Marksizm ve ahlâk

Steven Lukes



İngilizceden çeviren: Osman Akınhay

AYRINTI

STEVEN LUKES

1941 yılında doğan Steven Lukes, Oxford'daki Balliol College'ı bitirdikten sonra, Nuffield College, Worcester College ve yine Balliol College'da görev yaptı. Doktorasını 1968'de Emile Durkheim üzerine olan teziyle tamamladı. British Academy üyesi olan Lukes, University of Paris I, École des hautes études en sciences sociales, New York University, University of California ve University of Jerusalem'de misafir hoca olarak dersler vermiştir. 1974'ten 1983'e kadar Uluslararası Sosyoloji Derneği'nde Sosyoloji Tarihi Komitesi'nin başkanlığını yürütmüştür ve aynı zamanda *European Journal of Sociology*'nin yayın kurulu üyesidir.

Steven Lukes, Durkheim ile izleyicilerinin sosyolojisi, "iyi toplum" nosyonu, iktidar, rasyonalite ve görelilik anlayışı, kişi kategorisi, Marksizm ve etik, ahlâki çatışma ve politika gibi özgül konuları içeren, politik teori ile toplum teorisi üzerine çeşitli kitaplar ve makaleler kaleme almıştır. Bugünkü akademik ilgileri de çeşitli iktidar anlayışları, yeni liberalizm biçimleri ve ahlâk sosyolojisi üzerinde odaklanmaktadır. Batı ve Doğu Avrupa'da sosyalist düşünceden geriye kalanlar üzerine bir araştırma projesini yürütmüş, 1995-1996'da da European University Institute'da Avrupa Yurttaşlık Forumu'nun ortak yöneticiliğini üstlenmiştir. Steven Lukes şu anda Siena Üniversitesi'nde Felsefe ve Sosyal Bilimler kürsüsünde öğretim üyeliği yapmaktadır.

Steven Lukes'un başlıca yapıtları şunlardır: *Essays in Social Theory* (1977), *Development of the Sociology of Knowledge* (1980), *Emile Durkheim: His Life and Work, a Historical and Critical Study* (1985), *Individualism* (1985) [Bireycilik, çev.: İsmail Serin, Bilim Sanat Yay., 1995], *Moral Conflict and Politics* (1991), *The Curious Enlightenment of Professor Caritat: A Comedy of Ideas* (1995).

Ayrıntı: 199
İnceleme dizisi: 109

Marksizm ve Ahlâk
Steven Lukes

İngilizceden çeviren
Osman Akınhay

Yayıma hazırlayan
Abdullah Yılmaz

Kitabın özgün adı
Marxizm and Morality

Oxford University Press/1988
basımından çevrilmiştir.

© Intercontinental Literary Agency

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yaymları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

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

Birinci basım
Ocak 1998

ISBN 975-539-183-5

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Steven Lukes

Marksizm ve Ahlâk



AYRINTI

İçindekiler

— ÖNSÖZ 13
I. PARADOKSUN İFADE EDİLMESİ 17
II. PARADOKSUN ÖRNEKLERLE GÖSTERİLMESİ 22
III. PARADOKSUN ÇÖZÜLMESİ 49
IV. ADALET VE HAKLAR 73
A. Adalet 73
B. Sömürü 86
C. Haklar 89
V. ÖZGÜRLÜK VE KURTULUŞ 100
A. Marksizm'in özgürlük anlayışı 101
B. Yabancılaşma 111
C. Komünizm 118

VI. ARAÇLAR VE AMAÇLAR 134
— SONUÇ 179
— KAYNAKÇA 192
— DİZİN 200

Peter Sedgrick'in anısına

TEŞEKKÜRLER

Bu kitaptaki argümanın şu anki şeklini alması yavaş yavaş olmuştur. Bu sürecin temelini, ele aldığım konuya derin ve değişmez bir kuşkuyla yaklaşan, Prag'taki bir arkadaş grubunun tepkisi ile Jerry Cohen'in neredeyse kısa bir kitaba benzeyen (aslında, kısa bir kitap olan) bir yorumu oluşturmuştu. İkisiyle de bu konuda birlikte bir ders verdiğim Denis Wrong ve Tracy Strong'la yaptığımız canlı tartışmalar ile Anthony Arblaster, Tom Bottomore, David Caute, G.A. Cohen, Bill Connolly, Jon Elster, Tim Garton Ash, Norman Geras, Tony Giddens, David Held, Irwing Howe, Wayne Hudson, Brian Knei-Paz, Yaakov Malkin, Alan Montefiore, Gary Ostrolenk, Frank Parkin, Jo Raz, Raphael Samuel, aramızdan ayrılmış bulunan Peter Sedgwick, Nina Stanger, Christine Sypnowich ile Erik Olin Wright'm değeri ölçülmez tepki ve önerileri en azından aynı ölçüde temel bir rol oynamıştır.

Doğru adam kiminle oturmaz
Adalete yardım etmek için?
Hangi ilaç çok acıdır
Ölen adam için?
Hangi alçaklığa katlanmamalısın alçaklığı
Yok etmek için?
En sonunda, dünyayı değiştirebileceksen, nedir
Seni çok iyi yapabilecek olan bunun için?
Sen kimsin?
Çirkefe bat
Kasaba sarıl, ama
Dünyayı değiştir: buna ihtiyacı var!

Brecht, 1929-30, s. 25

Bizim kaybolup gittiğimiz
Tufandan çıkacak olan sizler
Hatırlayın
Başarısızlıklarımızdan söz ettiğinizde
Sizin kaçıp gittiğiniz
Karanlık zamanı da.

Biz gittik çünkü, ülkeleri ayakkabılarımızdan sık değiştirerek
Sınıf savaşlarıyla, umutsuzluğa düşüp
Sadece adaletsizlik var, ve başkaldırı yokken.
Yine de biliyoruz:
Nefret, cimrilikten bile olsa,
Yüzü çirkinleştirir.
Öfke, adaletsizliğe bile olsa,
Sesi kabalaştırır. Ah, biz,
Dostluğa zemin hazırlamak isteyen biz
Kendimiz dost olamadık.

Ama siz, en sonunda zamanı gelip
İnsan insana yardımcı olduğunda
Sabırla
Düşünün bizi.

Brecht, 1938, s. 319-20

---

* Brecht'in dizelerini çeviren Selahattin Özpalabıyıklar'a teşekkür ederiz. - Ayrıntı Yayınları

Kendi kuşağımın diğer insanlarıyla birlikte ben de amaçların araçları haklı çıkardığına kesin olarak inanıyordum. Bizim yüce amacımız, komünizmin evrensel zafer kazanmasıydı ve bu amaç uğruna herşey (yalan söylemek, çalmak, çalışmamızı engelleyen ya da engelleyebilecek herkesi, yolumuzun üstünde duran herkesi, yüz binlerce, hatta milyonlarca insanı yok etmek) hoş görülebilirdi. Bu yolda duraksamak ya da kuşku duymak, "ağaçlara bakmaktan ormanı göremeyen" insanların özellikleri olan "entellektüel namusluluğa" ve "aptalca liberalizme" taviz vermek demekti.

Çeşitli noktalarda kuşku duyduğum zaman, Troçki ile Buharin'in söyledikleri şeylere inandığım zaman, "topyekün kollektivizasyon"un ne anlama geldiğini ("kulaklaştırmayı" ve "kulaksızlaştırmayı" nasıl gerçekleştirdiklerini, 1932-1933 kışında köylüleri nasıl acımasızca soyduklarını) kavradığım zaman bile, kendime benzeyen herkes gibi ben de bu şekilde akıl yürütüyordum. Kırları aşağılayarak, gizlenmiş tahılları arayarak, gömülü tahılların bulunabileceği yumuşak yerleri bulmak için toprağı demir çubuklarla eşeleyerek bu süreçte kendim de bir rol almıştım. Başkalarıyla birlikte ben de çocukların haykırışlarına ve kadınların feryatlarına kulaklarımı tıkayarak, yaşlı insanların kilerlerdeki sandıklarını boşaltmaya katılmıştım. Çünkü, kırların büyük ve zorunlu olan dönüşümünün gerçekleşmesini sağladığıma, gelecekteki günlerde orada yaşayan insanların daha iyi durumda olacağına, onların yaşadıkları sefaletin ve çektikleri acıların kendi cehaletlerinin ya da sınıf düşmanının entrikalarının sonucu olduğuna, beni oraya gönderenlerin -ve kendimin- köylülerin nasıl yaşaması, neleri ekmeleri ve toprağı nasıl sürmeleri gerektiğini onlardan daha iyi bildiğimize inanıyordum.

1933 yılının korkunç ilkbaharında insanların açlıktan öldüklerine tanık olmuştum. Karınları şişen, derileri morarmış, hâlâ nefes alan ama boş boş bakan cansız gözleriyle kadınları ve çocukları görmüştüm. Ve cesetleri; lime lime olmuş koyun derisinden ceketlerin ve ucuz keçeli botların içindeki cesetleri, köylü kulübelerindeki, yaşlı Vologda'nın eriyen karlarındaki, Harkov'un köprülerinin altındaki cesetleri görmüştüm... Bütün bunları görmüştüm ve ne hiçbiri aklımdan çıkmış ne de intihar etmiştim. Beni, kışın köylülerin ellerinden tahıllarını almak, ilkbaharda zorlukla yürüyen, bir deri bir kemik kalmış ya da hastalıktan şişmiş insanları "şok işçisi tarzında Bolşevik ekim planını yerine getirmek" amacıyla tarlalara gitmeye ikna etmek üzere oraya gönderenleri de lanetlememiştim.

Kendime inancımı da kaybetmemiştim. Eskisi gibi, inanmak is-

tediğim için inanıyordum. Tıpkı insanların, çok eski zamanlardan beri, insanlığın üstünde ve ötesinde duran güçlere ve değerlere (tanrılara, imparatorlara, devletlere; erdem, özgürlük, ulus, ırk, sınıf, parti gibi ideallere) hizmet etme arzusunun kıskacına girdiklerinde, inandıkları gibi...

Bu idealleri gerçekleştirmekten başka bir şey düşünmeyen her çaba, karşılığını kurban ettiği insan sayısıyla alır. Bu amaçla hareket eden insanlar, torunlarına ebedi mutluluğu vaat eden en soylu düşünceler adına, çağdaşlarına acımasızca kıymaktan kaçınmazlar. Ölülere cenneti bahşederek canlıları sakat bırakır ve mahvederler. Alçakça davranmak zorunda kalıyorlarsa, bunu gelecekteki iyilik uğruna yaptıkları, yalan söylemek durumunda kalıyorlarsa, bunu ebedi hakikatler adına yaptıkları inancıyla, kendilerine erdemli ve onurlu militanlar gözüyle bakarlarken, ilkesiz yalancılar ve amansız infazcılar haline gelirler.

Benim kardeşim olmazsan,
*Beynini dağıtırım.**

diyen bir Landsknecht şarkısı söylerler.

Biz işte bu şekilde düşünüp, böyle hareket ediyorduk. Yücelttiğimiz iyi düşünceler adına işlenen rezilce ve zalimce suçları gördüğümüz ve bu eylemlerde kendimiz de yer aldığımız zaman en çok korktuğumuz şey başlarımızı kaybetmek, kuşkuya düşmek ya da doğru yoldan sapmak ve sınırsız inancımızı yitirmekti.

1930'larda gördüğüm şeylerden dehşete düşmüş ve depresyona girmiştim. Ancak, öğrenmiş olduğum yollarla ("bir hata yaptık," "çok ileri gittik," "pek dikkate almadık," "sınıf mücadelesinin mantığı," "nesnel tarihsel gereklilik," "barbarlıkla savaşmak için barbarca araçlardan yararlanmak"...) kuşkularımı yatıştırmayı da başarabiliyordum.

İyi ve kötü, insanca ve insanlıkdışı şeyler; bunlar bana boş soyutlamalar gibi görünüyordu. "İnsanlığın" niçin soyut, "tarihsel zorunluluk" ile "sınıf bilinci"nin ise niçin somut olması gerektiğini de dert etmiyordum. Vicdan, onur ve insanca gibi kavramları, "entellektüel" yani "burjuva" idealist önyargılar ve dolayısıyla sapkınlıklar olarak dışlıyorduk.

(Kopelev, 1975, s.32-34)

---

* Und willst du nicht mein Bruder sein
So schlag ich dir dein Schädel ein.

Önsöz

Bu kitapta üç soruyla ilgileniyorum. İlk soru, bir teori olarak Marksizm'le ilgilidir: Marksizm'in ahlâk hakkında söyleyecek neyi vardır ve "Adalet nedir?", "İnsanların hakları var mıdır ve eğer varsa bunlar hangi haklardır?", "İnsan için iyi olan nedir?", "Amaçlarımızın peşinden giderken hangi araçları kullanabiliriz?" gibi temel ahlâki sorulara nasıl yanıtlar verir? İkinci soru, pratikteki Marksizm'le ilgilidir: Toplumsal bir hareket ve bir yönetim sistemi olarak Marksizm'in ahlâki sicili hakkında (ister kendi değerleri ve standartlarına bakarak, isterse doğru olduğu düşünülebilecek başka değer ve standartlara göre değerlendirilsin) şu anda ne söylenebilir? Üçüncü soru, ilk ikisi arasındaki, teoride Marksizm ile pratikte Marksizm arasındaki ilişkiyle ilgilidir: Marksizm'in ahlâka ve

ahlâki sorunlara yaklaşımının, onun iktidar mücadelesindeki ve iktidarı kullanışındaki ahlâki sicili üzerinde ne gibi bir etkisi olmuştur? Buna karşılık, bu ahlâki sicilin, bir inanç sistemi olarak Marksizm'le ilişkisi bağlamında incelenmesinden hangi dersler çıkarılabilir? Bu kitap boyunca, yalnızca bu soruların ilkini ayrıntılı olarak inceleyebilirim, ancak bu süreçte, ikinci ve üçüncü sorulara kendi yanıtlarımı da gündeme getireceğim. En azından, bu kitabın başkalarının da aynı sorularla yüz yüze gelmelerine cesaret vereceğini ve yardımcı olacağını umuyorum, çünkü, onlardan uzak durmak ya da net yanıtları bulunduğunu varsaymaktan ziyade, bu sorularla açıkça yüzleşmek gerekmektedir.

Biraz daha açık bir şekilde ifade etmek istersek, benim amacım, Marx'ın ve Engels'in kurup haleflerinin geliştirdiği teorinin, Marksizm'in pratikte yol açtığı ahlâki tahribatları herhangi bir açıdan ve herhangi bir derecede açıklayıp açıklayamayacağı sorusunu ortaya atmaktır (kendimin bu soruya açık bir yanıt veremediğimi de hemen ekleyeyim). Marksizm'in ahlâki sicili konusu kuşkusuz karışık bir konudur. Marksistlerin, baskıya karşı, öncelikle de faşizme ve Nazizme karşı direniş tarihçelerinde onurlu bir yerleri vardır. Basit faydacı temelde baktığımızda, iktidardaki Marksistlerin toplumları geliştirmekteki başarıları, tarihsel bakımdan varolan diğer alternatif sistemlerin sık sık neden oldukları ölüm, açlık, işsizlik, yoksulluk ve salgın hastalıkların, genellikle uyguladıkları zorbalık ve baskının tahribatlarıyla karşılaştırarak değerlendirilmelidir. Marksizm'in ahlâki sicili, ayrıca, kapitalizmin, gerek ana ülkelerinde gerekse ona bağımlı olan periferi bölgelerinde kaç insanın canına malolduğuna ve kapitalist emperyalizm ile yeni-sömürgeciliğin bütün tarihine (yerel vahşetlerin toplu biçimde uygulanması, bireysel ve toplu özgürlüklerin kaldırılması, şimdilerde ABD dış politikasının, özellikle Güneydoğu Asya ve Orta Amerika'da uyguladığı politikaların ahlâkçı dış görünüşünün arkasında açıkça görülebilmektedir) bakarak değerlendirilmelidir. Ayrıca, Troçki'nin belirttiği ve Barrington Moore'un gösterdiği gibi, burjuva yani liberal demokrasinin de "dünyaya demokratik yolla gelmediği" (Moore, 1967; Troçki, 1938, s.24) hatırlanmalıdır. Bununla birlikte, (özellikle, Marksizm'in ahlâki vaatleriyle karşılaştırılarak değerlendirildiğinde çok açık biçimde görülen) felaketler de ya-

şanmıştır. Kuşkusuz, İç Savaş sırasındaki ve sonrasındaki Bolşevik terörü için; Stalin'in terörü, tasfiyeleri ve yargılamaları, toplu sürgünleri ve muazzam sayıdaki çalışma kampları için; toplumsal bir felaket getiren Mao'nun Kültür Devrimi için; Pol Pot Kamboçyası'nın "canice ütopyası" için; günümüzdeki "fiilen varolan sosyalizm"in, özellikle de sivil toplumun ve kamusal yaşamın yok edildiği, hem Marksist hem de ahlâki söylemin, boş bir retoriğin tamamen değersiz, kalp parası durumuna düştüğü SSCB ve Doğu Avrupa'daki uygulamalarının kasvetli, denetim ve gözetime dayalı, demoralize olmuş durumdaki dünyası için (anti-sosyalist güçlerin katkıları dahil olmak üzere) akla yatkın birçok açıklama yapılmıştır ve yapılabilir. Bu gelişmelerin ironik doruk noktası, bu tür toplumlarda sosyalist projenin sadık kalmaya değer, hatta ciddi ölçüde dikkate alınmaya değer olma halinin bile genel olarak ortadan kalkması olmuştur.

Bu sonuçla tatmin olanlar, bu kitabı, memnuniyetle kendi işlerine gelen bir metin olarak karşılayabilirler; başkaları da bu kitabı ve onun yayınlanmasını, yine aynı nedenle, sosyalizmin sırtını yaslayabileceği bütün dostlarına ihtiyacı olduğu bir zamanda (bu metni Thatcher'ın ikinci döneminin ikinci yılında kaleme alıyorum), ona hiçbir açıdan yardımcı olmadığı gerekçesiyle mahkûm edebilirler. Ancak "*pas d'ennemis à gauche*" (sola yönelik düşmanca bir adım) eleştirel tartışmaları boğduğu için her zaman kuşku uyandıran bir ilke olmuştur ve düşmanlarının en güçlü iddialarına karşılık vermekten kaçınmak, sosyalizm davasına hiçbir şekilde hizmet etmez. Bu kitap, kesinlikle yeni bir anti-Marksist broşür de değildir. Tam tersine, bu kitapta, Marksist etik ile sosyalizmin ruhu arasındaki bağları ele alan bir hipotezin -hem kavramsal hem de tarihsel nitelikte olan bir hipotezin- ileri sürüldüğünü göreceksiniz. Ben, sosyalizmin ruhunun, ancak bu bağların bir kısmı koparıldığı zaman serpilip gelişebileceğine inanıyorum. Kısacası bu metin, pratikte yapılan yanlışlıklarla bir ilişkisi olduğu inancıyla, Marksizm'in hayatımızı nasıl yaşamamız gerektiği ve nasıl yaşayabileceğimiz gibi temel sorunlara yaklaşımında neyin yanlış olduğunu yakalamaya çalışan bir denemedir.

Ne var ki bu ilişki, tohumun filiz vermesi metaforuyla kav-

ranamaz: Böyle bir karşılaştırma, yanlış ve naif biçimde, tarihsel gelişmelerin teoride içkin olduğunu ve meyvesini ancak yukarıda sıralanan türde felaketlerle verebileceğini akla getirir. Teorileri kendine mal edip, onun fikirlerini seçen ve yorumlayanlar, nesnel koşullar içinde ve tarihsel ihtimallerin baskısı altında kendi çıkarlarının peşinde koşturan tarihsel aktörlerdir: Tarihsel sonuçlar da, basitçe teorilerin mantığıyla değil, bu tür etkenlerin biraraya gelmesiyle açıklanır. En azından Marksizm bunu bize fazlasıyla öğretmiştir. Durumu daha iyi anlatan bir şey de, yetersizlik görüntüsüdür: Kurucuların teorisi, çok sayıda güçlü yanına rağmen, birtakım ahlâki sorunlara (kabaca, insanlara şimdi ve burada, ayrıca yakın gelecekte nasıl davranılacağına kısıtlamalar getiren adalet ve haklarla ilgili sorunlara) kör, sağır ve suskun kalmıştır. İkinci ve altıncı bölümlerde sergilemeye çalışacağım gibi, bu yetersizlik, orijinal teoriden, belli başlı izleyicilerine taşınmıştır. Ayrıca bu yetersizliğin, bu metinde göstermesem bile, Marksist ideolojiyi her yerde karakterize ettiğine ya da bütün Marksistlerin (sivrilip öne çıkanların olsun, gölgede kalıp arka planda duranların olsun) tutumları ve davranışları üzerindeki etkisini şekillendirdiğine inanıyorum. Fakat, determinist Marksistlerin yalnızca en vulgar olanları, bu türde bir etkinin görmezlikten gelinebileceğini düşünebilirler.

Marksist teorinin doğuştan gelen bu kusurları iyileştirilebilir mi ve eğer iyileştirilebilirse, bu, belki de Marx'ın kendisinin ortaya attığı ama geliştirmeden bıraktığı düşünce çizgisini geliştirerek Marksizm içinde yapılabilir mi? Belki. Yine de benim bu kitaptaki asıl kaygılarım, yalnızca teşhise yöneliktir: Ben yalnızca, Marksizm'in ahlâka ve ahlâki sorunlara özgün yaklaşımının yapısıyla, onun temelini oluşturan dayanakla ve muhtemel sonuçlarıyla ilgileniyorum.

I
Paradoksun ifade edilmesi



Marksizm'in ahlâka karşı tutumu paradoksaldır. "Paradoks", *Oxford English Dictionary*'ye göre, "muhtemelen iyi temellendirilmiş ve öz olarak doğru olsa bile, görünüşte kendisiyle çelişen ve saçma olan bir açıklama," anlamına gelir. Kitabın bu bölümünün amacı, ahlâk konusundaki geleneksel Marksist bakışın, gerçekten de paradoksal bir nitelik taşıdığını (çelişkili ya da en azından birbiriyle gerilimli görünen konumların bir karışımı olduğunu) ortaya koymaktır. Bundan bir sonraki bölüm, Marksist geleneğin ahlâk konusunda söyledikleriyle ilgili bir tarama yaparak bu varsayımın doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Üçüncü bölümde, söz konusu bakışın kendi kendisiyle yalnızca *görünüşte* çeliştiğini göstererek bu paradoksu çözmeye çalışacağım: Bence Marksizm,

ahlâka ve ahlâki sorunlara tutarlı ve özgün bir yaklaşımla eğilmektedir. Yine de bu yaklaşımın, bütün olarak, ya "iyi temellenmiş" ya da "öz olarak doğru" olduğunu ileri sürmeyeceğim. Dördüncü ve beşinci bölümlerde bu yaklaşım çeşitli örneklerle beslenip enine boyuna irdelenmektedir. Bir ölçüde, daha çok doğrudan Marx'ın kendi düşünceleri üzerinde yoğunlaşarak, onun iki farklı ahlâk alanı ile ahlâki sorunlar yelpazesini, birbirine zıt açılardan değerlendirmesini ele alacağım. Son bölümde ise, bu yaklaşım doğruysa eğer, Marksizm'in, Lenin'in "Ne yapılmalı?" sorusuna, dahası bu sorunun daha az önemli olmayan doğal uzantısı olan "Ne yapılmamalı?" sorusuna yanıt olarak, özellikle ahlâki temelde söyleyecek bir sözü olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

Konuya ısınmak açısından şöyle bir tanım sorusuyla başlayayım: "Marksizm" ve "ahlâk" sözcüklerini kullanırken neyi kastediyorum? "Marksizm"den söz ederken, kuşkusuz, Marx'ın, "Bütün bildiğim bir Marksist olmadığımdır," (Engels, 1890, s.496) sözüyle "Marksist" etiketini kendisinin reddettiğini ve kendisinden sonra çıkan Marksist alt-geleneklerin çok büyük çeşitlilik sergilediğini aklımızda tutmamız gerekir. Ancak benim savıma göre, bu çok çeşitliliği yaratan diğer sorunlar nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, Marksist olduğunu ilan eden (ve pratikte kesinlikle etkili olmuş) çok sayıda (hepsi olmasa bile) kişi ve çevreyi, Marx'ın kendisi ve onun yakın çalışma arkadaşı Engels'le birleştiren belirli bir bütünsel görüş vardır. İşte elinizdeki kitap da bu görüşü ortaya koyup analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Marx'ın düşüncesinin, farklı düzeylerde, farklı bağlamlarda (bazen polemik amaçlı, bazen gazetecilik dürtüsüyle, bazen de bilimsel olma kaygısıyla) ve farklı ses tonlarıyla (bazen ironik, bazen demagojik, bazen analitik, bazen de bir kehanette bulunuyormuş gibi) ifade edilmiş biçimiyle, çarpıcı derecede zengin, karmaşık ve çok yönlü olduğunun, ayrıca pek çok bakımdan henüz gelişmemiş ve açık uçlu kaldığının farkındayım elbette. Ayrıca, Marksist geleneğin monolitik bir birlik oluşturmadığının; İkinci ve Üçüncü Enternasyonallerin resmi ortodoks yapıları ile heterodoksinin ve revizyonizmin çeşitli biçimlerinin (Bernstein'dan ve Avusturyalı Marksistlerden, Frankfurt Okulu ve Budapeşte Okulu yandaşlarına kadar) karşı karşıya geldikleri tartışmalı bir zeminde hareket et-

tiklerinin de farkındayım. Teoride ve pratikte "Marksizm"den söz ederken, bunu, Marx'ın kökünden gelen, özellikle de Engels, Plehanov ve Lenin'le diyalektik materyalizmden Sovyet tipi komünizme kadar, geniş bir yelpazede bulunan herhangi bir çizgiyi meşru olarak benimsemek anlamında kullanmıyorum. Ortodoks "bilimsel" ve Ruslaştırılmış Marksizm, bu gelenek içindeki gelişme çizgilerinden yalnızca bir tanesidir ve onun da gelişmesi durmuş, buna rağmen pratikte, tüm dünya tarihini etkileyen muazzam bir güce sahip olmuştur. Diğer çizgiler, Marx'ın düşüncesinin lafzına ve ruhuna kuşkusuz çok daha sadık kalmışlardır. Oysa ben, belli bir ölçüde bu geleneği şekillendirmiş olan Marx ve Engels'in geliştirdiği, heterodoks kesimlerin bile ondan derinden etkilendiği temel bir düşünce yapısı bulunduğunu iddia ediyor ve burada bunu açımlamaya çalışıyorum. Bu iddiayı ortaya atmakla birlikte bütün argümanım ya ayakta kalır ya da çöker. Ayrıca, Marx'ın kendi görüşleri ve yazılarına değinirken "Marksizan" sıfatını, onun izleyicilerinin görüş ve yazılarına değinirken de "Marksist" sıfatını kullanacağım. Yine de, bu terimlerle genel olarak "Marksist"in "Marksizan"la çeliştiğini, hatta ondan ciddi ölçüde ayrıldığını söylemeyi amaçlıyor da değilim. Böyle bir amacım olduğu zaman zaten söylemekten kaçınmam.

"Ahlâk"ın anlamına gelince, umarım analiz içerisinde bu daha net biçimde ortaya çıkacaktır. Şimdilik burada, "ahlâk"ın en azından "doğru" ve "iyi" alanıyla, yükümlülük sorunlarıyla, görev, adil olma, erdem, karakter, iyi yaşam ve iyi toplumun niteliğiyle ilgili olduğunu ve bu kavramların arkasında yatan, insanın doğası, toplumsal yaşamın önkoşulları, bunun dönüştürülebilmesinin sınırları ve pratik yargının temelleri hakkındaki varsayımları kapsadığını belirtmeyi yeterli görüyorum.

Marksizm'in ahlâka bakışındaki paradoks, tarihi boyunca Marksizm'in temelini oluşturan konumların, aynı derecede temel bir yere sahip olan başka konumlarla yanyana getirildiğinde, çarpıcı bir çelişki doğduğunun görülmesinde yatmaktadır.

Bir yandan, ahlâkın, ideolojinin bir biçimi olduğu, dolayısıyla toplumsal kökeni ve yanıltıcı içeriğiyle sınıf çıkarlarına hizmet ettiği; verili bir ahlâk biçiminin, üretici güçlerin ve ilişkilerin gelişmesindeki belirli bir aşamada doğup, belirli bir üretim tarzı ve

özgül sınıf çıkarlarıyla ilintili olduğu; nesnel bir hakikat ya da sonsuz ahlâk ilkeleri bulunmadığı; asıl biçimiyle ahlâkın ve ("bütün devletli toplumların ortak özelliği olan") özgürlük ile adalet gibi genel fikirlerin, "sınıf uzlaşmazlıklarının tamamen ortadan kalkması koşulu dışında, bütünüyle yok olamayacağı" (Marx ve Engels, 1848, s.504); proletaryanın, ahlâkı, hukuk ve dinle birlikte, "tıpkı burjuvazinin çeşitli çıkarları gibi pusuda bekleyen çeşitli burjuva önyargıları" (*a.g.y.*, s.494-495) olarak gördüğü; Marksizm'in, her türlü ahlâkileştirme çabalarına karşı olup, ahlâkla ilintili bütün sözcükleri modası geçmiş bularak reddettiği; nihayet, hem kapitalizme hem politik ekonomiye yönelik Marksist eleştirilerin ahlâki değil, bilimsel nitelikte olduğu iddia edilmektedir.

Öbür yandan, Marx'ın ve Marksist yazıların, örtük ve açık biçimlerdeki ahlâki yargılarla dolu olduğunu hiç kimse görmemezlik edemez. Köleliğe duyduğu nefreti ifade ettiği erken dönem yazılarından tutun, Paris Elyazmaları'nda ve *Alman İdeolojisi*'nde dağınık halde bulunan komünizm görüşlerine ve yabancılaşma eleştirisine, ayrıca *Kapital*'de fabrika koşullarına ve sömürünün etkilerine yönelttiği şiddetli saldırılara kadar, Marx'ın öfkesi ve kızgınlığını bastıramayıp, ahlâki olduğundan kuşku duyulamayacak daha iyi bir dünya arzusuyla yanıp tutuştuğu açıktır. Aynı saptama, *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* adlı kitabın yazarı olan Engels için de geçerlidir. Engels'in bu kitabı, gelişmekte olan sanayi kapitalizminin yarattığı toplumsal koşullara yöneltilmiş ve daha sonraki dönemlerinde de düşüncesinin temelini oluşturmaya devam eden ahlâki eleştirilerle dolu bir çalışmadır. Marx da, Engels'in bu çalışmasında, "kadınları ve çocukları hedef alan kapitalist sömürünün yol açtığı ahlâki çöküntü" (Marx, 1867, s.399-400) şeklindeki anlatımını coşkuyla benimsemiştir. Tabii aynı saptamayı, onların günümüze kadar uzanan izleyicileri için de yapabiliriz. Elinize geçen herhangi bir Marksist metni -tam anlamıyla bilimsel ya da akademik içerikte bir metin olsa bile- açıp baktığınızda, mahkûm etme, nasihatte bulunma ve daha iyi bir dünya vizyonunu savunma gibi tutumlara rastlarsınız. Sosyalist liderlere gelince, Irwing Howe'un yerinde bir ifadeyle belirttiği gibi, "liderlerin çok azı proleter kökenliydi, çok azı doğrudan sınıfsal ihtiyaçlarıyla hareket ediyordu ve çoğunun esin kaynağı, kendi i-

deolojilerinin dile getirmelerini bir şekilde engellediği ahlâki görüşlerdi," (Howe, 1981, s.492).

Paradoksun, görünürdeki çelişkinin, genel inanç düzeyinde bulunduğuna dikkat edin. Bir yandan, bu haliyle ahlâk, bir anakronizm olarak açıklanır, maskesi indirilir ve mahkûm edilirken, öbür yandan ahlâka inanılır ve başvurulur, daha doğrusu, politik kampanyalar ve mücadelelerle ilgili olarak başkalarına karşı kullanılırdı. Burada, diyelim bir yanda burjuva ahlâkı ile öbür yanda hakiki proleter ahlâkı arasındaki bir karşıtlıktan söz etmiyorum. Daha ileride göreceğimiz gibi, Marksistler bazen bu ayrımı yapmışlardır, ancak ortada bir çelişki yoktur. Ben daha çok, o haliyle (*per se*) ve genelde ahlâk ve ahlâki yargılar konusundaki Marksist inançlarla ilgileniyorum (tabii daha fazla açıklama olmayınca, bunlar kesinlikle çelişkili görünmektedir). Burada yine, teori ile pratik arasındaki, Marksistlerin söyledikleri şeyler ile fiilen yaptıkları şeyler arasındaki karşıtlıktan da söz etmiyorum. Bu türde bir zıtlığın ortaya çıktığı yerlerde genellikle bir çelişkinin olduğunu söylememiz gerekir, ancak bu, bütün politik ideolojiler ile dinsel inançlarm ortak bir özelliğidir ve burada bir paradoks yoktur. Kısacası, Marksizm'i anlatan çarpıcı bir özellik, bariz olarak, ahlâki eleştiri ve nasihatlerin hem reddedilmesine hem de benimsenmesine bağlı kalmasıdır.

II
Paradoksun örneklerle gösterilmesi

Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde, "Ahlâk, din, metafizik ve geriye kalan tüm ideolojiler ile bunlara denk düşen bilinç biçimleri"nden söz edip, "bunların artık görünüşte bile bağımsız olmadıklarını" yazıyorlardı. Bunların bir tarihi ve gelişimi yoktu; oysa insanlar, maddi üretimlerinin ve maddi etkileşimlerinin koşullarını geliştirerek, fiili dünyalarıyla birlikte düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirmektedirler" (Marx ve Engels, 1845-1846, s.36-37). Marx ve Engels'e göre:

> Komünistler, Stirner'in her fırsatta yaptığı gibi, hiçbir şekilde ahlâk vaaz etmezler. İnsanlardan, "Birbirinizi sevin," "Egoist olmayın," gibi ahlâki taleplerde bulunmazlar; tam tersine, egoizmin, tıpkı özverili ol-

ma kadar, belirli koşullarda bireylerin kendilerini ortaya koymalarının zorunlu bir biçimi olduğunun çok iyi farkındadırlar. (*A.g.y.*, s.247.)

Ahlâk, değişen maddi koşullara bağımlı ve onunla yakından ilintili olmakla kalmaz; aynı zamanda, arkasında sınıf çıkarlarının "pusuda beklediği" (Marx ve Engels, 1848, s.495) bir önyargılar silsilesi ve maskesi indirilmesi gereken bir yanılsamadır. Marx'ın ve Engels'in "Gerçek Sosyalistler"in ahlâki gevezeliklerine yönelttikleri saldırılardan (bu şekilde, Kautsky, Luxemburg ve Lenin'in "Etik Sosyalistler"e yönelik daha sonraki dönemlerdeki saldırılarını önceleyerek), tehlikenin niteliği açıkça görülmektedir:

> Gerçeklikte, bir tarafta gerçek mülkiyet sahipleri dururken öbür tarafta mülksüz komünist proleterler durmaktadır. Bu zıtlık günden güne keskinleşerek hızla bir krize doğru gitmektedir. Öyleyse, proletaryanın teorik temsilcileri yazınsal faaliyetlerinin pratik bir etkisinin olmasını istiyorlarsa, öncelikle bu karşıtlığın keskinliğinin farkına varılmasını engellemeye neden olabilecek bütün sözlerin, bu karşıtlığı gizleyen, hatta burjuvaziye, komünistlere iyiliksever coşkularından güç alarak yaklaşma şansı verebilecek bütün ifade biçimlerinin terkedilmesinde ısrar etmeleri gerekmektedir... Komünizm'in mevcut dünya düzeninin tamamen zıttı olduğunun kavranmasını önleyen, dahası iyice sulandıran bütün ifadelere karşı çıkılması zorunludur. (Marx ve Engels, 1845-1846, s.469.)

Komünizm'e gelince, "O bizim için kurulup yerleştirilmesi gereken *fiili bir durum* değil, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda kalacağı bir *ideal*dir. Biz komünizmi, olayların şimdiki durumunu ortadan kaldıracak *gerçek* hareket olarak niteliyoruz; bu hareketin koşulları da şu anda varolan öncüllerden çıkacaktır," (*a.g.y.*, s.49). Ahlâki düşünce gerçeklikte, tarihsel olarak belirlenmiş olan ve ancak tarihsel gelişmenin belirli bir aşamasında aşılabilecek bir bilgi yetersizliğinden kaynaklanmaktaydı:

> Sadece, belirli bir zamanda bireylere açık olan yaşamın tadını çıkarma yolları ve bu bireylerin içinde yaşadığı sınıf ilişkileri ile bu ilişkilerin zeminini oluşturan üretim ve etkileşim koşulları, şu ana kadar varolan ancak insanların yaşamının fiilen dışında kalan ve onunla çelişen yaşamdan tat alma biçimlerinin darlığı arasındaki bağı; her yaşamdan tat

alma felsefesi ile fiilen varolanın tadını çıkarma ve bütün bireyleri ayrım gözetmeden ele alan böyle bir felsefenin ikiyüzlülüğü arasındaki bağı keşfetmek mümkündü. Kuşkusuz sadece, bütün bunları, şimdiye kadar varolan dünyadaki üretim ve karşılıklı değişim koşullarını eleştirmek olanaklı hale geldiği zaman, yani, burjuvazi ile proletarya arasındaki çelişki komünist ve sosyalist görüşlere zemin hazırladığı zaman keşfetmek mümkündü. Bu da, ister çileciliğin isterse hayatını yaşama çizgisinin ahlâkı olsun, her türlü ahlâkın temelini paramparça ediyordu. (*A.g.y.*, s.418-419.)

Marx yaşamının sonuna kadar bu çerçevenin dışına çıkmadı. Marx'ın 1864'te, Uluslararası Emekçiler Birliği'nin Genel Kuralları'nın taslağının hazırlanmasına yardım ettiği doğrudur ve bu birliğin üyeleri, "Hakikat, adalet ve ahlâkın, insanların renk, din ya da milliyet ayrımı gözetmeden, birbirlerine ve bütün insanlara karşı davranışlarının temeli olduğu" düşüncesi ile "*Ödev olmadan hak, hak olmadan ödev olmaz*," ilkesini benimserlerken, emekçi sınıfların kurtuluş mücadelesi de "eşit haklar ve ödevler için, sınıf egemenliğinin tamamen kaldırılması için" (Marx, 1864a, s.386-389) yürütülen mücadele olarak tanımlanıyordu. Marx bundan başka, yaptığı açış konuşmasında, işçileri, "Bireylerin ilişkilerini yönettiği öngörülen basit ahlâk ve adalet ilkelerine, ulusların karşılıklı ilişkilerine denk gelecek kurallar olarak sahip çıkma"ya (Marx, 1864b, s.385) yöneltiyordu. Öbür yandan, Engels'e 4 Kasım 1864'te yazdığı bir mektupta, bu talihsiz sözleri şöyle açıklıyordu: "Kuralların Giriş'ine 'ödev' ve 'hak'la ilgili iki cümle sokmak, 'hakikat, ahlâk ve adalet' demek zorunda kaldım, yine de bunları araya öyle bir sıkıştırdım ki davamıza herhangi bir zarar gelmesi mümkün değil," (Marx, 1864c, s.182). Ondan yirmi yıl önce yazmış olduğu gibi, işçilerin haklarından bahsetmek, "İşçileri 'onlar' olarak, birleşik bir devrimci kitle olarak şekillendirmenin bir aracıydı yalnızca," (Marx ve Engels, 1845-1846, s.323).

Marx *Kapital*'de, Proudhon'un adalet idealine başvurmasını küçümseyerek ele alır ve şöyle sorar:

Maddenin bileşimi ve çözülmesindeki moleküler değişikliklerin fiili yasalarını incelemek ve bu temelde belirli problemlere çözüm getirmek yerine, maddenin bileşimi ve çözülmesini "ebedi fikirler", "na-

turalité" [doğallık] ve "*affinité*" [yakınlık] aracılığıyla düzenlediğini iddia eden bir kimyager hakkında nasıl düşünmemiz gerekir? Biz onun, "*justice éternelle*" [ebedi adalet], "*équité éternelle* [ebedi eşitlik], "*mutualité éternelle*" [ebedi karşılıklı yardımlaşma] ve diğer "*vérités éternelles*"le [ebedi hakikatler] çeliştiğini söylediğimiz zaman, "tefecilik" hakkında, "*grace éternelle* [ebedi lütuf]", "*foi éternelle*" [ebedi inanç] ve "*la volonté éternelle de Dieu*'yle [Tanrı'nın ebedi iradesi] bağdaşmadığını söyleyen kilise büyüklerinden gerçekten daha fazla şey biliyor olur muyuz? (Marx, 1867, s.84-85.)

Marx ahlâkla ilgili savları reddettiğini, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde bir kez daha bütün açıklığıyla ortaya koyar:

> Bir yanda, belirli bir dönemde bir anlam taşıyan, artık eskimiş laf kalabalığı durumuna düşmüş ama yine de bozguncu fikirleri, dogmalar olarak Parti'mize yeniden kabul ettirmeye çalışmanın, ayrıca, Parti'ye sokmak için büyük çabalar harcanan, ama artık onda kök salmış olan gerçekçi bakış açısını, demokratlar ve Fransız sosyalistleri arasında çok yaygın olan hak (*Recht*) ve diğer zırvalar hakkındaki ideolojik saçmalıklarla rayından çıkarmanın nasıl bir suç olduğunu göstermek amacıyla... "eşit hak" ve "adil bölüşüm"le uzun uzun uğraştım. (Marx, 1875, s.25.)

Marx, 19 Ekim 1877'de Sorge'ye gönderdiği mektubunda da, sosyalizmin "materyalist temelinin (ki onu kullanmaya çalışan herkesin ciddi nesnel incelemeler yapmasını gerektirirdi)" yerine, "Adalet, Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik gibi tanrıçalarıyla modern mitoloji"yi koymak isteyenleri şikayet ediyordu (Marx, 1877, s.376).

Dahası ahlâk, en iyi koşulda, kapitalist ilişkilerin analizi ile toplumsal değişimin açıklanmasında kesinlikle tali bir rol oynayacaktı. Marx, *Etnolojik Defterler*'de, Henry Sumner Maine'in, "kısaltmak uğruna *ahlâk* diye niteleyebileceğimiz, Egemen'i aracılığıyla toplum güçlerinin gideceği yönü sürekli şekillendiren, sınırlayan ya da yasaklayan muazzam büyüklükteki güçler," şeklinde yazdığı bir pasajı, kenarına notlar düşerek açıklamaktadır. Marx'ın yorumu şöyledir:

Bu "ahlâk", Maine'nin olayı ne kadar az anladığını gösterir; bu etkiler (herşeyden önce *ekonomik* etkiler) ahlâki [bir] varoluş tarzına sahip olduğu sürece, her zaman bir türev niteliğindedir, ikincil tarzdır ve asla birincil değildir. (Marx, 1880-1882, S.L.)

Nihayet *Fransa'da İç Savaş*'taki bir pasaj, Marx'ın ütopyalar ve ideallerin işçi sınıfının eylemiyle ilintisini reddetmeye devam ettiğini özetlemektedir. Marx şöyle yazıyordu:

İşçi sınıfının *halkın kararlarını* hayata geçirmek için ısmarlama ütopyaları yoktur. İşçiler, kendi kurtuluşlarını gerçekleştirme ve onunla birlikte, şimdiki toplumun kendi ekonomik ögeleriyle beraber kaçınılmaz olarak yöneldiği daha yüksek bir biçime geçme yolunda, koşulları ve insanları dönüştürerek, uzun mücadelelerden ve bir dizi tarihsel süreçten geçmek zorunda olduklarını bilirler. Onların, çökmekte olan eski burjuva toplumunun gebe olduğu yeni toplumun öğelerini bağlarından koparmaktan başka gerçekleştirecek bir idealleri yoktur. (Marx, 1871a, s.523.)

Öbür yandan, yukarıdaki son alıntının da gösterdiği gibi, bu yeni toplum açıkça "daha üst bir toplum biçimi" olarak görülüyordu ve işçi sınıfının mücadelesi doğrudan bu amaca yönelmişti. İlginç bir durum olarak, Marx, yine *Fransa'da İç Savaş*'ın bir taslağında, Ütopik Sosyalistlerin, "toplumsal hareketin hedefini, sınıf egemenliğinin bütün ekonomik koşullarıyla beraber ücret sisteminin ortadan kaldırılması olarak açıkça ortaya koyduklarını" gözlemliyordu:

Ancak Ütopik Sosyalistler, propagandalarında kurtuluşun gerçek araçları olarak gösterdikleri yeni bir toplumun fantastik resimleri ve planlarıyla, hareketin tarihsel koşullarını karşılamaya da çalışıyorlardı. O andan itibaren, işçi sınıfı bu ütopyacıların hedeflediği amaçtan vazgeçtiği için değilse de, onları gerçekleştirecek gerçek araçlar bulduklarından için, emekçilerin sınıf hareketi gerçek oldu ve fantastik ütopyalar buharlaşıp kayboldu, ama onların yerine de hareketin tarihsel koşullarına ilişkin gerçek bir kavrayış ve işçi sınıfının askeri örgütünün gittikçe kalabalıklaşan gücü geldi. Oysa Ütopiklerin ilan ettiği hareketin son iki amacı Paris Devrimi ve Enternasyonal tarafından ilan edilen son amaçlardır. Yalnızca araçlar farklıdır ve hareketin ger-

çek koşulları artık ütopyacı masallarla gölgelenmiyor. (Marx, 1871b, s.67.)

Öyleyse, gerçekleştirme araçlarının artık açıkça ortada olduğu toplumun bu "ileri biçimi" nasıl bir şeydi? Marx bunu, Feuerbach üzerine onuncu tezinde, "*insan* toplumu, yani birleşik insanlık" şeklinde karakterize ediyordu (Marx, 1845, s.8). İyi bilindiği üzere, Marx bu ileri toplum biçimini, biri alt diğeri üst olmak üzere iki aşamaya (Lenin'in sosyalizm ve komünizm olarak yücelttiği aşamalar) ayırıyordu. Alt aşama, sömürüyü ortadan kaldırıp, karşılıklı değişimi (birey ile devlet arasındaki mübadeleyi) henüz kaldırmazken; üst aşama -tam komünizm-, Marx'ın toplumsal yaşamla ilgili en ideal biçimini temsil etmektedir. Kuşkusuz Marx'ın kapitalizm-sonrası toplum tanımları son derece yetersizdir ve yazılarında çeşitli yerlerde dağınık olarak bulunur. Marx'ın, daha sonra *Kapital*'e dönüşecek olan, 1851 yılında çıkardığı çerçeveden, komünizm hakkındaki görüşlerini son bir ciltte sistematik olarak sunmayı tasarladığı anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi, Engels'in ona yazdığı bir mektupta, "ünlü 'olumlu', senin 'gerçekten' istediğin şey," diye tanımladığı konu hakkında Marx asla yazmamıştı (akt. Ollman, 1977, s.49).

Açık olan şey, Marx'ın umutla beklediği ideal toplumun, insanların bolluk koşullarında, toplumsal birliğin fiziksel ve toplumsal niteliğini denetimleri altında tutacakları yeni ve aşkın bir biçiminde kendilerini gerçekleştirmeyi başarabilecekleri bir toplum olacağıdır. Marx şöyle sorar: Zenginlik "evrensel değişimin yarattığı bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin, vb. evrenselliğinden başka" ne olabilir? İnsanlığın doğa güçleri -doğa dediğimiz şeyin olduğu kadar insanlığın kendi doğasının da güçleri- üzerindeki egemenliğinin eksiksiz biçimde gelişmesinden başka ne olabilir?" (Marx, 1857-1858, s.488). Marx *Kapital*'de şunları söyler:

> Böyle bir toplumdaki üretim, kendisi olarak Doğa'nın kör güçleri tarafından yönetilmek yerine, Doğa'yla etkileşimini akılcı biçimde düzenleyen, onu ortak denetimleri altında tutan ve bunu en az enerji harcayıp, insan doğasına en uygun ve ona yaraşır koşullarda başaran

toplumsallaşmış insandan, birleşik üreticilerden oluşur. (Marx, 1861-1879, III, s.800.)

"Hâlâ zorunluluk âlemi olarak kalan" bu üretim alanının ötesinde, "başlı başına bir amaç, bununla birlikte ancak bu zorunluluk âlemini temeli olarak kabul ederek çiçek açabilecek, gerçek özgürlük âlemi olan insan enerjisinin gelişmesi başlamaktadır," (a.g.y.). Bu da "*insan* türünün yeteneklerinin gelişmesini" ("bireylerin çoğunluğu, hatta sınıfların aleyhine" olmakla birlikte), "*başlı başına bir amaç olarak insan doğasının zenginliğinin gelişmesini*" sağlayacaktır (Marx, 1862-1863, II, s.117-118). Marx, böyle bir toplumu, çeşitli yerlerde, hakiki özgürlük ve "gerçek kurtuluş" temelinde (Marx ve Engels, 1845-1846, s.38), yabancılaşmanın aşılması ve insan özünün, yani insan doğasının gerçekleşmesi olarak, ayrıca yararcı bir temelde refaha ve mutluluğa ulaşılması olarak (bkz. Kamenka, 1969) tanımlamaktadır. Bununla birlikte şu üç fikri birbirine bağlıyor gibidir: (1) Bireylerin kendini gerçekleştirmesi, onların özsel insani yetilerinin, "tüketimde olduğu gibi üretimde de çok yönlü olan ve bu nedenle emeğin artık emek olarak görünmediği zengin bireyselliğin" (Marx, 1857-1858, s.325) tam gelişmesi; (2) "birey ya da ailelerin tek tek çıkarları ile birbiriyle etkileşime giren bütün bireylerin çıkarları arasındaki çelişkinin" (Marx ve Engels, 1845-1846, s.46) yok edilmesini gerektiren, böylece işbölümünü ve özel mülkiyeti kaldıran, yeni, rasyonel ve uyumlu toplumsal ilişkilerin kurulması; (3) üretici güçlerin, "kendinde insanın bütünüyle dışsal bir amaç uğruna feda edilmesi" (Marx, 1857-1858, s.487-488) aracılığıyla geliştiği, "insanın kendi eserinin kendisine zıt olan, onun tarafından denetlenmek yerine, onu köleleştiren, yabancı bir güce dönüştüğü," "topyekün yabancılaşma"nın (Marx ve Engels, 1845-1846, s.47) ön tarihi. *Grundrisse*'den aktaracağımız aşağıdaki pasajda, bu fikirler arasındaki bağ iyi bir biçimde ortaya konmaktadır:

> Toplumsal ilişkileri, kendi komünal (*gemeinschaftlich*) ilişkileri olarak, kendi komünal denetimlerine de tabi olan evrensel düzeyde gelişmiş bireyler, doğanın değil tarihin ürünüdür. *Böyle bir* bireyselliğin mümkün hale geldiği zenginliğin gelişme derecesi ve evrenselliği, bir

önkoşul olarak mübadele değerleri temelinde yükselen bir üretimi gerektirir; böyle bir üretimin evrenselliği de yalnızca bireylerin kendilerinden ve başkalarından yabancılaşmasına değil, aynı zamanda bireylerin ilişki ve yeteneklerinin evrenselleşip kapsayıcı bir hale gelmesine de yol açar. (Marx, 1857-1858, s.162.)

Marx'ın tasarlamış olduğu gelecek, onun insanlığın muazzam bir ilerlemesi gözüyle baktığı "insan toplumu"nun daha üst bir biçimi fikriyle çakışmaktadır. Marx, Rouge'ye yazdığı bir mektupta bu savını şöyle ifade etmiştir: "Dünyanın geleceğini dogmatik olarak öngörmeye kalkmıyor, ilk önce yeni dünyayı eskisine yönelttiğimiz eleştirilerle keşfetmeye çalışıyoruz," (Marx, 1843c, s.30). Ne var ki bu sav ile Marx'ın yeni dünyanın eskisinin rahminde büyüdüğü inancı, onun ideali ile eleştirilerini daha değersiz kılmadığı gibi, bir şekilde daha az ahlâklı da yapmaz (yalnız bunun bir anlamda açıklanması gereklidir). Gerçekten de Marx'ın yaşamı boyunca üretmiş olduğu yapıtlar, ancak bu aşkın toplumsal birlik ve bireylerin kendini gerçekleştirmesi ideali gözönünde bulundurulduğu zaman, bir anlam taşıyabilecek eleştirel yargılarla doludur.

En başından beri, bu tür sayısız yargının arkasında bu düşünceler yatıyordu. Marx bu doğrultuda, 1843'te, "Din eleştirisi *insanın insan için en yüce varlık* olduğu öğretisiyle, dolayısıyla insanın aşağılanmış, köleleştirilmiş, yüzüstü bırakılmış ve sefil bir varlık durumuna geldiği *bütün ilişkilerin kesinlikle yıkılması gerekliliğiyle* noktalanır," (Marx, 1844a, s.182) diye yazmış ve eleştirilerdeki "temel duygu"nun "*kızgınlık*", "temel tavır"ın da "*ifşa etmek*" olduğunu ifade etmişti (*a.g.y.*, s.177). Aynı doğrultuda, işçi sınıfının, "bu aşağılanmışlığına duyduğu *kızgınlıktan*, insan *doğası* ile bu doğanın doğrudan doğruya, kesin olarak ve tamamen yadsınması anlamına gelen yaşam koşulları arasındaki çelişkinin ister istemez yarattığı bir kızgmlık"tan (Marx ve Engels, 1845, s.36) söz etmesinin, sermayeyi ise, "vampire benzeyen, yalnızca canlı işçilerin kanını emerek yaşayan ve daha fazla sayıda işçinin kanını emdikçe ömrünü uzatan ölü emek," (Marx, 1867, s.233) şeklinde tanımlamasının arkasında, bu düşünce yatıyordu. Örneğin, kapitalizmdeki işbölümünün, "yalnızca tek yönlü, güdük

bir gelişme" (Marx ve Engels, 1845-1846, s.262) sağlamasına yol açarak, emekçiyi serseme çeviren etkilerini anlatan; artı değer üreten kapitalist üretim tarzının, emekçilerin karşısına "bağımsızlaşmış bir sermaye gücü olarak, dolayısıyla kendi gelişmelerine tamamen zıt bir güç" olarak çıktığını (Marx, 1861-1879, III, s.858-859) gösteren bütün bu pasajlar yukarıdaki saptamadan geliyordu. Onun, "insanın işgücünü en alçakça amaçlar uğruna, utanç verici biçimde boşa harcayan" (Marx, 1867, s.394) İngiliz kapitalizminden söz etmesinin kaynağı budur. *Kapital*'deki, "çıplak özçıkar ile nasırla nakit ödeme," "baskı," "kişisel onurun ayaklar altına alınması," "sefaletin çoğalması," "fiziksel ve zihinsel aşağılama," "arsızca, doğrudan ve vahşice bir sömürü," "sermayenin modern köleliği," "boyunduruk altına alma," "dehşetengiz" gibi Dante'nin *Inferno*'sundakileri geçen (Marx, 1867, s.246), "işkence," aşırı çalışmanın "vahşet"i, üretim sürecinde "canice" bir tasarruf arayışı, sermayenin işgücünü ve "insanların doğal gücü"nü "apaçık biçimde israf etmesi", "insan malzemesinde tamamen savurgan olan" ve "insanları hiç durmadan kirli emellerine feda eden" bir üretim sistemi olarak kapitalizm gibi saptamalarla (bkz. özellikle Marx, 1867, IV, VII ve XXIII. bölümler ile Stojanovic, 1973, s.137 vd., Geras, 1983, s.84) dolu olan bütün pasajların kaynağı budur. Marx'ın, kapitalizmde, "insanlar âleminin değersizleşmesi şeyler âleminin *değerinin artmasıyla* doğru orantılıdır," (Marx, 1844c, s.271-272) doğrultusundaki görüşünün kaynağı da budur.

Gerçekten, bütün bu pasajlar ile Marx'ın, "emekçiyi, çocukluğundan itibaren, ondan bağımsız ve onun basit bir eklentisi haline dönüştüğü bir cansız mekanizma olan ayrıntılı bir makinenin bir parçasına dönüştüren" makineleşmeden, dolayısıyla "fabrika çalışmasının emekçinin sinir sistemini son noktasına kadar tüketip kaslarının çok yönlü yeteneğini yok ederek, gerek bedensel gerekse zihinsel faaliyetleriyle, özgürlüğünün her atomuna el koyması"ndan (Marx, 1867, s.422-423) söz ettiği pasajlardaki ahlâki vurgu nasıl görülemez? Marx'a göre, kapitalist üretim tarzında, "maddi zenginliğin, emekçinin gelişmesinin gerekliliklerini karşılamak üzere varolması yerine ve bunun tersine, emekçinin, mevcut değerlerin yaygınlaşmasının gerekliliklerini karşılamak üzere

varolması" (*a.g.y.*, s.621) söz konusudur. Bu noktada son olarak da, *Kapital*'den alınan ve kapitalist sistem içerisinde göreli artı değer üretimiyle ilgili olan aşağıdaki pasaj üzerinde düşünmenizi isterim:

> Emeğin toplumsal üretkenliğini artırmayı hedefleyen bütün yöntemler, tek tek emekçilerin zararına olarak hayata geçirilir; üretimin gelişmesini hedefleyen bütün araçlar, üreticiler üzerinde bir tahakküm kurma ve onları sömürme araçlarına dönüşür; bu araçlar, emekçiyi neredeyse kötürüm bırakarak bir insan sureti haline getirir, bir makinenin dişlisi düzeyine indirir, çalışmasından alacağı en ufak bir sevince bile izin vermez ve emeğini nefret edilen bir eziyete çevirerek, bilimin bağımsız bir güç olarak sürece katılmasıyla aynı oranda, emek sürecinin entellektüel potansiyelinden uzaklaştırır; emekçinin çalışma koşullarını kötüleştirir, emek sürecinde onu acımasızlığıyla nefret uyandıran bir despotizme bağlı kılar; bütün ömrünü bir çalışma zamanı haline getirerek, karısını ve çocuklarını sermayenin acımasız tekerleklerinin altına atar... Bir kutupta sermaye birikimi varken... öbür kutupta, yani sermaye biçiminde kendi ürününü üreten sınıfın tarafında, sefaletin, yoğun ıstırabın, köleliğin, cehaletin, vahşetin ve zihinsel alçalmanın birikimi vardır. (*A.g.y.*, s.645.)

Engels de *Anti-Dühring*'de şunları yazmıştı:

> Her türlü ahlâki dogmanın (ahlâki dünyanın da tarihin ve uluslar arasındaki farklılıkların üstünde yer alan kalıcı ilkeleri bulunduğu gerekçesiyle), bize ebedi, nihai ve asla değişmez bir etik yasa olarak dayatılması doğrultusundaki bütün girişimleri reddediyoruz. Biz, tam tersine, bütün ahlâk teorilerinin şimdiye kadar ve son analizde, toplumda o sırada egemen olan ekonomik koşulların ürünü olduğunu iddia ediyoruz. Toplumun evrimi şimdiye kadar sınıf uzlaşmazlıkları doğrultusunda gerçekleştiği içindir ki, ahlâk da her zaman için bir sınıfın ahlâkı olmuştur. Ahlâk, ya yönetici sınıfın tahakkümünü ve çıkarlarını meşrulaştırmış ya da ezilen sınıfın belli bir güce ulaşmasından itibaren, onun yönetici sınıfın tahakkümüne karşı öfkesini ve ezilenlerin gelecekteki çıkarlarını temsil etmiştir. (Engels, 1877-1878, s.131.)

Engels eşitlik konusunda da, "Gerek burjuva gerekse proleter biçimiyle, eşitlik fikrinin kendisi tarihin bir ürünüdür ve bunun ortaya çıkışı, aynı şekilde uzun bir geçmişe sahip olan belirli tarihsel koşulları gerektirmiştir. Dolayısıyla bu kesinlikle değişmez bir gerçektir," şeklinde yazıyordu. Adalete gelince, Engels, "adalet hakkındaki idealist gevezelikleri" (Engels, 1890, s.496) şiddetle kınıyor ve görüşünü şu şekilde ifade ediyordu:

> Burjuva ekonomisinin yasalarına göre, üretilen ürünün en büyük parçası onu üretmiş olan işçilere ait *değildir*. Şimdi biz, bunun haksızlık olduğunu, öyle olmaması gerektiğini söylersek, ardından bunun ekonomiyle doğrudan bir ilgisinin olmadığını da eklersek, yalnızca, bu ekonomik olgunun kendi ahlâk anlayışımızla çeliştiğini söylemiş oluruz. Zaten Marx da, komünist taleplerini hiçbir zaman buna değil, kapitalist üretim tarzının gözlerimizin önünde her gün biraz daha belirginleşen kaçınılmaz çöküşüne dayandırmıştı. (Engels, 1884, s.18.)

Engels, Proudhon'a saldırırken de, "Adaletin, varolan ekonomik ilişkilerin, bazen muhafazakar bazen de devrimci bir açıdan yansıtılan, ideolojikleşmiş, yüceleştirilmiş bir ifadesinden başka bir şey olmadığını," dile getirmekteydi:

> "Doğru", "yanlış" ve "haklı" gibi ifadeler, gündelik yaşamda, söz konusu ilişkilerin basitliği düşünüldüğünde, toplumsal olaylara gönderme yaptığında bile herhangi bir yanlış anlamaya yol açmadan benimsenirken; bu ifadeler, görmüş olduğumuz gibi, ekonomik ilişkilere yönelik bilimsel araştırmalarda, örneğin flojiston* teorisinin terminolojisine sadık kalındığında modern kimyada ortaya çıkan aynı umutsuz karışıklığa yol açar. Proudhon gibi birinin, bu toplumsal "flojiston"a, "adalet"e, inanması halinde bu karışıklık iyice artar. (Engels, 1872-1873, s.624-625.)

Engels'in komünizm hakkındaki şu pasajı da ilgiye değerdir:

> Komünizm artık, hayal gücünün yardımıyla, mümkün olduğu kadar kusursuz bir ideal toplum hayali kurulması değil, proletaryanın

* Eskiden, özellikle simyacılar tarafından, bütün maddelerde bulunduğuna ve onun maddeden ayrılmasıyla yanma olayına yol açtığına inanılan özel akışkan madde. (ç.n.)

yürütmekte olduğu mücadelenin niteliğinin, koşullarının ve bunlardan çıkarılan genel amaçlarının kavranması anlamına geliyordu. (Engels, 1885, s.345.)

Engels buna rağmen, *Anti-Dühring*'de, "kalıcılık sağlayan azami unsurları içerecek" "geleceğin proleter ahlâkı"ndan da bahsediyor ve şu iddiayı ortaya atıyordu:

> İnsanın bilgisinin bütün alanlarında olduğu gibi ahlâkta da, genel olarak bir ilerleme görüldüğünden hiç kimse kuşkulanmaz. Ancak henüz sınıf ahlâkının ötesine geçebilmiş durumda değiliz. Sınıf uzlaşmazlıkları ile bunlarla bağlantılı olan her türlü olgunun üstünde yer alıp gerçekten insani nitelikte olan bir ahlâk, yalnızca toplumun sınıf uzlaşmazlıklarını hem aştığı hem de bunları gündelik, pratik yaşamda unutmuş olacağı bir aşamada mümkün hale gelir. (Engels, 1877-1878, s.130, 132.)

Engels, daha önceki konuşmaları ve yazılarında, böyle bir toplumun ana hatlarını çıkarmaya kesinlikle hazırdı (Engels, 1845a) ve görmüş olduğumuz gibi, onun yazıları, Marx'ınkiler gibi, sınıflı toplumlara yönelttiği, keskin ve acımasız ahlâki temelli eleştirilerle doludur.

Klasik Marksist yapıtlarda bu sorunların tutarlı biçimde sorgulandığı tek yer, Karl Kautsky'nin *Etik ve Materyalist Tarih Anlayışı* adlı çalışmasıdır. Kautsky'nin bu kitabını, neo-Kantçılığın, özellikle Almanya ve Avusturya'da, yükselişe geçtiği koşullarda yazmış olduğuna dikkat çekilmelidir. Kantçı etik, Kantçılıktan etkilenmiş olan Alman Marksistleri ile Marksizm sempatizanlarının gözünde, sosyalizmin, kaçınılmaz olsa bile, istenilir ve uğruna çaba harcanmaya değer bir hedef olarak benimsenmesi gerektiğini gösterecek temeli sağlayabilirdi. Özellikle Marburg Okulu, F.A. Lange'den itibaren, genel olarak, sosyalizmin, böyle bir temele sahip olması halinde, Kantçı etik ilkelerin pratik, politik ifadesini temsil ettiğine inanmaktaydı (bkz. Keck, 1975). Neo-Kantçıların karşıtları -onların "bütün sosyalist hareketi boğmaya" çalıştıklarını düşünen Mehring (*Die neue Zeit*, II, 1900; bkz. Sandkuehler ve de la Vega, 1970, s.41, 42), Rosa Luxemburg ve Plehanov gibi- böyle bir temelin gerekli olmadığını düşünüyorlardı; ancak, Sta-

udinger'in belirttiği gibi, açıklanabilirlik, kaçınılmazlıkla birleştiği zamanlar bile, istenilirlikle aynı şey değildir: Bir elma yalnızca bir şekilde çürüyebilir, ama zaten o da çürümesine yeter (akt. Kolakowski, 1978, II, 251). Vorländer bu konumu açıkça şöyle ifade ediyordu:

> Tam da Marksizm... toplumsal-tarihsel bir teori olarak, etik bakış açısını mutlaka dışlaması gerektiği için, bizim görüşümüzce, sosyalizmin temeli ve meşruiyeti açısından, sosyalist fikirlerin tarihinin, hatta sosyalist pratiğin ayrılmaz bir unsuru olan bu tamamlayıcı bakış açısının dikkate alınması daha da temel bir önem taşımaktadır. (Vorländer, 1921, s.431.)

"Etiğe ve idealizme görünüşte bir karşı çıkışta" bile "derin bir etik sezgi yatmaktadır... Sosyalizm, kendisini etikten, ne tarihsel, ne mantıksal, ne teorik, ne de olgusal olarak uzak tutabilir," (Vorländer, 1904, s.23; Vorländer bu görüşünü desteklemek üzere, Marx'ın değer-yüklü terminolojiyi sık sık kullanmasına gönderme yapmaktadır). Alman neo-Kantçılarının bilinçli revizyonistler olmadıkları (her ne kadar Bernstein onların bazı sloganlarını benimsemiş olsa da) unutulmamalıdır, onlar sadece kendilerince Marksizm'deki bir boşluğu doldurmaya çalışıyorlardı. Onlar, Kantçı etiği, Marksizm'in doğal bir tamamlayıcısı olarak düşünüyorlardı: Marksizm, Kantçılıkla paylaştığı ortak amaçlara, yani birey olarak tek tek bütün insanların vazgeçilemez değerinin tanınmasına dayalı olan evrensel kardeşlik ve dayanışma ilkelerine, hangi somut eylemlerle ulaşılacağını gösterirken; Kantçı etik ahlâki kuralların karşılaması gereken koşullara formel bir tanım getirmekteydi. Ancak bireylerin değerinin kabul edilmesi, devrimci taktiklerin, özellikle de şiddetin kullanılmasını engeller miydi? Marburg Okulu'nun neo-Kantçıları, genel olarak engellediği kanısındaydılar.

Kısacası, Alman neo-Kantçıları (Hermann Cohen, Natorp, Stammler, Staudinger ile Vorländer) Marx'ı, pratik felsefesinin sosyalizm hedefine etik haklılık kazandırabileceğini düşündükleri Kant'la tamamlamanın yollarını arıyorlardı. Avusturyalı Marksistler (özellikle Max Adler ile Otto Bauer) de Kant'dan et-

kilenmişlerdi, ancak sosyalizmin böyle bir meşruiyete ihtiyaç duymadığını ileri sürerek, bu yaklaşımı kesin bir dille reddediyorlardı. Adler, "Marksist anlayışa göre, sosyalizme etik açıdan doğru olduğu için değil, nedensel olarak üretildiği için geçileceğini," savunuyordu (Adler, 1925, s.64). Bununla birlikte, "toplumsal yaşamın bu nedensel ürünü aynı zamanda etik bakımdan da doğruydu." Çünkü, "toplumsallaşmış insan, eninde sonunda, ahlâki açıdan doğru olduğunu düşündüğü şeyi hayata geçirmesini sağlayacak formel-teleolojik nedensellikle hareket ederdi," (*a.g.y.*, s.64). Bauer, "bazı revizyonistlerin, Kant'ın pratik akıl ilkesini, sosyalizmin meşrulaştırmasına taşıma girişimlerine" (Bauer, 1906, s.83) de karşıydı. Ona göre, Marx bilimsel olarak,

> kapitalist toplumda, proletaryanın, sosyalizmi, sömürüden kurtulmanın biricik muhtemel yolu olarak istemek zorunda olduğunu, mülkiyetin yoğunlaşması emek araçlarının toplumsal mülkiyet olarak temellük edilmesini mümkün hale getirdiği için bu amacına ulaşabileceğini; işçi sınıfının, nüfusun ezici çoğunluğunu oluşturduğu için, amacına ulaşacağını göstermiştir. (*A.g.y.*, s.80-81.)

Öyleyse, "hâlâ tereddütlü ve kararsız olsa"da, "karşıt sınıflardan hangisine katılacağına karar verecek birey"in karşılaştığı "ahlâki sorun" nedir? (*a.g.y.*, s.81.) Bauer'in yanıtı, pratikte, Kant'ın etiğinin proletaryanın mücadelesinde örtük biçimde varolduğu, daha açık bir halde görünmesinin de gerekli olmadığı doğrultusundaydı:

> Proletaryanın, kendiliğinden sömürüye karşı mücadele etmek zorunda olduğunu ve kapitalist toplumun gelişmesiyle birlikte sömürüye karşı mücadelenin ister istemez sosyalist üretim tarzı uğruna mücadele etmeye dönüşeceğini farketmesini sağlarsak, ancak o zaman, ona karar verilecek bir malzeme vermiş oluruz ve bu karar da iradesinin haklılığına dayanan doğru bir karar olur. Kant'ın kategorik buyruğundan tamamen habersiz olan proletarya, kendi sınıfsal çıkarlarından gelen düsturlarını, mülklerini savunan sınıfların düsturlarından farklı olarak değerlendirecektir. Proletarya, ancak toplum üyelerinin ezici çoğunluğunu, ya kaba güçle ya da onları sahte bir ideolojiden yararlanıp gerçek çıkarlarının nerede yattığı konusunda aldatarak baskı altında tu-

tarsa yaşayabilecek bir toplumsal düzeni savunmak zorunda olanların öncüllerini ahlâksız olarak değerlendirecektir. (*A.g.y.*, s.80-81.)

Dolayısıyla, Kantçı etiğe bir haklılık gerekçesi olarak ihtiyaç duyulmuyordu, ama o,

> bilimin keşfettiği sınıf düsturlarının naif ahlâki yargısı etik kuşkuculuğun gölgesinde kaldığı zaman, çekilebileceğimiz son kale işlevi görüyordu... Etik kuşkuculuğun yanıltıcı etkisi altında olan birisi, kendi seçimi için bütün sınıfların zorunlu iradesinden başka bir ölçüt bulunmadığını düşünürse, böyle bir durumda biz, onun iradesinin formel yasa hükmünde niteliğine dikkat çeker, değeri bakımından işçi sınıfının iradesini burjuvazinin iradesinden ayırmasını sağlayacak ölçütü önüne koyar ve bu şekilde onu çıkarları uğruna kavga veren proletaryanın kampına sokarız. (*A.g.y.*, s.82-83.)

Bauer, Kautsky'nin, "Kant'ın akla yönelttiği eleştirisini reddedemeyiz; bu bizi, işçi sınıfının düşmanlarının koparmış olduğu kuşkuculuk fırtınasının etkilerinden zaman zaman koruyabilir," (*a.g.y.*, s.84.) şeklindeki düşüncesine katılmıyordu.

Kautsky, Bauer'in etik kuşkuculara karşı olarak ifade etmeye çalıştığı yanıttan etkilenmemişti ve şöyle yazıyordu:

> Eğer kuşkucu, hemen Kant'a yönelerek ona inanmak yerine, Marksist etik hakkında doğru bilgiler edinmeyi amaçlarsa, yalnızca hiçbir etiğin mutlak olmadığını ve ahlâki kuralların her zaman değişebileceğini değil, aynı zamanda etik kuralların belirli dönemler, toplumlar ve sınıflar açısından zorunlu olduğunu, etiğin bir uzlaşım olayı ya da bireyin iradesine göre seçebileceği bir şey olmayıp, tersine bireyden daha güçlü olan ve onun üstünde duran güçler tarafından belirlendiğini kabul edecektir. Zorunluluğu kabul eden bir bakış açısından kuşkuculuğun doğması mümkün müdür? (Kautsky, 1906b, s.49-50.)

Kautsky akla uygun bir dille şunları da ekliyordu:

> Burjuva etiği mi, proleter etiği mi, hangisinin daha değerli olduğu sorusuna hiçbir zaman açık bir yanıt alamadık; bu soruyla ilgili olarak çok çeşitli görüşlere rastlıyoruz, yalnız muhafazakârlarla liberaller, sosyalistlerden çok daha güçlü biçimde seslerini duyurabiliyorlar. Do-

layısıyla kategorik buyruk, ister istemez sosyalizme karşı kuşkuyla yaklaşmamıza yol açmaz... Kantçılar için bile, hangi tarafı tutacaklarına karar vermelerinde etken olan şey, kategorik buyruk değil, Kant'ın ekonomik yaklaşımı ve anlayışıdır. (*a.g.y.*, s.50-51.)

Yine de Kautsky, 1898 yılında bile, Plehanov'a, "Neo-Kantçılıkla başım dertte. Ben, Marx ve Engels'in ekonomik ve tarihsel bakış açısının, neo-Kantçılıkla bağdaştığına inanıyorum," diye yazmış, buna rağmen, "felsefenin kendisinin en iyi alanı" olmadığını da kabul etmişti (akt. Steinberg, 1967, s.99.) Ama, çok geçmeden fikir değiştirip, Marksizm'in kendi kendine yeterli olduğunu, etik bir genişlemeye ihtiyaç duymadığını, neo-Kantçıların da anakronistik bir uzlaşma etiği ortaya koyduklarını ifade etme noktasına gelmişti. Bu görüşleriyle, Marx'ın ve Engels'in Proudhon ile Lasalle'a yönelttikleri eleştirileri yinelemekte olan Kautsky, "Etik Sosyalizm"i aşağılayarak bu doğrultudaki çabaları, "saflarımızdaki sınıfsal uzlaşmazlıkları yumuşatmaya, Burjuvazi'nin en azından bir kesimiyle yarı yolda buluşmaya yönelik girişimler" olarak nitelemekteydi. Kantçı etiğin "tarihsel ve toplumsal eğilimi, uzlaşmazlıkları mücadeleyle aşmaktan değil, onları yumuşatıp uzlaştırmaktan yanaydı" (Kautsky, 1906a, s.69). Yine Kautsky'ye göre, ahlâki ilkelerin kaynağı "toplumsal ihtiyaçlar"dır; "ahlâkın her biçimi görelidir"; "ahlâkın özellikle insani olan boyutu, ahlâk kuralları, sürekli değişime uğramaktadır": Ahlâk kuralları toplumla birlikte değişir, ne var ki bu değişim aralıksız olmadığı gibi, toplumsal ihtiyaçlarla aynı çizgide ve ölçüde de olmaz", daha doğrusu, "üretim araçlarının bir ürünü olan karmaşık toplumsal üstyapının diğer unsurları gibi ahlâk ilkelerinde de durum aynıdır. Ahlâk, kendi temelinden kopup bir süre varlığını bağımsız olarak sürdürebilir," (*a.g.y.*, s.178, 192, 184). "Ahlâk idealini toplumsal evrimin yönlendirici faktörü olma konumundan ilk olarak indiren ve bize toplumsal ihtiyaçlarımızı yalnızca maddi temellerin bilgisine bakarak belirlememiz gerektiğini öğretmiş olan çizgi, materyalist tarih anlayışıydı," (*a.g.y.*, s.201). Kautsky, Marx için bile şunları söylemektedir:

Onun bilimsel araştırmalarında, zaman zaman ahlâki bir idealin etkisine rastlanmaktadır. Ancak Marx, elinden geldiğince ahlâki idealin etkisini önlemeye daima ve haklı olarak çaba harcar. Çünkü ahlâk ideali, ona amaçlarını göstermeye yeltendiği zaman, bilimde bir hata kaynağı haline gelir. Bilim, yalnızca zorunluluğun kabul edilmesiyle ilgili olabilir. Bilim, *gerekeni* bir çözüm olarak gösterme noktasına kesinlikle gelebilir, ancak bu da, yalnızca zorunlu olanın kavranmasının sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bilim, olgular dünyasında temellenmiş bir zorunluluk olarak kabul edilmeyen bir gerekeni keşfetme noktasına gelmemelidir. (*A.g.y.*, s.202-203, S.L.)

Kolakowski'nin bu noktadaki gözlemi de şöyleydi:

Kautsky, Marksizm'in sosyalizmin tarihsel zorunluluğunu kanıtladığı konusunda neo-Kantçılarla aynı görüşleri paylaşıyordu ve ona göre, gösterilmesi gereken şey de zaten buydu. İşçi sınıfı, sosyalizmi bir ideal sayacak bir bilinç geliştirmek zorundaydı, ne var ki bu düşünce çerçevesi, toplumsal bir sürecin sonucundan başka bir şey değildi. Bir insanın kaçınılmaz olduğuna inandığı şeyi neden istenilir bir şey olarak göreceği sorusu, buna yanıt verecek bir dayanağı bulunmayan Kautsky tarafından görmezlikten gelinmektedir. (Kolakowski, 1978, II, 39.)

Öbür yandan Kautsky, Vorländer'in dikkat çekmiş olduğu gibi, normlar ile hedeflerin insan deneyiminin ayrılmaz birer parçası olduğunu kabul etmekteydi. Kautsky, "Bilimsel Sosyalizm'de sınıf mücadelesinin bilinçli amacı, ahlâki bir amaçtan ekonomik bir amaca dönüştürülmüştür," diye yazıyor, yalnız daha sonra, "bu amaç yüceliğinden hiçbir şey kaybetmez," diye de ekliyordu (Kautsky, 1906, s.204). Kautsky, önceden bir ahlâk ideali olarak görülen şey artık ekonomik gelişmenin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilebileceği için, bunun bir ahlâk ideali olma özelliğini kaybettiğini düşünmüş gibidir. Nitekim bu ideal ("...sınıfın, ...üretim araçlarındaki özel mülkiyetten ve üretim fonksiyonunda halk kitlelerinin zincire vurulmasından kaynaklanan ...zenginlerle yoksullar, sömürücülerle sömürülenler, cahillerle akıllılar, bütün toplumsal ayrımlarla uzlaşmazlıkların, ...erkeklerin kadınları boyunduruk altına almalarının [ve] ulusal uzlaşmazlıkların kal-

dırılması") hakkında şu soruyu sorar: "Bu kadar engin bir ufka ulaşmanın yolunu açan bir ahlâki ideal var mıdır?" Gerçekten de Kautsky, kapitalizmin yayılmasıyla birlikte, "genel bir insan ahlâkı"na (*a.g.y.*, s.204-206, 159) uygun temelin oluştuğunu iddia etmekteydi.

> Bunu [genel bir insan ahlâkını] oluşturan, insanlığın üretici güçlerinin gelişmesi, toplumsal işbölümünün yayılması, karşılıklı değişim araçlarının kusursuzlaşmasıdır. Gelgelelim, bu yeni ahlâk, bugün bile ekonomik açıdan ileri ülkelerde dahi, bütün insanların ahlâkı olmaktan çok uzaktır. Yeni ahlâk, bugün bile, özünde sınıf bilinçli proletaryanın ahlâkıdır; proletaryanın bu kesimi, duyguları ve düşünceleriyle diğer insanlara göre kendisini özgürleştirmiş ve burjuvazininkinin karşısında kendi ahlâkını oluşturmuştur. (*A.g.y.*, s.159-160.)

Kautsky bunlara şunu ekler: "Genel bir insan ahlâkının maddi temelini yaratan, sermayedir; ancak sermaye, söz konusu temeli, bu ahlâkı sürekli kendi ayakları altında çiğneyerek yaratır," (*a.g.y.*, s.160). Proletarya bu temelde, "İnsanların ahlâki yasa önündeki eşitliğinin -basit bir sofuca istek olarak kalmak yerine- gerçekliğe dönüşeceği bir toplum biçimi yaratacaktır," (*a.g.y.*, s.160-161).

Kautsky gibi Plehanov da, "bir mücadele felsefesi" değil, "herşey yapılıp söylendikten sonra yarı yolda duran insanların felsefesi; bir uzlaşma felsefesi," şeklinde tanımladığı revizyonizme ve neo-Kantçılığa karşı ortodoks çizgiyi savunmaktaydı. Stammler'in, toplumsal ilişkilerin, "önceden belirlenmiş bir amaca ulaşmak üzere girişilen eylemlerin sonucu olduğu" doğrultusundaki düşüncesine karşı çıkarak, amaçları belirlemek ya da başarılı olacağı kesin olan bir harekete katılmaya uygun ahlâki gerekçeler sunmak ihtiyacını duymuyordu (Plehanov, 1908, s.94, 90ff). İnsanın amaçları üretici güçler ve toplumsal koşullar tarafından belirlendiği için, bu tür gerekçelerin ortaya atılmasına da gerek kalmadığını düşünmüş görünen Plehanov şunları yazmaktaydı:

> Kürtuluş özlemi içinde olan bir sınıf bir toplumsal devrim gerçekleştirdiği zaman, ulaşmayı arzu ettiği amacına az çok uygun bir şekilde hareket eder; ne de olsa eylemleri o devrimin nedenidir. Ancak bu eylemler de, gerçekleşmesini sağlamış olduğu bütün özlemlerle bir-

likte, ekonomik evrimin sonucudur ve bu nedenle zorunluluk tarafından belirlenir. (*A.g.y.*, s.92-93.)

Plehanov, ahlâki ilkelerin bu eylemlere yön verdiğini ya da belirli sınırlar koyduğunu da düşünmüyordu. 1903 Kongresi'ndeki ünlü ve kahince konuşmasında şunları söylemişti:

> Her demokratik ilke kendi başına ve soyut olarak değil, demokrasinin temel ilkesi denilebilecek şeyle, yani *salus populi suprema lex* [en üstün yasa halkın selametidir] ilkesiyle bağıntılı olarak değerlendirilmelidir. Bunu devrimcinin diline çevirirsek, en üstün yasanın devrimin başarısı olduğunu görürüz. Devrimin başarısı da şu ya da bu demokratik ilkenin işlemesinin geçici olarak sınırlanmasını gerektirirse, o zaman böyle bir sınırlama getirmekten kaçınmak suç olacaktır. Benim kişisel düşünceme göre, genel oy hakkı ilkesinin bile demokrasinin temel ilkesi olarak işaret ettiğim bakış açısından değerlendirilmesi gerektiğini söyleyeceğim. Biz Sosyal Demokratlar'ın, genel oy hakkına karşı çıkmamız bir varsayım olarak mümkündür. Bir zamanlar İtalyan Cumhuriyetlerinin burjuvazisi de soylu kesimden insanları politik haklardan yoksun bırakmıştı. Üst sınıfların, bir zamanlar kendi politik haklarını kısıtlamaları gibi, devrimci proletarya da üst sınıfların politik haklarını kısıtlayabilir. Bu tür önlemlerin uygun olup olmadığı yalnızca şu kurala bakarak değerlendirilebilir: *salus revolutiae suprema lex* [en üstün yasa devrimin selametidir].
>
> İşte, parlamentoların sürekliliği sorununda da aynı konumu benimsemeliyiz. Devrimci coşkunun patladığı bir dönemde insanlar çok iyi bir parlamento -bir tür *chambre introuvable* [bulunmaz meclis]- seçerlerse o zaman onu *kalıcı bir parlamento* haline getirmek zorunda oluruz; seçimler başarılı biçimde sonuçlanmazsa da, parlamentoyu, bırakın iki yılı, mümkünse iki hafta içinde dağıtmaya çalışmamız gerekir. (Plehanov, 1903, s.106.)

Öbür yandan Plehanov, proletaryanın "insanlığın yüce çıkarları"nı temsil ettiğine (Plehanov, 1908, s.96), Marx'ın da, "nihai amaca eninde sonunda ulaşılacağından gayet emin olduğuna ve bunu da her fırsatta açıkça ifade ettiğine" dikkat çekiyordu.

> Nihai amaç, insanın insan tarafından sömürülmesine, buna bağlı olarak, toplumun sömürücüler ve sömürülenler şeklinde bölünmesine

son verilmesidir. Bu sayede iç savaşlar da hem yararsız, hem olanaksız hale gelecektir. Böylece insanlık, yalnızca "hakikatin gücü"yle ilerleyecek ve artık sıkılı yumruk argümanını kullanmak için bir gerekçe kalmayacaktır. (*A.g.y.*, s.109.)

Plehanov, "Bir insan toplumsal ideallerinin gerçekleşmesi uğruna ne kadar enerjik biçimde mücadele eder, kendisini ne kadar çok bu mücadeleye adarsa, ahlâki kusursuzluk merdiveninin basamaklarında o kadar yükseğe çıkacaktır," şeklinde de yazmaktaydı (akt. Heller, 1982, s.364). Bununla birlikte, Plehanov'un ahlâk ve ahlâki etkenlerin önemsizliğiyle ilgili görüşleri dikkate alındığında, insanın kendisini bir mücadeleye bu şekilde adamasının nedeni esrarengiz bir sır olarak kalmaktadır. Proleterlerin kendilerini sınıf mücadelesine adamaları, onurları ile daha iyi bir dünya özlemleri, dolayımsız ve özel çıkarlarından üstün tutulan eylemleri gerçekleştirmeleri için doğrudan bir gerekçe sağlarsa, ancak böyle bir koşulda anlamlı olur: "Kendisine ayaktakımı muamelesi yapılmasına izin vermeyecek, cesarete, özgüvene, gurura ve bağımsızlık duygusuna, ekmekten daha fazla ihtiyaç duyan bir proletarya," (Marx, 1847a, s.231) diye yazdığı zaman Marx'ın da kabul ettiği bir gerçekti bu.

Aynı şekilde Lenin de, Etik Sosyalizm'le ve popülist yazarların öznelci ve ahlâkçı bakış açısını (bu yaklaşımı, ne yapılması gerektiği konusunda sorular sormayıp, bilince ilişkin olgular dahil olmak üzere, bütün süreçleri üretim ilişkileri tarafından belirlenen doğal olaylar şeklinde değerlendiren bilimsel ve determinist bir doktrin olarak Marksizm'in tam karşısına koymaktaydı) yansıttığı iddia ettiği eğilimle kıyasıya bir kavgaya tutuşmuştu. Lenin gerçekten proletaryayı, "sosyalizmin kaçınılmaz olan gelişinin entellektüel ve ahlâki itici gücü ve fiziksel uygulayıcısı" şeklinde tanımlamakta, ancak Marx'a göre, kaçınılmazlığın "tamamiyle ve yalnızca, çağdaş toplumun gelişmesinin dayandığı ekonomik yasalar"dan kaynaklandığına da dikkat çekmektedir (Lenin, 1915, s.71). Lenin şunları da yazmaktaydı:

> Marx, toplumsal hareketi, yalnızca insan iradesi, bilinci ve niyetinden bağımsız olmakla kalmayan, tam tersine, insanların iradesini, bilincini

ve niyetlerini belirleyen yasaların yön vermekte olduğu doğal tarihin bir süreci olarak görür... Bilinç unsuru, uygarlık tarihinde kısmen tali düzeyde bir rol oynuyorsa, çıkış noktası olarak uygarlığı alan bir eleştirinin, bilincin herhangi bir biçimini ya da sonucunu kendi temeli olarak göremeyeceği de açıkça ortadadır. (Lenin, 1893, s.166.)

Lenin, "Bilimsel sosyalizmin geleceğe ilişkin olarak, hiçbir zaman, kendisini şu andaki burjuva rejimini analiz etmekle, kapitalist toplumsal örgütlenmenin gelişmesinin belli başlı eğilimlerini irdelemekle ve bundan daha öteye gitmemekle sınırlayan bir resim çizmediğini," herkesin bildiğini yazıyordu (*a.g.y.*, s.184). *Devlet ve Devrim*'deki görüşleri de bu doğrultudaydı:

Marx'ın bir ütopyaya kapıldığını, bilinmesi mümkün olmayan bir şeyi tahmin etmeye çalışmakla zaman geçirdiğini gösteren en ufak bir iz yoktu. Marx, komünizm sorununu, bir doğabilimcinin, diyelim yeni bir biyolojik türün gelişmesi sorununa yaklaşmasıyla aynı paralelde ele almakta ve bir şeyin belirli bir şekilde ortaya çıktığını kavrayınca belirli bir yöne doğru değişim göstereceğini düşünmekteydi. (Lenin, 1917a, s.458.)

Lenin, Marksizm'de "başından sonuna kadar etiğin bir kırıntısının bile olmadığı," çünkü "teorik olarak 'etik bakış'ın 'nedensellik ilkesi'nin gerisinde kaldığı, pratikte ise sınıf mücadelesinin gücünü azalttığı," (Lenin, 1894, s.421) konusunda Sombart'la aynı görüşteydi. Lenin'in yazılarında, sözgelimi emek disipliniyle ilgili ahlâki kuralların, Sovyet devleti tarafından pratikte uygulanması sosyalizmin kesin zaferinin bir koşulu olmakla birlikte, burjuva yönetiminde proletarya tarafından haklı olarak gözardı edilebileceğini ileri sürerek, ahlâk konusunda aşırı araççı bir görüş savunduğunu gösteren pek çok pasaj bulunmaktadır. Nitekim 1920'deki Komsomol Kongresi'nde şunları söylemişti:

Biz, kendi ahlâkımızın, bütünüyle proletaryanın sınıf mücadelesinin çıkarlarına tabi olduğunu söylüyoruz... Ahlâk, eski sömürücü toplumu yok etmeye ve bütün çalışan insanları, yeni bir toplumu, komünist bir toplumu inşa etmekte olan proletaryanın etrafında birleştirmeye hizmet eden şeydir... Bir komünistin gözünde, her türlü ahlâkın kökeni, sömürücülere karşı yürütülen bilinçli kitlesel mücadele ile bu birleşik

disiplindir. Biz, ezeli ve ebedi bir ahlâka inanmıyor ve ahlâkla ilgili bütün masalların sahte olduğunu gözler önüne seriyoruz. (Lenin, 1920, s.291-294.)

Ama öbür yandan, Lenin'in yazıları, 1917'de "uğursuz kapitalist toplumun bu kalıntıları, sosyalizmin kapitalizmden miras aldığı bu insanlık tortuları, bu çürümüş ve kurumuş uzuvlar, bu bulaşıcı hastalık, bu veba, bu ülser" (Lenin, 1917b, s.410) hakkında yazdığı zaman görülebileceği gibi, kapitalizmin hastalıklarına yöneltilmiş hiddetli ahlâki suçlamalarla da doludur. Lenin *Devlet ve Devrim*'de, Marx'ın komünizmin üst aşamasının tüketim mallarının daha *adil* biçimde bölüşümüyle somutlanacağını açıkça ifade ederken, alt aşamasıyla ilgili olarak da şunları söylemektedir: "Alt aşama kesinlikle bizim idealimiz ya da nihai hedefimiz değildir. Komünizmin alt aşaması, toplumu kapitalist toplumun bütün rezillik ve iğrençliklerinden temizleyip, *daha ileri götürmek* açısından zorunlu olan bir adımdan başka bir şey olamaz," (Lenin, 1917a, s.466, 474). Bu gelişme sürecinde, "Emekçiler kendi yeteneklerini ortaya koyabilir, sırtlarını biraz dikleştirebilir, ayağa kalkabilir ve insan olduklarını hissedebilirler," (Lenin, 1917b, s.407); daha yararcı bir bakış açısıyla da, sosyalizm tek başına, "toplumsal üretim ve bölüşümün bilimsel doğrultuda yaygınlaşmasını ve bunların fiilen emekçilerin yaşamlarını kolaylaştırıp refahlarını olabildiğince arttırma amacına bağımlı kılınmasını mümkün hale getirecektir," (Lenin, 1918, s.411). Lenin 1919'da, "Proletarya, sömürücüleri alaşağı edip onların direnişini kırmakla yetinmez, onun yanında, yeni ve daha üst bir toplumsal bağ, toplumsal bir disiplin, sınıf bilinçli ve birleşmiş emekçilerin disiplinini kurar," (Lenin, 1919, s.423), 1920'de de komünist emek hakkında, "Ortak yarar adına çalışmak bir alışkanlık haline geleceği için ve ortak yarar adına çalışma gerekliliğinin bilincine varılmasından (bunun da bir alışkanlık haline gelmesinden) dolayı yerine getirilecek çalışma; yani, sağlıklı bir organizmanın koşulu olan emek," diye yazmıştı. "Yeni bir çalışma disiplinini, insanlar arasındaki toplumsal bağların yeni biçimlerini ve insanları çalışmaya çekmenin yeni yöntemleriyle biçimlerini yaratmak, yıllarca, on yıllarca sürecek bir çabayı gerektirecektir. Bu, çok kut-

sal ve soylu bir çalışma olacaktır," (Lenin, 1920, s.518). Lenin'e göre, materyalizm, "deyiş yerindeyse partizanlığı içerir ve olayların değerlendirilmesinde belirli bir toplumsal grubun yaklaşımının açıkça ve doğrudan benimsenmesini öngörür," (Lenin, 1894, s.401). Bu bakış açısının açıkça ahlâki olduğu söylenebilir miydi? Troçki'nin gözlemlemiş olduğu gibi:

> Lenin'in "ahlâkdışılığı (*amoralism*)," yani, sınıflar-üstü ahlâkı reddetmesi, yaşamı boyunca bir ve aynı ideale sadık kalmasını, bütün varlığını ezilenlerin davasına adamasını, düşünce alanında en yüksek bilinçliliği, eylem alanında da en büyük korkusuzluğu sergilemesini, "sıradan" bir işçiye, savunmasız bir kadına ve bir çocuğa karşı bir nebze olsun kibirlilikle lekelenmemiş bir tutumla yaklaşmasını engellemiyordu. Bu durumdaki "ahlâkdışılık", daha yüce insan ahlâkına verilmiş yalnızca bir "takma isim" gibi görünmez mi? (Troçki, 1938, s.34.)

Troçki'nin kendi görüşlerine gelince, o, bunları en açık biçimde, *Terörizm ve Komünizm* (bu, altıncı bölümde geniş olarak tartışılacaktır) adlı çalışmasında, sık sık, ateşli bir dille ve dürüstçe ortaya koyuyordu.

> Bize gelince, "insan yaşamının kutsallığı"ndan dem vuran Kantçı-papazlık ve vejetaryen-Quaker gevezeliğiyle hiçbir zaman ilgilenmedik. Biz muhalefette devrimciydik, iktidarda da devrimci kaldık. Bireyi kutsal hale getirmek için, onu çarmıha geren toplumsal düzeni yıkmak zorundayız. Ve bu sorun yalnızca kan ve demirle çözülebilir. (Troçki, 1920, s.82.)

Gelgelelim, Troçki'nin ahlâk konusundaki genel görüşlerini en açık biçimiyle ortaya koyan olay, *Onların Ahlâkı ve Bizim Ahlâkımız* adlı etkileyici broşürüyle patlak veren John Dewey'le ünlü tartışmasıdır. Troçki, bu broşüründe, aynı düşünce çizgisini sergiler ve şu anda irdelemekte olduğumuz aynı paradoksla yüz yüze gelir. Troçki, okurlarından, "Ahlâkın sınıf mücadelesinin bir fonksiyonu olduğunu" (Troçki, 1938, s.18) ve aynı şekilde, "Ahlâkın toplumsal gelişmenin bir ürünü olduğunu, bunun herhangi bir şekilde değişmeyeceğini, ahlâkın toplumsal çıkarlara hiz-

met ettiğini, söz konusu toplumsal çıkarların birbiriyle çeliştiğini, ahlâkın da ideolojinin diğer biçimlerinden daha fazla sınıfsal bir karakter taşıdığını," (*a.g.y.*, s.15) kabul etmelerini ister. "Genel kapsamda ve her kollektif organın varlığı açısından vazgeçilmez bir önemde, insanlığın gelişmesinde birkaç temel ahlâki kural" olsa bile, bunların etkisi "son derece sınırlıdır ve kalıcı bir nitelik taşımaz," (a.g.y.); "'Herkesin uyması zorunlu olan' normlar, sınıf mücadelesinin niteliği keskinleştikçe, daha az zorlayıcı bir hal alır." Gerçekten, "Sınıf mücadelesinin en üst biçimi, düşman sınıflar arasındaki bütün ahlâki bağları havaya uçuran iç savaştır," (*a.g.y.*, s.15-16). Zira, "'Uyulması zorunlu olan' ahlâkın normları, gerçeklikte sınıfsal, yani uzlaşmaz bir içerikle yüklüdür... İşçilerin, özellikle grevciler ile barikat savaşçılarının dayanışması, genelde insanların dayanışmasından karşılaştırılmaz derecede daha 'kesin'dir," (*a.g.y.*, s.16). Troçki'ye göre, "Ahlâki değerlendirmeler, politik değerlendirmelerle birlikte, mücadelenin içsel gerekliliklerinden kaynaklanır," (*a.g.y.*, s.38).

Öbür yandan, "Devrimci bir Marksistin gözünde, partinin insanlığın en yüce görev ve amaçlarını somutlaştırdığını," (*a.g.y.*, s.34) da yazan Troçki, araçlar ile amaçlar arasındaki ilişkiyi tartışırken şunları belirtiyordu:

> Bir araç yalnızca amacıyla meşru gösterilebilir. Ancak amacın da meşru olarak gösterilebilmesi gerekir. Proletaryanın tarihsel çıkarlarını ifade eden Marksist bakış açısına göre, insanın doğa üzerindeki gücünün artmasını ve insanın insan üzerinde güç uygulamasına son verilmesini sağlayan bir amaç meşrudur... *Gerçekten* insanlığın kurtuluşuna götürecek bir amaç haklı görülebilir. Bu amaca yalnızca devrimle ulaşılabileceği için, proletaryanın özgürleştirici ahlâkı zorunlu olarak devrimci bir karakterle donanmıştır. Bu ahlâk yalnızca dinsel dogmalara uzlaşmaz biçimde karşı olmakla kalmaz, aynı zamanda her türlü idealistçe fetişe, yönetici sınıfın felsefi jandarmalarına da karşıdır.

Ama daha sonra, ileride göreceğimiz üzere, Dewey'in ona yönelik eleştirilerinde dikkatini yoğunlaştırdığı bir cümleyi ekler: "Bu, toplumun gelişme yasalarından, asıl olarak da yasaların yasası olan sınıf mücadelesinden bir davranış kuralı çıkarır," (*a.g.y.*,

s.36-37). Kısacası, Marx, Engels, Kautsky ve Lenin gibi Troçki de, bir yandan, kapitalizmin kötülüklerinin ahlâki temelde mahkûm edilip sosyalist amaçların savunulması ve gerçekleştirmeye çalışılması, daha doğrusu bu amaçların "özgürleştirici bir ahlâk" temelinde meşru gösterilmesi düşüncesine; öbür yandan, ahlâkla ilgili her türlü konuşmanın, bilimsel ekonomik gelişme yasalarının keşfedilmesiyle anakronik bir duruma düşen tehlikeli ideolojik yanılsamalar olarak reddedilmesi çizgisine bağlıydı.

Bu paradoksu belgelerle gösterme konusunda bundan daha ileriye gitmeyeceğim. Marksizm kitap merkezli bir inanıştır ve bu nedenle, klasik Marksistlerin yazılarında böyle bir paradoksun bulunması bu paradoksun çok çeşitli ve değişik çizgideki izleyicileri üzerinde sürekli bir etkiye sahip olmasını kanıtlamaya yeterlidir. Doğrusu, bunun en açık halini, Marksizm-Leninizm Enstitüleri'nde propaganda edilip, gerek Sovyet bloku ve Çin'deki gerekse Avrupa ve Üçüncü Dünya'daki parti okullarında öğretilen, ortodoks ve "bilimsel" Marksizm versiyonlarında görebiliriz. Ancak, "neo-Marksizm" çizgisi ya da "Batı Marksizmi" denilen akımın çeşitli türleri de kesinlikle bu zaafın dışında tutulamaz. Kuşkusuz bu paradoks, neo-Marksist düşüncede, ekonomik determinizm, ideoloji ve bilimin doğası konularının karmaşıklaşmasıyla birlikte daha ince biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, bazı dikkat çekici istisnaları (özellikle Gramsci, Walter Benjamin ve Ernst Bloch ile savaş sonrası dönemin, bilhassa Yugoslavya'daki, eleştirel ve hümanist Marksistleri) saymazsak, Marksizm kendi özgünlüğü ve tuhaflığı içinde hem anti-ahlâkçı hem de ahlâkçı kalmıştır.

Bu olgu Marksizm'in kendi tarihi boyunca ahlâki konulara pek eğilmemesini büyük ölçüde açıklar. Marx'tan bu yana, Marksizm'in gerek ahlâk, gerekse insanların başkalarıyla ilişkilerinde fiilen ahlâki kurallara bağlı kalmaları karşısında resmi bir eleştirel tavır geliştirmemiş olduğu söylenebilir. Edward Thompson, ahlâki değerler konusunda, "Marx'ın suskun kaldığını, çoğu Marksistin ise kulakları sağır edecek kadar bağırarak konuştuğunu," gözlemlemiştir. Bizim de yapmış olduğumuz gibi, "Marx'ın, öfkesi ve şefkatiyle, kalemini her oynatışıyla bir ahlâkçı olduğuna" dikkat çeken Thompson, Marx'ın ve Engels'in bu sorunu görmezlikten gelmeleri ve suskunlukla geçiştirmelerinin, Viktorya

kapitalizminin muzaffer ahlâkçılığına karşı yürüttükleri savaştan kaynaklandığını ileri sürmektedir.

> Bu suskunluk bir baskı biçiminde daha sonraki Marksist geleneğe de geçmişti. Aynı şekilde bunun baskıya dönüşmesi de asıl geleneğin Morris'e (ve sesini çıkaran diğer insanlara) sırtını dönmesini, aslında burjuva faydacı bir "ihtiyaç" nosyonunu sahiplenen bir ekonomizme teslim olmasını, bunun zorunlu bir tamamlayıcısı olarak da sanata karşı iler tutar yanı olmayan bir düşmanlığı beslemesini kolaylaştırıyordu. Marksist Bilim için tek zorunluluk Sosyalizm âlemine girmekti; başka herşey ondan sonra düşünülebilirdi. Marksizm-Leninizm-Stalinizm de bunu yaptı. Ve sonuçları ortada. (Thompson, 1978, s.363, 364.)

Perry Anderson, Thompson'a yanıt verirken, "Marx ve Engels'in geriye bir 'Etika' bırakmadığı, Marksizm'de bunun sonucunda ve onların ölümünden sonra ortaya çıkan (ve bir teori olarak tarihsel materyalizmin ve bir pratik olarak sosyalist hareketin önünde bir tehlike oluşturan) boşluktan hiçbir zaman yararlanılmadığı," görüşüne katılır. Anderson, Thompson'ın da benim de yaptığımız gibi, "Katı ahlâki yargılar ifade etmekte ne Marx'ın ne de Engels'in gönülsüz olduğunu, yine de bu yargılarını ayrı bir söylem biçimde sistematikleştirmediklerini," vurgular. Anderson, "Tarihsel materyalizmin kurucularının sosyalizmle ilgili etik tartışmalara büyük bir ihtiyatla yaklaşmalarına" geçerli bir neden gösterir:

> Bu tür tartışmalar, tarihi açıklamaya yönelik yaklaşımların *yerini almaya* eğilimlidir. Thompson, "ahlâkçılığın" eskiden olduğu gibi Sol'un herhangi bir kültürünün ayrılmaz bir parçası durumuna getirilmesi gerektiğini ısrarla vurgularken, bu terimin günlük kullanımda saptamayı amaçladığı ayrımı unutmuştur. Ahlâki bilinç sosyalizm düşüncesi açısından kesinlikle vazgeçilmez bir yere sahiptir: "Gerçekten insani bir ahlâk"ın komünizmin temel özelliklerinden birisi, ezelden beri süregelen toplumsal bölünmelerin ve kıtlıktan kaynaklanan uzlaşmaz çelişkilerin alt edilmesinin en güzel sonucu olacağını Engels de vurgulamıştır. Öbür yandan ahlâkçılık, gerçek ahlâki bilinçten ayrılamayan titiz bir maddi ilgi ve ölçü duygusundan yoksun bir etik terimler "enflasyon"unun sahte bir retoriğine dönüş-

mesiyle, gündelik yaşamda olduğu gibi politik değerlendirmelerde de, nedensel kavrayışın yerine anlamsız biçimde ahlâki yargıların zorla kabul ettirilmesi çabasına işaret eder. Bu süreç çağdaş politikada, sosyalist hareketin dışında ve ona karşı olarak açıkça gözlenip yakından izlenebilir. Soljenitsin, sürgün edilmesinden itibaren bu eğilimi gösteren bir örnek olmuştur. Bu eğilimin sonucu da ahlâki yargıların bütünüyle gözden düşmesidir. (Anderson, 1980, s.97-98, 86.)

Bunda kuşku götürmez bir yan vardır. Anderson'un bu açıklaması herhalde Marksizm'in "ahlâk"tan uzak durmasını açıklayan en iyi nedeni gösterir. Ahlâki söylemin, doğru bir açıklama getirme girişimlerini (ki bu çabaların dikkatle ve yoğun bir şekilde sürdürülmesi de "gerçek ahlâki bilincin" ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır) çok kolayca boğduğu düşünülmektedir. Yine de biz, Marksizm'in "ahlâk"a karşı bu uzaklığını yorumlamak ve sonuçlarını değerlendirmek durumundayız. Anderson'un varsayımında, burada ele almaya çalıştığımız soruna eğilinmemektedir: Tartışmakta olduğumuz paradoksu çözen ve ahlâk üzerine gerek Marksizm'in ahlâkı genel olarak reddetmesini gerekse fiilen (sistematik olmasa ve büyük ölçüde benimsenmese bile) ahlâki bir tavır almasını anlamlı kılan tutarlı bir görüş var mıdır? Bir sonraki bölümde bu soruyu ele alacağız.

III
Paradoksun çözülmesi

> Ne zaman birisi onun yanında ahlâktan söz etmeye başlasa, Marx kahkahalarla gülerdi.
>
> (Vorländer, 1904, s.22.)

> (Marx'ın) yaşamdaki gerçek misyonu, kapitalist toplumun ve onun yarattığı devlet kurumlarının devrilmesine şu ya da bu şekilde katkıda bulunmak ve modern proletaryanın özgürleşmesine yardımcı olmaktı; proletaryanın kendi konumu ve ihtiyaçlarının, onun kurtuluş koşullarının ilk bilincine varan kişi *oydu*. Mücadele etmek onun ruhunda vardı. Ve kendisiyle çok az kişinin yarışabileceği bir tutku, azim ve başarıyla mücadele etmişti.
>
> (Engels, 1883, s.168)

Paradoksu çözmenin anahtarı, bence, Marx'ta görülecek olan, benim -Marx'ı izleyerek- nitelememle *Recht* ahlâkı ile *kurtuluş* ahlâkı arasında bir ayrım yapmakta yatmaktadır.

Marx ve Engels, "Tek tek bireylerin, kafalarından atıp kurtulmaları gereken, *Recht* anlayışlarına" olan "inançlarını" (Marx ve Engels, 1845-1846, s.362) küçümsüyorlardı. "*Recht* söz konusu olduğunda, çoğu kişi gibi biz de, hem politik hem de özel anlamda, ayrıca insan hakları olarak en genel biçimiyle *Recht*'in komünizm ile birbirine zıt olduğunu vurguladık," diye yazıyorlardı (Marx ve Engels, 1845-1846, s.209). Bu açıklama, onların, "Yahudi Sorunu Üzerine"den sonra kaleme aldıkları bütün yazılarını (daha doğrusu, genelde Marksist geleneği) doğru biçimde yansıtan bir açıklamadır.

Marx, bu çalışmasında, "*insan hakları* denen şey"den, yalnızca bir *sivil toplum üyesinin* hakları, yani, egoist insanın, başka insanlardan ve toplumdan kopuk insanın hakları olarak söz ediyordu. "İnsanın özgür olma hakkı, insanın insanla birliğine değil, insanın insandan kopmasına bağlıdır. İnsanın özgür olma hakkı, bu ayrılmadan doğan *hak, kısıtlı* bireyin, kendi kabuğuna çekilmiş bireyin hakkıdır," (Marx, 1843a, 162); bunun pratikteki uygulaması da özel mülkiyet hakkı olmaktadır. Marx, özel mülkiyet hakkının, "mülkiyet edinme ve onu başka insanlara aldırmadan, toplumdan bağımsız olarak dilediği gibi kullanma hakkının, kendi çıkarını düşünme hakkının, sivil toplumun temeli"ni oluşturduğunu, böylece "her insanın başka insanlarda kendi özgürlüğünün *gerçekleşmesini* değil, onda özgürlüğünün önüne konan *engeli gördüğünü*," (*a.g.y.*, s.163) düşünüyordu. Genel olarak,

> İnsan hakları adı verilen haklardan hiçbirisi, egoist insanın ötesine, bir sivil toplum üyesi olan insanın, yani, kendi kabuğuna çekilen, toplumdan ayrı biçimde kendi çıkarlarıyla özel kaprislerinin sınırları içerisinde hareket eden bir bireyin ötesine geçmez. İnsan, insan hakları bağlamında, türsel bir varlık olarak değerlendirilmez; tam tersine, türsel yaşam, yani toplum, bireylere dışsal nitelikte bir çerçeve olarak, temeldeki bağımsızlıklarının bir kısıtlanması olarak görünür. Onları birarada tutan tek bağ, doğal zorunluluk, ihtiyaçlar ve özel çıkarlardır, mülkiyetlerinin ve egoist benliklerinin korunmasıdır. (*A.g.y.*, s.164.)

Politik topluluk, "bu insan haklarını korumanın basit bir aracından başka bir şey değildir," (*a.g.y.*). "İnsanın kurtuluşu" bu insan haklarıyla uyuşmaz: İnsanın kurtuluşu, ancak, "Gerçek, bireysel insan kendisinde soyut yurttaşı yeniden özümsediği" zaman gerçekleşecektir. Bir birey olarak insan, gündelik yaşamında, özel çalışmasında ve tikel durumunda, ancak '*kendine özgü güçler*'ini *toplumsal* güçler olarak tanıyıp örgütlemiş olduğu ve bunun sonucunda, toplumsal gücü artık *politik* güç biçiminde kendisinden ayırmadığı zaman, bir *türsel varlık* haline gelmiştir," (*a.g.y.*, s.168).

"*Recht*", Fransızca "*droit*" ve İtalyanca "*dritto*" gibi, Kıt'a Avrupası'ndaki hukuk uzmanları tarafından kullanılan ve İngilizceye doğrudan çevrilemeyen bir terimdir. H.L.A. Hart'ın gözlemlemiş olduğu gibi:

Bu ifadeler İngiliz hukukçulara, hukuk ile ahlâk arasında belirsiz bir yerde durur gibi görünüyorsa da, aslında kendine özgü özellikleri bulunan bir ahlâk alanına (hukukun ahlâkına) işaret etmektedir. Bu alan, adalet, hakkaniyet, haklar ve yükümlülük (tabii "yükümlülük" kavramı, pek çok ahlâk felsefecisinin yaptığı gibi, ahlâki açıdan yapmamız ya da yapmaktan kaçınmamız gereken her eylemi kapsayacak biçimde genel, kafa karıştıran bir etiket olarak kullanılmıyorsa) gibi kavramlarla doldurulur. (Hart, 1955, s.177-178.)

"Kurtuluş," Latince *emancipare*'den türetilen bir terimdir. Latince *emancipare* de, "bir çocuğu ya da evli bir kadını baba tahakkümünden (*patria potestas*)" ve daha sonra da elbette kölelikten, dolayısıyla genel olarak sivil kısıtlılıktan kurtarmak anlamında "e+*manus*+*capere*"den türetilmiştir. Marx'a göre, insanın kurtuluşu, ücretli kölelik ile sömürüde doruk noktasına çıkmış olan insani köleliğin tarih-öncesinden kurtulmaya işaret etmekteydi. Nitekim, Marx'ın, bir önceki bölümde özetlediğim, "tek tek bireyler ya da ailelerin çıkarları ile birbirleriyle karşılıklı ilişkiye giren bütün bireylerin ortak çıkarları arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılmış olacağı" (Marx ve Engels, 1845-1846, s.46) bu ideal toplumda, şeffaf toplumsal birlik ve bireylerin kendilerini gerçekleştirmesi idealinden, söz etmesinin nedeni budur.

Öyleyse, kendi önermemi şu şekilde ifade edebilirim: Marksizm'in ahlâka karşı tutumundaki paradoks, Marksizm'in ideolojik ve anakronik bularak mahkûm ettiği düşüncenin *Recht* ahlâkı, kendi ahlâkı olarak görüp benimsediği düşüncenin ise kurtuluş ahlâkı olduğunu anladığımızda çözülür. Gerçekten de, bu bölümde ileri süreceğim gibi, insanın kurtuluşu bir ölçüde *Recht*'ten ve onu ortaya çıkaran koşullardan kurtulmasında yatmaktadır.

Marx ve Engels ile onların izleyicileri, *Recht*'i nasıl kavrıyorlardı? Marx, "devlet biçimleri gibi, ne kendi başlarına ne de insan zihninin genel gelişmesi dediğimiz şeye bakarak kavranacak, tam tersine, kökleri maddi yaşam koşullarında (ki Hegel de bu maddi yaşam koşullarının toplamını, anatomisi politik ekonomide aranması gereken bir 'sivil toplum' adı altında birleştirmektedir) olan" *Recht*'in yönlendirdiği ilişkileri (*Rechtsverhältnisse*) kendi yazılarında ele almıştı (Marx, 1859, s.362). Hegel'e göre, "sivil top-

lum", kapitalist piyasada görülmekte olan "herşeyin herkese karşı savaşı" anlamına geliyor; yeni yükselen ve bireylerin kendi özgül çıkarlarının peşinden koşturdukları, birbirlerini yalnızca kendi amaçlarının araçları gibi değerlendirdikleri ve Hegel'in deyişiyle, "öznel özgürlük"ten yararlandıkları bir burjuva toplumunun rekabetçi, egoist ilişkilerine işaret ediyordu. Hegel, bazı hak ve ilkelerin (yani, özel mülkiyet hakları ile sözleşmeye dayalı adalet ilkelerinin) bu tür ilişkileri yönlendirdiğini düşünürken, devleti de içsel olarak benimsenen etik yaşamın normlarını kurumsallaştırıp, sivil toplumun yıkıcı güçlerinin kontrol altında tutulabileceği bir çerçeve sağlayan yurttaşlık alanında, "nesnel özgürlük" alanında görmekteydi. Böylece, modern burjuva devlette, öznel ve nesnel özgürlüğün rasyonel bir sentezine ulaşılmış olmaktadır.

Oysa Marx'a göre, bunun tam tersine, sivil toplum ilişkilerini ve bizatihi devleti yönlendiren haklar ve ilkelerin kökleri, verili bir toplumsal düzenin üretim ilişkilerinin, dolayısıyla o düzendeki sınıfsal ilişkilerin istikrara kavuşturulmasında yatıyordu ve onun aracıydı. *Recht* ilkeleri de yalnızca bu perspektifte anlaşılabilirdi. Engels'in yazdığı gibi, "toplumsal adalete ya da adaletsizliğe, üretim ve değişimin fiili olgularıyla ilgili bilim olan politik ekonomi bilimi karar vermektedir," (akt. Wood, 1972, s.15). Kısacası, *Recht* ilkeleri, ne (kendi başlarına) bir dizi nesnel normla, toplumsal ilişkileri çerçeveleyen bir dizi bağımsız rasyonel standartla, ne de -Hegel'i izleyerek- öznel özgürlükle nesnel özgürlüğü en sonunda birleştiren bu tür ilişkileri düzenlemenin rasyonel bir yoluyla anlaşılabilir; tam tersine, *Recht* ilkeleri, her zaman için, yönlendirip istikrara kavuşturdukları toplumsal ilişkilerin kendileri gibi, verili maddi koşullardan kaynaklanan ilkeler olarak açıklanmalıdır.

Recht'e karşı çıkmayı gerektiren ilk Marksist neden, deyiş yerindeyse, onun, doğası gereği, ideolojik bir bakışı yansıttığını düşündürmesidir. *Recht*, "haklı" ve "adil" olan şeyleri gösterip, "haklar"ı ve "yükümlülükler"i tanımlayan "nesnel" ilkeler getirdiğini iddia eder; bunların evrensel düzeyde geçerli olduğunu ve toplumun bütün fertlerinin (belki de bütün toplumların bütün fertlerinin) çıkarlarına hizmet ettiğini iddia eder; özgül bir partinin ya da kesimin çıkarlarından özerk olduğunu iddia eder. Ancak, ko-

nuyu Marksist bir bakış açısıyla ele aldığımızda, bu iddiaların hepsinin dayanaksız ve yanıltıcı olduğunu görürüz. Bu iddialar, *Recht* ilkelerinin, mevcut düzenin toplumsal ilişkilerini korumayı sağlayan gerçek işlevini (iddiaların yaygın bir şekilde "nesnel olarak" geçerli sayılması ölçüsünde daha iyi yerine getirilen bir işlev) gizlemeye yardımcı olmaktadır. Kısacası Marksizm, onun gerçek işlevlerini ve onun hemen arkasında pusuya yatmış bekleyen burjuvazinin çıkarlarını gözler önüne sererek, *Recht*'in kendine biçtiği anlamın maskesini düşürmeye çalışmaktadır.

Kuşkusuz bu tablodan, bütün komünistlerin, gözle görünür her türlü burjuva hak ve yükümlülüğü çiğneyerek "ahlâksızlar" haline gelmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Böyle bir şey kesinlikle kötü bir taktiğe yönelmek olur. Bundan çıkarılabilecek sonuç, *Recht* ilkelerinin kendileri açısından rasyonel temelde zorlayıcı bir güce sahip olmadığıdır. Yine *bundan* da şöyle bir sonuç çıkar: Kapitalizmi, (taktik bir adım olmasının dışında) bu tür ilkelere göre varlığını sürdüremediği için, işçilerin vb. haklarını çiğneyerek adaletsiz konumuna düştüğü için eleştirmenin bir anlamı yoktur.

Gelgelelim, komünizmin *Recht*'le uyuşmamasının başka ve daha köklü bir nedeni daha vardır. Şu soruyu sorarsak bu nedeni ortaya çıkarabiliriz: *Recht* ilkeleri hangi probleme karşılık olarak getirilmiştir? Hukuk uzmanları ile filozoflar bu soruya farklı yanıtlar verirler ancak bu yanıtlarda, insan yaşamını doğası gereği çatışmaya açık ve potansiyel olarak felaketlere eğilimli görmeye ilişkin ortak bir görüş vardır; zaten, bazen baskı uygulamayı gerektirerek, rasyonel bir temelde herkesin çıkarına olduğu savunulabilecek, otoriter bir kurallar çerçevesini zorunlu gösteren de budur. *Recht,* insanın durumunda içkin, "*Recht* koşulları" denebilecek şeye bir yanıttır; nasıl bir yanıt farklı toplumlarda farklı biçimlere bürünüyorsa, bu koşullar da az çok değişik ölçülerde olabilir.

David Hume'un *Recht* koşullarına ilişkin yaklaşımını düşünün: Hume'a göre, "Adaletin kökeni, doğanın onların ihtiyaçlarını son derece kıt ölçülerde karşılamasının yanı sıra, yalnızca insanların bencilliği ve cömertliklerinin sınırlı olmasıdır," (Hume, 1739, s.495). John Mackie de, etik üzerine yazdığı son kitabında, Protagoras ve Hobbes'un yanı sıra Hume'un açıklamasını aktararak,

kendi deyimiyle "ahlâkın dar anlamı"nı (*Recht*'e çok fazla benzemektedir), "davranışları belirli ölçülerde kısıtlayan bir sistem olarak" saptamaya çalışıyordu; "bu kısıtlamaların temel amacı, eylemi gerçekleştiren failden başka kişilerin çıkarlarını korumak ve bunu faile, onun doğal eğilimlerini ya da kendiliğinden hareket etme yönelimlerini denetleyici bir etken olarak sunmaktı." Mackie, Hume'u izleyerek, ahlâkın -bu şekilde tanımlanan dar anlamıyla- insanın içinde bulunduğu kötü koşullarda temel bir problemi çözmek için gerekli olduğunu, "sınırlı kaynaklar ile sınırlı sempatilerin, biraraya geldiklerinde, hem çatışma doğuran bir rekabete yol açtığını hem de karşılıklı yardıma dayanan bir işbirliğini engellediğini," öne sürmektedir (Mackie, 1977, s.106, 111). Başka bir örnek olarak, Kant'ın insanın "toplumsal olmayan toplumsallığı" diye gördüğü, problemin çözümünün de *Rechtstaat* olduğunu düşündüğü ünlü tartışmasını ele alalım:

> Kendilerini korumaları açısından genel yasalara gerek duyan, ama bunların her biri, birer birey olarak, gizliden gizliye bu kısıtlamadan kendilerini soyutlamaya eğilim duyan bir bünyeye sahip çok sayıda rasyonel varlık düşünüldüğünde; onların durumunu nasıl düzenler ve onlara, kişisel eğilimleri gerçekten uzlaşmaz nitelikte olabilmesine rağmen, yine de birbirleri üzerinde bir denetleyici güç gibi hareket edebilecekleri, kamusal ilişkilerinde bu tür kötü duyguları hiç yokmuş gibi davranabilecekleri bir anayasa nasıl getiririz? (Kant, 1795, s.154.)

Son olarak da, John Rawls'ın benim *Recht* koşulları, kendisinin ise "adalet koşulları" dediği olaya yaklaşımına bakabiliriz: Bunlar, "insanın işbirliğini hem mümkün hem de zorunlu hale getiren normal koşullardır" ve "birbirleriyle ilgisiz olan insanların, sınırlı kıtlık koşullarında, toplumsal avantajların paylaşılması konusunda birbirleriyle çatışan taleplerle ortaya çıkmalarını sağlar," (Rawls, 1971, s.126, 128). Bunlar, "kişiler ve onların doğadaki yerleri hakkındaki temel gerçeklerdir" ve adaletin sağlanması için "insan özgürlüğünün, bu doğal kısıtlamalar ışığında belirlenmiş olan ilkelere göre düzenlenmesi gerekir," (*a.g.y.*, s.257).

Bu çeşitli varsayımları birleştirerek, adalet ve haklar ihtiyacını karşılayan üç ortak koşul saptayabiliriz. (Bu koşulların olmaması

halinde, adalet ilkeleri ile hakların tanınmasına ihtiyaç duyulup duyulmayacağı, büyük ölçüde Marksizm içinde ele alınmamış olan bir sorundur. Biz bu sorunu bir sonraki bölümde ele alacağız.) Açıkçası kıtlık (yani, talep edilen malların sınırlı olması)[1] ile egoizm (yani, en azından tam ve koşulsuz diğerkâmlığın bulunmaması) birbiriyle çelişkili talepler doğurur; nitekim, hangi taleplerin geçerli olduğuna ve bunlardan hangisinin önceliği olduğuna karar verilmesi gerekliliği de buradan kaynaklanır. Daha derinde ise (Rawls'un yaklaşımının Hume'un ve Kant'ın görüşlerine örtük biçimde eklediği düşünce de budur), farklı bireylerin (ve grupların) "iyi" anlayışlarının farklı olması ve birbiriyle uzlaşmaz bir nitelik taşımasından kaynaklanan çıkar çatışması yatmaktadır. Bu tür kararların verilmesini gerekli kılan ve hakların sağladığı güvenceleri zorunlu hale getiren de bu çıkarlardır. Hume, "insanların iyilikseverliğini ya da doğanın cömertliğini yeterli bir düzeye çıkarırsanız, adaletin yerine çok daha soylu erdemler ve daha olumlu lütuflar koyarak işe yaramaz hale getirmiş olursunuz," diye düşünürken yanılıyordu (Hume, 1739, s.494-495). Ancak insanların işbirliğine dayalı bir bolluk ve diğerkâmlık ortamının bulunması halinde bile ("iyi" kavrayışları birbirleriyle çatışıyorsa e-

1. Kuşkusuz kıtlık basit bir nosyon değildir. Kıtlığın aşağıdaki biçimlerini düşünün: (1) Üretim ihtiyacının karşısında üretim girdilerinin (yani, hammaddelerin) yetersizliği; (2) tüketim ihtiyacı karşısında üretilen malların yetersizliği; (3) tek tek amaçların ortaklaşa gerçekleştirilmesi olanaklarının dışsal koşullar (yani, zaman ve mekân kısıtlılıkları) nedeniyle sınırlı kalması; (4) tek tek amaçların, bu amaçların niteliği (yani, "konuma bağlı olan mallar": Hepimiz birlikte yüksek statüde bir yaşam süremeyiz ya da yakınımızdaki parkın sakinliğinden tek başımıza yararlanamayız) nedeniyle sınırlı kalması. Bu olanaklar, kıtlığı belirleyen çok çeşitli etkenleri (ki doğanın cimriliği ve insanların ihtiyaçları bunlardan yalnızca ikisidir ve onlar da çok geniş kapsamdaki bir toplumsal, kültürel, bilimsel ve teknik faktörlerle belirlenir) gözler önüne serer. 2. maddedeki kıtlık, 1. maddeki kıtlık olmadan varolamaz: 2. maddedeki kıtlık, tamamen mevcut üretim ve bölüşüm sisteminin bir ürünü olabilir ve aslında sınırlı kaynaklara rağmen ortadan kaldırılabilir. 3. ve 4. maddelerdeki kıtlıklar, toplumsal, kurumsal ve kültürel faktörlerden kaynaklanıp, 1. ya da 2. maddelerdeki kıtlıklar olmadan da varolabilir. Bu kıtlık biçimlerinin hepsi de çıkar çatışmalarına yol açabilir. Dahası, bu kıtlıkların aşılması toplumun üretici güçlerinde muazzam bir büyümeyi, toplumsal örgütlenmedeki değişiklikleri ve uygun olmayan istekleri ortadan kaldırarak uygun tercihlerin yapılmasını gerektirecektir. Ben, elinizdeki metinde, gerçekleşmesi mümkün olmayan bu durumu "işbirliğine dayalı bolluk" şeklinde nitelendireceğim.

ğer), kazanımların ve yüklerin adil biçimde paylaştırılması, görevlerin dağıtılıp hakların korunması ihtiyacı ortaya çıkacaktır: Ancak biz haklara, başkalarının bencilliğinden daha ziyade iyilikseverliği yüzünden ihtiyaç duyarız. Diğerkâm insanlar (*altruists*), kendilerinin "iyi" kavrayışlarını içtenlikle ve bilinçli bir biçimde izlerken, kesinlikle adaletsizliğe yol açıp başkalarının haklarını ihlal de edebilirler. Zira her "iyi" kavrayışı, belirli toplumsal ilişkiler ve yaşam biçimleriyle bireylerin çıkarlarını belirlemenin (daha net bir ifadeyle, rolleri ve işlevlerinden kaynaklanan çeşitli çıkarları kavrayıp ortaya koymanın) belirli yollarından yanadır. Ayrıca başka yollara da karşıdır. Bu tür bir kavrayışın tam anlamıyla gerçekleşmediği ve evrensel düzeyde kabul görmediği bir dünyada, herhangi bir kavrayış çizgisinin egoist olmayan uygulayıcıları bile, başka kavrayışların yandaşlarını tehdit etmekten geri kalmazlar: Nitekim adalete ve haklara duyulan ihtiyacın kaynağı da budur.

Peki, "iyi" konusunda ve çıkarlar konusunda birbiriyle çelişkili olan anlayışlar, tek bir ahlâki ve politik konsensüs içinde yakınlaşıp birleşirse ne olur? İşte bu noktada, dördüncü bir koşul sahneye çıkar: Kusursuz bilgi ve anlayışın olmaması. Çünkü, işbirliğine dayalı bolluk, tam diğerkâmlık ve ortak bir "iyi" kavrayışı çerçevesinde değişik çıkarların birleşmesi koşullarında bile, insanlar yanılabilirler: Başkalarına karşı, olması gerektiği gibi davranamayabilirler, çünkü nasıl davranılacağını bilmez ya da kazanımların ve yüklerin doğru paylaştırılmamasıyla sonuçlanıp bireylerin çıkarlarına zarar veren yanlışlar yaparlar. Dolayısıyla, bu dört koşulun olması halinde, toplumsal avantajlar ile dezavantajları paylaştırmayı sağlayacak adalet ilkeleri bulma; bizi, bu hareketler bencillikten ya da iyilikseverlikten de kaynaklansa, maksatlı ya da maksatsız da olsa, birbirimizin saldırıları ve istismarlarından koruyacak hakları ve ödevleri belirleyen ilkeler bulma yönünde bir gerekliliğin varolduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi, bu *Recht* koşullarının insan yaşamında içkin olarak bulunduğunu reddetmek, Marksizm'in özgün ve belirgin bir özelliğidir. Marx ve Engels, *Recht*'in, "insanların maddi ilişkileri ile bunun sonucu olarak insanlar arasındaki uzlaşmaz çelişkiden kaynaklandığını" yazıyorlardı (Marx ve Engels, 1845-1846, s.318).

Oysa bu koşulların ikisi de aşılabilirdi ve aşılacaktı. Marksizm, kıtlığın, egoizmin, toplumsal ve ahlâki uzlaşmazlıkların insanın durumunda içkin ve değişmez özellikler olduğunu özellikle reddetmekte ve gözlerini, toplumsal yaşamın herkesin rasyonel denetimi altında olacağı, toplumsal birliğin "aşkın" bir biçimine çevirmektedir. Kısacası Marksizm, toplumdaki ciddi çıkar çatışmalarının temel nedenlerinin ortadan kaldırılacağını tasarlamaktadır. Nitekim Marx ve Engels *Kutsal Aile*'de şunları yazıyorlardı:

> Eğer aydınlanmış özçıkar her türlü ahlâkın ilkesiyse, insanın özel çıkarı insanlığın çıkarıyla uyumlu hale getirilmelidir... İnsanı şekillendiren, içinde bulunduğu ortamsa, onun ortamı insanileştirilmelidir. (Marx ve Engels, 1845, s.131, S.L.)

Marksizm, *Recht* koşullarının tarihsel bir süreçte belirlendiğini, sınıflı toplumlara özgü olduğunu ve yakın bir zamanda ortadan kaldırılabileceğini iddia eder. Ne istenilen malların sınırlı olarak bulunması, ne sınırlı sempatiler, ne uzlaşmaz toplumsal ilişkiler ve bunlara denk düşen ahlâki ideolojiler, ne de toplumsal ilişkilerin saydam olmayan ya da maddi karakteri; bunların hiçbirisi, şu an kötü durumda olan insan türünün temel özellikleri olamaz. Bunların insanın temel özellikleri olduğunu varsaymak, başlı başına ideolojik -mevcut sınıfsal bağlarla işleyen toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamaya hizmet etmesi anlamında ideolojik- bir yanılsamadır (*Recht*'in propagandası da bu yöndedir). Marksizm, aşkın ve birleşik bir bolluk toplumunun -egoizm ile diğerkâmlık arasındaki, politikanın kamusal alanı ile sivil toplumun özel alanı arasındaki ayrımların, "insanoğlunun *kamusal insan* ile *özel insan* şeklinde bölünmesi"nin (Marx, 1843a, s.155) aşılmış olduğu bir toplumun-, yalnızca gerçekleştirilebilir olmakla kalmadığını, aynı zamanda tarihin gündeminde bulunduğunu, daha doğrusu işçi sınıfının ilkesel olarak bunu gerçekleştirmeye motive olmuş durumda ve bunu gerçekleştirebilecek güçte olduğunu varsaymaktadır.

Demek ki *Recht*, sınıflı toplumları istikrarlı hale getirip sınıfsal çıkarları gizleyerek, birbiriyle çelişkili talepleri sahte bir şekilde u-

yumlulaştırmaya, özgürlükleri sınırlamaya ve maliyetler ile kazanımları sözde evrensel ölçüde adil, nesnel ve karşılıklı avantajlar sağlayan bir kılıf altında paylaştırarak, yalnızca doğası gereği ideolojik olmakla kalmaz. *Recht* ayrıca, kendisinin öne çıkarıp Marksizm'in reddettiği koşullara göre davranılması gerektiğini önvarsayar. Marksizm bunu reddeder, çünkü Marksistler, genel olarak, kayda değer bütün ciddi çatışmaların kökeninin sınıfsal bölünmelere dayandığını kabul ederler. Örneğin Marx ve Engels, komünizmden "insan ile doğa arasındaki, insan ile insan arasındaki çatışmanın *hakikaten* çözülmesi" (Marx, 1844c, s.296) olarak söz edebiliyorlar ve komünizmde suçun yok edilmesi üzerinde fikir yürütüp, "toplumsal savaş"ın ardından "toplumsal barış"ın gelebileceğini iddia edebiliyorlardı (bkz. Phillips, 1980, 4. bölüm). Troçki de, ileride göreceğimiz gibi, "toplumsal çelişkileri barındırmayacak olan gelecekteki toplumun, doğallıkla yalansız ve şiddetsiz bir toplum olacağı" (Troçki, 1938, s.27) düşüncesini ortaya atabiliyordu. Elbette Marksist çizgi, ister toplumsal ister psikolojik kökenli olsun, her türlü çatışmanın temelinde neredeyse sınıftan başka bir şey görmüyordu. Marksizm, kökeni sınıfsal bölünmelere dayandırılamayan ya da artık uzaktan bile olsa dayandırılmayan çatışma ve hayal kırıklıklarının, kişiler arasındaki ve kişilerin içindeki kaynakları üzerinde ciddi bir şekilde kafa yormadığı gibi, bununla teori düzeyinde hiç ilgilenmemektedir.

Recht, birbiriyle çatışan talep ve çıkarların düzenlenmesini sağlayan ilkeler getirerek, sınıfsal uzlaşmaların desteklenmesine hizmet eder ve bu yolla, *Recht* koşulları, yani adalet koşulları artık sağlanamayacağı için, *Recht*'e hiç ihtiyaç duymayan bir toplumsal yaşam biçimini olanaklı hale getirecek devrimci değişiklikleri geciktirir. Bu açıdan baktığımda, ben, Marx'ın *Recht* şeklindeki ahlâkla ilgili görüşünün, din hakkındaki görüşüyle tamamen paralel olduğunu düşünüyorum. Marx, din hakkında şunları yazıyordu: "İnsanları *sahte* bir mutluluğa götürdüğü için dini ortadan kaldırmak, insanların *gerçek* mutluluğunu istemektir. Mevcut durumla ilgili yanılsamalı bir düşünceden kurtulmayı istemek, *yanılsamalara ihtiyaç duyan bir durumdan kurtulmayı istemek* demektir," (Marx, 1844a, s.176). Benzer biçimde, "insan hakları" ve "adalet" konularındaki yanılsamalardan kurtulmayı istemek, *Recht*

koşulları ile adalet koşullarından kurtulmayı istemek demektir. Bu tür koşullardan kurtulmak tarihin gündemine girince, kurtuluş ahlâkı da bir *Recht* ahlâkının gereksiz olduğu bir dünyanın yaratılmasını zorunlu kılar. Böyle bir dünyada, *Recht* ahlâkını gerekli kılan koşullar, Engels'in belirtmiş olduğu gibi, yalnızca aşılmış olmakla kalmayacak, aynı zamanda pratik yaşamda unutulmuş da olacaktır. Lukács'ın, "Komünizmin nihai amacı, her türlü davranışın düzenlenmesinde, *Recht*'in kısıtlamalarının yerini ahlâk özgürlüğünün alacağı bir toplumun kurulmasıdır," (Lukács, 1919b, s.48) şeklindeki doğru saptamasının anlamı budur.

Bu düşünce çerçevesini özellikle net biçimde gözler önüne sermiş Marksist düşünürlerden birisi, ilk Sovyet hukukçulardan Pashukanis'ti. Pashukanis, özel hukuku, özellikle sözleşme hukukunu, kendi çıkarını düşünen, tecrit olmuş ve birbiriyle rekabet halindeki bireylerin, yani meta sahiplerinin bir dünyasını önvarsayarak, hukukun asli biçimi olarak görüyor; hukuku, "soyut düzeyde, insan toplumunun bir uzantısı olarak değil, özel çıkarların çatışmasına dayalı, özgül bir toplumsal ortama denk düşen tarihsel bir kategori," (Pashukanis, 1924, s.72) olarak düşünüyordu. Bu doğrultuda, "ahlâk, hukuk ve devlet, burjuva toplumunun formlarıdır"; "[sosyalist bir] içeriğe bürünmeye muktedir olmayan, bu içeriğin gerçekliğe dönüşmesiyle ters orantılı olarak sönümlenmesi gereken" formlardır. Pashukanis, "kendi egosunu kollektif yaşamda geri planda tutan ve bu eylemiyle en büyük tatmini alıp, yaşamın anlamını bulan geleceğin toplumsal insanı"nın, "komünizm fikirleri ışığında insanlığın nihai dönüşümü"nün yönünü göstereceği görüşündeydi. Ahlâk, "herşeyin henüz insana indirgenmemiş olduğu bir toplumsal ilişki biçimi"ydi. "Bireyleri sınıfa bağlayan yaşam bağı gerçekten, egonun sınırları, deyiş yerindeyse, silinecek ve sınıfın üstünlüğü fiilen kişinin üstünlüğüyle özdeş hale gelecek kadar güçlüyse, artık, ahlâki bir görevin yerine getirilmesinden söz etmenin bir anlamı olmayacaktır, çünkü ahlâk diye bir olgu olmayacaktır." *Recht* şeklindeki ahlâk sönümlenmiş olacaktır; ne var ki, Marksizm'in kurucuları gibi Pashukanis de, kurtuluş ahlâkını (bunu "daha geniş anlamı"yla "ahlâk" diye nitelendiriyordu), "insanlığın daha üst biçimlerinin gelişmesi olarak,

insanın bir türsel varlığa dönüşmesi olarak" (*a.g.y.*, s.159-161) görmekteydi.

İlk başta ele aldığımız paradoks, kabul etmeliyim ki, bütünüyle olmasa bile, bu şekilde çözülmüş olmaktadır. Yalnız özellikle iki güçlük ya da bilmece hâlâ aşılmayı beklemektedir.

Birinci olarak, ifade etmiş olduğum düşüncelerin hiçbirisi, Marx'ın, "geleceğin aşevlerine yemek tarifleri yapmak"tan (Marx, 1867, Sonsöz, s.17, S.L.) tiksintiyle bahsetmesini ya da Engels'in, "mümkün olduğu kadar kusursuz olan ideal bir toplum"la ilgili hayali kurguları dikkate almamasını açıklamaz. Yukarıdaki paragraflarda Marx ve Engels'in *Recht* ahlâkını reddetmelerinin nedenini açıklamıştım. Ancak, kurtuluş ahlâkını benimsedikten sonra, onun amaçlarını, daha özel olarak gelecekteki toplumda görülecek somut pratik ve kurumsal yansımalarını belirlemekten geri durmalarının nedeni nedir?

Bu noktada, paradoks içinde bir paradoksla, ele almakta olduğumuz daha geniş kapsamlı paradoks içindeki bir alt paradoksla karşı karşıya geliyoruz. Zira Marksizan ve Marksist düşünce, hem anti-ütopyacı hem de ütopyacıdır. (Burada "ütopya" derken, mevcut kötülükleri gün ışığına çıkarıp onlara karşı durarak, iki kat gerçekdışı olan ve mevcut parametreler içinde gerçekleşmesi olanaksız ideal toplum şemalarını kastediyorum.) Marksizan ve Marksist düşünce, bir yandan, en başından beri, bilimsel ve devrimci niteliğiyle, onunla taban tabana zıt olduğunu iddia ederek kendisini daima ütopik sosyalizmden farklı göstermeye uğraşmışken; öbür yandan, açıkça, bugünün rahminde yattığına inandığı geleceğin özgürleşmiş dünyası görüşünde odaklanmıştır. Bu iki konum, Marx ve Engels'te birarada, birbiriyle sürekli bir gerilim halinde bulunur. Kendilerinden sonraki Marksist gelenekte ise bu iki konum birbirlerinden ayrılmıştır. İkinci ve Üçüncü Enternasyonallerin (ve Troçkizm ile pek çok sosyal-demokrat çizgi-nin) Marksizm yorumunun genelde sürüklendiği çizgi, bilimsel anti-ütopyacı içerik taşımıştır; ancak, en parlak ifadesini Ernst Bloch'un düşüncesinde bulan ütopyacı karşı-akımlar da daima varolmuştur. Bloch, Hudson'm belirtmiş olduğu gibi, "Marx'ın düşüncesinde içerili boyutlara ve az vurgulanan metinlere" (Hudson, 1982, s.56), ayrıca Marksizan düşüncedeki, dünyayı kavrama yeteneği ile

dünyayı değiştirme isteği arasındaki kopmaz bağa dikkat çekmişti. Bloch bu bağlamda, Engels'in, sosyalistlerin işinin Holy Grail'in* şövalyeleri olmak ve "onun arkasından bin yıllık özgürlüğün geleceği son kutsal savaş"ta yaşamlarını riske atmak olduğu yönündeki görüşünü aktarıyordu (akt. Hudson, 1982, s.61). Bloch'a göre, Marksizm, "dünyanın henüz (*noch nicht*) fiilileşmemiş nesnel gerçek olanakları"ndaki "soyut" ütopyadan ziyade, "somut" ütopyayı keşfeder. Bloch, kendi ekonomik analiziyle, Marx'ın bu tür imkânların önünü açtığına inanmış görünmektedir; bunun için, Marx'ın "bütün çalışmaları geleceğe hizmet eder, daha doğrusu, gerçekten soyut ütopyacı bir şekilde tanımlanan değil, bugünün olduğu kadar geçmişin bütün izlerini de taşıyan bir görüş olarak anlaşılıp uygulanabilir," (Bloch, 1954-1959, s.727, 724-725).

Bu alt paradoks (Marksizm'in aynı anda ütopya ve anti-ütopya olması) nasıl çözülecektir? Yüzeysel bir bakışla, Marksizan ve Marksist düşüncenin daima ikircimli olduğunu, Marx'ın buna rağmen (*malgré lui*) bir ütopyacı olduğunu, Marksistlerin onu bu yönüyle, ütopyacı dürtüleri bastırmakta az çok başarılı olarak, izlediklerini söyleyebiliriz. Konuyu daha derinden ele aldığımızda, burada tutarlı bir teorik konumla, Marksizm'in özgün yanını oluşturan bir tür anti-ütopyacı ütopyacılıkla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Ben, bu yorumların her birini sırayla tartışıp ele aldıktan sonra, Marksizm'in anti-ütopyacılığının, Marksizm'e hem teoride hem de pratikte önemli ölçüde zarar vererek, ütopyacı yönünü zayıflatıp gölgede bıraktığını öne süreceğim.

Marx ve Engels'in, daha sonra da Marksistlerin, ütopyacılara (özellikle Owen, Saint-Simon ve Fourier'e, ayrıca Babeufcülere ve Almanlara, bilhassa Weitling ile talihsiz Bay Dühring'e) yönelttikleri saldırılar iyi bilinmektedir. Bu insanlar, "Proletaryanın henüz hiç gelişmemiş olduğu ve kendi konumunu ancak fantastik bir kavrayışla görebildiği bir durumda, bu sınıfın toplumun genel olarak yeniden kurulması doğrultusundaki ilk içgüdüsel özlemlerine denk düşecek biçimde, fantastik gelecek toplum resimleri çiziyorlardı," (Marx ve Engels, 1848, s.515). Marx'ın ve Engels'in eleştiri oklarının en sivrisi, Owen, Saint-Simon ve Fourier'e

* Hazreti İsa'nın son akşam yemeğinde kullandığı, çarmıha gerildikten sonra da akan kanının doldurulduğu varsayılan sahan ya da kâse. (ç.n.)

yöneltilmişti. Burada, Manuel'lerle paralel bir bakışla, onların, bu üç ütopik sosyalistin "tartışılmakta olan konuyla ve zamanın politik çareleriyle ilgili" görüşleri hakkındaki değerlendirmelerinin, küçümsemekten cömertçe övmeye kadar birbirine zıt uçlara gidebildiğini hatırlayalım (Manuel ve Manuel, 1979, s.702). Burada vurgulanmaya değer olan yön olumlu olanıdır, çünkü Marx ve Engels bu üç ütopik sosyaliste değer vermişler ve onlardan kesinlikle etkilenmişlerdi.

Engels, en olumlu genel değerlendirmesini 1870'de yapmıştı:

> Alman teorik sosyalizmi, kendisinin Saint-Simon, Fourier ve Owen'ın (bütün fantastik görüşleri ve ütopyacılıklarına rağmen, bütün zamanların en önde gelen düşünürleri arasında yerlerini alan ve dehalarıyla, doğruluğu şu anda bizim tarafımızdan bilimsel olarak kanıtlanmakta olan sayısız şeyi önceden görmeyi başaran bu üç adamın) omuzları üzerinde yükseldiğini hiçbir zaman unutmayacaktır. (Engels, 1875, s.652.)

Engels başka bir yerde, "fantastik örtüleriyle her yerde görülen bu harika düşünceleri ve düşünce tohumlarını sevinçle karşılıyoruz," diye yazıyordu (Engels, 1880, s.121). Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da, "mevcut toplumun her ilkesine saldıran" ünlü üçlüden söz ediyorlardı. "Bundan dolayı üçünün yapıtları da işçi sınıfının aydınlanmasına yönelik en değerli malzemelerle doludur," (Marx ve Engels, 1848, s.516). Marx onların ütopyalarına, "yeni bir dünyanın önsezileri ve yaratıcı ifadesi," (Marx, 1866, s.223) gözüyle bakmaktaydı.

Marx ve Engels'in Owen'da özellikle değer verdikleri yan, emeğin fabrika sistemine dayalı doğrudan toplumsal örgütlenmesiyle, herkesin yeteneğini harekete geçireceği bir işbirliğinin erdemlerini kanıtlama çabalarındaki pratik kararlılığı ve işçi sınıfına bağlılıydı. Marx, Owen'ın "gerçekten ele avuca sığmaz yapısı"na ve devrimci kararlılığına hayranlık duyuyor (Manuel ve Manuel, 1979, s.706), Engels de bunu şu şekilde tanımlıyordu:

> Amerika'daki, bütün servetini feda ettiği ve başarısızlıkla sonuçlanan komünist deneylerinin kötü bir sonucu olarak, basında ona yönelik sürdürülen bir sessizlik komplosuyla resmi toplumdan soyutlanmış

halde, doğrudan işçi sınıfına yönelmişti ve çalışmalarını otuz yıldan beri onların arasında sürdürüyordu. (Engels, 1880, s.127.)

Gerçekten de Engels, Owen'ın *Yeni Ahlâki Dünya*'sını, "zemin planı, dikey modeli ve kuş bakışı değerlendirmesi"yle (*a.g.y.*, s.126. S.L.) geleceğin komünist topluluğunu anlatan en kapsamlı proje olarak yorumluyordu. Marx ve Engels'i, Saint-Simon ve onun izleyicileriyle birleştiren unsuru, Manuel'ler çok iyi bir biçimde saptamıştır: "Bilimin ve teknolojinin sınırsız genişlemesine, yeryüzünün tükenmez doğal kaynaklarından yararlanmaya ve insani yeteneklerin çiçek açmasına temellenen, sonsuz derecede dinamik bir perspektif," (Manuel ve Manuel, 1979, s.707). Onlar, Fourier'in tensel ve cinsel deneylere ilgisinden hoşlanmamakla birlikte, yine de ondan, çok zengin ve çeşitli ihtiyaçları olan bir topluluğun, hakikaten karşılıklılığın egemen olduğu bir toplum içerisinde çok yönlü bireysellik açısından vazgeçilmez olduğu nosyonunu almışlardı. Viktoryen ahlâkçısı Marx, "çok daha kısıtlı bir görüşe sahipti ve yalnızca akla uygun, gelişkin ve asgari ihtiyaçları -bunlar Fourier'in arzular ve ihtiyaçlar denkleminin yanında oldukça hafif kalan şeylerdi- meşru kabul ediyordu," (*a.g.y.*, s.710). Kısacası Manuel'ler, bu üç ütopik sosyalistin, *'Gotha Programının Eleştirisi*'nin üstündeki kuşağa silinmez bir damga vurduğunu" düşünmekte kesinlikle haklıdırlar (*a.g.y.*, s.701). Bu kuşakta, komünizmin üst aşamasını (Marx'ın ve Engels'in ütopyasını) betimleyen şu sözcükler yazılmıştı: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar."

Şimdiye kadar, Marx ve Engels'in anti-ütopyacı ve ütopyacı olduğunu göstermeye çalışmış bulunuyorum. Marx ve Engels, bir yandan, fantezilerini zamansız ve ön-bilimsel gibi sıfatlarla yorumladıkları "Ütopik Sosyalistler"den kendilerini ayırırlarken, onların gelecek bakışlarının da bir sentezini yapıp kendi özgürleşme vizyonlarıyla birleştiriyorlardı. Biz bu vizyonun (J.C. Davis'in çok elverişli sınıflandırmalarını izleyerek), Cockaygne,* Arkadya,** kusursuz ahlâklı insanlar topluluğu veya Amaçlar Krallığı ile *mil-*

* Tembelliğin ve lüksün hüküm sürdüğü hayali bir ülke. (ç.n.)

** Eski Yunanistan'da mutlu bir ırkın oturduğu söylenen, kır yaşamının huzuru ve sadeliğini simgeleyen bir bölge. (ç.n.)

*lenium** (Davis, 1981, s.20-40) gibi öğeleri somutlaştırdığını gözlemleyebiliriz.[2] Öyleyse, onların anti-ütopyacılığı, bu ütopyacı bakışın benimsenmesiyle nasıl bağdaştırılabilir? Bu soruyu yanıtlamak istiyorsak, onların anti-ütopyacılığının nedenlerine daha yakından bakmamız gerekir.

Marx ve Engels, geleceğe büyük umutlar beslenmesi anlamında ütopyacılığa karşı değillerdi: Aslında çok az kişinin onlardan daha büyük umutları vardı. Yalnız onlar, Ütopik Sosyalistler'i ütopyacı *projeler* tasarladıkları, bunu yaparken, *o anda* olamayacak bir bilgi türüne -toplumsal öngörüye- bağlı kaldıkları için eleştiriyorlardı: Böyle bir şey, Lenin'in söylemiş olduğu gibi, "önceden bilinemeyecek bir şeyi tahmin etmeye çalışmak gibi boş bir çabaya girişmek" (Lenin, 1917a, s.458) demekti. Marx ve Engels'in yaz-

---

* Kıyametin kopmasından önce mutluluk, huzur ve refah içinde yaşanacağına inanılan bin yıllık dönem. (ç.n.)

2. Davis'e göre, bunlar, "toplumsal bir çerçeve içinde, insanların sınırsız arzuları ile kısıtlı imkânların uzlaştırılmasında somutlaşan kollektif problem"e yaklaşımları bakımından farklı olan dört ideal toplum tipidir. Davis bunu şu şekilde özetler:

"Bin yıllık mutluluk dönemine inananlar (milennarian), beklenmedik bir çarenin bulunacağına (*deus ex machina*) inanarak problemi rafa kaldırırlar. Sistemin dışından gelen bir güç ya da fail, sistemin dengesini ve işleyişini mucizevi biçimde değiştirir. Kusursuz ahlaki topluluk geleneğinde, insanların ihtiyaçlarının niteliğinde önsel bir değişim zorunluluğunun olduğu kabul edilir. İnsanların arzuları sınırlı hale gelir; aslında, bir bütün olarak ve ayrıca belirli gruplar ve sınıflar açısından varolan hem maddi hem sosyolojik ihtiyaçların karşılanması noktasında sınırlıdır. Cockaygne Ülkesi'nde bunun kesinlikle tam tersi olur. Maddi ve sosyolojik engeller ortadan kalkmıştır. İnsanların iştahları sınırsız kalır, ama tatmin araçları, özellikle maddi düzeyde, koşullarına göre çoğalır. Tatmin araçları komünal olmaktan ziyade özeldir. Arkadya, bu son iki nokta arasında bir yerde bulunmaktadır. Tatmin araçları bol olmakla birlikte, en belirgin biçimde görülenler, insanların geleneksel isteklerinden daha ziyade, 'doğal' arzularıdır. Bu şekilde Arkadya, kollektif problemin her iki tarafına da el atmış olur." (Davis, 1981, s.36-37.)

Davis'in okurları, onun "ütopya"yı kavradığı anlamda ("doğada ya da insanda köklü değişiklikler olmasını öngörmeden, doğanın -'düşmanlığı' demesek bile- kusurları ve insanların inatçılığı karşısında, toplumsal düzeni ve kusursuzluğu muhafaza etmeye yönelik bir dizi strateji, işleyen bir düzenek", *a.g.y.*, s.37), Marx ve Engels'in ütopyacı olmadıklarına dikkat çekeceklerdir. Ben de Davis'in terimleriyle, Marx ve Engels'in ağırlıkla, Cockaygne'in vulgarlığı ve bireyciliği olmadan bolluğu tasarlayan, buna rağmen ödev ahlakının da yok olup gideceği bir kusursuz ahlaki topluluk düşünen, bin yıllık mutluluk özlemi içindeki Arkadyalılar olduklarını varsayıyorum.

dıkları gibi, "'nereden' ve 'nereye'... *asla önceden bilinemeyecek* olan şeylerdir," (Marx ve Engels, 1845, s.23). Engels, şehir ile kır arasındaki ayrımı kaldırma hedefini tartışırken, aynı noktayı vurgulamaktaydı:

> Ütopyacı olmak, insanlığın tarihsel geçmişiyle bağlandığı zincirlerinden kurtulmasının, ancak şehir ile kır arasındaki antitez kaldırıldığı zaman tam olacağı anlamına gelmez; ütopya ancak, birisi, 'mevcut koşullardan hareketle', günümüz toplumunun bu ya da başka bir antitezinin çözüleceği *biçimin* bir reçetesini yazmaya kalkıştığı zaman başlar. (Engels, 1872-1873, s.628.)

Ama ikinci olarak da, ideal toplum hakkında spekülasyon yapma projesini "ütopyacı", dolayısıyla hem anti-bilimsel hem de anti-devrimci buluyorlardı. Gerçekten de onların gözünde "ütopyacı", hem "bilimsel"in hem de "devrimci"nin zıt anlamlısıydı: Erken dönem ütopikler, ideal toplum hakkında, salt şimdide potansiyel olarak bulunan geleceğin açıkça farkında olmadıkları (ve olamayacakları) için fikir yürütmüşler ve bu nedenle o geleceği yaratacak sınıfla özdeşleşmekte başarısız kalmışlardı. (Dühring'in kurguladıkları türden daha geç dönemin ütopyaları, "çıkışından itibaren aptalca, bayat ve gericiydi," Marx, 1877, s.376.) Marx şöyle yazıyordu:

> Nasıl *ekonomistler* burjuva sınıfının bilimsel temsilcileriyse, *sosyalistler ve komünistler* de proleter sınıfın teorisyenleridir. Proletarya, henüz kendisini bir sınıf şeklinde oluşturacak kadar gelişmiş olmadıkça, bunun sonucunda, proletaryanın burjuvaziyle mücadelesi henüz politik bir karaktere bürünmedikçe ve üretici güçler henüz burjuvazinin bağrında proletaryanın kurtuluşu ve yeni bir toplumun oluşması açısından zorunlu olan maddi koşulları gözle görülür bir biçimde gelişmedikçe, ezilen sınıfların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kafalarına göre sistemler geliştiren ve sürekli yeniden can veren bir bilim arayan bu teorisyenler ütopyacılardan başka bir şey olamaz. Ancak tarihin ileriye doğru hareket etmesi ve onunla beraber proletaryanın mücadelesinin daha keskin hatlara bürünmesi ölçüsünde, artık bilimi kafalarında aramaya gerek duymazlar; böyle bir durumda yalnızca gözlerinin önünde olup bitenleri kaydedip onların sözcülüğünü üstlenmeleri yeterlidir. Bu teorisyenler, bilimi arayıp yalnızca

sistemler oluşturdukları sürece, mücadelenin daha başında oldukları sürece, yoksullukta yoksulluktan başka bir şey görmezler, yoksulluğun eski toplumu devirecek olan devrimci, yıkıcı yanını göremezler. Ancak o noktayı geçtikleri andan itibaren bu yanı, yani, tarihsel hareketin yarattığı bilimi de görürler ve bu bilimle bilinçli biçimde eklemlenerek, doktriner olmaktan vazgeçip devrimci olmaya başlarlar. (Marx, 1847a, s.177-178.)

Marx burada, yarı-Hegelci bir tarzda, tarihin ileriye doğru hareketiyle, kapitalizmin kendi kendine sosyalizme dönüşmesini gün geçtikçe daha görünür hale getiren bir gözlem noktasının ortaya çıktığını söylemektedir. Bilimsel gözlemci, bu sürecin yeterli bilgisine -gelecek toplumun nasıl bir biçim alacağını bilmemekle birlikte- sahip olmaktadır. Marx ayrıca, bu tür bir bilimsel bilgiye tek uygun karşılığın devrimci bir çözüm olduğunu yazıyordu: Böyle bir gözlemci ancak proleter sınıfın partizan bir teorisyeni olabilir. Daha sonraki Marksistlerden Lukács da, Marx'ın düşüncesinin bu yönüne azami bir açıklık ve vurguyla dikkat çekmekteydi:

...nihai amaç, ne Ütopya olarak ne de onu kendisinin üstüne ve ötesine koyan, *ulaşılması gereken gerçeklik* olarak kategorize edildiği için, [devrimci sınıf ve partilerin] doğrudan çıkarı gerçeklikten soyutlanmakta ve gerçekliğe belirli idealleri dayatmaya çalışmakta yatmaz, tam tersine, toplumsal gerçeklik *içinde* zaten etkin olan güçlerin (yani, nihai hedefin gerçekleştirilmesini hedef alan güçlerin) bilgisini ve eyleme dönüştürülmesini gerektirir. Bu bilgi olmadan, her devrimci sınıf ya da partinin taktikleri, ideallerden yoksun bir *Realpolitik* ile gerçek içerikten yoksun bir ideoloji arasında amaçsızca gidip gelecektir. Nitekim, burjuva sınıfının devrimci mücadelesini niteleyen şey de bu bilgiye sahip olmamasıydı... Bu açıdan, bütünüyle Hegel'in kavramsal sisteminden türetilen Marksist sınıf mücadelesi teorisi, aşkın (transcendent) amacı içkin (immanent) bir amaca çevirmektedir; proletaryanın sınıf mücadelesi, aynı anda hem amaçtır hem de bu amacın gerçekleşmiş halidir. (Lukács, 1919a, s.4-5.)

Teorinin dile getirdiği bilgi, ideal bir geleceğin değil, kendi kendini dönüştüren bir şimdinin bilgisidir.

Ancak şunun da sorulması gerekir: Diğeri (gelecek toplum şeklinin bilgisi) olmadan, başka bir tür bilgi (kendi kendini

dönüştüren şimdinin bilgisi) nasıl olabilir? Bilimsel gözlemciler, eskisinde potansiyel olarak bulunan "yeni toplum"un özgürleştirici olan, böylece onların proletaryanın mücadelesine destek vermelerini haklı gösteren bir biçime bürüneceğini de bilmedikçe, en azından buna inanmak için geçerli bir nedenleri olmadıkça, "toplumsal gerçeklik içinde zaten etkin olan güçler"in sonucu olarak, "gözlerinin önünde olup biten şeyler"in, "nihai amacın gerçekleşmesi", kapitalizmin özgürleştirici biçimde sosyalizme dönüşmesi olduğunu nasıl bilebilirler? Başka bir deyişle, onların ikinciyi bildiklerini varsaymak, birinciyi de bildiklerini ya da inanmak için geçerli nedenleri olduklarını varsaymak demektir.

Marx ve Engels, çeşitli nedenlerden dolayı, bu karşı çıkışın gücünü anlayamamışlardı. Anlamış olsalardı, hem muhtemel gelecek yönelimleri, hangisinin gerçekleşmesinin az çok mümkün olduğunu göstererek elden geldiği kadar yakından takip etmek, hem de, o desteği haklı çıkaracak değerlerin nasıl gerçekleştirilebileceğini göstererek, o muhtemel yönelimlerden birisini hedefleyen mücadeleyi desteklemenin gerekçelerini ortaya koymak yönünde kaçınılmaz bir gereklilik (onların tasarladıkları gelecek şu anda gerçekleşemez olduğu ve ancak gelecek kuşaklar görebileceği için, dolayısıyla Plehanov'un anladığı gibi, şimdiki zamanda kendini feda etmeyi gerekli kıldığı için daha da büyüyen bir gereklilik) olduğunu da görürlerdi. Bunun yerine, uygulanabilir olarak, yani tarihin gündeminde ve hatta eli kulağında olan devrimci dönüşüm yoluyla gerçekleşebilir olarak, tasarladıkları bir geleceğe takılmışlardı. Marx ve Engels, bu geleceğin gerçekleşmesinin bir ölçüde, devrimci sınıf içindeki, bu ihtimali bir ütopya olmaktan ziyade yakın geleceğin sorunu olarak gören anti-ütopyacı bir anlayışın egemenlik kurmasına bağlı olduğuna inanmaktaydılar; üstelik, bu geleceğin gerçekleşmesi, sadece onun gerçekleşebilirliği ve istenilirliği hakkında sorular ortaya atarak geciktirilebilir, sadece de bu tür sorularla oyalanmayı reddederek hızlandırılabilirdi. Bu anti-ütopyacı anlayışın merkezinde, kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet türünden bir inancın böylesi projeksiyonların gerçek olmasına katkıda bulunacağı varsayımından hareketle, ideal geleceği *hakikaten* bugünden filizlenmeye

başlayan bir şey olarak görüp mevcut parametrelerin, gerçekçiliğin sınırla-rının (ütopyacı biçimde) yeniden çizilmesi yatıyordu.

Marx ve Engels bu karşı çıkışı ve onun doğal sonuçlarını, en azından dört nedenden dolayı anlayamamışlardı. Birincisi, onların nedensel-artı-maksatlı açıklamalarında, daha doğrusu bu açıklamaların arkasında, dünya tarihine ilişkin teleolojik bir felsefe yatıyordu (bkz. Elster, 1985); buna göre, dünya tarihinin amacı günümüz toplumunun bütün antitezlerinin çözülmesi, komünizm, yani "insanın *toplumsal* (yani, insani) bir varlık olarak kendisine tam bir geri dönüşü", "tarih bilmecesinin çözümüydü ve kendisinin bu çözüm olduğunun bilgisine haizdi," (Marx, 1844c, s.296-297); ve onlar dünya tarihini ve güncel olayları bu amacın ışığında yorumluyorlardı.

Marx'ın, Hegelci düşünceyi ve bir ölçüde kendi düşüncelerini eleştirirken, "geç dönemin tarihi daha erken dönemin tarihinin amacıyla yapılırsa, gerçek süreç spekülatif bir şekilde çarpıtılır," diye yazdığı ve buna "daha önceki tarihin 'yazgısı,' 'amacı,' 'tohumu' ya da 'fikri' gibi sözcüklerle tanımlanan olgunun, daha sonraki dönemin tarihinden, eski dönemin tarihinin sonraki dönemin tarihine yaptığı aktif etkiden çıkarılan bir soyutlamadan başka bir şey olmadığını" da eklediği doğrudur (Marx ve Engels, 1845-1846, s.50). Gerçekten Marx, bir noktada, "soyut haliyle komünizmin insani gelişmenin amacı olmadığını" (Marx, 1844c, s.306) çok çıplak biçimde ifade etmişti.

Ama Marx ve Engels bu düşünce tarzından hiçbir zaman gerçekten kopmamışlardı. *Kutsal Aile*'nin, Marksizan ve çok daha sonraki Marksist düşünce açısından oldukça tipik ve oldukça açıklayıcı bir pasajında şunları yazıyorlardı:

> ...proletarya kendisini özgürleştirebilir ve özgürleştirmelidir... Bu, belirli bir anda şu ya da bu proleterin, hatta bütün proletaryanın amacı olarak *kabul ettiği* şeyle ilgili bir sorun değildir. Bu, *proletaryanın ne olduğuyla* ve bu şekildeki *varlığı* doğrultusunda tarihsel açıdan ne yapmak zorunda kalacağıyla ilgili bir sorundur. Proletaryanın amacı ve tarihsel eylemi, bugünkü burjuva toplumunun bütün örgütlenmesiyle olduğu kadar, kendi yaşam koşullarıyla da, önceden görülebilmektedir... İngiliz ve Fransız proletaryasının geniş bir kesimi tarihsel görevinin

zaten *bilincindedir* ve sürekli olarak bu bilinci tamamen su yüzüne çıkarmaya çalışmaktadır. (Marx ve Engels, 1845, s.37.)

Örneğin, Marx'ın, Britanya'nın Hindistan'daki varlığı hakkındaki şu malum sözlerini düşünün:

> İngiltere'nin, Hindistan'da bir toplumsal devrime yol açarken, yalnızca en alçakça çıkarlarıyla hareket ettiği doğrudur. Ancak sorun bu değildir. Asıl sorun, Asya'nın toplumsal koşullarında temel bir devrim olmadan insanlığın kendi yazgısını gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğidir. Eğer gerçekleştiremeyecekse, hangi suçları işlemiş olursa olsun, İngiltere bu devrimi gerçekleştirmekle tarihin bilinçsiz bir aleti durumuna düşerdi. Böylece, eski bir dünyanın çatırdayarak çökmesi bizde ne kadar acı duygular doğurursa doğursun, tarih açısından Goethe'yle birlikte şu dizeleri haykırmakta haklı oluruz:
>
> Sollte diese Qual uns qualen
> Da sie unsere Lust vermehrt,
> Hat nicht myriaden Seelen
> Timur's Herrschaft aufgezehrt?*
>
> (Marx, 1853, s.351)

Böylece Marx, "insanlığın önüne yalnızca çözebileceği sorunları koyduğu" (Marx, 1859, s.363) doğrultusunda cüretli ve tuhaf bir varsayımda bulunuyor, böylece sosyalizmin inşa görevinin başarıyla tamamlanmasının, bir açıdan tarihsel olarak güvence altına alındığını öngörüyordu.

İkincisi, Marx ve Engels, kapitalizmin kötülüklerinin çıplak gözle görülecek kadar açık, muhtemel geleceğin ise bir o kadar mümkün ve açıkça istenilir olduğunu ve dolayısıyla gelecek hakkında spekülasyon yürütmeye gerek bulunmadığını düşünüyorlardı. Nasıl köleliğin ve serfliğin arkasından özgürleşme gelmişse, insanın kurtuluşu da ücretli kölelikten sonra gelecekti. Marx'ın

* Daha büyük haz veriyor diye,
Bu acı bizi yiyip bitirmeli midir?
Timur yönetimi altında değil midir ki,
Ruhlar ölçüsüzce telef edilmiştir?
(Çev: Ahmet Kardam, Marks Engels, Seçme Eserler, Sol Y.)

Uluslararası Emekçiler Birliği'nin Açılış Konuşması'nda belirttiği gibi, "köle emeği ve serf emeği gibi ücretli emek de geçici ve aşağı düzeyde bir biçimdir ve istekli bir el, hazır bir zihin ve sevinçli bir kalple ter akıtan birleşik emek karşısında yok olup gidecektir," (Marx, 1864b, s.383). Böylesi bir kurtuluşun daha önceki biçiminden üstün olup olmadığını ya da neden üstün olduğunu sormak Marx ve Engels'e saçma geliyordu ve gündemde olmayan bir soruydu.

Üçüncüsü, Marx ve Engels, işçi sınıfının kapitalizmin nüfusunun ezici çoğunluğu haline geldiğini, gün geçtikçe daha çok, sosyalist bir dünya görüşüne ve komünizmin özgür geleceğinin gerçekleşmesine bağlılık etrafında birleştiğini; dolayısıyla da, gelecekteki kurumların ve toplumsal düzenlemelerin biçimiyle ilgili sorunların, yükselen çoğunluk sınıf tarafından ortaklaşa ele alınıp çözüleceğini, bu tür çözümlerin nasıl olacağını önceden tahmin etme çabasına girmenin erken ve gereksiz olduğunu varsayıyorlardı. Çoğunluğun sosyalist birliğinin yakın bir zamanda gerçekleşeceği varsayımı, kuşkusuz Lenin'in zamanında gündeme getirilemezdi. Lenin, böyle bir çoğunluk olmadığı için, *Devlet ve Devrim*'deki gibi, Marksist geleneğin kendisini hazırlamadığı ve o günden sonra da izlemesini engellediği öngörülerde bulunmak zorunda kalmıştı.

Dördüncüsü, Marx ve Engels bu tür spekülasyonları karşıdevrimci olarak görüyor, devrimci enerjileri boşa harcayıp devrime bağlı insanları, bir bütün olarak toplumu ya da liderlerin ve devlet adamlarının iyi niyetini hedef alan meyvesiz çağrılarda bulunmaya sevkederek sonsuz anlaşmazlıklara kapı açıyordu. Marx'ın 1869'da, İngiliz pozitivist Beesly'ye, "Gelecek adına bir program tasarlamaya kalkan kişi, bir gericidir," dediği söylenmektedir (akt. Manuel ve Manuel, 1979, s.698); devrimci, tam tersine, bu tür anlaşmazlık noktalarından uzak durur, enerjisini toplar ve "gözlerinin önünde olup bitenleri kaydedip onun sözcülüğünü üstlenerek" politik faaliyete yoğunlaşır.

Bunlar kötü gerekçelerdir ve on dokuzuncu yüzyılda anlaşılabilir biçimde ne kadar ağırlık taşımış olurlarsa olsun, yirminci yüzyılda hiçbir geçerliliği yoktur. Sosyalistlerin "gözlerinin önünde olup biten şeyler", geleneksel işçi sınıfının gerileyip ileri kapitalizmin daha üst bir özgür toplum biçimine dönüşmemesinin

kalıcı hale gelmesi, sosyalizmin Stalinist yolu ve Doğu Avrupa ile Üçüncü Dünya'nın bazı bölgelerinde "fiilen varolan sosyalizm"in günümüzdeki kasvetli deneyimi, herşeyden önce de, insanlığın, bırakın nasıl çözüleceğini bilmeyi, kavramanın bile çok güç olduğu çelişkili görevlerle boğuştuğunun farkına varılması olmuştur.

Marksist gelenek içinde bu nedenlerin ağırlıkta olması, kurtuluş ahlâkının geleceğin anayasası ve toplumun örgütlenmesi açısından ne anlama geldiğinin telaffuz edilmesini sürekli olarak engellemiştir. Irwing Howe'un yerinde bir şekilde işaret ettiği gibi, "Sosyalist toplumun işleyişi konusunda [sosyalizmin] çok az düşünce üret[il]mesi entellektüel bir skandal olmuştur: Aslında çoğu Marksist bunu dert etmeye bile değer görmemiştir," (Howe, 1981, s.493). Bu eksiklik genel olarak zarar vermektedir. Kısacası Marksizm, miras aldığı ve içinde barındırdığı ütopyacılığın gerçekten güçlü olan özelliklerinin en azından ikisinden yararlanmayı başaramamıştır.

İlk planda, teori düzeyinde, ütopyacı kurgular, Platon'un *Cumhuriyet*'inden beri, politik ve toplumsal amaçların açıklığa kavuşturulması ve geliştirilmesinde, onları somutlayabilecek kurumsal ve politik biçimlerin hayali biçimde keşfedilmesi aracılığıyla hayati bir rol oynamıştır. Olaylara dayanmayan düşünce-deneyleriyle, politik yaşamın amaçlarıyla ilgili temel sorular ele alınıp özgün ve yapıcı bir içerikle yanıtlanmıştır. Beşinci bölümde göreceğimiz gibi, Marksizm genel olarak böyle bir aydınlatma çabasına girişmeyi bile başaramamıştır.

İkincisi ve çok daha zarar verici olanı, şimdi ve buradaki çözümü çok zor olan problemleri, özgürleştirici, rutin olmayan perspektiflerle ilişkilendirerek, ütopyacı düşüncenin pratik gücünden yararlanmayı başaramamıştır. İleride üzerinde duracağımız gibi, Lukács'ın adlandırdığı şekliyle nihai amacı içermesine dayanarak, (belli belirsiz kavranmış olan) amaçların uygun araçları ortaya çıkaracağına inanarak, toplumsal ve politik tahayyülü gerçek yaşamla ilgili problemlerin (kaynakların dağıtılması, toplumsal politika, ekonomik, toplumsal ve endüstriyel örgütlenme, politik ve anayasal yapılar, milliyetçilik ve bölgeselcilik gibi problemlerin) çözümüyle ilişkilendirmeyi de hemen hemen hiç başaramamıştır. Marksizm'in bu tür sorunlara özgün ve yapıcı kat-

kıları çok az olmuştur: Yaratıcı çözümlerin bir kaynağı olamamış, yaratıcı politikacılar ile planlamacılardan esinlenen canlı bir gelenek oluşturamamıştır. Burada ileri sürmüş olduğum argümanlar doğruysa, bunun nedenleri de Marksist düşünce yapısının derinlerinde yatmaktadır.

Marksizm'in ahlâk görüşü konusunda hâlâ çözüm bekleyen ikinci zorluk ya da bilmece, onun adalete yaklaşımıyla ilgilidir. *Recht* ahlâkı ideolojik nitelikte ve anakronikse, Marksizm de kendi ahlâkı olarak kurtuluş ahlâkını benimsiyorsa, Marx ile Engels'in bazen kapitalizmin adaletsizlikleri ve eşitsizliklerini mahkûm etmeye kalkmalarını nasıl açıklayacağız ve daha genelde, adalet nosyonunun ayrılmaz bir parçası olarak görünen sömürü kavramından nasıl bir anlam çıkarabiliriz? Bir sonraki bölümde bir ölçüde bu karmaşık soruna eğileceğiz.

IV
Adalet ve haklar

A. ADALET

Marx, kapitalizmin, özel olarak da kapitalist ile işçi arasındaki ücret ilişkisinin adaletsiz bir ilişki olduğunu düşünüyor muydu? Son zamanlarda bu konuda canlı bir tartışma yaşanmış ve şu ana kadar mantıklı olarak muhtemel konumların hemen hepsi etkili ve inandırıcı bir şekilde savunulmuştur, şöyle ki:

1) Marx, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin adaletli olduğunu düşünüyordu,

2) Marx, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin adaletsiz olduğunu düşünüyordu,

3) Marx, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin hem adaletli hem

adaletsiz olduğunu, yani, bir açıdan adaletli, başka bir açıdan adaletsiz olduğunu düşünüyordu,

4) Marx, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin ne adaletli ne de adaletsiz olduğunu düşünüyordu.

Tucker-Wood tezi olarak bilinmekte olan 1. konum (bkz. Tucker, 1969; Wood, 1972, 1979, 1981), çok etkileyici olan çeşitli pasajlara dayanmaktadır. Marx da *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, Lasalle'ın "emeğin getirilerinin adil bölüşümü" talebine karşılık olarak şu soruyu sorar:

> Burjuva, bugünkü bölüşümün "adil" olduğunu ileri sürmüyor mu? Aslında, günümüzün üretim tarzı temelinde tek "adil" bölüşüm bu değil midir? Ekonomik ilişkileri hukuksal anlayışlar mı düzenler, yoksa, tam tersine, hukuksal ilişkiler ekonomik ilişkilerden mi çıkar? (Marx, 1875, s.21.)

Marx daha özele inerek, kapitalistin işçiden artı değer elde etmesinin, işçi açısından "kesinlikle adaletsizlik (*Unrecht*)" olmadığını yazıyordu.

> Bir yandan, işgücünün günlük geçimi yalnızca yarım günlük bir emeğe malolurken, öbür yandan, aynı işgücünün bütün bir gün çalışabilmesi, bunun sonucunda işgücünün bir gün boyunca kullanılmasının yarattığı değerin [kapitalist tarafından] onun için ödenen ücretin iki katı olması koşulu; bu koşul, hiç kuşkusuz, işgücünün alıcısı açısından bir talihken, satıcısı açısından kesinlikle adaletsizlik değildir. (Marx, 1867, s.194, S.L.)

Adolph Wagner'in, kendisinin kapitalistin işçiyi soyduğunu düşündüğü yolundaki iddiasına karşı çıkarken Marx şöyle yazıyordu:

> Bir bilgi düşmanı "*tek başına* emekçilerin ürettiği *artı değerin, haksız bir şekilde* kapitalist işverenlere kaldığı [görüşünü] yanlış biçimde bana atfediyor. Oysa ben bunun tam tersini söylüyor, yani, meta üretiminin belirli bir noktada, ister istemez, "kapitalist" meta üretimine dönüştüğünü ve onu yöneten *değer yasasına* göre "artı değer"in emekçiye değil, haklı olarak kapitaliste kaldığını iddia ediyorum...
>
> ...benim sunuşuma göre, kâr [Wagner'in ileri sürdüğü gibi] "basitçe

emekçiden bir *pay alma* ya da 'soygun'" *değildir.* Ben, tam tersine, kapitalisti, kapitalist üretimin zorunlu bir fonksiyoneri olarak gösteriyor ve onun "pay almadığını" yani "*soygun yapmadığını*", ama *artı değer üretimini* zorladığını, dolayısıyla pay almanın yalnızca üretime katkıda bulunduğunu çok kapsamlı bir biçimde sergiliyorum; ayrıca, meta değişiminde *yalnızca eşdeğerliler* mübadele edilse bile, kapitalistin -emekçiye onun işgücünün gerçek değerini öder ödemez- tam haklara, yani üretim tarzına denk düşen haklara, *artı değere* kavuşacağını da ayrıntılı olarak gösteriyorum. (Marx, 1879-1880, s.186.)

Marx, bu son düşünceyle uyum içinde, bu sorun hakkındaki genel tutumunu aşağıdaki gibi açıklamaktaydı:

Üretim unsurları arasındaki işlemlerdeki adalet, bu işlemlerin üretim ilişkilerinin doğal sonuçları olarak ortaya çıkmasına dayanır. Bu ekonomik işlemlerin ilgili tarafların bilinçli edimleri olarak, onların ortak iradelerinin ifadesi olarak ve tek bir tarafa karşı yasayla uygulatılabilecek sözleşmeler olarak göründüğü hukuksal biçimler, tek başına, bu işlemlerin içeriğini belirleyemez. Yalnızca yansıtabilirler. Bu içerik, üretim tarzına denk düştüğü ve ona uygun olduğu zaman adaletlidir. O tarzla çeliştiği zaman ise adaletsizdir. Kapitalist üretim temelindeki kölelik adaletsizdir; aynı şekilde metaların kalitesi hakkında sahtekarlık yapılması da. (Marx, 1861-1879, III, s.333-334.)

Son olarak, *Ücret, Fiyat ve Kâr*'da bu konumu daha da açık biçimde ifade ediyordu:

Ücret sistemi temelinde *eşit, hatta hakkaniyetli karşılık* için yaygara koparmak, kölelik sistemi temelinde *özgürlük* talep etmekle aynıdır. Burada haklı ya da adil saydığınız şeylerin yeri yoktur. Soru şudur: Verili bir üretim sisteminde zorunlu ve kaçınılmaz olan nedir? (Marx, 1865, s.426. S.L.)

Wood, (sonuncusu dışında hepsini aktardığı) bu tür pasajlara dayanarak, egemen üretim tarzına denk düşüyorsa, ona uyuyorsa ya da onun açısından işlevselse, işlemlerin adaletli olduğunu ileri sürer: Adalet hakkındaki yargılara, mevcut üretim tarzından bağımsız olan soyut ya da formel yasalara gönderme yaparak, top-

lumsal gerçekliğin uydurulabileceği bir ideal göstererek varılmaz; tam tersine bunlar, "Özgül bir üretim tarzı içindeki somut işlevleri temelinde, özgül eylem ve kurumların adaletine ilişkin rasyonel değerlendirmelerdir," (Wood, 1972, s.16). Dolayısıyla, sermayenin ücretli emeği sömürmesi kapitalist üretim tarzında temel bir yere sahip olduğundan, sermayenin emeği sömürmesini sağlayan işlemlerde adaletsiz olan hiçbir yan yoktur; işçiye (kuşkusuz aldatılmadıkça) işgücünün tam değeri ödenmektedir. Kapitalistin de, daha sonra artı değere el koyarken, işçiye bunun karşılığında herhangi bir bedel ödemesi gerekmez, çünkü kapitalizmde işçinin kendi emeğiyle yarattığı tam değerde herhangi bir hakkı yoktur. Emekçi "kişisel özel mülkiyet"in yaygın olduğu küçük burjuva sisteminde böyle bir hakka sahipti, ancak kapitalizmin üretken başarısı sonucunda bunun kalkması gerekliliği ortaya çıktı. Kısacası, Wood'a göre:

> Marx'ın yorumladığı gibi, kapitalist işlemlerin adaletli oluşu tek başına onların özünde kapitalist olmalarından; kapitalist temellük ve bölüşümün sistemin kendisine hizmet eden adalet standartlarıyla denk düşmesinden gelir. (Wood, 1979, s.108.)

Kapitalist sömürü, ücretli emekçiyi "yabancılaştırır, insanlıktan çıkarır ve değerini alçaltır," ama "onların herhangi bir hakkını ihlal etmez ve bunda yanlış ya da adaletsiz olan hiçbir yan yoktur," (Wood, 1981, s.43).

Husami, Cohen ve diğerlerinin savunduğu 2. konum, Marx'ın sömürüden açıkça "soygunculuk," "gasp," "zimmete geçirme," "yağma," "ganimet toplama," "hırsızlık", "istismar" ve "dolandırıcılık" olarak bahsettiği, aynı ölçüdeki etkileyici pasajlara dayanmaktadır (Husami, 1978, s.43-45). Dolayısıyla, "yıllık olarak biriken artı ürüne el konulmuş olur, çünkü İngiliz emekçiden eşdeğerde bir karşılık vermeden alınmıştır," (Marx, 1867, s.611, S.L.). Marx'ın *Grundrisse*'deki örneği de şöyleydi:

> *...bugünkü zenginliğin dayandığı, işçiye yabancı emek zamanın [yani, artı değer ya da artı ürünün] çalınması.* (Marx, 1857-1858, s.705.)

Marx *Kapital*'de de artı ürün hakkında şunları yazıyordu:

> Artı ürün, kapitalist sınıfın işçi sınıfından her yıl aldığı haraçtır. Kapitalist sınıf, bu haracın bir kısmıyla, tam fiyatıyla dahi olsa, ek işgücü satın alsa bile, öyle ki eşdeğer eşdeğeriyle mübadele edilse bile, bu işlemler, fethedilenlerden onlardan soyarak almış olduğu paralar karşılığında meta satın alan her fatihin eski bir hilesinden başka bir şey değildir. (Marx, 1867, s.582.)[1]

Cohen, bu tür pasajlar ışığında şunu iddia etmektedir:

> Wood'un da kabul edeceği gibi, Marx kapitalist ölçütlere göre kapitalistin çaldığını düşünmüyordu, ama çaldığını düşündüğü için de, herhalde göreli olmayan bir anlamda çaldığını kastetmiş olmalıdır. Çalmak, genelde, haklı olarak başkasına ait olan bir şeyi haksız olarak almak şeklinde değerlendirildiği için, çalmak bir adaletsizlik yapmak olur ve "hırsızlığa dayalı olan" bir sistem adaletsizliğe dayalıdır. (Cohen, 1983, s.443.)

Husami de, 1. konumu savunanların, kendilerini savunmak için aktardıkları pasajların alaycı ve ironik tonunu atladıklarını; mevcut ekonomik sisteme uygun olan ve uygulanabilir tek adalet standardını ön plana çıkararak, "ezilenlerin yaşam koşullarının adaletsizliğini eleştirmelerini olanaksız hale getirdiğini," ileri sürer (Husami, 1978, s.52). Husami'ye göre, Marx "komünizm öncesi sistemleri komünist bir toplum açısından değerlendirmektedir," (*a.g.y.*, s.50); kapitalizmin kendisi için yaptığı değerlendirmeyi o-

---

1. 2. konumun oldukça lehinde olan başka bir pasaj daha vardır. Marx, *Grundrisse*'de şöyle yazar:
"Ürünlerin [emekçiler tarafından] kendilerinin olduğunun kabul edilmesi ve ürünlerin kendi gerçekleşmesinin koşullarından ayrılmasının haksız (*ungehörig*) olduğu -zorla dayatıldığı- yargısı, bizatihi, sermayeye dayanan üretim tarzının ürünü olan müthiş bir farkındalığı (*enormes Bewusstsein*) yansıtır; bu, kölenin *bir başka insanın mülkiyeti olamayacağının* bilincine varmasının, bir insan olarak kendisinin bilincine varmasının, köleliğin, salt yapay, bitkisel bir varlık haline gelip üretimin temel biçimi olarak egemenliğini koruyamamasına ve aynı şekilde köleliğin ölüm çanlarının çalmasına işaret etmesine benzemektedir." (Marx, 1857-1858, s.463.)
Oldukça ilginçtir, Marx *Eleştiri*'de, bu pasajı aktarmakta, ancak *"ungehörig"*i (haksızı) *"ein Unrecht"*le (bir adaletsizlikle) değiştirmektedir (Marx, 1861-1863, 6, s.2287). Dikkatimi bu önemli kanıta çektiği için Jon Elster'a müteşekkirim.

naylamayan Marx, "kapitalizmi, tam da, sömürücü bir sistem olarak, emeğe, katkısına oranlı bir ödül vermediği ve insani ihtiyaçların karşılanmasını hedef almadığı için adaletsiz görüyordu," (*a.g.y.*, s.78). Husami ısrarla devam eder: Bu yargı "Marx'ın proleter bir duruş olduğuna inandığı Marksist etik duruştan çıkarılmıştır," (*a.g.y.*, s.77).

1. konumun savunucuları, 2. konumu destekleyen pasajları, ya da tersi, bir şekilde geçiştirmek gereği duymuşlardır. Dolayısıyla, Wood'un, "Marx'ın burada 'soygun'u, adaletsizliğe karşılık gelmeyen özel bir anlamda kullandığı," şeklindeki varsayımını ve kapitalist ücret ilişkisinin adaletiyle ilgili olarak aktarılan pasajlardaki "ironik tonu" vurgulamasını görmek bizi şaşırtmamalıdır. Gerçekten de, kapitalist sömürünün kapsadığı "soygun"un bazı özellikleri olduğu doğrudur ve bunlardan üçü üzerinde durulmalıdır. Birincisi, Marx'ın kendisinin de gözlemlediği gibi, kapitalist, çaldığı şeyi, "artı değer üretimine sokarak" "yaratmakta yardımcı olur": Kapitalist için değilse, işçileri herhangi bir şekilde soymak da gerekmezdi. İkincisi, Marx'ın başka bir yerde Proudhon'u eleştirirken dikkat çektiği gibi, onların soygunu, ister istemez başka ölçütlere göre değil, burjuva mülkiyet haklarına göre soygundur. Ve üçüncüsü, Wood'un işaret ettiği gibi, soygun ilişkisi fetheden ile fethedilen arasındaki ilişkiye benziyorsa, "soygunun haksız görülmesi o kadar kolay değildir," (Wood, 1981, s.137-138), çünkü egemen adalet normları tarafından onaylanan düzenli bir üretim ilişkisini yansıtır. Ayrıca, kapitalistin işçiyle ilişkisinin adaletli olduğunu iddia eden bazı pasajların oldukça alaycı ve ironik olduğu da doğrudur. Öbür yandan Marx, ilişkinin soygun ilişkisi olduğunu açıkça ve sık sık söylerken, bunun bazen adaletli, bazen adaletsiz bir ilişki olduğunu da açıkça ve zaman zaman söylemektedir.

Gary Young'un başarıyla savunduğu 3. konum (Young, 1975-1976, 1978 ve 1981), mübadele ya da dolaşım alanı ile doğrudan üretim alanı arasında, Marx'ın yürekten benimsediği bir ayrım çizgisi çekmeye; aynı şekilde, işgücünün sahibi ve satıcısı olarak işçi ile kapitalistin sahip olduğu "sermayenin canlı bir öğe"si olarak işçi arasında bir ayrım yapmaya dayanmaktadır. Örneğin, aşağıdaki pasajları inceleyin:

...paranın sermayeye dönüşmesi, birbirinden bütünüyle ayrı olan iki özerk alan, bütünüyle iki ayrı süreç şeklinde gerçekleşir. Birincisi, *metaların dolaşımı* alanına aittir ve pazarda şekillenir. Bu, *işgücünün satılması ve satın alınmasıdır.* İkincisi, *elde edilmiş olan işgücünün tüketilmesidir,* yani üretim sürecinin kendisi... Dolayısıyla, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin, parayı ve metaları özgür bir sözleşmeyle ve karşılıklı yarar esasına dayanarak mübadele eden meta sahipleri arasındaki bir ilişkiden başka bir şey olmadığını *göstermek* için, birinci süreci ayrı olarak değerlendirip onun formel karakterini temel almak yeterlidir. Bu basit araç büyü değildir, ancak vulgar ekonomistlerin bütün bilmecesini içinde taşır. (Marx, 1863-1864, s.1002.)

İkinci olarak,

İşgücünün satılması ve satın alınmasının devam ettiği sınırların içinde kalan metaların dolaşımı ya da mübadele alanı, aslında insanın doğuştan gelen haklarının tam bir Cennet'idir. Burada sadece Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham egemendir... Eşitlik, çünkü herkes, metaların basit bir sahibiyle olduğu kadar başkalarıyla da ilişkiye girer ve eşit değerler karşılığında eşit değerleri değiştirirler... Bu basit metaların dolaşımı ya da mübadelesi alanından çıkarak... *oyundaki kişilerin* fizyonomisindeki bir değişimi algılayabileceğimizi düşünüyoruz. O, daha önceden para sahibi olan kişi, şimdi kapitalist olarak önden giderken; işgücünün sahibi onun emekçisi olarak arkadan gelir. Birisi, önemli, havayla iş yapmaya niyetli olarak pis pis sırıtan; öteki, kendi postunu pazara sunan ve bir kırbaçtan başka bekleyecek bir şeyi olmayan, ürkek ve geride duran. (Marx, 1867, s.176.)

Son olarak da,

Bizim emekçimizin, girdiğinden başka bir üretim sürecinden çıktığı kabul edilmelidir. Emekçi pazarda, diğer meta sahipleriyle yüz yüze bir şekilde "işgücü" metasının sahibi olarak duruyordu, satıcıya karşı satıcı... Pazarlığın sonuçlanmasından sonra, emekçinin "özgür bir fail" olmadığı; satmakta özgür olduğu işgücü zamanının, satmaya zorlandığı zaman olduğu; aslında, "sömürülecek tek bir kası, tek bir siniri ve tek bir kan damlası kaldığı sürece" vampirin onun peşini bırakmayacağı görülür [alıntılar Engels'tendir]. (*a.g.y.,* s.301-302.)

Young, 1. konumu, satıcı olarak işçi ile artı değer üreticisi olarak işçi arasındaki ayrımın kayda değer önemini görememekle eleştirir ve Marx'ın, hem işçiye adil ("pazar hakları"nı belirleyen meta mübadelesi yasalarına göre) davranıldığını, hem de üretim sürecinde işçiden artı değer elde edilmesinin bir soygun ("soygunun haksızlık olarak göründüğü sıradan anlamıyla") olduğunu düşündüğünde ısrar eder (Young, 1981, s.260). Kısacası, "Marx'ın görüşünce, işgücünün ücret karşılığında mübadele edilmesi sürecinde satıcı olarak işçiye adil bir şekilde davranılır, ama daha sonra işçi, kapitalistin ondan artı değer elde ettiği üretim sürecinde soyulur," (*a.g.y.*, s.252). Young daha ileri giderek, Marx'a göre yalnızca kapitalistin işçiyi soymasının "gerçek" olduğunu, satıcı olarak işçiye adil davranılmasının ise salt ideolojik bir görünüm taşıdığını, kapitalist üretimin özü demek olan artı değerin aktarılmasının üstünü örtmeye ve gizemlileştirmeye yaradığını da ileri sürer.

Son olarak, Richard Miller'ın savunduğu 4. konum, 1. konumun temel almadığı pasajların o konumu net biçimde desteklemediği gözlemine dayanmaktadır. Ücret ilişkisi konusunda, onların ağırlıklı düşüncesi bir yandan adaletsizlik yapıldığını reddetmek yönündeyken, öbür yandan eşdeğerli şeylerin birbiriyle mübadele edildiğinde ısrar etmek doğrultusundadır. Tartışmanın konusu olan bu pasajlarda, adaletle ilgili sözler onu bir üretim tarzıyla ilişkilendiren ve daha önce gördüğümüz gibi alaycı, hatta ironik bir çerçevede kullanılmıştır ("Bu kapitalist adaletine hayran olun!" [Marx, 1867, s.660] diye yazar.) Miller'in değindiği gibi, hiçbir yerde "kapitalizmin adaletli olduğunu gösteren net bir açıklama yoktur. Marx adaleti ya politik öneriler ya da bilimsel analiz adına uygun bir kategori saymıyorsa, bundan başka bir şey de beklenemez," (Miller, 1984, s.80).

Başka bir deyişle, 4. konumun odaklandığı nokta, Marx'ın adaletin, Orta Çağ'ın teolojik nosyonlarıyla karşılaştırılabilecek, arkaik, bilimsel açıdan ilgisiz bir kategori olduğu yönündeki görüşü ile onun yanında, adalete seslenilmesinin, bölüşüm düzenlemeleri ve toplumsal kurumları değerlendirmekte nesnel temellere dayanan ve evrensel düzeyde uygulanabilecek standartları akla getirdiği sürece, toplumsal eleştiri ve politik eylemde yararsız, hatta tehlikeli

olduğuna inandığı görüşüdür (bkz. onun İkinci Bölüm'de aktarılan Proudhon'a saldırdığı pasajlar). Bu koşullarda, "adalet teriminin eleştiri ve meşru gösterme çabalarında normal işlevi rasyonel olarak bir kenara bırakılmalıdır," (*a.g.y.*, s.181). Kapitalizmin ilişkilerini adaletli ya da adaletsiz olup olmamalarına bakarak değerlendirmek bilimsel açıdan anakronik olduğu gibi, politik açıdan da yararsızdı.

Bu karmakarışık yorumlardan nasıl bir sonuç çıkarılabilir? Burada ana hatlarıyla ele aldığımız ve birbiriyle çelişen bazı görüşler hakkında bazı kısmi çözümler önerilmiştir. Örneğin, Cohen (2. konumu benimsemektedir), "belki Marx'ın her zaman kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşündüğünün farkına varmadığı," varsayımını ortaya atmaktadır (Cohen, 1983, s.444). Cohen daha genel kapsamda şu görüştedir:

> Devrimci Marksist inanç, kendi niteliğinin açıkça farkında olmaması nedeniyle, kendisini genellikle yanlış tanımlamaktadır ve Marksistlerin adalet fikrini kötülemeleri kendileri hakkındaki bu eksik kavrayışın iyi bir örneğidir. (Cohen, 1981, s.12.)

Aynı şekilde Jon Elster (o da 2. konumun başka bir versiyonunu benimsemektedir), "gerek *Kapital*'deki sömürü teorisinin gerekse *Gotha Programının Eleştirisi*'ndeki bölüşüm teorisinin adalet ilkelerini somutlaştırdığını," ancak "M. Jourdain gibi onun da yaptığı şeyleri doğru biçimde tanımlamayı bilmediğini, M. Jourdain'den farklı olarak doğru tanımın aynı zamanda uygun olduğunu reddetmeye özel bir çaba harcadığını," ifade eder (Elster, 1985). Elster'in başka bir varsayımı da şöyledir: "Marx'ın kapitalizme yönelik eleştirilerinin ve *Gotha Programının Eleştirisi*'nde komünizm üzerine dile getirdiği görüşlerin ikisini de anlamanın en iyi yolu, ona hiyerarşik bir adalet teorisi atfetmektir; bu teoriye göre, katkı ilkesi (herkese yaptığı katkı kadar), ihtiyaçlar ilkesi (herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar) uygulamada henüz tarihsel açıdan olgun olmadığı zaman, en iyi ikinci ölçütü sağlar ," (*a.g.y.*).

Bu durumda, Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi*'nde gelecekteki bölüşüm düzenlemeleriyle ilgili olarak açık bir dille ifade ettiği sözlere bakmamızda yarar vardır. Başka yerlerde olmasa bile

en azından burada, Marx'ın adalet hakkındaki olumlu düşünceleri konusunda bir ipucu bulmamız gerektiği kanısındayım.

Marx, komünizmin alt aşamasına "damgasını vuran, hâlâ rahminden çıktığı eski toplumun izlerini taşımasıdır," diye yazar. Her üretici, toplumdan, harcadığı emeğiyle aynı miktara malolan (bundan gelecekteki yatırımlara, kamu hizmetlerine ve çalışamayacak durumda olanlar için oluşturulan fonlara, vb. ayrılan çeşitli payların da çıkarıldığı) tüketim araçlarını geri alır: "Burada eşit hak hâlâ ilkedir -ilke ve pratik artık birbiriyle uzlaşmaz nitelikte olmamasına rağmen, *burjuva hakkıdır*," (Marx, 1875, s.23). Ancak,

> bu *eşit hak*, hâlâ sürekli olarak burjuva nitelikte bir sınırlamanın damgasını taşımaktadır. Üreticilerin hakkı, arz ettikleri emekle *orantılıdır*; eşitlik, ölçünün *eşit bir standartla*, emekle yapılmasından gelir.
>
> Ancak bir kişi, fiziksel ve zihinsel bakımdan bir başkasına göre üstün olduğu için, aynı zamanda daha fazla emek sunar, ya da uzun süre emek harcayabilir; emek, bir ölçü işlevi görecekse, emek süresi ya da yoğunluğuyla tanımlanmalıdır, aksi takdirde bir ölçü standardı olma özelliğini kaybeder. Bu eşit hak, eşitsiz emeğe göre eşitsiz bir haktır. Hiçbir sınıfsal ayrım kabul etmez, çünkü herkes başka herkes gibi yalnızca bir işçidir; ancak örtük biçimde eşitsiz bireysel yetileri, dolayısıyla üretken kapasiteyi doğal ayrıcalıklar olarak kabul eder. *Bu yüzden içeriğiyle, her hak gibi, bir eşitsizlik hakkıdır. Hak, doğası gereği, yalnızca eşit bir standardın uygulanmasından ibarettir; fakat eşitsiz bireyler (ve eşitsiz oldukları için farklı bireyler olmayacaktır) eşit bir bakış açısıyla bakıldıkları sürece ancak eşit bir standartla ölçülebilir, yalnızca tek bir yönleriyle değerlendirilir, örneğin günümüzdeki gibi yalnızca işçi sayılırlar ve onlarda başka hiçbir özellik görülmez, başka özelliklerinin hepsi de görmezlikten gelinir.* Kaldı ki, bir işçi evlidir, bir başkası değil; birinin daha fazla çocuğu vardır, vs. Böylece, eşit bir emek katkısına, dolayısıyla toplumsal tüketim fonunda eşit bir paya sahip olmakla birlikte, aslında biri diğerinden daha fazla alacaktır, biri diğerinden daha zengin olacaktır, vb. Bütün bu pürüzlerden kaçınmak için, hakkın eşit olmak yerine eşitsiz olması gerekir. (*a.g.y.*, s.24, S.L., italikler sonradan eklenmiştir.)

Peki, bu pürüzler tam olarak nedir? Birincisi, basit biçimde, yüksek üretim kapasitesi olan işçilerin daha fazla gelir elde etmesidir. Ancak bu sorun hepsine aynı miktarın ödenmesiyle

düzeltilecektir. Başka bir pürüz, bazı işçilerin, çalışmayan kişilere -ailelerine- bakmakla yükümlü olmalarıdır. Ancak Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nin ilk paragraflarının birinde, çalışamayacak durumda olanlara fon ayrılması için vergiler konulmasını zaten öngörmüştür; sosyalizmin, ilkesel olarak, çalışmayan aile üyelerine yeterli gelir sağlayamaması için de geçerli bir neden yoktur.

Bununla birlikte, bu tür özgül ve çaresi bulunabilecek pürüzlerin yanında, yukarıdaki pasajda italik harflerle işaret ettiğimiz ve bizi konunun özüne götürecek olan üçüncü bir pürüz vardır. Bizi konunun özüne götürecektir, çünkü buradaki karşı çıkış, bölüşümün özel bir ilkesinin adaletsiz olması değil, tam tersine, geçerli talepleri ortaya koyan *bir* kurallar sisteminin (*Recht*), insanlara eşit davranmaması, *doğası gereği* hepsi için geçerli bir standarda başvurması ve onları yalnızca tek bir yönleriyle ele almasıdır. Oysa bundan, Moore'un dikkat çekmiş olduğu gibi, herhangi bir toplumsal sistemin genel kurallara dayanarak çalışması ölçüsünde adaletsiz olduğunu gösteren genel bir argüman çıkar. Bu argümana göre, "hiçbir genel kurallar sistemi, ne kadar komplike olursa olsun, bireylerin birbirlerinden farklılığını gösteren bütün özellikleri dikkate alamaz. Bu tür kuralları uygulamaya geçirmek farklı olaylara aynı standardın uygulanmasını gerektirir," (Moore, 1980, s.48-49). Marx'ın insanların değerlendirilmeye alınan yönlerinin sayısının artmasıyla yetinmeyeceği açıktı, çünkü onun görüşü, bireylerin birbirlerinden farklılığını gösteren bütün özelliklerin ilkesel olarak önemli olduğu, dolayısıyla herkese uygun hiçbir ortak standart olamayacağı doğrultusundaydı. Kısacası, burada Marx, "bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin, vb. evrenselliği" ile "tüketimde olduğu kadar üretimde de çok yönlülük sergileyen zengin bireysellik" doktrinini çok ciddiye alır görünmektedir. Doğası gereği insanlar arasındaki belirli farklılıkları onlara farklı biçimde davranmanın gerekçesi olarak sunan herhangi bir hukuk ya da ahlâk kuralının tam da bu nedenle "soyut" olduğu ve "tek yanlı" kaldığını düşünmüş gibidir. Marx devam eder:

> Komünizmin üst aşamasında, bireylerin işbölümüne kölece bağımlılığının ve onunla birlikte zihinsel emek ile fiziksel emek a-

rasındaki antitezin ortadan kaldırılmasından sonra, emeğin yalnızca bir geçim aracı olarak kalmayıp aynı zamanda yaşamın başlıca ihtiyacı durumuna gelmesinden sonra, bireyin çok yönlü gelişmesinin sağlanmasıyla birlikte üretici güçlerin de artmasından ve işbirliğine dayalı bütün zenginlik pınarlarının daha güçlü ve bol biçimde artmasından sonra -ancak ondan sonra burjuva hakkının dar ufku bütünlüğü içinde aşılabilir... (*A.g.y.*, s.24.)

Ben bunu, yalnızca artık burjuva bir hak olmayacağı anlamında değil, yeni bir *Recht*, yeni yasal ve ahlâki kurallar olmaması anlamında da yorumluyorum: Burada ufuk, burjuva *Recht*'in belirlediği eylem ve düşünceye bir sınır getirmektedir; onun ötesinde artık ne burjuvazi ne de *Recht* olacaktır. Böyle bir toplumun kendi bayraklarında, "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" ilkesi gibi bir kural yazılmayacaktır, çünkü (1) yetenekler ve ihtiyaçlar sonsuz, yani peşin olarak sınırsız olup herhangi bir kuralla belirlenmeyecek, (2) yetenekler, "birbirleriyle karşılıklı ilişkiye giren [Marx bunu *gemeinschaftlich* ilişkiler, Lenin de "yeni ve daha üst bir toplumsal bağ" diye adlandırıyordu] bütün bireylerin ortak çıkarlarına" hizmet edecek, (3) ihtiyaçlar ise gerek bu ilişkiler gerekse maddi bolluk sayesinde taleplerin birbiriyle çakışması gibi bir durum doğmadan eksiksiz olarak karşılanabilecektir.

Ben şimdi kendi varsayımımı, Marx'ın kapitalizmin adaletiyle ilgili görüşleri etrafında dönen tartışmanın çözülebileceği düşüncemi gündeme getirebilecek bir konumdayım. Cohen ve Ester, Marx'ın -M. Jourdain gibi- kendi adalet görüşünü anlayamadığını ileri sürmekte haklı olabilirler: Bense bir önceki bölümde, Marx'ın kendi ahlâki konumu üzerinde yeterince düşünmediğini iddia etmiştim. Ancak bu problem üzerindeki yorumlarımı daha da genişletebileceğim kanısındayım.

Benim varsayımıma göre, Marx'ın kapitalizmin adaleti hakkındaki görüşü hem içsel olarak karmaşıktı hem de hiyerarşik bir düzene sahipti. İlkin, Marx, kapitalist sömürünün adaletli olarak değerlendirilmesini sağlayan normlara işlevsel bir açıklama getiriyordu: Kapitalist ücret ilişkisi, egemen olan normlara, yani sözleşme hukukunun normlarına göre (ortalama düzeyde ve aldatmacalar dışında, vb.) adaletli görülmektedir; buradaki sözleşme

hukuku, "rekabetin esiri olan kapitalistlerin tekil kavramlarını görünüşte daha teorik ve genelleşmiş bir dile aktaran, bu kavrayışların adaletini kanıtlamaya çalışan," (Marx, 1861-1879, iii, s.226) vulgar ekonomistlerin perspektifiyle, toplumsal düzeyde gerekli asgari ücreti belirleyen uzlaşımlarla destekleniyordu. Bu normların ve perspektifin egemen olmasının nedeni, kapitalist sömürüyü, dolayısıyla kapitalist sistemi kutsamaları ve istikrarlı bir çizgide gitmesini sağlamalarıdır. 1. konumun altında yatan gerçek budur. Ama ikinci olarak, Marx, eşdeğerli metaların mübadele edilmesinin yalnızca görünüşte varolduğuna dikkat çekerek, bu normlara ve perspektife "içsel" ya da "içkin" bir eleştiri de getirmekteydi. Holmstrom'un gözlemlediği gibi, bu perspektif işçinin özgür olmadığını, emeğini (bir) kapitaliste satmak "zorunda olduğunu" ve aynı nedenle (o kapitalistin) denetim(i) altında kaldığını anlayamayarak, "kapitalist ile işçi arasındaki karşılıklı mübadeleyi çok dar bir açıdan, arka planından soyutlayarak değerlendirmektedir," (Holmstrom, 1977, s.366-367). 3. konumun altında yatan gerçek budur. Ama Marx, üçüncü olarak, kapitalist sömürüye ve o açıdan bakıldığında adaletli görünen normlara ve perspektife "dışsal" bir eleştiri getiriyordu. Bu eleştiri de komünizmin alt aşaması perspektifinden kaynaklanır: Kapitalist sömürü bu açıdan bakıldığında, "herkese emek katkısına göre" (gerekli paylar çıkarıldıktan sonra) ilkesini ihlal ettiği için adaletsizdir. 2. konumun altında yatan gerçek budur. Son olarak da Marx, kapitalist sömürüye, onu haklı gösteren normlara ve perspektife, onu adaletsiz gösteren eleştirel perspektife komünizmin üst aşamasının perspektifinden bakarak radikal bir eleştiri getirmekteydi. Bu açıdan bakıldığında, adalet ve adaletsizlik sıfatının verilmesi sınıflı toplumun bir göstergesi, toplumun hâlâ tarihöncesi bir aşamada bulunduğunun, eninde sonunda aşılması gereken bir arkaizmi yansıttığının bir işaretidir. 4. konumun altında yatan gerçek de budur.

Yorumlama bilmecemize getirdiğim bu çözüm, son noktada Marx'ın asıl kişiliği içinde (*propria persona*) gerçekten neye inandığını bilmek isteyen birisini rahatsız edebilir. Marx kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşünüyor muydu, yoksa düşünmüyor muydu? Oysa yanıt, bence, Marx'ın bu konumların ikisini de sa-

vunduğu, bu perspektiflerin ikisinden de aynı anda etkilendiğidir. Bu yüzden ben, Cohen'in Marx'ın, "kapitalistin belli bir biçimde görece olmayan bir anlamda çaldığını kastetmiş olması gerektiği," varsayımına katılmıyorum, Çünkü Marx için böyle bir anlam yoktu: Bu tür tüm yargılar bakış açısına göre değişir. Ona göre, tarafsız bakış açısı olması anlamında, nesnellik bir yanılsama, daha doğrusu ideolojik bir yanılsamaydı.

Ayrıca, bu kitabın bütününe yansıyan argümanın açıkça düşündürmesi gerektiği gibi, Elster'ın, Marx'ın gerek kapitalizm eleştirisini gerekse komünizme bakışını anlamanın en iyi yolunun, ihtiyaçlar ilkesinin katkı ilkesi karşısında daha öncelikli olduğunu öngören "hiyerarşik bir adalet teorisi"ni ona atfetmek olduğu, şeklindeki varsayımına da katılmıyorum. Benim görüşümce, Marx'ta ve Marksizm'de bir hiyerarşi vardır, ancak bu bir adalet hiyerarşisi değildir. Ben adalet ilkesini, "temel hak ve görevleri ve toplumsal işbirliğinin getirdiği kazanımlarla yüklerin uygun biçimde paylaştırılması için ihtiyaç duyulan" bir ilke sayıyorum; şöyle ki "kurumlar, kişiler arasında temel hakların dağıtılması konusunda yapay ayrımlara gidilmediği ve kuralların, toplumsal yaşamın avantajlarından yararlanmak amacıyla birbiriyle rekabet eden talepler arasında düzgün bir denge kurduğu zaman adaletlidir," (Rawls, 1971, s.5). Marx'ın yaptığı, kapitalizmin kendini haklı göstermek için kullandığı gerekçelerin resmedildiği, içten çökertildiği ve dıştan eleştirildiği, daha sonra gerek bu gerekçelerin gerekse eleştirinin, adaletin dışında kaldığı düşünülen bir açıdan eleştirildiği çok perspektifli bir analizdir.

B. SÖMÜRÜ

Marx'ın bu şekilde yorumlanmasının en iyi anlaşılacağı yer, bence, Marksist sömürü kavramıdır; sömürü kavramı burada, tam da benim göstermiş olduğum gibi, içerik olarak karmaşık ve çok perspektiflidir. (Burada yalnızca kapitalist sömürü konusunu yorumlayacağım.)

Herşey bir yana, Marx'a göre, kapitalist sömürüyü tanımlayan özellikler nelerdir? Birincisi, kapitalist sömürü bir piyasa ol-

gusudur. Formel bir dille konuşursak, "görünüm itibariyle" eşdeğerin (işgücü) kendi eşdeğeriyle (ücretler) "gönüllü olarak" mübadele edildiği bir artı emek elde etme yoludur. İkincisi, artı emek çıkarılması, sömürücülerin *gücüyle* (ve devlet gücünün de destek vermesiyle) sağlanır: Ücretli emek zorla elde edilmiş emektir; burada, "ekonomik ilişkilerin zorlaması"yla (Marx, 1867, s.737) -doğrudan baskı uygulamanın karşısına konan bir şeydir buemekçi, ilk önce, işgücünü (belirli bir kapitaliste olmamakla birlikte) satmak, ikinci olarak efendisinin gözetimi ve denetimi altında emek sürecine katılmak zorunda kalır. İşgücünü satmaya zorlanması, Marx'ın "formel özgürlük" diye nitelediği olguyla (örneğin, kimin için çalışmakta ve satın alacağı şeyde özgür olmasıyla) bağdaşır: Bu, üretim unsurlarının, ücretli emeğin tek gerçek tercih olmasını sağlayan üretimin faillerinin farklı kaynakları ve örgütlenme yetenekleri göz önüne alındığında, emek piyasasının kişisel-olmayan, anonim kısıtlamalarıyla gerçekleşir. Emek sürecine katılma zorunluluğu ise, kapitalistin emek sürecini yasaları arkasına alarak -üretim araçlarının mülkiyeti temelindedenetimi altında tutmasıyla gerçekleşir. Üçüncüsü, artı değer emekçiden, katkı ilkesi açısından değerlendirildiğinde, *haksız biçimde* ya da adaletsiz biçimde alınır. "Her yıl biriken artı ürünün büyük kısmı, eşdeğerde bir karşılık olmadan toplandığı için, zimmete geçirilir," (*a.g.y.*, s.611). Kuşkusuz, daha önce belirtildiği gibi, Marx, işverenin kendi zimmetine geçirdiği şeyin yaratılmasına yardımcı olduğunun, daha doğrusu artı ürünü zimmetine geçirme beklentisi olmasa böyle bir şeye kalkışmayacağının farkındaydı. Bu son olgu ile işçilerin bu durumu kaçınılmaz, aldıkları ödülleri de adaletli bulmalarının kaynağı, kapitalistler ile işçilerin aynı şekilde içselleştirmiş oldukları genel kapitalist zihniyettir. Marksizan sömürü, ancak katkı ilkesinin sağladığı hakkaniyet olarak adaletin dışsal ölçütü karşısında anlam kazanır.

Son olarak sömürü, kapitalist-işçi ilişkisinin ve genelde mübadele ilişkilerinin insani olmayan bir karakter taşımasını (Marx'ın konuyla ilgili ilk görüşü bu yöndedir) gerektirir: Bu ilişkilerin hesaba dayalı, araççı doğası, birbirlerini ve kendilerini gerçek insani ilişkilerle bağdaşmaz bir gözle değerlendirerek ilişkiye taraf olanların, birbirleriyle çatışan çıkarlarının peşinden

koşmalarına dayanmaktadır. Sömürünün bu boyutu, Marx'ın sömürüden bir "yarar ilişkisi" olarak bahsettiği *Alman İdeolojisi*'nden alınan çarpıcı bir pasajda çok iyi bir biçimde açıklanmaktadır:

> Bu ilişkide ben, başka birine zarar vererek (*exploitation de l'homme par l'homme*) kendime yarar sağlıyorum: Yine bu olayda, benim bir ilişkiden elde ettiğim yarar, bu ilişkiye tamamen dışsal bir durumdur... Burjuva örneğinde bunların hepsi geçerlidir. Burjuvaya göre, kendi başına geçerli olan yalnızca tek bir ilişki vardır -sömürü ilişkisi; diğer ilişkilerin hepsi, burjuvanın gözünde yalnızca onları bu ilişkiye dahil edebildiği sürece geçerlidir; burjuva, sömürü ilişkisine doğrudan bağımlı kılınamayacak ilişkilerle karşı karşıya geldiği durumlarda bile, onları en azından kendi hayal gücünde böyle bir bağımlılık içine sokar. Bu yararın maddi ifadesi, bütün şeylerin, insanların ve toplumsal ilişkilerin değerini temsil eden paradır. (Marx ve Engels, 1845-1846, s.409-410.)

1844 tarihli olan daha eski bir pasaj da, Marx'ın sömürünün bu en genel boyutunu nasıl gördüğünü daha da açık bir dille ortaya koymaktadır:

> Tıpkı sizin benim yararıma değil, kendi yararınıza üretmeniz gibi, ben de sizin yararınıza değil, kendi yararıma üretiyorum... [Bizim üretimimiz] *toplumsal* bir üretim değildir... Hepimiz kendi ürünümüzde yalnızca *kendi* bencil ihtiyaçlarımızın cisimleşmesini, dolayısıyla başkasının ürününde de, kendisinden bağımsız ve kendisine yabancı olan, *farklı* bir bencilce ihtiyacın cisimleşmesini görürüz.
>
> Bir insan olarak siz, elbette, benim ürünümle insani bir ilişki kurarsınız: Sizin benim ürünüme *ihtiyacınız* vardır. Bundan dolayı benim ürünüm sizin gözünüzde kendi arzu ve isteklerinizin bir nesnesi olarak durur. Ancak sizin ihtiyacınız, sizin arzunuz, sizin isteğiniz, benim ürünüm karşısında tamamen güçsüzdür... Dolayısıyla, benim sizinle kurduğum *toplumsal* ilişki, sizin ihtiyacınız karşısında benim emeğim de, temeli karşılıklı yağmaya dayanan bir *suretten* başka bir şey değildir. (Marx, 1844b, s.225-226.)

Kısacası, sömürünün bu boyutu, bir sonraki bölümün konusunu oluşturan insanın özgürleşmesi perspektifiyle ele alınmıştır.

Nihayet şu soruyu sormamız gerekir: Haklar, Marx'ın ve Marksist düşüncenin çerçevesine nasıl uymaktadır? Daha özel olarak da şunu sormalıyız: Bir Marksist insan haklarına inanabilir mi?

Açıkçası Marx, ömrü boyunca çeşitli özel hakları (özgür basın hakkı, oy kullanma hakkı, işçilerin iyi fabrika koşullarında çalışma hakkı, vb.) savunmuştu. Kendisinden sonraki sayısız Marksist açısından da aynı durum geçerlidir. Gerçekten, dünyanın çeşitli bölgelerindeki Marksistler, özellikle Nazilere karşı Direniş günlerinden bu yana, pek çok ülkede tiranlığa ve baskılara karşı, özellikle Helsinki anlaşmalarından sonra insan hakları adı altında yürütülen mücadelenin ön cephesinde yer almışlardır. Aslında ben de, temel sivil hakların sağlanması ve korunmasının genellikle güçlü ve iyi örgütlenmiş bir işçi hareketinin varlığına bağlı olduğunu, Marksist partilerle grupların bunun gerçekleşmesinde önemli bir rol oynadıklarını ileri süreceğim.

Bununla birlikte, bir düşünce çizgisi olarak Marksizm genelde haklara karşı soğuk bir tavır almıştır. Sözgelimi, Claude Lefort'un söylediği gibi:

> Marksizm'in bütün Fransız solunu kucaklaması uzunca bir süre genelde hukukun (*droit*) küçümsenmesiyle, bir burjuva görüşü olan insan haklarının ironik ya da "bilimsel" bir şekilde şiddetle mahkûm edilmesiyle elele gitmiştir. (Lefort, 1981, s.46.)

Haklar, teorik liberalizm geleneğinin (liberalizmin yararcı boyutundan ayrı olarak düşünüldüğünde) merkezinde yer alır. Öyle ki, söz konusu haklar liberalizm adına çiğnendiğinde, ihlaller tamamen geçerli nedenlere bile dayansa, deyiş yerindeyse bu onun doğasına aykırı olur ve pek kabul edilemez. Buna karşılık Marksizm'de böyle bir gerilim görülmez. Çünkü onun kaynağı, bir sonraki bölümde tartışılacağı gibi, insanın kurtuluşu denilen ve yakın bir zamanda gerçekleşmesi beklenen bir özgürlük idealine bağlılıktır. Marksizm, aynı şekilde, *hakların* yürürlüğe konmasına ve korunmasına (onlara saygı gösterilmesi, özgürlüklerin güvence altına alınmasına hizmet edecek olsa bile) ilkesel temelde asla

bağlı kalmamıştır. Bir kere, Marksizm daima hakların bireycilikten ve burjuva toplumunun çelişkilerinden kaynaklandığını ve onların bir ifadesi olduğunu düşünmekten yana olmuştur. Sonra, Marksizm, burjuva özgürlüklerin gerçekliği konusunda en iyi ihtimalle genellikle kararsız bir tutum benimsemiştir. Son olarak da, Marksizmin ufku, gelecekteki ideal bir topluma, onun ilan ettiği özgürlükler için hiçbir güvencenin gerekli olmayacağı bir topluma dönüktür.

Bu düşünce tarzının pratikte hangi noktaya gidebileceğinin üzücü bir örneği, ilk Sovyet hukukçuları olan Reisner, Stuchka ve Pashukanis'in öyküleridir. Lenin'in herhangi bir yasayla desteklenmeyen proletarya diktatörlüğü görüşünü kabul eden bu hukukçular, "bütün enerjilerini hukukun ideolojisinin tutucu işlevini kanıtlamak amacıyla" kullanıyorlar, hukuka "tutucu", "ideolojik", "meta biçimi"ne bağlı ve "halkın afyonu" gibi terimlerle saldırıyorlar, hukukun politikaya tabi olmasını "devrimci hedefler" ve "politik esneklik" gibi gerekçelerle haklı gösteriyorlardı. Pashukanis "devrimci hukukun yüzde doksan dokuz politik bir görev olduğunu" (Tadic, 1982, s.424-425) yazdığı zaman bu konumu özetlemiş oluyordu. Yugoslav *Praxis*'in filozoflarından Tadic'in gözlemlediği gibi:

> Kritik bir öneme sahip olan 1921 yılından sonra, Bolşevik parti liderliğindeki, teorik olarak Buharin tarafından savunulan egemen bakış açısı şu yöndeydi: "Proletarya diktatörlüğündeki parti mekanizması öncü konumuna ancak monolitik bir birlik olması koşuluyla erişebilir"... Bu bakış açısı da proletarya diktatörlüğünün politik demokrasiyle bağdaşmaması, ... "devrimci hedefler"in kısa sürede "devlet aklı"nın keyfi, despotik bir pratiğine dönüşmesi sonucunu getirmiştir." (Tadic, 1982, s.425.)

Marksist haklar (ve insan hakları) görüşünün kökeni, Marx'ın *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı ilk denemelerinden birine dayandırılabilir. Marx orada, hakları (Amerikan Anayasası ile Fransız 1789 ve 1793 Bildirgeleri'nin insan haklarını) yalnızca tek bir perspektifte gördüğünü açık bir dille ortaya koymuştu: "yalnızca sivil *toplum üyesi*nin, yani egoist insanın, diğer insanlarla toplumdan kopuk insanın hakları," (Marx, 1843a, s.162). Marx bu hakların, a-

tomlaşmış ve "kısıtlı bireyin, kendi kabuğuna çekilip toplumdan kopmuş birey"in "özçıkar hakkı" olduğunu düşünüyor (*a.g.y.*, s.163) ve onu temelde özel mülkiyetin korunmasına indirgiyordu; bu haklar, insanın genel kurtuluşu (ve bunun müjdelenmesi) yerine ayrı bir politik kurtuluş alanını (insanların özgür ve eşit *göründüğü* bir alanı) koyan yanıltıcı bir görüşü kutsallaştırmaktaydı. Marx kendi görüşünü *Kutsal Aile*'de daha da uç bir biçimde özetliyordu: "*Modern devletin insan haklarını tanımasının, antik çağ devletinin köleliği tanımasından* başka bir anlam taşımadığı gösterilmiş durumdadır," (Marx ve Engels, 1845, s.133).

Marx'ın insan haklarının anlamıyla ilgili görüşünün, on sekizinci yüzyılın son dönemindeki biçimiyle bile, dar ve yetersiz olduğu vurgulanmalıdır. Bu görüşe göre, insan hakları *yalnızca* bireyciliğin ve burjuva yaşamının çelişkilerinin belirtileri olarak değerlendiriliyordu. 1789 Bildirgesi'ne (ki bu da 1791 Anayasası'nın Giriş'i halini almıştı) alınmış olan hakların bazılarını düşünün. Örneğin 10. ve 11. maddeler şunları öngörüyordu:

> Hiç kimse, ifade edilmeleri hukuka dayanan kamusal düzeni bozmaması koşuluyla, düşüncelerinden, hatta dinsel fikirlerinden ötürü kovuşturulamaz.
>
> Düşünce ve fikirlerin özgürce iletilmesi en değerli insan haklarından birisidir; dolayısıyla her yurttaş, yasanın öngördüğü hallerde özgürlüğün istismar edilmesi nedeniyle kovuşturmaya açık olması dışında, düşüncelerini sözle, yazıyla ve basılı olarak ifade edebilir.

Bu haklar, düşüncenin bireyin özel mülkiyeti olduğu yorumu yapılsa bile, Marx'ın yorumuyla kolaylıkla ilişkilendirilemez. Lefort'un yazmış olduğu gibi, bu maddelerin ikincisinde açıkça belirtilen bir nokta vardır:

> Kendisinin dışına çıkıp başkalarıyla sözle, yazıyla ve düşünceyle ilişki kurması insanın hakkı, en değerli haklarından birisidir. Başka bir deyişle, bu, insanın, sözleri ve düşüncelerini kamuya sunma hakkı olduğu zaman, özel ihtiyaçlarıyla sınırlı tutulmasının haklı görülemeyeceğini açıkça belirtmektedir. Yine başka bir ifadeyle, bu son ifadeler iletişimi onun faillerinin, bireylerin genelde insan özellikleri olarak tek tek sayılmış faaliyetlerine, indirgeme riskini taşımakla bir-

likte, bu maddenin ortada bir iletişim olduğunu, ilkesel olarak -yasanın öngördüğü haller dışında- iktidarın otoritesinin dışında kalan bir düşünce ve fikir alışverişi, bir söz ve yazı akışı bulunduğunu açıkça gösterdiğini söyleyebiliriz. İnsan haklarının onaylanması, iktidarın karşısında düşüncenin ve fikirlerin bağımsızlığıyla; iktidar ile bilgi arasındaki kopmayla, burjuva ile yurttaşın, özel mülkiyet ile politikanın birbirinden ayrılmasıyla ilgilidir. (Lefort, 1981, s.58-59.)

Ya da 7., 8. ve 9. maddelere bakın:

Yasanın belirttiği haller ve onun öngördüğü usul dışında hiç kimse itham edilemez, tutuklanamaz ya da gözaltına alınamaz. Keyfi emirleri verenler, uygulayanlar ya da uygulamış olanlar cezalandırılmalıdır; ancak yasa hükmüyle çağrılan ya da yakalanan her yurttaş da yasaya itaat etmelidir: Direnirse kendini suçlu konumuna getirir.

Yasa yalnızca kesinlikle ve açıklıkla zorunlu olan cezaları getirebilir ve suçun işlenmesinden önce çıkarılıp yürürlüğe konmuş ve hukuksal olarak uygulanmakta olan bir yasanın hükmü dışında hiç kimse cezalandırılamaz.

Suçluluğu kesinleşene kadar her insan masum sayılır; tutuklama kaçınılmaz hale geldiğinde, onu yakalamak için zorunlu olmayan her türlü şiddet hareketi de yasayla ağır biçimde cezalandırılmalıdır.

Hepsi de Marx'ın tartıştığı metinde bulunan bu maddeler sessizlikle geçiştirilmiştir. Bunlar Marx'ın istediği gibi yorumlayabileceği şeyler değildir ve Marx da onların olumlu yönünü, dünya tarihi açısından önemini, toplumsal yaşamın egoist-olmayan, burjuva-olmayan biçimlerine uygulanabilme yeteneğini, sonuçta sosyalizm mücadelesiyle ilintisini düşünememişti. Çünkü Marx'ın zihni yalnızca ve yalnızca, ikisinden de kurtulmayı sağlayacağını hayal ettiği bir gelecek perspektifinden yola çıkarak, burjuva toplumunun egoizminin eleştirisine ve o topluma egemen olan gizemlileştirici ideolojiye takılmıştı.

Kuşkusuz, bu eleştiriyle ilgili olarak söylenecek çok şey vardır. Bu eleştiri içgörüyle doludur ve hâlâ geçerli yönleri vardır. Özel olarak da, "haklar" kavramının, bir anlamda, bireyci olduğu herhalde *doğrudur*: Mülkiyet hakları çağdaş liberal gelenekte temel bir öneme sahiptir ve gerek Lockecu gerekse Kantçı biçimleriyle

bir tür paradigma oluşturur. Haklar, tipik olarak, bireylerin kendilerine belirli biçimlerde davranılması taleplerinin temelidir: Haklar, bu bireylerin *çıkarlarını* bir başkasını ya da başkalarını kendilerine belirli biçimlerde davranma yükümlülüğü altına sokmanın yeterli gerekçeleri olarak gösterir. Yalnızca hakları temel alan bir ahlâkın oldukça yetersiz bir ahlâk olacağı, kollektif yarara ve ahlâki yaşamda erdemin rolüne uymayacağı da doğrudur herhalde: Bunları, yükümlülükler doğuran bireyselleşmiş çıkarlar biçiminde değerlendirmek zordur (Raz, 1984). Ancak, Lefort'tan aktarılan pasajın güzel biçimde gösterdiği gibi, bazı hakları ciddiye almak, olumlu temelde, keyfi politik güçten kurtulmuş olan toplumsal ilişkilerin gelişip serpileceği belirli bir toplumsal yaşam biçimine sahip olmayı istemektir. Hakları yalnızca sivil toplumun egoizminin ve sivil toplum ile devlet arasındaki çelişkilerin ifadesi olarak düşünmek kesinlikle onları ciddiye almamayı getirir.

Dahası, bu yaklaşımın temelini oluşturan ve bizim Marx'a atfetmiş olduğumuz tez, hakları zorunlu kılan şeyin, sadece sınıflı toplumun çelişen çıkarları olduğunu öngörür ve gerek tarihsel gerçeklerin gerekse teorik etkenlerin karşısında buna inanmak çok zordur. Herşey bir yana, hakların getirdiği koruma ve güvencelere duyulan ihtiyacı doğuran şey, yalnızca birbiriyle çelişkili sınıfsal çıkarlar değildir. Buchanan'ın inandırıcı bir dille ortaya koyduğu gibi (Buchanan, 1982), bu tür koruma ve güvencelere en azından azınlıkların demokratik süreçlerin dışında bırakıldığı pederşahi politikaların bireysel özgürlüklere müdahale ettiği, refahı yani ortak yararı neyin oluşturduğu konusunda anlaşmazlıkların bulunduğu, kamusal malların sağlanması için baskı uygulanması gerektiği ve gelecek kuşakların ihtiyaçlarına birtakım temel kurallar ve sınırlar getirilmesi gerektiği yer ve koşullarda ihtiyaç duyulabilir. Toplumsal yaşamın uygulanabilir bir biçiminin, bolluk koşullarında ve sınıfsal uzlaşmazlıklardan kurtulmuş olsa bile, bu tür koşulların ötesinde olabileceğini niçin inanmamız gereksin? Kaldı ki diğerkâmlık pratiğinin (görmüş olduğumuz gibi, Marx'ın tasarlamadığı bir şeydir bu) bu tür hakları gereksiz kılacağından da söz edilemez. Diğerkâmlığın egemen olduğu bir ortamda bile, insanları diğerkâmlığın gereklilikleri konusunda, başkalarının yapacağı yanlışlardan koruma ihtiyacı duyulacaktır. Gerçekten de,

bir toplumda diğerkâm davranışların ne kadar ağırlıkta olduğu iddia edilirse, bu tür iddiaların düzmece kalması durumunda bu tür koruma ve güvenceler de o kadar önemli olacaktır, çünkü bu tür iddialar sadece bu tür koruma ve güvencelerin varolduğu bir ortamda sınanabilir.

Benim argümanıma göre, Marksizm hakların önemi konusunda çok dar bir yaklaşımı ve hakları gerekli kılan koşullara ilişkin aynı derecede dar bir bakışı miras almıştır. Hakların önemine dar bir açıdan yaklaşmak hakları önemsiz göstermeyi sağlarken, hakları gerekli kılan koşulları dar bir açıdan ele almak da onları potansiyel açıdan vazgeçilir bir hale getirmiştir. Peki, Marksist gelenek içinde bu çifte darlığı aşmayı sağlayacak kaynaklar var mıdır? Daha özgül olarak, bir Marksist insan haklarına inanabilir mi?

Sayısız Marksistin aslında insan haklarına inandığını ve bu uğurda mücadele ettiğini daha önce söylemiştim. Dolayısıyla gündemdeki sorun, inançları ve bağlılıklarıyla Marksist olan kişilerin aslında insan haklarına inanıp inanmamaları değil; tam tersine, bu çizgiye *tutarlı biçimde* bağlı kalıp kalmadıklarıdır. Ancak sorunun bu şekilde formüle edilmesi de henüz yeterli olmayacaktır. Zira ben, Marksist olarak adlandırılan ve kendilerini o şekilde adlandıranlar ile insan haklarına inanan insanların pek çoğunun, insan haklarına inanmalarıyla ve onun doğrultusunda eylemde bulunmalarıyla çelişmeyen, tutarlı bir inançlar sistemine sahip olduklarına eminim. Dolayısıyla buradaki sorun şu şekilde yeniden formüle edilmelidir: İnançları ve bağlılıklarıyla Marksist olanlar, insan haklarına inanırlarken Marksist akımın temelini oluşturan doktrinlerle tutarlı bir çizgide kalabilirler mi?

Ben, insan haklarına "inanma"mn kesinlikle onları ciddiye almak anlamına geldiğini varsayıyorum: İnsan haklarına "inanmak", onların öngerektirdiği çıkarlar ile zorunlu kıldığı yükümlülüklere öncelik tanımak ve koşulların gerektirdiği hallerde buna uygun biçimde hareket etmeye hazır olmak demektir. Gerçekten de böyle bir inancı sınayan göstergelerden birisi, bu şekilde hareket etmeye hazır olmaktır.

Bu noktada, "insan hakları"nı "doğası gereği bütün insanlar tarafından kayıtsız şartsız olarak, değişmez biçimde ve aynı ölçüde, temelde önemli türde ahlâki haklar" (Feinberg, 1973, s.85)

şeklinde tanımlarken Feinberg'i izleyeceğim. Bu insan hakları bazen "ideal haklar", yani mutlaka fiilen tanınmış olmayan, ama öyle olması gereken haklar olarak anlaşılmaktadır; dolayısıyla bunlar, pozitif haklar olmalıdır ve daha iyi ya da ideal bir hukuk sisteminde öyle olacaktır. İnsan hakları bazen de "düşünce hakları" olarak anlaşılır; bu durumda, bilinçli bir düşüncenin ilkelerine referansla, bu hakların geçerli olduğu iddia edilir. İnsan hakları mutlak bir şey midir?

En güçlü anlamıyla "mutlak olmak", onların istisnasız bütün koşullarda mutlak biçimde varolmaları demektir: Hakkın sahibinin haklı çıkarlarının bulunduğu göz önüne alındığında, bu hakkın başkalarına da bu çıkarların korunması ya da geliştirilmesi yükümlülüğünü zorunlu kılması istisnasız herkes açısından kesin ve mutlak olacaktır. Ancak bu, gerçekleşme olanağı bulunmayan, çok zor bir koşuldur. Zira ilk planda, yükümlülük ve dolayısıyla hak, yerine getirilemez bir nitelikte olabilir. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde öngörülen hakların pek çoğunda, özellikle de pozitif haklarda (belirli koşullarda dikkate alınacak haklarda) böyle bir durum söz konusudur. Bu pozitif hakların (sözgelimi, "sosyal ve ekonomik" denilen haklar ile ortalama bir yaşam sürmeyi, hatta sadece hayatta kalmayı mümkün kılacak araçları sağlayan genel hakların) yerine getirilmesi yeterli kaynakların varlığına bağlıdır; dolayısıyla, "gereken" "olabilir"i ima ettiğinden, bu anlamda mutlak olamazlar. Ancak ikincisi ve daha temel olanı, yükümlülük ve dolayısıyla hak, belirli koşullarda her zaman ve meşru biçimde çiğnenebilir. Mutlak statüsünde olması öngörülen bazı hakları düşünün. İlk olarak, işkence görmeme hakkına bakalım. Gerekli önlemleri alacak kadar zamanın bulunmadığı bir koşulda kalabalık bir havaalanında patlayacak bir bombanın yerini bilen birisini yakaladığınızı düşünün. İnsanların aşağılanmaması ya da sömürülmemesi gerektiği varsayılan mutlak haklarda da benzer bir itirazla karşı karşıya kalınır. Peki, özgür olmayı ya da eşit bir ilgi ve saygıyla muamele görmeyi öngören daha genel haklarda ne olacaktır? Bunların pratikteki anlamı tartışılmaz bir dille ve açık açık ortaya konamaz; demek ki her durumda, bunların daha kapsamlı bir yarar uğruna çiğnenebileceği istisnai olmayan durumları akla getirmek zor değildir.

Dolayısıyla, insan haklarının, ister amaçlar ve hedeflerle ilgili isterse başka ve daha önemsiz hakların korunmasıyla ilgili olsun, genelde insanların hayati çıkarlarını savunmak açısından meşru görülen ve yine genelde, bir politika ya da eylemle ilişkili bütün diğer etkenleri gölgede bırakan, ilk bakışta güçlü haklar olduğunu söylemek herhalde daha iyi olacaktır. Demek ki bunların "üstün" bir yönü vardır (Dworkin, 1977): Bunlara inanmak, bir insanın amaç ve stratejilerine hizmet etmediği, daha doğrusu bu şekilde kendisini değerli göremeyeceği zamanlarda bile (ya da özellikle böyle zamanlarda) onları savunmaya bağlı kalmak demektir.

Bunu adalet ile haklar arasındaki bağı gösteren başka bir şekilde ifade etmek istersek, haklardan bahsetmek, onlardan yararlanan insanların bakış açısıyla, adaletli bir ilişkinin gerekliliklerini ön plana çıkarmanın bir yoludur. Haklar, "bir şeyin (*inter alia** seçme özgürlüğü dahil olmak üzere) on(lar)a borçlu ya da o(nlar) sayesinde olduğu ve o şey reddedilirse ona (onlara) da yanlış yapılmış olacak 'öteki(ler)'in bakış açısı"nın (Finnis, 1980, s.205) benimsenmesini gerektirir. *İnsan* haklarından bahsetmek gereğini yapmak demekken, bu bakış açısının belirli konular karşısında, özellikle insanların gelişmesi açısından temel olan konularda, temel ve ilk bakışta herşeyin üstünde olan statüsünü vurgulamayı da kapsar. Bu tür sözlerden bahsederken ciddi olunduğunu gösteren şey de, ender görülen ve uç nitelikte haller dışında, bu tür hakları tanımanın uygulanmasıyla çeliştiği yerde hedef ve politikalarla stratejileri terketmeye hazır olmaktır.

Daha dar ve daha uç bir bakışla, haklar -Robert Nozick'i izleyerek- "yan kısıtlamalar" (hedefe yönelik davranışlara getirilen ahlâki kısıtlamalar) olarak görülebilir. Haklara (hakların başkasının hedeflerini ihlal etmesinin asgari düzeye indirilmesini sağlamaktan ziyade) bu açıdan bakmak tam anlamıyla deontolojik bir konumdur: Kısıtlamalar, bu tür ihlaller daha iyi sonuçlara yol açacak olsa bile (bunlar hak ihlallerini asgari düzeye indirmeyi sağlasa bile) ihlal edilmemelidir. Nozick'in belirttiği gibi, bireylerin "hakları vardır ve hiçbir kişi ya da grup (onların haklarını ihlal etmeksizin) bu haklara dokunamaz"; onların hakları "bazı alternatifleri dışla-

* Başka şeyler yanında. (ç.n.)

yarak, başkalarında odaklanarak, vb. toplumsal bir tercihin yapılmasını sağlayan kısıtlamaları belirler," (Nozick, 1974, s.ix ve 166). Haklara böyle bir bakış, Nozick'e göre, Kant'ın, kişileri basitçe araçlar olarak değil, amaçlar olarak ele alan, kişilerin (ya da Parti'nin veya Devlet'in) başkalarını kullanabilmesine meydan vermeyen temel konumunu yansıtır. Bu görüşe göre,

> Hakların temeli, başkalarının haklarının çiğnenemeyeceğini öngörmesidir. Ama kişilerin hakkı daha büyük toplumsal yarar karşısında niçin ihlal edilemesin? Birey olarak baktığımızda, bazen hepimiz daha büyük bir yarar uğruna belirli acılara veya fedakarlıklara katlanma ya da daha büyük bir zarardan sakınma yolunu seçeriz: Daha sonra daha kötü olabilecek durumlardan kurtulmak amacıyla dişçiye gideriz; sonuçlarını düşünerek zahmetli bir iş yaparız; bazı insanlar sağlıkları ya da görünümlerini iyileştirmek için rejim yaparlar; bazıları yaşlandıkları zamanı dikkate alarak tasarrufa giderler. Her örnekte toplam yarar uğruna ödenen bir bedel söz konusudur. *Benzer bir biçimde*, bazı insanlar da toplam toplumsal yarar uğruna, başkalarına daha fazla yarar getiren bazı yüklere neden katlanmak durumunda olmasınlar? Ancak, kendi iyiliği için bir fedakarlıkta bulunmayı gerektiren *toplumsal bir varlıktan* da söz edilemez. Yalnızca, kendi bireysel yaşamları olan tek tek insanlar vardır. Bu insanlardan birini başkalarının yararına olacak şekilde kullanmak ondan faydalanarak başkalarına yarar getirir. Hepsi bu kadar. Burada gördüğümüz, birine başkalarının yararı adına bir şeyin yapılmasıdır. Genel bir toplumsal yarar onun zararını telafi eder. (Maksatlı olarak mı?) Bir insanı bu şekilde kullanmak, onun ayrı bir kişi olmasına, onun kendi yaşamının olmasına yeterli saygıyı göstermemek anlamına gelir ve ona karşı yanlış bir yaklaşım olur. O da fedakarlığını dengeleyici bir yarar sağlamamıştır... (*A.g.y.*, s.32-33.)

Ancak burada karşılaşılan sorun, yukarıda belirtilen nedenlere rağmen, hakların mutlak olabileceğinin açıkça ifade edilmemesidir. Öyleyse belki de kısıtlamaların belirli koşullarda kısıtlayıcı olmadığı düşünülebilir mi? İtiraf niteliğindeki bir dipnotta, "bu yan kısıtlamaların mutlak olup olmadığı, ya da bunların felaketle sonuçlanabilecek ahlâki bir yanlıştan kaçınmak için ihlal edilip edilemeyeceği sorunu, böyle bir ihlal durumunda ortaya atılacak gerekçenin yapısının neye benzeyebileceği, benim büyük ölçüde

uzak durmaya çalıştığım bir sorundur," diye yazdığı zaman Nozick'in kendisi de bu olasılığı kabul etmektedir (*a.g.y.*, s.29-30, dipnot). Bu "eşik" yaklaşımı, kısıtlamalar olarak görülen ilk bakıştaki temel hakların ihlal edilebildiği koşulların, daha doğrusu bu açıdan hangi hakların farklı olduğunun bir tablosunun sunulmasını gerektirir; aynı şekilde bu da, kısıtlamaya uymanın koşullarını onu ihlal etmenin koşullarıyla karşılaştırarak, Sen'in deyişiyle, "sonuca-duyarlı" (Sen, 1981) bir analizi gerekli kılacaktır. Anlaşılan böylesi bir *insan* hakları analizi, bu tür haklara eşik oluşturacak çıtayı özellikle yükseğe çıkaracaktır.

Bu paralelde Sen, hakların uygulanması ve gerçekleşmemesini eylemin sonuçlarına göre değerlendirilen hedefleriyle birlikte tasarlayarak, haklar konusunda "sonuca duyarlı" bir yaklaşım önermiştir. Bu yaklaşım doğrudan, hak taleplerinin diğer etkenler, özellikle hakların birbiriyle çatıştığı (yani, bir hakkın başka bir hakkın ihlal edilmesi olmadan savunulamayacağı) durumlar karşısındaki gücünü ele alır. Sen'e göre, bazı haklar diğerlerinden çok daha "ciddi"dir ve bunlar, kişilerin hak iddia ettikleri konudaki temel yetileriyle ilintilidir (örneğin, dövülmeme hakkının "kimseye zarar vermeden hareket etme" [*a.g.y.*, s.18-19] becerisiyle ilişkili olması gibi). Dolayısıyla bu bağlamda da, haklar diğer toplumsal politikalara ve bireysel hedeflerin peşinde koşturulmasına (daha önemsiz hakların elde edilmesi dahil olmak üzere) sınırlar getirir. Anlaşılan *insan* hakları, azami derecede dar sınırlar koyar.

Öyleyse bizim sorumuz şuna indirgenmektedir: Marksizm'in bu tür sınırları ciddiye almakla bir ilgisi var mıdır ya da bu tür sınırları dikkate almak Marksizm'i ciddiye almamak mıdır? Benim şu ana kadar izlediğim argümanım, ikinci şıktan yana olmuştur. Çünkü, birincisi, Marksizm bu sınırları burjuva toplumunun egoizminin ifadesi olarak, ikincisi de, aşılması gereken (insan-öncesi) bir durumun karşılığı olarak görür; *insan haklarını* temelsiz bir şekilde soyut ve belirli bir bağlamdan yoksun görerek karşısına almaya eğilimlidir. Yine de en azından önemli bir Marksist düşünür (adını verelim, Ernst Bloch), etkileyici bir üslûpla, hakları temel alan ütopyacı bir perspektifi savunmuştur ve bunu dikkate aldığımızda kaçınılmaz olarak şu soru gündeme gelmektedir: Marksizm'in hedeflediği geleceğin özgürlük ideali, temel hakların ya da insan hak-

larının dayattığı sınırların şimdiki ve gelecek zamanda ihlal edilmesiyle daha uzağa itilmiş olmaz mı? (Kuşkusuz, bu temel haklara saygı göstererek de yaklaşılamayabilir.) Bir sonraki bölümde, bu ideale ve bu idealin önvarsayımlarına daha yakından bakarken; son bölümde de yukarıdaki tartışmanın ister istemez önümüze koyduğu soruyu ele alacağız: Geleceğin özgürlük idealine ulaşma yolculuğunda hangi araçlardan yararlanılabilir?

V
Özgürlük ve kurtuluş

> Bu insanların kalbinde, kendilerini değerli görme duygusu -özgürlük- yeniden canlanmak zorunda olacaktır. Ancak böyle bir duygu, Yunanlılarla birlikte yeryüzünden silinen ve Hıristiyanlıkta buhar olup havaya karışan özgürlük duygusu, toplumu yeniden en yüce amaçlarının -demokratik bir devlet- peşinde olan bir insanlar topluluğu durumuna getirebilir.
>
> (Marx, 1843a, s.25)

> Sosyalizm, gerek amaçları gerekse araçları bakımından, özgürlüğü gerçekleştirme mücadelesidir.
>
> (Korsch, 1930, s.126)

> Yok edilecek dünyanın yerine (yalnızca bazı temel özellikleriyle bile olsa) konabilecek bir anlayış olmadığı sürece, insan ruhunu yıkıcı bir mücadeleye atmak onu incitir.
>
> (Kropotkin, 1885, s.308-309.)

Marksizm özgürlüğü nasıl kavramakta, neden kurtulmayı vaat etmekte ve bu kurtuluş nede somutlaşmaktadır? Bu bölümde bu üç soruyu yanıtlamaya çalışacağım.

Sorunun ikinci ve üçüncü yönleri tözsel bir sorunun iki yanını oluştururken, birincisinin formel bir soru olduğu söylenebilir. Şöyle ki, ilk soru şunu sorar: Diğer ideolojilerin ve inanç sistemlerinin karşısında, özgürlüğü kavrayış tarzlarının hangisi Marksizm açısından tipik bir yaklaşımı temsil eder? İkinci ve üçüncü sorular da şunu sorar: Marksizm'in yaklaşımı, özgürlüğü kavrayış biçimine olumlu ve olumsuz olarak hangi içeriği katar; kapitalizmde özgürlüğün olmayışını ve komünizmin getireceği gerçek özgürlüğü nasıl yorumlar?

Zengin bir çeşitliliğe sahip olan bütün özgürlük ya da kurtuluş görüşlerinin ortak özü budur: Özgürlük, faillerin amaçlarının gerçekleşmesi engellendiği zaman azalır. Özgürlük *kavramı* -faillerin amaçlarının hiçbir kısıtlama olmadan gerçekleşmesi- diyebileceğimiz şey de zaten budur; yorumu ise çeşitli özgürlük *anlayışları* arasında tartışma konusudur (Rawls, 1971, s.5). Bu anlayışların farklılaştığı yer, az önce belirtilen formülle gösterilmektedir. Bu çeşitli özgürlük anlayışları üç alanda birbirinden ayrılır: Birincisi, amaçların nasıl karakterize edileceği; ikincisi, failin nasıl karakterize edileceği; üçüncüsü de, özgürlüğü daraltan kısıtlamaların nasıl anlaşılacağı. Ayrıca, bu anlayışların bu üç (birbiriyle ilintili) alandaki farklılıkları oldukça derinlere uzanıp çok geniş bir kapsama yayılmaktadır.

Kısıtlamalarla başlayalım. İnsanların tercihlerini yaparken ve eylemde bulunurken önlerine çıkan kısıtlamalar pek çok biçimde sınıflandırılabilir (bkz. Feinberg, 1973). Ben burada üç sınıflandırma önereceğim. Birincisi, bu tür kısıtlamalar *dışsal* (kelepçe vurulması gibi) ya da *içsel* (çekingenlik gibi) olabilir. Kuşkusuz, gerçek yaşamda bunlar, dışsal olarak dayatılsa bile, yalnızca ya içsel olarak benimsendikleri ya da dışsal yaptırımların yol açtığı içsel korkular nedeniyle bir kısıtlama getiren hukuksal kurallar gibi birarada bulunur. Bu ayrımların yapılma biçiminin failin nasıl kavrandığına göre değiştiğine de dikkat edin: Dışsal-içsel sınırının çizildiği yer, failin benliğinin nasıl kavramsallaştırıldığına bağlıdır. İkincisi, kısıtlamalar *pozitif* (yasaklar ve tabular gibi) ya da *negatif* (parasızlık veya bilgisizlik gibi) olabilir. Yine, bu ayrımın da pratikte bir hayli değişebildiğine, çünkü bir kısıtlamanın pozitif ya da negatif sayılmasının, kullanılan tanımlara (yoksulluğun olması, bazı temel kaynaklar ile yaşam olanaklarının olmaması demektir) bağlı olduğuna dikkatinizi çekerim. Üçüncüsü, kısıtlamalar köken itibariyle *kişisel* ya da *gayri-kişisel* olabilir: Bu tür kısıtlamalar, doğrudan, belirli kişilerin açıkça ifade ettikleri maksatlı hareketlerinden (bir diktatörün beni hapse atması gibi) ya da anonim nitelikte olup kişisellik taşımayan süreç ve ilişkilerden (kendime bir iş bulamamam gibi) kaynaklanabilir. (Kişisel kısıtlamalarda,

maksatlı biçimde dayatılanlar ile dayatılmayanlar arasında başka bir ayrıma daha gidilebilir.) Kişisel ve gayri-kişisel kısıtlamalar arasındaki ayrım bir nicelik sorunundan ibaret olabilir (bir kısıtlama kişilerin maksatlı hareketleriyle az çok doğrudan ilintili olabilir); ancak, bireysel hareketler ile gayri-kişisel ilişki ve süreçlerin nasıl tanımlanıp analiz edilmesi gerektiği noktasında değişik görüşler olduğu sürece çok çeşitli ayrımlar da yapılabilir. Bazıları bu ayrımın sadece bir nicelik sorunu olmasının, bunların yalnızca gayri-kişisel toplumsal süreçlerin örnekleri oldukları şeklinde yorumlanması gerektiğini söylerken; bazıları da, kısıtlamalar arasında çok derin ayrımlar bulunmasının, her zaman için bireysel eylemlere ve karşılıklı etkileşimlere, sonra da bunların sonuçlarına indirgenebilmesi gerektiğini söylerler. (Bence bu aşırı görüşlerin ikisi de akla yatkın değildir.)

Şimdi, kısıtlamaların neyi kısıtladığı konusuna geliyorum: Kısıtlamalar, faillerin amaçlarının gerçekleşmesini kısıtlar. Faillerin amaçları, başkalarının amaçlarından nasıl ayrılıp saptanacaktır? Bu sorunun yanıtlarından birisi, faillerin amaçlarını *gerçek* arzu ya da ihtiyaçlarla, belki de seçim yapmak gereken durumlarda tercihlerle ilişkilendirmektir: Diyelim, şu ya da bu gerçek ihtiyaçlarım ya da tercihlerimi gerçekleştirmem engelleniyorsa ben özgür değilim. Bu son derece kısıtlı bir görüştür (buna göre, karşılanmamış çok az isteği olan bir köle özgür olacaktır). Başka bir yanıt, failin amaçlarını potansiyel ya da fiili olgulara aykırı arzu, ihtiyaç ya da tercihlere kadar genişletmektir: Bunları gerçekleştirmek engelleniyorsa ben özgür değilim. Bu görüşe göre de, önemli olan, eldeki amaç-gerçekleştirme ya da ihtiyaç-karşılama araçlarının *kapsamıdır*: Açık kapı sayısı kaç tanedir? Gelgelelim bu yanıtların ikisi de tamamen niceliği temel alan açıklamalar olmaktadır. Özgürlük söz konusu olduğunda, bütün arzu, ihtiyaç ve tercihler eşit değerde midir? Benim istediğim şeyi yazma ve söyleme özgürlüğüm, istediğim yerden yolun karşısına geçme özgürlüğümle eşit değerde bir özgürlük müdür? Daha doğrusu, istediğim yerden karşıya geçme özgürlüğümün kısıtlanması, gerçekten de *özgürlüğüme* getirilmiş bir kısıtlama mıdır? Demek ki, alternatif amaçların öneminin onların özgürlük sıfatlarına ilintisine bakılarak karar verilmesini öngören başka bir yanıt daha ortaya çıkmaktadır: Bu

görüşe göre, özgürlük ve özgürlüksüzlük, yalnızca kayda değer alternatifler kısıtlandığı zaman devreye girer. Ancak buradaki kayda değerliğin ölçüsüne nasıl karar verilecektir? Doğal yanıt şudur: fail tarafından. Ama, böyle bile olsa, hangi temelde? Failin ihtiyaçlarının *acilliğine* ya da arzularının *yoğunluğuna* bakarak mı, yoksa *verilen kararın* uygulanmasına göre mi? Acillik ve yoğunluk pek inanılır şeyler gibi görünmez: Hepimiz önemsiz olduğunu bildiğimiz bazı şeyleri acil ve yoğun olarak arzulamışızdır. Ancak failin *kararı* söz konusuysa, bu kararlar düzeltilebilir: Fail, amaçlarından hangisinin (kendisine göre) önemli olduğu konusunda yanılmış olabilir mi? Eğer yanılmamışsa, haklı ya da haksız çıkabileceği hiçbir şeyin olmadığı bir durumda, yalnızca *tercihte bulunmuş olmaktan* öte, gerçekten (haklı ya da haksız *çıkabileceği*) bir karar vermiş demektir. Bu karar düzeltilebiliyorsa, kararın ne zaman "kafa karışıklığı, yanılsama ve çarpık bir perspektife" (Taylor, 1979b, s.192) dayandığı hangi standartlar ya da ölçütlerle belirlenecektir? Hangi amaç, özlem, tercih ve eylemlerin, vb. sahici bir nitelik taşıdığı, bir failin "temel amaçları" ya da kendini gerçekleştirmesine aykırı olmaktan ziyade onunla uyum içinde olduğu nasıl anlaşılacaktır? Bu görüşe göre, benim sahici ya da "önemli amaçlar"ımı (*a.g.y.*), kendimi ben olarak yorumlamam ve kendimi gerçekleştirmem açısından temel olan amaçları gerçekleştirmem engelleniyorsa ben özgür değilim.

Buradan tartışmanın üçüncü alanına çıkıyorum: Failin doğası. En basit ve en dar bakışla, özgürlüğün ya da özgürlüksüzlüğün atfedildiği bir fail, (gerçek ya da potansiyel) ihtiyaç ve tercihlerin bir odağıdır: "Fail", söz konusu ihtiyaç ve tercihlerin gerçekleşmesine kısıtlamalar getirilmediği kadarıyla az çok özgürdür. Daha karmaşık ve geniş kapsamlı bir bakışla ise *özerklik* sorunu devreye girer: Failin ihtiyaç ya da tercihleri gerçekten "onun" mudur, başkaları tarafından dayatılmış olmayıp özerk midir, başkaları tarafından empoze edilen ya da yönlendirilen şeyler olmayıp sadece kendisine mi yöneliktir? (Bir hipnozcunun emrettiği şeyleri yapmam engelleniyorsa benim özgürlüğüm elimden alınmış mıdır?) Kuşkusuz bu bir nicelik sorunudur ve bir kere daha, benim nedenlerim ile eylemlerim arasındaki ilişkinin nasıl anlaşıldığına bağlı olarak pratikte değişik ayrımlara gidilebilir (bu ilişkinin

özerk olduğunu gösteren, eylemlerimi "doğru yol"a sokan şey nedir? Peki, bu ne demektir?). Bu görüşü zenginleştirmek *"sahicilik"* nosyonuna başvurmayı gerektirir. Faillerin (yukarıda gösterildiği gibi, kendini yorumlayan ve gerçekleştiren özneler sayılan faillerin), "etkili değerlendirmeler" yapmaları, tercihler hakkında tercihlerde bulunmaları, ne tür bir insan olacaklarına karar vermeleri tipik bir durumdur. Bu görüşe göre, "arzularımız ve amaçlarımızın, öncelikli ya da öylesine, soylu ya da bayağı, tamamen ya da kısmen, önemli ya da önemsiz, iyi ya da kötü gibi nitel ayrımlara tabi tutulduğunu görüyoruz," (*a.g.y.*, s.184). Özgürlük, bir insanın sahici, yani temel, amaçlarının, sahici olmayan ya da "reddedilmiş" tercihleri de içine alan engellerle engellenmemesinden geçer.

Kant'ın attığı başka bir canalıcı adım, "gerçek" yani rasyonel ile "gerçekdışı" benlik arasında, hatta ve daha da uzlaşmaz biçimde, "üst" ile "aşağı" benlik arasında bir ayrım yapılmasını gerektirir (ki bu ayrımların hepsinde, ilk şıklar özgürlüğün gerçek odağı durumundadır). Bu adımla, bir kişinin özgürlük perspektifinin kesin bir biçimde değiştiği bir tür *Gestalt* değişimi gerçekleşir. Rasyonel fail açısından özgürlük, dışsal dayatmalardan, ampirik bir nedenselliğe bağlı olan arzulara bağımlı kalmaktan özgür olma haline gelir. Kant, "böyle bir bağımsızlığa en tam anlamıyla, yani aşkın anlamıyla 'özgürlük' denir," diye yazıyordu (*Pratik Aklın Eleştirisi*, Kitap 1, Bölüm 5). Bu, kendisi için belirlediği tamamen formel ahlâki yasaya göre haklı bir temelde eylemde bulunan, tamamen özerk rasyonel iradenin özgürlüğüdür. Böylesi bir özgürlüğe getirilen kısıtlamalar, ihtiyacın karşılanmasına konan engeller ya da seçim yapılmasının önündeki sınırlamalar değil, saf akla dayalı bir ahlâki yaşamı engelleyen herşeydir (doğal arzular ve eğilimler dahil olmak üzere). Özgürlük, rasyonel temelde kendi kaderini belirlemedir.

Son bir adım (ve bu adımların hiçbirisi daha önceki herhangi bir adım tarafından zorunlu kılınmaz), üst yani gerçek benliği, failin özsel kimliğini oluşturduğuna inanılan bir kollektivite, örgütlenme ya da toplulukla (bir devlet, bir sınıf, bir parti, bir ulus) özdeşleştirir. Bu son görüşe göre, özgürlük, *o* failin özsel amaçlarının kısıtlanmaması (Fichte'nin ulusla ilgili olarak yazdığı gibi, "yabancı bir şeyin tecavüzü ve haksızlığından özgürlük", akt.

Krieger, 1957, s.190) demektir. Özgürlük, kollektif biçimde kendi kaderini belirlemedir.

Hegel, Kantçı özgürlüğe toplumsal ve politik bir somutluk kazandırmaya çalışarak ("özel ve sınırlı arzular alanında uygulanan" özgürlüğü "basit bir kapris" olarak görüp, onu *öznel* irade ile *rasyonel* iradenin birliğiyle karşı karşıya getirerek) her iki adımı da atmıştı:

> Bu [özgürlük], bireyin kendi özgürlüğüne sahip olduğu ve bunu kullandığı gerçeklik biçimi olan ahlâki bütündür, *Devlet*'tir; yalnız bireyin, bütünün ortak özelliği olan şeyleri tanıması, onlara inanması ve kabullenmesi koşuluyla. (Hegel, 1822-1831, s.38.)

Bu son adımların her ikisini, Fichte ile diğer Alman milliyetçileri gibi başkaları da atarken, Sir Isaiah Berlin bu yaklaşımın içerdiği düşünceleri eşsiz bir üslûpla tanımlıyordu:

> Fichte, kendi zamanının eğitimsiz Almanlarının olmayı ya da yapmayı istediklerini kendilerinden daha iyi, kendileri için bilmektedir. Bilge kişiler de sizi sizden daha iyi tanırlar, zira sizin tutkularınızın kurbanı, başkalarının dayattığı bir yaşamı süren, gerçek amaçlarını anlayamayan bir köle olduğunuzu bilirler. Siz bir insan olmak istiyorsunuz. Devletin amacı da bu isteğinizi karşılamaktır. "Geleceği görmek adına yapılan eğitim, zorlamayı mazur görür." Benim içimdeki akıl, zafer kazanacaksa, kendimi bir köle hale getiren "daha aşağı" güdülerimi, tutkularımı ve arzularımı ortadan kaldırıp bastırmalıdır; aynı şekilde (bireyden toplumsal kavramlara neredeyse gözle görülmez bir geçiş vardır) toplumdaki daha üst unsurlar -daha iyi eğitimliler, daha rasyonel davrananlar, "kendi çağları ve insanlarıyla ilgili en yüksek içgörülere sahip olan" insanlar- toplumun irrasyonel kesimini rasyonalize etmek amacıyla zor uygulayabilirler. (Berlin, 1958, s.149-150.)

Marx ise bu adımların ikisini de atmamıştı: Marx, Kant'ın rasyonel ahlâki irade ve tamamen formel ahlâki yasa nosyonunu kabul etmediği gibi, bireyleri, yalnızca kimlik oluşturan kollektif yapılar sıfatıyla, özgürce kendi kaderini belirleyen unsurlar olarak da görmüyordu. Yine de Marx'ın, kendi döneminin Alman kültürü çerçevesinde, pek çok kişinin bu adımları atmış olmasından et-

kilendiğine kuşku yoktu: Kendi kaderini belirleme, hiçbir zaman kendi "benlik" (kısıtlamalar ile potansiyel kendi kaderini belirlemenin öznesi) nosyonunu sonuna kadar götürmeyi düşünmese ya da özgürleşmiş ve kendi kaderini belirleyen faillerin neye benzeyeceğini açıklamasa bile, onun gözünde de kesinlikle önemli bir düşünceydi. Marx'ın bu noktalarda belirsiz kalmasının nedeni, kimlik, yani kendini tanımlama sorununu hemen hemen hiç ele almaması, hatta kimliği insanların acil olarak yanıt bulmaları gereken bir sorun niteliğinde görmemesiydi. Özgül bir topluluk içinde tanınma ve tanımlanma ihtiyacı, Marx'ın felsefi antropolojisinde hiçbir şekilde yer almıyordu: Nitekim, Marksizan ve Marksist düşüncenin, etnik köken, milliyetçilik, bölgeselcilik, din ve kimlik-oluşturucu diğer kültürel fenomenleri (sınıflı toplumların yanılsamaya yol açıcı, ideolojik ürünleri olmanın dışında bir bakış açısıyla) açıklamada özellikle yetersiz kalması da buradan kaynaklanmaktadır.

Öbür yandan Marx, Hobbes ve Hume'dan Bentham'a ve Mill'e, sonra da günümüzün Anglo-Amerikan düşüncesi ve pratiğinde egemen olan konsensüse kadar uzanan liberalizm akımının, tipik özelliği olan özgürlüğün dar biçimde yorumlanmasını kuşkusuz reddediyordu. Bu akım çerçevesinde, özgürlüksüzlük getiren kısıtlamaları dışsal, pozitif ve kişisel olarak; bunların kısıtladıkları şeyleri, önemleri ne olursa olsun, (gerçek ya da potansiyel) ihtiyaçlar ya da tercihler olarak; özgürlüğün failleri ya da öznelerini de basitçe bu tür ihtiyaç ve tercihlerin odak noktaları olarak görme yönünde bir eğilim vardır. (Nitekim bu da, liberallerin genellikle, özgürlüğün bir "uygulama" olduğu anlayışından ziyade bir "fırsat" olduğu anlayışına yatkın olmalarının nedenini açıklar; söz konusu anlayışa göre, benim özgürlüğüm yalnızca bana kaç kapının açık olduğunda odaklanmaktadır. Zira fırsatlar, failler açısından dışsal unsurlardır ve faillere ya da faillerin amaçlarına referans yapmadan saptanabilir.) Tabii bu da genel olarak kaba bir liberalizm açıklaması olacaktır, çünkü açıkça daha kapsamlı ve daha zengin bir özgürlük görüşünün unsurları çeşitli liberal düşünürler için (bilhassa Humboldt ile J.S. Mill için) önemli olmuştur. J.S. Mill, (Bentham'ın "raptiyenin şiir kadar yararlı olduğu" doğrultusundaki görüşünü tartışarak) alternatif yaşam tarzlarının kapsamlı bir de-

ğerlendirmesine büyük bir ağırlık vermiş ve özerkliği, sahiciliği ve kendini gerçekleştirmeyi, kuşku götürmez biçimde özgür bir fail açısından vazgeçilmez olarak (olumsuz biçimde, tatmin olmamış bir Socrates'i tatmin olmuş bir domuzla karşılaştırarak) değerlendirmiştir.

Bununla birlikte, liberalizmin büyük kısmının -ve kesinlikle Hobbes'dan Bentham'a ve faydacılığa uzanan merkezi akımın- benim ana hatlarıyla çizmiş olduğum tabloyu örneklediğini düşünmek yanlış olmaz. Daha doğrusu Marx, zihninde Helvétius, Holbach, Bentham ve James Mill'le birlikte andığı faydacılığı (utilitarianism) çeşitli gerekçelerle; ama özellikle de, faydacılığın hiçbir ayrım gözetmeyen toplamcı yaklaşımını, eylemlerin ve toplumsal ilişkilerin *anlamı* ya da karşılanması gereken ihtiyaçların önemi üzerinde durmaktan ziyade, yalnızca sözde tekil bir özellik olan faydanın (ya da, şimdi diyebileceğimiz gibi, ihtiyacın karşılanmasının) toplamıyla ilgilenmesi nedeniyle eleştirmekteydi. Marx sonuçta bunu da kapitalist toplumsal ilişkilerin doğasıyla ilişkilendirmekteydi:

> İnsanların çok yönlü ilişkilerinin hepsinin yararlılığa dayalı *bir* ilişkiye indirgenmesinin bariz saçmalığı, bu bariz metafizik soyutlama, modern burjuva toplumunda bütün ilişkilerin pratikte soyut bir parasal-ticari ilişkiye tabi olmasından... bireylerin belirli özelliklerinin belirli dışavurumları olan fiili konuşma ve sevgi ilişkilerinin kendilerine özgü bir anlam taşımayıp, onlara atfedilen üçüncü bir ilişkinin, *fayda ilişkisinin* ifadesi ve dışavurumu olduklarının düşünülmesinden ileri gelmektedir... (Marx ve Engels, 1845-1846, s.409.)

Daha genel bir kapsamda, liberal geleneğin büyük kısmı, (dışsal) fırsatların kısıtlanmamasında odaklanıp, kendi "iyi" anlayışını seçmekte özgür bırakılmış seçici bir benliği önvarsayarak bireylerin yaşam planları ya da "iyi" anlayışları konusunda tarafsız bir konumda olan toplumsal ve politik düzenlemelerin lehinde tavır almıştır. Buradan yola çıkarak, liberal gelenek içinde, benim tek tek saymış olduğum özgürlüğün çeşitli bileşenlerinin dar bir kurgusuna doğru bir baskı diyebileceğimiz bir eğilimin bulunduğunu kuşku götürmez biçimde söyleyebiliriz. Bunların hepsi

içindeki en dar kurgu, F.A. Hayek'in, özgürlüğü "bir insanın bir başkasının ya da başkalarının keyfi iradesiyle baskıya maruz kalmaması durumu" (Hayek, 1960, s.11) şeklinde tanımlamasında görülecektir.

Marksizm, çarpıcı bir karşıtlık içinde ve Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel ve diğerlerinin düşüncesiyle aynı paralelde, benim daha geniş kapsamlı, daha karmaşık, yani daha zengin özgürlük bakışları diye nitelediğim kategoriye girmekte ama aynı zamanda onların beraberinde getirdiği tuzak ve paradokslarla yüzyüze gelmektedir. Böylece Marksizm, "gerçek özgürlük"e getirilen kısıtlamaların içsel, negatif ve gayri-kişisel olabileceğini kabul etmekte; farklı çıkarlar ile tercihler arasında onların özgürlük ve özgürsüzlükle ilgisine bakarak kesin bir ayrım yapılmaktadır; failin (potansiyel bakımdan) kendi yolunu çizen, başkalarıyla karşılıklı özdeşlikle ve başkalarıyla bir topluluk halinde kendini gerçekleştirmeyi başaran bir varlık olduğunu öngören bir anlayışa sıkı sıkıya bağlıdır. Toparlarsak, Marx'ın, ideolojik, bilişsel ve motivasyonla ilgili yasakların özgürlüğe getirilmiş kısıtlamalar ve, daha önce görmüş olduğumuz gibi, gayri-kişisel ekonomik ilişkilerin zorlamasından bahsettiği son derece açıktır. Marx, önemli ile önemsiz, sahici ve sahici olmayan ihtiyaçlar ve istekler arasında (sözgelimi, burjuvanın "zenginliklerin peşine sınırsız bir açgözlülükle düştüğü"nü [Marx, 1867, s.153] yazarak) kesin bir ayrım yapmaktadır. Nitekim Marx'ın faile yaklaşımı da (Adam Smith'i eleştirdiği) aşağıdaki türden pasajlarda gözler önüne serilir:

> Smith, engellerin aşılmasının başlı başına özgürleştirici bir faaliyet olduğunun (dahası, dışsal amaçların basitçe dışsal dayatmaların bir sureti olmaktan çıkıp, bireyin kendine koyduğu amaçlar olarak öne çıktığını), dolayısıyla kendini gerçekleştirme olarak, öznenin nesneleşmesi, dolayısıyla gerçek özgürlük olduğunun farkına varamamıştı... (Marx, 1857-1858, s.611.)

Dolayısıyla Marksizm, bu yaklaşımın içerdiği bir sonuç olarak, yukarıda değindiğimiz görüşleri, hem dar hem de dar olduğu için ideolojik bularak mahkûm etmekte, sınıf ilişkilerinde istikrar sağladıklarını ve gerçekte olduğundan çok daha az özgürlüksüzlük

bulunduğunu gösterip sınıf çıkarlarına hizmet ettiklerini sergilemektedir.

Yine de liberal özgürlük bakışlarını çok dar bularak reddetmek bir şeydir; burjuva özgürlüklere hakiki özgürlükler statüsü tanımayı reddetmek başka bir şey. Marx bazen, ondan sonraki Marksistler de genellikle bu çizgiye düşmüşlerdir. Marx'ın *Yahudi Sorunu Üzerine*'de özgürlük hakkını egoizmle, özçıkarla ve özel mülkiyetle ilişkilendirdiğini görmüştük. Marx bazen de, "özgürlük"ün burjuva üretim ilişkileri çerçevesinde egemen olan ideolojik anlamını ortaya koymakla ve o anlamı tarihsel bir bağlama oturtmakla ilgileniyor, onu hem önceki üretim ilişkileriyle hem de tasarlanmış burjuva-sonrası gelecekle karşılaştırıyordu.

> Bugünkü burjuva üretim koşullarında "özgürlük"le kastedilen, serbest ticaret, serbest alım satımdır... Bu serbest alım satım sözleri ile burjuvazinin genelde özgürlük hakkındaki diğer bütün "cesurca sözleri"nin bir anlamı, eğer varsa, yalnızca alım satımın kısıtlanmasıyla, Orta Çağ'ın ayakları bağlı tüccarlarıyla karşı karşıya getirildiğinde vardır; ancak, alım satımın, burjuva üretim koşullarının ve bizatihi burjuvazinin komünist düzende ortadan kaldırılmasına uygulandığında hiçbir anlamı yoktur. (Marx ve Engels, 1848, s.499-500.)

Ancak *Grundrisse*'de daha ileri giderek şunları söylüyordu:

> Rekabet özgürlüğü, sınırlı bir temelde -sermayenin egemenliği temelinde- özgürce gelişmeden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu tür bir bireysel özgürlük, aynı zamanda, her türlü bireysel özgürlüğün en kesin biçimde askıya alınması; nesnel güçler biçimine, hatta aşırı güce sahip nesneler biçimine -bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerden bağımsız şeylere- bürünen toplumsal koşullarda bireyselliğin en kesin biçimde boyunduruk altına alınmasıdır. (Marx, 1857-1858, s.652.)

Başka bir yerde ise, daha az aşırı boyutta olsa bile, aynı düşüncenin izini sürerek şunları yazıyordu:

> Bireyler, hayali olarak, burjuvazinin egemenliğindeyken eskisine göre daha özgür görünürler, çünkü yaşam koşulları rastlantılara bağlı görünmektedir; gerçeklikte ise elbette daha az özgürdürler, çünkü on-

ları yöneten, daha büyük ölçüde maddi güçlerdir. (Marx ve Engels, 1845-1846, s.78-79.)

Marx, daha özel olarak, işçinin özgürlüğünden (eşitliğiyle aynı paralelde) ve onun kapitalistle mübadele ilişkisine girmesinden, onun bir bütün olarak sermayeye ve genelde kapitalist sınıfa bağımlılığını maskeleyen, salt "formel" bir ilişki şeklinde bahsetmekteydi. Tarafların birbirlerinin karşısına yalnızca bireyler olarak çıktıkları, sözleşmeye dayalı "hukuksal ilişki" yani (Marx, 1867, s.547), "basit bir *görüntü* ve *aldatıcı bir görüntüdür*":

> İşçi, kendisindeki belli bir gücü, bağımsız bir *birey* olarak karşılaştığı belli bir kapitaliste satar. Açık ki bu, işçinin sermaye olarak sermayenin varlığıyla, yani kapitalist sınıfla ilişkisi değildir. Yine de, bu şekilde bireye, gerçek kişiye dokunan herşey ona geniş bir seçim yapma, keyfi irade kullanma, dolayısıyla da formel özgürlük alanı bırakır. (Marx, 1857-1858, s.464.)

Marksizm'in içinde bulunan, tipik burjuva özgürlüklerini (kamusal ve politik özgürlükler dahil olmak üzere) salt "formel" bularak karalama yönündeki tarihsel bir eğilimin kökeninde, bu düşünce tarzı yatmaktadır; bu karalamadan, onlara hakiki özgürlükler statüsü tanımamaya giden kısa bir adım (daha önce gördüğümüz gibi, Marx'ın zaman zaman kendisinin de attığı bir adım) vardır. Ancak, son alıntının akıllara getirdiği gibi, Marx'ın ele aldığımız kendi görüşü daha karmaşıktı. Herşey bir yana, hem yeteneklerini nasıl kullanacağını, kimin için çalışacağını, vb. seçen işçi olarak, hem de kazandığı parayı "arzu ettiği kullanım değerlerine" çeviren tüketici olarak bireye bırakılmış "geniş bir seçim alanı" *vardı*:

> Birey, özgür bir fail olarak hareket eder; kendi seçimlerinin bedelini ödemelidir; ücretlerini nasıl harcadığı konusunda kendisine karşı sorumludur. Bir efendiye ihtiyaç duyan *kölenin aksine, kendisini denetlemeyi öğrenir.* (Marx, 1863-1864, s.1033.)

Ve aslında, Marx'ın ve onu izleyen çok sayıda Marksistin parlak sözlerle ifade edip durdukları "gerçek özgürlüğü" ya da kur-

tuluşu var edecek olan şey, işçilerin devrimci dönüşümü gerçekleştirebilmesinde temel bir önem taşıyan (düşünceyi ifade etme ve politik faaliyette bulunma kadar) formel özgürlüklerin *gerçekliği* değil midir (bkz. Elster, 1985)? Şimdi bu gerçekliği nelerin oluşturduğunu incelemeye geçelim.

B. YABANCILAŞMA

İlk önce şunu sormalıyız: Kurtuluş, neden kurtuluştur? Bu sorunun en temel nitelikteki genel yanıtı şöyledir: yabancılaşmadan kurtuluş. Marx kendi yabancılaşma kavramını, erken dönem yazılarında, amacı modern toplumun pek çok kötülüğü ile irrasyonelliğini açıklamak ve birbiriyle ilişkilendirmek olan geniş kapsamlı bir düşünce olarak irdelemişti. Bu konuyla ilgili aşağıdaki saptamalarında ben de Wood'a katılıyorum:

> Marx'ın daha sonraki yazılarında yabancılaşma artık açıklayıcı değil, tersine, betimleyici ya da teşhis koyucu bir niteliktedir. Marx, yabancılaşma nosyonunu, özellikle modern toplumda yaygın olarak görülen belirli türde bir insani hastalığı veya işlev bozukluğunu saptamak ya da tarif etmek amacıyla kullanıyordu. Bu insani hastalık, "doğal olmayan ayrılık" ya da "insanın kendi yarattığı şeyin tahakkümü" gibi imgeler veya metaforlarla örneklenen çok çeşitli fenomenlerin şu ya da bu şekilde katkıda bulunduğu bir hastalıktır. (Wood, 1981, s.7.)

Kuşkusuz Marx, kapitalizme çeşitli hastalıklar atfetmekteydi: Sınıf tahakkümü ve sömürüsü, kaynak ve enerjilerin israf edilmesi, irrasyonalite, verimsizlik, yoksulluk, aşağılanma ve sefalet bunlar arasında sayılabilir. Ancak "yabancılaşma", özgürlüksüzlüğü oluşturan ve ortadan kaldırılmasıyla insanın kurtuluşunu getirecek olan faktörleri (kapitalizmde özellikle yoğun biçimde görülen faktörleri) içerir. Benim değinmiş olduğum diğer hastalıklar elbette özgürlüksüzlükle ilintisiz değildir, ne var ki yabancılaşma, "gerçek özgürlük"ün önündeki temel engelleri kapsar. Kısacası "yabancılaşma", Marksizan açıdan kapitalist özgürlüksüzlük görüşünün ayırıcı özelliği olan ve yine bu görüşe göre kapitalizmi özgün

biçimde özgürlüksüz hale getiren şeye verilen isimdir. Bunun anlamını açıkça ortaya koymaya çalışırken, ilkin bu (ölümcül) hastalığın başlıca semptomlarını, ikincisi hastalığın niteliğini, üçüncüsü de, tabii Marx'a göre, nedenlerini tartışacağım.

Yabancılaşmanın göründüğü en temel biçimlerden birisi emeğin yabancılaşmasıdır.

> Emeğin yabancılaşması, emeğin işçiye *dışsal bir öğe* olması, yani, onun özsel doğasına ait olmamasıdır; dolayısıyla emekçi, harcadığı emekte, kendisini olumlamaz, reddeder, kendisini memnun değil, mutsuz hisseder, fiziksel ve zihinsel enerjisini özgürce geliştiremez, bedenini çürütüp zihnini sakatlar. Bu yüzden işçi kendini çalışmasının dışında, çalışırken de kendinin dışında hisseder. Çalışırken evde, evdeyken de çalışır hissetmez. (Marx, 1844c, s.274.)

İşçinin yabancılaşması, kısmen, "gün geçtikçe daha çok vasıfsızlaşan emeğin tek yanlı, güdük gelişmesi," (Marx ve Engels, 1845-1846, s.262), "emekçinin bireysel üretici gücü bakımından yoksullaşması," (Marx, 1867, s.361, S.L.), bu şekilde işbölümünün "emeğe tam da yaşamının özünde saldırmasıdır," (*a.g.y.*, s.363); kısmen, işbölümü yüzünden aynı ölçüde yoksullaşmış ve gelişmesi engellenmiş olan işçi arkadaşlarından yabancılaşmasıdır; kısmen de yeryüzünden ve "bir başkasının mülkiyeti" (Marx, 1857-1858, s.497-498) olan üretim araçlarından yabancılaşmasıdır. İşçinin ayrıca "kendi emeğinin ürünüyle ilişkisi, yabancı bir nesneyle olan ilişkisi gibidir":

> İşçi ne kadar emek harcarsa, kendisinin yarattığı, onun üstünde ve ona karşı duran nesnelerin yabancı dünyası ne kadar güç kazanırsa, kendisi -iç dünyası- o kadar yoksullaşır, kendisine ait olan şeyler o kadar azalır... İşçinin kendi ürünlerine *yabancılaşması*, yalnızca emeğinin bir nesne, *dışsal* bir varlık haline gelmesi değil, aynı zamanda emeğinin kendisinin *dışında*, ondan bağımsız, ona yabancı bir şey olarak varolması ve kendisinin karşısında başlı başına bir güç haline gelmesi anlamını taşır. İşçinin kendi ürünlerine *yabancılaşması*, onun bu nesnelere verdiği yaşamın, onun karşısına düşmanca ve yabancı bir şey olarak çıkması anlamını taşır. (Marx, 1844c, s.272.)

Daha genel kapsamda, kapitalizmdeki yaşam, kendisinin beslediği ihtiyaçların tek yanlı ve zorlayıcı karakteri nedeniyle, kendi sisteminin toplumsal ilişkilerinin ağırlıkla araççı, karşılıklı ilgisizliği körükleyen, karşılıklılığı temel almayan ve çatışmacı karakteri nedeniyle, ayrıca bu ilişkilerin "fetişe benzeyen" (Marx, 1861-1879, III, s.391) bir biçime bürünmesi nedeniyle, bütün sınıfların üyeleri için yabancılaşmıştır. Marx'ın bu bağlamda sözünü ettiği fetişizm, "toplumsal üretim sürecindeki şeylere yansıyan toplumsal, ekonomik karakteri, şeylerin maddi doğasından kaynaklanan doğal bir karaktere dönüştürerek başkalaştıran bir fetişizmdir," (*a.g.y.*, II, s.225). Demek ki kapitalizmde, "insani olmayan, karmaşık, doğal olmayan ve *hayali* iştahlar" kabartılır (Marx, 1844c, s.307), öncelikle paraya karşı takıntılı bir ihtiyaç kışkırtılır, bunun için "bütün tutkular ve her türlü eylemler *hırsın* karşısında boğulmalıdır," (*a.g.y.*, s.309). İnsan "aşağılanmış, köleleştirilmiş, yüzüstü bırakılmış ve sefil bir varlık" (Marx, 1844a, s.182) durumuna gelir; "yaşam faaliyeti, özsel varlığı, varoluşunun basit bir aracına dönüşür" (Marx, 1844c, s.276); emek harcama faaliyeti ise "bir ihtiyacın karşılanması değil," sadece "kendisine dışsal olan ihtiyaçlarının karşılanmasının bir aracı" olur (*a.g.y.*, s.274). Kapitalizmin tipik toplumsal ilişkileri ve kurumları (meta mübadelesi, sermaye, para) bireylere, "kendileri dışında varolan, kökenini ve hedefini bilmedikleri, dolayısıyla artık denetleyemedikleri, insanın iradesi ve eyleminden bağımsız olan (bırakın, bunların başlıca yönlendiricisi olmasını) bir dizi özel aşamadan geçen yabancı bir güç olarak" görünür (Marx ve Engels, 1845-1846, s.48).

Yabancılaşmanın başlıca semptomları bunlardır. Bu konuda Marx'ın sormadığı bir soru şudur: Hasta, kendisindeki semptomların farkında olmalı mıdır; yabancılaşmanın varolması için bu semptomlar öznel biçimde yabancılaştıran şeyler olarak mı yaşanmalıdır; yoksa yabancılaşma, hem maddi ortama hem de yabancılaşmış olanın kendini kavrayışına uygulanan, nesnel bir kategori, bir gözlemci kategorisi olabilir mi? Birinci durumda, "yabancılaşma" fenomenolojik olarak yabancılaşmış olanın "yaşam dünyası"nı, onun iç dünyasını, ikinci durumda ise dünyayı ve yabancılaşmış olanın bu dünyayı yaşamasını, kendi yabancılaş-

masının olgusallaşmasını önlediği, karşı-olgusal bir dünyanın dışsal perspektifiyle yakalar. Marx bu problemi gerçekten de asla ele almamıştır; bunun başlıca nedeni, bence, nesnel yabancılaşmanın ya öznel olduğunu ya da kaçınılmaz biçimde öznelleşeceğini varsaymasıdır. Ancak bu soru önemlidir. Çünkü ona verilecek yanıt, doğrudan yabancılaşmış olanın özgürleşme olanaklarını (olduğu kadarıyla) algılama ve yakalama (daha doğrusu, algılama ve yakalamayı isteme) yeteneğiyle ilgili olacaktır. Tabii bu soru, özellikle, Marx'ın hiçbir zaman ele almadığı problemi, kalıcı nesnel yabancılaşmayı ciddiye alan ilk Marksist düşünür olan Lukács'm zamanında önemli hale gelmişti.

Öyleyse, bu çeşitli semptomlar neyin belirtisiydi? Yabancılaşma neyi içeriyordu? Bu sorunun yanıtı bence iki yönlüdür: Yabancılaşmanın iki (birbiriyle ilişkili) boyutunun olduğu düşünülebilir.

Bir yandan yabancılaşma, insanın gelişme olanaklarının bastırılması ya da güdükleştirilmesi olarak görülebilir. Yabancılaşma koşullarında bireyler kendilerini "olumlayamaz," "doğrulayamaz" ve "fiilen gerçekleştiremezler," (Wood, 1981, s.21). Marx, "kendi yeteneklerini her yönden geliştirmeyi başarmanın her insanın uğraşı, hedefi ve görevi olduğuna" (Marx ve Engels, 1845-1846, s.292); (Marx'ın ilk formülasyonuna göre) yabancılaşmış olan insanların insani özünü "tatmin eden" (*a.g.y.*, s.58) bir biçimde yaşamadıklarına ya da (daha sonraki bir formülasyonuna göre) insanların çalışmalarının dışsal amaçlarının, bireylerin kendi tercihlerinden ("kendini gerçekleştirme, öznenin nesneleşmesi, dolayısıyla da eylemi kesinlikle çalışmak olan gerçek özgürlük" olmaktan) ziyade "basit birer doğal zorunluluk" (Marx, 1857-1858, s.611) olarak göründüğüne inanıyordu.

Plamenatz, bunu "tinsel yabancılaşma" (Plamenatz, 1975) şeklinde adlandırmıştır ve zaten, benim de söylediğim gibi, öznel bir durum ile nesnel bir yokluk arasında, belirsiz bir yerde durmaktadır. Bu durum, çoğundan zaten bahsedilmiş olan çeşitli unsurlarla ilgilidir: "Gerçek yaşamın bütün içeriğinin boşaltıldığı," (Marx ve Engels, 1845-1846, s.87) "değersiz" ve "anlamsız" görüldüğü (Marx, 1844c, s.273) bir hayat. İşbölümü de, "bir özelliğin diğer bütün özelliklerin zararına olmak üzere tek yönlü

gelişmesi"yle (Marx ve Engels, 1845-1846, s.262) ve toplum yaşamında gerçek bir karşılıklılığın bulunmamasıyla sonuçlanır; oysa "insan olarak üretim"in söz konusu olduğu böyle bir yaşamda, "yaşamımın bireysel ifadesi doğrudan senin yaşamının ifadesini de doğurmuş olur, buna bağlı olarak bireysel eylemlerimle doğrudan gerçek doğamı, *insani* doğamı, *komünal doğamı doğrulamış* ve *gerçekleştirmiş olurum*," (Marx, 1844c, s.227-228). Dahası, emek ürünleri kendi yaşamlarını insanca bir anlam yükleyerek "nesneleştirmez" ya da "ifade etmez": Emek ürünleri, insanın "kendisini yine kendisinin yarattığı bir dünyada, insanın türsel yaşamını nesneleştirerek göreceği" (*a.g.y.*, s.227) biçimde, "özsel doğamızın yansıdığını gördüğümüz aynalar" (*a.g.y.*, s.228) değildir. Kısacası, kapitalist yöntemler "emekçiyi," "emek sürecinin zihinsel ve tinsel olanakları"ndan yabancılaştırarak, "bir insan karikatürü biçiminde kötürümleştirir," (Marx, 1867, s.645); daha genel olarak da, birey, "kendi varlığının yaşamdaki görünümüne uygun bir toplumsal zemin"den (Marx ve Engels, 1845, s.131) yoksun kalır. Sonuçta herkes, gerek kapitalistler gerekse işçiler, kuşkusuz, "kendi denetimleri altında bireylerin özgürce gelişmesi ve hareket etmesi"nin koşullarını -önceden tesadüflere terkedilmiş olan ve "ayrı bireyler karşısında bağımsız biçimde varolan" koşullar- (Marx ve Engels, 1845-1846, s.80) hazırlayan bireyler (modern üretici güçlerin gelişkin aşamasında olduğu düşünülen) arasında karşılıklı bir ortaklaşalıktan yoksun kalır.

Yabancılaşmanın ikinci boyutu, bu özgür gelişmeyi güdükleştiren ya da bastıran yönüdür: "Gerçek özgürlük" üzerine Marksizan bir kısıtlama. Bu, kişisel olmayan ve anonim nitelikte bir durumu gösterir; "bu yönün pekişmesiyle kendimizi, bizim üstümüzde duran ve denetimimiz dışına çıkan maddi bir güç haline getiririz," böylece "insanın kendi eylemi kendisine karşıt olan, kendisinin denetlemesi bir yana, onun tarafından köleleştirilen yabancı bir güce dönüşür," (*a.g.y.*, s.47-48). Demek ki kapitalizmde, "proleterler için..., onların yaşam koşulları, çalışma ve bunlarla birlikte modern toplumun varoluş koşulları dışsal bir şey, onların ayrı ayrı bireyler olarak hiçbir şekilde denetlemedikleri ve hiçbir *toplumsal* örgütlenmenin de denetleyemeyeceği bir şey haline gelmiştir," (*a.g.y.*, s.79).

Plamenatz ve diğerlerinin "toplumsal yabancılaşma" olarak adlandırdıkları bu olgu çeşitli biçimlere bürünmektedir: Kapitalist rekabetin zorunlu kıldığı şeyler; emek piyasasının katı kuralları; işbölümünün getirdiği roller; "bireylerin şimdiye kadar birarada bulunduğu ve", sınıf tahakkümünü gizlediği ve böylece "ezilen sınıfın gözünde hem tamamen hayali bir topluluk, hem de ayaklarında yeni bir pranga olduğu için" (*a.g.y.*, s.78) "her zaman kendileri karşısında bağımsız bir varlığa kavuşmuş olan" hayali topluluk; meta *fetişizmi* ("insan emeğinin toplumsal karakteri onlara, insanlarla değil, ürünlerle ilgili olarak o emeğin ürününe, damgasını vurmuş olan nesnel bir karakter olarak görünür," [Marx, 1867, s.72]), para ve sermaye *fetişizmi*. Kısacası, başkalarıyla birlikte bir topluluk yaşamı içinde çok yönlü kişisel gelişim demek olan gerçek özgürlüğü kısıtlayan, şeyleşmiş toplumsal ilişkiler.

> Bu ilişkilere, ancak yine bu maddi güçleri kendilerine bağımlı kılan ve işbölümünü kaldıran bireyler son verebilir. Bu da topluluk [community] olmadan mümkün değildir. Her birey kendi yeteneklerini her yönde geliştirme araçlarına yalnızca topluluk içinde sahiptir; dolayısıyla kişisel özgürlük yalnızca topluluk içinde mümkün hale gelir. (Marx ve Engels, 1845-1846, s.77-78.)

Bu hastalığın nedenleri nedir? Başlıca nedenleri nerede aramalıyız? Bunun yanıtı, bir düzeyde, tarihsel materyalizm içinde verilmektedir. Gerçek özgürlüğü engelleyip dışlayan ilişkiler, tam da, o ilişkiler üzerinde yükselip onları istikrarlı bir hale getiren hukuksal, politik, daha doğrusu ahlâki üstyapıyla birlikte, insanların "yaşamlarının toplumsal üretimi"nde girdikleri bu toplumsal ilişkiler, "kendi iradelerinin vazgeçilmez bir yönünü oluşturan ve onlardan bağımsız olan bu belirli ilişkiler, onların maddi üretim güçlerinin gelişmesinin belirli bir aşamasına denk düşen üretim ilişkileridir," (Marx, 1859, s.362-363). Marx ve ondan sonraki Marksistler, kapitalizmin üretici güçlerinin müthiş bir gelişme göstermesinin "bireysel emekçinin zararı"na (Marx, 1867, s.645) gerçekleştiğini açık bir şekilde gözler önüne sermişlerdi; üretici güçlerin bu gelişmesi, bütün bireylerin türsel güçlerinin eninde sonunda çiçek açmasını sağlamanın hem aracını hem de önkoşulunu

oluşturmaktaydı. Şimdiye kadar, bireylerin yeteneklerinin gelişmesi hem kısmi bir ölçüde gerçekleşmiş hem de sınıfsal bir ilişkiyi içermiştir:

> Şimdiye kadar gerçekleşmiş olan özgürleşme, bütün boyutlarıyla, kısıtlı üretici güçlere temellenmiştir. Bu üretici güçlerin sağlayabileceği üretim, toplumun bütünü açısından yetersizdi ve gelişme, ancak, bazı kişilerin kendi ihtiyaçlarını başkalarının zararına karşılaması, dolayısıyla bazı insanların -azınlık bir kesimin- gelişmenin tekelini ele geçirmesi koşuluyla sağlanmıştı. (Marx ve Engels, 1845-1846, s.431-432.)

Anlaşılan burada yatan düşünce, bolluktan önce, bir tarafın kazanıp diğer tarafın kaybettiği türden sınıf ilişkilerinin kaçınılmaz olmasıdır: Kendi kendine gelişmenin tarihsel olarak varolan (sınırlı) olanakları, bazıları tarafından başkalarının zararına olarak kullanılacaktır.

Marx'ın yabancılaşmaya yaklaşımı, daha derin bir düzeyde ise, Hegel'e ve Rousseau'ya kadar uzanır. Yabancılaşma insanın tarihine, insanların içinde bulundukları toplumsal dünyada kendilerini artık evlerinde hissedemedikleri ve yaşamlarını denetleyemedikleri bir noktada girmiştir ve aynı yabancılaşma, ancak insanların bu şekilde kendilerini geliştirmeyi bir kere daha başarabilecekleri zaman ortadan kalkacaktır. Marx'ın ve ondan sonraki Marksistlerin bu ilk çıkış noktasını nereye koydukları ve onun yanında pre-modern (örneğin, antik çağ) veya kabile toplumlarmın yabancılaşmadan önemli ölçüde özgür olduklarına gerçekten inanıp inanmadıklarının açık olmaması gibi; "insan iradesinin vazgeçilmez bir yönünü oluşturan ve ondan bağımsız" toplumsal ilişkilerin, şeyleşmiş güçleri "ellerine alan" ve işbölümünü kaldıran "birleşik üreticiler" topluluğunda nasıl aşılabileceği ve onun yanında "birleşik üreticiler"in nasıl bir yaşam biçimi sürecekleri de açık değildir. Şimdi, Marx'ın özgürlük idealinin olumlu içeriyle ilgili olan bu son sorunlara bakalım.

Öyleyse, kurtuluş neyi vaat etmektedir? Özgürlük âleminde somutlaşan, ona özgü erdemler nelerdir? Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Marx ve ortodoks Marksizm, bu soruya "ütopik erdemler" şeklinde açık yanıtlar vermekten sistematik biçimde kaçınmaktadır. Ancak, yine daha önce gördüğümüz gibi, adalet ile adaletsizlik, sömürü ile yabancılaşmanın neden olduğu özgürlüksüzlük konularındaki Marksist görüşlerin hepsi de bir özgürlük idealini önvarsaymaktadır. Bu görüşlerin hepsi de, bu soru yanıtlanmadıkça, "komünizm"e bir içerik verilmedikçe benimsenemeyecek olan radikal eleştirel bir perspektifi, "insani" toplumun, yani özgürlük âleminin bakış açısını benimsemektedir. Bundan sonraki bölümlerde ve özel durumlar belirtilmedikçe, tamamen komünizmin üst aşamasında odaklanacağım; burada alt aşama hâlâ, "kendi temelleri üzerinde *gelişmiş* olduğu için değil, tam tersine, tam da kapitalist toplumdan *çıkmış* olduğu için, her bakımdan, ekonomik açıdan, ahlâki açıdan ve entellektüel açıdan, rahminden çıktığı eski toplumun doğum işaretlerini hâlâ taşımakta olan bir komünist toplumdur," (Marx, 1875, s.23). Marx'ın en çok tuttuğu bu metaforu izlersek, biz burada, kökeninin işaretlerini taşımayan onu doğurmak için başvurulan doğum yöntemlerine bakmaksızın, tam gelişmiş ve olgun bir komünizmle ilgileniyoruz. (Marx'ın başka bir yerde söylediği gibi, "güç", "yenisine gebe olan her eski toplumun ebesi"dir [Marx, 1867, s.751].)

Böyle bir toplumda, yine daha önce ele aldığımız gibi, adalet ve daha genel olarak *Recht* ilkelerinin sönümlenmiş olduğu düşünülmektedir: Bu ilkeler, Engels'in sözleriyle, pratik yaşamda unutulmuştur. Öyleyse, bu toplum hangi ilke ya da standartlara bakılarak üstün görülecektir? Onun somutlaştırdığı "gerçekten insani olan ahlâk" ne türde bir ahlâktır? Böyle bir toplumun istemleri nasıl geçerli kılınacaktır? Sezgiye başvurarak mı? Marx'ın ve Marksist yazıların büyük kısmı bu ışıkta görülebilir: Bu yazılarda okurun kızgınlık ya da sempati duygusuna, ayrıca "insani doğanın değerli yönleri"ne ilişkin sağduyusuna sık sık başvurulmaktadır. Yine de, ahlâki sezgilerin sınıfla bağıntılı önyargıların başlıca adayları olacağı, Marksist düşüncenin temel özelliklerinden bi-

risidir: Ahlâki sezgilerin (bırakın pratik akıl yürütme düzeyinde onlara başvurulmasını), tamamen düşünerek hareket eden failler tarafından bile, evrensel düzeyde paylaşılacağını düşündürecek iyi bir Marksizan ya da Marksist neden yoktur. Öyleyse, Kantçı bakışın öngördüğü gibi, bu ahlâk deontolojik midir? Neo-Kantçıların farkında olduğu doğrultuda, temel metinlerde bu görüşü destekleyen çok şey vardır (örneğin, Marx'ın kapitalist mübadele ilişkilerini, herkesin başkasının bir aracı haline geldiği toplumsal ilişkiler olarak görerek mahkûm etmesinde, daha genelde de, sık sık kapitalist ilişkilerin içerdiği "kölelik"ten, aşağılamadan ve onursuzluktan söz etmesinde olduğu gibi). Bu ahlâka, köken olarak faydacı denebilir mi? Marx'ın ve daha sonraki Marksistlerin söylediklerinde bu bakış açısını da destekleyen çok şey vardır. Komünizm, daha etkili ve üretken olmakla kalmayacak, sefaleti, mutsuzluğu ve hayal kırıklıklarını da ortadan kaldıracaktır: Lenin'in belirttiği gibi, çalışan insanların yaşamları kolaylaşıp refah düzeyleri en üst düzeye çıkacaktır. Yoksa bu ahlâka, tam tersine, insanın kendine özgü potansiyelleri ile kusursuz yanlarının, Aristotelesçi biçimde gerçekleşmesini temel alan mükemmeliyetçi bir ahlâk diyebilir miyiz? Ben bu yorumu da destekleyen birçok kanıt aktarmıştım: Örneğin Marx, "kendi yeteneklerini her yönden geliştirmenin her insanın uğraşı, hedefi ve görevi olduğu'nu" (Marx ve Engels, 1845-1846, s.292) iddia ediyordu.

Marx, bir ahlâk felsefecisi olmadığı gibi, bu değişik ahlâk türleri arasındaki farklılıkları da tartışmıyordu. Bunları tartışmış olsaydı, sanırım komünizmde hepsinin aynı noktada birleşeceğini söylemek durumunda kalırdı: Komünizm, sezgisel olarak özünde "insani" olan şeyleri bir ve aynı zamanda somutlaştıracak (Marx'ın inandığı gibi), insanın değerine yani onuruna saygı gösterecek ve gerek refahı gerekse kendini geliştirmeyi en üst düzeye çıkaracaktır (bkz. Kamenka, 1972). Marksist gelenek içinde bu çeşitli idealler arasında çatışma olma olasılığı kesinlikle tartışılmaz. Ben burada, oldukça muğlak nitelikte olan bu sorunları daha fazla deşmektense, basitçe, şu anda "Özgürlük âlemini (formel açıdan özgür değil) gerçekten özgür kılan şey nedir?" sorusuyla ilgileniyorsak, teleolojik, Aristotelesçi ve mükemmeliyetçi

Marx'ı izlememiz gerektiğini (bkz. bu bölümün başındaki ilk alıntı) söylemeyi tercih edeceğim. Zira, kapitalizmin reddedip komünizmin vadettiği özgürlük, "özel yetenekler", potansiyel güç ve kendini gerçekleştirme ifadeleriyle sistemli biçimde dile getirilmektedir.

Kurtuluşun kendini dönüştüren ve kendini gerçekleştiren sürecinde canalıcı önem taşıyan bir faktör vardır: özgür zaman. Marx'ın *Grundrisse*'de yazdığı gibi, "özgür zaman -hem âtıl zaman hem de daha üst faaliyetlere uygun zaman-, onun sahibini *doğal olarak* farklı bir özneye dönüştürmüştür," (Marx, 1857-1858, s.712). Marx konu üzerine yazılmış herhalde en ünlü metninde bunu da vurgulamaktaydı:

> Aslında, özgürlük âlemi gerçekte ancak, emeğin zorunluluk ve günlük ihtiyaçlar tarafından belirlenmesi durumu son bulduğu zaman başlar; bunun için, doğası gereği özgürlük, fiili maddi üretim alanının dışında kalır... Bu özgürlük, ancak toplumsallaşmış insanda, doğayla karşılıklı ilişkilerini rasyonel biçimde düzenleyen, kendisi olarak Doğa'nın kör güçleri tarafından yönetilmek yerine, onu ortak denetimleri altında tutan ve bunu en az miktarda enerji harcayıp insan doğasına en uygun ve ona yaraşır koşullarda başaran birleşik üreticilerde somutlanabilir. Ancak buna rağmen, bir zorunluluk âlemi yine kalacaktır. Kendi başına bir amaç olan insan enerjisinin gelişmesi, zorunluluk âlemini temel alarak serpilip gelişebilecek gerçek özgürlük âlemi, bundan sonra başlar. Çalışma gününün kısaltılması bunun temel önkoşuludur. (Marx, 1861-1879, III, s.799-800.)

Heller'm dikkat çektiği gibi, *Grundrisse*'de bir ölçüde farklı bir olasılığın ana hatları da çizilmektedir. Çığır açıcı bir otomasyon öngörüsünde bulunan Marx'a göre, böyle bir gelecekte:

> Emek artık üretim süreci içine dahil edilmiş gibi görünmez; tam tersine, insanoğlu üretim süreciyle bir bekçi ve düzenleyici gibi ilişki kurmaya başlar... [işçi] üretim sürecinin başlıca aktörü olmak yerine, üretim süreci tarafına adım atar. Bu dönüşümde, üretimin ve zenginliğin büyük temel taşı olarak görünen şey, işçinin kendisinin kullandığı doğrudan insani emek ya da çalıştığı süreyi kapsayan emek zamanı değil, tam tersine, işçinin genel üretici gücüne el koyması, işçinin doğayı kavrayışı ve doğa üzerinde toplumsal bir bünye oluşu

sayesinde kurduğu hakimiyeti, özetle, toplumsal bireyin gelişmesidir... Doğrudan biçimiyle emek, zenginliğin kaynağı olmaktan çıkınca, emek zaman da zenginliğin ölçüsü olmaktan çıkar ve çıkmalıdır, dolayısıyla mübadele değeri de kullanım değerinin ölçüsü olmaktan çıkmalıdır. (Marx, 1857-1858, s.705.)

Yalnız bu yaklaşımda da, canalıcı olan noktanın özgür gelişme zamanı olduğuna dikkat etmelisiniz; tabii buradaki gelişme, üretim süreci içinde bilimsel anlayış ve kendi başına "yaşamsal bir ihtiyaç" olarak yürütülen teknik denetim biçiminde gerçekleşmektedir. Zira Marx genelde şuna inanıyordu:

Özgür zaman, dilediğince kullanılabilen zaman zenginliğin kendisidir ve bu zaman kısmen ürünün tadını çıkarmak kısmen de (emekten farklı olarak, yerine getirilmesi gereken dışsal bir amacın baskısı altında olmayan ve insanın eğilimlerine göre doğal bir zorunluluk ya da toplumsal bir ödev sayılan şeyin baskısı olmaksızın) özgür faaliyet ilegeçirilir. (Marx, 1862-1863, III, s. 257)

İşte böylece, benim konunun özü olduğuna inandığım noktaya geliyoruz. Bu da, "dışsal amaçlar"m baskısından, "doğal bir zorunluluk ya da toplumsal bir ödev sayılan şey"den kurtulmadır; kaldı ki Marx'ın "gerçek" özgürlük anlayışının anahtarı da budur. Herhalde Marx ve Engels, Max Stirner'ın "komünist toplumda, yalnızca burjuva toplumunda görülen bir antitezin iki tamamlayıcı yönünü oluşturan, bir 'ödevler' ve çıkarlar sorunu olabilir" doğrultusundaki görüşünü bu yüzden reddetmişlerdi (Marx ve Engels, 1845-1846, s.213). Bence aşağıdaki düşüncelerinin nedeni de budur:

Komünizm, daha eski olan bütün üretim ve karşılıklı değişim ilişkilerinin temelini altüst etmesi ve ilk defa olarak, doğal bir evrimle gelişmiş bütün öncüllere o zamana kadar varolan insanların eserleri gözüyle bakması, onları doğal karakterlerinden soyutlaması ve birleşik bireylerin gücüne tabi kılması bakımından, önceki bütün hareketlerden ayrılır... Komünizmin yarattığı gerçeklik, tam da, gerçeklik her şeye rağmen bireylerin yalnızca daha önceki ilişkilerinin bir ürünü olarak kalırken, herhangi bir şeyin bireylerden bağımsız olarak varolmasını olanaksızlaştırmanın gerçek temelidir. (*A.g.y.*, s.81.)

Ancak bu doğru bir yorumsa, o zaman başımıza bir dizi sorunun üşüştüğünü görürüz. Bir amacı "dışsal" gösteren şey nedir? (Marx salt öznel, fenomenolojik bir yabancılaşma nosyonuyla boğuşmadıkça) faili bu haliyle dikkate almaz. Öyleyse, bireylerin sahici, dışsal-olmayan amaçları nelerdir? Marx, bu sorunun ortaya bile atılmadığı, çünkü onun yanıtının hem kuşku götürmez biçimde ve doğru olarak anlaşılmayıp hem de açık ve doğru biçimde göründüğü bir dünya (dolayısıyla, ahlâki kuşkulardan kurtulmuş bir dünya) hayal etmektedir. İnsanın faaliyetlerinin (çalışma dahil olmak üzere), genelde toplumsal işbirliğinin (gerek Weber'in gerekse Durkheim'ın düşündüğü gibi), özelde karmaşık bir modern toplumsal düzenin bir öngerekliliği olarak yerine getirmesi gereken doğal zorunluluklar *yok mudur*? Toplumsal *ödevlere* gelince (ki bu da bizi tekrar *Recht*'in sönüp gitmesine götürmektedir), bizimkinden inanılmaz derecede daha fazla bolluk içindeki ve daha çok işbirliğine dayalı bir dünyada bile, toplumsal ödevlerin olmayacağı (ya artık ödev olarak anlaşılacak işlerin ortadan kalkacak olması ya da bu işlerin artık ödev *olarak* görülmeyeceği anlamında) düşünülebilir mi?

Ayrıca, daha kapsamlı sorular da gündeme gelmektedir. Marx'ın bakışı, "bireylerin özgürce gelişmesinden... toplum için gerekli çalışmanın, özgürleşmiş bireylerin sanatsal, bilimsel, vb. gelişmesine denk düşecek şekilde ve onların hepsine göre yaratılmış araçlarla, genel olarak asgari düzeye indirilmesi"nden yanadır (Marx, 1857-1858, s.706). Peki, "bireyselliklerin özgürce gelişmesi" ne demektir? Herkesin, sahip olduğu çeşitli yetenekleri (daha doğrusu, "insani" yetenekleri) geliştirmek üzere eşit bir *fırsata* sahip olması demek midir? Ya da herkesin, herhangi bir yeteneği uygulamaya geçirmede ve çeşitli yollarla geliştirip bütünleştirmede farklı başarı düzeylerine ulaşarak, bu tür yetenekleri gerçekliğe çevirmesi anlamına mı gelir? Yoksa, bir bütün olarak "toplum"da, "sanatsal, bilimsel, vb. gelişme"nin en üst düzeyine varılacağını mı göstermektedir? Hangi yorum doğru olursa olsun, bunun *bölüşümcü* bir ilkeyi (Hume-Rawls anlamında, bölüşümcü adalete dayalı bir ilke olmasa bile) çağrıştırdığı reddedilemez gibi görünmekte, zira, söz konusu sonuçlara ulaşmak için, kaynakların, kimin ne alması gerektiğini ortaya koyarak, nasıl

dağıtılacağını belirlemektedir. Aslında, üç yorum üç farklı bölüşüm ilkesini çağrıştırmaktadır. Şöyle ki: (1) kendini geliştirmenin (dışsal) araçlarına eşit (ve sınırsız) biçimde ulaşma (bu tür gelişmenin üst sınırları bireyden bireye göre değişir), yani *fırsat eşitliği* ilkesinin bir versiyonu; (2) evrensel düzeyde kendini gerçekleştirmeyi azami ölçüde başarmak için gerekli olan araçların (kaynaklar dahil olmak üzere) varolması, yani *sonuçlarda eşitlik* ilkesinin (böylece herkes potansiyelini azami ölçüde gerçekleştirir) bir versiyonu; (3) "toplum"da azami sanatsal, bilimsel, entellektüel, vb. gelişmeye ulaşılması için gerekli olan araçların varolması ile kaynakların bölüştürülmesi (bu saptama, eşitlik hakkında hiçbir şey söylememekte, ama, gerek adil bölüşümü gerekse toplumsal politikayı, arzu edilen sonucun gerekli kıldığı şeylere bağlı hale getirmektedir).

Yine burada da başka sorular ortaya çıkmaktadır. Birincisi, gelişmenin ilk ölçütü ne olacaktır, bir yeteneğin hayata geçirilmesi sayılacak olan şey nedir ve özel yeteneklerin hayata geçirilmesi ile çok yönlülük arasında, daha sonra da bu ikisi ile çeşitli yönlerin tek bir anlamlı yaşam-planında bütünselleştirilmesi arasında nasıl bir karşılıklı ilişki kurulacaktır? İkincisi, önerilen ilkelerin hangileri, Marx'ın yorumu olmaya en yakın görünmektedir? "Bireyselliklerin özgürce gelişmesi" tam da özerklik ya da *kendi başına* gelişme (yani, yalnızca soyut bir olasılığın değil, aynı zamanda, bireylerin *gelişmemeyi* seçmelerini de içeren, somut bir olasılığın da varolması) anlamına mı gelmektedir? Bu düşünce 1. yorumu akla getirmektedir. Oysa Marx, yazılarında genellikle sanki 2. yorumdan yanaymış gibi görünmektedir ve 1. yorum ile 2. yorum arasında hemen hemen kesin biçimde bir ayrıma gitmemiştir. Ne var ki 2. yorum, uygulamada son derece büyük zorluklar çıkarmaktadır. 2. yorum, kimin neyi alması gerektiğini belirleyen bir ilkedir, ama burada *kim* ile *ne* birbirine bağımlı bir durumda bulunur: Faillerin kimliği, söz konusu olan araçların (bu araçlar, yetenekliler için açılan özel okullardan genetik mühendisliğine kadar uzanır) bazıları tarafından etkilenmektedir. Bu ilke (verili bir benliğin ne kadar fazla geliştirilebileceğine bir sınır konması suretiyle) belirli bir noktanın ötesine götürülürse, benlikler de dönüştürülmüş, hatta yaratılmış olur. Teknik olanaklara (tabii ki ko-

münizmde teknik olanaklar kesinlikle çok fazla olacaktır) bağlı olarak, 2. yorum (2)[1] yorumu anlamına gelmeye başlamış olabilir, yani azami ölçüde kendini geliştirmenin evrensel ve eşit bir düzeyde sağlanması için gerekli her aracın kullanılması anlamına. Bazen Marx da Marksistler de, kastedilen şeyin bu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa onlar, daha çok 3. yorumdan yana görünmüşlerdir ve nitekim çoğu Marksist, herhalde 3. yorumun, 2. ve 1. yorumlarla çakışacağı kanısındadır. Peki, bu yorumlar gerçekten birbiriyle çakışır mı? İlk önce 3. ve 2. yorumlara bakalım. En ihtimal dışı olan durum budur, çünkü bilimsel ve sanatsal *başarılar*, kesinlikle başkalarının başarısız olduğu noktada bazılarının başarılı olmasını gerektirmektedir. Başarılı olanlar bir anlamıyla yeteneklerini hayata geçirebilirken, başarılı olanlarla aynı konumda olduklarını söylemek başarısız olanları ya aldatmak ya da onlarla alay etmek anlamına gelecektir. Belki de bu tür bir başarısızlığın (önemli?) bir ölçüde varolması, genel maksimum başarının bir önkoşuludur (bkz. Elster, 1985). Öyleyse, 3. ve 1. yorumlara geçelim. Burada da herhalde bölüşümcü adalet yeniden ortaya çıkmaktadır, çünkü bilimsel ve sanatsal gelişmelerin azami düzeye çıkması, pekâlâ kaynakların en yetenekli insanlarda toplanması durumunun doğmasına yol açabilir; üstelik, bunun gerçek bir sorun (yani, eğitim ve öğretim açısından bir sorun) olmaktan çıkması için, bütün kaynakların bol miktarda bulunması da gerekmez.

Bu bölüşüm sorunlarının dışında başka sorunlar da vardır. "Bireyselliklerin özgürce gelişmesi" nasıl *koordine* edilecektir? Özel olarak da, bir yanda bir *topluluk* imajı, hatta bir topluluklar topluluğu imajı ile öbür yanda dev bir fabrika olarak toplum imajı arasında bir çelişki yok mudur? Nitekim Marx da, Kautsky ile Lenin'in de benimsedikleri gibi, bir bütün olarak toplumun, "rekabete... karşılıklı çıkarların...baskısının dayattığı zora bağlı kalmak"tan (Marx, 1867, s.356; bkz. Selucky, 1979, s.13-14) ziyade, işbölümü temelinde örgütlenebileceğini, toplumsal düzeyde denetlenip düzenlenebileceğini yazmıştı. Selucky, Marx'ın topluluk anlayışının politik alana, ulus çapındaki fabrika anlayışının ise ekonomik alana uygulanabileceğini ve bu ikisinin birbiriyle çelişkili olduğunu ileri sürmüştür:

> Ekonomik temel ile üstyapı yapısal bir uyum içinde olacağı için, içlerinden birisi bir ikilemle karşı karşıya gelir: Ya Marx'ın merkezileşmiş toplum-tipinde örgütlenmiş ekonomi düşüncesini kabul edip savunmak ve Marx'ın adem-i merkezileşmiş topluluk-tipi yapısı anlayışını gözden geçirmek, ya da adem-i merkezileşmiş topluluk-tipi yapısını kabul edip savunmak ve Marx'ın merkezileşmiş toplum-tipinde örgütlenmiş ekonomisini gözden geçirmek. (Selucky, 1979, s.87.)

Selucky'nin düşüncesine göre, Lenin ilk seçenekten yanaydı; Yugoslavlar da, piyasaya dayanan kendi sosyalist ekonomileriyle, diğer seçeneği hayata geçirmenin yollarını arıyorlardı.

Peki, kararlar nasıl alınacaktır? Kaynakların dağıtılması ile görevlerin paylaştırılmasına nasıl karar verilecektir? Herşey bir yana, hangi yöntemlerle: katılımcı mı, temsili yöntemlerle mi? Marx, doğrudan demokrasi idealine kuşkusuz bağlıydı. Onun ilk dönemki düşüncelerinde bulunan doğrudan demokrasi anlayışı, temsil ilkesinin Rousseacu bir eleştirisini ve şu görüşü kapsıyordu: Gerçek demokrasi devletin ortadan kalkmasını, dolayısıyla devlet ile sivil toplum ayrılığının son bulmasını gerektirir (bu ayrılığın kaynağı, "toplumun ortak ve homojen çıkarların oluşturduğu bir organizma haline gelmesi, 'genel çıkar'dan ayrı olan 'politik çıkar'ın yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayrımla birlikte ortadan kalkmasıdır," (Colletti, 1975, s.44). Bu görüşe, Marx'ın Paris Komünü hakkındaki yazılarında yeniden rastlanmaktadır; Marx, Komün'ün, her delegenin, "komünü oluşturanların resmi talimatlarıyla her an geri çağrılabilmesine ve onların yönlendirmelerine bağlı olmasına", "yönetici sınıfın hangi üyelerinin Parlamento'da halkı doğru biçimde temsil etmeyeceğine üç ya da altı yılda bir karar verilmesi yerine, genel oy hakkının Komün'lerde biraraya gelen halka hizmet etmesi"ne (Marx, 1871a, s.520) hayranlık duyuyordu. Bu kısmen kendi görüşü olduğu için, Marx, ister alt ister üst aşamasında olsun, komünizmde hangi kollektif tercih ya da karar biçimlerinin yürürlükte olması gerektiğini belirleyen işleyiş sorununa hiçbir zaman el atmamıştı. Birbiriyle çatışan çıkarların zamanla sönümlenip gitmesi ne kadar ciddiye alınacaktır? Daha ciddi bir saptama olarak, anayasal korumalara ne kadar az ihtiyaç

duyulursa, komünizm o kadar Rousseaucu (bu, karmaşık bir sanayi toplumunda nasıl bir anlam taşırsa taşısın) bir niteliğe kavuşur.

Son olarak ve en köklü soru şudur: Komünizmde birleşecek olan bireyler *kimlerdir* ve bu bireyler ne türde bir birlik oluşturacaklardır? Bu bireyler, söz konusu birlikte, ilgileri, idealleri ve sadakatlariyle; yerel, bölgesel, ulusal ve tarihsel deneyimleri ve bellekleriyle şekillenmiş olan kimlikleriyle mi yer alacaklardır? Yoksa, Aydınlanma bireyciliğinin nihai meyveleri mi (sınıfsal konumlarının yok olmasından sonra, "kendilerinden bağımsız" hiçbir şeyin varolmadığı, "dışsal amaçlar," "doğal zorunluluklar" ve "toplumsal görevler"den özgür bireyler mi) olacaklardır? Komünizmin birliği, tikellikte kök salmış olan ve başkalarından kopuk bir *topluluk* mudur? Yoksa komünizmin birliği, "insanın doğa güçleri karşısındaki, gerek insanlığın kendi doğasının gerekse doğa dediğimiz şeyin gücü karşısındaki egemenliğinin tam gelişmesi"ni (Marx, 1857-1858, s.488) sağlamak amacıyla biraraya gelen, kendi bilinçli tercihleriyle özgürce birleşmiş olanların birliği midir?

Marx ya da Marksist çizgideki metinler bu soruların hiçbirine yanıt vermez. Aslında, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Marksist metinlerde, onları -en azından çözülmeleri için uygun zaman gelene kadar- *yanıtlamamaktan* yana olan çeşitli anti-ütopyacı argümanların ileri sürüldüğünü görürüz. Marksizm'in bütün pratik tarihi boyunca ve özellikle iktidarda olduğu yerlerde, bu alanların hepsinde (mallar ile kaynakların bölüştürülmesi, toplumsal politika, toplumsal ve endüstriyel örgütlenme, politik ve anayasal yapılar, milliyetçilik ve bölgeselcilik) *hangisinin* komünizmin nihai amaçlarıyla uyumlu olup olmadığı net bir şekilde ortaya konmadan farklı politikalar izlenmesinin bir nedeni belki de budur. Bu amaçların gerçekleşmesinin pratikte ne anlam taşıyabileceği, Marksizm içinde henüz netliğe kavuşturulmamış, daha doğrusu büyük ölçüde ele bile alınmamış durumdadır.

Bütün bu saptamalar, ortada ciddi bir sorun olduğunu göstermektedir. Bu durum, Marksistleri devrimci mücadelelerde politik sorumluluktan kurtarmış ve "geçiş" rejimlerini yönetenleri tutarlı bir yön anlayışından yoksun bırakmıştır. (Bu rejimler neye geçeceklerdir?) En ciddi sonuç da, *Recht* ile kurtuluş arasındaki ilişkinin irdelenmesinin engellenmiş olmasıdır. Kurtuluşun, adalet

ve hak ilkelerinin kabul edilmesi olmadan, bırakın gerçekleşebilir olmasını, kavranması bile mümkün müdür?

Kurtuluşun *gerçekleşebilir* olup olmaması iki soru şeklinde ortaya konabilir: Kurtuluş, söz konusu ilkeler benimsenmeden pratikte varolabilir ve o hedefe ulaşılabilir mi? Ben, bir önceki bölümde, bu soruların ilkine zaten bir yanıt vermiştim: Bu hakların getirdiği korumalar ile güvenceleri gerekli kılan *Recht* koşulları ile adalet koşullarının, bütün bilgilerimiz dikkate alındığında, aşılabilmesi mümkün değildir. Kıtlık, diğerkâmlığın sınırlı bir ölçüde kalması, ahlâk anlayışlarının çatışması, bilgi ve kavrama olanaklarının kısıtlı olması durumu son bulmayacağı gibi; azınlıklar daima en demokratik işleyişlerin korumasına ihtiyaç duyacak, ortak hedeflerle ilgili yorumlar her zaman farklı olacak ve kamu mallarının temin edilip gelecek kuşaklara, bütün bireyler açısından hemen ve hiçbir zorlama olmadan, sunulması yönünde bir ihtiyaç mutlaka olacaktır. İkinci soruya ve bunun Marksist gelenekte tartışılma biçimlerine gelince, bu da bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Kurtuluş; adalet ile haklar benimsenmeden *kavranabilir* mi? Joseph Raz, yasanın koordine edici, anlaşmazlıklara çözüm bulucu ve zararları ortadan kaldırıcı işlevlerine "bir melekler toplumu"nda (Raz, 1975, s.159) bile gerek duyulacağını, herhalde böyle bir toplumda aynı haklar ve adalet ilkelerine de gerek duyulacağını ileri sürmüştür. Böyle bir varsayım hangi gerekçelerle reddedilebilir? Yalnızca, melekleri (bu melekler -daha doğrusu, belki de azizler- birbirleriyle, adalet ve hak ilkelerini kabul etmenin gereksiz olacağı türde bir *gemeinschaftlich* yani komünal ilişki içinde olacaklardır) çok hafife aldığı gerekçesiyle. Peki, bu tür komünal ilişkiler neye benzeyebilir ve onların temeli ne olabilir?

Burada da karşımıza yalnızca iki alternatif çıkıyor gibidir. Bir yandan, bu melekler ya da azizler, ortaklaşa paylaşılan ahlâk ilkelerinde, bir tür komünist ahlâklılıkta (*Sittlichkeit*) anlaşabilir ve ona uygun bir yaşam sürebilirler. Bu melekler ya da azizler, ortak kaynaklara yönelik hak taleplerini ölçülü bir düzeye getirip uzlaştırarak, başkalarının çıkarları ve görüşlerine saygı gösterilmesini sağlayarak, yorumlara ve olgulara dair anlaşmazlıklara çözüm bularak, vb., başka koşullarda birbiriyle çelişen davranışların, u-

yumlu ve karşılıklı yarara dayanan davranışlara çevrilmesine rehberlik edeceklerdir. Gelgelelim, bu tür ilkeler de hakları belirleyen adalet ilkelerinden başka ne olabilir?

Kuşkusuz bu görüşe, *sosyalist* adalet ve *sosyalist* haklar ilkelerini öne çıkararak itiraz edilebilir. Örneğin, sosyalist haklar için, "daha pozitif, hak sahibinin eylemlerine daha az bağımlı, aktif ve üretken bir yaratıcılığa sahip toplumsal varlıkların ihtiyaçlarını ifade eden ilgilerin korunması ve gündeme getirilmesine kapitalist haklardan daha fazla önem veren," "tartışılan ve birbirlerinin karşısına konabilen talepleri temsil etmekten ziyade, işbirliğine dayalı toplumsal çabaları yansıttıklarına göre, politik olmaktan daha çok organize," "başkalarının saldırılarına karşı bireysel hakların korunmasını değil, uyumlu komünal yaşamdan sağlanan kazanımları elde etmeye yarayan araçlar" (Campbell, 1983, s.213) oldukları söylenebilir. Bu görüşe göre:

> Sosyalist haklar, taleplerden daha ziyade, tipik olarak talimatlar ve kazanılmış yetkiler niteliğindedir. Sosyalist haklar, haksızlığa uğramış bireylerin başvurabileceği nihai bir ölçüt olmaktan ziyade, organize ve işbirliğine dayalı eylemlerin haklı amaçları ve kapasitelerini yansıtır. Bu da onları, toplumsallaşmış insanın ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla organize olmuş bir insan grubunun bilinçli merkezine yerleştirir. (*A.g.y.*, s.148.)

Ancak böyle bir anlayış [ki bu anlayışa göre, sosyalist *Recht*, "bireyi aynı anda hem kişisel hem toplumsal nitelikli hedefler"e (*A.g.y.*, s.55) yönlendiren belirli bireysel çıkarları -toplumsallaşmış insanın ihtiyaçlarını- koruyup hayata geçmesini sağlayacaktır], zaten "insanın motivasyonunda bir devrim"i (*a.g.y.*, s.146) önvarsayar ve buradan, sosyalist adalet ve sosyalist haklar varsayımlarının başka türlü tanımlanıp tanımlanmaması gerektiği sorusu gündeme gelir. Özel olarak da, Pashukanis'in, "kollektif yapıda kendi egosunu bastırıp, yaşamdaki en büyük tatmini ve anlamı bu edimde bulan, geleceğin toplumsal insanı"nı (Pashukanis, 1924, s.159-161), daha doğrusu, özçıkarları artık ne birbirleriyle ne de kamusal yani kollektif çıkarla çatışan bir insanlar (melekler mi desek azizler mi?) toplumunu önvarsayar görünmektedir. Bu görüş,

özünde, yukarıda ortaya atılan soruya (komünizmin komünal ilişkilerinin neye dayalı olabileceği sorusuna) verilen ikinci yanıtla kopmaz biçimde bağlıdır.

İkinci yanıta göre, komünizmin komünal ilişkileri, özçıkarlarının başkalarının özçıkarlarıyla ya da kamusal yani kollektif çıkarlarla çatıştığı duygusunu hissetmeyen kişiler arasında kurulacaktır. Bu yaklaşımın gerçekten Marx'ın komünizm anlayışını yansıttığını düşünmek için geçerli bir neden vardır; çünkü Marx, özçıkarı daima sivil toplumla ve özel mülkiyetle bağlı görme, özçıkarı "egoist insanın, diğer insanlardan ve topluluktan kopuk insan"ın (Marx, 1843a, s.162) bir özelliği olarak değerlendirme eğiliminde olmuştur. Marx komünizmi, "bencilliğin, sevgiyebatırılmış zıttı" (Marx ve Engels, 1846, s.41) olarak değil, "özel çıkarlar ile ortak çıkarlar arasındaki... bir ayrılığın" (Marx ve Engels, 1845-1846, s.47), "insanın *kamusal insan* ile *özel insan* şeklinde ayrışması"nın sonu olarak; "insanın özel çıkarı"nın "insanlığın çıkarı"yla uyumlu hale getirildiği, "her insana kendi varlığının yaşamsal dışavurumuna uygun bir toplumsal alan açıldığı" (Marx ve Engels, 1845, s.131), "ayrı ayrı bireylerin ya da bireyler ailesinin çıkarı ile birbiriyle etkileşim halinde olan bütün bireylerin ortak çıkarı arasındaki çelişki"nin (Marx ve Engels, 1845-1846, s.46) kaldırıldığı bir durum olarak tasarlıyordu. Böylesi koşullarda "bireylerin karşılıklı ilişkiler bilinci kuşkusuz... tamamen değişecek ve dolayısıyla artık egoizm olmayacağı gibi bir 'sevgi ilkesi' ya da kendini adama (*dévouement*) da olmayacaktır," (*a.g.y.*, s.439).

Burada çizilen resim tam olarak nedir? Yaratıcı kendini geliştirme ve bireyselliğin en üst düzeyde serpilip gelişmesi doğrultusunda, "egoizm"in kalkması, bireyler arasındaki, birey ile topluluk arasındaki, bireysel çıkar ile ortak çıkar arasındaki "ayrılığın" sona ermesi. Bu durumda, yaratıcı bireyselliğin gelişmesi, her bireyin çıkarlarının daha da karmaşıklaşmasını, farklı bireylerin çıkarlarının daha da çeşitlenmesini gerektirecektir. Egoizmin ve ayrımların ortadan kalkması da, bu çıkarların bir topluluğun üyelerini birleştiren bağlara dönüşmesini ve onlara bağlı olmasını kapsayacaktır.

Marx'ın düşüncesindeki bireyci ve toplulukçu [communitarian]

itkiler arasında bir çelişki, en azından bir gerilim yok mudur? Daha önce gördüğümüz gibi, Marx'ın fazlasıyla bağlılık duyduğu bireysellik nosyonu, Georg Simmel'in "tekilliğin (*Einzelheit*) bireyselliğine karşı biricikliğin (*Einzigkeit*) bireyselliği" şeklinde tanımladığı, on dokuzuncu yüzyılda Romantizmle, sanatsal temelini sağlayan Goethe'yle ve metafizik temeliyle Schleiermacher'le en parlak devrini yaşayan bu nosyon, "her bireyin kendisine ait, başkasıyla karşılaştırılamaz imgesini gerçekleştirmeye *çağrıldığını* ya da buna yazgılı olduğunu," (Simmel, 1917, s.81) öngörür. Marx'ın en az aynı ölçüde bağlılık duyduğu ve kökleri en az aynı ölçüde Batı politik geleneğinde bulunan topluluk nosyonu da, bireylerin kendilerini, rekabetten ve kendini ortaya koymadan ziyade karşılıklılıkta ve dayanışmada, ortak eylemlerle özdeşleşmekte ve ortak amaçlar uğruna çaba harcanmasında gerçekleştirdikleri bir resim çizmektedir. Buna rağmen Marx ve Engels şunları söylerler: "Her birey, kendi yeteneklerini bütün yönleriyle geliştirme araçlarını yalnızca topluluk içinde bulur, dolayısıyla da kişisel özgürlük yalnızca topluluk içinde mümkün hale gelir... Gerçek toplulukta bireyler, özgürlüklerine, birliktelikleriyle ve birlikte olmaları aracılığıyla kavuşurlar," (Marx ve Engels, 1845-1846, s.78). Marx, "İnsanın insanla birliğinin, insanlar arasındaki gerçek farklılıklara temellendiğini," (Marx, 1844d, s.354) iddia etmektedir. Bu nasıl mümkün olabilir?

En küçük resimden en büyük resme kadar uzanan çeşitli olasılıkları hayal edebiliriz. En küçük resimde, bireylerin kendi gelişmelerini sağlamaya çalışırken peşinde koşturdukları çeşitli çıkarlar, tercih yapma gerekliliği ortaya çıktığı zaman bile, daima başkalarıyla olan komünal ilişkileri koruma ilkesinden sonra gelecektir. Komünal ilişkileri muhafaza edip güçlendirme, her zaman için, ikisinin çatıştığı yerlerde, bireylerin kendilerini geliştirme ihtiyaçlarından daha önce gelir. En büyük resimde ise, komünal ilişkiler, birbiriyle çatışan çıkarlardan daha önde gelmekten ziyade, bu çıkarların temelini ortadan kaldırır: Komünal ilişkiler, insanların çıkarları ve benlikleriyle ilgili bir anlayışın oluşmasına yardımcı olduğu ve bu alana girdiği gibi, neyin insanın özçıkarı ve kendini geliştirmesi olacağına ilişkin kavramların oluşmasına da katkıda bulunur. (Marx *Paris Elyazmaları*'nda şöyle yazıyordu: "Faaliyet

ve eğlenme, hem içerikleri hem de *varoluş tarzlarıyla toplumsaldır: toplumsal* faaliyet ve *toplumsal* eğlenme," [Marx, 1844c, s.298].) Benim değer verdiğim projeler, benim takip ettiğim yaşam-planları, benim uğraştığım kendimi gerçekleştirmem, daha doğrusu benim kendime bakışım, yalnızca benim başkalarıyla girdiğim ilişkilerden dolayı oldukları halleriyle vardır, dolayısıyla bu tür ilişkilerden ayrı olarak kavranamaz. Benim doğal hareket etme dürtülerim ile kendiliğinden süreçler, ayrıca yine dikkatle belirlenmiş ve üzerinde düşünülmüş amaçlarım ve projelerim, bu halleriyle her zaman için benim içinde bulunduğum komünal ilişkileri koruyup güçlendirir. Benim eğilimlerim bu anlamıyla "doğal olarak" komünaldir, ancak bu eğilimlerim, hangi nedenle olursa olsun, "doğal olmayan bir şekilde" yolundan çıkarsa, düşünüm onu komünal yola sokar. (Ben, azami ölçüdeki en büyük resimde böyle bir sapma olmayacağını varsayıyorum.) En büyük resimde, "gerçek topluluk"ta, toplumsal ilişkileri yabancılaştıran özel mülkiyetin ve sömürünün kaldırılmasının, toplumsal (ve kişisel) yaşamdaki bütün çıkarları sonunda uyumlu hale getirerek bütün toplumsal ilişkilerin çeşitli kollara ayrılacağı bir yapısal dönüşümü gerçekleştireceği varsayılmaktadır.

Marx'ın en büyük resmi benimsemeye eğilimli olduğundan kuşku duyulamaz. Ancak yanıtlanması zor sorular hâlâ ortada durmaktadır. Böylesine çeşitli dallara ayrılan ve uyumlulaştırıcı bir yapısal dönüşümün olması niçin gereksin?

> Temelin, yani özel mülkiyetin kaldırılmasıyla, komünist üretim düzenlemesinin sağlanmasıyla, insanların kendi ürünlerine tutumlarının yabancılaşmasına [*Fremdheit*] son verilmesiyle, arz ve talep ilişkisinin gücü niçin azalıp yok olmasın ve insanlar, mübadele, üretim ve birbirlerine karşı davranışları üzerinde bir kere daha denetim kurmasınlar? (Marx ve Engels, 1845-1846, s.48.)

Çıkar çatışmasının bu türde yapısal bir dönüşümden kaynaklanmayan başka kökenleri yok mudur? Aslında, böylesi bir dönüşüm, bir yandan kapitalizmin kendine özgü çıkar çatışmalarını kaldırırken, öbür yandan başka çıkar çatışmalarına da yol açmaz mı?

"Gerçek bir topluluk"un var olacağını varsayarsak bile, böyle bir topluluğun kendine özgü toplumsal ilişkileri neler olacaktır?

Bunlar, yüzyüze ilişkiler mi yoksa yabancılar arasında kurulan ilişkiler midir; bunlar, doğrudan ilişkiler mi yoksa anonim ilişkiler midir; bunlar, dostluk, sevgi, komşuluk, yoldaşlık veya kan bağına dayalı ilişkiler mi, yoksa sınıf, etnik köken, milliyet, yurttaşlık veya ortak bir insanlık bağına sahip ilişkiler midir; bunlar, üreticiler arasındaki ilişkiler mi, üreticiler ile tüketiciler arasındaki ilişkiler mi yoksa yurttaşlar arasında kurulan ilişkiler midir; bunlar, üyeleri alt-topluluklara ya da bir bütün olarak topluluklara bağlayan bağlılık ve sadakat ilişkileri midir? Söz konusu olan toplum karmaşık bir yapıdan oluşuyorsa, yani gerçekten bir *toplumsa*, o zaman akla gelebilecek tek yanıt şudur: Gerçek bir toplum en azından bu ilişkilerin hepsini kapsar. Peki, bu çeşitli toplumsal ilişkiler birbiriyle nasıl ilintilidir? Çeşitli toplumsal ilişkilerin dayattığı çıkarlar birbiriyle çatışmayacak mıdır? Çatışırsa öncelik hangisine ve hangi zamanlarda tanınmalıdır? Sözgelimi, yurttaşlık dostluktan hangi zamanlarda daha sonra gelir ya da bir insanın ailesinin ihtiyaçları ortak insanlığın taleplerine hangi zamanlarda ağır basar? Toplumsal ve komünal bağlılıklarımızın bizi kaçınılmaz olarak böldüğü ayrımlarla, tüketicilerin ve üreticilerin, yerelliğin, yurttaşlığın ve uluslararasılığın, bütün çeşitli gruplaşmaların -etnik, kültürel, mesleki, bölgesel, vb. temeldeki- talepleri arasındaki dengeyi nasıl kuracağız? Bütün bu ilişkilerin temelini oluşturan ve onların izlerini yansıtması gereken birey, çeşitli sorumlulukları arasındaki zor tercihlerinden nasıl kaçınabilir? Üstelik, kamusal önceliklerin kararlaştırılması, kamusal tercihlerin yapılması ve kaynakların dağıtılması gereken bir toplulukta, bu tercihleri yapmaktan nasıl kaçınılabilir? Bireysel ve kamusal düzeylerdeki bu çatışmalar, bir uzlaşım sonucunda oluşmuş ahlâki ilkelere (bunlar, hakları ve yükümlülükleri belirleyen adalet ilkeleri olacaktır) başvurmanın dışında bir yolla nasıl çözülebilir? Bu alanları tanımlamak ve karşılıklı bir kabul ortamında birbiriyle ilişkilendirmek için böylesi ilkelere gerek duyulmayacak mıdır? Kısacası, üst düzeydeki, komünal ilişkileri olan melekler bile *Recht*'e ihtiyaç duymayacaklar mıdır?

Açıkçası, Marksist gelenek bu tür sorular üzerinde düşünmemiştir. Aslında, tartışmış olduğumuz nedenlerden dolayı, Marksist geleneğin, kendi kurtuluş vizyonunun -Kropotkin'in tanımıyla-

"asli özellikleri"ni ayrıntılı bir eleştiriye tabi tutması bile engellenmiştir. Sonuç olarak, Marksist kurtuluş vizyonunun, Romantizmin, liberalizmin ve demokratik politikanın temelindeki çeşitli Aydınlanma-sonrası varsayımların bir gelişmesini mi, yoksa ondan kesin bir kopuşu mu temsil ettiği açık değildir. Komünizmde, Romantik dönemin bireysellik nosyonu, kamunun müdahalesinden özgür bir özel alan fikrini temel bir öge olarak benimseyen liberal özgürlük nosyonu ve kamusal alan içinde farklı görüş ve çıkarların ifade edilmesi ve karşı karşıya gelmesini öngören demokratik politika nosyonu nasıl bir evrim geçirecektir? Ve bütün bu soruların altında yatan şey, yani, benliğin ve onun özgürleştirilecek olan çıkarlarının doğası nedir? Marksist kurtuluş vizyonu, bu tür sorularla yüzleşene kadar, eksik tanımlanmış ve dolayısıyla savunulamaz bir toplumsal ve politik hedef olarak kalmaktadır.

VI
Araçlar ve amaçlar



Yönünü bulana kadar hedefini saptama,
Zira amaçlarla araçlar o kadar içiçe geçmiştir ki,
Araçları değiştirirsen amaçları da değiştirir,
Ve her aracı, yeni doğan bir amaç gibi görürsün.

(Ferdinand Lasalle, *Franz von Sickingen*,
akt. Troçki, 1938, s.38 ve Koestler, 1940, s.193.)

HUGO: Ben yoldaşlarıma hiçbir zaman yalan söylemedim. Ben... Onları, kafalarını yalanlarla doldurarak aşağıladıktan sonra, insanlığın kurtuluşu için savaşmanın ne yararı var?

HOEDERER: Ben gerektiği zaman yalan söylüyor ama hiç kimseyi aşağılamıyorum. Yalan söyleme fikrini ben bulmadım; bu fikrin babası sınıflara bölünmüş toplumdur ve hepimiz onu doğarken miras aldık. Yalan söyleme hakkını kendimize tanımayarak yalanları ortadan kaldıramayız; sınıf farklılıklarını yok etmek için elimize geçen her türlü silahı kullanmalıyız.

HUGO: Bütün yöntemler iyi değildir.

HUGO: Öyleyse, Regent'ın politikasını mahkûm etmeye ne hakkınız var? O da ulusal bağımsızlığımızı korumanın en iyi yolu olarak gördüğü için SSCB'ye karşı savaş ilan etmişti.

HOEDERER: Benim onu *mahkûm ettiğimi* mi düşünüyorsunuz? Benim boşa harcayacak vaktim yok. Kendi sınıfından olan ve onun yerinde olacak zavallı bir aptal ne yaparsa o da onu yaptı. Biz insanlarla ya da bir politikayla değil, o politikayı ve insanları yaratan sınıfla mücadele ediyoruz.

HUGO: Kavgayı sürdürmek için bulabildiğiniz en iyi yöntem de gücü onlarla paylaşmayı önermek mi?

HOEDERER: Kesinlikle. Bugün en iyi yöntem bu. [*Bir an duraklar*] Siz saflığınızı nasıl koruyorsunuz, kuzum? Ellerinizi kirletmekten ne kadar korkuyorsunuz, tabii, saf kalın! Bu kime hizmet eder? Niçin bizim tarafımıza gelmediniz? Saflık, bir fakire ya da bir keşişe göre olan bir idealdir. Siz entellektüeller, siz burjuva anarşistleri, saflığı hiçbir şey yapmamanın bahanesi olarak kullanıyorsunuz. Ellerinizi bellerinize koyup nezaket taslıyorsunuz. Benim ellerim kirli. Dirseklerime kadar kana ve çamura battım. Ne olmuş, yani? Siz hem yönetip hem de ruhunuzu temiz tutabileceğinizi mi düşünüyorsunuz?

(Sartre, 1948, s.94-95)

Rubaşov, pencerenin demirleri arasından, makineli tüfek kulesinin üstündeki ufacık maviliğe bakıyordu. Ona geçmişini hatırlatan bu mavilik, kırk yıllık yaşamını nasıl cinnet -saf aklın cinneti- içindeymiş gibi geçirdiğini düşündürüyordu. Eski bağlarından, "Yapmayacaksın!" ve "Yapmasan iyi olur!"un sıkı frenlerinden tamamen kurtulmak ve amaca giderken önündeki engelleri yıkıp devirmek herhalde insana göre değildi.

(Koestler, 1940, s.205)

Elinizdeki kitabın ilk beş bölümünde, Marksizan ve Marksist teorinin, bir yandan kapitalizmde, hatta komünizmin alt aşamasında adalet ve hakların gerçekliğiyle ilgili yanılsamaları nasıl su yüzüne çıkardığını, öbür yandan gözlerini nasıl tam komünizmin gelişine, adalet ve haklar nosyonlarının sönüp gideceği ve pratik yaşamda unutulmuş olacağı gerçek özgürlük âlemine çevirdiğini göstermeye çalıştım. Ancak Marksistlerin pratikte, öncelikle de Ekim Devrimi'nden sonra, daha acil ve yakıcı başka kaygıları da olmuştu: Yalnızca sosyalizmin geleceğini değil, ayrıca

liberalizmin mirasını da tehdit eden dünya çapındaki dev tarihsel olaylar karşısında, taktik ve strateji, sadakat ve bağlılık gibi sorunlarla yüz yüze gelmişlerdi. Teorinin, bu sorunların çözülme biçimi üzerinde nasıl bir etkisi olmuştu? Özel olarak da, araçların, tasarlanan amaçların gerçekleşmesine uygun olup olmadığı konusunda birtakım kurallar ya da sınırlar getirmiş miydi? Ne yapılmalıydı ve ne yapılmamalıydı?

Bu sorunu irdelerken, yirminci yüzyıl komünizminin tarihindeki bu sorunun, Marksist gelenek içinde tartışıldığı üç dönemde odaklanacağım: Bolşevik yöntemlerin Rosa Luxemburg, Karl Kautsky, Leon Troçki ve Lukács tarafından kıyasıya eleştirildiği Rus Devrimi'nden sonraki dönem; İspanya'da İç Savaş'ın hemen ardından ve faşizm-Nazizm tehlikesiyle yüzyüze gelinmişken, Troçki'nin araçlar ve amaçlar konusunda John Dewey ve Victor Serge'yle tartıştığı bir zamanda, Stalin'in tasfiyeleri ve göstermelik yargılamalarından sonraki dönem; Raymond Aron'un açıkça belirttiği gibi, "Fransa'nın Soğuk Savaş'm yürütüldüğü eşsiz (*par excellence*) bir savaş alanı olduğu," (Aron, 1983a, s.11), başkalarının yanında Sartre ve Merleau-Ponty'nin de politikada "kirli eller" sorunu ile komünist davaya sempati duyanların gözünde Stalinizmin anlamı sorununa eğildiği, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönem.[1] Araçlar ve amaçlar sorunu, bir an-

1) Irwing Howe anılarında şunları yazar:
Stalinizmin gaddarlıklarıyla anti-Stalinist Marksizm'in katılıklarının büyük tepkilere yol açtığı kırklı yıllardaki Batı'nın entellektüel yaşamında, özellikle Fransa'da bulunan çeşitli Avrupalı entellektüellerin, hümanist duygular ve etik değerler toprağında radikal bir politikanın tohumlarını ekmeye çalışmaları doğrultusunda bir eğilim görülür. Araçların amaçlarla yakından bağlantılı olması gerektiği yönündeki kışkırtıcı öğütlerin ilerisine geçmek zor olduğundan, bu çabalar meyvesini, politik rehberlikten ziyade, yazınsal çalışmalar alanında vermiştir. Bu öğütler, ne kadar iyi ve güzel olsalar da, bizim gözlerimizi hâlâ umutsuzca şu haliyle dünyaya çevirtir; en iyi olasılıkla bize ne olacağını, ya da şeylerin neye dönüşeceğini anlatabilir, ama ne yapılacağı konusunda fazla bir şey söylemesi mümkün değildir. Camus, Silone ve Chiaromonte gibi yazarların ahlâkçı süslemelerine tahammül edemeyen Marksistler, değeri öne çıkaran iddialar ile pratiğin getirdiği zorunluluklar arasındaki uçuruma işaret ediyorlardı; ancak Marksistler, ya da onların çoğu, bu entellektüel gruplarının sahici yanlarına karşı kördüler. Etik bilinç, politikanın yerine geçemezdi, ama etik bilinç olmadan da politika katlanılmaz görünecekti. (Howe, 1983, s.116-117.)
Bu eğilim, yansımasını Amerikan solunda, özellikle Dwight Macdonald'ın dergisi

lamıyla, kuşkusuz Marksizm'in ve daha genel anlamıyla içinde bulunduğumuz yüzyıldaki sosyalizmin (Revizyonizm'den Avrokomünizm'e kadar uzanıp belirli bir tür yanıt ortaya atan sosyal demokrat gelenek ile çeşitli biçimleriyle başka tür bir yanıt getiren Leninist geleneğin) bütün tarihini kaplamıştır. Ancak Marksizm, başka bir anlamıyla da, bu sorunu ilkesel bir sorun olarak ele almaktan büyük ölçüde uzak durmuştur ve nitekim bu konudaki açık tartışmalar yapılmasına çok ender rastlanmıştır. Az önce aktardığım ve birazdan tartışacağım metinler bu nedenle daha da ilginç bir özellik taşıyacaktır.

Araçlar/amaçlar sorunu kuşkusuz, kabaca 1950'lerin ortalarından 1970'lerin başlarına kadar uzanan, "Marksist hümanist" bir damgayı taşıyan geç-revizyonizmin gerçek bir olasılık olarak göründüğü (bir avuç insan için hâlâ böyle görünmektedir) dönemde ve o zamandan beri, Doğu Avrupalıların (Polonyalılar, Macarlar, Çekler ve Yugoslavların) kaleme aldıkları yazıların sürekli bir temelini oluşturmuş; en yakın olarak da, Gulag Takımadaları'nı bütün çıplaklığıyla gözler önüne seren yığınla kanıta bir tepki olarak yeniden ortaya çıkmıştır. (1940'larda olduğu gibi bu dönemde de bu tepkiyi kristalize edip harekete geçiren kişiler romancılar olmuştur: 1940'larda Koestler, yeni dönemde ise Soljenitsin.) Ancak ben, bu tartışmalarda, sorunların en yakıcı olduğu ve şimdi ele alacağım daha önceki aşamalardaki sorunla ilgili Marksist tartışmaları bir kenara bırakırsak, özellikle Marksist nitelikte yeni bir katkı yapıldığından kuşkuluyum.

"Bir devrim kesinlikle en otoriter eylemdir," diyen kişi Engels'ti; devrim, "nüfusun bir kesiminin başka bir kesimine kendi iradesini zorla, tüfekle, süngüyle ve topla -o an varolan otoriter araçlarla- dayattığı eylemdir; muzaffer bir parti boşu boşuna döğüşmüş olmak istemiyorsa, kendi silahlarının gericilerde yaratacağı dehşet araçlarıyla bu kurala bağlı kalmalıdır," (Engels, 1874, s.639, S.L.). Peki, sosyalist bir devrim farklı mıdır? Sosyalist devrim ne kadar "otoriter" olmalıdır ya da olabilir? Sosyalist dev-

---

Politics'in sayfalarında da bulmuştu (bkz. Macdonald, 1946). Benzer bir eğilim de on yıl kadar sonra İngiltere'de, Macar ayaklanmasının ezilmesine tepki olarak, *New Left*'in ilk zamanlarında görülecekti.

rim otoriterizmin hangi biçimlerine tolerans gösterebilir? Hangi koşullarda, kimlere karşı yöneltilmiş olarak ve ne kadar süreyle? Marksistler bu sorulara ilginç denebilecek kadar farklı yanıtlar vermişlerdir.

I

Rosa Luxemburg, 1918'de yazdığı Rus Devrimi üzerine geniş kapsamlı broşürüyle, bu soruları hapishanedeki hücresinden ilk kez gündeme getiren kişiydi. Rosa Luxemburg, kendisini ziyarete gelenlerin anlatımlarına ve içeriye kaçak sokulan gazetelere dayanarak, Bolşevik Parti'yle dayanışma içinde "ilk döneminde Devrim'in gerçek çıkarlarını kavramış olan Rusya'daki tek parti," "gerçekten sosyalist bir politika izleyen tek parti," [Luxemburg, 1918, s.35] , tamamen ama keskin biçimde sorgulayıcı bir konumdan da hareketle, Devrim'in yönü konusunda kehanet niteliğinde uyarılarda bulunmuştu.

Luxemburg, Bolşeviklerin karşı karşıya olduğu "ağır baskılar ve zorunluluk koşulları"yla ilgili olarak hiçbir yanılsamaya kapılmamıştı. Bolşeviklerin proletarya diktatörlüğü deneyi, "akla gelebilecek en zor koşullarda" (*a.g.y.*, s.29, 28) yürütülüyordu ve "dünya savaşı yüzünden tükenmiş, emperyalizmin boğazladığı, uluslararası proletaryanın ihanet ettiği, tecrit edilmiş bir ülkede, model niteliği taşıyan ve kusursuz bir proleter devrimin mucize olacağı" (*a.g.y.*, s.80) konusunda bakışı son derece netti. Dahası Luxemburg, devrimin yaşamak için kendisini savunmasının zorunluluğunu da çok iyi anlamış durumdaydı:

> Bütün orta sınıf gibi burjuva ve küçük burjuva entelijensiya da, Ekim Devrimi'nden sonraki aylarda Sovyet Hükümeti'ni boykot etmiş, demiryollarını, posta ve telgraf hizmetlerini, eğitim ve yönetim kurumlarını bozmaya çalışmış ve bu şekilde işçi hükümetine, doğallıkla onun tarafından uygulanan her türlü baskı önlemlerine karşı çıkmıştı. Bu önlemler arasında, direnişlerini demir bir yumrukla kırma amacıyla politik haklarının, ekonomik varoluş araçlarının, vb. ellerinden alınması da vardı. Sosyalist devrim kendisini tam da bu şekilde ifade ediyordu, çünkü bütünün çıkarlarını kapsayan belirli önlemlerin uy-

gulanması için güce başvurmaktan geri durulamaz. (*A.g.y.*, s.65.)

Luxemburg'u dehşete düşüren yan, bu tür zorunlulukların sosyalist norm katına yükseltilmesiydi:

> Tehlike, [Lenin ile yoldaşları] zorunluluğu bir erdem haline getirdikleri, bu ölümcül koşulların kendilerine dayattığı bütün taktikleri eksiksiz bir teorik sistemmiş gibi dondurmayı, hatta bunları bir sosyalist taktikler modeli olarak uluslararası proletaryaya tavsiye etmeyi istedikleri zaman başlar. (*A.g.y.*, s.79.)

Luxemburg özel olarak da, Kurucu Meclis'in dağıtılmasının (ve bir yenisinin toplanmamasının) gösterdiği gibi temsili demokrasiye güvenilmemesinden; "pek çoğu çalışamayacak durumda olan toplumun geniş kesimleri"nin mahrum bırakılarak, oy kullanma hakkının kendi emeğiyle çalışanlarla sınırlanmasından; "basın özgürlüğü ile Sovyet rejiminin bütün muhalifleri için yasadışı ilan edilmiş olan örgütlenme ve toplanma hakkının" askıya alınmasından (*a.g.y.*, s.66) ve [Lenin'in] kullandığı araçlardan; "kararnameler, fabrika denetçilerinin diktatoryal gücü, gaddarca cezalar ve terörün egemenliği"nden (*a.g.y.*, s.79); "kaçınılmaz olarak keyfiliğe yol açan sıkıyönetimin giderilemeyen tehlikeleri"nden (*a.g.y.*, s.74); "Sovyet hükümetinin teröre çok geniş kapsamda başvurması"ndan (*a.g.y.*, s.78) ve genelde "Lenin-Troçki'nin diktatörlük teorisinin örtük olarak temelinde yatan varsayım"dan, şöyle ki, "sosyalist dönüşümün, devrimci partinin cebinde ısmarlama formülü bulunan, yalnızca bu formülün enerjik biçimde pratikte uygulanmasıyla gerçekleşecek bir şey olduğu," (*a.g.y.*, s.69) düşüncesinden dehşete düşmüştü.

Troçki ve Lenin, "demokrasinin ortadan kaldırılması"yla,

> tedavi etmeye çalıştıkları hastalıktan daha kötü olan bir çare bulmuşlardı; çünkü bu çare, tek başına toplumsal kurumların bütün yapısal eksikliklerini düzeltebilecek tek yaşama kaynağını kurutmaktadır. Bu kaynak, en geniş halk kitlelerinin aktif, engellenmemiş ve enerjik politik yaşamıdır.

Rosa Luxemburg'un argümanının asıl temeli burada yatar.

Luxemburg, demokrasinin ve politik özgürlüğün en genel kapsamda ve en üst düzeyde uygulanmasını, "bir tür soyut adalet şeması"na ya da "diğer burjuva-demokratik aşamalardan biri"ne dayanarak değil, "bu amaçlar doğrultusunda tasarlanmış olan toplumsal ve ekonomik ilişkiler"e (*a.g.y.*, s.63) gönderme yaparak savunuyordu. Onun temel inancı iki yönlüydü: "Proleter devriminin elindeki tek etkili araç, ancak kitlelerin sınırsız politik özgürlük koşullarında yoğun bir aktif yaşam sürdürmeleriyle uzunca bir süre canlı tutulabilecek olan devrimci idealizm ateşinin tutuşturulmasıydı," (*a.g.y.*, s.74); böylesi koşullarda (öncelikle de "genel seçimler... sınırsız basın ve toplanma özgürlüğü... düşüncelerin özgürce çatışması..." koşullarında) "kitlelerin aktif katılımı" (*a.g.y.*, s.77) sosyalist bir geleceğin yolunu açacaktı. Bunlar, kısacası, hem zorunlu hem de yeterli koşullardı. Rosa Luxemburg'un ünlü sözleriyle:

> Sosyalizm, doğası gereği, emirle (*ukase*) ilan edilemez ya da yürürlüğe sokulamaz. Sosyalizm önkoşul olarak -mülkiyete, vb. karşı- çeşitli zor önlemlerine başvurur. Olumsuz olan, yıkım işi, kararnameyle yapılabilir; ama yapım işi, olumlu olan, kararnameyle yerine getirilemez. Yeni bir bölge. Binbir tane sorun. Yeni yolları düzeltip açmayı yalnızca deneyim başarabilir. Yalnızca kısıtlanmamış, coşkunlukla kabarıp taşan yaşam, bin tane yeni biçime ve doğal yeteneğe ayrılır, yaratıcı gücü açığa çıkarır, bütün yanlış girişimleri kendisi düzeltir [*sic*]. Özgürlüğü sınırlı olan toplumların kamusal yaşamı son derece yoksullaşmış, son derece sefil, son derece katı, son derece verimsizdir, çünkü demokrasinin dışlanmasıyla bütün ruhsal zenginlik ve ilerlemelerin can damarı kesilmiş olur... Yaşam içindeki sosyalizm, burjuva sınıf egemenliği altında yüzyıllardır aşağılanmış olan kitlelerde tam bir ruhsal dönüşümün gerçekleşmesini gerektirir. Egoist güdüler yerine toplumsal güdüler, eylemsizlik yerine kitlesel inisiyatif, bütün sıkıntıları gideren idealizm, vb. (*A.g.y.*, s.72.)

Bütün bunlar olmayınca, "bütün kamusal kurumlardaki yaşam belirtileri yok olur; aktif öge olarak yalnızca bürokrasinin kaldığı, kamusal yaşamın eninde sonunda vahşileştiği, yaşamın basit bir suretine dönüşür."

Luxemburg'un broşürü derin bir kavrayışla ve öngörülerle do-

luydu. Bu eleştirilerin, soylu amaçlara ulaşmak için katı yolların zorunluluğunu kabul etmeye tamamen hazır bir silah arkadaşından gelmesi ise daha da çarpıcıydı. Geras'm ortaya koyduğu gibi (Geras, 1976), Rosa Luxemburg, araçların her koşulda, uğruna döğüşülen amaçları önceden *yansıtması* gerektiğini ilan eden bir anarşist değildi: Örneğin Luxemburg, Emma Goldmann'ın "ona ulaşmak için kullanılan ARAÇLAR, ulaşılmak istenen AMAÇLAR'la ruh ve eğilim olarak özdeş olmadıkça, bir özgürleşme etkeni olarak hiçbir devrim başarılı olamaz," (Goldmann, 1925, s.261) doğrultusundaki safiyane görüşünü onaylamıyordu. Kitle eyleminin Rusya koşullarında neleri başarabileceği konusunda birtakım gerçekçi olmayan beklentileri vardı: Peter Nettl'm yorumladığı biçimiyle, Rosa'nın, "Sosyal Demokrat faaliyetlerde geniş katılım çağrısı yapması, kısmen, tıpkı Lenin'in koşullarının genelgeçerlik kazanamayacak kadar Rus kalması gibi, Almanya'nın idealize edilmiş koşullarının, aşırı zorlanarak Rusya ortamına taşınmak istemesinden kaynaklanıyordu," (Nettl, 1996, I, s.290). Bir yandan, "bütünün çıkarlarını kapsayan önlemler"in "güç kullanılması"nı meşru göstermesi konusunda ciddi bir belirsizlik söz konusuyken (örneğin Rosa, Kurucu Meclis'in dağıtılması hakkındaki düşüncesini sonradan değiştirmişti; bkz. Geras, 1976, s.187), öbür yandan da, "bütün yanlış girişimler"i düzelten ve Rosa Luxemburg'un, Lenin ile Troçki'nin kendi "ısmarlama formül"lerine inandıkları kadar bağlı kaldığı, devrimci kitle eyleminin yönü ve varacağı yer hakkında sınırsız ve temelsiz bir iyimserlik gözleniyordu.

Rosa Luxemburg'un "Marksizm tapınağının resmi muhafızı" (Luxemburg, 1918, s.33), Lenin'in "Marx'ın yöntemi"ni (akt. Salvadori, 1979, s.252) yaşatan "Alman devrimcilerinin reisi" diye adlandırdığı, ama Lenin ile Troçki'nin, daha sonra, hem devrimci Marksizm'e hem de bizzat kendi geçmişine ihanet etmiş bir "dönek" olarak saldıracakları Karl Kautsky ise bu savların hiçbirine inanmıyordu. Aslında Kautsky'ye yönelik olan "döneklik" suçlaması tamamen temelsizdi, çünkü Kautsky, parlamenter sosyalizm yoluna, demokratik özgürlüklere, kamusal özgürlüklere, çoğulcu parti sistemine, periyodik seçimlerin yapılmasına her zaman inanmış bir insandı ve şiddete başvurulmasını, yasal olarak

kurulmuş bir sosyalist çoğunluk hükümetini kabul etmeyi reddedenlere karşı, yalnızca son çare olarak onaylıyordu. Kautsky'nin bütün bunları "proletarya diktatörlüğü" olarak nitelendirmesi, daha çok, Kautsky'nin kendi görüşünü doğru biçimde ifade etme maharetini yansıtmaktan ziyade, Marksist akımdaki Sözün Gücü'ne ödenmiş olan bir borçtur.

Lenin için proletarya diktatörlüğü, 1918'de, "doğrudan güce dayalı olan ve yasalarla kısıtlanmamış bir iktidar," "proletaryanın burjuvaziye karşı şiddete başvurarak kazanıp koruduğu bir egemenlik, yasalarla daraltılmamış olan bir egemenlik," (Lenin, 1918, s.236) anlamına gelmekteydi. Kautsky'ye göre ise bu (yani, Bolşeviklerin proletarya diktatörlüğü anlayışı), hiçbir yanıyla Marksist değildi, "gelişmenin zorunlu aşamalarını atlamaya ve onları kararnamelerle ortadan kaldırmaya yönelik gözalıcı bir girişimden başka hiçbir anlama gelmiyordu" (akt. Salvadori, s.257); dolayısıyla böyle bir şey ancak bir azınlık diktatörlüğünün ürünü olabilirdi ve Kautsky bunu "kışla sosyalizmi" (Kautsky, 1919, s.207) deyimiyle tarif etmekteydi.

Kautsky'nin 1918 ile 1919 arasında yazdığı *Terörizm ve Komünizm*'de çok iyi bir dille ifade edilmiş olan (ve ondan sonraki on yıllık dönemde daha da güçlü biçimde vurgulanan) argümanı, parti liderlerinin diktatörlüğüne dayanan Bolşevik rejimin sosyalizmden uzaklaştığı, "kurtuluş uğruna -ve bütün insanlığın daha üst bir düzeye çıkarılması uğruna- yürütülmesi gereken toplumsal mücadeleyi, muazzam istismarlara ve eziyetlere zemin hazırlayan bir intikam ve katılık furyasına çevirdiği" yönündeydi. Kautsky, bu sonucun Bolşevik Devrimi'nin zamansız gelmesinden kaynaklandığına, sosyalizmin ve ona ulaşmanın aracı olan "her türlü sömürü ve baskının yok edilmesi"nin (*a.g.y.*, s.180), ancak, olgun ve örgütlü bir işçi sınıfının yasal zeminde ulaşacağı demokratik ve gelişkin ekonomik koşullarda gerçekleşeceğine inanıyordu: "Demokratik bir temelde gerçekleşmesinin mümkün görünmediği ve halkın çoğunluğunun onu reddettiği yerde, sosyalizmin zamanı henüz gelmemiş demektir," (*a.g.y.*, s.220).

Kautsky'nin görüşünce, Bolşevikler sonunda, "onun adına yola çıktıkları şeyin tam tersi bir noktaya ulaşmışlardı. Sözgelimi, iktidara gelmek için bütün demokratik ilkelerini ayaklar altına al-

mışlardı. İktidarda kalmak için de sosyalist ilkelerinin demokratik ilkeleri çiğnemesine göz yumuyorlardı," (*a.g.y.*, s.198):

> Aslında, genel ve eşit oy hakkı temelinde seçilmiş olan bir Ulusal Meclis'i tüm kalpleriyle savunuyorlardı. Ancak önlerine bir engel olarak çıkar çıkmaz bu düşüncelerini bir kenara koyuvermişlerdi. Ölüm cezasının kesinlikle karşısında oldukları halde, kendileri kanlı bir yönetim kurmuşlardı. Demokrasi devlette dışlanırken proletarya içinde demokrasinin ateşli savunucuları olmalarına rağmen, kendi kişisel diktatörlükleriyle bu demokrasiyi daha da çok baskı altına alıyorlardı. Parça başı çalışma sistemini kaldırmışken, şimdi yeniden yürürlüğe soktular. Rejimlerinin ilk günlerinde eski Devlet iktidarının araçlarını temsil eden bürokratik aygıtı kaldırmayı amaçları olarak ilan etmişken, onun yerine yeni bir bürokratik egemenlik yerleştirdiler. Ordunun disiplinini, hatta sonunda bizzat ordunun kendisini dağıtarak iktidara gelmişlerken, iktidarda çok ağır disiplini olan yepyeni bir ordu yarattılar. Bütün sınıfları aynı düzeye getirmenin kavgasını verirken, şimdi yeni bir sınıf ayrımı ortaya çıkardılar. Proletaryadan daha alt düzeyde duran bir sınıf yaratıp proletaryayı ayrıcalıklı bir sınıf katına yükselttiler ve bütün bunların üstünde, gelirlerin büyük kısmını kendisi alıp büyük ayrıcalıklardan yararlanan yepyeni bir sınıfın ortaya çıkmasına neden oldular. (*A.g.y.*, s.215-216.)

Kautsky, bu iddialarını desteklemek amacıyla, burjuvazinin elinden bütün haklarının alınmasına ve mecburi çalışmanın onlara zorla dayatılmasına (*a.g.y.*, s.169-170), özgür basının kaldırılmasına ("gerçekten mutlak bir hakikat bulunduğu, üstelik bu hakikate tek başına komünistlerin sahip olduğu gibi naif bir varsayım"la, *a.g.y.*, s.176), "her türlü eleştirinin yok sayılıp bastırılmasına" (*a.g.y.*, s.184), "entelijensiyanın arkadan ve önden tekmelenerek itilip kakılmasına" işaret etmekteydi. Bunların yanında, hiçbir denetime bağlı olmayan devrimci mahkemelerin ve gizli olağanüstü komisyonların ("Rus proletaryası," "kendilerini suçlayan herkesi mahkûm edip beğenmediği insanları kurşuna dizme gibi keyfi bir yetkiye sahip olan" ve kokuşmuş durumdaki bu kurumlar aracılığıyla, "sosyalizm için olgunlaşmak amacıyla, yoksun olduğu komünist ahlâkın bütün izlerini silmiş olacaktı," *a.g.y.*, s.182) oynadığı role işaret ediyordu. Ayrıca, "bu türde bir rejimin ancak

kendisini destekleyecek, körü körüne itaat eden ve disiplinli bir ordu gibi güçlü şiddet araçlarına sahip olarak başa çıkmaya çalışabileceği" (*a.g.y.*, s.204) ekonomik kaosu ve genel kapsamda, "komünist yöntemlerin kaçınılmaz sonucu olan Terör Rejimi"ni (*a.g.y.*, s.208) gösteriyordu. Dahası Kautsky; Lenin, Troçki, Buharin ile diğerlerinin savunduğu bu tür yöntemlerin "pre-Marksist" düşünce biçimlerinden alındığını düşünüyordu. Rus Devrimi, "ilkel düşünme biçimleri"ni yeniden canlandırmış, politik ve toplumsal savaşın vahşi biçimlerini ve katliamları -proletaryanın entellektüel ve ahlâki açıdan yükselişinin artık aşıldığına inandırdığı biçimleri- açıkça yeniden sahneye koymuştu," (*a.g.y.*, s.157).

Kautsky aynı doğrultuda şunları yazmaktaydı:

> Avrupa sosyalizminin görevi, Komünizmin karşısında, sosyalizmin belirli bir yönteminden kaynaklanan ahlâki felaketin genelde sosyalizmin felaketine yol açmamasına özen göstermek, ayrıca, bu yöntemler ile Marksist yöntem arasında keskin bir ayrım çizgisi çizmeye çalışmak ve bu ayrımı kitlelerin bilmesini sağlamaktır. (*A.g.y.*, s.207.)

Demek ki Kautsky'nin Marksizm'i, iyi niyetli, on dokuzuncu yüzyıla özgü bir evrimci iyimserliği yansıtıyordu; kaldı ki, devrimlerin gittikçe daha insancıl olduğunu savunan bu görüşü için, Engels'i ("Proletaryanın sosyalist ve komünist ögeleri özümsediği oranda devrimde o kadar az kan dökülecek, intikam ve vahşetin ölçüsü o kadar az olacaktır," Engels, 1845b, s.581) ve *Fransa'da İç Savaş*'ta şiddet eylemlerine bulaşmaması nedeniyle proletaryaya övgüler yağdıran Marx'ı da yardımına çağırabilirdi.

Rosa Luxemburg gibi Kautsky de, Bolşevik pratiğin açıkça karanlık tarafına bakmış ve onun korkunç akıbetini önceden görmüştü (sonra da gözlemlemişti). Kautsky, Bolşeviklerin kullandıkları araçların kendi amaçlarını baltaladığı konusunda Rosa Luxemburg'la aynı çizgideydi. ("Tıpkı, insanın yaşamını, o yaşama içerik ve amaç kazandıran yönü feda ederek savunması gibi, ilkelerinden vazgeçerek ilkelerini savunmaya çalışmak için de fazla çaba harcamaya gerek yoktur," [Kautsky, 1919, s.210]. Yalnız Kautsky, Luxemburg'dan farklı olarak, Bolşeviklerin karşı karşıya olduğu korkunç tehlikeler ve baskılar üzerine fazla bir şey

söylemiyor, Bolşeviklerin girişiminin zaten tamamen zamansız olduğuna inandığı için, "Onların önlemlerinin hangilerinden kaçınılamazdı?" sorusuna hiçbir ilgi duymuyordu. Ancak Luxemburg gibi o da, sosyalizmi gerçekleştirmenin görece temiz bir yolu olduğuna yürekten inanıyordu. Bu yol, Rosa Luxemburg için, kitlelerin devrimci eylemiyken; Kautsky için, zamanı olgunlaşınca Avrupa'nın ileri işçi sınıfını özgürleşme hedefine yöneltecek olan açık parlamenter yoldu. Bolşevizmin en ateşli ve kahince sözler söyleyen Marksist eleştirmenlerinin ikisinin de, amaçlar ve araçlar sorununu gerçekten enine boyuna irdelemelerinin nedeni buydu: İkisi de devrimci geçişin, doğru yollarla ve düzgün biçimde uygulanırsa, problemi çözeceğini varsayıyordu.

Rosa Luxemburg ile Karl Kautsky'nin dile getirdiği "kirli eller"in neden olduğu kaygılar, kuşkusuz Rusya'da ve bizzat Bolşevik liderliğin kendi içinde de hissedilmekteydi. Örneğin, işkence sorununu ele alalım. Roy Medvedev, "genç Sovyet Devleti'nin tipik bir özelliği" olarak aşağıdaki öyküyü anlatmaktadır. 1918 yılı yazında Çeka, İngiliz diplomat Bruce Lockhart'ın yönetiminde Sovyet rejimini hedef alan bir komployu ortaya çıkarmıştır. Komplocular tutuklanır ve Lockhart da Sovyetler Birliği'nden çıkarılır. Bunun üzerine, Moskova'da yayınlanan yeni bir dergi olan *Cheka Weekly*'de, Nolinski Parti Komitesi ve Çeka Başkanı imzalı olarak "Niçin Bu Kadar Naziğiz?" başlıklı şöyle bir mektuba yer verilir:

> ...Bilgi ve adres öğrenmek için bu adama, Lockhart'a, neden en gelişmiş işkenceleri uygulamadık?... Bu önlemlerle bütün karşı-devrimci örgütleri kolayca çözebileceğinize, hatta gelecekteki komplolara para sağlanması ihtimalini ortadan kaldırabileceğinize göre... bütün ülke açlıktan kırılırken, Sovyet rejimini devirmek adına bir müttefik bulma amacıyla köprüleri ve erzak depolarını havaya uçurmalarının, bir insana korkunç işkenceler yapmaktan daha insancıl olduğunu mu sanıyorsunuz?

Anlaşılan bu mektup, Parti çevrelerinde yaygın bir öfkeye yol açmıştır. Okurlar gazetelere protesto mektupları göndermişler ve bunların bazıları yayınlanmıştır. Sverdlov'un "öfkesi" ölçüsüz boyutlardaydı ve bu sorun, makalede dile getirilen düşüncelerin, Sov-

yet rejiminin politikası ve görevleriyle taban tabana çelişkili olduğuna karar veren en üst hükümet organı Prezidyum'da ele alınmıştı:

> Sovyet rejimi, zorunluluktan dolayı, karşı-devrimci hareketle çatışırken en ağır önlemleri almasına ve karşı-devrimin, proletarya ile yoksul köylülerin teröre başvurmaktan kaçamayacakları bir açık silahlı çatışma biçimini aldığını unutmamasına rağmen, sözü geçen makalede savunulan önlemleri alçakça, tehlikeli ve komünizm mücadelesinin çıkarlarına aykırı bularak temelde reddetmektedir.

Sonuçta *Cheka Weekly* kapatılmış, makalenin yazarları bulundukları mevkilerden uzaklaştırılmış ve Sovyet yönetiminde bir daha görev almaları yasaklanmıştır (Medvedev, 1968, s.262).

İşkencenin ilk başta reddedilmesine rağmen (çünkü 1930'lu ve 1940'lı yıllarda olaylar çok farklı şekilde seyredecekti), Kızıl Terör sırasında, özellikle Çeka'nın uygulamalarında Rosa Luxemburg'u ve Kautsky'yi dehşete düşüren önlemler ve tutumlar gerçekten etkin biçimde görülüyordu: Karşı-devrimci yıkıcılıkla savaşmak adına, sınıf ya da parti düşmanı sayılanlar göstermelik yargılamalarla tutuklanıyor, mahkûm ediliyor ya da idam ediliyordu. Bunu dönemin resmi bir belgesiyle örnekleyebiliriz: "Çeka, kendi faaliyetlerinde arama yapmakta, tutuklama kararı almakta, kurşuna dizmekte ve ondan sonra Halk Komiserleri Konseyi ile Sovyet Merkez Yürütme Komitesi'ne rapor vermekte tamamen bağımsızdır," (akt. Chamberlin, 1935, II, s.79). Victor Serge'nin daha sonra yazdığı gibi, Çeka'ya, "ölüm cezasını toplu olarak ve gizlice, kendilerini savunamayacak durumda olan ve çoğu örnekte yargıçlarını bile görmeyen sanıklara savunma hakkı tanımadan uygulama hakkı" tanınmıştı (Serge, 1939a, s.5). Çeka'nın tam adı şöyleydi: Karşı-Devrimi, Sabotajları, Spekülasyonları ve Askerden Kaçmayı Önlemek İçin Olağanüstü Komisyon. Serge'nin daha sonraki yorumu da şu doğrultudaydı:

> Komplo girişimleri karşısında gizli işlemlerin zorunlu olduğu savunulabilirse, bu zorunluluğu, satın aldığı bir kilo şekeri satan (spekülasyon) ev kadınları, sigortaları attıran (sabotaj) elektrikçi, ön cephede bitkin düşüp arka saflara geçen (asker kaçaklığı) yoksul genç,

sokakta ya da evde yoldaşlarıyla biraraya gelip ileri geri konuşan (ajitasyon ve yasadışı örgütlenme) sosyalist ya da anarşist için de uygulamak yerinde olmaz mıydı? İster gerçek ister hayali olsun, komplo vakalarına tam anlamıyla bu tür olaylar damgasını vuruyordu... Çeka da ürkütücü biçimde böyle her olay karşısında keyfi olarak ölüm cezasını uygulamaktaydı. (*A.g.y.*)

Bütün bunlar gerekli miydi? Serge gerekli olmadığını iddia edecekti:

İç savaş sırasında, cephe gerisinde, Sovyet topraklarının içinde kusursuz bir düzen hakimdi. Bu bölgelerde yolculuk yapanlar düzenliliği açıkça görüp ifade ediyorlardı. Belirli hallerde *gizli celse* halini de alabilen, sanıkların kendilerini savunabilecekleri düzenli mahkemelerin görev yapmasını engelleyecek hiçbir şey yoktu. Devrim, gerçek düşmanlarının maskesini indirerek herkesin gözünde kendi popülerliğini arttıramaz mıydı? Bu şekilde, karanlığın kaçınılmaz olarak getireceği istismarlardan da kaçınılmış olurdu. (*A.g.y.*)

Sovyet liderleri (daha doğrusu, o günlerde Serge'nin kendisi) bu tür önlem ve faaliyetleri, özellikle Kautksy'ye karşı savunmakta gönülsüz değillerdi: Devrim'i savunmak için terör gerekliydi. Kuşkusuz bu görüş taraftar da buluyordu:

O yıllarda Rusya'da teröre başvurmayan hiçbir hükümet ayakta kalamazdı... Dünya savaşı ülkenin moralini tam anlamıyla yok etmişti. Aşırı zorlamalar dışında hiç kimse herhangi bir devlet yükümlülüğünü yerine getirmek istemiyordu. Eski düzen çatır çatır çökmüştü; yeni alışkanlıkları ve davranış kalıplarıyla yeni bir düzen de henüz oluşmamıştı; bir hükümet temsilcisinin, ister bir Bolşevik komiseri isterse bir Beyaz subayı olsun, emirlerine itaat edilmesini sağlamanın tek yolu, genellikle tabancasına davranmaktı. (Chamberlin, 1935, II, s.81.)

Ancak Bolşeviklerin, izin verdikleri ve cesaretlendirdikleri önlemler gibi, kendilerini haklı göstererek meşru kıldıkları yollar, yukarıda aktarılan küçük olaya bakarak mazur görülebilecek olanın çok ötesine geçiyordu. Sonraki yazgıları düşünüldüğünde ironik bir durum olarak, bu tür önlemler lehine en uzlaşmaz yazıları

yazanlar da Buharin ile Troçki'ydi.

Troçki'nin 1920'de, özellikle Kautksy'ye bir yanıt olarak kaleme alıp yayınladığı *Terörizm ve Komünizm*'i, bu türün klasik bir örneğiydi. Troçki, Kautsky'nin "ağlayan broşürü"nün "devrimci kararlılığı" hedef aldığı kanısındaydı (Troçki, 1920, s.33). Troçki, Kautsky'nin "parlamenter çoğunluk fetişizmi"yle (*a.g.y.*, s.45) ve onun demokrasiyi "kurtuluşun açık ve tek yolu" (*a.g.y.*, s.51) olarak gören inancıyla alay ederken, "yeni rejime 'yasal bir geçişin... belirli ajitatif ve politik üstünlükleri"ni (*a.g.y.*, s.64; "Kurucu Meclis'i bu yüzden çağırıyoruz," *a.g.y.*, s.104) de kabul etmekteydi. Ne var ki Kautsky'nin gemisi, açık denizlere, hele hele fırtınalı dönemlere göre değil, sadece göllere ve sakin limanlara göre inşa edilmişti." Troçki, kendi savına destek olarak, "proleter devletinin bütün sorunlarına, parlamentarizmin pazardaki perdesine yansıyan gölgelerin hareketine göre değil, yaşayan güçlerin devrimci dinamiğine göre karar verildiğini," yazan Marx'ı aktarmaktaydı.

> Tarih, ulusu, toplumsal devrime çoğunluk oylarıyla geçilmesini ciddi ciddi tartışan bir topluma dönüştürmemiştir. Tam tersine, şiddete dayalı devrim, tam da tarihin acil gereklilikleri parlamenter demokrasi aygıtı aracılığıyla uygun bir yol bulmakta çaresiz kaldığı için bir zorunluluk haline gelmiştir. (*A.g.y.*, s.58.)

"Demokrasinin Ferisileri"* diye yazıyordu Troçki, "Sovyet Hükümeti'nin baskıcı önlemlerinden, gazetelerin kapatılmasından, tutuklamalar ve idamlardan öfkeyle söz ederler." Oysa, "bizim sorunumuz, burjuvazinin sınıfsal yalanını açığa çıkarıp proletaryanın sınıfsal hakikatine ulaşmaktır," (*a.g.y.*, s.180):

> Biz bir ölüm kalım mücadelesi veriyoruz. Basın, soyut bir toplumun değil, birbiriyle uzlaşmaz, silahlı ve çatışma halinde olan iki tarafın silahıdır. Biz, tıpkı tahkim edilmiş mevzilerini, depolarını, iletişim hatlarını ve haberleşme sistemini yok ettiğimiz gibi, şimdi de karşıdevrimin basınını ortadan kaldırıyoruz. (*A.g.y.*, s.80.)

* M.Ö. 1. yüzyıl ile M.S. 1. yüzyıllar arasında görülen bir Yahudi tarikatının üyelerine verilen isim; aynı zamanda, dinde ikiyüzlülüğü simgelemek anlamında kullanılır. (ç.n.)

Olağanüstü Komisyonlar'a gelince, onlar, "kapitalistleri ve kapitalist düzeni restore etmeye çalışan toprak beylerini kurşuna diziyorlar," (*a.g.y.*, s.78-79). Terör konusunda da şöyle diyordu: "Terör, savaş sahnesini terketmek istemeyen bir devrimci sınıfa karşı çok etkili olabilir. *Gözdağı verme*, hem uluslararası düzeyde hem de ülke içinde politikanın güçlü bir silahıdır. Savaş da, devrim gibi, gözdağı vermeye dayanır," (*a.g.y.*, s.78). "Kızıl Terör, yok olmak istemeyen ama silinip gitmeye mahkûm bir sınıfa karşı kullanılan bir silahtır"; Kızıl Terör olmasa, "Rus burjuvazisi, dünya burjuvazisiyle birlikte, Avrupa devrimini, gerçekleşmesinden çok önce boğardı," (*a.g.y.*, s.83).

> Böyle bir terör, devrimci bir sınıfın Devlet terörü, "ahlâki açıdan" yalnızca, ilkesel olarak şiddetin her türlü biçimini -dolayısıyla her türlü savaşı ve her ayaklanmayı- (sözle) reddeden bir insan tarafından mahkûm edilebilir. Bunun için de insanın yalnızca ikiyüzlü bir Quaker olması gerekir. (*A.g.y.*, s.78.)

Troçki'nin tavrı çok netti:

> Amacı hedefleyen birisi, araçları reddedemez. Mücadele, proletaryanın üstünlüğünü güvence altına almak için fiilen büyük bir yoğunlukla sürdürülmelidir. Sosyalist devrim, diktatörlüğü ("proletaryanın Devlet'in denetimini ele geçirebilmesini sağlayan tek biçim" -Kautsky'den bir alıntı) gerekli kılarsa, bundan çıkacak sonuç, diktatörlüğün ne pahasına olursa olsun güvence altına alınması gerektiğidir. (*A.g.y.*, s.46.)

Ortodoks Marksist versiyona göre, amaç kurtuluştu:

> Partinin mücadele ettiği bütün dönemlerdeki temel sorunu, birleşik bir ahlâki birliğin bir üyesi olarak, insanlık adına gerçek, ekonomik bir yaşam eşitliğinin koşullarını yaratmaktı. (*A.g.y.*, s.62.)

Sosyalizmde,

> Ayrı bir zor aygıtı, yani devlet olmayacaktır: Çünkü devlet, tamamen, üreten ve tüketen bir komüne dönüşerek dağılıp yok olacaktır. Bununla birlikte, sosyalizme giden yol, devlet ilkesinin mümkün olan en

üst düzeyde yoğunlaştığı bir dönemden geçer... Nasıl bir lamba, söndürülmeden önce, hızlı bir alevle parlarsa, aynı şekilde devlet de, yok olmadan önce, proletarya diktatörlüğü biçimine, *yani*... yurttaşların yaşamlarını her yönden otoriter biçimde kıskacına alan devletin en acımasız biçimine bürünür. (*A.g.y.*, s.177.)

Devrim, "devrimci sınıfın, amacına, kullanabileceği bütün araçlarla -gerekirse silahlı bir ayaklanmayla, gerekirse terörizme başvurarak- ulaşmasını" gerektiriyordu (*a.g.y.*, s.77). Baskı uygulamak gerekiyorsa, "Baskının biçimi ya da baskının derecesi sorunu kuşkusuz bir 'ilke' sorunu değildir. Bu, geçici bir çözüm bulma sorunudur," (*a.g.y.*, s.78). Troçki aynı doğrultuda, "Liberalizmin ve Kautskyciliğin yüce papazları"nın (*a.g.y.*) eleştirilerini de tamamen reddediyordu; ona göre, "Sovyet hükümetinin bütün ağır önlemlerinin, devrimci özsavunma önlemleri olarak, koşulların zorlamasıyla alındığını, iç savaşın tarihiyle birlikte gün be gün göstermek zor olmayacaktır," (*a.g.y.*, s.112).

Troçki'nin kendini savunması, Kautsky'nin, "Savunulan şey sosyalist bir devrim değildi ve olamazdı, çünkü her anlamıyla zamansızdı," şeklindeki suçlamasını doğrudan hedef almıyordu. Troçki'nin karşı suçlaması, ne kadar olgun olursa olsun, hiçbir proleter devriminin acımasız önlemlerden ve şiddetten uzak duramayacağı, Kautsky'nin parlamenter yolunun bir serap olduğu yönündeydi. Hangi araçların uygun olduğu ve kabul edilebileceği, "baskı biçimi" ile baskının "derecesi" sorununda da Troçki'nin buradaki yanıtından daha açık bir karşılık verilemezdi: Bu bir ilke sorunu değil, geçici bir çözüm bulma sorunuydu.

Bu geçici çözümü tanımlamak, 1919'daki kısa ömürlü Macar Sovyet Cumhuriyeti'nden (Lukács bu hükümette Eğitim Komiseri olmuş ve kültürel gelişmelerde önde gelen bir rol üstlenmişti) önceki aylarda yazdığı "Taktik ve Etik"te, etik ilkeler bağlamında Gyorgy Lukács'a kalmıştı. Eğer Kautsky, Lukács'ın daha sonra yazdığı gibi, "Bernstein'in tarih anlayışının *temelini* oluşturan düşüncenin teorik dayanağını, *sosyalizme doğru barışçı, evrimci ilerleme* nosyonunu sağlamışsa," (Lukács, 1924, s.128), böyle bir dayanağı oldukça felsefi bir düzlemde, ya da en azından abartılmış felsefi terimlerle, Lenin'in ve Troçki'nin anlayışları adına ve Bol-

şevik yöntemler adına sağlayan da Lukács'tı. (Burada Lukács'ın daha sonra Stalinizme karşı ikircimli bir tutum takınması sorununu tartışmayacağım.)

Lukács'a göre, "özünde devrimci olan her hedef, gerek bugünkü gerekse geçmişteki yasal düzenlemelerin ahlâki varoluş nedenini ve tarihsel-felsefi geçerliliğini reddeder"; "devrimci sınıf ve partilerin taktikleri" ("[onların] ilan ettikleri amaçlarına varmalarını sağlayan araçlar") ona ulaşmanın en iyi yollarıyla belirlenir. Bu nasıl bilinebilir? Lukács buna yanıt olarak, Marx'la aynı paralelde, "nihai hedef"in gerçeklikten soyutlanmış ve ona zorla dayatılan bir "ideal" değil, "*ulaşılması gereken bir gerçeklik*", içkinleşmiş aşkın bir hedef, sınıf bilinçli proletarya tarafından gün geçtikçe anlaşılıp uğruna çaba harcandıkça, sınıf mücadelesiyle gerçekleştirilen bir hedef olduğunu söyleyecekti (Lukács, 1919a, s.3-4). Tabii bütün bunlar, "sınıfsal çıkarlar ve sınıf mücadeleleri aracılığıyla kesin hedefine, *sınıfsız topluma ve her türlü ekonomik bağımlılık biçiminden kurtulmaya* doğru ilerleyen dünya çapındaki tarihsel bir süreci" (*a.g.y.*, s.17) yönlendiren "tarihin mantığı"na (*a.g.y.*, s.5) göre gerçekleşmektedir; böyle bir toplum da, "ekonomik güçlerin kör kuvvetinin, Marx'ın söylediği gibi, insanın onuruna daha eksiksiz biçimde denk düşen, daha üstün bir güç tarafından kırılıp yerinin alınması gerektiği, artık ezenleri de ezilenleri de tanımayan" (*a.g.y.*, s.5) bir toplumdur. Sınıf bilinci, "*dolayımsız taktiklerin* doğruluğu için bir denektaşı" (*a.g.y.*, s.17) işlevi görüyordu, ancak "*dünya çapındaki kriz anlarında*" (o sırada yaşanan durum gibi), "nihai hedef"in hangi taktikleri gerekli kıldığını bilmek için "*proletaryanın sınıf mücadelesinin dünya çapındaki tarihsel misyonunun bilincinde*" (a.g.y.) olmak gerekiyordu.

> Lenin'i, proleter devriminin lideri yapan bu bilinçti. Bu bilinç -Hegelci terimlerle, toplumun özbilincinin gelişmesi, Tin'in tarihin akışı içinde kendini arayarak keşfetmesi-, dünya çapındaki tarihsel misyonu benimseyen bilinç; tek başına bu bilinç, toplumun entellektüel lideri olmaya en uygun şeydir. (*A.g.y.*, s.17-18.)

Kısacası, "sosyalist taktiklerin belirleyici ölçütü," "proletaryanın sınıf mücadelesinin *anlamı*" (başka şeylerin yanında,

Lenin'in liderliğinin kabul edilmesini de kapsayan bir anlamdı bu) konusunda belirli bir anlayışı dayatan "tarih felsefesiydi," (*a.g.y.*, s.5). Böyle bir anlayış, bir kere doğru olarak benimsenince, kişi tarihin nereye gittiğini ve hangi koşulların gerekli olduğunu bilir, vicdan ve sorumluluk sahibi olarak etik bir anlayışla hareket ederdi.

Bütün araçlar bu anlayışın ışığında değerlendirilebilirdi:

> Böylesi bir bilinci bulandıran (örneğin, bırakın yalnızca proletaryanın *dönemsel* maddi çıkarlarını, aynı zamanda yasal düzenin, tarihsel gelişmenin sürekliliğinin kabul edilmesi de) bütün araçların reddedilmesi gerekirken, tarihsel-felsefi sürecin bilinç ve gerçek katına yükselttiği bütün araçlar geçerli sayılmalıdır. (*A.g.y.*, s.6.)

Bunun somut anlamı, "Mevcut düzenle her türlü dayanışma hareketinin bir tehlikeyle; dayanışma duygusunun, dünya çapındaki tarihsel bilinci ve insanlığın uyanarak kendi bilincine varmasını engelleyen, sınıf mücadelesini insanlığın kendisini kurtardığı bir araç, *insanın* tarihinin gerçek başlangıcının bir aracı olarak anlamasını ister istemez engelleyen o bilinç biçiminde kök salması tehlikesiyle yüklü olmasıdır," (a.g.y.).

Lukács'ın argümanı, bu amaca uygun olan araçların ("taktik olarak doğru [*sic*] kollektif eylemin," *a.g.y.*, s.7), bir "dünya tarihi duygusu"nun yol gösterdiği proletaryanın sınıf mücadelesinin sistemli biçimde güçlendirilmesinde yattığı doğrultusundaydı (yine de Lukács, bilime, taktikleri kesinlikle öngörebilen ve buna bağlı olarak rehberlik edebilecek türden bir beşeri bilime inanmıyordu: bu "yalnızca ihtimalleri gösterebilirdi"; *a.g.y.*, s.10). Taktik ile etik arasındaki ilişkiyi, onun, etik bir vicdana ve sorumluluğa sahip bireye, bu anlamıyla kendisinin belirlediği taktiklerin yol göstereceği ve kendisinin de bu taktikleri izleyeceği düşüncesinde görebiliriz. Bunun pratik olarak politik düzeydeki anlamı da şuydu: "Her sosyalist açısından... ahlâki olarak doğru eylem, temelde, verili tarihsel-felsefi durumun doğru algılanmasıyla ilintilidir ve bu eylemler de ancak, her bireyin bu özbilinci, kendisi için bilinç haline getirme yönündeki çabalarıyla hayata geçirilebilir," (*a.g.y.*, s.9). Yalnız, "ona sürekli yaklaşılan bir evreden, onun fiilen ger-

çekleşmesine giden -daha doğrusu, sıçrayan- tarihsel momente gelinmiş miydi?" (*a.g.y.*). Lukács, 1919 yılının başlarında, bu fırsatın yakalandığından ya da yakalanacağından kuşku duyar gibi görünmüyordu.

Ne var ki, Lukács, burada ele aldığımız şu soruya bir yanıt vermiyordu: Hangi taktikler kabul edilebilir, hangi taktikler hoşgörülemez? Lukács, "toplumun kurtuluşu"na giden "yol"un, sınıf bilincinin gelişmesi ve "dünya tarihi duygusu" (*a.g.y.*, s.16) olduğuna dikkat çekerek, "hedefi kendini gerçekleşmeye yaklaştıracak" ve daha sonra "taktik olarak doğru kollektif eylem"i (*a.g.y.*, s.7) ve "ahlâki açıdan doğru eylem"i (*a.g.y.*, s.9) zorunlu kılacak araçlara değinmekle yetiniyor; bununla birlikte, bunun bireyi, "dünya çapındaki tarihsel durumun, tarihsel-felsefi bir misyonun buyrukları"nı izlemekten dolayı suçluluk duymasına neden olarak (*a.g.y.*, s.10) trajik bir çatışmaya sokacağını da kabul ediyordu. Ancak, bu bilincin ve duygunun hem amaçlar hem araçlar kapsamında (kısacası, neyin "doğru" *olduğu* konusunda) yol açacağı anlaşmazlıkların kaçınılmaz olduğu göz önüne alındığında, otoriter bir yorum, dolayısıyla otoriter bir yorumcu ihtiyacı ortaya çıkıyordu. Öncü partinin yol gösterici rolünü haklı çıkarmaya bundan daha uygun olan bir doktrin bulmak zordur. Troçki, Lenin ve diğerleri, amacı verili olarak kabul ettikleri ve ona ulaşmak için gerekli gördükleri araçları hararetle desteklediklerı halde, Lukács amacı (toplumsal "kurtuluş"u ve proletaryanın "misyonu"nu vurgulayan sözleriyle) ve ayrıca, Bolşeviklerin gerekli gördükleri araçların hem taktik hem de etik "doğruluğu"nu yüceltiyordu.

II

Troçki, araçlar ve amaçlar temasına, Şubat 1938'de Meksika'da yazılmış olan ve aynı yıl John Dewey'in "Araçlar ve Amaçlar" (1938) başlıklı bir yanıt yazmasına neden olan, *Onların Ahlâkı ve Bizim Ahlâkımız* (Troçki, 1938) adlı broşürüyle geri dönmüştü. Dewey, Troçki'yi, iddianamelerle ve sanıklardan zorla alınmış itiraflarla ona atfedilen suçlardan dolayı suçsuz bulmuş olan Moskova Duruşmaları Uluslararası Araştırma Komisyonu'nun

başkanlığını yapmıştı. Troçki ile Dewey'in karşılıklı yazışmaları, özellikle Troçki'nin argümanının dürüstlüğü ve açıklığı, Dewey'in ise temel varsayımlarından birini açıklamadaki titizliğiyle dikkat çekicidir.

"Amaç, araçları haklı çıkarır mı?" Troçki, kendi konumunu açıklığa kavuştururken, sık sık yinelenen bu formülün son derece muğlak kaldığı yolların birini, ama yalnızca bir tanesini gösteriyordu:

> Cizvit düzeni, *herhangi bir* aracın, Katolik ahlâk açısından suç sayılsa bile, yalnızca "hedef"e, yani Katolikliğin zaferine götürüyorsa kabul edilebileceğini hiçbir zaman öğretmemiştir. İçsel olarak çelişkili ve psikolojik açıdan saçma olan böyle bir doktrin, *kendi* amaçlarına uygun araçları seçmekte hiç de utangaç olmayan Protestan ve kısmen Katolik rakipleri tarafından kötü niyetle Cizvitlere atfedilmiştir.

Bunun yanında:

> Cizvitlerin asıl öğretileri, araçların kendi başına önemsiz bir konu olabileceğini, ama belirli araçların ahlâki açıdan haklı görülmesi ya da mahkûm edilmesinin de amaçtan kaynaklandığı yönündedir. Demek ki birini öldürmek tek başına önemli bir konu değildir; bir çocuğa saldıran kuduz bir köpeği ateş ederek öldürmek bir erdemdir; ırza geçme ya da cinayet amacıyla birini öldürmek ise bir suçtur. (Troçki, 1938, s.12-13.)

Kısacası, amaç, araçların nasıl değerlendirileceği konusunda bir farklılık getirmektedir. (Ama, hemen sormalıyız, *ne tür* bir farklılık? Troçki, Cizvit doktrinini çarpıcı derecede yakınlık duyarak yorumlayıp, pratikte açık bir yanıt vermiş oluyordu: *her türlü* farklılık. Araçların ahlâki bir ağırlığı yoktur ve araçlar ahlâki ölçülere girmez; yalnızca amaç dikkate alınır. Troçki'nin örneği, sırf Cizvit doktrininin uygun görebileceği ahlâksızlıkları ve yasadışılıkları açıkça ortaya koymadığı için daha da etkileyicidir. "Kuduz köpek" tamlamasının yerine "çıldırmış insan"ı koyarsanız, bu, daha anlaşılır hale gelir. Soylu bir amaç, onun gerçekleştirilmesini hedefleyen ve onu gerçekleştirmesi muhtemel olan her eylemi, ne kadar korkunç ya da acımasız olursa olsun, haklı, hatta erdemli hale

getirir mi?) Troçki, amacın ve bağlamın, araçların değerlendirilmesine getirebileceği farklılıklar konusunda başka örnekler de veriyordu:

> "Normal" koşullarda "normal" bir insan şu emri gözetir: Öldürmeyeceksin! Ama kendini savunmak için olağanüstü koşullarda birini öldürürse, jüri onu beraat ettirir. Bir katile kurban giderse, mahkeme katil için ölüm kararı verecektir... Barış zamanlarında savaştan "nefret eden" en "insancıl" hükümetler bile, savaş sırasında, ordularının en yüce görevinin mümkün olan en fazla sayıda insanın ortadan kaldırılması olduğunu ilan ederler... Tarihin, İç Savaş'ta Kuzeylilerin zalimliği ile Güneylilerin zalimliği için farklı denektaşları vardır. Bir yanda kurnazlık ve şiddet yoluyla bir köleyi zincire vuran bir köle-sahibi, öte yanda ise kurnazlık ve şiddet yoluyla zincirlerini kıran bir köle -bize onların bir ahlâk mahkemesinin önünde eşit olduklarını anlatan aşağılık haremağalarının söylediklerine bakmayın siz!... Askeri kurnazlığın devreye girmediği, başka bir deyişle, yalan söyleme ve aldatmanın kullanılmadığı bir ölüm kalım mücadelesi düşünülemez. Öyleyse Alman proletaryası neden Hitler'in polisini kandırmaya çalışmasın? (*A.g.y.*, s.16, 29, 33.)

Troçki, bütün bunlardan hareketle, "ezenler ile ezilenlere aynı normların uygulanmaması" (*a.g.y.*, s.31) gerektiği, dahası, bu tür normlara başvurmanın "yansız bir felsefi hata değil, sınıfsal aldatma mekanizmasının zorunlu bir unsuru" (*a.g.y.*, s.16) olduğu sonucuna varıyordu.

Öyleyse sosyalizmin amaçları neydi ve bu *amaçlar* hangi araçları meşrulaştırıyordu? Troçki, birinci soruya, "insanın doğa karşısındaki gücünün artması ve insanın insan üzerinde güç kullanmasına son verilmesi" (*a.g.y.*, s.36) şeklinde; ikinci soruya ise, eleştiricilerinin (genellikle sol kampta yer alıyorlardı) kendisine, daha doğrusu, genelde "Marksist ahlâk tanımazlığa" yönelttiği bir dizi soruyu ortaya atıp yanıtlamaya çalışarak karşılık vermekteydi. "Yalan söylemek, şiddet uygulamak ve cinayet işlemek" nedir? Bunlar "sağlıklı bir sosyalist hareket"le (*a.g.y.*, s.27) bağdaşmaz şeyler değil midir? Bu sorulara da başka bir soruyla yanıt verdiğini görüyoruz:

Öte yandan, bizim devrimle ilişkimiz nedir? İç savaş, bütün savaş biçimleri içinde en şiddetli olanıdır. İç savaş, yalnızca halktan insanlara karşı şiddet uygulamadan değil, aynı zamanda çağdaş teknikleri göz önüne alırsanız, yaşlı erkekleri, yaşlı kadınları ve çocukları öldürmeden de düşünülemez. (*A.g.y.*)

Ayrıca, yakın bir zamandaki İspanya İç Savaşı deneyimine atıfta bulunarak şöyle bir görüş ileri sürmekteydi: Amacı, yani Franco'ya karşı zaferi kabul eden herkes, aracı da, yani, dehşetli yüzü ve suçlarıyla birlikte iç savaşı da kabul etmek zorundadır." Troçki'nin buradan vardığı sonuç, "*Amaç* (demokrasi ya da sosyalizm), belirli koşullarda şiddet ya da cinayet gibi *araçları* haklı gösterir. Burada *yalanlardan* söz etmeye bile gerek yok!" (*a.g.y.*) şeklindedir.

Ancak "yalan söyleme ve şiddet, 'kendi başlarına' mahkûm edilmesi gereken şeyler miydi?"

Kuşkusuz, onları yaratan sınıflı toplum olsa da. Toplumsal çelişkiler barındırmayan bir toplum, doğal olarak, yalansız ve şiddetsiz bir toplum olacaktır. Yine de devrimci araçlar, yani şiddet araçları dışında, bu topluma bir köprü inşa etmenin bir yolu yoktur. Devrimin kendisi sınıflı toplumun bir ürünüdür ve zorunlu olarak onun izlerini taşır. (*A.g.y.*)

Ancak iç savaş "üzücü bir istisna" değil miydi: "sağlıklı bir sosyalist hareket," "barış zamanları"nda, "şiddete ve yalana başvurmadan yönetmesini" elbette bilmeliydi.

Böyle bir yanıt, heyecan verici bir kaçamaktan başka bir şeyi temsil etmez. "Barışçıl" sınıf mücadelesi ile devrim arasında kapalı bir sınır yoktur. Her grev, genişlememiş bir biçimde iç savaşın bütün unsurlarını barındırır... Demek ki "yalan söyleme ve daha da kötü şeyler," en temel biçimleriyle bile, sınıf mücadelesinin ayrılmaz bir parçasıdır. (*A.g.y.*, s.28.)

Ancak, diye soruyordu Troçki katı bir şekilde, "Bu amaca ulaşmak için herşeye başvurulabilir mi?" Onun verdiği yanıt da oldukça öğreticidir (bunu ileride daha geniş olarak tartışacağız):

> Biz, *gerçekten* insanlığın kurtuluşuna götürüyorsa, kabul edilebilir, şeklinde yanıt veriyoruz. Bu amaca ancak devrimle ulaşılabileceği için, proletaryanın kurtarıcı ahlâkı zorunlu olarak devrimci bir karakterle donatılmıştır. Proletaryanın devrimci ahlâkı, yalnızca dinsel dogmalara değil, aynı zamanda her türlü idealist fetişe, yönetici sınıfın felsefi jandarmalarına da karşı koyar; toplumun gelişme yasalarından, dolayısıyla bütün yasaların üstünde olan sınıf mücadelesi yasasından bir davranış kuralı çıkarır. (*A.g.y.*, s.37.)

Peki, "bu, kapitalistlere karşı sınıf mücadelesinde bütün araçlara (yalan söyleme, kumpas kurma, ihanet etme, cinayet işleme, vb.) başvurulabileceği anlamına mı gelmektedir?" Troçki'nin bu soruya yanıtı da şöyleydi:

> Kabul edilebilir ve zorunlu olan araçlar... işte bunlar, devrimci proletaryayı birleştiren, onların kalplerini baskıya karşı uzlaşmaz bir düşmanlık duygusuyla dolduran, onlara resmi ahlâkı ve onun demokratik çığırtkanlarını horgörmeyi öğreten, onları kendi tarihsel misyonlarının bilinciyle donatan, mücadele içindeki kendini feda etme ruhu ve cesaretlerini arttıran... yalnızca bu araçlardır. Tüm bunlardan da bütün araçların kabul *edilemeyeceği* ortaya çıkar.
>
> Amacın araçları haklı çıkardığını söylediğimiz zaman, bundan çıkaracağımız sonuç, yüce devrimci amacın, işçi sınıfının bir bölümünü diğer bölümleriyle karşı karşıya getiren, kitleleri onların katılımları olmadan mutlu etmeye çabalayan, ya da kitlelerin, "liderler"e tapınmayı yücelterek kendilerine ve örgütlenmelerine duydukları inancı azaltan temel araç ve usulleri dışladığıdır. Devrimci ahlâk, burjuvazi karşısında onursuzluğu, emeğiyle ter dökenler karşısında kibirliliği, yani, küçük burjuva bilgiçlerle ahlâkçıların tamamen sindirmiş olduğu karakter özelliklerini öncelikle ve uzlaşmaz bir biçimde reddeder.

Ama ve son olarak şu sorunun yanıtı nedir: "Tek tek her durumda kabul edilebilir olan nedir, kabul edilemez olan nedir?" Troçki'nin görüşü "otomatik yanıtlar" verilemeyeceğiydi:

> Devrimci ahlâkın problemleri devrimci stratejinin problemleriyle içiçe geçmiştir. Hareketin canlı deneyimi, teorinin aydınlattığı yolda bu problemlere doğru yanıtı bulur... Amaç, doğal olarak tarihsel hareketten çıkar. Araçlar da organik olarak amaca bağımlıdır. (*A.g.y.*)

Bütün bunların altında, anahtar önemde çeşitli varsayımlar yattığına dikkat çekilmelidir. Birincisi (ve Rosa Luxemburg'a *karşı olarak*) devrim, geleceği "önceden yansıtmak"tan ziyade, "sınıflı toplumun bir ürünüdür ve zorunlu olarak onun izlerini taşır": Dolayısıyla onun yalanları ve şiddetini "doğuran," önceden varolan sınıflı toplumdur ve bunlar, "sınıf mücadelesinin ayrılmaz bir parçasıdır". İkincisi (ve Kautsky'ye *karşı olarak*), özgürleşmeye giden bir yol; "devrimci araçlar, yani şiddet araçları" dışında, "toplumsal çelişkilerin, yalanların ve şiddetin olmadığı bir toplum"a "bir köprü kurma"nın bir yolu yoktur. Üçüncüsü (ve Lukács'la aynı çizgide), devrimci ahlâk, strateji ve taktiklerin problemleri birdir ve bu problemlere "doğru [*sic*] yanıtı, teorinin aydınlattığı yolda hareketin canlı deneyimi sağlar."

Dewey, Troçki'ye verdiği kısa yanıtta, tartışmanın yeni, derin ve canalıcı bir özelliğini daha su yüzüne çıkarıyordu: Troçki (ve daha genelde ortodoks Marksistler), araçları ve amaçları, araçların haklı olup olmadığı konusunda rasyonel bir sonuca götürebilecek bir şekilde irdelemiyorlardı. Dewey, "çıkarılan sonuçlar anlamında, amacın, ahlâki düşüncelerle eylemin biricik temelini sağladığını, dolayısıyla kullanılan araçlar için gösterilebilecek biricik meşruiyet kaynağını gösterdiğini," (Dewey, 1938, s.52) kabul ederek, Troçki'nin, sürekli çıkarsama yapma eğilimini paylaşıyordu. Ne var ki, bir "amaç" nosyonunda görülen (ve Troçki'nin görmezlikten geldiği) bir belirsizliğe de işaret etmekteydi: Amaç, ya "ufuktaki amaca" ya da fiili nesnel koşullara işaret edebilirdi. "Amacın araçları haklı çıkardığı" düsturunun kötü bir ünü vardı, çünkü eğer "amaç" yalnızca önceki anlamıyla yorumlanırsa, aktörün içten olması koşuluyla, her eylem haklı gösterilebilirdi. Dewey'e göre, "gerçek sorun" "bugünün inancıyla ilgili değil, ona dayandığına inanılan nesnel temellerle, yani [seçilen araçların] fiilen üreteceği sonuçlarla," (*a.g.y.*, s.53) ilgiliydi. Dolayısıyla,

> Ufuktaki amaç olarak insanlığın kurtuluşu fikrinde, nelerin olması *gerektiği* konusunda sabit *birtakım* önyargılar beslemeden, bu amaca götürmesi mümkün olan *bütün* araçların incelenmesi, başvurulması düşünülen her aracın, doğurması muhtemel olan sonuçlarının kesin dayanaklarına bakılarak ele alınıp değerlendirilmesi beklenirdi. (*A.g.y.*)

Bununla birlikte Dewey, tam tersine, "araçların bağımsız bir kaynaktan, toplumsal gelişme yasalarının en *üstünü* olan farazi bir tarih yasasından 'çıkarıldığının'" (*a.g.y.*, s.54) farkına varmıştı:

> Sınıf mücadelesi, amaca götürecek *biricik* araç olarak görüldüğü ve onun biricik araç olduğu düşüncesine, araçların-sonuçların karşılıklı bağımlılığı içinde, tümevarım yoluyla bir irdelenmesiyle değil, çıkarsama yoluyla varıldığı için, aracın -sınıf mücadelesinin-, fiili nesnel koşulları bakımından eleştirel bir gözle incelenmesi gerekmez.

Dewey şu sonucu çıkarıyordu: "Biz yeniden, ufuktaki amacın (nesnel koşullardan ayrı olarak) sınıf mücadelesiyle aynı doğrultudaki araçları haklı çıkardığı, bütün diğer araçların devre dışı bırakılmasını da haklı gösterdiği noktasına geliyoruz." Kısacası, dava önceden bir sonuca bağlanmıştı; sanki bir biyoloğun, "Biyolojinin kendisinin kabul ettiği belirli bir yasasının, sağlıklı olma amacıyla yakından ilişkili olduğunu, sağlığı amaçlayan aracın -biricik aracın- bundan çıkarılabileceğini, böylece biyolojik fenomenlerle ilgili başka bir inceleme yapılmasına gerek olmadığını" söylemesine benzer bir durum söz konusuydu.

Bundan başka, dikkatli araştırmalardan sonra sınıf mücadelesinin en iyi araç olduğu gösterilse bile, bu, pratikte nasıl uygulanmalıydı? Bu soruyu da yanıtlamak için, alternatiflerin "özgürce ve önyargısız biçimde" incelenmesi gerekiyordu.

> Mücadelenin yürütülmesinin özgül biçimini bir tarih yasasının belirlediği inancı, kesinlikle, sınıf mücadelesinin -onu sürdürmenin başka yollarını dışlayarak- belirli biçimlerine fanatikçe, hatta mistik biçimde sadık kalmayı destekler gibidir. (*A.g.y.*, s.55.)

Demek ki, Dewey'e göre, "sosyalizm ideallerinden kaynaklanan bağlılıklarını" ve bu ideallere ulaşma araçlarının rasyonel bir temeldeki değerlendirmesini, "bütün ahlâki sorunları, yani sonunda ulaşılacak olan amaçla ilgili bütün sorunları anlamsız hale getiren tarihsel değişimin yasası olarak sınıf mücadelesi"ne taşıyanlar "ortodoks Marksistlerdi," (Troçki gibi) (*a.g.y.*, s.56). Dewey, onun Mexico City'deki iyi korunan villasında, Troçki'yi hemen hemen iki hafta dinleyip çeşitli sorular yönelttikten sonra,

"Bu kadar parlak bir zekânın böyle mutlak şeylerde kilitlenip kaldığını görmenin çok trajik olduğu," (Dewey vd., 1969, s.432-433) sonucuna varmıştı. Dewey bu saptamasıyla, Troçki'nin örneklemiş olduğu, Marksizm'in yanılsamalara yol açan kesinliklerini (gözle görünen amacının gerçekten de ümitle beklendiğine ilişkin kesinlik ve onu gerçekleştirmek için, hangi araçların gerekli sayıldığı, dolayısıyla hangilerinin pratikte uygulanmasına izin verildiği konusunda kesinlik) kastediyordu.

Dewey'in itirazı (Troçki'nin, Bolşeviklerin kullandığı araçların sosyalist amaçlara götüreceği iddiasını sorgulamaktan ziyade benimseyerek, "somut sorun" üzerine hükmünü en baştan vermesi), Fransız entellektüel muhalefetinin ahlâki lideri olan ve daha önceki yıllarda Bolşeviklerin pratikte yaptıklarını, Marksizm'den ziyade anarko-sendikalizme yakın bir şekilde ve oldukça seçkinci bir çerçevede haklı gösterip, ölüm tehdidi altındaki devrimlerde terörün zorunluluğunu etkili bir şekilde savunan, bu doğrultuda Beyaz Terör'ün tek alternatifi olarak Kızıl Terör'ü gören Victor Serge tarafından başka bir şekilde dile getirilmişti. Serge 1936'da, bir GPU hücresinde seksen beş gün geçirdikten sonra, "amacın amaçları haklı çıkardığı düşüncesi gerçekdışı, bin kere gerçekdışıdır," (akt. Caute, 1964, s.135) diyerek Stalinizmi mahkûm etmişti. Serge'nin yazdığına göre, "bütün taktik etkenler karşısında öncelik taşıyan" üç temel nokta vardı ve bunlara, "bana pahalıya mal olsa bile, açıkça ve hiçbir ödün vermeden sadık kalmıştım":

> *I. İnsanın savunulması. İnsana saygı duyulması.* İnsanın hakları tanınmalı, güvenliği sağlanmalı ve ona değer verilmelidir. Bunlar olmadan Sosyalizm olmaz. Bunlar olmadan herşey sahte, boş ve yararsızdır. Demek istediğim şudur: Bu insan, kim olursa olsun, isterse insanların en adisi -"sınıf düşmanı", bir burjuvanın oğlu ya da torunu- olsun, buna aldırış etmem. Bir insanın insan olduğu asla unutulmamalıdır. Bu gerçek her gün, her yerde, kendi gözlerimin önünde unutuluyor ve olabilecek en isyan ettirici, anti-Sosyalist şey de bu...
>
> *II. Hakikatin savunulması.* İnsanın ve kitlelerin hakikatte hakları vardır. Tarihin sistematik biçimde çarpıtılmasını da, bütün ciddi haberlerin (salt ajitatif bir rolle kısıtlanmış olan) Basın'da sansür edilmesini de onaylayamam. Bence hakikat, entellektüel ve ahlâki

sağlığın bir önkoşuludur. Hakikatten söz etmek dürüstlükten söz etmek demektir ve bunların ikisi de insanın hakkıdır.

III. Düşüncenin savunulması. Hiçbir alanda gerçek bir entellektüel araştırmaya izin verilmiyor. Herşey, alıntılarla beslenen bir menfaatçiliğe indirgeniyor... Ben, Sosyalizm'in, fikirlerin birbiriyle rekabeti, eleştirisi ve mücadelesi dışında bir yolla entellektüel anlamda gelişemeyeceğini, zamanla yaşamın kendisinin düzelteceği hatalar yapmaktan korkmamamız, bunun yerine durağanlık ve tepkisellikten uzak durmamız gerektiğini, insana duyulan saygının, onun herşeyi bilme hakkıyla düşünme özgürlüğünü de içerdiğini kabul ediyorum. (Akt. Serge, 1942-1943, s.282-283.)

Troçki, eski müttefiki ve hayranı Serge'ye (*Onların Ahlâkı ve Bizim Ahlâkımız*'da ve 1939'da *Marksizme Karşı Ahlâkçılar ve Çanak Yalayıcılar*'da), özellikle Stalinizmin tohumlarının Leninizmde ve Bolşevizmin kendisinde atılmış olabileceğini düşünmeye cesaret ettiği için şiddetle saldırmıştı. Troçki'nin broşürünü yorumlayan Serge, onun "sivri, açık ve acımasız üslûbu"nda, "klasik yıllardaki Bolşevik söylemin baskın tonu"nu, "polemikçi Karl Marx'ın kimseye söz hakkı tanımayan, inatçı üslûbunun bir yansıması"nı görüyordu. Yine Serge'nin yorumuna göre, bu broşür, "her satırında, her sözcüğünde... hakikatin kendi tekeline alınmasını, daha doğru bir ifadeyle, hakikate sahip olunduğuna mutlak bir inancı," (Serge, 1939b) içermekteydi.

Buna rağmen Serge, Troçki'nin burjuva ahlâkçılığını mahkûm etmesini de hayranlıkla karşılamaktaydı:

> Geleneksel ahlâkın ikiyüzlülüğüne, kiliselerin, üniversitelerin ve entellektüel kliklerin burjuva sınıf ruhuna saldırdığı zaman, liberal idealizmin sıradanlığının izlerini onun son sığınağına kadar sürdüğü zaman, insancıl duyguların sınıf mücadelesinde kolayca ikincil konuma düştüğünü ileri sürdüğü zaman, iç savaşın aşırılıklarını meşru gösterdiği zaman, Troçki haklıdır, tamamen haklıdır. Burada, rahatlıkla iddia ederim ki, Rus Devrimi'nin cesur militanlarının sesi bir kez daha yankılanmaktadır. (*A.g.y.*)

Öbür yandan Troçki, yine Serge'ye göre, "ister hedef isterse eylemlilik olarak kavransın," sosyalizmin niteliğini ilgilendiren temel sorunları gözardı etmekteydi:

Sosyalist bir devrim, gericiliğin bütün eski silahlarına rağmen, çamura bulanarak yapılmaz ve yapılmayacaktır. İç savaşta, hükümette, tartışmada, örgütte, bazı açılardan etkili, bazen de en kolay çözüm yolu olabilecek, ancak devrimcilerin ve sosyalistlerin devrimci ve sosyalist olmaktan vazgeçmeden kendilerine kesinlikle yasaklamaları gereken eylem türleri vardır. Toplumsal mücadelenin bütün eski yöntemleri bize yaramaz, çünkü onların hepsi de, aynı ölçüde bizi uğruna mücadele ettiğimiz amaca götürmez. Düşmanlarımızdan daha üst düzeyde bir bilince ulaşırsak, kararlılıkta, vizyonda, enerjide ve insanlıkta üstün olursak, en güçlünün biz olduğumuzu kanıtlarız. Bu dört koşul gerçeklikte birbirinden ayrılamaz; onlar, tek bir bütün oluşturur. (*A.g.y.*)

Özel olarak,

Bolşevik rejimin belirli zayıflıklarının, bürokratik gaspçıların yolunu temizleyebilecek içsel ya da işlevsel kusurlarının olup olmadığı sorulmalıydı. Bu sorunun gündeme gelmesinden kaçış yoktur. Troçki bu sorunu ortaya koymayı istemez. O, 1923'e kadarki tarihi masum ve doğruluğu tartışılmaz olarak kalan, lekesiz ya da kusursuz, ideal bir Bolşevizm nosyonundan hareket etmektedir. (*A.g.y.*)

III

Troçki'nin broşürü, Kurtuluş-sonrası Fransa'daki yazılarıyla, politikada araçlar/amaçlar ve "kirli eller" sorununa eğilen Jean-Paul Sartre'da, hem Dewey'den hem de Serge'den çarpıcı derecede farklı bir tepkiyle karşılanmıştı. *Les Mains sales* (Kirli Eller) (1948) ile *Le Diable et le bon Dieu*'de (Şeytan ve Yüce Tanrı) (1951) doğrudan bu sorunu ele alan Sartre'ın ikinci oyununda, şiddeti seven devrimci köylü lideri, pasifist Tolstoycu Goetz'e, "Tek bir erdemli günde, kötülüğün otuz beş yıllık egemenliğinden daha fazla ölüme yol açtınız," derken, Goetz de şu yanıtı verir: "Bu yeryüzünde şu anda İyi ile Kötü birbirinden ayrılamaz. Ben iyi olabilmek için kötü olmayı kabul ediyorum," (Sartre, 1951, s.224). Sartre, Troçki'nin açık görüşlü *bağlılığını* kesinlikle takdir ediyordu: Albert Camus'nün, açıkça görülebilen sınırlı hedefler ve vicdani reddi ön plana çıkaran, kişisel ve insancıl ahlâkını eleştirirken yazacağı gibi:

> Mücadele etmekte olan insanları etkileme hakkına layık olmak için, ilk önce onların mücadelesine katılmak gerekir. Bu da, eğer onlardan birkaçını değiştirmeyi umut ediyorsanız, pek çok şeyin benimsenmesini de kapsar... Bu, tarihin bir anlamı olup olmamasıyla ya da ona katılmaya tenezzül edip etmememizle ilgili bir sorun değil; ne kadar zayıf olursa olsun, gerekli olabilecek somut eylemlere katılmayı reddetmeden önce, boğazımıza kadar ona battığımız andan itibaren, tarihe bize en iyi görünen anlamı kazandırmaya çalışmakla ilgili bir sorundur. (Akt. Caute, 1973, s.351.)

Buna rağmen Sartre'ın *Onların Ahlâkı ve Bizim Ahlâkımız*'a tepkisi, tamamen burjuva ahlâkından ayrıldığı noktalara olduğu kadar yakınlaştığı noktalara da odaklanmaktadır. Troçki'nin "güzel ama kısa" kitabı, burjuva ölçütlere başvuruyordu (Sartre, 1947-1948, s.167). Troçki'ye göre, Lenin, "bütün varlığını ezilenlerin davası"na adayarak, "fikirler alanında en yüksek bilinçliliği, eylem alanında en büyük korkusuzluğu" sergileyerek ve "'sıradan' bir işçiye, savunmasız bir kadına, bir çocuğa karşı bir nebze olsun kibirlilikle lekelenmemiş bir tutum" benimseyerek, "bütün ömrü boyunca bir ve aynı ideale sadık" kalmıştı. Burjuva ahlâkçılar (her ne kadar baskının niteliği ve ona nasıl çare bulunacağı konusunda farklı da düşünseler), böylesi erdemleri ancak alkışlayabilirlerdi. Troçki aynı şekilde Bolşevik Parti için de şunları yazıyordu:

> Bolşevik Partisi, devrimin egemen olduğu dönemde, yani, fiilen proleter öncüyü temsil ettiği bir zamanda, tarihin en dürüst partisiydi. Kuşkusuz, mümkün olan her yerde sınıf düşmanlarını aldattı; ama emeğiyle geçinenlere de, hakikati, bütün hakikati, yalnızca ve yalnızca hakikati anlattı.

Burjuva ahlâkçılar da, bir yandan savaşın hilelerine göz yumarken, öbür yandan insanın dostlarına yalan söylemesini mahkûm ediyorlardı (tabii kimin dost, kimin düşman olduğu konusundaki düşünceleri de farklıydı) (*a.g.y.*, s.168).

Sartre bunların dışında, Troçki'nin "nihai amacı"nın ("toplumsal uzlaşmazlıkların kaldırılması, insanın insan için bir amaç haline gelmesi, yalan söyleme ve şiddet uygulamanın yasaklanması, insan türünün bütün yeteneklerinin doğanın fet-

hedilmesine yöneltilmesi") "Kantçı bir ideal, Amaçlar Krallığı olduğunu," gözlemliyordu. Sınıf mücadelesi kendi başına hiçbir şeyi meşru göstermezdi: "*Ezilenlerin tarafında* olmak zorunluydu," çünkü:

> 1. Baskı mahkûm edilmeyi hak eder. Öyleyse, niçin insan ahlâkı adına mahkûm edilmesin? 2. Çünkü bir insan ahlâkı tasarlayabilecek konumda olan tek insan grubu, özgürleşmiş bir insan adına, sınıfsız ve dolayısıyla şiddetsiz ve yalansız bir toplumu amaç olarak önlerine koyan ezilenlerdir.

Oysa burjuva da sınıfsız bir toplumun özlemini duyuyordu. Buna rağmen, "burjuva, böyle bir toplumu *hemen* basit bir içsel eğilimle gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır: İkisi de cömert fikirlerle harekete geçen bir işçi ile bir işveren arasında sınıf engeli ortadan kalkar ve geriye yalnızca *insanlar* kalır," (*a.g.y.*, s.169).

Bu durumda, araçların yeri neresidir? Mutlak amaç hangi araçları gerektiriyordu? Troçki'nin yanıtı daha önce gördüğümüz gibi şöyleydi: Gerçekten amaca götüren ve fiilen amaç için yıkıcı nitelikte olmayan araçlar. Sartre, burjuvanınkinden farklı olarak Troçki'nin amacının "gerçekleştirilebileceğini ve gerçekleşince kendi istikrarını sağlayabileceğini... gerçekleşmiş bir sınıfsız toplumda, yalan söylememenin kalıcı bir olgu olacağını, çünkü artık yalan söylemek için herhangi bir *dürtü* kalmayacağını" gözlemliyordu; "bunu Tarih'te gerçekleştirmek için de, Tarih'in gözünde ebedi ve aşkın olmayan, gerçekliğini onda ve onun aracılığıyla ve sınırlı bir gelecek içerisinde bulan bir örgüt gerekirdi." Bununla birlikte, amaç, benimsenmiş olan araçları düzenleyen bir ilke, "bir ideal işlevi görür." Kuşkusuz, araçları ve amaçları determinist bir açıdan birbirine bağlayan "tarih bilimi varsa", "amacın normatif karakteri de önemli ölçüde azalmıştır." Ne var ki "eğer *yargı* (Kantçı anlamıyla) bir yer tutuyorsa -bu bir geleceğin hipotezi ve bir eylem tarzının yaratılmasıdır-, o zaman düzenleyici ve normatif amaç da bir zorunluluk olarak devreye girecektir," (*a.g.y.*, s.169-170).

Bu durumda, Sartre'ın gözünde, Troçkizan konum ile burjuva ve demokratik ahlâkın konumu arasındaki farklılık neydi?

İki konum da bir Amaçlar Krallığı tasarlamaktadır. Ancak burjuva ve demokratik ahlâk, Amaçlar Krallığı'nın iyi niyetlerin saf uyumuyla ve zamana bağlı olmadan gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir ve sonunda bunun gerçekleşmesinin, daima mümkün olsa bile, fiilen asla ulaşılamayacak bir şey olduğunun farkındadır. Bundan dolayı bu konumun kötümserliği, *a priori* bir iyimserlikle elele gitmektedir. Buna karşılık Troçkizm, Amaçlar Krallığı'nın gerçekte varolmamasından ve bunu belirli bir zamanda gerçekleştirmenin de mümkün olmamasından yola çıkar. Başka bir deyişle, bu bir ilk günahı, insanın sefaletini ya da gerçekleşmesini engellediği için suçlanabilecek düşünce ayrılıklarını değil, tam tersine, kesin bir tarihsel durumu, yani insanın insanı ezmesini yansıtır.

Yine de Troçkizan konum şunları kabul ediyordu:

1. Amaçlar Krallığı, sınıfların tasfiye edilmesi tamamlanınca kendi varlığını doğal bir şekilde idame ettirecektir; 2. Ezilenlerin durumu, Amaçlar Krallığı'nın gerçekleşmesine olanak tanıyacak dinamik bir unsur içermektedir. Özetle, burjuva ahlâkçılarının "insan doğası"nda değilse bile, en azından ezilen insanın durumunda, sosyalist konumun başkaldırısının bir tür ön oluşumu söz konusudur. (*A.g.y.*, s.171-172.)

Sartre, Troçkist perspektifte kısmen örtük olarak gördüğü, bu sonucun "diyalektik", mekanik olmayan niteliğinde ısrar etmekteydi. Çünkü, baskının kurbanları, çiviler ya da bilardo topları değil, *insanlardı*:

Kişi, tasarıları olan bir varlığı ezer ve ezme bütün tasarıların köklü biçimde değiştirilmesinden, yani yabancılaşmadan ibarettir; başkaldırı ise, başlangıçtaki yabancılaşma ötesindeki muhtemel geleceklerin tasarlanması olarak vardır.

Dahası,

Baskının ve sınıf mücadelesinin bütün dış görünümlerinin arkasında, ana hatlarıyla bir gelecek görünür. Hegel'de olduğu gibi, *bütün* her anda mevcuttur. Sınıfsız toplum, her başkaldırıyla, hatta bir anlamda her baskıyla ulaşılacak bir amaç olarak mevcuttur. Baskıyı *tanımlayan*

budur. Son olarak, mücadelelerin, burjuva sınıfının hilelerinin, vb. bütün somut ayrıntılarıyla birlikte gelen baskı, daima *olumsuzdur*, yani rasyonel temelde örgütlü bir toplumun kurulmasını *önleyen, kötü* toplumsal örgütlenmedir. Marksist terimlerle, bu, yadsınmanın yadsınmasıdır. (*A.g.y.*, s.172.)

Devrimin olumsuz ve yıkıcı eylemlerine anlam kazandıran bir ideal olarak bu "olumlu totallik" görüşünü vurgulayan Sartre, "Değer ve belirli bir anlamda özgürlük nosyonlarının Troçkizmde varolduğu," sonucunu çıkarıyordu. Troçkizmin burjuva ahlâktan asıl farklılığı başka bir yerde yatmaktaydı:

Burjuva hukuku gibi burjuva ahlâkı da *soyuttur*. Burjuva ahlâkı, insanı, hukukun saf öznesi olarak ele alır ve somut koşulları bir kenara bırakır. Örneğin, sınıf mücadelesi, saf ampirik etken olarak ahlâkın dışında kalmaktadır. Ondan sonra, ahlâki hareketler de tarihsel etkenlerden *bağımsız* gibi sunulur. Bu, saf olumluluktur ve pratikte her zaman gerçekleştirilebilir. Doğru biçimde adlandırılan "olumsuzluk" ise asla ahlâki eylemin rengini alamaz; olumsuzluk tam olarak ahlâksızlığı temsil eder. Kötüyü Kötü'nün (yadsınmanın yadsınmasının) değil, saf olumluluğun yenmesi gerekir. Baskıyla iyilik yaparak, yalanla ise hakikati söyleyerek mücadele edilir.

Somut koşullara değil, ama soyutlamalara (insanlara saygı duymak gibi) başvurarak, ahlâkın egemenliği kurulabilir. Sartre'ın savına göre, böyle bir tutum, insanların talihlerini değiştirmelerini sağlayabilecek somut eylemi, aynı anda hem olumsuz hem olumlu olan eylemi engelleyen bir tuzaktı. Bu nedenle de böyle bir ahlâk, "Amaçlar Krallığı'nın ebedi olduğunu, ahlâki eylemlerle onun içine katıldığımızı," (*a.g.y.*, s.173-174) varsayarak, ne yapılması gerektiğinde değil, her durumda ne yapılmaması gerektiğinde odaklanmaktadır.

Oysa Troçki'ye göre, "insanın asıl amacı, somut ve tarihsel bir amaçtır: Amaçlar Krallığı'nın yeryüzüne inmesi, sosyalist toplumun gerçekleştirilmesi." Sartre, bu amacın içeriğini, "olumlamalar ile olumsuzlamaların somut bir etkileşimi," özellikle de, olumsuz ve olumlu yönlerin birbiriyle bağlı olduğu "yıkıcı bir aracın", "yeni bir toplumun kurulması" olarak vurguluyordu:

> Yıkıcı araç yıksın diye kullanılır. Ancak özellikle kitlelerin eline, yıksın diye, onu en karşı konulmaz yıkıcı araç haline getiren disiplinli, dayanışmayı, fedakarlığı, özgüveni ve anlayışı vererek, onu bizatihi Amaçlar Krallığı haline gelecek pozitif rolüne hazırlamış olursunuz; çünkü yıkıcı araç ile olumlu amaç bir ve aynı şeydir. Böylece, şu anda amacı somutlaştıran, ona bir anlamda cismini ve bireyselliğini kazandıran şey araç olmaktadır; ya da, eğer bu şekilde ifade etmek istenirse, amaç (sosyalist toplumun kitlelerinin bilincinin hazırlanması) araçların içinde bulunur. (*A.g.y.*, s.174-175.)

Bu şekilde, "proletarya, kendi davasını insanlığın davasıyla" birleştirerek, "kendisini bizatihi kendi amacına dönüştürür." Sartre buna dayanarak, 1947'de bile Marksizm'i bir diyalektik ("ahlâkı somut hedefe yönelten bir çaba," "bütünün parçalar, geleceğin şimdi üzerindeki eylemi," (*a.g.y.*, s.175) olarak görüyordu. Bu anlayışın temelinde, Sartre'ın Hegelci kurtuluş teorisinden geldiğini düşündüğü, ideal olarak "bütün" ile zorunlu gelecek arasında yatan bir muğlaklıktı. Sartre 1947'de, tamamen, ideal olarak "bütün"e ve meçhul bir geleceğe vurgu yapmış ve bunun sonucunda değerlerin önemine ağırlık vermişti. Sartre, Troçki'nin belirli araçları reddederek "değerlerin ve kurtuluşun varlığı"nı (*a.g.y.*, s.176) kabul ettiği düşüncesindeydi.

Tarihin muğlaklığı, Sartre'la birlikte *Les Temps modernes*'in ortak editörlüğünü yapan Maurice Merleau-Ponty'nin düşüncesinde de aynı ölçüde temel bir yer tutuyordu. Bu insanlar, komünizmin Kurtuluş-sonrası Fransa'daki, bilhassa kültürel alandaki ciddi etkisi karşısında Sovyet komünizminin anlamına kafayı takmış olan, eleştirel düşünceli ama politik açıdan da umutlu entellektüellerdi. Söylemeye gerek yok ki, ortodoks Parti entellektüelleri Sartre'a da Merleau-Ponty'ye de büyük bir kuşku ve düşmanlıkla yaklaşıyorlardı. Onların ikisi de, Sosyalizm'in kanatları altında Avrupa'yı birleştiren, mahkûm edilmiş bir düşünce olan "Üçüncü Güç" fikrini destekliyorlardı; onlar anti-faşist, anti-kapitalist, anti-Amerikan, anti-Gaullecü ve anti-anti-komünist insanlardı. (Sartre'ın daha sonra söyleyeceği gibi: "Bir anti-komünist bir köpektir; bunu söylemekten bıkmam, hiçbir zaman bıkmayacağım da," [akt. Caute, 1973, s.355].) Sartre ile Merleau-Ponty,

1940'ların sonlarında Stalinizmin niteliğinin de pekâlâ farkındaydılar. Sartre 1947'de şunları yazıyordu:

> Stalinizm işçi sınıfını kirletmekte, onu işbirliği ruhundan yoksun bırakmakta, Parti içinde demokratik yolları ortadan kaldırarak kendisine güvenmesini ve eğitici bir deneyime sahip olmasını engellemektedir. Aynı zamanda, Rus Stalinizmi, tehdit edici bir savaş tehlikesi olarak görünmektedir. (Sartre, 1947-1948, s.170.)

Sartre ile Merleau-Ponty 1950'de, Sovyet yurttaşlarının yargılanmadan sürgün edildiklerini, Sovyetler Birliği'nde gözaltına alınan insanların sayısının on ile on beş milyon arasında olduğunu doğrulayan, ortak bir makale kaleme almışlar ve polis terörünü, üst düzey bürokrasiyi ve SSCB'de sosyalist niteliklere uygun olmayan ücret farklılıklarını mahkûm etmişlerdi; ancak temel kaygıları hâlâ anti-anti-komünizmdi. Sartre'ın ondan üç yıl önce yazmış olduğu gibi, Stalinizme "*her türlü araçla*" saldırmamak; özellikle de, Koestler'in inandığı gibi, "SSCB'yi ve KP'yi yalnızca gericiliğin kontrol altında tutabileceği gerekçesine sığınarak, gerici güçlerle (Amerika, Gaullecülük, vb.)" güçbirliğine gitmemek gerekiyordu. Çünkü "bu güçlerin zaferi sadece KP'nin tasfiye edilmesini getirmekle kalmaz, aynı zamanda işçilere yönelik baskının koyulaşmasına ve işçi sınıfının kendisine duyduğu güvenin tamamen kaybolmasına da yol açardı," (Sartre, 1947-1948, s.170-171). Sartre ile Merleau-Ponty, 1950'lerin ilk yıllarından itibaren farklı yönlere yelken açmışlardı. Sartre, Parti'nin "tiksindirici yalanlar" diye mahkûm edip "suç" (bkz. Caute, 1973, s.350) olarak nitelendirdiği Sovyetler'in Macaristan'a müdahale etmesine ve ardından Üçüncü Dünya'nın, *damnés de la terre* [toprağa mahkûm-ç.n.] köylü kitlelerinin davalarına sahip çıkana kadar, Fransız Komünist Partisi'yle yakın bir ilişki kurup gerçek bir yol arkadaşı olurken; Merleau-Ponty liberalizme ve Pierre Mendès-France'ın politikasına dönmüştü.

Sartre ile Merleau-Ponty'nin, savaştan sonraki Fransa'da Camus ve diğerleriyle birlikte yer aldıkları araçlar ve amaçlar tartışmasının temel referans noktası, Koestler'in, Kurtuluş'tan sonra *Le Zéro et l'infini* gibi yayın tarihine geçen ve Fransa'da

400.000'den fazla satan *Gün Ortasında Karanlık* adlı romanıydı. Koestler'in daha sonra gözlemlediği gibi, bu roman, "savaş sonrası Fransa'da Stalinizme karşı yayınlanan ilk etik suçlama"ydı. Parti'nin sahici dilini yansıtışı ve kahramanı olarak Yaşlı Muhafız bir Bolşeviği seçişiyle, kolaylıkla "gerici" ve "burjuva" damgası yapıştırılarak görmezlikten gelinemezdi (Koestler, 1954, s.403); ama ne yazık ki yazgısı da bundan başka bir şey olmamıştı. Aslında, o dönemde en azından önde gelen gazetelerden biri, 1946'daki anayasa referandumunda (ki kazansalardı, devletin neredeyse mutlak denetimini ele geçirmiş olacaklardı), komünistlerin yenilmesine yol açan en önemli faktörün bu roman olduğunu iddia etmişti (*a.g.y.*, s.404).

Kendisinin daha sonra belirttiği gibi, Koestler'in kahramanı, "tavırları Nikolay Buharin'i akla getiren, kişiliği ve fiziksel görünüşüyle Leon Troçki ile Karl Radek'in bir sentezi olan, Yaşlı Muhafız Bolşeviklerin bir örneğiydi," (*a.g.y.*, s.394). Kitap, "amaç araçları haklı çıkarır" düsturunu izlemenin nihai sonuçlarını bütün çıplaklığıyla ortaya koyuyordu. Kitabın kahramanı Rubaşov'un romanın sonundaki düşünceleri de aynı yöndeydi:

> Bu [ilke], Devrim'in yüce kardeşliğini öldürmüş ve hepsini çılgına çevirmişti. Bir zamanlar günlüğüne neler yazmıştı? "Bütün gelenekleri çöpe attık, bize yol gösteren tek ilke mantık şimdi; etik safrayı atmış, pupa yelken gidiyoruz."
>
> Herhalde kötülüğün özü burada yatıyordu. Herhalde safrasını atmadan yelken açıp gitmek insanlığa göre değildi. Belki de neden, sadece bozuk bir pusulaydı; döne döne öyle ters bir yöne sapmışlardı ki, hedefleri sonunda sisler arkasında kaybolup gitmişti.
>
> Belki de artık karanlık çağın zamanı geliyordu. (Koestler, 1940, s.206.)

Koestler'in sorgulaması şu sorunda odaklanmaktaydı: Devrim'in çekirdek kadrosunu oluşturan Yaşlı Bolşevikler saçmalama derecesindeki bu itirafları nasıl yapmışlardı? Koestler'in yanıtının özü, Rubaşov'un ikinci sorgucusu, "iğrenç bir mahlûk olan, ama yeni kuşağı temsil eden" Gletkin tarafından teslim olmaya zorlandığı pasajda ortaya çıkmaktadır. Rubaşov "tufandan sonra düşünmeye başlamış bu kuşak" için şöyle düşünüyordu:

Gelenekleri ve onları eski, yok olan dünyaya bağlayan anıları yoktu. Göbek bağı olmadan doğmuş bir kuşaktı... Yine de haklı olan onlardı. O göbek bağı koparılıp atılmalı, insanı eski dünyanın ikiyüzlü dürüstlüğüne ve boş onur anlayışlarına bağlayan son bağ da reddedilmeliydi. Onur, gösterişe kapılmadan, kendini esirgemeden ve son ana kadar hizmet etmekti. (*A.g.y.*, s.149.)

Rubaşov, Gletkin'i, Lider'in politikalarına karşı çıkarken, karşıdevrimci bir amaçla, yani yabancı bir devletin ajanı olarak değil, kendi vicdanının sesini dinleyerek hareket ettiği için protesto eder. Gletkin de ona kendi yazılarından alıntı yaparak yanıt verir: "*Bizim açımızdan öznel iyi niyet sorununun konuyla bir ilgisi yoktur. Yanlış tarafta olan bunun bedelini ödemek zorundadır; doğru tarafta olan da affedilecektir. Bizim yasamız buydu...*"; yine, "*Her cümleyi tekrar ederek ve basitleştirerek kitlelerin kâfasına çakmak gerekiyor. Doğru olarak sunulan şey altın gibi parlamalıdır; yanlış olarak sunulan şey de zift gibi kapkara olmalıdır...*" (*a.g.y.*, s.187,188). Sonunda Gletkin, onu kendi argümanıyla vurur:

"Sizin hizbiniz, Yurttaş Rubaşov, yenildi ve yok edildi. Siz, Parti'deki bir bölünmenin iç savaş anlamına geldiğini bilmeniz gerektiği halde, Parti'yi bölmek istediniz. Üzerlerine düşen fedakârlıkların gerekliliğini anlamayı henüz öğrenmemiş olan köylüler arasında nasıl bir hoşnutsuzluk olduğunu biliyorsunuz. Yalnızca birkaç ay içinde çıkabilecek olan bir savaşta, bu tür eğilimler bir felakete yol açabilir. Parti'nin birlik halinde olmasını mutlak bir zorunluluk haline getiren şey de budur. Kör disiplin ve mutlak güvenle dolu tek kalıptan bir insan modeli yaratmamız gerekiyor sanki. Siz ve sizin arkadaşlarınız, Yurttaş Rubaşov, Parti'de bir gedik açtınız. Gerçekten pişmansanız, o zaman bu gediği kapatmamıza yardımcı olmalısınız. Size söyledim, bu, Parti'nin sizden isteyeceği son hizmettir.

"Göreviniz basittir. Onu kendiniz belirlediniz: Doğru olanı yaldızlayıp süslemek. Yanlış olanı karalamak. Muhalefetin politikası yanlıştır. Dolayısıyla sizin göreviniz, muhalefetin gözden düşmesini sağlamak için, kitlelerin muhalefetin bir suç, muhalefet liderlerinin de suçlu olduğunu anlamasını sağlamaktır. Kitlelerin anlayacağı basit dil budur. Eğer karmaşık dürtülerinizle konuşmaya başlarsanız, sadece onların kafasını karıştırmış olursunuz. Sizin göreviniz, Yurttaş Rubaşov, sempati ve merhamet uyandırmaktan kaçınmaktır. Muhalefete

sempati ve merhamet duymak ülkemiz açısından bir tehlikedir.

Yoldaş Rubaşov, Parti'nin size verdiği görevi umarım anlamışsınızdır."

Gletkin, karşılaşmalarından beri ilk defa Rubaşov'a "Yoldaş" diye hitap etmişti. Rubaşov başını hemen kaldırdı. İçinde, ona karşı bir şey yapamadığı sıcak bir dalganın hücum ettiğini hissediyordu. Gözlüklerini takarken çenesi hafif hafif titremekteydi.

"Anlıyorum." (*A.g.y.*, s.190.)

Merleau-Ponty 1947'de, olağanüstü bir çalışma olan, ("rasyonalizm"le suçladığı) Troçki'ye karşı, insanların eylemlerinin anlamı üzerine hükmün yalnızca zamanı olgunlaşınca verileceği, geleceğin özünde olumsal, tarihin de muğlak olduğunu ileri süren *Hümanizm ve Terör*'ü yayımlamıştı. Koestler'in ve Buharin'in yargılanmasının gündeme getirdiği sorunları ele alan ve Prag darbesi ile Berlin krizinden hemen önce yayınlanan Merleau-Ponty'nin kitabı, yazarının kendi nitelemesiyle, "bekle gör Marksizmi"nin (onun 1950'lerin başlarında, beklemekten vazgeçip görmeye başladığı zaman terkedeceği bir konum) bir örneğiydi. Raymond Aron'un dikkat çektiği gibi, "Moskova duruşmaları, Koestler'in onları *Gün Ortasında Karanlık*'ta anlattığı biçimiyle, [Merleau-Ponty'nin] denemesinin merkezi, konusu ve zeminini oluşturuyordu. Rubaşov, Buharin'le özdeşleştirilebilirdi, Buharin de varoluşçu olmuştu." Duruşmalar, sanki, "Vişinski ile Buharin'in, felsefe profesörleri olarak, tarihin akışında sırasıyla zorunluluk ve rastlantı, rasyonalite ve tesadüf rollerini üstlendikleri tartışmalar"a (Merleau-Ponty'nin sözcüğü) dönmüştü. "Sonunda yazar ile okur, duruşmaların önceden uydurulduğunu, katılanların rollerinin önceden belirlendiğini, yargıçlar ve sanıklar dahil olmak üzere herkesin ağzından çıkan sözlerin önceden yazıldığını unutuyorlardı," (Aron, 1983b, s.312-313).

Merleau-Ponty'nin gözlemlediği gibi, komünizmin "liberal düşüncenin kuralları"na saygı göstermediği besbelliydi. Sorun, "komünizmin uyguladığı şiddetin devrimci nitelik taşıyıp, insanlar arasında insani ilişkiler kurulmasına hizmet edebilecek içerikte olup olmadığı"ydı:

Günümüz komünizminde görülen şiddet, Lenin'in zamanındaki şiddetle aynı duyguları uyandırıyor mu? Komünizm kendi hümanist niyetleriyle hâlâ özdeş görülebilir mi? (Merleau-Ponty, 1947, s.xviii.)

Merleau-Ponty'nin yanıtı şöyleydi: [Komünist sistemin] insanın insanı benimsemesine, enternasyonalizme, yani Devlet'in sönümlenip proleter iktidarının gerçekleşmesine doğru ilerlediğini iddia etmek zor olurken," insan tarihinin, "bütüne kendi anlamını kazandıran ayrıcalıklı bir devlete doğru ilerleyen bir totallik" olduğu (*a.g.y.*, s.153) varsayımı dikkate alındığında, Devrim'in "Terör'den doğması" (*a.g.y.*, 149), daha doğrusu Terör'ün Devrim'in doğuşu için zorunlu bir koşul olması ihtimali her zaman söz konusuydu. Merleau-Ponty bu konumu savunmak için, 1920'nin Troçki'sini aktarıyor ve daha sonra, anti-Stalinist Troçki'yi, "kendi uyguladığı diktatörlüğe karşı kullanıldığında ona sahte görünmüş olan formel hümanizmin argümanlarını, şimdi kendisini de egemenliği altına alan diktatörlüğe karşı kullanmak"la suçluyordu (*a.g.y.*, s.85). Ne de olsa, "hoşgörülebilir Terör'e bir sınır koymak zordu. Troçkist bir diktatörlük ile Stalinist bir diktatörlük arasında her türlü derecelendirme yapılabilir, oysa Lenin'in çizgisi ile Stalin'in çizgisi arasında *mutlak* anlamda hiçbir farklılık yoktur," (*a.g.y.*, s.91). Buharin, Troçki ve Stalin'in her biri, "henüz başlamamış olan ama devrimci şiddetin gerekçesini sağlayan, gerçekten insanca bir tarihi gerçekleştirmek amacıyla [terörü] kullanmayı tasarlıyorlar," (*a.g.y.*, s.97), onu "rasyonel bir gelişme" olarak yorumluyorlar ve ondan "insani bir gelecek" çıkarıyorlardı. "Devrim dalgasının çekilmesi"ne (*a.g.y.*, s.xxiv) ve "SSCB'nin problemleri"ne (*a.g.y.*, s.xiii) rağmen, böyle bir sonuç geçerli olabilirdi. Ne var ki, "tartışma, eleştirme ve araştırma yapma alışkanlığı ile toplumsal ve politik kültür aygıtını sürdürmek", "bir yandan, muğlaklığa kapılmadan onu popüler bir hareketle birleştirmemize olanak tanıyabilecek yepyeni bir tarihsel dürtüyü beklerken, öbür yandan da kurtuluşa bağlı kalmak" (*a.g.y.*, s.xxiii) gerekliydi. Marksizm, "proletaryanın doğru yoldaki kendiliğinden *praksisinin* geleceğini öngörmeyi, bunu açık bir dille ortaya koymayı ve yeniden yönlendirmeyi," (*a.g.y.*, s.127) hedeflemelidir.

Merleau-Ponty'nin, komünizm ile anti-komünizm arasında ter-

cih yapmaktan kaçınıp, 1955'te, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "bekle gör Marksizmi"nin "nesnel koşulları" bulunmasına rağmen, "bir hayalden, belli belirsiz bir hayalden başka bir şey olmadığını" (Merleau-Ponty, 1955, s.230) ileri sürerek (Kore Savaşı'na da tuhaf bir tepki göstererek) yeniden gireceği yol buydu. Bu, görünüş ne olursa olsun, Resmi Komünizm'in "diyalektik dolambaçlı yollar"la bile olsa gerçek komünizme doğru yol aldığı (ya da alabileceği) varsayımına dayanarak, arkadaşlık (ama bağlılık değil) teklif eden klasik yol arkadaşı entellektüelinin hayaliydi. Aslında Merleau-Ponty bu konumu 1948'de, Claude Lefort'un aşağıdaki görüşüne karşı en özlü biçimde ifade etmişti:

> SSCB *sanık* kürsüsündedir. Bize göre bu, görkemli ve korkutucu yönleriyle, çökmüş olan bir girişimdir. Bu durumda komünist olup olmadığımızı söylemek gerekiyor ve biz olmadığımızı söylüyoruz. Ancak bir savcı tonuyla konuşmanın tonu, bize, masum hiçbir yerin bulunmadığı ve içkin bir rasyonaliteyle yönetiliyormuş görünmediği bir dünyada yeri yokmuş gibi gelmektedir. (Claude Lefort, *Les Temps modernes,* 29, 1948, s.1516.)

Bu, tamamen paranoid ve sinik liderlerin eseri olan ve bu tür liderlerin egemenlik alanlarıyla yöntemlerini bütün Doğu Avrupa'ya yayma sürecinde yönlendirdiği kitlesel katliamları ve sürgünleri, tasfiyeleri ve göstermelik yargılamaları, korkunun, çürümenin ve herkesin herkesten kuşkulanmasının hüküm sürdüğü atmosferiyle, 1930'lar ve 1940'lardaki Sovyet yaşamının gerçek kabûsuyla hiç ilgisi olmayan bir hayaldi. Ama aynı zamanda, Avrupa solu, özellikle Fransa'daki sol üzerinde büyük etki yapan bir hayaldi de. İşte o günlerde Raymond Aron'un eleştirileri (Merleau-Ponty'nin kitabı değil) Fransız solcuları arasında bir skandala yol açmıştı.

Hümanizm ve Terör, bir ölçüde, Marx ve Marksistler açısından tipik olarak yorumladığımız ahlâki sorunlara karşı, klasik yaklaşımların bir kısmının çarpıcı bir dille yeniden ifade edilmesiydi. Onun çarpıcı olması ve bu özelliğini hâlâ koruması, kısmen bu konumları çok açık ve sistematik bir şekilde vurgulayarak dile getirmesine, kısmen de bunu oldukça ileri bir tarihte ve hümanizmle ilişkisi ancak bu terörün niteliğine ve kapsamına karşı bir en-

tellektüelin bilgisizlik ya da körlükle yaklaşılması halinde kurulabilecek bir terör sistemini (ikircimli bir şekilde) savunmak amacıyla yapmasına dayanıyordu; o entellektüel, "Sovyetler Birliği'nde insanlık gündelik yaşamda, şiddet ve aldatmaca ise resmi düzeyde sergilenirken; demokrasilerdeyse ilkeler insaniyken, aldatmaca ve şiddete pratik yaşamda rastlanır," (akt. Cooper, 1979, s.83) diye yazabiliyordu.

Bu, liberal (özellikle Kantçı) etiğin standart eleştirilerini, "liberal düşüncenin soyut ayrımları" olmak ve onlara bağlı kalmak (Merleau-Ponty, 1947, s.32) ve bir ideolojik aldatma biçimi olarak görmekti. "Liberal adalet idealinin, muhafazakar toplumun işleyişinde bir rolü vardır," (*a.g.y.*):

> Hakikati söylemek ve vicdanına göre hareket etmek, sahte bir ahlâkın mazeretlerinden başka bir şey değildir; gerçek ahlâk, düşündüğümüz ya da yaptığımız şeylerle ilgili olmayıp, bizi kendimize tarihsel bir açıdan bakma yükümlülüğüyle yüz yüze getirir. (*A.g.y.*, s.103-104.)

Ya da,

> Bir şey yapmak isteniyor, ama şiddete başvurma koşuluyla; formel özgürlüğe saygı gösterilip şiddetten uzak duruluyor ama, ancak sosyalizmden ve sınıfsız toplumdan vazgeçerek, başka bir deyişle "Quaker ikiyüzlülüğü"nün egemenliğini sağlamlaştırma koşuluyla. (*A.g.y.*, s.107.)

Merleau-Ponty'ye göre, Koestler, "problemi pre-Marksist temelde" ortaya koyarak "ahlâkçılığı ve 'güzel ruh'u" yeniden canlandırmaya çalışıyordu:

> Rubaşov'u Hıristiyanların mutlak "Evet" ya da "Hayır"ıyla veya Kant'ın ahlâki buyruğuyla karşı karşıya getirmek, problemle yüzleşmenin reddedildiğini ve kutsal irade ve Ferisi tutumunun gerisine düşüldüğünü göstermektedir. Komünistlerin nesnel faktörlerin rolü ile meşgul olmalarını ve kendilerine gerek tarihin içinde olan gerekse dışında kalan bir açıdan bakma isteklerini, *ahlâki bir iddia olarak* tanımak zorunludur. (*A.g.y.*, s.22.)

Merleau-Ponty böyle bir bakış açısının anti-ütopyacı olduğunu gözler önüne seriyordu:

> Marksizm, devrimci eylemi, akıl yürütme ve iradeyle erişilen belirli amaçların benimsenmesi temelinde değil, tarihte halihazırda işbaşında bir *praksisin*, halihazırda işlenmekte olan bir gerçekliğin, yani proletaryanın basit çıkarsaması şeklinde tanımlayarak kendisini ütopyacılıktan bilinçli biçimde ayırmaktadır... [Marksizm] insanlık tarihinin temellerini yeniden atacak olan evrensel sınıf aracılığıyla, bu kaostan geçmeyi sağlayacak yaratıcı kararları verecektir. (*A.g.y.*, s.126.)

Hümanizm ve Terör, bu yaklaşımı yeniden ifade edip savunmakla yetinmiyordu; ayrıca, bir ölçüde, o yaklaşımın Koestler'in eleştirisine ve Buharin'in yargılanmasının yorumlanmasına bir uygulamasıydı. Koestler, Moskova Duruşmaları'nm "gerçek bir temsilini sunamıyordu": Gerçek bir sunuş, "Komiser'e karşı Yogi'yi, politik acımasızlığa karşı ahlâki bilinci, eyleme karşı sınırsız duyguları, mantığa karşı yüreği, geleneğe karşı köksüz insanı..." (*a.g.y.*, s.62) göstermezdi. Tam tersine:

> Trajedinin gerçek niteliği, *aynı adam,* eylemlerinin nesnel çerçevesini reddebileceğini, kendisinin tarihsel bağlamda başkalarının gözünde neyse o olduğunu ve yine de eylemlerinin itici gücünün onu yaşayan olarak bir insanın değerini oluşturduğunu anlayınca ortaya çıkar... Biz artık, Parti yoldaşlığı hatırlatılınca koşulsuz olarak teslim olan ve Bogrov'un feryatlarını duyduğu zaman kendi geçmişi dahil olmak üzere herşeyi reddeden Rubaşov'la ilgilenmiyoruz; tersine bizim önümüzde, tarihin kendisine bakışını benimseyen, bir yandan devrimci onurunu savunurken öbür yandan tarihin tarafına geçerek kendisini mahkûm etmek için uğraşan Rubaşov var. (*A.g.y.*, s.62-63.)

Merleau-Ponty'nin Buharin'in yargılanması konusundaki yorumu, Buharin'in trajik olarak "*kendisinin gizliden ittifak yaptığı* dış güçlerin pençesinde bir adam," olduğu, "Buharin ile mahkeme arasında, açık bir anlaşma olmamakla birlikte, iki tarafın da Marksist olduğu yönünde en azından örtük bir bağ," (*a.g.y.*, s.48) bulunduğu şeklindeydi. Merleau-Ponty, anlaşılan Buharin'i, *suçlandığı biçimiyle* suçlu saymıyordu (ve onun kitabının komünist e-

leştirmenleri de bu yüzden onu affedemiyorlardı), oysa asıl sorun bu değildi:

> Verili koşullarda ve mücadelenin mantığı içerisinde, kendi değerlendirmesinin aslında karşı-devrimci olduğunu, bu yüzden tarihsel ihanet suçunu işlediğini Buharin kendisi göstermişti. Buharin'in faşist olmadığı çok açıktır. Askeri çevrelerde yaygınlaşmasından kuşkulandığı Bonapartist eğilimlere karşı uyarılarda da bulunmuştu. Gerçek olan şey, kollektivizasyon üzerine mücadelede, muhalefetin yalnızca Kulaklara, Menşeviklere ve Sosyal Devrimciler'in diğer unsurlarına bel bağlayabileceği; Parti liderliğini ancak onların yardımıyla devirebileceğiydi -iktidarı onlarla paylaşmak zorunda kalacak ve böylece "Sezarcı unsurlar" da devreye girecekti. Hayır, Buharin'in Beyaz Muhafız göçmen Kazak çevreleriyle bağının olmadığı açıkça ortadadır. Ama onun Kulak muhalefetiyle ilgili olduğu da belliydi. Kuzey Kafkaslar'dan ya da Sibirya'dan gelen arkadaşları (ki onlar da bu bilgileri Kazak çevrelerden alıyorlardı) aracılığıyla Kulak isyanlarının haberlerini sürekli alıyordu. Sonuç olarak Buharin bu isyanların sorumluluğunu kabul etmektedir... Savcının rolü, Buharin'in eylemlerini tarih ve nesnellik düzleminde ortaya koymaktır. Buharin bu yorumu geçerli saymaktadır; Buharin'in tek istediği, bunun bir yorum olduğunun, yalnızca Kazaklarla bağı olduğu açısından yapılmış bir yorum olduğunun bilinmesidir. (*A.g.y.*)

Bu açıdan bakıldığında, Moskova Duruşmaları "zamandışı bir adaletin tecellisi değil, politik mücadelenin bir aşaması ve tarihte şiddetin bir ifadesi" (*a.g.y.*, s.30-31) olarak görünüyordu; bunlar, "sanki sıradan yargılamalarmış gibi sunulan devrimci yargılamalardı" ve "onun anlamını, ancak devrimciler, yani *tarih yaptıklarına* inanan, sonuçta şimdiki zamanı geçmiş olarak görüp tereddütlü unsurları hain sayabilen insanlar bilirdi," (*a.g.y.*, s.29). Şöyle ki:

> Burjuva adaleti, örnek olarak geçmişi alır; devrimci adalet ise örnek olarak geleceği alır. Devrimci adalet yargısını, Devrim'in gerçekleştirmek üzere olduğu Hakikat adına verir; onun oturumları, motive edilebilecek ama her türlü güdüyü de aşan bir *praksisin* parçasıdır.

Duruşmalar, "sanıkların güdüleri ve niyetlerinin dürüst olup ol-

maması"yla değil, yalnızca "davranışlarının, kollektif *praksis* açısından yorumlandığında, pratikte devrimci nitelikte olup olmaması"yla (*a.g.y.*, s.28) ilgiliydi. Çünkü,

> Politik eylemler yalnızca onların -ahlâki fail açısından- anlamına göre değil, aynı zamanda, bu eylemlerin kaynağı olan tarihsel bağlam ve diyalektik aşamada taşıdıkları anlama göre değerlendirilecektir. Dahası, bir komünistin böyle bir yaklaşımı -Marksist düşüncenin özünü oluşturduğu için- nasıl reddedebileceğini anlamak olanaksızdır. Mücadelelerle dolu bir dünyada (ki Marksistlerin gözünde, tarih sınıf mücadelelerinin tarihidir), klasik düşüncenin bireylere tanıdığı tarafsız eylemlere yer yoktur; çünkü her eylem bu durumu açığa vurur ve onun sonuçlarından biz sorumluyuz. (*A.g.y.*, s.33.)

Merleau-Ponty buradan hareketle, "Devrimci gerilimlerin ya da dış tehditlerin olduğu bir dönemde politik uzlaşmazlıklar ile nesnel ihanet arasında kesin bir sınır çizilemez," (*a.g.y.*, s.34) gibi çarpıcı bir sonuca ulaşıyordu. "Kendimizi liberalizmin hukuksal hayaline hapsederek" (*a.g.y.*, s.35) şiddeti tarihten silemeyiz; tarihsel sorumluluk "liberal düşüncenin kategorilerini aşar," (*a.g.y.*, s.43). Kısacası, Merleau-Ponty'ye göre, muhalefet "SSCB'yi zayıflattığı" için, Moskova Duruşmaları (Nazi işbirlikçilerinin yargılanmaları gibi) "öznel dürüstlük ile nesnel ihanetin draması" (*a.g.y.*, s.44) olarak görülecekti.

Merleau-Ponty'nin önerdiği şey, pratikte, bir eylemin anlamının uzun dönemli sonuçlarıyla belirlendiği, bir tür aşırı çıkarsamacı eğilimdi. Bu yaklaşıma göre, toplumsal bir hareket ile bir insanın karakteri ve eylemleri üzerine nesnel bir yargıya ancak "geleceğin perspektifi"nden (*a.g.y.*) -bu örnekte, "Sovyet gelişmesindeki Stalinist perspektif"ten (*a.g.y.*, s.28)- varılabilirdi. Böylesi bir yargıya kuşkusuz öznel bir temelde varılabilir, ancak onun nesnelliğini belirleyen etken de "bir dizi olayda oynadığı rol"dür: "Dolayısıyla, kasıtlı olmadan da ihanet eylemlerinin sorumluluğunu taşımak zorunda kalınabilir," (*a.g.y.*, s.58). Buharin'in eylemlerini ve onun eylemlerindeki sorumluluğunu değerlendirmenin canalıcı yanı, "eylemlerinin nesnel çerçevesi" ve onların "sonunda" nereye vardığıydı. Bir eylemin ahlâki fail için taşıdığı anlam, failin haklılığının ya da sorumluluğunun de-

ğerlendirilmesinde hiçbir rol oynamadığı gibi, bu sorunlara, "mutlak geçerliliğe" sahip olup devrimcilere "ne yaşadıklarını anlama teminatı" veren bir şey olarak (*a.g.y.*, s.28-29) görülen, tasarlanmış, ya da tasavvur edilmiş bir geleceğin uzak perspektifiyle karar verilecektir. Merleau-Ponty, bu şaşırtıcı kitabında, bu teminatın haklı çıkması ve onun Moskova Duruşmaları'yla -ve daha genel olarak Stalinist terörle- ilişkilendirdiği perspektifin, "proletaryanın kendini tanıması ve devrimin gerçek gelişmesi"nde "tarihsel hakikate yeni bir temel" (*a.g.y.*, s.18) sağlaması "ihtimali" (*a.g.y.*, s.28) üzerine kumar oynamaya hazırdı.

Koestler'in *Hümanizm ve Terör* üzerine yorumu şöyleydi: "Henry Bergson'un College de France'daki kürsüsünün halefi olan Profesör Merleau-Ponty, Gletkin'in haklı olduğunu kanıtlamak amacıyla çarpıcı bir kitap yayınlamıştı," diye yazdıktan sonra ekliyordu:

> Bu kitap, Stalin-Hitler anlaşması dahil olmak üzere, Sovyet rejiminin aldığı her önlemi Tarihsel Zorunluluk etiketi altında savunmakta, Anglo-Amerikan politikasını Emperyalist Saldırganlık gerekçesiyle mahkûm etmekte ve Sovyetler Birliği'ne yönelik eleştirileri üstü kapalı bir savaş ilanı saymaktadır. Bu, Fransız Marksist-Varoluşçu okulunun en önde gelen akademik yorumcusunun kaleminden çıkmış olan, kapalı sistemin kontrollü şizofrenisinin neredeyse klasik bir örneğidir. (Koestler, 1954, s.404.)

Ayrıca bu, teorik düzeyde (pratik düzeyde olmasa bile) iyi eğitim almış bir düşünürün, elinizdeki bu kitabın da ortaya serip analiz etmeyi amaçladığı düşünce yapısı çerçevesinde akıl yürütmeye kalktığı zaman, hangi noktalara sürüklenebileceğinin klasik bir örneğini teşkil eder.

Sonuç

> Bu arada, gerçekçilikleriyle övünen Marksistlerin, Şimdi'yi, yalnızca Gelecek'in devasa sarayının sıradan bir antresi olarak görme alışkanlığı edinmeleri tuhaftır. Çünkü antre, sonu gelmez bir şekilde büyüyüp genişliyor görünmektedir; ucu bir saraya çıkabilir de, çıkmayabilir de. Oysa bizim sahip olmamız ve içinde yaşamamız gereken yer, sarayın tamamıdır.
>
> (Macdonald, 1946, s.98.)

> Kitleleri, uzak gelecekte parlayan bir ışık uğruna ölüme gönderen politik liderin sakince kendine güvenli durması -ya da kendinden geçmiş olması- gerçekten iğrenç bir durumdur. Liberallerin, pragmatik tedrici ilerleme düşüncesinin erdemleri hakkında gevezelik ederken, gönül rahatlığıyla gökyüzünden terör yağdırmayı istemeleri de aynı ölçüde iğrençtir. Sonuçların çıplak gözle görüldüğü, çok bariz durumlarda harekete geçmeyi reddetmek kendine göre trajik sonuçlar doğururken, iğrenç bir ahlâki kesinlik de fanatiklerle sınırlı bir özellik değildir.
>
> (Moore, 1972, s.27-28.)

Bu kitap, bir teori olarak Marksizm hakkında, dünyayı, onu değiştirmeyi düşünen bir bakışla yorumlamanın bir yolu olarak Marksizm hakkındadır; ama öncelikle, onun adına yapılmış olan şeylerle ya da onu haklı göstermek üzere başvurulmuş yollar hakkında değildir. Marksizm'in gelişmesi, 1917'den beri, onun adına ve onun asla tasarlamadığı koşullarda -aşırı kıtlık, gerilik, savaş ve tecrit edilme- girişilen çeşitli toplumsal deneylerin kaderleriyle kopmaz biçimde bağlı olmuştur. Bu deneylerin hepsi, ileri kapitalizmin merkezi bölgelerinden uzakta olan geri koşullarda (Sovyetler'in Yalta'dan sonra Doğu Avrupa'yı yutmasını sözümona bir

istisna sayarsak) yaşanmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana neredeyse yirmi ülke Marksizm'e bağlılığını ifade eden rejimlere sahip olmuştur ve bunların hepsi de Üçüncü Dünya denilen bölgedir. Bu ülkelerin Marksizmi, asıl Rus ve Çin örnekleri gibi, farklı şeylerin biraraya gelmesinden meydana çıkmış, gerek sosyalizme gerekse demokrasiye son derece zıt olan koşullarda kendini gösteren kitap merkezli ortodoksluk ile yerel geleneklerin bir karışımıdır.

Böylesi olumsuz koşullarda toplumsal düzeni muhafaza etmek, bir devlet inşa etmek ve ekonomik gelişmeyi başarmak amacıyla mücadele eden, bir yandan da içeriden ve dışarıdan gelen tehlike ve düşmanlıkların tehdidi altında olan devrimci liderler, kendi eylemleri ve politikalarını meşru göstermek için, ellerinin altında hazır bulunan ideolojik gerekçelere sarılıp onları yorumlayacaklardır. Bu ideolojik gerekçeler, devrimden sonraki dönemde, yönetici katmanların politikalarını hem sınırlayan hem de onlara adapte edilen bir devlet ideolojisi haline gelmiştir. Böylece SSCB'de, "muzaffer Stalinizm, fiilen her Marksist ideali avucuna alır ve tersyüz eder, Lenin'in 1917'deki bürokrasileri ve sürekli orduları ortadan kaldırma yaklaşımıyla kabaca çelişkiye düşerken"; Çin'de, ancak şehirlerde önceden tahmin edilen proleter ayaklanmaların ezilmesinden ve kırdaki askeri üslerin bulunduğu bölgelerde köylü yönelimli hareketlerin yükselmesinden sonra, "yapılmış olanları onaylayıp kodlaştırmak amacıyla 'Maocu' doktrin geliştirilmiştir. Ondan sonra da, ulusal iktidar yolundaki pratik sapmaları meşru göstermek için gerekli olduğu yerlerde, temel modele daima yeni dişliler eklenmiştir," (Skocpol, 1979, s.171). Bir devlet ideolojisi olarak Marksizm, devrim öncesi geleneklerden ve kuşkusuz liberal ve kapitalist Batı'dan, hiç olmazsa ve önemli bir oranda, ahlâkçılığın ve insan haklarının dilini (büyük ölçüde Marksizm'in onurlu ve bilinçli bir mirasçısı olduğu daha eski bir devrimci gelenekten türetilen şeyleri) de almıştır.[1] Liberal anayasacılığın, Sta-

1. Fransız devrimci geleneği, genel ruhun (*esprit général*), anayasal bir çoğulculuk çerçevesinde dengesi kurulacak olan çeşitli kesimlerin çıkarları arasındaki rekabette somutlaştığını düşünen Montesquieu'nün (en azından) mirası ile genel iradenin (*voonté général*) "hizipler"in çıkarlarını yeniden dinçleşmiş bir ideal cumhuriyet çerçevesinde erdemli bir konsensüse dönüştüreceğini kabul eden Rousseau'nun mirası arasında gidip gelen bir noktadaydı. Robespierre ile Saint Just açıkça Rousseacuydular (bkz. Hampson, 1983).

lin'in 1936 Anayasası'ndan daha güzel bir örneği yoktur.

Troçki'den beri çok sayıda Marksist, bu deneylerin başarısızlıklarını, teoriyi kurtaracak bir şekilde, daha doğrusu genellikle teori *temelinde* açıklamanın yollarını aramıştır. Kuşkusuz, deneylerin başarısız *olduğunu* reddetmeye çalışanlar hiçbir zaman eksik olmamıştır: Gözlemci ve genellikle ziyaretçi konumunda olan bu insanlar, bu deneylerin sistematik ve geniş kapsamlı aldatmacaları, şiddet uygulamaları, irrasyonalliği ve vahşetini görmezlikten gelmişler, önemsememeyi tercih etmişler, aklamaya çalışmışlar ya da savunmuşlar, hatta yüceltmişlerdir (Caute, 1973). Kuşkusuz aynı ölçüde, bu başarısızlıkların, teoriyi, daha doğrusu sosyalizm fikrinin kendisini gözden düşürdüğünü görmekten memnun olanlar da eksik olmamıştır.

Sözünü ettiğimiz bu son konumu herhangi bir şekilde desteklemek, bu kitabın amaçları arasında yer almaz. Tam tersine, burada, sosyalist özgür düşünceye (özellikle, içinde bulunduğumuz yüzyılda sosyalist gelenekte ezici bir egemenlik kurmuş olan yanılsamalarla kör noktaların bir kısmından kurtulmuş bir düşünce biçimine) bir katkı yapmayı tasarlıyorum. Bu kitabın argümanı, kısaca belirtirsek, şudur: Marksizm, en başından beri, ahlâki sorunlara karşı, kendi adına alınan önlemlere ahlâki bir direniş göstermesini fiilen olanaksızlaştıran bir yaklaşım sergilemiştir; özel olarak da, özgürlük konusundaki zengin görüşlerine ve insanın kurtuluşuna ilişkin zorlayıcı bakışına rağmen, adalet, haklar ve amaçlar-araçlar problemine yeterli bir açıklama getirememiş, dolayısıyla, içinde yaşamamız gereken dünyada adaletsizliğe - hakların ihlal edilmesine- ve hoşgörülemeyecek araçlara başvurulmasına yeterli bir karşılık bulamamıştır. Şimdi, ilkin, Marksizm'in ahlâka yaklaşımını karakterize ederek, ikincisi, Marksizm'in başlıca zayıf ve güçlü yanlarını saptayarak, bu argümanın dağınık ipliklerini biraraya getirmeye çalışayım.

Yayınlanmış ve yayınlanmamış olan Marksizan *eserler* (*œuvre*), hiç olmazsa, Marksist geleneğe bırakılmış muğlak bir mirastı ve bunu, önceki bölümde değerlendirilmiş olan çeşitli konumlardan başka hiçbir şey daha açık biçimde gösteremezdi. Çünkü, güncel politikanın yakıcı sorunları üzerine birbirlerinin çözümleri konusunda sert tartışmalara kilitlenmiş olan Marksist ve

Marksizan düşünürler, bu sorunları Marksist yönteme göre yorumlayıp bir karşılık bulduklarını düşünüyorlardı. Kaldı ki, kendilerini bu şekilde kavramaları her bakımdan akla uygundu: Rosa Luxemburg'un, kendini dönüştüren, kendini eğiten ve kendini disipline eden devrimci kitle eyleminin etkililiğine duyduğu inanç; Kautsky'nin, Avrupa'nın ileri koşullarında sosyalizme doğru, çoğunlukçu, anayasal ve asgari düzeyde baskı uygulayan bir evrimle yol alınacağına duyduğu inanç; Troçki'nin, düşmanın ahlâkçı ve yasalcı "sınıfsal aldatmacalar"ından uzak durarak, sınıf savaşına acımasızca araççı bir yaklaşım göstermesi; Lukács'ın, proletaryanın hedefinin tarihe yazılı olduğu, bu bakış açısının taktik ve etik sorunlara "doğru" yanıtları getireceği inancı; Sartre'ın, geleceğin sınıfsız toplumunu, baskıya ve ona karşı mücadeleye anlamını kazandıran "olumlu bir totallik" olarak gören ve devrimci sınıfın kendisini amacına uygun biçimde dönüştüreceğini öngören düşüncesi; Merleau-Ponty'nin, proletarya açısından, bir "insanlık" geleceğine ulaşmak için "diyalektik sapmalara" gerek olduğunu gösteren, muğlak kalmakla birlikte doğru biçimde yorumlanabilir tarih görüşü -bunların hepsi (metinleri çarpıtmadan) Marksizan öğretinin çeşitli yönlerini yansıtırlar. Lenin'in ve Troçki'nin pratiğini Luxemburg ile Kautsky, daha sonra da Serge eleştirirken, Lukács'ın savunması; Lenin ile Troçki'nin, ihaneti ve ahlâkçılığı yüzünden Kautsky'yi mahkûm etme noktasına gelmesi; daha sonraki dönemdeki Troçki'nin, eski müttefiki olan ve sonra onu eleştirmeye başlayan Serge'yle birlikte, Lukács'ın belli belirsiz bir uzlaşma içinde olup, Sartre'ın da Merleau-Ponty'nin de bir süre savundukları Stalinizme en tutarlı ve sert eleştirileri yöneltmesi; Sartre, Troçki'yi bir ahlâkçı olarak överken, Merleau-Ponty'nin de aynı nedenle eleştirmesi; bütün bunlar, Marksist yöntemin, en usta ellerde bile, pratik problemlere birbirine yakın yanıtlar üretmediğini en canlı biçimde gözler önüne sermektedir.

Ancak, bu insanların hepsinin yanıtları da, çoğunlukla, canalıcı önemde olan belirli ortak önvarsayımları ve içermeleri ortaya sermektedir. Bütün bu yanıtlar, bu kitabın şu temel iddiasını destekler ve örnekler niteliktedir: Eylemin araçları ve amaçları hakkındaki, daha genel olarak da ahlâk hakkındaki Marksizan ve Marksist düşüncenin belirli bir özgün yapısı vardır. Bu yapı, kısaca, uzak ge-

leceğe bakan ve mükemmeliyetçi bir içerik taşıyan, bir sonuççuluk biçimidir.

"Sonuççuluk" derken, eylemleri yalnızca sonuçlarına göre değerlendiren ve faillerden, herşey dikkate alındığında, mümkün olan en iyi sonuç bekleyen bir teoriyi kastediyorum: Bu teori, faillerin genelde mümkün olan en iyi sonucu doğuracak şekilde hareket etmeleri gerekliliğinin her zaman doğru olduğunu kabul eden, "doğru" ve "iyi"yle ilgilidir (bkz. Scheffler, 1982). Açıkçası, sonuççuluk, standart bir şekilde "genelde mümkün olan en iyi sonucu almanın bazen *yanlış*, 'yan kısıtlamalar' ya da 'fail-merkezli engeller' dayatarak mümkün olan en iyi sonucu almamamın da *doğru* olduğuna inanan deontolojik teorilerle ters düşmektedir. Böylesi deontolojik teorilere göre, "doğru" araç açısından "iyi"yle ilişkili değildir; ama, örneğin "ahlâki yasa"ya ya da kişisel bütünlük nosyonuna, insanlara saygı göstermeye veya Tanrı'mn iradesine gönderme yapıldığında, bunun tersi geçerlidir. Dolayısıyla, Marksizm'in derinden ve kesintisiz biçimde anti-deontolojik olmasında şaşılacak hiçbir şey yoktur: Ortodokslar arasında, Kant'a ve Kantçılığa kadar götürdüğümüz sistematik düşmanlıkların kaynağı da burasıdır. Ya da, başka bir şekilde ifade edersek, bu tür düşmanlıkların yumuşaması, koyu bir revizyonizmi temsil etmektedir. Çünkü Marksizm ve Ortodoks Marksist düşünce, kurtuluş hedefine ulaşmanın, tek boyutlu ve başka hiçbir hedef tanımayan bir uğraş olarak görülmesini gerektirir. "Komünizm için döğüşen insan," diye yazıyordu Brecht, "bütün erdemlerden yalnızca birisine sahiptir: O, komünizm için döğüşür," (Brecht, 1929-1930, s.13). O açıdan bakıldığında, iddia edildiği gibi deontolojik teorilerin getirdiği "ebedi," "evrensel" ve "soyut" ilkeler, hem temelsizdir, hem de, eğer uygulanırsa, gelişmesi için eyleme ihtiyaç duyan sonuçlarla ilgisi yoktur ve onlara engel oluşturur.

Bu yaklaşım, Brecht'in *Die Massnahme* (Alınan Önlemler) adlı oyununda çok iyi biçimde sergilenmiştir. Martin Esslin'in yazmış olduğu gibi, Brecht'e göre, "amaçlar ile araçlar arasındaki ilişki daima hayati bir sorun olmuştu." 1929-1930'da yazılmış olan bu oyun, "Stalinist çağın büyük itiraflı yargılamalarının tam ve dehşet verici bir öngörüsüdür. Brecht, Buharin'in, yargıçlarının önünde kendi idamını onaylamasından yıllarca önce, parti uğruna kendini

feda etme eylemini parlak ve trajik bir dille yansıtmıştı," (Esslin, 1959, s.154, 144). Oyunda, "Dört Ajitatör", parti disiplinini açıkça çiğnemiş olan, yumuşak kalpli "Genç Yoldaş"ı acılardan kurtarmak için kurşuna dizmeye karar vermişlerdi, çünkü "acılar bekleyemezdi," yoksa kendileri ve devrim tehlikeye girerdi:

Ve artık karar verdik ki biz
Gövdemizin bir organını kesip atmak zorundayız.
Öldürmek korkunç bir şeydir.
Biz sadece başkalarını değil, kendimizi de öldüreceğiz, ihtiyaç olduğunda.
Çünkü şiddet tek araçtır bu ölümcül
Dünyayı değiştirebilecek, bütün
Canlıların bildiği gibi.
Yine de, söyledik
Öldürmeye iznimiz olmadığını Mutabık kalarak
Bükülmez dünyayı değiştirme iradesiyle, formüle ettik
Önlemleri.

"Kontrol Korosu" buna şöyle karşılık veriyordu:

Doğru olanı yapmak, kolay değildir.
Onu mahkûm eden siz değildiniz,
Gerçeklikti

Çünkü, "dünyayı değiştirmek için gerekli olan şeyler,"

Öfke ve direnme, bilgi ve kızkınlık
Hızlı eylem, azami ihtiyat
Soğuk dayanıklılık, bitmeyen inat
Bireyin kavranışı ve bütünün kavranışıdır:
Yalnız gerçeklikle öğretilir gerçekliğin
Değiştirilebileceği

(Brecht, 1929-1930, s.32-33, 34.)

Ancak Marksizm, "gerçeklik" ve "bütünün kavranması" konusundaki anlayışına dayanarak, eylemleri ve politikaları değerlendirmesini sağlayan sonuçları nasıl kavramaktadır? Sonra, ne tür bir sonuççuluk savunur? Marx ile daha sonraki Marksistler (bil-

hassa Lenin) her ne kadar bazen faydacı vurgularla konuşsalar bile, bu kitabın beşinci bölümünde gösterildiği gibi, mesajın özünün mükemmeliyetçi olduğundan kuşkulanmaya fazla gerek yoktur: Mümkün olan en iyi sonuç, insanın yetilerinin, çok yönlü bireyselliğin azami ölçüde gerçekleşmesidir; temel ilkesini, her bireyin tam ve özgürce gelişmesinin oluşturduğu bir topluma ulaşılmasıdır. Marx'ta olsun Marksist gelenekte olsun, böyle bir idealin faydacı idealden ayrılıp ayrılamayacağı, nasıl ve niçin ayrılabileceği (bu soru açıkça ütopyacı görünmektedir) konusunda bir tartışmaya rastlanmaz. Dolayısıyla, Marx ile daha sonraki Marksistler faydacı *olmaktan ziyade* mükemmeliyetçiler olmadıkları halde, "mükemmeliyetçi" sıfatı onları "faydacı" sıfatından daha iyi yorumlamaktadır. Dahası bu, doğası gereği, kesinlikle uzun vadede söz konusu olan bir idealdir: Bu idealin gerçekleşmesi 1840'lardaki ya da Ekim Devrimi'ni izleyen dönemdeki gibi devrimci zamanlarda ne kadar somut ve yakın görünürse görünsün, o idealin gerçekleşmesine bağlılık, açıkça (faydacıda görülmediği biçimde) uzak gelecekteki hedefe duyulan bir bağlılıktır.

Bu, teoride ve pratikte Marksizm'in mutlak anlamıyla temelinde yer almış olan bir bağlılıktır. Daha önce gördüğümüz gibi, Marx şunları yazmıştı:

> İşçiler, kendi kurtuluşlarını gerçekleştirme ve onunla birlikte, şimdiki toplumun kendi ekonomik ögeleriyle beraber kaçınılmaz olarak yöneldiği daha üst bir biçime geçme yolunda, koşulları ve insanları dönüştürerek, uzun mücadelelerden ve bir dizi tarihsel süreçten geçmek zorunda olduklarını bilirler. Onların, çökmekte olan eski burjuva toplumunun gebe olduğu yeni toplumun unsurlarını özgür kılmaktan başka gerçekleştirecek bir idealleri yoktur. (Marx, 1871a, s.523.)

Böyle bir bağlılık şu Hıristiyan düsturdan da uzaktır: "Yarın için düşünme; yarın, düşünceyi kendi sorunlarına alıp götürecektir. Oysa, bugün yeterli olan, yarın kötüdür." Onun yalnızca yarının yararlarında odaklandığım reddetmek, Marksist çizginin özünü oluşturan bir ideali reddetmek demektir. Bu, (Dwight Macdonald'ın

bu bölümün başındaki epigrafta aktardığı imgeyi değiştirerek söylersek) içinde yaşamamız gereken antrenin açıldığı devasa sarayı aramaktan, "Gelecek yerine bugünde yaşamayı denersek, daha iyi yaşayacağımız ve (bir saray varsa bile) o saraya giden yolu da bulacağımız," (Macdonald, 1946, s.98) gerekçesiyle vazgeçmek demektir.

Bunu söylemek, Revizyonizm'in en kesin biçimidir. Nitekim, Eduard Bernstein'ın, "Bence, genel bir yaklaşımla, sosyalizmin nihai amacı hiçbir şey, hareket herşeydir," şeklindeki ünlü sözünü söylediği zaman ifade ettiği şey de tam olarak budur. Bernstein, *Evrimci Sosyalizm* adındaki çalışmasının ("Ultimate Aim and Tendency -Kant against Cant" başlıklı) son bölümünde, Marx'ın yukarıda aktardığım pasajını, son cümlesinin ilk kısmını "kendini kandırma" olarak reddederek, kendi bakış açısıyla yorumluyordu. Bernstein'a göre:

> [İşçi sınıfının] ideal bir amaç uğruna yola çıkıp çıkmaması, eğer en yakın amaçlarını enerjiyle kovalıyorsa, tali bir önem taşımaktadır. Burada önemli olan, bu amaçların, daha üst düzeyde bir ekonomiyi ve toplumsal yaşamı ifade eden belirli bir ilkeden esinlenmiş olması, uygarlığın evriminde daha üst bir ahlâk ve yasal haklar görüşüne denk düşen bir toplum anlayışını ete kemiğe büründürmesidir. (Bernstein, 1899, s.222.)

Kısacası, yalnızca kurtuluşa bağlı olan bir ahlâkın bu şekilde reddedilmesi, *Recht* ahlâkına geri dönülmesini de içermektedir.

Son olarak, Marksizm'in kurtuluş ahlâkını, eyleme kılavuzluk eden bir teori olarak, bir görme ve görmeme biçimi olarak, nasıl değerlendireceğiz? Ben bu kitapta, iki tür pürüzde (Marksizm'in yanılsamalara yol açışı ile sistematik körlüğünde) odaklanıyorum.

Yanılsamalar, şu soruyu sorduğumuz zaman kendini gösterir: Eylemler (en azından, devrimcilerin eylemleri), uzun vadeli mükemmeliyetçi sonuçlarına katkılarına bakarak, doğru olup olmadıklarına göre değerlendirilecekse, *bu* yargıya nasıl varılacaktır? Bu noktada, Dewey'in Troçki'ye yönelttiği eleştiri de nazik bir noktaya parmak basmaktadır. Çünkü, Marksist düşüncenin bazı anahtar özellikleri, Marksistleri genellikle, alternatif araçların muh-

temel uzun vadeli sonuçlarını karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmekten uzak tutmuştur. Birincisi, uzun süreli amaçların tasarlanmasının yerinde olmadığını, yoldan çıkaracağını ve her koşulda olanaksız olduğunu ortaya koyan anti-ütopyacı argüman vardır (işçi sınıfının, "çökmekte olan eski burjuva toplumunun gebe olduğu yeni toplumun unsurlarını özgür kılmak"tan başka, "gerçekleştirecek bir ideali yoktur"). İkincisi, Marksistlerin gelecekteki sonuçları kestirmelerine hizmet eden geçersiz teminat (genellikle, etkileyici bir sözcük olan "gerçek" sözcüğüyle açığa vurulur) vardır. Bir Sovyet fıkrasında söylendiği gibi: "Gelecek kesindir; kestirilemeyen yalnızca geçmiştir." İkinci ve Üçüncü Enternasyonallerin bilimciliği (bu eğilim Marx'ta ve Engels'te de hiç yok değildi) böyle sahte bir garanti sunmaktaydı. Başka ve daha karmaşık bir önvarsayım ise, Lukács'ın iyi bir biçimde dile getirdiği, proleter bakış açısının (*Lukács* bunu partinin yorumladığını varsayıyordu), hem geçmişe hem de geleceğe ulaşma ayrıcalığını sağladığı düşüncesidir: Bu ayrıcalık, tarihin dinamiği ve yönü ile geleceğin genel (özgül yönleriyle olmamakla birlikte) gidişinin *bilgisini* üretir. Kısacası, sınıfa dayalı bir perspektifin ve sınıf mücadelesinin gerekliliğinin, bilginin kendisinden ve dolayısıyla nesnel ölçütlere dayanan yargıdan ayrılmaz olduğu varsayılmaktaydı. Marksistler, bu yollarla, kendilerini, Barrington Moore'un deyişiyle, "sonuçların çıplak gözle görüldüğü, çok açık koşulların" çok daha sık geldiğine inandırma noktasına gelmişlerdir. Merleau-Ponty, kuşkusuz, bu yanılsamaya düşmemiş, ama üçüncü bir yanılsamadan da kendini kurtaramamıştı. Burada ele aldığımız Marksistlerin çoğunun düşüncesinde görülen ve Lukács tarafından daha doğru ve iyi bir biçimde ifade edilen bu önvarsayıma göre, insanın kurtuluşunun "nihai amacı" dünya tarihinde içkin olarak vardır ve proletaryanın "misyonu" bunun meyve vermesini sağlamaktır.

Kısacası, bu üç yanılsama, Marksistlerin irrasyonel bir çaba olan aşırı çıkarsamacı sonuççuluklarını ortaya koymaktadır. Bu eğilim, geleceği öngörme iddiasında bulunurken, eninde sonunda gerçekleşmesi bir şekilde güvence altına alınmış olan nihai amacının özelliklerinin tanımlanmasını engellediği için, gerek alternatif eylem biçimlerinin değerlendirilmesini sağlayacak uzun

vadeli sonuçların açıklığa kavuşturulmasını, gerekse, Dewey'in belirttiği gibi, bu alternatiflerin "açık ve önyargısız biçimde" irdelenmesini kesinlikle reddetmektedir.

Marksizm bu açılardan ahlâki olarak kör müdür? Sonuççu Marksist versiyonun, insan eyleminin ve karakterinin değerlendirilmesinde dikkate almadığı ya da görmezlikten geldiği şey nedir? Bunlara genel bir yanıt verebiliriz: İnsanın kurtuluşu projesiyle ilgisi olmadığına inandığı her şey; özellikle de, o projeyle bir ilgileri olmadığı ölçüde, (maksatlı ve maksatsız) hem kurban hem fail rolünü oynayan, burada ve şimdiki insanların çıkarları.

Marksizm'in, kişisel ahlâk ve kişilerarası ilişkiler alanı (ki bu alan, genelde ve popüler olarak, ahlâkın yüreği, hatta özü şeklinde kavranmaktadır) üzerine söyleyecek çok az şeyi olmasının nedeni herhalde budur: Marksizm, kurtuluşun önündeki engelleri makro düzeyde saptar; bunlar, insanın karşılıklı etkileşimi süreçlerinde ya da insanın doğasında bulunmaktan ziyade toplumsal yapı ve tarihsel süreçler içinde bulunacak olan, psikolojik ve antropolojik olmaktan ziyade, toplumsal ve tarihsel engellerdir. Ayrıca, Marksizm'in, şimdiki zamanın adaletsizlikleri ile hak ihlallerini, bizatihi adaletsizlikler ve hak ihlalleri *olarak* görmekten ziyade, gelecekteki kurtuluşun ya engelleri ya da araçları olarak görerek, *Recht* alanı hakkında en iyi durumda kararsız kalmasının nedeni bu olduğu gibi; araçlar-amaçlar sorununa ve onun yanında "kirli eller" problemine hiçbir zaman doğru biçimde el atamamasının nedeni de budur. Çünkü, buradaki sorunu ahlâki çatışmanın oluşturduğu şeklindeki algılamaya karşı bir direnç söz konusudur ("mümkün olan en iyi sonuçları doğuracak eylem yönünü izleyerek, yanlış olan şeyi yapmamız mümkündür"). Bir yandan tarihin varabileceği nokta hakkında düşünmeyi reddederken, öbür yandan tarihin yönü hakkında yanıltıcı bir kesinlikle silahlanıldığında, bu tür sonuçları doğuracağı anlaşılan önlemlerin alınmasına karşı direnmenin hiçbir temeli yoktur.

Başka bir sonuççu eğilim olan faydacılıkla bir karşılaştırmaya gitmek, bu noktada bize yardımcı olabilir. Faydacılar da, Bentham'm haklardan "saçma" olarak, doğal ve kalıcı haklardan ise "sapına kadar saçma" olarak söz etmesinden beri, haklar kavramıyla ilgili olarak pek çok güçlük yaşamışlardı. Onların da adalet

nosyonuyla ilgili sıkıntıları olmuştu; faydacıları eleştirenler, tutarlı bir faydacının, faydanın öne çıkarılmasının gerekli kıldığı yerlerde adaletsizliğe göz yummak zorunda olduğuna inanıyorlardı. Kirli eller sorununda ise, faydacılar da, herhangi bir ikilemin varolduğunu yadsımaya eğilimli olacaklardır, çünkü, faydacı temelde yapılması gereken doğru şeyin ne olduğu doğru hesaplamalarla gösteriliyorsa, yapılması gereken doğru şey odur. Kuşkusuz faydacılar, ahlâki kurallar için, adalet ilkeleri için, sıradan bir yaşam sürdürmemizi sağlayan haklar ve yükümlülükler için ve dahası, bunlara atfettiğimiz yükümlülük duygusu ile onları ihlal ettiğimiz zaman hissettiğimiz suçluluk duygusu için, faydacı bir açıklama getirip aynı özellikte bir gerekçe bularak, yollarına devam edebilirler. Ancak, her türlü koşulda, bildik ahlâk kurallarının kısıtlamalarını önemsememizi gerektirebilecek ve böyle bir durumda yapmanın yanlış olmayacağı, "Yapılması doğru olan nedir?" sorusuna verilecek doğru bir yanıt vardır.

Marksist sonuççuluk, bildik ahlâk kurallarının kısıtlamalarına bir açıklama getirmekte (kendisi her ne kadar farklı bir açıklama getiriyor olsa bile) faydacılığa benzemekte, ancak, bu kısıtlamaları haklı göstermeye uygun bir zemin gösterememekte ondan ayrılmaktadır: Tam tersine, Marksist sonuççuluk, bu tür kısıtlamaların, muhtemelen, gafilleri tuzağa düşürmek için pusuda bekleyen sınıfsal aldatmacalar olduğunu düşünmektedir. Bundan başka, bu tür kısıtlamalar için bir faydacının gösterebileceği gerekçe, onun şimdi ve öngörülebilir gelecekte faillerin kazanç hesaplarıyla ilgili olacaktır. Marksistlere göre, bu tür kazanımların kendi başlarına bir önemleri yoktur. Marksist sonuççuluğun, geleceğin insanlarının gelecekteki kazanımlarında odaklanan uzak bakışlı niteliği, onu, şimdiki ve çok yakın gelecekteki insanların çıkarlarına saygı göstermeyi gerektiren ahlâki koşul karşısında, faydacılıktan bile belirgin biçimde daha az duyarlı hale getirmektedir.

Özel olarak, ana Marksist gelenekte, haklar ihlal edilerek ve adaletsizce davranarak genel çıkara hizmet edilebilecek olsa bile, kurbanlara karşı o an için bir ahlâki yanlış yapılmış ya da zarar verilmiş olduğuna ilişkin hayati düşünceye yer yoktur (Williams, 1978): Brecht'in Kontrol Korosu'nun söylediği gibi, "Doğru olanı

yapmak kolay değildi." Bu yaklaşım, Machiavelli'nin, bazen, Romulus ve Numa'da olduğu gibi, "eylem suçladığı zaman, sonuç özür diler" şeklindeki düşüncesiyle (çünkü, eylemin suçlaması için, ahlâki standartların geçerli sayılması gerekmektedir: suçlama yerini bulur); Max Weber'in, politika şeytanı ile aşk tanrısı arasındaki uzlaşmaz bir çatışmayla bölünmüş olan politik lider görüşüyle; ya da, Camus'nün ve Koestler'in, belirli sınırları aşanların, sonuçta haklı çıksalar bile, suçlu oldukları ve suçlarının cezasını çekmeleri gerektiği fikriyle uzlaşamaz. Ayrıca bu yaklaşımın, bütün insanların çıkarlarının, sırf insan oldukları *için*, aynı ölçüde göz önüne alınmayı hak ettiğini, Marksizm'in kesinlikle reddettiği bu türde bir soyutlamayı (insanların oynadıkları rollerden -kapitalist, işçi, vb.- bir soyutlamayı) ve onların birer örneği oldukları kategorileri (sınıf ya da parti düşmanı), onların dünyasına içeriden, onların ayrı ve bireysel bakış açılarından bakabilmek için, gerektirdiğini öngören, genel kapsamıyla Kantçı düşüncede de bir yeri yoktur. Serge'nin, bütün taktik etkenlerden daha öncelikli gördüğü düşünce de budur:

> *1. İnsanın savunulması. İnsana saygı duyulması.* İnsanın hakları tanınmalı, güvenliği sağlanmalı ve ona değer verilmelidir. Bunlar olmadan Sosyalizm olmaz. Bunlar olmadan herşey sahte, boş ve yararsızdır. Demek istediğim şudur: Bu insan, kim olursa olsun, isterse insanların en adisi -"sınıf düşmanı", bir burjuvanın oğlu ya da torunu olsun, buna aldırış etmem. Bir insanın insan olduğu asla unutulmamalıdır. (Akt. Serge, 1942-1943, s.282-283.)

Son olarak, bir hareket ya da sistemin politikası ve pratiğinin bu düşüncelere duyarlı olmayı aşılar ve teşvik ederse, uğruna döğüşülmeye ve savunulmaya değer bir sosyalizmi somutlaştırma ihtimalinin bulunacağını ortaya koyan başka bir düşünceye de yer yoktur.

Nihayet, Marksizm'in ahlâk görüşünün güçlü yanları hakkında neler söylenebilir? Marksizm'in ahlâk görüşü, yanıltıcı ve bir ölçüde kör olmakla birlikte, en azından iki şekilde olağanüstü derecede de derinlere nüfuz edicidir.

Birincisi, Marksizm, beşinci bölümde görmüş olduğumuz gibi,

özgürlük ve ona getirilen kısıtlamalar ya da onun önüne koyulan engeller konusunda bir anlayış; özgürlük kavramını yorumlamanın, olumsuz ve klasik liberal görüşlerden çok daha derin ve zengin olan bir yolunu ortaya koyar. Bu anlayış, özgürlüksüzlük kaynaklarının bir açıklaması ve bir kurtuluş vizyonu olarak (işaret ettiğimiz açılardan muğlak olsa ve belli bir insan öznesi görüşünde temelsiz kalsa bile), kurtuluşu ciddiye aldığını ifade edenler (ki bu en azından sosyalizmi ciddiye alanları da kapsamalıdır) tarafından gözardı edilemez.

İkincisi ve en iddialı olan yanı, daha önce tekrar tekrar değindiğimiz gibi, *Recht* ahlâkı hakkında derin ve yanıtlanmamış, Marksist-olmayanların da henüz yanıtlayamadıkları sorular ortaya atar. *Recht*'in soyutlamaları nasıl temellendirilebilir? İnsan haklarından söz etmenin dayanağını oluşturan, türsel olarak insanın çıkarları *nelerdir*? Bunlar niçin yerel zeminden daha geniş bir alanı kapsamalıdır? "İnsanlar"ı, adaletin durduğu noktadan değerlendirebilmek amacıyla, "onlar"ın bakış açılarını benimseyip, konumları ve toplumsal rollerinden nasıl ve hangi temelde soyutlayabiliriz? Bu tür soyutlamalarla meşgul olacaksak, yalıtlanamayan şeyleri yalıtlamaya kalkışan bir noktaya gelmez miyiz? Ahlâki kısıtlamalara, yerel ölçüleri aşan bir geçerlilik ve güç kazandıran şey nedir? Bunlar, Troçki'nin ve Sartre'ın düşündükleri gibi, sefalet içinde olanların paylarını arttırmaya çalışmalarını engelleyen tuzaklar değil midir? "Ne yapılmamalı?" sorusunun, niçin, bize birtakım yükümlülükler dayatan, genel ve rasyonel açıdan zorlayıcı *bir* yanıtı olmalıdır? Hepsinden önemlisi, Marksizm'in özgürlük anlayışındaki içgörü ile vizyonu birleştiren bir adalet ve haklar teorisi geliştirilebilir mi? Marksizm bu soruların herhangi birisini yanıtlama ihtiyacı duymasa bile, gerek teoride ahlâkı eleştirerek, gerekse pratikteki kendi ahlâki siciliyle, bu soruları kaçınılmaz bir şekilde gündeme getirmektedir.

Kaynakça

Bu kaynakçadaki yapıtlar ya ilk yayımlandığı tarihe ya da, yazarı öldükten sonra yayınlanmışsa, yazılış tarihine göredir. Metinde belirtilen sayfa referansları aktarmanın yapıldığı baskıya, bir alıntı çevrildiği zaman da aşağıda gösterilen çeviriye göredir. Herhangi bir çeviri değiştirildiğinde yazarın adının baş harfleriyle ("S.L.") gösterilmektedir.

Adler, M. (1925), *Kant und der Marxismus*. E. Laub'sche Verlagbuchhandlug, Berlin

Adorno, T. (1951), *Minima Moralia*, Suhrkamp Verlag. Çev: E.F.N. Jephcott. New Left Books, Londra, 1974.

Allen, D. /1973), "The Utilitarianism of Marx and Engels," *American Philosophical Quarterly*, 10.

Anderson, P. (1980), *Arguments within English Marxism*. Verso, Londra.

Aron, R. (1983a), "The Life and Death of Arthur Koestler: A Writer's Greatness," *Encounter*, No: 357 (Temmuz-Ağustos).

Aron, R. (1983b), *Mémories*. Julliard, Paris.

Avineri, S. (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, Cambridge.

Bauer, O. (1906), "Marxismus und Ethik," *Neue Zeit*, XXIV, 2. (Critique of Kautsky, 1906a.) Bottomore ve Goode'da (1978) bölüm olarak çevrilmiştir.

Berlin, I. (1958), "Two Concepts of Liberty," yeniden basımı için bkz. *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Oxford, 1969.

Bernstein, E. (1899), *Die Voraussetzungen des Sozializmus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Dietz, Stuttgart. Edith C. Harvey (1909) tarafından çevrilmiş ve Schocken Books tarafından *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation* (New York, 1961) adıyla yeniden basılmıştır.

Bloch, E. (1918), *Geist der Utopie*. Cilt 16'nın orijinal basımı ile Bloch'un *Collected Works*'ünün 16. cildinin orijinal basımı ile 3. cildinin gözden geçirilmiş basımı (1923), Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Bloch, E. (1954-1959), *Das Prinzip Hoffnung*. Bloch'un *Collected Works*'ünün 5. cildi (3 bölüm), Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Bottomore, T. ve Goode, P. (1978), *Austro-Marxism*. Clarendon Press, Oxford.

Brecht, B. (1929-1930), *Die Massnahme*. Bu yapıt *The Measures Taken and Other Lehrstücke*'de (Eyre Methuen, Londra, 1977) *The Measures Taken* adıyla çevrilmiştir.

Brecht, B. (1938), "An die Nachgeborenen." John Willett tarafından Ralph Manheim'la ve Erich Fried'in işbirliğiyle *Bertolt Brecht Poems 1913-1956* basımında "To Those Born Later" adıyla çevrilmiştir. Methuen, Londra, 1976.

Brenkert, G.G. (1975), "Marx and Utilitarianism," *Canadian Journal of Philosophy*, 5.

Brenkert, G.G. (1983), *Marx's Ethics of Freedom*. Routledge and Kegan Paul, Londra.

Buchanan, A.E. (1982), *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Methuen, Londra.

Campbell, T. (1983), *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights*. Routledge and Kegan Paul, Londra.
Caute, D. (1964), *Communism and French Intellectuals 1914-1960*. Andre Deutsch, Londra.
Caute, D. (1973), *The Fellow Travellers*. Weidenfeld and Nicolson, Londra.
Chamberlin, W.H. (1935), *The Russian Revolution, 1917-1921*. 2 cilt, Grosset and Dunlap, New York, 1965.
Cliff, T. (1975), *Lenin*, Cilt 1: *Building the Party*. Pluto, Londra.
Cohen, G.A. (1981), "Freedom, Justice and Capitalism," *New Left Review*, No: 126 (Mart-Nisan).
Cohen, G.A. (1983), Wood'un çalışmasının (1981) değerlendirmesi, *Mind*, Cilt XCII, No: 367 (Temmuz).
Cohen, M., Nagel, T. ve Scanlon, T. (1980), *Marx, Justice and History*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
Cohen, S.F. (1974), *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888-1938*. Wildwood House, Londra.
Colletti, L. (1975), Karl Marx'ın *Early Writings*'ine "Giriş" yazısı. *New Left Review*-Penguin Books ortak yayını.
Cooper, B. (1979), *Merleau-Pony and Marxism: From Terror to Reform*. University of Toronto Press, Toronto.
Cornell, D. (1984), "Should a Marxist believe in Human Rights?", *Praxis International*, 4.1. Lukes'un bir çalışması (1982) üzerine yorumlar.
Davis, J.C. (1981), *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing, 1516-1700*. Cambridge University Press, Cambridge.
Dewey, J. (1938), "Means and Ends," *The New International*, Ağustos 1938. Yeniden basımı için bkz. *Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal Views on Morality*. Leon Troçki, John Dewey ve George Novack'm dört denemesi. 4. basım, Pathfinder Press, New York, 1969.
Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*. Duckworth, Londra.
Elster, J. (1985), *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press, Cambridge.
Engels, F. (Londra'daki Lawrence and Wishart'ın 1975'ten itibaren İngilizce çevirisini yayınladığı *Collected Works*, *MECW* diye anılmaktadır; bunun dışında, Moskova'daki Foreign Languages House'un 1962'de iki cilt halinde yayınladığı *Selected Works*, *SW* diye, yine Moskova'daki aynı Foreign Language House'un yayınladığı - tarihsiz olarak- *Selected Correspondence* de *SC* olarak anılmaktadır.)
Engels, F. (1845a), Elberfeld'deki konuşmalar, *MECW 4*.
Engels, F. (1845b), *The Condition of the Working Class in England, MECW 4*.
Engels, F. (1872-1873), *The Housing Question, SW 1*.
Engels, F. (1874), "On Authority," *SW 1*.
Engels, F. (1875), *The Peasant War in Germany*'ye Önsöz Notu, *SW 1*.
Engels, F. (1877-1878), *Anti-Dühring*, Foreign Language Publishing House, Moskova, 1959.
Engels, F. (1880), *Socialism: Utopian and Scientific*. (*Anti-Dühring*'den alınan üç bölüm kısa bir kitap oluşturacak şekilde gözden geçirilerek birleştirilmiştir, *SW 2*.)
Engels, F. (1883), Karl Marx'ın Mezarı'nda yaptığı konuşma, *SW 2*.
Engels, F. (1884), Marx'ın *The Poverty of Philosophy*'sinin ilk Almanca basımına yazdığı Önsöz. Progress Publishers, Moskova, gözden geçirilmiş basım, *SW 2*.
Engels, F. (1885), *On the History of the Communist League, SW 2*.
Engels, F. (1890), C. Schmitt'e mektup, 5 Ağustos 1890, *SC*.

Esslin, M. (1959), *Brecht: A Choice of Evils*. 3. gözden geçirilmiş basım, Eyre Methuen, Londra, 1980.
Feinberg, J. (1973), *Social Philosophy*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.
Finnis, J. (1980), *Natural Law and Natural Rights*. Clarendon Press, Oxford.
Fromm, E. (der.) (1967), *Socialist Humanism*. Allen Lane: The Penguin Press, Londra.
Garton Ash, T. (1983), "The Poet and the Butcher," *Times Literary Supplement*, 4, 210 (9 Aralık).
Geras, N. (1976), *The Legacy of Rosa Luxemburg*. New Left Books, Londra.
Geras, N. (1983), *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*. NLB and Verso, Londra.
Goldman, Emma (1925), *My Disillusionment in Russia*. C.W. Daniel, Londra.
Green, M. (1983), "Marx, Utility and Right," *Political Theory*, 11. (Ağustos)
Hampson, N. (1983), *Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*. Duckworth, Londra.
Hare, R.M. (1981), *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Clarendon Press, Oxford.
Hart, H.L.A. (1955), "Are there any natural rights?" *Philosophical Review*, 64.
Hayek, F.A. (1960), *The Constitution of Liberty*. Routledge and Kegan Paul, Londra.
Hegel, G.W.F. (1822-1831), *The Philosophy of History*, J. Sibree'nin çevirisi ve C.J. Friedrich'in sunuş yazısıyla. Dover Publications, New York, 1956.
Heller, A. (1976), *The Theory of Need in Marx*. St. Martin's Press, New York.
Heller, A. (1982), "The Legacy of Marxian Ethics Today," *Praxis International*, 1, 4.
Holmstrom, N. (1977), "Exploitation," *Canadian Journal of Philosophy*, VII, 2.
Howe, I. (1981), "On the Moral Basis of Socialism," *Dissent*, (Sonbahar).
Howe, I. (1982), *A Margin of Hope. An Intellectual Autobiography*. Secker and Warburg, Londra, 1983.
Hudson, W. (1982), *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. Macmillan, Londra.
Hume, D. (1739), *A Treatise of Human Nature*. Der: L.A. Selby-Bigge. Calerendon Press, Oxford, 1888, yeniden basım 1951,
Husami, Z.I. (1978), "Marx on Distributive Justice," *Philosophy and Public Affairs*, 8. 1 (Sonbahar), yeniden basım: Cohen, Nagel ve Scanlon, 1980.
Jeanson, F. (1965), *Le Problème moral et la pensée de Sartre*. Editions de Seuil, Paris.
Kamenka, E. (1969), *Marxism and Ethics*. St. Martin's Press, New York.
Kamenka, E. (1972), *The Ethical Foundations of Marxism*. 2. gözden geçirilmiş basım, Routledge and Kegan Paul, Londra.
Kant, I. (1975), *Perpetual Peace. A Philisophical Essay*, M. Campbell'ın Smith'in çevirisi, "Sunuş" ve "Notlar"ıyla birlikte ilk olarak Allen and Unwin'de (1903) yayınlanmıştır. Yeniden basım için bkz. Garland Publishing Inc., New York ve Londra, 1972.
Kautsky, K. (1906a), *Die Ethik und die materialistische Geschichtsauffassung*. Çev: J.R. Askew, *Ethics and the Materialistic Conception of History*, 4. gözden geçirilmiş basım, Charles H. Kerr, Chicago, tarihsiz.
Kautsky, K. (1906b), "Leben, Wissenschaft und Ethik," *Neue Zeit* XXIV, 2. (Bauer'e Yanıt, 1906.) Bir bölümünün çevirisi için Karl Kautsky, *Seleted Political Writings*, derleyen ve çeviren: P. Goode, Macmillan, Londra, 1983.
Kautsky, K. (1919), *Terrorismus und Kommunismus: Ein Beitrag zur Naturageschichte der Revulotion*. Çev: W.H. Kerridge, *Terrorism and Communism*. Allen and Unwin, Londra, 1920.
Keck, T.R. (1975), "Kant and Socialism. The Marburg School in Wilhelmian Germany."

Tarih bölümü doktora tezi, University of Wisconsin.
Knei-Paz, B. (1978), *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*. Oxford University Press, Oxford ve New York.
Koestler, A. (1940), *Darkness at Noon*. Jonathan Cape: Penguin Books, Londra.
Koestler, A. (1940), *The Invisible Writing: Autobiography, 1931-1953*. Collins ile Hamish Hamilton, Londra.
Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism*. 3 cilt. Clarendon Press, Oxford.
Kopelev, L. (1975), *No Jail for Thought*. Çeviren ve derleyen: A. Austin, Penguin Books basımı, Harmondsworth, 1979.
Korsch, K. (1930), *Der Gegenwartige Stand des Problems 'Marxismus und Philosophie'*. Çev: Fred Halliday, *Marxism and Philosophy*. New Left Books, Londra 1970.
Krieger, L. (1957), *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*. University of Chicago Press, Chicago ve Londra.
Kropotkin, P. (1885), *Paroles d'un revolté*. C. Marpon et E. Flammarion, Paris.
Lefort, C. (1981), *L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*. Fayard, Paris.
Lenin, V.I. (Referanslar 45 ciltlik *Collected Works*'e yapılmaktadır. Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1960-1963; Progress Publishers, 1964-1970, *CW* olarak gösterilmektedir.)
Lenin, V.I. (1893), "What the 'Friends of the People' are and how they fight the Social Democrats," *CW* 1.
Lenin, V.I. (1894), "The Economic Content o f Narodism," *CW* 1.
Lenin, V.I. (1902), "What is to be Done," *CW* 5.
Lenin, V.I. (1915), "Karl Marx," *CW* 21.
Lenin, V.I. (1917a), "The State and Revolution," *CW* 25.
Lenin, V.I. (1917b), "How to Organise Competition," *CW* 26.
Lenin, V.I. (1918), Birinci Ekonomik Konseyler Kongresi'ndeki konuşma, 26 Mayıs 1918, *CW* 27.
Lenin, V.I. (1919), "A Great Beginning," *CW* 29.
Lenin, V.I. (1920a), "From the Destruction of the Old Social System to the Creation of the New," *CW* 30.
Lenin, V.I. (1920b), 3. Komsomol Kongresi'nde konuşma, 2 Ekim 1920, *CW* 31.
Lukács, G. (1919a), "Tactics and Ethics," Der: Rodney Livingstone, *Political Writings: 1919-1929*, Çev: Michael McColgan, New Left Books, Londra, 1972.
Lukács, G. (1919b), "The Role of Morality in Communist Production," *a.g.y.*
Lukács, G. (1924), "Bernstein's Triumph: Notes on the Essays written in honour of Karl Kautsky's Seventieth Birthday," *a.g.y.*
Lukes, S. (1982), "Can a Marxist believe in Human Rights?", *Praxis International*, 1.4.
Luxemburg, R. (1918), *The Russian Revolution*. B.D. Wolfe'm sunuş yazısıyla birlikte *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*'in içinde. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961.
McBride, W.L. (1977), *The Philosophy of Marx*. St. Martin's Press, New York.
McBride, W.L. (1975), "The Concept of Justice in Marx, Engels, and Others," *Ethics*, 85.
McBride, W.L. (1984), "Rights and the Marxian Tradition," *Praxis International*, 4.1. (Lukes'un çalışması (1982) üstüne yorumlar.
Macdonald, Dwight (1946), "The Root is Man," *Politics*, 3.4 (Nisan).
Mackie, J.L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin, Harmondsworth.

Manuel, F.E. ve Manuel, F.P. (1979), *Utopian Thought in the Western World.* Blackwell, Oxford.
Markovic, M. (1982), *Democratic Socialism: Theory and Practice.* Harvester, Brighton and St. Martin's, New York.
Markovic, M. ve Petrovic, G. (der.) (1969), *Praxis: Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences.* D. Reidel, Dordrecht.
Marx, K. (Marx ve Engels'in 1975'ten itibaren Londra'daki Lawrence and Wishart tarafından yayınlanan *Collected Works*'ü *MECW* olarak gösterilmektedir; 1962'de Moskova'da Foreign Languages Publishing House'un iki cilt halinde yayınladığı *Selected Works*, *SW* olarak, yine Moskova'da Foreign Languages Publishing House'un yayınladığı *Selected Correspondence*, *SC* olarak gösterilmektedir.)
Marx, K. (1843a), "On the Jewish Question," *MECW* 3.
Marx, K. (1843b), Ruge'ye Mektup, Mayıs 1843. Saul K. Padover'ın çevirdiği ve açıklayıcı notlarla birlikte hazırladığı bir seçmeler için bkz. *The Letters of Karl Marx.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1979.
Marx, K. (1843c), Ruge'ye Mektup, Eylül 1843. Çevirisi için *a.g.y.*
Marx, K. (1844a), "Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction," *MECW* 3.
Marx, K. (1844b), "Comments on James Mill, *Élements d'Économie Politique*," *MECW* 3.
Marx, K. (1844c), *Economic and Philosophical Manuscripts. MECW* 3.
Marx, K. (1844d), Ludwig Feuerbach'a Mektup, 11 Ağustos 1844. *MECW* 3.
Marx, K. (1845), *Theses on Feuerbach. MECW* 5.
Marx, K. (1847a), *The Poverty of Philosophy. MECW* 6.
Marx, K. (1847b), "The Communism of the *Rheinscher Beobachter*," *MECW* 6.
Marx, K. (1853), "The British Rule in India." *SW* 1.
Marx, K. (1857-1858), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Çev: Martin Nicolaus, *Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft).* Penguin Books, *New Left Review*'la ortak yayın, 1973.
Marx, K. (1859), "Preface to*A Contribution to the Critique of Political Economy*." *SW* 1.
Marx, K. (1861-1863), *Zur Kritik der Politischen Oekonomie* (Elyazması, 1861-1863), *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Dietz, Berlin, 1982. VI-XV. Defterler için bkz. Marx (1862-1863).
Marx, K. (1861-1879), *Capital*, Cilt II, der. Engels. Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1957; *Capital*, Cilt III, der. Engels. Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1962.
Marx, K. (1862-1863), *Theories of Surplus Value. Capital*'in dördüncü cildi. Foreign Languages Publishing House, Moskova: Kısım 1, tarihsiz; Kısım 2, 1968; Kısım 3, 1972.
Marx, K. (1863-1864), "Results of the Immediate Process of Production," Çevirisi *Capital*, Cilt 1. Penguin Books, *New Left Books*'la ortak yayın, Harmondsworth, 1976.
Marx, K. (1864a), "General Rules of the International Working Men's Association." *SW* 1.
Marx, K. (1864b), "Inaugural Address of the Working Men's International Association." *SW* 1.
Marx, K. (1864c), F. Engels'e Mektup, 4 Kasım 1864. *SC.*
Marx, K. (1865), *Wages, Price and Profit*, *SW* 1.
Marx, K. (1866), L. Kugelmann'a Mektup, 6 Ekim 1866. *SC.*
Marx, K. (1867), *Capital*, Cilt 1. Çev: Moore ve Aveling, Foreign Languages Publishing

House, Moskova, 1959.
Marx, K. (1871a), *The Civil War in France. SW* 1.
Marx, K. (1871b), *The Civil War in France*'ın ilk taslağı, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I. 22. Dietz, Berlin, 1978.
Marx, K. (1875), *Critique of the Gotha Programme. SW* 2.
Marx, K. (1877), F.A. Sorge'ye Mektup, 19 Ekim 1877. *SC*.
Marx, K. (1879-1880), "Notes on Adolph Wagner." Çev: Terrell Carver (der.), *Karl Marx on Method*. Blackwell, Oxford, 1975.
Marx, K. (1880-1882), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. (Morgan, Phear, Maine, Lubbock'un çalışmaları.) Bir sunuş yazısıyla birlikte çeviren ve derleyen: L. Krader. Van Gorcum, Assen, 1972.
Marx, K. (1948), *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Der: M. Rubel. Paris.
Marx, K. ve Engels, F. (1845), *The Holy Family. MECW* 4.
Marx, K. ve Engels, F. (1845-1846), *The German Ideology. MECW* 5.
Marx, K. ve Engels, F. (1846), *Circular against Kriege. MECW* 6.
Marx, K. ve Engels, F. (1848), *Manifesto of the Communist Party. MECW* 6.
Medvedev, R. (1968), *Let History Judge*. Derleyen ve çevirenler: D. Joravsky, G. Haupt ve C. Taylor. Knopf, New York, 1971: Macmillan, Londra, 1972; paperback basımı, Spokesman Books, 1976.
Merleau-Ponty, M. (1947), *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Galimard, Paris (Claude Lefort'un sunuş yazısıyla yeniden yayınlanmıştır, 1980). John O'Neill'in çevirisi ve notlarıyla *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem* adıyla yayınlanmıştır. Beacon Press, Boston, 1969.
Merleau-Ponty, M. (1955), *Les Aventures de la dialectique*. Galimard, Paris. Çev: Joseph Bien, *Adventures of the Dialectic*. Heinemann, Londra, 1974.
Meszaros, I. (1980), "Marxism and Human Rights," Der. A.D. Falconer, *Understanding Human Rights*. 1978'de Dublin'de toplanan Uluslararası Konsültasyon'un tutanakları. Irish School of Economics, Dublin.
Miller, R. (1984), *Analyzing Marx*. Princeton University Press, Princeton.
Moore, Barrington, Jr. (1967), *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Allen Lane, The Penguin Press, Londra.
Moore, Barrington, Jr. (1972), *Reflections on the Causes of Human Misery and upon Certain Proposals to Eliminate Them*. Beacon Press, Boston.
Moore, S. (1980), *Marx on the Choice between Socialism and Communism*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. and Londra.
Nettl, R. (1966), *Rosa Luxemburg*. 2 cilt. Oxford University Press, Londra.
Nielsen, K. ve Patten, S.C. (der.) (1981), *Marx and Morality*. Kanada Felsefe Yayıncılığı Derneği, Guelph, Ontario.
Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford.
Ollman, B. (1971), *Alienation*. Cambridge University Press, New York.
Ollman, B. (1977), "Marx's Vision of Communism," ilk yayımı için bkz. *Critique*, Yaz 1977, yeniden basımı için bkz. Ollman, *Social and Sexual Revolution. Essays on Marx and Reich*. South End Press, Boston, 1979.
Pashukanis, E.B. (1924), *Law and Marxism. A General Theory*. Çev: Barbara Einhorn, bir sunuş yazısıyla birlikte derleyen: Chris Arthur. Ink Links, Londra, 1978.
Phillips, P. (1980), *Marx and Engels on Law and Laws*. Martin Robertson, Oxford.
Plamenatz, J. (1975), *Karl Marx's Philosophy of Man*. Oxford University Press, Oxford.
Plekhanov, G.V. (1903), RSDİP'in İkinci Kongresi'nde konuşma, kısmen çeviren Cliff, 1975, s.106.

Plekhanov, G.V. (1908), *Fundamental Problems of Marxism.* Lawrence and Wishart, Londra; International Publishers, New York.
Praxis International, 1. 1. (1981): Sosyalizm ve Demokrasi Sempozyumu.
Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice.* Clarendon Press, Oxford.
Raz, J. (1975), *Practical Reason and Norms.* Hutchinson, Londra.
Raz, J. (1984), "On the Nature of Rights," *Minds*, XCIII, 370 (Nisan).
Renner, K. (1904), *The Institutions of Private Law and their Social Functions.* A. Schwarzchild'm çevirisiyle derleyen O. Kahn-Freund. Routledge and Kegan Paul, Londra, 1949.
Roberts, J.M. (1966), *French Revolutionary Documents*, Cilt 1. Blackwell, Oxford.
Roemer, J. (1982), *A General Theory of Exploitation and Class.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Salvadori, M. (1979), *Karl Kautsky and the Socialist Revolution.* New Left Books, Londra.
Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge University Press, Cambridge.
Sandkuehler, H.J. ve De la Vega, R. (1970), *Marxismus und Ethik: Texte zum neokantischen Sozializmus.* Frankfurt.
Sandurski, W. (1983), "To Each according to his (genuine?) Needs," *Political Theory*, 11. 3 (Ağustos.)
Sartre, J.-P. (1947-1948), *Cahiers pour la morale.* Galimard, Paris, 1983.
Sartre, J.P. (1948), *Les Mains sales.* Çeviren: Kitty Black, *Crime Passionel.* Methuen, Londra, 1961.
Scheffler, S. (1982), *The Rejection of Consequentalism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions.* Clarendon Press, Oxford.
Selucky, R. (1979), *Marxism, Socialism, Freedom.* Macmillan, Londra.
Sen, A.K. (1981), "Rights and Agency," *Philosophy and Public Affairs*, 11. 1.
Serge, V. (1939a), "Secrecy and Revolution - a Reply to Trotsky." (Orijinal olarak yayınlanıp yayınlanmadığı ya da ne zaman yayınlandığı bilinmemektedir. Tarihi büyük ihtimalle 1939'dur.) Peter Sedgwick'in çevirisiyle *Peace News*'da yayınlanmıştır, 27 Aralık 1963.
Serge, V. (1939b), Trotsky'nin *Their Morals and Ours* adlı çalışması üzerine başlıksız denemesi. (Tarihsiz. Büyük ihtimalle 1939.) Çev: P. Sedgwick (teksir).
Serge, V. (1942-1943), *Memoirs of a Revolutionary.* Çeviren ve derleyen: Peter Sedgwick. Oxford University Press, Londra, 1963.
Simmel, G. (1917), "Individual and Society in Eighteenth- and Nineteenth-Century Views of Life. An Example of Philosophical Sociology," K.H. Wolff'un çevirisi, derlemesi ve sunuş yazısıyla, *The Sociology of Georg Simmel.* Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan, Londra, 1950.
Skillen, A. (1974), "Marxism and Morality," *Radical Philosophy*, 8.
Skillen, A. (1977), *Ruling Illusions: Philosophy and the Social Order.* Harvester Press, Sussex.
Skocpol, T. (1979), *States and Social Revolutions.* Cambridge University Press, Cambridge.
Steinberg, H.J. (1967), *Sozializmus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem 1 Weltkrieg.* Hannover.
Stojanovic, S. (1973), *Between Ideals and Reality: A Critique of Socialism and its Future.* Oxford University Press, New York.

Tadic, L. (1982), "The Marxist Critique of Right in the Philosophy of Ernst Bloch," *Praxis International*, 1. 4.
Taylor, C. (1979a), *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, C. (1979b), "What's Wrong with Negative Liberty?", Der: A. Ryan, *The Idea of Freedom. Essays in honour of Isaiah Berlin*. Oxford University Press, Oxford.
Thompson, E.P. (1978), *The Poverty of Theory and Other Essays*. Merlin Press, Londra.
Trotsky, L.D. (1904), *Our Political Tasks*. New Park, Londra, 1980.
Trotsky, L.D. (1920), *Terrorism and Communism*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961.
Trotsky, L.D. (1938), "Their Morals and Ours," *The New International*, Haziran 1938. Yeniden basım için bkz. *Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality*. (Onların Ahlâkı Bizim Ahlâkımız, Çev.: Bülent Tanatar, Yazın Yayıncılık, 1997) Leon Troçki, John Dewey ve George Novack'm dört denemesi, 4. basım, Pathfinder Press, New York, 1969.
Tucker, R.C. (1969), *The Marxian Revolutionary Idea*. W.W. Norton, New York.
Vorlander, K. (1904), *Marx und Kant*. "Vortrag genhalten in Wien am 8 April 1904. Verlag der "Deutschen Worte," Viyana.
Vorlander, K. (1911), *Kant und Marx. Beitrag zur Philosophie der Sozializmus*. 2. basım, 1926. Tübingen.
Walicki, A. (1983), "Marx and Freedom," *New York Review of Books*, xxx. 18.
Walzer, M. (1973), "Political Action: The Problem of Dirty Hands," *Philosophy and Public Affairs*, 2.2 (Kış).
Willey, T.E. (1978), *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*. Wayne State University Press, 1978.
Williams, B. (1978), "Politics and Moral Character," yeniden basım için bkz. *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge University Press, Cambridge.
Wood, A. (1972), "The Marxian Critique of Justice," *Philosophy and Public Affairs*, 1. 3 (İlkbahar), yeniden basımı, Cohen, Nagel ve Scanlon, 1980.
Wood, A. (1979), "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami," *Philosophy and Public Affairs*, 8. 3 (İlkbahar), yeniden basımı için *a.g.y.*
Wood, A. (1981), *Karl Marx*. Routledge and Kegan Paul, Londra.
Young, G. (1975-1976), "The Fundamental Contradiction of Capitalist Production," *Philosophy and Public Affairs*, 5.
Young, G. (1978), "Justice and Capitalist Production: Marx and Bourgeois Ideology," *Canadian Journal of Philosophy*, 8.
Young, G. (1981), "Doing Marx Justive," der. Nielsen ve Patten (1981).

Dizin

ABD 14
açıklık 188
adalet 24, 25, 32, 51, 52, 56, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 96, 127, 128, 176, 188, 189
adalet ilkeleri 54, 55, 132
adil bölüşüm 25
Adler, M. 34, 35
ahlâk 18, 19, 20, 21, 24, 31, 33, 44, 54, 59, 93, 181, 188, 189
ahlâk felsefesi 119
ahlâk ideali 38
ahlâk kuralları 37
ahlâk teorileri 31
ahlâkçılık 47, 174
ahlâkdışılık 44
ahlâkın kökeni 42
ahlâki ideal 39
ahlâki kuşkudan arınma 122
ahlâki normlar 45
ahlâki sezgiler 118, 119
ahlâki sorun 35
ahlâki söylem 48
ahlâksızlık 53
alçalma 76
Alınan Önlemler 183
Alman İdeolojisi 20, 22, 88
Amaçlar Krallığı 164, 165, 166, 167
Anderson, P. 47
anti-anti-komünizm 168
Anti-Dühring 31, 33
anti-ütopyacılık 187
araçlar/amaçlar 45, 71, 137, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 169, 183, 188
Aristoteles 119
Arkadya 63, 64
Aron, R. 136, 171, 173
artı ürün 77
artı-değer 74, 75, 76, 78, 80, 87
aşağılanma 30, 111, 119

Babeuf 61
bağımsızlık 41
bağlılık 136
basın 160
Batı Marksizmi 46
Bauer, O. 34, 35, 36
Beesly 70
bekle gör Marksizmi 171, 173
Benjamin, W. 46
Bentham 106, 107, 188
Bergson, H. 178
Berlin, I. 105
Bernstein, E. 18, 34, 150, 186
beyaz terör 160
bilimcilik 187
bilimsellik 20
bireysellik 28, 83, 09, 122, 123, 124, 129, 130
birleşik üreticiler 117, 120
Bloch, E. 46, 60, 61, 98
BM İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 95
Bolşevik terörü 15
Bolşevizm 142, 145, 147
Bolşevik Partisi 163
bölüşüm teorisi 81
bölüşümcülük 122, 123, 124
Brecht, B. 183, 189
Buchanan, A. E. 93
Budapeşte Okulu 18
Buharin 90, 144, 148, 169, 171, 172, 175,

176, 183
burjuva 88, 109, 143, 148, 164
burjuva ahlâkı 21, 65, 166
burjuva etiki 36
burjuva hakkı 84
burjuva önyargıları 20
burjuva toplumu 92, 98
burjuvazi 24, 37, 82
bürokrasi 140
bütünün kavranması 184

Carnus, A. 136, 161, 168, 190
cehalet 31
cesaret 41
Cheka Weekly 145, 146
Chiaromonte 136
Cizvit ahlâkı 154
Cockaygne 63, 64
Cohen, G. A. 34, 76, 77, 81, 84, 86
Cumhuriyet 71
çalmak 77
Çeka 145, 146, 147
çıkar 57
çıkarlar 132
Çin 180

Dante 30
Davis, J.C. 64
değer 30
Demokrasi Ferisileri 148
demokrasi 14, 125, 139, 140, 148
deontoloji 119, 183
Devlet ve Devrim 42, 43, 70
devlet 52, 59, 87, 105, 49
devlet ideolojisi 180
devrim 150, 172
devrimci ahlâk 157, 158
devrimci coşku 40
devrimci eylem 145
devrimci hedefler 90
devrimci özsavunma 150
devrimcilik 44
Dewey, J. 44, 45, 136, 153, 154, 158, 159, 160, 161, 186, 188
diğerkâmlık 93
din 29, 58
doğa 120
Doğu Avrupa 15, 137
dolandırıcılık 76

Durkheim, E. 122
Dühring 61, 65
düşüncenin savunulması 161

egoist insan 50, 90
egoizm 22, 55, 09, 129
Ekim Devrimi 135
eleştiri özgürlüğü 143
Elster, J. 81, 84
emeğin yabancılaşması 112
emek 8, 30, 31, 82, 84, 85, 120, 121
emek süreci 87
Engels F. 14, 19, 20, 27, 31, 32, 33, 46, 60, 61, 63, 137, 144
eşit hak 25, 82
eşitlik 25, 32
Etik Sosyalistler 23
Etik Sosyalizm 37, 41
Etik ve Materyalist Tarih Anlayışı 33
etik 36, 37, 42, 152, 153
etik bakış açısı 34
etik sezgi 34
Etnolojik Defterler 25
Evrimci Sosyalizm 186

faydacılık 107,185, 188, 189
Feinberg, J. 95
fetişizm 113
Feuerbach 27
fırsat eşitliği 123
Fichte 104, 105
FKP 168
formel özgürlük 87, 110 ,111
Fourier 61, 62, 63
Frankfurt Okulu 18
Fransa 168
Fransa'da İç Savaş 26, 144

ganimet toplama 76
gasp 76
geçici çözüm sorunu 150
geleceğin proleter ahlâkı 33
gelecek perspektif 177
gelecekçilik 187
gemeinschaftlich 84, 127
genel bir insan ahlâkı 39
gerçek topluluk 131, 132
gerçeklik 184
Goethe 130

Goldmann, E. 141
Gotha Programının Eleştirisi 25, 63, 74, 81, 83
Grail, H. 61
Gramsci, A. 46
Grundrisse 28, 76, 109, 120
Gulag 137
gurur 41
Gün Ortasında Karanlık 169, 171
Güneydoğu Asya 14

hak 24, 25, 127
hakikat 24, 161
hakikatin savunulması 160
hakkaniyet 51
haklar 51, 52, 54, 55, 56, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 188, 189
haklar teorisi 191
haraç 77
Hart, H. L. A. 50
Hayek, F. A. 108
Hegel, G. W. F. 51, 52, 66, 105, 108, 117, 151, 165, 167
Helvétius 107
hırsızlık 76, 77
hiyerarşi 86
Hobbes, T. 53, 106, 107
Holbach 107
Holmstrom, N. 85
Howe, I. 20, 71, 136
Hudson 60
hukuk 59, 90
hukuksal ilişki 110
Humboldt 106
Hume, D. 53, 54, 55, 106
Husami, Z. I. 76, 77, 78
Hümanizm ve Terör 171, 173, 175, 178

Inferno 30
ızdırap 31
İç Savaş 15, 47, 156
ideal bolşevizm nosyonu 161
ideal haklar 95
ideal toplum 27, 51
ideoloji 19
ideolojik yanılsama 57
ihtiyaçlar ilkesi 81
İkinci Enternasyonal 18, 60
İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu 20
insan doğası 29
insan hakları 50, 89, 91, 94, 95, 96, 98, 160
insan toplumu 29
insana saygı duyulması 190
insanın kurtuluşu 89
insanın savunulması 160, 190
insanlığın yüce çıkarları 40
insanlıktan çıkma 76
irrasyonalite 111
İspanya İç Savaşı 156
istismar 76
işbölümü 29, 112, 114
işçi 73, 77, 79, 80, 82, 85, 110, 112, 115, 120
işgücü 79, 87
işkence 145, 146
iyi 55, 56, 107

Jourdain, M. 81, 84

kamusal insan 57, 129
Kant, I. 34, 35, 36, 37, 54, 55, 93, 97, 104, 105, 108, 119, 164, 174, 183, 190
Kantçı etik 33, 34, 35, 36, 37
Kantçılık 44
Kapital 20, 24, 27, 31, 77, 81
kapitalist 73, 77, 78, 79, 85, 110, 115
kapitalist sömürü 86
kapitalist toplum 35
kapitalizm 30, 39, 43, 47, 53, 66, 69, 72, 75, 76, 77, 78, 84, 85, 86, 100, 111, 112, 113, 116, 120, 131
kapitalizm-sonrası 27
kardeşlik 25
karşı devrim 148
katkı ilkesi 81, 87
Katolik ahlâkı 154
Kautsky, K. 23, 33, 36, 37, 38, 39, 46, 124, 136, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 158, 182
kendini adama 129
kesincilik 187, 160
kısıtlamalar 101, 102
kışla sosyalizmi 142
kıtlık 55
kızıl terör 149, 160
kimlik 106

kirli eller 188, 189
kişisel onur 30
Koestler, A. 137, 168, 169, 171, 174, 175, 178, 190
Kolakowski 38
komplo 147
komün 149
komünal ilişkiler 129, 130, 131, 132
Komünist Manifesto 62
komünist ahlâk 143
komünist ahlâklılık 127
komünizm 23, 27, 32, 42, 43, 49, 53, 68, 77, 82, 83, 85, 86, 100, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 129, 144, 171
kölelik 30, 31, 75, 77, 91, 119
Kropotkin 133
kurtuluş 51, 126, 127
kurtuluş ahlâkı 49, 51, 59, 60, 71, 72, 186, 191
kurtuluş vizyonu 133
Kurucu Meclis 148
Kutsal Aile 57, 68, 91
kutsallık 44
Kültür Devrimi 15

Lange, F.A. 33
Lasalle 37, 74
Lefort, C. 89, 91, 173
Lenin, V. I. 18, 19, 23, 27, 41, 42, 43, 44, 46, 64, 70, 84, 90, 119, 124, 125, 139, 141, 142, 144, 151, 152, 153, 163, 172, 180, 185
Leninizm 161
Les Temps Modernes 167
liberal 36
liberal anayasacılık 180
liberalizm 89, 106, 107, 109, 150, 171, 174
Lockarth, B. 145
Locke 93
Lukács, G. 59, 66, 71, 114, 136, 150, 151, 152, 153, 158, 182, 187
Luxemburg, R. 23, 33, 136, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 158, 182

Macar Sovyet Cumhuriyeti 150
Macaristan 168
Macdonald, Dwight 136
Machiavelli 190
Mackie, J. L. 53, 54
maddi yaşam koşulları 51
Maine, H. S. 25
Mao 15, 180
Marburg Okulu 33, 34
Marksist 19
Marksist ahlâk 155
Marksist Bilim 47
Marksist etik duruş 78
Marksist gelenek 18
Marksist hümanizm 137
Marksist suskunluk 47
Marksizan 19
Marksizm 15, 16, 17, 18, 19, 37, 38, 42, 46, 55, 56, 56, 57, 58, 61, 86, 89, 90, 94, 98, 100, 108, 110, 126, 137, 175, 179, 181, 188
Marksizm'e Karşı Ahlâkçılar ve Çanak Yalayıcılar 161
Marksizm-Leninizm Enstitüleri 46
Marksizm-Leninizm-Stalinizm 47
Marx, K. 14, 16, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 46, 49, 50, 51, 52, 60, 61, 66, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 144, 148, 151, 161, 173, 185, 186
Marx ve Engels 22, 23, 47, 49, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70
Marx'ın ahlâkçılığı 46
Marx'ın suskunluğu 46
Medvedev, R. 145
Mehring 33
Merleau-Ponty, M. 136, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 182, 187
meta fetişizmi 116
Mill, J. Stuart 106, 107
millenium 64
Miller, R. 80
Montesquieu 180
Moore, Barrington 14, 83, 187
Moskova Duruşmaları 175, 176, 177, 178
muhafazakâr 36
mutlak hakikat 143

mübadele değeri 121
mübadele ilişkileri 87
mükemmeliyetçilik 185
mülkiyet 50, 78, 92

Natorp 34
neo-Kantçılık 33, 34, 37, 38, 39
neo-Marksizm 46
New Left 137
nihai amaç 163, 186, 187
Nozick, R. 96, 97, 98

Olağanüstü Komisyonlar 149
olumlu totallik 166
olumsuzluk ahlâksızlığı 166
Onların Ahlâkı ve Bizim Ahlâkımız 44, 153, 161, 163
onursuzluk 119
Orta Amerika 14
otomasyon 120
otoriterizm 138
Owen 61, 62, 63

ödev 24
ödevler 122
ölüm cezası 146, 147
öncelikler 160
özbilinç 152
özçıkar 109, 129, 130
özel insan 57, 129
özel mülkiyet 91 ,109
özgür basın 143
özgür zaman 120, 121
özgürlük 25, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 191
özgürlüksüzlük 111, 112
özgüven 41

para 88
paradoks 17, 21, 44, 46, 48, 49, 51, 60, 61
Paris Elyazmaları 131
Paris Komünü 125
parlamentarizm 145
parti düşmanlığı 146
partinin bakış açısı 187
partizanlık 44
Pashukanis 59, 90, 128
Plamenatz, J. 114, 116
Platon 71
Plekhanov, G. V. 19, 33, 37, 39, 40, 41, 67
Pol Pot Kamboçyası 15
Politics 137
politik ekonomi 52
pozitif haklar 95
Pratik Aklın Eleştirisi 104
pratik 21
pratik akıl 35
pre-Marksizm 144
Prezidyum 146
proletarya 24, 26, 29, 30, 32, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 57, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 48, 149, 151, 153, 167, 187
proletarya ahlâkı 39
proletarya diktatörlüğü 90, 138, 142, 149, 150
proleter ahlâkı 21
proleter etiki 36
Protagoras 53
Protestan ahlâkı 154
Proudhon 24, 32, 37, 78
Quaker 149, 174

Radek, K. 169
Rawls, J. 54, 55, 86
Raz, J. 127
Recht 50, 51, 56, 57, 58, 83, 84, 122, 127, 128, 132, 188
Recht ahlâkı 49, 51, 59, 60, 72, 186, 191
Recht ilkeleri 52, 53, 54, 118
Recht koşulları 53, 54, 56, 57, 58, 59, 127
Rechtstaat 54
reel sosyalizm 71
Reisner 90
revizyonizm 39, 183, 186
Robespierre 180
romantizm 130
Rousseau 108, 117, 125, 126, 180
Rus Devrimi 138, 144, 145, 146

sadakat 136
Saint Just 180
Saint-Simon 61, 62, 63
Sartre, J. P. 136, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 182, 191
Schleiermacher 130

sefalet 30, 31, 11
Selucky 124, 125
Sen 98
Serge, V. 136, 146, 147, 160, 161, 161, 182, 190
sermaye 29, 30, 31, 76
sermaye fetişizmi 116
sevgi 129
sınıf ahlâkı 31, 33
sınıf bilinci 151
sınıf çıkarı 57, 58
sınıf çıkarları 20, 23, 09
sınıf disiplini 43
sınıf ilişkileri 52
sınıf mücadelesi 38, 42, 44, 45, 66, 151, 156, 157, 159, 164, 165, 177
sınıflı toplum 156, 158, 164
Silone 136
Simmel, G. 130
sivil toplum 51, 52
Smith, Adam 108
Soljenitsin, Alexander, 48, 137
Sombart 42
sonuççuluk 183, 186, 187, 188, 189
sonuçlarda eşitlik 123
Sosyalist liderler 20
sosyalist devrim 137, 138
sosyalist haklar 128
sosyalizm 33, 15, 27, 34, 35, 38, 47, 66, 69, 71, 145, 140, 144, 149, 150, 160, 190
soygun 78, 80
soygunculuk 76
sömürü 30, 35, 40, 72, 76, 79, 84, 85, 86, 88, 111
sömürü teorisi 81
sözleşme 84
Spinoza 108
SSCB 15, 168, 173, 180
Stalin, J. 15, 136, 172, 181
Stalinist perspektif 177
Stalinizm 71, 136, 151, 160, 168, 169, 173, 178, 180, 182
Stammler 34, 39
Staudinger 34
Stirner, Max 22, 121
strateji 136
Stuchka 90
suret 88, 140
şiddet 34, 58, 140, 141, 148, 156, 171
şizofreni 178

Tadic, L. 90
taktik 136, 153
tarih felsefesi 152
tarihin mantığı 151
tarihin muğlaklığı 167
teori 16, 21, 181
teorisyenler 65, 66
terör 147, 172
terör rejimi 144
Terörizm ve Komünizm 44, 142, 148
Thatcher, M. 15
Thompson, E. 46
topluluk 130
toplumsal yabancılaşma 116
topyekün yabancılaşma 28
Troçki, L. 14, 44, 45, 46, 58, 136, 139, 141, 144, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 181, 182, 186, 191
Troçkizm 60
Tucker-Wood 74

Uluslararası Emekçiler Birliği 24
ücret 73, 84, 87

Ücret, Fiyat ve Kâr 75
ücretli emek 70, 76, 87
Üçüncü Dünya 168, 180, 167
Üçüncü Enternasyonal 18, 60
üretim ilişkileri 41, 75, 78, 116
üretim koşulları 109
üretim tarzı 75, 76, 77
üstyapı 37
Ütopik Sosyalizm 26, 60, 62, 63, 64
ütopya 26, 61, 65, 66, 67, 68, 98
ütopyacılık 60, 61, 63, 64, 65, 71, 126, 185

vaaz 22
vahşet 31
verimsizlik 111
Viktorya ahlâkı 47
Vorländer, K. 34, 34, 38

Wagner, A. 74
Weber 122, 190
Weitling 61
Wood, A. 76, 111

yabancılaşma 76, 111, 112, 113, 114, 115, 117
yadsınmanın yadsınması 166
yağma 76
Yahudi Sorunu Üzerine 109
yalan 156
yanılsama 23, 86
yanılsamalar 186
Yeni Ahlâki Dünya 63
yoksulluk 111
Young, G. 78, 80
Yugoslavya 125
yükümlülük 51
zihinsel alçalma 31
zimmete geçirme 76, 87

zorunluluk 40

Amaçlar araçları haklı çıkarır mı? Yüceltilen davalar uğruna yapılan her şey hoşgörülebilir mi? "Özgürlük", "adalet" ve "haklar" soyut; "tarihsel zorunluluk" ile "sınıf mücadelesi" ise somut kavramlar mıdır? "Vicdan", "onur" ve "insanca" gibi kavramlar, "entelektüel" yani "küçük burjuva" idealist önyargıları yansıtan zayıflıklar mıdır? Peki, Marksizm'in ahlâk hakkında söyleyecek bir sözü var mıdır ve eğer varsa ahlâkın sınıf mücadelesi içindeki "yeri" neresidir? Marksistlerin iktidarla ilişkileri neden sorunlu bir geçmişe sahiptir?

Steven Lukes, elinizdeki bu kitapta, Marx'ın ve Engels'in kurup haleflerinin geliştirdiği bir teori olarak Marksizm'in tarihi boyunca bir gezinti yaparken onun ahlâka karşı paradoksal görünen tutumunu ve genelde "adalet" ile "haklar" kavramına, özelde "insan hakları"na yaklaşımını irdelemektedir.

Lukes, örneğin, Marx'ın ve Engels'in yazılarının hem ahlâki yargılarla dolu olduğuna hem de yine aynı yazılarda ahlâkın oldukça hafife alınıp, ideolojinin yanında bir üvey evlat muamelesi gördüğüne işaret etmektedir. Ahlâkın küçümsenmesinin Marksizm'in sonraki takipçileri tarafından daha çok benimsenmesi, sonunda keyfi tutuklama ve yargılamalardan toplu sürgün ve katliamlara kadar bir dizi pratik kirliliğin sineye çekilip savunulmasına yol açmış; bunlar da sosyalist ve komünist hareketin ahlâk sicilinde temizlenemeyecek lekelere dönüşmüştür. Oysa, Lukes'un da özellikle vurguladığı gibi, Marx'ın bütün ömrü sivil toplumun veya somut haliyle kapitalizmin normlarına dönüşen ahlâki giysileri reddederken, özgürlük ahlâkını, eşitliği ve çeşitli özel hakları kararlılıkla savunmakla geçmiştir.

Esas sorunu, herhalde, "tarihsel zorunluluğu" ifade eden "fi" tarihinde gerçekleşecek amaçla, "pratik eylem"in bugünkü araçları arasındaki gerilimin yarattığı paradokslarda aramak gerekir.

Nedenleri ne olursa olsun, Marksizm'in takipçilerinin "Ne yapılmalı?" sorusuna verdikleri kestirme cevap ve pratiklerle gelinen yer ortada: İktidar güdümlü pratikler yüzünden ikna ediciliğini büyük oranda yitirmiş bir sol! Artık "Ne yapılmamalı?"nın uzun ve dolambaçlı yolunda, kendini bugünde somutlaştıran bir sosyalist hayat tarzının ilkelerini tartışmayı denemek zamanı geldi: Bu da mümkün!..



Günümüz (dünün ya da yarının değil!) muhalifinin, "bir başka hayat tarzı"nı inşa ettiği oranda düzen dışına çıkabileceğini ve gerçekten devrimcileşebileceğini, böylece yeryüzünde anlamlı bir yer edinebileceğini; iktidar arzusu ile etik tavır arasındaki gerilimi her hissedişinde, kendini "ille de iktidar" tutkusuna kaptırmadan, etikten (ve gerekirse yenilgiden) yana saf tutma bilgeliğiyle var olabileceğini düşünenler için...

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-183-5
9 789755 391830