlayıcı gücünü sağlamaktadır. Nitekim Lenin herhangi bir politikayı desteklerken Marx'tan, slogan hizmeti görecek ve skolastik bir yorumla politikaya bağlayabildiği bir cümle anıyordu. Bunun gibi, herhangi bir karşıtının politikasını suçlarken bunun Marx'ın söylediği bir şeye ay-

kın olduğunu öne sürüyor, davranışı dindarların İncil'in metnini kullanış biçimine çok benziyordu. Lenin'in öteki Marksistlere yönelttiği en sık ve en acı suçlama hayatı böyle tartışmalarla doluydu, onların Marx'ın yazılarının sözü ve doğru yorumu, ne demek istediğini açıkça göstermekteydi. Lenin, Marx'ın felsefesinin kimi genel noktalarına gerçekten böyle sorgu sualsiz bir biçimde inanıyordu; örneğin bir toplumsal devrimin kesin zorunluluğu, ya da devrimin, kapitalizmin kötülüklerinden arınmış bir komünist toplum yaratacağının saltık kesinliği, gibi. O'nun için böyle inançlar bir insan sorunundan başka şey değildi ve bu dinimsi rolde Marksizm O'nun kendisini tam olarak uğruna adadığı şeydi; devrimi yapmak, O'nun için bir manevi buyruktu. Aynı zamanda Marksizm, Lenin için başka bir rol oynamıştır; Marx'ın kendisi gibi Lenin de her zaman felsefenin eyleme yol göstermesi gerektiğini söylemiştir. Bu rolünde Marksizm, bir durgun kurallar toplamı olmayıp herhangi bir durumun çözümlemesinde, olanaklarını kestirmede ve böylece en etkili eylem biçimine ulaşmada kullanılabilecek bir uyarıcı düşünceler bütünüydü. Lenin'in Marksizmi bu yolda kullandığından kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. Bütün yaşamı boyunca, yalnız Marx ve Engels'in yazmış oldukları her şeyi değil, aynı zamanda hem Almanca hem de Rusça'da Marksçı yazarların yazdığı geniş literatürü de yoğun bir biçimde incelemiştir. Bu pratik rolde Lenin'in Marksizmi son derece yatkındı. Daha geleneksel Marksistlerin gözünde Lenin'in uygulamaları sık sık ortodoksluktan hepten uzaktı ve "Marksizmin ırzına geçmek" savını Lenin'e geri çeviriyorlardı. Siyasal yaşamının, sık sık kendi partisinin üyelerince, kötü Marksizm diye suçlanmayan hemen hiçbir önemli kararı olmamıştır. Böylece Lenin, doktrinde en katı ortodokslukla uygulamada büyük bir yatkınlığı birleştirmiştir. Gerçekten uygulamaları sık sık kuramlarından

önce gelmiştir, ama ortodoks oluşu, kendi kaynağını oluşturan Marksizmde değişmeler yapmakta olduğunu içtenlikle itiraf etmesine engel olmuştur. İkisini biraraya getirmek için Marksizmi şöylece yorumluyordu: Marx'ın her zaman "gerçekten" anlatmak istediği şey, Lenin'in eldeki sorun için yapması gerektiğine karar verdiği şeydir. Bu dogmatik, ama aynı zamanda oldukça pratik ve zeki olan kimselerin, duraksamalarını yapmak istedikleri şeye uydurmakta başvurdukları yaygın bir yoldur.

Marksizmin Batı Avrupa partilerindeki kuramı ve uygulamasından, en sonunda Sovyet Marksizmi olarak ortaya çıkan şeyin kuramı ve uygulamasına geçiş, hiçbir zaman bir atılımda yapılabilecek bir şey değildir. Rusya'ya özgü sorunların baskı yapıcı duruma geldikçe karşılanmaları yoluyla bu geçiş yapılmıştır. Rus önderler, Almanya'daki büyük Sosyal Demokrat Parti'nin izlenmesi gereken model olduğu ön düşüncesinden yola çıkmıştır; ama bunun sık sık olanaksız olduğu görülmüştür. Hem Lenin, hem de Trotsky'nin Rus devrimcileri sıfatıyla Batılı Marksizmin geleneklerine olan bağlılıkları, onları sık sık engelliyordu; hatta bundan ayrılmak gerekliliğine inandıktan sonra bile, karşılarına çıkan en güç iş, kendi ardıçlarını bu yola getirmek oldu. Bundan dolayı Leninizmin oluşumu adım adım oldu; bu adımlar sorunlar çıktıkça uygulanabilecek politikalar bulunması, sonra da, politikanın Marksizm çerçevesi içine elden gelen en iyi biçimde uydurulmasıydı. Bu yüzden, tamamlanan yapıyı anlamak için hem Rusya'da Marksçı bir partinin karşılaştığı durumu, hem de Marksizme olan bağlılıklarının Rus önderlere zorladığı temel varsayımları, inançları ve dogmaları usta tutmak zorunludur. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan şey her iki etkenin de ürünüydü ve hiçbir zaman, hiçbir kimsenin bir bütün olarak planlamadığı bir şeydi. Kuramlaştırmaları çoğu kez düzeltmelerden kuruluydu, çünkü Rusya'nın ortaya çıkardı-

ğı sorunları karşılamak, yaşamalarının bir koşuluydu, ama bu düzeltmeleri her zaman bir temelden yola çıkarak yaptılar ve bu temel, sahip oldukları Marksçı felsefe idi. Bu kesimde Sovyet Marksizminin kuruluş sürecinin başlıca adımlarını genellikle kronolojik bir düzen içinde izleyeceğiz.

Rus Marksizmi

1880'lerin başında Rusya'da ilk kez Marksçı bir sosyalist parti kurulduğunda, genellikle tarımcı ve insancıl bir felsefeye sahip yerli bir sosyalizmi izledi. Bu felsefenin ana ilkesi sosyalist bir toplumun, Rus köyünün ilkel komünizminden geliştirilebileceği ve böylece sanayileşme aşamasının atlanabileceği düşüncesiydi. Önceki kesimde söylendiği gibi Marx'ın kendisi bunun olanaklı olabileceğini düşünmemiş değildi. Bu felsefenin taktik bakımından taşıdığı önem, sosyalist propagandanın asıl olarak köylülere yöneltilmesi gerektiği idi ve bu yol denendiğinde çok kötü bir başarısızlığa uğradı. Sonuç olarak Rus Marksistleri daha başlangıçtan kendilerini, Marksçı toplumsal gelişme çizgisinin, feodalizmden kapitalizme, bundan da sosyalizme giden saltık bir evrim yasası olduğu inancına bağlamışlardır. Sosyalist propagandanın her yerde olduğu gibi Rusya'da da kentli ve sanayileşmiş bir işçi sınıfına yöneltilmesi gerektiği sonucuna vardılar. Doğal olarak Rusya'nın sanayi alanındaki geriliğini ya da sanayi işçi sınıfının, en büyük bölümü tarımcı ve köylü olan bir nüfusun çok küçük bir azınlığı olduğunu bilmeyen hiçbir Marksist yoktu. Ancak kuramlarının nesnel olmayan yanı, Rus Marksistlerini köylü nüfusunun önemini küçümsemeye yöneltmekteydi. Lenin'in bir devrimci önder olarak sahip olduğu gücün başlıca kaynağı, köylülerin en azından rızası sağ-

lanmadıkça hiçbir devrimin kesinlikle başarılı olamayacağına olan sarsılmaz inancıydı. Sosyalist devrimin bir proleter hareketi olması gerektiği yolundaki Marksçı kuramı tam olarak paylaşmıştır; ama her ne pahasına olursa olsun köylülerin en azından geçici katılımlarını sağlaması gerektiği olgusunu da hiçbir zaman gözden ırak tutmamıştır. Böylece 1917'de onların rızasını, tarımsal üretimde sosyalist çözümün uygulanmasını geri bırakarak satın aldı. Kısacası köylülerin toprak açlığını bilinçli olarak kullanarak onları, toplumsallaştırılmış sanayi üretimi kendi ayakları üstünde durabilecek duruma gelinceye değin, geçici olarak hareketsizliğe yöneltmiştir.

Katı toplumsal evrim "yasası", aynı zamanda Rusya'daki Marksçı bir partinin Avrupa sosyalist hareketinin kıyısında bulunması ve uzun süre öyle kalması zorunluluğunu da anlatmaktaydı. Çünkü eğer "evrimin doğal aşamasını atlamak" olanaksız olsaydı, Rusya'da yalnız bir orta sınıf devrimi olabilirdi ve başarılı bir sosyalist devrim için zamanın olgunlaşmasından önce bu orta sınıf devriminin "tamamlanması" gerekirdi. Bundan dolayı Rusya'daki bir Marksçı parti, Batı Avrupa'daki bir Marksçı partiden hepten farklı bir durumda bulunuyordu. Çünkü Marx'ın kuramı ve aynı zamanda kendisinin bir devrimci olarak başvurduğu uygulama, Fransız Devrimi'nin orta sınıf kapitalizminin egemenliğini, çağdaş Avrupa toplum türü olarak kesinlikle saptadığını ve Rusya'da buna benzer hiçbir şeyin görülmemiş olduğunu düşünmekteydi. Bundan dolayı 1905 Rus Devrimi Rus Marksistleri için çağ açıcı bir olaydı. Rusya'da bir orta sınıf devrimi olabileceğini gösteriyordu. Birinci derecede önemli bir strateji sorununu ortaya koyuyordu: Orta sınıf partisinin ilerlemeden yana olduğu ve sosyalist partinin de amaçlarını gerçekleştirme şansının bulunmadığı geri bir toplumda, sosyalist devrimci bir partinin devrimci bir orta sınıf partisine karşı politikası

ne olmalıdır? Marx bu soruya açık bir yanıt vermemiş, ama çoğu kez geri bir toplum saydığı Almanya ile ilgili olan birkaç belirsiz telkinde bulunmuştur. 1905 ile 1917'de hem Lenin, hem de Trotsky bu sorunla uğraştılar; 1917'den çok sonralara değin hiçbir Rus Marksisti, Batı Avrupa'nın "daha olgun" sanayi ülkelerinde yapılacak devrimlerle desteklenmediği sürece Rus devriminin sürekli olacağına inanmıyordu.

Rusya'da Marksçı bir partinin karşısına çıkan başka bir önemli strateji sorunu, başarı şansı en yüksek olan parti örgütü türüyle ilgiliydi; daha özel olarak, partinin güçlerini yasal ve yasadışı çalışmalar arasında nasıl bölmesi gerektiği sorusuyla ilgiliydi. Ne Marx, ne de Alman sosyalist partisinin deneyleri çok yol göstericiydi. 1850'den sonra hem Marx, hem de Engels yeraltı faaliyetleriyle ilgilerini kesmişlerdi; bu, O'nun yeteneklerine sahip hiçbir sosyalist önderin Çarlık Rusyası'nda izlemeyeceği bir yoldur. Alman Sosyal Demokrat Partisi, İşçi sınıfının oy hakkına sahip bulunduğu bir toplumda seçmenleri çekerek büyümüştü. 1906'ya değin Rusya'da böyle bir şey olmamış ve bu tarihten sonra bile Duma'nın tarihi, öbür bütün Çarlık düzeltimlerininki gibi hem çok az, hem de çok geç yapılan düzeltimlerin acıklı tarihi olmuştur. Batılı sosyalist partiler liberal siyasal düzeltimlerin, konuşma ve dernek kurma özgürlükleri gibi demokratik hakların kendi başarılarından önce geleceğini düşünmüş ve bundan dolayı sosyalist partilerin öbür siyasal partiler gibi yığın partileri olacağına ve demokratik bir iç kuruluşa sahip olacağına inanmışlardır. Rusya'da benzer ilkeleri bir ülkü olarak benimsemek olanaklı olabilirdi, ama hiçbir sosyalist parti bunları izleyemezdi; bu çizgiler üzerinde herhangi bir devrimin başarılı olabileceği kuşkuludur. Sonradan da görüldüğü gibi, partinin örgütü komünizmin siyasal niteliğini sağlamakta çok önemli oldu.

Rus Marksistleri, 20. yüzyılın başından beri bu parti örgütü sorunu üzerinde bölünmüş bulunuyorlardı. Lenin, Marksist bir kuramcı olarak ilk kez, belli bir parti örgütü türünün savunucusu biçiminde ortaya çıkmış ve yaşamının sonuna dek, Marksçı Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin Bolşevik kanadının önderi olmuştur.[1]

Kendisi hem bir kuramcı ve hem de bir örgütlendirici olmakla birlikte, örgütlendirici niteliği başta geliyordu, kuram üzerine yazdıkları ise hep taktik konularına yöneliyordu. Sibirya'da geçirdiği sürgün döneminde yazdığı *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* adlı eseri dışında yazmış olduğu hemen bütün yazıları özel bir durumla ilgiliydi ya da belli bir olay yüzünden kaleme alınmıştı. Devrimden önce uzun yıllar, sürekli olarak katıldığı parti kavgalarındaki haşinliği ile tanınmıştı. Lenin'in Bolşevik hizbi ile bunun karşıtı olan Menşevik hizip arasındaki tartışmalar, çoktan beri Rus Marksizminin tanıtıcı özelliği olan bütün bir diyalektik özlülük içinde yürütülüyordu. Ancak kılı

1 Birisi çoğunluk öbürü de azınlık anlamına gelen Bolşevik ve Menşevik sözcükleri iki tarafa ilk kez 1803'teki parti kurultayında gösterdikleri göreli güç dolayısıyla verilmiştir. Lenin kendi tarafını kelimenin taşıdığı prestij değeri dolayısıyla "çoğunluk" diye adlandırmakta devam etmiştir; oysa genellikle çoğunlukta değildi ve bazen hemen hemen bir parti olarak var olmaktan bile çıkar gibi oluyordu. 1903'de başlayan bölünme 1912'ye gelinceye değin sürekli ve tam değildi. Bu süre içinde şaşılacak ölçüde çok sayıda "birleşmeler ve yeniden bölünmeler" olmuş her iki tarafın da tutumlarında değişmeler görülmüştür. Genelleştirilmiş bir anlatım ancak eğilimler için doğru olabilir Tuhaftır ki iki taraf aralarındaki bölünme sürekli bir duruma gelince doktrinde birbirine yaklaştılar. Bunun sonucu şuydu: "Son tahlilde parti içindeki gerçek bölünme bir doktrin bölünmesi olmaktan çok daha fazla bir mizaç ve taktik bölünmesiydi". Leonard Schapiro, **The Communist Party of the Soviet Union** (New York 1960), s. 132. Partinin devrime kadarki tarihinin ayrıntıları için bu kitabın Birinci Bölümü'ne bakınız.

kırka yaran bu davranışın arkasında gerçek ve tümden pratik bir fark vardı; bu fark her iki tarafın da üzerinde anlaştığı Marksçı ilkeler ile ilgili olmayıp, devrimci bir sosyalist partiye uyacak örgüt ve taktiklerle ilgiliydi. Genellikle Bolşevikler hareketin merkezini işbirlikçi bir yeraltında ve böyle bir yeraltının yasadışı faaliyetlerinde bulunuyordu. Bunun mantıksal sonucu, partinin çekirdeğinin meslekten devrimci, kendini devrime kesin ve bağnaz bir biçimde adamış, katı bir disiplin altına alınıp sıkıca örgütlenmiş, gizliliği koruyabilecek sınırlı bir genişlikte olan küçük bir iç grupta bulunması gerektiğidir. Bu grup, sendikalarda ve işçiler arasında, fiilen değilse de potansiyel olarak bulunan bütün devrimci öğelerin "öncüsü" gibi hareket edecektir. Menşevikler ise, yasadışı faaliyetlerin zorunluğunu reddetmemekle birlikte, devrimci hareketin amacını, işçi sınıfının yasal siyasal faaliyette bulunmak üzere örgütlenmesi olduğunu düşünmek eğilimindeydiler. Bundan dolayı onlar için parti, amacı işçi sendikalarını ve öbür türlü işçi sınıfı kurumlarını elden gelen en geniş ölçüde içine almak olan bir kitle örgütüydü. Bundan dolayı, zorunlu olarak partinin örgütlenme biçimi yerinden yönetimci ya da belki federal bir yapıda olacak ve hiç değilse potansiyel olarak "demokratik" nitelik taşıyacaktır. Bu iki grubun ideolojileri genel olarak bu iki görüş açısına karşılık düşüyordu. Bunlar bir yandan devrimci bir işbirlikçinin yasadışı gizli bir kuruluşla olan ilişkisini, öte yandan da çalışan bir insanın sendikasıyla olan ilişkisini yansıtan görüşlerdi.[2] Görüleceği gibi bu tutumlar devrimini, ilk başarısını elde ettikten sonra izleyeceği çizgi konusundaki görüş ayrılıklarını belirtiyordu. Lenin'in hizbinin uzun yıllar, Marksçı olsun veya olma-

2 Bentram D. Wolfe, **Three Who Made a Revolution** (New York, 1948), s. 367.

sın, devrimci ve hatta terörcü Rus kuruluşlarının tanıtıcı özelliği olan bir bakış açısına kesinlikle yakın bir görüşe sahip olduğu, karşıtlarının ise Batı Avrupa'daki Marksçı partilerin izledikleri yolu taklit etmek istedikleri açıktır. Lenin'in Marksizmi bu bakımdan tam Rus özelliğini taşımaktaydı ve Marx'ın 1850'lerde yazdığı devrimci broşürlere yakınlığı, Batı Avrupa'nın daha sonraki Marksçı geleneğine olan yakınlığından daha çoktu.

Lenin'in Parti Kuramı

Lenin'in en önemli kuramsal yapıtının konusunu, partinin örgütlenmesi sorunu oluşturmuştur. Bu konuyu, 1902'de geniş ölçüde kendisinin planlayıp kurduğu *Iskra* adlı bir dergide yayınladığı *Ne Yapılmalıdır?* başlıklı bir kitapçıkta işlemiştir. Kitapçık, geçim sendikacılığına ve Marksçılığın her türlü revizyonizmine karşı çok şiddetli bir biçimde saldırıyor, ama 1870'lerin devrimcilerine, hatta terörcülerine hayranlık dile getiriyordu. Lenin'in partisinin kurucu ilkesini oluşturan başlıca savı, kısaca şöyle belirtiliyordu:

> Güvenilir, deneyimli ve güçlü işçilerle başlıca mahallelerdeki ajanlardan kurulu olan devrimci kuruluşlara kesin gizliliğin bütün kuralları ile bağlanmış bulunan küçük, derli toplu bir merkezi küme, yığınların desteğiyle ve ayrıntılı kurallar olmadan, bir sendika örgütünün *bütün görevlerini* görebilir; üstelik bu görevleri sosyal demokratların arzuladıkları biçimde görebilir.[3]

3 **Collected Works**, Cilt IV, Kitap II, s. 194. **Selected Works**, Cilt II, s. 133.

Ancak siyasal bakımdan günübirlik düşüncelerle bir parti örgütü biçiminin sözcülüğü yapmak Lenin'in yolu değildi. Karşıtlarıyla birlikte kendisi de, yukarıya aldığımız paragrafta betimlenen biçimdeki bir partinin, Almanya'daki sosyal demokrasinin izlediği yollardan planlanmadığının çok iyi farkındaydı. Aynı zamanda Marksizmin benimsenen ilkelerine aykırı olduğunun da farkındaydı. Marx'ın hiçbir cümlesini, "işçi sınıfının kurtuluşu bizzat işçi sınıfının işidir" ünlü cümlesi kadar sık anmamıştır. Bu cümle iktisadi maddeciliğin pratik anlamını özetliyordu: Üretim ilişkileri proletaryanın tanıtıcı devrim ideolojisini yaratır ve bu ideoloji etkili bir toplumsal devrimin zemberéğidir. Marksistler her zaman bu ilkeye dayanarak kendi "bilimsel" sosyalizmlerini ütopyacılıktan ve "kaçınılmaz" devrimi de ülkücülerle maceracıların "yapma" devrimlerinden ayırdetmişlerdir. Toplumsal devrim güç ya da özendirme yoluyla proleter bir zihniyetin üzerine kurulu olduğu halihazır sınai gelişmenin ilerisine götürülemez. Bütün bunları bilen Lenin, Marksçı ideoloji kuramında gerekli değişikliği yapmadığı takdirde, kendi parti örgütü anlayışının mantık bakımından tutarsız olduğunun çok iyi farkındaydı. Nitekim benimsenmiş Marksçı kuramda, geniş eleştirilere yol açan şaşırtıcı bir değişiklik yaptı. –Gerçi Lenin bu değişikliği, *Komünist Manifesto*'ya yaptığı yollamayla destekleyebilirdi.[4] O'na göre alışılmış Marksçı görüş, sendikacılık düşüncesi ya da ideolojisi ile sosyalizm düşüncesi

---

Moskova'daki Lenin Enstitüsünce yayınlanan baskısından çevrilen Lenin'in **Collected Works**'ünün İngilizce yayını tamam değildir. 12 cilt olan **Selected Works**, Lenin Enstitüsünün yaptığı seçimi benimsemiştir. Her ikisi International Publishers, New York tarafından yayınlanmıştır.

4 Lenin **Komünist Manifesto**'daki şu cümleye dayanıyordu: "Kendilerini tarihsel olayı bir bütün olarak anlama düzeyine yükselten burjuva ideologları."

ya da ideolojisini karıştırıyordu. İşçiler kendiliklerinden sosyalist olmazlar, sendikalaşırlar; sosyalizmin onlara dışardan, orta sınıf entelektüeller tarafından getirilmesi gerekir.

> İşçiler arasında sosyal demokratik bilincin *henüz bulunamayacağını* (1890'lardaki Rus grevlerinde) söyledik. Bu bilinç onlara ancak dışardan getirilebilir. Bütün ülkelerin tarihi işçi sınıfının, yalnızca kendi çabalarıyla ancak sendika bilinci geliştirebildiğini, yani sendikalar içinde biraraya gelerek işverenlere karşı mücadele etmek ve hükümeti gerekli çalışma yasalarını geçirtmek zorunda bırakmak için savaşmak vs. zorunluğunu fark edebildiğini göstermektedir.[5]

Lenin, Marx ve Engels'in sosyalist felsefelerinin, bir tarihsel olay olarak, burjuva entelektüellerinin temsilcileri tarafından yaratıldığını ve Rusya'ya da bunlara benzer bir küme tarafından sokulduğunu ileri sürüyordu. Bir sendika hareketinin, kendiliğinden bir devrimci ideoloji geliştirmeye gücü yetmez. Bundan dolayı devrimci bir parti, sendikaların orta sınıf ideolojisinin egemenliği altına girmesine müsaade etmek ya da onları sosyalist entelektüellerin ideolojileriyle aşılamak şıkları arasında bir seçim yapmak durumundaydı.

Bu ideoloji anlayışı Lenin'in bütün düşünce biçiminin öylesine tanıtıcı bir özelliği idi ki, biraz üzerinde durmak yerinde olacaktır. Önce Lenin burada, devrimi yığınlara "dışardan" getirilmesi gerekli bir şeymiş gibi düşünmeye alışmış ve halkın, entelektüellerin önderliği altında olmadıkça, uyuşuk, hareketsiz ve kendi başlarına düşünmekten aciz olduğuna inanmaya hazır devrimci Rus entelektüeline normal gelen bir görüşü dile getirmekteydi. İkinci olarak Lenin'in görüşü Batı Avrupalı bir

---

5 **Collected Works**, Cilt IV, Kitap II, s. 114 vd; **Selected Works**, Cilt II, s. 53. İtalikler Lenin'indir.

Marksist için normal değildi. Çünkü gerçekten Lenin, işçi sınıfının doğal olarak devrime çok eğilimli olmadığını, kapitalist sanayide yaşadığı deneylerden çok az şey öğrendiğini ve genellikle toplum içindeki yeri ya da bu yeri iyileştirme konularında düşünme yeteneklerinin çok dar olduğunu söylüyordu. Bütün bunlar, bir proletaryayı yaratan ve onu niteliği bakımından devrimci yapan şeyin, doğrudan doğruya sanayide yaşadığı deneyler olduğunu söyleyen Marxçı inanca aykırıydı. Son olarak Lenin'in düşüncesi, bir proleter hükümeti yaratmak için gösterişli biçimde bir proleter parti planlamasına karşın, sanki gerçekten proletaryaya güvenmiyormuş gibi kesin bir antidemokratik renk taşıyordu. Çünkü Lenin'in proletaryası açıkça kendileri proleter olmayan, ama proletaryanın ne istemesi gerektiğini –gerçekte ise bunu istedikleri nadirdir– bilen önderlerin yönetimine ve güdüsüne gereksinimi vardı. Lenin'in sendikacılarla ilgili iddiası, dikkate değer bir biçimde Marx'ın küçük burjuvazi ile ilgili iddiasına koşuttu; ya proletaryayı ya da burjuvaziyi izlemeleri durumu dışında, siyasal bakımdan acizdirler. Ama çelişik bir biçimde Lenin bu iddiayı doğrudan doğruya proletaryaya uyguladı; O'na göre proleter ideolojisinin yapıcısı bir toplumsal sınıf olmayıp, küçük bir orta sınıf entelektüeller kümesidir. O'nun ideoloji anlayışı aşırı entelektüelciydi, çünkü ancak Marksçı bir uzman proleter stratejisi üzerinde görüş sahibi olmaya gerçekten yeterlidir ve proletarya, proletarya olduğunu öğrenmek için bile uzman görüşüne gereksinimi olma gibi çok özel bir durumda bulunmaktadır. Aynı nedenle bu ideoloji anlayışının uygulama bakımından anlamı son derece kullanışlıydı, çünkü proletaryanın bir proletarya gibi davranacak duruma getirilmesi gerekmektedir. Yıllarca sonra, Lenin gerçekten bir hükümet kurunca onu çalışkan yığınlar tarafından değil, ama proletaryanın (parti) ileri öğeleri tarafından "çalışan insan-

lar için kurulan bir hükümet" diye adlandırdı. Başlangıçta bu durumun muazereti Rus işçi sınıfının geriliği idi, ama sonra bütün komünist partilerin tanıtıcı özelliği oldu.

Poreletaryaya ve onun ideolojisine karşı bu tutum Lenin'in düşüncesindeki bir aşamayı gösteriyordu; bu aşama öylesine çok sayıda durumlarda yeniden ortaya çıkıyordu ki, O'nun kişisel felsefesinin tanıtıcı niteliği olarak görülmesi gerekir. Lenin alışık olduğu üzere "bilinçlilik" ile "kendiliğindenlik"i karşılaştırıyor ve birincisine aşırı ölçüde güveniyor, ikincisine ise kökleşmiş bir güvensizlik duyuyordu. Bilinçlilik genellikle zekâ demektir: Anlama ve öngörme yeteneği; örgütlendirmek, planlar yapmak, olasılıkları hesaplamak yeteneği; fırsatlardan yararlanmada, karşıtın hareketlerini önceden görmede ve onları önlemede etkinlik. Bilinçliliğin son ürünü Marx'm tarih yasasıdır; bu yasa bu partiye, sözgelişi, tarihi önlemek, tarihin hareketlerini toplumsal değişmenin genel eğilimine uygun olarak planlamak olanağı bile vermektedir. Lenin için siyaset, uzay ölçüsünde bile, olanaklı olanın sanatıydı; zafer, "bir sonraki adım'ın ne olacağını en açık bir biçimde algılayan partiye gidecektir. Lenin'in partisi bir bilinçlilik simgesi, yetkin bir öngörünün kişileşmiş biçimi ve her olasılığa karşı önceden silahlandırılmış olmanın ülküleşmesiydi. Buna karşılık "kendiliğindenlik", güdü, dürtü, ya da arzu anlamına gelir. Toplumsal bir düzeyde büyük bir toplumsal hareketin uzak denizlerde yol açtığı korkunç dalgalar olup asıl olarak kör ve anlayışsızdır, ama ona karşı konamaz; ayrıca her devrimci toplumsal değişme için zorunlu olan gücü sağlamaktadır. Lenin'in "kendiliğindenlik"e karşı tutumu, geniş ölçüde güvensizlik ve hatta korku ile karışık bir saygıydı. Onsuz hiçbir önemli şey yapılamayacağına ve hiçbir önder ya da partinin onu yaratamayacağına inanıyor, ama doğası bakımından amaçsız ve ilkel olduğu için ona güvenmiyor ve öngö-

rülemediği için de korkuyordu. Ama yine de yeterince zeki olan ve bilinçliliğin kurabileceği sanatlarla yeterince donatılmış bulunan bir önder, kendiliğindenliği, anlamsız şiddet yollarında harcanmasına müsaade etmek yerine ilerleme yolunda yönetip kullanabilirdi. Parti nasıl bilinçliliğin simgesiyse, yığınlar da kendiliğindenliğin simgesidir. Parti, zeki ve öğrenimli bir seçkinler topluluğudur; kendi başına asıl olarak güçsüzdür, ama yalnızca yığınların toplumsal hoşnutsuzluğu ve yığın eylemi görkemli dürtüsünü harekete getirebildiğinde sonsuz bir güç kazanabilir. Bir kişisel felsefe olarak bu entelektüel övünme ile geniş temel kuşkuların, dahası kuşkuculuğun (=scepticism) tuhaf bir karışımıydı ve aslında Hegel'den çok Schopenhauer'e benziyordu. Belki bu düş kırıklıkları içinde bunalmış, soyutlanmış, üstünlüğünün çok iyi farkında olan, derin dilekleri, pek az gerçek umudu ve büyük bir güven gereksinimi bulunan Rus entelektüeli için doğal bir şeydi. Evrensel bir ölçüde Lenin'in partisinin hedefi, insanın yaşayışını biçimlendirmek ve onu bürokratik bir yönetim ve denetim altında uygulanacak bir plana indirgemek tasarısından daha az bir şey değildi.

Lenin'in kendiliğindenlikle bilinçliliği karşılaştırması, demokrasiye verdiği anlamı renklendirdi. Partisi, entelektüel ve manevi üstünlüğü dolayısıyla seçilmiş bir seçkinler kümesi, bir azınlık, işçi sınıfının en ileri kesimi ve dolayısıyla onun "öncü"sü olmak üzere kurulmuştu. Ama Lenin'in bir aristokrasi yaratmak yolunda hiçbir niyeti olmamıştır. Çünkü partinin görevi konusundaki anlayışı bunu göstermektedir: O'na göre parti, yönelttiği halktan ayırdedilebilir, ama hiçbir zaman ondan ayrılamaz ya da koparılamaz. Bir parti önderi iki biçimde halkla teması yitirebilir; bu yolların her ikisi de, komünist parti işçisinin kuralları içinde en büyük günahlardandı. Birincisi "önden koşmak" yani halkın izlemeye razı edilebildiğinden daha çabuk ya

da daha öteye gitmek ya da kendi başına doğru olan ama halkın henüz propagandayla hazırlanmadığı bir yolu savunmaktır. İkincisi ise "geride kalmak" yani, halkın gitmeye özendirilebileceği noktaya değin gidememektir. Lenin için demokrasi, bu iki yanlış arasındaki ortalama tutumun doğru biçimde hesaplanmasından fazla bir şey değildi. Demokratik bir önderin halkın arzusunu yerine getirmesi gerektiğini anlatmıyordu, çünkü halkın arzusu her zaman kısa görüşlü ya da yanlıştı. Halkın ne istediği, yalnız onların neye özendirebileceğinin hesaplanmasında önemliydi. Nesnel bakımdan iyi politikanın ne olduğunu kararlaştırmada, Marksçı bilimle donanmış olan parti her zaman doğrudur, ya da insan için olanaklı olana en yakın ölçüde doğrudur. Bundan dolayı bir önderin, öncülüğünü yaptığı halktan, amaçlar hakkında öğreneceği hiçbir şey yoktur. Onları en çabuk bir biçimde en uzak noktaya değin, ılımlı ölçüde kullanıldığında en iyi sonucu veren güç öğesini gereksiz biçimde kullanmadan, nasıl yöneltebileceği konusunda ise öğreneceği çok şey vardır. Partinin demokrasisi kaçınılmaz olana baş eğmek, amaçlarını asıl olarak propaganda ve manevrayla sağlamak ve zor yolunu, partiyi kendi amacını ortadan kaldırmak durumuna düşmekten koruyan sınırlar içinde tutmaktan ibarettir. Lenin, 1917'de toprakları köylülere dağıtma politikasını hep demokratik bir politika saymıştır.

Lenin'in parti kuramı, kendi ideoloji anlayışı ile yakın bir uyuşum gösteriyordu. Partinin, her yerdeki komünist partilerin ayırdedici niteliği durumuna gelen üç ana özelliği vardı. Birincisi, partinin Marksizm içinde, eşi olmayan bi bilgi ve nüfuz türüne ve yine eşi olmayan güçlülükte bir yönteme, yani diyalektiğe sahip olduğu düşünülüyordu. Bu bir bilim sayılıyor, ama onda bulunduğu ileri sürülen güçler, genellikle bilimsel sayılan her yöntemin gücünü son derece aşıyordu. Çünkü toplumsal

ilerlemeyi öngörmek ve ileriye götüren politikalara öncülük etmek iddiasında bulunuyordu. Bunun sonucu olarak, gerçekte ahlaki, hatta dinsel nitelik taşıyan kararlar alabilirdi. Böylece Marksizm bir komünist parti için, anlığı korunması ve gerektiğinde zorla korunması gereken bir doktrin olmaktadır. Bundan dolayı parti, din adamlarınkine benzer bir niteliğe sahip olup üyelerinden yargılarına baş eğmelerini ve özel amaçları örgütün amaçlarına saltık olarak bağımlı kılmalarını istemektedir. İkinci olarak Lenin'in partisi, asıl olarak dikkatle seçilmiş ve katı bir disiplin altına alınmış bir seçkinler kümesi olduğundan, hiçbir zaman etkisini inandırma ve seçmenleri çekme yoluyla uygulayan bir yığın örgütü olmak üzere kurulmuş değildi. Bu parti hem entelektüel, hem ahlaki üstünlük öne sürüyordu; entelektüel üstünlük, çünkü partinin başka bir eşi bulunmayan biliminin kuramları alanında usta olan kimseleri içine alıyordu; ahlaki üstünlük, çünkü partinin üyeleri, bencillikten arınmış bir biçimde kendilerini, partinin temsil etmek savında bulunduğu toplumsal sınıfın yazgısını (ki, aynı zamanda toplumun ve ulusun da yazgısıdır) gerçekleştirmeye adamışlardı. Ülküsü, önce devrime, sonra da devrimin yol açtığı yeni toplumun kuruluşunu tamamlamaya tam bir biçimde kendini adama ülküsüydü.

Üçüncü olarak Lenin'in partisi, sıkı biçimde merkezi bir örgüt olacak ve kendisini yapan yersel ya da başka türlü kuruluşlardan hiçbirine federal ya da özerk bir biçim verilmesi söz konusu olmayacak yolda kurulmuştu. Örgütü askeri bir örgüte benzemeli, üyelerini sıkı bir disiplin ve başeğme kurallarına bağımlı kılmalı ve önderleri de yukardan aşağı inen bir üst ast yetki zinciri içinde bulunmalıydı. Partice henüz karara bağlanmamış olan siyasal sorunlar üzerinde üyelerin tartışma özgürlüğüne müsaade edebilirdi, ama bir kez bir karara varılınca bu karar sorgu-sualsiz kabul edilmeli ve ona uyulmalıydı. Lenin

böyle bir örgüt biçimine "Demokratik Merkeziyetçilik" diyordu.

Lenin meslek yaşamının başından sonuna değin, yaptığı hareketin başarısının iki etkene bağlı olduğuna inandı: Katı bir örgütlenme ve disiplinin sağlayacağı maddi birlik ile bir türlü inanç ya da din olarak Marksizmin sağlayacağı ideolojik birlik. Bu iki temel taşı üzerine devrimi kurmak istedi ve bunların etkililiğine olan inancını hiçbir zaman yitirmedi. Lenin'in yazılarında, bunu doğrulayacak birçok paragraf bulmak kolaydır. Aşağıdaki paragraf bunlara bir örnektir:

> İktidar için yaptığı mücadelede, proletaryanın örgütlenme dışında hiçbir silahı yoktur. Burjuva dünyasının anarşik rekabet egemenliği altında bölünmüş, sermayenin köle işçisi olarak yere vurulmuş, sürekli olarak yoksulluk, ilkellik ve çöküntünün "koyu derinliklerine" durmadan itilen proletarya, ancak Marksizmin ilkeleri çevresindeki ideolojik birliği, milyonlarca emekçiyi işçi sınıfı ordusu içinde birleştirecek olan bir örgütün maddi birliği ile pekiştirdiği zaman yenilmez bir güç durumuna gelebilir ve kaçınılmaz olarak gelecektir.[6]

Lenin'in parti örgütü planının neden acı eleştirilere uğradığını –bu eleştiriler arasında başka Marksistler de önemli bir yer tutuyordu– anlamak güç değildir. Söz konusu plan, Batı'da herhangi bir başarılı Marksçı partinin hedef aldığı örgütlenme ile tümüyle anlaşmazlık içindeydi. Çarlık Rusyası'ndaki herhangi bir yasadışı partinin gereklerini kendi lehinde öğeler olarak ile-

6 **One Step Forward, Two Steps Back** (1904), **Selected Works**, Cilt II, s. 466.

ri sürebilirdi, ama bu onu, Lenin'in hizbi dışındaki Rus Marksistlerinin bile eleştirilerinden kurtaramadı. Çünkü demokratik ve liberal olmayan anlam ve olanakları açıkça görülmekteydi. Polonya'lı Marksist Rosa Luxemburg, Lenin'in "proleter disiplini" dediği şeyin "sosyal demokrasinin gönüllü kendi kendine disiplini" değil, Merkez Komitesi'nce kurulacak bir disiplin olduğunu söylüyordu. Lenin'in partisine yöneltilen en zeki eleştiri, o zaman şiddetli muhalifi, sonraları ortağı olan Leon Trotsky'den, bir öngörü biçiminde gelmiştir.

> Partinin örgütü doğrudan doğruya Parti'nin yerini almaktadır; Merkez Komitesi, örgütün yerini almaktadır; ve en sonunda diktatör, Merkez Komitesinin yerini almaktadır.[7]

Lenin'in çizdiği parti örgütü planı, partinin iktidarı ele geçirdiği 1917 yılına değin gelen örgütlenişinin yönetici ilkelerini içermekteydi; bugün de komünist partileri aynı ilkelere göre örgütlenmektedirler. Aynı zamanda 1902'nin kuramı henüz 1917'nin partisi değildi; parti de Lenin'in yaşamı sırasında Stalin'in partisi değildi. Genel ilkeler saptanmış idiyse de, bir ilkenin hemen her uygulaması görüş ayrılıklarına ve kimi kez şiddetli tartışmalara yol açıyordu. Demokratik merkeziyetçiliğin sonra ne olduğu ve nasıl katı bir yönetim durumuna dönüştüğü ilerdeki bir kesimde ele alınacaktır.

---

7 **Our Political Tasks** (1904) başlıklı ve Lenin'e şiddetli saldıran bir kitapçıktan alınmıştır. Saldırının nedeni Trotsky'nin demokrasi aşkı değil, ama Lenin'in **Iskra** dergisinin yayın kurulundaki davranışıyla ilgili bir kavgaydı. Gerçekte ise Trotsky'nin parti örgütü ile ilgili düşünceleri Lenin'inkinin aynıydı. Bkz.: Isaac Deutscher, **The Prophet Armed, Trotsky: 1879-1921** (1954), s. 45, 78. vd.

Lenin ve Diyalektik Maddecilik

Lenin'in partiyle ilgili yazıları, hatta yazdığı her şey açıkça göstermektedir ki kendisi bir eylem adamı, işbirlikçileri gibi Marksizmi de kendi amaçları için kullanmaya hazır zeki ve titiz bir siyasal eylemci idi. Ancak karakterinin pek seyrek açığa vurduğu başka ve şaşırtıcı bir yanı daha vardı. Diyalektik kavramı O'nu büyülüyordu. Bu kavramı yalnız Marx'ta değil, mantığı bu kavrama kaynak olan Hegel'de de incelemiş ve birçok not defterini bununla ilgili olan düşüncelerle doldurmuştur. Bir anlamda düşünce ile gerçek ya da bilgi ile eylem arasındaki ilişkinin felsefi gizleri O'nu çekmekteydi; diyalektiğin de bu gizlerin anahtarı olduğuna inanıyordu. Marksizme karşı beslediği bağnaz inancın kökü buydu, çünkü Marx'ın Feuerbach'la ilgili, filozoflann dünyayı yalnız yorumladıkları, oysa yapmaları gereken asıl işin onu değiştirmek olduğu yolundaki tezini olduğu gibi kabul etti. Lenin not defterlerinden birinde diyalektiğin, "evrensel, her yanlı her şeyin her şeyle yaşayan bağlılığı düşüncesi ve bu bağlılığın insan anlayışlarındaki yansıması" olduğunu yazmıştır.[8] Her zaman olduğu gibi burada da Lenin "her şey" derken, her olayın doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak geçmişle, gelecekle ve bütün öbür olaylarla, karşıt ve işbirlikçi güçlerin sonsuz karmaşıklığı içinde bağlı bulunduğu toplumsal tarihin olaylarını anlatmak istemektedir. Ama yine de, çözüldüğünde bütün bu düğümü gevşetecek olan tek bir egemen ilişki biçimi bulunduğuna inanmaktaydı. Düşünce de gizli bir biçimde bu düğümü yinelemekte –Lenin'in alışılmış benzetmesi "yansıtmak"tır–, onu çözümlemekte, düğümü bulmakta ve parçaları

8 Alfred G. Meyer, **Leninism**, (Cambridge Mass, 1957), s. 10.

yeni bir biçimde biraraya getirmeyi olanaklı kılmaktadır. Ancak tek başına düşünce, bir dizi soyutlamalar, "tasarımlar", "resimler"dir; oysa "canlı" yaşamda soyutlamalar, tuhaf bir biçimde, yeni ve eşi olmayan bir şey yapmak üzere birbirlerine uymaktadırlar. Yaşam sürekli olarak yenidir; şu ya da bu yolu tutabilecek gerçek olanaklarla doludur ve öngörülebildiğinden daha "özgün"dür. Ya da Hegel'in, Lenin'in hoşuna giden bir özdeyişle söylediği gibi hiçbir zaman tarihten bir şey öğrenmez. Ancak bununla çelişen bir olgu, yaşam, deney ve tarih dışında hiçbir öğrenme yolu bulunmadığıdır. Ve hem ne kadar yaşamdan elde edilebilecek bütün kurallar yıkılırsa da bu kurallar hiçbir zaman, yeni eskinin bir yinelenmesinden kurulu imiş gibi mekanik bir biçimde izlenmemelidir, kuralları anlamak yoluyla insana "bir sonraki adım"ın ne olacağını görmek olanağını gösteren nüfuz ışığına ulaşmak olanaklıdır. Lenin için diyalektik, soyutlama ve nüfuz ya da dogmatizm ile icat arasındaki bu bileşimi anlatmaktaydı; kendi önderliği de sık sık bu bileşime örnekler vermiştir. Diyalektik, geçmişle şimdi arasında yer almakta ve olan konusunda bilgi, olması gereken konusunda da görüş sağlamaktadır. Bundan dolayı Lenin için sürekli olarak bir şaşkınlık konusuydu bilime, ama belki de daha çok büyüye benzeyen bir şeydi.

Lenin'in yazdığı kitaplardan biri ciddi olarak bu türlü bir konuyu işlemek amacındaydı: *Maddecilik ve Görgül Eleştiricilik* (Materyalizm ve Empiriko-Kritisizm) adlı yapıtı (1909). Açık bir biçimde bu kitap diyalektiği, onun doğa ve toplum bilimleriyle, maddecilik, idealizm, bilimsel pozitivizm gibi felsefe sistemleriyle olan ilişkilerini tartışıyordu. Ama Lenin'in diyalektikle olan çok içten ilgisine bir açıklama bulmak umuduyla bu kitaba başvuran herkes düş kırıklığına uğrayacaktır; ancak O'nun entelektüel bakış açısı ve çalışma biçimi üzerine bir şey-

ler öğrenmek olanaklıdır. Gerçekte kitap, Lenin'in devamlı olarak giriştiği parti kavgalarından biriyle ilgili olarak yazılmıştı.[9] Bolşevik taktiklerini benimsemedikleri için O'na katılan kendi hizbinin birçok üyesi, çoktan 19. yüzyılın sonuna doğru Alman felsefesinin başat eğilimi olan yeni Kantçılığa kendilerini kaptırmışlardı. Bu ilgi hiçbir zaman bir giz değildi ve Lenin, onların parti içinde işbirliğini sürdürebilmek için doktrin ayrılıklarına göz yummuştu. 1909'larda bunlardan birisi Lenin'in önderliğini tehdit edebilecek ölçüde etki sahibi olmuştu; bunun üzerine Lenin artık doktrin aykırılıklarına hoşgörü göstermemeye karar verdi. Kitabı bir parti temizliği hareketinin adımlarından biriydi. Eğer Lenin yalnızca, aynı zamanda hem Marksist, hem de Kantçı olmak isteyen bir kimsenin karışık düşünceli olduğunu göstermek istemiş olsaydı, olgular içinde kalmış olurdu. Kuşkusuz kitapta bir önceki kesimde anılan ve Marx'la Engels'in diyalektik maddecilikten bir deneme varsayım olarak sözettikleri tek tük paragraflar vardı ve bunlar da kuşku yok Kantçılığa verilmiş bir ödündü. Ama diyalektik maddeciliğin hem bir deneme varsayımı, hem de bir mantık yasası olması olanaksızdı ve Marx onu genellikle bir mantık yasası saymıştı; ancak yeni baştan kurulma Marx'ı bir Hegelciden bir Kantçıya dönüştürebilirdi. Buraya kadar Lenin oldukça haklıydı, ama kitabı iki farklı felsefe düzeninin mantıksal bir çözümlemesi olmaktan ibaret değildi. Düşüncelerini değiştirmiş olanları partiden çıkarıyordu; başka bir yerde içtenlikle itiraf ettiği gibi, bir kez bir rakip partiden atılınca, ne doğruluk ne de haklılık onun saygınlığını düşürmeye karşı koymalıdır. Bundan dolayı Lenin, onların görüşlerini yanlış tanıtma konusunda oldukça serbest davranıyor ve onların felsefesini, Marksçı ortodoksluktan, burjuva düşmanları işine yarayan bir sapma olarak görüyordu.

9 Bkz.: Wolfe, **Three Who Made A Revolution** (1948), Kesim 29.

> Nesnel gerçeği bırakmadan, burjuva-gerici yanlışlığının kolları arasına düşmeden bu Marksizm felsefesinin (som çelikten bir yapı gibidir) hiçbir temel varsayımını, hiçbir özlü parçasını atmak olanağı yoktur.[10]

Lenin'in saldırısının özel hedefi fizikçi Ernst Mach'ın bilimsel pozitivizmiydi. Ernst Mach'ın hiçbir metafizik yüklümlülüğü olmayan bir bilim felsefesi yapmak çabası o zamanlar yeni Kantçılığın başta gelen ve Bolşevikleri özellikle etkileyen, Lenin'in kurtulmak istediği bir örneği idi. Lenin iddialarının hemen hepsini Engels'in *Anti Dühring*'inden ve *Feuerbach*'ından aldı, ama tartışma yolu Engels'inkinden çok farklıydı. Engels karşıtlarının kuramlarını eleştiriyordu. Lenin ise karşıtlarının karakterlerine saldırıyordu. Yeni bir görüş açısı bulmak arzusunun bile "bir ruh yoksulluğunu ortaya koyduğunu" ve böyle bir felsefenin "suçlu bir vicdan"ın izlerini taşıdığını söylüyordu. "Judas'ın öpücüğü İsa için neyse, bilimadamı Mach'ın felsefesi de bilim için odur". Lenin Engels'in, yalnız iki türlü felsefe düzeninin, yani maddecilik ve ülkücülüğün, olanaklı olduğu yolundaki dogmasını benimsemiştir. Lenin'in yazılarında maddecilik, nesnel gerçeğin (yani maddenin) bizim bilgimizden bağımsız olarak varolduğu yolunda çok derin olmayan bir sav biçimini almıştır. Ancak Lenin bu düşünceyi, incelendiklerinde çok ayrı anlamlar doğurabilecek olan ve sonunda bizim gerçekten *bildiğimizin* doğrulanmasına varan değişik biçimlerde anlatmıştır. Kimi kez nesnelerin algılamalara yol açtığını, kimi kez algılamaların nesnelerin doğru izlenimlerini verdiğini (ikisi hiç de aynı şey değildir) ve kimi kez de algılama sanki bir türlü seziymiş gibi bizim nesneleri doğrudan doğruya bildiğimizi söy-

10 **Collected Works**, Cilt: XIII, s. 281, Selected Works, Cilt XI, 377.

lüyordu. Sanki kendi kendilerini açıklayan bir nitelikteymiş gibi, düşüncelerin nesneleri "yansıttığı", ya da onların "tasarım" ya da "resim"leri olduğu yolundaki benzetmeyi kullanmakta, ama notlarından alınan bu cümledeki "yansıtır" sözcüğüne verdiği belirsiz, ama ilginç anlamlar hakkında hiçbir ipucu vermemektedir. Ülkücülüğü öznelcilikle, yani nesnel gerçeğin hiçbir ölçüsü bulunmadığını öne süren görüşle eş tutmakta ve Engels gibi, bilimin deneysel anlatımların doğruluğunu saptayabilmesi olgusunun bunun yanlışlığını gösterdiğini düşünmektedir. İdealizm yanlıştı, ama anlamsız değildi; çünkü yerden ve zamandan bağımsız varlıkların bulunduğu görüşü, din adamlarının yığınları aldatmak için türettikleri bir uydurmaydı, kısacası "halkın afyonu"ydu ve çağlar boyunca başarılı oldu. Lenin düzenli bir biçimde ülkücülükle "klerikalizm"* terimlerini birbirinin yerine kullanmış, böylece dinin bir yönetici sınıfı destekleyip, onun sömürüsünü haklı göstermesinin savunmasını yapmıştır. Maddecilik ile ülkücülük arasında bir orta yer olmayacağına göre, Mach'ınki gibi bir pozitivizm ya şaşkınca bir bilgiçliktir "ülkücülük ve maddeciliğin üstüne çıkma yolunda bir sahte allâmelik", ya da görünüşte bilimi kabul etmenin arkasında klerikalizmi saklayan sahtekâr bir ülkücülük türüdür: "Uzlaştırıcı şarlatanlık", "burjuvaca, düşmanca ve korkakça bir dogma hoşgörüsü". Lenin'in, diyalektiği anlatışı da, hiçbir zaman insana, bunun sık sık üzerinde düşündüğü bir konu olduğu izlenimini vermemektedir, çünkü Engels'in yavan beylik laflarını yinelemekten ibaret kalmaktadır. Gerçek hem göreli, hem de saltıktır, bir bölümüyle yanlış, ama, "saltık ve nesnel olan gerçeğe bir yaklaşış"tır. Her ideoloji tarihsel olarak koşullanmıştır, ama her kurama karşılık düşen bir nesnel gerçek vardır. Lenin bunun bilimin

* Politikada din adamlarının etkisi. (Çevirenin notu)

dogmatikleşmesini önlemeye yetecek ölçüde belirsiz, ama her türlü inanç biçimini ya da bilinemezciliği (agnosticism) önlemeye yetecek ölçüde de belirli olduğunu söylemiştir.

Herhangi bir felsefi tutumu anlatır gibi olduğundan, bütün bunlar oldukça yararsızdır, ama Lenin'in entelektüel bakış açısına ya da düşünce tarzına şaşırtıcı ölçüde ışık tutmaktadır. Bütün görüşlerinde klerikalizme karşı tuhaf bir yakınlık ve bilimsel pozitivizme karşı da ahlaki bir tiksinme göze çarpar. Klerikalizmden ya da kendi değişiyle ülkücülükten tiksinmiştir, ama yanıtını bildiği için ondan korkmamıştır. Bu O'nun için, üstü örtülü olarak her felsefede bulunduğunu ileri sürdüğü dogmatik ve otoriter amacını saklamayan bir namuslu düşman gibiydi. Bir not defterine yazdığı gibi, klerikalizm gerçekten "kısır bir çiçektir, ama doğurgan, gerçek, güçlü, herşeye gücü yeten, nesnel ve saltık bir canlı insan-bilgisi ağacı üzerinde büyüyen bir çiçek". Öte yandan Mach gibi bir bilginin metafizik tartışmalara ilgisiz kalması ve felsefesinin deneysel ve otoriter olmayan huyu Lenin'in kafasında derin bir ahlaki red duygusu doğurdu. Bu, kendisinin düşünce biçimine öylesine yabancıydı ki dürüst olabileceğine inanamıyordu.

Böyle bir düşünsel yan tutuculukla Lenin'in, Marx'ın diyalektik ve bilim arasındaki ilişkiyle ilgili açıklamasını istediğinden daha geniş ölçüde değiştirmiş olması şaşırtıcı değildir. Marx, Hegel'i izleyerek, diyalektiği, yalınkat mantığın başa çıkamayacağı büyüme ve gelişme sorunlarıyla uğraşmak zorunda olan tarih ve toplumsal bilimlere özellikle uyan bir yöntem olarak görüyordu. Marx diyalektik maddeciliği, Holbach gibi kimselerin fizik ve kimya gibi konulara tümden elverişli olduğuna inandığı maddeciliğin yerini alan bir şey olarak değil, ama "tarihsel incelemeler"de kullanılması için onu tamamlayan bir şey olarak görmüştü. 1909'larda doğrudan doğruya fizikteki durum

değişmiş bulunuyordu. Mach ya da Fransa'da Poincaré gibi bilginlerin yaptıkları şeyin bir bölümü, Marx'ın kuşağının Newton'cu fiziğinde yeri olmayan –örneğin Öklikçi olmayan geometri gibi– çağdaş fizik kavramlarının yol açtığı şeylerdi. Lenin'in, politik manevralar ve parti entrikaları içinde kaldığı bir zamanda bilim felsefesine karşı ilgi duymuş olması, bir bakıma O'nun olağanüstü entelektüel gücünün ve ilgi genişliğinin bir belgesidir. Yine Lenin'e hakkını vermek için, kendi ardıçları dışında kalanların "yeni" fiziği bir tür ucuz teolojik düşünüşe gerekçe yapacaklarından kaygılanırken haksız olmadığını söylemek gerekir. Fizikteki "madde" ve "enerji" kavramlarının bunlar klasik mekanikte katı bir biçimde birbirinden ayrı tutulmuştur, kimi kez birbirlerinin yerine geçebileceklerinin anlaşılması, enerjinin geniş ölçüde "ruh" gibi olduğu düşünülebilseydi kimi şeylerin daha açık olacağı duygusunu doğurabilir. Lenin'de karşılaşılan gerçek güçlük, geçerli gerekçelerle karşı çıktığı kimselerin yaptıkları şeyin aynını, farklı bir yoldan kendisinin yapmış olmasıdır. Diyalektik maddecilik O'nun için her bilmeceye çözüm sağlayan bir tür büyülü anahtar, ya da "açıl susam" idi. Fizikçiler ve matematikçiler diyalektiğin, bütün ayrılıkların saltık değil, göreli olduğunu kanıtladığını öğrenmiş olsalardı, maddenin kimi durumlarda enerji gibi, enerjinin de madde gibi görünmesi karşısında şaşırmazlardı. Bu yalnızca Engels'in söylediği şeyi doğrulamaktır: Doğada hiçbir kesin ayırıcı çizgi yoktur. Marksçı kuramın saptadığı yönü izleyerek nesnel gerçeğe gittikçe daha çok yaklaşmak olanaklıdır. Gerçekte bu, Marksizmi bir açıklamadan çıkarıp her konuya uygulanabilen ve her birinde tek emin kılavuz olan bir türlü evrensel yönteme, yani daha yüksek bir bilgi biçimine, bütün bilimlerin tartışılabilir her türlü sorunları için başvurulacak bir hakeme dönüştürmüştür. Yalnızca bir konudaki otoriteye yollamada bulunmaya

bilimin en üstün yöntemi, otoritenin reddine ise döneklik önemini vermiştir. Gerçekten de Lenin'in Mach'a yönelttiği en son eleştiri şudur: Üç boyutlu uzay konusunda kuşku beslediği için bilimi bırakmış, dinsel düşünceye dönmüştür. Bu türlü bir iddia yalnız bilimi gülünç kılmakla kalmaz, Marx'ı da gülünç kılar. Çünkü, Marx her ne kadar sık sık hoşgörüsüz idiyse de, ilkelerinin toplumu gözlem ve tarihin doğruladığı bir biçimde açıklamasına son derece dikkat ediyordu. Marx'ın düşünce eğilimi, belgelere saygısı olan bir insanın düşünce eğilimiydi. Lenin'inki ise inanç sahibi bir insanın düşünce eğilimiydi: Olgular inandığı şeye karşı ise, yazıklar olsun olgulara.

Lenin'in düşüncesinin bu yanı, toplumsal bilimlerden söz ettiğinde, doğal olarak, daha açıkça görülmekteydi. Burada, bilimsel yansızlığın yalnız olanaksızlığını değil, aynı zamanda arkasından koşulacak bir şey bile olmadığını ileri sürdü. Düşünceler silahlardır; toplum felsefesi de bir partinin sınıf kavgasına girerken sahip olduğu donanımın bir parçasından ibarettir. İktisat profesörlerinin, kapitalist sınıfın bilimsel satıcılarından başka bir şey olmadığını, felsefe profesörlerinin de, ince bir sömürü aracı olan dinin bilimsel satıcılarından başka bir şey olmadığını söylüyordu. Toplumun gerçekten bilimsel bir kuramının en çok keşfedebileceği şey, iktisadi ve tarihsel evrimin genel çizgileri ve bu evrimi işleten mantıktır; bunu diyalektik maddecilik sağlamaktadır. Felsefe, iktisat ve siyaset bilimlerinde bilimsel yansızlık savı, kurulu çıkarların savunulmasını perdeleyen bir savdan başka bir şey değildir. Diyalektik maddeciliğin görüş çerçevesi içinde iki toplumbilim düzeni olanaklıdır: Birisi orta sınıfın çıkarları için, öbürü ise proletaryanın çıkarları için yapılan toplumbilim düzeni. İster orta sınıftan, isterse proletaryadan yana olsun, her toplumbilimci özel bir çağrıcıdır. Eğer dürüst ise, önce inancını itirafla söze başlar ve ulaştığı her

sonucun bu inançtan bağımsız olduğunu ileri sürmez. Kuşkusuz Lenin proleter toplumbiliminin üstün olduğunu ileri sürüyordu, ama daha kesin olduğundan, ya da hatta deneysel bakımdan güvenilir olduğundan dolayı değil. Onun üstünlüğü, geleceğin dalgasını, "yükselen" bir sınıfın toplumsal ilerlemenin en önünde yürüyüşünü temsil etmesinden ibarettir. Buna karşılık orta sınıf cephe gerisinde savaşmakta, kapitalizmin kaçınılmaz zaferini önlemek ya da geciktirmek için umutsuz bir çabaya girmiş bulunmaktadır. Orta sınıfın bilimi en iyimser bir deyiş ile durgun, daha gerçekçi bir deyişle de karanlık ve gerici bir bilimdir. Lenin'in görüşü en azından içtenlik erdemine sahip olduğunu ileri sürebilir; ama bir kısır döngü durumundadır. Çünkü proletaryanın "yükselen" bir sınıf olduğunun kanıtlanması, Marx'ın tarih yasasının doğru olmasına bağlıdır. Lenin bu felsefenin, öbür bütün kuramlara bağladığı yan tutucu olma özelliğine bir istisna olduğunu ileri sürmedikçe, hiçbir mantıksal kanıta sahip değildir demektir. Gerçekten Lenin, Marksizmi yalnızca bir inanç konusu olarak almış; bundan dolayı görüşü *odium theodogicum* (din kokusu) ile bulanmış, kötü nitelemelerle, aldatıcılık ve kötü inanç savları karşısında kalmıştır. Bu bakımdan Lenin'in Marksizmi, genellikle izlediği Engels'in Marksizminden oldukça farklıydı. Engels *Dühring*'in kuramlarının birbiriyle çeliştiğini söylüyordu; ama *Dühring*'in dürüst olmadığını hiçbir zaman ima bile etmemiştir.

Maddecilik ve Deneysel Eleştiricilik bir bilim kuramına yönelmiş bulunduğundan, güzelyazın ve güzel sanatlar hakkında söyleyeceği az şeyi vardı; ama Lenin'in bunları da devrimin çıkarlarına bağımlı kılmaya hazır olduğundan kuşkulanmak için neden yoktur. 1905'de ve 1909'da uç noktasına varan aynı kavga sırasında güzelyazının "büyük sosyal demokrat makinenin bir çarkı ve vicdanı olması gerektiğini" söylüyordu. Aynı

zamanda güzel sanata karşı tutumu oldukça karışıktı. Rus güzelyazınını gerçekten takdir ediyor görünüyordu; devrimci yeteneklerine pek inanmamakla birlikte güzelyazın adamlarına karşı içten bir saygısı vardı. Gorki'nin ilettiği sık sık anılan öykünün de gösterdiği gibi müzikten derin bir biçimde etkilenirdi.[11] Lenin gerçek bir entelektüel olup, entelektüellerin ilgilerine içtenlikle sahipti; ama aynı zamanda bağnaz olup, bütün bağnazlar için dost düşman, hukuk, ahlak ve doğruluk ilkeleri ayırdetmeden insanları, devrimi yapan bağnazlığın amacı için feda etmekte acıma bilmezdi. Sorumluluk altında olmayan bütün insanlar gibi ihtiyatsızdı; ama bir put olmayı hiçbir zaman arzulamamıştır; oysa yazgısında bu vardı. *Maddecilik ve Deneysel Eleştiricilik*'i yazdığı zaman bir sürgündü ve kuşku yok sürgünde öleceğini sanıyordu. 1909'da hemen hiç kimse kitabı okumadı; okuyanlar da ne olduğunu biliyorlardı. İsviçre'deki Rus devrimcilerinden önemsiz bir küme içindeki karanlık parti kavgalarının ürünüydü. Bugün ise Rusya'da her felsefe öğrencisinin öğrenmek, hiç değilse inandığını söylemek zorunda olduğu bir ders kitabıdır ve her Rus psikologunun algılama kuramını yazarken Lenin'in "yansıma" üzerine yazdıklarını göz önünde tutması gerekmektedir. Lenin bilimde Marx'ın halefi olduğu gibi, yazgısı kendisinin de halefleri olmasına yol açmış ve bunlar 1948'de Lenin'in partisinin Merkez Komitesi'nin bir karamamesiyle, Mendelizm'in, Avusturyalı bir papazla Amerikan kapitalizminin "satıcısı" olan bir kalıtbilimcinin ortaklaşa işledikleri bir "burjuva sahtekârlığı" olduğuna karar vermişlerdir. Ancak Lenin'in tartışmalara yol açan bütün yazılarının saltık gerçek olduğunu düşünmek, kimi kez sıkıntı verici olmaktadır; aynı şey diyalektiği evrensel bir bilimsel yöntem sayması

11 **Days With Lenin** (1932) adlı yapıtında, s. 52.

için de söylenebilir. Çünkü diyalektiğin sahip olduğu tek değer eleştirici niteliğidir: Diyalektik yalnız bir savın çelişme taşıdığını göstermenin bir yolundan ibarettir. İktidardaki Leninizm ise ne eleştiriyi hoş karşılamakta, ne de kendi kurumlarındaki "çelişmelerin" araştırılıp bulunmasını özendirmektedir; çünkü bu, sosyalizmi komünizme dönüştürecek yeni bir devrime gerek olduğunu düşündürebilirdi. Yaşamının sonuna doğru Stalin "evrensel ölçüde geçerli olan tek bir biçimsel mantık bulunduğunu" keşfetti. Ama mantığını politikasına uydurmak için değiştirmek zorunda kalan bir düzen, entelektüel dürüstlüğünü koruyabilir mi?

Burjuva ve Proleter Devrimleri

Marksçı stratejinin hiçbir ilkesi, zaman "olgunlaşmadan", yani toplumdaki "çelişmeler" devrimci bir durum yaratmadan güç yoluyla, ya da fesat tertipleriyle devrim yapmanın olanaksız olduğu yolundaki kuralından daha sağlam bir biçimde yerleşmiş değildir. Marx'ın bilimsel sosyalizmini ütopyacılıktan ya da serüvencilikten ayırdettiği düşünülen şey buydu. Engels bu ilkeyi güçlendirmek ve örneklendirmek için *Anti-Dühring*'in tam üç kesimini ayırmıştı. Ancak bu ilkenin klasik anlatımı, *Kapital*'e yazdığı önsözün bir paragrafında yer almaktadır. Burada Marx, ulusların birbirlerinden öğrenmeleri olanaklı olmakla birlikte "onlar ne evrimin doğal aşamalarını sıçrayabilir, ne de bu aşamaları kararnamelerle yeryüzünden kaldırabilirler" diyordu. Yine "sanayisi öbür ülkelerinkinden daha gelişmiş bulunan bir ülkenin, öbür ülkelere yalnızca geleceklerinin resmini gösterdiğini" söylemişti. Bir devrimcinin yapabileceği bütün şey "doğum ağrılarını kısaltmak ve azaltmak", ya da "zorunlu" bir

şey olan sosyalizme geçişi elden geldiğince çabuk yapmaktır. Bu sözlerin dış anlamı, bütün toplumların doğal bir yasa gereği olarak, feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm aşamalarından geçmek zorunda bulunduğu ve bir aşamadan ötekine geçişin devrimle olduğu yolundaydı. Daha önce anılan bir nedenle "yasa" Rus Marksistleri için özel bir önem taşımaktaydı. Ancak herhangi bir Marksçı sosyalist, kendisini ahlaki bakımdan devirmeye adamış olduğu bir orta sınıf hükümetini geçici olarak hoş görmek zorunluğu gibi bir durumda bulunuyordu. Bu ilişki içinde ona uyan tutum, her zaman düşündürücü bir sorundu, ama Batı Avrupa'da 19. yüzyılın sonlarında üzerinde anlaşılmış bir çözüme ulaştı: Sosyalistler, işçi sınıfını güçlendirecek olan siyasal düzeltimleri destekleyecekler, ama orta sınıf partilerle birlikte koalisyon hükümetlerine katılmayacaklardı.

Bu çözüm bir Rus Marksisti için yersizdi. Rusya'da henüz ne parlamenter kurumlar ve bakanlıklardan kurulu hükümetler vardı, ne de bir orta sınıf devrimi olmuştu. Kurama göre kapitalist bir ekonominin büyümesi, önce Çarlık düzeninin feodalizmini yıkacak ve burjuva toplumuna özgü liberal siyasal kurumları kuracak bir orta sınıf devrimine yol açacaktır. Ancak o zaman sosyalizme doğru gitmek için herhangi bir umuda yer olabilir. Çünkü diyalektik maddecilik, proletaryanın devrimci ruhunun ve siyasal eğitiminin yalnız sanayileşme ve siyasal liberalizmin sonuçları olarak belireceklerini kanıtlamış görünüyordu. Bir Rus sosyalist partisi bundan dolayı taktiklerini, iktidarda olmayan ama devrimci oldukları düşünülen orta sınıf partilerinkilere uydurmalı ve bir orta sınıf devrimini desteklemelidir. Bununla birlikte orta sınıf yine proletaryanın amansız sınıf düşmanıydı ve proletarya bir orta sınıf devrimine gelecekteki kendi devriminin başarısını tehlikeye düşürecek ölçüde sıkı bir biçimde bulaşmamalıydı. 1905 Rus Devrimi bu sorunun

önemini son derece arttırdı. Çünkü Rusya'da devrimin olanaklı, dahası yakın olduğu umudunu besliyordu, oysa tamamlanmış bir orta sınıf devrimi olmaktan da çok uzak bulunduğu apaçıktı. Batı Avrupa'nın güncel politikasında bunu karşılayan hiçbir şey yoktu ve gerçekte Marx'ta bununla doğrudan doğruya ilgili çok bir şey yoktu, çünkü Marx'ın felsefesinin ana çizgileri, Fransız Devrimi'nin daha o zaman feodalizm ile kapitalizm arasında açık bir çizgi çektiği varsayımına dayalıydı. 1848'de ve bundan epeyi sonra bile Marx, sosyalist bir devrimin yalnız Fransa'da ve belki bir de İngiltere'de yakın olduğuna inanmıştı. Rusya'nın durumuna en çok benzeyen ülke, Marx'ın geri bir ülke saydığı ve 1848'de Fransa'nın daha önce gittiği yolu izleyeceğini düşündüğü Almanya'ydı. 1875'de bile *Critique of the Gotha Program* adlı yapıtında "Almanya'da çalışan halkın çoğunluğunun proletaryadan değil, köylülerden meydana geldiğini" söylüyordu. Bu durum tam tamına Rusya'nın 1905'deki durumuna benziyordu. Ancak yüzyılın sonuna doğru Alman sosyalizmi yavaş bir düzeltim programıyla dinmiş (partisinin kuramı devrimci olmakta süregitmiş ise de) ve bu da Rusya'daki aktif devrimcilere pek az yol göstermiştir. Sonuç olarak, sanayileşmemiş bir ülkeye uyar görünen geçici yorumlar, Marx'ın geniş genellemeleriyle az ilişkili olmakla birlikte, Rus Marksistleri için de çok önemli oldular.

İki devrim sorunu 1905'den sonra çok kaygılı düşüncelerin konusu oldu, çünkü hiçbir sorumluluk sahibi Marksist, yalnızca iktidarı ele geçirmekle orta sınıf devriminin üzerinden atlamanın olanaklı olacağını düşünemiyordu. Birbiriyle bağdaşamaz iki kuram bulunuyordu ve her birinin Rusya'daki bir Marksist partiye uyan taktikler konusunda kendine özgü düşünceleri vardı. Bunlardan biri Menşeviklere ait olup, Batı'nın büyük Marksçı partilerini elden geldiğince yakından taklit etmek eği-

limlerine uygun düşmekteydi. Bir çizgi üzerinde yürüyordu: Kapitalist sanayi gelişinceye ve yavaş genişleyen proletarya çoğunluk haline gelinceye değin, Rusya'da sosyalizmin başarıya ulaşması olanaksızdı. Bundan dolayı bir devrimde Marksistler orta sınıfı desteklemelidirler; devrim siyasal düzeni liberalleştirdikten sonra sosyalist partiler, zaman sosyalist devrime olgun duruma gelinceye değin bir sol kanat muhalefeti kuracaklardır. Bu kuramın arkasındaki taktikle ilgili varsayım, Rus orta sınıfının gerçekten devrimci olduğu ve öncülük edeceği idi. Sosyalist bir partinin, liberal orta sınıf partileri arasında kendisine işbirlikçi araması gerektiği anlamını taşımaktaydı. Bu kuram gerçi istisnasız bir biçimde katı idiyse de, bundan daha az esinlendirici bir program düşünmek zordu; Marksçı bir parti belirsiz bir süre için yalnızca yardımcı bir yer kazanmaya çabalayabilirdi. Gerçekte bu çok gerçekçi değildi, çünkü köylüler için hiçbir yapıcı politika getirmiyordu; oysa bu, Rusya'daki bütün taktik sorunlarının en önemlisiydi. Ne Lenin ve ne de Menşeviklerle birleşmiş olmasına karşın Trotsky, böyle bir programı doyurucu bulabilirdi.

İki devrim sorununa en şiddetli saldırı Trotsky'den geldi. Gerçekten de Trotsky'nin "sürekli devrim" kuramı Marksçı çözümlemenin kolayca bulunabilecek, ancak yine de parlak bir örneğiydi.[12] Menşevik kuramı "İlkel Marksizm" olarak görüp reddetmiştir.

---

12 "Sürekli Devrim" terimi Marx'ın Almanya'da bir devrimin ortaya çıkmak üzere olduğuna inandığı 1850'de Komünist Lig'e önerdiği bir slogandan alınmıştı. Trotsky kuramı ilk kez başarısızlığından sonra tutuklu kaldığı tutukevindeyken yazdığı Petersburg Sovyeti ile ilgili açıklamasının bir kesimi olarak yayınladı. "Bir İşçi Diktatörlüğünü Bekleyen Şeyler" başlığı altında bazı seçmeler **Our Revolution** (New York, 1918) s. 63-144'de İngilizcede yayınlanmıştır. Buraya alınan sözler s. 85'dedir. Bu

Proletarya diktatörlüğü ile bir ülkenin teknik ve üretici kaynakları arasında otomatik bir bağımlılık bulunduğunu düşünmek, iktisadi gerekirciliği çok ilkel bir biçimde anlamak olur. Böyle bir anlayışın Marksizm'le hiçbir ilgisi yoktur.

"Marksizm her şeyin üstünde bir çözümleme yöntemi"dir. Gerek Rusya'daki gerekse uluslararası kapitalizmdeki durumun tümünü göz önünde bulundurmalıdır. Trotsky Rus orta sınıfının herşeyden önce korkak ve zayıf olduğunu, 1789'daki Fransız burjuvazisiyle karşılaştırılamayacağını ileri sürüyordu. Çünkü Rusya'da sanayi her zaman devlete, ya da yabancı sermayeye bağlı olmuş, bunlar ise yatırımlarının güvenliğini sağlamasını devletten istemişlerdir. Fakat ikinci olarak Rus sanayii daha o zamandan bir proletarya yaratmış bulunuyordu, çünkü çağdaş teknolojiyi ve büyük örgütlenmeyi hazır bir biçimde benimsemişti. Sonuç olarak Rus sanayicisi otokrasiden daha çok kendi işçilerinden korkmaktaydı. 1848'de alman orta sınıfı bile devrimini tamamlayamadı; oysa 1905'de Rusya'da kentli işçiler devrime önderlik ettiler. Trotsky buna uygun olarak "iktisaden geri olan bir ülkede proletarya, kapitalizmin ilerlemiş olduğu yerler

---

kuram **Sürekli Devrim (Permenant Revolution)** (1930)'da geliştirilmiştir. İngilizce çevirisi (New York, 1931) Isaac Deutscher'in **The Prophet Armed-Trotsky: 1879-1921** (1954) adlı yapıtında özetlenmiştir. s. 149-162. Kuramın olağanüstü bir öyküsü vardır. 1906'da Trotsky'nin kitabı hemen toplatıldığı için kuram pek az farkedildi. 1924'te Trotsky'nin saygınlığını düşürmek için Stalin bu kuramı kötü Leninizm olarak suçladı; oysa 1917'de Lenin bütün Rus Marksistleri gibi bir Rus devriminin sürekliliğinin Batı Avrupa'daki devrimlere bağlı olduğuna inanıyordu. Stalin Lenin'in kuramdaki önemli her şeyi Marx'dan aldığını ve Trotsky'nin anlayışının "cansız kitap bilgiçliği" olduğunu ileri sürdü. **Problems of Leninism**, (Moscow 1940), s. 122-123. Böylece sürekli devrim "Trotskiyizm" oldu ve geçmişi kapsar bir biçimde gericilik durumuna düştü.

de olduğundan daha çabuk bir biçimde erki elde edebilir" yargısına varmaktadır. Kuşkusuz devrimin bir bakıma orta sınıf devrimi biçiminde başlaması gerekir, çünkü feodalizmin kalıntılarını yıkmak zorundadır; ama hiç o noktada kalamaz. Yoluna devam edip, geniş mülkleri kamulaştırmak ve köylüleri toprak sahiplerine karşı desteklemek yoluyla kapitalizme saldırmak zorundadır: Böylece iki devrim kaynaşacaktır. Bir süre için köylüler işçileri kurtarıcı gibi göreceklerdir. Siyasal iktidar zorunlu olarak, kavgada öncü rolünü oynayan sınıfın, yani işçi sınıfının eline geçecektir; devrim hükümeti de bir proleter diktatörlüğü olacaktır. Trotsky iki devrimin birleşmesini "birlikte gelişme yasası" diye adlandırdı.

İşçiler erki elde edebilirler, ama onu ellerinde tutabilirler mi? Trotsky bunun Rusya'ya değil, Batı Avrupa'da neler olacağına bağlı bulunduğunu ileri sürüyordu. İşçiler ve köylüler arasındaki işbirliği geçici olacaktır; çünkü, köylüler her ne kadar toprak sahiplerine karşı işçilerden yana olurlarsa da, kolektivizmi ya da uluslararasıcılığı desteklemezler. İşçi devrimi kapitalist hükümetlerin karışmasıyla karşılaşacaktır ve buna karşılık işçiler Batı'nın proletaryası arasında ayaklanma başlatmak zorunda kalacaklardır. Tek başına Rus proletaryası hiçbir zaman sosyalist bir ekonomi kuramaz; dünya proletaryasının desteğini elde etmedikçe, "Rusya'nın işçi sınıfı kaçınılmaz bir biçimde karşı devrimce ezilir". Batı Avrupa'nın gerçekten devrime "hazır" bir durumda bulunduğu, Trotsky'nin yazdığı zaman Marksistlerin çok yaygın olarak benimsedikleri bir inançtı ve Rus devriminin hiç değilse Almanya'da çıkacak bir devrimle desteklenmediği takdirde çökeceği de, 1917'de Bolşevikler erki ele geçirdikleri zaman bile Rus Marksistlerinin evrensel bir biçimde benimsedikleri bir inançtı. Rus devrimini uluslararası kapitalist gelişme kuramının sınırları içinde tutarak onların orta-

doks Marksçılıklarını koruyan şey bundan ibaretti. Bundan dolayı 1917 Devrimi gerçekten, Trotsky'nin 1906'da anlatıma kavuşturduğu sürekli devrim kuramına son derece benzeyen bir kavram üzerinde gelişmişti. O'nun ilkel Marksizm dediği şey açısından bakıldığında, en az sanayileşmiş Avrupa ülkelerinde sosyalist bir devrim düşüncesiz bir serüvenden başka şey olamazdı. Başarısı, alışılmış Marksizm anlayışını sürekli olarak değiştirdi: Çok sonraları Stalin'in dediği gibi zincir "en zayıf halkasından" kopar. Gerçekten Trotsky'nin çözümlemesi iktisadi açıklamayla Marx'ın "tarihin demirden yasaları" arasında hiçbir ilişki bulunmadığını gösteriyordu.

Lenin'in iki devrim üzerine düşünceleri, nedense pek önemli bulmadığı[13] sürekli devrim kuramı kadar mantıksal inceliği gösteren hiçbir ürün vermemiştir. Yine de çok farklı olmayan sonuçlara ulaşmıştır. Kendine özgü bir biçimde Lenin taktik açısından düşünüyordu ve bir Rus devrimindeki türlü güçlerin nasıl kendi kendilerini örgütlendireceklerini önceden kestirmek istemiyordu. Herkes gibi O da sosyalist bir devrimin Batı'nın yardımına güvenebileceğini düşünüyor ve belki de aynı nedenlerle, Trotsky'nin orta sınıfa karşı beslediği güvensizliği olduğu gibi paylaşıyordu. Bunun gibi, Menşeviklerin bir orta sınıf partisiyle işbirliği yapma politikası da O'na gerçekçi görünmüyordu. Lenin Trotsky'i, köylüleri görmezlikten gelmekle suçluyordu. Ama ikisi arasındaki fark bir derece farkından öteye gitmiyordu; çünkü eğer orta sınıf güvenilemez idiyse, olanaklı tek yol sınai işçi sınıfının köylülerle geçici bir işbirliği yapmasıydı. Bu her ikisinin de benimsediği önemli stratejik düşünce-

13 Deutscher, Lenin'in, Trotsky'nin kitabını, herhalde çabucak toplatılmış olması yüzünden, yalnız ikinci elden tanıdığına inanmaktadır; **op cit.** s. 162. Lenin hâlâ kendisinin daha önce sözünü ettiğimiz parti teorisine Trotsky'nin yaptığı şiddetli hücumların acısını duyuyor olabilirdi.

di. Lenin, devrimin bir köylü ayaklanmasıyla başlayabileceğine ve işçi sınıfının önderliği altında gerçek bir orta sınıf devrimine dönüşebileceğine inanıyordu. 1905'de programına "proletarya ve köylülerin devrimci demokratik diktatörlüğü" adını verdi. İlk adım, geniş toprak sahiplerinin topraklarını kamulaştırmada köylüleri desteklemekti; ama bu, böyle bir devrimin Prusya'daki gibi Junker uzlaşmasına varması tehlikesini taşıyordu. Bundan dolayı proletaryanın hedefi onun tam bir demokratik cumhuriyet biçimine zorlamak olmalıdır. Ne 1905'de, ne de daha sonra, Lenin bir köylü mülk sahipleri sınıfı yaratmayı hiçbir zaman istememiştir. Korktuğu tek düzeltim hareketi, Stolypin'in tam bunu yapmak isteyen çabasıydı. Lenin'in politikası toprağı devletleştirmekti; bu köylüleri devletin kiracılarına dönüştürecek ve burjuva ekonomisine doğru bir adım olacaktı. Bu aynı zamanda kolektif tarıma doğru da bir adım olacaktı –ne büyük bir adım olduğunu köylüler 1930'larda anlayacaklardı–; ama 1905'de Lenin hâlâ orta sınıf devrimini tamamlamayı düşünüyordu.

Lenin'in üzerinde direterek durduğu ana düşünce, köylülerin proleter bir partinin kullanabileceği devrimci olanakları olduğu düşüncesiydi; ama Trotsky gibi O da böyle bir işbirliğinin geçici olması gerektiğinin farkındaydı. Bundan dolayı kuramını, "geçici devrim hükümeti" için bir plan diye adlandırdı. Bir noktada köylülerle olan işbirliğinin Batı Avrupa proletaryasıyla işbirliğine yerini bırakması gerekecekti. Bu iki işbirliği arasında ne uzunlukta bir zaman süresi bulunacağını bilmiyordu. Hatta Trotsky'den önce kimi kez bu sürenin tümden ortadan kalktığını düşündüğü olmuş, ancak iki türlü devrimin yine de birbirinden ayrı olacağını belirtmeyi sürdürmüştü.

> Demokratik devrimden, gücümüzün ölçüsüne, yani sınıf bilincine ulaşmış, örgütlenmiş proletarya-

nın gücüne göre, bir çırpıda sosyalist devrime geçmeye başlayacağız. Biz sürekli devrimden yanayız. Yarı yolda durmayacağız.[14]

Ama aynı zamanda, bir Menşevik'in olabilecek paragraflar yazmayı da sürdürüyordu.

> Kuşkusuz, somut tarihsel durumlarda, geçmişin öğeleri geleceğinkilerle birbirine girer, iki yol birbirine karışır... Ama bu bizim gelişmenin önemli aşamaları arasında mantıksal ve tarihsel ayrılma çizgisi çekmemizi engellemez. Kuşkusuz hepimiz burjuva devrimiyle sosyalist devrimi birbirinden ayırıyoruz; hepimiz bunlar arasında kesin bir çizgi çekmenin zorunluğunu üzerinde kesinlikle diretiyoruz; ama tarihte her iki devrimin kimi özel öğelerinin birbirine karıştığı yadsınabilir mi?[15]

On yıl sonra bile, yani I. Dünya Savaşı Rusya'da devrimi yeniden günün sorunu durumuna getirdikten sonra Lenin hâlâ köylülerle işbirliğinden Avrupalı proletaryayla işbirliğine geçilmesinin, iki devrimi birbirinden ayrı tutmaya yeteceğini söylüyordu.[16] Aradaki zaman farkı bir noktada ortadan kalkmakla birlikte ayrım yine de korunmalıdır. Lenin'in Marksçı ortodoksluğu ile girişliği umutsuz kavgası temel bir nedene dayanıyor gibiydi: Bu iki devrimi birbirinden ayırmanın, arkadan gelecek olan sosyalist devrimin demokrasisini bir bakıma güvenceye aldığı yolundaki bir inancı bırakamadı. Yukarda anladığımız

14 "The Attitude of Social Democracy toward the Peasant Movement" (September, 1905), **Selected Works**, Cilt III, s. 145.

15 "Two tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution" (June-July, 1905), **Selected Works**, Cilt III, s. 99-100.

16 "A Few Theses", (October, 1915), **Collected Works**, Cilt XVIII, s. 357.

"Two Tactics" adlı yazısında, çünkü, diyordu, proletarya için "burjuva özgürlüğü ve burjuva ilerlemesi" proletarya ve köylülerin devrimci demokratik diktatörlüğü biçimindeki kendi formülünün kapsadığını düşündüğü "tam siyasal özgürlük" dışında, gerçek özgürlüğe götürecek başka hiçbir yol yoktur. Aynı zamanda, yukarıya alınan paragraflarda açıkça görülmektedir ki, 1905'de bile Lenin, Trotsky'nin sürekli devrim kuramına geniş ölçüde benzeyen bir kuramın bütün önemli parçalarına sahip bulunuyordu. Ancak, iki devrim birbirine karışırsa, Batı'daki sosyalist partilerin uzun gelişmeleri ve onların liberal, sorumlu hükümet süreçleri içinde kazandıkları deneyime hiçbir gerçek benzerliği olmayacaktı. Lenin'in "burjuva özgürlüğü" konusundaki duraksaması asıl olarak siyasal demokrasinin değeri üzerindeki gerçek bir inançtan çok, biçimsel (ritual) bir duraksamaydı; tıpkı Trotsky'nin, Lenin'in partisinin diktatörlüğü konusundaki duraksamasının, diktatörlüğün kötülüğü konusundaki gerçek bir inançtan çok, biçimsel bir duraksama oluşu gibi. Her iki duraksama da 1917 fırsatı karşısında buhar gibi uçup yitti.

Emperyalist Kapitalizm

1914'de Birinci Dünya Savaşı'nın patlaması ve daha özel olarak Batı Avrupa sosyalist partilerinin savaşı desteklemeleri Lenin'in düşüncesini yeni bir yöne çevirdi. Bütün Marksçı yayınların yakın bir izleyicisi olmakla birlikte, 1914'e kadar düşüncesi Rusya'daki bir sosyalist partinin sorunları üzerinde tolanmıştı. Savaş Marksizmi ulusal ve uluslararası politikanın içine soktu ve Marksistlerin uluslararası, yurt bağlılığını reddedici inançlarına ihanet etmeleri, bu noktaların devrim stratejisi-

nin başta gelen sorunları olduğunu kanıtladı. 1914 ile Rusya'da devrimin çıkışı arasındaki yıllar süresince Lenin, kapitalizmin emperyalist evrimini ve bunun sosyalist devrim bakımından taşıdığı anlamı inceledi.

Batılı Marksistlerin ihaneti Lenin'e bir şok etkisi yaptı. Karl Kautsky gibi Alman kuramcıların devrimci inançlarını hiç kuşku konusu etmemişti; nitekim Alman partisinin savaş bütçesi lehinde oy kullandığı yolundaki rapora inanmak istemedi. Kuşkulanmak için ortada neden kalmayınca, Kautsky Lenin için bir "dönek" oldu. Lenin bir avuç Marksistten biri olarak kalıyordu; bunlar arasında Almanya'da kendi ülkelerinin savaşı yitirmesini sevinçle karşılamaya hazır olan Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg vardı. Lenin de bu adımı atmaya oldukça kararlıydı. "Rusya'daki bütün halkın, işçi sınıfı ve emekçi yığınların bakış açısından, Çarlık monarşisinin ve ordusunun yenilmesi daha hafif bir kötülük olacaktır." Sloganı "Emperyalist savaşı bir iç savaşa çevirin" idi; yani bir proleter devrimine. Ama sosyalist partilerin toptan ihanetleri, O'nu, küçük görüp aşağıladığı ama savlarını hiçbir zaman ciddi biçimde incelemediği revizyonistlere biraz daha yaklaştırdı. Marx'ın devriminin yakınlığı, işçi sınıfının sefaletinin artması ve aşağı orta sınıfın proletarya durumuna düşmesi yolundaki öngörüleri kuşkusuz doğru çıkmamıştı ve Lenin, her ne kadar parti önderlerinin proletaryaya ihanet ettiklerine inanmak istediyse de, Batı Avrupa'daki proletaryanın yalnız kendisine ihanet edilmesine olanak vermekle kalmayıp, bir bakıma bu ihaneti sevinçle karşılamış olduğu gerçeğine gözünü kapayamadı. Marksizme göre yapısı gereği devrimci proletarya hiç de devrimci olmadığını göstermişti; Bernstein'in savı da tam buna işaret ediyordu. Görüldüğü gibi burada Lenin'in karşılamak zorunda kaldığı bir tuhaflık vardı: Nasıl olmuştu da kapitalist sanayi, kapitalizmin en ileri olduğu ülkelerde devrimci bir

proletarya meydana getirmemişti? Kuramı reddetmeye hiç niyeti olmadığından, Marksizmin yine de proleter devriminin kaçınılmaz olduğunu gösterdiğini kanıtlaması gerekiyordu. Yani Batı Avrupa proletaryasının, dünya ölçüsündeki kapitalizmin evrimi içinde görülebilecek olan gerileme hareketlerinden birine yakalandığını ve zamanla normal gelişme akışının süregideceğini göstermeliydi. 1915 ve 1916'daki başlıca yazılarının amacı buydu ve yapıtına verilen resmi tanımı, yani "Leninizm'in, emperyalizm çağındaki Marksizm" olduğu yolundaki tanımı destekler nitelikteydi.[17]

Gerçekte ise Lenin'in görüşünde kendine özgü olan az şey vardı. Emperyalizm ve uluslararası kapitalizm ne Marksistler için, ne de Marksist olmayanlar için yeni konular değildi; ve bilimsel ölçülere göre Lenin'in çözümlemesi daha önce başka Marksist bilim adamlarınca yapılandan aşağıda kalıyordu.[18] Lenin kuramdan çok strateji üzerinde duruyordu ve özellikle Marx'ın proletaryanın devrimci özelliği üzerine çıkardığı sonuçların yine geçirli olduğunu göstermeye çalışıyordu. Kısacası, Engels tarafından ortaya atılan ve uzun süreden beri başvurulan yolu izleyerek Marx'ın kapitalist düzen içindeki gelişme ola-

17 Bkz.: **Collected Works**, Cilt: 18 ve 19; **Selected Works**, Cilt:5. Özellikle **Under a Stolen Flag Socialism and War**, 1915 (G. Sinoviev ile); **Imperialism; The Highest Stage of Capitalism**, 1916; Bukharin, **Imperialism and World Economi** (New York, 1929). Bunlar 1917'deki Mart Devrimi'nden sonra yayınlandı.

18 Marksistlerce yazılmış eserler arasında Lenin'in dayandığı en önemli eser Rudolf Hilferding'in **Das Finanzkapital: Eine Studie über die jungste Entwicklung des Kapitalismus** adlı Viyana'da 1910'da yayınlanan yapıtıydı. Lenin geniş ölçüde J.A. Hobson'un **Imperialism** (1902; gözden geçirilmiş baskı, 1905) adlı yapıtına da dayanmıştır. Emperyalizm üzerine yayınlar E.M. Winslew tarafından **The Patterns of Imperialism** (1948) adlı yapıtta incelenmiştir. Özellikle kesim 7.

naklarını küçümsemiş olduğunu kabul etti. İktisadi çözümleme kısaca şunu söylüyordu: Sanayi işletmeleri genişlik bakımından büyüdükçe tekelci olmak eğilimini gösterirler ve bir noktada, gelişmekte olan bir kapitalist ekonomide tekel onun denetleyici özeliği olur. İş yaşamı gittikçe daha çok tröstler ya da karteller biçiminde örgütlenir. Ulusal birimler içinde, tek tek işadamları arasındaki yarışma, hemen tümden ortadan kalkar ve sanayinin denetimi malları üretenlerin elinden çıkıp sermayedar ve bankerlerin eline geçer. Ticari sermaye banka sermayesiyle birleşir; banka sermayesi ise gittikçe daha çok bir mali oligarşinin denetimi altına girer. Böyle bir denetim altında bulunan ekonomide, Marx'ın kapitalist yarışmaya bağladığı "anarşi" geniş ölçüde azalmış ve "çelişmeleri" de böylece denetim altına alınmıştır; ama uluslararası bir düzeyde sonuç oldukça farklıdır. Düzen az gelişmiş ülkelerin işgücü ve ucuz hammaddelerinin olanaklı kıldığı yüksek kârlar ve bu ülkelere yatırılan sermayenin artan kazançları üzerine kuruludur ve artan üretim durmadan daha geniş pazarları gerektirir. Sonuç olarak, her ne kadar işadamları arasındaki yarışma azalmakta ise de, uluslar ya da kapitalist ulus blokları arasındaki yarışma artar; gümrükler ulusal ticaret savaşlarının silahları olur; ulusal politika devlet sosyalizmine benzer bir yöne çevrildikçe, uluslararası politika gelişmemiş ülkeler ve halkları sömürmek için emperyalist ülkelerin birbirlerine girmesi yönünü alır. Sonuç, o zamana değin gelişmemiş olan ülkelerin paylaşılması ve sömürgeci imparatorlukların genişletilmesi uğruna çıkan emperyalist savaştır. Lenin, 1914'de başlayan savaşın, en basit bir deyimle Alman kapitalist örgütleri ve onların şubeleri arasında, Afrika'yı elde etmek için girişilmiş bir savaştan ibaret olduğu sonucuna varıyordu. Kuşkusuz kapitalizm her yerde eşit ölçüde gelişmemektedir. Daha küçük kapitalist toplulukları, küçük kümeler olarak, asıl savaşın kıyılarında küçük amaçlar uğruna kavga ederler. Rus kapitalistleri İstan-

bul'u denet altına almayı, Japon kapitalistleri ise Çin'i sömürmeyi umut ediyorlar. Sırbistan ve Hindistan gibi daha geri uluslarda ise hâlâ, daha önceleri Avrupa'da görülmüş olan *bona fide* ulusçuluk hareketleri vardır. Ancak asıl olarak tekelcilik ve mali kapitalizm, özgür ve yarışmacı kapitalizmin mantıksal gelişmeleridir; siyasal emperyalizm tekelci kapitalizmin mantıksal gelişmesidir; savaş da emperyalizmin mantıksal gelişmesidir. Bundan dolayı emperyalizm, "kapitalist gelişmenin en üst aşamasıdır" ve bundan daha üstün bir komünist ekonomi ve toplum düzenine götüren bir geçiş aşamasıdır.

> Emperyalizm genellikle kapitalizmin temel özelliklerinin gelişimi ve doğrudan doğruya süregitmesi biçiminde ortaya çıktı. Ama kapitalizm, gelişmesinin belirli ve çok yüksek bir aşamasında kapitalist emperyalizm durumunu almıştır; yani temel özelliklerinden kimileri kendi karşıtlarına dönüşmeye ve kapitalizmden daha üstün bir toplumsal ve ekonomik düzene geçiş döneminin özellikleri biçimlenmeye ve kendilerini süreç boyunca göstermeye başladığı zaman.[19]

Lenin bu kuramın yalnız savaşı değil, aynı zamanda ileri sanayi ekonomilerine sahip ülkelerde devrimin yakın olduğu yolunda Marx'ın yaptığı öngörülerin gerçekleşmemesini de açıklamaya yaradığına inanıyordu. Çünkü kapitalistlerin geri kalmış halkları sömürerek elde ettikleri yüksek kârlar onlara kendi ülkelerinde işgücüne yüksek ücretler ödemek olanağı veriyordu.

---

19 **Imperialism: the Highest Stage of Capitalism, Collected Works**, Cilt XIX, s. 159. **Selected Works,** Cilt V., s. 80.

Bunun sonucu olarak Avrupalı işçi, özellikle yetişkin işçi, gerçekte yükselen bir yaşama düzeyine ulaşmıştır. Kuşkusuz bu, sömürge ve gelişmiş ülkelerde yetişkin olmayan iş gücünün daha çok sömürülmesi karşılığında satın alınmış bir nimetti. Gerçekten Avrupa'lı işçi sınıfı bütün dünyayı kapsayan bir sömürü düzenine ortak olmuş ve yağmadan bir dereceye kadar pay almıştır. Bundan dolayı geçici ve yersel bir biçimde sınıf kavgası hafiflemiş, başka bir deyişle kapitalizm kendi doğal "çelişmelerinin" etkilerini geciktirme yolunu bulmuştur. Bunun sonucu, Avrupa tarihinde bir dönemdi: Lenin'in 1871 (Paris Communc'ündeki son proleter ayaklanmanın tarihi) ve 1914 olarak saptadığı ve Avrupa proletaryasına küçük burjuva ideolojisinin bulaştığı dönem. Proletarya revizyonistlerin, kapitalistlerle işçiler arasında bir çıkar uyumunun olanaklı olduğu ve iktisadi evrimin barışçı ya da düzeltimci yollarla sürebileceği yolundaki düşlerinin kurbanı oldu. Lenin 1914 yılının "proleter yığınlarını, en iyi durumdaki yetişkin ve sendikalaşmış bir işçi azınlığının liberal, yani burjuva politikasına geçmesi sonunda, tümden çözülmüş ve manen çökmüş" bir durumda bulduğunu söylüyordu. Lenin doğal olarak bunu bir bozulma sayıyordu. Avrupalı işçi sınıfı "saygıdeğer" olmakta ve bir bakıma asalağa dönmekteydi. Kapitalizm de bozulmaktaydı. 1871'den önceki yapıcı toplumsal güç niteliği kalmamıştı artık; burjuvazi, kurulu çıkarlarını korumaktan başka kaygısı bulunmayan, çöken, gerici bir sınıf olmuş, tipik bir akar sahibi ideolojisine bürünmüştü. Gerçekten Lenin pek çok şeyi kanıtlıyor gibiydi: Hem kapitalist, hem de proleter, bütün Avrupa toplumunun çökmekte olduğunu; çünkü kuşku yok ki devrimin Batı'da yeniden başlamak üzere olduğu sonucuna varmayı çok istiyordu. Siyasal demokrasiyi değerlendirişi de artık 1906'da olduğundan daha olumsuzdu; 1906'da siyasal demokrasinin sosyalizme götürecek tek yol

olduğunu söylüyordu. Demokrasiye karşı tutumu, *Marx'ın Critique of the Gotha Program*'ında olduğu gibi, her zaman belirsiz olmuştur: Demokrasi yalnız sosyalizm yolunda bir adım olarak değer taşır, ama bu zorunlu olan bir adımdır. Şimdi ise Lenin demokrasiyi hile ve sahtekârlıktan ibaret saymaktadır. O'na göre savaş zamanı denetlemeleri, sivil özgürlüklerin halka atılan ve onlar para kazanıp –bir burjuva toplumunda gerçek gücü olan tek şey paradır– bu denetleri tehlikeye düşürünce hemen önlerinden kapılan lokmalar olduğunu kanıtlamıştır. Daha sonra görüleceği gibi Lenin'in demokrasiye biçtiği değer daha da aşağıya düşecektir.

Lenin son yargısını henüz vermemişti: Avrupa proletaryasının hâlâ devrimci olduğunu ve "savaşın sosyalist devrimi ilerlettiğini" göstermek istiyordu. Bütün bir yaşamın inançları O'nun savladığından başka bir olasılığa, yani Batı Avrupa'da devrimin uzun süre geri bırakıldığı olasılığına da yolu açıyordu; bu ise O'nun emperyalist savaşı iç savaşa döndürmek politikasını temelsiz kılacak bir şeydi. Yaptığı şey genel Marksçı görüşü yinelemekten ibaretti. Emperyalizm sermaye ihraç ederek az gelişmiş ülkelerde sınai gelişmeyi çabuklaştırmakta dolayısıyla kapitalizmi genişletmektedir. Kapitalizmin temel niteliği değişmez ve değişemez. İçindeki çelişmeler ortadan kalkmamıştır, yalnız başka bir kılık altında yeniden belirecek biçimde değişmiştir. Emperyalist yönetici sınıf ve hatta dünya ölçüsünde işçiler, yarışan çıkarlara sahip ulusal kümelere bölünmüştür ve dünya ölçüsünde bir genişliğe ulaşan bu üretim düzeni içinde bu bölünmeleri karşılayan hiçbir şey yoktur. Ulusal dayanışma ideolojisi, gümrük bağışıklığı ve ulusal tekel politikaları, iktisadi düzene özgü gelişme yoluna tümüyle uygun düşmekte ve temel üretim güçleri kaçınılmaz bir biçimde yapay sınırlamalar üzerindeki egemenliklerini yeniden kurmaktadırlar. Daha özel

olarak Lenin bu çelişmelerin şimdi iki biçimde belireceğine inanıyor gibiydi: Birincisi kapitalizm, daha sık ve daha şiddetli bir biçimde çıkacağını beklediği bunalımları hiçbir zaman önleyemeyecek, ya da denetim altına alamayacaktır; bunlar kapitalist bir ekonominin üstesinden gelinemeyen zayıflığıdır. İkincisi, Lenin daha kesin bir biçimde emperyalist ulusların savaştan kaçınamayacaklarını söylüyordu; 1914'de başlayan savaş, emperyalist genişlemenin birbiriyle yarışan ulusları arasındaki bir dizi savaşların birincisinden ibaret olacaktı. Böylece Lenin, daha sonraki komünistlerin, kapitalizmin kaçınılmaz bir biçimde çökeceğinin standart kanıtları olarak benimsedikleri şeyleri, geliştirmemekle birlikte, telkin ediyordu; arka arkaya gelen savaşlar ve bunalımlar kapitalizmin gücünü yıkacaktı. Böylece Marx'ın vardığı sonuçlar çok geniş ölçüde yeniden canlanıyordu. Trotsky tarafından yazılan ve 1919 Komünist Enternasyonal tarafından kabul edilen ikinci Komünist Bildiri, Dünya Savaşının temsil ettiği insan acılarının manzarası "sosyalist hareket içinde yoksullaşma kuramıyla ilgili akademik tartışmayı" bir çözüme bağladı. Lenin'in genç arkadaşı Nikolai Bukharine bu sonucu şöyle özetledi:

> Savaş, işçileri efendilere bağlayan son zinciri koparıp onların emperyalist devlet karşısındaki kölece baş eğmelerine son verir. Proletaryanın felsefesinin son sınırı da aşılmaktadır; yani dar ulusçuluğa bağlılığın ve yurtseverliğinin sınırı. İçinde bulunulan anın çıkarları, emperyalist soygundan ve emperyalist devletle olan ilişkilerinden elde ettiği geçici yararlar, uluslararası proletaryanın, eli silahlı mali sermaye diktatörlüğünü deviren, onun devlet aygıtını yıkan ve yeni bir güç (=burjuvaziye karşı işçilerin gücü) kuran bir toplumsal devrim

düşüncesine sahip işçi sınıfının bir bütün olarak sahip olduğu sürekli ve genel çıkarlarla karşılaştırıldığında, ikinci derecede bir önem taşır.[20]

Lenin'in vardığı sonucu belirtişindeki inanca karşın, bir bütün olarak görüşü Avrupa proletaryasını oldukça aykırı iki rolde göstermekteydi. 40 yıla yakın bir zamandan beri öylesine uysallaşmıştı ki, Marx'ın devrim öngörüleri yanlı çıktı; 1915'de ise öylesine devrimcidir ki, bir devrim başlamak üzeredir. Genel olarak Rus Marksistleri gibi Lenin de, başlıca Kautsky'nin sorumluluğunu taşıdığı ve Batı Avrupa'nın devrim için olgun hale geldiğini söyleyen kurama uzun süre değer vermiş ve Trotsky gibi O da bir Rus devriminin, ancak Batı'daki bir devrimle desteklenirse sürekli olabileceğine inanmıştır. Sosyalistlerin 1914'deki ihanetlerini açıklamak için, Batılı proletaryayı kendi kapitalist ve emperyalist zalimlerine karşı ayaklanmada dünya proletaryasının önderi yapacağını düşünüyordu. Ancak savaşın Batı'daki sanayi proletaryasıyla gelişmemiş sömürge ülkelerin halklarının tutumlarını değiştirmesi için herhangi bir neden görünmemektedir. Lenin'in hangi Marksçı ilkeye dayanarak Batı Avrupa proletaryasının birdenbire devrimci olacağı ya da kapitalizmin eşit olmayan gelişmesi, sömürülecek herhangi bir sanayileşmemiş ülke bıraktığı sürece neden sessiz kalmayacağı sonucuna ulaştığını anlamak güçtür. Batı Avrupa'da devrimin yakın olduğu yolundaki sarsılmaz, ama çok sağlam temellere dayanmayan inancı bir yana, Lenin'in kurmak üzere bulunduğu komünist hükümete bu çözümlemesinde iletti-ği şey bir seçimdi: Batı'da devrimi özendirmeyi düşünebilirdi;

20 **Imperialism and World Economy**, İngilizce çevirisi (1929), s. 167. Kitap 1905'de yazılmıştı; Lenin de buna bir giriş yazmıştır. 1917'ye kadar yayınlanmamıştır.

ya da eşit bir mantıkla, Batılı kapitalizmle belirsiz bir birlikte yaşama dönemini öngörebilirdi. 1917'den sonra Lenin, komünist olan ve olmayan ülkeler arasında savaşın çok yakın olduğunu söylüyordu. Bundan dolayı bir kuramcı artık dünya politikasını denetimi altında tutan gerginliği kapitalizm ve komünizm arasındaki bir gerginlik ya da kapitalist ülkeler arasındaki bir gerginlik sayabilir ve her iki durumda da Leninist ortodoksluğun sınırları içinde kalırdı.[21]

Lenin'in emperyalizm kuramı Marksizm'de daha başka bir çok değişmeleri az ya da çok açık bir biçimde telkin etmektedir, ama genellikle bunlar tam ya da açık bir biçimde işlenmiş değildir: 1917'den sonra "proletarya" sözcüğü, Marx'ın ona verdiği teknik anlamdan oldukça değişik bir anlam kazanmaya yüz tutmuştur. "Dünya Proletaryası" gibi, "sömürge ve yarı sömürge ülkelerin emekçi halkları" deyimine eşit anlamdaki deyimler yaygın bir biçimde kullanılmaktadır; oysa bu halklar çoğunlukla bir kapitalist üretim düzeninin doğrudan doğruya yarattığı proletarya değildir.

> Kapitalizm sonsuz genişlikte insan yığınlarını proleterleştirmiştir. Emperyalizm bu yığınların dengesini bozmuş ve onları devrimci harekete sokmuştur. Bizzat "yığın" terimi bile yakın yıllarda bir değişiklikten geçmiştir. Parlamentarizm ve sendikacılık döneminde yığın sayılan şey, şimdi artık üst kabuğu oluşturmaktadır. Eskiden siyasal yaşamın dışında kalanların milyonlarca ve milyonlarcası devrimci yığınlara dönüşmektedirler.[22]

21 Bkz: Herbert Marcuse, **Soviet Marxism: A Critical Analysis** (1958).

22 Trotsky'nin, Komünist Enternasyonal'in İkinci Dünya Kongresi'nde (8 Ağustos 1920) yaptığı bir konuşmadan. **The Communist International, 1919-1943**. Belgeleri seçen ve yayına hazırlayan, Jane Degras, Cilt I (1956), s. 177.

Lenin'in kendisi, Marx'ın sloganlarından en ünlüsünü değiştirip ona "ve ezilen uluslar" sözlerini eklemekle Marksizmde temel bir değişiklik yaptığını kabul etmiştir. Söz konusu slogan şu biçimi almıştır. "Bütün ülkelerin proleterleri ve ezilen uluslar, birleşiniz." Lenin şöyle açıklıyordu:

> Kuşkusuz *Komünist Bildiri*'nin bakış açısından, bu yanlıştır. Ama *Komünist Bildiri* hepten farklı koşullar altında yazılmıştır; bugünkü siyasal durum açısından ise bu doğrudur.[23]

Bu değişikliğin arkasındaki strateji açıktır: Emperyalist güçlere karşı komünizmle sömürge halkları için ortak bir dava yaratılmak isteniyordu. Ancak, yine açıktır ki sömürge halkları asıl olarak Marx'ın anladığı anlamda proleter değildirler, çünkü ekonomileri çoğunlukla sanayileşme ve kapitalizm öncesi durumdadır. Marksizmde yapılmak istenen değişiklik, daha önce 1906'da Trotsky'nin, dünya ölçüsündeki kapitalizmin ileri ölçüde sanayileşmiş toplumlardan çok geri kalmış bir toplumda devrimi kolaylaştırdığını ileri sürüp, geleneksel kuramı "ilkel" olarak nitelerken yaptığı değişiklik yönündeydi. 1918'e doğru Lenin aynı şeyi geriye dönük olarak söylemeye başlamıştı; yoksa çok kez daha alışılmış olan görüşü desteklemişti; ama bu değişmiş görüşünü şimdi "doğru" yorummuş gibi ileri sürüyordu.[24] Bundan dolayı, bir önceki paragrafta belirtildiği gibi eğer kapitalistlere proleterlerin (Marx'ın anlayışıyla) Batı'daki işbirliği, çok ileri ölçüde sanayileşmiş ülkelerde uzun bir dönem boyunca durağanlığını korusaydı, bu değişiklik Lenin'in emperyalizm kuramına oldukça uygun düşerdi. Bu durumda komünist

23 Nakleden: Alfred G. Meyer, **Leninism**, (1957) s. 270.

24 Meyer'in naklettiği paragraflara bakınız. **op. cit.**, s. 253-54.

bir ülkenin uzun süreli işbirliği Batılı proletaryayla değil, az gelişmiş ülkelerle olacak gibi görünür.

Lenin'in emperyalizmle ilgili dağınık kuram parçalarının bu çiftdeğerli niteliğinin ışığında, asıl Marksçı gelenekten oldukça farklı, ama uzak ta olsa yine de ondan türeyen bir tür spekülatif yeni Marksçı toplumsal evrim kuramının ana çizgilerini belirtmek belki olanaklıdır. Bu belki Trotsky'nin sürekli devrim kuramına Lenin'in açıkça söylediği her şeyden daha yakın olurdu ve kuşkusuz bu, Lenin'den sonra Rus Marksizminin izlediği yönden dolayı daha olasıdır. Ancak açıkça anlaşılmalıdır ki bu tam tarih değildir, çünkü hiçbir belirli kuramın görüşüyle özdeştirilemez. Yalnızca Lenin'in çizdiği ve Leninçilerin spekülasyonları içine girebilecek bir olanaklı görüş çizgisidir.[25]

Olanaklı bir yeni Marksçı toplumsal evrim kuramı, Marx'ın yaptığı gibi temel ayırma çizgisini toplumsal sınıflar arasında çizecek ve toplumsal değişmeyi sınıflar arasındaki gerginlikle açıklayacak yerde, temel ayırma çizgisini halklar ya da toplumlar arasında çizebilir: Bir yanda kapitalist, sanayileşmiş, son derece evrimleşmiş toplumlar, öte yanda az gelişmiş, sanayileşme öncesi ya da yalnız kısmen sanayileşmiş toplumlar. Gerçekten de Lenin sık sık "kapitalist uluslar" ve "proleter uluslar" gibi deyimler kullanmıştır. Bu iki sınıf uluslar birarada bulunabilir ve belirsiz bir süreyle yan yana gelişebilirler; ancak kapitalist ulusların hem sanayi sahipleri, hem de işgüçleri, bir bakıma, sömürülebilir azgelişmiş uluslar için asalak durumdadırlar. Bu iki sınıf uluslardan azgelişmiş olanları daha elverişli durumda bulunabilirdi, çünkü teknolojiyi hazır alabilirdi; Trotsky de Rusya'nın böyle yapabildiğini söylemiştir. Daha çok sanayileşmiş kapitalist ulusların ideolojisi daha katı, daha tutucu ve kurulu çı-

25 Bkz.: Meyer'in "geriliğin diyalektiği" dediği şey, **op. cit.**, kesim 12.

karların korunmasına daha çok adanmış olmak eğilimini gösterebilir; Lenin de Batı Avrupa'da bir akar sahibi ideolojisi bulmaktaydı. Az gelişmiş ülkeler kendilerini kapitalist rakiplerine uydurmalı, kendilerini savunmak üzere karşılarındakine eşit bir iktisadi ve askeri güç geliştirmelidirler; eğer ideolojileri gerçekten daha yatkınsa, tümüyle planlanmış ve siyasal önderlik altında uygulanan bir sanayileşmiş ekonomi kurabilirler. Onlar orijinal kapitalist modelin bütün basamaklarından geçmek ya da onun bütün yanlışlarını yapmak zorunda değildirler. Kapitalizm olmadan da sanayileşebilirler ve gelişmeleri eşit olmadığından, bir ülkede sosyalizm olanak içinde bulunabilir. Azgelişmiş ülkeler ileri ve geri öğelerin mozaiğidir: Çarlık Rusya'sında olduğu gibi geri tarım ve ileri sanayi teknolojisi, her biri değişik öğelerin kendine özgü bir bileşimi olup, taktikçilerin her birini kendi başına göz önünde bulundurmaları gerekir. Trotsky'nin dediği gibi Marksizm gerçekten bir "çözümleme yöntemi"dir. Hepsinden daha inandırıcısı, böyle bir yeni Marksçı'nın karşısında bulabileceği dinleyiciler açısından, Rusya ilerlemenin en önünde bulunurdu, çünkü model ya da öncü projeyi, can çekişmekte olan Batı karşısında ilerleyen Doğu'nun başı temsil etmekteydi.

Devrime Yaklaşış

Rusya'daki Mart Devrimi Lenin'i, ya orta sınıf devriminin tamamlayıcısı, ya da sosyalist devrimin başlangıcı diye rasyonalize edebileceği adımları atmaya hazır durumda buldu. Artık keskin bir çizgi çizmek önemli değildi, çünkü proletarya ve köylülerin devrimci demokratik diktatörlüğü aşaması, O'nu, Trotsky'nin bir sıçrayışta ulaştığı sonuca, yani iki devrimin bir-

leşeceği sonucuna ulaştırmıştır.[26] Rusya'da olup bitenleri sürgünde bulunduğu İsviçre'den izlerken çabucak bu birleşmenin gerçekten oluştuğuna ve devrimin ilerleyişinin "sosyalizme geçiş" olacağına karar verdi.

> Eğer şimdi devrimin karmaşık, ivedi ve çabucak ortaya çıkan pratik işlerini dar bir "kuram" görüşünün Procruste yatağına* uydurmaya kalkışırsak, bu gerçekten korkunç bir yanlışlık olur.[27]

Bundan dolayı Petrograd'a varışının haftası dolmadan, 1905'de bir sosyalistin hiç unutmaması gerektiğini söylediği düşünceyi, yani demokratik cumhuriyetin sosyalizme götürecek tek çıkar yol olduğu düşüncesini "Bolşevik devrim öncesi eski eserler arşivine" göndererek ardıçlarını şaşırttı. Yaşam düşünceden daha özgündür ve Marksizm olaylara ayak uydurmaktan ibarettir.

> Bir Marksistin yaşanan yaşamı göz önünde tutması, her kuram gibi asıl ve geneli ana çizgileriyle bildiren ve yaşam karmaşığını ancak yaklaşık olarak kapsayan dünün kuramına bağlanmaması gerektiği yadsınmaz gerçeğini benimsemek zorunludur... Eski bakış açısından burjuva devriminin "tamamlığından" kuşku duyan kimse, yaşayan Marksizmi ölü bir yazıya feda ediyor demektir. Eski anlayışa göre proletarya ve köylülerin yönetimi,

---

26 Mart 1919'da gerçek proleter devriminin 1918 yazına kadar başlamadığını söylemiştir. Marcuse, **op. cit.**, s. 43.

* Procruste yatağı: Misafirlerinin boylarını yatağa uydurmak için onları çekip uzatan, ya da kırpıp kısaltan masal soyguncusunun yatağı (çevirenin notu).

27 "Letters from Afar" **March 24, 1917, Collected Works**, cilt XX, Kitap I, s. 54.

> bunların diktatörlüğü, burjuva yönetimini izleyebilir ve izlemelidir. Ancak, gerçek yaşamda olaylar başka türlü akışmıştır; birinin ve ötekinin, son derece özgün, yeni, eşsiz bir bileşimi ortaya çıkmıştır.[28]

Kısacası, diyalektik aşama değiştirdiğinde, bir önder ve bir parti, sunulan fırsat üzerinde kumar oynama gözüpekliğini göstermelidir ve can alıcı anda "muzaffer olmalısınız". 1917 Nisanı'na doğru Lenin, bu anın geldiğine inanmaya hazırdı; fırsatlar elverişli olduğundan iktidarı ele geçirmeye kararlıydı.

Hâlâ da aşması gereken daha birkaç engel vardı. Çünkü sosyalizmin demokratik cumhuriyet yoluyla geleceğine olan inanç Marksizmin önemsiz bir bölümü değildi. Ekonomik nedenlerle, yüksek bir üretim düzeyine ulaşmamış bir ekonomide sosyalizmi kurmanın olanaksız olduğu, demokratik hükümetin de böyle bir ekonomiye uyan siyasal üst yapı olduğu düşünülmüştü. Bu nedenle demokrasi, sosyalizme giden yol üzerinde "zorunlu bir aşama" olarak betimlenmekteydi. Bu zorunlu aşama anlayışı düzenli bir biçimde karmaşıktı; bu özellikle böyleydi, çünkü Marksizmin kabul etmediği manevi etkileri taşımaktaydı.[29] Demokratik özgürlüklerin, liberallerin benimsedi-

---

28 **Letters on Tactics** (April, 1917). **Collected Works**, Cilt XX, Kitap I, s. 121, **Selected Works**, Cilt VI, s. 34 vd. Lenin **The Two Tactics**'e (1905) atıf yaparak "gerçekte" görüşünü değiştirmediğini göstermek istemiştir.

29 Düzenli belirsizlik diyalektiğin yapısında vardır. Semantik bakımdan bu belirsizlik Hegel'in hemen hemen teknik terim yaptığı **aufheben** Almanca fiilinde ve bunun sıfat biçimi olan **aufgehoben**'de kendini gösteriyordu. Bu sözcüğün sözlük karşılığı "yukarı kaldırılan" olup İngilizce'deki (yüceltilen) sözcüğü gibi bir şey anlamına ya da yalnızca "yıkılmış" anlamına gelebilir. Hegel'in ülkücü metafiziğinde bu sözcüğün bir manevi postülası vardı: Tarihsel değişme içinde değer korunur; her ne kadar kurumlar yiterse de onların temel değerleri "değiştirilir" ve yeni gelen ku-

ği ama *laissez-faire* ekonomisine sahip bir toplumda verimli bir biçimde gerçekleşmeyen manevi değerler olduğu anlamına gelebilirdi. Bu takdirde sosyalizmin savları, üretim araçlarının kamusal mülk haline getirilmesiyle olanaklı olan ek değerlerle birlikte bu değerlerin de sosyalist bir toplumda korunabilip daha iyi gerçekleştirilebileceğini söylemekten ibaret kalırdı. Seçimler ve parlamenter temsil gibi demokratik kurumları, özgür hükümetlerin sivil özgürlükleriyle birlikte, sosyalist bir hükümete geçeceği kuşku konusu değildi. Genellikle Marx'ın böyle bir şeyi yapmak istediği görülmektedir; ancak, *Gotha Programı'nın Eleştirisi* adlı eserindeki gibi bir ters huylulukla temsili hükümet hakkında "eski demokrasi nakaratı" gibi küçültücü deyimler de kullanabiliyordu. Herhalde yüzyılın sonuna doğru temsili hükümetin, amaçlarından bir bölümünü yasama yoluyla elde etmeyi başarması, Batı Avrupa'da Marksizmin demokratik özelliğini sağlamlaştırmıştı. Tehlikede olan şey, komünizm ile sosyalizm arasında herhangi bir işleyebilen ilişki kurulması olanağıydı. Devrimden sonra kuramda devrimci bir Marksçı olan Karl Kautsky, sosyalizmin yalnız üretimin toplumsal örgütlenişini değil, aynı zamanda toplumun demokratik örgütlenişini de içerdiğini söyledi. Uluslararası işçi hareketindeki sürekli bölünme Lenin'in seçimine dayalıydı; Harold Laski gibi bir İngiliz Marksisti bunu, Lenin'in başarısının yol açtığı son yıkım olarak görüyordu.

Sosyalizme götürecek "zorunlu bir aşama" olarak demokra-

---

rumlarda yeniden ortaya çıkarlar. Yalınkat konuşma dilinde bu, tarihsel değişmenin ilerleme yönünde olduğunu varsayımlamaktan ibaret kalır. Hegel'in maddeci ardıçları, ki Marx bunlardan biriydi, diyalektiği hemen hemen nedensel bir şey gibi anlamışlar ama temelindeki manevi anlamı bırakmamışlardır. Nasıl söylenirse söylensin daha sonraki bir aşamanın "daha üstün bir aşama" olduğunun söylenmesi bir türlü değerlendirmedir; yalnız nedensel ya da mantıksal bir ilişkinin belirtilmesinden ibaret değildir.

si, oldukça farklı bir biçimde alınabilir ve alınmıştır. Demokrasi deyimi, demokrasiye hiçbir temel ya da manevi değer tanımayan bir kimse tarafından kullanılabilir; ama yalnızca konuşma ve toplanma özgürlükleri gibi sivil özgürlüklerin, sınıf kavgasını yürütmek için en elverişli alan olduğu memnuniyetsizlikleri kamçılamak için hazır araçlar olarak kullanılabileceği ya da demokratik kurumların, amacı onları yıkmak olan bir kimsenin kullanabileceği zayıf noktaları bulunduğu anlamına gelir. Kısacası, demokrasiye yalnızca bir araç değeri verilebilir; Lenin de çoğunlukla demokrasiyi böyle görmüştür. O'nun değerler düzeninde saltık olan bir tek şey vardı, o da devrim yapmaktı. Geri kalanına karşı ahlak ölçüleri son derece sömürücüydü, az denediği demokratik yöntemlere karşı derin bir manevi bağlılık duyduğunu öğrenmek şaşırtıcı olur. Bundan dolayı demokrasinin çevresinde "zorunlu bir aşama" diyerek dolaşması, yalnızca Batı'da demokratik olarak kabul edilen bütün kurumlar ve uygulamaları lekelemek içindi. Daha önce de emperyalizm üzerine yazdıklarında bunları yalan ve hilekârlık olarak sunmuştu. Rusya'ya dönüşünün hiç olmazsa ilk üç ayı içinde "en güçlü ve ileri burjuva devleti türü, parlamenter bir demokratik cumhuriyettir" demekle birlikte, çok geçmeden her kapitalist hükümetin "baskının en azgın, en vahşi biçimini" gerektirdiğini de söylemişti. Bu hükümet anayasa özgürlüklerinin güvencesini içerse bile, bunlar işçi sınıfının hakları değil, zenginlere tanınan ayrıcalıklardır.

> Kapitalist toplumda, onun gelişmesine en elverişli koşullar altında; aşağı yukarı tam demokrasiyi demokratik cumhuriyette buluyoruz. Ama bu demokrasi her zaman kapitalist sömürünün dar çerçevesiyle sınırlıdır ve bundan dolayı her zaman, gerçekte bir azınlık demokrasisi olup yalnız mülk

sahipleri sınıfı, yalnız zenginler içindir. Kapitalist toplumda özgürlük her zaman aşağı yukarı eski Yunan cumhuriyetlerindekinin aynı olarak kalmaktadır: Köle sahipleri için özgürlük. Modern ücretli köleler, kapitalist sömürünün sonucu olarak, gereksinim ve yoksulluk altında öylesine ezilmektedirler ki "demokrasi onlar için hiçbir şey anlatmamaktadır", "politika onlar için hiçbir şey anlatmamaktadır", "olayların olağan, barışçı akışı içinde, nüfusun çoğunluğu toplumsal ve siyasal yaşama katılmaktan alıkonulmaktadır."[30]

Aynı biçimde, Rusya'ya dönüşünün ilk aylarında, Lenin sık sık sorumsuz bir cuntayı iktidara getirmek isteyen bir serüvenci suçlamasını reddetmiştir; "ezici bir çoğunluğun bilincinde" olgunlaşmamış hiçbir hükümet değişikliğini zorlamazdı. Ancak Ağustos ayına gelinceye değin çevreye, siyaseti sınıf kavgasına indirgeyen bir felsefe için çoğunluk yönetimi kavramının anlamsız olduğunu –ki, yadsınamayacak biçimde doğrudur– göstermeye koyulmuştu; şimdi söylediği gibi bu bir "anayasa düşü"nden ibarettir.[31] Çünkü her önemli siyasal sorun her zaman iki olası yönetici sınıfın çıkarları arasındaki çatışmadan doğar ve partiler de bu çatışmayı yürüten organlardır. Sonunda daha güçlü olan sınıf kazanır ve eğer sorun yaşamsal bir önemdeyse mücadele iç savaş durumunu alır. Eğer halkın çoğunluğu sonuçtan memnunsa, bu, başarılı partinin ona verdiğini yeter bulması rastlantısından dolayıdır. Eğer çoğunluk başka bir şey istiyorsa,

30 **State and Revolution**, Kesim 5, parça 2. **Collected Works**, Cilt XXI, Kitap II, s. 217 vd. **Selected Works**, Cilt, VII, s. 79.

31 **On Constitutional Illusions** (August, 1917). **Collected Works**, Cilt XXI, Kitap I., s. 66 vd. **Selected Works**, Cilt VI, s. 180 vd.

yönetici sınıf yine kendi yolunda yürüyecek ve çoğunluk ya ezilecek ya da aldatılacaktır. Bundan dolayı bir orta sınıf hükümetinde anayasa özgürlükleri, tek başlarına gerçek iktidara sahip bulunan kapitalistlerin ayrıcalıklarını saklayan bir örtüdür; işçi sınıfı için ise baskı ya da aldatılmayı gizleyen bir perdedir. Aslında her hükümet bir diktatörlüktür ve pratik soru "kim kimi denetlemektedir?" sorusudur. Lenin bu sonucu, kurmak üzere bulunduğu hükümete uygulayacaktı, ama şimdilik çoğunluk yönetiminin devrim yapmakla hiçbir ilişkisi bulunmadığını göstermekle yetiniyordu. Devrimler içinde, "daha örgütlenmiş, daha çok sınıf bilincine sahip ve daha iyi silahlanmış bir azınlığın çoğunluğa istediğini zorla kabul ettirdiğinin" sayısız örnekleri bulunduğunu söylüyordu. Devrimci bir parti iktidarı ele geçirir ve çoğunluğunu sonradan elde eder.

Bu sonuç iki önemli strateji sorununu doğrudan doğruya ilgilendiriyordu. Birincisi, her zamanki gibi, proletaryanın öncüsü olarak Lenin'in partisinin kesinlikle çoğunluğu oluşturan köylülerle ilişkisi sorunuydu. Bunun yanıtı Lenin'in "proletarya ve köylülerin devrimci demokratik diktatörlüğü" sloganında zaten bulunuyordu; bunun gibi Trotsky'nin sürekli devrim kuramında da vardı. Çünkü her ikisi de, kentli bir işçi sınıfı azınlığının başlattığı devrime geçici bir destek sağlamak için köylülerin toprak açlığını kullanmayı anlatıyordu; yine her ikisi de, köylüler sürüklenebilir olmaktan çıkar çıkmaz bu işbirliğini bozmayı anlatıyordu. Öteki sorun partiyle Sovyetler arasındaki ilişkiler sorunuydu ve daha güçtü. Lenin nisan ayında döndüğünde durum "ikili iktidar" diye betimlediği durumdu: Burjuva sınıfın geçici hükümetiyle Sovyetlerin yan yana varlığı. Bu koşullar altında bir sol kanat partisi için olanaklı tek slogan "bütün iktidar Sovyetlerindir" idi; Lenin bunu benimsedi ve kullanmayı sürdürdü (Kamilov'un oyununun bir askeri diktatörlük tehdi-

dini doğurduğu temmuz ayı içindeki kısa bir ara dışında). Ama Sovyetlerin içinde her türlü Marksist azınlıktaydı ve Bolşevikler de Marksistler içinde azınlıkta bulunuyordu. Bundan başka Sovyetlerin devrimci kendiliğindenlikleri ve ilkel demokrasileri, Lenin'in katı bir biçimde merkezileşmiş parti kuramından çok, Menşeviklerin sosyalist parti örgütünün federalizmi hakkındaki düşünceleriyle uyum içindeydi. Bunun yanında, 1905'de St. Petersburg Sovyetinin kahramanı olan ve Sovyetleri "bir devrimci hükümetin tohumu" olarak betimleyen Lenin değil, Trotsky'ydi. Lenin'in partisi ise hem Sovyetlere, hem de sendikalara kuşkuyla bakıyordu. Lenin başarılı bir devrimin kahramanı olduktan sonra dirençle yayılan ve O'nun, daha başlangıçtan beri Sovyetlerin sosyalist bir devrimin organları olmaya elverişli biricik kuruluşlar olduğunu bir anda kavramış olduğunu söyleyen bir söylenti ortaya çıktı. 1905-1906'nın belgeleri bunu doğrulamamaktadır. Lenin gerçekten Sovyetlerin "doğrudan yığın kavgasının organları" olarak taşıdığı önemi farketmiş ve ardıçlarını onları savsakladıkları için yermiştir. Ama 1905'de kendisinin Sovyetlere karşı tutumu "az sempati ve çok kuşku" biçimindeydi. Sovyetlerin "ayaklanmayı örgütlendirmeye" yetersiz oldukları üzerinde direttiyor ve hatta eğer devrim gerekli biçimde örgütlenirse Sovyetlerin "gereksiz" olabileceğini söylüyordu.[32] Başka hiçbir görüş Lenin'in, "kendiliğindenliğin" "bilinçlilik" tarafından denetlenmesi gerektiği inancıyla, ya da partiyi proletarya bilinçliliğinin merkezi olarak gören kuramıyla tutarlı değildi. Gerçekten de 1917'de olan şey hemen hemen buydu. Ekimin sonuna doğru parti, Sovyetlerin denetimini elde

32 **The Dissolution of the Duma and the Tasks of the Proletariat (1906) Selected Works**, Cilt III, s. 378 vd. Bkz.: Wolfe, **Three Who Made a Revolution** (1948), s. 369; Schapiro, **The Communist Party of the Soviet Union** (1960), s. 68.

etmiş bulunuyordu. Bu sırada Sovyetler, tam olarak gereksiz değil, ama parti hükümetinin bir cephesi olmak yolundaydı. Rusya'ya mayısın ortasına kadar ulaşmayan Trotsky'e gelince, Lenin'in kendi kuramının, iki devrimin birleşeceği yolundaki özünü benimsediğini öğrenince O'nun partisine yaptığı saldırıları unutmaya razı oldu. Devrimin iki önderi en sonunda birleştiler ve çoğunluk yönetimi gerçekten de bir "düş" oldu: 1917'nin sonunda yapılan son özgür seçimlerde Bolşevikler oyların dörtte bir kadarını aldılar.

Beklenen Devrim

Devrime bakış tarzı oluşunca Lenin, son adımı attığı zamanki umutlarını gösteren bir küçük kitap yazdı. *State and Revolution*[33] (Devlet ve Devrim) adlı bu yapıtını bitiremedi, çünkü devrim bunu yarıda bıraktı. Konu bile düşüncesinin yön değiştirdiğini göstermekteydi. Çünkü Lenin hükümet biçimleri konusunda pek dikkat göstermiş değildi. Biçimsel olarak kitap, Marx ve Engels'in sosyalist devleti betimleyen bütün yazılarını tarih sırasıyla inceliyordu; ama diyalektik bir biçimde, bir işçi devleti biçiminin 19. yüzyılın devrimci deneylerinin sonunda gerçekten ortaya çıktığını göstermek üzere yazılmıştı. *Komünist Bildiri*'de yalnız sözü edilmiş, 1850'nin beceriksiz çabalarına konu olmuş ve 1871 Paris Komünü'nde kristalleşmişti; Marx'ın dehası da, beliren bu devletin ana çizgilerini teşhis etmişti. Kuş-

33 **Collected Works**, Cilt XXI, Kitap II, s. 147 vd. **Selected Works,** Cilt VII. s. 3 vd. Lenin kitabı, Ağustos ve Eylül 1917'de, Helsingfors'da saklanmaktayken yazdı. 1905 ve 1917 devrimlerini incelemek üzere yazılan ikinci bölümde ancak bir cümle yazılmıştı. Kitap 1918'de yayınlandı.

kusuz yazılmamış olan ikinci bölüm bunun 1905 ve 1917 Sovyetlerinde nasıl tamamlandığını anlatacaktı. Tarih gibi son derece düşseldi ve Marksizm gibi, içerdiği şey bakımından doğru olmakla birlikte, seçmeciydi; ama diyalektiğe alışmış bir okuyucu yığını için aynı zamanda son derece inandırıcıydı: Proleter devletini kurmak için yalnızca bir adıma daha gereksinim vardı. Ne yazık ki bundan sonra düş kırıcı da olabilirdi. Çünkü Lenin'in umutları, uygulandığında devrimi hemen hemen yıkan bir program öneriyor ve Sovyet devletinin aldığı biçime hiçbir benzerliği olmayan bir tasarım yaratıyordu.

Lenin'in çabası, Engels'in *Anti - Dühring*'deki "devletin son bulması" deyimini fırsatçıların elinden kurtarmak oldu. O'na göre bu deyimin, burjuva devletin barışçı evrimi sonunda sosyalizmin gelebileceğini anlattığı savı, Marksizmin kaba bir ihlaliydi: Marx'ın kanıtladığı şey sınıf kavgasının, üretim araçları özel mülkiyet konusu olan her toplumda bulunduğu hususuydu. Proleter bir devrimin önce, üretimin denetimini bütün toplumu gerçekten temsil edebilen tek sınıfın eline geçirmek üzere mücadele etmesi zorunludur. Ondan sonra, karşıt sınıfların yavaş yavaş ortadan kalkmasıyla birlikte, devlet gerçekten son bulacaktır; ama burjuva devletin, orta sınıfın işçileri aşağı tutup ezmek için kullandığı bir sömürü aracından başka bir şey olmadığını ileri sürmek, Marksizmi çok kaba bir biçimde yanlış tanıtmak olur. Bundan dolayı orta sınıf devleti, üretim araçlarının kapitalist sahiplerinin mallarını kamulaştıracak, mülkiyeti işçilere geçirecek ve böylece komünizm haline evrimlenmeye elverişli bir geçiş aşaması kuracak olan şiddetli bir devrimle son bulacaktır. Ama bu da bir devlet olacaktır; Engels'in iddiası da "özgür devlet" ifadesinin terimlerde bir çelişme olduğunu göstermiştir. Hiçbir devlet özgür olamaz. Geçiş aşaması gerçekten demokrasinin daha üstün bir biçimi olup, burjuva devletin en üstün biçimi

olan demokratik cumhuriyetin de üstündedir; ama yine de bir devlet, dolayısıyla bir diktatörlüktür. "Proletaryanın devrimci diktatörlüğü"dür.

Görüldüğü gibi Lenin'in savı, öbür devrimler gibi proleter devriminin de iktidarı bir toplumsal sınıftan öbürüne geçireceği ve yarattığı devletin, yerine geçtiği devlet gibi, bir baskı aracı olacağı sonucunun kabulüdür. Toplumda kalan ve proleter olmayan, ya da yarı proleter olan unsurlara kendi amaçlarını kabul ettirmek için kullanacağı kendine uygun şiddet aygıtını yaratan, "yönetici sınıf biçiminde örgütlenmiş proletarya" olacaktır. Çünkü işçiler devrimlerini, yalnızca demokratik cumhuriyetin var olan biçimlerini benimseyerek gerçekleştiremezler; bunları yıkmaları ve yerine kendi hükümet biçimlerini koymaları gerekir. Bu, ancak sarsılmaz azim ve acımasız bir güç kullanma yoluyla gerçekleştirilebilecek olan uzun ve sürekli bir ölüm kalım kavgasını gerektirecektir. Proletaryanın diktatörlüğü iki amaç izlemelidir: Direnci devrildikten sonra on kat artacak olan "sömürücü sınıfa egemen olmalı" ve böylece bir karşıdevrimi önlemelidir; ikinci olarak da yeni iktisadi ve toplumsal düzeni örgütlemelidir. Toplumsal örgüt özellikle, henüz tam olarak sınıf bilincine ulaşmamış bulunan bütün sömürülen sınıfların öğretmeni, kılavuzu ve önderi olan partiye bağlıdır. Böylece *State and Revolution* adlı yapıtı, açkça söylememekle birlikte, proletaryanın diktatörlüğünün bütün niyetleri ve amaçlarıyla partinin diktatörlüğü olacağını duyuruyordu. Ancak proletarya hükümetinin katılık ve kapsamını açıkça belirtiyordu; bu hükümet "toplum ve devlet aracılığıyla, çalışma ve tüketimin tutarı üzerinde en sıkı bir denetim" uygulamayacaktır. Yeni devletin demokrasisi de, her ne kadar "bir sınıfın öbürüne karşı şiddet yolunu düzenli olarak kullanmasının örgütlenmesi" ise de, yine de "burjuva toplumunun satılık ve kokmuş parlamentarizminin" çok üstünde kalır.

Görüldüğü gibi *State and Revolution*'ın özel amacı önceki proleter devrimlerinin gerçekten ayrı ve parlamenter olmayan bir demokrasi biçimi geliştirdiklerini ve Marx'ın bu demokrasinin kuramını ana çizgileriyle saptamış olduğunu göstermekti. Lenin asıl olarak Marx'ın *Civil War in France* adlı yapıtındaki Paris Commune'ü ile ilgili açıklamalara dayanıyor ve bunu, kendisinin Sovyetlerle ilgili yorumuyla genişletmek istiyordu. Commune "burjuva devlet aygıtını yıkan bir proleter devrimi için yapılmış ilk girişimdi" ve "kırılan aygıtın yerine geçebilen ve geçmesi gereken siyasal biçimi" aydınlığa kavuşturuyordu. Marx'a göre, bu vazgeçilmez temsil ilkesini koruyan, ama parlamento gibi sahte bir biçime yer vermeyen daha tam bir demokrasiydi. Bu, "silahlanmış halkın" yönettiği, bürokrasi, polis ya da sürekli ordu gibi asalaklara yer vermeyen bir hükümetti. Marx komünlerin çene çalınan atölyeler değil, çalışılan meclis olduğunu düşünüyordu; üyeleri yasaların hem yapıcı, hem de uygulayıcısıydılar; bütün resmi görevliler seçimle geliyor ve görevden alınabiliyorlardı. Hepsinden daha önemlisi komün resmi görevlilerin bütün paralı ayrıcalıklarını kaldırıyor ve devlet adamlarının maaşlarını işçi ücretlerine indirgiyordu. Tek başarısızlığı, azınlıkta olduğu için burjuvaziyi tam olarak ezememesiydi. Lenin bunun bütün halkı kapsaması durumunda, daha şimdiden yok olmaya başlayan bir devletin planını vereceğini söylüyordu. Bu devlet yine merkeziyetçi olacak, ama merkeziyetçilik gönüllü olacaktır. Çoğunluk burjuva devletin birkaç ayrıcalıklı bürokrata özgülediği bütün görevleri kendisi görebilir. İlkesi basittir: Herkesten iş istenecek, herkese iş verilecek ve herkese eşit ücret ödenecektir. Bir noktaya değin bu "arı, ilkel bir demokrasi türü olabilir, çünkü kapitalizm iş yaşamı ve kamu hizmetlerini öyle bir örgütlenme derecesine ulaştırmış bulunuyor ki "muhasebe ve denetleme", "kayıt, dosyalama ve dene-

tim" gibi okuryazar herkesin yapabileceği basit birkaç işleme indirilmiştir. Uzman ve teknisyenler parayla çalıştırılabilir; bunlar şimdi kapitalistler için ne kadar istekle çalışıyorlarsa, proletarya için de öyle istekle çalışacaklardır. Demiryolları, büyük fabrikalar, geniş ticari işletmeler ve bankaların verimli yönetimi, posta işleri ölçüsünde kolaylaşmıştır. Eğer kapitalistlerin malları istimlak edilseydi 25 saat içinde denetim ele geçirilebilir ve bütün yurttaşlar bir ulusal sendikanın ücretli işçileri durumuna gelirdi.

Sanayiye dayalı ekonominin ve onun kapitalizmden sosyalizme geçişinin bu saçma sapan karikatürü her bakımdan öylesine olağanüstüdür ki, biraz yorumu gerektirmektedir. Önce Marx'ın Komün'le ilgili açıklaması son derece ustacaydı. Marx gerçekten de Komün'ün başarısızlığa uğrayacağını görmüş ve bu maceraya girişilmemesini salık vermişti; daha sonra onu elinden geldiğince savundu, ama daha önce belirtilenler gibi belirsiz genellemeler dışında söylenecek bir şey yoktu. İkinci olarak, Lenin'in proleter diktatörlüğüyle ilgili betimlemesi yeni değil, eskiydi. Anarşistlerle sendikalistlerin, işçilerin sanayii denetlemeleriyle ilgili tasarımlarını biraraya getiriyordu; gerçi her türlü köktencilerde Marx'tan da bir şeyler bulunuyorduysa da, Batı'daki parti Marksistleri onların düşüncelerini, bir sanayi toplumunun yönetilmesi konusunda azıcık bir şey bilen, ya da hatta Marx hakkında yetkili bir bilgiye sahip olan bir sosyalistin üzerinde duramayacağı ölçüde düzeyden yoksun buluyorlardı. Üçüncü olarak, böyle ütopyacı tasarlamalar, genellikle pratik görüşlü olan Lenin'e öylesine uygunsuz görünüyordu ki içtenliğinden bile kuşkulanıyordu.[34] En basit ve en olabilir açıklama

34 A. G. Meyer, **Leninism** (1957), s. 195 vd. de bir çok yoruma yer vermektedir.

şudur: Devrimin gelişimi Lenin'in düşüncesine göre olmuştur; kısa bir süre için Lenin komünizmin çabucak ve kolaylıkla geleceğine inandı. En sonunda Lenin'in Eylül'de beklediği şey (eğer gerçekten onu bekliyorduysa) ile komünizmin uzun süredeki gelişmesi arasında hiçbir ilişkisi bulunmadığı da açıktır. Gerçekten insan, komünist ideologların kimi kez Lenin'in kitapçığının unutulabilmesini dileyip dilemediklerini merak ediyor. Devrimden sonra işçilerin fabrikaları yönetmesine izin verme girişimi, ekonomiyi hemen hemen yıktı. Parti üyeleri bir süre için işçiler gibi ücret almaya devam ettiler, ama üretimin arttırılması yönünde ciddi bir girişim belirir belirmez kapitalist ülkelerdekine benzer ücret farklılıklarının özendirme öğesi olarak benimsenmesi gerekti. Lenin bunları her zaman komünizmden sapmalar saymış görünmektedir, ama 1920'de söylediği gibi toplumsal adaletin üretim amaçlarına bağımlı kılınması gerekiyordu.

Ancak *State and Revolution*'un komünist ideolojiye eklediği sürekli bir öğe de vardır. Bu, Marx'ın *Critique of the Gotha Program*'ından alınan, komünist toplumun iki aşamada gerçekleşeceğini anlatan öğedir. ilk aşamada –ki, kimi kez komünizmden ayırdedilmek üzere sosyalizm diye adlandırılır– üretim araçları mülkiyetinin bütün halka maledilmesi sömürüyü ortadan kaldıracaktır. Yine bu aşamada bir türlü eşitlik egemen olacaktır. Çünkü herkes emeğinin yarattığı ölçüde alacaktır. Ama bu hâlâ, Marx'ın dediği gibi, bir "burjuva hakkıdır", çünkü yalnız "yapılan işe uygun tüketime" olanak vermektedir. Bunun ilkesi "Herkesten gücüne göre; herkese işine göre"dir. Bu aşamada toplumsal sınıflar ve onlarla birlikte baskı gereksinimi kalkmakta, böylece devlet de ortadan kalkma sürecine girmiş olmaktadır. Kapitalizmin kalkmasına üretimde büyük bir artış eşlik edecek ve bu, Lenin'e ve genellikle sosyalistlere göre, kendisiyle birlikte insan doğasında bir değişme getirecektir: "Bugü-

nün sokaktaki insanına benzemeyen", topluma aykırı davranışları olan bir bireyi, uygar insanların iki kavgacıyı ayırışları gibi kolaylıkla ve anında sınırlayacak alışkanlıklara sahip bir kişilik gelişecektir. Son olarak insanlık, gerçek komünizme hazırlanmış olacaktır; bu aşamada baskıya gerek bulunmayan sınıfsız bir toplum tam adalet ve eşitliği gerçekleştirebilecek, "herkesten gücüne göre; herkese gereksinimlerine göre" ilkesine uygun yaşamaya dayalı bir toplum olacaktır.

Başarı Sorunu

Bolşevik devriminin 7 Kasım 1917 günkü şaşırtıcı ölçüde kolay başarısı Lenin'i ve partiyi yepyeni bir sorun karşısında bıraktı: Çok kez yasadışı ve fırsatçı olan bir devrimciler kümesinin hükümete dönüştürülmesi gerekiyordu. Bu değişiklik konusunda sahip olduğu olumlu ve yapıcı düşünceler çok azdı, çünkü gücünü bir program değil, bir ihtilal yapmaya harcamıştı. Gerçekten bir amacı vardı: Bir kolektivist ekonomi ve bir sosyalist hükümet kuracaktı. Ama bunun nasıl yapılacağı konusundaki düşünceleri çok bulanık, güçlüklerine ilişkin düşünceleri ise çoğunlukla yanlıştı. Ama belirsiz de olsa bu amaç, yine de bu devrimciler kümesinin sahip olduğu çıkarın en sürekli bölümüydü. Marksizmle arasındaki asıl bağı kuran, onun zorlama yorumlarının sürekli hedefi olarak kalan ve içinde deneyini yapmak zorunda olduğu toplumun şiddet yoluyla yönetilmesini gerektiren şey hep bu amaçtı. Çünkü, nüfusunun %80'inden çoğu çiftçi ve köylü olan Rusya gibi bir ülkede en az direnç yolunu izleyen hiçbir parti, kuşku yok ki küçücük kentli sanayi işçileri azınlığını iktidar merkezine getirmez ya da sanayileşmeyi başlıca politikası yapmazdı. Gerçi parti henüz bilmiyorduysa

da, proleter devrimi bir Marksçı çelişikliğe düşmek üzereydi: Proleter devriminden sonra sanayi devrimine girişecekti; oysa Marx sanayi devriminin daha önce geleceğini düşünmüştü. Ama gerçek anlamında sanayi devrimi henüz çok sonraki bir gelecekte görülecekti; Stalin'in 1928'de Beş Yıllık Planların ilkini başlatırken girişti ve "yukarıdan aşağıya" yönettiği Üçüncü Devrim'e dek beklemek gerekecekti. Her zaman olduğunu gibi, hem sonucu hem de yolu ilk algılayan Lenin oldu. *Devlet ve Devrim*'in pembe sislerinden kendini çabucak kurtardı; 1919'a gelindiğinde, proletaryanın diktatörlüğünün partinin diktatörlüğü anlamına geldiğini kabul etmiş bulunuyordu; 1922'de de ağır sanayi olmadan Rusya'nın "sosyalist bir devlet olmak şöyle dursun, uygar bir devlet bile olamayacağını" söyledi; devrimin köylülerin yaşam düzeyi üzerinden geçindiğini de gördü.

Yeni düzenin kendisini amacına doğru yöneltebilecek bir hükümet kurmak için programdan çok sav sözleri vardı. Lenin'in yıllar önce proletarya ve köylülerin demokratik-devrimci diktatörlüğü diye adlandırdığı bir devrimci stratejinin ana çizelgelerine sahipti; bu strateji özet olarak, işçi sınıfı azınlığı iktidara yerleşirken köylüleri hareketsiz kılmak için onların toprak açlığından yararlanmaya dayalıydı. Lenin, köylüleri toprak sahiplerine atmaya özendirecek –zaten, bu hiçbir biçimde önleyemeyeceği bir şeydi– bu stratejiyi gerçekten başarılı bir biçimde izledi. Ama bu plan, köylülerle olan işbirliğinin, Batı'nın proletaryasıyla işbirliği yapılabildiği belirsiz bir gelecekte bırakılmasını da gerektiriyordu. Kuramın, bir Rus devriminin sürekliliğini ileri sürerken üzerine dayandığı beklenen devrim de hiçbir zaman gerçekleşmedi. Bundan dolayı toprak sahiplerinin kovulmasının uzun süreli sonucu, düşünülen sosyalist toplumda eritilemeyen bir burjuva kesim durumuna gelebilecek daha güçlü bir mülk sahibi çiftçiler sınıfı yaratması tehlikesiydi. Yıl-

larca sonra bu tehlikenin giderilmesi için 'kulak'lara karşı şiddetli bir bastırma hareketi gerekli oldu. Yeni düzenin sloganlarından biri de "Bütün iktidar Sovyetlerindir" idi, ama devrimin başarısı üzerine bu slogan hemen hemen kullanılmaz oldu. Çünkü bir kez devrimin ilk haftalarındaki sendikacı umutları yitip gitmişti; Sovyetlerin ilkel demokrasisi, sosyalist amaca doğru ilerleyebilecek bir hükümet şöyle dursun, geniş çaplı bir hükümetin bile üzerine kurulmasına elverişli bir ortam sağlayamıyordu. Bu yüzden Sovyetler çoğunlukla olumsuz şeylerden kurulu bir ürün verdi; "daha üstün bir demokrasi türü" gibi gerçek dışı sav, Batı Avrupa parlamento deneylerinden yararlanma olanağını tümden kaldırmış ve demokrasi tartışmasını bir dil beceresine indirmiştir. Sovyet demokrasisi, sözcüğün anlattığı her somut hakka aykırı davranmış olsa da bir parlamentodan "bin kez daha demokratiktir". Bu program belirsizliğine ek olarak, yıllarca Rusya'daki durumun çok elverişsiz olduğunu, yeni rejimin umabileceği en iyi şeyin, her ne pahasına olursa ayakta kalmak olduğunu belirtmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında Sovyet hükümetinin başarısı bir güç, yaratış ve yüreklilik mucizesiydi.

Görüldüğü gibi Lenin'in siyasal felsefesiyle ilgili en önemli olgu, 1917'deki başarısı sırasında elle tutulabilir ve kullanılabilir tek bir kuruma sahip oluşuydu; bu kurum partiydi. Lenin'in Marksizmini 1902'de seçkin kılan şey, parti kavramıydı; devrimi yapan partiydi; şimdi de bir hükümet oluşturmak zorunda bulunan yine partiydi. Ancak Lenin'in ortaya koyduğu şey, devrime adanmış, katı disiplinli ve merkezi yönetime sahip bir devrimci uçan –ekipler– örgütü kavramıydı. Böyle bir örgüt o zamana değin hiçbir hukuksal varlığa sahip olmamıştır; biraraya getirilip yönetilmesi, kurumsal yapısı sayesinde değil, Lenin'in kişisel yükselişi sayesinde olmuştur. Karar almak ve kararlarını

politika durumuna getirmek konusunda hiçbir düzenli yönteme sahip değildi. Bundan başka Lenin'in önderliğinin en önemli niteliği yatkınlığı, tek amaç olan devrimi sürdürmek uğruna partiyi her duruma uydurmak yolundaki becerikliliği ve Marksistleri Marksçı olduğuna inanmadıkları maceralara atılmaya kandırmadaki yeteneği idi. 1917'den sonra da aynı şeyler süregitmiştir. Çünkü parti yalnız bir noktada birlik içindeydi: İktidarı elde ettiğine göre, onu elinde tutacaktı. Bir sosyalist toplum yaratma amacının saptadığı belirsiz sınırlar içinde, yöntemler konusunda korkunç farklılıklar görülüyor ve gerçekten belli bir hareket biçimiyle ilgili her seçim, Lenin yaşadığı sürece genellikle uzun parti disiplini deneyimin uyumlu kıldığı küme içindeki egemen durumu sayesinde çözümlenen geniş görüş ayrılıklarına yol açıyordu. Bu kararların da, kuşkusuz hep partinin nazik durumunun gerekleri içinde alınması gerekiyordu. Bundan dolayı partinin ve komünist hükümetin kuramı, bir ordu yaratmanın, bu ordu üstünde partinin denetimini sağlamanın ve hem parti hem de hükümet için birer bürokratik örgüt kuramının yönetsel sorunlarından ayırdedilmelidir. Uzun sürede iki sorun büyük önem taşıyordu: Parti, sendikalar gibi ya da hatta bizzat hükümet gibi öbür örgütler üzerindeki iktidar tekelini nasıl koruyacaktı? Sonra en üst önderlik kümesi, doğrudan doğruya parti içindeki iktidar tekelini nasıl koruyacaktı? Bundan dolayı komünist hükümet kuramı, asıl olarak partinin kuramıydı. Bir bakıma oluşan yanıtlar da yeni olmayıp, daha başlangıçtan beri Leninist sözlükte yer alan iki terimin açıklamasıydılar: Proletaryanın kılavuzu olarak parti ve doğrudan doğruya partinin örgütlenme ilkesi olarak demokratik merkeziyetçilik. Başka bir anlamda, bu terimler îiilî yöntemlerin adları olunca, daha önce sahip olmadıkları bir anlam açıklığı kazandılar. Bundan sonraki iki kesimde bu sorunlar ele alınacaktır.

Proletaryanın Kılavuzu

Parti, 7 Kasım'daki kolay başarısının "yığınların" coşkun desteğini kazanacağını ummuş olabilirdi; ama Kurucu Meclis seçimlerinde halkın desteğinin pek zayıf olduğu görülünce bu umut çabuk dağıldı. Bunun gibi, parti gerçi Kurucu Meclisin toplanmasını desteklediyse de meclis derhal dağıtıldı; bu Trotsky'nin çok sonraları söylediği gibi "biçimsel demokrasiye, bir daha kendine gelemeyeceği ölçüde indirilmiş ağır bir hayırlı darbe oldu." "Bundan dolayı Sovyetlerin 'gerçek' demokrasisi, bu parlamentonun "kokmuş burjuva demokrasisi'nin yerini almalıdır". Ama parti yine bir çıkmaz karşısındaydı: Kimileri sosyalist, kimileri hatta Marksçı olan öbür partileri, önderlik durumunu korumak umuduyla, bir koalisyona kabul edebilirdi; ama bu kimi kez iktidarı muhalefete bırakmak tehlikesini de taşırdı. Öte yandan iç savaş tehlikesini göze alarak, bir azınlık hükümeti kurabilirdi. Bu kararın düşünülmekte bile olması o zaman yönteme ilişkin düşüncelerin ne denli bulanık olduğunu göstermektedir. Gerçekten bu konudaki seçim şiddetli bir tartışmaya yol açtı ve Trotsky ile Lenin'in hiçbir ödün vermemek ve "uyumlu Bolşevik hükümet" kurmak konusundaki politikaları bu tartışmalar sonunda partinin politikası olarak ortaya çıktı. Orta sınıf partileri karşı devrimci diye yasadışı kılındılar; biraz sonra da Marksçı Menşevikler de içlerinde olmak üzere sosyalist partiler önce susturuldu, sonra da yasaklandılar. 1921'e gelindiğinde her türlü muhalefet yeraltı etkinliğine dönüşmek zorunda kalmıştı. Proletaryanın kılavuzunun bir anlamı belirmiş oluyordu: Parti, proletarya adına hükümet etmektedir ve proletarya ile yarı-proletarya köylülerin müsaade edilen tek sözcüsü olmalıdır. Gerçekten de "ezici bir çoğunluğa" sahipti, çünkü ço-

günluğu, bir karşı devrime kalkışmaya hazır olmayan herkesi içermekteydi. Hükümet konusunda ise parti dışında hiçbir iktidar merkezi bulunmamalıydı; parti uyruklarının beğenilerine, istediği zaman ve istediği yolla başvurabilir ya da hiç başvurmayabilirdi.

Lenin, başarılı devrimin her yerdeki köktenci kümelerde gördüğü saygınlıktan yüreklenerek, 1919'da bu kümeleri Üçüncü Komünist Enternasyonali içinde biraraya getirmeye kalkıştı ve bir yıl sonra, 1920 yazında da, Bolşevik sözlükteki anahtar teriminin ve ulusal partilerin yeni örgüte alınmaları koşullarının kimi tanımlamalarını büyük bir özenle yaptı. Enternasyonalin iç tarihi, hep önderliğini yapan Rus partisinin tarihiyle koşut gidiyordu: Lenin'in yaşamında parti toplantıları kimi gerçek görüş alışverişine olanak veriyordu; Stalin yönetiminde bir lastik mühüre indirgendi. Ancak yeni örgütün planı, yerine geçmeyi tasarladığı Sosyalist Enternasyonal'den son derece farklıydı. Üye partilerden, üyelik koşulları dolayısıyla, Rus partisinin hem örgütünü hem de taktiklerini kopya etmeleri isteniyordu ve böylece Rus partisi her yerdeki komünist partilerin modeli oldu; üye partiler Enternasyonalin kararlarıyla da sıkı sıkıya bağlıydılar. Zinoviev, Enternasyonal'in idealinin, merkezi bir denetime sahip, ulusal şubeleri olan dünya ölçüsünde tek bir komünist partinin gerçekleştirilmesi olduğunu söylemiştir. Temmuz 1920'de kabul edilen tezlerinden biri komünist partiyi aşağıdaki gibi tanımlıyordu. Bu tanım, açıkça görüldüğü gibi, Lenin'in 1920'de belirtmiş olduğu düşünceler üzerine kuruluydu, ama aynı zamanda Lenin'in o zaman söylediği her şeyden son derece daha açıktı.

> Komünist parti işçi sınıfının bir parçası, en ileri, en sınıf bilinçli ve dolayısıyla en devrimci parçasıdır. Bir doğal ayıklanma süreci yoluyla komünist parti

en iyi, en sınıf bilinçli, en özverili ve uzak görüşlü işçilerden oluşmaktadır. Komünist parti için, işçi sınıfının bir bütün olarak çıkarları dışında hiçbir çıkar yoktur. Komünist parti bir bütün olarak işçi sınıfından, bu sınıfın bütün tarihi hakkında açık bir görüşe sahip olduğu için farklıdır ve bu yoldaki her dönemeçte, ayrı küme ya da mesleklerin değil, ama bir bütün olarak işçi sınıfının çıkarlarını korumakla ilgilenmektedir. Komünist parti işçi sınıfının en ileri kesiminin, bütün proleter yığınları ve doğru yol üzerindeki yarı-proletaryayı yönetmede kullandığı örgütsel ve siyasal kaldıraçtır.[35]

Enternasyonalin toplanmasından önce yayınladığı bir kitapta Lenin, Rus partisinin sözde taklitçilerine, partinin başarısını sağlayan yöntemler ve hem bir komünist hükümetle, hem de sendikalar gibi işçi örgütleriyle olan ilişkileri üzerine açık bilgiler veriyordu. Kitap gerçekten "proletaryanın kılavuzu" deyiminin uygulamadaki anlamının açıklamasıydı ve bütünüyle parti egemenliğine *"State and Revolution"*da önerilenden çok farklı bir renk veriyordu. Lenin partinin "gerçek oligarşiye benzediğini" söylüyordu, ve doğruydu.

> Cumhuriyetimizde, Partinin Merkez Komitesi'nin yön verici yönergesi olmadan hiçbir devlet kurumunca hiçbir önemli siyasal ya da örgütsel sorun karara bağlanmaz. Çalışmasında parti doğrudan doğruya *sendikalara* güvenir. Sendikaların halen 4

35 **The Communist International, 1919-1943**. Belgeleri seçen ve derleyen Jane Degras (London 1956). Cilt I, s. 128. "Komünist Partinin Rolüyle İlgili Tezler" s. 127-135'dedir; "kabul koşulları" da s. 166-172'de yer almaktadır.

milyondan çok üyesi vardır ve biçimsel olarak partiye bağlı değildirler. Gerçekte sendikaların büyük çoğunluğunun bütün denetleyici organları ve kuşkusuz en başta tümüyle Ruslardan kurulu genel sendika merkezi ya da bürosu... komünistlerden kuruludur ve partinin bütün buyruklarını yerine getirir. Böylece biçimsel açıdan komünist olmayan, yatkın, görece geniş ve çok güçlü bir proleter aygıtı ortaya çıkmıştır. Partiyi *sınıfa* ve yığınlara bağlayan ve partinin önderliği altında sınıfın *diktatörlüğünü* uygulayan bu aygıttır. Yalnız ekonomi değil, aynı zamanda *askeri yeniden kuruluş alanında da* sendikalarla sıkı ilişki olmadan, sendikaların gönülden desteği ve özverili çalışması olmadan kuşkusuz bizim için ülkeyi yönetmek ve diktatörlüğü korumak 2 yıl değil, 2 ay bile olanakdışı olurdu. Kuşkusuz uygulamada bu sıkı temas yalnız sendika önderleri arasında değil, genel olarak etkili sendikalı işçiler arasında propaganda, kışkırtma, belirli aralıklarla ve sık sık yapılacak konferanslar gibi çok karmaşık ve değişik bir çalışmayı gerektirir...[36]

Lenin, sendikalara girmek ve orada kalmak için "her türlü stratejiye, manevraya ve yasadışı yollara, kaçamak ve dolambaçlı yordamlara başvurmak" kuşkusuz zorunludur, diyordu. Dolayısıyla proletaryanın kılavuzu demek, partinin açıktan açı-

36 **"Left-wing" Communism, An Infantile Disorder** (April 1920) **Selected Works**, Cilt X, s. 88 vd. "Çocukluk hastalığı" Almanya'daki ve başka yerlerdeki yeni Komünist kümelerin, parlamento ve sendikalar gibi "çağı geçmiş" burjuva kurumlarında sızma ya da engelleme taktikleri uygulamak konusunda isteksiz tutumlarıydı.

ğa güç kullanabilecek duruma gelinceye değin sızma ve yıkıcı etkinlik yoluyla hükümette ve bütün yığın örgütlerinde etki ya da denetim yerlerini tutması demektir.

Lenin'in yöntemleri içtenlikle açıklaması kongre delegeleri, özellikle açıkça devrimci niyetler taşıyan kümelerden gelmelerine karşın, İngiliz delegeler arasında geniş bir bölünmeye yol açtı. İtirazların özü, Lenin'in partiyi işçi sınıfının yerine koyduğu yolundaydı. Lenin'in buna yanıtı tipik bir sözcük oyunu örneği idi. Ortada tartışılacak hiçbir şey yoktur. Herkes sosyalizmin işçilerin egemenliği olduğunu kabul etmektedir; işçilerin bir parti tarafından yönetilmesi gereklidir; partinin bir azınlık olması, azınlığın da işçi sınıfının en iyi örgütlenmiş parçası olması gerekir; işte komünist parti de bundan ibarettir.[37] Yedi yıl sonra, kendisini tartışma kabul etmez bir biçimde partinin egemeni yapan uzun "manipulation" ve entrika süreci sonunda Stalin, bu konuşmayı ima ederek ve *"Left Wing"* Communism'e yollamada bulunarak söz konusu sonucu çıkardı.

> Örneğin burada, Sovyetler Birliği'nde, proletaryanın diktatörlüğü ülkesinde, partinin öncü rolünün en açık anlatımı, bir tek önemli siyasal ve örgütsel sonucunu bile onun yol gösterici buyrukları olmadan Sovyetimiz ve öteki yığın örgütlerince karara bağlanmaması olgusudur. *Bu anlamda*, proletaryanın diktatörlüğünün özü açısından, proletaryanın temel yönetici gücü olarak onun öncüsünün "diktatörlüğü", partisinin "diktatörlüğü" olduğu söylenebilir.[38]

---

37 Bu tartışma "On the Role of the Communist Party" üzerine yapılan bir konuşmada anlatılmaktadır (July 1920). **Selected Works**. Cilt X, s. 214 vd.

38 **"On the Problems of Leninism"**, (Moscow 1940) s. 135.

Böylece proletaryanın öncüsünden ortaya çıkan şey, yalın ama açık bir komünist devlet felsefesiydi (kendi deyişine göre) bu devlet halk için bir hükümettir, ama kesinlikle, onun üzerinde hiçbir denetime sahip olmayan halk tarafından bir hükümet değildir. (Yine doğrudan kendi bildirimine göre) halkın en yetenekli bölümünü içine alan kendi kendini seçen ve sürdüren bir seçkinler hükümetidir. Hiçbir anayasa sınırı olmayan ya da başarının ve kendisinin kabul ettiği niyetlerinin zorladıkları dışında hiçbir yöntem sınırlamasına tabi bulunmayan bir yönetim biçimidir. Bu seçkinler kümesi (yine kendi bildirdiğine göre) çok üstün bir hükümet etme bilimine sahiptir; bu bilim kendisine, partinin tanımında ileri sürülen ve sonra partinin resmi tarihinde betimlenen "açık görüş"ü sağlamaktadır.

> Marksist-Leninist kuramın gücü, pratiğe her durumda doğru yönü bulmak, güncel olayların iç bağlarını anlamak, akışlarını öngörmek ve yalnız şimdi nasıl ve hangi yönde geliştiklerini değil, gelecekte de zorunlu olarak nasıl ve hangi yönde gelişeceklerini algılamak yeteneğini vermesinde yatmaktadır.[39]

Bundan dolayı seçkinler yalnız politika sorunlarını değil, aynı zamanda görüşlerin "doğruluğu"nu ve sanatın estetik değerini de kararlaştırabilecektir. Onun savlarına, açıkça göksel ilhama sahip olduğunu ileri süren bir kurum bile nadiren ulaşabilmiştir.

Partinin Komünist Enternasyonal'in İkinci Kongresi tarafından yapılan betimlemesi, 1934 tarihli tüzüğüne ve onun

39 **History of the Communist Party of the Soviet Union** (Bolsheviks). Short Course (New York, 1939), s. 355.

1939'daki değişen biçimine özet olarak alınmıştır. Ona ilk olarak yasal statü kazandıran 1936 Anayasası'nda da korunmuştur. Bu sonuncuya göre parti, "çalışan halkın bütün örgütlerinin yön verici özüdür". Bu anayasa Batı Avrupa'nın liberal anayasalarında görülen sivil özgürlüklerin güvencelerini de içeriyor gibiydi, ama bu yalnız söz konusu anayasanın kabulünün, o zaman geçerli olan halk cephesi politikası içinde yer almasından ileri gelmekteydi. Anayasayı sunarken Stalin, bunun partinin durumunu hiçbir biçimde etkilemediğini belirtmeye dikkat ediyordu. Ayrıca tek parti hükümetini haklı kılan görüşü de açıklıyordu: Sovyetler Birliği'nde sınıf kavgası kaldırılmıştır.

> Kabul etmeliyim ki yeni Anayasa tasarısı Sovyetler Birliği Konümist Partisi'nin bugünkü önder durumunu değiştirmeden koruduğu gibi, işçi sınıfının diktatörlüğü rejimini de korumaktadır... Bir parti bir sınıfın parçası, onun en ileri parçasıdır. Birçok parti ve sonuç olarak partiler özgürlüğü, yalnız çıkarları birbirine düşman ve birbiriyle uzlaşmaz olan karşıt sınıfların bulunduğu bir toplumda var olabilir... SSCB'nde yalnız iki sınıf vardır: İşçiler ve köylüler; bu sınıfların çıkarları –birbirine düşman olmak şöyle dursun– tersine birbiriyle dostçadır. Bundan dolayı SSCB'nde birçok partinin varlığı ve dolayısıyla bu partilerin özgürlüğü için hiçbir neden yoktur.[40]

Böylece Lenin'in partisi son ve, bir yasayla yapılabileceği ölçüde, sürekli tanımına ulaşmış oluyordu.

---

40 "On the Draft Constitution of the U.S.S.R." **Problems of Leninism** (Moscow, 1940) s. 561-590. İktibaslar s. 578 ve 579'dandır.

Demokratik Merkeziyetçilik

Lenin'in siyasal düşüncesinin en sürekli niteliği merkezi örgüt lehindeki tercihi ya da, olumsuz bir deyişle, her türlü federalizme, koalisyona, hatta eğer hareket özgürlüğünü tehdit ediyorsa, işbirliğine karşı duyduğu güvensizliktir. Bu, 1902'de planladığı biçimiyle partisinin başta gelen özelliğiydi ve her ne kadar koşullar O'nu kimi kez uygulamasını değiştirmeye zorladıysa da, bu ilkeden hiçbir zaman isteyerek ayrılmadı. İlkenin adını "demokratik merkeziyetçilik" koymuş ve "demokratik" nitelemesini, herhalde asıl olarak kendi parti kuramının yol açtığı şiddetli eleştirilere karşı bir savunu olarak eklemiştir. Planın demokratik yanı, bir üyenin, üzerinde partinin herhangi bir karar vermemiş olduğu politikaları tartışma hakkından ibaretti; parti bir karara vardıktan sonra karşıt sesin kesilmesi gerekirdi. Merkeziyetçilik her parti organının, kumanda zincirinde daha yüksek bir mevkii olan herhangi bir organın kararlarıyla sıkı bir biçimde bağlı olması demekti. Bu ilke devrimci bir parti için hatta ödevleri yalnız yürütmeyle sınırlı olan her kurum için tümüyle usa uygundu; bir politikanın hizmet etmesi gereken amaçlar konusundaki ciddi ayrılıkları gidermek için ise hiçbir yöntem getirmiyordu. Lenin'in yaşamı sırasında parti içinde aşağı yukarı oldukça özgür bir tartışma uygulaması egemen olmuş, ancak devrimi yapmanın yerine hükümet etmenin daha karmaşık sorunları geçtikten sonra bu uygulama gittikçe azalan bir ölçüde olmuştur. Lenin'in savunduğu politika sık sık şiddetli tartışmalar sonunda da olsa, genellikle partinin politikası oluyordu. Örneğin iktidarı ele geçirmek kararı, başarıya ulaşıncaya değin, uzlaşmaz bir azınlık tarafından hiç kabul edilmemiş ve bunların

kimileri söz konusu planı basına sızdırmak gibi inanılmaz bir ihanette de bulunmuşlardı. Lenin bunların atılmalarını istedi, ama isteği kabul edilmedi ve bunların ikisi sorunlu mevkilerdeki yerlerini sürdürdüler ve en sonunda 1930'ların büyük temizlik hareketlerinde atıldılar. Bundan önceki kesimde sözü edilen "uyumlu bir Bolşevik hükümeti" kurmak kararı şiddetli bir biçimde karşı koyuşlara uğramış, Brest-Litovsk Andlaşması partiyi baştan aşağı bölmüş, ama yine de tartışma özgürlüğü kaldırılmamıştı. Ancak 1921'e gelinceye değin bu derece özgürlük sorun olmaya başlamıştı, çünkü partinin belki de *State and Revolution* (=Devlet ve Devrim)'deki sendikalist düşüncelerden etkilenen birçok görevlileri sendikaların kışlalaştırılmasına şiddetle karşı koydular. Merkez Komitesi'nin disiplin yetkileri büyük ölçüde genişletilerek en üst önderlik kümesinin parti üzerindeki egemenliği geniş ölçüde arttırılıyordu. "Bölücülük", ya da parti içinde kendi planları ya da "platform"ları olan kümeler kurma, partiden atılma cezasıyla yasaklanmıştı. Bu adım öylesine ağır sayılıyordu ki yeni kural 1924'e kadar gizli tutulmuştu.

Lenin'in ölümü, böylece başlamış bulunan süreci hızlandırdı. Yerine geçmek için uzun zamandan beri süregelen mücadeleyi kızıştırdı; Stalin Lenin'den farklı bir kimseydi. Lenin partinin kararlarını üstün yeteneği ve kişilik gücüyle denetlediği halde, Stalin daha çok gizlilik, entrika ve karşıtlarını birbirine düşürme ve birbirlerini ortadan kaldırmaya özendirme yollarını kullandı. Bununla birlikte Lenin yaşamış olsaydı uzun sürede sonucun çok farklı olup olmayacağı haklı olarak kuşku konusu yapılabilir. Partinin bir hükümet kurarken yapmak zorunda olduğu işler, bir devrim yaparken yerine getirmek zorunda olduğu işlerden son derece daha karmaşıktır. Bundan başka, önce iç savaş dolayısıyla, sonra da onu izleyen yeniden kuruluş sırasın-

da ve hepsinden çok 1928'de zorunlu sanayileşme kararı ve sanayileşmenin gerektirdiği tarımsal yeniden örgütlenme dolayısıyla bu karmaşıklık durmadan artmıştır. Bu türlü baskılar altında, parti kararlarının görüşmeler yoluyla alınması usulü ortadan kalktı. Parti, her bürokraside görülen ve Lenin'in merkeziyetçilik kavramının "ilkesi"ni oluşturan değişmez buyruk-komuta zincirli bir örgüt geliştirdi. Örgütün yapısı ast-üst ayrımına dayalıydı ve diktatör ya da bir hizip merkez Komitesi'ni, Merkez Komitesi partiyi, parti de "öncü" olarak hükümeti ve parti dışındaki bütün örgütleri denetleme durumuna geldi. Kısacası parti, Lenin'in olması gerektiğini söylediği şey, yani buyrukları en yukardan gerekli olan en aşağı basamaktaki son hedefe ulaştıracak bir "iletme kuşağı" oldu.

1920'de Komünist Enternasyonal'in kuruluşu, bu uluslararası örgüte kabul edilmek isteyen her partinin benimsemesi koşuluyla, demokratik merkeziyetçiliğe açık bir tanım getirdi:

> Komünist parti demokratik merkeziyetçiliğin temel ilkeleri üzerine kurulmalıdır. Demokratik merkeziyetçiliğin temel ilkeleri, partinin üst kuruluşlarının alt kuruluşlar tarafından seçileceği, üst kuruluşların bütün yönergelerinin alttakileri kesinlikle ve zorunlu olarak bağlayıcı nitelikte olduğu ve kongreler arası dönemde bütün önde gelen parti yoldaşlarını temsil etme yetkisi evrensel bir biçimde ve sorgu sualsiz kabul edilen güçlü bir parti merkezi bulunacağı ilkeleridir.[41]

Daha sonraki açıklamalar biraz değişik olmuş, ama herhangi bir önemli anlam değişikliği görülmemiştir. Örneğin partinin

41 **The Communist International, 1819-1943**. Documents Selected and edited by, Jane Degras Vol. I (1956), s. 134.

1956 kuralları "azınlığın çoğunluğa bağımlı olması" sözcüklerini kullanıyordu.[42] Kural nasıl anlatılmış olursa olsun onun işleyen bölümü, kumanda zincirindeki yukarı organların bütün aşağı organlar üzerindeki yetkisidir. "Çoğunluk" ve "azınlık" gibi sözcüklerin komünist uygulamasında bir anlam taşımadığı açıktır. Yüksek organların alt organlarca seçilmesine gelince, bu da uygulamada anlamsızdır, çünkü kural olarak seçimler yapılmamalıdır. Parti önderlerinin saptanmasında normal yol yukardan atamadır; eğer bir *pro forma* seçim yapılıyorsa, bu daha önce yapılmış bir yeğlemeyi onaylamaktan ibarettir. Parti politikalarının tartışma ve görüşmelerden sonra kabul edilmesi gerekliliği uygulamada, görüşmelerin önderlik durumundaki kimselerin kararına göre başlayıp biteceği anlamına gelmektedir. Böylece tartışmalar olağanüstü bir ölçüde özgür olabilecceği gibi, hiç müsaade görmeyebilir de; bürokrasinin alt basamaklarında yöneltilebilir, ama yukarı basamaklarda asla; ve böylece önderlerin kendi örgütleri üzerindeki denetimini güçlendirmek için bir disiplin yöntemi olarak da kullanılabilir. Demokratik merkeziyetçilikle ilgili temel önemdeki olgu, bunun düzenli bir tartışmayı sağlayacak, tartışmayı kararların alınmasında bir etken yapacak ve böylece bilgili bir kamuoyuna politikaların yapılışını etkileme olanağı verecek bir planın ana çizgilerinden bile yoksun oluşuydu. Yetkin olmaktan ne denli uzak olursa olsun, parlamenter ya da temsili hükümet bunu aşağı yukarı sağlamaktadır. Bunun yerine yaşayabilir bir şey koymayan hiçbir hükümet biçimi kendisini demokratik saymak hakkına sahip olmaz. Demokratik merkeziyetçilik, uygulanacak bir politikası olan her örgütle görülen apaçık bir özelliğe sarılmaktadır; bir

42 1965'de değiştirilen biçimiyle bu kurallar, John N. Hazard'ın **The Soviet System of Government** (1957) adlı kitabında ek olarak yayınlanmıştır.

politikanın yapılışında bilgi ve yargının bir özekte toplanması sorunu üzerinde, ya da bir politika için gönüllü işbirliği sağlama sorunu üzerinde hiçbir şey söylememektedir. Oysa güç sorunlar bunlardır.

Zamanla parti geniş ölçüde değişti. İçinde baş sekreterlerin anahtar mevkileri tuttuğu korkunç bir bürokrasi kurdu; hemen bu yolla ulaştılar. Üyeleri hemen tümden değişmiştir: Stalin'in temizlik hareketleriyle de tamamlanan doğal akış eski Bolşevikleri tüketmiş, sanayileşme de geniş ölçüde memurlar, işletmeciler, teknisyenler ve meslek sahiplerinden kurulu yeni bir aydınlar grubu yaratmıştır. Zamanla bu değişmeler partinin işleyiş biçimine de yansıyabilir, ama kuramını ya da Sovyet Stalin, hem de Kruşçof astlık-üstlük dizisinde en üst mevkiyi toplumunun bütün kesimleri üzerindeki denetimini değiştirecek gibi değildir. Kruşçof'un kişilere tapınmaya karşı giriştiği ünlü yıkım hareketi, bu iki öğeden hiçbirini değiştirmek niyeti taşımıyordu; hiç kamuoyuna duyurmak amacında değildi. Kuşkusuz Stalin'in son yıllarının yarı paranoyak tiranlığını üst önderlik kümesinin sırtından kaldırmak ve O'nun terörünün doğrudan doğruya bürokraside, yazarlarda, sanatçılarda, bilim adamlarında ve bütün halkta doğurduğu "disiplinli uyuşukluğu" ortadan kaldırmak amacını taşıyordu. Genel biçimiyle Kruşçof'un konuşması partinin altın çağının, yani Lenin'in tartışmalara geniş ölçüde olanak verdiği, terörü "zorunlu" olduğu seyrek zamanlarda kullandığı ve çoğunlukla parti üyelerine karşı kullanmadığı çağın bir övgüsüydü. Daha özel olarak, görünüşte partinin bürokrasisini yeniden canlandırma ve hükümetin bürokrasisi üzerindeki denetimini yeniden kurma politikasıydı. Rapora göre politika başarılıydı: "Beş yıl içinde (Stalin'in ölümüyle 1957 sonu arasında) ülkenin tarihinde görülen en sağlam temelli bürokratik parti egemenliği biçimini yaratmış olduğunu söylemek abartma

olmazdı".[43] Gerçi bu konuşma yüksek önderlik kümesinde ortaklık yöntemine dönüş savında idiyse de, bunu sağlayacak ya da bir önderlik kümesinin yerine bir başkasının düzenli bir biçimde gelmesini sağlayacak hiçbir anayasa önlemi önermiyordu.

Tek Ülkede Sosyalizm

Parti ve kapitalist emperyalizm kavramlarıyla birlikte komünizm kuramı mantıksal bir yapı olarak tamamdı, ama yine de bir siyasal düzen olarak başlıca itici gücünü oluturan şeyden yoksundu. Bu, Stalin tarafından eklenen ve kuram alanında O'nun biricik serüveni olan "tek ülkede sosyalizm" kavramıydı. Bir bakıma bu Leninizme –hiç değilse bu kesimde geliştirilen Leninizm kavramına– normal bir kapaktaşı oluşturuyordu. Çünkü burada anlatılan biçimiyle Lenin'in başarısı, sanayice az gelişmiş, tarımsal köylü ekonomisine sahip bir topluma uygulanabilir Marksizm türünü ortaya koymasıydı. Bundan dolayı tek ülkede sosyalizm, Lenin'in Marksizmiyle, Marx ve Marksistlerin son derece sanayileşmiş bir ekonomiyi kapitalist toplumdan sosyalist topluma dönüştürme kuramı olarak anlaşılan Batı Avrupa Marksizmi arasındaki farklılığı tamamlıyordu. Bundan dolayı tek ülkede sosyalizm, Lenin'in Marksizmiyle, Marx ve Marksistlerin son derece sanayileşmiş bir ekonomiyi kapitalist toplumdan sosyalist topluma dönüştürme kuramı olarak anlaşılan Batı Avrupa Marksizmi arasındaki farklılığı tamamlıyordu. Bundan dolayı genellikle anlaşılan biçimiyle Marksçı kuram

43 Schapiro, **The Communist Party of the Soviet Union** (1960), s. 563 vd; Bkz. Sonuç kesimi, s. 547-590.

açısından, Stalin'in tek ülkede sosyalizm kavramının mantıken zayıf oluşu hiç de şaşırtıcı değildi; kendisi bu kavramın bir çelişki olduğunu ileri süren görüşleri yanıtlamaya hemen hiç çalışmadı. Kaynağı bakımından kuram, Lenin'in ölümünü izleyen haleflik karışıklığı içinde bir rastlantıdan başka birşey değildi; kuramı ileri sürdüğünde Stalin'in amacı Trotsky'yi elemekti. Sürekli devrim kuramını ve Trotsky'nin Lenin'le ilişkilerini haksız ve hatta yanlış bir biçimde tanıtıyordu. Kuramın bu aşaması üzerinde burada daha çok durmaya gerek yoktur. Bununla birlikte tek ülkede sosyalizm, Leninizmi işleten etken oldu. Bu slogan altında komünist Rusya büyük bir sınai ve askeri güç olarak ortaya çıktı, çünkü 1928'de, Lenin'in 1917 Devrimi'nden çok daha büyük, uzun süreli siyasal ve toplumsal sonuçları olan bir devrimi başlatan beş yıllık planların birincisini yürürlüğe koyuyordu. Komünizmi Rus ulusçuluğunun korkunç itici gücüne koşmakla beş yıllık planlar, tümüyle planlanmış bir ekonomi alanında ilk büyük deney oldu. Başarısıyla da Rus Komünizmi, bütün dünyada ulusal dileklere sahip köylü toplumların izleyecekleri bir model oldu.

1924'de Stalin çok beklenmedik bir biçimde, Rusya'nın "Sosyalist bir toplum kurabileceği ve kurması gerektiği" tezini ileri sürdü. Daha birkaç ay önce, 1917'den sonra ve önce egemen olan, Rusya'da sosyalizmin devamlılığının Batı Avrupa'da sosyalist devrimler olmasına bağlı bulunduğu yolundaki yerleşmiş görüşü yinelemişti. Stalin, Rusya'da tam bir sosyalist toplumun gerçekleştirilmesi karşısındaki engelin "kapitalist çember"in yarattığı tehlike olduğunu ileri sürüyordu – kapitalist düşmanların entrikaları, "casusluk şebekeleri", ya da karışmaları. Kuşkusuz komünist ve kapitalist devletlerin sürekli olarak birarada yaşayamayacakları inancı yeni değildi; Lenin de bu inançtaydı, ama Marksizm açısından bu, Rusya'da sosyalizmi

tamamlamaya engel değildi. Marksistler sosyalizmin, kuşkusuz Rusya'da bulunmayan yüksek üretim düzeyine sahip bir ekonomi ve dolayısıyla sanayileşmiş bir toplum gerektirdiğini düşünmüşlerdi. Stalin bu sava katılmıyor, bunun yerine sosyalizmin geniş doğal kaynaklara sahip büyük bir ülkede kurulabileceğini ileri sürüyordu. Gerçekte Marksizmin normal ekonomik savını gözardı ediyor ve onun yerine siyasal bir sav koyuyordu. Stalin, yeterli kaynaklar, yeterli bir işgücü ve sınırsız iktidara sahip bir hükümet olursa, sosyalist bir ekonominin siyasal bir politika olarak kurulabileceğini düşünüyordu. Kuşkusuz tek ülkede sosyalizm de buydu ve kuramda, Marksizmin bir ilkesi olagelen "siyasetin ekonomiye bağımlılığı" düşüncesinden oldukça farklıydı. Öte yandan Stalin'in düşüncesi Leninizmin kimi öğelerine kolayca uydu.

Stalin'in, partinin uzun zamandan beri izleyegeldiği politikadan farklı bir politika önerdiği hiç de açık değildi, çünkü 1924'de hiç kimse partinin elden gelen en büyük hızla ve en geniş kapsamla sosyalizme doğru yürümesi gerektiğini yadsımıyordu. Lenin partiyi, komünizmi Batı Avrupa'ya götürmek tasarısından vazgeçmeye ve Brest-Litovsk'da Alman koşullarını kabul etmeye ikna ettiği zaman, bu konu pratik amaçlar uğruna çözümlenmişti. O zaman söylendiği üzere Lenin, Almanların istediği toprakları bırakırken, alan karşılığında zaman elde ediyordu. Ama komünizmin Rusya'da bir geleceği olduğu varsayımı dışında zaman kazanmanın bir anlamı yoktu. Lenin o zaman, "tek ülkede sosyalizmin zafer kazandığı andan başlayarak" tek önemli soru "başlamış bulunan sosyalist devrimin gelişmesi ve güçlenmesi için en iyi koşulların" neler olduğu sorusudur, demişti. Taktik konusunda ise Lenin, önemli bir birlikte var olma döneminin olanaklı olabileceği yolundaki kendi emperyalizm kuramının sağladığı olanağa güveniyordu. Kapitaliz-

min eşit olmayan bir biçimde geliştiği düşüncesini işlerken "önce birkaç, ya da hatta tek bir kapitalist ülkede sosyalizmin zaferinin olanaklı olduğunu" söylemişti. O zaman sanayileşmiş ülkeleri düşünüyordu; ama Lenin'inkinden daha az bir ustalık, bu düşünceyi Rusya'ya uygulamaya yeterdi. Sonunda son yazılarının kimilerinde, Rusya'nın doğrudan doğruya kültürel ve sınai gelişmesi yoluyla sosyalizme doğru uzun yol alabileceğini söylemeye başladı. Trotsky'nin komünist Enternasyonal'de yaptığı konuşmada belki bir Rus ulusçuluğu telkini bile vardı: "Sovyet Rusya uğruna yapılan savaş, dünya emperyalizmine karşı yapılan savaşla birleşmiştir."[44]

Gerçek şudur ki, Stalin'in kuramı, Leninizmde herhangi bir önemli değişme yapmasından çok, diyalektikteki beceriksizliğinden dolayı dikkate değer bir kuramdı.

Bundan dolayı, eğer Stalin hiçbir politika değişikliği önermiyor idiyse, Rusya'da sosyalizmin tamamlanabilip tamamlanamayacağı yolundaki akademik soru dışında kuramından geriye kalan hiçbir şey yoktu. Kuşkusuz başka önemli sorular, özellikle hız sorusu vardı, ama bu konuda Stalin hiçbir şey söylememişti. Sanayileşme ve tarımda değişmeler hızlı mı olmalıdır? Yoksa, sanayileşme yavaş olmalı ve 1917'de izin verilen köylü tarımına, aynı uzunlukta bir süre için katlanmalı mıdır? Bu sorular üzerinde 1924'de kesin görüş ayrılıkları vardı ve o zaman tek ülkede sosyalizm, yavaş değişmeden yana olanlara daha çok

---

44 Lenin'in tek ülkede sosyalizm konusundaki görüşü için Bkz. "The United States of Europe Slogan" (1915), **Selected Works**, Vol. V., s. 141. En son yazıları arasında Bkz. "Better Fewer but Better" ve "On Cooperation" (1923), **Selected Works**, Vol. IX, s. 400 ve 409. Trotsky'nin konuşması 8 Ağustos 1920'de kabul edilen bir Manifesto'da yer almıştı. **The Communist International, 1919-1943.** Belgeleri seçen ve yayınlayan: Jane Degras, Cilt I (1956), s. 177.

kabul edilir görünüyordu; belki de bu, işin büyüklüğünü kabul etmesinden ötürüydü. Stalin karmaşık siyasal manevralarından birini yaptı: Muhalefeti ortadan kaldırmak için yavaşlıktan yana olanlarla bir oldu ve iktidarını yerleştirince de beş yıllık planıyla hiç kimsenin olanak görmediği ölçüde yüksek bir hızla sanayileşmeye girişti. Siyasal yöntemlerine bakarak insan, kuramının gönüllü belirsizliği de içinde, bütün bu tutumun bilinçli bir aldatmaca örneği olduğunu düşünebilir; ama Stalin'in işin başında sonucu ne ölçüde öngörebildiğini söylemeye gerçekten olanak yoktur. Kuramın zayıflığına bakarak, partinin tek ülkede sosyalizmi kabul etmesinin mantığa dayalı olduğunu düşünmek çok güçtür. Öyle görünüyor ki gerçek, partinin büyük güçlükler içinde geçen yedi yıllık yönetimden sonra, kendisine gerçekleşmesi gittikçe daha az olası görülen bir ihtilalin acıları karşılığında iktidara sahip olduğunun söylenmesinden tam anlamıyla bıkmış olduğuydu. Başarıyla birlikte yalnız tutunmak değil, ama aynı zamanda ileri gitmek konusunda da kendi yeteneğine olan güveni artmış ve miras aldığı devrim kuramı, güçlerine vurulmuş sinir bozucu bir köstek olmuştu. Tek ülkede sosyalizmin basit, insani anlamı, Stalin'in partiye duymak istediği şeyi söylediğiydi. Bu, diyalektikten daha inandırıcı bir siyasal tartışma biçimiydi.[45]

Gerçi parti üstlendiği yükümlülüğün pek az farkında idiyse de tek ülkede sosyalizmi kabul etmesi, Stalin'in 1928'de başlattığı zorlama sanayileşmeyi ve ondan sonraki yıl girişti tarımın zorlama kolektifleştirilmesini benimsemek demekti. Bunlardan birincisi ikincisini kapsıyordu; Stalin'in dediği gibi tarımsal üretimi arttırmak için değil, ama gelişen sanayiye hazır işgücü

45 Tek ülkede sosyalizm konusunda Bkz. İsaac Deutscher, **Stalin, A Political Biography**, (1949) s. 281-293.

kaynağı elde etmek ve köylülerin birikmiş tahıl ürünleri üzerindeki cebri vergilerin yönetimini basitleştirmek için. Bu politikanın uygulamadaki başarısı yakın tarihin mucizelerinden biriydi; baştan sona değin partice denetlenip yönetilen bir mucize. On yılı biraz aşkın bir süre içinde parti Rusya'da Batı'nın desteğiyle, II. Dünya Savaşı'ndaki Alman saldırısına karşı koyabilecek bir askeri güç yarattı. Son derece genişletilmiş bir üretim yeteneğine sahip ve olağanüstü bir yıllık büyüme hızıyla sınırsız ölçüde genişleyebilen bir sanayi düzeni yarattı. Askeri gücü üzerindeki egemenliğini koruyabilecek ölçüde durağan ve sınai düzeni başlatıp işletebilecek ölçüde becerikli bir hükümet yarattı; bunu yaparken partinin hükümet üzerindeki denetimini de korudu. Rus toplumu üzerinde, bunlara karşılık düşen gerekli değişiklikleri yaptı. Köylüleri sınai işgücüne dönüştürmek için gerekli okuryazarlığı sağladı; çağdaş bir sanayi toplumu için zorunlu olan işletmecileri, teknisyenleri, mühendisleri ve bilginleri yetiştirdi. Bu, Stalin'in dediği gibi "yukardan" ve son derece totaliter bir diktatörlük yoluyla zorlanan bir devrimdi. Rusya'ya, on yılı biraz aşkın bir süre içinde, Marx'ın, kapitalin "ilkel birikimi"ni açıklarken 200 yıllık İngiliz tarihi boyunca yaygın olduğunu söylediği güçlükleri ve barbarlığı getirdi. Bu konuda Marx "kapital, baştan aşağıya kadar pisliğe bulanmış ve her gözeneğinden kan sızar bir biçimde dünyaya gelir" demişti.[46] Rusya'da bu, tam tamına böyleydi.

Stalin'in devriminin anlatılması genel tarihin işidir. Burada gerekli olan, onun Rus Marksizmi'nin siyasal kuramı bakımından taşıdığı anlamdır. Adı sosyalist olan Stalin Rusya'sını, Avrupa'daki ulusal güçlerin en büyüğü yaptı. Hiçbir düş Rus dev-

46 **Capital**, İngilizceye çeviren: E. and C. Paul. (Everyman Library, 1933), s. 843.

letini, Rus ekonomisinin bir üst yapısı olarak gösteremezdi, çünkü üst yapının kendi ekonomik temelini yarattığı açıkça görülüyordu. Tek ülkede sosyalizm, Trotsky'nin sürekli devrim kuramı ve Lenin'in emperyalizm kuramıyla zaten zayıflamış olan ekonomik gerekirciliğin alışılmış anlamıyla arasındaki son bağı da koparıyordu. Stalin'in başvurduğu güdü Rus yurtseverliği duygusuydu, çünkü sosyalist yurdu kurmak ile Rus yurdunu kurmak arasında sözcük farkından başka bir fark yoktu. Rejimin sosyalist olması yalnız ulusun üretim araçlarına sahip olması anlamındaydı; gerçekleri ise siyasal mutlakiyet ve sanayileşmenin zorunluluklarıydı. Sömürüyü ortadan kaldıracağını gerçekten söylemiş, ama bu yalnız sözde kalmıştır: İşçiler fabrikaların "sahibidirler" ve kendi kendilerini sömüremezler. Sınıf kavgasını kazandığını ve sanayi işçileri ile köylüler arasındaki ilişkilerin "dostça" olduğunu da ileri sürmüş, ama sermaye birikimi, çoğunlukla köylülerin yaşam düzeyinden düşürülen zorunlu tasarruf yoluyla sağlanmıştır. Parti hâlâ kendisini proleter diye adlandırıyordu, ama gittikçe daha çok sanayileşmenin gerektirdiği yöneticilerden kurulu olmak eğilimini gösteriyordu ve 1931'de Stalin'in işletmecilerin ödevleri olarak saydığı hususlar, kapitalist sanayideki işletmeci ödevlerinden asıl olarak reklamcılığa yer vermemekle ayrılıyordu.[47] Sosyalist "yarışma" iş sınıfları arasında kapitalist sanayidekine benzer ücret farklılıkları getirdi; ancak sosyalist savlarına saygı gereği olarak rejim, toplumsallaştırılmış sağlık hizmetleri ve ücretli dinlenme dönemleri gibi geniş bir toplumsal yardım ve hizmetler dizisi sağlıyordu. Sınai genişlemenin, özellikle kamusal eğitimden

47 Bkz.: "New Conditions, New Tasks in Economic Construction" başlıklı, sanayi işletmecilerine hitaben yaptığı konuşma, **Problems of Leninism**. (Moscow, 1940) s. 368 vd.

yararlanabilecek olan yetenekli ve güçlü gençlere geniş olanaklar açtığı doğrudur; ve bu, kuşkusuz, rejimin oturmasına çok büyük bir katkıda bulunmuştur. Rejimin sertliğinin, amaçları gerçekleştikçe, yavaş yavaş hafiflediği de doğrudur. Ancak bütün sürecin, II. Dünya Savaşı'nın yol açtığı korkunç güçlüklere göre bile olağanüstü sıkıntılarla dolu olduğu gerçeği yine ortadadır. Bu sıkıntıların başlıcalarından biri de Stalin'in gizli polis yoluyla uyguladığı ve alışkanlığa dönüştürdüğü terörün yol açtığı sürekli güvensizlikti. Bu güvensizlik hem partide, hem de genel olarak halkta yer etmişti. Bir kolektif sanayi ve tarım yaratmak azmi, Stalin'in yöntemlerini Rusya'nın ulusal gücünü geliştirmeye eğilimli bir Çarın kullanabileceği yöntemlerden ayıran başlıca bir Marksizm belirtisidir.

Aynı zamanda sosyalist de olan bir ulusal devlet kavramı, Marksçı toplum felsefesi açısından mantıksal bir uygunsuzluktu, çünkü Marksizm, ne devlet de ulus hakkında olumlu bir görüşe sahip değildir ve hep sosyalizmin bunların hiçbiriyle bağdaşmayacağını düşünmüştür. Marx ve genellikle Marksistler ulusçuluğu feodalizmin bir kalıntısından, ulusal yurtseverliği de, din gibi, işçi sınıfını daha akılcı olan burjuvazinin sömürüsüne açan yanlış ideolojik bilinçliliğin bir ürününden ibaret saymışlardır. *Komünist Manifesto* "işçilerin yurdu olmaz" ilkesini koymuş ve işçileri kötürümleştirici düşlerden kurtarması, Marksizmin başlıca bir gücü sayılmıştı. Marksizm kendisini her zaman uluslararası saymıştır; ama onun uluslararacılığı , yalnız işçi sınıfı kendi sınıf çıkarlarını izleyecek ölçüde aydınlandıkça ulusal farklılıkların yitmesini beklemekten ibaret kaldığı için olumsuzdur. Ulus konusunda herhangi bir olumlu anlayışa sahip olmadığından ve ulusçuluğun gerçek bir kültürel değer taşıyabileceğini göz önünde tutmadığından, Marksizm, ulusal devletlerin meydana getirdiği uluslararası bir örgüt kavramına

da sahip olmamıştır. Onun uluslararacılığı, gereksiz ve baskıcı olduğu görülen kurumların kaldırılmasından ibaret olan ve dolayısıyla engeller ve önlemler giderildiğinde geriye ideal bir kolektivizm biçimi kalacağını düşünen 19. yüzyıl başları bireyciliğinin bir kalıntısıydı. Marx'ın esas olarak gerçekçi olan düşünce yapısının temelinde ütopyacı özellik bu sanıdan ileri geliyordu. Marksizmin devlete karşı tutumu geniş ölçüde buna benziyordu. Marksçı mitolojide devletin de başarılı bir sosyalist devrimden sonra, Engels'in ün kazandırdığı deyişle "son bulması" beklenmektedir. Kendi kendisini anladığı biçimiyle Marksizm her zaman bir sınıf hareketi olmuş ve devrimi, orta sınıf diktatörlüğüne karşı proletarya ayaklanması biçiminde anlaşılmıştır. Komünist Manifesto'ya göre "bugüne değin bütün toplumların tarihi"ni anlatan sınıf kavgası kavramı, herhangi bir genel ulus, ya da devlet çıkarı kavramına ne yer bırakıyor, ne de böyle bir şeye gerek olduğunu düşünüyordu. Proletaryanın diktatörlüğü, karşı devrimi bastırmak olumsuz ödevi ve her türlü eylemsel amaç için tanımsız bırakılan komünizmi yaratmak olumlu ödeviyle birlikte, burjuvazi diktatörlüğünün yerini aldı. Tek ülkede sosyalizmin başarısı Stalin Rusya'sını çok güçlü bir ulusal devlet durumuna getirdiğinde, bu devletin hemen hiçbir siyasal felsefesi yoktu. Ya da daha doğru bir deyişle, geniş bir felsefesi vardı, ama bu felsefenin, devletin yaptığı şeylere açık ve olumlu bir uygulanışı yoktu. Sonuç olarak devletin politikaları ile benimsediğini söylediği kuramlar arasında farkedilebilir ilişkiler azdı; bu da sık sık alışılmış ulusçuluk ve emperyalizm davranışını gizleyen bir örtüden ibaret gibi görünüyordu.

Lenin'in kurduğu ve Stalin'in miras aldığı hükümet, kendi kendisini anladığı biçimiyle, bir kentli sanayi proletaryası ile köylüler arasındaki işbirliği hükümetiydi. Hem Lenin, hem de

Trotsky bu işbirliğinin geçici olacağını düşünüyorlardı, çünkü hiçbirisi, bir işçi sınıfı hükümetinin politikası olduğunu düşündükleri kolektivizm ve uluslararasıcılık alanlarında köylülerin gönüllü olarak işçileri izleyeceğini ummuyordu. Bunun gibi, işçi sınıfı azınlığının ezici köylü çoğunluğunu zorlayabileceğini veya zorlayacağını da sanmıyorlardı. Bunda yanılıyorlardı; nasıl ki Lenin bir noktada köylülerle olan işbirliğinin yerine Batılı proletarya ile olan işbirliğinin geçeceğini düşünürken yanılmıştı. Köylüler sorunu sosyalist veya ulusçu herhangi bir toplum felsefesinin ışığında değil, ama Stalin'in 1920'lerin sonunda girıştiği ve köylüleri Çarlık Rusyası'nda hiçbir zaman görülmeyen bir sefalet içine atan kolektifleştirme programının yaban zorlamaları yoluyla çözümlendi. Bu politika, sanayiin hızlı gelişmesini olanaklı kılması bakımından gerçekten başarılıydı; ama aynı zamanda sanayiyle tarım arasında, Stalin'in son yıllarında bütün düzeni tehlikeye sokan süreğen bir dengesizliğe yol açtı. Stalin'in tarım politikası, sorumsuz bir despotun, sanayi işçileriyle köylüler arasındaki ilişkilerin "dostça" olduğu yolundaki boş savın örtüsü altında nasıl pervasız olabildiğine bir örnekti. Rejimin felsefesinde de bulunmayan akılcı bir ulusal çıkar kavramını temsil etmiyordu. Benzer biçimde, rejimin kendisini bir işçi sınıfı hükümeti olarak görmesi de kendi sanayileşme politikasını engelledi. Bu felsefenin hemen tek olumlu kalıntısı, Stalin'in kendi totaliter despotluğuna karşı görülecek her muhalefetin karşı-devrimci olduğu yolundaki sürekli savıydı; bundan dolayı, yaşamları boyunca sadık devrimci olarak bilinen insanları, haince fesat tertipleri suçlamalarıyla ortadan kaldırmıştır. Hem parti, hem de hükümet, işçi sınıfını temsil etmek yolundaki her türlü geçerli savı görmezlikten gelmiştir; amaç bir ağır sanayi düzeni kurmak olduğuna göre başka türlü davranmasına olanak da yoktu. Rejimin işçiler üzerindeki baskısı öbür küme-

ler üzerindeki baskısından farksızdı ve eğer gerçekten yandaşı olduğu herhangi bir toplumsal sınıf var idiyse bu sınıf, Milovan Djilas gibi düş kırıklığına uğrayan Marksistlerin serbestçe öngördükleri üzere, yaratmakta olduğu yeni işletmeciler ve teknisyenler sınıfıydı. Sanayi politikası da sermaye malları üretimi ile tüketim malları üretimi arasında başka bir dengesizlik yarattı. Rejimin sosyalist inançları bu dengesizliği hiçbir biçimde haklı göstermemekteydi; tersine, bu dengesizlik onun ileri sürdüğü barışçı niyetlerini yalanlayan bir militarizmi temsil etmekteydi.

Tek ülkede sosyalizm Rusya'ya, alışılmış ulusal emperyalizmden farklı olan öbür devletlerle ilişkileri için hiçbir ipucu vermiyordu. Bizzat komünizm komünist ülkelere ortak çıkar sağlayan bir ideolojik bağ olarak ortaya çıkmaktadır, ama bunun neden böyle olması gerektiğini gösterecek hiçbir anlaşılır neden yoktur. Üretim araçlarının kamusal mülkiyeti, ne Rus sanayiinin, örneğin Silezya çeliğini denetlemek yoluyla elde edebileceği faydayı etkilemekte, ne de Rusya'yı Polonya'yla ilişkilerinde daha iyiliksever yapmaktadır. Geniş ölçüde, Doğu Avrupa'daki uydu devletler dizisine karşı Rus politikası, kendi iktisadi ve askeri gücünü geliştirmek amacıyla onları kullanmak olmuştur. Bu devletler içinde eylem bağımsızlığını geniş ölçüde koruyanı, savaş sonunda Rus işgal bölgesine dahil olmayan Yugoslavya'ydı. Komünist devletler arasında çıkar ortaklığı bulunup bulunmadığının asıl ölçüsünü kuşkusuz uzun sürede Rusya ile Çin arasındaki ilişkiler verecektir, çünkü bunların hiçbiri ötekine uydu işlemi yapamayacaktır. Ancak tek ülkede sosyalizmin, Rusya'nın uluslararası yönetiminde önemli bir değişme yaptığı doğru olabilir. Stalin politikasının benimsenmesi asıl olarak komünizmin Batı Avrupa'daki işçi sınıfı tarafından des-

teklenmesine bağlı olduğu yolundaki kuramından vazgeçilmesi demekti. Gerçekten bu yandan destek gelmemesi için özlü nedenler vardı; ancak komünizmin bir işçi sınıfı hareketi olarak anlaşılması bu nedenlerin kabul edilmesine engel oldu. Belki birkaç özel durum bir yana bırakılırsa, daha yüksek bir yaşam düzeyine, bağımsız sendikalarına ve genellikle liberal siyasal kurumlara sahip olan Batı Avrupalı işçilerin komünizme kapılması için neden yoktu. Batı'da komünizmin siyasal rolü, asıl olarak yıkıcı bir roldü ve yalnız yıkıcı faaliyetleri çekici bir siyasal eylem biçimi yapan yakınmaların bulunduğu yerde etkili olabilirdi. Stalin kuramını öne sürdüğü zaman toplumsal ve ekonomik yapısı Rusya'nınkine daha yakın olan ülkelerde durum farklıydı. Tarım ekonomisine ve geniş ölçüde köylü olan nüfusa sahip, hızla artan bir nüfus baskısıyla karşılaşan bir ülke için yürürlükteki düşük yaşam düzeyini korumak için bile sanayileşmek hemen hemen bir zorunluluktur. Böyle bir toplumda sanayileşme sorunu, geniş ölçüde Rusya'da olduğu gibi sermaye birikimi sorunudur; çok elverişli koşullarla borçlanmak yeteneği olmayınca, sermaye birikimi ancak Rusya'nın izlediğine benzer zorunlu tasarruf yollarıyla sağlanabilir. Bir kural olarak bu türlü ülkelerde bir diktatörlüğü engelleyebilecek siyasal yapı da yoktur. Bundan dolayı Stalin'in hızlı sanayileşmedeki başarısının ne denli çekici olduğu açıktır. Bunun sonucu olarak, tek ülkede komünizmin uluslararası etkileri Rusya'yı Doğu'ya yöneltmiştir. Daha 1923'de Lenin, emperyalizm kuramının dünyanın "iki kamp"a ayrılmasına yol açacağını söylerken bu olanağı öngörüyordu. Bunu "emperyalistler"in işi sayıyor ve elverişsiz bir durum olarak görüyordu, çünkü daha büyük gücün çok ileri ölçüde sanayileşmiş Avrupa blokunun tarafında olduğunu düşünüyordu. İkinci Dünya Savaşı sırasındaki geçici işbirliğinden

sonra Stalin iki kamp düşüncesini yeniden canlandırdı; ama herhalde artık bunun Rusya için elverişsiz bir durum olduğu görüşünde değildi. Her ne olursa olsun, tek ülkede komünizmin uluslararası etkisi iki güç bloku arasında bir bölünmeydi; bu bölünme kapitalist komünist, emperyalist -barışsever ya da Batı-doğu gibi türlü biçimlerde adlandırılmıştır. Öyle görünüyordu ki bloklardan her birinin geleceği yansız ulusları çekmedeki başarısına bağlıdır. Liberal siyasal kurumların yayılması da görünüşe bakılırsa, zorunlu tasarruf için uygulanan şiddet yöntemlerine bir seçenek gösterilmesine bağlıdır.

Rusya'da tek ülkede sosyalizmin yol açtığı şiddeti, bunun geçici olduğu yolundaki Marksçı geleneğin umudu hafifletiyordu. Bu şiddet hareketlerin amacı, önce sosyalizmin kurulması olarak belirtildi; Stalin 1963'de bunun gerçekleştirilmiş olduğunu ilan etti. Bundan sonra da amaç, hem Marx, hem de Lenin'in daha üstün bir aşama olarak andıkları ve Stalin'in tek ülkede olanaklı olacağını söylediği komünizme geçiş oldu. Bundan sonra artık baskıya gerek kalmayacak ve devlet "son bulabilecekti". Marksçı gelenekte böylesine köklü bir yeri olan bu umut, rejimin bir gün karşılığını ödemek zorunda kalabileceği emre yazılı bir senet gibiydi; yoksa eleştiri ve memnuniyetsizliklerin odak noktası olabilirdi. Artık sömürücü sınıflar bulunmadığına göre devletin neden son bulmaya başlamayacağı sorulabilirdi. Stalin 1939'da bu sorunun gerçekten "kimi kez sorulduğunu" söyledi. Yanıt, öngörüleri doğru çıkmayan Marksist bir kuramcının verdiği alışılmış yanıttı. Soru sahiplerinin, sözcükleri "doğru bir biçimde ezberlediklerini", ama "asıl anlamı kavrayamadıkları"nı söylüyordu. Ülkeyi çember içine alan kapitalist güçlerin yaydığı "casusluk şebekelerini" görmezlikten gelmişlerdi. Bir süre içinde, bütün dünyanın komünist olması

yoluyla kapitalist çember ortadan kalkmazsa "devletin komünizm döneminde de süregeleceği" sonucunu çıkardı.[48] Stalin en son yazılarından birinde, bu soruna yeniden, biraz da dolambaçlı bir biçimde yaklaştı. 1950'de Marksizm ve dil üzerinde, ne mantığın, ne de dilin sınıf kavgasına dayalı olduğunu göstermek amacıyla, birçok makale yazdı. O'na göre dil, her toplumsal sınıftan gelen insanlar arasında bir iletişim aracıydı. Böyle örtülü bir sorunun ilgi konusu olması olası görünmemektedir, ama herhangi bir önemli toplumsal değişme yöntemi olarak "baltalamalara... karşı aşırı sevgi duyan" yoldaşları azarlarken amacını ortaya koymuş oldu. Sovyet toplumunda "düşman sınıflar" yoktur, –kolektif tarımı sağlayan "yukardan devrim"i örnek veriyordu–, dolayısıyla "patlamalar"a gerek yoktur.[49] Başka deyişle, komünizme geçiş partinin yönetim ve denetimi altında olacaktır. Kruşçof da zaman zaman bu geçiş dönemini ütopik yanlarından arındırmaya çalışmıştır. 21. Parti Kongresi'nde (1959) yedi yıllık planını "komünizmin kurulması" diye betimlemiş ve aynı zamanda komünist bir toplumun "biçimsiz ve örgütlenmemiş" olmayacağını da anımsatmıştır. Ama Stalin'i dehşete düşürecek bir olasılıktan, "o zamana değin devlet organlarınca yapılan birçok görevi üzerine alacak –kuşkusuz partinin yönetimi altında– "kamusal örgütler", ya da gönüllü derneklerin gelişmesinden de söz etmiştir. En azından partinin niyetleri bakımından, devletin son bulmasından sonra geriye kalan şeyin, genellikle gönenç devleti kavramına bağlı olan hizmetleri yürütecek bir düzen olduğu usa uygun bir varsayım gibi görünmektedir: Sermaye malları üretimini partinin zorunlu saydığı bir düzeyin altına dü-

48 "Some Questions of Theory", Report of the Eighteenth Party Congress. **Problems of Leninism** (Moscow, 1940), s. 656-666.

49 **Marxism and Linguistics** (New York, 1951), s. 27.

şürmeden, daha çok tüketim mallarına izin veren bir üretim düzeyi; yaşam düzeyinde buna uygun bir artış ve çalışma gününün azaltılması; yönetsel düzenlemelerin hafifletilmesi ya da yerinden yönetime gidilmesi.

Komünizmin Mizacı

Lenin'in düşüncelerinin yarı skolastik niteliğine rağmen – sürekli olarak soyutlamaları diyalektik bir biçimde kullanıp somut yanıt ortaya koyması–, asıl etkili özelliği, komünizme kattığı mantıksal değil, ama ahlaki tondu. O'nu Marx'a bağlayan şey inandırıcı görüşler değil, insan ilerlemesi'nin tek ve güvenli aracı olarak gördüğü devrime olan bağlılığıydı. Bunu da Kapital'in kuru diyalektiğinden çok, Marx'ın devrimci broşürlerinde buldu. Lenin'in komünizme miras bıraktığı şey, entelektüel içeriğinden çok daha önemli olan ahlaki bir tutumdu. Komünizmi bir din, bir ilahi ödev duygusu, militan partizanlık, savunmasında geniş ölçüde hileli mantığa da başvurulan bir ilkeye bağlılık durumuna getiren şey buydu. 17. yüzyılın Kalvinizmine olan benzerliği açıktır; nitekim bu benzetme sürekli olarak yapılmıştır. Ama bu iki ahlak düzeninin içeriği birbirinden ayrıydı. En iyi biçimiyle Kalvinizm bireysel dürüstlüğe ve özgürlüğe bağlılığı anlatıyordu; en iyi biçimiyle komünizm ise bir partiye ve bir davaya bağlılıktı –Arthur Koestler'in *Gün Ortasında Karanlık* adlı yapıtındaki kahramanın sözleriyle "kendini beğenmiş olmadan yararlı olmak"tı. Her iki ahlak düzeninin ortaklaşa bir zayıflığı vardı, çünkü bütün yaşamı tek bir amaca adamadan kurtulmanın normal beşeri yolu sahtekârlıktır. Vaktiyle Kalvinizme sık sık yönetilen bir eleştirinin komünizme de yöneltilmesi alışkanlık oldu: Bunlar için "amacın aracı meşru kıldığı"

eleştirisi. Ancak her iki durum için de bu eleştiri yersizdir. İnsan yaşamının bütün anlamını kapsayan ve hiçbir zaman soru konusu yapılmayacak ya da yeniden gözden geçirilmeyecek bir tek formüle sahip olduğuna inanan her ahlak için amaç araçları mazur gösterir. Böyle bir ahlak için maneviyat, tanımı gereği, insanoğlunun bu tek üstün amaca ulaşmasına katkıda bulunan şeydir; bunun anlamı yalnızca, maneviyatın asıl olarak araçsal (=instrumental) olduğu ve değişik amaçlar için kullanılabileceği olabilir. Bu her zaman, belirgin bir ölçüde, komünist ahlakının özelliği olmuştur. Lenin durmaksızın bir proleter için ahlakın, onun sınıfının çıkarlarına ve onun iktidar kavgasına uydurulması gerektiğini söylemiştir. Kuşkusuz bu kavganın, herkesin yeteneği ölçüsünde katkıda bulunacağı ve gereksinimlerine göre yarar göreceği bir toplumda sona ermesi bekleniyordu. Ama iyi niyetli her insanın onaylayabileceği bu belirsiz formüle doğrudan doğruya devrimin başarısı ötesinde herhangi bir içerik kazandırılmış değildi. Kalvinizm böyle bir ahlakın mantıken haklı görülebileceği savında bulunabilirdi, çünkü kendisinin göksel bir vahye ve göreve sahip olduğuna inanıyordu. Lenin, böyle bir durum olmadan, "bilim" dediği şey adına, Marksizme hem ahlak, hem de din rolünü verdi. Partisi, birbiriyle çelişmelerine karşın, hem bilim, hem de din adamının ayrıcalıklarını biraraya getirdi ve böylece bütün bir beşeri ilerleme programı kendisinin özenine bırakılan ve yalnız hükümeti ve ekonomiyi değil, güzelyazın ve sanatı da yönetme gücüyle donatılan bir seçkinler kümesi haline geldi. Böyle bir görevle birlikte O'nda benliğini düşünmeyen bir peygamberin kendini adayışı ve bağnaz bir insanın hoşgörüsüzlüğü ve acımasızlığı vardı.

Eleştiriciler sık sık insan doğasının böyle uzun süreli bir benlik adayışını sürdüremeyeceğini, bir devrimciler kuşağının bağnazlığının ikinci ya da üçüncü bir kuşağa iletilmeyeceğini,

zamanla ve her şeyden çok başarı dolayısıyla aşılması kaçınılmaz olduğunu söylemişlerdir ve bu doğru da olabilir. 1917'nin Peygamberlerinin soyu tükenmiştir; onlardan bir çoğunu kendi yaptıkları devrim yıkmıştır. Bu doğru olsa bile, devrimci ruhun iz bırakmadan ortadan kalktığını göstermez. Bugünkü Sovyet önderleri gerçek teknisyenler ve işletmeciler olmakla birlikte, komünizmin geleceğin hareketi olduğuna Lenin ölçüsünde içtenlikle inanıyor olabilirler; zamanın kendilerinden yana olduğu, kapitalist bir toplumun ve onun liberal siyasal kurumlarının nitelikleri dolayısıyla oturmamış olduğu ve bütün insan yaratışlarının geçici olduğu, somut gerçeğin de dışında kendi çözülmelerinin tohumlarını taşıdıkları inancıyla çalışıyor olabilirler. Kendi değerlendirmelerine göre, niteliği nedeniyle bayağı, daralmış giysiler içinde, ilkel ve dolayısıyla kötü bir şey karşısında kaldıklarına içtenlikle inanabilirler; bundan başka iyi hep daha iyinin düşmanı olduğu gibi, bunun da kendilerinin amansız düşmanı olduğunu düşünebilirler. Gerçekten bu inançla iseler, yine de bu onları komünist olmayan Batı'ya karşı belli bir politika çizgisi izlemek konusunda yükümlülük altına sokmaz. Çünkü, zorunlu bir biçimde süreksiz olmakla birlikte "birlikte var olma" (=Co-existence) yine de belirsiz bir süre gidebilir; Marksçı öngörülerde zaman sınırı bulunmaması onların başlıca bir özelliğidir. Zaman tam olarak olgunlaşınca dünya komünizme kalacağına göre, kapitalist dünyayı sık sık görülen bunalımlar ve savaşlarla yıkılmaya bırakabilirler. Kapitalizm komünist karşıtının baskısı karşısında kararsız bir işbirliği içinde sürdürülürse, uzun görüşlü bir politika, düzenin iç çelişkilerinin görevlerini yapmaları için bu baskının azaltılmasını bile salık verebilir. Ama açıktır ki, ölmüş, ancak gerektiği biçimde gömülmemiş olan bir düzeni mezarına koymak için akıllıca bir itiş gerekiyorsa, bu yardımı yapmamak için hiçbir neden olamaz. Bütün bunlar Lenin'in tarihi haleflerinin tutum ve varsayımlarını ol-

dukça uygun bir biçimde betimleyebilir. Kuşkusuz böyle bir inancın kendisini destekleyecek kanıta gereksinimi yoktur ve yanlılığını ileri süren kanıtlara karşı da bağışıklığı vardır. Çünkü eğer kapitalizm ve komünizm birbirinin karşıtı savlar, her şeyi kapsayan düzenler olarak anlaşılırsa, dünya her ikisini birden barındırmaya yetecek ölçüde büyük olamaz.

Kendileri de diyalektiğe alışık olan komünizmin başka eleştirmenleri, komünizmin de çelişkilerle bulaşmış olduğuna işaret etmekten hoşlanırlar. Onun ütopyaya giden yolu sanayileşmeden geçmektedir ve bir sanayi uygarlığı, genel olarak öğretim görmüş bir nüfus ve son derece iyi eğitilmiş bir bilim adamları ve teknisyenler kadrosu olmadan olanaksızdır. Görüş aşılama yönündeki sürekli baskısına karşın, Sovyet eğitimi gerçekten, bir kuşaklık zaman içinde ve hemen hemen hiçten başlayarak, geniş bir okuryazarlık oranı ve son derece yüksek bir bilimsel yetenek düzeyi gerçekleştirdi. Düzeni desteklemesi amacıyla düzenlenen bu eğitim, onu zayıflatmıyor mu? Çünkü geniş ölçüde eğitilen bir halkın her zaman totaliter denetime ya da despot hükümete boyun eğmeyeceği söylenir; eğitilmiş bir nüfus, keyfî iktidarın bile dikkate almak zorunda olduğu bir kamuoyunu destekler. Bu eleştiri de, bir önceki gibi, bir ölçüye dek geçerli bile olabilir. Stalin'in ölümünden bu yana Sovyet hükümeti kuşku yok geniş ölçüde değişmiştir. Alışılmış terör ve kaba güce dayanmaktan uzaklaşmıştır; gizli polisin keyfî yetkilerini denetlemiş; zorunlu çalıştırma ve toplama kamplarını bu yetkiler arasından çıkarmıştır. Parti bir karamameyle kendi güçlerinden özveride bulunarak siyasal amaçlarını etkilemeyen sıradan işlemlerini yasa sınırları içine almıştır. Sanatçılar ve yazarlar üzerindeki denetimi, hiç olmazsa onları ortadan kaldırmak ölçüsüne varmamaktadır; bilimi, Stalin'in Mendelizmi sevmeyişindeki şımarıklıklara artık bağımlı tutulmamaktadır;

bizzat partinin efsanelerine değinmedikçe tarihe de bir özgürlük getirmiştir. Bütün bu değişiklikler hemen hemen altı yıl içinde cereyan etti ve çok olasıdır ki Stalin rejiminin aptallığı ve ilkelliği disiplinli bir uyuşuklukta son bulduğu için oldu. Ama yine de, iki dünya savaşından sonra, eğitilmiş bir halkın zorunlu olarak liberal bir siyasal düzeni destekleyeceğini düşlemek eleştirici olmayan tuhaf bir düşünce biçimidir. 1914'de Almanya belki de dünyada en yüksek oranda okuryazar olan bir nüfusa ve en yüksek teknoloji düzeyine sahipti; ama bu, ikinci İmparatorluğu siyasal bakımdan liberal yapmamış, ya da Almanya'yı nasyonal sosyalizmin saçmalığından ve Hitler yönetiminin barbarlığından korumamıştır. Zeki ve eğitilmiş bir nüfusun siyasal demokrasi uygulamalarını icat edeceği düşüncesini destekleyen şey bir 18. yüzyıl söylencesinin kalıntısından başka şey değildir. Bu uygulamalar icat edilmezler, temel toplumsal kurumlara dayalıdırlar. Hiç olmazsa batı Avrupa'da onların vazgeçilmez koşulu, aralarındaki ayrılıkları karşılıklı konuşma ve anlaşma yoluyla gideren birden çok iktidar merkezinin yan yana varlığına izin veren bir toplum olmuştur. Oysa bu, komünist partisinin gönüllü bir biçimde hoş görmesi en az olası olan bir durumdur, çünkü hem kurama hem de uygulamaya aykırıdır. Yaşama düzeyinde herhangi bir yükseliş, kültürel özgürlüklerde herhangi bir genişleme, eğitimde herhangi bir ilerleme, Rusya'da partinin yönetimi ve üst önderlik kümesi üzerinde etkili anayasa sınırlamalarından daha kolaylıkla tasarlanabilir. Sovyet hükümetinin en yüksek hukukçularından biri Amerikalı bir hukuk profesörüne "gerekirse eski yöntemleri (=Stalin'in yöntemlerini) yeniden kullanırız. Ama bunun gerekmeyeceğini sanıyorum" demişti.[50]

50 Nakleden Harold J. Berman, "Soviet Law Reform Dateline Moscow 1957" **Yale Law Journal**, LXVI (1957), s. 1215.

Bugünkü komünist partisi gerçekten yeni bir parti olup, yalnız kışkırtma ve ihtilalci işbirliğinde –Lenin 1917'de iktidarı bu yollarla ele geçirmişti– usta olan küçük köktenciler çetesinden son derece farklı mıdır; nitekim partinin yönetmekte olduğu Rusya da, Lenin'in devraldığı savaşta parça parça olmuş ülkeden son derece farklıdır. Parti hacim olarak büyümüştür, ancak ödevlerinin büyüklüğü ve karmaşıklığından daha çok değil; üyeleri hâlâ son derece elenerek saptanmakta ve bu saptama uzun bir katı disiplin süreci içinde olmaktadır. Her ne kadar az sayıda işçi ve çiftçi üye alarak tabanını genişletmekteyse de, parti çoktan ismi dışında bir proleter parti olmaktan çıkmıştır, çünkü çoktan beri işçi sınıfı kökeninden gelen adayları yeğleme politikasını bırakmıştır. Bununla birlikte birçok yoksul, ama yetenekli çocuklar için olanak sağlayıcı yol olmuştur. Ortalama olarak Lenin'in partisinden son derece daha iyi eğitilmiş bir partidir; ama yine de üyeleri arasında, şimdiki önderi gibi, okuma yazmayı yetişkinlik çağında öğrenenler vardır; üyeleri geniş ölçüde dünyadaki en büyük tasarıları hazırlayan, yürüten ya da yöneten teknisyenler, işletmeciler ve kamu görevlilerinden kuruludur. Parti hâlâ bir seçkinler kümesidir, ama sınai, siyasal, ya da entelektüel olsun, her alanda önemli mevkilere geçen bütün erkek ve kadınları içine almayı amaç edinen bir seçkinler kümesi. Ancak partideki ve partinin görevindeki bütün bu değişmelerden sonra bile, Lenin'in 1902'de parti için çizdiği planda bulunmayan herhangi bir örgütlenme ya da görev *ilkesi* görmeye olanak yoktur. Lenin 1902'de parti için yaptığı betimlemelerden birinde bir orkestra ve onun şefi olarak en yukarı parti önderlik kümesi benzetmesini kullandı. Şef her aleti bilmekte ve yönetmektedir; hangisinin akordu bozuk olduğunu bilir; yetkin bir uyum sağlamak için bölümlerin nasıl değişmesi gerektiğini

bilir. Bu benzetiş, partinin bugün kendisini anlayış biçimini, Lenin'in yaratmak istediği parti hakkındaki anlayışını gösterdiği kadar doğru bir biçimde yansıtmaktadır. Partinin bugünkü işleyişini, Lenin'in zamanında olduğundan çok daha gerçeğe yakın bir biçimde anlatmaktadır. Partinin, bu benzetmenin virtüözlüğünü takdir etmekteki dar görüşlülüğü değişmedi. 1958'de Kruşçof partiye, Lenin'in kullanabileceği sözcüklerle, "kendiliğindenlik, yoldaşlar, düşmanların en öldürücüsüdür" diye seslendi.

Bu süre içinde partinin savlarını haklı kılan başarıları, her türlü akla yakın umutların üstündeydi. Zaman zaman şaşırtıcı ölçüde yanlışlar yaptıysa da bunlar hiçbir zaman onarılmaz yanlışlar olmadı. Stalin zamanında, asıl olarak amacı yapıcı olan bir düzende, eşine pek az rastlanan ve Stalin'in suç ortakları olan bugünkü yaşlı önderlerinin de sorumluluğunu taşıdıkları vahşet ve ahlaksızlık içinde bulunmuştur. Yine de parti, görevine eşit yetenek ve karanlıkta bir önderler kümesi çıkarmış ve sayıları milyonu da bulsa, yanlış ve suçlarını başarıyla gömmüştür. Bu yollarla parti, başlangıçta rahatça olanaksız olduğu söylenen şeyi başardı: Planlı bir ekonominin yalnız işleyebilir değil, aynı zamanda ulaşmayı amaç edindiği sanayi düzenine "yetişmesini" kesinlikle olanaklı kılacak bir ekonomi olduğunu ve sonunda bunun sanayi düzenini aşmasına da olanak vereceğini gösterdi. Böylece bütün dünya da, toplumsal ve ekonomik sorunları genellikle partinin Rusya'da karşılaştığı sorunlara benzeyen halkların geniş ölçüde taklit edecekleri bir model yaratmış oluyordu. Partinin başarısının göstermediği, ve öyle görünüyor ki gösteremediği şey, yarattığı reddedilmez değerlerin, Batı'nın yarışmacı ekonomilerinin ölçülebilir biçimde gerçekleştirdiği siyasal özgürlük değerlerini de içerebileceğidir. Çünkü ekonominin ve hükümetin tam denetimini aynı ele veren

bir düzenin, Batı Demokrasisinin izlediği çizgilere koşut bir yönde gelişmesi pek olası değildir. Her iki ekonomik düzen de, yıkım biçimini alan bir nüfus artışı denetim altına alındığında, yeterlinin de üstünde bir yaşama düzeyi gerçekleştirme yeteneğini göstermiştir. Her iki düzen de 20. yüzyıl uluslararası politikasının başlıca saçmalığını paylaşmaktadır: Her ikisi de kaynaklarının çok önemli bir bölümünü, hiçbirinin kullanmaya cesaret edemediği bir silahın yapımına hasretmektedir. Ancak yalnız bir dikkatsizlik ya da yanlışlık, bu silahın ortada yaşama düzeyi diye bir şeye gereksinim bırakmamasına yol açabilecektir!

Seçilmiş Kaynakça

Raymond A. Bauer, Alex Inkeles ve Clyde Kluckhohn. *How The Soviet System Works: Cultural, Psychological and Social Themes,* Cambridge, Mass., 1956.

Harold J. Berman, *Justice in Russia: An Interpretation of Soviet Law,* Cambridge, Mass. 1950.

Z. Brzezinski, *The Permanent Purge.: Politics in Soviet Totalitarianism,* Cambridge, Mass. 1956.

R. N. Care Hunt, *The Theory and Practice of Communism,* Gözden geçirilmiş yeni baskı, London 1957 bölüm III.

Edward H. Carr, *The Soviet İmpact on the Western World,* New York, 1947.

G. D. G. Cole, *Communism and Social Democracy,* 1914-1931, 2 cilt, London, 1958.

Edward Cranksahaw, *Khrushchew's Russia,* Boltimore, 1959.

David J. Dallin, *The Changing World of Soviet Russia,* New Haven, Conn. 1956.

Isaac Deutscher, Stalin, *A Political Biography,* New York, 1959.

——, *The Prophet Armed: Trotsky, 1879-1921,* New York, 1954.

——, *The Prophet Unarmed: Trotsky, 1921-1929,* New York, 1959.

Merle Fainsod, *How Russia is Ruled,* Cambridge, Mass, 1953.

John N. Hazard, *The Soviet System of Government,* Chicago, 1957.

Nathan Leites, *A Study, of Boeshevism,* Glencoe, III, 1953.

Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis,* New York, 1958.

Alfred G. Mayer, *Leninism,* Cambridge, Mass, 1957.

David Mitrany, *Marx against the Peasant,* Chapel Hill, N.C. 1951.

Barrington Moore, *Soviet Politics The Dilemma of Power: The Role of İdeas in Soviet Change,* Cambridge, Mass, 1950.

——, *Terror and Progress in U.S.S.R.: Some Sources of Change and Stability in the Soviet Dictotarship,* Cambridge, Mass, 1954.

John Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism,* London, 1954, Bölüm II.

John S. Reshetar Jr. A., *Concise History of the Communist Party of the Soviet Union,* New York, 1969.

W.W. Rostow, *The Dynamics of Soviet Society,* New York, 1953.

Leonard Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union,* New York, 1960.

H. Schwart, *Russia's Soviet Economy,* 2. baskı New York, 1954.

Derek J.R. Scott, *Russian Political Institutions,* London, 1958.

David Shub, *Lenin, A Biography,* Garden City, N.Y. 1948.

Boris Souvarina, *Stalin, A Critical Survey of Bolshevism,* (İngilizceye Çev. C. L. R. James) New York, 1939.

John Somerville, *Soviet Philosophy: A Study of Theory and Practice,* New York, 1946.

Julian Towster, *Political Power in the U.S.S.R. 1917-1947: The Theory and Structure of Government in the Soviet State,* New York, 1948.

Gustav A. Wetter, *Dialectical Materialism.* (İngilizceye çev. Peter Heath), London, 1959.

Edmund Wilson, *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History,* Garden City, N. Y. 1940.

Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution: A Biographical History,* New York, 1948.

BÖLÜM VI
FAŞİZM VE NASYONAL SOSYALİZM

Komünizmin siyasal felsefesi, genel olarak türdeş ve dikkatle geliştirilmiş bir düşünce bütünü oluşturuyordu. Lenin ve Trotsky gerçekten bağnazdılar, ama uzun bir Marksçı bilim adamlığı ve parti politikası geleneğine bağlı, inanç sahibi kimselerdi. Bundan başka komünizmin Rusya'da yaptığı işler genellikle yapıcı işlerdi. Stalin'in yönetimi, vahşetin ödettiği korkunç fiyata rağmen, bu ülkeyi çağdaş bir sınai güç durumuna getirmiş, okuma-yazması olmayan köylü nüfusu da, yüksek bir bilim düzeyine sahip eğitilmiş bir halka dönüştürmüştür. İtalya'daki faşizm, ya da Almanya'daki nasyonal sosyalizm hakkında ise buna benzer hiçbir yargı ileri sürülemez. Bu partiler, I. Dünya Savaşı'nın moral yıkıntısı içinde mantar gibi yerden bitivermişlerdi; önderleri birer demagogdu; ve hangi başarı ölçüsü kullanılırsa kullanılsın, yaptıkları işler yalnızca yıkıcıydı. Sözde felsefeleri, doğruluğuna ya da tutarlılığına bakılmaksızın biraraya getirilen eski önyargıların birer mozayiğiydi ve ortak amaçlara değil, ortak korku ve nefretlere sesleniyordu. Hem Hitler, hem de Mussolini herhangi bir politikayı açıkça ileri sürmekten bilinçli olarak kaçındılar, çünkü böyle bir şey kazanmak istedikleri kimi kümelerin kaçmasına yol açacaktı. Nasyonal Sosyalist Partisi'nin 1926'da kabul ettiği yirmibir madde sonsuza değin değişmeyecek bir yasa olarak ilân edildi ve böylece her türlü so-

runun ya da politikanın üzerinde güvenli bir yere yüceltildi.[1] Mussolini'nin "felsefesi" yalnızca sentetik olup, 1929'da faşizmin "kendine bir doktrin edinmesi" gerektiğine karar verdiğinde benimsenmişti. Resmi filozofuna bu doktrini iki ay içinde, "bugünden Ulusal Kongre gününe değin" hazırlaması buyruğunu verdi. Aynı zamanda hem faşizm, hem de nasyonal sosyalizm, o zamanlar binlerce Alman ve İtalyan'dan bağnaz bir bağlılık gören gerçek halk hareketleriydi ve sinsi olduklarına kuşku bulunmayan daha yukarı yöneticileri bile başkalarını aldattıkları ölçüde kendi kendilerini de aldattılar.[2] Faşizm ve nasyonal sosyalizm, tıpkı büyücülerin cezalandırılmasında olduğu gibi, bir moral yıkıntı zamanında siyasetten hem usu, hem de ahlâkı silip atabilen duyguların melankolik örnekleriydi. Gerçekten cereyan ettiklerine ve bir daha benzerlerinin ortaya çıkmayacağına ilişkin güvence bulunmadığına göre, 20. yüzyıl siyasal felsefesinin parçaları olarak kaydedilmeleri gerekir. Gerçi bunlar felsefi bakımdan değersizdiler; öte yandan da gelecekte benzer bir hareket, öyle görünüyor ki us-dışılığın oldukça değişik kaynaklarından ileri gelecektir.

Faşizm ve nasyonal sosyalizmin ikisi de ayrı ulusların duygularına seslenmek üzere kurulduklarından, kuramlarının

---

1 Bu yirmibir madde **Mein Kampf**'ın İngilizce çevirisinde yorumlanarak sayılmıştır. (New York, 1939) s. 686, not. Buradaki yollamaların hepsi kitabın bu basımındadır.

2 Bkz. H.R. Trecor-Roper, **The Last Days of Hitler** (1947), özellikle Kesim 1-3. Olağanüstü bir entelektüel yetenek savında bulunabilecek tek nasyonal sosyalist önder olan ve kuşkusuz yeteneğini komünizme, monarşiye ya da hatta demokrasiye, eğer Hitler bunlardan birini benimseseydi, adamak isteyecek olan Goebbels, Hitler'e karşı duyduğu kahramana tapma duygusu ve Yahudi düşmanlığı dolayısıyla tam bir yanılgı içine düşmüştü. Bkz: Örneğin **The Goebbels, Diaries, 1942-1943,** İngilizceye Çev.: Louis P. Lochner, (1948) s. 16, 62, 116 180, 241, 354, 370 377.

benzer olması için hiçbir özel neden yoktu ve Mussolini'nin *Enciclopedia İtaliana*'daki makalesinin sahte Hegelciliği ile Hitlerin *Mein Kampf*ının ırkçılığı arasında hiçbir mantıksal ilişki yoktu. Bununla birlikte gerçekte iki hareket önemli bakımlardan birbirine benziyordu. Her ikisi de sosyalist olduklarını ileri sürüyordu ve her ikisi de ulusçuydu; her iki parti de, birisi sosyalist olduğunu söyleyen, öbürü ise gerçekten ulusçu olan iki partinin koalisyonundan meydana geliyordu; –gerçi Hitler hiçbir zaman sosyalist olmamış, Mussolini ise uzun zaman şiddetle ulusçuluğa karşı olmuştu–. Sebep anlaşılmaz değildir. Ulusçuluk evrensel çekiciliği olan tek duyguydu; her iki ülkede de radikal ve popüler olduğunu ileri süren her parti, uzun zaman Markçı ya da sendikacı olan partilerin çekiciliğini önlemek için, hiç olmazsa, ad olarak sosyalist olmak zorundaydı. Hem ulusal hem de sosyalist olan bir parti istemedeki amaç açıkça görülebilecek kadar basitti: Bir ülke, sınıf kavgasının savurganlığı ve sürtüşmeleri olmadan ve üretimin sermayeyle işgücü arasında adil bir dağılımını sağlayarak, bütün kaynaklarını ortaklaşa bir biçimde geliştirebilmelidir. Kooperatifçi sosyalizm, örgütlenmiş işgücü ile büyük işyerleri arasındaki alanı oluşturan küçük esnafı ve düşük ücretli müstahdemleri çekebilirdi; ulusçuluk da, işgücünün etkili baskısından kurtulmayı arzulayan ve yurtdışındaki ticarî girişimlerinde hükümetin desteğine gereksinimi olan büyük sanayiciler ve işadamları için çekici olabilirdi. Böylece ulusçu sosyalizm, politikacının herkese her şeyi söz verebilmek düşüne elden geldiğince yaklaşıyordu; hem Mussolini'nin, hem de Hitler'in iktidarlarını sağlamlaştırıncaya değin izledikleri strateji gerçekten de buydu. Strateji felsefeyi belirliyordu: Marksçı maddeciliğin tersine, çok yüksek bir ülkücülük biçimi olmalıydı; liberalizme plütokratik, bencil ve yurtsever olmayan yaftalarını yapıştırmalıydı; özgürlüğe, eşitliğe ve mutluluğa

karşı, hizmeti, adanmayı ve disiplini çıkarmalıydı; ve kuşkusuz parlamenter demokrasiyi değersiz, zayıf ve çöküntü içinde bir şey olmakla mahkûm etmeliydi. Böyle bir politika, hangi ussal açıdan bakılırsa bakılsın, tümüyle gerçek-dışı olduğundan, sezgi ve iradeyi zekâya üstün tutmak zorundaydı. Siyasal dehânın nüfuz gücü yolundaki faşist sav ile ırk arılığının sağlam içgüdüler sağladığı yolundaki nasyonal sosyalist sav, aralarında hiçbir mantık bağı olmamakla birlikte, aynı amaca hizmet ettiler. Bunlar savaşın, bunalımların ve enflasyonun yıktığı toplumlarda, özel çıkarları ulusal gücün kurulması işine katmak için yapılmış duygusal çağrılardı.

Almanya'da I. Dünya Savaşı'ndan sonra ulusçu bir sosyalizm düşüncesi, Prusya sosyalizmi adı altında hep bilinegeliyordu.[3] Mussolini 1927'de ilan ettiği İtalyan İşçi Yasası'na "ulusal yarar için çalışma" ilkesini geçirdi. İtalyan ulusunun amaçları "onu meydana getiren bireylerin amaçlarından üstündür". "Her biçimiyle çalışma... toplumsal bir ödevdir". Üretimin "tek bir konusu vardır; bireylerin gönenci ve ulusal gücün gelişmesi". Hitler de partisini kurduğunda ulusçuları ve sosyalistleri biraraya getirmek amacında olduğunu bildirdi. Almanya'nın 1918'de "ikiye bölünmüş bir halk olduğunu söylüyordu. "Ulusal zekâ tabakalarını içine alan" ulusçu kısmı, savaşta yenilgiyi karşılaya-

---

3 Bu, özellikle Oswald Spengler ve Arthur Moeller van den Bruck'un isimleriyle birlikte anılıyordu. Spengler'in **Preussentum und Sozialismus**'u Münih'te 1920'de yayınlandı. **Decline of the West** (İngilizceye çev.: C.F. Atkinson, New York, 1934) adlı yapıtı daha çok biliniyordu, ama siyasal önemi daha azdı. Moeller van den Bruck'un **Das dritte Reich**'i Hamburg'da 1923'de yayınlandı. Bunun İngilizceye kısaltılmış bir çevirisi E.O. Lorimer tarafından **Germany's Third Empire** adı altında (London, 1934) yayınlanmıştır. Bkz: Gerhand Krebs, "Moeller van den Bruck: İnventor of the Third Reich", **Amer, Pol. Sci. Rev.**, cilt, XXXV (1941), s. 1085 vd.

cak cesarette olmadığından ürkek ve acizdi. Öte yandan Marksçı partiler içinde örgütlenmiş bulunan büyük işçi sınıfı yığını "bilinçli olarak ulusal çıkarların her türlü gelişimini reddediyorlar". Yine de "her şeyin üstünde ulusun öyle öğelerini içermektedir ki, onlar olmadan bir ulusal canlanış düşünülemez ve olanaklı olmaz." Yeni hareketin en yüksek amacı, "yığınların ulusallaştırılması", "ulusumuzun kendi kendisini koruma içgüdüsünün yeniden elde edilmesi"dir.

Kümeler ve çıkarlar arasındaki her türlü yarışma ve çekişmeyi ortadan kaldırarak ulusun bütün halkını biraraya getirmek ve ülkenin bütün kaynaklarını hükümetin emrine koşmak yolundaki bu girişim, yürürlükteki koşullar altında bir tek yöne götürdü: Bir ulusun farklı toplumsal ve ekonomik çıkarlarını biraraya getirmenin tek koşulu savaşa hazırlanmaktır. Nitekim faşizm ve nasyonal sosyalizm asıl olarak olağanüstü bir ulusal durumu karşılamak için değil, sürekli siyasal düzenler olarak kurulan savaş hükümetleriydi. Ulusal kendine yeterliğin Avrupa siyasal düzeni için uygulanabilir bir plan olmadığı bir durumda ulusal kaynakların öbür uluslara karşı girişilecek emperyalist saldırılar uğruna harcanması ve İtalyan ve Alman halklarının emperyalist yayılma amacına göre örgütlendirilmesi anlamını taşıyorlardı. Bunun arkasında potansiyel olarak yapıcı bir amacın bulunduğu kabul edilebilir: Balkanlaşmış bir Orta Avrupa'nın yerine siyasal düzenince modernleşmiş bir toplumun konulması. Ama faşizm ve nasyonal sosyalist, uluslararasıcılığın tek etkin biçiminin Spengler'in deyişiyle "uzlaşma ya da ödünle değil, ama zafer ve yok edilişe" olacağı düşüncesindeydi; aynı şeyi Mussolini'nin Habeşistan savaşı öncesinde söylediği şu sözlerde de buluyoruz: "ulusun siyasal, ekonomik ve manevi, bütün yaşamı askeri zorunluluklarımızı oluşturan şeyler üzerinde toplanmalıdır". Açıkça itiraf edilen emperyalist amaçlar ve özellikle Hitler

tarafından kullanılan yöntemlerin vahşeti, uygar dünyanın Almanya ve İtalya'dan tiksinmesine yetecek ölçüdeydi.

Us-dışıcılık: Felsefi Düşünce Ortamı

Kısa süreli siyasal amacı savaş yoluyla ulusal genişleme olan bir felsefenin, serüvenci bir kimsenin felsefesi olduğu kesindir. İster bireysel çıkar, isterse elle tutulur bir ulusal yarar bakımından yapılsın, hiçbir ussal tartım böyle bir amacı kabule değer gösteremez. Ulusal büyüklüğe, hem bireyin ahlakî duraksamalarını giderecek, hem de onu, disiplin ve kahramanlığı hiçbir ussal amaca gerek duyurmayan amaçlar olarak kabul etmeye kandıracak olan uzak ve parıltılı, "ulusal yaratıcılık" gibi hesaplı olmaktan çok mistik olan bir değer bağlamak zorundadır. Kısacası, istenç ve eylemi, kendi kendini haklı gösteren şeyler olarak almak zorundadır. 19. yüzyıl düşünüşü içinde böyle bir felsefeye katkıda bulunan düşünceler eksik değildi. Faşizm ve nasyonal sosyalizmin düşmanları genellikle bu hareketleri "usa karşı başkaldırı" olarak niteliyorlardı; nitekim kuramcıları bu betimlemeyi tümden haklı bulmuşlardır. Bunların yazıları, usun "yaşam"ı değil, yaşamın usu denetlediğini; tarihteki büyük işlerin zekânın değil, kahramanca istencin ürünü olduğunu, hakları koruyan şeyin düşünce değil, sürü içgüdüsü ya da kanda bulunan ırksal sezgi olduğunu; güçlü olmak istençleri fiziksel ve manevi engellerini aştığı zaman büyüklüğe ulaştıklarını ileri süren savlarla doludur. Bunun gibi, mutluluk arzusunun da, düzenli olarak, kahramanlık, özveri, ödev ve disiplin güdülerine göre aşağılık bir güdü olduğunu söylemiştir. Özgürlük ve eşitlik gibi demokratik ülkülerle anayasalı ve temsili hükümet düzeninin sivil ve siyasal özgürlüklerini, en yüksek noktasına Fransız Devrimi'yle ulaşan felsefi usçuluğun eskimiş

kalıntıları olarak sunmuştur. Faşizm ve nasyonal sosyalizm liberal ya da Marksçı olsun, her türlü karşıt siyasal kuramları aynı biçimde "kısır entelektüalizm" aşağılayıcı terimiyle niteliyorlardı.

Felsefî us-dışıcılık, 19. yüzyıl boyunca, Avrupa düşüncesinde sürekli bir yer tutmuştur; her ne kadar faşizm ve nasyonal sosyalizm felsefî bir üne sahip olmadılar ise de, durmadan böyle bir felsefeye yakın olduklarını ileri sürerek durumlarını geliştirmeye çalıştılar. Genellikle us-dışıcılık önemsiz bir yer tutuyordu; şu anlamda ki, bilim adamları ve akademik meslek mensuplarından çok sanatçıları ve güzelyazın mensuplarını çekiyordu ve eleştirici bir nitelik taşıyordu, yani doyumsuzluk ve uyumsuzluk huyunu yansıtıyordu. Modern sanayi toplumunun sanatçı ve mistiklere elverişli bir yer olduğu pek seyrek görülmekteydi. Us-dışıcılık, yaşamın anlaşılamayacak ölçüde çok güç, çok karmaşık ve değişken olduğunu doğayı bilimin anlayamayacağı karanlık ve gizemsel güçlerin sürüklediğini ve uzlaşımlarla belirlenmiş bir toplumun çekilmez ölçüde katı ve yüzeysel olduğunu gösteren deneylerden doğmuştur. Bundan dolayı zekânın karşısına başka bir anlama ve eylem ilkesi çıkardı. Bu, dehanın nüfuz gücü veya içgüdünün anlaşılmaz hüneri, ya da istenç ve eylemin doğruluğu olabilirdi. Nasıl nitelenirse nitelensin, bu güç, eleştirici değil yaratıcı, yüzeysel değil derin, alışılmış değil doğal ve yöntemli değil denetlenemez, insanüstü bir şey olarak usun karşısına çıkarılıyordu. Belgelerin sabırlı bir biçimde tartılması ve düzenli olarak olguların araştırılması, dâhi ya da evliyanın saygınlığına yaraşmayan burjuva davranışlarıdır.

Her ne kadar böylesi bir us-dışıcılığın hemen hiçbir olumlu siyasal ve toplumsal önemi yok idiyse de, mantık bakımından birbirine karşıt, ama duygusal bakımdan bağdaşabilir olan iki

eğilimi birleştirmişti. Bir yandan halka ya da ulusa tapınma, öte yandan da kahramana, dâhiye ya da büyük adama tapınma, yolu olmuştu. Kimi kez halkı ortaklaşa bir biçimde uygarlığın taşıyıcısı ve kaynağı olarak tasarlamıştır – sanat ve güzelyazın, hukuk ve hükümet, ahlak ve din, ulusal ruhun manevi niteliklerinin işaretini taşıyan bütün bunlar, mistik bir biçimde halkın ruhundan doğmaktadır. Özellikle Almanya'da bu *volk*'a tapınma, güzelyazında romantizmin tanıtıcı özelliği olmuştu. Fransız Devrimi'nden çok önce Herder, Fransız ve İngiliz aydınlanmasının kozmopolit usçuluğu karşısına "gerçek halk düşüncesi"ni çıkarmıştı. *Volk*'a tapınma, 18. yüzyılın sahte klasizmine karşılık Ortaçağ sanatının ülküleştirilmesinde, halk şiiri ve halk müziğine karşı duyulan ilgi ve verilen değerin canlanmasında ve anayasa hukuku ve siyasal kuruluşların tarihsel kuramlarının "cermenizm"inde görülüyordu. Kültürün yaratıcısı olarak halkın bireysel buluşlar yoluyla değil, ortaklaşa bir biçimde hareket ettiği düşünülüyordu. Ancak bizzat romantik eğilim, en aşırı bireycilik biçimini de alabilirdi, çünkü sanat ya da politikada gerçekten büyük olan her şeyin, çoğu kez kahramanlar, ya da zaman zaman *Volk*'un ruhundan doğan ve çok seyrek görülen büyük zekâlar tarafından yaratıldığı düşünülüyordu. Kahramana tapınma, Carlyle ve Nietzsche'den Wagner ve Stefan George'a değin, romantik düşüncenin gerçek bir niteliğiydi.[4] Bireyciliğin bu biçiminde topluluk olarak halka saygı, tuhaf bir biçimde, birey olarak yığınları küçümseme ile birarada bulunuyordu. Kahramanın bireyciliği, demokratik eşitçiliğin tam tersidir. Kahraman düzenli burjuva yaşamının yararcı ve insanlıksever niteliklerini küçük görür; rahat ve mutluluğa karşı kö-

4 Eric R. Bentley'nin **A Century of Heroe-Worship** (Philadelphia, 1944) adlı yapıtında bu konu yakınlık duyularak, ama eleştirici biçimde ele alınmaktadır.

tümser bir horgörü besler; tehlikeli bir yaşam yaşar ve en sonunda kaçınılmaz yıkıma uğrar. Kendi ruhunun insanüstü güçleriyle yaratıcılığa sürüklenen doğal bir soyludur ve bayağı beyinlerin tembelliği kendisini yıktıktan sonra halk ona tapınır.

Bu türlü us-dışı düşüncenin 19. yüzyıl felsefesindeki entelektüel ataları Schopenhauer ve Nietzsche idi. Schopenhauer hem doğanın hem de insan yaşamının arkasında "istenç" diye adlandırdığı kör bir gücün kavgasını, sonu gelmeyen bir amaçsız uğraşıyı, her şeyi arzulayan ve hiçbir şeyde doyum bulmayan, yaratan ve yıkan, ama hiçbir zaman ulaşamayan huzursuz ve anlamsız bir çabayı görüyordu. Bu us-dışı güç burgacında yalnız insan kafası, görünüşte bir düzene sahip, usa uygunluk ve amaç düşünün kararsız bir biçimde yeraldığı bir küçük ada kurar. Schopenhauer'in kötümserliği, böyle bir dünyada insan dileklerinin boşluğunun, insan çabasının küçüklüğünün ve insan yaşamının umutsuzluğunun ahlaki bir sezinlemesi üzerine kuruluydu. Köklerini, özellikle maddeci bir insanın küçük değer ve erdemlerine, yaşam ve gerçeğin anlaşılmaz güçlerini, âdet ve mantık kurallarıyla bağlayabileceğini düşleyen silik ve bayağı kimselerin kendini beğenmişliğine, durumundan memnunluğuna ve rahatlığına karşı duyduğu tiksintiden alıyordu. Schopenhauer, pek de haklı olmadan, bu yarı-kör manevi gururun, karşıtı olan Hegel'de bulunduğuna inanıyordu. Tarihin mantığına karşı, istence onu denetleyerek değil, yadsıyarak egemen olan dâhinin, sanatçının ve evliyanın yaratıcılığını çıkardı. İnsanoğlunun umudu ilerlemede değil, yok olmadadır: çaba ve başarısının düşlerden başka birşey olmadığını anlamadadır. Bu kurtuluşa, arzusuz bilinçlik olan dine aşırı bağlılıkla ya da güzelliği tasarlayarak ulaşacağını düşünüyordu. Schopenhauer günlük yaşamın ahlakını, acıma duygusundan, acının

kaçınılmaz olduğu ve bütün insanların sefalette asıl olarak birbirilerine eşit oldukları anlayışından çıkarıyordu.

Us-dışıcılıkla insanseverliğin, istenç ile tasarlamanın bu tuhaf bileşimi Nietzsche tarafından parçalandı. Çünkü, eğer yaşam ve doğa gerçekten us-dışı iseler, us-dışılık usça olduğu gibi ahlakça da onaylanmalıdır. Eğer başarının, insan doğasının körükörüne çabalamaya sürüklendiği anlamı dışında bir anlamı yoksa, insan başarısının yerine yalnız çabalaması kabul edebilir ve olanak varsa bunu zevkle yapar; değerli olan şey uğraş verme, hatta doğrudan doğruya uğraşmanın umutsuzluğudur. Kişiliğin iç güçleri acıma ve vazgeçme değil, yaşamın onaylanması ve erk sahibi olma istencidir. Nietzsche bayağı, kendini beğenmiş ve sahtekâr insanların Schopenhauer'in söylediği kadar aşağılık olduklarını kabul ediyor, ama bunları aşan insanın evliya değil kahraman olduğunu söylüyordu. Bütün ahlakî değerlerin, buna uygun olarak değiştirilmesi gerekir: Eşitliğin yerine doğuştan üstünlüğün kabul edilmesi; demokrasinin yerine mert ve güçlü olanın aristokrasisi; Hıristiyanlıktaki kendini silme ve insancıllığın yerine katılık ve kendini beğenme; mutluluğun yerine kahramanca yaşam; çöküşün yerine yaratış. Nietzsche'nin de dirençle belirttiği gibi bu gerçekten yığınlara uygun bir felsefe değildi; başka bir deyişle yığınlara aşağı düzeyde varlıklar olarak uygun düşecek bir yer vermekte ve onlar için sağlıklı içgüdünün önderi izleme olduğunu söylemektedir. Bir kez bu sağlıklı içgüdü bozulursa, yığınlar yalnızca bir köle ahlakı, bir insancıllık, acıma ve kendini yadsıma faraziyesi yaratır; bu bir ölçüde onların kendi aşağılıklarını yansıtır. Ama daha doğru olarak yaratıcıların güçlerini kısırlaştıracak keskin bir zehir, aşağılık ve aldatıcı bir buluştur. Çünkü bayağı insanın özgünlüğün bozucu gücü kadar tiksindiği, ya da korktuğu başka hiçbir şey yoktur.

Böyle bir köle ahlakının iki büyük yapısını Nietzsche demokrasi ve Hıristiyanlıkta buluyordu; bunların her birinin, kendi yönünden, bayağılığın sonsuzlaştırılması ve bir çöküş simgesi olduğu inancındaydı. Nietzsche, muhalefeti ezen, mutluluğu hor gören ve kendi kurallarını yaratan kahramanını, üstün-insanı, "Büyük Sarışın Canavar"ı betimlemek için ağır deyimler bulmak üzere sözlüğün altını üstüne getirmiştir. Ama felsefesini her türlü devrimciye ve özellikle genç devrimcilere beğendiren şey, çağdaş burjuvanın madde düşkünlüğünü ve bayağılığını suçlamasıydı.

Nietzsche'nin düşünceleri, faşizm ve nasyonal sosyalizm felsefesine kimi bakımlardan açıkça benzese de, bu ilişki çoğu kez düşünüldüğü gibi yalınkat değildi. Eleştiriciler çok kez bu iki hareketin düşüncelerinin çıktığı başlıca kaynakları Nietzsche'de bulmaya hazır olmuşlardır. Faşist ve nasyonal sosyalistlerin kendileri de bu ilişkiyi kabul etmeye isteksiz değildiler; bir ölçüde yakınlıkların kimisi gerçek olduğu için, ama belki daha çok da pek seçkin olmayan kendi güzelyazın yayınlarını büyük bir yazarın saygınlığıyla tamamlamaya gereksinimleri olduğu için. Ne Mussolini, ne de Hitler üstün-insan olarak görülmelerine karşı olmamıştır ve her ikisi de önderlik ettikleri halka karşı içtenlikli olarak tiksinti duymuş ve bunu gerçekten itiraf etmiştir. Hem faşistler, hem de nasyonal sosyalistler, aşırı uygarlık ve ahlaki duraksamalarla yumuşamamış "yeni barbarlar" rolünde acemi değildiler ve her iki küme de kendilerini çöken bir uygarlığın kurtarıcıları olarak göstermişlerdir. Nietzsche'nin demokrasi ve Hıristiyanlığa karşı duyduğu içtenlikli tiksintiyi onlar da paylaşıyordu. Ancak önemli bakımlardan O'nu ihtiyatla kullanmak zorundaydılar ve yazıları yalnız dikkatle seçilmiş antolojilerde yer alıp yayınlanıyordu. 19. yüzyılda ulusçuluğu Nietzsche kadar aşağı gören pek az yazar vardı; O'na göre ulusçuluk bayağı bir önyargıdan azıcık daha

iyiydi. Nietzsche'in başlıca övünme konusu iyi bir Avrupa'lı olmaktaydı. İkinci imparatorluk Almanlarını O'nun kadar acı dille yeren hiçbir Alman yazarı yoktu: Onları "köle ruhlu" diye betimliyor ve kanlarına Slav kanı karışması sayesinde kurtulabileceklerini düşünüyordu. Avrupa tarihinde Nietzsche'nin hayranı olduğu dönemler yalnızca İtalyan Rönesansı ve XIV. Louis Fransası dönemleriydi. Bir de, Yahudiler hakkında sık sık kaba şeyler söylemekle birlikte, hepten Yahudi düşmanı değildi. Bir kez; Yahudileri "bugün Avrupa'da yaşayan en güçlü, en dayanıklı ve en temiz ırk" olarak nitelemiştir.[5] Nietzsche'nin "Gut Deutsch sein, heisst sich entdeutschen"* özdeyişini hiçbir nasyonal sosyalist anmamıştır.

Schopenhauer ve Nietzsche'nin akıl-dışıcılığı, içeriği ve amacı bakımından hemen tümüyle ahlakiydi. Ancak 19.'uncu yüzyıl felsefesinde bilimin güvenilir bir gerçek kaynağı sağlayabileceğine olan inancı sarsacak başka eğilimler vardı. Bu eğilim sık sık, biyolojiyle ilişkili olduğunu ileri sürüyordu: Zihni melekelerin organik evrim süreci içinde ortaya çıktığı ve dolayısıyla yalnız yararcı bir değer taşıdığı düşüncesiyle ilişkili olduğunu söylüyordu. Böyle bir kuramın en tanınmış savunucusu Fransız filozofu Henri Bergson'du. Nietzsche'in özdeyişimsi ahlak öğütlerinden farklı olarak Bergson'un usdışıcılığı, usu yıkmak için usun düzenli bir kullanışı ve bilimsel zekânın bir gerçek kaynağı olmak savlarının çok zeki eleştirisiydi. Eleştirici yanıyla Bergson'un *yaratıcı evrim*'i, zekânın biyolojik uyumun yalnızca bir etkeninden ibaret olduğunu ve bundan dolayı insanın çevresine egemen olmasında yalnızca araçsal bir değer taşıdığını göstermek üzere yapılmış bir çö-

5 **Beyond Good and Evil,** parça 251.

* "İyi Alman olmak demek, Almanlıktan çıkmak demektir." (Çeviren)

zümlemeydi. Bilimin görevi gerçeğe ulaşmaktan çok yararlı olmaktır. Ancak bu olumsuz eleştiri yalnızca ortalığı temizledi. Bergson'un başlıca amacı, zekânın "yaşam gücü"nün hizmetçisi olduğunu göstermekti. Bu güç, Schopenhauer'in istenci ya da Hartmann'ın "bilinçdışı"ndan farklı olarak karanlık bir göksel itiydi. Dünyayı gerçekten olduğu biçimiyle yalnız sezgi doğrudan doğruya anlayabilir: Tanımlanamayan, öngörülemeyen, us üstü bir yaratıcı güç. Bergson zihnin doğuştan böyle bir sezgiyle donatılmış olduğunu düşünüyordu; bu sezgi içgüdüye yakındı, ustan daha çok yaşama kök salmıştı, ama beşeri gelişmede insanın zekâya aşırı bağlılığı dolayısıyla körelmişti. Bergson sezgi güçlerinin yeniden elde edilebileceğini, bu doğa ötesi gerçeğe ulaşılmada yöntemli bir araç olarak kullanılabileceğini de düşünüyordu; ama bunun yönteminin ne olacağını söylemekte oldukça yetersizdir. Gerçekte O'nun sezgiye çağrısı yalnızca biyoloji, ruhbilim ve felsefedeki bir türlü canlıcılık* gizemciliğine yapılmış bir çağrıydı.

Bir Efsane Olarak Felsefe

19. yüzyılın sonuna değin us-dışıcılığın politikayla hemen hiçbir ilgisi olmadı. Ancak Georges Sorel, *Reflexions sur la violence* (1908) adlı yapıtında Bergson'un felsefesini doğrudan doğruya politikaya uygulamaya girişti.[6] Sorel uzun zamandan

---

* Canlıcılık: Canlı varlıklardaki olayların yalnız mekanik ve kimyasal güçlerden doğmayıp bir yaşam ilkesine dayandığını öne süren doktrin. (Çevirenin notu)

6 **Reflections on Violence,** İngilizce Çev. T.E. Hulme, New York, 1914, Bergson daha önceki eserlerinin hiçbir yerinde felsefesini ahlaka uygulamıyordu. **Les deux sources de la morale et de la religion** 1932'ye kadar yayınlanmamıştır.

beri "ilerleme düşü"nün ve demokrasinin ağır bir eleştiricisiydi; O'nun sendikalist sosyalizmi Marksizmden çok felsefi anarşizme yakındı; ancak Marksizmden de kimi öğeler almıştı: özellikle sınıf kavgası düşüncesiyle, Marx'a Hegel'den geçen idealist bir evrim görüşünün izlerini taşıyordu. Sorel Marx'ın kapitalizm anlayışının Hartmann'ın bilinç-dışı kavramına benzediğini söylüyordu; bu, istemden daha yüksek toplumsal yaşam biçimleri geliştiren kör, ama şeytanca bir güçtü. Sorel doğru olarak, Bergson'un "yaşam gücü" kavramının, Hegel'deki tarihin evrensel mantığı inancına asıl olarak karşıt olan felsefe geleneğine girdiğini söylüyordu. Bu bakımdan Marx'taki her türlü ekonomik gerekircilik izlerini, hatta toplumsal değişmeyi yasal nedenlerle açıklayan her türlü kuramı silmek ve yerine proletaryanın yaratıcı "şiddet"inin belirtisi olarak yalnız sınıf kavgasını bırakmak amacıyla kullanılabilirdi. Bergson'un sezgisi, yaratıcı evrimi doğrudan doğruya kavrama niteliğiyle, bir devrim felsefesi sağlamak amacı için de kullanılabilirdi ve böyle bir felsefe, çoktan beri sendikalist stratejinin başlıca araçları olan doğrudan-eylemi ve genel grevi (Markçı sosyalist partilerin yandaşı olduğu siyasal eyleme karşıt olarak) haklı gösterebilirdi. Dolayısıyla, Sorel için toplum felsefesi, işçilerin kapitalist topluma karşı giriştikleri kavgada onları birleştirmek ve esinlendirmek için başvurulacak bir "efsane", bir düş ya da bir simge oldu. Örneğin Hıristiyanlık gibi, bütün büyük toplumsal hareketlerin, bir efsane arkasından koşulması sonunda ortaya çıktığına inanıyordu. Bir efsaneyi çözümlemek, ya da doğru olup olmadığını sormak, –hatta uygulanabilir olup olmadığını bile sormak– anlamsızdır. Çünkü duygulara seslenebilen ve devrimci enerjiyi serbest bırakacak uyumu ve güdüleri sağlayan şey, asıl olarak

bir tasarımdır. Bir siyasal felsefe, eyleme götürecek ussal bir kılavuz değildir, bağnaz bir direnişe ve körükörüne bir adanışa özendirmedir. Sorel genel grevin bir proletarya partisini esinlendirebilecek bir efsane olduğuna inanıyordu; bu pek etkili olmadığı zaman da, bir toplum felsefesinin bir türlü efsane olabileceği yolundaki düşüncesi devrimci sendikalizmin tanıtıcı niteliği oldu. Mussolini yıllarca bu hareket içinde yer almış bir kışkırtıcı ve yaymandı; 1919'da Sorel'in kitabının İtalyanca çevirisini uzun uzadıya inceleyip tanıttı. Felsefenin bir toplumsal efsane olarak anlaşılışı böylece faşizmin bir parçası oldu; gerçi Sorel'in kendisi hiçbir zaman faşist değildi.

Bir efsane olarak düşünülen felsefe bir yaşam görüşüdür, ama bir plan değildir; hele usa dayalı bir kuram hiç değildir. Daha çok bir halkın, doğrudan doğruya "yaşam-gücü"nde ya da "kanında" veya "ruhunda", derinlerde yatan içgüdülerinin özgür bırakılmasıdır. Mussolini 1922'de Napoli'de yaptığı bir konuşmada, açıkça Sorel'in yankısı olan sözcükler kullanıyordu.

> Efsanemizi kendimiz yarattık. Bu efsane bir inançtır. Gerçekleşmesi zorunlu değildir. Bir özendirme, bir umut, bir inanç olması, yüreklilik olması dolayısıyla gerçektir. Efsanemiz ulustur; efsanemiz ulusun büyüklüğüdür![7]

Alfredo Rocca gibi İtalyan ulusçularının kurdukları bu faşist efsane, çağdaş İtalya'nın Roma İmparatorluğu'nun manevi kalıtçısı olduğu efsanesiydi. Rocco doğrudan doğruya demokrasinin, Roma'nın yıkılmasıyla başlayan çöküntü ve anarşinin

7 Nakleden: Herman Finer, **Mussolini's Italy** (1935), s. 218.

en yüksek noktası olduğunu göstermek üzere, Avrupa tarihini baştan başa yeniden yazmayı öneriyordu. Birey hakları liberal düşüncesi yalnızca, Roma'nın devletin hakkı ve otoritesi düşüncesini bir yara bırakmak yolunda atılan adımların sonuncusuydu ve Rocca'ya göre "Cermen bireyciliği"nin etkisi sonucuydu. Ama karanlık ulusal çözülme çağları boyunca bile İtalya Roma'nın kalıtına bağlı kalmıştır, çünkü liberalizm "Lâtin düşünüşü"ne yabancı olan bir şeydir. Faşizmin amacı "Siyasal doktrin alanında İtalyan düşüncesini, Roma'nın gelenekleri olan kendi geleneklerine uygun biçimde yeniden kurmak"tır.[8] Rocco'nun Thomas Aquinas ve Mazzini gibi ünlü İtalyan'ların düşünceleri üzerinde yaptığı şaşırtıcı derecede usta yorumları hiç eleştirilemez, çünkü onlar "Latin düşüncesi"nin sezgileriydi. O'nun "Cermen bireyciliği" kavramının, Mussolini'yle Hitler arasındaki işbirliğinden sonra yaşamadığını söylemek bile gereksizdi.

Kuşkusuz Sorel'le Mussolini arasındaki gibi doğrudan doğruya bir ilişki Sorel'le Hitler arasında yoktu, ama bu zorunlu değildi. Hitler'in *Mein Kampf*'nda, çevirmesi hemen de olanaksız olan *Weltanschauung* sözüne verdiği anlam aşağı yukarı aynı şeye varıyordu. Bir "yaşam görüşü" hiçbir zaman uzlaşma kabul etmez; başka her seçeneği dışarda bırakan tam ve saltık bir kabulü gerektirir; din gibi hoşgörüsüzdür; ve kendisine karşı olanlarla mücadelede elindeki her türlü aracı kullanır. Karşı bir düşünceyle tartışmaz, ona hiçbir geçerlilik tanımaz; tümden dogmatik ve bağnazdır. Bu yüzden, insanların yaşam kavgasını kazanmaları için zorunlu olan acımasızlık ve vicdansızlığın "manevi temeli"ni veriyordu. Siyaset, asıl olarak, "yaşam görüşleri" arasındaki ölüm-kalım savaşıdır.

---

8 **Dottrina Politica del fascismo** (1925); İngilizceye Çev. Dino Bigongiari, "The political Doctrine of Fascime", **International Conciliation**, No: 223.

> Sürekli ve acımasız bir biçimde kullanılan kaba güç silahı, yalnız yaşam görüşlerinin biribirleriyle mücadelesinde desteklediği yanın lehinde bir karar sağlayabilir.[9]

Nasyonal sosyalizmde bu "manevi temel"i, İmparatorluk Roması efsanesinin İtalya'da oynadığı rolün aynını Almanya'da oynayan "ırk" ya da "kan ve toprak" sağlıyordu. Çevresinde kurulan sahte-biyoloji ve sahte-antropolojinin etkileyici görüşüne karşın Rocco'nun Avrupa tarihini değiştirişi tarihsel eleştiriye ne denli kapalı idiyse bu temel de bilimsel eleştiriye o denli kapalıydı. Alfred Dosenberg'in *Myth of the Twentieth Century* kitabının başlığında "Myth=efsane" sözcüğünü kullanması açıkça Sorel'in yankısıydı.

> Bir ırk ya da halkın yaşamı mantıksal biçimde gelişen bir felsefe değildir ve dolayısıyla doğa yasalarına göre büyüyen bir süreç değildir. Ussal çıkarsamalarla açıklanamayan ya da nedenleri ve sonuçları göstermekle anlaşılır kılınmayan mistik bir ruh bileşimi ya da etkinliğidir... Son çözümlemede biçimsel, usçu eleştirinin ötesine giden her felsefe, bilgiden çok inançtır *(Bekenntnis)* - manevi ve ırksal bir inanç, karakter değerlerine inanç.[10]

Kan arılığının sesi, usun ya da olgunun sesinden daha yüksek çıkmaktadır.

---

9 **Mein Kampf**, s. 223; Bkz. s. 784.

10 **Der Mythus des 20. Jahrhunderts** (1930), s. 114 vd.

Faşizm ve Hegelcilik

Faşizm ve nasyonal sosyalizmin felsefi akıl-dışıçılığa benzetilmesi, onların Hegelcilikle olan ilişkilerinin özel bir biçimde gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Birçok nedenden ötürü bu konu büyük karışıklıklara konu olmuştur. İlk olarak Anglo-Amerikan yazarları, genellikle bireyci ve liberal bir görüş açısını reddeden her siyasal kuramı Hegel'in devlet kuramıyla özdeşlemek gibi yanlış bir eğilim içindeydiler.[11] İkinci olarak Mussolini faşizmin felsefi bakımdan saygıdeğer olmasına karar verdiği zaman onu Hegelciliğin İtalya'da uzun zamandır var olan bir biçimiyle birleştirmeye çalıştı. Öte yandan Almanya'da nasyonal sosyalizmi bir felsefe yapmaya çalışan yazarlar ya Hegel'i görmezlikten geldiler ya da Rosenberg gibi O'nu açıkça reddettiler. Bundan başka nasyonal sosyalizmin Alman eleştiricileri genellikle onu, 19. yüzyıl Alman politikasında Hegelciliğin savunduğu her şeyin karşı savı olarak görüyordu.[12] Hem faşizmin, hem de nasyonal sosyalizmin, gerçekten Hegelci olan Marksizmle ilişkileri de sorunu karmaşık kılmaktadır. Bu çelişkenliklerin açıklaması, bir ölçüde Mussolini'nin sözde "felsefesi"nin, entelektüel dürüstlükten az pay almış bir fırsatçılığın ürünü olması gerçeğinde yatıyordu. Bununla birlikte İtalya ile Almanya arasında, iki partinin Hegel'e karşı takınacakları tutumu etkileyen gerçek farklılık vardı.

Hegel'in düzeninin genellikle efsane olarak nitelenebilen

11 Bu kitabın birinci baskısı, bu bakımdan ciddi biçimde yanlıştı.

12 Bkz. Örneğin Herbert Marcuse, **Reason and Revolution** (1941), özellikle s. 402 vd. Yine Bkz.: Franz Neumann, **Behemoth** (1944) s. 77 vd., 462.

herhangi bir felsefeyle son derece bağdaşmaz olduğu, üzerinde tartışmayı gereksiz kılacak ölçüde açıktır. Hegelcilik bir tarih mantığı olmak savındaydı ve diyalektiğin de her türlü tarihsel gelişmenin son derece ussal ve zorunlu olduğunu gösterdiği düşünülüyordu. Hegel tarihin kahramanlar ya da Rocco'nun "seyrek görülen büyük zekâların sezgi gücü" dediği şey tarafından denetlendiği, hatta çok etkilendiği inancına karşı klasik görüşü ortaya atmıştı. Bu bakımdan Hegelciliğin çağımızdaki uzantısı Marx'ın diyalektik maddeciliğidir. Ama hem faşizm hem de nasyonal sosyalizm parlamenter liberalizmin olduğu kadar, Marksizmin de düşmanları gibi görünmek zorundaydılar. I. Dünya Savaşı'nın bitiminde hem İtalya'da, hem de Almanya'da ulusun yalnız bir istenç eylemiyle maddi kaynaklar eksikliğinin üstesinden gelebileceğini söylemek zorunluydu ve her iki parti de Marksçı sendikaları yenmek zorundaydı. Öte yandan Mussolini uzun süre açıkça Marksçılığa karşı olmayan devrimci sendikacılığın yaymanı ve örgütçüsü olmuştu. Hitler de sosyalist kışkırtıcıların ayak-takımını uyarıcı yöntemlerini beğeniyor ve taklit ediyordu. Her ikisi de bu türlü siyasal taktikleri sürdürüp yetkinleştirdiler. Ama Mussolini'nin Hegel'i Marx'a karşı kullanmak çabası, felsefi bakımdan son derece anlamsızdı; Hitler ise ırkçılığına hiçbir zaman bir devlet kuramı adını vermedi. Hem faşizm, hem de nasyonal sosyalizm, Hegelcilik gibi, kuşkusuz ulusçuydular; ama bunun büyük bir felsefi ortaklık anlamı yoktu. 20. yüzyılın ilk çeyreği içinde ulusçu yurtseverlik hemen hemen evrensel bir duygu olmuştu ve her türlü aşırı ulusçular çoğu kez anti-liberal ve militarist idiler.

Mussolini faşizmin bir felsefeye gereksinimi olduğuna karar verdiğinde, bu işi Benedetto Croce gibi, uzun süreden beri Hegelci felsefenin İtalyan okuluyla özdeştirilen Giovanni

Gentile'ye verdi. Gentile'nin elinde hazır Hegel devlet kuramı vardı ve çok zamanı olmadığından bunu kullandı. Mussolini Gentile'nin kendisine sunduğu şeyi aldı ve sonuç olarak İtalyan faşizminin kuramı, bir "devlet" kuramı, devletin üstünlüğünün, kutsallığının ve her şeyi kapsar oluşunun kuramı olduğunu ileri sürdü. Sloganı şuydu:

> Her şey devlet için; devlete karşı hiçbir şey yoktur; devletin dışında hiçbir şey yoktur.

Mussolini zaten hükümetin denetimine sahip olduğundan, devletin gücünü faşist partinin gücüyle eş tutmak kolaydı. Devlet "ahlaki bir düşünce"nin somutlaşmış biçimi olduğuna göre, faşizm Marksistlerin doğrudan kendilerinin ilan ettikleri maddeciliğine karşılık, çok yüksek bir siyasal idealizm biçimi olarak sunulabilirdi; bunun gibi, bencil ve topluma aykırı diye nitelenen sınıf kavgası ve siyasal liberalizme karşılık, ahlaki ve dinsel bir toplum anlayışı olarak da gösterilebilirdi. Gerçekten de Mussolini *Enciclopedia* makalesinde bu yolu tuttu.[13]

---

13 **Enciclopedia Italiana,** cilt XIV. (1932); **la dottrina del fascismo** adı altında yeniden basılmıştır (Milan 1932); İngilizcede **Fascism, Doctrine and Institutions,** (Rome 1935), adı altında yayınlanmıştır. Makale iki bölümden meydana gelmektedir. Belki Gentile'nin hazırladığı genel ilkeleri belirten bölüm; bir de siyasal ve toplumsal kuram üzerinde daha az soyut olan gözlemler dizisinden meydana gelen bölüm. Birinci bölüm İngilizceye çevrilerek, sonuçlanmayan bir yorumla birlikte Herman Tiner'in **Mussolini's Italy** (Londan 1935) adlı yapıtında yayınlanmıştır, s. 165 vd. İkinci bölüm Jane Soames tarafından çevrilerek **The Political Quarterly**, Cilt IV, (1933) de yayınlandı; yeni baskısı **International Conciliation**, No: 306. Aşağıdaki üç alıntıdan birincisi Bölük II'dendir. (International Conciliation, No: 306, s. 9); İkincisi Bölüm I'den, Başlık 5'dendir; üçüncüsü de Bölüm I, Başlık 10'dandır.

> Faşizm bugün ve her zaman kutsallık ve kahramanlığa inanır; yani doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak hiçbir ekonomik güdüyle etkilenmemiş eylemlere inanır. Eğer insanların, rastlantı dalgalarıyla öteye beriye döndürülen ve gerçek yönetici güçler üzerinde hiçbir denetimleri bulunmayan kuklalardan başka bir şey olmadığını söyleyen ekonomik tarih anlayışı reddedilirse, değişmez bir sınıf savaşının varlığı da reddediliyor demektir –ekonomik tarih anlayışının doğal ürünü. Her şeyin üstünde faşizm, sınıf– savaşının toplumun değiştirilmesinde egemen güç olabileceğini reddeder... Faşizm maddi mutluluk anlayışının olabileceğini reddeder ve onu uyduranlara, 19. yüzyılın ilk yarısının iktisatçılarına bırakır. Yani faşizm, çşitliğin geçerliliğini ve insanı yalnız bir şeye –şişmanlaşmaya ve iyi beslenmeye– önem veren hayvanların düzeyine indiren ve böylece insanlığı yalnızca fiziksel yaşam durumuna düşüren maddi mutluluğu reddeder.

Bundan dolayı faşizm, gerçekten "bireyi aşan ve onu manevi bir toplumun bilinçli üyesi mevkiine yükselten üstün bir hukuk ve nesnel bir istenç ile insan arasındaki içrek ilişki biçiminde bir dinsel kavramdır". Bu manevi toplumu yaratan ve temsil eden şey de ulustan çok devlettir.

> Devleti doğuran ulus değildir; bu eskimiş natüralist bir anlayıştır... Ulusu yaratan, manevi birliğinin bilincine vardırılan bir halka istenç gücü ve dolayısıyla gerçek yaşam veren devlettir... Ulusal bağımsızlık hakkını yaratan evrensel bir ahlaki istencin anlamı olan devlettir.

Bu Hegelci deyimler resmi geçidi, yalnızca bir gösterişten ibarettir. 1920'de Mussolini'nin yazdığı başyazılar devleti insanlığın "büyük belası" diye adlandırıyordu; 1937'de Hitler'le işbirliği ettikten sonra, kendisinin o zamana kadarki propagandasında hiçbir yeri olmayan nasyonal sosyalist ırkçılığını aynı kolaylıkla benimsedi. Gentile'nin faşist "devlet"i kullanması çoğu kez terörizmin açık bir savunucusuydu; anti-faşist sendikaların toplantılarını dağıtan faşist birliklerin "gerçekten, henüz doğmamış olan, ama oluş sürecinde bulunan bir devletin gücü" olduklarını söylerken de aynı şeyi yapıyordu. Hegelcilik olduğunu ileri süren şey, gerçekte, gücün "gerçekten" haklı olduğunu ve özgürlüğün "gerçekten" bağımlılık olduğunu söyleyen saçma sapan savdı.

> Her zaman en büyük özgürlük devletin en büyük gücü demektir!.. Her güç manevi bir güçtür. Çünkü her zaman bir istencin anlatımıdır; başvurulan gerekçe ne olursa olsun –öğüt vererek ya da korkutarak– etkinliği, bir insanın içinden gelen desteğini elde etmek ve onu buna kandırmak konusundaki yeteneğinden başka bir şey olamaz.[14]

Faşist Hegelcilik bir karikatürdü. Baştan sona düzmeceydi ve Hegelcilik okulunun en tanınmış temsilcisi ve faşizmin de en kararlı felsefi karşıtı olan Benedetto Groce gibi gerçek Hegelcileri hiçbir zaman aldatamadı.

Nasyonal sosyalizm Hegel'i savsaklamak ya da yadsımak-

---

14 **Che Cose è il fascismo** (1925) s. 50. Çeviri Herbert W. Schnider'in **Making the Fascist State** adlı eserinden alınmıştır. (1928) Ek: No 29. Bu paragraf, 1924'de Palermo'da yapılan bir konuşmada yer almıştı; Faşist birlikleri ile ilgili açıklama da, kitap basıldığında bir dip notuna konmuştu. "Korkutma" diye çevrilen sözcük **Manganello**'dur.

la kalmadı; devletin en çok, bir ırk olarak *Volk*'u savunma aracı olduğu ve bu amaca hizmette eksik kalırsa ona karşı direnilmesi gerektiği tezini savundu.

> Ödev bilinci, ödevin yerine getirilmesi ve başeğme, kendi başlarına birer amaç değildirler; devletin de kendi başına bir amaç olmadığı gibi; bunların hepsi de dünyada kafa ve fizik bakımından aynı nitelikte olan bir yaşayan varlıklar topluluğunu olanaklı kılacak ve güvenliğini sağlayacak araçlar olarak düşünülmüştür.[15]

Bunun için özlü pratik nedenler vardı. Hitler *Mein Kampf*'ı yazarken başarısız bir ithilalin önderi olarak, kısaca devlete karşı geldiği için, hapishanedeydi. Alman kamuoyuna bir "devlet"e ihtiyaçları olduğunu söyleyerek yaklaşmak aptalca olurdu, çünkü sözcüğün bütün anlamları, kesinlikle, Almanya'nın iki kuşaktan beri sahip olduğu ve Kayzerin kovulmasından görece az etkilenen düzenli, bürokratik bir hükümet türünü anlatıyordu. Siyasal Hegelciliğin anlamı da geniş ölçüde buydu: Siyasal bakımdan liberal olmayan, ama yüksek ölçüde bir sivil özgürlük ve düzenli yasa yöntemi sağlayan bir meşruti krallık – insanların yönetimi değil, bir hukuk yönetimi. Hem faşizm, hem de nasyonal sosyalizm, her şeyden önce birer insan hükümetiydiler ve güvenilir son derece az hukuk kuralları vardı. İtalya'da Mussolini, kendi korporasyon devletinden göstermelik olarak böyle bir hükümet yaratabildi; Almanya'da ise Hitler, iktidarı elde etmek için bürokrasiyi çürütmek ve yıkmak zorundaydı. Pek çok Alman'ın kafasında "devlet" sözcüğü, ikinci İmparatorluğun bürokratik yöntemleri anlamına geliyordu. Irksal halk kuramı, nasyonal sosyalizmin amaçları-

15 **Mein Kampf,** s. 780; yine Bkz.: s. 122, 195, 579, vd., 591 vd.

na, nasyonal sosyalist önderlik anlayışına ve nasyonal sosyalizmin kurduğu totaliter düzene çok daha uygun düşüyordu. Bundan dolayı nasyonal sosyalist diktatörlüğüne özgü felsefe, İtalyan hareketinin yapay Hegelciliği değildi, Alman hareketini desteklemek için kurulan ırksal halk kuramıydı.

Bu, asıl olarak iki parçadan kuruluydu: birincisi kan ve toprak, ırk ve *Lebensraum* gibi ilgili kuramsal düşünceler; ikincisi de bunların totaliter hükümete pratik uygulanışıyla ilgili düşünceler.

Halk, Seçkinler ve Önder

Nasyonal sosyalist ırk ve *Lebensraum* (=yaşam alanı, çeviren) kuramları toplumsal bir kümeye, burada ulusa uygulandığında "organizma" sözcüğüne verilen belirsiz anlamı kötüye kullanmaktan daha öteye giden şeyler değildiler. Üretilen şey, nasyonal sosyalist kan ve toprak kuramlarını biyolojik bakımdan desteklediği ileri sürülen gizemsel *Volk* kavramıydı. Kuramların bilimselliği baştan sona kadar sahteydi. Önder, toplumsal seçkinler ve "önderlik ilkesi" kavramlarının, biyolojik ırk kuramının siyasal karşılıkları olduğu düşünülüyordu. Hitler de *Mein Kampf*'da nasyonal sosyalizmi yeniden, "halk gibi" devletin kuramı olarak ilan etti.

> Halk-gibi devletin en yüksek amacı, kültürü sağlarken daha üstün bir insanlığın güzellik ve saygınlığını yaratan başlıca ırksal öğelerin korunmasına özen göstermektir. Bundan dolayı Aryanlar olarak biz devletin, yalnızca bir ulusun yaşayan

organizması olduğunu düşünebiliriz; bu organizma yalnız bu ulusun süregitmesini güven altına almakla kalmaz; ruhsal ve düşünsel yeteneklerinin biraz daha geliştirilmesi yoluyla onu en yüksek özgürlüğe götürür.[16]

Uydurulan "halk-gibi" sözcüğünün bu paragrafta kullanılması, çevirenlerin, İngilizce'de Almanca'daki *Volk* sözcüğünün ve onun türevlerinin –özellikle nasyonal sosyalist kuramın sömürdüğü türevlerinin– anlamını taşıyan hiçbir sözcük bulunmadığını kabul ettiklerini göstermektedir. Bu kuramın temel düşüncesi, ırksal kavim, ya da "organik halk" düşüncesiydi. Kavim ırk sayılıyordu, ancak kültürel bir birim olarak öğrenilen ya da elde edilen, ama kalıt yoluyla geçmeyen özellikler olarak tanımlanan ulusla da bir tutuluyordu. Topluluk anlamında "halk" demekti, ama sık sık ondan gizemsel bir özmüş gibi söz ediliyordu: Gerçek bir kişinin herhangi belirli bir zamanda yalnızca taşıyıcı olduğu bir gizemsel öz. Stefan George buna "büyümenin karanlık rahmi" diyordu; böyle bir benzetme sözcüğün hakkını tam olarak vermiş oluyordu, çünkü anlamı aslında anlatılabilir değildi. Büyümenin karanlık rahminden ırksal halk ve birey ortaya çıkar; olduğu ve yaptığı her şeyi ona borçludur; doğmuş olmasından dolayı pay sahibidir ve yalnızca şu an onun sınırsız gizilgüçlerini temsil ettiği için önemlidir. Öbür bireylere "kan bağının gizemsel kutsallığı"yla bağlıdır. Değerleri –ahlak, güzellik ya da bilimsel gerçek– halktan türer ve halkın koruduğu ve beslediği biçim dışında anlamı yoktur. Bundan dolayı bireyler saygınlık ya da değer bakımından hiçbir anlamda birbirlerine eşit değildirler, çünkü

16 **Mein Kampf**, s. 595.

kavmin gerçeklerini değişen ölçülerde temsil etmektedirler. Aralarında daha çok bir doğal üstünler ve doğal aşağılar, hiyerarşisi vardır. Kavim kurumunun bu değer basamaklarını ve onlara karşılık düşen erk ve ayrıcalık derecelerini ayırdetmesi gerekir. Tam orada en yakın ardıçları tarafından çevrelenmiş olan önder bulunur; en kıyıda ise O'nun yönettiği, seçkinleşmeyen bireylerden kurulu büyük yığın vardır. Görüldüğü gibi nasyonal sosyalist toplum ve siyaset kuramı üç öğe içermekteydi: Yığınlar, yönetici sınıf ya da seçkinler ve önder.

Nasyonal sosyalizmin yığın durumundaki halk konusunda tasarımı ilk bakışta tuhaf bir çelişme gösteriyordu. Ne Hitler ne de Mussolini, yığınlara karşı duyduğu tiksintiyi saklamıştır. Hitler, bir ulusun büyük bölümünün ne kahraman, ne de zeki olamayacağını söyledi; iyi değildir ama kötü de değildir; yalnızca bayağıdır. Bir toplumsal mücadelede hareketsizdir, ama muzaffer olanın arkasına dizilir. İçgüdüsel tepkisi özgünlükten korkmak ve üstünlükten tiksinmektir. Anlayamadığı entelektüel ya da bilimsel görüşler onu etkilemez; yalnız tiksinme, bağnazlık ve çılgınlık gibi kaba ve şiddetli duygulardan etkilenir. Ona ancak durmaksızın ve her zaman bağnaz bir biçimde tek yanlı olarak söylenen ve gerçeğe yansızlığa ve haklılığa vicdanen hiçbir rahatsızlık duymadan sırt çeviren en yalınkat savlarla yaklaşılabilir.

> Büyük yığınlar yalnızca doğanın bir parçasından ibarettir... İstedikleri şey, daha güçlü olanın yenmesidir.[17]

Öte yandan ne Hitler ne de Mussolini tutumlarının, esin-

17 **Mein Kampf,** s. 469; Bkz. Vol. I, Kesim 12, **passim.** Goebbels'in **Diaries** adlı yapıtının aydınlatıcı olan girişine de bakınız, s. 56. Burada annesiyle olan bir konuşmasını kaydetmektedir. Annesinin kendisine "her zaman halkın sesini temsil ettiğini" söylemektedir.

lendirdikleri bağnaz adanma ve kişisel özveri üzerine kurulu olduğundan kuşkulanmışlardır. Bunları esinlendirdikleri apaçık bir olguydu. Sürekli ve düzenli olarak yıldırma yoluna başvuruşları bir yana, nasyonal sosyalizm ve faşizm gerçek halk hareketleriydi ve güçleri buradan geliyordu. Nasyonal sosyalist propagandanın tanıtıcı niteliği, sırayla bir sövgüye, bir övgüye başvurmasıydı –bu belki de ilkel bir günah ve tövbe duygusuna yapılan psikolojik bir çağrıydı.– ve bu yöntem kuramla oldukça uyum içindeydi. Çünkü yığın durumunda bulunan insanlarda zekâ değil, daha ilkel bir içgüdü ve isteme yeteneği vardır. İnsan doğasının derinliklerinde "kökünü kan birliğinden alan ve ulusu özellikle tehlikeli anlarda yıkımdan koruyan bir güvenilir sürü-içgüdüsü" vardır.

> Bütün büyük hareketler halkın hareketleridir, insan tutkuları ve manevi duygularının volkanca püskürmesidir; bu volkan ya acımasız Sefalet Tanrıçası tarafından ya da yığınları içine atılan söz meş'alesi tarafından harekete getirilmektedir.[18]

Nasyonal sosyalist kuram, yalnızca izleyici olan ve özendirildiğinde harekete ağırlık ve güç kazandıran yığınlara zekâ ve yönetici öğesi sağlayan doğal aristokrasiyi, yani egemen sınıf, ya da seçkinler sınıfını birbirinden ayırmıştır. Nasyonal sosyalizm, yığınlara dayandığı için "gerçekten demokratik" olduğunu öne sürmüştür. Ama yığınlara, siyasal görüşlerine değer kazandıracak hiçbir yargı yeteneği tanımamıştır. 20. yüzyılın devrimci hareketlerinin pek çoğu gibi nasyonal sosyalizm de, kendi kendini kuran, kendi kendini ilan eden bir seç-

18 **Mein Kampf,** s. 136. Yukarıdaki alıntı s. 598'dendir.

kinler kümesi tarafından yönetiliyordu; kuram, bu biçim devrimci stratejiyi evrensel bir biyolojik olguymuş gibi gösteriyordu. Seçkinler kümesinin ortaya çıkma süreci, doğanın özelliği olan sonsuz erk mücadelesi içinde akışır. Egemen sınıf, ırksal bakımdan bu işe en uygun olanlardan kurulur; ya da, belki daha doğru bir deyişle, "gelişmenin karanlık rahminden" halkın doğal önderleri olarak ortaya çıkanlardır.

> Demokratik yığın düşüncesini reddederek bu dünyayı en iyi insanlara vermeye çalışan bir yaşam görüşü, ... mantıken aynı aristokratik ilkeye halk içinde de uymak ve önderliğe ve en üstün etki mevkilerine... en iyi kafaların gelmesini sağlamak zorundadır.

Bundan dolayı seçkinler kümesinin ortaya çıkması doğal bir süreçtir. Halkı, onun içten gelen erk isteğini daha açık ve belirli bir biçimde temsil etmektedir.

> Bu sayısal azınlıklar, istenç ve azim çoğunluğuyla birleştikleri her durumda dünya tarihini yaratırlar.[19]

Nasyonal sosyalist seçkinlerin başında Önder vardır; her şey O'nun adına yapılır; her şey için O'nun sorumlu olduğu söylenir; ama O'nun işlemleri hiçbir yerde soru konusu yapılamaz. Önder'in halkla ilişkisi asıl olarak gizemsel, ya da usdışı bir nitelikteydi. Max Weber'in "karizmatik" dediği bu nitelik, daha az bilgiçce bir deyişle Önder'in bir türlü maskot, yani hareketin "uğur"u olduğunu anlatmaktaydı.[20] Önder bir dahi-

19 **Mein Kampf**, s. 603 ve 661.

20 Goebbels gibi "Özgür" bir insan bile Hitler'i bu biçimde görüyordu; Bkz.: **Diaries**, s. 62. Yenilgi halinde Hitler partisinin tartışılmaz egemeni olarak kaldı; Bkz: Trevor-Poper, **op. cit.**, Kesim 1.

dir, halkına gizemsel kan bağıyla bağlıdır; gücünü ırksal köklerden alır; halkı hayvan içtepisine yakın bir güvenilir içtepiyle yönetir ve entelektüel inanç yaratma gücüyle hiçbir ilişkisi olmayan bir çekicilikle halkı kendine bağlar. Önder, arı bir ırkın insanı olarak görülen dâhi ya da kahramandır. Bu düşünceye uygun düşen süslü bir deyişle önder, "binlerce ve binlerce kökün beslediği güçlü ve görkemli bir ağaç gibi göklere doğru yükselir." O "aynı amaç arkasında koşan sayısız ruhların yaşayan toplamıdır."

Hitler *Mein Kampf*'ında, daha az şairane, ama gerçeğe daha uygun bir biçimde, önderi propaganda açısından tanımlamıştır. Önder ne bir bilimadamı, ne de kuramcıdır. O uygulamacı bir ruhbilimci ve örgütleyicidir –en geniş sayıda edilgin izleyici kazanmasını sağlayacak yöntemlere egemen olabilmek için bir ruhbilimci olmalıdır; kazandıklarını sağlamlaştırmak üzere kullanacağı küçük bir ardıçlar kümesi kurabilmek için de örgütleyici olmalıdır.– Kitabın yöntemli sayılabilecek bölümleri yalnız propagandayla ilgili olan ve yazarın bu sanatını geliştirirken attığı adımları gösteren bölümlerdir. Göz ardı ettiği hiçbir hile yoktu: Söz sanatının yazılı tartışmaya oranla daha elverişli olması; ışıklandırma, hava, simgeler ve kalabalığın etkileri, toplantıların, etkilemeye karşı direnme gücünün düşük olduğu gece vakti yapılmasının üstünlüğü. Önderlik, etkileme, toplu olarak uyutma ve her türlü bilinçaltı güdülerin becerikli bir biçimde kullanılması yoluyla işler; başarısının anahtarı "kurnaz ruhbilimi" ve "geniş halk yığınlarının düşünme sürecini sezinleme yeteneği"dir.[21]

Önder halkı, sanatçının kile biçim verişi gibi kullanır.

---

21 **Mein Kampf**, s. 704 vd.; yine bkz.: Cilt II, Kesim 11, **Passim.** Alıntılar Goebbels'in **Diaries**'inden yapılmıştır, s. 129

Irk Efsanesi

Volk ve önder düşüncesi genel bir ırk ve ırk-kültür ilişkisi kuramıyla destekleniyordu; daha özel olarak Aryan ya da Nordik ırk ve bu ırkın Batı Uygarlığı tarihindeki yeri ile ilgili bir söylenceye başvuruyordu. Nasyonal sosyalist kuramın öbür bölümleri gibi bu da, uzun zamandan beri dolaşan düşüncelerin biraraya getirilmesinden ibaretti ve çoğu kez ırk önyargısı ve özellikle Yahudi düşmanlığını şovenizme destek yapmak amacıyla kullanılmıştı. Herhangi bir açık biyolojik anlam verilmeksizin kullanılan "ırk" sözcüğü ve üstün Aryan ırkından gelindiği yolundaki yalandan sav, Almanlar gibi Fransızlar ve Amerikalıların da ulusal gururlarını desteklemek amacıyla kullanılmıştı. Belki de ilk kez Fransız Gobineau tarafından, 19. yüzyılın ortalarına doğru ileri sürüldüğü söylenebilir; ancak Gobineau bu sözcüğü, ulusal savları değil, soylu sınıfın demokrasiye karşı olan savlarını desteklemek amacıyla kullandı. 19. yüzyılın bitiminde, Almanlaşmış bir İngiliz olan Houston Stevart Chamberlain ve kayınbabası Richard Wagner Almanya'da Aryan ırkı söylencesini halka yaydılar ve Almanlığı bir ulusal üstünlük savı biçimine soktular.[22] Bu sav, I. Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde ulusal utanca hazır bir merhem oldu. Birçok ülkede çok değişik hareketleri desteklemekle birlikte,

22 Gobineau'nun kitabı 1853-1855 yıllarında yayınlandı; birinci cilt İngilizce'ye Adrian Collins tarafından **The Inequality of Human Races,** (London, 1915) adı altında çevrildi. Chamberlain'in kitabı 1899'da yayınlandı ve John Lees tarafından **The Foundation of the Nineteenth Century** (London, 1910) adıyla çevrildi. Irk ve kültür arasındaki ilişkiler konusunda bilimsel yayınların parçası olduğunu ileri süren öbür kitaplar için bkz: F.W. Coker, **Recent Political Thought** (1934), s. 315 vd.

bu ırkçılık edebiyatı genellikle anti-liberal, emperyalist ve Yahudi-düşmanıydı. Yahudi düşmanlığı Almanya'da Martin Luther'in zamanından beri şiddetli olmuştu; nasyonal sosyalizmin Yahudilere karşı başvurduğu alışılmış suçlamalar –yani kapitalizm ve Marksizmin Yahudi işi olduğu, dünyada erki elde etmek üzere bir Yahudi tuzağı bulunduğu suçlamaları– uzun yıllardan beri yürürlükte olan şeylerdi. Bundan dolayı nasyonal sosyalizmin ırksal halk kavramı, şiddetli bir önyargının desteklediği alışılmış bir dogmayı ve her ulusun kendi üstünlüğüne inanma eğilimini çok geniş ölçüde sömürdü.

Mein Kampf'da ırk kuramının temel postülaları, düzenli olmamakla birlikte açık bir biçimde anlatılmıştır.[23] Bunlar kısaca şöyle özetlenebilir. Birincisi, her türlü toplumsal ilerleme, en uygunun ayıklanıp seçildiği ve zayıfın yok edildiği yaşama savaşının sonunda ortaya çıkar. Bu mücadele hem bir ırkın içinde cereyan eder ve böylece doğal bir seçkinler kümesini ortaya koyar, hem de ırklar arasında ve değişik ırkların içrek doğalarını anlatan kültürler arasında cereyan eder. İkincisi iki ırkın karışımı sonunda çıkan melez ırk, üstün olan ırkın bozulması sonucunu doğurur. Böyle ırk karışımları, kültürel, toplumsal ve siyasal çöküşün nedenidir; ama melezler ortadan kalkmak eğiliminde olduklarından ırklar kendilerini arıtabilirler. Üçüncüsü, her ne kadar kültür ve toplumsal kurumlar doğrudan doğruya ırkın içrek yaratıcı güçlerini anlatırlarsa da, bütün yüksek uygarlıklar, ya da önemli kültürler bir ırkın, en çok birkaç ırkın ürünüdür. Özel olarak ırkları üç türe ayırabiliriz: Kültür yaratıcı, ya da Aryan ırk; başka kültürlerden bir şeyler alıp onlara uyabilen, ama yaratmayan kültür-taşıyıcı ırklar; kültür yıkıcı ırk, özellikle Yahudiler. Kültür-yaratıcı ırkın,

23 Özellikle Cilt I, Kesim 11'de.

daha düşük nitelikteki bağımlı ırkların yapacağı işçilik ve hizmetler gibi yardımlara gereksinimi vardır. Dördüncüsü, kültür-yaratıcı Aryan ırkta kendi kendini koruma, bencillikten topluluğu düşünmeye dönüşmüştür. Aryan ırkının başta gelen manevi özellikleri zekâdan çok ödevseverlik ve idealizm (şeref)dir. Bu önerimler nasyonal sosyalizmin *Volk*'a, seçkinlere ve Önder'e izafe ettiği özellikleri yalnız genel bir biçimde anlatmaktadırlar.

Irk kuramı Alfred Rosenberg tarafından nasyonal sosyalist ideolojinin başlıca anlatımı olan *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930)'de bir tarih felsefesi haline getirildi. Rosenberg'e göre bütün tarih, ırklar arasındaki mücadeleler ve onların tanıtıcı idealleri açısından, ya da daha özel olarak Aryan ya da kültür-yaratıcı ırk ile bütün düşük cinsli insanlar arasındaki mücadele açısından yeniden yazılmalı veya yorumlanmalıdır. Rosenberg bu üstün ırkın kuzeydeki bir dağılma noktasından çıkıp yayıldığını, Mısır'a, Hindistan'a, İran'a, Yunanistan'a ve Roma'ya göç ettiğini ve bütün bu eski uygarlıkları yarattığını savunuyordu. Bütün eski kültürlerin yıkılması, Aryan ırkının daha aşağı ırklarla karışmasından ötürüydü. Aryan ırkının, Roma'yı yıkıma götüren "ırk kaos"una karşı uzun yüzyıllar mücadele eden tötonik dalları, modern Avrupa devletlerinde manevi ve kültürel değer taşıyan her şeyin üreticisi oldular. Bütün bilim ve bütün sanat, bütün büyük siyasal kurumlar ve bütün felsefe Aryanlar tarafından yaratılmıştır. Bunların karşısında asalak ırk düşmanı Yahudiler vardı. Modern ırk zehirleyicileri olan Marksizm ve demokrasiyi, kapitalizm ve maliyeyi, kısır entelektüelliği, aşk ve alçakgönüllülük gibi kadınca idealleri yaratan onlardır. Hıristiyanlıkta korumaya değer ne varsa hep Aryan ideallerini yansıtır; İsa'nın kendisi de bir Aryandı, ama Hıristiyanlık genellikle kilisenin Et-

rüsk-Yahudi-Roma düzeniyle bozuldu. Rosenberg, dogmasız ve büyüsüz gerçek bir Cermen dinini Ortaçağ Alman gizemciliğinde, özellikle Eckhart'ın gizemciliğinde bulabileceğine inanıyordu. 20. Yüzyılda yeni bir düzeltim hareketine, kişi, aile, ulus ve ırk için en üstün erdemin şeref olduğuna inancın yenilenmesine büyük bir gereksinim vardı.

Rosenberg sözde-tarihini, bütün kültürel başarıları ırka dayandıran sözde bir felsefeyle destekliyordu. Bütün düşünsel ve ahlaki yetkiler "ırka bağlıdır" *(=rassengebunden)* "Ruh ırkın içerden görünüşüdür". Bu yetiler doğuştan edinilen görüş gücüne, ya da düşünce biçimlerine bağlıdır. Bir ırk için sorun ya da çözüm olan her şey, onun ırksal düşünüş biçiminc bağımlıdır. Nordik bir kimsenin ortaya attığı sorular bir Yahudi için anlamsızdır. "Bir ırk için olanak bulunan en tam biçimde gelişmiş bilgi, o ırkın ilk dinsel söylencesinde saklıdır." Bundan dolayı ne ahlaki ve estetik değer konusunda genel ölçüler, ne de bilimsel gerçeğin genel ilkeleri vardır. Değişik ırktan insanların anlayıp değerini bilebilecekleri bir gerçek, iyilik ve güzellik düşüncesi, entelektüalizmin bozukluğunun bir parçasıdır. Her ırk, kendisine yabancı olan her şeyi ortadan kaldırmak gibi demirden bir zorunluluk içindedir, çünkü bu yabancı öğe ırksal tipin düşünce yapısını bozar. Doğru "organik" olduğuna yani doğuştan edinilen ırksal yeteneklerin gerçekleşmesi olduğuna göre doğrunun doğrulanması bilim, sanat ya da dinin biçimi (=Gestalt), iç değerleri ve ırkın yaşama yeteneğini geliştirme gücüdür. Her yaratıcı felsefe, ırksal tipte saklı sezgi gücünün ve bu tipin egemenliğini sağlamaya yönelmiş bir istenç eyleminin anlatımıdır. Nasyonal Sosyalist Öğretmenler Derneği'nin Hitler'i desteklemek üzere yayınladığı bildirilerden birisi de Filozof Martin Heidegger tarafından yazılmıştı. Özü bakımından Rosenberg'in yorumundan ibaretti.

> Doğru, bir halkı eylemde ve bilgide güvenli, duru görüşlü ve güçlü kılan şeyin esinlendirilmesidir. Böyle bir doğrudan gerçek bir bilme arzusu doğar ve bu bilme arzusu bilme savını sınırlandırır. İşte gerçek sorunların ve gerçek araştırmanın saptandığı, pekiştirildiği alanın sınırlarını bu bilme istenci belirlemektedir. Böyle bir kaynaktan halkın, kendisinin sorumlusu olduğu varlığının zorunluluğuyla bağlı olan bilimi çıkarıyoruz ... Kendimizi temelsiz ve güçsüz bir düşünceye tapmaktan kurtarmış bulunuyoruz.

Rosenberg'in Aryan ırkının kimliğini kanıtlamak savı sanat üslupları, manevi idealler ve dinsel inançlar arasında bir çok belirsiz benzerliklerin ortaya atılmasına öncülük etti; bu benzerlikler geniş ölçüde düşsel ve tümüyle özneldiler. Nasyonal sosyalizm Almanya'da bir kez yerleştikten sonra ırk kuramı, özellikle Jena'da toplumsal antropoloji profesörü yapılan Hans F.K. Günther'in yönetiminde "bilimsel" antropoloji olduğunu ileri süren çalışmalarla geliştirildi.[24] Genellikle kurama önceden bağlanmış olmayan biyolog ya da antropologlar, ne ırk üstünlüğünü gösteren biyolojik ölçüler bulunduğuna, ne de ırksal özelliklerin kültürle karşılıklı bağlılık içinde bulunduğuna inanmaktadır. Bu önerilerin doğru olmadığı sayısız kez gösterildi. Amà ne yazık ki inanma isteğine dayalı olan bir kurama karşı bilimsel yalanlama hemen hemen güçsüzdür.

---

24 Bkz.: örneğin Hans F.K. Günther'in **Racial Elements in European History**, İngilizceye çeviren G. C. Wheeler, (London, 1927). Irk kuramının bilimsel bir eleştirisi ve nasyonal sosyalizmden önceki tarihi için bkz.: Ruth Benedict, **Race: Science and Politicts** (New York, 1940); bu kitap biyolog ve antropologların başka birçok eleştirilerine de yer vermektedir.

Kuşkusuz bununla, kurama içtenlikle inanılmadığını söylemek istemiyoruz, yalnız usdışıcıların dileğe göre düşünmeyi bir erdem yaptıklarını belirtmek istiyoruz. Zion'un Bilge Kişisinin son derece düşsel protokollerine bile yeterince inanılmaktaydı; nitekim Goebbels anılarında şöyle yazabiliyordu: "Yahudinin düşüncesini ilk kez anlamış olan uluslar .. onun dünya egemenliğindeki yerini alacaklardır"[25] Ancak şurası kesindir ki, nasyonal sosyalistler ırk önyargısını, daha ileri amaçlar için, oldukça sinsi bir biçimde kullandılar; Thorstein Veblen'in "uygulamalı psişiyatri" dediği şeye geniş ölçüde başvurdular.

Irk kuramının nasyonal sosyalist politika üzerinde gerçekteki etkileri üç yönlüydü. Birincisi, nüfus artışını ve özellikle sözde Aryan olan öğelerin artışını, evlenmeyi ve geniş aile kurmayı mali bakımdan destekleyerek özendirmek politikasına yol açtı. Bunun yanında, Almanya'nın zaten çok yüksek olan nüfus yoğunluğu nedeniyle toprak genişletme gereksinimi de aynı zamanda kışkırtılmış oluyordu. Bu politika, kuraldışı cinsel ilişkiyi ve evlilik dışı kadın-erkek ilişkilerini tam anlamıyla özendirmek sonucunu verdi. İkinci olarak bu ırk kuramı 1933 tarihli ırk yasalarına yol açtı. Görünüşte bu yasa kalıtsal hastalıkların geçmesini önlemek için yapılmışlardı; ama uygulamada fiziksel ve beyinsel bakımdan sakat olanların kısırlaştırılması ya da yok edilmesi yolunda genel bir politika durumuna geldiler. Bu politikanın barbarca bir sertlikle uygulan-

25 **Diaries**, s. 377. Bkz.: Goebbels, Yahudi karşıtı "görüşleri"nin Amerikan ve İngiliz basınında sansür edilmemiş olması karşısında duyduğu şaşkınlığı yazmaktadır; s. 241, 353 vd., 370. Konrad Heiden'in telkin ettiği gibi "Yahudilerin dünya egemenliği" tasarısının, nasyonal sosyalizm için bir türlü model olarak düşünülmüş olması bile olanaklıdır; bkz.: **Der Führer** (1944), s. 100 ve **passim**. Protokoller'in tarihi hakkında bkz.: John S. Curtis, **An Appraisal of the Protocols of Zion,** (New York, 1942).

dığı görülüyordu. Üçüncü olarak –en tanıtıcı yanı– söz konusu ırk kuramı 1935 ve 1938 tarihli Yahudi-karşıtı yasaları getirdi. Bu yasalar da ırk arılığını geliştirmek ya da korumak amacını taşıdıklarını ileri sürüyorlardı. Almanlarla dörtte bir (ya da daha çok) ölçüde Yahudi soyundan gelen kimseler arasında evlenmeleri yasaklıyor. Yahudilerin mallarını kamulaştırıyor, Yahudiler mesleki ve ticari faaliyetten yasaklanıyorlar ve yurttaş değil, "devletin uyruğu" gibi aşağı bir mevkiye indiriliyorlardı. Bu önlemler en ileri dereceye Yahudilerin doğrudan doğruya yok edilmesi ve yok edilmeyenlerin de zorla çalışmaya tabi tutulmasıyla ulaştı. Hitler 1939'da yeni bir savaşın bu sonucu getireceğini öngörmüştü.[26]

Nasyonal sosyalizmin Yahudi karşıtı politikası, pek de insanca olmayan bir yüzyılda ancak vahşetin doruğu olarak betimlenebilir. Gerçi Yahudi karşıtlığından doğmuştu ve önyargı olmadan varlığı olanaksızdı; ama ırk kuramı uygulanabiliyordu; nitekim Hitler'in politikası Alman topraklarını doğuya doğru genişletmek biçiminde gelişince başka halklara da uygulandı. Böylece işgal altındaki Polonya'da Ukraynalılar, Almanlarla bir tutulmamakla birlikte Polonlardan daha ayrıcalıklı bir işlem görüyorlardı: Polonlar hiç değilse sözde özgürlüklerini korudukları halde Yahudiler tam köle durumuna düşürüldüler. Irk kuramı genel olarak sivil ve siyasal statülerin derecelendirilmesini, erk ve ayrıcalıkların Alman ırkından olanlara ayrılmasını ve birçok uyruk halkların da yalnız Almanlar'ın altında derecelendirilmesini öngörüyordu. Kısacası, Hitler'in *Mein Kampf*'da söylemiş olduğu gibi bir egemen ırk

26 Irk bilimi (=eugenic) ve Yahudi karşıtı yasalar Fransız NeuGmann'ın **Behemoth** (1944) adlı yapıtında çözümlenmiştir, s. 111 vd., Appendix, s. 550 vd.

ile ona hizmet edecek "yardımcı" ırklar vardı. Ama ırk (kuramının kullandığı anlamda) düşsel olduğundan, bu gerçekte nasyonal sosyalist hükümetin ırk nedeniyle istediği her kümeye baskı yapabileceği ve onu sömürebileceği anlamını taşıyordu.

Irk kuramının ve Yahudi düşmanlığının nasyonal sosyalist felsefe içinde hizmet ettiği uzun süreli amaçlar daha belirsiz düşünce niteliğindedirler, çünkü yığın ruhsallığı gibi bulanık bir alana girmektedirler. Bununla birlikte nasyonal sosyalizmi en az iki bakımdan sağlamlaştırdıkları açıkça görülmektedir. Önce Yahudi düşmanlığı değişik tiksinme, korku, kırgınlık ve sınıf çatışmalarını, tek bir somut düşmana karşı duyulan korku durumuna dönüştürebildi. Komünizm korkusu, Yahudi Marksizmi korkusu oldu; işverenlere karşı duyulan kırgınlıklar Yahudi kapitalizminden tiksinme durumuna girdi; ulusal güvenlik duygusunun yerini, dünya egemenliğini elde etmek üzere düzenlenen bir Yahudi tuzağı korkusu aldı; iktisadî güvensizlik Yahudilerin büyük iş yerlerini denetim altında tutmalarından tiksinmeye dönüştü. Bütün bu Yahudi egemenliği savlarının düşsel olduğunu söylemek doğru olmaz. Yahudiler, ırk kuramının kendilerine verdiği role ideal biçimde uyan bir mevkiye sahiptirler. Bir azınlık kümesiydiler ve onlara karşı uzun zamandan beri birikmiş önyargılar vardı; korkulacak ölçüde güçlü, ama ceza görmeden saldırabilecek ölçüde de zayıftılar. Bu açıdan bakıldığında ırk kuramı, bütün karşıtlıklarını, kolaylıkla ortadan kaldırabilecek bir tek düşmana yönelterek Alman toplumunu birleştirmek için başvurulan psikolojik bir araçtan ibaretti. Buna Yahudi mallarının, parti ve onun yandaşları için önemli karşılıklar sağladığı da eklenmelidir. İkinci olarak ırk kuramı, Hitler politikasının arkasından gittiği özel emperyalizm biçimine, yani Islav halklar aleyhine olarak doğuya ve güneye doğru genişleme politikasına çok güzel bir ideolojik

destek sağlıyordu. Derli toplu Yahudi cemaatları bu bölgede bulunuyordu ve psikolojik bir güç olarak Yahudi düşmanlığı, Almanların ırk bakımından Polonyalılara, Çeklere ve Ruslara üstün oldukları inancından pek ayırdedilemiyordu. Sık sık Pan-Cermenizmin işbirlikçisi olan ırk kümesi, Orta Avrupa'da gittikçe artan sayıda Alman olmayan uydu devletlerle çevrili bir Cermen devleti bulunması düşüncesini özendirmek için kolayca kullanılabildi. Böylece ırk kümesi nasyonal sosyalist ideolojinin ikinci öğesiyle, yani "kan" düşüncesinin doğal tamamlayıcısı olan "toprak" düşüncesiyle elbirliği etti.

Lebensraum

Nasyonal sosyalist toprak, ya da alan kuramı, ırk kuramı gibi Avrupa'da yüzyıldan beri yaygın olan düşüncelerin bir araya getirilmesinden ortaya çıkmıştı. Asıl olarak Orta ve Doğu Avrupa'da güçlü bir Alman devleti yaratmak yolundaki planların gelişmesinden ibaretti. Irk kuramı gibi bu da Almanya'ya özgü bir şey değildi. Gerçekten, bu planı bir felsefe durumuna getiren ve ona nasyonal sosyalizmin sık sık kullandığı *Geopolitik* adını veren, Uppsala Üniversitesi'nden Rudolf Kjellen adlı İsveçli bir siyasal bilimciydi.[27] Başlangıçta Kjellen'in jeopolitik'i eski bir konu olan siyasal coğrafyanın geliş-

27 Genel bir değerlendirme için bkz.: Robert Strausz-Hupé, **Geopolitics: The Struggle for Space and Power,** (New York, 1942). Kjellen'in eserinin daha uzun bir özeti için bkz.: Johannes Mattern, **Geopolitik: Doctrine of National Self-Sufficiency and Empire** (Baltimore, 1942). Kesim 5 ve 6. Karl Haushofer ve başka nasyonal sosyalist **Geopolitiker**'lerden alıntılar için bkz: Derwent Whittlesey, **German Strategy of World Conquest,** (New York, 1942) ile Andreas Dorpalen, **The World of General Haushofer,** (New York, 1942).

miş biçimiydi. Aslında usa uygun olan bilimsel düşüncesi, devletlerin tarihi ve büyüyüşleri üzerinde yapılacak gerçekçi bir incelemenin, onların anayasa örgütleri ve yasal yapıları gibi fiziksel çevre, antropoloji, sosyoloji ve iktisat öğelerini de içine alması gerektiği düşüncesiydi. Jeopolitik, bu kuramsal ilgiye Rusya ile Orta Avrupa arasındaki güç ilişkileri konusunda duyulan siyasal ilgiyi her zaman eklemiştir. Bu ise tek başına, jeopolitik Hitler'e beğendirmeye yeterliydi.

Nasyonal sosyalist emperyalizmin tanıtıcı özelliğini oluşturan düşünce, bir İngiliz coğrafyacısı olan Sir Halform J. Mackinder tarafından ortaya atılmıştı. Daha önceki emperyalist kuram, örneğin, Amiral A.T. Mahar'ınki, geniş ölçüde İngiliz İmparatorluğu'nun tarihine dayalıydı ve bundan dolayı asıl olarak deniz gücü üzerinde durulmuştu. Mackinder 1904'-de Avrupa tarihinin geniş ölçüde Doğu Avrupa ve Orta Asya'daki denizsiz halkların kıyı halkları üzerindeki baskılarıyla açıklanabileceği düşüncesini ileri sürdü. Dünyadaki toprakların üçte ikisini oluşturan bu geniş alanı, eksen alan "toprakların yüreği", "dünya adasının" cevheri (Avrupa, Asya ve Afrika) diye adlandırıyordu. Avustralya ve Amerika, sınır dışında kalan adalardan ibarettiler. Dolayısıyla, eğer herhangi bir devlet bu alanın kaynaklarına egemen olabilse ve böylece deniz gücüyle kara gücüne birarada sahip olabilseydi, dünyaya da egemen olabilirdi. Mackinder görüşünü özdeyişimsi bir biçimde şöylece özetliyordu: "Doğu Avrupa'yı yöneten, toprakların yüreğine egemendir. Topraklann yüreğini yöneten, Dünya adasına egemendir. Dünya adasını yöneten Dünyaya egemendir."[28] O zamanki amacı Rusya ile bir işbirliğinin İngiltere'ye sağlayacağı yararları dirençle belirtmekti.

28 **Democratic Ideals and Realities** (1919); yeni baskı 1942; s. 150. Yine bkz.: Mackinder'in daha önceki bir makalesi: **The geographical Journal,** Vol. XXIII (1904), s. 421 vd.

Jeopolitiğin nasyonal sosyalist biçimi, daha birçok Alman yazar ve bilim adamlarının katkısı olmakla birlikte, özellikle Karl Haushofer adıyla birlikte anılmıştır. Kjellen ve Mackinder'den kalan biçimiyle bu konunun kuramına Haushofer bilimsel önem taşıyan az şey ekledi; ama kendisi ve çalışma arkadaşları, dünyanın her yanında coğrafya alanında ya da toplumsal, ekonomik ve siyasal konularda çok geniş bilgiler topladılar. Bu çok değişik bilgileri birbirlerine bağlayan şey, bilimsel örgütlenişi değil, ama strateji çizgileri saptamak üzere askeri bir genel kurmay tarafından ya da gücünü genişletmeye eğilimli bir hükümet tarafından kullanılma olasılığıydı. Haushofer aynı zamanda jeopolitiği, Almanya'yı "genişlik meraklısı" kılmak üzere düzenlenmiş etkili bir propaganda organı durumuna soktu. Genellikle jeopolitiği siyasal coğrafyadan ayıran şey bu iki özellikti. Konuya, Haushofer'in *Zeitschrift für Geopolitik*'ini yayınlayanların getirdiği tanıma göre jeopolitik "pratik politikaya yön verme sanatı" ve "coğrafi devlet bilinci"ydi; pratik politika da özet olarak emperyalist genişleme demekti.

Mackinder'in gücüne dayalı bir imparatorluk düşüncesi, Hitler'in söylediğine göre Haushofer'in özendirmesiyle *Mein Kampf*'da[29] ana doğrultularını çizdiği Alman politikasının kuramı oldu... İngiliz deniz emperyalizminin modasının geçmiş olduğunu ve ikinci Alman İmparatorluğu'nun temel yanılgısının, topraklarını genişletecek yerde sanayi ve dış satımını genişletmek politikasını seçmesi olduğunu söylüyordu. Bin yıllık Alman tarihinin en belirleyici önemdeki olayları Ostmark'ın

29 Özellikle Cilt II, Kesim 14; yine bkz.: Cilt I, Kesim 4. Öyle görünüyorki Haushofer, Rusya'yı ele geçirmenin uygulanabilirliği konusunda Hitler'den daha az düşe kapılmıştır.

ve Elbe'nin doğusunun sömürgeleştirilmesiydi. Fransa çöküş içindedir ve ırk bakımından "zencimsi"dir. Bundan dolayı nasyonal sosyalistler "güney ve batı Avrupa üzerindeki bitmez tükenmez Alman baskısını hedefe ulaştıracak ve bakışlarımızı doğudaki topraklara çevirecektir... En başta Rusya'yı ve ona bağımlı olan sınır devletlerini düşünebiliriz." Böyle bir tasarı her zaman ordunun genişletilmesinden yana olan Doğu Almanya Junkerlerini çekmek için hazırlanmıştı; ama deniz gücünün geliştirilmesinden yana olan Batı Almanya sanayicilerini de çeken bir dünya gücü düşüncesini ileri sürüyordu. Böylece Alman emperyalist düşüncesinin her iki dalına da bir şeyler sunmaktaydı.

Mein Kampf'da ve öbür nasyonal sosyalist propagandada *Lebensraum* kuramını desteklemek üzere kullanılan sözde kanıtlar, ırk kuramı gibi, duygusallık ile geçersiz bilim ve doğruluğu kuşkulu ekonominin tuhaf bir bileşimiydiler. Duygusal çağrı, özellikle Almanların "Amerika kıtasının keşfinden çok önceleri çıkan bir zamandan beri" var olagelen Ortaçağ İmparatorluğunu ülküleştirme eğilimine ve Orta Avrupa'daki, hatta devrim öncesi Rusya'daki bütün kültürel başarıların Alman azınlıkların ürünü olduğu söylencesine sesleniyordu. Bundan dolayı Almanlar bu bölgenin doğal önderleri ve egemenleriydiler. Sözde bilimsel olan jeopolitik görüşü gerçekte biyolojik bir benzetmeydi. Devletler "organizmalar"dır ve yaşayıp dinçliklerini korudukça büyürler; büyümeleri durduğu zaman ölürler. Bunun hiçbir andlaşma ya da uluslararası yasanın sınırlayamayacağı *Volk*'un doğal bir yasası olduğu belirtilmektedir; bir *Volk*'un yarattığı kurumlar, yalnızca, onun gücünü arttıracak yardımcılardan ibarettir. Uygar halklar, yasal sınırların büyümelerini engellemelerine müsaade ederlerse, dünyanın geleceğini daha aşağı ırklara bırakmış olurlar.

> Kültür bakımından üstün, ama daha az acımasız olan ırkların, toprakları sınırlı olduğu için, artışlarını sınırlandırmaları gerekebilir; buna karşılık kültürel bakımdan aşağı, ama daha kaba ve doğal olan halklar, daha geniş toprakları olduğundan, nüfuslarını sınırsız ölçüde arttırabilirler. Başka deyişle, bundan dolayı dünya, bir gün kültür bakımından aşağı, ama enerji ve etkinlik bakımından üstün olan insanların ellerine geçecektir.[30]

Emperyalizm lehine ileri sürülen ekonomik görüş, göründüğüne göre en etkili olan görüştü: Fetih yoluyla yabancı pazarlar elde edilebilir ve gönenç sağlanmış olur. Gerçekten Hitler'in, Almanya'nın daha çok toprağa gereksinimi olduğu yolundaki sürekli yakınmaları bunu anlatıyordu. *Lebensraum*'un gerçek anlamıyla en açık biçimde anlatımı, Hitler'in 1932'de Düsseldorf'ta Alman sanayicilerine seslenirken yaptığı dikkate değer konuşmadadır. Bu konuşmanın başarısı, Hitler'in siyasal yargısında dönüm noktası oldu. Alman gönencinin ve işsizlikten kurtulmanın dış ticarete bağlı olduğunu, ama dünyanın yalnızca ekonomik araçlarla fethedilebileceği düşüncesinin "en büyük ve en korkunç düşlerden biri" olduğunu söylüyordu.

> Dünyayı fetheden Alman iş çevreleri değildi ve Alman gücünün gelişmesi bunun ardından gelmemiştir; bizim durumumuzda da, iş dünyası için gelişme koşulları yaratan güç-devletiydi (Machtstaat)... arkasından vurmaya –ve güçlü biçimde vurmaya– kesinlikle hazır bir ulusun siyasal is-

30 **Mein Kampf**, s. 1174 vd.

tenci olmaksızın, ekonomik yaşam diye bir şey olamaz.

Her türlü emperyalizmin arkasında beyaz ırkın, "başkalarına egemen olmak gibi olağanüstü ölçüde kaba bir hakkı" kullanma isteği vardır.

> Ancak beyaz ırk, yalnız dünyanın değişik yerlerindeki yaşama düzeyi farklılıkları var olmakta süregiderse bugünkü durumunu koruyabilir. Eğer bugünden sözde –dışsatım– pazarlarımıza, kendi sahip olduğumuz yaşama düzeyini sağlamaya kalkışırsanız, beyaz ırk için yalnız ulusun siyasal gücünü değil, ama bireyin ekonomik yazgısını da anlatan bu üstün durumunu korumanın olanaksızlaşacağını göreceksiniz.[31]

İki yıl önce Hitler, beyaz ırkın egemen olduğu bir dünya için şu görkemli betimlemeyi yapıyordu:

> Bizim ödevimiz bütün dünyayı geniş ölçüde öylesine örgütlendirmektir ki, her ülke en iyi biçimde üretebildiği şeyi üretecek, beyaz ırk, yani Nordik ırk ise bu dev planın örgütlenmesini yapacaktır.... Kuşkusuz bu, öteki ırkın herhangi bir biçimde sömürülmesiyle birlikte yapılmamalıdır, çünkü aşağı ırk, yukarı ırkın yapacağı işlerden farklı işler içindir: Yukarı ırk denetimi elinde bulundurmalıdır ve bu denetim Anglo-Saksonlarla bizde kalmalıdır.[32]

---

31 Bu konuşma tam olarak Norman H. Baynes'in yayımladığı **Speeches** (London, 1942), adlı yapıtta yayınlanmıştır, s. 777 vd. Buradaki alıntılar özellikle s. 804 ve s. 794'den yapılmıştır.

32 **İbGoid.**, s. 775.

Lebensraum ve ırk kuramı birlikte, sömürücü emperyalizmin olanak bulunan en kaba biçimini temsil ediyordu; Lenin'in bile emperyalizm hakkında söylediği her şeyin açık sözlü bir kabulüydü. Dünya topraklarının yüreğine sahip bir ulusun benimsediği böylesi bir amaç evrensel imparatorluk demekti. Bu olmazsa, uygulamada bölgeciliğe ve dünyanın her biri bir büyük gücün denetimi altında olan birkaç büyük "düzen"e, ya da denetim alanına bölünmesini sağlayabilirdi. Nasyonal sosyalistlerin Amerika'nın Monroe Doktrini'ne verdikleri anlam buydu; kendi planlarını da Avrupa için bir Monroe Doktrini diye sunmaktan hoşlanıyorlardı. Bölgeler arasındaki ilişkiler güç ilişkilerinden ibaret olacaktı. Andlaşmalar, güçler dengesinin kısa "sessizlik noktaları"nı oluşturan sınırlar üzerindeki geçici uzlaşmaları anlatacaktı. Her bölge içinde egemen olan güç, kuramsal olarak üstün bir ırk kümesi, bağımlı halkların ekonomik görevlerini ve siyasal konumlarını belirleyecekti. Hitler'in ele geçirdiği Polonya ve Rus topraklarında böyle bir şey gerçekten uygulandı. Devletler hukuku ortadan kalkıvercekti, çünkü kişiler ve azınlıklar gibi ulusların da eşit hakları olamaz. Eğer gerçekleşseydi, böyle bir düzen çağdaş ulus-devletler düzeninden çok daha fazla eski Doğu imparatorluklarına benzerdi.

Totalitarizm

Hem İtalyan faşizmi, hem de Alman nasyonal sosyalizmi, nitelik olarak, biricik amacı oluşturan emperyalist büyüme uğruna her türlü sınıf ve küme farklılıklarını örtme çabasıydı. Felsefelerini oluşturan söylenceler bu amaca yardım etmek üzere hazırlanmıştı. Bundan dolayı, ne kadar usa uygun gösterilirse gösterilsin, her ikisinin de gerçekteki sonucu devletin içerde totaliter örgütlenişiydi. Daha önce açıkladığımız nedenlerle nasyonal sosyalizmin ırksal *Volk* kuramı böyle bir harekete Mussolini'nin yalancı Hegelciliğinden daha uygun bir felsefe sağlıyordu; ama her ikisi için de sonuç aynıydı. Hükümet, ulusal gücü arttırmak üzere kullanabilmek için, her birey ya da kümenin her eylemini ve her çıkarını denetleyebilir ve denetlemelidir; hükümet yalnız işlemlerinde saltık olmakla kalmaz; uygulamasında da sınırsızdır. Hiçbir şey onun yetki alanı dışında kalmaz. Her çıkar ve değer –ekonomik, manevi ya da kültürel–, ulusal kaynakların bir parçası olduğundan, hükümetçe denetlenmeli ve kullanılmalıdır. Hükümetin müsaadesi olmadan ne siyasal partiler, ne sendikalar, ne de siyasi ya da ticari işveren dernekleri olabilir. Onun düzenlemesi altında olmadan ne imalat, ne ticaret ne de iş olabilir. Onun yönetimi altında olmadan ne yayın ne de toplantılar yapılabilir. Eğitim onun aracı oldu; asıl olarak din de öyleydi, ama ne faşizm ne de nasyonal sosyalizm kiliselerden gönülsüz uysallıktan daha çoğunu elde edebildi.[33] Eğlence ve boş zaman etkinlikleri propaganda ve askeri disiplin getirme aracı oldu. Bireyin, kendi-

33 Goebbels papazları, Yahudiler dışında "en iğrenç aşağılıklar" olarak görüyordu; onlara "ışığı göstermeyi" savaş sonuna ertelemek zorunda kalmıştı; **Dairies**, s. 146; yine bkz. s. 233.

reyin, kendisinin diyebileceği hiçbir özel yaşam alanı kalmadı; siyasal denetim altına alınmayan hiçbir dernek yoktu.

Hiç kuşkusuz bir siyasal örgütlenme ilkesi olarak totalitarizm diktatörlük demekti. Kısa zamanda Alman federalizmini ve yerel yönetim özerkliğini ortadan kaldırdı; parlamento ve bağımsız yargı gibi liberal siyasal kurumlar hemen tümden yıkıldı; seçimler dikkatle hazırlanıp yürütülen plebisitler düzeyine indirildi. Siyasal yönetim her şeyi kapsamakla kalmayıp, nasyonal sosyalistlerin hoşlandıkları terimle "monolitik" de oldu; yani bütün toplumsal örgütlenme bir düzene indirgenmiş ve bütün güçleri tek yürek olarak ulusal amaçlara yöneltilmişti. Doğrusunu söylemek gerekirse totalitarizmin bu betimlenişi geniş ölçüde düşseldi. Kuşkusuz erk saltık biçimde önderde, yani en yüksek siyasal karar alma mevkiinde toplanmaktaydı. Ama önderin gücü kendi kişisel üstünlüğüne bağlıydı; politikaları uygulayacak olan yönetsel örgüt ise "gerçekte özel imparatorluklar, özel ordular ve özel haber alma servisleri karışıklığından" ibaretti.

> Gerçekte sorumsuz mutlakiyet totaliter yönetimle bağdaşamaz; çünkü siyasetin belirsizliği, keyfi değişiklik tehlikesi ve kişisel öç alma korkusu durumlarında, mevkii kendisini güçlü ya da zayıf kılan herkes, ele geçirebildiği her gücü ortaklığın yararlanmasına sunmayıp, sürprizlere karşı kendisini korumak için kullanacaktır. Böylece en sonunda ortaklık diye bir şey kalmayacaktır.[34]

Yönetim için bu doğru idiyse, anayasa ya da hukuk düzeyinde daha da doğruydu. Nasyonal sosyalist totalitarizmi hü-

34 Trevor-Roper, **op. cit.**, s. 2; yine bkz: s. 233.

kümetin hiçbir dalında ussal bir görev bölümü gerçekleştirememiş, yetkileri yasayla tanımlanan, eylemleri kurallara uygun olarak öngörülebilen yönetim kuruluşları biçiminde bir örgütleme sağlayamamıştır. Alman anayasacılık hareketlerine siyasal liberalizmden daha çok ilke olan bu bürokratik nitelikler, gerçekte nasyonal sosyalizmin iktidara gelmesiyle yıkıldılar. Varolan yönetim ve yargı organları birer kurum olarak kaldılar, ama çoğu kez açıkça, alışkanlık durumuna gelmiş olan yöntemlerini yıkmak için buralara partili personel sokuldu. Ayrıca da bir ölçüde eski görevleri üstlenen, bir ölçüde de gerek doğdukça yenilerini üzerine alan, şaşırtıcı sayıda yeni kurumlar kuruldu. Bu yüzden, nasyonal sosyalist önderler arasında entelektüel görüş açıklığına sahibi olduğunu ileri sürebilecek tek kişi olan Goebbels, "yetkilerin açıkça tanımlanmadığı bir devlet biçimi içinde yaşıyoruz.... Sonuç olarak Alman iç politikası tümüyle yönden yoksun kalmaktadır" diye yakınıyordu.[35] Gerçekten nasyonal sosyalizm, Almanların *Rechtsstaat* yani düzenli bir anayasal yönetim ülküsünü temelinden yıktı; oysa bu, Alman "devlet" düşüncesinin başlıca ilkesini ve Alman askeri gücünün de temelini oluşturuyordu.

Nasyonal sosyalizm totalitarizmi gerçekte yasal güçlerle siyasal kurumların bir karmakarışıklığıydı. Bu yüzden, örneğin Nasyonal Sosyalist Partisi'nin –yasanın müsaade ettiği tek parti olmakla birlikte– hiçbir açık anayasa kuramı ya da hükümetle ilişkisi konusunda herhangi bir kuramı olamamıştır. Yasal açıdan parti bir ortaklıktı, ama kuşkusuz hiçbir yasal ya da siyasal denetime bağlı tutulamıyordu; işlemleri de fark gözet-

35 **Diaries**, s. 301. Nasyonal sosyalist hükümetin örgütlenişi konusunda bkz.: Franz Neumann, **Behemoth** (1944), s. 62 vd.; Appendix, s. 521 vd. Yine bkz.: John H. Herz, "German Administration under the Nazi Regime" **Amer. Pol. Sci. Rev.**, Cilt XL (1946), s. 682

meden, hem yasama, hem yürütme, hem de yargı alanlarına giriyordu. Bunun gibi Seçkin Muhafız (Schutzstaffel) Yıldırım Ekipleri (Sturmabteilung) ve Hitler Gençliği, ismen hükümetin değil, partinin organları olmakla birlikte, hepsi de yasama ve yargı yetkilerine sahip idi ve yasadışı ayrıcalıkları vardı. Öte yandan yargı organı bağımsızlığını ve güvenliğini tümden yitirdi ve aynı zamanda yargısal takdir yetkisi de gerçekte sınırsız ölçüde genişletildi. Yasanın kendisi de yoruma elverişli olacak biçimde, belirsiz yapılmıştı; böylece her türlü karar asıl olarak öznel bir şey oldu. 1935'de ceza yasası, yürürlükteki hiçbir yasaya aykırı düşmese de, "sağlıklı halk duygusu"na aykırı her eylemi cezalandırmayı olanaklı kılmak üzere değiştirildi. Bunun gibi kişisel çıkarla kamu çıkarını karıştıran, Alman halkının birliğini zayıflatabilecek nitelik taşıyan, ya da bir Alman'ın şeref ya da saygınlığına hakaret oluşturan herhangi bir kimseyi küçük düşüren ya da başka herhangi bir nedenle yakışıksız olan bir şey yayınlayan gazetecinin çalışma izni elinden alınabilirdi. Açıktır ki böyle yasaların ussal bir şekilde yürütülmesine olanak yoktur. Yasa önünde eşitlik ve yasal usul ilkelerinin yerini tam bir yönetsel takdir yetkisi aldı. Uygulamada totalitarizmin anlamı şu oldu. Eylemlerinin siyasal önem taşıdığı düşünülen bir kimse, hükümet ya da parti ya da bunların birçok organlarından biri önünde hiçbir yasal korunmaya sahip değildi.

Toplumsal ve ekonomik yapıdaki sonuçlar da bunun gibiydi. Totalitarizm, müsaade edildiği kadarıyla özel yaşam dışında, ekonomik ve toplumsal yaşamın her alanını örgütlendirmeye ve yönetmeye girişti. Ama bu tür bir örgütlenmenin somut olarak ne demek olduğunu görmek önemlidir. Her şeyden önce uzun zamandan beri var olan ve ekonomik ve toplumsal etkinliklere organ sağlayan çok sayıda örgütlerin yıkıl-

ması demek oldu. Gönüllü kuruluşlar olan ve kendi kendilerini yöneten işçi sendikaları, ticaret ve sanayi odaları, toplumsal amaçlı dayanışma dernekleri, yetişkin eğitimi ya da karşılıklı yardım dernekleri, ya ortadan kaldırıldılar ya da yönetimlerine el kondu ve personeli yenilendi. Üyelik dolaylı olarak ya da uygulamada zorunlu kılındı; görevliler de "önderlik ilkesi"ne göre seçiliyordu; seçim yöntemlerini ise üyeler değil, önderin temsil ettiği dış güç kararlaştırıyordu. "Önderlik ilkesi", kişisel güç ya da bir kliğin gücü demekti; böylece kendi kendini yönetegelen örgütler, disiplin ve sömürü altına alınıyordu. Sonuç bir çelişmeydi. Birey her bakımdan "örgütlendirildiği" halde, gittikçe daha çok yalnızlaşıyordu. Sözde üyesi olduğu, onun adına konuştuklarını ve onun çıkarlarını koruduklarını ileri süren örgütlerin elinde âciz bulunuyordu. Bu çıkarlar üzerinde söz hakkı da yoktu. Nasyonal sosyalizm demokrasiye ve kapitalizme "atomumsu bireycilik" biçimleri diyerek sövüp saydı, oysa totaliter toplum gerçek anlamıyla atomlaşmıştı. Halk, propaganda organlarının duyurduğu dışında hiçbir şeyden haberi olmayan ve kendi aralarında, kendilerine ait herhangi bir amaç için biraraya gelemeyen "yığınlar"dan ibaretti.

Ekonomik örgütlenme bakımından İtalyan faşizmi ile Alman nasyonal sosyalizmi arasında yüzeyde önemli bir fark vardı. Faşizm, İtalyan sendikacılığının çoktan beri tanıdığı düşüncelere uygun olarak, adına "korporasyon-devlet" denilen biçimi aldı. Almanya'da nasyonal sosyalizmin ilk günlerinde korporasyon-devlet üzerinde duruldu, fakat parti programındaki öbür sosyalist öğelerle birlikte bir yana atıldı. Korporasyon-devlet düşüncesi yalınkattı ve faşizmden çok daha eski bir tarihi vardı. Sanayinin özerk ortaklıklar biçiminde örgütlenmesi ve bu ortaklıkların da, ücret sözleşmelerini grev ya da lo-

kavta başvurmadan, görüşerek yapmak zorunda olan işçi ve işverenlerce ortaklaşa yönetilmesi gerektiği düşüncesinden ibaretti. İtalya'da ortaklık biçimindeki örgütlenme, parça parça, ondört yıl içinde gerçekleştirildi. Dikey planda, ekonominin yerel, bölgesel ve ulusal düzeylerde örgütlenen başlıca dallarındaki işveren ve işçi sendikalarından kuruluydu; yatay planda ise yine birçok sanayi alanlarında işveren ve işçileri birleştiren ortaklıklardan meydana geliyordu. Düzenin en üstünde, 1939'a kadar kurulmayan Ortaklıklar Meclisi vardı. Kuramsal olarak bu meclis, sendikalistlerle lonca sosyalistlerinin uzun zamandan beri savundukları biçimde, sanayi dallarının görevsel temsili temeline dayalıydı. Yine kuramsal olarak sendikalar, işveren ve işçilerin, toplu iş görüşmeleri için kurdukları özerk birliklerdi. Gerçekte ise, üyelik zorunlu olmamakla birlikte, üye olsun olmasın, herkesin ücretinden ödenti kesiliyor ve ücret sözleşmeleri üye olmayanları da bağlıyordu. Almanya'da İşçi Cephesi partinin bir bölümüydü ve yönetim amaçları dışında mesleklere göre örgütlenmiş değildi. Üyelik zorunluydu ve meslek birlikleri kaldırılmıştı. Bundan dolayı İşçi Cephesi toplu sözleşme gibi bir gösterişte bulunmadı; ücretler, hükümetçe seçilen işçi mütevellileri tarafından düzenleniyordu. İşverenlerin ticaret birlikleri yıkılmamış ama önderlik ilkesine göre örgütlenmiş olan ulusal kümeler içinde biraraya getirilmişti.

Bundan dolayı İtalyan sistemi görünüşte, işveren ve işçilerin eşit biçimde temsil edildiği meslek kuruluşlarının kendi kendilerini yönetmeleri düzeniydi; Alman sistemi ise açıktan açığa sanayinin hükümetçe düzenlenmesi düzeniydi. Gerçekte ise her ikisi de ekonomiyi tümüyle siyasal denetim altına sokma yollarıydı. Hem işverenler, hem de işçiler dernekleşme özgürlüklerini ve eylem bağımsızlıklarını yitirdiler. İtalyan

planında işçilerle işverenlerin sözde eşitliği hiçbir zaman gerçekleşmedi. Her iki ülkede de en üst denetim yetkisi hükümet (ya da aynı şey demek olan parti) tarafından atanan işveren kişilerin elindeydi ve bu kimseler genellikle işçiden çok işverene yakındılar. Her iki ülkede de genel eğilim sanayi birimlerinin çaplarını büyütmek ve küçük bağımsız üreticileri karteller içinde eritmek yönündeydi. İşçilerin elde ettiği biricik önemli fayda tam istihdamın sağlanmasıydı, ama toplu bir küme olarak, ulusal gelirden daha küçük bir pay alıyorlardı. Kısacası hem faşist, hem de nasyonal sosyalist biçimi altında totalitarizm, denetim altındaki bir savaş ekonomisine özgü özelliklere ve eğilimlere sahipti. Zaten asıl olarak da böyle bir savaş ekonomisinden başka bir şey değildi.

Totalitarizmin ekonomi üzerinde uyguladığı denetim, doğal bir biçimde basına, eğitim ve bilim adamlığına, sanata, kısacası ulusal kültürün, partinin denetlemekte çıkar gördüğü her kesimine yaygınlaştırıldı. 1933'de Goebbels'in bakanlığı kurulunca "ulusun düşünsel yaşamını etkileyen bütün etkenlerden sorumlu" oldu. Hitler'in söylemiş olduğu gibi, "çocukların alfabesinden en son gazeteye, her tiyatro oyunu ve her filme değin" hiçbir etkileme kanalı savsaklanmamalıydı. Bilimde içinde, her konudaki öğretim "ulusal övüncün yükseltilmesi için bir araç" olmalıydı. Ve "en yüksek noktasına, ırk kavramına ve ırk duygusuna, içtepi ve us yoluyla, gençlerin yüreklerinde ve kafalarında tutuşturulmakla" ulaşmalıydı.

> Kan arılığının zorunluluğu ve niteliği konusunda en üstün bilgiye yöneltilmeden, hiçbir erkek ya da kız çocuğu okuldan çıkmamalıdır.[36]

36 **Mein Kampf**, s. 636 vd. Bakınız örneğin, **The Nazi Primer**, İngilizceye çeviren H. L. Childs (New York, 1938); bu, Hitler gençliği için yayınlanan bir ders kitabıdır.

Eğitim düzeninin her basamağında ve entelektüel çalışmanın her alanında düşünülen ve uygulanan program buydu. Hukuk alanında önemli bir ders kitabı, sanatla ilgili olarak şöyle diyordu:

> Totaliter devlet sanata ayrı bir varlık tanımaz... Sanatçılardan devlete karşı olumlu bir tutum takınmalarını ister.[37]

Hıristiyanlığın yerine yeni tötonik tapınmaları koymak ya da onu Aryan olmadığı düşünülen öğelerden temizlemek için birçok plan vardı, ancak sakınımlı olmak gerektiğinden, hükümet bunların hiçbirisini hiçbir zaman benimsemedi. Rosenberg'in "eskinin bozucu, sınırsız öğretim özgürlüğü" dediği şey Alman üniversitelerinden kalktı ve yerine "gerçek özgürlük", "ulusun yaşama gücünün bir organı olmak", özgürlüğü geçti. Yahudi profesörler yerlerinden atıldılar; öğretim üyeleri ve öğrenciler "önderlik ilkesi" ne göre örgütlendiler ve Alman yüksek öğretiminin amacı, nasyonal sosyalist ilkelere uygun olarak, bir siyasal seçkinler kümesini yetiştirmek oldu. Bu iş için tipik eğitim kurumları üniversiteler değil, teknik okullar ve partinin önderlik okullarıydı. Tarih, toplumbilim ve ruhbilim gibi toplumsal bilimler geniş ölçüde, ırk söylencesini işlemek ve yaymak için düzenlenen propagandanın dalları haline geldi. Saçmalıkların doruğuna herhalde, "bütün öbür insan ürünleri gibi bilim de ırksaldır ve kanla koşullanmıştır" diyen fizik ders kitabıyla ulaşıldı."[38]

---

37 İleten: William M. Mcgovern, **From Luther to Hitler** (Boston, 1941), s. 655.

38 Bu ve buna benzer başka deyimler için bkz.: Edward Y. Hartshorne, **The German Universities and National Socialism** (Cambridge, Mass, 1937), s. 112 vd.

Nasyonal Sosyalizm, Komünizm ve Demokrasi

Yakın geçmişin siyasal kuramlarının değerlendirmesi, nasyonal sosyalizmle komünizm arasında ve her ikisiyle liberal demokrasi arasında bir karşılaştırma yaparak sona ermek zorundadır. Çünkü bu üç düzen, insanlan kendilerine bağlamak için yarışmışlar, her biri kendi ardıçlanndan mucizemsi çabalar ve özveriler elde etmiş ve nasyonal sosyalizm, öbür iki düzen arasındaki geçici bir işbirliği sonunda yıkılmıştır. Ama savaşın baskısı altında var olan ve pek de sağlam olmayan bu işbirliği, nasyonal sosyalizmle aralarındaki karşıtlıktan daha keskin ve daha acı bir karşıtlığın ortaya çıkmasıyla bozuldu. II. Dünya Savaşı'nın, bir Avrupa siyasal felsefesinin içinde işlemesi gereken ortamı sonsuzluğa değin değiştiren iki dolaylı sonucu da vardı. Çünkü savaşın yapay uyarısıyla bilim, eskiden devlet yönetiminin en son aracı ve hakemi olan savaşı, felsefi inancı ne olursa olsun hiçbir sorumlu devlet adamının kullanmaya cesaret edemeyeceği bir araç durumuna getirdi. Yine çünkü bu silahlar, zaferle yenilgi arasındaki kumarı, hem yenenin hem de yenilenin yok olacaklarının kesinliği durumuna soktu. Eskiden bir uygarlığın başansını bir başkası lehine olarak tehlikeye soktuğu düşünülebilen güce başvurma yolu, gelecek için uygarlığın yıkılması anlamını taşımaktadır. İkinci olarak savaş, 16. yüzyıldan beri Avrupa politikasının denetleyici etkeni olagelen bir farkı, Avrupa halklarıyla Avrupalı olmayan halklar arasındaki güç farklılığını sona erdirdi. Gelecekte Asya ve Afrika uluslarına, en azından potansiyel siyasal eşit işlemi yapmak gerekecektir; bu uluslar için çağdaşlaştırılmış siyasal ve ekonomik yapılar kurulması, bütün dünyayı il-

gilendiren bir sorun olmaktadır. Nasyonal sosyalizm, komünizm ve demokrasinin temsil ettiği karşıt siyaset anlayışları, böylece şimdiye değin görülmemiş genişlikte sorunları ilgilendirir olmuştur.

Nasyonal sosyalizm ile komünizm arasındaki benzerliklerin birçoğu apaçık ve ortadadır. Her ikisi de, bir ölçüde savaş sonrasının sorunları olan, ama bir ölçüde de Batı toplumunun yapısındaki uyumsuzlukları anlatan toplumsal ve ekonomik moral yıkıntısı üzerinde güçlendiler. Her ikisi de siyasal diktatörlüklerdi. Her ikisi de yüzyıllar süren Avrupa siyasal deneylerinin, diktatörlüğün yerine daha durağan ve daha işleyebilir bir yol olarak geliştirdiği parlamento görüşme ve tartışmalarını aşağılayarak bir yana attı. Her ikisi de dışarı atma yolunu siyasal bir kurum olarak yeniden canlandırdılar. Her ikisi de yalnız bir siyasal partiye ve bu partinin kendisine ait zorlayıcı bir aygıt bulunmasına hoşgörülü davrandı. Her ikisinin de kuramına göre parti kendi kendisini kuran bir aristokrasiydi ve ödevi bir ölçüde önderlik etmek, bir ölçüde öğretmek, bir ölçüde de insanların büyük çoğunluğunu izlemeleri gereken yola zorlamaktı. Her ikisi de, bireysel takdir alanıyla kamu denetimi alanı arasında yapılan liberal ayrımı ortadan kaldırmaları dolayısıyla totaliterdi ve her ikisi de eğitim düzenini evrensel bir aşılama (endoktrinasyon) aracı durumuna getirdi. Felsefeleri bakımından her ikisi de son derece bağnaz olup, birisi Aryan ırk, öteki de proletarya adına sanat, güzelyazın, bilim ve dinin kurallarını koyabilecek daha üstün bir kavrayış gücüne sahip olduklarını söylüyorlardı. Her ikisi de dinsel bağnazlığa benzer bir düşünce yapısı geliştirdi. Stratejileri bakımından her ikisi de savlarında gözüpek, istemlerinde sınırsız, karşıtlarına karşı sövgücü, kendilerinin yaptığı herhangi bir ödünü geçici bir 'durumu götürme', karşıtlarınınkini ise bir za-

yıflık belirtisi saymaya yatkın idi. İkisinin de toplum felsefesi toplumu asıl olarak bir güçler –ekonomik ya da ırksal– düzeni sayıyordu; bu güçlerin birbirine uyumu karşılıklı anlayış ve ödünle değil, kavga ve baskıcılıkla olurdu. Bundan dolayı her ikisi de siyaseti bir güç ifadesinden ibaret saydılar.

Ancak bu açık benzerliklere karşın, komünizmin hem ahlaki, hem de entelektüel bakımdan nasyonal sosyalizmden çok daha yüksek bir düzeyde olduğu kesindir. Bu fark, her birinin simgesi olan iki insanın yaşamları arasında açıkça görülmektedir. Hem Hitler, hem de Stalin birer baskıcı idiler; kişisel kötülük bakımından ikisi arasında bir seçim yapmaya olanak yoktu. Fakat uygar siyasal değerler bakımından Hitler bir nihilistti; meslek yaşamının hiçbir yapıcı düşüncesi ya da politikası olmamıştır. Almanya ve Avrupa için sözcüğün tam anlamıyla bir yıkımdı. Stalin de şiddet ve vahşet yöntemlerini sonuna değin kullandı; ancak kuşku yok ki tarihçiler O'nun çeyrek yüzyıllık yönetimini, Rusya'nın yalnız büyük bir siyasal güç olduğu dönem değil, ama aynı zamanda ekonomik ve toplumsal bakımdan çağdaş bir ulus durumuna geldiği dönem olarak nitelendireceklerdir. İyi ya da kötü, komünizmin ortaya çıkması, çağdaş siyaset ve uygarlık tarihine yeni bir sürekli öğe eklemiş oldu. Bundan başka, Hitler'le Stalin'in meslek yaşamları arasındaki bu fark, her birinin temsil ettiği felsefeler arasındaki farkı da anlatmaktadır. Nasyonal sosyalizm, temelinde, siyasal sinisizmden ibaretti: bir değeri gerçekleştirmek için değil, ama çeteden başka şey olmayan kendine-özgü bir seçkinler kümesinin erkini arttırmak için insan doğasını duygusal zehirleme ve histeri yollarıyla durmadan sömürmek arzusu. Komünizm de bağnazdı; ama asıl olarak dürüsttü ve hiç olmazsa başlangıcında temel amacı yüce gönüllü ve insancaydı. Nasyonal sosyalizmin kuramı, doğruluğuna ya da tutarlığı-

na bakılmadan *ad hoc* bir biçimde biraraya getirilen söylenceler ve önyargıların saçma bir karışımıydı. Lenin'in kalıt aldığı Marksizmin arkasında yalnız bir Avrupa geleneği değil, hem manevi ve hem de entelektüel süreklilik savında bulunabilen iki kuşaklık bir sosyalist bilim adamlığı vardı. Demokrasinin de paylaştığı bir inançtan doğmuştu: sanayi teknolojisinin ve kapitalizmin ilk sonuçları insanlık dışı ve toplumsal bakımdan moral yıkıcıydı. Marksizmin sonul amaçları da doğrudan doğruya demokrasinin amaçlarıydı. Buna karşılık nasyonal sosyalizm, sömürüyü görkemli bir ulusal ödevin duygusallığıyla yaldızlayan bir ekonomik emperyalizm düzeniydi. Amacı kirli ahlakına uygun bir düzeydeydi. Bizzat kendi amaçlarını kaçınılmaz kıldığı yenilgi tam bir yıkılma biçiminde oldu ve bir nevi doğu despotizmi durumunu alan nasyonal sosyalist hükümet, ulusal ekonomiye ve ulusal siyasal yapıya dokunulmaması için iktidardan istifa bile edemedi.

Ancak, aralarındaki büyük ve gerçek farklılıklara karşın nasyonal sosyalizm ve komünizm felsefelerinin ortak bir tanıtıcı özellikleri vardı: Bir noktada, kendisini adamış olmayan bir kimse için entelektüel bakımdan anlaşılmaz oluyorlardı. Her ikisi de eleştirici yargının yerini kör bir inanca bırakmasını istiyor ve içerdekilerle dışardakiler, önderlerle ardıçlar arasında haberleşme ve teması önleyecek engeller kuruyorlardı. Kuşkusuz bunu oldukça farklı biçimlerde yaptılar. Nasyonal sosyalizmin kurduğu engel yalan bir ırk arılığı savı ve Aryan ırkından olmayan halkların anlayamayacağı bir Aryan bilimi ve sanatı masalıydı; bunun gibi seçkinlerle yığınlar arasında geçilmez bir çizgi çizdi. Sahip olduğu bu felsefe açıkça usdışı olup, us yoluyla eleştirilemeyen, yalnızca algılanması gereken bir kavrayış gücüne dayalıydı. Komünizm de gerçekte aşılmaz duruma gelen bir engel çıkarmaktadır. Çünkü bir tür

yalan usçuluk yoluyla diyalektik maddecilik, evrimi sona erdirmek isteyen bir evrim oldu. Gizemsel bir kavram olan sınıfsız toplum olarak tamamlanmadıkça uygarlık, kapitalist ve sosyalist uygarlıklar arasında bölünmüştür; bu uygarlıklar birbirlerine öylesine düşmandırlar ki savaş durumunda birarada bulunmaktadırlar. Bu savaş ancak taraflardan birinin egemenliğiyle sonuçlanabilir; uluslar bugün proletaryanın egemen olduğu uluslar ve orta sınıfın egemen olduğu uluslar diye ikiye bölünmüşlerdir. Diyaliktiğe egemen olmak, yalnız yönettikleri yığınların eleştirisinin üstünde bulunan Marksçı ustaların sahip olduğu gizli bir bilgi durumuna gelmektedir. Hem nasyonal sosyalizm, hem de komünizm için hükümet, gerçeği bilmek tekeline ve bundan dolayı hem davranışları, hem de inançları belirlemek ayrıcalığına sahip olan bir seçkinler kümesinin toplumu denetlemesidir.

Batı felsefesinin ve çağdaş bilimin usçu geleneği içinde yetişmiş herhangi bir kimse için, daha üstün bir bilgi biçiminc sahip olmak yolundaki bu savı ciddiye almak olanağı yoktur. Çünkü bu sav, deneylerin gösterdiği üzere bilimsel bilginin olanaklı olması için kaçınılmaz koşul olan yöntemleri çiğnemektedir. Bu yöntemler, yeni ya da gizli bir kavrayış türüne sahip olunduğu anlamına gelmez; tersine, herkese açık doğrulama ölçülerinin kullanılmasını ve hiçbiri en üst ve en son otorite olduğunu ileri sürmeyen araştırıcılar arasında eleştiri yolunun serbestçe işlemesini anlatır. Böyle araştırıcıların sahip oldukları şey de, üstün bir kavrayış yeteneği ya da doktrin değildir; kullanışlarında nitelikleri bakımından kendi kendilerini düzeltici olan ve böylece gözlem yanlışlarıyla çıkarsama başarısızlıklarının birbiri arkasından giderilmesini olanaklı kılan bir dizi işlemlerdir. Nasyonal sosyalizmin ırktan gelen bir algı ya da kavrayış yetisi bulunduğu yolundaki savı, görünüşte,

Marksistlerin herkesten önce belirttikleri gibi, bir şarlatanın savıdır. Ama Lenin'in diyalektikle ilgili savı –bunun mantık yönteminin biricik türü olduğu savı– özü bakımından aynı niteliktedir. Çünkü diyalektik yönteme sahip olan kimseyi bir usta haline getirmekte, Marksizmi de bir türlü büyüye, her kapıyı açabilen bir anahtara döndürmektedir; oysa bunlar bilimin ya da ussal bilginin tam karşıtı olan şeylerdir. Lenin'in peygamberce sözlerinde ve her türlü toplumsal ve kültürel ilerlemenin yönetim ve denetimini tekeli altına alacak bir parti yaratmak gibi insanlık dışı tasarısındaki dar görüşlülüğün arkasında, büyülü bir kavrayış gücüne sahip olma duygusu vardı. Çünkü bu tasarı, dünyada örgütlenmeye gelmeyen biricik şeyi, yani özgünlüğü ve buluculuğu örgütlemeyi öneriyordu.

Bu türlü bir savın boşluğu, sözde daha üstün olan bilgi biçimlerinin aydınlığa çıkardığı gerçek bilgilere bakınca, görülmektedir; genellikle söyledikleri, ancak medyumların söyledikleri kadar anlam taşır. Komünizmin yaptığı elle tutulur tek öneri, üretim araçlarında mülkiyeti özel kişilerden kamuya geçirme önerisiydi. Bu değişiklik yoluyla yalnız tümüyle planlı bir ekonomik değil, aynı zamanda içinde insanın insanı sömürmesinin önlendiği bir toplum yaratmayı öneriyordu. Bütün insan ilişkilerinin daha yüksek bir ahlak düzeyine çıkarılması gerekliydi. Gerçekte hukuki mülkiyetin, geniş çaplı sanayinin normal gelişimi sonunda, sanayi işletmeleri üzerindeki gerçek denetimden ayrılması, bu türlü sanayi düzenlerinde yaygın bir durum olmuştur. Sanayinin, yasal olarak sermayenin yalnız küçük bir parçasına sahip olan bir işletmeciler sınıfının denetimi altına girmesi, komünist ekonominin olduğu kadar kapitalist ekonominin de tanıtıcı bir özelliği durumuna geldi. Toplumsal bakımdan bu önemli olabilir; iyi ya da kötü olan çok geniş etkili sonuçlar doğurabilir. Ama kesin olan bir şey var-

dır: Bu gelişme, hiç kuşku yok, ahlaki bir mucice getirmez. Mal sahibi yerine işletmeciyle pazarlık yapan bir işçi, bu yüzden görüşmelerin yetkin bir tatlılık ve aydınlık içinde yürüdüğünü görmemektedir. Kuşkusuz kimi farklar bulunabilir ve bu farklar toplumsal, ekonomik ya da hatta ahlaki bakımlardan önemli olabilir; ama böyle de olsa farklar, gerçek sonuçları bakımından, somut değişmelerden ibarettir. Yoksa "düzen"in, bir türlü diyalektik gizemcilik tarafından "biçiminin değiştirildiğini" anlatmaz. Sosyalizmin, özel mülkiyetin kaldırılmasıyla birlikte insan ilişkilerinin ahlaki niteliğinin değişeceği yolundaki umudu, asıl olarak her derde deva olacak bir ilaç olma dileğini anlatmaktadır; bu ise büyüye benzer bir bilgi bulunduğu inancına benzer. Hakbilirlik gereği olarak söylemeliyiz ki, sosyalistlerin bu türlü düşünüşün tekeline sahip olmadıkları kuşkusuz doğrudur: "özel girişim düzeni"ni, sanki bir tılsımmış gibi kullanan liberaller de olmuştur. Ama belki bir liberal, liberal geleneğin genel olarak mucizelere inanç beslemediğini, gerekli alçak gönüllülüğü içinde, ileri sürebilir.

Toplumun tek bir örgütleyici ilkeye göre biraraya getirilmesi gerektiği inancının son derece tehlikeli olan sonucu, bu durumda toplumlar arasındaki ilişkilerin, bağdaşmaz düzenler arasındaki mücadele biçiminde düşünülmesidir. Böylece uluslararası politika, her biri kendi yapısını iç mantığı gereği olarak her şeyi kapsamak amacını güden ve dolayısıyla güçlerini rakibini yıkmak yönünde kullanmak zorunda bulunan düzenler arasındaki bir yanş durumunu almaktadır. Böylece dünya, Lenin'in deyişiyle, iki rakip "kamp"a bölünmüştür: Rusya'yla işbirliği eden komünist toplumlar ve Amerika Birleşik Devletleri'yle işbirliği eden kapitalist toplumlar. Yine asıl olarak her iki yanda da önderlik, yalnızca baskıcılık ve zorlama olarak anlaşılmakta, bunun sonucu olarak ortaya çıkan uluslararası

politika kavramı, her biri ötekini yıkmak kavgası içinde bulunan iki güç bloku biçimini almaktadır. Bizzat bunun kaçınılmaz bir şey olduğu inancı, kendisine uygun bir uluslararası durum imgesi yaratmıştır. Ancak hangi insani ya da usa uygun görüş açısından bakılırsa bakılsın, bu biçimde betimlenen bir durum tümüyle düş ürünüdür. Beşeri varlıkların toplulukları olan gerçek toplumlar, tümden farklı ya da uzlaşmaz değildirler. Komünist Rusya'nın teknolojisi komünist olmayan Batı'dan alınmıştır ve öyle de kalmıştır. Bu teknolojinin gerekleri de komünizmi, komünist olmayan sanayi toplumlarındakine benzer örgütleme uygulamaları ve biçimlerini benimsemeye zorlamıştır. Teknolojinin bağlı olduğu bilim ile Marksçı metafiziğin komünist inanca benimsettiği diyalektik maddecilik arasında hiçbir ilişki yoktur. Öngörülebildiği kadarıyla söylenebilir ki, bu iki "düzen", uzunluğu belirsiz bir birlikte varolma dönemine bağlanmaktadırlar; çünkü her türlü ussal ve ahlaki düşünce bir yana bırakılsa bile, bu iki düzenden hiçbiri, kendisini de yok etmeden, ötekisini yok edemez. Hiçbir, olası hiçbiri görüşe göre, evrensel genişliğe ulaşamayacaktır; çünkü uluslararası politika delice bir dünya egemenliği ülküsünün etkisinde olsa bile, uzun sürede daha olası sav-sahibi ülke, Rusya ya da Amerika Birleşik Devletleri'nden çok, Çin ya da Hindistan olabilir. Gerçekte bunlardan hiçbirisi bir "düzen" değildir; çünkü her ekonomik ya da teknolojik örgütlenme biçimi kültürün yalnızca bir parçasını oluşturur. Kültürün birliği ise, ne denli büyük olursa olsun, bir mantıksal soyutlamalar düzeni kalıbına hiçbir zaman zorlanamaz. Eğer komünizm gerçekten Rus güzelyazın ve sanatına yeni bir altın çağ getirecek olsaydı, bunu Lenin'in partisinin despotizmi, 19. yüzyılda çarlık despotizminin sağladığından daha çok sağlayamazdı. Söz konusu "düzen"ler, gerçekte iki ayrı soyutlamadan ibaret-

tir; iki mantık kategorisi arasında anlaşmazlığın böldüğü bir dünya imgesi de bir kâbus gibi gerçekdışıdır.

Temel sorun ne mantıksal, ne de teknolojiktir. Taraflardan hiçbirinin zora başvurmak olanağına sahip olmadığı durumlarda ve geleneklerin alışılmış kurumlarının işlemleri düzenleyici hiçbir yol sağlamadığı ilişkiler içinde buluşmak ve işlemlerini yürütmek zorunluğunda kalan beşeri varlıkların ahlaki sorunudur. Sınırlı bir anlamda bu, dayanıklı kurumlar yaratmak ya da icat etmek sorunudur; ama daha geniş anlamda, bu süre içinde bir iyi niyet ve sağlam inanç rezervi bulmak sorunudur. Bu iyi niyet ve sağlam inanç, kurumlara, sakin ve düzenli siyasal, ekonomik ve toplumsal ilişki yöntemleri olarak yerleşmek olanağını verecektir. Bu, büyüklüğü ve ivediliği dışında, yeni bir sorun değildir; uygarlık tarihinde sık sık karşılaşılan ve kimi kez bir ölçüye değin çözümlenen bir sorundur. Kuşkusuz bu çözüm yolu bir "düzen"e ya da formüle indirgenebilecek bir şey değildir; çünkü asıl olarak, karşıt savları olan insanların aralarındaki farkları gözden geçirmek ve elden geliyorsa gidermek üzere buluşmalarını sağlayan bir ahlaki tutum ya da bir düşünsel huydur. Demokratik siyasal geleneğin uzun tarihi boyunca bu tutum birçok felsefi deyimde anlatımını bulmuştur. Aristo, beşeri canlıların ayırdedici yeteneklerini konuşabilmeleri ve haklıyla haksızı algılayabilmeleri olduğunu söylerken bunu anlatmak istiyordu. Çünkü bu yetenekler insanların, birarada yaşayan hayvan toplumlarından nitelik bakımından farklı topluluklar oluşturma yeteneğinin temelidir. Bu topluluklarda, efendi ve köle arasındaki ilişkilerden nitelik bakımından farklı ilişkilere olanak yaratırlar. Çünkü buralarda insanlar, yurttaş olarak, özgür ve eşit insanlar olarak biraraya gelebilirler; aralarındaki mevki ve yetki farklılıkları, zorlama ya da aldatma sonucu değil, karşılıklı kabul ve

inandırma, karşılıklı saygı ve kendi kendine saygı sonucu olabilir. Aynı temel ahlaki tutum, bütün doğal yasa ya da doğal hukuk kuramları, Batı siyaset tarihinde sık sık, alışılmış kurumlar bulunmadığı ya da yeterli olmadığı zaman bir iletişim ve anlaşma aracı sağlamışlardır. Çünkü, nasıl anlatılmış olursa olsun, doğal hukuk düşüncesi insanların, kendilerini sınırlayarak savlarını sınırlandırmak ve öbür kişilerin savlarının meşruluğuna gerekli saygıyı göstermek gibi bir hakseverlik, karşılıklı iyi niyet ve sağlam inanç içinde biraraya gelebileceklerine olan inancı anlatmaktaydı. Böyle bir tutumun insanlar için olanaklı olduğu ve bir tutum olarak bütün siyasal kurumların etkin işleyişine temel olması gerektiği inancı, uzun Batı hümanizmi geleneğinin ayrılmaz bir parçasıydı.

Lenin'in partisinde bu tutumun bulunmaması ve dar görüşlü bir evrensel ve gizli bilgi savına sahip olması, inançlı ve adanmış Batılı Marksistleri bile kendinden uzaklaştırdı. Bütün liberal ve demokratik siyasal hareketler, şu ya da bu biçimde bu inancı kurumlaştırmaya çalışmışlardır; ancak hiçbir kurumun onu tam olarak temsil edemeyeceğini de itiraf etmiştir. Liberal demokrasinin hiçbir dürüst yandaşı, demokratik hükümetlerin her zaman erki, savundukları ilkelere gerekli saygıyı göstererek uyguladıklarını ileri süremez. Ama, demokratik hükümetin ulaşabildiği en yetkin biçiminde ılımlı bir ölçüde gerçekleştirilen bu ilkelerin, uluslararası siyaseti insanileştirmek üzere demokratik geleneğin yarattığı en iyi ürün olduğunu, açık yürekle ileri sürebilir.

Seçilmiş Kaynakça

Allan Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny,* New York, 1952.

Albert R. Chandler, *Rosenberg's Nazi Myth,* Ithaca, N. Y., 1945

Roman Dombrowski, *Mussolini: Twilight and Fall,* İngilizceye çeviren: H. C. Stevens, New York, 1956.

William Ebenstein, *Fascist Italy,* New York, 1939

————, *The Nazi State,* New York, 1943

————, *Today's Isms,* 2. Baskı, Englewood Cliffs, N.J.

Herman Finer, *Mussolini's Italy,* New York, 1935.

G.M. Gilbert, *The Pyschology of Dictatorship,* New York. 1950

Konrad Heiden, *A History of National Socialism,* New York, 1935.

————, *Der Fuehrer: Hitler's Rise to Power,* İngilizceye çeviren: Ralph Manheim, Boston, 1944.

Eduard Heimann, *Freendom and Order: Lessons from the War,* New York, 1947, Kesim 2.

Thomas L. Jarman, *The Rise and Fall of Nazi Germany,* London, 1955.

George F. Kneller, *The Educational Philosophy of National Socialism,* New Haven, Conn., 1941.

Herbert L. Matthews, *The Fruits of Fascism,* New York, 1943.

Fuadens Megaro, *Mussolini in the Making,* Boston, 1938.

Friedrich Meinecke, *The German Catastrophe,* İngilizceye çeviren: Sidney B. Fay. Cambridge, Mass., 1950.

Paolo Manelli, *Mussolini: An Intimate Life,* İngilizceye çeviren: Brigid Maxwell, London, 1953.

George A. Morgan Jr., *What Nietzsche Means,* Cambridge, Mass., 1941.

Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933 - 1944,* 2. Baskı, New York, 1944.

Gerald Reitlinger, *The Final Solution: The Attempt to Exterminate the Jews from Europe,* London, 1953.

A. Rossi, *The Rise of Italian Fascism, 1918 - 1922,* İngilizceye çeviren: Peter and Dorothy Wait. London, 1938.

Carl T. Schmidt, *The Corporate State in Action; Italy under Fascism,* London, 1939.

Carl T. Schmidt, *The Plough and the Sword: Labor, Land, and Property in Fascist Italy,* New York, 1938.

H.R. Trevor - Roper, *The Last Days of Hitler, New York,* 1947.

Elisabeth Wiskemann, *The Rome - Berlin Axis A History in the Relations Between Hitler and Mussolini,* New York, 1949.

The Third Reich (ortak eser). International Council for Philosophy and Humanistic Studies'in himayesinde yayınlanmıştır. London, 1955.

DİZİN

Aeropagitica, Milton'un, 121
Ahlaki İlişkiler, Özgürlük kuramında, 165-169, 277-414; komünizmde, 342, 343; Nietzsche'de, 362
Aile ve toplum, 174; Marx'da, 231; Usçuluk, klasik ekonomide, 94, 105-108; Spencer'de, 137, 138; Usdışıcılık, faşizm ve nasyonal sosyalizmde, 357-364, 407, 408
Alman Sosyal Demokratları, 165, 241
Alton Sockre Kingsley'in, 111; Görgücülük Felsefi Köktencilikte, 108, 116, 144
Anayasacılık, Hegel'de, 34-37, 65, 66
Aristo, 19, 20, 413
Artık-değer, 188, 230, 234, 235, 243
Aryan ırk ve nasyonal sosyalizm, 380-383, 393, 394; Tanrı tanımazlık Marx'da, 191, 192
Atina Hükümeti, 19, 20, 145
Austin, Johni, 90
Aydınlanma Çağı, 13, 15, 31, 107; Alman, 20
Azgelişmiş uluslar, 289; ve komünizm, 247, 294-298, 339
Azınlıklar, liberal düşüncede, 177

Baer, K.E. von, 138
Bentham, Jenemy ve Hume, 80-83, 95; ve Hobbes, 80, 81; ve yararcılık, 78-82, 87, 120; güdü konusunda, 32, 80, 81; hukuki varsayımlar konusunda, 85-89, 114, 115, 124, 163, 164, 169, 170; Anayasa hukuku konusunda, 103, 104; ve doğal hukuk, 81, 82, 91, 95; Parlamento düzeltimi konusunda, 104; erklerin ayrılığı konusunda, 104, 105; ayrıca, 76, 119, 168, 169
Bentham, J.S. Mill'in... hakkında denemesi, 117, 118

Bergson, Henri, 38, 364-366
Bernstein, Eduard, 241
Beş yıllık planlar, Rusya'da, 312, 313, 329, 332, 333
Bilgi toplumbilimi, 221
Bilim, Marx'da ve Engels'de, 94, 95; Lenin'de, 272-274
"Bilinçlenme", Lenin'de, 260-263
"Birarada yaşama", 344
Bireycilik, Hegel'in eleştirisi, 16, 17, 31, 44, 45, 49-58; Liberalizmde devam etmesi, 69, 71, 166-168; J.S. Mill'de, 119, 120, 129, 130; karşı tepki, 77, 117, 130; ve İngiliz ülkücülüğü, 158
Birinci Dünya Savaşı, 157, 239, 247, 248, 289, 292; ve Brestlitousk Andlaşması, 324, 330
Blackstone, Sir William, 80, 85
Bolşevik, 255-256, 304, 305, 312, 316
Bonald, Louis G.A., 130
Bosanquet, Bernard, 151, 157
Bradley, F.H. 54, 158
Brestlitousk Andlaşması, 324, 330
Buller, Charles, 108
Burjuva devrimi ve proleter devrimi, 277-286; yine bkz.: Sınıflar, toplumsal
Burke, Edmund, 10, 49, 67, 71, 113, 157
Bürgerkrie in Frankreich, Marx'ın, 307
Bürokrasi, Hegel'de, 64, 65
Brunschuicg, Seon, 131

Calvinism, mizacı, 342, 343
Carlyle, Thomas, 111, 143, 360
Chadxwick, Edwin, 107
Chamberlain, Houston Steward, 382
Chateaurbriand, François, 72
Cole, G.D.H., 225
Coleridge, hakkında J.S. Mill'in denemesi, 117
Coleridge, S.T., 117, 143
Commentaries, Blackstone'un, 80

Common law, İngiltere'de, 177
Comte, Auguste, 16, 116, 130-132, 135, 136
Condillac, Etienne Bonnot de, 79
Condorcet m.J.A.N., Marguis de, 15, 16, 98, 106
Critique of the Gotha Program, Marx'ın, 279, 301, 311
Croce, Benedetto, 371

Çelişme yasası, diyalektiğin yadsıdığı, 38, 39
Çoğunluk, J.S. Mill'de, 122; Lenin'de, 303

Darwin, Charles, 15, 132, 137
Değer, emek kuramı, 96, 97, 233; Bentham'ın Kuramı, 80, 81; Marx'ın Kuramı, 187, 239, 233, 234; ve diyalektik, 16, 17, 39, 40, 212-216, 269; bkz.: Artık-değer
Değerin emek kuramı, Ricardo'da 95-97; Marx'da, 188, 199, 200
Demokrasi ve komünizm, 262, 291, 298, 299, 409-414; bkz.: Liberalizm
"Demokratik merkeziyetçilik, komünist partide, 262-264, 276-328
Dernek, gönüllü, 175, 176; Rusya'da, 340, 341; nasyonal sosyalizmde, 395, 396, 397-400
Devlet, Hegel'de, 44, 45, 172, 173; İngiliz ülkücülüğünde, 158, 159, 172, 173; liberal kuramda, 172-178; Lenin'de, 340, 341
Devrim, toplumsal, Marx'da, 242-244, 258, 278-280; "Sürekli", 241, 280, 296; bkz.: Fransız Devrimi, Proleter Devrimi, Rus Devrimi
Dewey, John, 142
Diktatörlük, nasyonal sosyalizmde, 394-396
Din karşıtlığı, Lenin'de, 271
Din, Hegel'de, 19, 20, 44; Marx'da, 192; nasyonal sosyalizmde, 396
Disraeli, Benjamin, 111, 113, 157
Diyalektik, Hegel'de, 11, 12, 16, 17, 21, 31-42, 69, 142; Marx'da, 13, 16, 19, 143, 181, 182; bir mantık yasası, 17, 37-40; ahlaki amacı, 42-44; mantık ve değeri yerleştirmesi, 10, 15, 42; belirsizliği, 300
Diyalektik maddecilik, Marx'da, 69, 181, 182, 187, 189-195, 208, 209, 215, 218-222; Engels'de, 212-215; Lenin'de, 267-277; ve faşizm, 368-373

Djilas, Milovan, 338
Dottorina del fascismo, Mussolini'nin, 366, 367, 370-372
Dottrina political del fascismo, Rocco'nun, 367-69
Doğal haklar, 169, 170
Doğal hukuk, Hegel'de, 15, 45, 46, 51; Almanya'da, 45, 46; Eckhart, 385; Bentham'da, 80, 91, 95; klasik ekonomide, 94-101; Spencer-de, 137
Düzeltim protestan, 21

Eckhard, 385
Edinburgh Review, 136
Eflatun, 20, 34, 55
Efsane, sendikalizmde, 365-367; nasyonal sosyalizmde, 367, 368
Egemenlik, Felsefi Köktencilikte, 79-81; klasik ekonomide, 98; J. Mill'de, 105 - J.S. Mill'de, 120, 121, bkz: Bireycilik
Eğitim, nasyonal sosyalizmde, 396, 401, 402
Ekonomi, denetimli, 396, 401, 402; bkz.: planlı ekonomi
Ekonomi bilimi, hakkında Marx, 199, 200; hakkında Lenin, 274
Ekonomik gerekircilik, Marx'da, 188, 189, 195-202, 211-223, 298, 333; Engels'de, 218; komünizmde, 287-290
Emperyalizm, Lenin'de, 248, 286-298; faşizm ve nasyonal sosyalizm-de, 354; bkz.: Jeopolitik
En Büyük Mutluluk İlkesi, 78-84, 168-170
Enciclopedia İtaliaona, Mussolini'nin makalesi, 353, 370, 371
Engels, Friedrich, 203, 212-216, 218-222, 259, 269-271, 273, 277, 306
Entellijansiya, komünizmde, 247-250, 293
Erk, 14; ve sınıf kavgası, 182, 225-227
Essay Concerning Human Understanding, Locke'un, 133, 134
Essay on Government, J. Mill'in, 105, 136
Esay on population, Malthus'un, 93
Etik, modern ve liberalizm, 168, 169; komünizmde, 342, 343
Evrim, 14-16, 131, 132, 135, 191

Fabian Essays, 160
Fabian Socialism, 101, 102, 160
Faşizm, ve milliyetçilik, 353, 355, 370; ve Hegel, 367-372; ve Marksizm, 353-355, 370; ve savaş, 370; ve liberalizm, 164-167, 409-411; ve usdışıcılık, 358-365; ve efsane, 365-367; totalitarizm, 397; korporasyon devlet, 370-372, 399, 400; ve seçkinler, 376; Yararcılık, Hume'da, 80 ve Doğal Hukuk, 72, 73, 91, 94-100; Bentham'da, 78-82, 87, 168, 169; J.S. Mill'de, 119-121; bkz.: Klasik ekonomi, Felsefi Köktencilik
Federalizm, Hegel'de, 59, 60
Felsefi Köktencilik, ve uymazlık, 76, 77; ve liberalizm, 106-109; ve Hume, 78-83; ve Hobbes, 80, 81; ve Doğal Hukuk, 91, 95, 137, 138; eleştirisi, 108, 109, 111-116, 129, 130
Feodalizm, Hegel'in eleştirisi, 46, 63, 64
Feuerbach, Engels'in, 213, 215, 254, 270
Feuerbach, Ludwig, 189, 190
Fiksiyonlar hukuki, Bentham'da, 82
Fizyokratlar, 92
Foundations of Leninism, Stalin'in, 247
Fragment on Government, Bentham'ın, 80, 88, 103
Fransa'da iç Savaş, Marx'ın, 401
Fransız Devrimi, 10, 22, 28, 45, 47, 49, 51, 72, 130, 165, 176, 184, 185, 193, 196, 197, 253, 279
Freud, Sigmund, 224

Gaskeli, Elizabeth, 111
Genel arzu, Hegel'de, 67, 130; ve İngiliz idealizmi, 144
Genel grev, 366
Genel oy 104, 105
Gentik, Govanni, 370, 371
Geobbels, Paul Joseph, 354, 378, 380, 381, 387, 397, 399, 403
George Henry, 101, 161
George, Stefan, 377
Gibbon, Edward, 13
Gladstone, W.E., 76, 146

Gobineau, Arthur de, 382
Godwin, William, 99, 106
Gorky, M., 276
Gotha Programı ve Marx, 242-244, 279, 292, 301, 311
Gönüllü dernekler, 176; Rusya'da, 340, 341; nasyonal sosyalizmde, 396, 399
Green, T.H.,115, 116, 125, 126, 133, 142, 143, 145-161, 168, 170, 172, 173
Grote, George, 107
Gün Ortasında Karanlık, Koestler'in, 342
Günther, Hans, F.K., 386

Hartley, David, 79
Hartmann, Edward, von, 365, 366
Haklar, tabii, 169, 170
Halifax, first marquis of, 114
Halk usdışıçılık, 358-360; ve nasyonal sosyalizmde, 375-380, 392-394
Haushofer, Karl, 390, 392
Hegel, G.W.F., ve doğal hukuk, 15, 45, 52; ve tarih, 11-17, 31-34, 212, 213; ve diyalektik, 5, 10-13, 17, 31-44, 192, 212; mantığın yeniden düzenlenmesi, 36, 37, 17, 31, 35; ve özgürlük, 50-58, 23-27, 143; ve sivil toplum, 58-65, 173, 181, 199; –de ulusçuluk, 10, 21, 28, 29, 61; ve bireycilik, 31, 44, 45, 48-58; devlet kuramı, 55, 66, 47-49, 172; ve anayasacılık, 63-65; hukuk konusunda, 63; ve bürokrasi, 64; ve monarşi, 65, 66; ve temsil, 65, 66; ve Rousseau, 9, 49, 51, 54, 67, 71, 144, 151, 153, 158, 159; ve Burke, 10, 49, 67, 71, 113, 157; ve Hume, 9, 10, 16, 32, 40, 80, 83, 95, 105; ve Green, 115; ve Marx, 13, 16, 19, 31, 37, 53, 54, 60, 61, 69, 181-189, 195, 198, 204, 205, 232; ve Engels, 213-215; ve faşizm, 353-365, 367-373; ve nasyonal sosyalizm, 309, 310, 374, 375
Heidegger, Martin, 385
Heilige Familie, Marx'ın, 190
Helvetius, Clavde Adrien, 32, 79, 81, 88
Herder, J.G., 19-21

Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft Engels'in, 216, 270, 307
Hitler, Adolf ve Parti, 356; ve efsane, 366, 367; ve devlet, 369, 370, 373, 374; ve halk, 376-378; ve önder, 379, 380; ve ırk, 381, 392-394; ve lebensraum, 376, 390-396
Hitler Gençliği, 400
Hobhause, Leonard, 151, 158, 160, 179
Holbach, P.H., 190
Holmes, Justice, 39, 167
Hıristiyanlık, Marx'da, 193; Nietzsche'de, 362, 363; nasyonal sosyalizmde, 380
Hukuk Hegel'de, 63; Bentham'da, 84-92; ve özgürlük, 163, 164; ve devlet, 175; nasyonal sosyalizmde, 175
Hume, David ve diyalektik, 9, 10, 16, 17, 32; ve pozitivizm, 215;
Hükümet şekilleri liberal düşüncede, 175, 176; nasyonal sosyalizmde, 397

Irk, faşizmde, 33; nasyonal sosyalizmde, 355-368, 380-390, 392-395, 406, 407
İkinci Dünya Savaşı, 333, 335, 339
İlerleme, Hegel'de, 14-16, 21; yararcı görüşte, 99; Comteve J.S. Mill'de, 131-135; bkz.: Evrim
İmparatorluk, faşizmde devam etmesi, 354, 368
İngiliz Anayasası, Bentham'da, 80
İngiliz İşçi Partisi, 161
İngiltere'de işçi sınıfının koşulları, Engels'in, 232
İş Yasaları İngiltere'de, 163
İşçi Cephesi, 402
İşçi sınıfı, bkz.: Toplumsal sınıflar; proletarya
İşçi yasası, 355, 356
İtalyan İşçi yasası, 355, 356

Jefferson, Thomas, 72
Jeopolitik, 375, 390-395

Kahramana-tapınma, 354, 360
Kant, Immanuel, 17, 42, 72, 150, 215, 269, 270; -ın ahlakı, 167, 168
Kapital, Marx'ın, 188, 189, 209, 211, 227, 230, 232, 276
Kapitalist çember, 329-341
Kapitalizm, Marx'da, 183, 223, 233; emperyalist, 248, 286, 296; Lenin'de, 310, 311; ve komünizm, 344, 410-412
Karma devlet, Hegel'de, 34, 61, 64; Bentham'da, 104
Karşılaştırmalı yöntem, 132, 134; insanbilimde, 217
Kautsky, Karl, 287-301
Kingsley, Charles, 111
Kira klasik kuramı, 93, 95, 99, 100
Kjellen, Rudolf, 390
Klasik iktisat, 92-102, 115, 126; ve Marx, 102, 103, 188, 233
Kolektivizm, komünizm ve faşizmde, 166, 167; bkz.: Topluluk
Komünist Enternasyonal, 293, 294, 317-318, 320, 325, 331
Komünist Manifesto, (1848), 165, 190, 203, 227, 239, 258; ikinci (1919); 293
Komünist parti, tanımı, 317, 318; –demokratik merkeziyetçilik, 323-327; –nin başarısı, 348
Komünizm ve liberalizm, 164-166; ve Marx, 235, 236, 238, 243; ve nasyonal sosyalizm, 283-290; ve kapitalizm, 411, 412
Korporasyon Devleti, 400, 401
Köktencilik,162
Köylü, Rusya'da, 248- 251, 279-284, 312, 333, 337; bkz.: Proleter Devrimi
Kruşçof, Nikita, 327, 341, 348
Kurumlar, toplumda, 170-172, 175; ve kurumlar tarihi, 229, 230

Laissez-Faire, 46, 60, 92, 93, 98, 101, 113, 125, 156, 162-164, 172
Laski, Harold, 301
Leibniz, G.W., 19
Lenin, Nikolai, ve Marx, 241-243, 247-258, 265, 272; ve diyalektik maddecilik, 266-277, 328; ve Komünist Parti, 226, 239, 242, 255-266, 312-315, 323-327; ve ideoloji, 259-264, 298; ve devrim, 298-306, 331; ve proleter diktatörlüğü, 252, 305-312; ve demokrasi, 262, 263; ve politika, 252-262; G.E. Lessing,19

Liebknecht, Karl, 287
Lindsay, A.D., 118
Locke, John ve Felsefi Köktencilik, 108; ayrıca, 52, 60, 71
Luther, Martin, 42, 50
Luxemburg, Rose, 266, 287

Macualey, T.B., 135
McCulloch, J.R., 97
Mach, Ernst, 270-274
Mackinder, H.J, 391, 392
Maddecilik, 18. yüzyıl Fransa'sında, 190; Lenin'de, 269; bkz.: Diyalektik maddecilik
Mahar, A.T., 391
Maistre, Joseph de, 130
Malthus, T.R., 93, 101-104
Marksizm, Rusya'da, 247, 248, 251-257, 278
Marx Karl, ve diyalektik, 13, 16, 19, 31, 191, 192, 143; ve diyalektik maddecilik, 69, 181, 182, 195, 208, 209; ve ekonomik gerekircilik, 195-197, 212-215; ve sınıf kavgası, 75, 144, 182, 186, 197, 202-207, 224, 225; ve proleter devrimi, 183-195, 277, 278; ve ideoloji, 53, 197-200, 203-205, 222, 223; ve kapitalizm, 164, 183, 229; ve klasik ekonomi, 101, 102; ve planlı ekonomi, 233, 236; ve Hegel, 11, 15, 17, 36, 55, 60, 61, 130, 181-187; ve Lenin, 266-273; ve faşizm, 266-273, 369; ve milliyetçilik, 334, 335; ve komünizm, 312, 313; ve demokrasi, 298-300; ve toplumsal devrim, 237-243, 280, 277, 295-298; ve üretim güçleri, 210, 211, 222; ayrıca, 172, 241, 242, 248
Mendelizm, 276
Menşevik, 255-257, 305, 316
Mill, James, 79, 101, 103, 104, 113, 136
Mill, John Stuart, ve Felsefi Köktencilik, 77, 104-108, 116-120, 136; ve özgürlük, 120-129; ve ekonomi, 127; ve metot, 128-136; ve Spencer, 137-142; ve Green, 143, 144, 155; bkz., 78, 105, 162, 163
Milton, John, 121
Mısır Kanunu, kaldırılması, 94, 111
Monarşi, Hegel'de, 164, 165

Monroe Doktrini, 396
Montesquieu, C.L.de Secondat de, 13, 20
Morgan, Levis, 139, 212
Morris, William, 111
Mussolini, Benito, ve sendikalizm, 367, 369; ve efsane, 365-367; ve devlet, 354, 355, 370-372; bkz., 361
Mülkiyet, Hegel'de, 60; Bentham'da, 86

Napolyon Savaşları, 10, 27, 65, 94
Nasyonal sosyalizm, ve ulusçuluk, 353, 370; ve savaş, 356; ve Marksizm, 353, 354; ve Hegel, 370, 371, 373, 374; ve akıldışıcılık, 38, 358-368, 370, 389-395, 407-410; ve halk, 358, 375-379; ve önderlik, 379, 380; ve efsane, 366-368; ve ırk, 355, 375-390; ve jeopolitik, 389-395; ve totalitarizm, 397-414; ve eğitim, 397, 403, 404; ve parti, 397-402; ve komünizm, 405-411; ve liberalizm, 411, 412
Nietzsche, Friedrich, 43, 165, 362, 363
Nisbi temsil, 123
Nordik ırk, nasyonal sosyalizmde, 352, 380-384, 395
Nüfus hakkında Malthus, 93, 98, 99, 101

Olgu ve değer, diyalektiğin birleştirdiği, 16, 17, 39, 40, 269, 270
Oligvier, Sidney, 161
Orta sınıf, bkz.: Sınıflar, toplumsal, Burjuva devrimi
Otobiyografi, J.S. Mill'in, 105, 117, 133
Oxford Ülkücüleri, 142, 143, 170

Önderlik, Faşizm ve nasyonal sosyalizmde, 375-380, 395, 396; Kara Avrupası'nda ve İngiltere'de, 74, 75; ve bireycilik, 72, 77, 107, 168, 169; ve sanayileşme, 111, 112; ve devrim, 72, 73; ve hukuk düzeltimi, 86, 87; ve klasik ekonomi, 101, 105; ve parlemento düzeltimi, 102-104; gelişmesi, 76, 77, 141-143; ve tutuculuk, 113, 114, 155, 156; ve sosyalizm, 155, 156, 160, 161; ve totalitarizm, 175, 346, 409-414; felsefesi, 166-172; ve doğal haklar, 169-172; devletin rolü, 175-178; Marx, 183, 184; ve bkz.: Bireycilik, Yararcılık

Özgürlük, Hegel'de, 24-29, 50-58, 143; J.S. Mill'de, 79-129 Green'de, 146, 147; ve gönüllü dernek, 174-176
Paris Komünü, 291, 306-308
Parlamento düzeltimi, 79, 94, 103, 104, 107; ve Hegel'in eleştirisi, 63; bir kurum olarak, 172
Parti, siyasal, komünizmde, 178, 226-238, 254-256; faşizm ve nasyonal sosyalizmde, 397-399, 405; hakkında Lenin, 256-266, 303-305, 312-322
Place, Francis, 73
Planlı ekonomi Marx'da, 232, 235-237; ve liberalizm, 163; komünizmde, 408; bkz.: Sosyalizm
Plüralizm, siyasal, 60
Pollock, Sir Frederick, 91
Pozitivizm, ve Marksizm, 190-192; ve Lenin, 269-275
Proleter devrimi Marx'da, 183-189, 193, 197, 277; Lenin'de, 259, 260, 276-286, 291, 293, 306-312; Trotsky'de, 281; bkz.: Proleterya diktatörlüğü
Proletaryanın diktatörlüğü, Marx'da, 194; Lenin'de, 252, 306-313
Proletarya, ve Lenin, 297, 298; bkz.: Sınıflar, toplumsal, sanayi toplumunda,
Proudhon, Pierre, Toseph, 202

Qiuesnay Prencois, 92

Ranke Leopold von, 48
Ricard, David, 93-100, 79, 93, 95-100, 102, 126
Richelieu, Cardinal, 27, 33
Rıza, Green'de, 148
Rocco, Alfredo, 367-369, 371
Roebuck, J.A., 107
Romel, Samuel, 88
Rosenberg, Alfred, 369, 384
Rousseau, Jean Jacgues, ve Hegel, 9, 51, 54, 67; ve İngiliz ülkücülüğü, 145, 151, 152, 158, 159
Royce, Josiah, 41, 142
Rus Anayasası, (1905), 254, 278; Mart 1917, 281, 282, 298, 299, 300, 312; komünist, 312, 331-341

Rus sosyalist partileri, 278, 279; bkz.: Bolşevik, menşevik,
Ruskin, John, 111
Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi, Lenin'in, 255; Sanayi toplumu, 162, 163, 172, 358, 410; –nda sınıflar, 182-186, 229-231

Sanayileşme, Rusya'da, 277, 339; gelişmesi, 288-290, 334
Schiller, J.C.F., 22
Schleiermacher, F.D.E, 22
Schopenhauer, Arthur, 361
Seçkinler, faşizmde ve nasyonal sosyalizmde, 165, 166, 375, 378;
Sendikacılık, İngiliz, 165; ve liberalizm, 113; ve Lenin, 259, 260, 304; ve Marx, 172
Sendikalizm, 367, 401, 402
Sınıf mücadelesi klasik ekonomide, 99-102; Marx'da, 75, 98, 102, 172, 183, 197, 203, 224, 230, 235; Lenin'de, 275, 291, 336; Komünizmde, 320, 340; Sorel'de, 365
Sınıflar, toplumsal, 19. yüzyıl İngiltere'sinde, 74, 75, 111-116; Marx'da, 183-205, 206, 207, 234-237; ve liberalizm, 162, 164; ve ideoloji, 222
Sınıfsız toplum, Marx'da, 194-196, 235-238; Lenin'de, 311, 312
Siyasal bilim, Comte ve J.S. Mill'de, 129-136; komünizmde, 274
Siyasal parti bkz.: Parti
Sivil özgürlükler, 166-168; bknz.: Liberalizm
Sivil toplum Hegel'de, 58-65; Marx'da, 199
Smith, Adam, 92, 96, 97
Sosyalizm, J.S. Mill'de, 126; Fabian, 101, 160; Marx'da, 195, 179; ve liberalizm, 159-166; Lenin'de, 311, 312; Alman, 165, 239; "Tek ülkede", 328-341; bkz.: Marx
Sovyetler, 304-306, 313, 316
Sömürgecilik, bkz.: Emperyalizm
Spencer, Herbert, 115, 116, 132, 135, 137-141, 156, 164
Spengler, Oswald, 356, 357
Stalin, Joseph, 247, 249, 266, 277, 283, 313, 317, 320, 322, 324, 327-340; ve komünist parti, ve "Tek ülkede sosyalizm", 328-330; ve kapitalist çember, 329, 340
Strauss, David, F., 193
Sürekli devrim, Trotsky'de, 242, 281, 297

Tarihi yöntem, Hegel'de, 12-20, 31-34; J.S. Mill'de, 133
Tarihin yasaları, Hegel'de, 12, 31-34, 181, 186, 187, 213; J.S. Mill ve Comte'ta, 130-132; Spencer'de, 137-139; Marx'da, 185, 186; Engels'de, 218-222
Temsil, Hegel'de, 64, 65; James Mill'de, 103, 104; ve liberalizm, 33; sosyalizmde, 301, 302; ve komünist parti, 325; Thierry, Augustin, 197
Topluluk, Hegel'de, 51, 62-64; Green'de, 147-151; Marx'da, 311-313
Toplum, Komünizmde, 165; kurumları, 170-174; sınıfsız, 194-196
Toplumsal, değişim, 182
Totalitarizm, 60, 175, 394-406; bkz.: Proletaryanın diktatörlüğü
Trotsky, Leon, 241, 247, 281, 286, 292, 296, 304; ve sürekli devrim, 241, 281, 298, 304
Turgot, Anne Robert, 15
Tutuculuk, kuramı, 111, 156-158; İngiliz, 165
Tylor, E.B., 139

Ulusçuluk, Hegel'de, 11, 21, 28, 29, 61, 183-185; komünizmde, 331, 333-336; Faşizm ve nasyonalizmde, 353-370

Ücretler yasası, 100
Üçüncü Enternasyonal, 292, 293, 316-319, 321, 325, 331; Ülkücülük, Hegelci, 15, 16, 33, 38, 39, 198; İngiliz Yeni Hegelci, 69, 114, 115, 142-144, 169, 170; Lenin'in eleştirisi, 270, 271
Veblen, Thorstein, 387
Voltaire, F.M.A., 13

Wakerfield, E.G., 107
Wallas, Graham, 76
Webb, Sidney, 161
Weber, Max, 380
Wordsworth, W., 117

Yaratıcı Evrim, Bergson'un, 364, 366



"Toplumun mutluluğu ve düşkünlüğü, ortak mülkiyet duygusunun yücelttiği ya da derinleştirdiği insanların mutluluğu ve düşkünlüğüdür. Toplumun istenci bu insanların istencinin ortak sonucudur. Vicdanı, bir denge kurulduğunda o insanlarda soylu olan ve olmayan şeylerin bir anlatımıdır. Her insanı topluluğa yaptığı katkıya göre değerlendirebilirsek, toplumdan da bu insan için ne yaptığını sormaya aynı biçimde hakkımız olur. Herkesin pay aldığı ve paylaşmanın her insan için başlıca bir öğe olduğu biçim dışında, en büyük sayının ya da herhangi bir büyük sayının en büyük mutluluğu gerçekleşemez. Ama tek tek erkek ve kadınların yaşadığı mutluluk dışında bir mutluluk yoktur; bunun gibi insanların ruhunu içeren ortak bir benlik yoktur. Bireylerin belirgin ve ayrı kişiliklerinin uyum içinde gelişebildiği ve ortak bir başarıya katkıda bulunabildiği toplumlar vardır."

L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State*

"İnsan kafasında oluşan tasarımlar da zorunlu olarak, deneyle doğruluğu kanıtlanabilen ve maddi önverilerle bağlı olarak maddi yaşam sürecinin yüceltilmiş biçimleridir. Ahlâk, din, metafizik, ideolojinin bütün geri kalan kesimi ve onlara karşılık düşen bilinç biçimleri, görüldüğü gibi artık bağımsızlığa benzeyen hiçbir özelliğe sahip değildirler. Ne tarihleri, ne gelişmeleri vardır; ama insanlar maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştirerek, maddi varlıklarıyla birlikte düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, bilinci belirleyen yaşamdır."

K. Marks, F. Engels, *The German Ideology*

YAKINÇAĞ SİYASAL DÜŞÜNCELER
ISBN 975-406-587-X
9 789754 065879
GEORGE SABİNE

