DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

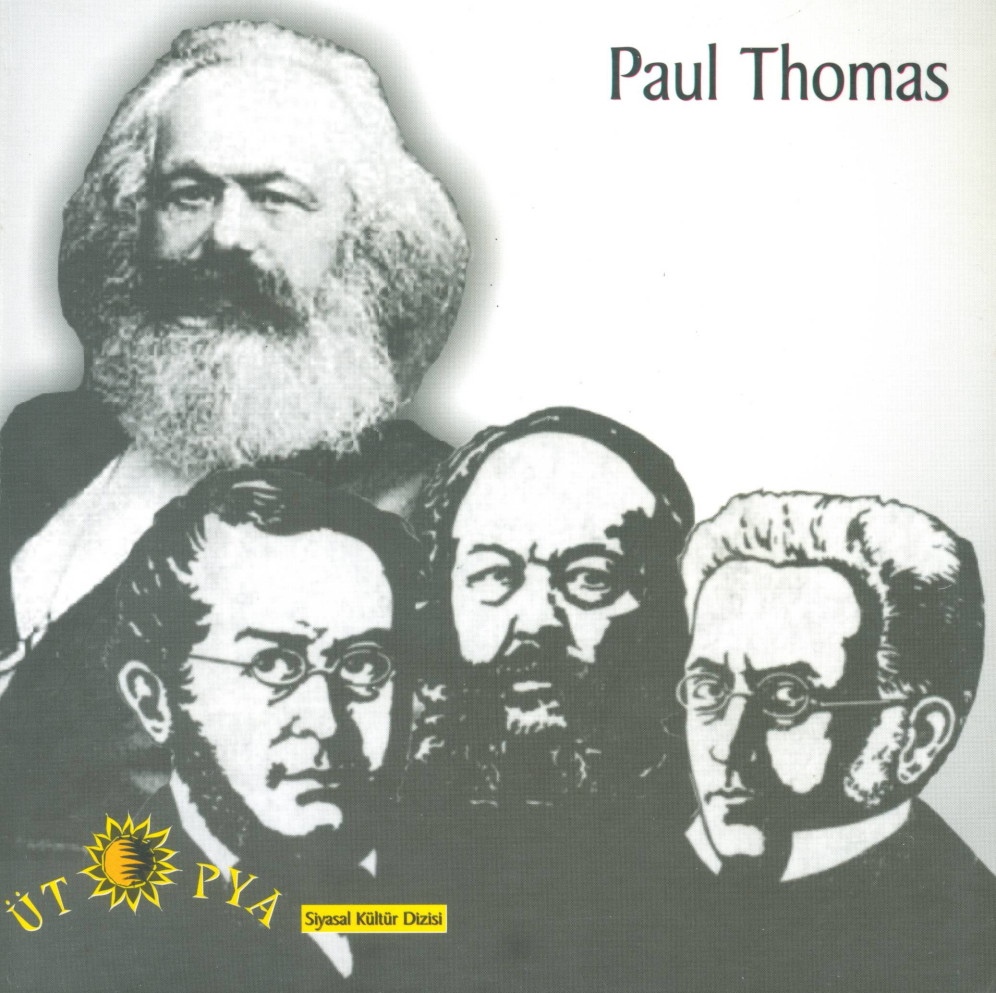
Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Marx ve Anarşistler

Paul Thomas



ÜTOPYA

Siyasal Kültür Dizisi

"Anarşistler, yerleşik değerleri sorgulamaya ve kabul görmüş gerçeklik ve dogmalara soru imi koymaya teşne olan radikalizmi örneklemektedir. Sırasıyla yönelttikleri soruları yanıtlamanın birçok yolu vardır; Marx'ın verdiği yanıtların bir önemi vardır. Bu önemin ne olabileceğini anlamak amacıyla Marx'ın, anarşist rakiplerine ve onlar hakkında söylediklerine bakmaya ve anarşistlerin çeşitli argümanlarını Marx'ın nasıl karşıladığını incelemeye giriştim. Çalışmamın dayandığı temel sorunların çözüme kavuşturulmasında bu inceleme yetersiz kalsa da -zaten bu çalışma herhangi bir şekilde son noktayı koyma iddiası gütmemektedir- umulan odur ki, incelemem, erkenden rafa kaldırılmayı pek hak etmemiş bir anlaşmazlığı açığa çıkaracaktır. Anlaşmazlık konuları olanca yakıcılığıyla orta yerde durmaktadır; bunların artık geçmişte kaldığını bildiren ardışık yazılar büyük ölçüde abartılmıştır. Söz konusu meselelere değgin tartışmaları teşvik etmek, ki umudum budur, öyle olmayabilir".

Paul Thomas

ISBN-975-8382-34-9

ÜTOPYA

Ütopya Yayınları: 31
Siyasal Kültür Dizisi: 5

© 2000 Ütopya Yayınevi

Kitabın Orjinal Adı:
Karl Marx and the Anarchists
Paul Thomas

Yayına Hazırlayan
İbrahim Yıldız

Kapak Düzeni
Nilüfer Korkmaz

Birinci Basım
Ekim 2000

Baskı ve Cilt
Cantekin Matbaası
Tel: 312 384 34 35

ISBN 975-8382-34-9

Ütopya Yayınevi
Halk sokak 24/1 Kızılay / Ankara
Tel-Fax: 312 433 88 28
e-posta: utopyayayinevi@hotmail.com

Paul Thomas

Marx ve Anarşistler

Çeviren: Devrim Evci

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
TEŞEKKÜR 8
KAYNAKÇA ÜZERİNE 9
GİRİŞ 11
Anarşizm, Marx ve kuram 19
Marx anarşistlere karşı: sorunun ortaya konuşu 26

BİRİNCİ KISIM
TEMELLER 31

BİRİNCİ BÖLÜM
HEGELCİ KÖKLER 33
Bireycilik ve bireysellik 38
Geçmiş ve şimdi 40
Devlet ve sivil toplum 45
Başarısızlık: savaş 57
Başarısızlık: sefalet ve yoksulluk 61

İKİNCİ BÖLÜM
YABANCI POLİTİK 74
Marx, Bauer'e karşı: 'siyasal kurtuluş' 83
Marx'ın devlet kuramına bir bakış 97
Marx Bonapartizme karşı: *18 Brumaire ve ötesi* 105
Marx'ın devlet kuramı: bir özet 121

İKİNCİ KISIM

TARTIŞMALAR 145

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARX VE STİRNER 147

Egoizm ve anarşizm 151
Stirner, Feuerbach ve Marx 158
Devrim ve isyan 164
Yoksulluk, suçluluk ve emek 168
İşbölümü 171
Bireycilik ve bireysellik 179
Özfaaliyet ve komünizm 189

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MARX VE PROUDHON 200

Proudhon: çağın aforozlusu 200
İlk karşılaşmalar 219
Antrakt: kopuş 232
Felsefenin Sefaleti ve Ötesi 238
(1) Diyalektik 242
(2) Ekonomi Politik 251
Anti-politika politiği 262
'Küçük burjuva' teriminin kullanımı üzerine kısa bir not 275

BEŞİNCİ BÖLÜM

MARX, BAKUNİN VE ENTERNASYONAL 280

Bakunin öncesi Enternasyonal 287
İşçi sınıfının serüvenleri: Marx ve Proudhoncular 300
Bakunin efsanesi 314
Kardeşlik, Birlik ve İttifak 336
Basel'den Lahey'e 345
Enternasyonal: bir otopsi 368
Marx ve Bakunin'in *Devlet ve Anarşi*'si 375

SONUÇ 379

NOTLAR 394

YARARLANILAN ÇALIŞMALAR 430

İNDEKS 441

ÖNSÖZ

Bu kitap Marx'ın anarşistlerle girdiği tartışmaları ve onlara karşı geliştirdiği argümanları ele almaktadır; kitabı kaleme alırken bu tartışma ve argümanlarda değinilen noktaları bilmenin, Marx'ın bir kuramcı ve devrimci olarak başarısını ve önemini anlamamıza katkıda bulunabileceğine inandım. Bu tür kitaplarda Engels'in, burada olduğu gibi, neden atlandığına ilişkin çok haklı sorular yöneltilebilir, kaçınılmazdır bu. Engels'in atlanmasının birkaç sebebi var. Bu çok ünlü entelektüel ortaklığın iki üyesini birbirinden ayırmak önemlidir; ama bu ayrım Marksizm kuram ve pratiğine Engels'in katkısını göz ardı etmek ya da küçük göstermek amacıyla değil –Engels kendi başına önemli bir kuramcıdır– hem Marx'ın hem de Engels'in düşüncesinin özgüllüğünü aynı ölçüde tanımak amacıyla yapılmalıdır. Marx ve Engels, birbirlerinin yerine konabilir, yeryüzündeki her konuda mutabık kalmış düşünürler değildi; birinin sözlerini, diğerinin düşüncelerini 'desteklemek' için hiç eleştirisiz ya da sakınım payı bırakmadan kullanmamak gerekir. Daha en baştan –ayrıca bizzat Engels'in oldukça rahat (ve doğrusu) içtenlikle teslim ettiği gibi– Marx'ın, eşitler arası nitelikte olmayan ve öyle de sayılmayan bu ortaklıktaki üstünlüğünü teslim etmeliyiz. Engels'in anarşistler hakkında söyledikleri (bunların büyük kısmı *Anarşizm ve Anarko-Sendikalizm*'de kolaylıkla bulunabilir), Marx'ın anarşist öğretiye ve bir hareket olarak anarşizme yönelik, çok daha uzun bir zamana yayılan kapsamlı hücumlarına ne tözel bir şey ekler ne de onlardan bir şey eksiltir. Bu hücumların akademisyenlerden hak ettiği ilgiyi görmeyişi ve Engels'in özel olarak bu konuya ilişkin nispeten kısa değinilerinin tözel bir katkı olmaktan çok, olsa olsa, bütünleyici ekler olarak değerlendirilebileceği noktasından hareketle, okuyacağınız metinde Engels'in görüşlerinin Marx'ın görüşleri üzerine bindirilmesinden kaynaklanabilecek gereksiz tekrarlardan kaçınmakta haklı olduğumu düşünüyorum.

TEŞEKKÜR

Elinizdeki kitabın son halini alışı belli bir zaman aldı; buna katkılarından dolayı çok sayıda dost, meslektaş, öğretim üyesi ve öğrenciye teşekkür borçluyum. Hepsini anmak imkansız olurdu; adı burada geçmeyen herkese minnettarım. Bazıları adını görünce şaşırabilir, çünkü burada andıklarım geçmişte ifade ettiğim görüşlere mutabık olanlardan oluşmuyor sadece; yine de kendilerine çok şey borçluyum bu kişilerin.

Bu metinde rastlanacak kimi düşünceler ilk kez, Judith N. Shklar ve Michael Walzer'in tavsiye, yönlendirme, uyarı ve eleştirilerinden muazzam ölçüde yararlandığım 1973 tarihli doktora tezimde (Harvard Üniversitesi) ifade edilmişti. Ayrıca bu kitabın ilk müsveddelerinden biri üzerine düştüğü kapsamlı ve dikkatli notları için Miles Morgan'a minnettarım, onun yorumlarının kitabı yeniden gözden geçirip düzeltmemde çok yardımı oldu. İçten teşvikleri için Terrel Carver, Hanna Pitkin ve Norman Jacobson'a; elyazmasının ayrı ayrı bölümleri üzerindeki faydalı yorumları için Sir Isaiah Berlin, Reinhard Bendix, Michael Rogin, Martin Jay ve Alan Ritter'a; kendilerine önemsiz gelmiş olabilecek, ama benim için paha biçilmez değerdeki söyleşileriyle kafamda yeni fikirler uyandıran Bertell Ollman, Steven Lukes, David McLellan ve Shlomo Avineri'ye teşekkürlerimi sunuyorum. Umudum, adını andığım ve anamadığım herkesin, metni okurken geçmişteki söyleşilerin izlerini bulmalarıdır; yanlışların, atlama ve kusurların sorumluluğu, ısrarla belirtmeliyim, yalnızca bana aittir.

Bu kitap California Üniversitesi İdare Heyeti Yaz Okulu Araştırma Fonu'nun yardımıyla tamamlandı; ayrıca Berkeley California Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü'ne ve aralarına katıldığım başkanlık kuruluna (Norman Jacobson, Victor Jones ve Chalmers Johnson) teşvik ve yardımları için çok teşekkür ediyorum. 2. Kısmın gözden geçirilmesinde Connie Squires büyük yardımda bulundu ve Nancy Ruttenberg yüksünmeden ve coşkuyla elyazmasının büyük kısmını daktilo etti. Ve en içten teşekkürlerimi, bu çalışmanın eminim ki hiç bitmeyeceğini düşünen ve tahmin edebileceğinden ya da benim ifade edebileceğimden çok daha fazlasına layık olan eşim Carolyn Porter'a sunuyorum.

KAYNAKÇA ÜZERİNE

Marx'ın yazılarının hâlâ güvenilir bir baskısı bulunmuyor – Proudhon, Stirner ya da Bakunin için de aynı durum söz konusu. Marx'ın çalışmalarının ihtiyacı duyulan tipte iki baskısı için söz verilmiş durumda: alanı dolayısıyla muazzam bir yayın projesi olan fakat pek ilerlemeyen yeni *Gesamtausgabe: Editionsgründsätze und Probestücke*, Berlin, Dietz, 1972 et seq.; İngilizcedeyse *Marx-Engels Collected Works* (MECW), New York and London, International Publishers, 1975 et seq. İngilizce baskının şimdiye dek on cildi çıktığı için, diğer kolaylıkla ulaşılabilen İngilizce kaynakların yanı sıra, metinde (4. Bölüm hariç) bu baskıdan çıkmış kitapları kullandım; International Publishers'ın *The Poverty of Philosophy* [*Felsefenin Sefaleti*], New York, 1963 baskısı, Marx'ın Proudhon hakkında Annenkov ve Von Schweitzer'a yazdığı önemli mektuplarına da yer verdiğinden, bu baskıyı *Felsefenin Sefaleti*'nin mektupsuz versiyonu olan MECW'un 6. cildine tercih ettim. Almanca ve Fransızca'dan çeviriler ya bana aittir ya da kullanılan çeviri özgün metinle karşılaştırılmıştır. İngilizce'de halihazırda kolaylıkla ulaşılabilecek Marx kaynakçalarını yinelemenin gereksiz bir tekrar olacağını düşündüğümden buna girişmedim; okur, özelde David McLellan'ın *Karl Marx: His Life and Thought*, Londra, MacMillan, 1973 künyeli çalışmasındaki 'Select Critical Bibliography' bölümüne ve Sir Isaiah Berlin'in *Karl Marx: His Life and Environment* adlı çalışmasının Oxford University Press'ten 1978'de çıkan dördüncü baskısına Terrel Carver'ın eklediği (s.209-222) 'Guide to Further Reading' kısmına bakabilir. Kendi 'Yararlanılan Çalışmalar' listemde, 1. Kısım altında toplananlar, 2. Kısım'da tekrar edilmiyor; ayrıca Stirner, Proudhon ve Bakunin hakkında, sırasıyla 3, 4 ve 5. Bölümlerin notlarına kaynakça notları da ekledim. MECW 3, 4 ve 5. ciltlerden yapılan alıntılar International Publishers'ın (New York, 1975) izniyle kullanıldı.

***Yayınevinin Notu**: Yazarın düştüğü dipnotlara -y.n. kısaltması eklenmiştir; diğer bütün dipnotlar çevirmene aittir.*

GİRİŞ

Elinizdeki kitabın tartıştığı konular hakkında son söz hâlâ söylenmedi. Bu konular hem siyasal düşünüşün, hem de siyasal örgütlenmenin temellerini oluşturur. Fransız Devrimi'nden beri yükselen devrimci Sol kendi öğretisini yayarak siyasal yaşamın şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu düzensiz yükselişi hesaba katmadığımız takdirde çağımız politikası tek kelimeyle kavranılmaz bir hale gelir, ve gelecekte, söz konusu yükselişin geçmişte olduğundan daha pürüzsüz olacağını varsaymak için de hiçbir neden yoktur. Marksizm kendisine kuramsal formların yanı sıra bir dizi siyasal form da yakıştırmaktadır, fakat bu üstünlük iddiasını kendilerine boy hedefi yapan çıkışlarla karşı karşıya kalmıştır hep. Devrimci Solun içinden olduğu kadar dışından da Marksizmi eleştirenler hiç eksik olmamıştır, görebildiğimiz kadarıyla gelecekte de aynı durum söz konusu olacaktır. Marksizmi devrimci gelenek içinden eleştirenler, Solun (Alexander Herzen'in de özlü biçimde belirttiği gibi) Habil-Kabil olayında kardeşlikten yana tavır alması gerektiği yolunda bir yorum getirmiş olabilirler, Marksistler de kendilerince buna gereken cevabı elbette vermişlerdir. Fakat bu, Marksizmi sol cenahtan eleştirenlerin parmak bastığı şu önemli uyarıyı göz önüne almamızı engellememeli: Marksizmi 'devrimci öğreti', 'sosyalizm' ya da 'Sol' ile bir saymak ciddi bir hatadır. Bunu yapmak, Marksizmi bağlamıyla karıştırmak, bir çakışmayı bire bir uygunluk saymak –hatta nedeni sonuç yerine koymak– olur. Marksizmin kurumsal başarılar dizisi bu eleştirel sesleri hiçbir zaman susturamamıştır. Tam aksine, (eleştirel gözle bakmayanlara ne kadar başarılı görünürse görünsün) Marksizmi kurumlaştırma çabaları, anarşistlerden ve Marksizm damgası/yönelimi taşıyanlardan gelen eleştirileri, azaltmaktan çok, teşvik ve tahrik etmiştir.[1]

Öyleyse konuştuğumuz, bitmemiş bir öyküdür. Marksizmin yaşadığımız dünya ve bu dünyaya can veren politika ile ilintisi ne olursa olsun, devrimci sosyalizmin bu tek alttürü Sol kanatta hiçbir zaman entelektüel ya da kurumsal bir tekel sahibi olamamıştır, olması da muhtemel değildir. Aslında bu noktanın üzerinde daha bir ağırlıkla durulabilir; çünkü Marksizmin, devrimci rakiplerinden üzerine çektiği şimşeklerin büyük

kısmının nedeni tam da, onun, eksiksiz olduğuna ilişkin kesintisiz iddiasıdır. Söz konusu rakiplerin sarsıcı tartışmaları, Marksizmin devrimci düşünüş, eylem ve 'hakikat' konusundaki sözde tekelinin kof, kaçak bir ideal olarak kalmasını sağlamış, taraftarlarının bir kısmının –en küçük bir ümitsizlik duymadan– ısrar ettiği *fait accompli*[1]'ye de hiç ulaşılamamıştır.

Bu kitap Marksizmin eksiksizlik ve kesinlik iddialarını tekzip eden hesaplaşmalara, böylesi bir kesinlemenin (bereket ki) ulaşılmaz olduğu inancıyla değinmektedir. Kitabın konusunu oluşturan birtakım Marksist ve anarşist savlar ile karşı savlar, nihai çözümü (çoğu siyasal mesele gibi) büsbütün zora sokan soru işaretleri yaratmaktadır. Marx, anarşist rakiplerine üstün gelmiş olabilir, fakat başarısı için ağır bir bedel ödemiştir; yine de hesap bütünüyle Marx'a çıkarılmamıştır ve nihai hesaplaşma hâlâ gününü beklemektedir. Anarşistlerle ilgili her şeyi bilmediğimizi söylemek kesinlikle mantıklı bir kestirimdir; anarşistler ve temsil ettikleri köktenci sorgulama, öğretilerinin ilk kez gün ışığına çıktığı tarihsel bağlamdan daha çok yaşamıştır. Bu bağlam, Marksist öğretinin gelişiminin bağlamıyla önemli ölçüde çakışmaktadır. Ne ki, bu çakışma gelecekte bu ikisi arasında bir yakınlaşma olabileceği anlamına gelmez; tabii eğer tüm kanıtlara karşın, Solun türdeş bir görünüm arz ettiğini varsayımıyorsak ya da hem Marksistlerin hem anarşistlerin şimdiye dek göstermeye istekli olmadıkları türde –o ölçüde muhtemel de olmayan– bir uzlaşma isteğinin bulunduğunu düşünmüyorsak.

Anarşistler toplumsal adaletsizliğin temel kaynağının devlet olduğunu savunurlar. Devleti yıkma isteklerinde yalnız değillerse bile –bu olgu, kimi zaman Marksizmle anarşizmin birbirine karıştırılmasına yol açmıştır– anarşistler, bir devlet biçimini diğeriyle değiştirmeye çalışan bütün devrimlerin, zorbalığı olsa olsa devam ettirmeye, hatta daha da yaymaya yarayacağını vurgulayarak kendilerini Marksistlerden ayırırlar. Özgürlük, diye belirtirler, kitlelerin kendilerini, iktidar ilişkileriyle lekelenmemiş; fakat ortak çıkarların harekete getirdiği komünal kurumlarda örgütlenmeye götüren içgüdülerini izlemek yoluyla bulunur. Devlet, yani komünal yaşamın asıl engeli ortadan kaldırıldığında, artık kişiyi mecalsiz bırakan herhangi bir hiyerarşiye gerek olmaksızın örgütlenebilen insanlar, böylesi komünal kurumlar oluşturabilecek ve toplumsal varoluşu dönüştürebilecektir. İnsanın, tarih içinde görülegelmiş devlet biçimlerinin azar azar eksiltip aşındırdığı gerçek doğasına kavuşturulması için devletin ortadan kalkması yeterli olacaktır.

---

[1] fait accompli (fr.): oldu bitti(ye getirme).

Kapitalist toplumda işbölümünün insanın damarlarını kurutması karşısında anarşizm de Marksizm gibi öfkeye kapılır. Her iki harekete göre sanayileşmiş ekonomilerin mükemmelleşmesi ve bunların iktisadi uzantılarının kıyıda köşede kalan alanlara ulaşması yalnızca *per se*[i] üretim faaliyetinin değil, fakat aynı zamanda bizatihi insan yaşamının giderek mekanikleşmesi ve sayısallaşması sonucunu doğurmuş, öyle ki tinsel ve zihinsel ufuklar daralmış, adaletsizlik kanserli bir doku gibi yayılmış, maddi ilerlemenin yarattığı boş zaman (bu ilerlemeden pay alacak kadar talihli olanlar için) şiddet ve anlamsızlıkla doldurulacak bir boşluk haline gelmiştir. Ancak anarşizm, Marksizmin kendisinin de bu sorunlara çözüm getirmediğini ve –sahip olduğu kuramsal sınırlılıklar dolayısıyla– getiremeyeceğini, zira düşmanlarıyla aynı tanrılara taptığını ve bunun farkında bile olmadığını ısrarla vurgulayarak ondan ayrılır. Bu bakışa göre Marksizm, tıpkı kapitalizm gibi, maddi ilerlemenin yüce önemine duyulan ruhsuz ve rasyonalist bir inancın ürünüdür; verimlilik, rasyonalizasyon, sayısallık ve mekanizasyonun çokça önemsenmesi, Marksizmin kapitalizmle buluştuğu noktalardır.

Bu argümanı Marx yaşarken geliştiren anarşistler, araç değerler arayışının belli açılardan kapitalizm ile komünizmi, bu iki sözde keskin düşmanın her birisinin kolayca inanacağından çok daha fazla birbirine yaklaştıracağı yolundaki (kimi bakımlardan 'Weberci' bir anlam taşıyan) kehanetlerinde kuşkusuz haklı çıkmışlardı. Anarşistlerin bize hâlâ hatırlattığınca, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda açık ve seçik olarak ana hatları çizilen 'emek sürecinde yabancılaşma' ile Sovyet Stahanovizmi[ii] arasındaki uzaklık çok büyük olmayabilir. Ayrıca, hem kapitalizm hem komünizm, anarşistlerin daha 19. yüzyılda isabetli bir tahminle belirttiği üzere bürokrasinin, insan deneyiminin o zamana dek keşfedilmemiş alanlarına yönelik ilerlemeci ('ilerlemeci' demek ne kadar doğruysa) istilasına bağlı hale gelecekti. Elbette Marx'ın kendisi hiç de bürokrasi aşığı değildi, hele ki –göreceğimiz gibi– bürokrasinin otokratik devletten kaynaklanması durumunda. Fakat 19. yüzyıl anarşistleri ve onların ardılları, bürokrasi benzeri toplumsal kötülüklerin doğasına eğilen derinlikli kavrayışların bile bu konularda etkili çözümler üretemeyeceğini belirtmişlerdi. Marx'ın kendilerine çok iddialı gelen toplumsal projeleri karşısında 19. yüzyıl anarşistleri, doğası gereği böylesi bir kuramlaştırmanın

---

[i] per se (lat.): kendi içinde ve kendisi için.

[ii] Stahanovizm: Boş zamanların ortadan kaldırılması ve birbirini tamamlayan işlerin zaman dilimsel biçimde ayarlanmasını getiren, sosyalist rejime özgü çalışma organizasyonu.

pratiği saptırma eğilimi taşıdığına inanmış ve böylece, neredeyse Burkeyen olabileceklerini göstermişlerdi; dahası, iktidara gelecek Marksistlerin, kapitalist ve otokratik atalarının yanlışlarını aynen tekrarlayacağında –ya da daha büyük yanlışlar yapacaklarında– diretmeleriyle de neredeyse birer Manikyen'e[i] dönüşebiliyorlardı.

Anarşistler –Marksist olan ve olmayan muhaliflerinin öğrenmek durumunda kaldığı gibi– olmadık zamanlarda olmadık sorular sorarlar; bu onların, inanç düzleminde ya da herhangi bir otorite düzleminde (Marksistlerinki de dahil) öğretisel 'kesinlemeyi' kabul etmeye yanaşmayan mizaçlarının bir parçasıdır handiyse. Bu soruların uzlaşmaz ve yıkıcı biçimde geliştirilme tarzı hem Marksistlerin hem de Marksist olmayanların anarşist öğretiye pek çok eleştiri yöneltmesine neden olmuştur. Son tahlilde Marksizmin, anarşistlerin genel olarak ortaya koyduklarından daha fazla entelektüel ve beşeri içerik ifade etmesi ve daha geniş bir siyasal anlama sahip olması doğru olabilir – bu benim de inandığım bir şey. Ne var ki, 'son tahlil'e henüz ulaşılmamıştır. Bu çalışmanın amacı da Marx'ı anarşistlerden ayıran meseleler konusunda son sözü söylemek değildir. Bu meseleler, açıkçası, ele aldığım başkişiler yaşadıkları sırada halledilmemişti; bunlar, doğası gereği, böylesi bir çalışmada sonuca bağlanabilecek türden meseleler değildir – ne kadar iyi niyetli olunursa olunsun. Anılan meseleler siyasal niteliklidir ve siyasal meseleler –bereket versin– ne (kaçınılmaz olarak belli bir uzaklıktan ve rahatça yapılan) akademik tartışmayla, ne de (meseleleri başkişilerin kendilerinden dahi gizleme eğilimi taşıyan) polemiksel iç kavgayla kolayca halledilebilir. Karl Marx'ı ve anarşist muarızlarını birbirinden ayıran meseleleri nihai biçimde 'çözüme kavuşturmayı' istemek, doğrudan doğruya politikayı boğmak olurdu.

Bu kitabın konusunu oluşturan tartışmalarla ilgili olarak çok daraltılmış bir perspektif benimsemenin tehlikelerini, önbilgisel ve oldukça dolaylı bir anlamda, iki şekilde belirtebiliriz. Birincisi, sonradan kazandığımız kavrayışlar sayesinde şunu artık görebilmekteyiz ki, anarşizmi düşünce tarihçileri için belirli bir dikkat çekiciliği olan entelektüel bir tuhaflık olarak ele alan kitapların asıl kendileri entelektüel garabetlere dönüşmüştür; belli noktalarda James Joll'ün konuya giriş niteliğindeki değerli çalışması, *The Anarchists* (Anarşistler),[2] yazarının sökün edeceğini tahmin edemediği olayların gerisinde kalmıştır. Joll anarşist öğretinin yeniden gün-

[i] Manikyen (mezhebi): MS 3-5. yüzyıllar arasında ortaya çıkmış ve temel öğretisi ikici bir evren –ışık ve iyilik manevi güçlerinin, karanlık ve kötülük maddi güçleriyle çatışmaiçinde olduğu bir evren– inancı olan (Zerdüştlük mezhebinden etkilenip hem Tanrıya hem şeytana inanmış bir mezhep).

deme gelmesinin ve bu öğretiye duyulan akademik ilginin canlanmasının (bunda Joll en küçük bir rol oynamamıştır) damdan düşercesine gerçekleşeceğini de pek tahmin edemezdi. (Bir başka değerli giriş çalışması olan *Anarchism*'in[3] (*Anarşizm*) yazarı George Woodcock'un 1950 tarihli Kropotkin biyografisinde[4] teslim ettiği gibi, 1921 yılında öldüğünde Kropotkin 'yarı unutulmuş' idi; günümüzde birçok kitabı *Massachusetts Institute of Technology Press* tarafından tekrar basılmaktadır.)

İkinci tehlike bazı bakımlardan birincinin öteki yüzüdür. Anarşizme, (Cohn-Bendit'lerin *piéce de circonstance*'ının[i] İngilizce başlığıyla yazmak gerekirse)[5] 'obsolete communism'in[ii] 'sol kanat alternatifi' olarak duyulan –ve bütünüyle akademik olmayan– ilgi 1960'lı yılların sonundaki köktenci yükselişin bir parçası olarak ortaya çıktı. Cohn-Bendit'lerin Marx'ın anarşistlerle tartışmalarına değinen bu çalışmasının gerisinde yatan düşünüşün büyük kısmını, doğurmadıysa bile, teşvik eden ve harekete geçiren şey, tam da bu yükseliş idi; bu anlamda Cohn-Bendit'lerin çalışması, kimi çevrelerde (alt perdeden değinmelerle) hâlâ, Mayıs 1968'i kuşatan *les événements*[iii] olarak bahsedilen şeyin izlerini taşır. Söz konusu olaylar, bence, hiç kimseyi yeni bir anarşist diriliş hamlesini tahmin etmeye yöneltmezdi, fakat benzer yükseliş olasılıklarına aldırış etmemek ya da bunları hesaba katmamak artık mümkün değildir. Mayıs 1968'i, tekrarlanması muhtemel olmayan yalıtık bir örnek olarak değerlendirmek çok katı bir tutum olacaktır. Yalıtık örnekler bile *bir şeyin* örnekleridir; kimi meseleleri –bir tarihi olan meseleleri– 'aşırı uç yanlılarının' kendi alanlarına dahil olarak görüp umursamamak, ileriyi görememek olur. Politikada miyopluk bizatihi bir aşırılık biçimidir. Anarşistlerin, tahammülsüz yanıtlar provoke eden tahammülsüz insanlar olabildikleri doğrudur; Marx'ın yanıtları da, ki bunlara yönelmeme Mayıs 1968 sebep oldu, çoğunlukla tahammülsüzdü ve Marx bazen bunda haklıydı da. Ne var ki, tahammülsüzce verilen yanıtlar gerçek anlamda yerinde yanıtlar olmaktan ya da layıkıyla verilmiş yanıtlar olmaktan uzaktır. Anarşistlerin siyasal sorunlar üzerindeki perspektiflerinin yok yere kısa düştüğü ve 'mutlak' olduğu doğru olabilir. Başkalarının yanı sıra Marx'ın da anarşistleri eleştirdiği bir noktadır bu. Fakat kısa düşen perspektiflerin önü, ilke olarak, sonu gelmeyen bir sorular zincirine yol açmaksızın, farklı bir biçimde kısa düşen perspektiflerce kapatılamaz.

---

[i] piéce de... (fr.): bir olay vesilesiyle yazılmış yapıt.

[ii] obsolete communism (ing): eskimiş, modası geçmiş komünizm.

[iii] les événements (fr): olaylar.

Şunları yazdığım sırada 1960'ların sonlarından bayağı uzaktayız; manzaranın –bu her şeyin ötesinde, bir kaçırılmış fırsatlar manzarasıdır– büyüsüne kapılmaktan uzak bir mesafeli duruş, belki de neyin niçin olduğunu kavramaya başlamamızı sağlayabilecektir. Kuramsal anlamda ne kadar basit olursa olsun 'katı', 'doktriner' Marksizmin anarşist alternatifleri o dönemin radikal yükselişinde yer alan –ve çoğunluğunu kafa yoran insanların oluşturduğu– birçok insan için belli bir çekicilik taşıyordu. O zamanda ortaya çıkan karışıklıklar artık durulmuştur, ne var ki bu süreçte ortaya atılan sorunlar hâlâ çözülmemiş biçimde beklemektedir. Partizanlığın altında yatan şey çoğunlukla, politikanın temellerini araştırmaya duyulan gerçek bir arzuydu. (ABD'deki öğrenci hareketinin en enerjik döneminde Berkeley'de ve diğer yerlerde ortodoks siyasal kurama duyulan ilginin belirgin bir canlanış göstermesi hiç de tesadüfi değildir.) Marksizmin genel olarak radikal düşünceyi temsil iddiaları, 1960'lı yılların sonlarında gereken sarsıcı yanıtı aldı. Çoğu kişi için Marksizm, üretken olmayan ve tutuk bir karışım –seçkincilikten ve bütünüyle soyut biçimde kavranan "kitleler"e duyulan derin saygıdan oluşan bir karışım– görüntüsü çiziyordu. Marksizm, kitlesel devrim konusunda, skolastik felsefeleriyle hem 'kitleler'den hem siyasal eylemden hem de birbirlerinden yalıtılmış içrekçi kuramcılar için bir sığınak –kolaycacık bir inziva köşesine dönüşen bir sığınak– sağlar gibiydi. Marksizm, ayrıca ya giderek artan içrek ve eteral kuramlaştırma temelinde inşa edilmiş bir sığınağa yerleşip siyasal pratikten ayrılmış ya da her türlü inancın bağımsız olarak kuram üretmesine müsamaha göstermesi fevkalade imkansız ve de ideolojik anlamda dogmatik olan kurumsal bir komünizmin kapsamına dahil olmuş görünüyordu. İnsanı şaşkına çeviren paradoks –hem Paris'te hem de Prag'da– şuydu ki, kitle partisi olmadan bağımsız kuramcıların sesi duyulamıyor, hatta bu kişiler ayakta kalamıyorlardı; fakat kitle partisi onlara, başkalarına duyduğundan daha çok ihtiyaç duymuyordu. Görünüşte bir 'işçi' partisi olan şey içerisinde entelektüellerin paradoksal biçimde üstünlük kurmuş olmaları, daha genç olan diğer entelektüellerin kısa bir süre için de olsa gün ışığına çıkardığı pek çok çözümsüz kalmış problemden sadece biriydi; fakat partili olmayan bu militanlar açısından, Marksizmin o bildik 'teori-pratik birliği', olasılıkla, arkasında 'Parti'nin kurumsal yekpare sütununun bütün dar görüşlülüğü ve esnemezliğiyle kendisini gösterdiği bir sis perdesi işlevi görmeye devam ediyordu. Kendi solundan kuşatılmış olan kurumsal komünizm kendine çekilerek ve rakiplerinin 'Parti'ye karşı geliştirdikleri her noktanın doğruluğunu tanıtlayarak karşılık vermişti; işçi sınıfının kendi ken-

dini atamış temsilcileri her zamankinden daha çok kendi kendini atamış ve dolayısıyla işçi sınıfını daha az temsil eder görünüyordu; bürokratik ve ideolojik eğilmezlik her zamankinden daha çok eğilmez görünüyordu; çoktan eskimiş ifade tarzları, 'Parti' sınırları dışında kalan dünyaya her zamankinden daha çok bayatlamış ve anlamsız görünüyordu; ve onun kalıntısı Stalinizm, her zamankinden daha çok göze batmaktaydı. 'Parti'ye gene soldan eleştiri yönelten entelektüellerin 'sınıfsal konumu' hakkında ya da yasayla-sınırlı toplumsal düzenlilikler hakkında –bunlar hep, giderek daha da uzakta kalan Viktorya dönemi tutuculuğu görünümündeki bir Avrupa merkezciliğinden alınmış ve itibarını kaybetmiş ifadelerdi– yıpranmış, aşınmış, basmakalıplaşmış o büyülü sözler, ne denli bolca kullanılırsa kullanılsın, uğranılan hasarı tazmin edemezdi. Kendiliğindenliğin devrimle herhangi bir şekilde ilişkisi olması durumunda, ortodoks Marksizme ilişkin olarak en zayıf anlamıyla bile devrimci [sayılabilecek] hiçbir şeyin kalmadığı hemencecik ortaya çıkmıştı.

Öte yandan, kendiliğindenlik –başka yerlerde de– yok değildi ve *la plage dessous les pavés*[i] bulma arayışına canlılık katan kişiler, 'otoriter' Marksizme elbette horgörüyle bakacaklardı. Köktenci horgörü, Fransa'da bir dizi başka *groupuscules*[ii] arasında, ve ayrıca bu kişilerin tahmin ettiği üzere, Fransız işçi sınıfı içerisinde ya da dışında ortaya çıkan hiçbir radikal akımı umursamayan veya bunları düpedüz bastırmaya çalışan Fransız Komünist Partisi'nin ve sendika bürokrasisinin oynadığı muhafazakar rol tarafından desteklenmekteydi. Kurumsal komünizmin egemen sistem – sanki egemen olamayacakmış gibi göründüğü bir zamanda egemen olan sistem– hariç her şeyden uzaklığı, bir tarafta *les événements* kurumsal komünizmin verdiği cesaretle ya da yaptırımla ilerledikçe, kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet karakterine bürünmüştü. *Les événements* da, gündelik yaşamın kasvetine olduğu gibi, parti ortodoksisinin kasvetine de karşıtlık oluşturan bir ruhla ilerliyordu. 'La grande fête de mai',[iii] liderlerinden biri olan uslanmaz *bon enfant*[iv] Daniel Cohn-Bendit'e 'geçmişin şimdiyi istilası' gibi görünmekteydi. Cohn-Bendit sonradan şöyle diyecektir: 'ayant vécu ces heures, je ne peux plus dire: c'est impossible'.[v]

---

[i] la plage... (fr.): kaldırım taşlarının altında kumsal.

[ii] groupuscules (fr.): grupçuklar.

[iii] La grande... (fr.): Büyük Mayıs Şenliği

[iv] bon enfant (fr.): iyi çocuk.

[v] ayant vécu... (fr.): bu saatleri yaşadıktan sonra bu imkansız diyemem artık.

Fakat Cohn-Bendit için bile canlanma sadece 'saatler' sürmüştü ve bu örnek şunu kanıtlar ki, geçici ve mutlak surette eksik bir dönüşüm olmasına karşın, gündelik yaşamın kendiliğinden gelişen tepkilerle dönüştürülmesi, hareketin liderlerinin narsist mizacına uygun bir çerçevede gerçekleşmişti. Cohn-Bendit'in cüretkarlığı, dile düşmüşlüğünü açıktan açığa ululamasını kolaylaştırıyordu, çünkü kötü şöhreti ciddiye alınmamalıydı; sonradan şöyle demiştir: 'J'ai eu le privilége *de me jouer moi-même* à grande échelle: la têlê, la radio, les journaux'[i6] (italikler bana ait). Ne ki, özellikle Fransa'da, yani uzun süredir var olan *épater le bourgeois*[ii] geleneğinin hep, en kolay müşterisini nefret edilen burjuva*da* bulduğu (Sartre'ın kariyerini göz önüne getirin) yerde, devrimci öfori başka şeyler gibi pazarlanabilir bir mal haline gelmektedir. Günümüzde, o sözde 'karşı-kültür'ün tüm öğeleri (buna, Mayıs 1968 nostaljisi de dahil) pazarda alınıp satılabilmektedir.

Herbert Marcuse'ün, kötümserliği, kendine yetmeye dayalı bir başka inziva biçimini haklı çıkarma amacı taşır görünen bir kitap olan *Tek Boyutlu İnsan*[7] adlı çalışması, toplumun protestoyu uyuşturma, soğurma ve (1968'de revaçta olan bir kelime kullanırsak) 'kendi parçası kılma' yeteneğini tekrar tekrar gösterdiğini belirtmektedir. Protesto, kendi payına bunu bilir; kültürel formlar, burjuvayı sarsma (*épater*) arzusu içinde (sonuçta boşunalığı görülecek bir arzudur bu) giderek daha bir aşırılık kazanarak yaygınlaşır. Aşırı uçların burjuva tarafından işgalinin çok daha az muhtemel olduğu yer siyasal cephedir. Hoşnutsuz kalmış entelektüellerin sol kanat hareketlerin cazibesine kapılmasını sağlayan şey, yalnızca söz konusu hareketin başarısı ya da başarısızlığı değildir; bunu ayrıca, iki kuvvet arasındaki –toplumsal değişime katkıda bulunan daha popüler kuvvetlerle dayanışma/özdeşleşme *ve* entelektüel bağımsızlık arasındaki– tuhaf gerilim de etkiler. Kişinin, kendisini [bir şeye] angaje kılma arzusu ile (bin bir acı dersin öğrettiği) kritik bir mesafede durma gereği arasındaki gerilim, *Leitmotiv*'leri[iii] bireysel özgürlük olan anarşistlerin geçmişte başarı sağladığı bir gerilimdir. Bunda yeniden başarılı olacaklarını varsaymak, hayalperestlik olmayabilir.

Anarşistler, yerleşik değerleri sorgulamaya ve kabul görmüş gerçeklik ve dogmalara soru imi koymaya teşne olan radikalizmi örneklemek-

---

[i] J'ai eu... (fr.): büyük çapta kendi kendime oynama ayrıcalığına sahip oldum: televizyon, radyo, gazeteler [aracılığıyla].

[ii] épater le... (fr.): burjuvayı sarsmak, sersemletmek.

[iii] Leitmotiv (alm.): ana motif.

tedir. Sırasıyla yönelttikleri soruları yanıtlamanın birçok yolu vardır; Marx'ın da bu çalışmanın konusunun büyük kısmını oluşturan yanıtları, diğerlerini yerinden etmez, başka bir deyişle, geçersiz kılmaz. Yine de, şimdiye dek tuhaf bir biçimde ihmal edilmiş politika bilimi açısından, Marx'ın verdiği yanıtların bir önemi vardır. Bu önemin ne olabileceğini anlamak amacıyla Marx'ın, anarşist rakiplerine ve onlar hakkında söylediklerine bakmaya, daha doğrusu yeniden bakmaya ve anarşistlerin çeşitli argümanlarını Marx'ın nasıl karşıladığını incelemeye giriştim. Çalışmamın dayandığı temel sorunların çözüme kavuşturulmasında bu inceleme yetersiz kalsa da –zaten bu çalışma herhangi bir şekilde son noktayı koyma iddiası gütmemektedir– umulan odur ki, incelemem, erkenden rafa kaldırılmayı pek hak etmemiş bir anlaşmazlığı açığa çıkaracaktır. Anlaşmazlık konuları olanca yakıcılığıyla orta yerde durmaktadır; bunların artık geçmişte kaldığını bildiren ardışık yazılar büyük ölçüde abartılmıştır. Söz konusu meselelere değgin tartışmaları teşvik etmek, ki umudum budur, öyle olmayabilir.

Anarşizm, Marx ve kuram

Anarşizm, David Apter'in belirttiği gibi,[8] kapitalizmin sosyalist eleştirisiyle sosyalizmin liberal eleştirisini birleştirir. Böylesi bir bileşim doğal olarak gerilimli ve değişkendir; 19. yüzyılda sosyalizm ve Marksizmin yanında bir hareket olarak ortaya çıkıp gelişmiş olan anarşizmin, sosyalizm ve Marksizm ile hep eşzamanlı bir gelişim göstermemiş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Anarşizmin birçok öğretisel özelliği daha gerilerden, yani 18. yüzyıl Aydınlanmasından gelip liberal gelenekle buluşur. Anarşizmin, liberal geleneğin belli özelliklerinin bir uzantısı olduğunu söylemek, liberal geleneğin *zorunlu olarak* anarşist sonuçlar doğurduğunu önermek değildir; zaten böyle bir öneri yersiz bir abartı olurdu. Lockeyen bir liberali kazıyınca, altından mutlaka bir anarşistin çıkacağını söyleyemeyiz; Locke'un *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* (*Second Treatise on Civil Government*) adlı çalışmasının beşinci bölümünde büyük bir önbiliyle ifade edilmiş emek değer kuramı Marksist ekonomiye ne kadar işaret ediyorsa, Lockeyen minimal hükümet de anarşizme o denli az (ya da çok) *işaret eder*. Fakat her iki durumda da devamlılıklar ortadadır. Bunları anarşizm özelinde görebilmek için politika konusundaki liberal düşünüşün şu en temel özelliklerini hatırlamamız gerekiyor: Locke'un, yönetilenlerce (bir süre için) ortadan kaldırılmasının onlar için büyük zorluk yaratmayacağı bir yararlılık olarak hü-

kümet kavramı; 'gece bekçisi' devlet; 'kendi kendini düzenleyen' ekonomik alan; Adam Smith'in politikacılara duyduğu horgörü; siyasal iktidarın doğası gereği yozlaştığı yolundaki Actonyen[i] görüş. Bütün bunlar bizi şu fikre götürür: İktidar; (mekanist ve kolay yollu bir anayapı pazarlamacılığına bürünebilen) aynı ölçüde kuvvetli karşı güç tarafından kanalize edilmek, azaltılmak, denetlenmek ve dengelenmek için vardır.

Öyleyse pek kuşku yok ki, minimal hükümete inananlar, Robert Nozick'in yakın zamanda oldukça içtenlikle kabul ettiği üzere,[9] devletin esas itibariyle ahlaka aykırı olduğu biçimindeki anarşist iddiayı ciddi olarak ele alıp üzerinde düşünmek zorundadır. Aslında tam da bu nedenle, özellikle ABD'de, paradoksal bir fenomene, yani kararlı bir şekilde *sağ* kanattan olan neo-anarşist ya da liberter düşünüşe kolaylıkla rastlanabilmektedir. Burada temel bir nokta göze çarpıyor. Ender görülen istisnalar dışında, anarşist inanç ve öğretiler özgürlüğe dair olumsuz bir görüşü temel alır[10] – bu görüşe göre, özgürlük ilk olarak, özgürlüğün uygulanmasının önünde duran bazı set ve engeller*den* özgür oluş şeklinde anlaşılmalıdır; bağlamımızı düşünürsek, devlet*ten* ve onun çeşitli aygıtlarını*dan*. Bütün anarşist inançlar, iyi bir yaşam inancının önündeki *engellerin ortadan kaldırılması* başlığı altında özetlenebilir. Anarşizmi liberal geleneğe ve hepsinden önemlisi özellikle Aydınlanmacılığa bağlayan şey işte bu zorunluluktur – dahası bu durum, söz konusu engellerin öncelikle, yıkılması gereken *siyasal* engellemeler olarak görülmesi dolayısıyla da geçerlidir.

Anarşistler, insan ilişkilerinin *in potentia*[ii] ahenkli ve doğal bir düzen oluşturduğuna inanır; özellikleri değişik biçimlerde tanımlanmış olan (ya da olmayan) bu düzenin, başta devlet olmak üzere yapay engellerin (gerekirse zorla) ortadan kaldırılması yoluyla ve ayrıca yapay olmayan bir biçimde ortaya çıkması gerekir. İnsanın bireyselliğine ve ortaksılığına şiddet uygulayan uygunsuz bir *siyasal* sistem onları zincirlerinden bir kez kopardı mı, insanlar gizilgüçlerini nihayet gerçekleştirebilecek, gerçekte neyseler o olacaklar; yapay olan doğal olana, kötü standartlar iyilerine yerlerini bırakacak ve insanlar yeniden doğacaktır. Buradaki ilişkilendirme açıktır. 'Bütün mevcut siyasal ve dinsel kurumlar usdışı, eskimiş ve [dolayısıyla] "gayri tabii"dir ve bunlar esas olarak kendi kendini düzenleyen bir toplumun, evrensel mutluluğu yaratma başarısını göstermesini önlemek amacıyla tasarlanmıştır' düşüncesini üzerine basa basa ileri sürmüş olanlar

---

[i] Acton, J. E. E. D. (1834-1902): İngiliz filozof ve tarihçi, modern devletin zorbalığa olan eğilimini ilk ortaya koyanlardan.

[ii] in potentia (lat.): taşıdıkları potansiyel gereği.

Aydınlanmacı Fransız *philosophes*'u[i] idi. 'Zora dayalı kurumlar, özellikle geleneksel devlet, gereksiz olmakla kalmaz, ayrıca düzenli bir toplumsal yaşamı da engeller'[11] inancına sahip olan kesim Fransız *Aufklärer*'i[ii] idi. Kötü, ahlaka aykırı yaşamanın bireylerde ve toplumda aynı şekilde uyumsuzluklar yaratıp bunları muhafaza ettiğini ve bu engeller (kaynaklarında) ortadan kaldırıldığında, insanların özgürce ve uyum içinde birlikte yaşayacağını ve bireysel olarak, grup olarak ve toplumsal olarak başarılı olacaklarını savunanlar da yine Aydınlanma filozoflarıydı.

Burada iki nokta öne çıkıyor. Birincisi şu: Birçok *philosophes* için bu üçü tek bir süreklilik çizgisi üzerinde bulunur; baskı ve adaletsizlik kaynakları bir kez ortadan kaldırıldı mı, bunların her biri basitçe ve doğrudan doğruya diğerini de içerir. Aynı varsayım –toplumsal ve bireysel olanın düzgün ve sıkı şekilde birbirine uyabileceği, uyması gerektiği ve uyacağı varsayımı– anarşizmi de biçimlendirir ve bunu aslında çok temel bir düzeyde yapar. Çoğu *philosophes* ve birçok anarşist için toplum doğa gibidir, yani işleyişi serbest bırakıldığı sürece esas olarak iyidir; hükümetler –ve onların destekleriyle payandaları, özellikle dinsel olanlar– toplumu gelişmekten alıkoyar. *Aufklärer*, anarşistler gibi, devletle toplum arasında ve vicdanla iktidar arasında bir çelişki görmüştü; fakat ne biri, ne de diğeri, (sahip olduğu çeşitli önyargı ve boşinanları elinden alınmış) birey ve (aynı şekilde, gayri meşru siyasal otoriteyi bertaraf etmiş) toplum arasında benzer bir gerilim tasavvur etmişti. Shklar'ın ölçülü biçili sözleriyle ifade edersek, her iki gruba göre de 'özel ile kamusal çıkarlar arasında ve bireysel özgürlük ile toplumsal ihtiyaç arasında kuşkuya yer bırakmayan zorunlu bir çelişki vardı'.[12]

Bireyle toplumun birbirine karışması konusunda anarşist kuramların ortak olarak önerdiği ikinci nokta ise, ilk bakışta, çoğu *philosophes*'un aksine çoğu anarşistin, ümitsizlikle ve şiddeti desteklemeye duydukları inançla hareket eden devrimciler oldukları olgusundan kaynaklanır görünmektedir. Çünkü bu destekten ortaya çıkan şey, (özellikle Bakunin'de ve ardıllarından bazılarında çok belirgin şekilde görülen) şiddetin, tam karşıtına yol açacağı ve dönüşeceği yolundaki iki yönlü önermedir. Çeşitli şekillerde ifade edilmiş böylesi bir ikicilik, anarşizmin karakteristik bir özelliğidir ve anarşist öğretinin ruhuna işlemiştir. Nefret aşka, kaos uyuma, şiddet huzura, umutsuzluk umuda ve iyimserliğe dönüşecektir.

---

[i] philosophes (fr.): feylesoflar.

[ii] Aufklärer (alm.): Aydınlanmacılar.

Tek bir örnek yeter buna. Gerald Brenan, İspanyol İç Savaşı'nda yaşadığı bir deneyimi aktarır bu örnekte:

> Bir tepenin üzerinde durmuş, iki yüz kadar Malaga evinden göğe yükselen dumanı ve alevleri seyrediyordum. Yanımda ahbabım olan yaşlı bir Anarşist vardı.
> 'Ne diyorsun bu olan bitene?' diye sordu.
> 'Malaga'yı yakıp yıkıyorlar', dedim.
> 'Öyle', dedi, 'yakıp yıkıyorlar. Ve sana şunu söyleyeyim, taş üstünde taş kalmayacak burada – böyle işte, artık bitki mitki, lahana bile yetişmeyecek, böylece yeryüzünde tek bir günah kalmayacak'.[13]

Anarşistler hakkında yazılanları ve anarşistlerin kendi yazdıklarını takip eden okurlar bu tür ifadelere alışmaya başlamıştır artık – öyle ki, bu ifadelere ilişkin en çarpıcı özelliklerden biri kolayca gözden kaçmaktadır. Yukarıda anılan ikicilik, yani Bakunin'den aktarmak gerekirse, 'nitel bir dönüşüm, yeni, yaşayan, yaşam veren bir keşif, yeni bir gök ve yeni bir yeryüzü, şu an var olan tüm uyumsuzluklarımızın uyumlu bir bütüne dönüştüğü yeni ve güçlü bir dünya olacak'[14] biçiminde dillendirilen inanç kolayca yozlaşabilmektedir. Kapitalizmin 19. yüzyıl ve sonrasındaki altüst edici ve çoğunlukla yıkım getiren saldırılarına verilmiş bir yanıt olan şiddet ve ümitsizlik de, bu inancı provoke etmektedir. Fakat bu yanıtın aldığı biçim yalnızca ümitsizlik ve şiddetten ibaret değildir; bu biçim, şiddet ve ümitsizliğin peşi sıra gelen şeyi, (başka hiçbir şekilde ortaya çıkamayacak olan) insanın mükemmelleşebilirliği görüşünü de içerir. Zemin bir kez temizlendi mi, bir *tabula rasa*[i] yaratıldı ya da yeniden kazanıldı mı, yüzyıllardır süregelmiş çeşitli ardışık zorbalık ve önyargı katman ya da kistleri çöpe atılıp insanların yaşamlarından ve ruhlarından temizlendi mi, işte o zaman, yalnızca o zaman, insanın mükemmelleşebilirliği tarihin gündemine oturtulabilecektir. Bu dille konuşan *philosophes* bizzat devrimci değildi; fakat zeminin temizlenmesi, insanların olabilecekleri ve olmaları gereken varlıklar olarak ortaya çıkmalarını tek başına önleyen engellerin ortadan kaldırılması üzerine yapılan benzeri görülmemiş vurgu, anarşistler arasında tekrar tekrar karşılaştığımız, *philosophes*-un kendilerini bile şaşırtan biçimlere bürünmüş bir vurgudur. (Metternich'in oldukça yerinde bir biçimde Aydınlanmanın gayri meşru çocuğu diye tanımladığı) barışsever Proudhon bile gösterişli bir şekilde *destruam et aedificabo*[ii] düsturunu benimsemişti; Jeremy Bentham da 'a-

---

[i] tabula rasa (lat.): boş levha.

[ii] destruam et... (lat.): yıkıyorum ve kuruyorum.

narşik safsatalar'ın, *philosophes*'un çok sevdiği doğal haklar öğretilerinde örtük biçimde bulunduğunu ve bunların her biriyle benzer şekilde savaşmak gerektiğini söylerken, tahminimizce ne dediğini biliyordu.

Isaac Kramnick'in sözleriyle,[15] anarşistler, bir tarafta 'mükemmelleşme yeteneği ve sonsuz ilerleme varsayımlarıyla ilerici, fütürist bir yönelim ve [diğer tarafta ise] basit, kırsal, sanayi öncesi varoluşa duyulan nostaljik bir özlem arasında salınır dururlar'. Özlemlerini kamçılayan şey, açıkça 19. yüzyıl kapitalizmi olmuştur; fakat yönelimlerinin Aydınlanmanın bir sonucu olduğu gerçeği çoğunlukla göz ardı edilmektedir. Anarşistlerin 'bireysellik, bağımsızlık, özerklik, mahremiyet ve özbelirlenim gibi liberal değerler ile ortaklaşalık, dayanışma, toplumsal baskı yoluyla erdemin teşviki gibi gayri liberal değerler arasında ebediyen bölünmüş'[16] olması, doğruluk payı taşıyan bir gözlemse de, bu gerilimin aynı zamanda ve pek çok benzer nedenden dolayı Aydınlanmanın siyaset kuramını karakterize ettiğini de görmemiz gerekir.

Öte yandan, politikaya ilişkin Aydınlanma kurgusu yekpare bir yapı arz etmez. Aydınlanmanın anarşizme bakışı, yani anarşizmi olumsuz bir özgürlük ve belli bir iktidar horgörüsü olarak –iktidarın alanını daraltan ve onun sunduğu cazip imkanların büyük kısmını elinin tersiyle iten bir proje olarak– kavrayan bakışı, sahip olduğu ve sunabileceği tek yönü değildir. Bunun dışında, Rousseau'nun, yani özgürlük görüşü olumsuz değil olumlu olan ve arzusu, iktidarı asgari düzeye indirmek değil, meşrulaştırılmış bir otorite olarak ona duyulan ihtiyacı kabul etmek olan Rousseau-nun, özetlediği çok farklı bir yaklaşım da söz konusudur; buna göre bir kez meşrulaştırıldı mı, iktidar bir vaattir, bir tehdit değil. Bu kitabın ilerleyen sayfalarında şunu fark etmek önemlidir: Hegel'in izindeki Marx'ın Rousseau'nun soruna ilişkin kavrayışını benimsediğini ve iktidar, otorite ve politika ile ilgili Aydınlanma düşüncesinde bir boşluk, bir sınır bulunduğunu daha işin başından kabul ediyoruz. Marx bu sınırın bir tarafında, anarşistler diğer tarafındadır. Fark yalnızca soyağacıyla ilgili değil, programatiktir de, ve şu anlama gelir: Marksizm ve anarşizm arasındaki ayrım, bir anlamda eksik iken –her iki okul da birey ve toplumun daha iyi bir sentezini ortaya çıkarmak ya da birey ve toplumu kökteş kılmak amacıyla mevcut biçimiyle devleti yasaklamak veya yıkmak ister– bu uzlaşım alanı bir yakınlaşma değil, yalnızca bir yarı çakışma niteliği taşır. İşte bu nedenle, dış görünüş itibariyle geniş bir uzlaşım alanıymış gibi görünen şey, Marx yaşadığı sırada ya da ölümünden bu yana, Marksizmle anarşizmi en küçük şekilde yakınlaştıracak bir mesafe kat edememiştir.

Bu alanı bir yarı çakışma olarak tanımlamakla, Marksistlerin ve anarşistlerin ona farklı yönlerden yaklaştığını ve ondan farklı sonuçlar çıkardığını kabul ediyoruz. Söz konusu sonuçların uzlaştırılamaz olduğu görülmüştür ve bu durum kimseyi şaşırtmamalıdır. Marx, bireysellik ve ortaklaşalık sentezini, çıkarların doğal uyumu gibi bir nedeni temel alıp da geliştiriyor değildi; –(bu defa da Rousseau'yu değil) yine Hegel'i izleyen– Marx, doğanın gereksenen anlamda standartlar sağlamadığını ileri sürüyordu. Standartları sağlayan şey, insan amaçlarına uygun olarak, çeşitli ardışık formlarıyla doğayı biçimlendirmiş olan toplumun kendisiydi. İşte bu anlamda, örnekse kapitalizmin toplumsal kurtuluşun önüne engellerle birlikte önkoşullar çıkardığı söylenebilir; yeni ekonomi biliminden –ya da daha kesin bir ifadeyle, 'ekonomi politik' biliminden– olumlu biçimde yararlanılabilir. Anarşist düşünüş açısından temel olan ve büyük önem taşıyan, doğal ve yapay olan arasındaki ayrımı, Marx bireysellik ve ortaklaşalığın sentezini yapmayı isterne tarzında/tarzıyla altüst etmektedir; bu noktada, elbette Marx'ın Hegel'i rehber alışı büyük öneme sahiptir. İleride göreceğimiz üzere, Marx'ın (özellikle Stirner'a yüklenişinde görülen) bireycilik ve bireysellik arasında çizdiği ayrım Hegel'e (ve aslına bakılırsa Rousseau'ya) çok şey borçludur. Yine göreceğimiz gibi, Hegel'in modern sivil toplumu zekice tasviri Marx'ın kapitalist toplumu resmedişiyle büyük benzerlikler taşır, çünkü Hegel'in 'ihtiyaçlar sistemi' olarak adlandırdığı şey, hem kendisi hem de Marx için ortaklaşalığın antitezidir. Fakat bir özfaaliyeti, bir teori-pratik birliği kavramını ve Ernst Bloch'un 'fütürite' olarak adlandırdığı şeyi temsil eden devrimci bir projeyi belirten bir form olsa da, Marx'ın Hegelcilik ile ekonomi politik sentezi kendine has bir form aldığı için, anarşist atılımın aksine Marksist girişimin –bu, kendisinden önce var olan şey önünde duran set ve engellerin ortadan kaldırılmasıyla tatmin olmaktan uzak bir girişimdir– tam anlamıyla *siyasal* bir girişim olduğunu görebilmekteyiz. Marksist girişim yaratıcı bir çabadır, ve Marx'la birlikte, proletaryanın tek başına 'fütürite'yi ve ortaklaşalık olanağını temsil ettiği fikrine ister inanalım ister inanmayalım, ya da inanabilelim inanamayalım, şunu hatırlayıp teslim etmemiz önemlidir: ortaklaşalığın –hem Hegel'de hem Marx'ta en önemli sözcük olan *das Allgemeine*'nin– yaratılması, kapitalist toplumun doğasına karşıt bir siyasal görevdir.

Marx'ın üstlendiği iş ya da girişim bir dereceye kadar, insanlık tarihi boyunca yeni ihtiyaçların ve yanı sıra bunları tatmin edecek vasıtaların üretimi kuramına dayanır. Yeni ihtiyaçların bu üretimi, emeğin insan menşeli olduğu görüşünü kapsar, fakat kapsadığı şey bundan ibaret değildir;

sözü geçen ihtiyaçlardan birinin ortaklaşalık ihtiyacı olması dolayısıyla, proje olarak tanımlanabilecek şeyi de gerektirir. Marx'ın proletarya içinde sınıf bilinci kavramını ortaklaşalığın şekillendirilmesinin olanaklı tek yolu olarak değerlendirmek, anarşistlerin aksine Marx'ın politikadan vazgeçme isteğinde olmadığını kabul etmektir. Marx, politikayı yeni bir kalıba dökmek, alanını genişletmek, politikaya daha çok anlam ve daha büyük derinlik vermek ister. Onun politika görüşü, kısıtlayıcı değil, genişlemecidir. İşte bu yüzden teori ve pratiğin devrimci birliği öyle boş bir ifade değildir, yalnızca propaganda yapmaya yönelik kuru bir ifade değildir, yalnızca öğreti-yöntem birliği de değildir. Bu ifade, politikanın bir yana bırakılmasını değil, politikanın içerdiği şeyin tözel bir yeniden tanımlanışını kapsar – bu tanımlama, giderek daralan devlet eylemi alanından bir hareket inşa etme görevine doğru ilerleyen bir kayışa işaret eder. Bu tanımlamanın sonucu konusunda farklı düşebiliriz – ve umarım öyle olur; fakat kabul etmeliyiz ki, Marx'ın arayışının kahramanca bir yanı vardır. Sheldon Wolin'in sözleriyle ifade edersek, Marx 'amaçta devrimci, kaygıda proleter, faaliyet alanında ve örgütlenmede enternasyonal olan yeni bir politika kavramı' kurmuştur.[17] Bu üç yön, göreceğimiz gibi, anarşist saldırılara karşı savunulmak zorundaydı ve –kimi zaman tüm zorluklara karşın– savunulmuştur da; bu yönler Marx'ta her zaman rastladığımız kuramsal tutkunun aynısıyla, Marx'ın hem yaptıklarına hem yazdıklarına hayat veren bir tutkuyla savunulmuştur. Bir örnek yetecektir: 'Delirmiş gibi gecelerdir çalışıyorum', diye yazar Marx 1857'de Engels'e, 'öyle ki, tufandan önce hiç olmazsa ana hatları netleştirebileyim'.[18] Bu belki de kuramlaştırma konusunda şimdiye dek söylenmiş en olağanüstü sözlerden biridir; Prometheus'un Marx'a en fazla esin veren mitolojik figür oluşunun pek de hayrete düşürücü bir yanı yoktur. 19. yüzyılın devrimlere sahne olan harikalar diyarına herhangi bir bakışın göstereceği gibi, Marx yaşamını devrimci bir davaya adayan ve hatta tez elden devrimi gerektiren koşullar tarafından ateşlenen tek kişi değildi muhtemelen; fakat Marx'a ilişkin ayırt edici olan şey, onun, kuramlaştırmayı dünyayı yerinden oynatacak bir Arşimed kaldıracı olarak görmesidir. Ve –doğrudan değilse bile– Marx'ın görüşü dünyayı yerinden *oynatmıştır*; kuramlaştırmanın*[19] bağrında yeşerdiği koşullar ile kuramın nihai sonuçları arasındaki oransızlık, Marx'ın durumunda görülenden daha büyük olamaz gibidir. Bu kitapta ilgi odağım, sonuçlardan çok koşullar ve

* Marx bir keresinde, kızlarından Eleanor'a, kendisini 'kitapları yutup değişmiş bir formda tarihin çöplüğüne atmaya mahkum edilmiş bir makine' olarak tanımlamıştır -y.n.

ayrıca bu ikisi arasındaki uçurumun nedenlerinden bazıları olacak; bu uçurum, bizzat Marx'ın bir şekilde kabul etmiş olması gerektiği üzere, dipsiz bir uçurum değildir. Marksizm dünya çapında tarihsel bir kuramdı ve kuramdır; bu ibare hiç de bir söz oyunu değildir. Sheldon Wolin anlamlı bir şekilde şu 'olağanüstü gerçeği' hatırlatır bize:

> [Marx] kuramın gücünü göstermede tüm öncellerini geride bırakma başarısını göstermiştir. Bir kuramcının başarısını, düşüncelerinin ayakta kalıp genel geçerlik kazanma derecesiyle, bu düşünceleri benimsediklerini kendi ağızlarıyla ilan eden çömez ve taraftarlarının sayısıyla, ekonomi, politika ya da sosyolojinin uzağında kalan yaratıcılık alanları için düşüncelerinin sağladığı uyarıcı etkiyle, ölümünden sonra yazılarının üzerine boca edilen eleştiri ve karalama miktarıyla ve her şeyin ötesinde, kuramının sıradan insanlar ve doğrudan toplumlar üzerindeki kanıtlanmış etkisiyle ölçmek doğruysa, o zaman başka hiçbir kuramcının –Platon, Aristoteles, Machiavelli, Locke, Smith ya da Ricardo– Marx'ın başarısına eşdeğer bir başarı gösterdiği söylenemez. Platon, kuramın daimi düş kırıklığının sembolüyse eğer; Marx, onun muzaffer kahramanıdır.[20]

MARX ANARŞİSTLERE KARŞI: SORUNUN ORTAYA KONUŞU

Marx'ın anarşist öğretiye duyduğu soğukluk, burjuva devlete karşı açık muhalefeti nedeniyle çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır. Kimi yorumculara öyle görünmüştür ki, anarşist rakipleriyle 'paylaştığı' devlet karşıtlığından dolayı, Marx'ın [onlardan] öğretisel farklılıkları rahatlıkla, salt taktik açıdan bir vurgu farkına indirgenebilir. Marx ile anarşist rakiplerinin arzu edilen ya da 'zorunlu' devrim hedefi konusunda uzlaşma içinde bulundukları ve yalnızca devrimi gerçekleştirmede başvurulacak araç konusunda anlaşamadıkları sanılmıştır. Ne ki, durum bu değildir. Ne Marx, ne de anarşist muhatapları –özellikle farkların, faaliyet alanı bakımından salt kuramsal olanın ötesinde bir görünüm arz ettiği Birinci Enternasyonalde– araçları amaçlardan mutlak bir tarzda ayırmaya eğilimliydiler; bundaki isteksizliklerinin de sağlam sebepleri vardır.

Marx'ın anarşistlere yönelik hücumları bütünüyle taktik ya da stratejik değildi; devrimci amaç sabit olarak düşünülebilirmiş ya da 'verili' olarak varsayılabilirmiş gibi, anarşistler devrimci araçlara değinmiyorlardı. Enternasyonalde iki taraf da, devrimci araçları devrimci amaçlardan ayırır görünmüyordu. Her iki tarafın da kabul ettiği şuydu: Geleceğin toplumu, tam olarak ifade edersek, bir son[i] değil, bir *başlangıç*tır; gele-

[i] Metinde hem 'amaç', hem de 'son' anlamına gelen İngilizce 'end' sözcüğü kullanılıyor.

ceğin toplumunun alacağı biçim, büyük ölçüde, bizzat devrimci hareketin karakterine ve kararlarına bağlıydı. Her iki taraf da örgütlenmeyle ilgili olarak herhangi bir görünürdeki 'taktiksel' çözümün gerçekte ne gibi artı ve eksiler içerdiğinin farkındaydı; bunlar geleceğin toplumunun kalıbını oluşturuyordu. Hem Marx, hem Bakunin, Enternasyonali yalnızca, o dönemde var olduğu şekliyle devrimci hareketin cisimleşmesi olarak değil, aynı zamanda tüm toplumlar gibi geleceğin toplumunun da kökenlerinin damgasını taşıyacağı yönünde bir önsezi –isabetli bir değerlendirmeydi bu– olarak görüyorlardı. Bu ortak kavrayış, bir uzlaşma noktası değil, Marx'ın da Bakunin'in de titizlikle işaret etmeye çalıştığı gibi, giderek sertleşen bir düşmanlığın kaynağıydı.

Marx'ın Bakunin'i küçümseyerek dışlamasına eşdeğer tek şey, Bakunin'in Marksizmi küçümseyerek dışlamasıydı. İkisi arasında Birinci Enternasyonalde geçen tartışma yalnızca sosyalizm tarihinde değil, küfür tarihinde de yerini almıştır; söz konusu küfür tarihinin, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Max Stirner ile ilk tartışmalarını ve *Felsefenin Sefaleti*'nde son noktasına varan Pierre-Joseph Proudhon ile tartışmalarını da içerdiğini önermek, yersiz bir abartı olmayacaktır. Marx'ı Bakunin'den ayıran kişisel uyuşmazlık ve belirgin taktik farklar, (*rakip* ideolojiler olan ve bu ideoloji sahiplerince de böyle algılanan) Marksizm ve anarşizm arasındaki çok daha temel bir bölünmenin, üzerine sonraki tarihsel olayların köprü kurma başarısı gösteremediği bir bölünmenin belirtileriydi.

Marx'ın Stirner ve Proudhon'a saldırılarını anmaktan amaç, Marx ve Bakunin arasında yaşanmış daha meşhur tartışmayı hatırlatmak, ama asıl olarak Marx'ın teorik/pratik temas içinde olduğu her anarşisti eleştirdiğini ve bunu şiddetle yaptığını vurgulamaktır. Marx'ın tüm itirazları anarşistlerin yaklaşımına temelden aykırı bir toplumsal ve siyasal çözümleme yöntemini açığa vurur. Bundan çıkan şudur: Marx'ın bir yöntemi *vardır*, buna karşılık anarşistler çoğunlukla yönteme karşıdır; ayrıca anılan yöntem, Marx'ı apayrı vasıflara ve soy çizgisine sahip anarşist gelenekten kesin ve geri dönülmez biçimde ayırır.

Marx'ın soy çizgisi Hegelci idi, ama *nasıl* Hegelci olduğu, akademisyenler arasında hâlâ tartışmalı bir konudur. Marx'ın anarşistlerle birbiri ardınca gerçekleşen hesaplaşmaları, Hegel'in Marx'ın düşüncesinde ne denli pay sahibi olduğuna ilişkin o bıkkınlık verici tartışmaya da ışık tutar; Marx'ın, kariyerinde çok farklı zamanlara rastlayan, anarşizme karşı ataklarını birbirine bağlayan devamlılığın kendisi, önemli açılardan Hegelcidir. Dahası, onun başlıca üç anarşist karşıtı olan Stirner, Proudhon ve Bakunin de kendi farklı tarzlarında, 'Hegelci' oluş iddialarından,

Marx'ın kendi adına ortaya çıkarıp alçaltmaya çalıştığı iddialardan feyz alan düşünürlerdi. Stirner'ın tarihsel şematizasyonu kapsamlı biçimde Hegelciydi; Proudhon kendi 'çelişki' ilkesinin (ya da demiurgos'unun[i]) Hegelci diyalektiğe dayandığını iddia ediyordu; Bakunin ise olumsuzluk ya da yıkım konusundaki sabit fikrini aynı Hegelci temele mal etmeye çalışıyordu. Marx'ın asıl amacı, elbette bu anarşistleri kötü Hegelciler olarak resmetmek değildi – gerçi hiç olmazsa, Hegelci kategorilerin Marx'ın düşüncesi üzerindeki süregelmiş nüfuzunu dillerine dolamış kimseleri bir an susturacak olması bakımından şu söylenebilir ki, Marx *en passant*[ii] olsa da bunu yapmada başarılı olmuştur. İleride göreceğimiz gibi, Marx asıl hedefini gerçekleştirmede hiç de daha az başarı kazanmamıştır. Bu hedef, kendi yaklaşımıyla *her türlü* anarşist alternatif arasındaki tözel, kuramsal farkı kesin bir şekilde ayırt etmeye dayanıyordu.

Bu, ivedilik arz eden bir görevdi. Marx anarşistlere karşı geliştirdiği argümanlarını belirli bir çerçeveye sokma endişesi taşıyordu, fakat ne gelecek kuşaklar adına, ne de yalnızca devrimin ilerleyişini hızlandırmak amacıyla; asıl hedefi doğrudan doğruya pratikti. Zaman geçtikçe, gelişme halindeki devrimci hareketin rakip devrimci amentülere karşı gittikçe daha çok korunması gerekiyordu. Marx yaşadığı sırada, her şey bir yana, kendi öğretisinin teorik ve pratik üstünlüğü hiç de kesin addedilebilecek bir noktaya erişmemişti; 'Marksizm'i 'sosyalizm' ile, hatta (Marx'ın yeğlediği terim olan) devrimci 'komünizm' ile karıştırmak, o dönemi düşünürsek, oldukça hatalı olur. Anarşizm, (kişisel müsamahasızlığı dile düşmüş olan) Marx'ın atakta bulunma ihtiyacı hissettiği tek rakip devrimci amentü değildi; fakat en önemlilerinden biriydi ve önemi zamanla artmıştı. Enternasyonalin doğuşuyla birlikte devrimci teori ile devrimci pratiği etkili bir biçimde birleştirme fırsatı yakalanmış ve anarşizme yüklenme görevi daha bir önem kazanmıştı.

Marx'ın Enternasyonalde Bakunin'le çatışması, anarşistlerle önceki tartışmalarında ortaya çıkan meseleleri tepe noktasına taşıyacaktı; göreceğimiz üzere, bu ardışık tartışmalardaki devamlılığı göstermek mümkündür. Bundan kastımız, Marksist-anarşist ilişkilerinde Enternasyonalin, yazılmış son bölüm olduğunu söylemek değildir; son bölüm muhtemeldir ki hâlâ yazılmayı bekliyor. Enternasyonalin Titanlar[iii] düellosunda söz konusu edilmiş meseleler nihai olarak çözümsüz kalmış olabilir;

---

[i] demiurgos: Platon felsefesinde dünyayı yaratan etmen, evrenin yaratıcısı.

[ii] en passant (fr.): üstünkörü, şöyle bir değinerek.

[iii] Titanlar: Yunan mitolojisinde geçen, olağanüstü oylum ve güce sahip dev ırkı.

aslına bakılırsa bunlar belki de çözüme kavuşturulamaz meselelerdir. Şu an için bize düşen, çok dramatik bir şekilde ortaya atılmış olan bu meselelerin, o dönem itibariyle ne *olduklarını* en açık biçimde tasvir etmek olmalı; ayrıca incelememiz boyunca şunu da unutmamamız gerekir ki, o dönemde her iki taraf da bu meseleleri ne bütünüyle kuramsal, ne de bütünüyle taktiksel saymıştır.

Öyleyse ana hatlarıyla *neydi* bu meseleler? Ve özelde Hegel'i nasıl ilgilendiriyorlardı? Yanıtın dolaylı olması gerekmez. Modern bürokratik devletin ve bu devletin 'sivil toplum' üzerindeki etik üstünlüğünün kuramcısı olan Hegel birtakım öncelikler getiriyordu, ki Marx –özellikle ve doğrudan, ilk yazılarında– bunları tersine çevirmeyi kendine görev bilmiştir. Marx burjuva devleti üzerinde, kapitalist ekonomi ve üretim biçimine öncelik verecekti. Anarşistlere gelince, onlar böylesi bir öncelik beyanında bulunmamış ve buna gerek de duymamışlardı; gerek duydukları şey –en azından Marx'ın gözüyle– devrimci enerjilerin yöneldiği odak olarak devletin, hem baskıcı doğasını, hem de belirleyici etkisini, alışıldık biçimde abartmak olacaktı. Anarşistler ayrıca, bu (Marx'a göre) aşırı iddiaları, benzer şekilde abartılmış ve gerçekçi olmayan bir 'anti-otoritarizm' adına öne sürüyorlardı ki, Marx'ın böylesi bir otorite karşıtlığını paylaşmadığı apaçık ortadaydı. Anarşist hasımlarının aksine Marx'ın, 'otorite'yi 'otoritarizm'den ayırt etme adına otorite biçimlerini araştırmayı uygun görmüş olması, bir bütün olarak ele alındığında, yazılarında doğrulandığını gördüğümüz bir noktayı öne çıkarır: Marx iktidar ve otorite arasındaki bir ayrımdan yararlanmıştır. Bu ayrım, politika bilimindeki tüm problemlerimizi çözmeyebilir, fakat hem anarşist argümanları, hem de bu argümanları anarşistlerin en amansız eleştirmenlerinden biri olan Karl Marx'ın argümanlarıyla karıştırabilecek olanların argümanlarını delip geçecek kadar keskindir. İleri sürdüğüm ve desteklemeyi önerdiğim şey şudur: Bir Marx çalışmasıyla politika üzerine bir çalışma karşıt işler değildir, ve bu yalnızca, Marx'ın dünyayı sarsan bir devrimci politikayı ateşlemesi düz anlamında değil, ayrıca Marx'ın yazılarında bir modern devlet teorisi –sivil toplumla ilişkisinde, kendisine çoğunlukla teslim edilmiş olandan daha fazla töze sahip bir devlet teorisi– bulunması ek anlamında da doğrudur.

Keşfedeceğimiz üzere, Marx'ın, 'yabancı politik' olarak adlandırılabilen ve 'Yahudi Sorunu Üzerine'de geniş biçimde anıştırılmış olan kuramı, anarşistlerin her derde deva *tout court*'u,[i] yani devletin yasaklan-

[i] tout court (fr.): tek çözüm.

masıyla çözüme kavuşturulamayacak ya da tatmin edilemeyecek analitik ve siyasal olanaklar yaratmaktadır. Bu yalnızca, Marksizmin köklerinin Hegelci olup, anarşizmin böylesi bir soy çizgisine sahip olmadığı anlamına gelmekle kalmaz; ayrıca programatik ve kökensel bir farklılığı da anlatır. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Marx'ın geleceğin komünist toplumu için kafasında oluşturduğu şey, *tüm* otorite ilişkilerinin öyle hepten yasaklanması değil, otorite ilişkileri *biçiminin* muhtemelen daha kesin ve geri çevrilemez biçimde değiştirilmesi idi. Yabancı politik hiç politikasız değil, toplum içine yeniden entegre edilmiş otorite ilişkileriyle sağlanacaktır. Bu elbette, (bir önbili insanı olabilen) Bakunin'in tam da korktuğu ve savaştığı şeydir. Ayrıca bu, bu olmadan oldukça bağlantısız görülebilen şu soruların açıklanmasını sağlayan bir şeydir: Marx bir devrim-öncesi bağlamında, devrimci politika pratiğiyle neden bu kadar ilgiliydi? Anarşistlerin aksine neden hep liberal olanlardan çok otoriter müttefikler üzerinde ısrar ediyordu? Yine anarşistlerin aksine, neden sınıf mücadelelerinin nihai olarak ekonomik ya da kültürel düzlemde değil de *siyasal* düzlemde bir sonuca ulaştığını vurguluyordu?

Marx, modern devleti 'Telgraflı Cengiz Han' diye tanımlayan anarşistlerden ayrı düşüp farklı bir tanım dile getirdiğinde, Bakunin'den aşağılayıcı bir biçimde söz ederek 'bu eşek, bu haliyle her sınıf hareketinin zorunlu olarak siyasal bir hareket olduğunu... anlamaktan bile aciz', dediğinde, bundan şunu anlayabiliriz: Marx, siyasal kelimesinden, anarşistlerin kelimeye getirdikleri tanımdan bütünüyle farklı bir şey anlıyordu. Bu kitapta yapmaya çalışacağım şey işte tam da bu farkı ortaya koymak olacak.

BİRİNCİ KISIM

TEMELLER

BİRİNCİ BÖLÜM

HEGELCİ KÖKLER

Hegel'in bugün bile belki de en iyi bilinen yönü, 19. yüzyıl Prusya devletinin bir özürcüsü olduğudur. Onun karmaşık argümanları, böylesi bir gerici ve itici siyasal oluşuma cevaz verir göründüğü için değerini yitirmiştir – ve Hegel'in siyaset felsefesinin de modern dünya ile pek bir ilintisinin bulunmadığı açığa çıkmıştır. Hegel'in Marx (Marx'ın modern dünyayla daha şüphe götürmez bir ilintisi vardır) üzerindeki etkisi zaman zaman kabul edilmekle birlikte, bu etki, niteliği bakımından çoğu zaman bütünüyle olumsuz görünmüştür. Dahası var: Marx'ın bizzat kendisi, çoğu kez, devlete yer verilmeyen neo-anarşist ütopyanın destekçisi olarak bir çırpıda betimlenir ve bundan dolayı da Hegel gibi devlete tapan birine hiçbir şey borçlu olmadığı düşünülür.

Bu iki yorumlamaya –Hegel'in su katılmamış bir devletçi, Marx'ın ise bir neo-anarşist olarak yorumlanışı– ilişkin can alıcı nokta, bunların yanlış olması (gerçi yakından incelendiğinde Hegel'in Prusya devletini yere göğe koyamadığı fikri dayanaksız kalır) ve Marx'ın anarşist ütopyaların amansız bir düşmanı olması değildir yalnızca. Asıl can alıcı nokta, bu görüşlerin, büyük ölçüde gene aynı nedenlerden ötürü yanlış olduğunu görebilmektir. Bunu görmek için de devlet kurumunun –daha doğru bir ifadeyle, Hegel'in 'devletçiliğinin' (bu, hiç görülmemiş tipte bir devletçiliktir) ve Marx'ın Hegelci veya burjuva devlete olan karşıtlığının (bu karşıtlık, ileride göreceğimiz gibi, anarşistlerin karşıtlığının aksine, otoriteye inançsızlığı işaret etmez)– bizi aldatmasına meydan vermememiz gerekir. Bununla önerilen, Hegel ve Marx arasındaki sürekliliktir – Hegel ve Marx arasındaki abartılmış kutuplaşma temelinde, yalnızca bu temelde, ihtimal dışı görünecek bir sürekliliktir bu. Öyleyse, Marx'ın anarşistlerle tartışmaları açısından bakıldığında, bu sürekliliğin unsurları nelerdir? Bu-

nu görebilmek için –Hegel ile Marx'ın araştırmalarını yaparken davrandıkları gibi– salt kurumsal olandan daha derine, yani kavramsal düzeye inmeliyiz. Bunu yaptığımız takdirde, ortaklaşalığın doğasına ilişkin – ortaklaşalık fikrinin ne anlama geldiğine, bireysellik kavramına nasıl bağlı olduğuna, tarihsel spektrum üzerinde nereye yerleşebildiğine ya da yerleştirilmesi gerektiğine ve ortaklaşalık fikrini neyin tehdit ettiğine ilişkin– bir dizi argüman ortaya çıkacaktır. Devlet ve sivil toplum konusunda Hegel'in getirdiği tanım, bu soruları yanıtlamaya yönelik bir çabanın ürünüdür; Marx'ın anarşistlerle (bütünüyle kurumsal düzeyde ortaya çıkmamış olan) tartışmalarının çarpıcı yönü ise, hem farklı polemikler seyrinde bu soruların alt temalar olarak yeniden ortaya atılması, hem de Marx'ın anarşist muarızlarına karşı savunduğu önermelerin devamlı surette onun Hegel'e olan borcunun kapsam ve derinliğini gösteriyor olmasıdır. Bu, şunları da demeye gelir: Marksizmin Hegelci köklerini anlamadığımız takdirde Marx'ı anlamakta başarısız olacağımız iddiası büyük doğruluk payı taşır; anarşizm düşmanlığı bu köklerden birini oluştururken, ortaklaşalık sorunu konusundaki özellikle gayri anarşist ve anti-anarşist yaklaşım bir diğerini oluşturur. Bu sorunun ne içerdiğine ilişkin –modern dünyada ortaklaşalığı neyin muhafaza edip neyin tehdit ettiğine ilişkin– Hegelci görüş Marx'ın yazılarında etkisini gösterir ve Marx'ı anarşizmden kesin olarak ayırır.

Bunu görmek için belli bir yönde ilerleyelim. Kanımca, hiç kimse anarşizmden, devlet merkezli yaklaşımı meşhur olan Hegel kadar uzak olamaz; fakat çarpıcıdır, hiç de aynı şekilde devlet merkezli olmayan Marx, anarşizme uzaklık açısından, Hegel'in ardından ikinci gelir. Hegelci soy çizgisini göz önüne almazsak, Marx'ın anarşizme karşı apaçık ve devamlı muhalefeti anlaşılmaz kalır. Marx Hegel'le, Hegel'in kimi derin (ve görünüşte çözümlenemez) toplumsal sorunlara ilişkin kavrayışı yüzünden değil, Hegel'in bu sorunlara *Hukuk Felsefesi* çalışmasında getirdiği siyasal çözüme itiraz ettiği için anlaşamıyordu.

Marx'ın *Alman İdeolojisi* de dahil olmak üzere ilk yapıtları, Hegel'in tanımladığı biçimiyle modern devletin, Hegelci felsefenin ortaya koyduğu hedefleri gerçekleştirmek bir yana, hükümsüz kıldığını göstermeye çalışmaktaydı. Marx, Hegel'in sivil toplum ve siyasal devlet –*bourgeois ve citoyen*[i]– temel ikiliği ışığında yazıyor; fakat bunların birbirleriyle Hegel'in varsaydığı tarzda bir ilişki içinde olmadığını iddia ediyordu. Ne var ki onun bu yadsıyışı, Hegel'in, modern sivil toplumun ortaya çıkışı-

[i] bourgeois ve citoyen (fr.): burjuva ve yurttaş.

nın beraberinde getirdiği toplumsal gerilimleri önceden (ve şaşırtıcı bir şekilde isabetli) görmesine karşı öne sürdüğü herhangi bir tözel argümana dayanmaz. Marx'a göre modern koşullarda Hegel'in devleti bu gerilimleri gidermede yetersiz kalacaktı, fakat bu, söz konusu gerilimlerin herhangi bir çözüme gereksinim duymadığı anlamına gelmez; Marx, Hegel'in modern devlet yandaşı iddialarını –devletin, tarihsel anlığın geçerli kıldığı, uzlaştırıcı ve etik bir vasıta olabileceği yolundaki iddialar– yıkmaya çalışırken böylesi bir vasıta ihtiyacını olanca ciddiyetiyle kavramıştı.

Hegel sivil toplumun (*bürgerliche Gesellschaft*) bir 'ihtiyaçlar' ve 'evrensel özçıkar sistemi' olarak şekilleneceğini düşünmüştü; modern devlet, bir hukuk sistemi kurup bunu sürdürerek ve bilincin varlığını, sivil toplumun can damarı olan evrensel egoizmi politik bağlamından yadsıyacak şekilde bütünleştirerek –fakat öte yandan kendi özel alanının dışına da çıkmaksızın– aşacaktı. Hegel'in önerdiği biçimiyle modern devlet, sivil toplumu karakterize eden ve siyasal sorunlar ortaya koyan bireyci özönesürümü *ortadan kaldıracak* araç-gereçlere sahip değildir; buna karşılık, *Hukuk Felsefesi*'ndeki zümreler (*Stände*), özarayışın içerdiği tikel çıkarları temizleyip arılaştırmak ve (kendi başlarına, herhangi bir genel iyilik yaratacak şekilde kesişmeyecek olan) bu tikel çıkarları daha kamusal amaçlara hizmet etmeye yönlendirmek amacıyla tasarlanmıştı. Kökeni sivil toplumda bulunan öznel hedefler bir dizi karmaşık aracı kurum vasıtasıyla yönlendirilecekti; bu kurumlar, bir arada düşünüldüğünde, Hegel'e göre, bir eksen –öznel ve 'keyfi' olandan tamamen farklı olacak, fakat öznel olanı sahip olduğu asıl dünyasından çıkarmayacak bir eksen– sağlayacaktı.

Marx, sivil toplumun, çözüme kavuşturmakta yetersiz olduğu sorunlar doğurduğu –ve bu sorunlar temelinde vücut bulduğu– konusunda Hegel'le aynı fikirdeydi; fakat Hegel'in bu sorunlara getirdiği kurumsal çözümleri şiddetli bir şekilde eleştiriyordu. Hegel'in devleti, ona (Hegel'e) göre, 'evrensel'di; Marx ise Hegel'den sancılı biçimde kopuş sürecinde modern siyasal kurumların, devleti sivil topluma hakim olan sözde 'evrensel' çıkarların basit bir gereci yapacak şekilde örgütlendiği kanısına varacaktı. Hegel'e göre devlet farklı bir eksendi; Marx için ise devlet, sadece fazladan bir dizi hat sağlamaktaydı. Marx'ın ısrarla vurgulamaya başladığınca, yasama sürecini pratikte etkisi altına alan şey, herhangi bir 'evrensel' uygulanabilirliğin yol gösterici ilkeleri değil, sivil toplumda ortaya çıkan tikel çıkarlardı. Hegel'in kurumsal araçları (monarşi, zümreler meclisi, bürokrasi), Marx'a göre, kurumsal yüzlerinin arkasında güçlü gerçeklikler – hem toplumsal hem de siyasal araştırmalarla açığa çıkarılması gereken gerçeklikler– saklayan mistifikasyonlardan başka bir şey değildi.

Bundan dolayı, Marx'ın ilk Hegel eleştirilerinde ortaya koyduğu tezinin büyük ölçüde kurumsal düzeyde bir seyir izlediğini gördüğümüzde, bu, dikkatimizi Marx'ın niye böyle yaptığı konusundan başka yerlere çekmemelidir. Hegel'in kurumsal argümanlarının temelinde bulunan ve bunlara töz kazandıran şey, onun, yaşayan etik bir yapı olarak devletin ve bir bütün olarak bireyin, birbirlerini önvarsayıp bütünlediği şeklindeki temel inancıydı. Öte yandan Marx'a göre, Hegel'in devleti yücelten abartılı iddiaları anlaşmazlık kaynağı bir dizi toplumsal soruna –yalnızca var olup çözüm beklemekle kalmayan, ayrıca siyasal kurumlar düzeyinde herhangi bir kusurlu ya da eksik çözüm yüzünden yeni bir yakıcılık kazanacak olan sorunlara– hiçbir gerçek çözüm getirmez. Hegel'in siyaset felsefesinin hedefi –yani iç tutunumluluk ve evrensellik– ancak, tikel bir kurum olarak devletin ortadan kaldırılmasıyla bir gerçeklik haline gelebilirdi. Ne ki Marx, Hegel'in modern ekonominin atomistik eğilimlerine çekidüzen verecek bir ortaklaşalık türüne duyulan ihtiyacı ve bu türde bir ortaklaşalığın özellikleriyle önkoşullarını saptayan argümanlarına hiç karşı çıkmamıştı. Aslına bakılırsa Marx, kendi yazıları boyunca bu argümanların kapsamını genişletmişti, işte tam da bu noktada, Marx'ın düşüncesiyle Hegel'in düşüncesi arasındaki süreklilik büyük bir açıklıkla kendini gösterir. Hem Marx hem Hegel, aynı noktayı bir diğer yoldan ifade edersek, ortaklaşalık konusuna eğilen büyük kuramcılardır ve bunun böyle olmasının nedenleri –bu nedenler Marx'ın anarşistlerle girdiği tartışmalar boyunca kuvvetli ve dramatik bir şekilde ortaya çıkar– iki düşünür arasında var olan belirgin bir süreklilik çizgisine işaret eder.

Hegel'in tarif ettiği haliyle siyasal bilincin, Hegel'e göre başarabileceği şeyi –ya da söz konusu olan, bu bilincin işini yapması ise, başarması *gereken* şeyi– başaramadığını varsayarsak, o zaman siyasal bilincin yerini tutacak bir benzeşim ya da karşılık için bir başka yere bakmamız gerekir. Yeniden oluşturucu bir ilke olarak düşünce-eylem birliği başka yerde aranmalıdır – ve temelde Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne Marx'ın getirdiği eleştirinin esasını teşkil eden şey bu fikirdir; ayrıca bu eleştiri, aslında, Marx'ın (Hegel tarafından bir kenara itilen) yoksullarla mülksüzleri hem siyasal bilincin, hem de gerçek ortaklaşalığın olanaklı tek kaynağı şeklinde tanımlamasıyla sonuçlanacaktır. Marx'ın devrimci proletaryayı toplumsal dönüşümün öznesi olarak niteleyişi –bu nitelemeye (ileride göreceğiz) özellikle anarşistler karşı çıkmıştır– bir ölçüde, özellikle de bu tartışma *Hukuk Felsefesi*'nde çözümsüz bırakılan yoksulluk sorunu ile birlikte ele alındığında, Hegel'in emeğin diyalektiği üzerine söylediklerinin bir devamıdır. Ancak Marx'ın Hegel'den aldıkları bununla sınırlı değil-

dir. Hegel ortaklaşalık fikrini devlete bağlar, Marx ise Hegel'in *Hukuk Felsefesi* çalışmasını 'eleştiri'sinde, tartışmasını Hegel'in 'kurumsal' paragrafları üzerinde yoğunlaştırır. O, Hegel'in ortaya koyduğu temel soruna kesin çözüm bulmak için gene Hegel'in terimlerinden yola çıkarak ona karşılık vermeye çalışıyordu. Eğer devlet ve sivil toplum arasındaki ayrım –tüm anarşist kuramcılar için pek bir şey ifade etmemiş bir ayrımdır bu– Hegel'in tarif ettiği gibiyse ve eğer bu ayrım, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ana hatlarını çizdiği çeşitli kurumsal dolayımlarla üstesinden gelinebilecek gibi değilse, bu ayrımı gidermc gereği hâlâ var demektir. Aslında bu nokta daha belirgin bir şekilde ifade edilebilir. Hegel'in politik yazılarında var olan ahlaksal aciliyet havası –toplumun etik olanaklardan yoksun bırakılmış olduğu yolundaki inanç– Marx'ın politik yazılarında görülenden çok daha ötelere uzanır. Sivil toplumun neden ortaklaşalığın antitezine yöneldiğinin birçok nedenine bizzat Hegel işaret etmişti; Hegel'in betimleyişiyle sivil toplum, kendi dinamizmine sahip bir sistemdi. Hegel'e göre bu sistemin karakteristik özelliklerinin –çözülme, parçalanma, ayrışma– kendi momentumu vardı. Bunun ifade ettiği şey şudur: Sivil toplumun, Hegel'in de çözümsüz gördüğü sorunları var olduğu sürece, bunları çözüme kavuşturma ihtiyacı daha da artacak, ve aynı sebeple bu sorunları kurumsal araçlarla ya da devlet kurumlarıyla çözüme kavuşturma şansı zamanla hep azalacaktır. Bu ikilemin içerdiği unsurların hepsinin Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde mevcut olduğunu göstermek mümkündür; bunların tümü, bir ortaklaşalık içinde yaşamanın ne demek olduğu hakkında, bu ortaklaşalığın doğası hakkında ve bu ortaklaşalık için yeterli olacak gerekliliklcr ile onu parçalayacak tehditler hakkında esaslı bir nosyona işaret eder. Marx bu argümanların farkındaydı ve devrimci kariyeri süresince bunlardan etkilenmişti. Ne ki, bu argümanlar Marx'ın anarşist muhataplarının işine yaramamıştır. Max Stirner her türlü ortaklaşalığı, her türlü genelliği, her türlü hareketi, bağımsız bireye yönelmiş bir tehdit sayıyor, Marx ise Hegel'i okumuşluğu sayesinde Stirner'ın teziyle alay ediyordu. Pierre-Joseph Proudhon'un bir anlamda hazır bulduğu bir ortaklaşalık modeli –sanayi öncesi atölye– vardı; insan ihtiyaçlarının ve üretim tekniklerinin dinamizmine dair Hegelci kavrayışla hareket eden Marx ise, devlet sonrası toplum için böylesi bir modeli katı ve gerici buluyordu. Mikhail Bakunin hem tarihsel sürekliliği hem ihtiyatlı konuşmayı bir kenara iterek kayda değer her ortaklaşalığın bir zümrüdüanka misali, toplumun yıkılışından kalan küllerden havalanıp yükselmek zorunda kalacağında ve böylesi bir ortaklaşalığın hemen bir önceki toplumsal yapıyla bile hiçbir şekilde bir bağlantısı olmayacağında

ayak diriyor, buna karşın Marx, komünizmin ileride neye benzeyeceğini görmek için kapitalizmi irdelemek gerektiğine inanıyordu. Marx'ın ardışık anti-anarşist argümanlarının Hegelci çizginin birer uzantısı olduğunu gördüğümüz takdirde, Marksizmin köklerinin Hegelci olduğu, buna karşılık –kimi savunucularının Hegelci önermelerine rağmen– anarşizmin böyle olmadığı iddiasının havada kalmadığını da görürüz.

BİREYCİLİK VE BİREYSELLİK

Hegel'in, Fransız Devrimi'ne ve bu devrimin had safhadaki dehşet ve terörüne[1] yönelttiği kapsamlı ve derinlemesine eleştiri onun, katıksız öznel bireycilik adına ödenen bedelin bağdaşmazlık olduğu, Terör dönemi örneğinde ise bu bedelin benzeri görülmemiş ahlaki bir yıkım olarak kendisini gösterdiği yolundaki asal inancını vurgular. Terör'ün temelinde yatan 'mutlak özgürlüğü' Hegel, liberal ben fikrinin –başka kimselerden özgür olma ve başkalarıyla soyut ve ikame ed(il)ebilir bir tarzda ilişkiye geçme anlamında, varsayılan bir özerkliğe sahip olma fikrinin– radikal bir şekilde sahneye konması olarak görüyordu; bu fikir, geriye gidilerek, *philosophes*-un ahlaki yetersizliğine bağlanabilmektedir. Çoğunlukla unutulan şudur ki, bu radikal bireyciliğin izi aynı zamanda ileri gidilerek de sürülebilir; bu tip bireyciliğin çoğu açıdan nihai gövdelenmesi Max Stirner ve nihai ifadesi de (ya da sahnelenişi) Stirner'ın *Birey ve Kendisi* (*Der Einzige und sein Eigenthum*) adlı çalışmasıydı – Marx, *Alman İdeolojisi*'nde bu kitabı yerden yere vurmaya çalışır. Marx'ın saldırısını okurken, Hegel'in –Alman Romantiklerine ve yanı sıra, kendi verdiği adla Fransız 'faydacıları'na (*philosophes*'a) yöneltilmiş– şu argümanlarını hatırlamadan geçmek elde değildir: Stirner'ın *Eigenheit* yani bireysel biriciklik ve bunun indirgenemez özgünlüğü kavramını vurgulamak, bireycilik ve bireysellik arasındaki ayrımı göz ardı etmektir; öznellik üzerindeki Romantik vurgu tam da bu nedenle kültürel yabancılaşma ile toplumsal parçalanmaya getirilen bir çözüm olmaktan çok, onun bir yansısı sayılmaktadır. Hegel'e göre kişilik bütünlüğü, ancak bu bütünlük kaçak bir ideal olduğunda, ve kesin olarak bundan dolayı, vurgulanır hale gelecektir.

Bu, Hegel'in Alman Romantizmini göz ardı ettiği anlamına gelmiyordu. Hegel'in bu Romantik öğretilerde, bunların vermiş olduğu hükümleri eleştiri süzgecinden geçirmeden hiçbir şekilde benimsememe kaydıyla, kendi amaçlarına uygulayabildiği çok şey vardı. Örnekse

[1] Terör: Fransız Devrimi'nin en kanlı döneminden söz ediliyor.

Hegel, Romantiklerin Aydınlanmanın ussallığına ve faydacı yaklaşımına yönelttikleri eleştirilere katılıyordu – ve bu eleştirilere katkıda da bulunmuştu; pazar toplumuna yönelik Romantik eleştiri (bu toplumun *Geldsklaverei*'ye,[i] bağlantısızlığa, kişiselliğin yitimine, parçalanmaya ve ahlaksal özgünlük yitimine yol açtığı eleştirisi), sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*) konusunda Hegel'in daha kapsamlı olan kendi incelemesinde belli bir rol oynayacaktı. Öte yandan, Hegel'in modernliği olumsuz olarak nitelendirmesi, Romantik öncellerinin getirdiği nitelendirmeden ya da modernliğin sorunlarına çok gerilere gidilerek getirilen çözümden (Marx bunu Proudhon'un yazılarında görecek ve buna yüklenecekti) daha fazla içeriğe –ve fütüriteye– sahipti.

Romantiklere göre *philosophes*, insan kişiliğini oluşturan şeyi parçalara ayırmıştı; Romantiklerse yakın zaman felsefesinin –Kant da dahildi buna– yok ettiği birliği insana yeniden kazandırma arzusundaydı: anılan birlik, us ve deneyim, görev ve eğilim, imgelem ve uslamlama birliğiydi. Hegel, salt ussal bir buyruk olarak itki, alışkanlık ve içgüdülerden kopuk ve bunların karşısında olan Kantçı görev ideasını şiddetle eleştiriyordu. Benlik dışında kalmakla birlikte, soyut Kantçı 'olması gereken' (*Sollen*) fikri, göz ardı edilemez olanı, yani Montesquieu'nün vurgulamış olduğu biçimiyle, inançlar, alışkanlıklar, beklentiler ve eğilimler bağlamını es geçmektedir. Oysa ancak bunlar, benliğe, sınırları dışında kalanla özdeşlik kurma olanağı tanır. Bu özdeşleşmeye duyulan ihtiyaç, Romantiklerin (ve Stirner'ın) yadsıdığı ve Hegel'in ısrarla üzerinde durduğu şeydi. Hegel ayrıca, modernliğin sarsmış olduğu insan deneyiminin bu asli özelliklerini bütünleştirip sağaltmak ister; fakat Romantiklerin aksine, o bunu, bizatihi öznelliğinkine benzer bir bağdaşmaz çerçeve içinde yapmayı istemiyordu – öznellik, ancak birey ilkin kendi gözünde anlaşılabilir olmaktan çıktığı takdirde vurgulanıp önerilebilecek bir ilkeydi.

Romantik çağdaşlarına beklenmedik saldırılarda bulunduğu her seferinde (bunu *Hukuk Felsefesi*'nde isim vererek yapmıştı) Hegel'in gerçek hedefi, onların bütünleştirici bir ilke olarak usa duydukları şüpheydi. Romantikler öznelliği ve özgünlüğü, basit usun (ki Romantiklerin soyut ussallıkla karıştırdığı bir şeydi us) kavramaya yetmeyeceği bir ilke ya da duygu adına vurguluyorlardı. Hegel'e göre bu yadsıma hem düşüncellik karşıtı bir şeydi, hem de tuhaf kaçmaktaydı. Dahası, altüst oluşun (ing., *dislocation*)[ii] alt edilmesini hedeflemelerine karşın, Romantikler yalnızca

[i] Geldsklaverei (alm.): paraya tutsaklık.

[ii] altüst oluş: bireysel özelliklerin tahrip olması kastediliyor.

daha da ileri ölçüde altüst oluş yaratmakla kalmışlardı; kendi içinde bir amaç olarak ele alındığında özönesürüm, ilk elde özönesürümü yaratmış olan, yalıtılmış ve bağlantısız bırakılmış olan bireyin –altüst olmuş tikel bireyin– sergilediği uyarsızlığı genelleştirir. Romantikler böylelikle, yıkım ve parçalanmış dolayımsızlık düzeyinde kalmaktadır; Kantçı anlamda kişisel, öztanımlı ahlaksal özerklik –bizatihi kusurlu bir ilkedir bu– Hegel'in bakış açısına göre, Romantiklerin öznellik üzerine yaptıkları vurgu sonucunda yıkılmamakta, aksine takviye edilmekteydi. Romantiklerin, ayrıca, *Tinin Görüngübilimi*'nin getirdiği bir tarih içerisinde de yeri vardır – kendi toplumsal yaratım alanlarında birbirleriyle (birbirlerini tanımaksızın) yüz yüze gelen benlerin yerlerinden edilmelerinin ve kaçamaklarının tarihidir bu.

Toplumsal yansımadan bütünüyle yoksun olması nedeniyle Romantik öznelcilik gerçek kendiliğe yüklenir; Hegel'in çok farklı özbelirlenim nosyonu ise hem özerkliği hem de karşılıklı bağımlılığı, hem kendisi-için-olmayı hem de öteki-için-olmayı getiriyordu. Hegel'e göre, söz konusu iki nitelik, en basitinden anlaşılmak için, başa baş gitmek ve birbirine nüfuz etmek zorundadır. Toplumsal yansıma ve kendilik, bir kez doğru şekilde tanımlandı mı, görülür ki, aynı şeyin farklı yönleridir. Kendini bulmak ya da bilmek, başkalarıyla ilişkinin karakterini keşfetmektir. Buna karşın solipsizm (tekbencilik) –Marx'ın, Stirner'a saldırısında, kendi tarzıyla, üzerine basa basa yineleyecek olduğu üzere– bireysel kimliğe götüren yol değildir. (Site devletlerini –'polis'– ve kültürlerini genç Hegel'in çok sevdiği) ilkçağ Greklerinin de iyi bildiği gibi, bireysel kimlik başkalarına ulaşmayı gerektirir.

Geçmiş ve şimdi

Hegel'in, devletin bütünleştirici ve ifade edici gücüne duyduğu inancını geçerli kılan şeyin us ve tarihin etkileşimi olduğu kanaati –devletin, deşifre edilmesi gereken bir 'us hiyeroglifi' olduğu kanaati– çetin bir argümandır. Bu argüman, gelenekçi muhafazakarlıklara yol açtığından değil, tam aksine açmadığından çetindir. Devleti dolaysız, bütünleştirici (*einheimisch*) ve düşünce sayesinde yaşanabilir kılınmış bir ortaklaşalık olarak tarif ederken Hegel, herhangi bir güncel siyasal form için bir gerekçelendirme öne sürmüyor, bir dizi ahlaksal ve felsefi soruna yönelik bir çözüm öneriyordu. Aslına bakılırsa, bütünleştirici bir vasıta olarak devletin merkeziyetini, hem (böylesi bir merkeziyeti uygun bulan) Hegel'i, hem de (uygun bulmayan) Marx'ı kavrama çabası bakımından

önemli ve ilintili kılan şey, Hegel'in, bu bütünleşmenin *neden* ilk planda gerekli olduğuna ilişkin argümanıdır.

Hegel'in siyaset felsefesinin vurgulu biçimde devlet merkezli olduğu yeterince iyi bilinmektedir. Daha az bilinen fakat aynı şekilde önemli olan şey, Hegel'in düşüncesindeki devletin merkeziyetinin, Hegel'in tanımlayabilecek olduğu her türlü toplumsal, siyasal ve felsefi çözülme kaynaklarının devamlı ve kesin eleştirisine dayandığıdır. Hegel, Sokrates'ten bu yana görülmüş tüm ahlaksal bireycilik formlarının amansız bir tenkitçisiydi. *Tinin Görüngübilimi* ve *Hukuk Felsefesi*, Hegel'in, modern toplumda insanların bağlantısız kalmasına ve kendi kabuğuna çekilmesine katkıda bulunduğunu ve bu suretle gerçek anlamda bir siyasal ortaklaşalık ümidini karartttığını düşündüğü her şeye çok sert eleştiriler getirmişti. Bağlantılılık yokluğu, iç tutunum yokluğu, siyasal bir kamu yokluğu, ortak kaygı ve ahlaki değerler yokluğu – bunlar *Tinin Görüngübilimi*'nde (ahlaksal ve bilişsel parçalanma üzerine bir çalışmadır bu) bir dizi, birbirini kesen ikilem olarak belirtilen temalardır; *Hukuk Felsefesi* ise bunları siyasal kurumlar düzeyinde çözüme kavuşturmaya çalışacaktır. *Tinin Görüngübilimi*'ni *Hukuk Felsefesi*'ne bağlayan temaları ele alan her türlü yeni inceleme kitabımızın kapsamının dışında kalıyorsa da, aralarındaki devamlılığın bir unsuru vurgulanmalıdır; Hegel, bulunduğu yer ve zaman için geçerli gördüğü felsefi ve siyasal sistemler inşa etmeden önce, geçmişin düşüncesini açıklama ve onunla uzlaşma kaygısındaydı. Fakat bu iki işin yalnızca sınırlı ve geçici bir anlamda ayrı tutulmuş olması Hegel'in felsefi yönteminin özü gereğidir. Politika ve felsefe Hegel'in entelektüel gelişimi boyunca hep birbirine yakın ve girift bir ilişki içinde oldu. Hegel'in –gençliğinde dahi– tutkuyla yöneldiği şey, eğitici bir siyasal yaşamın kurulmasıydı; ta baştan şuna inanmıştı: bu görev entelektüel, kültürel ve etik birliğin restorasyonu biçiminde bir önkabul gerektirir. Felsefi bir görevdi bu; ne ki Hegel'in felsefe anlayışı da geniş boyutluydu. Hegel devamlı surette, görünürde soyut ideaların toplumsal bağlamını ve siyasal sonuçlarını vurguluyor ve şunu da teslim ediyordu: İnsanın özbilinci ve entelektüel gelişimi toplumsal ve siyasal vargıları olan, doğrudan toplumsal ürünlerdir. Özelde, bir ülke ya da devrin kültürü –Hegel'in *Geist*'ının aldığı form– ve bu kültürün insanların zihnini biçimlendirme yolu –Hegel'in (*siyasal* bir atılım saydığı) *Bildung*'u– hem siyasal yaşamın nesnel yapılarını, yasalarını ve kurumlarını, hem de insanların, bu yapıların idamesini sağlayan (ya da altını oyan) öznel duygularını ve tutumlarını güçlü biçimde etkiler.

Hegel'in siyaset felsefesinin esas noktası şudur: Özbelirlenim için, ortak (tek tip değil) değer, çıkar ve amaçların elde edilebileceği, formül-

leştirilebileceği ve korunabileceği bir arenaya ihtiyaç vardır ve bu arenayı ancak modern devlet sağlayabilir. Bu hükmün çarpıcı yanı –ve onu Marx'ın birbirini izleyen düşünceleriyle doğrudan ilintili kılan şey– Hegel'in, toplumsal ve siyasal dünyaya ilişkin düşünüş yollarının birbirine tam olarak nüfuz etmesini ve bu toplumsal ve siyasal dünyanın aldığı formları açımlama sürecinde gösterdiği olağandışı incelikli kavrayışıdır. (Başlığın da akla getirdiği gibi) bilginin görünümünü ele alan *Tinin Görüngübilimi*'nde bile, Hegel'in konusu, bilincin dünyayı ve dünya karşısındaki kendini kavrama (*begreifen*) yönündeki ardışık çabalarıdır. Bu, yansımalı bir süreçtir. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde eleştirilen çoğu ütopik sosyalist ve anarşistin aksine Hegel, 'bilinci' hiçbir zaman toplumsal ve siyasal dünyanın karşısına bir dış ve transendantal çare olarak çıkarmamış; bilinci, dünyaya içkin bir varlık olarak tarif etmiş ve *kimin* bilinci olduğunu da belirtmişti. 'Şimdi' ile 'öncesiz-sonrasız' olanı iki karşıt dünya olarak yüzleştirmek yerine şunu kabul etmek Hegel'e daha gerekli görünmüştür: 'Öncesizlik-sonrasızlık' –eğer onu böyle tanımlamak gerekirse elbette– ortaya çıkma uğraklarının *ve* 'şimdi' ile 'öncesiz-sonrasız' olanın tarihsel/insani karakterinin dışında kavranılamazdır. Hegel bu noktada kararlıdır. Fichte gibi, tinin ya da bilincin bu dünyadaki kılavuzluğunu mutlak olan*a* götüren yol olarak değerlendirmek dünyanın dışına çıkmak demektir. Tin mutlak olan*ın* yoludur, on*a* götüren yol değil. Kendini bilince salt bir dışsallık (*anderssein*) olarak gösteren 'öte' (*Jenseits*), Hegel'in anladığı biçimiyle felsefi özfarkındalığın düşmanıdır – kılavuzu olarak Kantçı ikiciliği alan ve dünyayı keyfi biçimde bir yanda edimsellik, diğer yandaysa gizillik şeklinde ikiye ayıran bir düşman. Bu sonsuzluk –yanlış biçimde tasarlanmış sonsuzluk– nosyonu sonlu olanı yadsır, dünyayı yadsır. Bunun sonucu, görevin, Kant'da görülenden daha ileri derecede soyut kılınması olmuştur. Dengeyi düzeltmek ve dünyayı esenliğe kavuşturmak için gereken şey anlak (*Verstand*) değil, Hegel'in us (*Vernunft*) kavramıdır. *Vernunft*, sonradan Weber'in 'dünyevilik' diyeceği şeye, açıkça ayrı gerçeklikleri birbirine bağlayan iç bağlara işaret eder. Şu nokta çoğu kez unutulur: Hegel'in 'tin' (*Geist*) kavramı bir ülke ya da dönemin siyasal kültürünü oluşturan tutum, inanç, kural, kurum ve alışkanlıklar bütününü anlatır – ve bir siyasal kültürün yerini ardılına nasıl ve neden bıraktığını ya da onun tarafından yerinden edildiğini görmemizi sağlar. Kavram, çoğunlukla varsayılagelenden daha az gizemlidir: bu kavramın en yakında bulunan sahibi, bizzat Hegel'in de sıkça ve min-

nettarlıkla teslim ettiği üzere, Montesquieu idi; Montesquieu'nün *esprit général*[i] nosyonu, Hegel'in ilk planda *insan* tininden başka bir şey olmayan 'tin' kavramının doğrudan bir habercisidir.[2] Bu terim bir ortaklaşalığın kendini bilme ve yorumlama biçimine; kendine bir form ve bağlam kazandırma biçimine; ayrıca tek tek bireylerin, kendilerini –yani toplumun etkisine daima bütünüyle bağlı kimliklerini– bilme biçimine işaret eder.[3] Bilginin kendisi ise –Hegel'de hep görüldüğü üzere– malumat birikimini değil, ahlaki dönüşümü kapsar.

Hegel'in Herder'den çok Montesquieu'ye borçlu olan tarihsel psikolojisinin görececi olmadığı belirtiktir. Siyaset kuramıysa hiç de kendini beğenmiş bir nitelik taşımaz. Hegel, ahlaklılığı ve politikayı tarihsel açıdan görmenin bunların başarısızlığını takdir etmek anlamına geleceğine inanmaktaydı. O, kültürden (*Bildung*), içerdiği beşeri bileşenlerinin gizilgüçlerini gerçekleştirmesine yardımcı olmasını bekler; fakat kültür, modern zamanlarda bunu sağlamada başarısız kalır, hem de içler acısı bir biçimde. İşte bu yüzdendir ki, Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde asıl itibariyle eski çağların politikasından söz eder; bunlarla karşılaştırmalı olarak modernlik, yoksun olduğu şey dolayısıyla olumsuz olarak karakterize edilir. Bununla birlikte Lukács'ın da işaret ettiği gibi,[4] Hegel'in eski toplum konusunda söyledikleri hiçbir şekilde o toplumun ekonomik yaşamını içermez, onun yerine politikasıyla dini üzerinde yoğunlaşır hep. Modern toplum üzerine tartışmaları, göreceğimiz gibi, çok farklıdır. Kültür, tam da doğası gereği, insanları biçimlendirir; fakat Hegel'e göre, modern toplumda kültür bunu çok kötü bir biçimde yapar. Ortaya çıkan sonuç ise bir buhrandır, acil ahlaksal durumdur; Hegel'in modern topluma nüfuz eden, gözlemlenebilir şekilde parçalayıcı eğilimler olarak tanımladığı şey karşısında sorulacak soru, hem adil, hem de istikrarlı olacak herhangi bir politika olasılığının bulunup bulunmadığı olmuştur.

Ne var ki, site devletine ('polis') duyduğu hayranlığa karşın Hegel – *Hukuk Felsefesi*'ni yazdığı dönemde– çağının ve ulusunun yaygın ve oldukça hayalperest Grek hayranlığını artık paylaşmıyordu; geçmişteki site devletinin, tam da modern çağın dayandığı ilke –ahlaksal bireycilik– konusunda başarısızlığa uğramış olduğunun farkına varmıştı. Bununla beraber, Hegel'in amansızca eleştirdiği ahlaksal bireyciliğin varoluştan silinmesi beklenemez; aksine, ahlaksal bireycilik modern toplumda esaslı bir yere sahiptir. Modern zamanlarda sınırları kesin biçimde çizilen bu yer antikçağ şehrinde tümden yoktu. Antikçağ insanı henüz birey değildi;

[i] esprit général (fr.): genel tin.

modern toplum insanı ise bireyden başka hiçbir şey olmama riski altındadır. Yine de insan, her kişinin hiç yansıtımsız bir şekilde diğer her kişiyi kendinde ve kendini diğerlerinde gördüğü site devletinin naif ve kendiliğinden durumunun ötesine geçmek zorundaydı; bu birliğin ötesine geçiş, ağır –ve giderek artan– bir bedel ödenerek başarılmışsa da, tarihsel bir ilerlemedir. (Çağdaşlarının çoğunun aksine) Hegel şunu fark etmişti: Eski dünya, (Hegel'in) kendi çağına hizmet eden bir paradigmaya dönüştürülecek şekilde, hiç eleştirisiz, kendi bağlamından sökülüp alınamaz.

Bu geçişi/ilerlemeyi daha iyi görebilmek için, Hegel'e göre, kapsamlı ve felsefi olarak irdelenmiş biçimiyle tarihe başvurmamız gerekir. Ona göre tarih ussal bir süreçtir; beşeri geçmiş anlaşılabilir bir gelişim örüntüsü sergiler. Bu gelişim sürecinde insanlar, kendilerinin ve taşıdıkları gizilgüçlerin farkına giderek daha çok varır, onları kendilerini belirleyen varlıklar olarak yansıtan ve onlara töz kazandıran kurumlar yaratırlar. Bu süreç, tekdoğrusal bir gelişim göstermek şöyle dursun, pürüzler ve müdahalelerle dolu bir süreçtir; kendi aksilikleri, yanlış başlangıçları ve ayrıca hüsranları olan bir süreçtir. Hegel'in sergilediği örüntüden bunlar çıkmaktadır; bu örüntüde, bir tarihsel süreçte atılan adımlar, sırası geldiğinde, bir sonraki dönemde alt edilecek sınırlamalar haline gelir. İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, fakat kendi eylemlerinin –kısa vadeli bencil hesapların ya da kişisel çıkarların teşvik etmiş olabileceği, fakat geçmişe dönük bir açıdan bakıldığında, sonuçlarının ciddiliği ortaya çıkabilecek eylemlerin– nihai sonuçlarını pek tahmin edemezler. Ve izlenen yolu görebilecek tek olanaklı bakış açısı, geçmişe dönük olandır. Zihin kendini, seçilen yol boyunca hatırlamak ihtiyacı duyar. Tarihte us, birey *üzerinde* değil, birey *aracılığıyla* aktif olarak anlaşılmalıdır. (Psikanalizdeki benlik misali açılmış ya da Fransızların dediği gibi *éloigné*[i]) geçmişimizi kendi kavrayışımız tarihin ortaya koyduğu şeyin bir parçasını oluşturur. 'Tin', dünyadaki erekli eylemiyle toplumsal gerçekliği canlı kılar ve ona nüfuz eder, bu demektir ki, tarihin kendisi Marx'a göre olduğu kadar, Hegel'e göre de, insanoğlunun kendisinin yarattığı özerk ihtiyaçların ve bunları tatmin etmeye yönelik birbirini takip eden araçların kaydı idi. Marx'ta olduğu gibi Hegel'de de dil, zaman içinde kendini geçerli kılan geçişin/ilerlemenin diliydi. (Toplumsal gerçekliği tarif etmek için Hegel, devamlı surette *wirken*[ii] fiil köküne başvurmaktaydı. Bu sözcük, somut toplumsal etkilere sahip insan eylemini tanımlar ya da o-

[i] éloigné (fr.): uzak, uzaklaşmış.
[ii] wirken (alm.): işlemek, etkilemek.

na işaret eder ve Latince *res*[1] kelimesinin durağan, 'verili' anlamlarından yoksundur.) Toplumsal gerçeklik insan elinden çıkma, sonlu geçmişin hem ambarıdır, hem de idrak edilmiş halidir. Bunun anlamı şudur: Tarihsel değişim Hegel'de, yalnızca normatif problemlere (haklar, görevler, yükümlülükler) ilişkin bir kavrayışın temeli olarak değil, aynı zamanda siyaset kuramının daimi problemlerinin gereğince irdelenebileceği tek üstünlük noktası olarak da tanınmaktadır.

DEVLET VE SİVİL TOPLUM

Özgürlüğe –Hegel'in kendini belirleme olarak kavradığı özgürlüğe– giden yol, toplumun *içinden* geçer, dışından değil; toplumun dışında, toplumun ilerleyişi hakkında hüküm verebilecek hiçbir nokta yoktur. Hegel'in *das Allgemeine* nosyonu (evrensel, genel, ortak, kamusal olan) – hem *Tinin Görüngübilimi*'nde hem de *Hukuk Felsefesi*'nde en önemli sözcük– özgürlüğün düşmanı değil, ifadesidir; Hegel'in anladığı biçimiyle özgürlük tümelin, bireyin kişisel hedefleriyle özdeşliğidir (uygunluğu değil). Öznellikle nesnelliğin özdeşleşmesi olarak özgürlük, bir durum ya da koşul değil, bir eylem fırsatıdır; kendi koşulları bulunan bir faaliyettir.

Hegel'e göre, beşeri, tarihsel dünyaya nüfuz eden ussallık, gözle görülür bir hale gelir ve kendini aşamalarla ortaya koyar. Aile düzeyinde ussallık duyu ile duygunun arkasına saklanmıştır; sivil toplumda ise ussallık bireysel özçıkarın vasıtası olarak karşımıza çıkar; fakat us ancak devlet düzeyinde 'kendinin bilincinde' bir hale gelir. Ailede ve devlette var olan ahlaklılık kendini düşünce olarak yalnızca devlette açığa vurur. Hegel'in devleti bize bir fırsat sunacak şekilde tasarlanmıştır. İnsanların eylemleri niyetleriyle yalnızca, gereğince siyasal bir dünyada uyumlu hale gelebilir; kendini belirleyebilen bir varlık olma sıfatıyla insan ne istediğini ancak devlet içinde bilebilir ve bunu gerçekleştirmesi için yapması gerekeni ancak devlette yapabilir. Bu –devlet, insanların ahlaksal amaçlarına uygun olacaksa eğer– birtakım oldukça katı ve iddialı gereklerin (insanlarca değil, devlet tarafından) yerine getirilmesini gerektirir. Hegel'in devletinin, feodal mutlakıyetin prangalarından kurtulmuş, toplumdaki çeşitli çıkarları temsil edecek, karmaşık ve eklemli bir kurumlar ağına dayanan, ve ussal olarak düzenlenmiş bir bürokrasiyi hizmetine koşan bir devlet olması gerekiyordu – ayrıca bu devletin temelini milliyetçi, dilsel ya da etnik hiçbir 'ilineksel' bağ oluşturmayacaktı. Devleti doğrulayan şey, ussal ölçüleri

[1] res (lat.): nesne, şey, madde.

tatmin etmesidir; devlet aracılık yapmalı ve sadece, çatışan bireysel zorunluluklar arasında bir denge tutturmakla kalmayıp –ki bu, sivil toplum içerisinde yapılabilir– aynı zamanda, geniş anlamıyla siyasal ortaklaşalık içinde temsil edilme ihtiyacı duyan tüm karmaşık kurum ve gruplar arasında da bir denge noktası sağlayabilmelidir.

Ortodoks gelenekçi bir tablo değil bu. Hegel, siyasal yapılarını tek başına usa dayandıranlardan ve temellerini araştırıp sorgulamaksızın *status quo*'yu kabul etmekten hoşnut olanlardan kendini ayırıyordu. Siyasal bir birlik olarak Alman *Volk*'u[i] biçimindeki gelenekçi nosyonun yanında değil, bu nosyona karşı modern devletin önceliğini ileri sürüyordu. *Grossdeutsch*[ii] milliyetçiliğine apaçık muhalefetinde Hegel, Alman *Ur-Mythos*'unu[iii] yeniden canlandırmaya yönelik Herderci çabaları kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde reddetmekteydi; onun ileri sürdüğünce eski Alman geleneği, 'kendini bağlayabilecek ya da uyarlayabilecek hiçbir şeye sahip değildir günümüzde; fikir, düşünce ve inançlarımızın oluşturduğu alanın bütününden kopmuş bir durumdadır ve Ossian[iv] ya da Hindistan imgesi kadar tuhaftır'.[5] Hegel, gününün Alman milliyetçiliğine kararlı bir biçimde karşı duruyordu; bunun en büyük nedeni, bu hareketin, hukuk ve politikanın Napolyonvari bir *fait accompli*'yle ussallaştırılmasına sırt çevirmiş ve ihtiyacı duyulan bu reformların yerine, bilmesinlerci (obskürantist) ve geriye bakan bir romantik kuruntular dizisi ilan etmiş olmasıydı. Hegel, yalnızca zaman içinde ayakta kalışın herhangi bir devlet biçimine meşruiyet kazandırdığına inanmıyordu. (Onun nefret edeceği bir şekilde) insanların yasa yapma yeterliliklerini bile yadsıyan Savigny, von Haller ve Fries (ya da bu konuya bulaştığı kadar Burke) gibi düşünürlere karşı Hegel, modern devletin meşruiyetinin, Alman *Volksgemeinschaft*'ının siyasal kuramcılarının kibirle gösterdiği türde bir göreneksel olanın ululanmasını içermeyen gereklilikleri karşılamak zorunda olduğu yolundaki inancını öne sürüyordu. (Hegelciliğin izlerini söküp atması için yaşlı Schelling'i Berlin Üniversitesi'ne çağıracak kadar ileri giden) IV. Frederick William'ın sofu, romantik ve güya Ortaçağ'a uzanan Prusya'sının, Hegel'i fiilen aforoz etmiş olması belki hiç tesadüfi değildir. Hegel'in –bulunduğu ve adına *Hukuk Felsefesi*'ni yazdığı– Prusya'sı, von Stein ve Hardenburg'un daha önceki, reforme edilmiş ve 'aydınlanmış'

---

[i] Volk (alm.): ulus, halk.

[ii] Grossdeutsch (alm.): Büyük Alman.

[iii] Ur-Mythos (alm.): Temel Mitos.

[iv] Ossian: Finn MacCumhaill ile Fianna Éirann adlı savaşçıların kahramanlık öykülerini içeren Fenian efsanelerinin yaratıcılarından İrlandalı savaşçı ve şair.

Prusya'sı idi. Bu Prusya'ya dahi kölece bağlılığının belli sınırları vardı: Reform sürecinin en tepe noktasındaki Prusya'nın kurumsal yapısı, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde taslağını çizdiği yapıya tekabül etmiyordu. Yaşadığı günün Prusya'sını eleştirisiz şekilde yüceltmekten ya da göklere çıkarmaktan çok uzak olan Hegel, tüm iddialarına karşın, *Zeitgeist*'ı[i] ciddi biçimde yanlış okumuş ve Alman milliyetçiliğinin gücünü küçümsemişti.

Bununla birlikte diğer bakımlardan Hegel, *Zeitgeist*'ı oldukça iyi okumuştu. Hegel'in devlet kuramının Marx'ın verdiği karşılıkla en ilintili yönü, Hegel'in devletin sivil toplumla karıştırılmaması ve sivil toplum düzeyine indirgenmemesi gerektiği yönündeki ödünsüz ısrarıydı. 'Eğer devlet sivil toplumla karıştırılırsa', diye vurguluyordu Hegel, 've özgül amacı da mülkiyet ile kişisel özgürlüğün emniyeti ve korunması olarak saptanırsa, bireyin böylesi bir durumdaki çıkarı, bunların birleşmesinin nihai sonucu olur. Fakat bireyin devletle ilişkisi bundan çok farklıdır'.[6] Hegel'in ifadesi göründüğünden daha az dar görüşlüdür. Onun anlattığınca, sivil toplumda etik yaşam (*Sittlichkeit*) 'aşırı uçlarına ayrılmış ve yitmiştir',[7] oysa devlet bütünüyle daha değerli ve bütünleştirici bir amaca sahiptir. Hegel'in devletinin yurttaşları, birlikte hareket etmenin ahlaksal olanaklarının bilincinde olmaları sebebiyle birleşmişlerdir. Bu devletin tüm kurumsal mekanizmaları, bilincin, sivil toplumda erişebileceği düzeyin üzerindeki böylesi bir ilerlemesini teşvik etmek ve kolaylaştırmak üzere tasarımlanmıştır ve söz konusu ilerleme aynı zamanda hem ahlaksal hem de ussaldır. Hegel modern devleti, bu devlet biçiminin olanaklı kıldığı ve onu da olanaklı kılan toplumsal öz-anlıktan dolayı doğrular. Ona göre, modern insanlar olarak bizler –ilk aşamada– devleti öznel biçimde kendimize mal ederiz, ardından da bu devleti ancak başkalarının kendilerine mal edişlerini de göz önüne almak suretiyle anlayabiliriz. Tanı(n)maya ve onayla(n)maya yönelik (bir savaşım da olabilecek) bir süreçte, başkalarını kendimiz, kendimizi başkaları aracılığıyla anlarız. Devlet, modern zamanlarda, bu onaylamanın gerçekleşebileceği tek olanaklı forumu sağlar; devlet birbirimiz üzerine odaklanmamıza yardım eder.

Hegel'in siyaset felsefesinde özgürlük, özellikle başkalarının özbelirlenimine bağlı olan türde ve etik bir ortaklaşalığı –devlet– ve ayrıca sivil toplumda ortaya çıkan ahlaksal özerklik ve eleştirel yansımanın unsurlarını önvarsayan özbelirlenimden geçer. Siyasal özbelirlenim kendi içerisinde 'uğraklar'ından biri olarak soyut özönesürümü bulundurur, fakat siyasal özbelirlenim özönesürümün sağladığı şeyle tatmin edile-

[i] Zeitgeist (alm.): çağın tini.

mez. Bütünüyle daha değerli bir şeye ihtiyaç duyar: değer, çıkar ve amaçların elde edilebileceği, formülleştirilebileceği ve sürdürülebileceği bir arenaya. Bu arena –devlet– özel ve kamusal çıkarların, *Hukuk Felsefesi*'nde bütün bir karmaşık eklem yapısı ana hatlarıyla çizilen kurumsal ve hukuki yapılar vasıtasıyla uyumlu hale getirilmesine ve sentezinin yapılmasına yönelik (sivil toplumun ve kurumlarının sağlayamadığı) düzenlemeleri sağlar. Etik ve siyasal iç tutunum hükümetin, grup temsilinin ve kamuoyunun birbirlerine nüfuz etmesi yoluyla gerçekleştirilir; bu etkileşim modeli bir yandan insanların sivil toplumdaki etik olarak daha az değerli uğraşlarının yerini zapt etmez ya da bunları bozmaz iken, öte yandan insanların yaşamları için, sivil toplumun bir model olarak sağlamakta yetersiz kalacağı etik içeriği sağlar.

Hegel'in kabaca anlatıp savunduğu modern devlet, yurttaşın ussal ve ahlaksal bağlılığına dayanır; bu bağlılığa aracılık yapan şey, 'siyasal kurumların ruhu ve hüneri'dir, yoksa soyut olarak ele alınan toplumsal, milliyetçi, dilsel ya da dinsel tekbiçimlilikler değil; tüm bunlar, daha ortodoks muhafazakarlara göre meşruluğun başlıca dayanağını oluşturuyor idiyse de, Hegel'in sözlüğünde 'ilineksel' sayılabilirdi. Bununla birlikte, Hegel'in özellikle siyasal üyeliğin kendi dışındaki hiçbir şeye indirgenmemesi gerektiği yolundaki kaygısı en kuvvetli şekilde, devleti – sahip olduğu 'büyük güç ve derinliği'[8] ile devleti– insanların sivil toplumdaki uğraşlarını gözetleyen bekçi köpeğine çevirenlere karşı ifade edilmektedir. Gerçekten siyasal olan uğraşlar hiçbir şekilde ekonomik uğraşlarla karıştırılmamalı, onlara indirgenmemelidir. Devletin araçsal bir anlamda ele alınmaması gerekir. Devlet kendi amacı doğrultusunda işleyiş gösterir. Özelde, devlet yalnızca mülkiyetin korunmasına yönelik bir aygıt değildir (tam da doğası gereği devlet vergiler koyarak ve savaş açarak mülkiyete karşı ihlalde bulunur); ayrıca devlet bir ahlaksal bütünleşme sistemi de sağlar, özellikle şu sebepten dolayı ki, sivil toplumda ekonomik yaşam, insanları, devletin sağladığı eşzamanlı yüksek üyeliğe ihtiyaç duyacakları şekilde tikelleştirip atomize etmiştir. Hegel'in devletinin Marx'ın hiçbir devletçe alt edilemeyeceği ısrarında bulunacağı şeyi alt ettiği söylenir: Hegel'in devleti, bu bireyciliği hiçbir şekilde yerinden etmeden ya da ortadan kaldırmadan ekonomik alanın atomistik bireyciliğini alt etme durumundadır. Şunun vurgulanması gerekir ki, Marx'ın Hegelci devlete karşı çıkması, bu devletin yaptığı şeylerden çok *yapamadığı* şeylerden dolayıdır: Marx söz konusu olduğu sürece, ekonomik bireyciliği yasaklamayan her devlet bu bireyciliğin içerisinde –ya da altında– bir kapsayan olarak kalır. Devlet bu bireyciliği geçerli kılıp yapay

olarak canlı tutmak suretiyle ona yeniden hayat verdiği takdirde, onu yaşaklama gereksinimi ertelenmemekte, aksine güç kazanmaktadır.

Hegel ve Marx'ın ortak noktaları aslında çok temel niteliklidir. Bunlar, modern ekonominin işleyişi ile modern sivil toplumun yarattığı ayrıştırıcı eğilimlere muhalefet, ve modern ekonomik yaşamın ortaklaşalığın antitezi olduğu şeklindeki köklü kabuldür. Hegel ve Marx arasında bu bakımdan var olan devamlılığın –hiçbir zaman yeterince vurgulanmamış bir devamlılıktır bu– bir sonucu, 'eldeci bireyciliğin siyasal kuramı' olarak adlandırılagelmiş şeyin yıkılması olmuştur. Hegel'e göre, ekonomiyi hiç bozulmamış bir ilk dünya olarak görmek –ve devleti de sivil toplumun dışında duran ve sivil toplumun kendi çalışmalarını ayarlayıp düzeltmeye yönelik otomatik eğiliminin dış koşullarını muhafaza eden düzenleyici bir vasıta olarak görmek– kişinin, kabul ettiği öncelikleri tersine çevirmesi, nedeni sonuçla karıştırmasıdır. Fakat klasik ekonomistlerin 'gizli el'i, devleti, toplumsal güçlerin etkileşiminin keyfi siyasal sonucuna indirgeyecektir ve bu toplumsal güçler, diye eklemiştir bu ekonomistler, bu duruma karşılık olarak, sivil toplumdaki öznelliklerin çatışmasına indirgenebilir. Bu, Hegel'e göre insafsız bir indirgemeydi. Öznelliklerin çatışması hukuka dayalı bir ortaklaşalık yaratamaz ve onu idame ettiremezdi. Gerçekten de Hegel'in gözüyle, öznelliklerin çatışma ve çınlamasının, (asıl siyasal söylemi boğmasına hiçbir surette meydan verilmemesi gereken) pazarın gürültüsünden daha uyumlu bir şey yaratması olası değildir.

Bu itirazın üstünde ve ondan öncelikli olmak üzere Hegel'i özellikle uğraştıran şey, bireysel iradeler arasındaki sözleşmenin devlete ilişkin toplumsal sözleşme kuramlarında olduğu gibi, asıl siyasal ilişkiler için bir model ya da paradigma işlevi görebileceği fikriydi. Bu şekilde, toplumsal sözleşme teorisi 'özel mülkiyetin karakteristik özelliklerini çok farklı ve daha yüksek nitelikli bir alana'[9] transfer etmiş olmaktadır. Devlet bir ortaklık değildir. Herkesin, lehine ya da aleyhine karar verebileceği bir şey de değildir. Siyasal iktidar özel hakların ileri sürülmesini sağlayacak şekilde eritilemez; bu bir 'çatışan bireysel iddialara hakemlik yapma' meselesi değildir. Bunu yapma düzeyine indirgenmiş bir devlet, temelinin, yani bireysel insan iradesinin keyfi olması anlamında keyfi bir hale gelecektir. Fakat Hegel'e göre sözleşmeci liberalizmin kolay yollu anayasa pazarlamacılığı, 'yapılmış şeyler alanının üzerine yükseltilmiş'[10] olan devleti, toplumsal güçler arasındaki etkileşimin keyfi bir siyasal sonucu düzeyine indirgeyecektir. Hegel, Montesquieu'nün sözleşmeci liberalizmin dışsal hukuki bir edim olarak 'anayasa' şeklindeki mekanist ve yapay nosyonunda içkin eleştirisine imzasını koymaktan hoşnuttu.

Her iki düşünüre göre de, devlet bir çıktı değil, önvarsayımdır; bireyin vicdan ve iradesinin sonucu değil, temelidir.

Aslında Hegel iddialarını yalnızca *hükümete* ilişkin 'doğal durum' kuramlarıyla değil, ayrıca bunların temelini oluşturan, *mülkiyete* ilişkin 'doğal durum' kuramlarıyla ortaya koyarken oldukça zeki bir tutum sergilemiştir. Toplumda mülkiyeti, mülkiyetin toplum-öncesi varlığını temel alarak gerekçelendirmeye çalışan böylesi kuramlar –Locke'un kuramı buna bir örnek olabilir– Hegel'e göre derin bir karışıklık içindedir. Bu kuramların tüm yapabileceği, bir güç ya da yetenek olarak sahiplenmeyi saptamak veya açıklamaktır, yoksa bir hak olarak mülkiyeti değil. Tüm haklar gibi mülkiyet hakları da, varlıklarını, normatif bir düzen içerisinde tanınmaya borçludur; bunlar ilk sahiplenmeye (malik olmaya) ait iddia ve unvanlardır, ilk sahiplenmenin doğrudan sonuçları değil. Locke –Hegel'in aksine– önvarsayımlarına bir de doğal durumdaki *öz*eldeciliği ekler, ki bu, Hegel'in bakış açısına göre hem yanlış hem de saçmadır. Hegel'e göre ekonomik alan yalnızca, öteden beri var olan ihtiyaçların ve bunları tatmin etme kavgasının bir yansıması değildir. Ekonomik alan bunların gelişiminin bir ortamıdır; buna karşılık 'ekonomi politik' hazır olarak verilmez, insan yaşamının diğer yönleri ya da alanları içerisinde oluşturulur. Ekonomi politik bu alanları ezmez ya da tahakkümü altına almaz (iktidar ilişkilerinin yıkılıp yerine servet ilişkilerinin geçmesi Hegel'in en büyük korkularından biriydi), aksine bu alanlar ekonomi politiği anlaşılabilir kılar. Ekonomi politiğin ana bilim haline ya da genel felsefi bir duruşun temeli haline gelmesi Hegel'le değil, bazı faydacılarla mümkün olmuştur.

Sözleşmeci liberalizm Hegel'e göre 'soyut'tur, çünkü toplumsal ve siyasal ilişkileri bireysel irade ile öznel özönesürüm üzerine inşa eder. İnsan ilişkileri bireysel iradeler arasındaki ilişkilerden başka bir şey değilse, o halde her birey bir diğerinde kendi salt kişisel özgürlüğüne bir rakip, bir engel, bir sınırlama görecektir ve bireyin dışındaki hiçbir şey ya da hiç kimse o bireyin özgürlüğünü ifade ya da temsil edemeyecektir. Sivil toplum düzeyinde her bileşen kendi amacını bu şekilde –yani diğer herkesin amaçlarını göz ardı ederek ya da başkalarına soyut ve ikame ed(il)ebilir biçimde davranıp onlarla bu şekilde yüz yüze gelerek– gerçekleştirebilir. Sonuç itibariyle sözleşmeci liberalizm kusurlu bir ilkeye dayanır; özelde, Hegel'e göre her ne pahasına olursa olsun ayrı tutulması gereken iki şey birbiriyle karıştırılır: basitçe toplumsal olan ve layıkıyla siyasal olan. Sivil toplumun 'ihtiyaçlar sistemi'ndeki ekonomik yaşam gibi sözleşmeci liberalizm de gerçekte ahlaksal bir özbelirlenim ilkesine

değil, yalnızca siyasal açıdan hiçbir türetici ilke sağlayamayacak olan bireysel (ve bu yüzden 'soyut') özönesürüme indirgenebilir niteliktedir.

Hegel'in eleştirisi açık seçik olmakla birlikte kapsamlı bir mahkum ediş değildir; Hegel kusurlu ve eksik politik ilkelerden başka bir şey olmayan öznelcilik ve egoizmin birtakım yararlı hazırlayıcı nitelikleri de olduğunu hiçbir yerde yadsımaz. Sivil toplum, ortaya çıkışıyla birlikte *ancien régime*'den[1] ve ekonomik faaliyeti muhtemelen kısıtlamış olan (dinsel meşrulaştırmadan da olmak üzere) bütün geleneksel meşrulaştırmalardan kopuşa işaret etmesi bakımından ilerlemecidir. Sivil toplumda insanlar uygun olduğunu düşündükleri şeyi yapmada serbest bırakılmıştır ve bu bir ilerlemedir. Modern bireycilik geleneksel, bireyin yükümlülüğüne dair değerleri aşındırır, bireyi tayin edildiği feodal statüden (yok olup gitmesine Hegel'in de Marx gibi en ufak bir şekilde hayıflanmadığı statüden) kurtarır ve devlete bireysel katılımı olanaklı –ve gerekli– kılar. İlk kez bireysel tatmin, devlette, bir insan hakkı olarak ve üyeliğe yönelik vazgeçilmez bir temel olarak feodal sınırlamadan ortaya çıkar. Hegel şunu hiç inkar etmez: ('Soyut' olabilirse de) eleştirel, yansımalı öznellik, kutsanmış kurumlarla çok eski göreneklere düşüncesizce bağlılığınkinden daha yüksek bir ahlaklılık temeli sağlar.

Öznellik; bağımsızlık, kendi kendine yetme, özerklik ve kişisel özgürlük anlamlarını içerir ve tüm bunların modern toplumda bir yeri vardır. Ne var ki bunlar, doğaları gereği bir birlik sağlayamaz, bir başka deyişle siyasal yaşamın giderek daha fazla ihtiyaç duyduğu iç tutunumluluğu mümkün kılamazlar. Öznelliğin faaliyetinin daha olası bir sonucu, bireylerin birliğinden çok zincirleme sıralanışıdır. Yalıtık bireyler arasındaki dış bağımlılık ilişkileri –ve bu ilişkilerin doğal sonucu olan hem iç hem dış egoizm ve çelişki– gerçek siyasal üyelik yaratamaz ya da bunu besleyemez.

Hegel'in sivil toplumu (*bürgerliche Gesellschaft*) betimleyişi Adam Smith'in –ve Sir James Steuart'ın– modern toplumu her şeyin ötesinde bir mübadele kurumu olarak sergileyişine yaslanmaktaydı. Bu şekilde tanımlanmış bir toplum içerisinde, kendi çıkarlarıyla ilgilenen insanlar ayrı ayrı servet edinme uğraşı verirler ve bu eylemleri, ister istemez, asgari bir kamu yararı yaratır. Smith'in "gizli el'i sayesinde, ayrı özel uğraşlar –biraz zorlamayla Kant'ın bir ifadesini kullanırsak– bir tür asosyal toplumsallıkta kesişirler. Fakat J. N. Findlay'in, 'Hegel, Adam Smith ile Ricardo'nun –bencilce bireysel çıkar sağlama peşinde koşmayı, bir ortak

[1] ancien régime (fr.): eski rejim.

çıkar yaratımına bağlayan– ilkelerinde kendi felsefesinin fazlasıyla olumlandığını görür'[11] şeklindeki iddiası gerekçesizdir. Hegel'in 'bencilce bireysel çıkar peşinde koşma'yla –ki teslim ettiği üzere bu, toplumsal açıdan hiç de türetici ya da bütünleştirici bir ilke değildi– ilgili sınırlı argümanları çoğunlukla, ticaretin tek başına bayağı ve aşağılık bir uğraş olduğu yolundaki aristokratik iddiaya karşı savunmalardı. (*Tinin Görüngübilimi*'nde[12] Hegel'in yorumcusu, duyduğu korkuyla, aristokrat karşısındaki burjuvanın etkileyici portresini görmezlikten gelir.) Hegel'in ısrar ettiğince, sivil toplumun ticari sisteminde insanlar birbirleriyle hakların –özelde, mülkiyet ve vicdan haklarının– taşıyıcıları olarak ilişkiye geçerler; Hegel'in yaşadığı günün Almanya'sında tam olarak tanınmamış ya da onaylanmamış olsa bile, bunlar, Hegel sivil topluma bu şekilde eğilmeden çok önce, *Hukuk Felsefesi*'nde daimi haklar olarak ortaya konmuştur. Bu demektir ki, sivil toplumda insanlar ahlaksal bakımdan hak kazandıkları bir öz-kesinlik sergiler ve kendilerini ihtiyaçların özneleri olarak dışlaştırırlar. Bu ihtiyaçların ifade edilip karşılanmasında insanlar minimal düzeyde bir toplumsal işbirliğine ihtiyaç duyarlar. Hegel'in 'ihtiyaçlar sistemi' dediği şey, bu işbirliğini sağlar, fakat bütünüyle dışsal bir tarzda. Aile düzeyinde toplumsal ve ahlaksal birlik dolayımsız, yansımasız ve içe dönük iken, sivil toplum düzeyinde insanlar yansımalı bir şekilde, hesap ederek, dışa dönük ve dolaylı olarak insanlarla karşılaşırlar. Bu karşılaşmalar, toplumsal özbilincin aile içerisinde eriştiği düzeyin üzerinde bir ileri adımı gösterir ve bu adım, sivil toplumu (özbelirlenim anlamında) özgürlüğe götüren bir araç ya da bir özgürlük önsezisi haline getirir. Fakat Hegel'in sivil toplumu özgürlüğün gerçeklenmemiş bir versiyonudur, bireysel ya da toplumsal kimlik için hiçbir gerçek odak sağlamaz, sağlayamaz; Rousseau'nun da kabul ettiği gibi, bireysel ve toplumsal kimlik yalnızca toplumsal değil, özellikle siyasal bir odak gereksinimi içindedir.

Hegel'in bu noktada *bourgeois* ve *citoyen* arasında çizdiği ayrım, büyük oranda Alman Romantiklerinin kavradığı biçimiyle, hayat verici ilkeler olarak ele alınan bireycilik ve bireysellik arasındaki bir ayrımdı daha çok. Bireycilik pazar ekonomisinin gereklerini, yani temel oluşturduğu özfarkındalığı ve eylemi (özönesürümü) tatmin edebilir. Fakat bireysellik sivil toplumun sağlayabileceğinden fazlasını gerektirir. Sivil toplumda insanlar kendi kesişen, çarpışan amaçları aracılığıyla birbirleriyle ilişki içinde olurlar; sentezden çok sonuç formunu alan kurumlarıyla sivil toplumun kendisi, en iyi biçimde, bir manyetik alan olarak görülebilir. Sivil toplum belli bir iç tutunum sergiler, fakat bütünleşme

sağlayamaz; bir sistem olarak –düzenli ve kestirilebilir biçimde– işler ve onları herhangi bir şekilde gerçekten birleştirmeksizin üyeleri arasında benzer tepkileri harekete geçirir. Dayandığı bireysel amaçlar ağı, sisteme tahmin edilir bir işleyiş olanağı tanır; fakat *sistemin* işlemesi için ihtiyacı duyulmayan şeye, etkinlikleriyle sistemi çalıştıran beşeri öznelere ihtiyaç duyar. Marx'ın kapitalizmi tarifiyle benzeşim burada çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkmaktadır: Hem Hegel'in sivil toplumu hem Marx'ın kapitalist toplumu, sahip oldukları beşeri bileşenlerin ahlaksal ve toplumsal indirgenmesine karşın değil, bu indirgenme sebebiyle, düzenli ve kestirilebilir bir şekilde işler ya da çalışır. Fakat yaşamsal bir fark söz konusudur. Hegel'e göre, insan, sahip olduğu yönlerin yalnızca biri bakımından, yalnızca bir üretici olarak sivil toplum sisteminin bir parçasını oluşturur; insan başka hiçbir anlamda bütünleşmez. Marx'a göre ise, insanın en açık biçimde bütünleş*meyişi*, tamamıyla bir üretici oluşundan gelir; burada, bütünleşme kaynağı olarak geriye neyin kaldığı sorusu hemen kendini dayatmaktadır.

Sir James Steuart'ın, işlevi ekonomik faaliyeti yönetmek olan (ve gerçekte bir 'hükümet biçimi' anlamına gelen) 'devlet adamı' fikri Adam Smith'inkinden çok farklı vargılara işaret eder. Steuart'a göre, özelde modern ticari ekonomi herhangi bir 'gizli el'i etkin kılmaktan uzaktır. Ve büyüme oranı üzerinde 'devlet adamı'nın sağlayabileceği türde bir yönetime ihtiyaç duyar; Steuart'ın –ve ardından Hegel'in– inancına göre, ancak bu şekilde, ticari ilişkilerdeki büyümenin daha zararlı birtakım yönleri azaltılabilir ve 'topluluk üyelerinden herhangi birinin zarar görmesi' önlenebilir. Smithyen *laissez faire* ilkesine bu şekilde yabancı olan Steuart muhtemelen Alman Kameralist[i] geleneğinden ve özelde Justi'den etkilenmişti (Steuart'ın *Ekonomi Politiğin İlkeleri Üzerine İnceleme – Inquiry into the Principles of Political Economy*– adlı çalışması 1745 ayaklanmasının ardından bir Jakobit[ii] olarak sürgüne gönderildiği Tübingen'de kaleme alınmıştır).[13] Hegel'in 'polis'i (*Polizei*) –sivil toplumun 'ihtiyaçlar sistemi' üzerindeki denetleyici işlev– Steuart'ın 'devlet adamı'ndan çıkmıştır; bunların her biri, sivil topluma hakim olumsal ve gelişigüzel ilişkileri daha güvenli kılan kamu otoritesi anlamına gelir. (Özel olarak Hegel'in durumunda) sorun ilkin, sivil topluma hayat veren

[i] Kameralistler: 17. yüzyılda Avrupa'da kendilerini göstermeye başlayan ve bir ulusun iktisadi gücünün elde tutulan altın miktarıyla bağlantılı olduğunu savunan merkantilist iktisatçı ve memurlara verilen ad.

[ii] Jakobitler: İngiliz tarihinde 1688 devriminden sonra sürgün edilen Stuart hanedanından kral II. James taraftarlarına verilen ad.

özgürlük ve özerkliği boğmaksızın sivil toplumu yönetme ve güvenliği sağlama sorunuydu. Hegel'in çözümü 'polis'in otoritesini büyük ölçüde kısıtlamak –böylece 'polis', toplumun devamını sağlayacak yeterlikte bir dengeye kavuşacaktı– ve onu bir tür temsili kontrol altına almaktı; bu kontrol olmadan 'polis' bir yabancı gibi, davetsiz bir misafir gibi görünecekti. Marx ise, ileride göreceğimiz üzere, en 'temsili' modern siyasal otoritenin, yani liberal burjuva devletinin tam da bu anlamda zorunlu olarak yabancı ve davetsiz görünmesi gerektiğini savunuyordu. Hegel'in, Adam Smith'in sivil toplum tarifinde itiraz ettiği şey, bu tarifin doğruluğu – ya da aslında geleceğin dalgası gibi görünen karakteri– olmaktan çok kayracılığı[i] idi. Smith'in sunusunda, çatışan çıkarlar bir 'gizli el' tarafından dengelenmekte ve böylece uyum sağlanmaktadır. Hegel'e göre uyumluluk tam da sivil toplumda *bulunmayan* şeydir. Uyumluluğun hiçbir birlik ilkesi yoktur ve herhangi bir birlik ilkesi yaratma yeteneğine de sahip değildir.

Smith herhangi doğal bir denge ilkesinin yokluğunu teslim etmiş, topluma ve politikaya ilişkin doğal ve doğaüstü geçerlenmelerin ortadan kaldırılmasını öngörmüştü; gizli el en azından içkin ve yapay bir onaylamadır. Bununla birlikte Hegel söz konusu olduğunda, Smith'in sunusundaki yapay denge, ahlaksal bakımdan, doğal dengeden daha değerli ya da bütünleştirici değildir.

Hegel burada bizi, dengelenmekte olanın ne olduğu sorusuyla karşı karşıya bırakır. Bireyler etik anlamda birbirlerinden kopuk olarak, diğer bireyleri kullanarak ya da onlar tarafından kullanılarak ve genişleyen bir toplumsal varoluş spektrumu üzerinde karşılıklı kullanımı görüşerek yaşadığında, gerçek ve ahlaki bakımdan türetici her türlü kural kendini ancak 'soyut', ırak, dışsal ve kısmi olarak belirtebilir; bu kuralların, ayrıca zorla kabul ettirilmesi söz konusu olabilir. Mülkiyeti, mülkiyetin edinilmesini, mirası ve mübadeleyi belirleyen kurallar ahlaksal kurallardır – ve bunlar, *ilk* ahlaksal kurallar arasında yer alır. Ne var ki, söz konusu ahlaklılığın içeriğinin çok katı sınırları vardır. Mülkiyet düzenlemelerinin işleyişi Hegel'in 'soyut hukuk' dediği şeyi oluşturur. 'Soyut hukuk', mülkiyet ilişkilerinin temelini oluşturan bir güvenceler ve kestirilebilirlik (Fransızlar buna *prévision* der) ağı ya da örgüsüdür. 'Soyut hukuk'u, sözleşmeye dayalı ilişkilerde görmek mümkündür, fakat Hegel'e göre bu ilişkiler bile

[i] kayracılık: evrendeki bütün olayların Tanrı isteğiyle olduğunu söyleyen, insanların ancak Tanrı kayrasıyla (inayetiyle), Tanrı'nın merhametiyle kurtulabileceğini öne süren Hıristiyan öğretisi.

birbirine yakın kişiler –yani soyut olarak kavranan ve tüm toplumsal ilişkilerden, sözleşmeye giren taraflardan her birinin toplumdaki gerçek konumundan bağımsız olarak dikkate alınan kişiler– arasındaki *minimal* ilişkilerdir. 'Soyut hukuk', bu suretle yasa önünde eşitlik nosyonunu zorunlu görür, ki bu nosyon Hegel'in sözlüğünde hem sivil toplumun hem de daha yüceltilmiş devletin gerektirdiği bir önvarsayımdır. Fakat Hegel'in hiçbir yerde inkar etmediği böylesi yasal kurgularla ilgili zorunluluk, sözleşmeye dayalı bağların keyfi ve biçimsel niteliğine işaret eder. Bağlayıcı sözleşmelerle girilen anlaşmalar, yaratamayacakları şeyi –yani komünal yaşamın ve toplumsal yaşamın kendilerine sağlayabileceği gücü– önvarsaymaları bakımından da keyfidir. Sözleşme yükümlülüğü, ayrıca ahlaksal açıdan şu anlamda da değersizdir: bu yükümlülük, sözleşmeye giren bireylerin ahlaksal kimliğinde hiçbir değişikliğe yol açmaz; bu bireyler egoist kimseler olarak yola koyulur, böylece hesaplı davranır ve sözleşmeyle birlikte (öncekinden çok değilse bile) en az eskisi kadar egoist olurlar. Özel mülkiyet ilişkilerince gerekli kılınan güvenceler ağını muhafaza etme adına kişinin sözlerini tutmasında temel anlamda bir ahlaklılık bulunabilir –sözünü tutmaması kişinin uzun vadede genellikle çıkarına olmaz– fakat Hegel'e göre bu ahlaklılık gerçek ahlaklılığa değil, (Voltaire ve ilk ekonomi politikçiler için ahlaklılığın yerine geçen) suçluluk ve kinizme yakındı. Etik olanaklardan yoksunluğa işaret etmesi sebebiyle sivil toplum, karşılayamayacağı gereklilikler yaratır. Sivil toplum, yapısında hayal kırıklığı, umutsuzluk, kinizm ve anarşinin tohumlarını taşır; tedavi araç-gerecine sahip olmadığı bir bulaşıcı etik hastalık yaratır.

Hegel, serveti bütünüyle araçsal bir kategori olarak görüyordu; servet elde etme çabası, kendi başına, etik idealler ya da eğitici değer esinleyemezdi.[14] Aslında servet, daha fazla servet üretebilmesi anlamında, çok dar bir anlamdır bu, araçtır. Fakat servet kendi ötesinde hiçbir yere götürmez. Sınırlı karakterini vurgulayan şey, ön yüzü olan aristokratik onur ve arka yüzü olan yoksulluktur. Hem servet, hem de onur, kibir ve dışla(n)ma üretir; ve hem servet, hem de onur sadece kendiyle meşgul olma getirir. Hem aristokratik onurun, hem de 'ayaktakımı'nın sefaletinin bir alternatifi olarak servet, elbette güç ve bağımsızlık sağlayabilir; fakat ilk elde eksikliği duyulan şey, güç ve bağımsızlık değildir. Bunlar bireysel kişilik ve iradenin bileşenleridir; fakat bireysel kişilik ve irade yalnızca bunlardan oluşmaz. Özbelirlenim, kendi içinde amaçlar olarak ele alınan (çünkü Hegel de öyle ele alındıklarını düşünüyordu) güç ve bağımsızlıktan çok daha fazlasını gerektirir.

Hegel'e göre sivil topluma can veren ve örnek oluşturan bireycilik, ahlaksal bakımdan yalnızca bir engellenmiş gelişme durumu olabilecek şeyi oluşturacak ölçüde yeterince sonlu ve kısıtlayıcıdır. Sivil toplumda kişi, seçim yapmakla sınırlanmış değildir. Kişi, sivil toplumda nasıl yaşaması gerektiğine (hatta yaşayıp yaşamaması gerektiğine) karar vermez, hedeflerinin ne olması gerektiğini düşünmez – düşünmeye ihtiyaç da duymaz. Salt kişisel hedeflerin hiçbir önemi yoktur. Bunları gözden çıkarır ya da omuzlarken, kişi, dosdoğru diğerleri gibi hareket eder ya da davranır. Sivil toplumda bilinçli bir amaç yoktur, yalnızca verili bir zorunluluk vardır. Ve sivil toplumda ahlaksal ve toplumsal yaşamın temelleri üzerinde hiçbir anlaşma –gereğince siyasal olan hiçbir anlaşma– ortaya çıkamaz. Sivil toplumda ussal iradenin uygulanmasını sağlayacak hareket alanının çok dar olmasından ötürü Hegel bu uygulamanın *siyasal* olduğunda ısrar etmiştir.

Servet arayışı benliği hayal kırıklığına uğratır. Servet elde etmeye çalışırken benlik başkalarıyla sadece soyut olarak ilişkiye geçer; servet arayışındaki bireyler arasındaki tüm karşılaşmalar bloke edilmiş karşılaşmalardır ve bunlar ikame ed(il)ebilirliğe dayalı bir topluma giden yolu gösterir. Sivil toplumdaki pazar ilişkileri zorunlu olarak yıkıcı ve kesikli olan ve dağınık bir şekilde meydana gelen, süreklilik taşıyan bir özdenliği (kendi başına varoluşu) temsil eder. Başka kimselerle karşılaşılır, fakat nadir olarak; karşılaşılan herkesin bir yararı vardır, fakat hiç kimsenin bir yeri yoktur. İnsanlar kendilerini ve diğerlerini birbirinden ayrılmış varlıklar olarak görür; etik bir düzen için gerekli olan önkoşul –öznelerarasılık– mevcut değildir. İnsanlar başkalarıyla (ayrıca başkaları aracılığıyla kendileriyle) mümkün olduğu ölçüde dolaylı olarak karşılaşır; öz-anlak gündelik yaşamın düzenlenmesinde başkalarının marjinalliğini vurgular; ahlaksal anlamı bulmaya yönelik her arayışın önü peşin olarak kesilir. Sonuç olarak bizatihi ahlaksal anlam, elde edilemez bir hale gelir; ulaş(ıl)ma ve tanı(n)ma, bloke edilmiş bir karşılaşma düzeyine indirgenir ve ahlaksal ufuklar daralır. Kısacası özönesürüm, kendiliğin olumsuzlanmasına dönüşür; çünkü kendilik gerçek ahlaksal dönüşüm olasılığına bağlıdır, ki bizatihi bir amaç olarak ele alınan özönesürümün bu olasılığı dışarıda bırakması gerekir. Sivil toplum, yani özönesürümün arenası, bir başka deyişle ilineksel, olumsal, rastlantısal, keyfi, kaprisli olanın dünyası, bir evrensel bağımlılık sistemiyle sonuçlanır.

BAŞARISIZLIK: SAVAŞ

Öyleyse şuna hiç şüphe yok ki, Hegel'e göre mübadele, üretim, pazar ilişkileri ve mesleki hiyerarşi alanları kendi kendine yabancılaşmış zihinlerin varlığı için en çok umut veren alanlardır. Hegel sivil toplumun örnek oluşturduğu ahlaklılık düzeyine herhangi nihai bir önem atfetmiş olsaydı, çarpıcı bir örnek anmak gerekirse, savaş konusunda getirdiği argüman çok farklı bir biçim alırdı. Ortaya koyduğu kadarıyla Hegel'in argümanı şu etkili yadsımaya varır: Savaş, yaşamı ve mülkiyeti savunma biçimindeki yararcı güdülerce haklı çıkarılabilir. Hegel, insanlardan, tam da 'korunmasına' yönelik olarak savaşın açıldığı şeyleri –yani yaşamlarını ve mülkiyetlerini– feda etmelerini talep etmenin saçma olduğunu ifade eden ilk kuramcılardandı.[15] Bu saçmalık, savaşı, fiili anlamda onu açan yapılar olan devletlere değil, sivil toplum üzerine temellendirir. Hegel'in savaş konusundaki gerekçelendirmesi ise savaşı *devlet*in eylem alanı olarak tanımlar ve ayrıca şu argümanı öne sürer: Savaş, gündelik yaşamda ilineksel, keyfi, olumsal ve sonlu olanı –ifade etmesi değil– sergilemesi anlamında etiktir. Diğer bir deyişle, savaş siyasal bakımdan bütünleştiricidir; sivil toplumun getirdiği parçalanma problemini de *çözebilir*.

Bununla birlikte Hegel meseleyi daha hissedilir bir biçimde ortaya koyar; buna göre savaş yalnızca bütünleştirici bir araç değildir; savaş ayrıca devletin sağladığı başlıca bütünleştirici araçtır. Bu nokta, Hegel'in liberal yorumcuları için ne kadar rahatsızlık verici olursa olsun, Hegel, devletin bütünleşme materyallerini sağladığını belirtmekle yetinmez, aynı zamanda devletlerin bunu *nasıl* yaptığını da bize anımsatır. İnsanların (belki de tek tek bürokratların hariç) yakıcı bir şekilde –ve giderek artan ölçüde– ihtiyaç duyduğu ahlaksal ve siyasal bütünleşmeyi, bürokrasi kendi başına sağlayamaz. Bunu savaş yapabilir ve bize birbirimize ulaşma olanağı tanır. Savaşın sivil toplumun göreliliklerine dikkat çekip bunları apaçık bir şekilde ortaya koyması, savaş olumunun tam da bu olumsallığından kaynaklı bir yan ürün değildir. *Tinin Görüngübilimi*'ndeki efendi-köle diyalektiğinden hatırlayabileceğimiz gibi, zor, bir hak uğrağıdır. Devletin savunduğu ve güvence verdiği iç düzen, dış kaos olasılığıyla bağıntılı ve bu olasılığa bağlıdır. Söz konusu dış kaos hiç de usun sivil toplumdaki somut başarılarını alt eden bir usdışılık alanı değildir. Tam tersine Hegel'e göre, savaş olasılığı sivil toplumdaki potansiyel olarak atıl usdışılık havuzlarını kurutmaya yarar; 'halkların etik sağlığını muhafaza eden' savaş, 'denizi, uzun sürmüş bir durgunluğun sonucu olacak kokuşmadan koruyan rüzgarlar'a[16] benzer. Savaş, Fransız

Devrimi'nin yapmak isteyip de (Brissot'nun insanın kanını donduran 'devrim ihracı' deklarasyonuyla) savaşa dönüşünceye kadar yapamadığı şeyi yapar. İlk Fransız devrimcileri (hataya düşerek) şöyle düşünmüşlerdi: halk katılımı, gerçekte yalnızca savaşın –yani devletin savunduğu iç düzene, karşısında devletin kendini tanımlayacağı bir şey veren savaşın– sağlayabileceği karşılıklı yardımlaşma fikrini zihinlerde uyandırabilir.

Hegel'in –*Hukuk Felsefesi*'ndeki çoğu şey için geçerli olduğu gibi– savaş konusunda getirdiği savunu, Kant'a vurulmuş bir darbedir. Sürekli *barış*, diye belirtir Hegel, ahlaklılıktan saptırıp yozlaşmaya götürür. Bütün adaletsizliklerin açıkça ortada olmadığı, fakat yoksulluğun ve sınıf farklılıklarının alıp başını gittiği bir pazar toplumunda gittikçe daha çok yerleşen beklentiler adaletsiz ayrıcalıklarla ve zenginlerin suiistimalleriyle sonuçlanacak, servet belki de doğrudan siyasal iktidarı besleyecektir. Bu, Hegel'in en büyük korkularından biriydi ve *Hukuk Felsefesi*'nde ana hatları çizilen kurumsal yapı bu kötü olasılığa, *inter alia*,[i] set çekmek için tasarlanmıştı. Savaş bu yapıdan ayrı olarak ele alınmamalıdır. Sivil toplumdaki düzenli beklentiler savaştaki 'etik uğrak' tarafından zayıflatılır, zayıflatılması da gerekir. Hegel'in getirdiği argüman görünürde Kant'ın *Friedensbund*'unu[ii] eleştirmektedir – o Kant ki, zor'un adalete eşlik edebileceğine fakat adaleti yaratma gücüne sahip olmadığına ve ayrıca savaş problemi çözülmedikçe kendi içinde adil bir toplumun mümkün olmadığına inanmıştır. Öte yandan Hegel aslında bundan çok daha ileri gitmişti, ki bu Albert Hirschman'ın (Hegel'i konu almayan) yakın tarihli bir çalışması olan *The Passions and the Interests*'de (Tutkular ve Çıkarlar) gösterdiği tanıtlamalarda da görülebilir. (Önde gelen düşünürleri anarsak) Hobbes, Locke ve Kant gibi kuramcılar, hepsi de kendi tarzlarıyla, (Sheldon Wolin'in yerinde ifadesini kullanalım) 'politikanın yüceltilmesi' şeklindeki liberal görüşe katkıda bulunmuşlardır. Bu argüman, kabaca ifade edilirse, ticaretin doğası gereği barışçıl olduğunu belirtir; Schumpeter'ın, emperyalizmin kapitalizm öncesi anlayışın bir sonucundan başka bir şey olmadığı (buna karşılık ussal ve hesapçı kapitalizmin, kahraman emperyalist soytarılıkların örtük olarak taşıdığı düzeyde risk almaya tam da doğasından ötürü karşı olduğu) şeklindeki fikri bu argümanın açıkça *ultima ratio*'sudur.[iii][17]

Ticaret, denmektedir (fakat bunu söyleyen Hegel değildir), barış getirir; pazar barışçıldır. Politikanın ikilemleri bu barışçıllık sayesinde çözülür. Adalet ve toplumsal düzen vaadi ile savaş tehdidi arasında duran

---

[i] inter alia (lat.): diğer şeyler arasında.

[ii] Friedensbund (alm.): barış ittifakı.

[iii] ultima ratio (lat.): nihai sebep/ölçü.

devlet, barışçıl pazar modeline (ya da gerçekliğine) dayalı ve ayrıca salt siyasal olmaktan çıkarak daha kapsamlı bir dizi toplumsal ilişkiye entegre olur. (Tutkunun değil) özçıkarın hakim olduğu bir dünya, kestirilebilirliğin ve değişmezliğin nitelediği bir dünyadır. İç ticaretin yayılması, daha iç tutunumlu topluluklar yaratacak, bu arada dış ticaretin yayılması da bu topluluklar arasında savaş çıkmasını önleyecektir. Kazanç aşkı – Hobbes'un farklı, kaprisli, kolayca tüketilir, hemen yenilenir dediği tutkuların aksine– daimidir; doyurulamaz olabilir, ama en azından değişmez kalır. Servet arayışı bu suretle zararsız kılınır. Servet arayışındaki kimseler, tanım itibariyle, aristokratların kahramanca 'erdemler'ini ya da şiddetli tutkularını paylaşamaz. 'Ticaret ruhu', demişti (ticarete hiç de eleştirisiz bakmayan) Montesquieu, 'beraberinde tutumluluk, tasarruf, ölçülülük, çalışma, bilgelik, huzur, düzen ve düzenlilik ruhu getirir. Böylece de, bu ruh hüküm sürdüğü sürece onun yarattığı zenginliklerin hiçbir kötü etkisi olmaz'. Ayrıca 'ticaret, doğası gereği, barışa yol açar. Karşılıklı ticaret ilişkisi içindeki iki ulus birbirine bağımlı bir hale gelir; birinin almakta çıkarı varsa, diğerinin satmakta çıkarı vardır; hem bütün birlikler karşılıklı ihtiyaçlar temeline dayanır'.[18] Montesquieu gibi Sir James Steuart da ticaretin düzenliliğinin hükümetlerin keyfi iktidarını sınırladığını ve nihayetinde gereksiz kıldığını düşünmekteydi; Adam Smith'e göre ise, siyasal (ya da *beşeri*) ilerlemeyi hesaba katmadan da (Smith böylece, görünmez elinin rolünü fazlaca abartmış oluyordu), ekonomik ilerleme mümkündü. Önceki düşünürler ekonomik özçıkarı –aralarında *libido dominandi*, yani iktidar arzusunun da bulunduğu– diğer tutkuların karşısına koyarken, Smith bu ayrımı şu kanısıyla yıkmıştı: 'Her insana kendi çıkarları peşinde koşma imkanı verildiğinde tüm toplumun maddi refahı artar'. Rousseau'nun terminolojisiyle konuşursak, Smith, *amour propre*'u[i] ve (sınırsız olduğu için) çok farklı olan *amour de soi*'yı[ii] birbirine bağlamıştır; ekonomi dışı tüm itkiler –aynı şekilde hem 'çıkarlar' hem 'tutkular'– *enrichissez-vous*[iii] itkisini pekiştirir.

Smith –ki bu yıkımın içerdiği beşeri bedellerin farkındaydı– daha yakın tarihli olup daha geleneksel bir bakışı tekrar eden şu pasajın yazarından belki de daha gerçekçiydi:

> Tehlikeli insan eğilimleri, para kazanma ve kişisel servet elde etme fırsatının mevcut oluşu sayesinde görece zararsız kanallara akıtılabilir; bu eğilimler, bu

[i] amour propre (fr.): özsaygı.
[ii] amour de... (fr.): kendini sevme.
[iii] enrichissez-vous (fr.): kendini zenginleştirme.

şekilde tatmin edilmezse, çıkış yollarını kaba güçte, pervasızca kişisel güç ve otorite peşinde koşmakta ve diğer bireysel üstünlük biçimlerinde bulacaktır. İnsanın, yurttaşları yerine banka bilançosu üzerinde tiranlık kurması daha iyidir; bilanço üzerinde tiranlık kimi zaman yurttaşlar üzerinde tiranlık kurmanın vasıtası olmakla itham ediliyorsa da, kimi zaman en azından bir alternatif olmaktadır.[19]

Hegel'in, gerçekten uzun bir süre geçerliliğini korumuş bu düşünüş biçimine –sözünü sakınmadan konuşmayı sevenler buna ideoloji der– karşı verdiği yanıtın çarpıcı yönü, onun bu ideolojiye tam da temelden yüklenmesidir. Buna göre, ticaret politikayı yüceltemez; pazar, gereksinilen anlamda, ilk planda barışçıl değildir. Pazar düzen, düzenlilik arz edebilir ve sistematik olabilir –yine de bunun bile sınırları vardır– fakat düzen ve düzenlilik, asıl önemli olan ahlaklılık ile karıştırılmamalıdır. Kazanç aşkı için her şey söylenebilir, ama tehlikesiz olduğu asla. Gereksinilen şey, tehlikeli siyasal tutkuların ekonomik kanalların açılması yoluyla yüceltilmesi *değil, bütünüyle bunun tersidir*. Liberal modelin ikiyüzlülüğü, der Hegel, toplumsal varoluşun ahlaksal olanaklarını karikatürleştirir. Ticaret politikayı yüceltmez, aksine çatışma doğurur. Ticaret, *enrichissez-vous*'ya yönelmenin örtük biçimde içerdiği ahlaksal ve toplumsal parçalanmaya bağlıdır. Gündelik anlamıyla politika da ticareti yüceltmez. Fakat savaş yüceltir. Savaş –Hegel'le birlikte ahlaksal bir kaynak haline gelen (Marx'ta ise sınıf savaşı olarak anılacak olan) savaş– ticareti bariz biçimde gözler önüne serer ve onu, içerdiği barış yanılsamalarından koparır. Yaşandığı biçimiyle yaşamın göreliliğine işaret etmek suretiyle, savaş –ticaret bunu hiç yapamayacaktır çünkü– bir halkın kimliğini kurar. Savaş, bütünleştirici bir ussallık amacına hizmet eder; 'savaş vasıtasıyla halkların etik sağlığı, sonlu kurumların istikrarına gösterdikleri kayıtsızlık içinde muhafaza edilir'. Savaş, kayıtsızlığı zayıflatır. 'Mülkiyet ve yaşam', der Hegel, 'kesinlikle ilineksel bir şekilde kurulmalıdır... [savaş zamanında] bireylerin hakları ve çıkarları geçici olarak askıya alınır'. Savaş 'ciddi biçimde, dünyevi servet ve kaygıların boşunalığını ortaya koyar'.[20] Savaşla karşılaştığımız vakit, birbirimiz için var oluruz.

Ahlaklılığın savaştan daha iyisine layık olduğu söylenebilir; fakat Hegel'in işaret ettiği şudur ki, parçalanmaya yönelik eğilimleriyle böylesi bir dünyada savaştan daha bütünleştirici herhangi bir şey –ılımlı bir ifadeyle– olası değildir.

Hayran olduğu antikçağ insanları gibi (ve diğer konular bir yana, bu konuda, Marx gibi) Hegel de şiddet konusunda kendinden emindi; –zor, hepsi için de bir hak uğrağıdır– emin oluşlarının apaçık nedeni şuydu:

şiddet yaşamımızın bir parçasıdır ve varoluştan yok olup gitmesi beklenemez. Ekonomik bağımlılık ilişkileri bu anlamda şiddetten bağımsız değildir. Devletin öncelikli bir amacı olarak savaş konusuna gelirsek, savaş konusundaki savunusu kuvvetli bir biçimde şunu gösterir ki, Hegel, devleti sivil toplumun çıkarlarının bir dışavurumu kılmayı kararlılıkla reddetmiştir.

Şiddetin toplumsal ve siyasal yaşamımızdaki varlığına ve kaçınılabilirliğine ilişkin tüm o kendinden emin 'gerçekliği' bir yana, Hegel'in savaş konusundaki tartışmaları –muhtemelen yalnızca Hegel'e göre– çoğunlukla bu tip 'çetrefilli bir durumu' niteleyen ahlaki bir başarısızlığa da işaret eder. Burada amacımız, tartışmayı hasır altı etmek ya da Hegel'in siyaset felsefesinin başlıca özelliklerinden birine gözlerimizi kapamak değil, tartışmanın önemini kabul etmek ve onu örnek oluşturduğu ahlaki başarısızlık açısından eleştirmektir. Silah altına alınmış erkeklerin benzeri az görülür bir yoldaşlık sergiledikleri nasıl sınanmış bir gerçekse, tarihsel bakımdan 'zor'un bir hak uğrağı' olması da doğru olabilir; ortaklaşalığın teşvikinde sahip olabileceği etkiler sebebiyle, ne kadar dikkatlice olursa olsun zor'u, silahı, şiddeti ve savaşı *doğrulamak* en hafifinden diyalektik düzenbazlıktır. Marx bu konuya özellikle Bakunin –yani en aşırı ve ayrımsız devrimci şiddete ilişkin gerekçelerini özellikle bazı Hegelci köklere dayandıran Bakunin– ile girdiği tartışmada değinmiştir. Bu, sonraki bölümlerden birinin konusudur.

BAŞARISIZLIK: SEFALET VE YOKSULLUK

Hegel'in sivil toplum tablosu, her şeyden önce, dinamiktir; devletin yukarıdan müdahalesiyle tümlenmediği sürece kendi çözülmesinin tohumlarını taşır. Bu çözülmenin kaynakları *Hukuk Felsefesi*'ni İngilizce'ye çevirenin 'yoksullar güruhu' diye adlandırdığı şeyin yaratılmasını içerir. Sivil toplumun tüm nimetlerinden yoksun olanların oluşturduğu bu kitlenin ortaya çıkışı, servetin birkaç elde toplanmasıyla birlikte gerçekleşmiştir. Bu iki eğilim birbiriyle doğrudan bağlantılıdır ve birbirini pekiştirir. Lüks arttıkça, yoksulluk ve bağımlılık da artar. Hegel'in, servetin siyasal gücü besleyeceği yolundaki korkusu, servet yokluğunun mülksüzler arasında güçsüzlüğü ve en temel düzeyde kişisel bağımsızlığı dahi yok edeceği yolundaki kanısıyla dengeleniyordu. Bu süreçlerden biri yazıysa diğeri turadır. 'Yoksullar güruhu' –Hegel'in kullandığı kelime *die Pöbel* idi– sivil toplumun ilineksel ya da rastlantısal bir yan ürünü değildir: lüks denen demir paranın diğer yüzüdür. Se-

falet Hegel'e göre, çöküş ya da dağılma halindeki bir sivil toplumun özelliği değildir; her şeyin yolunda gittiği, normal, gündelik işleyişindeki bir sivil toplumun, 'etkinliğin engellenmediği bir sivil toplumun'[21] özelliğidir. Sefalet sivil toplumun daimi ve yok edilemez bir özelliğidir ve yalnızca yoksulların katlandığı bir fiziksel yoksunluk düzeyi anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda bu yoksun bırakılanların toplumsal tutumlarını da anlatır. Hegel'in ortaya koyduğu sefalet düzeyi, belli bir nötr ya da nesnel standardın belirlediği bir şey değildir; söz konusu düzey, insanın belli bir yaşam standardına sahip, toplumla bütünleşmiş ve işlevi olan bir üye olmak için ihtiyaç duyduğu şeyle bağlantılıdır. Hegel'in çarpıcı biçimde modern olan nitelendirmesinde sefalet, göreli yoksunluktur ve onun çıkış koşullarını karakterize eden ve etkisini derinleştiren toplumsal tutumlar vardır. Sefalet içindeki insan, toplumun çeşitli nimetlerinden –beceri kazanma, eğitim, adalet ile dinden istifade gibi kendisini toplumsal düzene bağlayan tüm aracı kurum ve faaliyetlerden (örnekse bizzat bir işten)– koparılmış bir hale gelir. Bu aracıların yokluğunda insanlar bu düzenden soğuyup uzaklaşır. 'Aslında sefalet tek başına, insanları bir güruha dönüştürmez', der Hegel; 'bir güruh ancak, sefalete eşlik eden zihinsel bir yönelim; zenginlere, topluma, hükümete... karşı bir iç öfke varsa ortaya çıkar'.[22] (Toplumun normal işleyişinin kaçınılmaz bir yan ürünü olan) sefalet bu suretle kendisini besler ve çözümü imkansız bir sorun haline gelir; hayır kuruluşları ya da zenginlere bindirilen vergiler fiziksel yoksunluğu azaltabilir, fakat insanların düşünme biçimindeki değişmeyi, yani özsaygı yitimini telafi edecek hiçbir şey yapamaz. Böylesi önlemlerin özsaygının çöküşünü hızlandırması daha olasıdır; kamu çalışmaları da etkisiz kalacaktır, çünkü Hegel'e göre işsizliği yaratan şey, ilk planda üretim fazlasıdır. Bundan dolayı 'bütün servet birikimine karşın sivil toplum yeterince zengin değildir, şöyle ki, kaynaklar aşırı sefaleti ve fakir bir güruhun ortaya çıkmasını engelleyebilecek yeterlilikte değildir'.[23] Hegel daha da ileri gider ve emperyalizmi ('kolonizasyon'), aşırı üretime dayalı fakirlik problemini çözmenin (ya da ihraç etmenin) bir yolu olarak görür;[24] fakat problemin ruhu sebebiyle –'sefalet kültürü' kavramını borçlu olduğumuz kişi Hegel'dir– bu çare bile pek işe yaramaz. Konunun içerdiği anlamlar geniş kapsamlıdır. Devlet bu sorunu çözemez: diğer bir deyişle tüm üyeleri için bir sığınak sağlayamaz. Fakat Hegelci devleti sınarken nirengi noktalarımız, tam da, devletin kapsayıcılığı, genelliği, bir ortaklaşalık sağlaması ve yabancılaşma ile uzaklaşmanın üstesinden gelişidir. Hegelci devlet tüm bu noktalarda başarısızlığa uğrar, bir filozof olarak Hegel'in kendisi de. Gene

de onun sefaleti betimleyişi son derece önsezilidir. 1843 yılında Marx, 'dolayımsız... somut emek ihtiyacı içindeki sınıf, sivil toplum alanlarının üzerine dayanıp hareket ettiği temelden daha az ölçüde bir sivil toplum sınıfı oluşturur'[25] demek suretiyle, yalnızca Hegel'in sefalet konusunda söylediklerini biraz daha geliştirmiş oluyordu.

Yoksulların sayısı Hegel'i –ve diğerlerini– onikonu kaygılandıracak düzeydeydi. Yalnızca Prusya'da 'birleşik bir halde olmayan yoksullar' nüfusun çoğunluğunu oluşturmaya başlamıştı.[26] 'Doğaya karşı', diyordu Hegel, 'insan hiçbir hak iddia edemez, fakat bir kez toplum kuruldu mu, sefalet bir sınıfın diğerine reva gördüğü bir haksızlık biçimini alır. Sefaletin nasıl ortadan kaldırılacağı, modern toplumda çalkantıya yol açan en rahatsız edici problemlerden biridir'.[27] Hegel, sefaleti doğal bir koşul olarak değil, toplumsal ıslah isteyen toplumsal bir olgu olarak sunuyordu; ve fakirliği, sözde bir beceriksizliğe ya da bizzat yoksulların ahlaki dokularının gevşekliğine dayalı bir problem olarak görüp de onları suçluyor değildi. Tam aksine, 'servetin oransız biçimde yalnız birkaç elde toplanması'[28] ile sonuçlanan aynı toplumsal süreç, o 'şekilsiz kitle'yi meydana getirir ve saflarını da devamlı surette doldurur. Yoksullar yaşadıkları aşağılanmadan sorumlu tutulamaz, öte taraftan toplum kendi payına tekrar tekrar yaratmak zorunda olduğu şeyi hiç de ıslah edecek bir konumda değildir. Hegel'e göre –*Hukuk Felsefesi*'nde tarif edilen kurumsal çerçeve içerisinde dahi– sefalet sorununu *çözmeye* yönelik her çaba bu sorunu daha da şiddetlendirip kötüleştirecekti. İlk yazdıkları arasında bulunan iki makalesiyle Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı yapıtının eleştirisine girişen ve bu makalelerde mülksüzlerin içinde bulunduğu durumu inceleyen Marx'a sadece bu görüşe katılmak düşecekti. Eklemek gereğini göreceği ve argümanının ilk aşamasını perçinleyen tek nokta, modern toplumda ortaklaşalığı yalnızca yoksulların temsil edebileceği yönündeki fikridir. Gerçekten de Marx, *Hukuk Felsefesi* konusundaki ikinci eleştirisinin (1843-4) sonunda proletaryayı –yani o dönemde mülksüzleşmiş kitlelerden kesin biçimde ayırmadığı proletaryayı– ilk kez, devrimci değişimin öznesi olarak tanımlamıştı.

> Proletarya Almanya'da yalnızca yükselen sınai gelişmenin bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Çünkü proletaryayı oluşturan şey... doğal yoldan vücuda gelen yoksullar değil, yapay biçimde sefalete itilmiş kimselerdir; toplumun çekim kuvvetince mekanik olarak baskı altında tutulan insan kitleleri değil, toplumun şiddetli çözülmesinden doğan kitlelerdir. Şimdiye dek var olmuş dünya düzeninin çözülmesini ilan etmek suretiyle proletarya, yalnızca kendi varoluşunun gizini ortaya koymaktadır, çünkü bu, gerçekte, söz konusu dün-

> ya düzeninin çözülmesi demektir. Proletaryanın özel mülkiyetin reddini talep etmekle yaptığı şey, toplumun, proletaryanın esası kıldığı şeyi toplumun esası düzeyine yükseltmektir.[29]

Sivil toplumun bütün nimetlerinden yoksun bırakılmakla proletarya sivil toplumun dışında ve ötesinde kalmaktaydı, oysa proletaryanın katılımı olmaksızın sivil toplum varlığını sürdüremezdi –ve Marx hemen eklemişti– *sürdürmeyecekti.*

> Öyleyse nerededir, Alman kurtuluşunun gerçekleşme olanağı?... Kıskıvrak zincirlenmiş bir sınıfın oluşumunda, sivil topluma ait olmayan bir sivil toplum sınıfının oluşumunda, tüm zümrelerin çözünmesi demek olan bir zümrenin oluşumunda, çektiği evrensel acı dolayısıyla evrensel bir karaktere sahip olan ve kendisine karşı tikel değil tümel haksızlık yapıldığından hiçbir tikel hak iddiasında bulunmayan; artık tarihsel değil, yalnızca beşeri bir unvanla anılabilecek olan; Alman devletinin vargılarının tek yanlı bir antitezine değil, öncüllerinin çok yanlı bir antitezine dayanan; kendini toplumun tüm diğer tabakalarından kurtaramadıkça kurtulamayacak; tek kelimeyle ifade edilirse, insanın topyekün yitimi demek olan ve bundan dolayı da insanın topyekün tekrar kazanılması yoluyla kendini kazanabilecek olan bir tabakanın oluşumunda... Tikel bir zümre olarak toplumun bu çözünmesi, proletaryadır.[30]

Bu bildik pasajlardaki (esas itibariyle) Hegelci dili görmek hiç de zor değildir, içeriği de Hegel'in yoksullar konusunda getirdiği argümanın daha kapsamlılaştırılmış bir versiyonudur. Marx, Hegel'in değindiği noktalardan ilerliyordu.

Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde mülkiyetin transferine ya da elden çıkarılmasına değinirken şöyle der:

> Mülkiyetimi elden çıkarabilmemin sebebi, onun ben ancak üzerine irademi koyduğum sürece benim olmasıdır. Böylece sahip olduğum bir şeyi *res nullius*[i] olarak terk edebilir ya da başka birinin iradesine ve dolayısıyla mülkiyetine devredebilirim; fakat, ancak söz konusu şeyin, doğası gereği bir dış şey olması koşuluyla.[31]
>
> Bu son koşul oldukça önemlidir. 'Kendi özel kişiliğimi ve özbilincimin evrensel özünü oluşturan emtia, daha doğrusu tözel nitelikler elden çıkarılamaz ve bunlar üzerindeki hakkım zaman aşımına uğrayamaz'.[32] Bu demektir ki, yalnızca belli bir zamanda benim olmamış şeyi elden çıkarabilirim. Hegel bu öğretiyi hemen emeğe uygular.
>
> Belli bedensel/zihinsel yeteneklerimi ve edimde bulunma gücümün tek tek ürünlerini bir başkasına devredebilir ve o kişiye yeteneklerimin kullanımını

[i] res nullius (lat.): hiçbir şey.

kısıtlı süreler için bırakabilirim; çünkü bu kısıtlamanın gücü ölçüsünde yeteneklerim, varlığımın bütünlüğü ve tümelliği ile dış bir ilişki içine girer. Ürettiğim her şeyi ve çalışmamda billurlaşacak olan tüm zamanımı elden çıkardığım takdirde, varlığımın tözünü, evrensel faaliyetimle edimselliğimi ve kişiliğimi bir başkasının mülkiyeti haline getirmiş olurum.[33]

Bu tam olarak, Marx'ın kapitalizmde zorunlu olarak olması gerektiğini savunduğu şeydir. Bir proleterin bütünlüğü onun kendi varlığına yabancı bir nesne haline gelir. Bizzat Hegel, insanın kendi kendini özgür iradesiyle 'dışlaştırıp' çalışmalarını ve hizmetlerini satabileceğini söyler. 'Zihinsel yetiler, bilim, sanat, hatta... dinsel meseleler... icatlar vs. bir sözleşmenin nesneleri olur; alınıp satılacak bir nesne gibi algılanır ve öyle işleme tabi tutulurlar;[34] bu tip yabancılaşmanın (*Veräusserung*), diye devam eder Hegel, zaman içinde belli bir sınırının olması gerekir, öyle ki, kişinin tümelliğinden (kişiliğinden) bir şey kalsın geriye. Fakat 'somut emeğimi harcadığım zamanı ve ürettiğim tüm ürünü' satmak durumunda kalsam, 'kişiliğim başka birinin mülkiyeti haline gelir; bir kişi olmam artık ve kendimi hukuk dünyasının dışında konumlamış olurum'. Bu, diyordu Marx, tam olarak, kapitalizmde meta üretiminin içerdiği ve içermesi gereken şeydir; bunu Marx'a Hegel söyletir sanki.

Burada Hegel'in emek ve emeğin diyalektiği konusundaki keskin ve önbiliye dayanan tartışmasını ayrıntılı biçimde çözümlemeyeceksek de, bu tartışmanın içerdiği birtakım öğelere değinmek gerekiyor. Hegel'e göre kişi, halihazırda elde olanı tüketme yoluyla değil, elde olanı dönüştürme, onun üzerine iradesini yükleme ve böylece de karşısındaki nesneler dünyası hakkında daha çok şey bilme suretiyle belli bir özbilinç ve özgürlük duygusu kazanır. Bu kişi söz konusu bilgiyi nesnel dünyayı insanileştirmede kullanır. Tekrar tekrar bu noktalara değinen Hegel, Vico'nun, insanlar olarak yalnızca, yaptığımız şeyi bütünüyle bilebileceğimiz şeklindeki görüşünü yinelemekle kalmıyor, Vico'nun sezgisine, sonradan Marx'ın programatik kılacağı, bir tür töz *–toplumsal töz–* katıyordu. Hegel'e göre, insanlık tarihi açısından emek can alıcı bir önem taşır; emek, insanın çevresini dönüştürmesinin kaydı olacak olan insanlık tarihini *törenle başlatan* unsurdur; emek, insanı hayvandan, insanlık tarihini de salt doğal biçimlerin evriminden ayırır; Hegel bu nedenle, beşeri davranışa ilişkin doğacı açıklamaları, bunlar ister Fransız *philosophe*'undan gelsin isterse Alman Romantiğinden, küçümseyerek reddetmiştir.

Burada Hegel'in emek tartışmaları konusunda, amaçlarımız açısından özellikle ilintili olan şey şudur: Emeği kişisel özerkliğin tohumu olarak görmek suretiyle Hegel, emeğin diğerlerinin değil, *bazı* insanların

alanı olduğunu kesinlikle belirtmişti. Emeğin diyalektiği konusunda belki de en ünlü tarifi olan *Tinin Görüngübilimi*'nin 'efendi-köle' bölümünde[35] Hegel'in, tarihsel bakımdan oluşturucu ilkenin bulunduğu yere ilişkin olarak ortaya koyduğu şey açıktır. Bu ilke efendi (*Herr*) ile değil köle (*Knecht*) ile ilintilidir. Köle çalışarak var olur, *status quo*'yu dönüştürüp değiştirerek var olur. Efendinin ideali zorunlu olarak koruyuculuk iken, köleninki (aynı ölçüde zorunlu olarak) tam tersidir. Kölenin dış dünyayla ilişkisi, o dünyanın dışsallığını indirgemeye dayalı bir ilişkidir; kölenin ilişkiye geçtiği şey, kölenin faaliyetlerinin doğrudan bir sonucu olarak değişir. Köle dünyayı ve böylece de dünyayla etkileşim halindeki benliği dönüştürür, ve ironik olarak, kölenin efendi karşısındaki yapısal ve varlıkbilimsel (ontolojik) üstünlüğü bu dinamizmden, kölenin devam ettirmeye zorlandığı momentumdan geçer. Tek başına köle, özgelişme olanağını temsil eder. O, etrafını kuşatan gerçekliğin, efendinin olamayacağı bir şekilde, ayrılmaz bir parçasıdır. Kendini ifade eden bir dış cisimleşme için kavga verebilir, efendi bunu yapamaz. Bu anlamda köle, kendi adına bütünlük ve özgünlük sahibidir.

Hegel'in 'kölelik-efendilik' üzerine ince elenip sık dokunmuş çalışmasının, Marx'ın emek sürecinde yabancılaşma ve meta fetişizmi üzerine devamlı yaptığı vurgularla ilişkisini görmek için, asırları atlayıp da –şabloncu ve meşru olmayan bir tavırla– 'köle'yi 'proleter'e, 'efendi'yi 'kapitalist'e dönüştürmeye gerek yoktur. Emeğin dünyayı ve benliği dönüştürücü niteliği konusundaki Hegel'in paradigmatik vurgusunun Marx'ın düşüncesiyle çarpıcı ilişkisini görmemiz için abartılması gerekmez. Aslına bakılırsa dikkatimizi buna bizzat Marx çekmektedir. Marx, *Tinin Görüngübilimi*'ni, 'Hegelci felsefenin gerçek doğum yeri ve gizi' olan bir bütün biçiminde tanımlıyor ve Hegel'in *sonraki* çalışmalarının 'eleştiriden uzak pozitivizmi ve aynı ölçüde eleştiriden uzak idealizmi' konusundaki itirazlarını saklı tutuyordu; Marx, *Tinin Görüngübilimi*'nde bu eleştiriden uzak özelliklerin *öğelerini* bulur.[36] Marx *1844 Elyazmaları*'nda Hegel'i, emeği 'yalnızca soyut bir tarzda' kavramakla eleştirirken, Hegel'in emeği sadece bir iç düşünüm nesnesi olarak gördüğünü söylemek istemiyordu; bunu zaten *Tinin Görüngübilimi*'nden de anlamak mümkündür. Gerçekte Hegel, emeği, insanın 'tümel faaliyet'i (*allgemeine Tätigkeit*) olarak ele alıyordu; bunu 'soyut bir tarzda'[37] –'soyut' terimini, Hegel'in kullandığı anlamıyla, yani 'kısmi' ya da eksiksiz, anlamında kullanırsak eğer– yapmış olması, Hegel'in, kendi analizinin olası toplumsal vargılarından korktuğu anlamına gelir. Hegel'in sefalet hakkında *Hukuk Felsefesi*'nde söyledikleri, böylesi bir dönüşün ipuçlarını taşımakta-

dır; aynı şekilde kölelik-efendilik konusunda getirdiği çözümleme hemen şu soruyu akla getirir: köle, özfarkındalığından, *özbilincinden* yükselse ne olur? 'Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* çalışmasının etkileyici başarısı', diye yazıyordu Marx,

> ... şudur ki, Hegel, insanın kendi kendini yaratmasını bir süreç olarak ele alır... bu suretle insanın özünü anlar ve nesnel insanı –doğru (çünkü gerçek) olan insanı– insanın kendi emeğinin ürünü olarak kavrar... Hegel, emeği insanın özü olarak anlar...[38]

Böylece de, diye devam eder Marx, Hegel gelecekteki kuramsal gelişmelerin temelini atmıştır.

> Soyutlama düzleminde, Hegel, emeği insanın kendi kendini yaratma edimi olarak görür; insanın, yabancı bir varlık olarak kendisi ile bağıntısını ve yabancı bir varlık olarak kendisinin tezahürünü, tür –yani bilinç ve tür– yaşamının ortaya çıkışı olarak görür.[39]

Hem Hegel, hem de Marx için emek, onun vasıtasıyla insanın, biyolojik varlığını aşmakta ve böylece gerçek anlamda insan olmakta başarı gösterdiği etkinliktir. Diğer bir deyişle emek bir özgürlük uğrağıdır – ya da olmalıdır. Eğer özgürlük beşeri olmayan nesnelere insan formu vermeyi içeriyorsa, o zaman insanlar bunun böyle olduğunu hâlâ öğrenmek durumunda olsalar bile emek, *ceteris paribus*,[i] insanları özgür kılar. Emek harcamak, doğanın ve yaşam koşullarının inatçı ve uzlaşmaz bağımsızlığını alt etmek demektir. Bu koşulları önceden kararlaştırılmış bir amaç (bu, kendiliğinden değil, zora dayalı bir amaç olsa bile) çerçevesinde bilinçli biçimde dönüştürmektir. Kendini öne sürmek ve zorunluluk dünyasından ortaya çıkmak amacıyla insan, dünyayı başlangıçta insandan bağımsız olmuş bir şeyde kendini bulabileceği şekilde dönüştürmek zorundadır. Hem Hegel, hem de Marx için hedef, insan için, insan tarafından, insanın kendini gerçekleştirmesiydi; her iki filozof için de insan kendi emeğinin ürünüydü. Doğrusu, Hegel'in paradigması hiç tasarlanmamış bir biçimde Marx'a bir girizgah sağlamıştı (Marx verdiği 'tanınma mücadelesi'nin antikçağ ölçütleriyle konumlandırılmasını görmezden geliyordu – bu konumlandırmanın çıktısı, Marcus Aurelius ile Epictetus'un ortak noktası Stoacılıktı); fakat böylesi bir şey, 'usun marifeti'dir; ve her halükarda Hegel'in çözüm bulma girişimi, Marx'a göre, kendini gerçekleştirmekten daha düşük bir şeye tekabül ediyordu. Hegel'in sivil toplumundaki insan, kendi emeğinin ürünü değildir ve

[i] ceteris paribus (lat.): diğer şeyler eşit olmak kaydıyla.

(Marx'ın yaşamı boyunca araştıracağı, insanlık dışı biçimde kısıtlanmış olan anlam dışında) emeğin yarattığı dünyada kendini bulamaz. Kendini gerçekleştirme eğer yoksullaştırmaya, savaşa, ve (bunlarla birlikte, düzgün işleyen bir ekonomik dünyayı nitelese de) aşırı uçlardan uzak olmakla beraber, şiddetli toplumsal ve ahlaki zayıflıklara bağlı ise yetersiz kalır. *Hukuk Felsefesi*'ni konu alan eleştirilerinde dahi Marx, Hegelci siyaset felsefesinin *'hedefler'*ine ve ona göre de yaşamsal insan ihtiyaçları olan bütünleşme ve ortaklaşalık amaçlarına itiraz etmez. Onun itiraz ettiği şey, Hegel'in öngördüğü kurumlara tekabül eden bir modern devlet çerçevesinde bu hedeflerin gerçekleştirilebileceği ve insanların da toplumsal varlıkları içinde tatmin edilebileceği görüşüydü.

İşte bu nedenle, Marx'ın –göreceğimiz gibi, devlet üzerine sonraki yazılarında yerini bulacak olan birtakım temalar ortaya atan– *Hukuk Felsefesi* eleştirileri onun anarşistlerinkine karşı savunacağı devlet kuramını anlamak açısından hayati önem taşır. Kolayca gösterilebileceği üzere, Marx ve anarşistler ilk planda, farklı tipte soruları yanıtlıyorlardı. Marx'ın dönemin çeşitli devlet biçimlerini konu alan ve tüm kariyeri boyunca yapmayı üstlendiği araştırmalarının temelini oluşturan şey, ilk olarak Hegel'in (bütün açıklığıyla) ortaya koyduğu bir sorudur: Önceki devlet biçimleri karşısında ve özellikle modern özelliklere sahip olan özellikle modern bir toplum biçimi karşısında *modern* devletin karakteristik özellikleri nelerdir? Burada önemli olan, anarşist kuramcıların modern devletin önceki devlet biçimlerinden ayrıldığından muhakkak surette bihaber olmaları değildir; modern devletin nitelenmesine yardım eden şeyin, modern devletin sivil toplumla –yani kendisi de görece yakın zamanların bir ürünü olan sivil toplumla– ilişkisi olması da değildir. Buradaki nokta şudur: Devlet biçiminin modernliği ve devletin sivil toplumla ilişkisi sorunu, devleti özgürlüğün başlıca düşmanı olarak gören bir anarşist için önemsiz kalan sorulardır; buna karşın Marx'a göre, neyin bir devlet biçimini tanımlanabilir ölçüde modern kıldığı ve temelini teşkil ettiği, yapısına nüfuz eden sivil toplumla bu devletin nasıl ilişkiye geçtiği, öylesine sorulmuş sorular değil, temel sorulardır. (Hegel'in de –uzlaşmasının zayıf yanları her ne olursa olsun– kabul etmiş olduğu gibi) bu soruları yanıtlamaksızın, der Marx, devlet *nedir* sorusunu yanıtlayamayız. Sivil toplumun karakterini anlamaksızın modern devletin *doğa*sını anladığını ileri sürmek –Marx'a göre tüm anarşist muarızlarının yaptığı şey buydu– boş ve potansiyel olarak tehlikeli bir iddiadır. Modernliğin ve sivil toplumun varlığının *farkında olunması* yetmez; bizzat Hegel'in olanaklı ve gerekli kıldığı şeydir ihtiyacı duyulan: Devletin ve

sivil toplumun ortaya koyduğu şey üzerine aynı zamanda hem kurgul, hem de olgusal olan gerçekçi bir araştırma. Ortaklaşalık –yani Marx'ın ve (Hegel'in) *Gemeinwesen*'i– iyi araştırılmamış bir devletin yerini otomatik olarak alabilecek bir şey değildir; Marx'ın teslim ettiğince, Hegel'in araştırmasından sonra ortaklaşalık hiçbir anlamda otomatik bir şey olarak görülemezdi. Ortaklaşalık, böyle bir şey var olacaksa eğer, şimdi'nin, yani onun en yakın atasının yapısından ortaya çıkmalıdır; onun şeklini bilmek için şimdi'nin özelliklerini ve ortaklaşalığın içerdiği vaatlerin yanı sıra tehditlerin de niteliklerini bilmemiz gerekir.

Marx'ın ilk makaleleri –bunların, önümüzdeki bölümde değinilecek olan devlet üzerine sonraki yazılarıyla bağlantısını anmaya bile gerek yok– açısından baktığımızda şunu görebiliriz: Marx'ın bakış açısı her türlü anarşist bakış açısından farklıdır; bunun nedeni Marx'ın herkes tarafından kabul edilen bir problemi, yani devlet ve sivil toplum arasındaki çelişki problemini daha çok vurgulaması değil, bu çelişkinin Marx'ın sonraki *tüm* diğer araştırmalarının –bütün o genişlik ve derinliğiyle, bir anarşiste yalnızca gereksiz görünecek araştırmalarının– *point d'appui*'si[1] olmasıdır. Anarşist için önemli olan devletin *yaptığı*dır, Marx için ise *yapabileceği*dir. Hegelci olan dahil, hiçbir devletin, ortaklaşalığı temsil edemeyeceğini önermesi, anarşistin, bakılmış ya da sınanmış, kabul edebileceği bir önermedir; Marx'a göre ise, işleyen bir hipotezdir, kapitalist toplumun özelliklerine ilişkin sonraki araştırmalarının temelidir bu.

Eğer Hegel'in –modern devlette, yurttaşlığı, Marx'ın deyişiyle, 'halk yaşamının skolastizmi'[40] kılan– çözümü Marx'ın düşündüğü gibi bir mistifikasyon ise, çözülecek problem, yani devlet ile sivil toplum ve ekonomik eylem ile siyasal eylem arasındaki çelişki yeterince gerçektir. Bir yurttaş olarak sahip olduğu kapasitesiyle insanın siyasal önemi, ekonomik bir aktör olarak oynadığı gerçek özel varlığından ayrıdır. Hegel bunu kendi tarzıyla, yeterince açık bir şekilde görmüştü; fakat Marx'ın ortaya koyduğu üzere, *Hukuk Felsefesi*'nde öngörülen özel ve kamusal varlık arasındaki yarılmayı kapatacak olan aracı kurumlar –hükümdar, bürokrasi, Zümreler, Yasama Meclisi– herhangi bir anlamlı uzlaşım yaratma gücünden yoksundur. Özel çıkarların etkileşim alanı olmanın ötesine geçemeyen ve herhangi bir genel çıkarı temsil etmekten uzak olan Hegelci devlet, bizatihi düzmece bir önermedir. Bu devletin aşkınlık iddialarının temelsizliği de kolayca kanıtlanır bir şeydir.

[1] point d'appui (fr.): dayanak noktası.

Hegelci devleti bu şekilde nitelemekle Marx, ustalıklı ve etkili bir gözlemde bulunmaktadır, çünkü bizzat Hegel de Kant'ın *Rechtsstaat*'ını sivil yaşamın uç örneklerine dayanan soyut bir önerme olmakla sürekli eleştirmişti. Fakat Marx, yalnızca Hegel'i kendi kazdığı kuyuya düşürme kaygısında değildi; Marx'ın Hegel'in oldukça aşırı koşullarını karşılayan bir modern devletin kaçınılmaz biçimde, bir 'yurttaşlığa' –yani gündelik yaşamın uçlarında gezinen bir 'yurttaşlığa'– tekabül edeceği şeklindeki iddiası çok sağlam bir iddiadır. Dahası yurttaşlığın Hegelci modern devletteki varlığı, kendilerine bu adın verildiği insanlarda, ekonomik bir aktör sıfatındaki insan ile soyut yurttaş sıfatındaki insan arasında 'temel bir bölünme' bulunduğu düşüncesi yaratır.

> Üstlendiği siyasal rolle, sivil toplum üyesi kendini sınıfından, gerçek özel konumundan sakınır; ancak bu şekilde insan olarak önem kazanır...devletin üyesi olarak karakteri...onun insan karakteri olarak gösterir kendini. Çünkü sivil toplumdaki tüm diğer özellikleri insan, yani birey için önemsiz hale gelir.[41]

Ne var ki, bu öyle olduğu varsayılan 'önemsiz' özelliklerin neler olduğunu sorarsak, alacağımız yanıtların dökümünün rahatsızlık verici bir uzunlukta olduğunu görürüz. Bu önemsiz özellikler tam da *bizi birey yapan*, her birimizi diğer herkesten ayırt eden şeylerdir. Üzerinde durmaya değecek muazzam bir paradokstur bu, çünkü her dikkatli Marx okuru, bu paradoksa onun yazılarında tekrar tekrar rastlar. Yalnızca *Alman İdeolojisi*'ni okumak (kitabın büyük bölümünü teşkil eden, Marx'ın Max Stirner'a yüklenişini ele alırken göreceğiz bunu) şunu açıkça gösterir: Marx, bireysellik (bu terimlere Hegel'in getirdiği ayrım ölçüsünde, yani bireycilik karşısında bireysellik) kavramının bileşenlerini araştırmayla, genellikle düşünülenden çok daha fazla ilgiliydi. Aslında şunun da vurgulanması gerekir, Marx sözü edilen bireysellik ile ortaklaşalığın sentezini yapmayla da, çoğunlukla düşünülenden çok daha fazla ilgiliydi. İşte tam da bu kaygılar dolayısıyla, Marx'ın Hegel'den kopuşu çok önemlidir; çünkü Marx şu gerçeği teslim edecek çok az insandan biriydi: Ortaklaşalık ve bireysellik nosyonlarının ne içerdiği konusunda Hegel'in kendi araştırması, Hegelcilik-öncesi özelliği taşıyan tüm tartışmaların (örnekse anarşistlerin tartışmalarının) saçmalık derecesine varan temelsizliklerini ortaya çıkarmıştır.

(Asıl anlamıyla) bireysellik sorununu aklımızda tutarak modern devlette yurttaşlık sorununa dönersek, yurttaşlığın hangi bakımlardan böylesi bir bireyselliğe ulanmadığını gösterebiliriz. Modern devlette yurttaşlık, bireysel varoluşun kişiyi bir başkasından ayırt eden özellikle-

rini soyutlar; tüm insanlara eşit ve ayrımsız muamelede bulunma iddiasını gerçekleştirmek için yurttaşlık, insan farklılığını ifade ettiği söylenebilecek bir şeyden daha çok, bir en küçük ortak payda biçimini alır – anılan farklılık modern koşullar altında *hiçbir başka çıkış* bulamayacaksa bile, ya da *tam bu yüzden* böyledir bu. *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirisinde, 'sivil toplum ve devlet ayrıldığı için', diye yazar Marx,

> devletin yurttaşı, sivil toplum üyesi yurttaştan da ayrılır. Bu yüzden kendi içinde temel bir bölünme yaratmalıdır... Devletin gerçek bir üyesi gibi davranmak, siyasal önem ve etkililik kazanmak amacıyla siyasal gerçekliğini atlayıp göz ardı etmesi ve tüm bu [sivil toplum denen] örgütlenmeden bireyselliğine çekilmesi gerekir; çünkü kendi devlet yurttaşlığı için bulduğu tüm varlık, onun katıksız, boş bireyselliğidir; bunun sebebi de, yönetici olarak devletin varlığının o olmaksızın eksiksiz olması ve onun sivil toplumdaki varlığının devlet olmadıkça eksiksiz kalmasıdır. Sivil toplum ile siyasal devletin ayrılması, zorunlu olarak, siyasal yurttaşın, yani devlet yurttaşının sivil toplumdan, kendi edimsel ampirik gerçekliğinden ayrılması şeklinde gösterir kendini; çünkü o bir devlet idealisti olarak bambaşka bir varlıktır, farklı, ayrı, karşıt bir varlık...[42]

Fakat hepsi bu kadar da değil. Bireyin 'katıksız, boş bireyselliği'nin 'edimsel ampirik gerçekliği'nden yurttaşlık tarafından ayrıldığını ya da soyutlandığını bir kez kabul ettik mi, yanıtlamamız gereken bir soruyla daha karşılaşıyoruz: modern koşullarda bu gerçeklik nihai olarak ne içerebilir? Marx'ın yanıtı, içerdiği anlamlarla ürkütücü niteliktedir. Belli bir kişinin özü, diye belirtir Marx, 'sakalı, kanı, soyut bedensel karakteri değil, toplumsal niteliğidir';[43] fakat bu 'toplumsal nitelik'ten ne kalır geriye, eğer bu niteliğin görünüşteki arenası olan sivil toplum Hegel'in tanımladığı gibiyse? Modern sivil toplumun çok temel bir özelliği olan işbölümünü incelediğimiz takdirde, geriye kalan bu değerli ama az şeyi görebiliriz. Adam Smith'in modern toplumdaki işbölümü konusundaki o ünlü tanımı önceki tanımlardan şu anlamda ayrılıyordu: Smith'le birlikte üretim; yatkınlık, karakter ya da yetenek gibi kişisel farklılıkların ifadesi olarak görülmekten çıkmaya ve doğrudan böylesi farklılıklar pahasına vurgulanmaya başlamıştır. Smith'in yaklaşımının ayrıksı yanını görmek için Platon'la yüzeysel bir karşılaştırma yapmak yeterli olacaktır.

Platon, toplumun her bileşeninin kendi doğasına uygun toplumsal görevler ifa etmesi gerektiği inancıyla, işbölümünün –yani toplumun temelinin– bireyin açık ihtiyaç ve yeteneklerinden ortaya çıkan bir gelişme olduğunu gösterir. Yetenek ve yatkınlıklar tek taraflı olarak ele alınmaktaysa da, Platon'un *Devlet* adlı çalışmasında her türlü üretim (alan bakımın-

dan büyük ölçüde kısıtlanacak olan üretim) insan ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olacaktır – anılan ihtiyaçlar (bunları tatmin etmek için istihdam edilen yetenekler gibi), belirli bireylere özgüdür. Platon'un yaklaşımı, Adam Smith'inkinden belirgin şekilde farklıdır. Smith'e göre işbölümü, 'servet' –ihtiyaçlardan çok daha fazla soyut ve daha az kesin bir kategori olarak servet– miktarını çoğaltma ve sermaye birikimini hızlandırma vasıtasıydı. Smith –ilk başta Mandeville tarafından kullanılmış izlenimi veren bir ifade olarak– işbölümü ile iki şey demek istemişti. Smith'in işbölümü, *birincisi*, üretim sürecinin belli bir tarzda kısımlara ayrılması –önemsiz, düzenlileştirilmiş işleyişlere, az çok benzer ya da aynı hücrelere bölünmesi– anlamına gelir. Bu bölünme temelinde Smith 'işbölümü' terimini *ikinci* bir anlamda, bir bütün olarak toplumun tamamının farklı işkolu ve alanlara ayrılması anlamında kullanır. Temel ve sorunsal olan, farklı görevlerin farklı insanlara düşmesini değil, benzer görevlerin hüner, yatkınlık, kişilik vs. açısından muhtemelen farklı, fakat üretim amaçlarına yönelik olarak eşit sayılabilecek insanların üzerine düşmesini getiren özgün bölünmedir. Diğer bir deyişle, ayrı ayrı işçilere özgü olan her ne ise –kişisel, insani nitelikler, eğilimler, yatkınlıklar, yetenekler– Smith'in işbölümünde bu şeyin ihtiyacı karşılanmaz, aksine servet üretimiyle ilintisiz sayılarak görmezden gelinir ve soyutlanır.

Smith, insanların benzerliklerinin farklılıklarına ağır bastığına ve insan doğasının nihai anlamda değişmez ve hem tarihsel, hem toplumsal bağlamdan bağımsız olduğuna inanıyordu. Smith kendine hareket noktası olarak, özgül olmayan, eşitleyici ve 'soyut' bir insan doğası, insan emeği kavramını alır ve bu bağlamda da soyut bir 'servet' adına girişilen bir üretim kavramına sahiptir. Marx'a göre, sahip olabileceği her türlü fiili tezahürden soyutlanmış olan emek kavramı, içerisinde bireylerin artık –mesleki eşitsizlik konusundaki önceki gerekçelendirmelere (bunlara göre, insanın genel işbölümü içerisindeki yerinin doğuştan sahip olunan kişisel niteliğe tekabül ettiği söylenirdi) zıt olarak– toplumsal statüleriyle tanımlandığı, örnekse 'köleler' ile 'köylüler'in sırasıyla 'kölece' ve 'köylüce' diye tanımlanmadığı toplumsal önkoşulları varsayar. Kapitalist koşullarda, diye belirtecekti Marx 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı makalesinde, bireyler fiili toplumsal statüleri ne olursa olsun, ilk kez eşit siyasal varlıklar sayılır; bireysel nitelik ve özelliklerin aynı türde soyutlanışı önceden nasıl manüfaktür düzeyinde gerçekleşmişse, bu kez özellikle siyasal düzeyde gerçekleşir. 'İnsan hakları' ideolojisini ve bu ideolojinin yurttaşa ilişkin homojenleştirilmiş nosyonunu onaylamayan Hegel, bu ideolojinin siyasal dışavurumundan sakınmaya çalışmıştı; sivil

toplum düzeyinde dahi, Hegel'in yapmak istediği şey, muhtemelen var olabilecek kişisel niteliklerin soyutlanma derecesini önemsiz göstermek değil, bunun sınırlarını *tayin etmek*ti. Hegel –kendisinin (ve Smith'in) analizinin kimi vargılarından korkuyormuşçasına– insanın en kişisel vasıflarının, yani hünerinin, bilgisinin, güzelliğinin pazarda elden çıkarılabilir olmadığında ısrar ediyordu. Marx ise *1844 Elyazmaları*'nda ısrarla şunu öne sürecekti: Kapitalizm koşullarında tam da bu vasıflar pazarda diğer her şey gibi alınıp satılabilen, feragat edilebilir meta ve hizmetler haline *gelir*, *gelmek zorundadır*. Her insanın önemi, bir ya da birden fazla metaın satıcısı ya da alıcısı olmasından ileri gelir – meta nosyonu, emeğe uygulandığında, bir işçiye ya da emek edimine özgü bir şeyden, tüm bunların paylaştığı ve ortak bir eksen (servet üretimi ekseni) çerçevesinde ölçülebilecek bir şeye indirgenmeye işaret eder.

Bu indirgenme ya da kısıtlayıcılığın ekonomik olduğu kadar siyasal anlamı da vardır. Üretim açısından bakıldığında toplumdaki ilişkiler çeşitli kişisel niteliklere sahip insanlar arasında değil, üreticiler ve tüketiciler –yani resmi olarak 'özgür' ve 'eşit' ve yalnızca satmak ya da almak istedikleri şey bakımından ayırt edilebilir olan insanlar– arasında geçer. Bireyler arasında etkin hale gelen bu ayırt edicilik, sergileyebilecekleri her *gerçek* farkı açıkça göz ardı eder; bu ayırt edicilik, her bireyin sahip olduğu değer niceliğindeki bir farka, servet miktarındaki farka indirgenir. Hegel'in büyük hoşnutsuzlukla farkında olduğu bu süreç kasıtlı bir soyutlama sürecidir, ve soyut 'servet', nicel değerler üretme amacından kaynaklanır – anılan nicel değerler para olarak ölçülür, yoksa insan ihtiyaçlarını doğrudan tatmin etmek (ya da Marksist ekonomi dilinde konuşursak, 'kullanım değerleri'nin tatmini için üretmek) arzusuyla değil. Sivil toplumda insanlar, üreticilik ortak düzeyine indirgenmelerine *rağmen* değil, doğrudan bu indirgenme sebebiyle ayrışık varlıklar, bağlantısız garabetler olarak hareket ederler. İnsanların ortak noktaları –üretici ve tüketici olarak statüleri– onları birleştirecek ya da aralarında bağlar oluşturacak hiçbir şey yapmaz; aksine bu, birbirlerinden ayrılışlarının bir ifadesi, bir toplumsal tezahürüdür. Ortaklaşalığın can alıcı bir öngcreği olmadığı gibi bunun gerçekte yapısal olarak ortaya çıkması da engellenmektedir. Diğer bir deyişle, sivil toplum yalnızca 'etik olarak noksan' olmakla kalmaz, aynı zamanda, kendi beşeri bileşenlerinin ahlaksal gelişimini de zorunlu olarak köstekler.

İKİNCİ BÖLÜM

YABANCI POLİTİK

1842-3 tarihli makaleleriyle başlayıp 1846'da yayımlanan *Alman İdeolojisi*'yle son bulan süre içerisinde, düşüncesini Hegel'in doğrudan etkisinden kurtarma yolunda Marx, 'yabancı politik' diyebileceğimiz bir kuram geliştirdi. Marx'ın yabancılaşma kuramının, bu dönemde ortaya çıkmış haliyle, özellikle siyasal bir yanı vardı; *1844 Elyazmaları*'nda geliştirdiği 'emek sürecinde yabancılaşma' kavramına dair ünlü formülasyona rengini veren ve onu önceleyen şey, bu siyasal yanın belli başlı özelliklerinden bazılarıydı; ancak bu nokta çoğunlukla akademisyenlerin gözünden kaçagelmiştir. Marx, *Alman İdeolojisi*'ne dek hiçbir anarşisti doğrudan hedef almamış olsa da, yabancı politik kuramı onun anarşistlere ardı ardına yönelen hücumlarına bir arkaplan sağlamaktadır. Feuerbach'ın soyut hümanizmi ve içi boş materyalizminden Bruno Bauer'in devlet tapınmacılığına ve *étatisme*'ine,[i] ve Edgar Bauer'in 'kurgul idealizm'ine uzanan Genç Hegelci düşünce –anarşizmi gün gibi ortada olan Stirner dışında– hiç de anarşist değildi. Örnekse, Marx'ın 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı çalışmasında boy hedefi yaptığı Bruno Bauer, laik devlet saplantısıyla anarşizmden Hegel kadar uzak görünmekteydi.

Bu durumda, Marx'ın Hegel ve Bauer gibi şahsiyetlere ilişkin ilk eleştirilerinin onun anarşistlerle giriştiği tartışmalarla ilintisi nedir, diye sorulabilir; ama soruyu bu şekilde sormak yanıtını da ima etmek oluyor. Bu eleştiriler, Marx'ın burjuva toplumunda siyasal yaşamın toplumsal formlarla ilişkisi hakkında yazarken yararlandığı ve geliştirdiği çeşitli fikirlerin vazgeçilmez kaynakları olmuştur; ayrıca, tam da bu fikirler Marx'ın bir bütün olarak düşüncesinin devamlılık ve bütünlüğünün bir kısmını o-

[i] étatisme (fr.): devletçilik.

luşturmaktadır; bunların da ötesinde Marx'ın 1840'ların başlarında yazdığı makaleler bir başka devamlılık çizgisi ortaya koyar. Bauer, Proudhon, Bakunin ve Stirner'ın ilk başlarda sanıldığından çok daha fazla ortak yönleri vardır. Marx'a göre, *étatist*[i] ve anarşist –körlemesine itaat ve körlemesine yıkım gibi– belli bir yanlış bilincin ortaklarıdır. Bauer ve anarşistlerin ortak noktası bir tür putperestlikti. Kendilerine özgü bakışları olan bu kişilere göre devlet handiyse dinsel bir kimlik taşıyordu. Bauer'e göre din ile devletin bütünleşmesi, devleti putlaştırmanın yeterli bir nedeniydi; devletin, kendisine zararlı her şeyi (gerçekten çok şey vardı) güçlü bir biçimde soğurduğunu ve sıkıp içini boşalttığını düşünen Proudhon, devletin otoritesine aşağıdan kısa devre yaptırmada yeterli neden buluyordu; Stirner ve ondan daha kolektivist olan Bakunin devleti kökünden söküp atmak için yeterli neden buluyordu. Böylece anarşizm ve *étatisme* aynı (idolleştirilmiş) paranın iki yüzü olur; Proudhon'un devletin *puissance*'ı[ii] dediği şeyi fazlaca önemseyen anarşist, böylelikle devletin ortadan kaldırılmasının kısa ve uzun vadede yaratacağı etkileri akıl almaz biçimde abartacaktır. Marx'ın konuyla ilgili ilk yazılarında hücum ettiği şey, böylesi bir temel yanlış kavrayıştı; özellikle de, Marx'ın, devleti, kapitalist toplumda insanın gerçek yaşamının dışında kalan, (bir anlamda) dinsel bir varlık olarak algılayışı –Hegelci soy çizgiye ait bu algılayışı 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı çalışmasında ana hatlarıyla ortaya koymuştur Marx– onun düşüncesine anti-anarşist bir yön verecektir.

Marx'ın vardığı sonuca göre Hegel, 'görünürdeki çelişmeyi özde bir birlik, yani İdea olarak tasarlaması' sebebiyle, ampirik düzenin son tahlilde ussal olduğu fikrine kendini *a priori*[iii] adaması sebebiyle, *Hukuk Felsefesi*'nde şunu görememişti: Ussal olanın edimsel olduğu iddiası tam da usdışı bir edimsellikle çelişir.[1] *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nin Hegelci dili ve kitapta zaman zaman rastlanan (demokratik) devlet tapınmacılığı, Marx'ın kendisini Hegel'in etkisinden kurtarmak için harcadığı o zorlu çabanın 1842'de tam bir kopuş için henüz yeterli olmadığını gösterirse de, Marx bu çalışmasında metodolojik bakımdan ilginç bir adım atmış ve *Hukuk Felsefesi*'nin felsefi formunu onun ampirik içeriğinden ayırmaya, Hegel'in 'mistik aura'sını' çağdaş siyasal kurumlardan uzaklaştırmaya çalışmıştır; ona göre ancak bu sayede bu kurumlar doğru-

---

[i] étatist (fr.): devletçi.

[ii] puissance (fr.): erk, güç, etki, yetke.

[iii] a priori (lat.): önsel.

dan, eleştirel yüzleşmeye açık tözel gerçeklikler haline gelecektir. Marx'ın *Eleştiri*'de izlediği yol, kendi felsefesini kurmak üzere Hegel'in iddialarını gerçekliğin nihai kavranışı olarak ve felsefi kurgunun –kurgu niteliğiyle– erişebileceği en yüksek nokta olarak görüyor ve bu anlamda belli bir kabul içeriyordu. Bir yandan, gerçekliğe ilişkin kusurlu ve çelişkili bir yapının veri olduğu durumda Hegel'in felsefesi aslında onun, olduğunu iddia ettiği şeydi, yani en uygun kurgul yaklaşımdı; 'ussal olmayan bir edimselliği' yansıtması ve açıkça ifade etmesi anlamında, bu yaklaşımın olumlu değerlendirilmesi gerekiyordu. Öte yandan bu bakışta Hegelcilik, modern devletin yarattığı, savunduğu ve talep ettiği özgürlük yanılsamasının bir parçasıydı. Tesadüfi ya da keyfi olmaktan uzak olan söz konusu 'yanılsama' bir anlamda gerekliydi: bu yanılsama, kendisi gerçek olmaksızın, gerçek bir şeye işaret eder. *Alman İdeolojisi* her şeyden önce şu nosyona cepheden yöneltilen bir saldırıydı: Tarih içerisinde bir devri karakterize eden üretim koşullarını göz önüne almadan da, o devirde baskın olmuş bir düşünceler sisteminden söz edilebilir. Düşünceleri toplumsal bağlamlarından soyutlamak, onları yalıtmak, onlara bağımsız bir varlık niteliği atfetmek ve kelime kelime inanmak: Bütün bunlar bir devrin *idées maîtresses*'ine[i] bir tümellik maskesi takmak ve onları ideolojik olarak kabul edilebilir kılmaktır, kusurlu bir toplumsal gerçekliğe onay vermektir ki, böylesi bir geçerlenme sebebiyle, anılan gerçekliğin yeni ve hak edilmemiş bir yönelime girmesi mümkündür.

Ancak Hegel, Marx'ın 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı makalesinde yeniden deneyeceği bir şeyin farkına varmıştı. Yaratılmasına 'modern dünyanın başarısı'[2] adını verdiği sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*), Hegel için kavramsal bir kategoriden çok daha fazla bir şey demekti; *Hukuk Felsefesi*'nde sivil toplum, kendine özgü kurumları olan ve resmi olarak tanınmış bir faaliyet alanı diye tanımlanıyordu. Fakat anılan kurumlar, bürokrasi benzeri siyasal kurumlara benzemiyordu (Hegel'e göre bürokrasi 'evrensel sınıf'tır ve tikel varlığını kamu yararıyla uzlaştırabilmek için kendi dışında hiçbir kurumsal yapıya ihtiyaç duymaz, çünkü tikel bir grup olarak hedefleri, devletin tümel hedefleriyle özdeştir). Sivil toplum kurumları –korporasyonlar (*Stände*) ve özel mülkiyet– bürokrasinin aksine eksikli bir yapıdaydı, oysa kurumsal yapılara kavuşması gereken öncelikle bunlardı. Korporasyonların –loncalar, ticaret kuruluşları, mesleki ve beledi örgütler– devlete yönelik ve devlet karşısında sivil toplumun her türden çıkarını savunması ve söz konusu grubun tek tek her üyesinin

[i] idées maîtresses (fr.): temel fikirler.

egoizmini işbirliği içinde yürütülen çabalara kanalize etmesi ve bu yolla da grubun ortak hedeflerini, yasama sürecinde grubun düşüncesini güvence altına alacak bir tarzda birleştirmesi bekleniyordu. Büyük oğul önceliğinin (ing., *primogeniture*) ise kuşaktan kuşağa bir denge unsuru oluşturması, mülkiyeti pazarın dalgalanmalarından koruması ve tarafsız bir siyasal ruhun gelişmesine olanak tanıyacak şekilde mülkiyet sahibinin siyasal bağımsızlığını teşvik etmesi bekleniyordu. Zümreler Meclisi, tümleyici durumunda olduğu Yöneticiyi (Mutlak Hükümdar) karşısına almaksızın, sivil toplumun birtakım tekillikleriyle ve devletin tümelliğini sentezleyen bir dizi karmaşık dolayım olarak resmedilmekteydi.

Sivil ve siyasal yaşamın ayrılışı problemiyle ilgili olarak Hegel'in görüşünü paylaşan Marx yine de, Hegel'in bu problemi çözdüğüne inandığı kurumsal mekanizmalarında eleştirecek çok şey buluyordu. Aslında Hegel'in kurumsal çözümleri, devlet ve toplumun yabancılaşmasını, çözüm adına ideolojik bir kisveye sokarak hiç eleştirmeksizin kabul etmek demekti – ya da Marx böyle düşünüyordu. Marx'ın, Hegel'in kategorilerini reddi sistematikti: İlk bakışta ne kadar bağlantısız görünürse görünsün, Marx'ın kurtuluş özneleri, yerini almak için tasarlandıkları Hegelci kategorilerle doğrudan bağlantılıydı. 'Evrensel sınıf' (*allgemeine Stand*) olarak, bürokrasi yerine Marx (Hegel'in siyasal düşüncesindeki bürokratın gerçek anlamda tek hakiki yurttaş olduğunu görünüşte kabul ederek), bir yere kadar proletaryayı; büyük oğul önceliği ve korporasyonlar yerine özel mülkiyet ilişkilerinin kaldırılmasını; savaşın yerine sınıf savaşımını koyacaktı. Zümreler Meclisinin yerine ise başlangıçta –ve sorunsal yaratacak bir biçimde– genel oy hakkını getirmişti; Marx *Eleştiri*'de ve ilk gazetecilik dönemlerinde bu hakkı devlet ve sivil toplum arasındaki ikiliğin ortadan kaldırılmasını sağlayacak *par excellence*[i] araç olarak tanımlıyordu, şu ilginç sebepten dolayı: 'gerçek demokraside siyasal devlet ortadan kalkar'[3] ('der politische Staat untergeht'). 1843'te Marx, Arnold Ruge'e, Prusya'nın bir despotluk olduğunu, insanların aşağılanıp insanlıklarından çıkarıldığı bu ülkede devleti dilediği gibi yöneten monarkın, deyim yerindeyse tek 'siyasal kişi' olduğunu ve buna karşı savaşmak için toplumdaki ekonomik güçlerin işleyişine ilişkin daha açık ve eleştirel bir bakışın gerekli olacağını yazıyordu. Ayrıca,

> özgürlük ve haysiyet duygusunun yeniden canlandırılması gerekiyor... Ancak bu duygu, Greklerle birlikte yitip gitmiş ve Hıristiyanlıkla birlikte gökyüzünün maviliklerine karışmış olan bu duygu, toplumu, en büyük amacı demok-

[i] par excellence (fr.): en mükemmel.

> ratik devleti gerçekleştirmek olan insanlar topluluğuna (*Gemeinwesen*) dönüştürebilir.[4]

Marx –*Eleştiri*'de de ifade edilen– insanların en büyük amacının demokratik devlet olduğu şeklindeki inancından çok geçmeden vazgeçmişse de, özgürlüğü getirecek olan *Gemeinwesen* ideali, düşüncesinin her evresinde önemli bir rol oynayacaktır.

Hegel, Zümreler Meclisinin, siyasal devlet ve sivil toplum ikiliğinin kaldırılması anlamına gelebileceğine inanmıştı; fakat Marx'ın belirttiği üzere, yazılarında Meclisin, aslında halkın siyasal meselelere –yani gerçekte bürokratik sınıfın kendi tekeline almış olduğu meselelere– katıldığı izlenimi veren biçimsel bir yanılsama olduğuna işaret ediyordu. Hegel'in hükümet aygıtı, bu hükümetin gerçek karakterinin göstermeye yarıyordu. O bilinen örneği vermek gerekirse, Marx biraz da bıyık altından gülerek, yasama organının alacağı 'siyasal tutum'un bağımsız, miras edinilmiş toprak mülkiyetince garanti edileceğini belirtiyordu. Fakat, diye de soruyordu, miras yoluyla elde edilmiş mülkiyetin bizatihi kendisi, 'toplumsal sinirleri kesilmiş mülkiyetten başka, ve özetle, tüm siyasal, etik ve toplumsal bağlardan kopup sıyrılmış özel haklardan'[5] başka bir şey değilken, nasıl siyasal ve toplumsal yaşamın sentezini yapacak bir birlik ilkesi oluşturabilir?

Özel mülkiyetin devletle ilişkisi, ki bu gördüğümüz gibi *Hukuk Felsefesi*'nin ana konularından biriydi, aynı şekilde Marx'ın da önem verdiği bir konuydu. Büyük oğul önceliğini tartışırken Marx (biraz çapraşık bir şekilde), şöyle diyecekti:

> [Hegel'in sisteminde] görünen odur ki, özel mülkiyet devletin işleviyle ilişkidir; öyle bir ilişkidir ki bu, devletin varlığı doğrudan özel mülkiyette içkin bir şeydir ya da onun bir ilineğidir... Hegel özel mülkiyete sivil bir nitelik yüklemektense, siyasal varoluşu ve tutumu özel mülkiyetin bir niteliği kılıyor.[6]

Daha da kötüsü, Hegel'in bunu yapış biçimiydi. Hegel, paradoksal olarak, büyük oğul önceliğini, bu hakkın az sayıdaki talihlilere sağladığı siyasal tarafsızlık sebebiyle savunmuş ve mülkiyeti, sahibinin iradesine hizmet eden ve bu iradeyi ifade eden bir şey olarak tanımlamıştı. Bu, Marx'ın üzerine atlamayı sevdiği tipte bir çelişkiydi. Bunu yapmıştır da. Hegel'in koyduğu biçimiyle mülkiyetin özü, sahibinin iradesiyle mülkiyetin elden çıkarılabilirliği idi; fakat, diye soruyordu Marx, büyük oğul önceliği, mülkiyetin elden çıkarılamaz hale (yani Hegel'in tanımıyla, mülkiyet olmayan şey haline) gelmesi değilse nedir? Ona sahip olanın iradesindeki yüklemin özne haline gelmesi değilse nedir? Mülkiyetin e-

gemenliği, Marx'ın tekrar tekrar vurgulayacağı üzere, insanın yüklemleştirilmesi anlamına gelir. Büyük oğul önceliğiyle edinilen mülkiyet, bölünmemiş olarak ilk-doğmuştan ilk-doğmuşa geçtikçe, bu mülkiyet 'töz' haline, sahibi 'ilinek' haline, ve sahip olunan şey de sahibin iradesi haline gelir. İnsan mülkiyeti değil, mülkiyet insanı miras edinir. İrade sahibi yaratıcı özne ile bu öznenin iradesinin nesneleştirilmesi arasındaki özgün Hegelci ilişki böylece tersyüz olur. Bu, siyasal düzlemde şu anlama gelir: Mülkiyet sahipliğinin insana tarafsızca politika yapma özgürlüğü vermesi (bu, Hegel'in hareket noktasıydı) gerekirken, cansız mülkiyete *ilke olarak* bir serbestlik verilmiştir – herhangi bir siyasal 'müdahalede' bulunmaksızın insana istediğini yapması serbestliği.

Hegel'in özel mülkiyete ilişkin siyasal savunmasına Marx'ın yöneltiği kapsamlı hücumun asıl önemi, bu hücumların Marx'ın emek sürecinde yabancılaşma ve meta fetişizmi kuramının prototipini oluşturmasıydı; mülkiyete hareket serbestisi verildiğinde insanlar önemsiz nesneler statüsüne indirgenmektedir. İnsanlar mülkiyetin –tanımı gereği mülkiyet, insanın belli bir amaca yönelik yaratıcı faaliyetinin toplumsal açıdan billurlaşmış sonucu olduğu halde– bir özelliği haline gelmektedir. Marx'ın yazılarında dakik bir çan gibi çalan bir kavram olan şeyleşmenin (reifikasyon) sesini *Eleştiri*'de de duymak mümkündür; bu çalışmada Marx şunu ilk kez kabul etmişti: Kişiliğin gerçekleşmesi ya da nesneleşmesinden uzak olan –bu, Hegel'in orijinal gerekçelendirmesiydi– özel mülkiyet, gerçekte, insan kişiliğini yadsıyordu. Doğal olarak, *Komünist Parti Manifestosu*'nda (1848) Marx komünistlerin programını tek bir ifadeyle özetleyecekti: özel mülkiyetin kaldırılması; yine doğal olarak, 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı makalesinde ve *1844 Elyazmaları*'nda Marx beşeri kurtuluş olanağını özellikle özel mülkiyetin kaldırılmasına bağlamıştı; ve elbette Marx'ın *Kutsal Aile*'deki[i] (1845) Proudhon'a ilişkin ilk ihtiyatlı övgüsü, nihayetinde, *Felsefenin Sefaleti*'nde (1847) ifade edilen hasımlığa dönüşecekti.

Özel mülkiyet, sivil toplum ve devletin ilişkisi sorununu ortaya atan *Eleştiri*, ayrıca Hegel'in bürokrasi kuramına yükleniyor, sivil ve siyasal yaşam arasındaki boşluk sorununu tartışıyordu. Yine *Eleştiri* tüm bu meseleleri sahip oldukları bağlantılılık niteliği çerçevesinde ele almaktaydı. Bu anlamda, bu konular temel önem taşıyan bir düzeyde, *homme privé-citoyen*[ii] ikiliği biçimindeki Rousseauyen algılayışı ve bununla birlikte

[i] Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1. Baskı Ekim 1976, 2. Baskı Mart 1994.
[ii] homme privé... (fr.): birey ve yurttaş.

yine Rousseauyen olan şu soruyu içerir: İnsanın tutarlı bütünlüğü tekrar nasıl sağlanabilir? Marx'ın *Eleştiri*'yi yazarken Kreuznach'ta incelediği ve alıntıladığı ilk çalışmalarından biri, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eseriydi, fakat 'Yahudi Sorunu Üzerine'de, yani ertesi yıl (1843), Marx, Rousseau'nun bu soruna getirdiği çözümü şiddetle eleştirecekti. Makalede Marx, şunları savunuyordu: İnsan artık cinsil bir toplumsal varlık değildir; insanların güçleri artık toplumsal güçler olarak kavranmamaktadır; insanın siyasal varlığı, toplumsal, kolektif ve ahlaki varlığı onun somut, en dolayımsız varlığının taleplerine yabancılaştırılmaktadır; insani anlamda konuşulursa, tüm bu değişiklikleri getirmiş olan tarihsel süreçte muazzam bir kayıp söz konusudur. Bu düşünceler belli ki Rousseau'nun kulaklarını çınlatmak içindir; fakat Marx'ın aksine Rousseau insanların yalıtılmış, otarşik varoluşunu 'doğal' görüyor ve bunun insan doğasının kendiliğinden niteliklerinde içkin olduğunu düşünüyordu. Marx içinse bu yalıtılmışlık fazlasıyla toplumsaldı; *Toplum Sözleşmesi*'nden (tahrif edilerek alınmış) bir alıntı vasıtasıyla, şu gerçeği, yani sivil toplumun tek tek her üyesinin yalıtılmasının tarihsel bir fenomen –insanlık tarihinin belirli bir geçici, baskıcı dönemini niteleyen bir fenomen– olduğu gerçeğini belirtmekle Marx, aslında Rousseau'nun Hobbes'a yönelttiği sert eleştirileri yine Rousseau'nun kendisine çevirmişti. Rousseau, Hobbes'un doğal haldeki insana yalnızca toplum içinde edinilebilecek nitelikler atfettiğini gözlemlemişti. Marx da, 'Yahudi Sorunu Üzerine'de aynı şeyi tekrar etmektedir. İnsanın insandan yalıtılması, der Marx, belirli bir çağdaş mekanda, yani burjuva toplumunda gerçekleşir; ne var ki Rousseau bunu insanın doğal, ilk durumuna götürmektedir. Dahası, Rousseau'nun önerdiği çare bütünüyle siyasal idi; Marx'ın iddiasına göre, Rousseau gerçek, bireysel insanı değil, yalnızca 'siyasal insanın soyutlanması'nı[7] görüyordu.

'Gerçek ortaklaşalıkta', diye yazacaktı Marx *Alman İdeolojisi*'nde (1846), 'bireyler özgürlüklerini kendi örgütleri aracılığıyla ve içinde elde ederler';[8] hem Rousseau hem de Hegel, kendi çok farklı tarzlarında, böylesi bir ifadeye nadiren çekince koyarlarsa da, kendi payına Marx, onların özgürlük ve bağlaşım konularındaki görüşlerini anakronizm ve geçmişe dönüklük olarak değerlendirmeye başlamıştı. Marx'a göre, Hegel'in geriye dönük bakışında özgül bir odak noktası vardı.

> Hegelci özdeşliğin zirvesi, kendisinin de kabul ettiği gibi, Ortaçağ'dır. Ortaçağ'da Zümreler ve genelde sivil toplum sınıfları, ya da siyasal önem atfedilen sınıflar özdeşti. Bundan hareketle Ortaçağ'ın ruhu şöyle ifade edilebilir: Sivil toplumun sınıfları ile siyasal sınıflar özdeşti, çünkü sivil toplumun or-

> ganik ilkesi devlet ilkesiydi... Siyasal devletin sivil toplumdan ayrılığı ulusallığı temsil etmesinden başka bir şey değildi.[9]

Eleştiri, devamla, Ortaçağ 'çözümlerinin' (örnekse *Hukuk Felsefesi*'ndeki korporasyonlar ve Zümreler Meclisi), Hegel'in oldukça modern bir problem olduğunu bildiği şeye, yani 'sivil toplum ile siyasal devletin gerçekte ayrı ve birbirine kesinlikle karşıt alanlar olarak ayrışması'[10] problemine uygunsuzluğunu ortaya koymaktaydı. Marx'ın yapmak istediği, kendini, 'insanın hayvanlık tarihi'[11] dediği Ortaçağ'a bir tür dönüşü destekleyenlerden ve kimi Fransız Devrimi liderleri gibi klasik modelleri örnek alanlardan ayırmaktı. Bu ikinciler, diyordu Marx, yanlış yola yöneltmekte iki kat başarılı oldular, çünkü 'Greklerle birlikte sivil toplum siyasal toplumun kölesi olmuştur',[12] halbuki modern burjuva toplumunda tam tersi geçerlidir. Klasik Grek dönemini 'farklılaşmamış tözellik' olarak gören Hegel'i bu anlamda onaylayan Marx, site devleti 'polis'i, toplumun, devletin kapsamında olduğu bir siyasal biçim olarak nitelemişti. Bizzat Hegel'in de belirttiği gibi, 'polis'te yaşamın günlük seyrinden başka hiçbir özgül ve özel siyasal alan yoktu. Bu suretle kamusal yaşam bireysel yaşamın 'asıl özü' olmuştu ve hiçbir siyasal statüsü olmayan kişi tek kelimeyle bir köle, bir *Unmensch*[i] idi. 'Eski Yunan'da *res publica*', diye yazmıştı Marx, 'gerçek özel kaygı ve yurttaşın gerçek özü idi... ve özel insan köleydi; yani siyasal niteliğiyle siyasal devlet, yurttaşın yaşam ve iradesinin asıl ve biricik özüydü.[13]

Ortaçağ çok farklı bir görünüm arz ediyordu. Ortaçağ'da 'özel alan', siyasal statü kazanmıştı. 'Mülkiyet, ticaret, toplum, insan (yani birine ait insan, serf), bunların hepsi *siyasal* idi; devletin maddi içeriğini belirleyen şey, kendine özgü bir biçime sahip olan us idi; her özel alan siyasal bir karaktere sahipti ya da siyasal bir alandı'.[14] Mülkiyet, feodal toplumda kesinlikle en yüce şeydi (ve büyük oğul önceliği de mülkiyetin intikal ediş biçimiydi); fakat bunun böyle olmasının tek sebebi, mülkiyet dağılımının her şeyden önce siyasal bir düzenleme olmasıydı. Böylece Ortaçağ, 'insanların yaşamı'nın 'devletin yaşamı' ile uyum içinde bulunduğu bütünleşmiş bir yaşam biçimi yaratmışsa da, bu, feodal insanın özgür olmaması sebebiyle söz konusu olan bir durumdu.

> Eski [yani Ortaçağdaki] sivil toplum doğrudan siyasal bir karaktere sahipti; yani mülkiyet, aile, meslek türleri gibi sivil yaşam öğeleri, siyasal yaşamın öğeleri olacak şekilde efendilik, kast ve loncalar halinde kurulup geliştirilmişti.

---

[i] Unmensch (alm.): insanlıktan çıkmış kişi.

Oysa Ortaçağ'da 'insan, devletin asıl ilkesi' olsa da, 'özgür olmayan bir insandı'; kurumlarına *Hukuk Felsefesi*'nin tekrar yer vermek istediği Ortaçağ dünyası, özgürlükten yoksun ve yabancılaşmanın kesin olduğu bir demokrasi[15] idi ve feodal geçmişin de geleceğe sunabileceği hiçbir modeli yoktu. 'Yahudi Sorunu Üzerine'nin (kabaca, 'burjuva devrimi' anlamına gelen) 'siyasal kurtuluş' adını verdiği şey,

> feodal toplumun çeşitli *culs-de-sac*'ında[i] kırılmış, parçalanmış ve kaybolmuş siyasal ruhu serbest bırakıyordu. Bu dağılmış ruhu bir araya getiriyor, sivil yaşamla başının belaya girmesini engelliyor ve onu bir ortaklaşalık alanına, sivil yaşamın bu tikel öğelerinden bağımsız insanların genel kaygısına dönüştürüyordu. Yaşamdaki tikel bir faaliyet ya da durum irtifa kaybederek yalnızca bireysel öneme sahip bir düzeye iniyor ve artık bir bütün olarak birey ile ilişkisini kaybediyordu.[16]

Süreçteki kayıp her ne olursa olsun, yaşanan, tersine çevrilmez bir süreçtir;

> bütün olarak kurtuluş, insan dünyasının ve bizzat insan ilişkilerinin yenilenmesidir... ve siyasal kurtuluş, insanın bir sivil toplum üyesine, bir yandan bencil bağımsız bir bireye, öte yandan bir yurttaşa indirgenmesidir.[17]

Marx saati geri alacaklara karşı şunda ısrar ediyordu: 'Devletin böylesi bir soyutlanışı modern zamanlara aittir, çünkü özel yaşamın soyutlanışı yalnızca modern zamanlara aittir'. Dolayısıyla, şu bir doğru olarak karşımıza çıkar: [Sivil ve siyasal yaşam arasındaki] soyut ve varsayılan karşıtlık yalnızca modern zamanlara ait bir kavramdır; aynı zamanda,

> modern devleti, insanlar ile devlet [yani ortaçağ devletleri ve klasik modeller] arasında tözel bir birliğin bulunduğu devletlerden ayıran [şey], Hegel'in dediği gibi, anayapının çeşitli uğraklarının tikel edimselliğe dönüştürülmesi değil, bizatihi anayapının [sivil toplumda] halkın gerçek yaşamı yanında var olan bir edimselliğe dönüştürülmüş olmasıdır.[18]

Marx devamla şunu iddia ediyordu: Hegel'in, modern devletin kendini var eden toplumsal ve tarihsel kuvvetleri aşmış olduğu gerekçesine dayanan modern devlet savunusu temelsiz ve aldatıcıdır. Hegel, devleti, toplumdaki (ki modern devlet bu toplumun bir öğesidir yalnızca) bölünmenin –ve toplumdaki her bireyin– uzlaşması olarak sunmaktadır. Tam da modern devletin ortaya çıkışı, diye ileri sürüyordu Marx, tarihte ilk kez politikanın toplumdan köklü biçimde ayrılmasını önvarsaymıştır. 'Genel çıkar' ve evrensellik (Hegel'in kutsadığı bürokrasi örneğinde ol-

---

[i] culs-de-sac (fr.): çıkmazlar.

duğu gibi) bayrağı altında resmi geçit yapan tikel, baskıcı ve özgün çıkarlar, özel mülkiyet ile maddi sürecin insan ilişkileri üzerindeki fiili egemenliğini perçinlemekle kalmıyor, bir yandan da Hegel'in, devletin toplumdan 'yenilerde görülen' ayrılışını ortadan kaldırdığını ısrarla öne sürdüğü kurumsal düzenlemeler bu benzeri görülmemiş ayrılışı gerçekte muhafaza ediyordu. Hegel'in anladığı biçimiyle modern devlet, insanları sömürgen/asalak toplumsal etmenlerin (bürokrasi, özel mülkiyet, işbölümü, din, para) yıkıcı etkilerinden kurtarmıyordu ve kurtaramazdı; gerçekte devletin kendi eylemsizliği tüm bunların serbestçe gelişip serpilmesine olanak tanıyordu.

Hegel'in ileri sürdüğünce, özel mülkiyetin ve mübadelenin gücünü kendi bünyesine almaktan uzak olan devlet, Marx'a göre, mülkiyet ve mübadelenin iddia ve tecavüzlerine karşı hiç de korunaklı değildi – bürokrasinin iddia ve tecavüzlerini (Marx bunları *Eleştiri*'de tartışır), ('Yahudi Sorunu Üzerine'de tartıştığı) dinin iddia ve tecavüzlerini, (*1844 El-yazmaları*'nda tartıştığı) paranınkileri, (*Alman İdeolojisi*'nin ilk kısmında tartıştığı) iş bölümününkileri anmaya gerek bile yok. Dahası, *Alman İdeolojisi*'ni ve *Komünist Parti Manifestosu*'nu yazmadan önce de Marx, anayasal biçimi ne olursa olsun modern devletin, şu veya bu şekilde kaçınılmaz olarak, hüküm sürmekte olan toplumsal ilişki ve belirlenimler örüntüsünü yansıttığına inanma noktasına gelmişti; devleti, burjuvazinin beslemesi ya da vekili olarak çizen o ünlü formülasyonun ortaya koyduğu diğer ifadeler yanında bu hafif kalır. Fakat bunun ve buna benzer diğer tanımların ne anlama geldiğini ve gelmediğini anlamak istiyorsak, Marx'ın yabancı politik kuramının ortaya çıkışı açısından *Eleştiri*'den çok daha önemli bir kaynağa, 1843'te Bruno Bauer'e karşı yazılmış 'Yahudi Sorunu Üzerine'ye eğilmemiz gerekiyor.

MARX, BAUER'E KARŞI: 'SİYASAL KURTULUŞ'

Hegel'in himayesinde bulunmuş ve Marx'ın hocalığını yapmış olan Bruno Bauer'in (Marx'ın 1841 tarihli doktora tezinin danışmanı Bauer-di) en fazla bilinen yönü, dinin keskin bir tenkitçisi oluşudur. Bauer, laik devleti göklere çıkarırken, din söz konusu oldukta (laik olmanın dışında her şey olabilecek) Prusya hükümeti için hiç de yenilir yutulur olmayan görüşlerini yayımlamış, bu da ona Bonn'da profesörlüğüyle eriştiği makamı kaybettirmiştir. (Bu durum Marx'ın akademik kariyerini de dolaylı olarak engellemiştir.) Fakat Bauer'in, Yahudileri, büyük oranda Voltaire-in onları gördüğü gibi –yani gerici olarak– gören ve tam da bu sebeple bir

Yahudi kurtuluş hareketine karşı çıkan 'Yahudi Sorunu' (1843) adlı kitapçığı, işini kaybetmemek için dinini reddetmek zorunda kalan babasını hatırlayan Marx'ı kışkırtmıştı. Marx, Yahudilere tüm yurttaşlık haklarının tanınmasını savunuyordu; burjuva toplumun öncüllerinin uygulanması anlamına gelecek olan bu hak tanıma, ona göre, eksiksiz bir beşeri kurtuluşun öngereğiydi. Marx, hem *Kutsal Aile*'de, hem de 'Yahudi Sorunu Üzerine'de şu inancını ifade edecekti: Modern bir devlet biçiminin ne derecede bir modernite ye ulaşmış olduğu, böylesi bir devlette yaşayan Yahudilerin yararlandığı siyasal haklarla ölçülebilir. Yahudi kurtuluşuna ilişkin genel taraftarlığıyla Marx, Hegel'in izini sürmüş oluyordu, ki Hegel'in bu konudaki düşünceleri Bauer'inkilerden çok farklıydı.

Bauer'in *Yahudi Sorunu* adlı kitapçığı Prusya ve Renanya'daki Yahudilerin siyasal kurtuluşuna şu gerekçeyle karşı çıkıyordu: Eşit muamele ve katılım talepleri ancak laik bir toplum kavrayışı temelinde yerine getirilebilir, dolayısıyla Yahudiler kendilerine siyasal haklar verilmeden önce dinlerini reddetmek zorunda kalacaklardır. 'Bauer, bir taraftan' der Marx,

> Yahudi olan kişinin Yahudiliğini reddetmesini, ve genel olarak da, insanın sivil anlamda kurtulabilmek için dini reddetmesini talep ediyor. Öte taraftan, bundan mantıksal bir sonuç çıkararak dinin 'siyasal' bastırılışının tüm dinin bastırılışına eşit olduğunu söylüyor. Ne ki, dini önvarsayan devlet, doğru ve gerçek bir devlet değildir.[19]

Bauer, devleti dinsel yabancılaşmayla mücadelede kullanmak istiyordu; Marx ise, devletin laikleştirilmesinin –bu süreç tamamlansa bile (Prusya'da tamamlanmamıştı)– dinsel düşüncelerin insanlar üzerindeki nüfuzunu kırmada ya da insanları gerçek köleliklerinden kurtarmada çok yetersiz kalacağını düşünüyordu. Marx'ın 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı makalesi, *Eleştiri*'de öngörülen çizgiler çerçevesinde şunu belirtiyordu: Modern devletin –Hegelci çizgisiyle Bauer'in dinsel 'yabancılaşma'nın *çözümü* olarak sunmuş olduğu devletin– zaten kendisi dinsel yabancılaşma içindedir. 'Dinin varlığı bir kusura işaret ettiği için', diye yazıyordu aldatıcı bir Feuerbachçılıkla Marx, 'bu kusurun kaynağı, bizatihi devletin doğasında aranmalıdır. Dini, artık temel olarak ele almıyor, onu yalnızca laik yetersizliklerin tezahürü olarak görüyoruz'.[20] Böylelikle, Bauer'in dikkat çektiği, yurttaş ile bir dinin taraftarı arasındaki kopuş, daha temel bir bölünmenin parçasını oluşturmuştur. 'Belli bir dinin mensubunun, yurttaşlığıyla ilgili olarak kendisini bir çelişki içinde bulması ikilemi, siyasal devlet ve sivil toplum arasındaki evrensel laik çelişmenin ancak bir

yüzüdür'. Din, yerinden edilip modern devletçe artık resmi olarak sahiplenilip savunulmasa, ve böylece, bütünüyle bireysel bir ilgi alanı haline gelse bile, bu, dinin insanlar üzerindeki nüfuzunun herhangi bir şekilde zayıfladığı anlamına gelmez. Dinden siyasal özgürleşme (diğer bir deyişle, laik bir devletin ortaya çıkışı), dini ortadan kaldırmaz; 'devletin dinden özgürleşmesi, gerçekte insanın dinden özgürleşmesi değildir'.[21]

Aynı şekilde, oy hakkının mülkiyete bağlı bir hak olmaktan çıkarılması (ki bunun mülkiyeti kaldırmakla ilgisi yoktur), mülkiyetin ve sahip olunan mülkiyet temelinde insanlar arasında ortaya çıkan farklılıkların öteden beri süregelen önemini önvarsayar. 'siyasal kurtuluş', demek ki, insanları mülkiyetten özgürleştirmeksizin mülkiyeti siyasal sınırlamalardan özgürleştirir. Herhangi bir insanın hangi türde ya da ne miktarda bir mülkiyeti elinde bulundurduğunun siyasal açıdan bir şey ifade etmediği savunusuyla mülkiyet, kendinden başka hiçbir şeye sorumlu olmayan bir duruma gelmişti; ve onun yeni baskıcı –çünkü sınırlanmamış– doğasını ilk kez, günlük yaşamlarında mülkiyetin serbestçe at koşturmasından asıl muzdarip olanlar açıkça teşhir ettiler ve yoğunlukla yaşadılar. Ortaçağ teokrasilerinden modern devlet biçimlerine geçiş (bu süreç, Marx'ın da gözlemlediği gibi, tamamlanmış olmaktan uzaktı), mülkiyeti olduğu gibi dindarlığı da, ortadan kaldırmak ne demek, yetkinleştirir. Kendi amaçları için dini kullanan bir teokratik devlet, dindarlığın insani temellerini kararttır. Herhangi bir dinsel amentü iddiasında bulunmayan modern devlette ise, aksine hükümetin yörüngesinden çıkarılıp gündelik yaşamın yörüngesine oturtulan dinin, ortadan kaldırılması değil, tam da bu yolla gerçekleştirilmesi söz konusudur. Bu demektir ki devletin, mülkiyetten özgürleşmesi gibi dinden özgürleşmesi de, insan için hiçbir şeyi çözmeyecektir: din 'ancak, devlet onun siyasal olmadığını ilan edip böylece onu kendine bıraktığında, asıl faaliyet alanında var olmaya başlar'.[22]

Feodalizmin yıkılmasıyla sivil toplum ve devlet arasında daha önce benzeri görülmemiş köklü bir kopuş meydana gelmiştir. Sivil toplum ve mülkiyet ilişkileri, tarihte ilk kez tüm siyasal sınırlama ya da düzenlemelerden bütünüyle özgürleşmiştir. Özel yaşam, daha doğrusu toplum içindeki yaşam, her türlü ortak yarar düşüncesinden bağımsızlaşmıştır. Ekonomik faaliyet üzerindeki tüm siyasal sınırlar kalkmaya başlamış, pazar 'kendi kendini düzenler' bir hale gelmiştir. Feodal ve komünal kısıtlamalardan (tefecilik, lonca yönetmelikleri, harcamanın kısıtlanması, kilise sansürü) kurtuluş, sivil toplumu devlet kontrolünden biçimsel olarak özgürleştirmiştir. Ekonomik faaliyet üzerindeki siyasal sınırlamaların kaldırılması da aynı şekilde kati olmuştur; bu (diğerleriyle birlikte)

en dramatik biçimde, Fransız Devrimi'nde yaşanmıştır. Sivil toplumu devletin müdahale alanından kurtaran 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi bu anlamda iki kat önemlidir. Devlet nasıl aristokrasi ve kilisenin kontrolünden çıkmış ve ideolojik olarak evrensel hale gelmişse, 'Bildirge'nin ilkeleri de, ister zengin olsun ister yoksul, Yahudi ya da Hıristiyan, her bireyi yurttaş olarak tanıyordu. Yurttaşlık artık doğum, rütbe, statü ya da mesleğe bağlı değildi. Siyasal nitelik ya da niteliksizlik olmaktan çıkacak olan tüm bu vasıflar, yalnızca bireysel ilgi düzeyine indirilmişti artık. Bu temel kayma, diye devam eder Marx, can alıcı bir nitelik taşısa da, başlangıçta açıkça kendini göstermemiş olabilecek siyasal ve toplumsal anlamlara sahiptir.

Marx, burjuva toplumunun ortaya çıkışının yepyeni bir tarzda insanların yaşamlarını iki kola ayırdığına inanıyordu. Burjuva toplumu kendini kurduktan sonra, 'özel' ve 'kamusal', geçmiştekinin aksine, artık her anlamda birbirinden ayrı alanlar haline gelmiştir. Ortaçağda, sözgelimi toplumda egemen konumdaki kişiler, *ipso facto*[i] siyasal egemenliği de ellerinde tutuyorlardı; toprak sahibi feodal aristokrasinin ayrıcalıkları, devlet biçimi ile egemen toplum yapısını birbirine bağlıyordu – ki bu yapı böylece (özgür olmamakla birlikte) 'doğrudan' siyasal bir karakter kazanmıştı. Siyasal kurtuluş ise, insanın siyasal önemini özel durumundan ayırıyordu. Yurttaşlık ve özel yaşam ilk defa, münhasır faaliyet alanları haline gelmişti. Gelinen noktadaysa, insan artık bir kapitalist ya da işçi *ve* bir yurttaş idi; meslek ve siyasal statü organik olarak birbirine bağlı olmaktan çıkmıştı. Bunun yerine, gerginlik içinde yan yana bulunuyorlardı artık. İnsan bir yandan (yurttaşı olarak) biçimsel olarak devlete ait iken, öte yandan aktif olarak yalnızca sivil toplumda katılımda bulunuyordu.

Yani karşı karşıya kalmış bu iki alan yalnızca çakışmamakla kalmıyor, aynı zamanda yüzleşmeleri de her bireyde, o bireyin tek tek özel *rolleri* arasında katı bir ayrım olarak ifadesini buluyordu. Devlet ve toplum arasındaki ayrılma –Hegelci anlamda söylenirse, insanın yabancılaşmış evrensel özünü gündelik (*alltäglich*) faaliyetinin karşısına diken bir ayrılma– devamlı surette, damıtılmış ve yoğunlaştırılmış bir biçimde her birey içindeki mikrokozmozda kendini yeniden üretmekteydi. Marx 'siyasal kurtuluş'un bu özel yönünü *Alman İdeolojisi*'nde etraflıca işleyecektir.

> İşbölümü içerisinde, toplumsal ilişkiler bağımsız bir varlık kazanır, ve işte tam bu kaçınılmaz olgu sayesinde, tarihsel evrim süreci içinde her bireyin yaşamında bir bölünme kendini gösterir; fakat bunun kişisel bir bölünme ol-

[i] ipso facto (lat): olgunun kendisinden ötürü.

> ması ve herhangi bir işkolu ya da bu işkoluyla ilgili koşullar tarafından belirlenmesi gerekir. (Bundan kastımız, örnekse bir rantiye, bir kapitalist vs.nin kişi olmaktan çıktıklarını söylemek değildir; fakat bunların kişilikleri, çok kesin sınıf ilişkilerince koşullanır ve belirlenir, ve bölünme yalnızca, bir diğer sınıfa karşı muhalefetlerinde, ve kendileri açısından yalnızca iflas ettiklerinde ortaya çıkar). Fakat bu, zümre içinde gizli kalır; örnekse soylu hep soylu kalır, başka ilişkilerini göz önüne almazsak halktan biri yine hep halktan biri kalır, ki bu onun bireyselliğinden ayrılmaz bir niteliktir. Kişi olarak bireyle sınıf bireyi arasındaki bölünme, yaşam koşullarının birey açısından ilineksel doğası, bunlar yalnızca, bizzat burjuvazinin bir ürünü olan sınıfın ortaya çıkışıyla kendini gösterir.[23]

Marx 'Yahudi Sorunu Üzerine'de, yeni 'özelleşmiş' insanın, komünal ve evrensel olana katılımı yadsıdığını ve koyut olarak ortada olan bir tümellik dünyasında, yani kendi dünyevi, sonlu yaşamının sınırlı alanından ayrı bir dünyada teselli aradığını belirtiyordu. Ne ki bu dünya, Hegel ve Feuerbach'ın düşündüğü gibi dinsel nitelikli değil, daha çok siyasaldı.

Öte yandan Marx'ın bu makalede çizdiği siyasal kurtuluş tablosu Hegel'in izinden gider. Hegel, görmüş olduğumuz üzere, *homme-citoyen* bölünmesini, yani dünyevi (ve artık siyasal olarak dokunulmaz) olan bir ihtiyaçlar, iş ve ekonomik ilişkiler dünyasında yer alan kişinin özel rolü ile yurttaşın kamusal rolü arasındaki, kendi kendini geçerli kılan ayrımı kabul ve tarif ediyordu. Hegel, devamla, kendi ihtiyaçları için atomistik ve rekabete dayalı bir tarzda üreten insanlar arasındaki ilişkilerin 'etik olarak eksikli' olduğunu ve gerçeklenmeleri için, yalnızca devletin sağlayabileceği bu ussallık tümlecine ihtiyaç duyduklarını belirtiyordu. *Hukuk Felsefesi* şunu vurgulamaktaydı: İnsan her iki dünyada eşzamanlı yaşadığı halde, devletteki faaliyetten elde ettiği tatmin, sivil toplumda özçıkar sağlamaya yönelik çabalarıyla elde ettiğinden nitel olarak farklıdır; Marx tam da bu Hegelci kavrayışa karşı şunu belirtecekti: 'siyasal kurtuluş' Hegel'in en çok değer verdiği tatminleri ister istemez yerinden etme ve olumsuzlamayı getirir beraberinde. Özelde bakarsak, Hegel'in öne sürdüğü, insanın tümel ya da genel (*das Allgemeine*) olana duyduğu ihtiyaç –ki bu, insanın komünal yanına, ya da Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda 'türsel varlık' (*Gattungswesen*) diyeceği şeye tekabül ediyordu– tatmin edilmemiş olarak kalıyordu. Sivil toplum bir kez özgürleştirilip siyasal sınırlarından kurtarıldı mı, mülkiyet ilişkilerinin, aşkın olduğu düşünülen siyasal dünyanın her yanığına nüfuz etmesi mümkün hale gelecekti.

Dahası, Hegel devleti hem toplumun dışında hem de toplumda içkin olarak resmederken, Marx bu şekilde yalnızca ideal bir şeyin toplumun üzerinde ve ötesinde olacağını savunuyordu. Marx'ın 'Yahudi Sorunu Ü-

zerine'de ustaca belirttiği gibi, bu ancak şu anlama gelebilirdi: Yurttaşın yaşamı ve devlet, gerçek dışı, hatta dinsel bir nitelik almıştır ve böylece devlet, Feuerbach'ın (ve Hegel'in) dine yönelttiği tipte eleştiriler karşısında iyice hassaslaşmıştır. Devlet bu şekilde bir dinsel değerler dünyasıysa eğer, Bauer'in laikliği, en basitinden, meseleyi saptıran bir laiklikti.

> Mükemmelleşmiş siyasal devlet, doğasından ötürü, insanın, maddi yaşamına karşıt türsel yaşamıdır. Bu bencil yaşamın tüm önvarsayımları sivil toplumda devlet dışında fakat sivil toplumun nitelikleri olarak kalır. Siyasal devletin kendi gelişimini tastamam sağladığı yerde, insan hem düşüncede (ya da bilinçte) hem de gerçeklikte, uhrevi ve dünyevi olmak üzere çifte bir yaşam sürer. Siyasal topluluk içerisinde insan kendini komünal bir varlık olarak görür; fakat sivil toplumda insan özel bir birey olarak aktiftir, diğer insanlara araç gözüyle bakar, kendini bir araç konumuna indirger, yabancı güçlerin oyuncağı haline gelir. Cennet yeryüzüne göre nasıl tinsel ise, aynı şekilde siyasal devlet de sivil topluma göre öyledir... Bir türsel varlık sayıldığı devlette insan, hayali bir tümelliğin hayali bir üyesidir, gerçek bireysel yaşamından yoksun bırakılır ve kendisine gerçekdışı bir tümellik kazandırılır.[24]

Ne var ki, bu 'soyut tümellik' gereklidir. Siyasal yaşamın sıradan, dünyevi bireysel uğraşlardan –ki devlet bunlar üzerindeki denetiminden feragat etmiştir– uzaklığına karşın, tümellik ve ortaklaşalık, gerçek hayatta bunlara ulaşılması imkansız olsa bile, 'Feuerbachçı' bir tarzda insan yaşamının belli bir parçası olarak kalır. İnsanlar gerçekte sahip olmadıkları şeye imgelemlerinde ulaşırlar. Anlamlı siyasal katılımın sağlanmaması veya yadsınması durumunda insan, yurttaşlığının fantazi dünyası içinde, yani soyut olarak katılımda bulunur; devletin kendisi ise bir tür dinsel fetiş haline gelir. İnsanın toplumsal doğasının ayrı ve münhasır özellik ve tümellik alanlarına bölünmesi, insanın tam da 'tümelliğinin' uydurma olduğu anlamına gelir. Dahası, üretim ilişkilerinin, devleti, bu devletin anayapısal formu ne olursa olsun, burjuvazinin vekili kılmaya başladığı tarihsel uğrakta, tam da bu uğrakta, devlet artık 'evrensel' olarak sunulur.

Marx, devamla, devletin soyut, idol kabilinden evrenselliği ile ekonomideki *laissez faire*[i] ilkesi arasındaki bağlantıyı vurgular. Siyasal kurtuluş, kişisel gücün etkisinin yerine 'gizli el'in kişisellikten çıkmış keyfiyetini, sinsi baskısını koymuştur. Modern devletin yaratıp sürdürdüğü özgürlük yanılsaması gereklidir; çünkü devlet, serbestçe gelişmelerine izin verdiği sömürgen toplumsal etmenlerin (özel mülkiyet ve din)

---

[i] laissez faire (fr.): bırakınız yapsınlar.

yıkıcı etkisinden insanları kurtarmaz, kurtaramaz. Bu durumun ideolojik ifadesi ve kutsanışı, Amerikan ve Fransız Devrimlerinin telaffuz ettiği 'İnsan Hakları' öğretisinden başka bir şey değildi.

> Varsayılan insan haklarından hiçbiri bencil insanı, yani her ne ise o olan insanı, sivil toplumun üyesi olarak insanı, aşamaz – yani topluluktan ayrılmış, kendi içine kapanmış, bütünüyle kendi özel çıkarıyla meşgul ve kendi özel kaprisiyle eylemde bulunan bir birey olarak insanı. İnsan haklarında, insan bir türsel varlık olarak ele alınmaz; aksine bizatihi türsel yaşam, yani toplum, bireyin dışında bulunan bir sistem olarak ve bireyin özgün bağımsızlığına getirilen bir sınırlama olarak ortaya çıkar. Artık insanlar arasındaki tek bağ doğal zorunluluklarının, ihtiyaç ve özel çıkarlarının, mülklerinin ve bencil şahsiyetlerinin... korunması olur. Siyasal özgürleştiriciler, siyasal topluluğu, işlevi bu sözde insan haklarını korumak olan basit bir araca indirgerler... Yurttaşın, egoist insanın uşağı olduğu ilan edilir... İnsanın bir türsel varlık olarak faaliyet gösterdiği alan siyasal bir varlık olarak faaliyet gösterdiği alanın altında bir düzeye indirilir... o artık bir burjuva olarak insandır, yoksa gerçek ve has bir yurttaş olarak insan değil.[25]

'İnsan hakları' insanlardan, insanlar sanki kendi kendilerine yeten, birbirlerine kapalı ve kendi kendilerini harekete geçiren atomlarmış gibi söz etmekte, ve geniş anlamda, böylece Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*[i] tanımına yakın bir toplumsal sisteme varmaktadır. 'Bu', der Marx,

> yalıtılmış bir töz olarak görülen, kendi içine kapanmış insanın özgürlüğüdür... [Bu insanın temeli] insanın insanla bağlaşması değil insanın insandan ayrılmasıdır... Özgürlük hakkının pratikteki uygulaması özel mülkiyet hakkıdır... bu hak her insanı diğer her insanda kendi özgürlüğünün gerçekliğini değil, sınırlanışını bulmaya iter.[26]

Modern sivil toplumun gerçekliğini ve ideolojisini 'atomistik' diye tanımlarken, Marx, insanların aslında 'atom' statüsüne indirgendiğini değil, insanların bazı bakımlardan davranışlarının atomistik olduğunu iddia ediyordu; Marx, bu ikinci önermeden birinciyi türetmenin, Hobbes gibi kuramcıların yanılsamasına yem olma anlamına geleceğine inanıyordu. Marx'a göre sivil toplum, birtakım İngiliz ekonomistleriyle faydacılarının düşündüğü gibi basitçe, birbirleriyle bağlantısız insan atomlarının bir toplamından ibaret değildi; aksine herkes için söz konusu olan bir karşılıklı bağımlılık durumuydu.

> Sivil toplum üyelerini bir arada tutan şeyler, çıkar ve ne kadar yabancılaşmış görünürse görünsün, temel insan nitelikleri ve doğal zorunluluktur; sivil ya-

[i] bellum omnium... (lat): herkesin herkesle savaşması.

> şam, yani siyasal olmayan yaşam, sivil toplum üyelerinin gerçek bağıdır. Dolayısıyla sivil toplumun atomlarını bir arada tutan, devlet değildir; bunların yalnızca imgelemde, kendi hayal alemlerinde atomlar olup, gerçekte atomlardan muazzam biçimde farklı varlıklar olmaları, yani Tanrısal egoistler değil bencil insanlar olmaları gerçeğidir. Toplumsal yaşamı devletin bir arada tutması gerektiğini, ama gerçekte sivil yaşamın devleti bir arada tuttuğunu, günümüzde ancak siyasal boşinan tasavvur edebilir.[27]

'Yahudi Sorunu Üzerine', Bruno Bauer'in makalesine basit bir yanıttan, bir *Streitschrift*'ten[i] çok daha fazla bir şeydi; Marx, görünüşte Bauer'e yüklenirken, Feuerbach, Hegel ve diğerlerine ilişkin birçok göndermeyle de tartışmanın kapsamını genişletiyordu. Görmüş olduğumuz gibi, hem Hegel, hem Feuerbach, dini, insanın yoksunluğuyla ilişkilendirmeleriyle, insanların dünyayı çığrından çıkmış bir alem olarak algılayışları karşısında dinin tazmin edici bir rol oynadığı yolundaki Aydınlanmacı görüşü daha incelikli bir hale getirmeleriyle hatırlanmalıdır. Ne ki Marx, böylesi bir tanımlamanın ötesine geçmekte ve özel, içselleşmiş bir dindarlığın; resmi, kurumsallaşmış dinin ifade ettiğinden çok daha köklü bir yabancılaşmaya işaret ettiğini belirtmektedir. Gerçekten de Marx'ın duruş noktası Feuerbach'ınkinden artık çok farklıydı. Feuerbach'ın aksine Marx, bir yetersizliği, bu yetersizlik yalnızca gizli bir sırmışçasına, dramatik bir şekilde ortaya çıkarıp 'çözüm getirme'yle yetinmez. İnsanın dinsel olmayan yaşamının tahliline dayalı bir tarihsel açıklama önerir; özelde vurguladığı, insanın dindışı yaşamında mülkiyet ilişkilerinin oynadığı roldür. Bu şekilde Feuerbach'ın yabancılaşma nosyonu din ve iç düşünümden politika ve topluma doğru genişletildiğinde artık Feuerbachçı olma niteliğinden çıkar. Bir başka şekilde ifade edersek, Marx yabancılaşmanın temellerini kaydırıyor ve onu yalnızca ana hatlarıyla saptanabilir değil, aynı zamanda pratik ve toplumsal olarak çözüme kavuşturulabilir bir şey haline getiriyordu.

> Ancak gerçek insan bireyi, soyut yurttaşı tekrar kendi içine aldığında ve gündelik yaşamında bireysel çalışması ve bireysel ilişkileri bir türsel varlık haline geldiğinde; ancak kendi güçlerini toplumsal güçler olarak görüp örgütlediğinde –ki bu olduğunda toplumsal güç artık onun siyasal gücünden ayrılamayacaktır– ancak o zaman insanın kurtuluşu tamamlanacaktır.[28]

Yurttaşlık dinsel bir fenomen olarak görüldüğü takdirde, tümellik fantazisi, yani Marx'ın sözünü ettiği siyasal güçlerin yeniden entegrasyonu, bir anlamda, yurttaşlık fantazisinin gerçekleştirilmesi, tinsel dünyanın

---

[i] Streitschrift (alm.): polemik yazısı.

gerçek anlamda laikleştirilmesi olarak görülebilir. Fakat 'Yahudi Sorunu Üzerine' popülist bir 'doğrudan demokrasi'nin yerine uyduruk bir 'temsili demokrasi' koyuyor değildir. Marx, devletin, kendi yeniden entegrasyonunun öznesi ya da gereci olabileceğine hiçbir zaman inanmamıştı. Devlet, insani yabancılaşmanın kurum olarak somutlaşmış biçimidir ve böylesi yabancılaşma, tam da doğası gereği, yabancılaşmanın alanı içerisinde alt edilemez. Bunun anlamı şudur: Mülkiyet ve mübadelenin taleplerine karşı korunaklı olmaktan uzak niteliğiyle (anayapısal formu ne olursa olsun) devlet, egemen mülkiyet ilişkileri örüntüsünü bir şekilde yansıtacak ya da ifade edecektir. Bundan çıkan sonuç ise, yabancılaşmanın ancak, mülkiyet ilişkilerini bu şekilde yansıtmayan bir özne tarafından alt edilebileceğidir. Sivil toplumun can damarı, *esprit général*'i, özel mülkiyettir. Mülksüzlüğüyle tanımlanan ve anlamlandırılan proletarya, sivil toplumla ilintisiz gibi görünebilir; fakat gerçekte, örnekse Max Stirner'ın düşündüğü gibi olmayan, yani sivil toplumda marjinal konumda bulunmayan proletarya, sivil toplumun asıl temeliydi. Bu temel olmadan burjuva toplumu varlığını sürdüremezdi –Marx hemen ekler– sürdüremeyecekti. Stirner'ın ruhunu yardıma çağırırsak bize şunu hatırlatacaktır: Sivil toplumun yıkılması hiç de anarşist nitelikli bir ütopyaya tekabül etmez. Marx için önemli olansa çok farklı bir şeydir: 'Siyasal' kurtuluşun 'beşeri' kurtuluşla sonuçlanmasıyla birlikte, komünal *egemenliğin*, bu aşamada sadece (kişisellik barındırmayan) pazar güçlerince düzenlenen bir toplum olarak yeniden bütünleşmesidir. 'Siyasal kurtuluş' ile, görünen o ki, siyasal egemenliğin hiçbir *aşırılığı* kalmamaktadır. Sivil topluma egemen olan güçler siyasal ya da komünal güçler değil, kişisellikten çıkmış güçlerdir, yani özel mülkiyet ve işbölümüdür. Bu mekanizmaların doludizgin tahakkümünün sonuçları insanlık dışı ve baskıcı olduğu için, bunlara belli bir ussal, insani denetim uygulanması gerekir. Anarşistlerin, devlet erkinin kapsamlı ve derin oluşundan yakınmaları düşünülürse, mevcut problemin çok farklı bir tarzda kavranışıdır bu. Marx, devlete hiçbir gerçek *özerk* güç atfetmez ve daha fazla *per se* denetim değil, belli bir tipte daha fazla denetimi savunur. Toplum yabancı olmayan bir otorite ihtiyacındadır, böylesi bir otorite olmaksızın bir sistem ya da kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olarak işleyiş *gösterebilir*, fakat bunu ancak yıkıcı (ve kendi kendini yıkan) bir tarzda yapacaktır.

'Siyasal olarak özgürleşmiş' devlet, pazar üzerindeki egemenliğinden feragat etmiştir. Toplum kendi başının çaresine bakmak durumundadır; bir sistem olarak işleyiş gösterir (bu haliyle kolayca tahlil edilir), fakat kayıtsız ve yıkıcı bir şekilde ortaya çıkmalarına olanak tanınan si-

vil toplum öğelerinin, kendi tarzlarıyla, bir sistem oluşturması noktasında söz konusudur bu. Anılan öğelerin insanla ilintisi yoktur ve –ne kadar 'sistematik' olursa olsun– sınırlanmamış işleyişlerin sonuçları insanlık dışıdır. Böylesi koşullarda yurttaşlık bir fantaziyse eğer, bu, gerçek kılınabilir ve kılınması zorunlu olan bir fantazidir. Öte yandan toplumun belli bir depolitizasyon yaşamış olması, politikanın Marx'ın savunmakta olduğu bir topluma yeniden entegrasyonunun *türü* hakkında hiçbir şey söylemez. Bunun hiçbir tarihsel emsali yoktur ve Marx, bizatihi devletin bu sonuca yol açma kapasitesine sahip olduğunu hiçbir yerde ima etmez. Bununla birlikte Marx'ın birkaç yıl sonra belirteceği gibi,

> özgürlük, devleti toplumun üstüne çöreklenmiş bir organ olma konumundan çıkarıp bütünüyle topluma tabi kılmaktan geçer... mevcut toplumu (ki bu, gelecekteki her toplum için geçerlidir) mevcut devletin (bu durumda, gelecekteki devletin) temeli olarak ele almaktansa, [Alman İşçi Partisi], devleti daha çok, bağımsız bir varlık olarak ele alır...[29]

Bu ifadenin de herhangi bir anarşist perspektifle benzerliği yoktur: aksine aynı yazarın 1843 tarihli 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı makalesinde savunulan görüşlerle paralellik taşımaktadır.

Bu benzerlik, Marx'ın kariyerinde yaklaşık olarak otuz yıla yayılmaktaysa da, bizi şaşırtmamalıdır; *Gotha Programının Eleştirisi* Marx'ın otuz iki yıl öncesinden Bruno Bauer'in *étatisme*'ine yönelik saldırısının birçok doğrudan yankısını içermektedir. Devletin kendinde ve kendi için 'entelektüel, etik ve özgürlükçü temellere sahip bağımsız bir varlık olarak'[30] ele alınabileceği şeklindeki 'idolcü' inanca kendilerini kaptıran Bauer ve Lassalleciler, Gotha Programının yazılmasında pay sahibi olmuş ve programı da açıkça etkilemişlerdi. Marx ise, devletin bu bakımdan biçimlendirici ya da belirleyici olmadığını, daha çok araçsal ve türevsel olduğunu savunmaktan hiç geri kalmadı. Bauer ve Lassalle gibi devletçiler tartışmalarını toplumdan devlete –sanki devlet, kendi varlığının koşullarını özerk biçimde formüle edebilme gücüne sahipmişçesine– kaydırmakta nasıl suçluysalar, Proudhon gibi anarşistler de, devletin ortadan kaldırılmasının önceliği ve sonuçlarına ilişkin kolaycı ve meşru olmayan abartılı kestirimlerinde aynı şekilde suçludurlar.

Marx 1875 tarihli Gotha Programını şiddetle yerecekti, çünkü programda Lassalle'in çömezleri esaslı bir hata yapmıştı, bu 1843'te Bauer'in siyasal kurtuluşla beşeri kurtuluşu karıştırmasına benziyordu. Programın talepleri, diye ileri sürüyordu Marx, yalnızca demokratik bir cumhuriyete uygundu, demokratik bir cumhuriyet de Lassallecilerin

kendi 'günümüz ulus devleti', yani Prusya-Alman İmparatorluğu söz konusu olduğu sürece uzaklarda kalan bir olasılıktı. Siyasal kurtuluşun (Lassallecilerin anlaşılmaz 'özgür devlet' kavramının – ya da Bauer'in sözde laik devletinin) beşeri kurtuluşla karıştırılmasından ortaya ancak kusurlu kuramsal formülasyonlar ve anlamsız talepler çıkabilirdi. Böylesi bir karışıklıktan dolayı Alman İşçi Partisi, ancak devletin öncelik ve özerkliğinin siyasal kurtuluşunun taşıdığı yanılsamaya yem olabilir ve de Lassallecilerin kapsamlı kategorileri olan 'günümüz ulus devleti'nin bir soyutlamadan başka bir şey olmadığını göremezdi. Sonuç, 1875 parti programıydı; karışıklık derinleşmişti.

> Programın siyasal talepleri, herkesçe aşikar eski demokratik teranenin ötesinde bir şey içermiyor: genel oy hakkı, doğrudan yasama, popüler haklar... Bunlar fantastik abartmalarla sunulmadıkları ölçüde, zaten gerçekleştirilmiş taleplerdir. Ancak bunları gerçekleştiren devlet Alman İmparatorluğu sınırları dahilinde değil İsviçre'deki, ABD'deki vs. devlettir. Bu tip bir geleceğin devleti bir günümüz devletidir, her ne kadar Alman imparatorluğu sınırları dışında kalsa da.[31]

Programın, demokrasinin sosyalizmle ilişkisi konusunda bakışıyla ilgili olarak, Marx, muzipçe şöyle devam edecekti:

> Hatta, [önümüzdeki] milenyumu demokratik cumhuriyette gören ve sınıf mücadelesinin tam da burjuva toplumunun bu son devlet biçimi içerisinde bir sonuç vermesi gerektiğinden hiçbir şüphesi olmayan vulger demokrasi bile – o bile, polisin izin verip mantığın izin vermediği sınırlar içerisinde kalan böylesi bir [yani Gotha Programındaki] demokratizmin kat be kat yukarısında kalır.[32]

Marx'ın, birtakım temel siyasal gerçeklikler konusunda Lassallecilerin perspektiften yoksun oluşlarının siyasal gericiliğe bile evrilebilecek miskince bir tutuma neden olacağı yolundaki sataşmaları temelsiz değildir; bunlar ayrıca biraz sonra Proudhon'u tartışırken göreceğimiz gibi, siyasal erke aşırı bir değer biçen ya da onu saplantısı haline getirmiş olan belli bir tip anarşist için de geçerlidir.

'Yahudi Sorunu Üzerine'de olduğu gibi *Gotha Programının Eleştirisi*'nde de Marx, önceki çalışmasında 'siyasal kurtuluş' dediği şeyi, kişisellik içermeyen pazar ilişkileri karşısında insanların yaşadığı aşağılanmanın bir çözümü değil, belirteci olarak sunuyordu. 'siyasal kurtuluş'larıyla birlikte bireyler (gerçek durumları ne olursa olsun) ilk kez resmi ve bürokratik anlamda eşit siyasal varlıklar, ya da yurttaşlar, olarak değerlendirilmeye başlamıştı; bu biçimsel değerlendirme, kişinin

toplumsal statüsü ya da mesleki statüsü ne olursa olsun geçerli olacaktı. *1844 Elyazmaları* (Hegel'e karşı) şunu ortaya koyuyordu: Burjuva toplumunda insanların en kişisel vasıfları –hüner, bilgi, yaratıcı potansiyel, hatta fiziksel güzellik– artık pazarda alınıp satılabilir, devredilebilir vasıflar haline gelir. Bu noktada bu belirtmelerin birbirleriyle bağlantılı olduğunu görmemiz büyük önem taşımaktadır. Bunların her biri şunu vurgular: Kapitalist koşullar altında yaşamlarına anlam veren kişisel nitelik ve özellikleriyle bireylerin, kendi aralarındaki toplumsal ilişkileri imkansız hale gelmiştir. Hem 'siyasal kurtuluş'un, hem de Marksist ekonominin getirdiği saptamalar uyarınca, insanlar biçimsel anlamda ve ilke olarak özgür ve eşittir; fakat bu yalnızca insanlık dışı biçimde sınırlanmış bir anlamda doğrudur. İnsanlar burjuva yurttaşlığı ve bürokratik mülahazalar düzeyinde özgürdür; ve insanlar, aldıkları ve satabilecekleri şeyler bakımından ayırt edilebilir olma (ek) anlamında da eşittir. 'Yahudi Sorunu Üzerine' ile *1844 Elyazmaları*'nın, getirdikleri argümanda birleştikleri nokta işte burasıdır; *1844 Elyazmaları*'nın tarif ettiği, bireyler arası ayrımların beşeri niteliklerinin ortadan kaldırılması, makalenin asal kavramı olan 'siyasal kurtuluş'un tanımlayıp gerektirdiği, bireylerin siyasal ve bürokratik türdeşleştirilmelerinin diğer yüzü ve tümlecidir. Yani bu ikisi aynı paranın iki yüzüdür. Yabancı politiği anlamadıkça yabancılaşmayı anlamamız mümkün değildir.

Bu noktada 'Yahudi Sorunu Üzerine'nin getirdiği tezi özetlersek, Marx'ın sonraki düşünce çizgisinde bu tezin ne denli önemli olduğunu daha iyi anlarız. Feodal, birleşik toplumun *bürgerliche Gesellschaft* olarak atomizasyonuyla birlikte, bireylerin gündelik yaşamlarındaki davranışları, kendi tanımladıkları dolayımsız hedeflerini aşamaz. Bu başarısızlıktan dolayı, genel düzenleyici ve ideolojik tedbirlerin dışarıdan dayatılması zorunlu hale gelir. Bunların dayatılma tarzı yabancı olduğu kadar benzeri görülmemiş bir niteliktedir de. Burjuva devlet özçıkara dayalı bir özel faaliyetler dünyasına yamanır; fakat söz konusu faaliyetler öyle bir tarzda işleyiş gösterirler ki, devletin bu yamanması, insanların üretim koşul ve ilişkilerine mahkumiyetini hafifletecek hiçbir sonuç doğurmaz. Artık gerçek bir otorite varsa eğer, o da pazarın kişiselliksiz otoritesidir; kapitalizmin giderek artan ölçüde talep ettiği ve yadsıdığı beşeri denetim, karşılık olarak yukarıya ve dışarıya doğru, burjuva devletin yabancı ve fantastik düzlemine fırlatılır.

Fakat bu gelişme hiç de basit bir hile değildir. Bunu apaçık yadsımaktan uzak olan siyasal kurtuluş beşeri kurtuluşun gerçekleşeceği kehanetinde bulunur, onun yolunu aydınlatır, ileriye doğru uzanan yolu göste-

rir – ve peşinen de onun parodisini yapar. Yabancı devlette yurttaşlık, insana yapılmış insafsız bir şakadır – evrenselliği, *Gemeinwesen*'i, insanın ümitsizce ve giderek daha çok ihtiyaç duyduğu gerçek toplumsal denetimin sağlanmasını alaya alan bir şaka. Bu acımasız şaka, alaya alırken söz konusu denetimi insana, yabancı ve soyut bir biçimde sunar. 'Kendi suretinde bir dünya yaratmış'[33] ve övülesi bir olumlu sonuçla tüm dünyayı insanın hizmetine vermiş olan kapitalizm, tam da aynı sebeple, insanları kişisellik içermeyen pazar mekanizmasının maddi sürecinin hizmetine koşmuştu. Fakat aynı zamanda kapitalizm, olabileceği haliyle insanın, yani çok yanlı toplumsal birey olarak insanın, ortaya çıkışının önündeki engellerin çoğunu da ortadan kaldırmıştı; tam da kapitalizmin bu engelleri ortadan kaldırması sebebiyledir ki, yurttaşlık evrensel bir kategori olarak *ortaya çıkabilmişti*. Marx'a göre, kapitalizm birden çok kesici yüze sahipti; bir yandan, ortaya çıkışı ve işleyişiyle, 'gerçek beşeri kurtuluşa' işaret ediyordu – kapitalizm, yolunda ilerlediği bu kurtuluşun, siyasal düzeyde yurttaşlık olarak ve ekonomik düzeyde de kendi genişlemeci ve evrenselleştirici eğilimlerince gerçekleştirileceğini kestirmekte ve bir anlamda zaten bunu vaat etmekteydi. Öte yandan kapitalizm, insanı 'yabancı güçlerin' –Marx ve Hegel'in çok değer verdiği insan doğasının 'evrensel' yanını bastırmaktan başka sonuç vermeyen güçlerin– oyuncağı haline getirmekteydi. Kısacası kapitalizm, kurtuluş ihtiyacı (böylesi bir ihtiyacı yadsırken) yaratmakta, beşeri kurtuluşu insana görünüşte verirken, özde geri alarak onunla oynamaktadır. Bir yandan insanın potansiyel anlamda olabileceği şey olarak ortaya çıkmasının önkoşullarını sağlamakta, ama öte yandan da bunları ancak yabancı ve düş kırıklığı yaratacak bir biçim içerisinde –yani burjuva devleti içinde– sunmaktadır.

Marx'ın ilk yazdıklarından 'Yahudi Sorunu Üzerine' (1843) ile son yazdıklarından *Gotha Programının Eleştirisi* (1875) arasındaki devamlılık, Marx'ın modern devlet araştırmalarının tümünün *Alman İdeolojisi* ile sonuçlanacak bir dizi yazıda geliştirdiği yabancı politik kuramına dayandığını ve bu kuram çerçevesinde şekillendiğini akla getirmektedir. Bu ortak kaynak, Marx'ın ifadelerinde karşılaşılan tüm belirsizlikleri silmese de, bunların bir perspektif içine yerleştirilmesini sağlar. Marx'ın devlet kuramına en çok yöneltilen itirazlardan biri, Marx'ın siyasal kurumların bağımsız gücünü kavramadığı yolundadır; fakat görünen o ki, Marx'ın daha ayrıntılı makaleleri tam da bu problemden söz etmekte ve siyasal kurumların ne ölçüde bağımsız olduğunu saptamaya çalışmakta, ayrıca da bunu kaçınılmaz biçimde 'Yahudi Sorunu Üzerine'deki tahlili hatırlatan bir tarzda yapmaktadır.

Bunu görürsek eğer, Marx'ın devlet kuramı konusunda sıkça telaffuz edilen bir diğer itirazı da ele almaya soyunabiliriz. Çoğu anlatım bu kuramın tamamlanmamış karakterini vurgular. Marx'ın belirsiz bir vasiyet bırakmış olan argümanlarında boşluklar vardır; çarpıcı bir örnek anarsak, *Kapital*'in üçüncü cildi Marx'ın, kendi kabul ettiğince, başka yerlerde ana hatlarını çizdiği devlet ve sınıf kuramına tam da ayrıntılı halini vermeye girişeceği noktada kesilir. Hatırı sayılır derecede üstü örtülü veciz bildirileri –ve apaçık propagandası– ile bu ana hatlar, birbirinden yalıtık, dağınık parçalardan oluşmaz yine de. Kariyeri boyunca Marx, burjuva devletin çeşitli yapıları, burjuva devlet biçimlerini feodal devletten ayırt eden özellikler, otoritarizmin tehlikeleri ve devrimci mücadelenin –ki bu mücadele Marx'ın tüm diğerleri ve anarşist muhatapları karşısında hiç usanmadan savunduğu üzere, siyasal olacaktı– gerekliliği konusunda çok şey yazdı. Marx'ın devlet kuramının tüm bu özellikleri bilhassa anti-anarşist bir nitelik ve belirgin bir Hegelci soy çizgisi taşır; bunların kaynağı, Hegel'den kendini kurtarma sürecinde ilk kez ana hatlarını çizdiği yabancı politik kuramıdır. Bu devamlılık öğeleri, bitmemiş bir girişimde karşılaştığımız tüm belirsizlikleri gidermeyebilir. Marx, çoğunlukla bir devrimci aciliyet ruhuyla yazıyordu, ki bu tutumun geçerliliği ya da temelsizliği ancak sonradan yaşanan olaylarla ortaya çıkıyordu; yazılış sürecinde yaşanan olayları yönlendirmek ya da biçimlendirmek amacıyla kaleme alınmış bir belge olan *Komünist Parti Manifestosu* da böylesi bir örnekti. Ne ki Marx ayrıca, (zorlama da olsa) bir sükunet içinde yazmaya da uzak değildi.

Manifesto'dakiler gibi kapsamlı kuramsal formülasyonlar ile bu formülasyonların sınandığı *Louis Banaparte'ın 18 Brumaire*'i gibi daha ayrıntılı 'ampirik' araştırmalar arasında bir ayrım yapmak mümkündür. (Özgül tarihsel araştırmalarının seyrinde Marx'ın keşfettiği şeylerin, kuramsal iddialarının en kapsamlı olanlarını nadiren doğruladığını gösteren) böylesi bir ayrım, Marx'ın kendi hipotezlerini 'ampirik olarak' test eden bir 20. yüzyıl toplum bilimcisi sayılıp sayılmaması gerektiği sorusunu açıkça es geçse de, yararlı bir ayrımdır. Fakat bu bir tarafa, gösterilen çekinceyi, yani kuramsal bir Marx ve ampirik bir Marx arasındaki ayrımı (bu ayrım onun için pek bir anlam ifade etmezdi) en iyi tamamlayan (yerinden eden değil) şey, burada dikkatimize sunulan vurgudur – yani devlet hakkında söyleyebileceklerinin temelini oluşturan bir ilke olarak yabancı politik konusunda geliştirdiği ilk formülasyonun üzerindeki vurgu.

Marx'ın yabancı politik kuramını –insanların yabancılaşmış kapasitelerine dayalı düzmece bir evrensel devlet fikrini– burjuva egemenliği-

nin bir aygıtı olarak devlet şeklindeki nitelemesiyle birlikte göz önüne almadığımız takdirde, bu ikisi arasındaki önemli bağlantıyı da göremeyiz. Dahası, yabancı politiği dışarıda bırakmak da yanlış yere vurgu yapmak olacaktır. Marx'ın egemen sınıf olarak devlet kuramı üzerinde yoğunlaşmanın, ki Lenin'in yaptığı budur, siyasal olarak programatik olduğu kolayca görülebilir, çünkü bu kuram bizi sonuçta proletarya diktatörlüğü nosyonuna götürür – ve bu da anarşistlerin hiç hoşlanmadığı bir nosyondur. Fakat Marx'ın kendi devlet kuramı, Lenin'in (kendi sağlam sebepleri adına) *Devlet ve İhtilâl*'de,[i] düzeltmeyi uygun gördüğünden daha fazla derinliğe sahiptir. En önemlisi de şudur: Burjuva devlet hakkında söyleyebilecekleri Marx'ın politika ve topluluk konusunda söyleyebileceği şeylerin gücünü azaltmaz; burjuva devlet üzerine aşırı vurgu yapmak, dikkatimizin politika ve topluluktan uzaklaşmasına yol açabilir. Böylesi bir uzaklaşmanın sakınılması gereken bir tehlike olmasının nedeni şudur: Bizzat Marx en programatik devrim çağrısını –yani siyasal eylem zorunluluğunu–yalnızca egemen sınıf olarak devlet kuramına değil, aynı zamanda insanların yabancılaşmış komünal yeteneklerinin, yani devrimci siyasal faaliyet sonucunda insanlarca yeniden sahiplenilebilecek ve (sahiplenilmesi gereken) yeteneklerinin ideolojik tasarımı olarak modern burjuva devlet nosyonuna dayandırır.

MARX'IN DEVLET KURAMINA BİR BAKIŞ

Marx'ın temel inancını Ralph Miliband çok doğru bir şekilde şöyle ifade etmiştir: 'Devlet, sadece belirleyici olma yanılsamasına sahiptir, yoksa gerçekte belirlenmektedir'.[34] Modern toplumda devlet, toplumda güç sahibi olanlar için araç işlevi görebilir, fakat bununla birlikte ikincil ve türevseldir, işleyişi ve varlığı içinde onu belirleyen, dışındaki kuvvetlerdir – yani kaynağı sivil toplum olan kuvvetler. Görmüş olduğumuz gibi, Marx devrimci olgunluğa, devletin özerk, temel ve biçimlendirici olduğu şeklindeki Hegelci ve Genç Hegelci iddialara karşı kendi tezini getirerek ulaşmıştı; tartışmayı devletten topluma kaydırmayı hedefleyen tüm çabaları, bu çabalar ister Arnold Ruge ve Bruno Bauer gibi Hegelcilerden, ister Stirner, Proudhon ve Bakunin gibi anarşistlerden, isterse Lassalle gibi sosyalist politikacılardan gelsin, yermeye devam etti. Bu farklı şahsiyetler çok az şey konusunda anlaşabilecek kimselerse de, şunu görmemiz çok büyük önem taşımaktadır: Bu kişilerin birbirlerine benze-

[i] Çev. Süleyman Arslan, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 7. Baskı, Aralık 1989.

mezlikleri Marx'a göre gerçek olmaktan çok görünüştedir; kendi bakışlarıyla tüm bu şahsiyetler devleti 'entelektüel, etik ve özgürlükçü temellere sahip bağımsız bir varlık'[35] olarak görme eğilimindeydiler. Devletin toplumdan (görünürdeki) her türlü bağımsızlığının, olsa olsa geçici ve nihayetinde asılsız olduğunu düşünen Marx ise –bunu göreceğiz– devletin 'bağımsız bir varlık' olarak ele alınabileceğini varsaymanın herkes için – özellikle bir devrimci için– çok büyük bir hata olacağını söylüyordu.

Proudhon'un modern devletin güçlülüğü (*puissance*) dediği abartılı anarşist kavrayışın *ve* Lassallecilerin modern devletin 'özgür devlet' karakteri taşıdığı yolundaki ısrarlarının aksine, Marx bu devletin, sivil toplumdaki toplumsal güçlerce zorlandığını ve bir güç dengesince sınırlandığını düşünüyordu. Ona göre, modern devlet, ancak egemen üretim biçiminin yani kapitalizmin olanak tanıdığını yapabilir. Böylece devlete –zaman zaman ve yer yer– serbestçe faaliyet göstereceği *belli bir* alan kalır; fakat yararlandığı her özgürlük, sivil toplumdaki kuvvetler dengesinin kapitalist sınıfın lehine değişmesi –genel olarak yaşanan şey budur– durumunda geri alınabilecek bir ayrıcalık niteliğindedir. Özelde, modern devlet toplumsal kurum ya da uygulamalar kurabilecek ya da başlatabilecek özgürlükten yoksundur. Modern devlet bunları belki ve genelde savunabilir, fakat öyle bile olsa, bu tip bir savunma normal bağımsız bir eylem değil, güçlü toplumsal kuvvetlerin irade ya da tahrikiyle yapılan bir eylemdir. Devlet yasalar ilan eder, fakat kendi adına onları topluma dayatıp yürürlüğe koyamaz. Yasa koyucu olarak dahi devletin rolü, beyan ve ifade ediciliktir; yasama, 'ekonomik ilişkilerin iradesini kelimelerle ifade ve ilan etmekten başka bir şey yapmaz'.[36] Sivil toplumda her devletin yararlanabileceği serbest işleyiş ya da özerk faaliyetin kapsamı, normalde ciddi biçimde sınırlanır. 'Siyasal koşullar', diye vurguluyordu Marx, 'sivil toplumun resmi dışavurumundan başka bir şey değildir'.[37]

Marx'ın, devlet ile sivil toplum arasındaki Hegelci ayrımı kabul etmesi, Marksizmi anarşizmden kolayca ayırt etmemizi sağlar; fakat bununla birlikte Marx'ın, devlet ve sivil toplumun Hegelci bir tarzda ilişki içinde olabileceğini devamlı yadsıyışı, devlet eylemini ikinciden çok üçüncü sıraya koyar. Şöyle ki, Marx üç katman önermektedir. Birincisi, sivil toplumun kök ve dayanağı olan ekonomik faaliyettir; ikincisi sivil toplumun kendisidir – yani kendi kuralları (ki bunlar arasında en önemlileri özel mülkiyetle ilgili olanlardır) bulunan ve bunlara göre işleyen ve kapitalist dönemde ekonomik faaliyetin aldığı özgül biçimdir; üçüncüsüyse, egemen ekonomik sistemin saptadığı bu kuralları savunup sağlamlaştıran

devlettir. Öncelikler açıktır: Ekonomik koşullar devletin kurallarına göre değişmez. Tersi durum daha olasıdır. Hukuk ekonomiden sonra gelişir ve söz konusu öncelik zamansal olduğu kadar mantıksaldır da.

Özgül siyasal kuvvetlerin rolü böylece aşağı bir konuma indirgenir; politika temel bir bilim değildir (kendini bile açıklayamaz), toplumu açıklamaya yardımcı olacak araçların başka yerde aranması gerekir. Politika, tarihin ne itici gücüdür ne de bağlayıcı gücü; ancak özgül siyasal yanılsamalar aksini öne sürer. Devlet eyleminin, ekonomik eylemin mümkün kılındığı (fakat Marx'a göre bunun tam tersi de geçerli olabilir), tahmin edilebilir bir mekan oluşturduğu (ve kendi dışında, bu mekanı sağladığı) şeklindeki (Hobbesçu olarak da tanımlanabilecek) nosyon, iradenin gücünün fazlaca önemsenmesine dayanan bir yanılsamadır. Rıza gösterme kuramına ya da Hobbesçu iradeciliğe muhalefetiyle Marx –Hegel'in izini sürerek– şunu savunur: Toplum, bileşenlerinin *irade* ya da rızasına dayanmaz; daha çok, bireylerin bir sistem –'bireylerin iradesinden bağımsız bir şekilde' işlediği sıkça söylenen bir sistem– içinde bir arada tutuldukları söylenir. İradenin gücüne aşırı bir anlam yüklersek –örnekse hukukun yapılandırıcı gücünü abarttığımız takdirde– devlet baskın *görünür*; hatta devlet aygıtının kadrolarını dolduran insanların, bu görünürdeki baskınlığın gerçek olduğuna inanmaları gerekli olabilir. Fakat yine aynı nedenle, devletin ortadan kaldırılmasının yolunu arayanların bu özgül siyasal yanılsamaya onay vermemesi gerekir; politikayı iradi bir eylem olarak gören proletarya, der Marx 1844'de yazılmış bir makalesinde, gene kendisine ait toplumsal içgörü yokluğu nedeniyle, 'gücünü, kanla boğulacak aptalca ayaklanmalara boş yere harcıyor'.[38] Marx bu uyarıyı *Alman İdeolojisi*'nde ayrıntılarıyla temellendirmişti.

> Eğer iktidar, Hobbes ve diğerlerinin yaptığı gibi, hukukun temeli olarak değerlendirilirse, o zaman hak, hukuk vs. basitçe, devlet erkinin dayandığı *diğer* ilişkilerin emaresi, ifadesi olur. Bireylerin hiçbir suretle 'iradesine', üretim ve ilişki biçimine, ki bunlar birbirlerini belirler, bağlı olmayan maddi yaşamı – işte bu, devletin gerçek temelidir ve işbölümüyle özel mülkiyetin bireylerin iradesinden bağımsız olacak şekilde hâlâ gerekli olduğu her evrede böyledir. Bu fiili ilişkiler hiçbir şekilde devlet erki tarafından yaratılmaz; aksine bunlar devleti yaratan güçtür. Bu koşullarda yöneten bireyler, güçlerini *Devlet* biçiminde oluşturmak zorunda kalmalarının yanı sıra, bu kesin koşulların belirlediği iradelerine, devletin iradesi olarak tümel bir ifade (hukuk gibi) –yurttaşlık hukuku ile ceza hukukunun mümkün olan en açık biçimde gösterdiği üzere, içeriği daima bu sınıfın ilişkilerince belirlenen bir ifade– vermek zorunda kalırlar. Bedenlerinin ağırlığı her nasıl idealist iradelerine ya da keyfi kararlarına bağlı değilse, aynı şekilde iradelerini yasa biçiminde

> zorla kabul ettirmeleri ve aynı zamanda aralarındaki her bireyin kişisel keyfiyetinden bağımsız kılmaları da, bireylerin idealist iradesine bağlı değildir... bu, üretici güçlerin, rekabeti gereksiz kılacak denli gelişmiş olmaması ve böylece de tekrar tekrar rekabete yol açacak olması koşuluyla doğrudur; çünkü yönetilen sınıflar rekabeti ve onunla birlikte devlet ile yasayı ortadan kaldırma *iradesine* sahip olmaları durumunda sınıflar artık imkansız olanı isteyecektir... Bu 'irade', koşullar onu yaratmayı mümkün kılacak kertede olgunlaşmadan önce ortaya çıkar, bu da ancak ideologun iradesi dahilindedir. Koşullar onu yaratacak kadar geliştikten sonradır ki, ideolog, bu iradeyi bütünüyle keyfi ve bu yüzden de her zaman ve koşulda akla uygun olacak bir nitelikte tasarlayabilir.[39]

Devlet aygıtının insan kadrosunu oluşturanların gücünün uygulamada ciddi biçimde sınırlanması, Marx'a göre ancak özgül siyasal alanın dışına adım attığımız takdirde görülebilir. Marx'ın söylediğince, siyasal olmayan bir üst noktadan baktığımızda, siyasal düşünüşün *doğası itibariyle* saptırıcı olduğunu ve yanlış kavrandığını, çünkü kendi yararına yönelik yapısal bir eğilim taşıdığını görebiliriz. Marx'ın 1844'te belirttiği gibi:

> Devlet ne kadar güçlü ve dolayısıyla bir ülke ne kadar siyasal ise, devletin, toplumsal kötülüklerin kaynağını araması ve bunların genel açıklamasını bizatihi devlet ilkesinde, yani aktif, bilinçli ve resmi dışavurumu devlet olan toplum yapısında bulması da o kadar olasılık dışıdır. Siyasal düşünce, düşünmenin politika çerçevesinde gerçekleşmesi durumunda gerçekten siyasal düşüncedir. Siyasal düşünce açık ve canlı olduğu ölçüde toplumsal kötülüklerin doğasını kavramada yetersiz kalır. Siyasal düşüncenin klasik dönemi Fransız Devrimi'dir. Toplumsal kusurların kaynağını devlet ilkesinde görmekten uzak olan Fransız Devrimi'nin kahramanları siyasal kötülüklerin kaynağını toplumsal örgütlenmedeki bozuklukta aradılar. Böylece örnekse Robespierre, muazzam sefaletle muazzam zenginliğin bir arada bulunuşunu yalnızca, gerçek demokrasinin önünde duran bir engel olarak gördü. Bu yüzden de evrensel bir Sparta sertliği tesis etmek istiyordu. Politikanın ilkesi iradedir. Siyasal düşünce ne kadar tarafgir ve mükemmelleşmiş olursa, o ölçüde iradenin sınırsız gücüne inanır; irade üzerindeki doğal ve zihinsel sınırlamaları görmede başarısız olduğu ölçüde de, toplumsal kötülüklerin kaynağını keşfedemez.[40]

Aslına bakılırsa, Fransız Devrimi Marx'a, siyasal bilincin ya da devlet merkezli bir perspektifin, toplumsal gerçekliklere ilişkin görüşümüzü kaçınılmaz olarak bulandıracağını gösteren bir dizi örnek sunuyordu. Aynı makalede, yoksulluk problemini çözüme kavuşturmak için devletin –*her* modern devletin– yapabileceklerinin sınırının ne olduğunu tartışırken, Marx şuna işaret eder: Fransız Devrimi sırasında, 'maksi-

mum düzeyde bir siyasal enerji, güç ve anlayışı temsil eden' Ulusal Meclis bile yoksulluk konusunda hiçbir şey yapamamıştır. Ve Marx tumturaklı bir soru sorarak devam eder. 'Ulusal Meclis'in çıkardığı yasanın sonucu ne oldu? Dünyadaki mevcut yasalara bir yenisini eklemekten başka? Zaten bir yıl sonra da Meclis açlık içindeki dokumacılarca kuşatılacaktı'.[41] (Marx, 1844'de Silezya dokumacılarının ayaklanmalarının ardından yazıyordu bunları.) Toplumsal kötülükleri bastırma karşısında devlet eyleminin başarısızlığa mahkum olduğu yolundaki görüşünü temellendirmek için şöyle sorar Marx:

> Devlet bir başka şekilde hareket edebilir mi? Devlet, toplumsal kusurların nedenini asla 'devlette ve toplumsal kurumlarda...' aramayacaktır. Siyasal partilerin bulunduğu yerde, her parti böylesi kötülüklerin kaynağını, kendisinin değil de karşısındaki partinin devlet idaresini elinde tutmasında bulur. Köktenci ve devrimci politikacılar bile kötülüğün kaynağını devletin doğasında değil, yerine bir diğer biçimini koymak istedikleri belli bir devlet biçiminde ararlar... Politika açısından toplumun yapısı ve devlet iki farklı şey değildir. [Bu bakış açısıyla] devlet, toplumun yapısıdır... Nihayetinde her devlet [yoksulluğun] nedenini yönetimdeki rastlantısal ya da kasıtlı kusurlarda arar ve bu yüzden de bu bozuklukların düzeltilmesi için yüzünü yönetimde reforma çevirir. Niçin? Yalnızca, yönetimin bizzat devletin örgütleyici faaliyeti olmasından dolayı.
>
> Yönetimin, bir yandan hedefleri ile iyi niyetleri arasında, öte yandan araçları ile kaynakları arasındaki çelişki devlet tarafından, devlet kendini feshetmedikçe, ortadan kaldırılamaz; çünkü kendisi bu çelişkiye dayanır. Devlet kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki ve genel çıkarlar ile özel çıkarlar arasındaki çelişki üzerine kurulur. Dolayısıyla yönetimin kendini biçimsel ve olumsuz bir faaliyet alanıyla sınırlaması gerekir, çünkü iktidarı sivil yaşamın ve onun işleyişinin başladığı noktada biter. Sivil toplum yaşamının; özel mülkiyet, ticaret ve endüstrinin; ve sivil toplumdaki farklı grupların karşılıklı yağmacılığının, işte bütün bunların toplumsal olmayan karakterinden kaynaklanan sonuçlar karşısında, iktidarsızlık yönetimin doğal yasasıdır. Sivil toplum içerisindeki bu bölünmeler bu alçal(t)ma ve kölelik modern devletin dayandığı doğal temellerdir. Yönetiminin iktidarsızlığına son vermek istemesi durumunda modern devlet, özel yaşamın mevcut koşullarını ortadan kaldırmak zorunda kalır. Bu koşulları ortadan kaldırmak istemesi durumunda ise, kendi koşullarına son vermek zorunda kalır, çünkü o ancak bu koşullarla bağlantısı içinde var olur.[42]

Bu alıntının çarpıcılığı şunu söylemesindedir: Devlet tam da doğası gereği 'kendi varlık koşullarına son verme' yeteneğinden yoksundur; aynı nedenle, (modern bürokrasinin o şüpheli avantajlarını kullanabilse de) devlet herhangi bir olumlu eyleme giriştiğinde başvuracağı araçlar çok

sınırlıdır. Yoksulluk gibi acil ve ezici bir sorunla karşı karşıya kaldığında, 'iktidarsızlık yönetimin doğal yasasıdır'; 'onun iktidarı sivil yaşamın ve onun işleyişinin başladığı noktada biter'. Marx'ın devletin iktidarsızlığı konusunda bu tarzda ısrar etmesi –ilerde bu konuya tekrar döneceğiz– egemen sınıf olarak devlet kuramının taşıdığı ve vulger Marksizme de sirayet etmiş olan bir zorluğa işaret etmektedir: Yönetici konumunda olduğu söylenen sınıfın hangi anlamda ve ne ölçüde yönettiğini sormamız gerekiyor. Gerçekten yönettiği ya da gücünü –bırakalım otoriteyi– gösterdiği ve buna muktedir olduğu nosyonu, yalnızca siyasal bir perspektiften – toplumsal gerçekliklere ilişkin görüşümüzü ancak bulandırabilecek ve hatta tersine çevirebilecek devlet-merkezli bir üstünlük noktasından– kaynaklanır görünmektedir. Hiç kuşkusuz modern toplumu işleyiş halinde tutan, fakat aynı zamanda devlet tarafından uygulanıp savunulan kurallar hiçbir şekilde devletçe formüle edilip başlatılmaz. Marx bu konuda çok katıdır. 'Şu basit gerçek, bir zümre (*Stand*) değil, bir sınıf olduğu gerçeği dolayısıyladır ki', der, 'burjuvazi artık yöresel olarak değil ulusal olarak örgütlenmek ve ortalama çıkarına genel bir biçim vermek zorunda kalır'. Bu, yani 'burjuvazinin mülkiyet ve çıkarının karşılıklı garantisi için... zorunlu olarak benimsediği örgütlenme biçimi',[43] devlettir. *Alman İdeolojisi*'nde (1846) geçen böylesi pasajlar Marx'ın *Komünist Parti Manifestosu*'nda (1848) asıl halini alan en bildik –ve keskin– devlet tariflerinin arkaplanını sağlar ve niteliğini belirler. *Manifesto*'da belirtildiğince, 'siyasal erk, bir sınıfın diğer bir sınıfı baskı altında tutmaya yönelik örgütlü gücüdür' ve 'modern devletin yürütme organı tüm burjuvazinin ortak işlerini yürütme görevini üstlenen bir komitedir'.[44]

Devlete ilişkin bu net görüş, bütün kabagenellemeci özelliğiyle Marksizm-Leninizme geçen bir görüştür. Fakat şu da ortadadır, yazılışının hiçbir aşamasında Marx'ın devlet kuramı *Manifesto*'daki özlü formülasyonların ima edebileceği kadar açık seçik ve basitleştirilmiş değildi. (Şunu eklemeli ki, burada 'ima edebileceği' ifadesi, kesinlik taşıyan 'açıkça belirttiği' ifadesi yerine bilerek kullanılmıştır; peki, modern devletin –yine bir başka kolunun yerine– yürütme kolunun *tüm* burjuvazinin ortak işlerini çekip çevirmesi gibi bir şey neden söz konusudur? Bu ortak işlerin ifadelerini bulmaları ne kadar olasıdır?) Şunu biliyoruz ki, *Manifesto* belli bir tarihe –devrimci olduğu düşünülen 1848 *annus mirabilis*'ine[1]– yetiştirilmek üzere yazılmış bir silah başına çağrısıydı; belge apaçık (kör kör parmağım gözüne bir) biçimde, abartılı ve veciz ifadeleri seslendiren bir kalk boru-

[1] annus mirabilis (lat.): harika/olağanüstü yıl.

suydu. Bunu söylemekten amacımız söz konusu ifadelerin etkililiğini yadsımak değildir; zaten epey bir süre sonra devrimci propaganda düzeyinde bunların yarattığı etkiyi düşünürsek, böylesi bir yadsıma komik kalır; yani kastettiğimiz, devletin rolüne ilişkin diğer daha araştırıcı analizlerin sonuçlarının damıtılmış özleri olarak bu ifadelerin taşıdığı karaktere işaret etmektir. Bu haliyle *Manifesto*'nun devlete değgin dramatik ve kapsayıcı nitelemelerinin başlıca kusuru şudur: Provokatif olabilmekle birlikte bu nitelemeler bize, burjuva devriminin ve de modern sivil toplumun ortaya çıkışının –kesin ve geri dönülmez bir şekilde– devletin ve siyasal iktidarın doğasını değiştirme (ki bu değişikliği Marx başka yerlerde –hatta *Manifesto*'da– tartışır) biçimi hakkında hiçbir şey söylemez.

Bu kusurun da ötesinde, Marx'ın devlete dair o bildik sloganlarının şu tehlikesi vardır: Bağlam dışına çıkarıldıkları takdirde –ki siyasal sloganın doğasında bağlam dışına çıkarılmak vardır– bu sloganlar oldukça kaba bir komplo teorisini akla getirmektedir. 'Devlet'i 'burjuvazi' diye okumak şeklinde bir vulger Marksist eğilim vardır, sanki bu ikisinin her, ama her siyasal bildiri için tekrar tekrar kullanılan parşömenler olmaktan başka işi yokmuş gibi! Şunun da belirtilmesi gerekir, (vulgerliğe herkes kadar yeteneği olan) Marx bizzat bu sakatlığı görmüştü. Daha bir ince elenip sık dokunmuş pasajlarında Marx, böylesi kaba ve indirgemeci komplo teorisi içermeyen, aksine bunları dışlayan görüşler öne sürüyordu.

> ... eğer burjuvazi siyasal olarak, yani devlet erki aracılığıyla 'mülkiyet ilişkilerindeki adaletsizliği' sürdürürse, bu adaletsizliği o yaratmış olmaz; modern işbölümü, modern mübadele biçimi, rekabet, temerküz vs., tüm bunların biçimlendirdiği adaletsizlik burjuvazinin siyasal egemenliğinden kaynaklanmaz, tam aksine burjuvazinin siyasal idaresi, burjuva ekonomistlerince gerekli ve ölümsüz yasalar oldukları ilan edilen bu modern üretim ilişkilerinden kaynaklanır.[45]

Görmüş olduğumuz gibi, burjuva toplumuyla birlikte, ekonomik ve siyasal yaşam bir bütün olarak, daha önce örneği görülmemiş bir şekilde, feodal sınırlamalardan ve diğer ayak bağlarından kurtulmuştur. Sonrasında devletin, piyasa mekanizmasından elini çekmesi –bu, klasik iktisatçıların zorlamaları sonucu gerçekleşen bir el çekmedir– bu mekanizmaya, kendi insan nesnesini serbestçe sınırlama olanağı tanıyordu; ve aynı sürecin parçası olarak devlet ve toplum ayrı ve münhasır faaliyet alanları haline geldi. Marx'a göre, bu ayrılışın veri olduğu yerde devlet, 'sivil toplumun [*bürgerliche Gesellschaft*] doludizgin gelişimine, özel çıkarın serbest devinimine dayanır'.[46] (Anarşistlerin öngördüğü çok farklı ve daha az tarihsel önceliklere, bütünüyle değilse eğer, büyük oranda karşı olan)

bu önceliklerin önesürümü, Marx'ın devlet kuramının bir *Leitmotiv*'ini oluşturmuştur. Anarşistlerin aksine Marx şuna inanıyordu: Modern zamanlarda devlet, düzmece bir genel önerme olarak, birbirinin hasmı toplumsal ilişkilerin varlığına dayanır ve bu da modern devlete özgül anlamını ve rolünü verir. Bunu göremeyip tartışmayı devletten topluma kaydırmak ters bir perspektif benimsemek demektir, modern devletin sergilediği iktidar ve inisiyatife aşırı bir anlam yüklemek suretiyle nedeni sonuçla karıştırmak demektir; ayrıca da, kapitalist dönemde devletin doğasında meydana gelen temel bir değişikliği es geçmek demektir.

Marx'ın devlet konusunda söyleyebileceklerine baktığımız takdirde, kendini gösteren paradoks şudur: Hegel'e cevaben karşısında –ve yalnızca ilk yazılarında da değil– atıfta bulunduğu yabancı politik kuramı, dış görünüş itibariyle, en keskin ve canlı biçimine *Komünist Parti Manifestosu*'nda rastladığımız kaba ve indirgemeci 'egemen sınıf olarak devlet kuramı'na indirgenemez ve bundan daha tözel bir nitelik arz eder. Bu fazlaca basitleştirilmiş devlet kuramının kendi taraftarları hiç eksik olmayacaktı; bu bakışın yansımalarını Engels'in yazdıklarının bir kısmında (1881 tarihli *Aile, Özel Mülkiyet ve Devletin Kökeni* ve *Anti-Dühring*'in 1887'de yayımlanan kısmı olan *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*), sonradan Lenin'in yazdıklarında (özellikle *Devlet ve İhtilâl*'de) görüyoruz; oradan sonra da Marksizm-Leninizmin resmi bir dogması haline gelip öylece kalmıştır. Fakat 'bir sınıfın baskı aracı' olarak devlet kavramı Marx'ın konu hakkındaki fikirlerinin etkisini azaltmaz; dahası bu kavram bir dizi kuramsal ve pratik sorun ortaya atar.

Devleti, yönetici sınıfın egemenlik aygıtı olarak tanımlayan kuram, en arı biçimiyle, katışıksız sınıf egemenliği olanağını ve tek tip ortak çıkarları haiz ve ayrıca bunları ileri sürme gücüne sahip bir ekonomik egemen sınıfın varlığını önvarsayar. Marx'ın karşılaştığı ve irdelediği çeşitli burjuvazi örnekleri, monolitik bir görüntü vermekten uzaktı. Devlet, yönetici sınıfın (bu sınıfın hükümranlığı üretim araçlarını elinde tutması ve kontrol etmesi bağlamında tanımlanır) zor aygıtıdır. Fakat Marx hiçbir zaman sınıf yapısını –diğer bir deyişle 'üretim ilişkileri' dediği şeyi, yani insanlar arasındaki esas ilişkileri– üretim güçlerinin yapısına (yani insanlarla nesneler arası ilişkilere) indirgememiştir. Toplumsal ve teknolojik ilişkiler Marx'ın yazılarında nadiren yan yana gelen ya da birbirlerinin yerine kullanılabilen kategorilerdir. Sınıfın ne olduğunu sorar ve onun bir şey değil, bir ilişki olduğunu hatırlarsak, tablo daha az mekanik bir hale gelir. Seçkin bir Marksist tarihçi bu noktayı çok güzel bir şekilde belirtmiştir. 'Sınıf nosyonu', diye başlar ve şunları hatırlatır bize,

beraberinde tarihsel ilişki nosyonunu getirir. Tüm diğer ilişkiler gibi bu da, herhangi bir an içerisinde dondurup teşrih masasına yatırmaya kalkıştığımızda elimizden sıyrılacak olan bir akıcılıktır. En iyi şekilde örülmüş sosyolojik ağ, bize, bir itaat ya da aşk modeli veremeyeceği gibi, arı bir sınıf modeli de veremez. İlişkinin daima gerçek insanlarda ve gerçek bir bağlamda ifade edilmesi gerekir. Dahası, her biri kendi bağımsız varlığına sahip iki apayrı sınıf da bulamayız ki, bunları birbirleriyle ilişki *içine* sokabilelim. Aşıksız aşk bulamayız, ne de uşaksız ve emekçisiz itaat. Ve sınıf, birtakım insanlar (miras aldıkları ya da paylaştıkları) ortak deneyimlerinin bir sonucu olarak kendi aralarında çıkarlarının özdeşliğini ve çıkarları kendilerininkinden farklı (ve genellikle kendilerininkine karşıt) diğer insanlara karşı çıkarlarının özdeşliğini hissetmeye ve telaffuz etmeye başladıklarında oluşur. Sınıf deneyimi büyük oranda, insanların içine doğduğu –ya da ellerinde olmaksızın girdikleri– üretim ilişkilerince belirlenir. Sınıf bilinci, bu deneyimlerin kültürel anlamda ele alınma, yani gelenekler, değer sistemleri, fikirler ve kurumsal formlarda cisimleşme biçimidir. Deneyim kendini, belirlenmiş olarak gösterse de, sınıf bilinci göstermez. Benzer deneyimler yaşayan benzer meslek gruplarının tepkilerinde bir *mantık* görebiliriz, fakat bunlardan bir yasa çıkaramayız. Sınıfın bilinci farklı zaman ve yerlerde aynı şekilde kendini gösterir, fakat asla *tam* bir aynılık içinde değil...[47]

Öyleyse bir sınıf, diğer sınıflardan yalıtılmışlık içinde var olan katı bir blok değildir; tam aksine sınıfı açıklayan şey, diğer sınıflar, sınıfın taydaşları ve sınıfın genel toplumsal ilişkiler örüntüsü içindeki bağlamıdır. Söz konusu ilişkilerin –yani Marx'ın üretim ilişkileri dediği şeyin– ortak özellikleri ne olursa olsun, ülkeden ülkeye ve zamandan zamana herhangi bir tekbiçimlilik sergilemesi olası değildir. Bu ilişkilerin oluşturduğu toplumsal bağlam, bu bağlamın oluşmasını sağlayan her sınıfın *anlamının* önemli bir kısmını oluşturacaktır. İyi bir Marksist tahlilde sınıflar, gözlem amacına yönelik olarak tecrit edilebilir nitelikte, farklılaşmamış birimler ya da benzer büyüklüklermiş gibi irdelenmezler; iyi bir Marksist tahlilde sınıflar, belli bir zamanda belli bir toplumdaki üretim ilişkileri örüntüsü, ki bu örüntü her sınıfın taşıdığı anlamın önemli bir kısmını oluşturur, *baz alınarak* araştırılır.

MARX BONAPARTİZME KARŞI: *18 BRUMAİRE* VE ÖTESİ

Şu bizi şaşırtmamalıdır, Marx'ın III. Napoleon'un *coup d'état*'sıyla[1] sonuçlanacak olaylar zincirine ilişkin araştırması Marx'ın yalnızca devlet

[1] coup d'état (fr.): hükümet darbesi.

kuramını değil, aynı zamanda sınıf kuramını da etkilemiş olan bir örnekolay çalışmasıdır. *Manifesto*'da ve diğer yerlerde karşılaştığımız egemen sınıf olarak devlet kuramı bizi şu gerçeğe hazırlar: Marx'ın özgül tarihsel araştırmalarında, devlet, devletin konumu ve konumlandırıcılığı ve toplumdaki sınıf ilişkileri örüntüsü *18 Brumaire*'de birbiri ardınca ele alınır; bizi *hazırlamadığı* şey ise, bu kapsamlı çalışma boyunca Marx'ın sergilediği esneklik ve derinleşme derecesidir. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'i'nde (ki hem kronolojik hem de analitik olarak, *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nın bir tashihi sayılır bu yapıt) bulduğumuz şudur: Bir sınıf içerisindeki iç tutunum derecesi, sınıf içerisindeki birliğin türü ve nereye dek uzandığı –ve onunla birlikte kolektif özönesürüm olanağı– hiçbir şekilde kategorik bir koyut değil, bir sınıftan diğerine hatırı sayılır ölçüde farklılaşan bir şeydir. Bir sınıfın çıkarlarının farklı derecelerde ifade edilmesi diğer sınıfların önündeki imkanları etkiler; ayrıca her sınıf *içerisinde*, sınıf çizgileri dahilinde ittifakları olanaklı ve olası kılan birçok ve farklı altbölüm vardır. (Hem eklemli hem de yansımalı olan) bu örüntü karmaşık bir örüntüdür; sınıflar arasındaki ve içerisindeki bu değişik güçlerin siyasal temsili sorusu (cevabını kendisi veren bir sorudur bu), örüntüyü daha da karmaşıklaştırır. Marx, toplumsal güçlerin siyasal temsilcilerince –ya da kurumsal temsilcilerince– sergilenen bağımsızlığın tür ve düzeyini, Fransız toplumundaki sınıf ilişkilerinin yapı ve tarihine göre araştırır ve ana hatlarını çıkarır; sonrasında egemen sınıf olarak devlet kuramının bizi pek hazırlamadığı şu fenomenle, siyasal güçlerin özerk ve kendi içinde birleşmiş bir burjuva sınıfı *tarafından* kullanılmaması, fakat iç bütünlük ve özerklikten ciddi biçimde yoksun olan bir burjuva sınıfının hizipleri *lehinde* kullanılması fenomeniyle karşılaşırız.

Bu karışık tablo şöyle özetlenebilir: 19. yüzyıl ortasında Fransa'da toprak sahipleri vardır; bunların siyasal temsilcileri lejitimistlerdir; bunlar yavaş yavaş küçük toprak sahibi köylülere dönüşür; bunlar zanaatkar sınıfa dönüşür, ve bu *artisanat*[i] da henüz gelişmemiş ve sayıca çok fazla olmayan proletaryaya dönüşür. Köylüler, zanaatkarlar ve proleterler siyasal temsilden yoksun olmaları temelinde birbirleriyle bağlantılıdır. Kapitalistlere gelince, bunlar da çıkarları pek ender birbirine yaklaşan finans kapitalistler ve sanayiciler olarak iki hizbe ayrılır. Farklı dönemlerde farklı sektler siyaseten egemendir. Temmuz Monarşisi 'Fransa'nın ulusal servetini sömüren bir anonim şirket' olan finans kapitalin çıkarlarının siyasal ifadesiydi, bu şirkette 'Louis-Philippe yöneticiydi... Ticaret,

[i] artisanat (fr.): zanaatkar sınıfı.

endüstri, tarım, gemicilik ve sanayi burjuvazisinin çıkarları bu sistemde, ister istemez, devamlı surette tehlike ve garazla karşı karşıya kalır'. Marx, devamla, şöyle der:

> Burjuva sınıfı iki büyük hizbe ayrıldı: restorasyondan geçmiş monarşi altındaki büyük toprak sahipleri ile Temmuz Monarşisi altındaki mali aristokrasi ve sanayi burjuvazisi... iktidar bunların tekelindeydi. Cumhuriyetin adsız dünyası, her iki hizbin de rekabetlerini elden bırakmaksızın eşit güç harcayarak ortak sınıf çıkarını sürdürebilecekleri tek alandı. Burjuva cumhuriyeti, tüm burjuva sınıfının mükemmelleşmiş ve açıkça ifade edilmiş yönetiminden başka bir şey olamasa da, lejitimistlerin orleancıları, orleancıların lejitimistleri tamamladığı bir yönetimden, Temmuz Monarşisi ile restorasyonun sentezinden başka bir şey olabilir mi? *National*'deki burjuva cumhuriyetçiler kendi sınıflarının, ekonomik temeli olan hiçbir büyük hizbini temsil etmiyordu. Monarşi idaresi altındaki burjuva cumhuriyetçiler, kendi rejimlerinden başkasına anlayış göstermeyen lejitimistlerle orleancılar karşısında, burjuva sınıfının genel rejimini ileri sürme gibi tarihsel bir iddiaya sahiptiler ve sırf bu yüzden önemliydiler.[48]

Dahası, bu iki hizip arasındaki çıkar birliğinin asılsız olduğu da gösterilebilir; bu birlik, 'tüm burjuva sınıfının mükemmelleşmiş ve açıkça ifade edilmiş yönetimi' olabilir, fakat bu sınıf içerisindeki iç bölünmeler öyle bir niteliktedir ki, 'Cumhuriyetin adsız dünyası'[49] tam da, varlığını sürdürmeyecek olan ve Marx'a göre sürdüremeyecek olan şeydir. Zaten cumhuriyet, mükemmel hale gelir gelmez yıkılmıştı.

Marx, egemen sınıf olarak devlet kuramının devletle birlikte yıkılacağını öngörmemişse de, şurası kesindir, kuramın değeri azalmış görünmektedir. Ancak Marx (hiç değilse kendini hoşnut kılacak şekilde) kendini ve kuramını kurtarmayı başarır. 'Parlamenter cumhuriyet', der,

> Fransız burjuvazisinin iki hizbinin, yani lejitimistlerin ve orleancıların, eşit haklara sahip biçimde, yan yana yaşayabilecekleri nötr bir alandan başka bir şey değildi. Bu, iki grubun ortak egemenliğinin kaçınılmaz koşulu, birer sınıf olarak bunların genel çıkarının kendi kendine tabi olduğu, aynı zamanda da hem kendi özel işlevlerine, hem de toplumun arta kalan sınıflarına dair hak iddialarına tabi olduğu biricik devlet biçimiydi.[50]

O dönem Fransa'sı ile ilgili olarak Marx, özerk, iç birliğini sağlamış, iyi tanımlanmış ve sınıf bilincine sahip bir burjuvazinin birleşik egemenliğinin değil; Louis Napoleon'un 'grotesk bayağılığına' 'kahraman rolü oynama'[51] olanağı tanıma ölçüsünde kendini sahneye koyan bir hizip politikasının söz konusu olduğu yolunda bir çözümleme getirdi;.bu hizip

politikası Bonapartistlere ve bürokratlara (bunlar son tahlilde yalnızca kendilerini temsil etseler de – ya da yalnızca bu yüzden), belli bir süre için, fakat kesin olarak, güç dengesini sürdürme olanağı tanıyordu.

Marx'ın, Fransız politiğini çözümlerken bize sunduğu şey, toplumdaki güçlerin bir yansıması olarak devlet değil, daha çok, sonuç itibariyle devletin toplumdan ayrılışı örneğidir. Louis Bonaparte'ın *coup d'état*'sı 'yürütme organının zaferi' idi. Fransız ulusu 'kendi iradesinden bütünüyle feragat etmekte ve yabancı bir iradenin gücüne, bir otoriteye teslim olmaktadır'; 'kavga öyle bir şekilde halledilmiş görünmektedir ki, aynı şekilde iktidarsız ve suskun kalan tüm sınıflar dipçiğin önünde dize gelmektedir'. Ve daha da beklenmedik bir şekilde Marx şöyle devam eder: 'II. Bonaparte yönetimi altında... devlet, görünen o ki, kendini tamamıyla bağımsız kılmıştır';[52] 'siyasal kaygılarından kurtulmuş burjuva toplumu kendisinin dahi beklemediği bir gelişim düzeyine erişmiştir'.[53]

Marx 'muazzam bürokratik ve askeri örgütlenmeye, geniş katmanları kucaklayan ustalıklı devlet mekanizmasına sahip ve hemen yarım milyon kadar memuru olan' bir yürütme gücünden bahseder ve bu güçten 'Fransız toplumunun bedenini bir ağ gibi saran ve tüm gözeneklerini tıkayan, korkunç derecede asalak bir canlı'[54] diye söz eder. Fakat devlet böylesi bir bağımsız ve güçlü konuma nasıl ulaşır? Denge ve istikrarsız denge durumları, diye açıklar Marx, sivil toplumdaki sınıflar (ve sınıf içi fraksiyonlar) arasında gerçekleşebilir, böylesi bir pata durumunda, toplumsal egemenliği ne olursa olsun, hiçbir sınıf siyasal bir üstünlük elde edemez. Bu çıkmazdan kurtulmak amacıyla bizzat devlet müdahalede bulunup dengeyi kurmaya çalışır. Kendi başına edimde bulunan yürütme gücü, hakem ya da arabulucu rolü oynar; ve bu şekilde sınıflar ya da fraksiyonlar devletin kendisini ve yönetsel aygıtını müttefikleri ya da koruyucuları olarak görürler. Devlet aygıtının artan gücü ya da örgütlenmesi bu gelişmeyi –tam olarak buna sebebiyet vermiyorsa da– kolaylaştırır. Sonradan gelen her yönetici grubun bu aygıtın gücünü geliştirmede, devletin hizmetindeki zora dayalı potansiyeli artırmada çıkarı vardır; bu durum da, bizatihi yönetim aygıtının insan kadrosunu oluşturanların, devlet eylemi alanını koruma ve genişletme hakkını kazanmış güçlü bir fraksiyon konumuna gelmesi sonucunu doğurur. İster istemez Prusya bürokrasisi konusunda söylediklerini aklımıza getiren Marx, burada bir Fransız siyasal sisteminden söz etmektedir;

> bu sistemde yürütme gücü, yarım milyonu aşkın bireyden oluşan ve bu yüzden de muazzam bir kitlenin geçimini/çıkarını kendisine mutlak bir bağımlılık içinde tutan bir memurlar ordusuna kumanda etmektedir; bu sistemde devlet,

> sivil toplumu yaşamdaki en kapsamlı tezahürlerinden en önemsiz anlarına, en genel varoluş kalıplarından bireylerin özel varoluşuna kadar sarar, denetler, düzenler, yönetir ve eğitir; bu sistemde olağanüstü bir merkezileşme sayesinde bu asalak gövde, her yerde bulunup her şeyi bilme olanağı, hızlı bir devingenlik yeteneği ve ayrıca karşılığını yalnızca yönetilenlerin çaresiz bağımlılığıyla gevşek/biçimsiz yapısında bulan bir esneklik kazanır...[55]

Şurası açıktır, Marx'ın bu pasajdaki devlet –ve 'görünürde toplumun üzerinde göklerde süzülen'[56] bir devlet erki– tarifi, *Manifesto*'da ana hatları çizilmiş (ve de aslında gerçek hayatta hiç rastlanmamış) olan sınıf-egemen araçsallık değil, 'Yahudi Sorunu Üzerine'de tanımlanmış olan yabancı tümellik ve iktidardır, ki bu tümellik aynı şekilde toplum üzerinde asalakça egemenlik kurmuştur. *Manifesto*'da değil, yalnızca makalede tanımlanmış haliyle devletin, sivil toplumu sarması, denetlemesi, düzenlemesi ve yönetip eğitmesi beklenebilirdi. Marx, devamla, hiç umulmadık bir paradoksun ana hatlarını çizmektedir. Şu soruyu sorar: Fransız Ulusal Meclisi neden 'devlet yönetimini basitleştirip memurlar ordusunun sayısını düşürmüyor ve... sivil toplum ile kamuoyuna hükümet gücünden bağımsız kendi organlarını yaratma izni vermiyor?' Kendi sorusuna verdiği yanıt, devletin egemen sınıfın 'araçsallığı' olarak işleyiş gösterebileceği birden çok yolun bulunduğu olgusuna ters düşmektedir.

> ... tam da sayısız kolları olan bu geniş devlet aygıtının idamesiyledir ki, Fransız burjuvazisinin maddi çıkarları sıkı sıkıya birbirine ilmeklenir. Burada burjuvazi, artı-nüfusu için memuriyetler bulmakta ve kâr, faiz, kira ve ücretler halinde cebine atamadığını devlet ücretleri şeklinde telafi etmektedir. Öte yandan siyasal çıkarları da onu, günden güne baskıcı tedbirleri ve dolayısıyla devlet erkinin kaynak ve personelini artırmaya zorlamaktaydı; gene aynı Fransız burjuvazisi, toplumsal hareketin bağımsız organlarını bütünüyle yok etmeyi başaramadığı yerde kamuoyuna karşı kesintisiz bir savaş sürdürmek zorunda kalıyor ve bu organları sakatlayarak kötürüm bırakıyordu. Böylece Fransız burjuvazisi kendi sınıfsal konumunun bir gereği olarak bir yandan tüm parlamenter erkini, ve dolayısıyla aynı şekilde kendisinin de, yaşamsal koşullarını imha ediyor, diğer yandan parlamentoya düşman yürütme gücüne büyük bir güç kazandırıyordu.[57]

Korkunç bir paradokstur bu. Bir yandan, 'burjuvazi hiçbir zaman daha mutlak biçimde egemen olmamıştır';[58] öte yandan, sormamız gerekiyor, bu sözde mutlak egemenlik neyi içermektedir? Kapitalizmin varoluş koşulları üzerindeki bilinçli toplumsal gücü genellikle sınırladığı şeklindeki Marx'ın inancı bir yana, bu özel durumda burjuva 'egemenliği',

kendi çıkarlarına ölümcül bir darbe indirmek türünden sonuçlar doğuran bir çifte bağlayıcılık içinde kendini ifade etmektedir.

> Burjuvazi kendi çıkarlarının şunları dikte ettirdiğini itiraf etmektedir: kendisi kendi egemenliğinin sonuçlarından kurtarılmalıdır; ülkede huzurun sağlanması için ilk olarak ülkenin burjuva parlamentosuna hak ettiği öldürücü darbe indirilmelidir; kendi toplumsal gücünün eksiksiz biçimde devamının sağlanması için siyasal iktidarı kırılmalıdır; tek tek burjuvalar diğer sınıfları sömürmeye ve mülkiyet, aile, din ve düzenden huzur içinde yararlanmaya, ancak sınıflarının diğer sınıflarla birlikte siyasal hükümsüzlüğe mahkum edilmesi koşuluyla, devam edebilmelidir; burjuvazi, kendi kesesini kurtarması için tacını kaybetmeli ve kendini koruyan kılıç da, artık başının üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanmalıdır.[59]

Bu beklenmedik yolla Fransa, bir sınıfın despotizminden kaçarken bir bireyin despotizmine yakalanır. Louis Bonaparte'ın *coup d'etat*'sı devletin rolünü değiştirir; 'sivil topluma karşı, devlet aygıtı, konumunu öylesine sağlamlaştırmıştır ki, 10 Aralık Cemiyeti'nin şefi [yani Louis Bonaparte] tek başına lider olmuştur'.[60] Bonapartist devlet her sınıftan bağımsız ve (kendisine karşı kurulduğu) toplumdan üstün görünmektedir. Ne ki Marx bir kayıt getirir. 'Fakat devlet erki havada asılı kalmış değildir. Bonaparte bir sınıfı temsil etmektedir, yani Fransız toplumunun en kalabalık sınıfı olan küçük toprak sahibi köylüleri'.[61] Fransız toplumunun diğer kesimlerine teklif ettiği rüşvetler –burjuvaziye huzur, işçilere genel oy hakkı– (ki bunlar birbirlerini nötrleştiriyordu) bir yana, Bonaparte'ın kendi sınıf temelini oluşturan şey köylülüktür. Gerçekten de Fransız köylülüğü gibi doğası gereği bir hayli atomize olmuş bir grup dış müdahalelerle ilerleyebilir. İç tutunumdan yoksun olmaları, köylüleri, 'kendi adlarına kendi sınıf çıkarlarını bir parlamento ya da bir kongre aracılığıyla uygula(t)ma gücünden yoksun' kılar. Dolayısıyla bir temsilciye ihtiyaç duyarlar; bu temsilcinin,

> aynı zamanda, onların efendisi ve üstlerinde bir otorite olarak, hem onları diğer sınıflara karşı koruyup hem de onlara yukarıdan yağmur ve güneş ışığı yollayan sınırsız bir hükümet gücü olarak, kendini göstermesi gerekir. Böylelikle, küçük toprak sahibi köylülerin siyasal nüfuzu, nihai ifadesini, toplumu kendisine tabi kılan yürütme gücünde bulur.[62]

Fakat burada söz konusu olan temsilin niteliği nedir? Köylüler, Louis Bonaparte'dan onların çıkarlarını 'temsil etmesini' istemekte, ummakta ya da beklemektedir, fakat onu buna zorlayacak araçlardan yoksundurlar. Bonaparte'ın devleti, köylülerin iradesinin (ortak bir iradelerinin

bulunduğu söylenebilirse elbette) basit bir aracı değildir. Köylülerin umutları, yürütmecinin hareket serbestisini önemli ölçüde sınırlayabilir, fakat bizzat köylülerin iflah olmaz bir bölünmüşlük içinde oldukları düşünülürse, bu sınırlamanın çok ciddi olup olmadığına dair soru işaretleri ortaya çıkar. Üstelik,

> kendini bağımsız güç kılmış yürütme otoritesi olarak Bonaparte, 'burjuva düzenini' korumayı görevi bilmektedir. Fakat bu burjuva düzeninin gücü orta sınıftan gelir. Dolayısıyla o kendini orta sınıfın temsilcisi sayıyor ve bu doğrultuda kararlar çıkarıyor. Oysaki Bonaparte, orta sınıfın siyasal iktidarını kıran ve bunu her gün yeniden yapan biridir sadece.

Hepsi bu kadar da değil;

> Bonaparte, burjuvaziye karşı kendisini, aynı zamanda, köylülerin ve genelde halkın temsilcisi, halkın alt sınıflarını burjuva toplumu çerçevesi içerisinde mutlu kılmak isteyen bir temsilci olarak görmektedir... Fakat her şeyin ötesinde Bonaparte kendisini, 10 Aralık Cemiyeti'nin şefi; bizzat kendisinin, *maiyetinin*, hükümet ve ordusunun ait olduğu *lumpen proletarya*nın temsilcisi saymaktadır...[63]

Bu kafa karıştırıcı 'temsil' karmaşası karşısında Marx'ın, Louis Bonaparte'ın 'çelişik konuşmasına', 'hükümetinin çelişkilerine, ve karmakarışık arayışında bir o sınıfı, bir bu sınıfı kazanmaya çalışmasına, önce aşağılamasına ve sonrasında hepsini aynı tarzda karşısına almasına'[64] vurgu yapması pek de şaşırtıcı değildir öyleyse. Şu da var ki, Bonapartist devletin inisiyatif gücü, herhangi bir sınıf ya da hizbin dilek ve taleplerinden çok da zarar görmeden varlığını korur. Fakat öte yandan nazik bir denge söz konusudur; çünkü Bonapartizm çatışan sınıflar arasında hiçbir şekilde tarafsız kalmaz. Tüm sınıfları temsil etme ve bütün toplumun cisimleşmiş hali olma iddiası taşıyan Bonapartizm mevcut toplumsal düzeni –sermayenin emek üzerindeki egemenliğine dayalı düzeni– devam ettirip güçlendirme amacına yönelik olarak ortaya çıkan ve bu uğurda varlığını sürdürmesi sağlanan bir oluşumdu. Marx daha sonra, Bonapartizmin her şeyden önce, geçici bir biçim olduğunu yazacaktı: 'Bonapartizm burjuvazinin ulusa egemen olma yeteneğini çoktan kaybettiği ve işçi sınıfının da bu yeteneği henüz kazanmadığı bir zamanda tek olanaklı hükümet biçimiydi'. Ve yine,

> aynı zamanda devlet erkinin en orta malı ve nihai biçimiydi, ki daha gelişme çağındaki orta sınıf toplumu, feodalizmden kendi kurtuluşunun bir vasıtası olarak bu biçime daha incelikli bir yapı kazandırmaya başlamıştı; gelişimini

> tamamlamış olan burjuva toplumu ise sonuç itibariyle bu formu, sermayenin emeği köleleştirmesinin bir aracına dönüştürdü.[65]

Nihayet, Bonapartist devlet, Fransız toplumundaki herhangi bir sınıftan ne kadar bağımsız olursa olsun, ekonomik ve toplumsal bakımdan egemen olan sınıfın koruyucusu olarak kalır – ve böylesi bir sınıflı toplumda, kalmak zorundadır. Bu şekilde, uzun vadede temel Marksist önerme tekrar kendini gösterir. 'Toplumun üzerinde göklerde süzülen' devletin bağımsızlığının geçici olduğu kadar yanıltıcı da olduğu, sonunda ortaya çıkar. Politika hâlâ son tahlilde, ancak ekonomik anlamda açıklanabilir bir nitelik taşır; Bonapartist devletin toplumsal açıdan demirlediği yer sonunda açığa çıkar. ('Bonaparte tüm sınıfların muhterem velinimeti olarak göstermek ister kendini. Fakat birinden almadan diğer sınıfa veremez');[66] bir kez daha, ekonomi, siyasal hareketleri belirler.

> İçinde bulunduğu durumun çelişik taleplerince zorlanan ve aynı zamanda kamunun bakışını bir hokkabaz gibi kendi üzerine sabitleme zorunluluğu duyan... Bonaparte, tüm burjuva ekonomisini karışıklığa itiyor, 1848 Devriminin ihlal edilmez gördüğü her şeyi ihlal ediyor; kimilerini devrime müsamaha gösterir, kimilerini devrimi arzu eder kılıyor; düzen adına gerçek bir anarşi yaratıyor ve aynı zamanda tüm devlet aygıtını aylasından mahrum bırakarak onu suistimal ediyor, tiksindirici ve gülünç bir hale getiriyor.[67]

Marx böylesi ifadeleriyle –ki *Fransa'da Sınıf Savaşımları* ile *18 Brumaire*'de bunlara sıkça rastlanır– (Miliband'ın da düşündüğü gibi), sonuçta, siyasal olanın ekonomik olan tarafından biçimlendirildiğini dillendiren ilk önermesini kurtarmada başarılı olmuş olabilir, ya da olmayabilir. Fakat bu muhtemelen tartışmalı konu bir yana, Marx'ın 19. yüzyıl ortası Fransız politiği ve toplumuyla ilgili çalışmalarından ortaya çıkan şey, onun egemen sınıf olarak devlet kuramının en katışıksız (ya da ham) formu içinde, bizi hazırlamadığı bir şeydir. Kendini gösteren şey, Marx'ın 1850-2'de söylediğiyle 1843'te söyledikleri arasında var olan çarpıcı devamlılıktır.

> Sivil toplumda, bu haliyle siyasal devletin vahşice ortaya çıktığı dönemlerde... siyasal yaşam kendi öngereklerini –yani sivil toplumu ve öğelerini– boğmaya ve kendini insanın gerçek ve uyumlu türsel yaşamı olarak ortaya koymaya çalışır. Fakat bunu, ancak kendini kendi varoluş koşullarıyla şiddetli bir çelişmeye tabi tutarak başarabilir... Savaş nasıl barışla son buluyorsa, siyasal drama da zorunlu olarak dinin, özel mülkiyetin ve tüm sivil toplum öğelerinin restorasyonuyla son bulur.[68]

Böylesi pasajların sergilediği devamlılık, ancak kendileri için Marx'ın devlet kuramının sunabileceği tek yüzü bulunan kimselerle, 'ilk dönemindeki' Marx ile 'sonraki' Marx arasında kesin bir bölünme olduğunda diretenleri (bu kategorilerin üyeleri, rastlantısal biçimde, çakışma eğilimi gösterir) şaşırtabilir; fakat karşımızdaki çarpıcı bir devamlılıktır. Ve bu, Marx'ın devlet kuramı konusunda, literatürde yeterli dikkatin gösterilmediği bir devamlılıktır. Fakat yine de nedir Bonapartizm? – Marx'ın on yıl önce uyardığı, 'siyasal kurtuluş'un içinde örtük biçimde bulunan tehlikelerin ta kendisi mi, yani devletin amacını bürokrasinin amacına, bürokrasinin amacını devletin amacına dönüştürmek mi? Bonapartizm,

> her ortak çıkarın toplumdan derhal koparılıp daha yüksek *genel* bir çıkar olarak toplumun karşısına dikilmesi, bizatihi toplum üyelerinin faaliyetinden kaçırılıp hükümet faaliyetinin bir nesnesi haline getirilmesi, yani bir köprüden, bir okuldan veya bir köy topluluğunun komünal mülkiyetinden alınan şeyin Fransız demiryollarına, ulusal servetine ve ulusal üniversitesine dönüştürülmesi [anlamına geliyordu].[69]

Elbette bu kamulaştırmanın belli koşulları vardı. Önceki her devrim, Marx'ın ifade ettiği üzere, 'her yerde bulunan faal ordu, polis, bürokrasi, din ve yargı organlarıyla, merkezileşmiş devlet erkini' pekiştirmişti, öyle ki, devletin siyasal karakteri de,

> toplumdaki ekonomik değişikliklerle eşzamanlı olarak değişti. Modern sanayinin ilerleyişinin sermaye ve emek arasında bir sınıf çatışması ortaya çıkarıp bunu genişletmesi ve yoğunlaştırmasının hızı oranında, devlet erkinin de, giderek daha çok, sermayenin emek üzerinde ulusal ölçekte bir tahakküm kurmasını sağladığı, toplumsal köleleştirmeye yönelik örgütlü bir kamu gücüne dönüştüğü ve sınıf despotizminin motoru haline geldiği görülmekteydi. Sınıf mücadelesinde ileri bir safhaya işaret eden her devrimden sonra devlet erkinin tepeden tırnağa baskıcı karakteri giderek daha açık biçimde kendini gösterir.[70]

Diğer bir ifadeyle, tüm önceki devrimler 'bu aygıtı [devleti] ezeceğine, mükemmelleştirdi. Egemenlik kazanmak için birbirleriyle mücadele eden partiler bu devasa devlet yapısına sahip olmayı muzaffer olmakla elde edilecek başlıca ganimet saydılar'.[71] Bu yüzden Marx'ın 1871'de şunu ileri sürmesi şaşırtıcı gelmez: 'İşçi sınıfı hazır devlet mekanizmasına el koyup onu kendi amaçları için kullanmakla yetinemez'.[72] Marx *Fransa'da İç Savaş*'da şunda diretiyordu: Louis Bonaparte'ın 'imparatorluğunun dolaysız antitezi 1871 Komünüydü', çünkü Komün 'yalnızca

sınıf egemenliğinin monarşik biçiminin değil, aynı zamanda bizzat sınıf egemenliğinin yerini alacak bir Cumhuriyetin 'olumlu biçimi'[73] idi.

Paris Komününün en olumlu yanı, Marx'a göre, siyasal iktidarı kurumsal niteliğinden çıkarması ve bu suretle toplumu tekrar politikleştirmiş olmasıdır tam tamına. 'Kamu işlevleri, Merkezi Hükümetin aygıtlarının hayati özelliği olmaktan çıktı. Yalnızca beledi idare değil, şimdiye dek devletin kullandığı tüm inisiyatif Komünün otoritesine geçirildi'.[74] Toplum kendi varlığının koşullarını eline geçirmişti;

> ulusun birliği bozulmayacak, tam tersine Komün Anayasası tarafından örgütlenecekti; ulustan bağımsız, onun üzerinde, ulusal birliğin cisimleşmiş hali olduğunu iddia eden, fakat [gerçekte] ulusun bedeninde semirip gelişmiş bir asalak kist olan Devlet erkinin yıkılmasıyla [bu birlik] bir gerçeklik haline gelecekti. Eski hükümet gücünün tepeden tırnağa baskıcı olan organları yok edilecek; bunun yanında, toplum üzerinde zorla egemenlik kurmuş bu otoriteden elindeki yasal fonksiyonlar sökülüp alınacak ve toplumun sorumlu öznelerine iade edilecekti.[75]

Marx 'Komün Anayasası'nı tanımlarken açıktır ki, 'siyasal kurtuluş'un aksine 'beşeri kurtuluş'u ifade ediyordu. 'Komün Anayasası', der Marx, 'toplumdan beslenen ve toplumun özgür hareketine köstek vuran devlet asalağınca şimdiye dek soğurulmuş tüm kuvvetleri toplumsal varlığa iade edebilirdi. Bu tek edimle', diye devam eder, 'Fransa'nın yeniden doğuşunu başlatabilirdi'. Marx, bu tarifiyle geniş kapsamlı bir atıfta bulunur.

> Tüm önceki hükümet biçimleri kesin olarak baskıcı iken, bu, tamamıyla genişlemeci bir siyasal biçimdi. Asıl gizi de bundan ileri geliyordu. Bu, özünde bir işçi sınıfı hükümeti; üreten sınıfın asalakça el koyan sınıfa karşı verdiği mücadelenin ürünü, emeğin ekonomik kurtuluşunun gerçekleştirileceği, en son keşfedilen siyasal biçimdi.
>
> Bu son koşul haricinde Komün ancak bir imkansızlık ve bir kuruntu olabilirdi. Üretenin siyasal egemenliği onun toplumsal köleliğinin idamesiyle bir arada var olamaz. Bundan dolayı Komün, sınıfların ve dolayısıyla da sınıf egemenliğinin dayandığı ekonomik temelleri kökünden yok etmeyi hedefleyen bir kaldıraç işlevi görecekti. Emeğin kurtarılmasıyla birlikte, her insan çalışan bir insan haline gelir ve üretici emek bir sınıf vasfı olmaktan çıkar.[76]

Marx'ın Komün övgüsü –Komünün, 'Fransız toplumundaki tüm sağlıklı öğelerin gerçek temsilcisi', 'emeğin kurtuluşunun gözüpek savunucusu', ve (en ünlüsü) 'yeni bir toplumun şanlı müştucusu'[77] olduğu yolundaki ısrarı– çoğu yorumcuya abartılı ve taşkınca görünmüştür. Marx'ın, Komünün siyasal açıdan tabansızlığına, toplumsal kompozisyonuna

ve ideolojisinin kusurlarına ilişkin kişisel çekincelerini artık biliyoruz. (On yıl sonra bir özel mektubunda –hiç de yanlışa düşmeden– şöyle yazacaktı Marx: 'Komünün büyük bölümü hiç de sosyalist değildi, olamazdı da.)[78] Art arda verdiği tepkilerinde açıkça görülebilen tutarsızlıkların – tamamı değilse eğer– büyük kısmı, yalnızca Marx'ın, kendisine pek bir şey borçlu olmayan devrimci bir hareketin başlangıcından siyasal sermaye oluşturmayı arzulamasıyla değil, aynı zamanda Komünün fiili olarak başardığını –getirdiği pratik önlemler, sonuç olarak, dikkate değmez nitelikteydi– Komünün *temsil ettiğinden* ayırt etme kaygısıyla da açıklanabilir. *Fransa'da İç Savaş*'ın elyazmalarındaki tanıma göre Komün,

> devlet erkinin toplum tarafından, toplumu denetleyen ve topluma boyun eğdiren güçler toplamı olarak değil, toplumun kendi güçleri olarak tekrar soğurulmasıdır, ve halk kitlelerinin, kendilerini sindiren örgütlü güç tarafından değil, bizzat kendi gücünü oluşturarak devlet erkini tekrar soğurmasıdır – düşmanları yararına halk kitlelerinin bastırılması için kullanılan... (baskıyı yapanlarca sahiplenilen) yapay toplum gücü değil, kitlelerin kurtuluşunun siyasal biçimidir.[79]

Bu dilin Marx'ın en son verdiği söylevin oldukça sağlam sözdizimine bulaşması bizi şaşırtmamalıdır; bu tam da Marx'ın, Fransız devleti üzerine ilk yazdıklarında ve genişletirsek, başta 'Yahudi Sorunu Üzerine' olmak üzere, genelde modern devlet konusunda kaleme aldığı ilk yazılarında kullandığı dildir. Bürokratik devlet, kendisini doğuran toplumu yansıttığı kadar onu bozup biçimsizleştirir de; işte bu bürokratik devlet kavramı, yurttaşlar ve yurttaşların ortak eyleminin vasıtası –yani toplumdaki yaşamın yabancılaştırıcı düzenleniş alanının ilerici uzantısı olan vasıta– arasındaki bölünmeyi ifade eder. Bu nedenledir ki, Marx *Fransa'da İç Savaş*'ta Komünün, siyasal iktidarın kurumsal niteliğini kırmasını o belirgin tarzda (74 no'lu dipnotta belirtildiği gibi –ç.n.) vurgulamaktadır. Bu kurumsallıktan-arın(dır)ma, yaşamlarının toplumsal koşulları üzerindeki bilinçli denetimlerinin ele geçirilmesini (ve böyle bir denetime sahip oldukları yönünde yaratılan mistifikasyonu) delip geçer; bu, elden çık(arıl)mış olanın tekrar sahiplenilmesi edimidir. Komüne, tüm eksikliklerine karşın evrensel önemini kazandıran işte bu yeniden sahiplenmedir. Sorun, topluma, devletçe gasp edilen tüm öncelikleri iade etme sorunuydu, böylece toplumsallaşmış insan –yani yabancı güçlerin hizmetinde ve onların elinde işlenen bir nesne değil, kendi varoluşunun öznesi olacak insan– artık hemcinsleriyle özgürce ilişkiye geçebilecekti. Bu şekilde ilişkiye geçmiş insanlar toplumsal yaşamlarının bütününü denetim altına alabilecekler ve kendi 'edimlerinin efendileri' haline geleceklerdi. Ko-

mün öncesinde bu ifade zorunlu olarak şart kipinde yazılmak zorundaydı; Komüne genel, evrensel önemini kazandıran şey, onun bir örnek, bir prolog olarak taşıdığı karakterdir. İşçiler varoluş koşullarının denetimini *üstlenebildiklerini* pratikte gösterip ortaya koymuşlardı – ve her şeyin ötesinde asıl bu nedenle Marx, söylevinde bu insanları alkışlamaktaydı.

Yukarıda anlatılan türde bir eylemi *siyasal* kılan şey –ya da şöyle diyelim, Marx'ın düşündüğü şekliyle, bu eylemi proletaryanın siyasal eyleminin prototipi kılan şey– onun, elden çıkmış/yabancılaşmış toplumsal kapasiteleri yeniden ele geçirmesidir. Marx'ın Paris Komünü hakkında alkışladığı şey şuydu: Önceki tüm toplumsal devrimlerin aksine Komün, devlet erkinin farklı eller altında pekiştirilmesinin değil, bu erkin yıkımının yolunu aramıştı. Önceki her devrim, sadece 'her yerde bulunan faal ordu, polis, bürokrasi, din ve yargı organlarıyla, merkezileşmiş devlet erkini pekiştirmişken (öyle ki, 'sınıf mücadelesinde ileri bir safhaya işaret eden her devrimden sonra devlet erkinin salt baskıcı karakteri giderek daha açık biçimde kendini göstermektedir') Komün, 'toplumdan beslenen ve toplumun özgür hareketine köstek vuran asalak devletçe şimdiye dek soğurulmuş tüm güçleri toplumsal varlığa iade' edebilirdi. Marx, Komünün halkçı, demokratik ve eşitlikçi karakterini vurguluyor ve aynı zamanda 'yalnızca beledi idarenin değil, şimdiye dek devletin kullandığı tüm inisiyatifin Komünün otoritesine geçirilme' biçimini de içtenlikle onaylıyordu. Bir yandan komünal hükümet formu 'en küçük taşra köyü' için bile geçerli olacaktı; öte yandan da,

> ulusun birliği bozulmayacak, tam tersine Komün Anayasası tarafından örgütlenecekti; ulustan bağımsız, onun üzerinde, ulusal birliğin cisimleşmiş hali olduğunu iddia eden, fakat [gerçekte] ulusun bedeninde semirip gelişmiş bir asalak kist olan Devlet erkinin yıkılmasıyla [bu birlik] bir gerçeklik haline gelecekti.[80]

Marx'ın notlarında kullandığı dil, kırıp döken bir dildir, ama bir hayli de etkilidir:

> Şu ya da bu meşru, anayasal, cumhuriyetçi, emperyalist [Marx, *18 Brumaire*'de olduğu gibi burada da 'emperyalist' sözcüğü ile Bonapartist devleti kastetmektedir] devlet erki biçimine karşı bir devrim değildi bu. Bu, bizatihi *devlete* karşı bir devrimdi; toplumun bu doğaüstü ucubesinin devrilişiydi; halkın kendi toplumsal yaşamının dizginlerini yeniden ele alışıydı. Bu, devleti, egemen sınıfın bir fraksiyonundan diğerine transfer edecek bir devrim değil, bizatihi sınıf tahakkümünün o korkunç mekanizmasını yıkmaya yönelik bir devrimdi... İkinci İmparatorluk bu devlet gaspının nihai biçimiydi. Komün ise onun kesin olarak olumsuzlanması ve dolayısıyla da 19. yüz-

> yıl toplumsal devriminin başlatılmasıydı... Ancak tüm toplum adına yeni bir toplumsal görevi yerine getirme arzusuyla yanıp tutuşan bir işçi sınıfı, ve tüm sınıfları ve sınıf egemenliğini –yani devleti, yani toplumun uşağı olacağına efendisi olan merkezi ve organize hükümet gücünü– ortadan kaldırmayı hedefleyen proleterler... Devlet onların karşısına dikilmişti. Ve işte proleterlerin kırıp parçaladığı, (merkezi) hükümet gücünün belli bir biçimi olarak değil, fakat onun en güçlü, görünüşte toplumdan bağımsız bir inceliğe büründürülmüş ve dolayısıyla onun en aşağılık gerçekliği olmuş, tepeden tırnağa çirkefe bulanmış, ülke içinde mutlak bir çürümüşlüğe batmışken dışarıda mutlak bir acze düşmüş bu devlet aygıtıydı.[81]

Buna karşılık, Komün Anayasası her insanı bir çalışan insan haline getiriyordu; öyle ki emek, bizatihi siyasal iktidar gibi, bir sınıf vasfı olmaktan çıkıyordu. Paris'teki Ulusal Delegasyonun her delegesi, diye vurgular Marx, Komün Anayasası uyarınca 'her an geri çekilebilecek ve seçmenlerinin *mandat impératif*'ine [resmi talimatına] bağlı' olacaktı. Marx, 'Yahudi Sorunu Üzerine'yi hatırlatır bir tarzda devam eder:

> Ulusun birliği bozulmayacak, tam tersine Komün Anayasası tarafından örgütlenecekti; ulustan bağımsız, onun üzerinde, ulusal birliğin cisimleşmiş hali olduğunu iddia eden, fakat [gerçekte] ulusun bedeninde semirmiş bir asalak kist olan Devlet erkinin yıkılmasıyla [bu birlik] bir gerçeklik haline gelecekti. Eski hükümet gücünün tepeden tırnağa baskıcı olan organları yok edilecek; bunun yanında, toplum üzerinde zorla egemenlik kurmuş bu otoriteden elindeki yasal fonksiyonlar sökülüp alınacak ve toplumun sorumlu özne'lerine iade edilecekti. Parlamentoda halkı, egemen sınıfın hangi üyesinin (sözüm ona) temsil edeceğine üç ya da altı yılda bir karar verilmesindense, genel oy hakkı Komünler şeklinde örgütlenen halka hizmet edecekti; tıpkı bireysel oy hakkının, kendi işi için işçi ve idareci personel arayan herhangi bir işverene hizmet etmesi gibi.[82]

Fransa'da İç Savaş'ın daha kapsamlı orijinal elyazması 'Yahudi Sorunu Üzerine'yi daha da açık bir biçimde hatırlatmaktadır:

> Toplumsal grupların ilişkilerinin vücuda getirdiği ayrı ayrı her küçük çıkar toplumun kendisinden ayrılmıştı, yani sabitlenip toplumdan bağımsız kılınarak devlet çıkarı biçiminde yine toplumun karşısına dikilmişti ve kesinkes belirlenmiş hiyerarşik işlevlere sahip devlet görevlilerince yönetilmekteydi. Sivil toplumun ideal karşılığı olduğunu iddia eden bu asalak kist, I. Bonaparte'ın hakimiyeti altında olgunluğa erişti... fakat ... asıl son gelişimini İkinci İmparatorlukta kaydetti. Görünüşte [bu], hükümet gücünün toplum üzerindeki nihai zaferi, ...biçimi itibariyle toplumun otokrasisi olma ve ayrıca toplumda üstün güç olma iddiasında bulunan sınıf egemenliği biçiminin nihai yengisi [idi]... Fakat gerçekte bu, sınıf egemenliğinin mümkün olan tek

> son soysuz biçimiydi; bu egemenlik biçimi, zincire vurmuş olduğu sınıfları – emekçi sınıflar kadar diğer sınıfları da– aşağılıyordu.[83]

Bu pasajın ve böylesi pasajların akla getirdiği şey, Marx'ın egemen sınıf olarak devlet biçimindeki katı kuramı değil, tam tersine, başlangıçta 1840'lardaki yazılarında anıştırılan ve sonrasında *Gotha Programının Eleştirisi*'nde programatik anlamda kapsamı genişletilecek olan, modern bürokratik devlete ilişkin eleştirel tartışmalardır. Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı çalışması, bürokrasinin 'devletin amacını bürokrasinin amacına, bürokrasinin amacını ise devletin amacına dönüştürme' eğilimini eleştiriyordu. Bürokrasinin temsil ettiği şey, Avineri'nin Hegel'i natırlatan sözleriyle, 'siyasal yaşamın tümelliği şeklindeki pratik yanılsama'dır; bürokrasi 'kendine emanet edilmiş topluluk işlerini kendi amaçları için istismar eder'.[84] Ne var ki bürokrasinin, devlet işlerini kendi özel, patrimonyal işleri haline getirmek için benzeri görülmemiş şekilde yerini alması ve bunda yolunun açık olması bir yana, tabloyu tamamlamak için, modern ve 'siyasal olarak kurtulmuş' devlet içindeki bürokrasinin neyi *yapma* eğiliminde olacağı konusunda daha çok şey bilmek gerekir; yani aynı zamanda bir modern bürokrasinin neyi *temsil ettiğinin* de bilinmesi gerekir. Bu anlamda bürokratik devlet modern devletin baş aşağı duran, tersine çevrilmiş niteliğinin kurumlaşması, yani toplumun 'genel iradesi' ile komünal potansiyelinin cisimleşmesi ve ambarı olarak karakterinin –ki bürokratik devlet bu karakteri, yabancılaşmış ve aldatıcı bir tarzda ifade eder– kurumlaşması anlamına gelir. Söz konusu olan, bürokratik devletin sivil toplumun yapısını *yansıtan* karakterinden çok, sivil toplumu yansıtma *biçimi*dir; bürokratik devlet, egemen toplumsal ilişkileri bozup biçimsizleştirir – şunu da ekleyebiliriz, gerçekte bu toplumsal ilişkilere, temsil ettiği tamamen yanıltıcı uzlaşma ve ortaksılık dolayısıyla yeni bir yönelim kazandırır. Bizatihi tümellik iddiası, tümelliğin gerçek doğuş şansının engellendiği yerde tümelliği bozar ve karikatürleştirir.

Bürokrasinin böylelikle kamu yaşamının yabancılaşması olduğu gerçeği, Marx'a göre, içinde şu önermeyi taşır: Gerçek bir kamu yaşamının devrimci yaratımı, bürokrasinin kök ve dallarının imhası anlamına gelmelidir. Paris Komününün seçilmiş memurlarında Marx bürokrasiyi gereksiz kılabilecek bir aygıt görmüştü. Özerk biçimde kendini genel oy hakkına dayandırmak suretiyle Komün, devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımın, ve yanı sıra, düşsel tümelliğin kurumlaştırılmasına yönelik tüm ihtiyacın ya da ilk Hegel *Eleştiri*'sinde Marx'ın bürokrasinin *la*

république prétre'i[1] dediği şeyin ortadan kalkmaya başladığı aşamaya yaklaşmıştı. Marx, Komünün kamu görevlileri seçmesini ve görevden almasını ve işçilere ücretlerinin ödenmesini, bu tür önlemlerin siyasal iktidarın kurumsallığının yıkılmasına ve mistifikasyonunun yok edilmesine hizmet etmesinden dolayı övgüyle karşılıyordu; çünkü böylesi bir kamu memurluğunun doğuşu, bizatihi devlet ve sivil toplum arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına işaret ediyor; ve yeni, ayrı ve yabancı bir siyasal meseleler alanının yeniden doğması olasılığına karşı bir sigorta anlamına geliyordu. Bu şekilde hükümet ve yönetim, kendilerini toplumdan bağımsız kuvvetler haline getiren böylesi bir idolden kurtarılmaktaydı.

Marx'ın bu önermesi, tartışmaya değer birtakım kuramsal içermeleri de beraberinde getirir. Bunlardan biri, Marx'ın bürokrasi ve kapitalizm arasında hiçbir koşutluk görmemiş olduğu şeklindeki Weberci eleştirinin –bu belki örtük bir şekilde ifade edilmektedir, ama bir eleştiridir yine de– değiştirilip düzeltilmesi gerektiğidir. Şu doğrudur, Marx bürokrasiyi sınai üretimin yönetimiyle bağlantılı olarak değil, devletle bağlantılı olarak ele alıyordu; bu düzeyde önemli bir koşutluğu kaçırmış ya da ihmal etmiş olabilir. Yine şu da doğrudur, Marx modern bürokrasi konusuna – hiç değilse Weberci bakış açısından– dolaylı olarak ve hatta dolambaçlı bir şekilde yaklaşıyordu. Marx'ın bürokrasi tartışmalarının olasılıkla dolambaçlı yöneliminin açıklaması, tek kelimeyle Hegel'dir; çünkü şunu öngörmek hiç de hayalperestlik değildir, *ne zaman* bürokrasiyi irdelerse irdelesin, Marx'ın zihninin bir köşesinde duran şey, Hegel'in modern bürokratik devlete ilişkin olarak getirdiği o esaslı tanımdır. 19. yüzyıl Avrupa tarihinde bir örnek yoktur ki Hegel'in özgün sunusunu –ve bu sununun koyduğu noktaları karşılama gerekliliğini– öne çıkarmasın. Fakat bu anlamda iki sapma vardır: *Komünist Parti Manifestosu* ve *Alman İdeolojisi*. (Bu ikincisinde Marx şunu ifade eder: 'Mutlak monarşi döneminde' Alman bürokratlarının kazandığı 'anormal önem' sebebiyle, 'devlet kendini görünüşte bağımsız bir güç olarak inşa etti'[85] ve bunun başka yerlerdeki gibi Almanya'da da 'geçici' olmadığı ispatlanmıştır.) Fransa'da yaşanan gelişmeler Marx'a bir kez daha şunu hatırlatıyordu ki, bürokrasi hiç de rastlantısal, 'geçici' bir siyasal aşama değildi.

Bürokrasinin ortaya çıkışını ele almada Marx'ın argümanı belli ölçüde bir dolaylılık ile ilerler, ama yine de önemli ve tözel niteliktedir. Marx'ın düşünüşünde, kapitalizmin doğuşu ve yayılması ile devletin bürokratikleştirilmesini kökteş kılan şey, Marx'ın yabancı politik nosyonu-

[1] la république... (fr.): rahipler topluluğu/cumhuriyeti.

dur; bürokrat yani gerçek *homme machine*[i], yabancı politiğin kişileşmiş halidir – Marx emek sürecinde yabancılaşma nosyonunun öncesinde bu yabancı politik nosyonunu sezdirmiştir. Fakat bu 'öncelik', anılan iki yabancılaşma tipinin ayrı ayrı irdelenebileceğini ya da irdelenmesi gerektiğini ortaya koymaz. Tam tersine, bunlar önem taşıyacak biçimde ve tözel olarak çakışırlar. Beraber ortaya çıkmakla ve bir kez çıktıktan sonra da birbirlerini pekiştirip tamamlamakla kalmazlar; her ikisi için de, görünüş itibariyle geri çevrilmez bir kabul ettirme ve ardından bir mistifikasyon süreci söz konusudur; fakat yine de bu iki yabancılaşma tipi –ya da *düzeyi*– arasında daha temel bir koşutluk vardır. Nasıl ki dondurulmuş emek demek olan sermaye, emeğin kolektif karakterini yabancı ve fetişist bir biçimde işaret ve temsil ediyorsa, devlet –özellikle bürokratik tezahürü ile devlet– de yurttaşların genel iradesinin fetişist ve baskıcı bir karakterle kişileş(tiril)mesidir. Koşut ve kökteş biçimlerde, hem sermaye hem de devlet, toplum üyelerinin gerçek gücünü temsil eder, bu güç de kendisini toplum üyelerinin karşısına çıkarır ve onların denetimi dışında kalır – oysa ki, beşeri (doğal değil) öznenin sonucu olarak ortaya çıkarılan ve idame ettirilen bu güç *onların* ürünüdür. Hem sermaye, hem de devlet bunları yaratıp idame ettiren insan eylemlerinin 'öngörülmemiş sonucunu' temsil ederler, hem de alabildiğine... Gücü sermayesinin gücü olan kapitalist önünde, (bu sermayeyi üreten) her bir işçi güçsüzdür ve tözden yoksundur; yabancı devlet ve onun asalak bürokrasisi önünde, bizatihi toplum güçsüzdür. Toplum sahip olduğu tüm iradeden feragat eder ve yabancı bir iradenin –yani genelde siyasal otoritenin, özelde de bürokrasinin– düzenine boyun eğer. Marx'ın *18 Brumaire*'de şunları söylerken kastettiği gerçekte buydu: Modern devletin yürütme gücü, ulusun özerkliğine karşıt olarak, ulusun yaderkliğini ifade eder; insanları bölüp karşı karşıya getiren şeyi temsil eder. Toplumda yitirilen ve insanlar tarafından tekrar kazanılması gereken şey tam olarak budur işte: Özerklik.

Fakat özerklik nasıl tekrar kazanılabilir? Marx'ın inancına göre, işçi ortaklıkları gerekli aracı sağlayabilirdi; aralarında bağlaşım kurma suretiyle işçiler kapitalist toplumun onlara dayattığı parçalanmadan, atomize olmaktan, yalıtılmışlıktan ve türdeşleşmeden kendilerini kurtarıp ayağa kalkabilirler; aynı zamanda, daha da olumlusu, aralarında yeni toplumsal bağlar ve yeni ihtiyaçlar yaratabilirlerdi. Bu yeni ihtiyaçlar devrimin bilişsel temelini sağlar; Marx'a göre, kapitalist toplum ve onun atomize e-

[i] homme machine (fr.): makina insan.

den öngerekleri karşısında artık yeni bir toplumsal örgütlenme tipi doğuyordu. Bu doğuş, kendinde ve kendi için, bir tür devrimci edimdir, çünkü var olan ödüller/beklentiler yapısına mutlak surette meydan okumaktadır. Bu doğuş hem dış toplumsal gerçekliği, hem de bizzat işçileri değiştirir, bağlaşım ortaya 'başkasına dönüklük' (ing., *other-directedness*), karşılıklılık ve ortaklaşalığı çıkarır; *Gemeinschaft* (ortaklaşalık; ing., *community*) bu şekilde *Gesellschaft*'ın (bir görevin yerine getirilmesi için basit dış örgütlenme anlamında bağlaşım – yani kapitalist toplumun ilkesi) doğasından ortaya çıkar ve ona meydan okur.

Ne var ki *ilke olarak* ne kadar doğru olsa da, *Gemeinwesen* (komünal varlık) ve 'başkasına dönüklüğün' ortaya çıkışının tam da proleter bağlaşımının doğasından ileri geldiği nosyonu, tehlikeli bir romantizme –ya da hatta kapitalist toplumun ayrıştırıcı eğilimlerinin salt kategorik bir çözümüne– sapabilir ve sapmıştır da. Geleceğin korporatif modelleri için geçmişe bakmayı reddetme yoluyla Marx, bu tehlikeyi bir ölçüde önlemiştir.

MARX'IN DEVLET KURAMI: BİR ÖZET

Bu bölümde öne sürülen iddia şudur: Marx'ın, en katı ve sert haliyle devlet kuramı –yani bize, modern devletin, ekonomik açıdan egemen olan sınıfın beslemesinden ya da vekilinden başka bir şey olmadığını söyleyen kuram– Marx'ın daha ayrıntılı tarih araştırmalarınca harfi harfine desteklenmiyorsa da, bu farklılığın işaret ettiği bu iki konumlanışı ortak bir noktada buluşturmak mümkündür. Bu kuram, Marx'ın başta getirdiği hipotezleri doğrulamak amacıyla toplumsal gerçekliği araştıran bir toplum bilimcisi olduğunu iddia eden tarih dışı varsayıma göre değil –ki bu varsayım Marx'ın, yaptığını düşündüğü şeyle pek örtüşmez– tam da bu varsayımın göz ardı ettiği şu faktöre göre gelişip serpilmelidir: Marx'ın egemen sınıf olarak devlet kuramından önce gelen ve Marx'ın devlet konusunda art arda yazdıklarının (aşikar bir değişmezlikle) neredeyse tamamını biçimlendiren yabancı politik kuramı.

Burada söz konusu olan, yalnızca benim 'yabancı politik' dediğim şeyin Marx'ın devlet kuramının ayrılmaz bir parçası olması değil; aynı zamanda, Marx'ın *devlet* kuramıyla *yabancılaşma* kuramı arasında [bazı] bağlantıların –genel olarak Marx'ın giriştiği işi anlamada büyük önem taşıyan bağlantıların– bulunmasıdır. Yabancılaşma kuramı, makine çağındaki fabrika üretimiyle sınırlı kalacak şekilde tasarlanmış bir kuram değildir ve değildi de. Öyleyse Marx'ın yabancılaşma kuramının, seri ü-

retim bandının ötesine uzanan yansımaları vardır ve bu yansımaların büyük kısmı ekonomik ve toplumsal olduğu kadar *siyasaldır* da.

Bunu daha açık görmek için dikkatimizi başka bir yöne çevirelim. Görmüş olduğumuz üzere Marx için yabancılaşma sorununu birçok yönüyle ortaya koyan kişi Hegel olduğu halde, Ludwig Feuerbach'ın dinsel yabancılaşma kavramı Marx'ın Hegel'e karşı geliştirdiği argümanın evriminde önemli bir rol oynayacaktı. Feuerbach'ın etkisi *1844 Elyazmaları*'nda ve 'Yahudi Sorunu Üzerine'de kolayca görülebilir. Ne ki, Marx'ın Hegel'in etkisinden kendi çabasıyla kurtuluşunda Feuerbach'ın taşıdığı önem bir kez teslim edildi mi, birtakım çekincelerin belirtilmesi ihtiyacı kendini gösterir. İlk olarak, Hegel'in –en azından *Hukuk Felsefesi*'ndeki– din tartışması, Feuerbach'ın dinsel yabancılaşma konusunda işaret ettiği noktaların ortaya koyduğundan çok daha fazla toplumsal anlama sahiptir. Her şeyin ötesinde –diğerleri bir yana, Marx'ın gözünde– şunları belirten *Hegel* idi: (Feuerbach'ın tekrarladığı üzere) 'insan, esas olarak, zor anlarında dine sığınır', ve 'insan, devleti laik bir Tanrısal varlık olarak görüp ululamalıdır';[86] bunları söylemekle Hegel 'Yahudi Sorunu Üzerine'nin argümanının çerçevesini çizmiş ve işin doğrusu, tartışmayı başlatmıştı. Bu bizi Feuerbach'ın argümanına ilişkin olarak bir ikinci çekinceye götürmektedir. Feuerbach, insanın, gerçekte yoksun olduğu şeyi düşte ya da hayalde gerçekleştirdiğini ve zengin bir Tanrının yoksul bir insanlıkla ilişkili olduğunu kavramışsa da, bu kavrayış noktaları siyasal *olarak* hiç de programatik değildir. Hatta Feuerbach, 'insan' ve 'insanlık' gibi soyut kategorilerin ötesine geçmemesi itibariyle Hegel'in bile gerisinde kalır – ve bu şu anlama gelir ki, Feuerbach'ın o pek övülen 'materyalizm'i, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de açıkça gözler önüne sergilediği gibi, soyut bir materyalizmdir. Din, insanal özün (*Gattungswesen*) yabancılaşmasının bir sonucudur ve bu öz, insanlarca, Feuerbach'a göre, *kavramlaştırma düzeyinde* ıslah edilebilir. Yabancılaşma sorununun bu çözümü, diğer bir deyişle, Marx'ın –göreceğimiz gibi– *Alman İdeolojisi*'nde ince bir alayla eleştirecek olduğu türde, salt kategorik bir çözümdü. Aksine Marx, yabancılaşmayı, toplumsal (ve siyasal) çözüm isteyen toplumsal (ve siyasal) bir sorun sayıyordu. Feuerbach insanal özün yabancılaşmasını bir *fait accompli* olarak sunar ve bu özün kapsamı ya da sürekliliği konusunda hiçbir tarihsel ya da toplumsal açıklama getirmezken, Marx, bambaşka tipte bir tahlil getiriyordu. Göstermeye kalkıştığı şuydu: Yabancılaşma, toplum yapısındaki temel bir yetersizlikten kaynaklanır ve bu anlamda, ancak insanların ('insanın' değil) yabancılaşmamış, dinsel olmayan, gerçek yaşamının araştırılması yoluyla açıklanabilir.

Marx'ın, bu araştırmanın (hayatının eseri olarak görülebilecek bir araştırmadır bu) seyrinde ulaştığı ilk düşüncelerden biri, onun *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı çalışmasında bulunabilir; bu çalışmada Marx, siyasal ile toplumsal arasında Ortaçağ'da görülen ilişkilerle modern çağdaki ilişkileri karşılaştırarak kendi getirdiği kategorilerin tarihsel niteliğine işaret eder. Ortaçağ'da, der Marx, tüm ekonomik faaliyet eşzamanlı biçimde ve aynı nedenle karakteri bakımından siyasaldı. 'Ortaçağ'da mülkiyet, ticaret, toplum, insan, hepsi de siyasaldır. Devletin maddi içeriğini saptayan şey, biçimidir. Devletin ve halkın yaşamı özdeştir'; ne ki bu yaşamın *özgürlüksüz* olduğunu belirten Marx, Ortaçağ'ı 'özgürlüksüzlüğün demokrasisi' ve 'insanın hayvanlık tarihi'[87] diye niteleyerek yerlere vurur.

Bununla birlikte Ortaçağ, devletin 'mülkiyet, ticaret, toplum, insan' dünyasından soyutlandığı modern çağla aleni bir zıtlık oluşturur. Bu dört kategori, eskisi gibi siyasal değildir artık. Siyasal ilişkilerin bu soyutlanışı, toplum ve ekonomi arenasından farklı bir dünya olarak devletin bu ayrılışı, modern toplumsal ve siyasal yaşamın parçalanmasının sonucudur; bu parçalanma da birey düzeyinde ifade edilir; bireyin yaşamı birbirinden kopuk, benzeş rollere bölünmüş bir hale gelir. Modern çağda özel, birbirinden ayrılmış faaliyet alanları doğar: serbest ticaret, önüne Ortaçağ'ın engelleri dikilmemiş alışveriş, lonca kısıtlamaları ve harcamayı sınırlayan yasalarla önü tıkanmayan manüfaktür. Bu faaliyet alanları hiçbir şekilde komünal yaşamın işlevi ya da doğal uzantısı değildir; tersine *önceden* bir tür ortaklaşalık olan şey parçalanıp darmadağın olur ve bu alanları ortaya çıkarır. Bu alanlar da genel, toplumsal düzeyde yaşamın *ve* özel düzeyde yaşamın –yani bireyin yaşamının– aynı şekilde ayrı ve 'soyut' bileşenleri haline gelir. Bu roller tek tek, birbirlerinden ayrı olarak ve bununla birlikte nihayetinde oluşturdukları toplumsal bütünden ayrı olarak tartışılıp açıklanabilir – ve genelde yapılan da budur.

Bir düzeyde, Ortaçağ tipi yekpare birliğin çözülmesinin bir sonucu olan bu parçalanmanın en belirgin örneği, devletin ve böylece siyasal faaliyetin toplumdan ayrılışıdır. Yaşamlarının gündelik seyrinde insanların siyasal olarak yaptığı, artık toplumsal ve üretken bir varlık olarak yaptıklarını kapsamaz; bunlar artık bitişik alanlar değildir. Siyasal eylem kendi kendinin faaliyet alanı haline gelir. Kendini toplumsal ve ekonomik faaliyetlere kapatır. Bu faaliyetlerle kökteş ve bunlara bitişik değildir artık; liberalizme ait gece bekçisi devlet kuramı (liberal devlet, sivil toplumdaki insanların ekonomik çıkarlarına hiç ilişmeden bir kenarda durur), şu toplumsal olgunun ideolojik bir ifadesidir: Politikanın, kendi

kendini düzenleme yeteneğine sahip olduğu söylenen ekonomik faaliyetle gerçek anlamda hiçbir ilişkisi kalmamıştır artık. Toplumsal ve ekonomik yaşam depolitizasyona uğratılmıştır.

Marx, pazar mekanizmasını dizginlenmemiş ve hatta anarşik bir mekanizma olarak nitelemişti hep. (Çoğu anarşistin düşündüğünün aksine) aşırı bir devlet düzenlemesiyle nitelenebilir olmaktan uzak olan toplum, büyük ölçüde kendi haline bırakılmıştır; bu da toplumu oluşturan ve faaliyetleriyle toplumu ayakta tutan beşeri bileşenin yaşamında yıkıcı etkiler yaratır. Depolitizasyon ise, toplumdaki işbölümü üzerinde ya da emeğin üretim süreci üzerinde hiçbir gerçek denetimin bulunmaması demektir. Toplumsal ihtiyaçlar ve üretim sürecinin gereklilikleri arasındaki her türlü ayarlama, üretimin farklı kollarına ilişkin her türlü düzenleme, kişisellik içermeyen pazar mekanizmasınca tayin edilir ve yürürlüğe konur – bu mekanizma üzerinde, en tepeye çıkmış bir kapitalistin bile çok sınırlı bir etkisi vardır. Yokluğu duyulan şey, kişisel olmayan güçlerin işleyişi üzerinde etkili olacak bilinçli bir denetimdir – yani emek sürecinde yabancılaşmadır söz konusu olan. Bireyler, kapsamlı ekonomik düzeyde, onları ister ayrı ayrı, ister tek tek ya da kolektif olarak ele alalım, kendi eylemlerinin doğurduğu sonuç karşısında güçsüzdür. Smith'in 'gizli el'i –Hegel'in kendi tarzıyla anladığı gibi– uyumluluk değil altüst oluş yaratır; bu altüst oluş, ekonomik faaliyet ağının asıl 'öngörülmemiş sonucudur'.Ve buradan da şu keskin paradoks ortaya çıkar: Gitgide daha çok toplumsallaşan üretim, ussal toplumsal denetimden gittikçe daha çok kurtarır kendini.

Bu insafsız ve insanlık dışı paradoksun boyutları, Marx inanmamızı ister ki, nitelik bakımından bütünüyle tarihseldir; fakat bu, çözümün geçmişte bulunabileceği anlamına gelmez. Marx, besbelli, Ortaçağ tipi bir organik toplumdan, 'özgürlüksüzlüğün demokrasisi'nden yana değildir. Böyle bir toplumda siyasal yaşamın özel yaşamdan, yaşandığı biçimiyle yaşamdan, ayrılmış değil onunla özdeş olması durumunda *ne* devlet, ve ne siyasal, ne de özel yaşam, özbelirlenim için herhangi bir fırsat tanır. Ortaçağ'da insan, Marx'ın belirttiği gibi, devletin gerçek özüdür, fakat o özgürlüksüz bir insandır, tıpkı devletin kendisinin de *kendi* özgürlüğünü beklemesi gibi – bu da 'Yahudi Sorunu Üzerine'de sözü edilen 'siyasal kurtuluş' sürecini imler.

Bu siyasal kurtuluş, görmüş olduğumuz gibi, bireye bir dizi çifte rol verir. Bir yandan, sivil toplumun bir üyesidir o, egoist ve bağımsız bir bireydir; öte yandan bir yurttaş, ahlaki ve toplumsal bir varlık haline gelmektedir. Bu bölünmenin izi Hegel'in devlet ve sivil toplum ayrımından, Rousseau'nun *homme privé* (yani burjuva) ve *citoyen* (yani ka-

mu işlerinin insanı) arasında koyduğu ayrıma değin sürülebilir; ne var ki, Rousseau ile birlikte, insanın yalıtılmış, özerk, kendi kendine yeten varlığı; 'doğal' ve asal, ve ayrıca insan doğasında içkin olan ve kendiliğinden beliriveren niteliklere karşılık gelecek bir şekilde kavranırken, Marx'ta bu özellik tarihsel bir özgüllüğe sahip olur. Sivil topluma tekabül eder ve onun ürünüdür. Sivil toplumun tek tek üyelerinin birbirlerinden yalıtılmasını sağlayan, tek başına sivil toplumun nitelediği özel ve geçici tarihsel dönemdir.

Fakat, Rousseau'yu bir adım daha izlediğimiz takdirde şunu görürüz: İnsanın siyasal varoluşu, onun kolektif, toplumsal ve ahlaki varoluşunun filizlendiği dünyadır. Marx bu kavrayışa şunu eklemişti: Kapitalizmin kök salmasıyla birlikte, insanın somut, dolayımsız varoluşu karşısında yabancılaş(ıl)an, tam da bu dünyadır. Kapitalizmde insan cinsil bir toplumsal varlık değildir; kişisel vasıfları, özellikleri ve güçleri toplumsal bir güç olarak kavranmaz, toplumsal güç kişisel niteliklerle ilintisiz biçimde kendini gösterir. (Bunu görmek için, proleterin şu ünlü devriklemesinin ötesine geçebiliriz: üretim süreci ve makine, proleter üzerinde çalışır; işçi nesne haline, üretim süreci ve makine de özne haline gelir. Şimdi örnek olarak kapitalisti alalım. Kapitalist, sergileyebileceği herhangi bir kişisel özellik dolayısıyla değil, sermaye sahibi olması sıfatıyla sermayeyi –yani emek ve emeğin ürünleri üzerindeki denetleyici gücü– elinde tutar. Gücü, sermayesinin satın alma gücüdür; –Hegel'in efendi-köle paradigmasındaki efendininkine çok benzeyen– kapitalistin efendiliği aldatıcı değildir, fakat gerçek bir beşeri içerikten yoksundur. Hatta temelde, kişisel olmayan bir üretim sistemi içerisinde kapitalistin efendiliğinin sınırlı bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Kapitalistin rolünün kofluğu ve asalaklığı üzerinde Marx'ın ısrarla durması, diğer özellikleri bir yana, Saint-Simon'un yerindelikten uzak ve dolayısıyla yanıltıcı olan *les industriels-les oisifs*[i] ayrımına verilmiş zekice bir cevaptır.)

En elverişli konuma gelmiş birey düzeyinde bile (ya da *in toto*[ii] kapitalist sınıf düzeyinde bile) yokluğu duyulan şey, bilinçli toplumsal denetimdir. Bir kuvvet olan bu şey, ırak ve etkisiz yabancı devlet düzleminde izdüşümü beliren bir fantazi haline gelir. Kendi içerik eksikliği dolayısıyla devlet, bireyin ve toplumsal yaşamın altüst oluşunun doludizgin ilerlemesine izin verir. Siyasal ve toplumsal yaşam çatallaşmasına, ancak gerçek toplumsal düzenlemenin soyutlanmasını *ipso facto* so-

[i] les industriels... (fr.): çalışan sınıflar-aylak sınıflar.

[ii] in toto (lat.): bir bütün olarak.

na erdirecek bir denetim düzeyinde, toplumsal yaşamı yabancı politiğin gerçekdışı dünyasına tabi kılmak suretiyle son verilebilir. 'Özgürlük', *Gotha Programının Eleştirisi*'nin diliyle konuşursak, 'devleti, topluma dayatılan bir organ olmaktan çıkarıp tamamıyla topluma tabi kılmadadır';[88] bu gerçekten de, başta bu tabi kılmanın nasıl yapılabileceğini belirten *Fransa'da İç Savaş* olmak üzere, Marx'ın 19. yüzyıl Fransa'sı üzerine yazılarının verdiği asıl mesajdır.

Tüm bu yazılarda etkisi hissedilen ikilik, ilk olarak 'Yahudi Sorunu Üzerine'de ana hatları çizilen, 'beşeri' kurtuluş karşısında 'siyasal' kurtuluş ikiliğidir. siyasal kurtuluşun nitelediği bir toplum, insan yaşamını örneği görülmemiş bir şekilde kamusal ve özel rollere ayırır; insanın toplumsal, kolektif yaşamını, kesin biçimde sınırları çizilen siyasal dünya ile kısıtlar. Ve bu dünyayı ırak olduğu kadar 'yabancı' kılar; bu dünya artık ırak ve yabancıdır, çünkü artık insanın sivil toplumdaki gerçek, ampirik yaşamına tekabül etmemektedir. *Bu* yaşam, gündelik yaşam ve eylem asosyaldir, bencilcedir; insan başkalarını, onları görmeye zorlandığı gibi görür – kendi amaçlarını gerçekleştirirken kullanabileceği birer araç olarak, bu amaçlara erişmenin önündeki engeller olarak, rakipler ve yarışmacılar olarak görür. Kısacası, kendi faaliyetinin ortaya çıkardığı güçlü toplumsal kuvvetler üzerinde hiçbir denetimi olmayan insan aşağılanır ve 'yabancı güçlerin oyuncağı' haline gelir.

'Siyasal kurtuluş'un tüm bu özellikleri modern devlete yansıtılır. Devlet, sivil toplumun soyutlanmış, yabancılaşmış genel formu haline gelir, ki bu formun, toplumun kendinde ve kendi için bir ahlaki ve siyasal bütün oluşturmaması sebebiyle –ve oluşturamadığı ölçüde– sivil toplumdan ayrılması gerekir. Bencil birey ve sınıf çıkarları, toplumu altüst eder, böler ve parçalar. Toplumu oluşturan bireylerin yönelimi, gene o bireylerin bencil hedef ve amaçlarını aşmadığı için, genellik ve toplumsallık yukarıya ve dışarıya yansıtılır ve yabancı devlet formunu alır. Yabancı bir yapı, özel ve özçıkara dayalı bir dünyanın üzerine çöker.

En başta 'Yahudi Sorunu Üzerine'de ana hatları çizilen 'siyasal kurtuluş'un çarpıcı yanı, bu nosyonun, Marx'ın çok daha sonra *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, *Fransa'da İç Savaş* ve *Gotha Programının Eleştirisi*'nde devlet konusunda söyleyecekleriyle taşıdığı benzerliktir. Louis Bonaparte'ın yönetimi altındaki devletin bağımsızlığı, 'Yahudi Sorunu Üzerine'de rastladığımız yabancılaşmış-devlet kavramının büyük ölçüde aynısıdır. Bu iki durumdan her birinde devlet, tüm ortak çıkarları temsil ederek kurumlaştırma ve birleştirip cisimleştirme anlamına gelir. Anılan ortak çıkarlar sivil toplumdan ayrılmış

ve yine sivil toplumun karşısına dikilmiş daha yüksek ve genel bir çıkara dönüştürülür. Bu yabancı genel çıkar, sivil toplumun ampirik yapısıyla bağlantılıdır, fakat bu yapıyı bir ayna gibi yansıtmaz. 'Temsil' kelimesinin *18 Brumaire*'deki sayısız kullanılışı (içerdiği diğer anlamlarla birlikte), sabit bir yüzey üzerine bir projektörün düşürdüğü görüntüden çok daha kapsamlı bir karmaşıklığa işaret eder. Iraklık, elbette ki devletin sivil toplumdan ayrılmasında gösterir kendisini; bozulma da öyle.

Bu bozulmanın gerektirdiği şeyin altını çizmenin bir yolu, devlet-toplum çatallaşmasının, kendini, bireyin yaşamı içerisinde mikrokozmoz olarak yeniden ürettiğini belirtmektir. Özel-kamusal kopukluğu, her birey içerisinde mikrokozmik ve içselleşmiş koşut bir form içinde yeniden kendini gösterir. Birey, parçalanmış bir kişiliğin kurbanıdır; tarafgirlikle, eksiklikle, mesleki rolündeki 'soyutlama'yla malüldür, yabancı devlette o, ancak 'evrensel' veya komünal olarak yurttaşlığın yanıltıcı düzleminde edimde bulunabilir. Marx'ın, görünüşte toplumun üzerinde göklerde süzülen modern bürokratik devlete ilişkin tanımlarının dili, tüm yurttaşlar ile onların ortak eyleminin vasıtası arasındaki kopuşa işaret eder; ortak denetim vasıtasının gasp edilmesine işaret eder; bir tür mistifikasyon da cabası. Sermaye kavramı nasıl emek koşulları ve üretici arasındaki kopuşu belirtiyorsa, devlet de siyasal potansiyelin fetişistçe kişileştirilmesi olur çıkar. Her ikisi de toplum üyelerinin, kendi karşılarına çıkarılmış, kendilerine muhalif kılınmış ve denetimlerinden çıkmış, kendi gerçek gücüdür. Topluma servet kazandıran, üretim potansiyelini çoğaltan ve tek tek işçileri yoksullaştıran, kişisellikten çıkmış aynı zorunluluk süreci –insanların en kişisel vasıflarının yabancılaşması– yabancı devleti kuvvetlendirir ve toplumdan tözünü çalar. Yurttaşlık salt biçimsel bir kategori haline geldi mi, insanlar, otorite kuşanmış yabancı bir iradenin dayatmasına boyun eğer. Bu sürecin akla getirdiği bir kuramsal sonuç, devletin bürokratikleştirilmesi ile kapitalizmin doğuşu arasındaki koşutluktur; bir diğeri ise, yabancılaşma kavramının yansısıdır, ki bunu, bu kavramın belirgin bir siyasal anlamı ve yanı bulunduğunu gördüğümüzde anlayabiliriz. Bu görüşe göre, birden çok 'mülksüzleştirilmesi' gereken 'mülksüzleştiriciler' dizisi vardır, ve devletle sermaye tarafından –kökteş ve koşut bir biçimde– ele geçirilip mistifiye edilmiş tüm öncelikleri topluma iade etmenin birden çok yolu söz konusudur. Marx'a göre (fakat anarşistlere göre değil) devletin alt edilmesinin anlamı şudur: Toplumsallaşmış insan, yani yabancı siyasal ve ekonomik güçlerin oyuncağı olacağına, kendi varoluşunun öznesi olan insan, hemcinsleriyle

özgürce bağlaşım kurabilen insan, toplumsal varoluşunun bütününü denetleyebilir ve kendi çevresinin ve faaliyetinin efendisi haline gelebilir.

Şu da belli bir önem taşır: Marx bunun nasıl yapılabileceğini –ve yapılamayacağını– da belirtmişti. Devrimci işçi hareketince benimsenecek bütünüyle siyasal bir konumlanış, Marx'a göre çok tehlikeli olabilirdi. Toplumsal reformun salt siyasal bir ayaklanmayla yapılabileceği yolundaki Arnold Ruge'ün inancına karşı 1844'te yazdığı bir makalede Marx, şunu ileri sürüyordu: Yakın zamanda Lyons'daki bir işçi ayaklanmasında 'siyasal içgörü, işçileri, yaşadıkları toplumsal sefaletin kaynağı konusunda yanılttı, onların asıl amaçlarına ilişkin mevcut bilinçlerini bozdu, toplumsal içgüdülerini aldattı'. Aksine, gerçek bir toplumsal devrim, diyordu Marx devamla,

> bütünsel düzeyde gerçekleşir, çünkü tek bir fabrika bölgesiyle sınırlı kalsa da bu devrim, insanın insanlıktan çıkarılmış yaşamını protestosudur; çünkü bu devrimin hareket noktası tek, gerçek bireydir; çünkü bireyin koparılmayı istemediği komünal doğa, insanın asıl komünal doğasıdır...[öte yandan] bir devrimin siyasal ruhu, siyasal bakımdan güçsüz sınıfların devletten ve devlet otoritesinden yalıtılmışlıklarına son verme eğilimi taşır. Bu ruhun düzeyi devletin düzeyidir ve bu soyut bir bütünlüktür, bu bütünlüğün varlığının tamamı gerçek yaşamdan ayrılacaktır; bu bütünlük, evrensel insan fikri ve bireysel insan varoluşu arasında örgütlenmiş bir antitez bulunmaksızın düşünülemez. Bundan dolayı siyasal ruhun yapacağı bir devrim, bu ruhun dar ve parçalanmış doğasına uygun biçimde, toplum adına bir yönetici grup organize eder.[89]

Marx'ın buradaki konumu hiç de sonradan, yani 'olgun' bir düşünür olarak bırakıp terk edeceği, zamansız, olgunluktan uzak bir hassasiyet niteliğinde değildi. Tam tersine, Marx'ın yitirilmiş Paris Komünü davasını alkışlama ve *Gotha Programının Eleştirisi*'nde Alman İşçi Partisi'ni kınama nedenleri, 1844'te Lyons işçilerini eleştirme gerekçesiyle büyük ölçüde örtüşür. Dahası, *Fransa'da İç Savaş*'taki, 'işçi sınıfı hazır devlet mekanizmasına el koyup onu kendi amaçları için kullanmakla yetinemez'[90] şeklindeki fikri, doğrudan 1844'teki konumundan kaynaklanır. Dolayısıyla, 1844 tarihli makalenin –'soyut bütünlük', 'siyasal ruh', 'evrensel idea' gibi referanslarıyla– belirgin biçimde Hegelci olan sözlükçesi, Marx'ın sonraki yazılarına taşınmamış olmakla birlikte, bunda ve diğer yazılarında bu sözlükçeninkinden çok daha derin bir düzeyde etkisini gösterir. Arnold Ruge'ün bir savını alıp genişleten Marx 1844'te, devamla, söz konusu ayrımı açıklığa kavuşturmak için şöyle der:

> İstisnasız bütün ayaklanmalar... insanların topluluktan feci şekilde yalıtılmış olması sonucu patlak vermez mi? Her ayaklanma bu yalıtılmışlığı mutlak surette önvarsaymaz mı? Fransız yurttaşları topluluktan feci şekilde yalıtılmış olmasalardı, 1789 [Fransız] Devrimi gerçekleşir miydi? Devrimin hedefi zaten bu yalıtılmışlığa son vermekti. Fakat işçinin yalıtıldığı topluluk, siyasal topluluktan çok farklı düzen ve mertebede olan bir topluluktur. İşçinin, emeği yüzünden ayrı düştüğü bu topluluk yaşamın ta kendisidir, maddi ve manevi yaşamdır, insan ahlaklılığıdır, insan faaliyetidir, insani zevktir, insani varoluştur. İnsani varoluş insanın gerçek ortaklaşalığıdır. Bu varoluştan yıkıcı biçimde yalıtılma, nasıl siyasal topluluktan yalıtılmadan daha nihai, tahammül edilmez, korkunç ve çelişik ise, aynı şey bu yalıtılmanın sona erdirilmesi için de geçerlidir. Ve kısmi bir tepki olarak da kalsa buna karşı bir devrim haydi haydi bir anlam taşır, çünkü insan yurttaştan, insani yaşam da siyasal yaşamdan daha fazla bir şey demektir. Dolayısıyla ne kadar kısmi olursa olsun sınai bir ayaklanma, içerisinde evrensel bir ruh saklar; ve ne kadar evrensel olursa olsun siyasal bir ayaklanma o devasa görünüşünün altında dar kafalı bir ruh barındırır.[91]

Marx, göreceğimiz gibi, sonraki devrimci kariyerinde, (diğerleriyle birlikte özellikle Bakunin'e karşı) proletaryanın siyasal eylem yapma zorunluluğu konusunda ısrar edecekti. Ne var ki, Marx'ın 1840'larda söyledikleriyle (1860'lar ve 1870'lerdeki) sınıf eyleminin siyasal eylem olduğu düşüncesi arasında hiçbir gerçek tutarsızlık yoktur, çünkü her iki iddia dizisinde de söz konusu olan şey ortak bir reddediştir. Proleter hareketi, diye inanmaya devam eder Marx, salt siyasal talep ve zorunluluklarla, yani siyasal dünya içine sıkışıp kalan toplumsal ve ekonomik sistem ile hiçbir ilişkisi ve bu sistem üzerinde hiçbir etkisi bulunmayan talep ve zorunluluklarla yolundan saptırılmamalıdır. Komplocu bir seçkinler grubunun *coup d'état*'sı örneğinde görüldüğü gibi salt siyasal bir hareket, Marx'a göre, toplumsal açıdan kısır kalırdı, çünkü komplocu *Putsche*[i], idari makamda denetimle ilgili bir değişikliğin temel toplumsal ve ekonomik sistemde her türlü zorunlu değişikliği gerçekleştirecek denli kendinde ve kendi için önemli olacağı varsayımı üzerinden işlemekteydi. Marx'ın bakış açısına göre, böylesi bir varsayım tözel, köklü bir devrimci değişikliğe götüremez, çünkü her esaslı devrimci öğreti (Marx'ın gözüyle, her durumda) toplumdan devlete doğru bir yol tutar, devletten topluma değil.

Bu, politika dünyasının vicdanlı devrimci tarafından göz ardı edilebileceği ya da kendi haline bırakılabileceği anlamına gelmez. Tersine Marx,

---

[i] Putsche (alm.): hükümet darbesi.

politika dünyasını siyasal eylem ve kavga yoluyla dönüştürme gereği konusunda sarsılmaz bir kanaate sahiptir; gerçi şuna da açıklık kazandırmaya çalışmıştır ki, böylesi bir siyasal eylem ve siyasal odak, toplumsal ve ekonomik dönüşümün yerini tutmaz. Toplumsal ve ekonomik dünyada eylem pahasına girişilecek bir şey de değildir bu. Siyasal eylem ve siyasal odağın, toplumsal ve ekonomik dünyadaki eylemin *bir parçası* –dahası, hayati önemde bir parçası– olması gerekiyordu. 1871 tarihli bir mektupta Marx, bir anarşistin tüylerini diken diken edecek türde bir uslamlama sergiliyordu. 'İşçi sınıfının siyasal hareketi', diyordu Marx,

> elbette, nihai hedef olarak, siyasal iktidarın zaptını koyar önüne, ve bu da elbette, öncelikle belli bir noktaya kadar gelişmiş işçi sınıfının örgütlenmesini, yani kendi ekonomik mücadelelerinden ortaya çıkacak bir örgütlenmeyi gerektirir. Fakat öte yandan, işçi sınıfının egemen sınıfa karşı bir sınıf olarak öne çıktığı ve o sınıfa dışarıdan zor uygulamaya çalıştığı her hareket, siyasal bir harekettir. Örnekse belli bir fabrikada, hatta belli bir işkolunda, tek tek kapitalistleri grevler vs. aracılığıyla daha kısa iş günü için zorlama çabası, salt ekonomik bir harekettir. Fakat sekiz-saat *yasası* vs. aracılığıyla zorlama hareketi ise siyasal bir harekettir. Ve bu yolla, ayrı ayrı ekonomik işçi hareketlerinden, her yerde siyasal olan bir hareket ortaya çıkar – genel ve toplumsal açıdan zora dayalı bir güce sahip, genel bir form içinde kendi çıkarlarını gerçekleştirmeyi hedefleyen bir *sınıf* hareketi. Bu hareketler, belli bir derecede, önceki örgütlenmeyi önvarsaysa da, genc bu örgütlenmeyi sırasıyla geliştiren hareketlerdir.[92]

Bunu görmek Marksist bir politikanın tüm sorunlarını çözmeyebilir belki, ama bu sorunlara ışık tutar. Devrimci eylem bilinçli bir proletaryanın kendini kolektif olarak ortaya koyuşunu gerektirir; ve de bir toplumsal (siyasal değil) özkurtuluş sürecinin yaşanması ve devredilmiş güçlerin tekrar ele geçirilmesi anlamına gelir. Bu özkurtuluşun Marksizm için asli bir önemde olduğu, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde görülebilir. Burada Marx, devrimci toplumsal dönüşümün bizatihi insanların, insan tutum, yetenek ve alışkanlıklarının dönüşümünü beraberinde getirmesi gerektiğini ve bu temel değişim yaşanmadıkça kurumsal düzeydeki hiçbir değişikliğin –örnekse Fransız Devrimi– tam olamayacağını söyler. Bu tip bir değişiklik ancak 'Yahudi Sorunu Üzerine'deki 'siyasal kurtuluş' düzeyinde ilerleyecektir ve bu da, *inter alia*, şu anlama gelir: İnsanın edimselliği ile gizilgücü arasındaki gerilim (yani ilk planda dönüşümü zorunlu kılmış olan şey) var olmaya devam edecektir. Biçimi değişebilir, ama içeriği değişmeyecektir. Edimsellik ile gizilgüç arasında köprü kurma ihtiyacı kendini güçlü bir şekilde hisset-

tirmeyi sürdürecektir. Her şey bu ikisini uzlaştırma sürecinin nasıl tasavvur edileceğine bağlıdır.

Buna yönelik çabalara girişilmiş, ancak bunların tümü de belli engellere çarparak tökezlemişti. Oldukça iyi bilinen bir örnek göstermek gerekirse, Rousseau'ya bakabiliriz. Bu düşünüre göre, insanların olduklarıyla olabilecekleri arasındaki fark apaçık meydandaydı ve bu ikisinin uzlaştırılması ivedilik taşıyan bir görevdi. Fakat Rousseau'nun neredeyse acımasızlığa varan dürüstlüğü, esas zorluğa ilişkin kavrayışını da tanıtlar.

> Yeni doğmuş bir halkın akla uygun siyasal düsturlardan yararlanabilmesi ve siyasal ustalığa değgin temel kuralların peşine düşmesi için sonucun neden olması gerekir; bu kurumun ürünü olması gereken toplumsal zihnin toplumun kuruluşunda baskın unsur haline gelmesi gerekir; insanların, yasaların formasyonundan önce, bu yasaların onları kılabileceği şey haline gelmeleri gerekir.[93]

Rousseau hiç de devrimci değildi –gerçi onun gelenek yıkıcılığı, diğer devrimcilere ilham vermiştir– fakat *Toplum Sözleşmesi*'nden alınma bu parçada belirttiği ikilem, devrimciler için özellikle hassas bir ikilemdir; ve bu, devrimciler, genel olarak materyalist olma yöneliminde oldukları için, daha da geçerlidir. Söz konusu ikileme daha yakından bakalım. Aydınlanma epistemolojisine göre, insanlar kendi koşullarının ürünüdürler; kusurlu kurumlarca ezilip yozlaştırıldıkları sürece yeniden toplum kurmaya elverişli değildirler. Ancak böylesi bir toplumsal değişimin etkilerinden yararlanmışlarsa, toplumsal değişimin gerekli olduğunu anlayabilir ve bu değişimi sürdürme yeteneği kazanabilirler. Bir kısır döngüye yakalanırlar; Rousseau'ya göre bu kısır döngüyü kıran Yasamadır. Rousseau'nun gölgesinin sonraki devrimci kuramlar üzerine düşmesi olgusu, Buonarroti ve Weitling'in yazılarında açıkça ortaya koyar kendini. Buonarroti konuyu bütün açıklığıyla sergiler:

> Fransız Devrimi deneyimi... şunu yeterince göstermiştir ki, düşünceleri bir eşitsizlik ve despotizm rejimince biçimlendirilmiş bir halk, değişikliklere gebe bir devrimin başında, bu devrimi yönlendirip sonuca ulaştıracak olanları seçecek uygunlukta değildir pek. Bu güç görev, ancak yüreği yurt ve insanlık sevgisiyle çarpan, kamusal kötülüklerin nedenleri üzerine kafa yormuş, genel önyargı ve kusurlardan sakınabilmiş, çağdaşlarının aydınlanmasını ileri noktalara taşıyabilmiş ve kendisi dünyevi ihtişam ve serveti küçümserken onların mutluluğunu... eşitliğin zaferini temin etmede aramış olan bilge ve cesur yurttaşlarca üstlenilebilir.

Weitling de bu durumun farkındaydı. 'Genellikle önerildiği gibi', diye yazıyordu,

> herkes uygun biçimde aydınlanıncaya dek beklemeyi istemek, davayı bütünüyle terk etmek anlamına gelir: çünkü en azından toplum içerisindeki özel çıkarların mücadelesi ve eşitsizlik var olmaya devam ettiği sürece bir halkın bütünü aynı aydınlanma düzeyine asla ulaşamaz.[94]

Marx'la girdiği tartışmada bu noktayı kullanan Weitling, devamla, işçilerini örgütleyen diktatörü, ordusuna komuta eden bir dükle kıyaslar.

Şu noktayı artık ayrıntılı biçimde anlatmaya gerek yok ki, devrimciler –çoğunlukla, burada ana hatları çizilmiş nedenlerden dolayı– elitizme eğilimlidirler. Fakat bu özel konuda şunu belirtmek gerekir, Marx kolay yoldan bu ikilemi aşmaya çalışmıştı. 1879'da Marx ve Engels, içinde şu anımsatmanın bulunduğu bir 'genelge' yazmışlardır:

> Enternasyonal kurulduğunda anlamlı bir savaş parolası formüle ettik: İşçi sınıfının kurtuluşu, işçi sınıfının kendi eseri olmalıdır. Dolayısıyla işçilerin kendilerini kurtaramayacak denli eğitimsiz olduklarını ve öncelikle iyiliksever burjuvalarla küçük burjuvaların yukarıdan müdahalesiyle serbest hale gelmeleri gerektiğini açık açık ifade eden insanlarla işbirliği yapamayız.[95]

Bu düşünce (göreceğimiz gibi) Marx'ın Bakunin'le tartışmaları sırasında zaman zaman gözlemlenebiliyordu: fakat bu düşüncenin altını çizen kuramsal gelişme Marx'ın proleter politik ve *praksis* nosyonunun esasını teşkil eder. 'Koşulların değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti', diye yazıyordu Marx 1845'te, 'koşulların insanlarca değiştirileceğini ve bizzat eğitmeni eğitmenin gerekli olduğunu unutmaktadır. Dolayısıyla bu öğreti, toplumu biri daha üstün... olan iki kısma ayırmak zorunda kalır...' 'Feuerbach Üzerine Üçüncü Tez'in eki de daha az önemli değildir: 'Koşulların değiştirilmesi ile insan faaliyetinin ya da bizzat insanın değişmesinin örtüşmesi, ancak devrimci pratik sıfatıyla tasavvur edilebilir ve ussal olarak anlaşılabilir'.[96]

Marx'ın 1845'te yapmaya çalıştığı şey, materyalist devrimcinin yaşadığı zorlu duruma kısa devre yaptırmaktı. Devrimci eylemin kararlı bir materyalist, determinist epistemolojiye aşılanması yönündeki çeşitli çabalara karşı getirdiği itirazları kolaylıkla sıralanabilir. Örnekse, otoriter araçlarla liberter ya da kurtuluşçu amaçlar peşinde koşma nosyonuna *etik* itirazı vardır – ki bu tekrar karşılaşacağımız bir paradokstur. Gerçeklik üzerine eleştirel bir perspektif için gerekli olan koşullar çoğu insandan esirgenirken yine de (bir biçimde) birkaç kişiye, gerçekliğe götüren patikada ilerleme olanağı tanınmasına *epistemolojik* itirazları söz ko-

nusudur ayrıca. Gerçekten de, Aydınlanma materyalizmi tuttuğu yolda tuhaf bir bileşime, yani en mekanik determinizm (insanların ancak kendi koşullarının bir ürünü olması) ile en idealist iradeciliğin (beşeri koşulları bir vuruşta dönüştürebilecek bu çok güçlü koşullandırmadan birkaç kişi kurtulur) bileşimine ulaşır. Ayrıca şu fikre, toplumsal gerçekliğin, kendi insan nesnesini rıza göstermeye ya da boyun eğmeye yönlendirici bir güce sahip kapalı bir sistem olduğu, eylemsiz olduğu, yine de bu muazzam güce karşı, Rousseauyen bir yasa koyucunun, Weitling'in 'diktatörünün' ya da Buonarroti'nin 'bilge ve cesur yurttaşlarının' gücünün etkili biçimde galip gelebileceği fikrine karşı *siyasal* itirazları vardır. Fakat bütün bunların üzerinde bir itirazı daha vardır: Her kim 'koşullar'ı 'insanlar'dan (kavramsal olarak dahi) ayırıyor ve bu ikisini karşı karşıya getirip kutuplaştırıyorsa, burjuva ekonomisinin kurallarına ve mekanizmasına uygun biçimde hareket ediyor demektir. Ne de olsa mesele şudur: 'İnsanlar' kendi 'koşullarını' *denetlemelidir*, tersi değil.

Marx'ın –çoğunlukla teslim edilenden daha özgün– argümanı, sonraki birçok Marksistin argümanından ayırt edilebilir, hem tam bu noktada ayırt edilmesi de gerekiyor. Marx'ın argümanı, Lenin'in *Ne Yapmalı?*'daki şu kısa ömürlü fakat polemiksel (ve etkili) fikrinden çok farklıdır: İşçi sınıfının kendiliğinden hareketi sendikalizmden başka bir şey yaratmaz, bu da 'tam olarak işçi sınıfı burjuva politiğidir'.[97] Marx'ın argümanı Althusser'in şu düşüncesinden çok farklıdır: Artık toplumsal, siyasal ve ideolojik ilişkilerinin dayanak ve sonuçlarından başka bir şey olmayan insanlar, bu ilişkileri, ancak kendilerine dışarıdan getirilecek bilgi ('kuramsal pratik') vasıtasıyla dönüştürebilirler;[98] yine Marx'ın argümanı, Marcuse'ün, bütünleşmiş, endoktrine ve manipüle edilen ve çıkarlarının nerede yattığını göremeyen bir işçi sınıfı[99] üzerinde ısrarla durmasından da farklıdır.

Marx'ın devrimin bilişsel temeline ilişkin argümanı, etraflı biçimde *Alman İdeolojisi*'nde geliştirilmişti. Max Stirner'ın, 'bir toplum, onu oluşturan (onun oluşturduğu) unsurlar eskiye ait kaldığı sürece yeni kılınamaz' diye ifadesini bulan nosyonuna yüklenen Marx şuna işaret eder: Stirner,

> toplumu devrimcileştiren ve üretim ilişkilerini ve iletişim biçimini yeni bir temel üzerine –yani yeni insanlar olarak kendilerinin ve yeni yaşam biçimlerinin üzerine– yerleştiren komünist proleterlerin, işte bu proleterlerin 'eskiden' kaldığına inanıyor. Bu proleterlerin yorulmak bilmez propaganda çalışmaları, aralarındaki günlük tartışmaları, onların hiç de 'eskiye ait olarak' kalmak istemediğini, ve de insanların 'eskiye ait olarak' kalmalarını isteme-

> diğini yeterince kanıtlamaktadır... *devrimci faaliyet içinde benliğin değişmesi koşulların değişmesiyle örtüşür.*[100]

Marx, ilk planda, işçiler arası bağlaşım olgusundan ve bunun içerdiği pratik yönelimden söz etmektedir. Bir araya gelen işçiler yeni toplumsal bağlar –farklı tipte bir toplumsal bağ– yaratırlar ve aksi halde kapitalist toplum tarafından kendilerine dayatılmaya devam edecek olan atomizasyon, türdeşleşme ve yalıtılmadan kendilerini kurtarıp ayağa kalkarlar. Yeni bir tip örgütlenme doğmaktadır Marx'a göre; bu örgütlenmenin doğuşu, kendinde ve kendi için, hem ilgili bireyleri, hem de bu bireylerin yarattıkları ve tekrar yarattıkları dış gerçekliği değiştiren bir devrimci edimdir. İşte bu anlamdadır ki, 'bir fabrika bölgesiyle sınırlı olsa da' bir bağlaşım (ya da bir ayaklanma) 'evrenseldir'. Bu bağlaşım, Avineri'nin deyişiyle, 'başkasına dönüklük ve karşılıklılık yaratır, işçiye tekrar bir *Gemeinwesen* [komünal varlık] haline gelme olanağı tanır. Bağlaşım edim ve süreci, işçiyi ve dünyasını değiştirme suretiyle geleceğin toplumunun anlık bir görüntüsünü verir',[101] çünkü söz konusu faaliyet, kendi hedeflerinin gerçekleştirilmesinin koşullarını yaratır. Bu anlamda, kapalı yabancılaşma çemberi –ve bunun kapsadığı toplumsal, siyasal ve epistemolojik ikilemler– kırılabilir, ki Marx bunu *1844 Elyazmaları*'nda şöyle açıklığa kavuşturur:

> Komünist zanaatkarlar bağlaşımlar oluşturduklarında ilk amaçları eğitim ve propagandadır. Fakat bizzat bu bağlaşım yeni bir ihtiyaç –toplum ihtiyacı– yaratır; kendini bir araç olarak göstermiş olan şey artık bir amaç olmuştur. Bu pratik gelişmenin en çarpıcı sonuçları Fransız sosyalist işçilerinin bir araya gelişlerinde izlenebilir. Tütün içme, yeme içme artık insanları bir araya getirmenin aracı değildir sadece. Toplumu kendine hedef alan ortaklaşalık, bağlaşım, eğlence insana yeter; insan kardeşliği kof bir ifade değil, bir gerçekliktir...[102]

Ne ki işçiler arası bağlaşım olgusu kendi içinde bir *ultima ratio* değildir. Onun önemi, Marx'a göre, içerdiği fütüriteden, ileriyi hedefleme biçiminden, geleceğin komünist toplumunun bir önsezisi olarak taşıdığı karakterden gelir. Bu anlamda, işçi bağlaşımları siyasal olarak programatiktir; bunlar, varoluşlarının koşulları üzerindeki denetimi insanların tekrar sahiplenmesinin örnekleridir, bu haliyle de ancak ileriyi hedefleyebilirler. Aslına bakılırsa tam da bu nedenle Marx, örgütlenme sorunlarını asla salt taktik sorunlar olarak ya da tanımlanmamış bir devrimci amaca yönelik bir araçla, salt bununla ilgili sorunlar olarak ele almamıştı; devrimci işçi sınıfının örgütlenmesi, Marx'a göre –Enternasyo-

nalde anarşist hasımlarının da ifade edeceği gibi– *in statu nascendi*[i] devrimci amaç*tır*. Enternasyonale değinirken göreceğimiz gibi, geleceğin toplumu, işçi sınıfının benimsemekte olduğu tipte bir bağlaşım içerisinde embriyon halinde bulunur. Geleceğin toplumu, ne de olsa, başka hiçbir yerden filizlenip büyüyemez. Marx sürekli olarak, işçi sınıfı örgütlenmesinin doğurgan bir karaktere sahip olduğunu vurguluyordu:

> Hem bu komünist bilincin kitlesel olarak üretilmesi için, hem de bizzat davanın başarısı için insanların kitlesel olarak değiştirilmesi zorunludur; ancak pratik bir hareket, bir devrim içinde gerçekleşebilecek bir değiştirmedir bu; dolayısıyla bunu sağlayacak bir devrim, yalnızca egemen sınıf başka bir şekilde devrilemeyeceği için değil, aynı zamanda da, onu deviren sınıf, tüm çağların pisliğinden kendini ancak bir devrim içinde kurtarabileceği ve toplumu yeni baştan kurmaya uygun hale gelebileceği için gereklidir.[103]

Göreceğimiz üzere, Marx'ın getirdiği şudur: Proletaryanın siyasal eylemi devlete yöneliktir, fakat bu eylem salt kurumsal bir düzeyde başarıya ulaşamaz; genel sorunlar genel çözümler gerektirir, kısmi çözümler ya da bütün adına parçayı ele alan çözümler değil. Marx'ın –devrimci ve başka nitelikli– politika kavramını anlamanın can alıcı noktası, onun yabancılaşma kuramıyla devlet kuramının ayrı olarak gerçekten irdelenemeyeceğini görmekten geçer. Yabancılaşmayı modern fabrikanın seri üretim bandıyla sınırlı bir şey olarak değil, kökü derinlere uzanan toplumsal (ve siyasal) bir fenomen olarak ve ayrıca toplumsal ve siyasal çözüm isteyen toplumsal ve siyasal bir sorun olarak ele aldığımız takdirde, Marx'ın kastettiğine, *1844 Elyazmaları*'nın önemini Marx'ın aynı dönemdeki *diğer* yazılarını incelememe pahasına vurgulayagelmiş olanlardan daha çok yaklaşırız. *1844 Elyazmaları önemlidir,* fakat eğer bu, geçmişte ifade ettiği anlamı ifade edecekse, yazmalara odaklanıp kalmamamız ya da yazmaların bizi yolumuzdan alıkoymasına izin vermememiz gerekir. Geçmişte ifade edilen anlam ise, Marx'ın, yabancılaşma kavramının ortaya koyduğu özgül siyasal boyuta açıklık getirdiği bu yazıları göz ardı edebileceğimizdir.

'İnsanın kendi yapıp eylediklerinin insan tarafından denetlenmesi yerine, insana karşıt ve onu köleleştiren bir yabancı güç haline gelmesi', (eleştiriden uzak bir *Elyazmaları* okumasının –başka herhangi bir yapıtın değil– akla getirebileceğinin aksine) Marx'ın fabrika üretimiyle sınırlı tutmayı tasarladığı bir kavrayış değildir. Marx, yabancılaşmaya yalnızca işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda onu modern zamanlara özgü olan

[i] in statu... (lat.): var olma durumunda.

ve tez elden siyasal çözüm talep eden siyasal bir sorun olarak betimler. Tüm yabancılaşma biçimlerinin kökeninde yatan şey, toplumsal eylemin hesapta olmayan sonucudur. Kapitalist koşullarda, diye ısrar ediyordu Marx, bu tip bir hesapta olmayan sonuç her şeye nüfuz eder, pratik açıdan sistematiktir. İnsanlar, kontrol edemedikleri bir dünyada yaşamaktadırlar; ussal bir toplumsal denetimden uzak bir dünyada; dinamik ve sürekli ilerleyen bir ekonomik sistem kendi insanının iradesinden bağımsız olarak işlemekte, üretim sürecinin öznesi değil daha çok nesnesi olan bu insanı hiçe sayarken kendi momentumunu yaratıyor gözükmektedir. Bununla vurgulanan, yalnızca bu tepetaklak olan dünyada nesnelerin özne, öznelerin nesne olması ya da (Ralph Waldo Emerson'dan alıntılarsak) 'şeylerin dizginleri ele alıp insanlığı sürüp götürmesi' değil, aynı zamanda işte tam da bu şeylerin beşeri ürünler olmasıdır. Özellikle kapitalizmde, maddi dünya insanların eseridir, ve dış doğa –alacağı biçim ne olursa olsun– insanallaştırılır. Marx'ın, Sismondi'ye karşı Ricardo'yu savunan *Artı-Değer Kuramları*'ndaki bir pasajda belirttiği gibi,

> üretim için üretim [bile] beşeri üretici güçlerin gelişiminden, diğer bir deyişle bizatihi bir amaç olarak insan doğasının zenginlik üretmesinden başka bir şey değildir... ilk başta, insan türünün yeteneklerinin gelişimi, bireylerin ve hatta sınıfların çoğunluğunun zararına gerçekleşiyorsa da, sonuçta bu gelişim, bu çelişkiyi yarıp geçer ve bireyin gelişimiyle örtüşür; bireyselliğin daha yüksek düzeyde gelişimi, dolayısıyla ancak tarihsel bir süreçte gerçekleştirilir.[104]

İyi bilindiği üzere, Marx'a göre, doğanın üretici faaliyet yoluyla dönüştürülmesi göz ardı edildiği takdirde, insanın varoluş koşulları kavranılamaz; bu dönüşüm –yani emek teknolojisi– beşeri varoluşun temel ontolojik (varlıkbilimsel) belirleyenidir. Ne var ki çoğunlukla unutulan bir şey vardır, bu teleolojinin gerçekleştirilmesi, gerçekliğin, (kelimenin tam anlamıyla) gerçekleştirilen bir şeye dönüştürülmesini gerektirir, öyle ki insan kendi yaratmış olduğu dünyada kendisini tanıyabilsin.

Bu hedef hem Alman Romantiklerini hem de Hegel'i hatırlatır; hedef, belli tipte insanlar yaratmak değil, insanları kendilerini yaratmaya muktedir kılabilmektir. Ne var ki bu benzerliklerden çok şey çıkarılmamalıdır; Marx, reçetesini (aynı zamanda hem kurgul hem de ampirik olan) dikkatli bir çözümlemeye, yani kapitalist toplumda yabancılaşmanın (bu da şu demek: 'özgür bilinçli faaliyetin', yani insanın 'türsel varlığının' yadsınması) çeşitli tezahürlerinin çözümlemesine dayandırır ve böylece reçetesine özgüllük katar. 'Türsel varlığa' erişme –yani yabancılaşmanın alt edilmesi– Marx'a göre, siyasal olarak programatiktir. Bu durumda soru hemen da-

yatır kendini: Genel yabancılaşma örüntüsünün ayrılmaz bir parçası olarak yabancı politik üzerine yapılacak bir vurgu, acaba yabancılaşmanın bu alt edilişinin neleri kapsadığını belirlememize yardımcı olur mu? Marx'ın, geleceğin komünist toplumu nosyonundaki gözle görülür açık özgüllük eksikliğinin geçmişteki tartışmayı iyice çığırından çıkarıp bugüne taşıdığı göz önüne alındığında özel bir önem kazanır bu soru.

Marx'ın geleceğin toplumuna bakışının sergilediği belirsizliklerin tümünü –hatta bir kısmını bile– gidermek imkansızdır. (Bu toplumu ayrıntılarıyla betimlemeye yanaşmaması için sağlam sebepleri vardı Marx'ın.) Bir yanda, felsefenin billur bir küre olmadığında, (deyim yerindeyse) felsefi soruşturmanın, geçmişin retrospektif bilgisinin ışığı altında şimdinin bilgisini kapsadığında ısrarlı olan Hegel; öte yanda, Marx'ın 'geleceğin aşevleri için Comteçu yemek tarifleri'[105] diye yerdiği yaklaşımlar. Bu ikisi arasında, Marx'ın tercihini Hegel'den yana kullandığı yeterince belirtiktir. Ütopik sosyalistler, genellikle geleceğin toplumunun neye benzediğini, çoğun en küçük ayrıntıya varana değin belirlemeye çok hevesliydiler; Marx ise, aksine bu tür iddialı tasarımları alaya almış, gelecekte şeylerin ne gibi bir biçim alacağı konusunda çok az şey söylemiştir; bakış açısı, o dönemde pek yaygın olmayan bir kabule, yani Hegelci soyçizgiden gelen ve şimdiyle geleceğin kesintisizliğini öngören bir kabule dayanıyordu. Bu görüşe göre, geleceğe damgasını vuran şimdi'dir; geleceğin toplumunun sınırları, görülebilir nitelikteyse eğer, şimdiki toplum içerisinde görülmelidir, çünkü bunların ortaya çıkabileceği başka hiçbir yer yoktur. Fakat bu nokta teslim edilse bile –ve Marx'ın çekinceli tutumu ve akademik dikkati, (çağdaşlarının birçoğunda belirgin bir özellik olan) kestirimde bulunma korkusundan daha yeğlenir bir şeyse bile– Marx'ın duyarlı okurları arasında mızmız kuşkular yaratagelmiştir. Her şey bir yana, özellikle fütürite ile nitelenen bir atılım, geleceğe ilişkin bir vizyona bağlı bir kuram olan Marksizmin bu geleceğin ne getireceği konusunda söyleyecek çok az şeyinin olması, bu okurlara paradoksal –ya da bir yetersizlik olarak– görünmüştür.

Yabancılaşma üzerine yapılacak bir vurgu –bu bölümde ana hatları çizilen genişlemeci anlamda ve özellikle yabancı politiği içeren bir vurgu– bu eksikliği bir ölçüde giderebilir. Geleceğin toplumu, yabancılaşmanın alt edilmesiyle çıkagelecektir; yabancılaşmanın alt edilmesi ise yabancılaşmanın tüm *dolayımlarıyla* alt edilmesine işaret eder. Özel mülkiyetin kaldırılması, Marx'ın ısrar etmekten asla yorulmadığı ve iyi bilindiği üzere, komünizmin *sine qua non*'udur; fakat aynı şekilde önemli olup da daha az bilinen şey, özel mülkiyetin kaldırılmasının, gerekli ol-

makla birlikte, komünizmin ayakta kalmasının koşulu olarak kesinlikle yeterli olmadığıdır. Kendi başına bir amaç olarak ele alındığı takdirde, (Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda belirttiği gibi) özel mülkiyetin kaldırılması, ancak 'bireye karşı bir soyutlama niteliğindeki toplumun tekrar kurulması' ile, toplumun bir 'evrensel kapitalist' ya da bir 'çalışma ve ücret ortaklaşalığı'[106] olarak inşası ile sonuçlanabilir. Bu katı ideal Marx'ın yaşadığı dönemde –aralarında Proudhon'un da bulunduğu– birçok başka sosyalist düşünüre çekici görünmüşse de. Marx'ı etkilememişti.

Onun anarşistlerle giriştiği tartışma açısından şu da belli bir önem taşır: Başkalarınkinin aksine Marx'ın gelecekteki toplum vizyonu, en azından kendi gözünde ne 'gerici' idi ne de 'ütopik'. Fakat rakip sosyalist, komünist ve anarşist amentülerin 'gerici' ve 'ütopik' karakterinin ötesine geçmiş olma iddiasındaki Marx, bu iddiasına esaslı bir içerik kazandırabilmiş midir? Şurası kesinlikle doğru ki Marx, kapitalizmin geleneksel değerleri aşındırmasına karşı, bu değerler adına kapitalizme savaş açanları, ister sol ister sağdan olsun, sürekli olarak hicvetmiştir. Marx, öyle görünüyor ki, kapitalizmin bir sanayi öncesi idilini darmadağın ettiği görüşünden yola çıkan Romantik tutumu asla kabul etmemişti ve yalnızca bu tavır, onu devrimci çağdaşları arasında, benzersiz olmasa bile, olağandışı kılmaktadır. Zanaatkarlığın, zanaatkarın dar bir işkolu sınırları içerisine hapsedilip orada soğurulması anlamına geldiğinin ve zanaatkarın zihinsel ufkunun işiyle sınırlı kaldığının farkındaydı Marx. Proleter ise, Marx'ın gözünde, çok farklıdır; elbette 'yabancılaşması' da daha köktenci bir biçim alır; bununla birlikte modern işçi tarafından sergilenen bağımsızlık, ayrılma, bağlantısızlık ve kayıtsızlık –ki bunlar onun yabancılaşmasının işaretleri olarak düşünülebilir– hiç de hafife alınacak lanetler değildir.

Proleterin, işini ve işinin standartlarını kavramsal reddi, Marx'a göre, ilericiliktir; bu en azından, kapitalizm öncesi üretim tarzına tabi bir işçinin, yaşamının koşullarını reddetme olasılığını aklına dahi getirememesi anlamında doğrudur. Marx kendini onların bir parçası sayıyordu, onları kendinin bir parçası değil. Bunu başka bir şekilde ifade edelim: Ücretli işçiler, modern proleterler, kendi yaşam koşullarıyla yabancılaşmış, 'soyut' ve kopuk bir ilişki içindedirler; fakat *bu bir ilişkidir*. Öncesinde hiçbir ilişki yoktu. Bu nedenledir ki, modern 'üreticinin özellikle tek bir işkoluna bağımlı hale gelmesi', insanın üretici yeteneğinin 'gelişiminde zorunlu bir adımdır; yeni modern teknoloji bilimi', üretimin her yönünü, 'onu oluşturan hareketlere' ayrıştırır, bunu yaparken de 'bu hareketlerin insan eliyle yürütülebileceği olasılığına hiç yüz vermez'.[107] Bu gelişme-

nin baskıcı bir karakterde olduğu açıkça ortadadır; Marx'ın buna eklediği bir başka nokta vardı: işte bu baskıdır ki, işçiyi özgürleştirir. Üretim süreciyle birlikte işçinin kendi 'organik' bütünlüğünü feda etmesi, gene aynı işçinin özerkliğinde potansiyel bir artışı zorunlu kılmaktadır.

Fakat bu nokta –ki Marx bu noktayı köylülük söz konusu olduğunda daha da güçlü bir ifadeyle belirtir– teslim edilse bile, bize geleceğin komünist toplumu hakkında ne anlatır? *Ücret, Fiyat ve Kâr*'ın yazım sürecinde Marx bunun yanıtını vermeye doğru belli bir yol alır. Kapitalizmin baştaki gelişimi, der Marx,

> bir dizi tarihsel süreç [biçimini alır, ki bu süreçler dizisi de], emek harcayan insan ve onun emek araçları arasında var olan özgün birliğin dağılmasıyla sonuçlanır... Emekçi ve emek araçları arasında bir bölünme oldu mu, bu durum, üretim biçiminde yeni ve temel bir devrim onu tekrar altüst edip *o özgün birliği yeni bir tarihsel biçim içinde kuruncaya* dek kendini devam ettirir ve giderek artan ölçüde yeniden üretir.[108]

Marx'ın, burada ve başka yerlerde, sözünü ettiği gelişim çizgisi Hegelci bir çizgiden başka bir şey değildir; süreç, üreticinin üretim aracıyla basit ve *farklılaşmamış bir bütünlük* içinde olmasıyla başlar, *birliksiz farklılaşmayı* içeren bir ilişkiye dönüşür, çok çeşitli insan yetenek ve vasıflarının gelişimine tekabül eden bir *farklılaşmış birlik* olarak son bulur. Farklılaşmamış birlik feodal topluma ve zanaat temelindeki üretime işaret eder; birliksiz farklılaşma kapitalizmde işbölümüne; farklılaşmış birlik de geleceğin komünist toplumuna. Her aşama, özgürlük yolunda bir adım daha ilerleme demektir; bizatihi diyalektik devamlılığın çarpıcı yanıysa, bu devamlılığın Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde gördüğümüz şeye karşılık gelmesidir ki, Hegel'in bu çalışmasında, farklılaşmamış birlik aileyi, birliksiz farklılaşma sivil toplumu ve farklılaşmış birlik de devleti niteler.

Marx ile Hegel arasındaki bu belirgin koşutluğun sonuçta neyi ortaya koyduğunu ayrıntılı biçimde araştırmanın yeri burası değilse de, bu, Marx'ın yabancılaşma ve yabancılaşmayı ortadan kaldırma kavramını anlamak bakımından önemlidir; böylece bu kavramın şunu belirttiğini görebiliriz: Söz konusu kategorilerin ardışıklığı tarihsiciliği olduğu kadar *fütüriteyi* de ifade eder. Marx'ın sıkça yinelediği gibi, kapitalizm, üretim sürecini toplumsallaştırır, emeği kolektifleştirir ve insan türünün yeteneklerini, kapitalist koşullarda bu yetenekler ancak yabancılaşmış bir görünüm kazansa da, geliştirir. Bu koşulların, kendilerini insanlara (ya da şöyle söylemeli, insanlara karşı) bu şekilde sunma süreci, hiç kuşkusuz devletin sivil toplumla ilişkisi düzeyinde 'siyasal kurtuluş' sürecine ben-

zer – aslında bu sürece *doğrudan koşuttur*. Siyasal kurtuluşun dolayımsız etkisi baskıcıdır: fakat onsuz, 'beşeri kurtuluş' kavranılamaz. Birliksiz farklılaşma –ki bu, kapitalist üretimin tanımlayıcı özelliğini, yani üreticinin üretim araçları sahipliğinden ya da bunlar üzerinde tasarrufta bulunabilmesinden ayrı düşmesini tarif etmenin yalnızca bir başka yoludur– benzer bir dolayımsız etkiye, doğrudan baskıcı bir etkiye sahiptir; fakat bu da, Marx'ın görüşüne göre, özgürleştiren ya da *özgürleştirebilen* bir baskıdır. Bu noktada Marx'ın kavrayışını anlamak önemlidir.

> İstihdam edilen belli bir emek tipinin bir önem taşımayışı, bireylerin bir işten diğerine kolaylıkla geçtiği ve söz konusu emek tipinin bireyler için ilineksel olduğu, dolayısıyla da bir anlam ifade etmediği bir toplum biçimine uygundur. Emek yalnızca bir kategori olarak değil, aynı zamanda gerçeklikte de, bir servet yaratma vasıtası haline gelmiş ve belli bir bireyin vasfı olma özelliğini yitirmiştir.[109]

Bu emeği harcayan kişi, bu emeğin aldığı biçimin tahakkümü altında kalmaz, onun tarafından ezilmez de; kapitalist toplumda işbölümünün – genel olarak toplum için değilse eğer– (bir bölümü aynı şeyi yapan) *işçiler açısından* uzmanlaşmanın düşük düzeyde kalmasını gerektirmesinden dolayı, proleter insan genelde emek, *sans phrase*[i] emek haline gelir. Bu, özgürleştirebilecek bir baskıdır, çünkü genel olarak yeteneklerin geliştirilmesi olasılığını artırır.

Zanaatkar emeğine gelirsek, ancak birkaç zanaatkarlık yeteneği yaratılır; zanaatkarlığın doğasından gelen bu sınırlama nedeniyle yaşam koşullarının aşılma olasılığı söz konusu değildir. Feodalizmdeki o 'ahmakça kırsal yaşam', katılımcılarını öyle bir şekilde tanımlar ve sınırlar ki, örnekse sınıf bilincinin yeterince gelişmesi (en azından Marx'ın *18 Brumaire*'indeki ünlü Fransız köylülüğü tarifine göre)[110] peşinen engellenir ve önü tıkanır. Kapitalizm bunun üzerinde bir adıma işaret eder: 'Otomatik işlik', *Felsefenin Sefaleti*'nin özlü olarak belirttiği gibi, 'uzmanlaşmış kişileri ve zanaatkar bönlüğünü yok eder';[111] (artık anılmaya başlanan ismiyle) emek devingenliği, feodal koşullarda zanaatkarı ve onun ufkunu daraltmış olan çeşitli bağlardan kurtuluşu önvarsayar; hatta kapitalist manipülasyonun bile olumlu bir yanı vardır.

> ...sermaye önce burjuva toplumunu yaratır, toplum üyelerinin doğayı ve toplumsal ilişkileri kendilerine mal etmelerini sağlar. Böylelikle de sermayenin büyük, uygarlaştırıcı etkisi kendisini gösterir: daha önceki tüm toplumsal

[i] sans phrase (fr.): düpedüz.

> aşamalar sadece yerel bir ilerleyiş ve doğanın putlaştırılması olarak gözükmekteyken, sermaye üretimi toplumun [bambaşka] bir aşamaya geldiğini göstermektedir. Doğa ilk kez, insanoğlu için basit bir nesne, tamamen yararlanılacak bir şey haline gelir; kendi başına bir güç olarak görülmekten çıkar; bağımsız doğa yasalarını anlatan kuramsal bilgiler, yalnızca insani gerekliliklere boyun eğmesi için tasarlanmış bir hilekarlık gibi gösterir kendini... Sermaye ulusal sınır ve önyargıları, doğanın yüceltilmesini, iyi tanımlanmış sınırlar içerisinde ifade edilen ve kuşaktan kuşağa geçen ihtiyaçların kendi kendine yetecek bir tarzda tatminini, geleneksel yaşam biçiminin yeniden üretimini aşıp ötelere taşmıştır. Kapitalizm, tüm bunları yıkıcı niteliktedir; üretici güçlerin gelişiminin, ihtiyaçların artmasının, üretimin çeşitlenmesinin, doğal ve entelektüel güçlerin sömürüsünün ve mübadelesinin önünü tıkayan her engeli yıkan kapitalizm, böylece daimi surette devrimcidir.[112]

Grundrisse'den alınmış bu parça çok daha iyi bir şekilde başka parçalarla koşutluk içindedir: Marx'ın kapitalizmi ve onun *mission civilisatrice*'ini[i] güzellemesinin anlamı şudur: 'işçinin... kendi koşullarıyla ve kendi ürünüyle karşı karşıya bırakıldığı... en aşırı yabancılaşma biçimi... zorunlu bir geçici aşamadır'. İşçi ve 'kendi koşullarıyla kendi ürünü' arasındaki her türlü organik bağ kırılıp parçalanır; bunun ekonomik ve insani bakımdan ne anlama geldiği konusunda Marx'ın hiçbir yanılsaması yoktur. 'İnsanın içinde yatan şeyin eksiksiz bir şekilde işlenip geliştirilmesi, insanın tam olarak yabancılaşması biçiminde gösterir kendini; ve tüm sabit, tek yanlı amaçların yıkılması da, kendi başına amacın bütünüyle dışsal bir zorlamaya feda edilmesi olarak kendini gösterir'.[113] Fakat bu gelişme geriyi değil, ileriyi işaret eder: Dünyada saati geri almak isteyecek son insandı Marx. Marx'ın yine *Grundrisse*'de belirttiği üzere, 'Gelişmenin ilk aşamalarında',

> tek başına birey daha eksiksiz olarak gösterir kendini, çünkü o bir yığın ilişkisini henüz inceden inceye geliştirmemiş ve henüz onları kendine karşıt güçler... olarak tespit etmemiştir. Bu ilkel çokluk durumuna dönmeyi istemek de, bu çokluğun sürekli azalması zorunluluğuna inanmak da aynı ölçüde saçmadır. Burjuva bakış açısı bu Romantik görüşe muhalefet etmenin ötesine hiç geçememiştir ve dolayısıyla da, bu Romantik görüş, meşru bir antitez olarak, burjuva düşüncesinin yok olduğu o kutsal güne değin ona eşlik edecektir.[114]

Öyleyse 'Romantik görüşün' ötesine geçmenin anlamı nedir? Marx, kapitalizmin tahribatlarının geçerli bir tarihsel alternatifi olarak sanayi öncesi idiline geri dönüşü asla tasavvur etmediyse, onun (Proudhon ve di-

[i] mission civilisatrice (fr.): uygarlaştırma misyonu.

ğerlerince de desteklenen) 'gerici ütopyaları' reddi bizi nereye götürür? Bu soruların yanıtı –ki, sınırlar dahilinde kalınarak veya metinlerin ortaya koyduğu tanıtlamalara haksızlık etmeden böyle bir yanıt verilebilir– şu sorunun yanıtına kökteş ve koşuttur: 'Siyasal' kurtuluş söz konusu olduğunda 'insan' ne şekilde bir ilerletici [özne] olur? Ya da: 'siyasal kurtuluş' hangi şekillerde, gerçek 'beşeri kurtuluş'un bir ilk adımıdır? Çünkü örtük olarak belirtilen şey, varoluş koşulları üzerindeki denetime yeniden malik olunmasıdır – ki bu da, tüm tezahürleri içinde yabancılaşmanın alt edilmesinin gerçek anlamıdır. Vurgulanması gerekir, bu çözüm, kendisini teşvik eden yazgıdan daha kategorik değildir; insanlar için ifade ettiği şey, her şeyin ötesinde bir fırsattır. Ünlü 'herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre' şiarı kimi zaman düşünüldüğünden daha az bir rehavet taşır içinde. Bu şiarın önvarsaydığı şey, hem 'yeteneğin' hem de 'ihtiyacın' *tam olarak geliştirilebileceği* düşüncesidir. Bunları geliştirmek insana düşen bir görevdir; kapitalizmde (elbette daha önceki üretim biçimlerinde) yabancılaşma yaşanmadan böyle bir gelişim söz konusu olamaz. Kapitalist toplum beşeri yeteneklerin uygulanmasını ve alanını kısıtlar, beşeri ihtiyaçların –ve aslında beşeri *duyuların*– doğasını biçimsizleştirir. Ancak üretilen şeylerin onu üretenlerce sahiplenilmesiyledir ki, insanların hem yeteneklerine göre katkıda bulunması, hem de ihtiyaçlarına göre tüketmesi mümkün kılınabilecektir. *1844 Elyazmaları*'nda açıkça ortaya konduğu gibi, hem yetenekler hem de ihtiyaçlar, ancak bunu yapacak serbesti sağlandığında değişip gelişebilir. Ve *Gotha Programının Eleştirisi*'nde de belirtildiği üzere 'üretici güçler, bireyin çok yönlü gelişimiyle' çoğalır, yoksa bu gelişime karşıt olarak değil.

Bu senaryo –kabul edileceği üzere (Marx olasılıkla hemen eklerdi: zorunlu olarak) ana hatları belirsizce çizilmiş olmakla birlikte– aslında çok büyük bir iddia taşımaktadır. *1844 Elyazmaları*, bütün ciddiyeti içinde, duyuların özgürleştirilmesini öngörür. Toplumsallaşmış insan, duyuları tam olarak gelişmiş insandır. 'Gözün baktığı nesne nasıl insandan ve insan için ortaya çıkmış, toplumsal ve beşeri bir nesne haline geldiyse, göz de aynı şekilde bir insan gözü olmuştur... Toplumsal insanın duyuları, toplumsal olmayanlarınkinden farklılık gösterir'.[115] Bunun, ütopik olmadığıyla gurur duyan bir kuramcıdan gelmesi şaşırtıcı görünebilir, fakat tarihsel bakımdan hiç de anlamsız değildir bu görüş. Avineri, Marx'ın neyi kastettiğini çok iyi ifade etmiştir:

> Sanatçının kendisi için yarattığı şey, aynı zamanda başkalarınca da yaratılmaktadır; kişinin yaratıcı deneyim içinde kazandığı şey bir başkasının zararına kazanılmaz, diğer bir deyişle, sanatçının yaratıcılığından duyduğu hoş-

> nutlukla ait olduğu toplumdan duyduğu hoşnutluk arasında toplamı sıfır olan hiçbir ilişki ağı yoktur.[116]

Bu, *sine qua non* koşul –yani özel mülkiyetin kaldırılması– ile dahi tatmin edilebilecek bir senaryo değildir. Marx'ın bu kategoriyle kastettiği şey, hem vahşice bir toplumsal olgu olarak özel mülkiyetin, hem de özel mülkiyet *ilişkilerinin* (sahip olunan mülkiyet miktar ve tipiyle tanımlanan toplumsal sınıfların varlığının) kaldırılmasıydı. Bunların kaldırılması ya da alt edilmesi zorunludur; fakat Marx'a göre gerekli olan bir başka şey, *diğer* dolayımların da eşzamanlı ortadan kaldırılmasıydı: mübadelenin (ve mübadeleye dayalı toplumsal ilişkilerin), işbölümünün (kısıtlayıcı ve bütün o Smithyen biçimiyle işbölümünün), paranın (yani emek ve mülkiyet arasındaki o yabancı dolayımın), ücretli emeğin ve devletin ortadan kaldırılması. Baktığımızda tüm bunların iç içe geçmiş eklemli bir sistem ya da yapı oluşturduklarını görebilmek büyük önem taşımaktadır. Oluşturdukları yapıyı devirmeden bu parçalardan birini çekip almak boşunadır. *Hepsi* birden devrilmelidir. Genel sorunlar genel çözümler ister. Tüm bu dolayımlar, tüm bu yabancılaşma unsurları semboller değil, tezahürlerdir ve bunlar birbirlerini imler ve birbirlerine bağlıdırlar. Herhangi birini mutlaklaştırmak, oluşturdukları karşılıklı sistemi göz ardı ederek herhangi birini irdelemeye çalışmak, olsa olsa devrim görevini her derde deva bir ilaç arayışına çevirmek ve kişinin devrimci enerjisini yoldan saptırıp tek bir kategoriye yönlendirmek olur.

Bunu zihnimizin bir köşesinde tutarak devam eder ve yabancılaşmanın alt edilmesinin neyi gerektirdiğini değil, 'yabancılaşmayı kırma'yı neyin teşkil *etmediğini* sorarsak, bir kez daha bulacağımız şey, bir dizi kenetli kategori olur. Öncelikle, baştaki insanların 'egemenlik' durumlarındaki bir değişiklik yetersiz kalacaktır; devlet aygıtını oluşturan kadroda iyileştirmeler yapmak ya da (Marx'ın çağdaşı Louis-Auguste Blanqui'nin peşi sıra) komplo amacıyla örgütlenmiş bir *coup d'état*'nın yararına inanmak, bunlar Marx'ın 'proletarya diktatörlüğü' ile kastettiği şeyin çok uzağında kalmak, salt siyasal bir devrim yaklaşımının sınırları içine hapsolmak demektir, 'siyasal kurtuluş' ve bunun uygulanması demek olan Fransız Devrimi ile büyülenip kalmak demektir. Fakat daha da ileri gidebiliriz. *Per se* devletin kaldırılması –anarşistlerin *Leitmotiv*'i– bile yetersiz kalır, çünkü bu, 'toplumun bireye karşı bir soyutlama olarak tekrar kurulması' ile sonuçlanabilir. Ayrıca tek başına ücret oranlarını konu alan reformizm, toplumu 'evrensel bir kapitalist olarak' kurabilir, üstelik Marx'ın Proudhon'la girdiği polemiklerde belirttiği gibi, ücret *eşitliğine* bile dayandırılan her 'ortaklaşalık', bir emek ortaklaşalığından –

toplum adı verilen bir evrensel kapitalistin karşısına dikilmiş bir ücretli emek ortaklaşalığından– başka bir şey olmayacaktır. Yabancılaşma burada da farklı bir biçimde varlığını sürdürecektir. Üretim araçlarının yalıtık olarak ulusallaştırılması bile ya yetersiz kalacak ya da yanlış yöne sevk edecektir; çünkü yabancılaşma, üretim güçleriyle birlikte üretim *ilişkilerini* de içerir. Demek ki, sermayenin kolektif sahiplenilmesi, kesinlikle yabancılaşmanın alt edilmesinin bir aracıdır, fakat kendi başına bir amaç olarak düşünülemez. Toplumun bireye karşı bir soyutlama olarak tekrar kurulmasına karşı Marx'ın getirdiği uyarı şudur: Her nerede kamusal alan özel alanın karşısına getirilmişse, orada hâlâ yabancılaşma söz konusudur. Kolektifliğin bireyin ve onun peşinden koştuğu şeylerin karşısına çıkarıldığı yerde, *Gesamtpersönlichkeit* ya da öznelerarasılık anlamındaki ortaklaşalık –ki bu, ortaklaşalığı tanımlayabileceğimiz tek gerçek anlamdır– yadsınacaktır. Aslında bu, göreceğimiz gibi, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Max Stirner'a yüklenişinin esasını oluşturmaktadır. Kamusal ve özel roller ya da faaliyet alanları karşıtlığı, ortaklaşalık ve birey karşıtlığı yabancı politiğin ölçüsüdür; söz konusu olan değişmiş bir toplum olsa ve bu toplum fantastik bir düzleme yerleştirilse dahi, bu karşıtlık kendini yine gösterecektir.

Göründüğü kadarıyla da, bu durumun, özelde 'halk demokrasileri'nin[117] iliklerine kadar işleyen bir sorun olduğu açığa çıkmıştır. Eğer Marx'ın ısrarla üzerinde durduğu gibi, kapitalist koşullarda bireyler kendilerini yalıtılmış bireyler olarak yeniden üretiyorlarsa, zamanımızın bürokratik komünizm –yani Marx'ın deyişiyle 'soyut kolektiflik' (tabii böyle bir şey olabilirse eğer)– koşullarında da insanlar hiç de kendilerini birey olarak yeniden üretemeyeceklerdir. 'Halk demokrasileri'nde' ilk dönemindeki Marx'ın (artık gerçekten araştırıldığı kadarıyla), 'ideolojik' (yani bilimsel olmayan) kavramlarla düşünen toy bir ahlakçı ya da 'genç bir idealist' olarak göz ardı edilmesi belki hiç de tesadüfi değildir. Onun yazılarının, yalnızca 'halk demokrasileri'ndeki politika pratiğine büyük ölçüde ters düşmekle kalmadığı, aynı zamanda onlara ilişkin bir eleştiri de getirdiği, pek itiraf edilen bir şey değildir.

İKİNCİ KISIM

TARTIŞMALAR

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARX VE STİRNER

Marx'ın yazılarına aşina olanlar arasında *Alman İdeolojisi*'nin önemini yadsıyanlara hiç rastlanmaz neredeyse. Ne ki, önemi rahatlıkla teslim edilmesine karşın, bugüne dek bu çalışmanın kendi içinde taşıdığı bütünlük pek göz önüne alınmamış, epey bir gecikmeyle yayımlanan[1] İngilizce çeviriyse eserin belli başlı kısımlarının gölgede kalmasına neden olmuştur. Özellikle de, *Alman İdeolojisi*'nin en uzun bölümü olan ve Marx'ın, Max Stirner'ın *Birey ve Kendisi* (*Der Einzige und sein Eigenthum*) adlı kitabının ayrıntılı bir incelemesine ayırdığı kısmı olan 'Aziz Max', hemen hemen tamamen göz ardı edilegelmiştir.[2] *Alman İdeolojisi*'nin öteden beri çok tutulan Roy Pascal çevirisi[3] Marx'ın Stirner'a hücumunu bütünüyle atlamış ve büyük ölçüde bu atlama sebebiyle de, 'Aziz Max'in, bırakın kendi kapsamı dışında kalan herhangi bir şeyi, bir bütün olarak *Alman İdeolojisi*'ni anlamak bakımından da, olsa olsa marjinal bir önemi olduğu sayıltısı –göz göre göre– geçerlik kazanmıştı. Oysa metin bu sayıltıyı doğrulamaz. Metnin incelenmesinin ortaya çıkaracağı noktaların yalnızca *Alman İdeolojisi*'ni değil, aynı zamanda Marx'ın düşüncesini bir bütün olarak anlamak açısından asli önemde olduğunu tanıtlamak mümkündür.

Uzun süredir *Alman İdeolojisi* ile ilişkilendirilen en önemli argümanlardan birçoğunun tam ifadesini kitabın en uzun kısmı olan (kitabın tam olarak dörtte üçü) 'Aziz Max'te bulması pek şaşırtıcı değildir. Söz konusu argümanlara örnek göstermek zor değildir; 'Aziz Max', Marx'ın, Alman liberalizminin neden bu denli sönük olduğu, Alman felsefe kurgusunun neden iflah olmaz derecede idealist olduğu, ve Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*[i] adlı yapıtının neden hem Alman liberalizminin hem de

[i] Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

Alman burjuvazisinin gecikmiş gelişimine çok uygun düştüğü sorularına yanıt ararken geliştirdiği en kapsamlı argümanlarını kapsar.[4] Bu eleştiriler ve bunlar arasındaki bağlantılar, hangi hesap gözetilirse gözetilsin, *Alman İdeolojisi*'nin genel argümanının ayrılmaz parçasıysa da, 'Aziz Max'in bunların ve diğer temaların tam açımlamasını içerdiğini belirtmekle yetinemeyiz; çünkü 'Aziz Max', yalnızca Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki argümanlarını kendi tarzıyla neden ileri sürdüğünü değil, aynı zamanda neden bunları ileri sürme gereği gördüğünü de ortaya koyar. 'Aziz Max', ana gövdenin öylesine bir uydusu değil, özüdür; *Alman İdeolojisi*', ondan ayrı olarak ele alınamaz.

Max Stirner'ın kendine özgü bireyci anarşizminin kusurları –bunlar, göreceğimiz üzere, Marx'ın gözünden hiç kaçmamıştır– bizi *Birey ve Kendisi* konusunda yanıltmamalıdır, çünkü bu çalışma Marx'a Genç Hegelcilerle, giderek de kendi 'felsefi' geçmişiyle hesaplaşmak gibi kaçırılmaz bir fırsat vermiştir. 'Aziz Max' konusunda gözden kaçırılan şey, bu kısımda anarşist kuramın ilk kez olarak geniş bir eleştirisine soyunan Marx'ın, Stirner'ın kuramını Genç Hegelci kuramlaştırmanın tepe noktası olarak ele alması ve bu kuramın Genç Hegelci kuramlaştırmanın en kötü özelliklerini temsil edip onları karikatürleştirme derecesinde örneklediğini düşünmesidir. Marx'ın sivri oklarını Stirner'a yöneltmesi, *Alman İdeolojisi* konusunda şimdiye dek fark edilmemiş pek çok şeye açıklık getirir. Daha en başta, 'Önsöz'ü okurken Stirner'ın argümanının ironik fakat hiç de haksız olmayan bir açıklamalı tekrarını görürüz:

> Şimdiye kadar insanlar kendileri için, kendileri hakkında, ne oldukları ve ne olmaları gerektiği konusunda hep düzmece kavramlar oluşturdular. İlişkilerini Tanrı, normal insan vs. ile ilgili düşüncelerine göre kurdular. Kafalarını dolduran hayaller çığırından çıkmış durumda. Boyunduruğu altında yitip gittikleri kuruntulardan, düşüncelerden, dogmalardan, hayali varlıklardan kurtaralım onları. Düşüncelerin egemenliğine karşı ayaklanalım artık.[5]

İşte tam da, genelde Genç Hegelci kuramlaştırmanın, özelde ise Stirner'ın argümanının bir özeti anlamına gelen bu yaylım ateşi çok şey anlatır: 'Alman ideolojisi'nin ne olduğunu, bu ifadenin neden kitabın başlığı olarak kullanıldığını, Marx'ın Stirner'ı neden bu ideolojinin mihenk taşı olarak gördüğünü... Öte yandan, (Marx hariç) birçok yorumcu Stirner'ın eleştirel dikkate değmeyeceğini düşündüğünden, onun özellikle ayırt edici niteliği olan Genç Hegelci çizgisini görememiştir. Oysa, Marx'ı Stirner'a karşı cepheden ve acımasızca saldırmaya tahrik eden ve

genelde Genç Hegelciliği açık ve seçik olarak reddettiğini bildirmesini sağlayan, tam da Stirner anarşizminin bu Genç Hegelci kökeni olmuştur.

Birey ve Kendisi 1844'te yayımlandığında Genç Hegelciler'in ilgisini çekmiş ve hatta alkışlarla karşılanmıştır; bundan dolayı da, Stirner'ın 'yalnızca Hegelci çevrelerin kıyıcığında'[6] gezindiği için bir kenara itilmeyi hak ettiği mitosu artık rafa kaldırılmalıdır. William Brazill'in Genç Hegelcileri konu alan yakın tarihli titiz çalışması, yanlış tanımlamalardan kaçınarak bu okulu, deyim yerindeyse daha amorf Sol Hegelcilerden ayırt etmeye çalışır ve Genç Hegelcilik payesini Stirner dahil yedi kişiye verir.[7] Brazill'in yaptığı ayrım birçok bakımdan övgüye değer. Stirner, gerçekte, 'Özgürler' (*die Freien*) adıyla anılmaktan büyük hoşnutluk duyan Berlin'deki Genç Hegelci gurubun, eksantrik olmakla birlikte, tipik bir üyesiydi. Bir *enfant terrible*[i] olma yolunda gösterdiği onca özene karşın, kitabı yayınlandıktan sonra Stirner'ın Genç Hegelci referanslarına –en azından Marx tarafından– hiçbir şekilde itirazda bulunulmadı. Aslında, *Birey ve Kendisi* Genç Hegelci çevrede belli bir *succès de scandale*[ii] kazanmıştı. Arnold Ruge, Stirner'ı, Fichteci metafiziği ve Feuerbachçı 'hümanizm teolojisini' terk etmiş olması sebebiyle övüyor –Stirner gerçekten her ikisinden de elini eteğini çekmişti– ve şöyle devam ediyordu: 'Kitabı desteklenip çoğaltılmalıdır. Kitap, aptallıkların en aptalcasından kurtuluş, *mutlak ekonominin* selametini... va'zeden... "toplum zanaatkarlarının dogması"ndan kurtuluş anlamını taşıyor'. Ruge'ün, Stirner'ın devrimci sosyalizme muhalefetine değinmesi, yazısının belki de en önemli kısmıdır; ayrıca Ruge bir süre için (ve kuşkulu bir tutarlılıkla), *Birey ve Kendisi*'nin Genç Hegelci düşüncenin tepe noktası olduğunu (Marx bunu, *mutatis mutandis*,[iii] kabul edecektir) ve bu kitabın insanlık tarihinde düşünceden eyleme kesin bir kaymaya işaret ettiğini düşünmüştü.[8] Daha az kehanette bulunmakla birlikte daha tutarlı olan Moses Hess ise, bireysellik-kolektivizm karşıtlığını ulaşabileceği en aşırı biçimiyle ifade edenler arasında Stirner'ın yerini aldığını ileri sürüyordu. Bu gerilimin yol açtığı kuramsal çıkmaza, diye devam eder Hess, Ruge'ün 'eylemi' ile değil, ancak onun kendi 'sosyalizm'i ile, yani toplumun komünal organizasyonu ile bir çözüm getirilebilir[9] – bireycilerin şahı olan Stirner'ın hiç de katılmayacağı bir vargıydı bu.

Ne var ki, Stirner'ın kitabının o kuşku götürmez *éclat*'sını[iv] ve şok yaratıcı etkisini kendi amaçları için kullanmaya çalışan yalnızca Ruge ve

---

[i] enfant terrible (fr.): uslanmaz çocuk.

[ii] succès de... (fr.): skandal bir başarı.

[iii] mutatis mutandis (lat.): gerekli değişiklikleri yapmak kaydıyla.

[iv] éclat (fr.): göz alıcılık.

Hess değildi. Engels'in ilk başlardaki tepkisi özellikle çarpıcıdır. Stirner'ın egoizmini 'günümüz toplumunun ve günümüz insanının, bilinç düzeyine getirilmiş özü' olarak değerlendirmekle birlikte, (Marx'a yazdığı bir mektubunda) işte tam da bu egoizme, tersine çevrilmiş haliyle bile, yaslanılabileceğini iddia etmekten de geri kalmaz Engels. Sonrasında Stirner ile Bentham'ı karşılaştıran Engels, Stirner'ın egoizminin derhal komünizme dönüştürülmesi (*gleich in Kommunismus umschlagen*) gerektiğini ileri sürüyor, aynı zamanda şu düşüncesini de açıkça belirtiyordu: Stirner'a karşı 'yalnızca birkaç önemsiz şeyin' vurgulanması gerek, 'fakat ilkelerinde doğru olan şeyleri de kabul etmemiz şart'.[10] Stirner'ın kitabına ilişkin Engels'in şaşırtıcı derecede olumlu ilk izlenimine Marx'ın Paris'ten yazdığı yanıt günümüze ulaşmamıştır, Marx'ın buna katılmadığını göstermemiz için onun en önemli kitaplarından birinin ana kısmından daha fazlası var elimizde; sonraki bir mektubunda Engels, artık kafasının Marx'ın bakış açısına yattığını ve Hess'in de aynı şekilde düşündüğünü söyleyecektir.[11]

Genç Hegelci çevrenin değişik üyelerinin Stirner'ın argümanlarını karşılama biçimi, Marx'ın bu çevreyi Stirner'ın gerçek mekanı diye tanımlamakta yanılmadığını gösterir. Marx'a göre, Stirner'ın ortaya attığı konular ve bunları ortaya atma biçimi, 'kuram adına sabun köpüğü üfleyen' Genç Hegelcilerin kusurlarının aşırı fakat karakteristik birer örneğiydi. Çeşitli tezahürleriyle Genç Hegelci düşünce, 'insanların dünyadaki her şeyi iyileştirmek için yalnızca bilinçlerini değiştirmeleri gerekir'[12] şiarını kendisine çıkış noktası olarak almıştı. Aslında bu tür bir karşı çıkış, diğerleri arasında özellikle Stirner'a yöneltilebilir; fakat bu *Birey ve Kendisi*'nin özgül argümanları hakkında ya da kendi hesabına Marx'ın başlıca çalışmalarından birinin en uzun bölümünü neden bu argümanları çürütmeye ayırdığı konusunda hiçbir şey söylemez. Stirner'ın argümanlarını Marx'ın nasıl cümle cümle incelediğini değerlendirip ikisini ayıran noktalara ilişkin bir karara varacaksak eğer, öncelikle bu argümanların bir taslağını çıkarmamız gerekir.

Sir Isaiah Berlin, *Birey ve Kendisi*'nin getirdiği genel argümanın ana çizgilerini ustalıkla tespit etmiştir. 'Stirner şuna inanıyordu', der Berlin:

> Tüm programlar, idealler, kuramlar, siyasal, toplumsal, ekonomik düzenler, hepsi de zihin ve tin için yapay bir şekilde inşa edilmiş hapishanelerdir, tüm bunlar iradeye gem vurmanın, bireyden sonsuz yaratıcı güçlerinin varlığını saklamanın araçlarıdır; dolayısıyla bütün sistemler, kötü oldukları için değil, bunlara itaat yeni bir putperestlik biçimi olduğu için yıkılmalıdır; ancak bu gerçekleştirildiği vakit, insan o doğaya aykırı zincirlerinden kurtulmuş biçimiyle kendi kendinin efendisi haline gelir ve insan olarak tam bir erdemliliğe erişir.[13]

Stirner'ı diğer anarşistlerden ve diğer egoistlerden ayıran şey, bu görüşlerin temelini oluşturan Genç Hegelciliktir – insanların tarih boyunca düzmece tanrılar peşinde sürttüğü yolundaki Stirner'ın Genç Hegelci nosyonunu, onun yine aynı şekilde Genç Hegelci olan şu çıkarımı dengeliyordu: Gerçekliği değiştirmek için tek yapmamız gereken, düşüncelerimizin bize hakim olmasına izin vereceğimize, bizim onlara hakim olmamızdır.

EGOİZM VE ANARŞİZM

Max Stirner belki de en iyi, 'egoist anarşist' olarak bilinir; fakat hem egoizm hem de anarşizm oldukça esnek terimlerdir. Engels'in Stirner-Bentham karşılaştırması, egoizmin ne kadar kolay eğilip bükülen bir terim olabileceğini gösterir. Aslına bakılırsa Stirner'ın kendine has egoizmi, terimin diğer birçok varyasyonundan farklıdır. Sözgelimi, 'özel kusurlar' 'kamu yararı' ile eşdeğerdir, biçimindeki Mandeville'in (geniş bakarsak ilk ekonomi politikçilerin) argümanından çok farklı görünür, çünkü en azından, Stirner (özel çıkarın karşısında olan bir) kamu yararı nosyonunu saçma buluyordu. Yine, Stirner'ın egoizmi Romantik öznellik nosyonlarına indirgenemez niteliktedir, çünkü en azından, Stirner tüm teleolojik (erekbilimsel) kategorilerin –hedef, erek ve amaçların– bunları kendisine dayatan bizzat birey olsa bile, amansız düşmanıdır. Stirner'ın saldırgan egoistliği, görünüş itibariyle, Spinoza ve Hobbes gibi kuramcılarca ortaya konan önesürümcülüğe Romantizme olduğundan daha yakın görünebilir; fakat bu benzerlik bile gerçek olmaktan çok görünüştedir. Stirner kişisel ve öz-tanımlı güçlerin özgürce at oynatışının ortaya çıkaracağı her türlü otokratik (hatta siyasi) sonuç olasılığını yadsıyor ve bir Spinoza, bir Hobbes ya da bir Helvétius'un psikolojik tespitlerini hiçbir şekilde paylaşmıyordu. Bu kuramcıların ileri sürdüğüne göre, kendini öne süren ego, ancak kendi yararı için edimde bulunabilirdi, oysa (sonuna kadar bir Genç Hegelci kalacak olan) Stirner, tam aksine insanların tarih boyunca, kendi deyimiyle, 'hiyerarşi'ye –dışımızdaki bir dizi baskıcı kurum ve inanç sistemine– bile isteye boyun eğdiğini ileri sürüyordu kederle. Bu tip tüm sistem ve yapılar, diye vurguluyordu Stirner, insanların biricikliğine, özgünlüğüne ve tekilliğine darbe vurmuştur.

David McLellan'ın yerinde ifadesiyle, Stirner'ın 'modern çağ tahlili, insanlığın başarıyla kölesi kılındığı bir tür ruhlar demonolojisidir';[14] *Birey ve Kendisi*, bu birbirini takip eden *idées fixes*'e[i] karşı, Stirner'ı İngi-

[i] idées fixes (fr.): saplantılar, sabit fikirler.

lizce'ye çevirenin 'kafadaki çarklar' (kendi kullandığı terim *die Sparren* idi) dediği şeye karşı, ve ego'yu kendi yararına çalışmaktan alıkoymak için insafsızca ama başarıyla işleyen inançlara karşı şiddetli bir eleştiri biçimini alır. Stirner'ın hedefi yüzlerdeki peçeleri çekip almak, insanların gözlerini perdeleyen her şeyi ortadan kaldırmaktı; onun kavrayışında özerk birey tanımlayıcı bir kategori değil, insani çabanın gelecekteki (ümit bağlanan) hedefiydi – bu, belirtileri ancak modern toplumun dışında kalan kesimler arasında, suçlu ve yoksullar arasında bulunabilecek bir hedefti. Stirner'a göre bireysel özerkliğin sonal olarak ortaya çıkışının önündeki engelin bilinç –Genç Hegelcilikte kavrandığı biçimiyle yabancı, baskıcı ve dayatılan bir varlık olarak bilinç– olduğu kanıtlanmıştır.

Stirner'ın, yoldaşı Genç Hegelcilerle, (her zaman kabaca) egoistler diye adlandırılmış olanlarla arasında bulunandan çok daha fazla ortak noktası vardır; bunu görmediğimiz takdirde biz de Stirner'ın argümanını anarşist hayranları gibi yanlış anlarız. *Birey ve Kendisi* bir anlamda, egonun özgür faaliyetinin önünü tıkayan ve temelinde bilincin bulunduğu engellerin bir dökümü haline gelir; Stirner bu engellere öyle kapsamlı biçimde saldırır ki, diğer 'egoistler'e ait kuramlar da onun lanetinden kurtulamaz. Söz konusu olan sorun Fichte'nin 'mutlak ego'sudur. Stirner bu kavrama cepheden saldırıya geçer, çünkü mutlak ego, bireylere hükmederek onların özerkliğinden beslenebilecek, koyut olarak ortaya konmuş bir hedefti; söz konusu hedefe de ussal tümelliğin gerçekleştirilmesiyle ulaşılabileceği söyleniyordu ve bu da Stirner'ın anlamsız bulduğu bir projeydi. Stirner'ın egoizmi etkin kılındığı takdirde –o bunu söylemekten hiç bıkmaz– bu egoizm hiçbir şey 'gerçekleştirmeyecek', bilinen tüm toplum biçimlerini bir daha dirilmemecesine yıkacaktır.

Bu, Stirner'ın kendisini bir devrimci, öğretisini de devrimci bir öğreti olarak gördüğü anlamına gelmez. O, devrimi Arnold Ruge'ün kavradığı biçimde görüyordu; dinsel inanca, ahlaki göreve, siyasal örgütlenmeye ve toplumsal kurumlara nasıl aynı acımasız gözlerle bakıyorsa, öyle. Bu türden tüm inanç ve kurumlar, Stirner'a göre, bireyin benliğinden kendi tikelliğini (Stirner'ın *Eigenheit*'ı) sürüp çıkarmasını ve yerine de sözde 'doğru' bir benliğe ilişkin olan –bu benliği gerçek ve ampirik benliğin önce amaç edinmesi ve sonrasında ona bağlanması gerekmektedir– çeşitli kavramsallaştırmaları geçirmesini talep etmekteydi. Stirner, kendini feda etmeyi gerektiren bu tür talepleri, bunların kabul edilemez içermelerini açıkça ortaya koyarak boşa çıkarmayı amaçlıyordu; buna devrimcilerin talepleri de dahildi. En çok korunması gereken şey, bilinen tüm toplum ve devlet biçimlerinin ve her türden devrimci örgütlenmenin

kendisinden beslendiği, bireysellik ya da tekilliğin (yine *Eigenheit*) indirgenemez özüydü. Bir tek egoistlerin bağlaşımı (*Verein*), yani devrimin değil bambaşka bir ayaklanma biçiminin (Stirner'ın deyişiyle, 'isyan'ın) sonucu olacak olan bağlaşım, bireyden kendini belli bir formatif ilkeye göre –bireyden daha büyük olması beklenen bir ilkeye göre– kalıba sokmasını istemeyecekti. Stirner'ın oldukça şaşırtıcı bir şekilde öne sürdüğü egoistlerin bağlaşımı, hükümran bireyin kendisinin tanımlamış olduğu öncelik haklarıyla ayrıcalıklarını gasp etmek değil, özellikle onları muhafaza etmek amacıyla ortaya çıkacaktı. Ona göre, yalnızca böylesi bir bağlaşım, bireyin özönesürümcü tikelliğini –bu, engellenemez bir tikelliktir– bir şekilde olumlu olarak koruyup genişletir. Önesürümcülük ile tikelliğin bir arada bulunmak için hiçbir dolayıma ihtiyacı yoktur; Stirner, ahlaki koyutlara (postulat) yaslanan ya da herhangi bir şekilde 'olması gereken' (*sollen*) ifadesinin kullanımına bağlı olan, devrimci olsun ya da olmasın, her türlü anlayışa saldırmada kararlıydı. O, kötülüğün tam da böylesi ideallerde ve 'uğraşlarda' yattığına inanıyordu.

Stirner'ın polemiğinin hedefi olan sınırlılıklar içsel, dışsal, ya da her ikisi birden olabilir. Bilincin emirlerine kölelik, bireyin benliğinin yitimini ya da yabancılaşmasını içerir, ki bunun şiddeti ya da alçaltıcılığı, dışarıdan müdahaleye dayanan düzenlemenin ve de dışımızdaki ahlak kurallarının sonuç olarak yol açacağı şeyle aynı düzeydedir. Komutlara uymak, kişinin kendi eyleminin [dışarıdan] belirlenmesine izin vermesi demektir: Stirner'ın Ortodoks olmayan sözlüğünde, düşüncede ya da 'tin'de 'kendini bulmak' 'gerçeklik'te kendini kaybetmek' anlamını taşır.

Söz konusu benlik yitimi tekbiçimli değildir; farklı tarihsel aşamalarda farklı ardışık biçimler almıştır. Stirner bu aşamaları da o tuhaf fakat paradigmatik giriş bölümünde sıralar; 'Bir İnsanın Yaşamı' (*Ein Menschenleben*) adlı bu bölüm *Birey ve Kendisi*'nin genel havasını iyi yansıtır. Argümanının bu kısmını –bu kısım bizi burada ilgilendirmeyen birtakım ilginç ontogenetik (bireyoluşsal) ve filogenetik (soyoluşsal) anlamlar içerir– geliştirirken Stirner, o pek dillendirilmemiş Hegelci tarih kuramının yardımına başvurur. Stirner'ın nefret ettiği 'tinsellik' –düşüncenin, dışarıdan müdahale ederek insan eylemini belirlemesi ve böylece, birbirini izleyen evreler boyunca tarihe egemen olma biçimi– potansiyel olarak ilerlemeci ve özgürleştirici bir işlev görmüştür. Örnekse tarihte ardı arkasınca gelen dalgaların ve bilincin egemenliği, bireyi doğal çevresinin efendisi kılmıştır; bilinç ya da tin bunu bireyin yararına değil kendi adına yapmış olsa bile... Tarihsel sürecin son noktaya gelip dayanması Stirner'a göre tinin hükümranlığının devamı değil, bütünüyle

yıkılması olacak ve bunda önesürümcü egonun üstünlüğü kendisini iyice duyumsatacaktı. Yine de, Stirner bu yıkılış noktasına dek sürüp gelecek olan tarihsel süreci Hegelci terimlerle mütalaa ediyor ve insanın tin ya da bilincin itici gücüyle kendiliğinden vücut bulması olarak değerlendiriyordu. Hegel'i kavrayışı –Marx'ın buna itirazı vardı– her ne olursa olsun, şurası doğruydu ki Stirner tarih konusunda kapsamlı bir Hegelci yaklaşım benimsemişti. 'Tarih konusunda çok zayıf'[15] olabilmekle birlikte tinin ve özbilincin gelişimini de hesaba katıyordu; Marx'ın düşündüğü gibi Stirner, tarihini Hegel'den 'aşırmış' olsa bile, ondan aldıklarına daha bir itibar kazandırmak niyetindeydi.

> Asırların kültürünün bana sağladığını şükranla kabul ediyorum; tek parçasından vazgeçmeye razı değilim; boş yere yaşamadım ben. Doğam üzerinde güç edinme ve isteklerimin kölesi olmaktan çıkma deneyimimin benimle kaybolup gitmesi gerekmiyor; dünyaya kültür araçlarıyla boyun eğdirebilmemi sağlayan deneyim benim için öyle pahalıya alındı ki, bu deneyimi unutmam mümkün değil. Ama ben daha fazlasını istiyorum.[16]

Tarihte egemenlik kavramlarına ilişkin Genç Hegelci kuramlar normal olarak genelde dini, Strauss ile Feuerbach'ı izleme suretiyle de özelde Hıristiyanlığı sürecin örnekleri olarak vurgular. Stirner'ın anlattıkları bunun bir istisnası değildir. Stirner gerçekten de şu nosyona bütünüyle orijinal bir anlam verir: 'Tanrının insan haline gelişiyle başlar Hıristiyanlık, ve tüm insanları ve beşeri olan her şeyi Tanrı'yı kabule hazır hale getirmek ve her şeye Kutsal Ruhun nüfuz etmesini sağlamak için tüm tarih içinde dini yayma ve insanları kurtarma çabasıyla devam eder'.[17] Hıristiyan *Sollen* kavramı, diye belirtir, bireyi olağandışı bir zorlamayla değerden düşürür. Dünyayı hor görme ve bireye daha az değer verme, Stirner'ın gözünde, Hıristiyan tinselliğinin *idées maitresses*'idir. Bu horgörünün tipik bir ifadesi (en azından Stirner'ın konuya Ortodoks olmayan bakışı açısından), insanın ancak zihinsel açıdan canlı olduğu biçimindeki Descartes'ın inancıdır. Hıristiyan, tinsel olanı sever, belli bir insanı değil. Hıristiyanlığın ilgi alanı, 'Tanrısal olandır', bu arada da 'Dinsizliğin sonunda, Tanrısal olan dünyevilik-dışı haline gelirken, Hıristiyanlığın sonunda, Tanrısal olan dünyevilik-içi haline gelir'.[18]

Stirner'ın dünya içre Tanrısallık kavramını oluşturmasına yol açan, elbette Protestanlıktır. Ona göre bir Katolik, emredici bir dış kaynaktan gelen emirleri yerine getirmeyle yetinirken, bir Protestan kendi 'içsel gizli polis'ini, yani vicdanındaki kişisel kanaatini ve bu kanaatin içe dönük buyruklarını kullanan, böylece zihninin her hareketini gözetleyip her do-

ğal itkisini bastıran, kendi kendinin *Geistlicher*'i[i] bir kimsedir.[19] Stirner'a göre, Protestanlığa kayış aynı zamanda hem dinsel hem de siyasal bir nitelik taşır; tipik bir modern siyasal form olarak ele alınan liberalizm, yurttaş ve devlet arasındaki aracıların yokluğunu gerektirir, tıpkı Protestanlığın da bireyin Tanrı'yla olan ilişkisinde hiçbir aracının bulunmamasını öngörmesi gibi. Birey, Tanrısı olan modern devlet karşısında bir siyasal protestan haline gelir, ki bu devlet Hegel'in verdiği adla bir 'laik tanrı'dır ve bu niteliğiyle 'insanların ona derin saygı göstermesi gerekir'.[20]

Birey ve Kendisi'nin siyasal liberalizmi irdeleyen kısmı açıkça Marx'ın 'Yahudi Sorunu Üzerine' başlıklı makalesinden izler taşır; bu makaleden alıntı da yapan[21] Stirner, Marx'ın şu argümanını yineler: Nasıl ki dinsel özgürlük dinin özgür olması ve vicdan özgürlüğü de vicdanın özgür olması anlamına geliyorsa, siyasal özgürlük de devletin (insanın değil) özgür olması anlamına gelir. Ne var ki Stirner bu argümanı bütünüyle kendinin olan bir yöne çevirir. 'Liberalizm', diye yüksek perdeden devam eder, 'yalnızca başka *kavramlar* [getirmiştir] – Tanrısal yerine beşeri, dinsel yerine siyasal, öğretisel yerine bilimsel, kaba dogmalar yerine de gerçek çatışmalar'. Tüm bu kaymaların anlamı şudur: 'Artık dünyayı yalnızca zihin yönetmektedir';[22] Stirner'a göre siyasal liberalizm, Hıristiyanlığın bireyi küçültmesini açık bir vurguyla telaffuz edip kurumsallaştırır: 'İnsan hakları... bendeki insanın bana şunu ya da bunu hak kazandırması anlamına gelir. Birey olarak ben hak kazanmıyorum, fakat bendeki "insan"ın buna hakkı var ve O bana bu hakkı kazandırıyor'.[23] Sonuç olarak, Stirner'ın görüşüne göre *her türlü* genel kavram, görev ya da 'uğraş' bireyi küçültür, baskı altında tutar; bunlardan birinin özgürlüğü bireyin köleliğidir (ve bu kölelik o özgürlüğün bedelidir). Modern yurttaşlığın (*Bürgertlum*) gelişiyle birlikte, der Stirner, 'özgürleşen, birey olarak insan değil –yalnızca insan bireyidir– yurttaştır, yani *citoyen*, siyasal insan, yani tam da bu nedenle insan olmayan insandır'. Stirner'ın *Bürgerthum* dediği şey kişisel olmayan (*sachliche*) bir otorite gerektiriyorsa da, bunun gerektirdiği bir olgu olarak devlet ile yurttaş birey arasında 'Protestan' anlamda hiçbir aracının olmaması, bireyin itaatkarlığını zayıflatıcı değil, kuvvetlendirici bir etki yaratır.[24] Soyut bir *Sollen* adına bireyin alçaltılması olmaksızın devlet yaşayamaz. İşte bu nedenledir ki, Stirner'ın mantığına göre, öfkesi burnunda birey, devleti kökünden söküp yıkmak için yeterli olacaktır. Bireyi alçaltmak devletin

[i] Geistlicher (alm.): rahip, din adamı.

ilkesidir, *raison d'étre*'idir.[i] 'Ahlaklılığın' özü gibi devletin özü de, soyut 'insan'dır; her ıslah edici kategori ya da kavram, yalnızca bireydeki 'insan'a saygı gösterir ve onu doğrular.

Stirner'ın anarşizmi, Hegel'in, ahlaklılığın tarihsel cisimlenişi olarak devlet kuramına yönelik bir tür yergili-övgüdür; hem devleti hem de ahlaklılığı aynı nedenle reddeden –bunları devirecek olan 'isyan'dır– Stirner, bu ikisi arasındaki bağlantının altını çizer. Ona göre, devlet vaktiyle egemenlik tesis etmiş, sonrasında da bir *idée fixe* olarak kalmıştır ve bu yolla, Stirner'ın alışık olduğu ifadeyle söylersek, insanlara 'malik' olunmuştur. Aslına bakılırsa, Stirner en çok, devlet tarifinde Genç Hegelcidir; devlet konusundaki açıkça çelişik görüşü bize daha çok Feuerbach'ı hatırlatır: Hıristiyanlık, yanıltıcı içeriğine rağmen –ya da bu içerik sebebiyle– insanlığı zapturapt altına alır. Stirner'ın tartışmasının Genç Hegelci yanı, onun *per se* devlet eleştirisini diğer çoğu anarşist kuramcının eleştirisine kıyasla daha zayıf kılar. Diğer anarşistlerinkiyle karşılaştırılırsa Stirner'ın eleştirisinin pek de özgül olmadığı görülür; ayrıca Stirner, argümanı boyunca devleti, kutsallığın ve ahlaklılığın bir aracı ya da somut dışavurumu olarak sunarken, toplumu ve dini de (ve tabii ki devrimi) neredeyse aynı terimlerle anlatır. Gerçekten de Stirner, devleti toplumdan açıkça ayırt etmeye yanaşmaz hiç, ama şöylesine bazı çok tutarsız çıkışlar da yapar: Toplum bireyin özgürlüğünü, devlet ise bireyin özgülüğünü ve biricikliğini (*Eigenheit*) yadsır; toplum, bireyi bir başkasının ya da toplumun kölesi kılmakla yetinirken, devlet ancak değersiz olduğu varsayılan bireyin kendi kendisinin kölesi kılınmasıyla idame ettirilebilir; sanki insanın doğal hali, daha doğrusu insanın, *Eigenheit*'ını öne sürme yoluyla ondan kurtulması gereken doğal hali olan toplum, bir yanılsama –devletin öyle olduğunun söylendiği biçimde bir yanılsama– değildir; devletin aksine toplum asla yoksullukla bağlantılı değildir; toplumdaki hiçbir şey yasanın emrettiklerinin içselleştirilmesine ya da devletin gereksindiği şekliyle insanın topyekün teslimine – diğer bir deyişle, *tüm* vasıf ve yetileriyle 'bütün olarak insan'ın Protestan-liberal devletçe ele geçirilişine– tekabül etmez.

Benzer şekilde, Stirner devlet biçimleri hakkında şu önermelerin dışında pek bir şey söylemez: Her devlet, onun bir parçası olan her insan bir diğeri üzerine baskı kursa bile, bir despotluktur; liberal devlet, vicdanın zorlayıcı gücünü pekiştirir. Gücü, bunu yapabiliyor olmasındadır; kendi içinde liberal devlet, diye belirtir Stirner, mekanik bir bileşimden

[i] raison d'étre (fr.): varoluş nedeni.

başka bir şey değildir. Devlet aygıtı tek tek bireylerin zihinlerindeki aksamı, insanların kafalarındaki çarkları harekete geçirir, fakat bunlardan hiçbiri özerk olarak hareket etmediği sürece yapar bunu. Bireyin irade yoksunluğunu baltalayıp ortadan kaldıracak bir *Eigenheit* yükselişi, bu mekanizmayı ilk ve son kez olmak üzere yıkacaktır. 'İsyan'ın görevi – gerçi o buna 'görev' demezdi– budur işte.

Bu bireysel isyanın yükselişinin (bu yükselişe Bakunin'in, yani bir anlamda onu kolektifleştirmiş kişinin yazılarında tekrar rastlayacağız) bir parçası olarak, insanlar devletin son tahlilde bir yanılsama olduğunu kendi başlarına keşfedecektir; Stirner bu iddiasının doğruluğuna tanıklık etmek üzere (onca kişi arasından) Marx'ı seçmiştir. Marx 'Yahudi Sorunu Üzerine'de, devleti bir ortaklaşalık olarak düşünmenin yanıltıcı olduğunu, yurttaşlığı ortaklaşalığın bir ölçüsü olarak ele almanın da aynı şekilde gerçeğe değil, görünüşe bakmak olacağını belirtiyordu. Çıkış noktasını Marx'tan alan Stirner, argümanının devamında Marx'tan bir adım daha ileriye gidiyor ve şunu öne sürüyordu: Devlet, yani kolektif bir ahlaki güç olarak değil, yabancı bir fiziksel güç –örnekse devamlı baskıya dayalı polis, ordu ve bürokrasinin cisimleşmesi– olarak devlet de, aynı şekilde bir yanılsamadır. Marx'a göre böylesi bir vargı gerçeğe aykırıydı. İnsanların aldatıldıkları için devlete itaat ettikleri düşüncesi bizatihi devletin bir aldatmaca olduğu önermesini getirmez. Marx 'Yahudi Sorunu Üzerine'de farkı çok iyi görüp sınırı belli bir dikkatle çizmişti; Marx'ın makalesini okuyup ondan bir hayli fikir edinmiş olan Stirner ise hâlâ, devlet egemenliğinin, insanın kendi yanılsamalarınca yönetildiğinin gün gibi açık ve paradigmatik örneği olduğuna inanıyordu. Stirner'ı 'devrim' yerine 'isyan'ı savlamasına yol açan çıkış noktası şuydu: İnsan, doğası gereği bir siyasal hayvan, bir *zoon politikon* olmadığından ve devlette ifade edilen yalnızca insanın siyasal yanı olduğundan, siyasal yaşam uydurmadır. Bu da şu önermeyle sonuçlanır: Yasa, ona itaat edenlerin zihninde olandan başka hiçbir zorlayıcı gücü temsil etmez – bu, Marx'ın haklı olarak alay ettiği bir önermedir. Bilerek ya da bilmeyerek, Stirner'ın yolundan giden çağdaşımız bir yazar şunları yazıyor:

> Toplumumuzdaki her kurumda insanlara, yönetici seçkinlerin ve onun bürokrasisinin bir *hiç* olduğunun, [insanların] reddinden ve dışlaşmış gücünden başka bir şey olmadığının farkına varmaları için yardım edilmesi gerekir. O zaman sorun bu gücün iyileştirilmesi olarak karşımıza çıkar, iyileştirici strateji çok basittir: kurallara karşı hareket et, öyle ki hareketin kendisi kurallardaki yanıltıcı gücü içimizdeki gerçek güce dönüştürsün.[25]

Ne ki, bu tür bir Stirnerci argümanın bir kez daha ısıtılıp sunulması onu daha az gülünç kılamaz.

STİRNER, FEUERBACH VE MARX

Stirner'ı konu alan yakın tarihli çalışmalarda *Birey ve Kendisi*'nin, başka şeyler yanında, 1845'te ilk yayımlanışının ardından oluşan izlenim de oydu, Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* adlı eserini hedef aldığı gerçeği pek kabul görmüyor. Gelgelelim, Stirner'ın argümanı (yapısı gereği) başka tür bir açıklamaya olanak tanımaz; kitabın 'teolojik-yanlış' ve 'antropolojik-doğru' (Stirner bunlara sırasıyla, 'İnsan' –*Der Mensch*– ve 'Kendim' –*Ich*– der) olarak bölümlenmesi, hedefte neyin olduğunu gösterme amacına yöneliktir. Kitabın konusu için de aynı şey geçerlidir. Hem *Birey ve Kendisi*, hem de *Hıristiyanlığın Özü*, insanların yabancılaşmış vasıfları ve bunların tekrar sahiplenilmesi ile ilgilidir, her iki argüman da insan özerkliğini yeniden ele geçirme görevi çerçevesinde geliştirilir.

Fakat çok fazla bel bağlanacak bir karşılaştırma sanılmasın; iki kitap arasındaki çakışma her ne olursa olsun Stirner, o çok nefret ettiği baskıcı tinselliğin en son ifadesinin tam da *Hıristiyanlığın Özü* olduğuna inanmaktaydı – burada Feuerbach, tinselliği bir daha dirilmemecesine geçmişe gömdüğü iddiasındaydı. Stirner ise Feuerbach'ın kuramsal *coup*'sunu[i] basit bir 'teolojik isyan' ve Feuerbach'ı da *malgré lui*[ii] bir din düşünürü sayıyordu; Stirner'ın getirdiği suçlama, Genç Hegelciler bu tür ithamlara alışıktırlar gerçi, bizi bir an yolumuzdan alıkoyar. Hegelci Sola kısa süren o parlak döneminde canlılık vermiş olan ihtilaflarda (bunlar iyice alenileşmiş, keskin ihtilaflardı) karşısındakini dinsel bir düşünüşün ya da teolojik bir zihin bulanıklığının sinsi tuzağına düşmekle suçlamak âdettendi. (Feuerbach Hegel'e, Bauer Ruge ve Marx'a, Ruge Bauer ve Marx'a, Marx Bauer ve Stirner'a karşı bu tip suçlamalarda bulunmuştur.) Üstelik, bu suçlamaların çoğu büyük doğruluk payı içeriyordu; dinin köktenci eleştirisinde (bu 'her eleştirinin öngereğidir', der Marx 1843'te), Feuerbach'a o kadar da borçlu olunmadığı –Engels bu bakımdan Feuerbach'ın önemini abartacaktı– fakat bu tür eleştirinin Hegelci felsefenin bıraktığı mirasla uyum içinde olduğu düşünülüyordu. Bizzat Hegel şöyle demişti: 'Kamusal felaket, karışıklık ve baskı dönemlerinde insanlar çoğunlukla dine yönelir ve ona sığınır'; 'insanlar bir

---

[i] coup (fr.): darbe.

[ii] malgré lui (fr.): kendine rağmen.

haksızlık karşısında teselli bulmak ya da kayıplarını telafi etmek için tek umut olarak dine sarılırlar'; din 'en insafsız köleliğe yol açabilecek bir biçim alabilir'.[26] Bruno Bauer, Hıristiyanlıktan tamamen koptuğunu açık açık bildirdiğinde, bu tavrının doğruluğunu tanıtlamak üzere Hegel'in yetkesinden yararlanmış ve sonuçlarına da katlanmıştı. Bizzat Genç Hegelcilerin faaliyeti kadar Prusya sansürcülerinin faaliyeti de, her iki tarafın da dinin köktenci eleştirisi ile politikanın köktenci eleştirisi arasında mevcut olduğunu düşündüğü bağlantıyı tanıtlar. Bildik bir örnek vermek gerekirse, Marx, 'Yahudi Sorunu Üzerine'de din ve siyaset eleştirilerinin üst üste bindiği alanla sınırlar kendini; ve şu da olası ki, Feuerbach'ı Genç Hegelci hempalarından gerçekten ayırt eden şey, bir tek onun, devleti tartışmadan da dini tartışan kişi olmasıdır; yoksa Genç Hegelcileri ilk defa olarak dinin köktenci bir eleştirisiyle tanıştıran kişi olması değil (Engels'in bu yöndeki iddiası, David McLellan'ın sözleriyle, 'hiçbir şekilde gerçeklerle bağdaşmamakta'dır)[27].

Esas ilgisi din değil tahakküm olan Stirner ise, din eleştirisiyle politika eleştirisi arasındaki bağlantıyı hemencecik kavramıştı. Ona göre, bireyin dışından kaynaklanan tüm iddialar, hangi adla ortaya çıkarsa çıksın, benliği imha etmeye yönelik çabalardır; öyle ki, bu tip iddialarla 'özümüz *kendimiz* ile karşı karşıya getirilir --özsel olan ve özsel olmayan benlik diye ikiye bölünürüz'. Dış 'insan' gerçek bireyin karşısına dikilir. Stirner'ın Feuerbach'a karşı savunduğu temel nokta da, bu sebepten dolayı, herkese karşı savunduğu temel noktayla büyük ölçüde aynıydı; Feuerbach'ın 'duyu deneyimi' dediği şey, Stirner'a göre hiçbir biçimde gerçek bireylerin gerçek deneyimiyle ilgili değildi; duyu deneyimi bir 'öz'dü, Feuerbach'ın duyumsallık adını verdiği bir soyutlamaydı, fakat gerçeklikte, bütün soyutlamalar ve özler gibi o da gerçek insanlara (muhtemelen) hükmedecek olan bir öz, bir soyutlamaydı. Bu nedenle Feuerbach, Stirner'a göre, tüm diğerleri gibi bir soyut felsefecidir. Daha özelde ise Stirner'ın Feuerbach'ın fikrinin zayıf noktası olarak gördüğü şey, insanın inşa etmek ya da yaratmak zorunda olduğu bir şey olarak değil, bilinç düzeyinde yeniden kazanılabilecek bir şey olarak insanın 'Tanrısallığı' kavramıydı. Bir kez yeniden kazanıldıktan sonra bu yeni bulunmuş 'Tanrısallık' önünde insan zımnen diz çökmek zorunda olduğu için, bu Tanrısallık denen kategori, bireylerin tarih boyunca önünde diz çöktüğü diğer bütün tin ve kolektiviteler gibi nefes aldırmayan, zalim bir patron olacaktı.

Stirner'a göre bu, Feuerbach'ın kendisinin ilan ettiği ve epey övgü toplamış ateizminin ne denli gevşek olduğunu gösterir olsa olsa – Stirner'ın bu suçlaması belli bir doğruluk payı taşır. Öncesiz-sonrasız o-

larak var olan bir Tanrısallığa duyulan inanç, Feuerbach'ın ateizm tanımına uygun görünmektedir: 'Gerçek bir ateist', diye ifade ediyordu Feuerbach, 'Tanrısal varlığın yüklemlerini yadsıyandır, kendisi için bu yüklemlerin öznesinin bir hiç olduğu kişi değil'.[28]

Birey ve Kendisi şunu ileri sürerek Feuerbach'ın karşısına çıkıyordu: Feuerbach'ın özne ile yüklemi o ünlü tersine çevirmesi ('tüm yapmamız gereken, hep yüklemi özne kılmak... gizli olmayan, arı ve açık hakikate varmaktır'),[29] Tanrısallığın taşıyıcısı olarak 'Tanrı' yerine 'insan'ı koyması insanlar açısından hiçbir şey değiştirmez. Yeni bir konum kazandırılmış Tanrısallık, sadece konum değişti diye hiç de daha az baskıcı ve daha az Tanrısal olmaz. Bir kolektivite olarak ele alınan 'insan' ya da insanoğlu, birey dinsel bir tarzda bu kolektif Tanrısallıkla ilişkilendirilmeye devam ettiği sürece, hiç de daha az baskıcı ve kutsal değildir. Stirner'ın görüşü, Feuerbach'ın, insanları ilk elde dine yönelten baskı ve yoksulluğu yeterince ele almadığı yolundaydı; Feuerbach, özferagatın yöneldiği amaçta soyut bir değişiklik yaratmaktan başka birşey başaramamıştı. Feuerbach'ın dinsel yabancılaşma meselesinin köktenci bir şekilde açıklığa kavuşturulması olarak gördüğü şeyi, Stirner bir şaşırtma egzersizi sayıyordu; Stirner'ın ifadesiyle, Feuerbach 'sofu ateist'in tekiydi – Feuerbach buna karşı çıkacak gücü bulamamıştır kendinde. Stirner'a verdiği karşılıkta Feuerbach, 'Tanrı yoktur' şeklindeki ifadesinin 'insan Tanrıdır' biçimindeki 'pratik ve dinsel, yani olumlu ifade'nin sadece olumsuz biçimi olduğunu teslim ediyordu ve bu tam da Stimer'ın belirttiği noktaydı.[30]

Feuerbach'ın, özferagat problemini çözmüş olduğu yönündeki tumturaklı iddiaları, özferagata insan bilincinde hiç olmadığı kadar sağlam bir yer verir ve Stirner'ın, dinsel, toplumsal ya da siyasal olsun *her türlü* 'üstün' güç önünde *tüm* özferagati aşmak ya da ortadan kaldırmak için temel gereklilik saydığı şeyi karanlıkta bırakma suretiyle özferagata yeni bir canlılık kazandırır. Feuerbach'ın doğaya uygun tasarlanmış bir insanlık içerisine Tanrısal özü yeniden yerleştirmesi, 'özsel olan' ve 'özsel olmayan' varlık alanlarına ayrılmış halde duran gerçek bireyin karşısına kategorik ve kolektif bir beşeri özün çıkarılmaya devam ettiği anlamına gelir ancak. Stirner tüm böylesi bölme çabalarının hakkından gelmeyi görevi sayıyordu, şu nedenle ki, eğer birey, bir özü (örnekse Feuerbach'ın 'türsel varlığı' ya da Hegel'in *Geist*'ı) ya da ahlaki bir zorunluluğu (sözgelimi Kant'ın *Sollen*'ı) varlığının merkezi ya da hedefi kılıyorsa, kendini iki kola ayırmalı, yani doğasının 'daha iyi' tinsel ya da ahlaki kısmını, diğer daha değersiz kısmı karşısında yüceltmelidir.

Feuerbach eleştirisinden Stirner'ın çıkardığı tipik sonuç şudur: Feuerbachçı hümanizm, insanın özferagatinin, bizzat kendi yarattığı kategorilere köle oluşunun *ne plus ultra*'sıdır;[i] böylesi bir hümanizmin anıştırılması, Stirner'ın kısa bir süre sonra ortaya koyacağı 'egoist bağlaşımına', yani 'tinselliğin' küllerinden bir zümrüdüanka kuşu gibi doğup yükselecek olan egoist bağlaşımına işaret eder. Fakat Feuerbach'a karşı getirdiği argümanın gücünü değerlendirmemiz için bu özel çizgide, bu zorlu ve dolambaçlı yolda Stirner'ın ayak izlerini izlememiz gerekmez. Onun argümanını çeşnilendiren o Genç Hegelci yorumlamayı (başlangıcından beri Hıristiyanlığın ayırt edici özelliği, Tanrısal özü bireyin içine yerleştirmesi ve bireyin böylece Tanrısal özün taşıyıcısı olmasıdır, bundan dolayı Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* adlı eseri Hıristiyan karakteri apaçık belli olan bir ilkeyi mümkün olan en aşırı biçimiyle ifade eder) kabul etmemiz de gerekmez ayrıca. Bu bakış açısına göre Feuerbach, herhangi bir Hıristiyan filozof değil, aynı zamanda son Hıristiyan filozoftur.[31]

Marx'ın Stirner'a verdiği karşılığın can alıcı yanı ise şudur: Stirner, Feuerbach'ın 'türsel varlık' (*Gattungswesen*) nosyonunu kof, fakat uğursuz bir insanseverlik örneği olarak şiddetle suçlarken, Marx'ın bu nosyonu 'Yahudi Sorunu Üzerine'de kullanış biçiminden de söz etmişti; ama Stirner bunu yaparken, bizzat Marx'ın da bir Feuerbachçı olduğunu ve Feuerbach'a yönelik tüm eleştirilerinin Marx için de geçerli olduğunu ima ediyordu. Marx'ın kişisel olarak canını sıkmış olsun olmasın (muhtemelen sıkmıştır) Stirner'ın bu eleştirisi, öylesine söylenmiş olsa bile, Marx'tan kapsamlı bir yanıt alacak kadar güçlüydü.

Marx'ın en belirgin savunma hattı –*Alman İdeolojisi*'nin tamamında bu hattan konuşur– kimliğini bir komünist devrimci olarak koyması ve kendini diğer komünist devrimcilerle özdeşleştirmesiydi. Marx'ı, toplumsal devrimi inkar eden Feuerbach'tan kesin biçimde ayıran bu savunma, Marx'ın omzuna bir yük bindirir – Stirner'ın, devrimci görev ve hedeflerin, tüm diğer öz ve hedefler gibi baskıcı karakterde ve gayri insani olduğu yolundaki iddiasını çürütme yükü. Ve bu, göreceğimiz gibi, gerçekten Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde yöneldiği hedeflerden biridir. Marx'ın bunu başarıp başaramadığına karar vermek için şimdi durup yeni bir yönde ilerlememiz gerekiyor.

Öncelikle, Feuerbach'ın genelde din ve özelde Hıristiyanlığa ilişkin dengeleyici kuramında Marx'ın da katıldığı çok şey vardı. Marx'ın, tüm

---

[i] ne plus... (fr.): daha ötesi yok.

yazdıkları göz önüne alındığında, din konusunda aksi durumda olağandışı gözükecek –yani bir 19. yüzyıl kuramcısı için olağandışı– ketumluğunun Feuerbach'ın getirdiği eleştirinin ana hatlarıyla uyuştuğu anlamına geldiğini düşünmemek için hiçbir neden yoktur. Ama Marx, Feuerbach'ın toplumsal gizemciliğine ve onun dinsel yabancılaşmanın bilinç düzeyinde ortadan kaldırılabileceği şeklindeki o şaşmaz Genç Hegelci inancına itiraz ediyordu.[32] Fakat yine de Marx, şu Feuerbachçı fikirleri toptan devralmıştı: İnsanın vasıfları dinsel yaşam içinde yukarıya ve dışarıya doğru, Tanrısalın insan eliyle yapılmış figürü üzerine yansıtılır; insan, gerçekte yoksun olduğuna hayalde erişir; gerçek dünyanın boşluğu Tanrı'nın çokluğunu açıklar; ancak yoksul bir insanlık zengin bir Tanrı'ya –içinden çıktığı gerçek ampirik zorunluluk ile tanımlanan bir Tanrı'ya– ihtiyaç duyar. Tanrı, eğer 'Kendi' Cennetindeyse, onun gerçek sureti olan dünyada açıkça hiçbir şey yolunda *değildir*. Tüm bu önermeler Marx'ın ve Feuerbach'ın ortak inançlarına işaret eder, ve tümü de görmüş olduğumuz üzere, Marx'ın Yahudi Sorunu Üzerine' adlı makalesinde yer almaktadır.

Ne var ki Stirner, Marx'ı Feuerbachçı bir hümanist olarak suçlarken, onun Feuerbach'tan kayda değer biçimde farklılık gösterdiğini gözden kaçırıyordu. Din konusunda bile Marx kendini Feuerbach'tan, en azından bir (çok önemli) noktada, kesinlikle ayrı tutuyordu. Besbelli eski hocası Bruno Bauer'in ilk (1843 öncesinde yazılmış) yazılarından esinlenen Marx, şu Feuerbachçı inanca hiç bulaşmamıştır: İlk önce dine gereksinme doğurmuş olan mülksüzleşme karşısında insanların tüm yapması gereken, yabancılaşmış beşeri özlerini bilinç düzeyinde geri istemektir. Feuerbach'ın kabul etmeyi reddettiği şey, Bauer'in izini süren Marx'ın ısrarla savunduğu noktaydı: Böylesi her bilincin, Tanrı'nın ilk planda yansıtılan imgesi gibi, biçimsiz(leşmiş), ahenksiz olması, beşeri amaçlara ve insan onuruna layık olmaması gerekir. Marx'ın da belirttiği gibi,

> Dindışı eleştirinin temeli şudur: Din insanı değil, insan dini yaratır. Din, gerçekte ya kendini henüz kazanmamış ya da kendini yeniden yitirmemiş insanın özbilinci ve özsaygısıdır. Ne ki insan, dünyanın dışına yerleşmiş soyut bir varlık da değildir. İnsan; insan, devlet ve toplumun dünyasıdır. Tersine çevrilmiş bir dünya bilinci olan dini bu devlet, bu toplum üretir, çünkü devlet de toplum da tersine çevrilmiş dünyalardır. Din, ...insanoğlunun fantastik gerçekleştirimidir, çünkü insan doğru gerçekliğe ulaşamamıştır. Bu yüzden dine karşı mücadele, dolaylı olarak, tinsel aroması din olan bir dünyaya karşı mücadeledir... Din, insanın kendi çevresinde dönmediği sürece, çevresinde döndüğü yanıltıcı güneştir.[33]

Marx'ın görüşüne göre Feuerbach'ın hatası Tanrı'yı uyumlu, ölçülü ve insanüstü olarak bir varlık tarif etmesiydi. Bauer'in Tanrısı çok farklıydı; ve onu izleyen Marx, argümanını uyumluluk üzerine değil ahenksizliğe, yıkıcı özelliği olan ve bu arada da kendi kendini yıkan bir toplum biçiminden kaynaklanan bir ahenksizliğe dayandırıyordu. Büyük ölçüde bu nedenledir ki Marx –hem 'Yahudi Sorunu Üzerine'de hem de *Feuerbach Üzerine Tezler*'de– Feuerbach'a karşı şunu ileri sürmek durumunda kalacaktı: Bizatihi bilinç daha önceden bir değişim geçirmemişse, *per se* bilincin bir edimi hiçbir şeyi değiştiremez. Marx'ın kendi sözleriyle söylersek, 'din eleştirisi, insan için en yüksek varlığın insan olduğu öğretisiyle sonuçlanır; dolayısıyla din eleştirisi, insanın alçaltılmış, köleleştirilmiş, ihmal edilmiş ve rezil bir halde olduğu tüm koşulların kesenkes yok edilmesi buyruğuyla son bulur'.[34] Bu, Feuerbach'ın ulaşmaktan sakındığı bir sonuç olduğu için, Marx'ın Feuerbachçı gibi görünen 'türsel varlık' ifadesini kullanışına Stirner'ın yüklenmesi samimiyetten uzaktır, çünkü Marx'ın bu terimi 'Yahudi Sorunu Üzerine'de ya da sırası geldiğinde *1844 Elyazmaları*'nda kullanış biçimi artık Feuerbachçı olmaktan çıkmıştır. 'Yahudi Sorunu Üzerine'de bile, görmüş olduğumuz üzere, Marx Feuerbach'ın yabancılaşma nosyonunu siyasal ve toplumsal alanı kapsayacak şekilde genişletmektedir, öyle ki bu nosyon Feuerbach'ın kuramıyla hiç uyuşmamaktadır; bu şekilde bir kez yerinden kaydırılıp kapsamı genişletildi mi, yabancılaşma, aşılacaksa eğer, basit bir bilinç ayarlamasını gerektirmez artık. Devlet gibi bir gerçeklik öyle kolay yoldan (bu gerçekliğin dayandığı sakat anlayış ifşa edilerek) ortadan kaldırılamaz – gerçi Stirner, görmek üzere olduğumuz gibi, bunu mümkün görüyordu; Marx ise, yabancı politiğin ancak gerçek dünyanın etkin olarak dönüştürülmesi yoluyla kaldırılabileceğini söylerken gerçekte Feuerbach'tan da, Stirner'dan da çok daha az Genç Hegelci olarak gösteriyordu kendini. Yeri yeniden tayin edilmiş Tanrısallığın baskıcı gücüne Stirner'ın duyduğu tipik Genç Hegelci inancı Marx paylaşmıyordu. Marx'ın Stirner ile ortak noktası, Feuerbach'ın yavan antroposantrizmine (insaniçincilik), yani gerçek insan bireyi için duyulacak her türlü kaygı pahasına soyut bir 'İnsan'a duyulan soyut aşka saldırma arzusuydu. *Alman İdeolojisi*'nde ileri sürüldüğünce Feuerbach, insanı

> duyumsal faaliyet olarak değil, beş duyunun bir nesnesi olarak kavrıyor, çünkü kendisi hâlâ kuram dünyasından konuşup... soyutlama 'İnsan'da durmaktadır... [Feuerbach] duyumsal dünyayı bir türlü, onu oluşturan bireylerin bütünsel, yaşayan ve duyumsal faaliyeti olarak kavramayı başaramıyor.

Daha sonra *Alman İdeolojisi*'nde 'Gerçek Sosyalistler'e saldırırken Marx, bu sosyalistlerin de argümanlarını bir soyutlama, 'İnsan', çerçevesinde geliştirerek, 'tarih dünyası'ndan 'ideoloji dünyası'na döndüklerini ileri sürecektir.[35]

Kitabın her yerinde bulunan böylesi ifadelerin altında neyin yattığı ancak kitaptaki en uzun bölüm olan 'Aziz Max'in titiz bir tahliliyle görülebilir. Stirner'ın, Marx'ın 'türsel varlık' kavramıyla Feuerbachçı olduğu şeklindeki suçlaması ne kadar abartılı ve incelikten uzak olursa olsun, yine de Marx'ı kendi konumunu yeniden tanımlamaya zorlayacak kadar iri bir lokmaydı. Feuerbachçı hümanizmi tüm kusurlarıyla birlikte reddederken Marx, Stirner'ın ileri sürdüğü aşırı bireycilikle aynı çizgiye gelmekten özellikle kaçınmak zorundaydı; üstelik Marx, *Alman İdeolojisi*'nin çatısına ve tartıştığı konulara epey malzeme sağlayan bu ikilemin kurduğu tuzaklardan sakınması gerektiğini biliyordu. Marx'ın, kitabın birinci bölümünde Feuerbach'a yüklenişi ile, önceleri neredeyse ölçüsüz bir övgüye varan Feuerbach tutkunluğu arasındaki zıtlığa haklı olarak dikkat çekilmekteyse de, Marx'ı, aleni ve dramatik bir şekilde bu yeni kanıya ulaşmaya zorlayan kişinin Stirner'dan başkası olmadığı gerçeğinin pek de farkına varılmamaktadır (oysa Marx bunun farkındaydı).

DEVRİM VE İSYAN

Stirner, insanın boyun eğiş tarihini birbirini izleyen evreler boyunca betimledikten sonra bir eylem çağrısı niteliğinde olan şu uyarıyı yapmadan geçemez: 'Benim kendi iradem devletin Azrail'idir ('der eigener Wille meiner ist der Verderberer des Staats'). Bu düşünce kesinlikle bir anarşist duruşu ifade etmekteyse de, bunun herhangi bir şekilde devrimci diye adlandırılamayacağını ilk telaffuz eden de Stirner olmuştur. (Stirner'ın yorumladığı şekliyle) devrim, aynen devlet gibi ve tüm önceki toplumsal ve ahlaksal sistemler gibi, kolektivite ve kendini feda etmeye seslenir ve doğası gereği seslenmesi de gerekir – Bakunin gibi bir anarşistin sırtını çevirmediği bu ilkelerden, Stirner'a göre, bir önesürümcü egoistin her ne pahasına olursa olsun kaçınması gerekir. En bariz şekilde Wilhelm Weitling (Weitling, Feuerbach ve Proudhon'la –Genç Hegelcilerin yakıştırmasını kullanırsak, 'Fransız Feuerbach'ı ile– birlikte Stirner'ın *bêtes noires*'ı[i] arasında sayılabilir) tarafından savunulan tipte bir toplumsal devrim, astarı yüzünden pahalıya mal olurdu. Stirner dev-

[i] bêtes noires (fr.): en çok nefret edilen/istenmeyen kişiler.

rimi, inanç, ahlaklılık ve egemenliğin bir diğer çeşitlemesi; bireyin biricikliğinden, özgülüğünden, tekilliğinden (*Eigenheit*) beslenen ve onu yerinden eden bir başka amentü ya da *Sollen* sayıyordu. Herhangi bir devrimci görev, fail ya da organa herhangi bir itaat, Stirner'a göre, şu veya bu ahlak kuralının (kendi deyimiyle) 'kutsiyet'ine duyulan bir ön inanışa dayanmalıdır, böylesi bir ahlak kuralının görünüşte yıkıcı olabilmesi de önemli değildir; ahlaki kuralların kutsiyetine olan inanış, son defaya mahsus olmak üzere, alt edilmelidir. Devrimci örgütlenme, kurulu toplum biçimlerine doğası gereği karşıymış gibi görünebilir, fakat bu tip görünüşler aldatıcıdır. Tüm yıkıcılık iddia ve taleplerine karşın devrimci örgütlenme, her şeyden önce bir örgütlenme biçimidir. Bu vahim kusurun Stirner'ın gözündeki anlamı şudur: İnsanlar devrimci amaçlar benimsemekle, daha doğrusu devrimci bir şevke kapılmakla, sadece bir boyun eğme ve kendini feda biçimini bir diğeriyle değiştirmiş olur.

Stirner'ın bakışıyla devrim, bir 'bağnazlık' ya da ahlaklılık öznesi, bireyin değerini *prima facie*[1] düşürmeye yönelik bir başka dayatmacı 'uğraşı' idi; Weitling'in militan komünizmi ile (göreceğimiz üzere, aynı anlamda bir devrimci olmayan) Proudhon'un 'karşılıkçılığı', birey üzerindeki talepleri nedeniyle, benzer biçimde 'dinsel' öğreti biçimleridir Stirner'ın savlayışıyla. Stirner, Weitling'in devrimci amentüsünü –bu amentü Hıristiyan binyıllıkçılığının (*millenarianism*) artıklarını barındırıyordu içinde– Proudhon'un o atak anti-klerikalizminden ayırt etmeye hiç gerek görmüyordu. Bireycililiği ve anarşizmi oldukça katı olan Stirner, tüm devrimcilere ve ütopistlere karşı özgürlüğün (onlar bütün çabalarının özgürlüğü hedeflediği iddiasındadırlar), kişinin benliğini ortaya koyabilmesini sağlayan şey olarak kavranması gerektiğini savunuyordu; böyle 'anlaşılması' durumunda Stirner'ın Ortodoks olmayan sözlüğünde bu, basitçe 'kurtuluş' olurdu. Devrim, bir diğer 'insan edimi', belli bir normatif insanlık vizyonuna dayalı bir edimden başka bir şey değildi; Stirner'ın 'isyan'ı (*Empörung*) ise, kendileri dışında hiçbir şeye tepki göstermeyecek ve kendilerinden başka kimseye dayanmayacak olan bireylerin bir yükselişi olacaktı. Böylesi bir ayaklanma kendiliğinden ve gelecekle ilgili düzenlemeler yapılmaksızın gerçekleşecekti; bu ayaklanmanın hedefi herhangi bir kurulu düzenin devrilmesinden çok, özerk bireyin tüm kurulu düzenlerin üzerinde yükselmesi olacaktı. Stirner'a inanacak olursak, devrim şu ya da bu şekilde yeni düzenlemeler hedeflerken, isyan artık hiçbir şekilde düzene sokulmaya izin vermememizi hedefler.

---

[1] prima facie (lat.): dış görünüşe göre.

Stirner'ın devrim ve isyan arasında gördüğü ayrımın tutarsızlığı ortadadır –Marx buna 'komik' diyordu– fakat argümanının anti-devrimci çarpıklığı da su götürmezdir. Stirner'ın 'isyan' ilkesi, zorunlu olarak devrimci (ve devrimci olmayan) örgütlenmenin karakteristik özelliği olan zorbalıkla çekip çevrilmeden uzak kalmak amacıyla özellikle tasarlanıp geliştirilmişti. İsyan bir kabarış olacaktı; yıkılacak her toplumsal, siyasal bağa karşı bireysel tutkuların, enerjinin ve öfkenin dizginlerinden boşalması olacaktı; bu bireysel özönesürümün ve büyük öfkenin dışa vurulması sonucunda yeni bir tür siyasal ya da toplumsal form değil, Stirner'ın devlete ve onun kusurlarına taban tabana zıt diye (tanımlamaktan çok) nitelediği, egoistlerin sistematik olmayan 'bağlaşımı' (*Verein*) doğacaktı.

Tüm örgütlenme biçimleri içinde bir tek kendisinin tasarladığı 'bağlaşım' hiçbir ahlaki etkide bulunmayacak, hiçbir yasal sınırlılık getirmeyecekti. Yalnızca bu bağlaşım, bireyin ayırt edici özelliğini, *Eigenheit*'ını yerinden etmeyecek, ondan beslenmeyecekti; birey, Stirner'a göre *Verein*'den 'daha fazla' bir şey olacak ve öyle kalacaktı. Stirner, topluluk saçmalığına değil, kendi 'tek yanlılığımıza' tutunmaya çağırır bizi; başkalarıyla salt ve basitçe kendi güçlerimizi çoğaltmak için ve sadece herhangi bir verili görev süresince birleşmemiz gerekir.[36] Stirner'ın kendi ayrıksı terminolojisine geçersek, devlet bireyi 'tüketirse' eğer, birey de buna karşılık 'bağlaşımı' 'tüketir'. Stirner'ın 'herkese-açık' diye betimlediği ve herkesin istediği kadar aldığı bu tür (egoistler bağlaşımına ait) nitelemeleri karşısında, Marx'ın bunu kapitalist toplumun, Hegel'in 'sivil toplum'unun ve onun 'ihtiyaçlar sistemi'nin 'ideal kopyası' olarak görmeyi uygun bulmasına belki de pek şaşırmamak gerekir.[37] Stirner'ın 'egoist mülkiyeti', diyordu Marx (savını temellendirmeyi ihmal etmeksizin), 'sıradan ya da kutsanmış burjuva mülkiyetinden başka bir şey değildir'.[38]

Stirner'ın bağlaşımında, diye devam eder Marx,

> nedeni ister ekonomik koşullar olsun isterse dolaysız zor, her ilişki bir 'uyuşma' ilişkisidir... [ve] başkalarına ait tüm mülkiyet onlara bizim tarafımızdan bırakılır ve ancak biz onu onlardan alma gücüne sahip oluncaya dek onların kalır.

Bunun anlamı şudur:

> pratikte 'Bağlaşım' Sancho [Stirner] ile bir sopa yardımıyla uyuşmaya varır... Bu 'uyuşma' öylesine bir sözdür, çünkü herkes bilir ki başkaları uyuş-

> ma içine, mümkün olan ilk fırsatta onu reddedecekleri düşüncesini içlerinde taşıyarak girer.

Dahası, Stirner'ın mülkiyeti kendine özgü kavrayışı –ona göre, özel mülkiyet 'bağlaşım' içinde tutulmakla kalmayacak, aynı zamanda orada mükemmelleşecekti, çünkü artık hiçbir yasal güvenceye gerek duymayacaktı– onu, Marx'ın üzerine atılmakta gecikmeyeceği bir çelişkiye götürür. Marx, Stirner'ın Genç Hegelci iddialarını daha açık bir biçimde ortaya sermek için Stirner'ın egoistinin ağzından konuşur: 'Mülkiyetinizde sizin olmayıp benim olan bir şey görüyorum; her ego aynı şeyi yaptığı için, herkes onda *evrensel* olanı görüyor, işte bununla sıradan, özel ve ayrıksı özel mülkiyetin modern-Alman felsefi yorumuna varıyoruz'.[39] 'Bağlaşımının' biçimi hakkında Stirner'ın pek bir şey söylememesi Marx'ın şu suçlamasına yarar: Stirner aslında 'eski [sivil] toplumun varlığını devam ettirmesine izin verir... [ve] şimdiki durumu korumaya çabalar'; çünkü Stirner 'mevcut toprak sahipliği biçimini, işbölümünü ve parayı, bağlaşımı içerisinde sürdürür'. Marx, devamla şunları yazar: 'Sancho [Stirner] bu öncülleriyle,... işbölümünün ona biçtiği özel "özgülüğe" [Eigenheit] sahip olma yazgısından kurtulamaz'.[40] (Özellikle bu son noktanın yansımalarını birazdan ele alacağız.)

Bir düzeyde Marx gerçekten de Stirner'ın argümanını yalnızca 'bağlaşım' konusunda değil, ayrıca onu öngörüldüğü üzere ortaya çıkaracak olan 'isyan' konusunda da çürütmede pek güçlük çekmez. 'İsyan'ı amaçsız bir araç kılma çabasında Stirner belirsizliğe ve tutarsızlığa düşer. Şiddet taraftarlığı dahi, ona rengini veren Genç Hegelcilik tarafından susturulur. Marx'a göre, şu bizi şaşırtmamalıdır: Stirner,

> ateizm, terörizm, komünizm, hükümdar katli gibi fikirler karşısında iyice infiale kapılıyor. Aziz Sancho'nun [Stirner] isyan ettiği nesne Kutsal olandır; dolayısıyla isyanın... eylem biçimine bürünmesine gerek yoktur, çünkü eylem 'Kutsal' olana karşı bir günahtır.[41]

Ne var ki Marx'ın karşı-yanıtının bir diğer düzeyi, Stirner'ın hassas bir noktaya dokunduğunu gösterir. Stirner'a göre, 'ilerici' çağdaşlarınca önerilen özgürleşme ideolojileri ve özelde Feuerbachçı hümanizm ile Marx'ın kendini özdeşleştirmeyi amaçladığı devrimci komünizm, ana hatlarını çizmek istediği problemin çözümü değildi. Böylesi 'özgürleşmeler', der Stirner, bir ölçüde güçlü olan bir yaklaşımla, bu ismi hak etmiyordu; özgürleşmenin bu kendinden menkul avatarları[i], yani Feuerbach

---

[i] avatar: Hint mitolojisinde insan ya da hayvan şekline bürünen tanrı.

ve Marx, öğretilerinin birey için geri alınması imkansız bir kayıp doğurduğunu kabul etmeyi kasıtlı olarak reddeden aldatıcı düşünürlerdi.

Burada bizi en çok ilgilendiren, devrimci komünizmin bireyin ihlalinden geçtiği ve geçmesi gerektiği şeklindeki Stirner'ın ithamıdır. Bu ithamı geliştirirken Stirner, Marx için, (ne denli beceriksizce yaratılmış olursa olsun) hakkından gelinmesi gereken bir heyula, (ne denli kötü ileri sürülmüş olursa olsun) halledilmesi zorunlu bir mesele yaratmıştı. Bununla vurgulamak istediğimiz, Genç Hegelcilerin devrimci şevk saydığı şeyin düzmece olduğu konusunda Stirner'ın Marx'ı ikna etmeyi başarmış olması değildir; 1845'e dek Marx buna inanma ihtiyacı duymamıştır. Ne ki, Stirner belli oranda ciddiyet içeren bir soru soruyordu: Devrim ve 'isyan' arasında değil, fakat adanmış devrimcinin kendini yadsımasını ve feda etmesini talep eden bir kolektif edim olarak devrim *ve* diğer hükmedilme biçimleri arasında bir ayrım var mıdır? Devrimci hedefler benimsemekle, insanlar (Rousseau'dan bir ifadeyle söylersek) dosdoğru kendi zincirlerine mi koşmaktadır? Bu sorunun önemini daha ayrıntılı vurgulamaya gerek yok; fakat şunu belirtelim, Stirner'ın tahriki sonucu Marx'ın 'Aziz Max'te ve *Alman İdeolojisi*'nin tamamında, bu sorunun yanıtını aramış olması gözden kaçırılmıştır çoğun.

Stirner'ın sert anti-komünist eleştirisi karşısında Marx'ın meseleye ciddiyetle sarılması, Stirner'ın bilgisini, mantığını ve becerisini daha fazla komik duruma düşürmeyi bir yana bırakarak böylesine yanlış bir devrim görüşünde emili tehlikeleri uzun uzadıya ortaya koyması hiç de tesadüfi değildir. Devrimci ideallere ve devrimci örgütlenme biçimlerine kapılmakla insanların (giderek kendi bireyselliklerinden vazgeçme pahasına) sadece bir hükmedilme biçimini bir diğeriyle değiştirmiş olup olmadıkları sorusu, her şey bir yana, yeterli öneme sahip bir sorudur – konuya ilişkin bilimsel kanıtlamaların sunduğu ayrıntı bolluğunu geride bırakacak önemde bir soru. Bu soruyu doğrudan ve gözüpeklikle Stirner ortaya koymuştur; Marx kendi adına, hem 'Aziz Max'te hem de *Alman İdeolojisi*'nin tamamında bu soruya uzun uzadıya ve ayrıntılı olarak yanıt verir. Şunu gözden kaçırmamak gerekir ki, en önemli ve tipik pasajlarından birinde, 'Komünist toplum, bireyin yaratıcı ve özgür gelişiminin basitçe kof bir ifade olmadığı tek toplumdur',[42] derken onun bu noktayı göz önüne almasını sağlayan kişi Stirner idi.

YOKSULLUK, SUÇLULUK VE EMEK

Bireyin, kolektivite ve kolektif bilinç biçimlerince alçaltılmasına getirdiği çözümde Stirner, umudunu herhangi bir siyasal form içindeki insana değil, saygıdeğer, doğru/düzgün yurttaşın en çok aşağıladığı insana,

'bir yere kök salamadığı' ve 'kaybedecek bir şeyi' olmadığı için küçümsenen insana, yoksula dayandırıyordu. Yoksulluğun modern toplumda bir ölçüde kaçınılmaz olup olmadığı sorusu bir yana (Hegel bunun kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu), Stirner'a göre, devlet ve yurttaşın gözünde yoksul; başıbozuk, ahlaksız ve potansiyel suçlu bir kimsedir; tam da bunlar, Stirner'ın, tüm bağlar ve güvencelerden kurtulmuş bir örnek insan olarak yoksula olumlu gözle bakışının nedenini oluşturur. Paradigma olarak yoksul nosyonunu geliştirirken (Fransızca) *prolétariat* sözcüğünü kullanmaktaysa da, Stirner'ın yoksulunun Marx'ın proleteriyle hiçbir ortak noktası yoktur; bu durum, 'proleterlerin yabancılaşması kuramı Marx'tan en az bir yıl önce Stirner tarafından telaffuz ediliyordu'[43] diye ifadesini bulan düşüncenin niçin abartılı bir düşünce olduğunu da açıklar. Stirner suçluları ve avare entelektüelleri de kendi yoksullar *prolétariat*'sı içine katıyordu – bunlar Marx'ın öfkeli fakat doğru sözleriyle, 'iflas etmiş burjuvaları ve fakirleştirilmiş proleterleri, yani her devirde var olmuş baldırı çıplakları kapsar... Azizimizin [Stirner] proletarya nosyonu "rahatı yerinde kentliler"inkiyle tamamen aynıdır'[44] – yani proleteryanın ayaktakımı (*canaille*) olarak aşağılanabileceği nosyonuyla. Ne var ki Stirner tam da bu nedenle yoksullarına hayranlık duyuyordu; ona göre, ancak yoksullar Hıristiyanlığın insan karşıtı ve insanı küçülten etkilerinden özgür olabilirdi. Kendi payına Marx, 'Hıristiyanlığın toplumsal ilkelerinin korkaklık, kendini aşağılama, alçalma, boyun eğme [ve] yumuşak başlılık öğütlediği' fikrine katılmakla birlikte, bu değişik demoralizasyon emarelerinin '*canaille*'in özellikleri' olduğunu ve '*canaille* olarak muamele görmek istemeyen' asıl proletaryanın, 'ekmekten çok kendi cesaretine, benlik bilincine, onuruna ve bağımsızlığına ihtiyaç duyduğunu'[45] savunur Stirner'a karşı.

Stirner'ın *citoyen*'ı burjuvadan ayırt etmede başarısız olduğu gibi, yoksulu proleterden ayırt etmeyi de başaramadığı doğrudur; bir yanda proleter ile burjuva arasında, öte yanda yurttaş ile burjuva arasında öngördüğü karşıtlık, büyük oranda, bu kendi içinde karışık grupların temsil ettiği ya da cisimleştirdiği varsayılan şu iki ilkeye göre tasarlanmıştır: saygıdeğerlik ilkesi, ve onun karşısında, suçluluk ilkesi. Bu kutupluluk Stirner'ın o ünlü suç savunusunun, devletin yasallığına karşı bireysel benliğin önesürümü olarak emtia edinimi üzerinde pek durmayan savununun, çerçevesini kurar. Bu suç savunusu, ancak Stirner'la birlikte –ve başta Marx olmak üzere birçok diğer insanı bir tarafa bırakıp– yasanın, *işin doğrusu* büyük oranda insanlar öyle olduğuna inandığı için, bağlayıcı gücü olduğunu varsayarsak bir anlam kazanır. Paul Eltzbacher'in be-

lirttiği üzere, Stimer'ın değişmez kaygısı, içermelerini apaçık sergileme suretiyle böylesi inançları hükümsüz kılmaktı; Eltzbacher bunda çok haklıdır, fakat getirdiği açıklama Stirner'ın düşüncenin, kavramsal şemaların ve inanç sistemlerinin maddi gücüne duyduğu belirgin Genç Hegelci inancı ihmal eder. Aksine Stirner'ın düşüncesinin Genç Hegelci bağlamının farkında bir yorumcu olan Henri Arvon ise, kurulu ahlaki ve hukuki düzene karşı bireyselliği öne çıkarma ihtiyacından bihaber olarak girişilen (suça ilişkin) sıradan faaliyetin, Stirner'ın suç savunusuyla zorunlu olarak örtüşmesi gibi bir şeyin söz konusu olmadığını ileri sürer. Arvon'un argümanında ihmal edilense şudur: Stirner'ın *herhangi bir* nedenle işlenmiş *herhangi bir* suçu onaylamadığı bir yer yoktur.[46] Stirner'a göre, önemli olan, tüm suçlarda ortak olarak bulunan şeydir, (hangi bilgi ve bilince sahip olursa olsun) önesürümdür, bir kurallar sistemine karşı benliğin önesürümü.

Stirner, yoksulların (ve suçluların) varlığının, gerçekte, 'saygıdeğer sınıflar'ca beslendiğine inanıyordu; ona göre, yoksulluğun ve suçluluğun süregiden varlığı, 'rahatı, hali vakti yerinde kentliler'in toplumsal ve ahlaki bakımdan üstün konumlarının sinsice fakat *prima facie* gerekçelendirilmesine yarar; Stirner bu fikrini tipik bir kelime oyunuyla şöyle anlatır: 'das Gelt gibt Geltung'. (Kastettiği şudur: Mülkiyet ve mülkiyeti tanımlayan para gibi, burjuvazi de devletçe verilmiş bir hukuki ünvana dayanır ve 'burjuva, devletin lütfuyla varlık bulan kimsedir'; Marx için ise tam tersine devlet, burjuvazinin verdiği bir hukuki ünvana dayanır.) Devletin, (*inter alia*) yoksulları bastırmak için var olduğu önermesinin doğal sonucu, Stirner için, yoksulun devlete hiçbir şekilde ihtiyacının bulunmamasıdır; kaybedecek hiçbir şeyi olmadığından, 'hiçbir şeyi için devletin korumasına ihtiyaç duymaz'. Devletin ilkesi bireyselliğin yadsınmasıdır; bu durum kendini, devletin yoksulların durumunu değiştirmedeki yetersizliğiyle ya da değiştirmeyi reddedişiyle –bu noktada Stirner Hegel'in izinden gider– açığa vurur. Gördüğümüz üzere, yoksulluk, tüm haşmeti içindeki Hegelci devleti bile bir çıkmazla karşı karşıya bırakmıştı; fakat Stirner'ın bundan çıkardığı sonuçlar, bir kez daha görürüz ki, bütünüyle kendine özgüdür. 'Yoksulluk' der,

> benim değersizliğimdir, kendimden değer [Geltung] gerçekleştirememem fenomenidir [*sic*[i]]. Bu nedenle devlet ve yoksulluk bir ve aynıdır. Devlet, değerime erişmeme izin vermez ve var olmaya ancak benim değersizliğim sayesinde devam eder; sonsuza dek benden değer almaya, yani benden aldığı

[i] sic (lat.): aynen alınmıştır.

tek şey bir *proles*[i] olsa dahi beni sömürmeye, hiç ziyan etmemeye ve bütünüyle tüketmeye niyet etmiştir. Devlet, kendisine köle olmamı ister.[47]

Stirner'ın argümanının bu noktadaki yanılgılarından biri, bu önermeler dizisinden kayma gösterip tamamen farklı şu fikre sapmasıdır: *Emek*, düşman tarafından, yani mülk sahibi sınıflar tarafından bir ganimet (*Kriegsbeute*) olarak yağmalandığı (*ausgebeutet*) için, 'emek özgür olduğu takdirde devlet kaybolur'. Bu kaymanın aniliği ve tutarsızlığı hakkında –Marx'ın eleştirisinde hiçbir ılımlılık belirtisi yoktur– en azından şu söylenebilir: Yoksul ve proleter birbirinden ayırt edilmediği için, sefalet ve emek de ayırt edilmemiştir. Argümanının eksikli anlatımı, –bu argüman, bırakın Marx'ınkini, hiçbir açıdan sağlam görünmez– Stirner'a, en azından onu memnun edecek şekilde şu sonuca varma olanağı sağlar: Emek egoist bir karaktere sahiptir, ve bu sıfatıyla, özgürlüğe giden yolu işaret eder. Bu, Marx'ı çok kızdırmıştı. Emeğin özgürlüğü', diyordu Marx, 'işçiler arası özgür rekabet' demektir. 'Aziz Max tüm diğer alanlarda olduğu gibi, ekonomi politikte de çok talihsizdir. Emek, bütün uygar ülkelerde zaten özgürdür; sorun, emeği özgürleştirme değil, onu ortadan kaldırmaktır'[48] – bu da kendi problemlerini beraberinde getiren bir kesinlemedir.

Ne var ki, bunlar (şimdilik kaydıyla) bir yana, Stirner'a göre emekçi de egoist olmuştu, hatta –çünkü Stirner bu iddiadan çekinmez– prototipik egoist olmuştu. Marx, diğer durumlarda olduğu gibi bunda da gecikmeyecek, düşünsel kategorilerin maddi gücüne duyduğu ateşli ve eleştirellikten uzak inancının Stirner'ı, sıkça yaptığı üzere, şu ya da bu ilkeyi ifade etmeleri sebebiyle toplumsal gerçekliğin ayrı ayrı unsurlarının –yoksullar, her şeyden önce, yerleşimin dışında emekten de yoksundur– esas itibariyle birbirleriyle bağlantılı olduğunu düşünmeye yönelttiğini söyleyerek onu eleştirecekti. 'Biricik olana giden yol', diyordu Marx, 'kötü vargı cümlecikleriyle döşelidir'. Marx, Stirner'ın, emeğin egoist karakteri nosyonunu işte bu temelde eleştiriyordu; ama görmek üzere olduğumuz gibi, Marx'ın bu özel noktayla ilgili Stirner eleştirisi çok daha ileri gider.

İŞBÖLÜMÜ

Alman İdeolojisi'nin en önemli temalarından biri, *Grundrisse* ve *Kapital*'i haber veren, kapitalist toplumdaki işbölümüdür. Marx'ın *Alman İdelolojisi*'nde yapmaya çalıştığı şey, *1844 Elyazmaları*'nda başlattığı emek süreci tartışmasını genişletmek ve onu ilk çalışmalarından olan

[i] proles (fr.): proleter.

Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde bulabileceğimiz bireycilik-bireysellik tartışmasına bağlamaktı. Marx'ın, kendilik ve özfaaliyet önündeki, kapitalist topluma ait/özgü engellerin taslağını çizme ve onları tanımlama kaygısı taşıdığını görürsek, *Alman İdeolojisi*'nin argümanına mevcut halini vermeye yönelmesinde Stirner'ın genellikle teslim edilenden çok daha önemli bir rol oynadığını da görebiliriz. Stirner'ın bir hayli zorlama 'egoist emek' tarifi, kapitalizmin gelişimiyle birlikte emeğin çok belirgin değişiklikler yaşadığını gözden kaçırıyordu: Stirner emeği, Marx'a göre artık kişisel bile olamayacağı bir zamanda, egoist nitelikte görüyordu.

Alman İdeolojisi'ne ilişkin önceki tartışmalarda ihmal edilen şey, yalnızca Marx'ın dikkatini emek, bireycilik, bireysellik meselelerine çekenin Stirner olduğu değil, aynı zamanda, Marx'ın kendi argümanına ancak Stirner'a karşı bir yanıt geliştirerek çerçeve kazandırabildiğidir. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki tek önemli boy hedefi sayılagelen, fakat argümanlarını geniş ölçekli soyutlamalar ('tür', 'bilinç', 'doğa') bağlamında tasarlayan Feuerbach'a göre emek, bireycilik ve bireysellik önemli konular değildi; Genç Hegelciler arasında yalnızca Stirner, ne kadar tutarsız ve yanlış olursa olsun, bunlar arasında bağlantılar kurmaya çalışmıştı. Kapitalist toplumda işbölümü ve işbölümünün birey üzerindeki yıkıcı etkilerine ilişkin olarak Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde soyunduğu çözümleme keskin ve iğnelidir; çözümlemenin hedefi ilk planda, açıkça ve haklı olarak Stirner'dır, çünkü bireyin olabileceği şekilde ortaya çıkmasının önündeki engelleri çok tehlikeli bir biçimde küçümseyen, Stirner idi.

Bir örnek vermek gerekirse, *Alman İdeolojisi*'ndeki, Marx'ın inancını özetleyen şu pasaj herkesçe bilinir: 'Kimsenin tek bir özel faaliyet alanıyla sınırlanmayacağı fakat herkesin, dilediği her alanda kendini geliştirebileceği komünist toplumda' birey 'sabahleyin avlanıp öğleden sonra balık tutabilecek, akşamüstü hayvanlarını güdüp akşam yemeğinden sonra da – madem aklı var– eleştiri yapabilecektir'. Fakat yeterince bilinmeyen husus, bu pasajın kimin önermelerini karşılamak için kaleme alındığıdır. Bunun yanıtı *Alman İdeolojisi*'nin 'Feuerbach' kısmında bulunabilir, ama orada Feuerbach'a gerçek anlamda hiçbir gönderme yoktur; bununla birlikte, pasajın bir 'Stirner parodisi'[49] olarak tasarlandığı yolunda son zamanlarda geçerlilik kazanan kanı da tümüyle yanlıştır. Parodik hiçbir yanı yoktur; kapitalist işbölümüne yönelik eleştirisini oluşturma sürecinin ortalarında telaffuz ettiği bu pasajı Marx büyük bir ciddiyetle yazmıştır.

Bununla beraber bu pasaj, 'ütopik' nitelikte olduğu düşüncesiyle, alaya alınmak üzere, bütünün içerisinden cımbızla çekilip alınmaktadır ço-

ğun – çekiciliğinden mi, diye kuşkulanıyor insan. Çünkü bu pasajın ütopik olduğuna hükmetmek, Marx'ın ütopik sosyalizme değgin eleştirilerini samimiyetsiz göstermeye hizmet eder. Ama bu işin kolayına kaçmaktır. Hayalperestlik ve söz konusu hayalin gerçekleştirilemezliği suçlamalarının şu kabulle hafifletilmesi gerekir: Bu tablodaki her öğe –bunlar Marx'a göre küçültücü bir yoruma müsait olmayan öğelerdir– Marx'ın kullandığı kategorilerin tarım toplumuna ait niteliğinden değil, çünkü Marx *örnek olsun diye* kullanıyordu onları, bu kategorilerin genişlemeci ve ileriye dönük içermelerinden türer. (Bunların kaynağı muhtemelen Fourier'dir; Marx onun yeni bir topluma dair yaratıcı önsezisini hayranlıkla karşılıyor ve onu 'bilisiz ütopikler' dediklerinden titizlikle ayırıyordu.) Saati geri almak isteyecek son insandı Marx. Bu pasajında hiç de gerici bir kır cennetini savunmaz; aksine geleceğin toplumu konusundaki reçetesini birey için yeni ihtiyaçların doğuşuna, ve aynı şeyin bir diğer ifadesine, yani toplumsal zenginliğin genişlemesine dayandırır. Bu pasaj, bireysel yaşam faaliyetinin alan ve ölçeğinde benzeri görülmemiş bir genişlemeyi savunur –Fourier'nin bu anlamda referans alındığı açıktır– ve bunun da anlamı şudur: Gündelik yaşamlarında daha fazla insan, daha yoğun ve daha çeşitli faaliyet biçimlerini yaşayabilecektir; bu faaliyet biçimleri o zamana dek toplumda iyi bir yere sahip belli bireylerle sınırlı kalmış faaliyetlerden hiç de daha fazla ütopik ya da gerçekdışı değildi.*

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde bu pasajda yapmaya çalıştığı şey, kapitalist toplumda işbölümünün gerektirip doğurduğu 'toplumsal faaliyetin sabitlenişi'ne ve bu sabitlenişin 'bizzat bizim ürettiğimizi giderek bizim denetimimizden çıkarıp beklentilerimizi bozan (bizim üzerimizde) bir nesnel güç olarak pekişmesi'ne[51] dikkat çekmek ve bunun getirdiği uğursuz sonuçların altını çizmekti. Marx, özel faaliyet alanları konusundaki pasajının, kapitalist üretim biçimince başlatılmış ve devam ettirilmekte olan işbölümünün doğasında kesin bir kaymaya –içerdiği tüm anlamlarıyla birlikte Stirner'ın dikkatinden kaçan kaymaya– işaret etmesini tasarlamıştı. Stirner körlüğünde yalnız değildi, tüm Genç Hegelci çevre onun körlüğünü paylaşıyordu; fakat Stirner emeğin ve emekçinin 'egoist' karakteri üzerindeki tuhaf ısrarında yalnızdı – onun bu fikrini öne sürdüğü zamanda,

* Bu faaliyetler yazıya da dökülmüştür. 23 yaşındaki John Adams'ın güncesinden şu satırlar buna örnektir: 'Güneşin doğuşuyla kalktım. Bir yığın ot biçtim. Justinyen'in Roma Hukuku'ndan iki sayfa daha çevirdim [İngilizceye], öğleden sonra Deacon Webbs'in yanına uğradım, ardından değirmen civarında dolaştım. Webb'le birlikte doktorlarda pipo içtim, şimdi yine kitabımın başında, Gilberts'in kaleme aldığı feodal imtiyazlar kısmını okumak üzereyim'.[50] – y.n.

Marx'a göre, 'maddi koşulların bireyler üzerindeki egemenliği ve bireyselliğin bastırılması, şans eseri, en keskin ve en evrensel biçimini almıştır' ve kapitalist üretim biçiminin gerektirdiği işbölümü, işçinin işçiye ve işçinin nesneler ile üretim koşullarına en eksiksiz bağımlılığını talep eder hale gelmiştir. Bir başka deyişle emek, 'egoist' olmak dışında her şey olmuştur: emeğin 'yaşam faaliyetiyle hiçbir benzerliği kalmamıştır, hayata kazandırdığı tek şey onu kısırlaştırmaktır'. Marx'a göre, bireylerin

> mevcut tüm üretim güçlerini yalnızca özfaaliyetlerini gerçekleştirmek için değil, aynı zamanda tam da varlıklarını korumak için kendilerine mal etmeleri gerekir... Üretim araçlarının tümünün ele geçirilmesi tam da bu nedenle bizzat bireylerdeki kapasiteler bütününün gelişimi demektir.[52]

Bunlar iddialı fikirlerdir ve Marx'ın bunları geliştirme nedenlerine değinmek gerekiyor. Modern kapitalist işbölümü ile Marx'ın 'özfaaliyet' dediği şey arasındaki ilişkinin ne olduğunu, Marx'ın ilk planda Stirner'a karşı neden kapitalist toplumda emeğin aldığı biçimlerin bu aynı 'özfaaliyet'i inkar edip ifade etmediğini ileri sürdüğünü sormamız gerekiyor. Bu çapraşık soruları yanıtlayabilmek için kısa süre için Stirner'dan ayrılmak durumundayız.

Marx'ın dikkatimizi çekmeyi istediği şeyi, kapitalizmin başlattığı işbölümünün niteliğindeki belirgin kaymayı, en iyi biçimde, Adam Smith ve Platon arasında kabaca da olsa bir karşılaştırma yaparak (1. Bölüm'de kısaca değinmiştik buna) değerlendirebiliriz. Toplumda işbölümüne ilişkin –kimin hangi işleri yapması gerektiğine ilişkin– kurgu, ('işbölümü' ifadesi Mandeville'den önce kullanılmasa da) kapitalizm öncesi toplumların bilmediği bir şey değildi; fakat kapitalizm öncesinde kaleme alınmış yazılarda ana hatları çizilen işbölümünün karakteri, 18. ve 19. yüzyıl tartışmalarında çoğu zaman belagatle savunulan türdeki işbölümünden çarpıcı biçimde farklıydı. Kavramın tarihine layıkıyla girmek bizi konumuzdan çok uzaklaştıracaktır. Onun için, açıklayıcı örnek oluştursun diye Adam Smith ve onunla kıyaslamak için de –Marx'ın yaptığı gibi– Platon seçildi. Bu ikisinin yan yana getirilişi olağanüstü bir durum yaratır. Marx'ın ve diğerlerinin dikkatimizi çekmeye çalıştığı üzere, işbölümünün niteliğindeki ve işbölümüne dair kurgunun niteliğindeki kaymaya öyle çok işaret edilmiştir ki, Platon'un *Devlet*'ini işbölümü konusunda herhangi bir argüman içeren bir çalışma olarak ele almak tuhaf görünebilir. Ne ki geniş bir açıdan baktığımız takdirde, *Devlet*'in bu tür bir argümanı *geliştirmekle* kalmadığını, aslında bu tür bir iddianın *ta kendisi* olduğunu ileri sürmemizin bir sakıncası olmaz.

Devlet, çeşitli kategorilerdeki toplum üyelerine düşen zorunlu görevleri tayin ve tespitle ilgilenir, ama bunu, her üyenin kendi doğasına en uygun görevi en iyi biçimde yerine getirmesini ('rolünü oynaması' değil) sağlayacak biçimde yapar. Yani Platon, birbirlerinden yapısal olarak farklılık göstermeleri nedeniyle, farklı insanlara farklı görevler yükleyen bir işbölümünün taslağını çıkarır; böylece onun işbölümü, söz konusu bireylerin kendilerine özgü yetenek, hüner, yatkınlık ve ihtiyaçlarının bir anlatımı ve gelişimi olur çıkar. Ona göre, toplumsal uyumun ve siyasal adaletin başka hiçbir temeli olamaz. Platon bu ihtiyaç ve yetenekleri, hüner ve yatkınlıkları tek taraflı bir tarzda düşünüyor olabilir, ama şu var, *Devlet*'teki görev bölümü, bir bireyden diğerine, çoğunlukla da gözle görülür biçimde değişen özgül insanal vasıfları en iyi biçimde düzenlemenin aracı olarak ortaya atılmıştır. Bu demektir ki, Platon'un *Devlet*'inin ayrı ayrı her üyesinin bireyselleşmiş emeği, insan ihtiyaçlarını tatmin etme adına belli bir yere yerleştirilir; bu da (Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ni tamamladıktan sonra geliştireceği ekonomik kuramın diliyle söylersek) kullanım için üretim demektir, değişim için üretim değil. 'Kullanım değeri', bütünüyle 'değişim değeri'nin yerini alır.

Platon'un getirdiği işbölümünün özüne dikkat çekmek amacıyla Marksist ekonominin bu kategorilerini kullanırken, aynı zamanda bu işbölümünün Smith'inkinden ne kadar farklı olduğuna da dikkat çekmek istiyoruz. 18. (ve 19.) yüzyıl argümanlarına göre, toplumdaki işbölümü Platon'un kafasında olandan çok farklı ve ona indirgenemez bir şeyi hedefler. İşbölümü, servet üretimine yönelik bir mekanizma olarak, üretilen emtianın miktarını artırmanın ve sermaye birikimini hızlandırmanın bir aracı olarak görülüyordu. Modern işbölümünün asal ekseni, yine Marksist ekonominin dilini kullanırsak, kullanım için üretim değil, değişim için üretimdir. Adam Smith, işbölümünden yalnızca farklı görevlerin, iş ve istihdam alanlarının tüm toplum içinde ayrılmasını (Marx buna 'toplumda işbölümü' diyecekti) değil, aynı zamanda manüfaktürün belli bir sürecinin çok küçük ve mümkünse düzenlilik kazandırılabilir işleyişlere ayrılmasını (Marx buna 'atölyede işbölümü' diyecekti) kastediyordu.

Bu iki yorumun da temelini teşkil eden şey, yalnızca emeğe değil, ayrıca emekçiye de ilişkin olan bir bakıştı – en azından bir noktada (ama çok önemli bir nokta) Platon'un kavrayışına kökten ters düşen bir bakış; Smith, *point d'appui*'si olarak, eşitleyici, özgül olmayan ve 'soyut' bir işçi öngörmek durumundaydı. Üretim açısından, demek ki işçilerin benzerliklerinin, birey olarak gösterdikleri farklara ağır basması *gerekir*; Platon ise tüm aşikar kol emeği horgörüsüne karşın, emeği (ve emeğin soyutlama 'servet'e indirgenemeyecek olan ürünlerini) özgül ve tikel olarak düşünüyordu.

Platon, bireyin birey olarak tikel özelliklerinin (vasıf, yatkınlık, hüner, yetenek, eğilim ve ihtiyaçlar), toplumda işbölümü içinde/ile/yoluyla gerçekleştirilmeye ve toplumsal planda dolayımsız olarak ifade edilmeye değer nitelikler olduğunu düşünürken, Smith böyle düşünmüyordu. Platon'a göre, toplumun en zorunlu görevlerinin yerine getirilmesi ve onun adil bir toplum olarak devamını sağlayacak olan mal ve hizmet üretimi, bir biçimde toplumun ayrı ayrı her üyesinin bireysel özelliklerini yansıtmalıydı; Smith böyle düşünmüyordu. Adam Smith'in emek kavramı bir genellemedir; (tam Smith'in irdelediği biçimiyle) ekonomik bir kategori olarak emek, hiçbir şekilde birey olarak emekçinin özelliklerine ya da niteliklerine indirgenemez, bu özellik ya da nitelikler referans alınarak açıklanamaz. Smith'i kendi 'zenginlik üretimi bilimi'nde ilgilendiren şey, tüm insanların ortak noktasıdır; onun insan doğasına ilişkin değişmeyen kavrayışı, insanların bu ortak noktasının aslında muhtemelen çok temel bir şey olduğuna işaret eder. Smith, örnekse Marx'ın tersine, (en azından *Ulusların Zenginliği*'nde[i]) bu gelişmeye ağıt yakmak için pek sebep görmüyordu; aslında söz konusu olan ilk ekonomi politik kuramcı ve pratikçilerinin çoğunun şu katı bakışıydı: Eğer tüm insanların birer emekçi (ya da 'çalışan') olarak paylaştıkları şey çok temel bir şeyse, yani paylaştıkları şey en küçük bir ortak payda niteliğindeyse eğer, bu, iyi yönde bir gelişmedir; çünkü en azından, emekçilerin 'çıktısı' –yani enerjilerinin harcanmasının doğurduğu sonuç– ölçülebilir ve nicelleştirilebilir.[53] (Marx sonradan bu harcamaya 'emek gücü' diyecekti – 'beygir gücü' herhangi bir beygir hakkında ne kadar az şey anlatıyorsa, bu kategori de bize herhangi bir emekçi hakkında o kadar az şey anlatır.)

Belli bir kişi tarafından belli bir nesnenin imal edilmesi (ya da belli bir hizmetin sağlanması) –söz konusu nesne (ya da hizmet) o kişinin nitelik ve özellikleri hakkında bir şey ifade edecek ve anlatacaktır– *ile* üreticinin üretim sürecinin emrettiklerine tabi kılınması arasında dünya kadar fark vardır. Çünkü bu tabi kılmanın muhtemelen içereceği şey, tam da Smith'in savunmakta zorlandığı şeyden geçer, yani muhtemelen çok çeşitli ve farklı özelliklerle donatılmış olan bireylerin –bu farklılıklarına karşın– hepsinin aynı şeyi yapmasından, yani üretim sürecinin bir parçası olarak hep aynı rolü oynamasından geçer.

Bu iki tip işbölümü arasındaki fark, Marx'a göre kavramsal bir ayrım olmaktan çok, tarihsel bir olguydu.[54] Stirner gibi insanlar fark edememişse de, 1845'e gelindiğinde, Smithyen işbölümüne doğru kayış uzun süredir

[i] Çev. Ayşe Yunus, Mehmet Bakırcı, İstanbul, Alan Yayıncılık, Ekim 1997.

gerçekleşmekteydi. Gördüğümüz üzere, Stirner emeği 'egoist' sayıyordu; fakat böyle bir görüş, belirli herhangi bir emekten soyutlanmış 'emek' kavramının şunu önvarsaydığını gözden kaçırır: İşçilerin üretim sürecinde yer almaları, artık onların kişisel nitelikleriyle bağlantılı ya da bu nitelikleri dışavuran bir anlam taşımamaktadır. Diğer bir deyişle, Stirner daha fazla yanılamazdı. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi,

> işbölümünün bir sonucu olarak toplumsal ilişkiler bağımsız bir varlık kazanır ve işte tam bu kaçınılmaz gerçek yüzünden... her bireyin yaşamında bir bölünme kendini gösterir, fakat bunun kişisel bir bölünme olması ve herhangi bir işkolu ya da bu işkolu ile ilgili koşullar tarafından belirlenmesi gerekir... Zümre içinde bu [bölünme] gizli kalır; örnekse soylu hep soylu kalır, başka ilişkilerini göz önüne almazsak halktan biri yine hep halktan biri kalır, ki bu onun bireyselliğinden ayrılmaz bir niteliktir. Kişi olarak bireyle sınıf bireyi arasındaki bölünme, yaşam koşullarının ilineksel niteliği, bunlar ancak burjuvazinin bir ürünü olan sınıfın ortaya çıkışıyla kendini gösterir.[55]

Şunu görmek önemlidir, Marx'ın bu gibi pasajlarda taslağını çıkarma kaygısını güttüğü şey olan emeğin 'kişisellikten çıkmış karakteri', çok eski zamanlardan gelen bir şey değildir; kapitalizme özgüdür. Antikçağ toplumundaki köleler köle, feodal toplumdaki köylüler köylü, Ortaçağ'da soylular soylu olarak görülüyordu (soylular da kendilerini öyle görüyorlardı). Yani kapitalizm öncesinde kişinin genel toplumsal işbölümü içerisindeki yeri doğuştan gelen bir kişisel nitelik olarak kendini gösteriyordu; insanların birbirleriyle, farklı toplumsal *ve* kişisel niteliklerin, farklı üretken *ve* bireysel özelliklerin taşıyıcıları olarak ilişkiye geçtiklerine inanılıyordu. Burada bir sınıflandırmadan daha fazlası söz konusudur; kapitalizm öncesi dönemlerde bireylere mesleki yetenekler üzerinden birtakım edimsel özellikler atfedilmesi kuşkusuz son derece adaletsizceydi – elbette bu özelliklerle, bunların söz konusu bireye uygunluğu bekleniyordu. Modern kapitalist koşullarda ise, aksine hem üretilen emtia, hem de gerçek anlamda onları üreten insanlar standartlaşır ve türdeşleşir; üretim açısından –er ya da geç üretimi kişileştirmemiz gerekiyor– bu hiç de basit bir metafor değildir. Meta üretiminde bir zamanlar yararlı olmuş (ve yine yararı olabilecek) olan bireysel hüner, yatkınlık, yetenek ve eğilimler arasındaki farklar yok olmaz; (Bay Stirner'ın izniyle) bu farklar önemini yitirir. Bireyleri niteleyen ayrımlar, bireyleri birbirlerinden ayırt eden nitelikler –yani Stirner'a göre, her bireyin özgülüğü (*Eigenheit*)– artık dışavurumunu bulmuş olsa gerektir; yeniden bulması artık olanaksızdır.

Demek ki Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde, Stirner'ın emeğe ve emekçiye ilişkin 'egoist' bakışını şiddetle yerip alaya almasına pek şaşırıl-

mamalıdır. Stirner'ın basiretsizce göremediği şey, tüm indirgenemez biricikliğiyle bireyin, yani tüm umutlarını bağladığı müstakbel egoistin kesin ve çok önemli bir kayma –hem güçlü hem de güçsüz için, hem kapitalist hem de proleter için geçerli bir kayma– yaşamış ve hâlâ da yaşamakta olduğuydu. Eğer sermaye –Marx'ın 1845'lerde inandığı üzere– emeği ve emeğin ürettiklerini denetleyen güç ise, kapitalist bu gücü hiç de kişisel insani nitelikleriyle elinde bulundurmaz, zaten öyle bir niteliği, olsa bile pek önem arz etmez; o, bu gücü, sahip olduğu sermaye dolayısıyla elinde bulundurur. Kapitalistin gücü –ve hatta, *1844 Elyazmaları*'nın diliyle, kişiliği de– sermayesinin satın alma gücüne indirgenebilir ve bu anlamda (fakat başka bir anlamda değil) gücü yanıltıcı ve içerikten yoksundur. Kapitalistin gücünün bile bu bakımdan kofluğu belki de, geriye gidersek, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde getirdiği 'efendi-köle' diyalektiğindeki efendinin gücünün kofluğuna ve ayrıca Saint-Simon'un, kapitalistleri, yanılgıya düşerek *les oisifs*'den çok *les industriels* arasında saymasına işaret eder; fakat şimdi asıl konumuz bu gibi göndermeler değil. Öte yandan, Marx'ın Stirner eleştirisindeki şu düşünce, bu eleştiriyi genel düşüncesi bakımından çok önemli kılar: Stirner'ın yücelttiği anlamdaki 'birey' ancak salt kavramsal bir varoluşa sahiptir.

Bu noktada Marx'ın argümanının anlamını kavramamız gerekir: Modern kapitalist toplumda bazı mesleki kategoriler, şöyle diyelim en önemli, can alıcı, hayati ve tipik olanlar, bireyin –kim olursa olsun, özellikleri ne olursa olsun herhangi bir bireyin– ilke olarak içine yerleştirilebileceği yivler biçimini alır. Marx *tüm* mesleki kategorilerin aynı ölçüde bu biçimi aldıklarını önermez; önerdiği şudur: Daha az standartlaşmış olan, fakat görünürde ve dolaysız olarak, çalışan bireyin yaratıcılığına ya da hünerlerine bağlı olan kategoriler bile, gerçekte, hiçbir şekilde genel toplumsal sürecin etkilerinden bağışık değildir. Bireysellik üzerindeki Romantik vurguya örnek teşkil eden, birey olarak sanatçının hünerliliği bile toplumsal işbölümü ve onun başka herkes üzerindeki kısıtlayıcı etkilerine karşı zorlama bir zıtlık içinde ifade edilir. Marx *Alman İdeolojisi*'nde şöyle der:

> Sanatsal yeteneğin belli bireylerde yoğunlaşması ve geniş kitleler söz konusu oldukta ezilmesi, işbölümünün sonucudur... Sanatçının bütünüyle işbölümünden kaynaklanan, yerel ve ulusal sınırlılıkla bağlanmışlığı, ayrıca sanatçının belli bir sanatla bağlanmışlığı –bu sayede o yalnızca bir ressam veya heykeltıraş vs.dir ve tam da faaliyetini karşılayan bu isim onun mesleki gelişiminin sınırlılığını ve işbölümüne bağımlılığını yeterince ifade eder– toplumun komünist örgütlenmesiyle ortadan kalkar. Toplumun komünist örgüt-

lenmesinde ressamlar değil, ancak diğer faaliyetler arasında resimle de meşgul insanlar vardır.[56]

Modern biçimiyle işbölümü kişisel güçleri maddi güçlere dönüştürdüğü için, bireylerin üretken güçlerinin gelişim tarihi artık bireylerin kendi tarihiyle eşit sayılamazdı. Bu gelişim ancak Almanya'da, yani Marx'a göre sınai bakımdan azgelişmiş olan ve *idéologues*'un[i] kendilerine özgü hayal alemlerinde yaşadığı bir ülkede belirgin biçimde yaşanmayacaktı. Emek, zihni Stirner'la meşgul Marx'a göre, bireyin yeniden sahiplenilmiş gücü, bireyselliğinin ifadesi ve doğal sonucu *olabilir*; fakat kapitalizmde değil.

> Bireyin yeteneklerinin gerçek gelişimini uyaran dış dünya, komünistlerin arzuladığı gibi, bizzat bireylerin denetimine girdiğinde, ancak bu sağlandığında, bireyin tastamam gelişimi bir ideal, bir uğraş vs. olmaktan çıkacaktır.[57]

Bu ve bunun gibi pasajlarda –bunlar *Alman İdeolojisi*'nin değişik sayfalarına serpiştirilmiş haldedir– şunu görmemiz gerekir, Marx bir ilke olarak bireyselliği bir kenara atmaz; onu, karakteri ve olabilirliği konusunda Stirner'ın getirdiği yanlış kavrayışlara karşı savunur. Aslında *Alman İdeolojisi*'nin en önemli özelliklerinden biri, Stirner'ın komünizm ile bireyselliğin bir arada bulunamayacağı yönündeki kör inancına karşı, Marx'ın, bunların, gereğince kavranıldıkları vakit hiç de tutarsız şeyler olmadığını sergileme çabasıdır.

BİREYCİLİK VE BİREYSELLİK

Marx'a göre kapitalist işbölümünün, beraberinde, mesleki rollerin benzeri görülmemiş bir şekilde 'sabitlenişi'ni getirdiğini daha önce görmüştük; bu roller, bireyleri bastıran maddi güçler haline gelir – zaten söz konusu roller, oyuncularının kişisel vasıflarını ve yatkınlıklarını ifade etmek ya da gerçekleştirmek üzere tasarlanmamıştır. Modern kapitalist toplumda mesleki kategoriler, işsahibi bir bireyi niteleyen tikel özellikler her neyse, bunların ifadesi değil, yadsınmasıdır; dolayısıyla Stirner'ın emek ve emekçinin 'biricik', 'özgül' ya da 'egoist' karakteri üzerine vurgusu yersizdir. Marx'ın bakışı; elbette daha geniş ve derin uygulama alanına sahiptir; bilinen bir örnek vermek gerekirse, bu bakış Durkheim'ın *Toplumda İşbölümü* adlı yapıtında ifade edilen şu bakış açısına kökten karşıdır: Modern toplumda 'her bireyin faaliyeti, uzmanlaştırıldığı ölçüde kişiselleşir'.[58] Marx'a göre ise, tam tersine emeğin

[i] idéologues (fr.): ideologlar.

uzmanlaşması ile 'kişiselleşmesi' aynı şey değildir; kapitalizmin, insanların bireysel nitelikleri ile özelliklerini onların yaşamlarının toplumsal belirlenimlerinden ayırmış olduğunun görülmesi gerekir.

Bu ayırmanın sonucu olarak, daha doğrusu anlamının bir parçası olarak, Stirner'ın kendi müstesna tarzında kavradığı üzere, 'bireyin' belli anlamlarda toplumun karşısına çıkarıldığını görmek mümkündür. Ne ki, 'birey' ve 'toplum', kolaylıkla soyutlamalara dönüşebilen kategorilerdir; Marx'a göre, Stirner'ın argümanını geliştirirken yaptığı budur. Hegelci terminolojiyle ifade edilirse, Stirner'ın argümanında bir 'kötü sonsuz' vardır; Marx'ın solipsizmi şiddetle yermesine şaşmadığımız gibi, ayrıca görürüz ki Stirner'a hücumunda bunu yapma biçimi de bilgilendiricidir. Marx sorar: Stirner'ın önesürümcü ve asosyal 'ego'su nihai olarak nasıl nitelenecektir? Bu soruyu sorarak Marx Stirner'ı kendi kazdığı kuyuya düşürür: 'Stirner'ın ego'su "somut bir birey" değil, 'Hegelci yöntem üzerine inşa edilmiş bir kategori' olduğu için, Stirner gerçekte kendi argümanını baltalamış olmaktadır. Marx, devamla, bunun nedenini belirtir:

> Her birey bir diğerinden bütünüyle farklı olduğu için, bir birey için yabancı, kutsal olanın bir diğeri için de aynı şekilde yabancı veya kutsal olması hiçbir şekilde gerekmez; hatta bu olamaz... Aziz Sancho [Stirner] olsa olsa şöyle derdi: Ben Aziz Sancho için, devlet, din vs. yabancıdır, Kutsal olandır. Bunun yerine Stirner, onları, mutlak Kutsala, tüm bireyler için Kutsal olana dönüştürmek zorunda... Her 'biricik' olanı kendi biricikliğinin ölçüsü yaptığı nasıl da aklına gelmiyor; kendi biricikliğini ne kadar da başka bireyler için de geçerli olan bir ölçü, bir ahlaki norm olarak kullanıyor ve gerçek bir ahlakçı gibi onları zorla kendi Prokrustes yatağına[i] sokmaya çalışıyor![59]

Marx'a göre Stirner'ın hatası şuydu: Öngerçekliği kabul edilmiş fakat sonal biçimde tanımlanmamış 'birey' ile uygulanacak bir kıyas noktası olarak belli bir tipe girmeyen 'toplum' arasında, kategorik ve her şeyi kapsayan bir yaklaşımla, *tüm* bireylerin *tüm* toplumlarla kurduğu zorunlu ilişkiye (tanımı gereği, bunun bireylerin aleyhine işlediği söylenir) karşı çıkmak. Bu yaklaşımın sakatlığı, Marx'ın biraz da keyifle belirttiği gibi, bireyselliğin ya da 'biricikliğin' sonradan bir öz –Stirner'ın ilk planda hücuma yeltendiğinden hiç farklı olmayan bir öz– haline gelmesinden kaynaklanır. Marx, 'Aziz Max'in başlarında okuyucuya *Birey ve Kendisi*'nin ilk paragrafını hatırlatır; burada Stirner tumturaklı bir ifadeyle, Tanrı'nın tanım gereği nasıl Kendi nedeni, yani *causa Sui*'si ol-

---

[i] Prokrustes yatağı: Grek mitolojisinde, ünlü bir soyguncu olan Prokrustes'in demirden bir yatağı vardır. Prokrustes yakaladığı kişileri bu yatağa yatırır, tutsağın boyu kısa gelirse el ve ayaklarından çeke çeke uzatır, başıyla bacakları yatağa sığmıyorsa taşan kısımları doğrar.

duğu söyleniyorsa, 'birey'in de *kendi* 'neden'i olması gerektiğini iddia etmektedir. 'Egoizme geçişinde', der Marx,

> Aziz Max'e hangi kutsal saiklerin rehberlik ettiğini anlamış durumdayız... [Stirner] bu çeşitli 'nedenlere' ve bunların 'sahiplerine', yani Tanrı, insanlık ve hakikate biraz daha dikkatli baksaydı, tam tersi bir sonuca, bu kişilerin egoist tarzdaki eylemini temel alan egoizmin bizzat kendileri kadar hayali olması gerektiği sonucuna varırdı.[60]

Dahası var. Stirner'ın tarihsel evreleri ve koşulları, birtakım zincirleme *idées fixes*'in Hegel özentisi bir tarzda ortaya konuşundan başka bir şey olmadığı için, egoistinin başarısı da, Marx'a göre, 'düşünceler'in alt edilmesine' indirgenir ve egoist ancak kof, kavramsal zaferlere imza atar. 'Stirner'a göre hak, insanların maddi koşıllarından ve bunun doğurduğu uzlaşmaz karşıtlıklardan değil, "kafalarından çıkarmaları" gereken kendi kavramlarına karşı verecekleri mücadeleden doğar'[61] – yani dünyaya hiç el sürmeksizin. Demek o ki, Stirner 'tarihi kanonize eder'[i] (dolayısıyla Marx'a göre 'azizliği' de buradan geliyor olmalı), tarihsel koşulları düşüncelere dönüştürür, 'her şeyi felsefi kuyruğundan yakalar' ve

> Alman kurgul felsefesinin tüm yanılsamalarını harfiyen doğru [sayar]: aslına bakılırsa o bu yanılsamaları daha da kurgul bir hale getirmiştir... Onun için yalnızca din ve felsefenin tarihi vardır – ve bu varoluş onun için ancak Hegel'in aracılığı etmesiyle mümkündür, o Hegel ki, sistemlerin ilkeleri ve yapıcıları konusunda kafa yoran tüm son dönem Alman kurgucuları için zamanla referans kaynağı ve evrensel verici haline gelmiştir.[62]

Bu şekilde Stirner tarihi, Marx'a göre, tahrif ve mistifiye eder; 'her şeyden önce bireyler "bilince", dünya "nesneye" dönüştürülür, böylece yaşam ve tarihin çok çeşitli biçimleri farklı bir bilinç tutumuna indirgenir'. Daha da kötüsü, Stirner 'beceriksiz bir Hegel kopyacısı'dır, görüp görebileceğimiz katiplerin en kötüsü gibi 'neyi kopya ettiğini hiç bilmeden yazıp çizen' biridir.[63] 'Bir İnsanın Yaşamı' bölümünde ve *Birey ve Kendisi*'nin diğer yerlerinde Stirner'ın taslağını çıkardığı ardışık bilinç aşamalarının bu bakımdan kusuru şudur: Stirner'ın 'bilinç' dediği (ve gerçekte farkındalık olan) şeyin her aşaması, önceki karşılaşmalara hiçbir şey borçlu olmayan, fakat tüm niyet ve amaçlara karşı hazır bulunmuş bir dünyayla karşılaşır. Böylesi bir yaklaşım, diye oldukça yerinde belirtir Marx, tüm Hegelci iddialarına karşın, Hegel'in kendi yaklaşımına –yani

---

[i] kanonize etmek: kilise otoritesiyle aziz olarak kutsamak; azizler hiyerarşisine yerleştirmek.

hiç olmazsa, tarihsiciliği kabul edip açıklamaya çalışan Hegel'in kendi erdemli yaklaşımına– kökten biçimde aykırıdır. Göreceğimiz gibi Marx, toplumsal dünyanın *bulunmuş* bir şey değil *yaratılmış* bir şey olduğu biçimindeki iddiasını –yalnızca Stirner'a karşı değil, genel olarak– öne sürerken Hegel'i çok yakından takip etmekteydi; ne var ki, kurucu gücü bilince atfetme yoluyla tarihsel değişimi açıklamaya yönelik tüm Genç Hegelci çabalardan kaynaklanan tehlikeyi en çarpıcı ve abartılı biçimiyle ortaya koyan Stirner oldu. Çünkü Stirner'a göre,

> kutsal olan yabancı bir şeydir ve yabancı olan her şey Kutsal olana dönüştürülür; ve Kutsal olan her şey bir bağ, bir engel olduğu için, tüm bağ ve engeller Kutsal olana dönüştürülür. Bu bakışla Aziz Sancho'nun [Stirner] halihazırda ulaştığı sonuç şudur: yabancı olan her şey onun için basit bir görünüş, basit bir fikir haline gelir, bunlardan kendisini onları protesto ederek kurtarır, o kadar.[64]

Bu tam olarak Marx'ın, *mutatis mutandis,* Feuerbach'a yönelttiği ithamdır –Feuerbach'ın yapay yabancılaşma nosyonunun (Marx kendini bu nosyondan da ayırma gayretindeydi) miskin düşünsel karşı-yanıtlardan başka hiçbir şeye davetiye çıkarmadığı ithamı. Stirner, Feuerbach'ın 'insan' gibi hiçbir anlamı olmayan genellemelere bağlılığını *sans phrase* eleştirmede haklıysa da, Marx'a göre, bizzat Stirner da böylesi soyutlamalara bağlıydı. Yani Stirner,

> değişmez biçimde 'insan'ı tek *dramatis persona*[i] olarak tarihe yamar ve tarihi 'insan'ın yaptığına inanır. Şimdi göreceğimiz gibi, aynı şey Feuerbach'ta da sürekli görülür ve Stirner, Feuerbach'ın yanılsamalarını, bunları daha ileri noktalara taşımak için, harfiyen kabul eder... Stirner Feuerbach'ı yüklemi özne, özneyi yüklem yaptığı için hiçbir sonuca ulaşamamakla kınıyorsa eğer, kendisi herhangi bir şeye ulaşma yeteneğinden çok daha uzaktır, çünkü öznelere dönüştürülmüş bu Feuerbachçı yüklemleri dünyayı soyan gerçek şahsiyetler saymaktadır... o aslında modern dünyada ideolojinin soyut düşüncelerinin egemen olduğuna inanır; ... kavramlara karşı bu mücadelede kendisinin artık herhangi bir yanılsamaya değil, dünyayı yöneten gerçek güçlere saldırmakta olduğuna inanır.

Bir başka deyişle, Marx'ın onu benzettiği Sancho Panza gibi Stirner da, 'Don Quixote'nin sözlerine inanır ve fazla gürültü patırtı çıkarmadan basit bir ahlaki buyrukla, işbölümünden ortaya çıkan maddi güçleri kişisel güçlere dönüştürebileceğine hükmeder'; 'tüm bu kandırmacanın pratik ahlaksal içeriği', Marx'ın hiddetle belirttiği gibi, işbölümünün 'her bire-

[i] dramatis persona (lat.): bir oyundaki karakter.

ye dayattığı, bir meslekte çalışma gerekliliğini haklı çıkarmaya yönelik basit bir mazerettir'.[65] Dahası Stirner'ın inancı Hegelci değildir, Hegelci öğretinin tipik bir Genç Hegelci karikatürüdür.

Bizzat Hegel, kendiliğin, otomatik ya da tanımlayıcı bir vasıf olarak bireye verilmediğine ve söz konusu birey tarafından yaratılması gerektiğine inanıyordu. Hegel'in özfaaliyet olarak kendilik kavramı Stirner'ın dikkatinden kaçmış ama Marx bu kavramı gereğince anlamıştı. Marx'a göre, Hegel'in özfaaliyet kavramının önemi, hem verili olanın ötesinde bir potansiyellik nosyonu getirmesinde, hem de bir yaratıcı çalışma –yani kapitalist işbölümünün altüst ettiği ve yadsığı tipte bir çalışma– nosyonu getirmesindedir. *1844 Elyazmaları*'nda söylediğini Marx, bir bütün olarak düşüncesinin derinliklerini ortaya çıkaran bir pasajda şöyle ifade eder. 'Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* çalışmasının büyük başarısı', şuydu der: 'Hegel bir süreç olarak insanın kendi kendini yaratmasını kavrar... dolayısıyla emeğin doğasını da kavrar ve nesnel insanı da (yani asıl, çünkü gerçek insanı) kendi emeğinin sonucu olan insan biçiminde anlar'. Kendini gerçekleştirmenin bir kaynağı ya da biçimi olarak emek Marx için, Hegel için olduğundan daha önemliyse de, şu da doğrudur, özbilincin emek –özfaaliyet olarak görülen emek– tarafından pratikte ifade edilen özgerçekleştirmeye dönüşmesi fikri *Tinin Görüngübilimi*'nin tamamında mevcuttur ve bu tema Marx'ı derinden etkilemiştir. 'Dünya üzerinde çalışma yoluyla insan, bireyselliğine dışsal, nesnel ve devamlı bir biçim verir' fikrinin tam ifadesini bulduğu yer *Tinin Görüngübilimi*'nin 'Efendi ve Köle' ('Herr und Knecht') kısmıdır, ama bu fikre Hegel'in diğer yazılarında da rastlamak mümkündür. Bunu gösteren bir örneğe, Hegelci olduğu kadar Marksist görünen bir örneğe, Hegel'in *Estetik Dersleri* adlı çalışmasında rastlanabilir:

> Mademki itkiye sahiptir, insan, kendini üretmesi ve aynı zamanda orada kendini tanıması için kendisine doğrudan verilen ortam içerisinde pratik faaliyet tarafından kendisi için [für sich] gerçekleştirilir. İnsan bu üretme ve tanıma amacını, kendi iç varlığının damgasını bastığı ve sonradan bizzat kendi özelliklerinin onlarda tekrarlandığını gördüğü dış şeylerin değişmesi sayesinde başarır. İnsan bunu özgür bir özne olarak, dış dünyayı o inatçı yabancılığından çıkarmak ve şeylerin biçim ve şekli içinde... kendisinin dış gerçekliğini bulmak gayesiyle yapar.[66]

Bunun anlamı, Hegel'e göre, bireyin ancak yaptığı ve yarattığı şey içinde ve onun aracılığıyla, kendisi hakkında bilgiye erişebileceğidir. Kendilik bir süreçtir, bir yeterliliktir, yoksa Stirnerci bir kıyas alanı değil; bir gelişimdir, bir durum ya da bir aşama değil; kendilik kendini zaman i-

çinde geçerli kılar. Bunun anlamı da şudur: Kendilik özfaaliyete işaret eder ve zihnin, kendini kendi faaliyetine göre konumlandırma yeterliliğinden geçer. Söz konusu süreç büyük oranda (ama tamamıyla değil) geçmişe dönüktür; kendilik, zihnin, bizzat kendisinin tutmuş olduğu yol üzerindeki kendi doğuş ve gelişiminde kendini kavrama yeteneğinden kaynaklanır. Fakat benlik onu kuşatıp kısıtlayan şeylerle açıklanabilse de, artık bu tip bir yol kılavuzuna indirgenemez; ego, toplumsal uzamına indirgenemez. Aydınlanma felsefesinin Hegel tarafından tamamen reddedilen bir yönü, Lockeyen duyumculuk ve bunun çeşitli materyalist uzantılarıydı; bunların tümünün ortak özelliği, durağan ve daraltıcı bir insan doğası kavrayışı ile kendilik için ve kendiliğin dış etkiye karşı hassasiyeti için en az önem taşıyan şeyler üzerinde durma eğilimidir. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde de öne sürüldüğü üzere, insanları çevrelerinin pasif, miskin ürünleri olarak görmek onların yaratıcı kapasite ve potansiyellerine haksızlık etmek ve insanları *niteleyen* şeyleri –Stimer'ın sözlükçesiyle ifade edersek, tek tek bireyler için biricik ya da onlara özgü olan şeyleri– göz ardı etmek demektir. Hegel'e göre insanlar deneyim, edim, düşünce, eylem ve potansiyellerinin bileşimidir; her insan, içinde bulunulan aynı durumdan farklı bir şey çıkarır. Her insan çözülemez bir bütündür, ve tüm insanlar kendi yaratıcılık, hakikat ve potansiyellerinin bileşimidir. Hiçbir şekilde dış zorunluluğun bir nesnesi değildir insan; bu da aslında insanların, bir bütün olarak yaşamlarını, neden ancak geçmişe dönük bir teleolojinin kuşatıp seyre dalabileceğini gösterir.

Bu Hegelci fikirler, hem Stirner'ın *Birey ve Kendisi* adlı çalışmasının, hem de Marx'ın düşüncesinin, benzer biçimde, arkaplanını oluşturur. Kendi farklı tarzlarında olmak üzere hem Marx, hem de Stirner, Hegel için ilkede çözülemez olanın gerçekte çözüldüğünü kavramıştır. Fakat ikisi arasındaki benzerlik (yakınlaşma değil, çakışma niteliğinde benzerlikler) burada son bulur; çözülen bütünün çözülmeye başladığı andaki niteliğinin ne olduğunu ve bu çözülmenin neyin aracılığıyla gerçekleştiğini sorarsak alacağımız yanıtta birtakım esaslı farklılıklar kendini gösterir.

Stirner'a göre, ilke olarak çözülemez olan yine de kendini göstermek zorundaydı, çünkü tarih boyunca ardı ardınca görülen düşünce ve ahlak sistemleri, örgütlenme ve kendini yadsıma sistemleri, bireyin biricikliğinin önünü kapatmış ve onu karanlıkta bırakmıştır. Günümüz toplumunda Stirner'a göre, bireysel biricikliğin ima ve işaretlerinden başka bir şeyle karşılaşmayız, ve bunlara da ancak toplumdan dışlanmışlar ve marjinaller –mülksüzler– arasında, yani yoksullar, suçlular ve emekçiler arasında rastlanır. Stirner bu kişileri genel bir kuralın istisnaları, kendi tarih üstü, 'bireysel biricikliğin inkarı' maksiminin istisnaları sayıyordu. Marx'ın

yaklaşımı ise çok farklıydı; ona göre, 'bireyler hep kendilerinden yola çıkmıştır, zaten başka türlü de yapamazlardı';[67] yine (1844 yazmalarında) kabul ettiğince, 'toplumsal güç, özel mülkiyet ilişkisi içerisinde ne denli büyükse ve ne denli etkili ifade ediliyorsa, insan o ölçüde egoist ve asosyal hale gelir' – bu, Stirner'ın, *mutatis mutandis,* katılabileceği (ve yürekten alkışlayabileceği) bir noktaydı. Fakat Marx'ın hemen sonra eklediği cümleyi Stirner insafsız bulurdu: İnsan ne kadar egoist ve asosyal hale gelirse, 'o ölçüde kendi doğasına yabancılaşır'.[68] Çünkü Marx *1844 Elyazmaları*'nda, 'insan biricik bir bireydir – ve onu birey yapan şey tam da bu tikelliktir' diye yazabiliyorsa da, Marx'ın ve Stirner'ın bireyi kavrayışları birbirinden köklü biçimde farklılık gösterir. Birey olmak, diye sürdürür aynı pasajda Marx, 'gerçekten bireysel bir komünal varlık [Gemeinwesen]'[69] olmaktır. Hem bireyi hem de toplumu (elbette *kapitalist* toplumu değil) işaret etmek için *Gemeinwesen* sözcüğü kullanmada Marx hiçbir çelişki görmüyordu. Marx'ın şu tipik (fakat hepsi de ilk yazılarından olmayan) ifadelerinden Stirner'ın ne gibi anlamlar çıkaracağını tasavvur etmek pek de zor olmasa gerek: 'Birey, toplumsal varlıktır [gesellschaftliches Wesen]'; 'bireysel insan yaşamı ve türsel yaşam, farklı şeyler değildir'; insan 'kelimenin tam anlamıyla bir *zoon politikon*'dur, yalnızca toplumsal bir hayvan değil, aynı zamanda ancak toplumda gelişerek bir birey haline gelebilecek bir hayvandır'.[70] Bu ifadede Aristoteles'e yapılan göndermenin, ereklik ve erekbilime (teleoloji) dair bildik içermeleriyle birlikte, bilerek yapıldığını düşünebiliriz (bu da, elbette Stirner'ın tüylerini diken diken etmeye yeterdi).

Bu ve benzeri ifadeler belli bir açıklama gerektirir, çünkü bunlar (yalnızca Stirner değil, aynı zamanda diğer daha muteber muhaliflerinin de düşündüğü gibi) bireye düşman olduğu, bireyi 'kolektif olan'ın ya da 'sınıf'ın altında bir yere koyduğu düşünülen bir kuramcının görüşleridir. Bu genel kabul görmüş düşünce, sahiplerince hep dile getirilmiştir; ne ki böyle düşünenlerin, Marx'ın en yakınında bulunan Hegel'den, genellikle kendisine atfedilenden daha çetrefilli bir konum devraldığını görmeleri gerekir. Marx'ın argümanının esası, bireycilik ile bireyselliği ayırmasıdır; Marx, Stirner'la girdiği polemikte bu ayrımdan ustaca yararlanır. 'Aziz Max' bölümünün ihmal edilmesi ters bir etki yaratmış ve Marx'ın düşüncesini anlamamızı engellemiştir – bireycilik, bireysellik ve toplum konularında kopan fırtınaları dindirmek veya tartışmaları bir sonuca ulaştırmak olası değilse de, Marx'ın düşüncesinin gelecekte onun lehinde ya da aleyhinde saf tutacaklar tarafından bilinmesi gerekir. Gelecekte aşılmayı bekleyen pek çok tartışmalı konudan bir örnek anmak gerekirse,

yakın tarihli bir çalışmanın yazarı, Stirner'ın kitabını 'aykırı bir entelektüelin vasiyeti', 'birinci sınıf bir sosyolojik belge' saymakta ve şu görüşü ileri sürmektedir: '"Devrim entelektüellerin zihninde başlar" şiarını çok iyi bilen Marx, Stirner'ın zihninin bu aşamayı gösterdiğine inanmıyordu, çünkü o dönemde [1845-6] Marx, birey bağlamında değil sınıf bağlamında düşünüyordu'.[71] Oysa, devrimin herhangi birinin *zihninde* başladığını düşünmeyen ve 'birey'i 'sınıf' adına ihmal etmekten uzak olan Marx, *Alman İdeolojisi*'nin her yerinde –büyük ölçüde Stirner sayesinde– kapitalist toplumda birey-sınıf ilişkisini irdelemeye girişmişti.

Buradan çıkan sonuç şudur: Stirner'ın ortaya attığı birey-kolektivite meselesinden hiç de kaçmayan Marx, bunun ne kadar önemli olduğunu gayet iyi biliyordu; Marx Stirner'ın uç noktalara taşıdığı meseleyi ayrıntılarıyla ele aldı ve Stimer'a ait 'birey-kolektivite kutuplaşması'nı, açıkça Hegel'i hatırlatan bir anlamda, yeni bir kalıba döktü. Bireycilik bir şeydir, diyordu Marx, bireysellik başka bir şey; bu farklılık Hegel'deki (sivil toplumda ve onun 'ihtiyaçlar sistemi'nde) özönesürüm ve (siyasi olan, ve ancak daha yüksek bir düzeyde, yani devlet düzeyinde gerçekleşen) özbelirlenim ayrımına benzer. Bireycilik ve bireysellik kavramsal bakımdan ayrıdır, tarihsel bakımdan ise kesişen amaçları dolayısıyla buluşur. Bireycilik kapitalist topluma can verir ve *tam da aynı nedenle* bireyselliği zorlar; zaten başka türlü de yapamaz, çünkü kapitalist toplumda emeğin ayırt edici özelliği, emeğin (deyim yerindeyse) özfaaliyeti değillemesi ve önemsizleştirmesidir. Konu yalnızca bu özfaaliyet inkarının yabancılaşma için verimli toprak olması değildir; yabancılaşma, *özfaaliyetin* yabancılaşmasıdır, ve son bölümde gördüğümüz gibi, yabancılaşma birbirini pekiştiren iki biçim alır. Üretim sürecinde ürünün üretici üzerindeki egemenliği –işaret ettiği tüm muazzam paradokslarla birlikte– bu iki biçimden biridir; insanların toplumsal ilişkilerinin ve komünal potansiyellerinin kendilerinden bağımsız olarak yabancı bir varlık yüklenmesiyse diğeri. Yabancı politiğin sonuçlarından biri de şudur: Sivil toplum ve devlet arasındaki bölünme birey içindeki mikrokozmozda yeniden üretilir ve bireyin gücü, bunları ister üretkenlik bakımından isterse siyasal bakımdan değerlendirelim, sanki yabancı bir şeymiş gibi ifade edilir; her iki dünyadaki faaliyetin sonucunun gelip aktörün karşısına dikilmesi sayesinde, sistemin birey pahasına kendini yeniden üretip pekiştirmesi sağlanır.

Marx'ın *Gemeinwesen* terimini hem birey (*ein Gemeinwesen*) hem de toplum (*das Gemeinwesen*) için kullanması, onun Stimer'ın tam tersine, birey ve toplumu *kesenkes* ayırmayı reddettiğini gösterir. Gördüğümüz üzere, Bruno Bauer'e karşı 'Yahudi Sorunu Üzerine'de Marx, 'siyasal

kurtuluş'un icap ettirdiği burjuva-*citoyen* ayrımının, insanın gerçekte toplumsal olan karakterinin inkarı, yabancılaşması olduğunu vurguluyordu; aynı yıl içinde Hegel'e karşı da şunu ileri sürmüştü: 'Belli bir kişinin doğası, onun sakalı, kanı, soyut *physis*'i[i] değil, toplumsal niteliğidir...'[72] Bunlar birbirleriyle bağlantılı iddialardır. Bu bağlantıları tam olarak anlayabilmek için 'Aziz Max'i incelememiz gerekir; Marx'ın duruşunun belli ana özelliklerini *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin İngilizce çevirisine bir sunuş yazan editör Joseph O'Malley çok iyi saptamıştır:

> Bu tartışmalara [Marx'ın 1842 ve 1843 eleştirileri], bireysel toplumsal varlık ile toplum arasındaki ilişkiye değgin şu nosyon hakimdir: toplum, insan bireyin insanileştirilmesinin *sine qua non*'udur; ve toplumun birey üyesinin karakteri bizzat toplumun karakterinin bir fonksiyonu olacaktır. Fakat aynı zamanda toplumun karakteri üyelerinin karakterinin bir ifadesi olacaktır, çünkü toplumun kendisi, üyelerinin fiili toplumsal ya da komünal doğasıdır. İşte birey-toplum ilişkisinin doğasına ilişkin bu kavrayış, Marx'ın *Eleştiri*'de hem bireye, hem de... bireyin içerisinde yaşayıp edimde bulunduğu toplumsal şebekeye işaret etmek için *Gemeinwesen* (komünal varlık) terimini kullanmasının temelini oluşturur...[73]

– elbette bu 'toplumsal şebeke'nin kapitalist olmaması koşuluyla. *Gemeinwesen* teriminin çift anlamlı kullanımı şuna işaret eder: Bir anlamın inkarı, *ipso facto,* diğerinin inkarı demektir; ya da başka türlü ifade edersek, insanların toplumsal ve bireysel nitelikleri henüz ayrılmamışken, insan hem bir bireydir, hem de insan türünün toplumsal bir temsilcisi. Modern kapitalist işbölümü, *Gemeinwesen* sözcüğünün *her iki* anlamına da saldırır ve tözel bir birlik olagelmiş şeyi yarar.

Eleştiri'de temsilciliği tartışırken Marx'ın yaptığı gözlem şudur: Toplumdaki 'her işlev' *prima facie* temsilci bir işlev sayılabilir, ama birey ve ortaklaşalık arasındaki birliğin, ki bu bir *prima facie* birliktir, kırılmamış olması koşuluyla.

> Örnekse ayakkabı imalatçısı tüm diğer toplumsal faaliyetlerde olduğu gibi bir toplumsal ihtiyacı yerine getirmesi anlamında benim temsilcimdir, çünkü onun yaptığı bir türsel faaliyettir, yalnızca türü temsil eder – yani benim kendi özümün bir belirlenimini her insanın başkasının temsilcisi olması anlamında temsil eder. Burada, ayakkabı imalatçısı kendisi dışında temsil ettiği bir şey dolayısıyla değil, olduğu ve yaptığı şey dolayısıyla temsilcidir.[74]

Çarpıcıdır, *Alman İdeolojisi*'nde modern işbölümünü araştırmaya Marx şu kabulle başlar: Toplumsal işlevlerin temsilci niteliği modern toplum-

---

[i] physis (yun.): bir şeyin yapısından gelen doğal nitelik.

da artık ortadan kalkmıştır. Bunun anlamı şudur: Birey ve toplum Marx için kesenkes ayrılabilir şeyler değilken, bunlar kapitalist toplumda insanın beşeri ve toplumsal karakterinin zorlanışını getirecek bir biçimde *ayrılır*. Hegel'in, sivil toplumu tartışırken ortaya attığı 'ihtiyaçlar sistemi' – üretim, dağıtım ve değişim dünyası– hem Marx'a hem Hegel'e göre, ortaklaşalığın antiteziydi. Marx bu inancı *Alman İdeolojisi*'ni yazmadan önce daha genel bir ifadeyle belirtmişti; çarpıcı biçimde 'Yahudi Sorunu Üzerine'yi hatırlatan bir pasajda şöyle der:

> İnsan doğası insanın asıl komünal doğası ya da komünal varlığıdır, [bu yüzden] insanlar doğalarını faaliyete geçirerek beşeri bir komünal varlık, bir toplumsal varlık yaratıp üretir; bu varlık hiç de tek tek bireylerin karşısına dikilen soyut bir tümel güç değil, tek tek her bireyin doğası ya da varlığı, kendi faaliyeti, kendi yaşamı, kendi ruhu, kendi zenginliğidir... Soyutlama içinde kavranan insanlar değil, yaşayan, belirli kanlı canlı bireyler olarak insanlar bu varlığı oluşturur. Dolayısıyla bu varlık, insanların olduğu şeydir. İnsanın kendi kendini yabancılaştırdığını söylemek, bu yabancılaşmış insanın içinde bulunduğu toplumun, onun genel edimsel yaşamının, yani onun gerçek cinsil yaşamının karikatürü olduğunu söylemektir. Bu insanın faaliyeti, dolayısıyla çekilen bir azap olarak gösterir kendini, kendi yarattığı şey ona yabancı bir güç olarak, serveti sefalet olarak, onu diğer insanlara bağlayan özsel bağ ise özsel olmayan bir şey olarak gösterir kendini, öyle ki başka insanlardan kopma onun gerçek özü olarak ortaya çıkar.[75]

'Başka insanlardan kopma'nın bir 'öz' anlamını yüklenmesi, gördüğümüz üzere, tam da Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'a yönelttiği suçlamadır. Marx, devamla, şunları belirtir: Stirner'ın haşin 'ego'sunun tek sahip olduğu şey, kof ve kavramsal bir varoluştur; Stirner'ın ileri sürdüğü egoizm onu solipsizme, özgün biçimde Genç Hegelci olan bir solipsizme götürmüştür, ki bu tür bir solipsizme göre, o hep övülen 'özgülük' ilkesi Stirner'ın saldırmayı kendine görev bildiği türde bir başka 'öz' olmaktan kaçamaz; onun emeğin egoist karakteri üzerinde ısrarla durması, modern toplumda proleterlerin, ve genelde bireylerin, 'bütünüyle işbölümüne tabi kılınmaları ve dolayısıyla en eksiksiz biçimde birbirlerine bağımlı kılınmaları'[76] gerçeğini gözden kaçırır – söz konusu bağımlılık, proleterlerin ve genelde bireylerin devrimci örgütlenme içinde yararlanabilecekleri ve yararlanmak zorunda oldukları bir bağımlılıktır.

Marx'ın Stirner'a hücumunun esasını oluşturan argüman aynı zamanda bir bütün olarak *Alman İdeolojisi*'nin merkezinde bulunan argümandır: İşbölümü ve işbölümünün doğurduğu yıkıcı sonuçlardan devrim yoluyla kurtulma zorunluluğu. Üretim güçleri (*Produktionskrafte*) artık

hiçbir kayda değer anlamda bireyin güçleri değil, bireye ürpertici biçimde kayıtsız veya aktif biçimde düşman olan özel mülkiyetin güçleriydi; ve söz konusu bireyin Stirner'ın egoistiyle hiçbir ortak yanı yoktur, çünkü onun yaşam faaliyetinin hiçbir ayırt edici ya da kişisel yanı yoktur; o artık, üzerinde hiçbir denetiminin bulunmadığı ürünlerin üreticisi olarak vardır, imalat ya da kullanım sürecinde yer alan bireyin sahip olabileceği ya da sergileyebileceği hiçbir 'özgülük' göz önüne alınmaksızın üretilen, dağıtılan ve kullanılan ürünlerin üreticisi olarak vardır. Bu anlamdaki birey –Marx'ın burada kullandığı Hegelci dil uygundur– bir 'soyut birey'dir; muhtemelen sahip olduğu önemli ya da 'işe yarar' vasıfları, yalnızca her insanın diğerleriyle ortak olarak sahip olabileceği vasıflardır. Bunların varıp varacağı yer ise, bir tür en küçük ortak paydadır, insanların ve emeklerinin günlük olarak indirgendiği bir ortak payda; önemli olan, ölçülebilir olandır (yani aslında bir yabancılaşma) – insanların genelleştirilebilir emeğidir, insanların satın alma, satma gücüdür, onlara bireysellik kazandıran ya da kazandırabilen şey değil.

ÖZFAALİYET VE KOMÜNİZM

Kapitalizm, Marx'a göre, ortaklaşalığa, bireyselliğe ve kendiliğe aynı ölçüde saldırır; kapitalizmle birlikte işbölümünün, beşeri faaliyetin çeşitliliğinin bir dışavurumu olmaktan çok, bu faaliyetlerin sömürülmesini anlatan bir karakter taşımasından dolayı, bireyler üretime bağımlı hale gelir; üretim 'bireylerin dışında ve onların bir tür yazgısı gibi' gösterir kendini, 'fakat toplumsal üretim bireylere bağımlı değildir... Kendi ürettikleri kendi karşılarına onlardan bağımsız bir nesne ilişkisi olarak' çıkar. Onun egemenliğinde 'emek ancak' toplumun ve toplumu oluşturan bireylerin 'parçalanması' öncülüyle var olabilir.

> Üretim güçleri bireylerden bağımsız ve kopuk, bireylerin yanında apayrı bir dünya olarak gösterir kendini; bunun nedeni, bireylerin, yani kendi üretme güçleriyle özdeş bireylerin, dağınık ve birbirlerine muhalif durumda bulunmasıdır. Dolayısıyla karşımıza çıkan şudur: maddi bir biçime bürünmüş bulunan ve artık bireylere değil, özel mülkiyete ait olan bir üretim güçleri bütünü... Önceki hiçbir dönemde üretim güçleri, bireylerin bireyler olarak ilişkisine böylesine kayıtsız olmamıştır, çünkü bizatihi bu ilişki daha önceleri kısıtlanmış bir nitelikteydi... Ayrıca bu üretim güçlerinin karşısına dikilmiş olan bir başka şeyle daha karşılaşırız: kendilerinden bu güçlerin sökülüp alındığı ve bu şekilde yaşamlarının gerçek içeriğinden yoksun bırakılmaları sebebiyle soyut bireyler haline gelen bir bireyler çoğunluğu... Bu bireyleri hâlâ üretim güçlerine ve kendi varlıklarına bağlayan tek bağ –emek– tüm yaşam

faaliyeti görünümünü yitirmiştir ve onlara yaşamlarını ancak bu yaşam faaliyetini aşındırarak devam ettirme olanağı tanır.[77]

Marx'ın tartışmasının ekseni özfaaliyettir, kısıtlayıcı ve özel bir rolün oynanmasına karşı özfaaliyettir, tek tek her bireyin içerisinde bir 'güçler bütünü'nün doğuşudur: Marx'ın, *Alman İdeolojisi* ile diğer yazılarındaki kapitalist işbölümüne, bu işbölümünün getirdiği sınırlılığa ve 'toplumsal faaliyetin sabitlenişi'ne karşı geliştirdiği sürekli eleştirisini onun ateşli devrimci komünizmine bağlayan şey, bu özfaaliyet nosyonudur; gene Marx'ın (Stirner'ın tahriki sonucu) kapitalist topluma can veren bireycilikten güçlü biçimde ayırt ettiği bireysellikle ilgili kavramını payandalayan da yine bu özfaaliyet nosyonudur. Kapitalist işbölümü, bireyselliği ve özfaaliyeti birleştirir ve bunlara saldırır; dolayısıyla bireysellik, Marx'a göre hiç de, Stirner'ın ondan anladığı kıyas alanı ya da bilinç ve 'uğraş' katmanlarının altında (içerisinde değil) yer alan bir tür öz veya nüve değildir. Bu şekilde –yani katmanların birer birer kaldırılmasıyla– bulunacak ya da açığa çıkarılacak bir şey de değildir; aksine yaratılan bir şeydir, kapitalist koşullarda doğamayacak ya da ender olarak doğabilecek bir şey. Bireysellik ancak bu şekilde bir potansiyel ya da genişlemeci bir kapasite olarak görüldüğü takdirde, Stirner'ın 'ego'su gibi herhangi bir başka Genç Hegelci öz'e dönüşmeyecektir. Bu noktanın içermeleri doğrudan siyasidir. Stirner, der Marx,

> komünistlerin yalnızca 'toplumdan', kendilerine bir şey 'vermesini' beklediklerine inanır, oysaki komünistler, olsa olsa kendilerine bir toplum vermek isterler... [Stirner] toplumu, daha ortaya çıkmadan, çıkar sağlamak istediği bir araca dönüştürür; kendisi ve diğer insanlar olmaksızın, bu insanların bir toplum (ve dolayısıyla bu 'aracı') yaratan karşılıklı toplumsal ilişkileriyle bir araca dönüştürür... O, komünist toplumda bir 'ödevler' ve 'çıkarlar' sorunu, diğer bir deyişle, ancak burjuva toplumunda var olabilecek 'iki bütünleyici karşıtlık' sorunu olabileceğine inanır (düşünceye dalmış burjuva, kendisiyle eylem tarzı arasına hep, çıkar kılığı altında bir üçüncü şey sokuşturur – bu alışkanlık gerçek klasik biçimi içinde, burnu bir şeyi koklamaya karar vermeden önce çıkarı var mı diye kontrol eden Bentham'da görülebilir)... [Stirner] komünistlerin kendilerini 'toplum'a 'feda etmek' istediklerine inanıyor, halbuki komünistler, olsa olsa var olan toplumu feda etmek ister; bu durumda [Stirner'ın] komünistlerin bilincini şöyle tarif etmesi gerekirdi: onların mücadelesi, kendilerine kurban seçtikleri burjuva sistemini aşmış tüm insanların ortak davasıdır.[78]

Stirner, bireyselliği nelerin tehdit ettiğini çözümlerken, ekonomi konusundaki cehaletinden dolayı bunların arasında, kendi kendini besleyen

en önemli tehdidi, kapitalist işbölümünü, gözden kaçırmıştır, Marx'a göre. Marx'ın Stirner eleştirisi bu noktada bitmez; Stirner'ın argümanının göz ardı edilemeyecek önemde bir mesele ortaya attığı düşünülürse bu doğaldır.

Argümanındaki kusurlar –gördüğümüz gibi, Marx, bunlara hiçbir şekilde gözünü kapamamıştı– ne olursa olsun, Stirner'ın tartışması komünistlerin bireye karşı tehdit oluşturması meselesini ortaya atmıştı: Stirner, saldırdığı ahlakçılar ve patronlar arasına komünistleri de dahil etmişti. Burada can alıcı nokta yalnızca, Stirner'ın Marx'ı bu meseleye eğilmeye zorlamış olması değildir; şu da söz konusudur: Marx –hem işbölümü, bireycilik, bireysellik hem de komünizm ve devrim konusundaki– argümanlarına ancak Stirner'a karşı vereceği yanıtla çerçeve kazandırabilmiştir. Marx'ın çürütmeye çalıştığı Stirner'ın bireysellik anlayışı, *Alman İdeolojisi*'nde getirilen genel argümanın bir temasını oluşturur. Özel mülkiyet ve işbölümü, Marx'a göre,

> ancak bireylerin tastamam gelişimi sayesinde kaldırılabilir, çünkü mevcut ilişki biçimi ve üretim güçleri çok yönlüdür, ve ancak çok yönlü bir gelişim gösteren bireyler... bunları kendi yaşamlarının tezahürlerine dönüştürebilir.

Şu önemli bir noktadır, 'soyut bireyler... tam da bu nedenle ["soyutlanmaları" dolayısıyla] birbirleriyle bireyler olarak ilişkiye geçecekleri bir konuma getirilir'. Stirner, der Marx,

> toplumu dönüştüren ve üretim ilişkileriyle mübadeleyi yeni bir temel üzerine –yeni insanlar olarak kendilerinin ve yeni yaşam biçimlerinin üzerine– oturtan komünist proleterlerin, işte bu proleterlerin 'eskiden' kaldığına inanıyor. Bu proleterlerin yorulmak bilmez propaganda çalışmaları, günlük tartışmaları, ne kadar az 'eskiye ait' olarak kalmak istediklerini ve insanların da ne kadar az 'eskiye ait' kalmasını istediklerini kanıtlamaktadır... Ancak değişmiş koşullarda 'eskiye ait' olmaktan çıkacaklarını çok iyi biliyorlar, dolayısıyla ilk fırsatta bu koşulları değiştirmeye kararlılar. Devrimci faaliyet içinde benliğin değişmesi koşulların değişmesiyle örtüşür.

Bundan çıkan şudur: 'tüm önceki hareketlerden' temel olarak farklı veya onlara indirgenemez olan komünizm,

> kendinden önceki tüm üretim ve mübadele ilişkilerinin temelini altüst etmesi ve tüm doğal öncülleri, ilk kez, şimdiye dek var olmuş insanların yarattıkları öncüller olarak irdelemesi... ve bu öncülleri birleşik bireylerin gücüne bağımlı kılması... bakımından farklılık gösterir... Komünizmin yaratmakta olduğu gerçeklik, bu gerçeklik yalnızca bireylerin daha önceki ekonomik iliş-

> kilerin ürünü olduğu için, bireylerden bağımsız herhangi bir şeyi olanaksız kılan asıl temelin ta kendisidir'[79]

İşte bu nedenle Marx şunda ısrar ediyordu: Komünistlerin devrimci buyrukları ve eylem çağrıları, Stirner'ın hücum ettiği tipte ahlakçı zorunluluk ve görevlerle hiçbir şekilde karşılaştırılamaz ve onlara indirgenemez. Tam aksine bunlar, Marx'a göre, kelimenin tam anlamıyla *tarihsel* zorunluluklardı ve bunları gerçekleştirme zorunluluğu hem kapitalizmde bireylerin gözlenebilir ölçüde güçten düşürülmüş olması durumuna, hem de kapitalizmin (kendisine rağmen) sağladığı kurtuluş araçlarına dayanmaktaydı. Marx'ın belirttiği gibi,

> Bize göre komünizm yaratılması gereken bir *durum,* gerçekliğin kendini ona uydurmak zorunda kalacağı bir ideal değildir. Biz komünizme, şu anki durumu ortadan kaldıracak *gerçek* hareket diyoruz. Bu hareketin koşulları şu anki varoluş içinde bulunan öncüllerden kaynaklanmaktadır.[80]

Marx'ın kapitalizmi betimleyişinin ayırt edici ve can alıcı yanı, kapitalizmin çift taraflı karakterine ilişkin farkındalığıdır; kapitalizm, ürettiği bağımlılık eksiksizse eğer, aynı zamanda tam da bu nedenle evrensel ya da geneldir (*allgemein*). Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde 'bireyler arası işbirliğinin bu doğal ve dünya çapında tarihsel biçimi' diye tanımladığı 'çok yönlü bağımlılık, komünist devrimle, insanların birbirlerine yönelik eylemlerinden doğan, onlara tamamen yabancı güçler olarak bugüne dek hüküm sürmüş ve korku salmış olan güçler üzerindeki bilinçli egemenliğe dönüşecektir.'[81] Kapitalist toplumda insanlar eylemlerini kendileri yönlendirmez, çünkü bu eylemler dış zorunluluğa verilen tepkilerden başka bir şey değildir; fakat bunlar alan ve ölçek bakımından evrenseldir ve bu evrensellik, Marx'ın –göreceğimiz üzere aralarında Proudhon'un da bulunduğu– yüzü geçmişe dönük birçok çağdaşına karşı vurgulayacağı gibi, ilerleme demekti, köklü biçimde tanıtlanmamış, fakat tam da bu tanıtlanmamış karakteri dolayısıyla kendisinden çok iyi yararlanılabilecek bir ilerleme demekti. Marx'ın *Grundrisse*'de belirtecek olduğu üzere:

> Toplumsal ilişkileri bizzat komünal ilişkileri gibi kendi kolektif denetimlerine bağlı, evrensel olarak gelişmiş bireyler doğanın değil tarihin ürünüdür. Bu bireyselliği mümkün kılan kapasitelerin gelişiminin kapsam ve evrenselliğinin önvarsaydığı şey, değişim değeri temelinde gerçekleştirilen üretimin ta kendisidir. Bu üretimin evrensel doğası bireyin kendisine ve diğerlerine yabancılaşmasını doğurur, fakat aynı zamanda ilk kez bireyin ilişki ve kapasitelerinin genel ve evrensel niteliğini ortaya çıkarır. Bu gelişimin ilk aşamalarında, tek başına birey daha eksiksiz olarak gösterir kendini, çünkü o bir yı-

> ğın ilişkisini henüz inceden inceye geliştirmemiş ve henüz onları kendine karşıt güçler ve özerk ilişkiler olarak tespit etmemiştir. Bu ilkel çokluk durumuna dönmeyi istemek de, bu çokluğun sürekli azalması zorunluluğuna inanmak da aynı ölçüde saçmadır.[82]

Marx, devamla, şu önemli düşünceyi ortaya atar: Devrimci proletaryanın üyesi olma niteliğiyle birey hiçbir şekilde bireyselliğini küçültmeyecektir, çünkü söz konusu kolektivite, hem bireysel özgürlüğün hem de özfaaliyetin *sine qua non*'u haline gelecektir.

> Modern evrensel ilişki... ancak herkesçe denetlendiğinde, bireyler tarafından denetlenebilir... Ancak bu aşamada [devrimci proletaryanın örgütlenme aşamasında] özfaaliyet maddi yaşamla örtüşür ve bu da bireylerin eksiksiz bireyler haline gelmesine tekabül eder... Emeğin özfaaliyete dönüşmesi, önceki sınırlı ilişki biçimlerinin böylesi bireylerin ilişkisine dönüşmesine tekabül eder.[83]

Marx bundan hareketle Stirner'a karşı şunu ileri sürer: Komünistler 'egoizmi ne kendini fedanın karşısına koyar, ne de bu çelişkiyi kuramsal olarak ifade ederler'. Buna karşın, bu çelişkiyi 'doğuran maddi temeli sergilerler', ki bu çelişki 'ile birlikte söz konusu maddi temel de kendiliğinden ortadan kalkar'. Ayrıca komünistler '"kendini feda edecek insan" uğruna "özel bireyi" bir tarafa atmayı hiçbir surette istemez'; ve komünistler 'Stirner'ın kapsamlı öğütlerinde görülen tipte ahlaklılık hiç öğütlemez'.[84] Birey ve 'kolektivite' Stirner'ın düşündüğü anlamda birbirini dışlayan karşıt kategorilerdir, fakat bu, ancak bireyin mistik bir bakışla, 'insan' ya da 'ego' olarak görülmesi ve tarihin de tinsel bir bakışla, bireyin özüne yabancılaşması olarak kavranması anlamında doğrudur.

Demek ki Marx bütünüyle olumsuz bir kapitalizm, kapitalist işbölümü ve kapitalizmin getirdiği yabancılaşma tablosu çizmekle yetinmez; bireylerin Marx'a göre böylesine aşağı bir duruma indirgenmelerine karşın kendi kurtuluşlarını nasıl sağlayacaklarını sorduğumuzda, görürüz ki (ılımlı bir ifadeyle) bütün bir Genç Hegelci perspektifin üzerine bir şüphe bulutu çöker. Marx'ın argümanında birçok tartışma çizgisi bir araya gelir; Stirner'ın devrimci komünizme sert çıkışlarına yaptığı dolaysız göndermelerle Marx 'Aziz Max'i sağlam bir şekilde Genç Hegelci bağlamına yerleştirebilmiş, Genç Hegelci görüşün temsilcisi sayılan Stirner'a saldırırken özgürlük konusunda kendi argümanını geliştirebilmiştir – bu elbette kapitalizmle ilintili olan, yani 'alma, satma ya da akit yapma'yla ilgili olumsuz bireyci özgürlük değil, birilerince alınıp diğerlerince satılan bir şey olmayan özfaaliyetle ilgili olumlu özgürlüktür,

ortaklaşalığın antitezi değil, onun ifadesi olan özgürlüktür. Son olarak, Stirner'ın argümanı ne denli anti-politikse, Marx'ınki o denli *politik*tir, ve bunun böyle olmasının çok sağlam nedenleri vardır. Proleterler için, diye belirtir Marx, 'Aziz Max'e karşı, 'işbölümünden dolayı kendi çıkarlarının sık sık karşı karşıya gelmesi nedeniyle... bir bütün olarak şu an var olan sisteme karşı politik uyuşma dışında hiçbir başka "uyuşma" mümkün değildir'.[85] Marx'ın daha önce de belirttiği üzere, 'imgelemde bireyler burjuvazi egemenliğinde öncekine oranla daha özgür görünür' iken, 'gerçekte elbette daha az özgürdürler, çünkü şeylerin şiddetine daha çok maruz kalırlar'.[86] Bu aslında,

> işbölümü aracılığıyla kişisel güçlerin maddi güçlere dönüşümünün, neden bu dönüştürme düşüncesinin kişinin zihninden çıkarılıp atılmasıyla değil, fakat bireylerin bu maddi güçleri kendilerine tabi kılmaları ve işbölümünü ortadan kaldırmalarıyla yok edilebileceğine [açıklık getirir]. Bu, ortaklaşalık olmadıkça mümkün değildir. Ancak başkalarıyla ortaklaşalık içinde olduğu zamandır ki, birey hünerlerini her yönde geliştirme araçlarına sahip olur; dolayısıyla kişisel özgürlük ancak ortaklaşalık içinde mümkündür... Gerçek ortaklaşalıkta bireyler özgürlüklerini bağlaşım içinde ve aracılığıyla elde eder... Bir sınıfın bireylerinin dahil olduğu ve bireylerin üçüncü bir tarafa karşı ortak çıkarlarınca belirlenen [önceki dönemlere ait] komünal ilişki hep bir ortaklaşalık olmuştur, fakat bu bireyler bu ortaklaşalığa, ancak ortalama bireyler olarak ve ayrıca yalnızca sınıflarının varoluş koşulları içerisinde yaşadıkları sürece, ait olmuşlardır... Ne var ki, kendi varoluş koşullarını ve toplumun tüm üyelerinin varoluş koşullarını kendi denetimleri altına alacak devrimci proleter ortaklaşalığıyla birlikte tam tersi gelir; bireyler bu ortaklaşalıkta gerçek bireyler olarak katılımda bulunur. İşte bireylerin bu birliği, bireylerin özgür gelişiminin koşullarını –bundan önce talihe bırakılan ve bireylerin tam da bireyler olarak ayrılması sebebiyle onlar üzerinde bağımsız bir varlık kazanmış olan koşulları– onların kendi denetimine verir. Şimdiye dek görülmüş birlikler... anılan koşullar üzerinde uyuşmaktan ibaretti ve bireyler bu koşullar içerisinde talihin iniş çıkışlarını yaşamakta serbestti... müdahale edilmeyen bu serbestlik, bu belli koşullar içerisinde talihe ve tesadüfe bağlı hakka, şimdiye dek kişisel özgürlük denmiştir.[87]

Marx'ın argümanı, ne kadar problematik olursa olsun, güçlü bir argümandır ve uzun süredir de böyle görülegelmiştir; ne var ki bu konudaki çoğu yorum, Marx'ın *neden* böyle yaptığına ve kimin argümanlarını çürütmeye çalıştığına ilişkin herhangi yeterli bir kavrayış olmaksızın geliştirilmiştir. Yeniden incelenip değerlendirildiğinde Stirner'ın argümanı layık olduğu mertebeye yükselecektir; zira bu tip bir çalışma uzun süre göz ardı edilmiş şu gerçeği gözler önüne serecektir: Stirner'ın (az sayıda ve

yalıtık bir taraftar kitlesi bulan) egoist anarşizmi, Marx'ın ayrıntılı ve kuramsal olarak önemli bir yanıt vermesini sağlayacak ölçüde kışkırtıcı olmuştur. Kafi derecede mevcut olan tanıtlamaların daha etraflıca incelenmesi, Nicolas Lobkowicz'in değindiği şu noktayı fazlasıyla destekler: Marx'ı Feuerbach'a ve bütün bir Genç Hegelci okula (ki bu okulun en feci yanılgısı, Marx'a göre, kendisini Stirner'ın 'sadece zihinde mevcut olan eleştirel düşünceleri'[88] aşırmış olmasında gösterir) karşı *Alman İdeolojisi*'ndeki konumunu almaya iten Stirner idi. Fakat Lobkowicz bir konuda çok ileri giderken bir diğerinde geride kalır. Marx'ın Stirner'a verdiği bir dizi dolaysız ve kapsamlı yanıttan çıkarılacak nokta, Lobkowicz'in söylediğinin aksine, Marx'ın Stirner'ı bir tehdit sayma fırsatı bulmuş olması[89] değildir. Böylesi bir yorumlayıştan çok şey elde edilebilir; bize düşen, yalnızca Stirner'ın kuramsal tutarsızlığını (bu anlamda tutarsızlık bir anarşist kuramcının etkisini zorunlu olarak azaltacak bir kusur sayılamaz) değil, aynı zamanda Marx'ın art arda gelen suçlamalarını da irdelemektir – Stirner'ın genel argümanının, bütün tutarsızlıklarıyla birlikte (Hobbes'un 'ökseye yakalanmış, çırpındıkça gücü tükenen kuş'u gibi) tamamıyla kuramsal bir çerçeveye hapsolduğu ve temel ilkelerini siyasal nitelik taşıması gereken bir pratiğe dökmek için hiçbir çaba harcamadığı yolunda suçlamalardır bunlar. Stirner'ın toplumsal ya da devrimci hareketlere olan düşmanlığı ile siyasal kaygıları horgörmesi, Marx'ın bilmediği şeyler değildi. 1845'teki Marx'ı, anarşist hareketin belli olmayan bir gelecekte büyüyüp kitlesel bir boyut kazanmasının şaşırtıp şaşırtmayacağından emin değiliz, ama Marx, Stirner'ın kitabının sürekli yeni baskılar yapmasını sağlamada (kitabın ikinci baskısının tarihi kayda değer: 1882), onun düşüncelerinin bir anarşist hareketi (kuşku yok ki Stirner böyle bir hareketi sahiplenmezdi) beslemede oynadığı rolden çok daha önemli bir rol oynadığını öğrenince şaşırmazdı.

Bununla birlikte Lobkowicz şunu önermekte çok haklıdır: Feuerbachçı hümanizmin birtakım tuzaklarına Marx'ın dikkatini çeken ve onu hem Feuerbach'a hem de Stirner'a karşı konumunu belirlemeye iten bizzat Stirner oldu. Öncesinde yere göğe koymamaya varan Feuerbach övgüsü düşünüldüğünde, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Feuerbach'a yüklenişinin saf değiştirme anlamı taşıdığına sıkça değinilmiştir – gerçi bu geçişin çok ani olduğu iddiasını çok abartılı bulduğumuzu söylememiz gerekiyor. Lobkowicz, Marx'ı bu yeni konumu almaya sevk edenin Stirner'dan başkası olmadığını görmekle yine oldukça yerinde bir gözlemde bulunur. Fakat 'Aziz Max'in önemini yalnızca bu çizgiler çerçevesinde açıklamak işe yaramaz. Bu yolda bizi bekleyen tuzaklara dikkat çekmekten daha

fazlasını yapmak gerekir, çünkü burada 'Aziz Max'ten (hem *Alman İdeolojisi*'nin bir bölümü, hem de bir kişi olarak 'Aziz Max'ten) daha fazlası söz konusudur. Görülmesi gereken nokta şudur: Kendi konumunu bir grup olarak Genç Hegelcilerin konumundan (ya da konumlarından) ayırma ve böylelikle de kendi felsefi geçmişinin aşırılıklarıyla yüzleşme ve onları reddetme gereğini kavrayan Marx, *Alman İdeolojisi*'nde, Feuerbach'ın yavan antroposantrizmine karşı Stirner'ın argümanının değerini tam olarak teslim etmenin de ötesinde bir şey yapmıştır. Marx'ın Feuerbach'tan bağımsızlığını ilan edişi, son bölümde görmüş olduğumuz gibi, *Alman İdeolojisi*'nin kaleme alınmasından önce zaten kendisini belli etmeye başlamıştı. Stirner'a göre Marx, bireyin 'Feuerbachçı' bir düşmanıydı; Marx'ı fena halde kızdıran bu suçlamanın temelinde, yalnızca onun 'Yahudi Sorunu Üzerine'de Feuerbachçı terminolojiyi (özellikle de 'türsel varlık' kavramını) kullanması değil, aynı zamanda Stirner'ın 'insanlığın kurtarıcısı'nın Feuerbachçı örtüsü diye mütalaa ettiği sayıltısı yatıyordu. Feuerbach'ı yadsımak bir şeydi, bu ithama karşılık vermek başka bir şey; çünkü bu itham, nasıl alınırsa alınsın, Feuerbach'ın anlattıklarını aşan bir sorun getirmiştir arkasından: bireysellik ve komünizm sorunu. Bir başka tiranca ve sistematik aynılaştırma biçimi içerdikleri savıyla devrimi ve komünizmi reddeden Stirner, böylelikle tekrar gömülmesi gereken bir hortlak yaratmıştı.

Bir araç ve bir amaç olarak komünizmin, tam da doğası gereği, kaçınılmaz biçimde bireye ve bireyin bireyselliğine karşı olduğunu savunan Stirner'a Marx, yalnızca Stirner'ı çürütmekle yetinmeyen karşı argümanlar geliştirerek cevap verdi. Marx, kendi düşüncesinin Genç Hegelcilerce ortaya atılmış düşüncelerden herhangi birine benzediğini ya da bu düşüncelere indirgenebileceğini yalanlamaya, bir başka deyişle kendi düşüncesini, Stirner'ın herkese yönelttiği suçlamalardan bağışık tutmaya zorlanmıştı – ileri sürdüğü devrimci zorunlulukların önceki salt ahlaki ya da ahlakçı buyruklar içine yedirilemeyeceğini savunuyordu. Marx *Alman İdeolojisi*'nde, sadece 'gerçekliğin kafası karışık Alman ulusuna seslenen kırıntılarıyla girişilen felsefi mücadeleyi yerlere vurma'yı değil, aynı zamanda mevcut durumu ya da onun Genç Hegelci hamilerini kimi soyut kategori ya da ilkeler ışığı altında mahkum etmekten uzak bir tutumla, kendi eleştirisini (tarihsel temeller üzerine oturtarak) ortaya koymayı da amaçlamıştı – Marx'a göre tarih, tüm salt felsefi eleştirilere ve soyut ölçütlere dayalı iddiaları boşa çıkarıp aşmaya hizmet eden bir temeldi. Bunun anlamı şudur: Stirner'ın Hegelci okulun 'fanatizm' ve kof ahlakçılıkla malul olduğu yolundaki eleştirileri, devrimcilikleri gerçekte

sahte olan Genç Hegelciler düşünüldüğünde, belli bir güce sahiptir; bu da Marx için, kendisini Genç Hegelcilerden kesin bir şekilde ayırmanın niçin bu denli önemli olduğuna açıklık getirmektedir.

Dolayısıyla Marx, soyut ya da kavramsal olmaktan uzak olan kendi kapitalizm-bireysellik çözümlemesinin 'tarihin gerçek hareketi' içinde kendisini gösterdiğini apaçık biçimde vurgulamak zorunda kaldı. Bu elbette büyük bir iddiadır; Marx bu iddiayı yalnızca *Alman İdeolojisi*'nde temellendirmez, sonraki yazılarında bu konu daha bir kapsam kazanır. Marx'ın sonraki yazılarındaki temaları ana çizgileriyle ortaya koyması ve tonuyla içeriğini belirlemesi –ve bu yazıların içerdiği konuların çoğunu önceden ortaya atması– bakımından *Alman İdeolojisi*'nin öneminin özellikle görülmesi gerekir. Kitapta ilk kez telaffuz edilenler arasında, diğerleri kadar önemli ve Marx'ın sonraki çalışmalarında yankısı duyulacak iki konu daha vardı: kapitalist toplumda işbölümünün eleştirel çözümlemesi ve bu işbölümünün birey üzerindeki geçmişte benzeri görülmemiş o yıkıcı etkilerinin tek olanaklı panzehiri olarak devrimci faaliyetin –siyasi faaliyetin– geliştirilmesi.

Marx'ı bu iki konuya ve bunlar arasındaki bağlantıya eğilmeye zorlayan kişinin Stirner olduğu önceki tartışmalarda çoğunlukla es geçilmiştir; ve Marx –en azından ilk aşamada– Stirner'ın bu konuları ele alış biçimine karşı çıkmaktaydı. Stirner argümanına başlarken, 'devrim'e bir 'uğraş' olduğu gerekçesiyle saldırmakta ve onun yerine bir tür ilksel ve bireysel 'isyan' ileri sürmekteydi. Stirner'ın öngördüğü ayrım kesinlikle tutarsızdır ve tutarsızlık eleştirisi Marx'ın eleştirilerinin çok küçük bir kısmını oluşturur, çünkü Stirner 'uğraşlar'a ve görevlere duyduğu nefrete kapılmakla hem devrim ve komünizmin, hem de bizzat 'uğraşlar'ın çok temel bir yanını gözden kaçırıyordu.

> ... komünist propagandalarında işçiler her insana düşen uğraşın, yazgının ve görevin, sahip olduğu tüm yeteneklerin çok yönlü gelişimini sağlamak olduğunu ileri sürer... ise eğer,... [Stirner] bunda ancak yabancı bir şeye çağrıyı, 'Kutsal'ın önesürümünü görür. Bundan kurtulmaya çalışır ve bunu da işbölümünce yetenekleri pahasına kötürüm bırakılan bireyi, (artık... başkalarınca onun uğraşı diye *beyan edilen*) tek yanlı bir uğraşa indirgenen bireyi himayesine alarak yapmaya çabalar. [Stirner'ın] burada bir uğraş, bir yazgı biçiminde öne sürdüğü şey aslında şimdiye dek pratikte işbölümünden kaynaklanmış uğraşın olumsuzlanmasının ta kendisidir... ;[90]

özellikle de, gördüğümüz üzere, 'toplumsal faaliyetin sabitlenişi'nden ve özfaaliyetin olumsuzlanıp yabancılaş(tırıl)masından başka bir şey olma-

yan, modern kapitalizm içindeki 'işbölümünden kaynaklanmış uğraşın olumsuzlanmasının ta kendisidir...'

Bu noktada Marx ve Stirner (geneldeyse Genç Hegelciler) arasında mevcut önemli bir fark kendini gösterir. Bir 'uğraş' olarak devrimin Stirner'ı en çok ilgilendiren yanı, devrimin devletle, *inter alia*, ortak noktasıydı; ona göre, devlet gibi, tüm önceki meşruiyet ve ahlaklılık sistemleri gibi, tüm önceki siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimleri gibi, (bireyin üstünde olması anlamında) kolektif olduğu söylenebilecek tüm görev, uğraş ve ideolojiler gibi devrim de, bireyin değerini düşürür ve ona kolektivite adına kendini yadsıma ve kendini feda etme çağrısında bulunur. Bu bakışa karşı Marx'ın getirdiği argümanlar şunlardır: Bu kavrayış aşırı kapsamlıdır; aşırı kapsamlılığı dolayısıyla Stirner'ın argümanı özgül olmaktan uzaktır, devletle sivil toplumu birbirinden ayıramaz bile; bu itibarla Stirner'ın devlet-merkezciliği aldatıcı ve geçersizdir. Stirner'ın kavrayışı devrimin doğasını her anlamda küçümser, Marx'ın argümanıysa kendini köleleştirmenin siyasi, ahlaki ve tinsel süreçlerini değil, kapitalist toplumda işbölümünün doğurup sürdürdüğü (genişlemeci niteliğiyle kavranması gereken) özfaaliyetin zora dayalı yadsınmasını vurgular; ona göre, bireysellik yadsınıyorsa eğer, ilk planda onu yadsıyan devlet değil emek sürecidir, bireyselliği yadsıyan devrimci değişim ümidi değil, etkilerini bir amaç ve bir araç olarak devrimin ilk ve son defa olmak üzere ortadan kaldıracağı işbölümüdür.

> Devrim ve Stirner'ın isyanı arasındaki fark, Stirner'ın düşündüğü gibi bunlardan birinin siyasal ve toplumsal bir edim, diğerinin ise egoist bir edim olması değil, birincisinin bir edim olması, ikincisinin ise hiçbir surette bir edim olmamasıdır... Eğer Stirner yaşanmış çeşitli devrimleri ve devrim girişimlerini incelemiş olsaydı... [ve eğer] dahası, salt Ego ile yetinmek yerine her devrimdeki gerçek bireylere ve onların ilişkilerine bakmış olsaydı... o zaman belki anlardı ki, her devrimi ve sonuçlarını belirleyen bu ilişkilerdir, ihtiyaçlardır ve ayrıca 'siyasal ve toplumsal edim' hiçbir şekilde 'egoist edim' ile bir çelişkiye düşmez.[91]

Marx'ın burada değindiği nokta, 'devrimci faaliyette benliğin değişimi, koşulların değişimiyle örtüşür' biçimindeki az çok tanıdık inançtan ibaret değildir (gerçi bu inancı kesinlikle içerir); aksine Stirner'ınkine taban tabana zıt bir *bireysel benliği kavramlaştırma biçimidir* söz konusu olan. Marx'ınki genişlemeci ve dinamik, Stirner'ınki ise kısıtlayıcı ve statik bir kavramlaştırmadır. Stirner'ın, Genç Hegelci etiket taşıyan solipsizmine Marx'ın yönelttiği eleştirilerin kökenine baktığımızda bir bireysellik kavramı görürüz – hem kapitalist topluma hayat veren bireycilikten,

hem de çeşitli bilinç katmanları sırasıyla kaldırıldığında geriye kalan şey olan, yani Stirner'ın sonal anlamda bir tür kalıntısı denebilecek 'ego'sundan köklü farklılık gösteren bir bireysellik kavramı. Stirner'ın mantığıyla bakıldığında, 'ego'nun kavramsal bir kategoriden daha öte bir şey olmaması gerektiği ve haşin egoistin de ancak kof ve salt kavramsal bir varlığa sahip olması gerektiğini savunan Marx, bu suçlamayı kendisine puan toplamak için değil, daha genel bir argümanın bir parçası olarak geliştirmişti. Stirner'ın yüzünü bir başka öze çevirip 'özgülüğü' (*Eigenheit*) öne sürmesi ise onu gerçekte ait olduğu yere, yani Genç Hegelcilerin arasına savurur; fakat 'özgülük' önesürümünün asıl önemli yanı bu değildir. Stirner'ın bireyin özgülüğünü öne sürmesi, soyut ve solipsist olmasının yanı sıra, kişiyi bir başkasından ya da başkalarından gerçekten ayırt edebilecek şeyin kişinin kendi inisiyatifinden çıkma sürecinde olduğu bir zamanda, diğer bir deyişle, kişisel güçlerin artık toplumsal güçler olarak kavranmadığı ve kavranamayacağı bir dönemde gerçekleştiği düşünülürse b üsbütün yersiz kaçmaktadır. Bireyselliğe –tabii bireyselliği gereğince, yani kendi doğuş koşullarına sahip bir potansiyel, bir kapasite olanak kavrıyorsak– karşı koyan güçler, uydurma bir varlık nüvesine (ya da 'tözüne') karşı duran kavramsal güçler değil, özbelirlenime ve özfaaliyete saldırdığı gibi, aynı nedenle özgürlüğe de saldıran gerçek güçlerdir. Marx'ın daha sonra çarpıcı biçimde *Alman İdeolojisi*'ninkini hatırlatan bir dilde ifade edeceği üzere,

> İnsan türünün kapasitelerinin gelişimi başlangıçta insan bireylerin, hatta sınıfların çoğunluğu aleyhine gerçekleşse de, sonuçta bu gelişim bu çelişkiyi aşar ve bireyin gelişimiyle örtüşür: bireyselliğin daha yüksek gelişimi, doğayısıyla ancak tarihsel bir süreçle gerçekleşir.[92]

Bu karakteristik Marksist iddianın gerisinde, başlangıçta *Alman İdeolojisi*'nde ve bu kitabın asıl önemli kısmını oluşturduğu halde haksız biçimde ihmal edilmiş en önemli ve geniş kısmı olan 'Aziz Max'te geliştirilmiş bir dizi konu ve tema yatmaktadır: bireycilik, bireysellik, uğraş, özfaaliyet, özgürlük, özbelirlenim, komünizm. Bütün bunlar Marksist terminolojinin anahtar sözcükleridir ve hepsi de Marx'ın Stirner'a hücumu esnasında ortaya atılmıştır. 'Aziz Max'i *Alman İdeolojisi*'nin en önemli parçası yapan şey, aynı zamanda onu Marx'ın bir bütün olarak yazılarının asli unsuru kılan şeydir; Stirner, kendine rağmen, bizi Marksizmin kalbine götürmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MARX VE PROUDHON

PROUDHON: ÇAĞIN AFOROZLUSU

Yönetilmek, buna hakkı olmayan, üstelik bu konuda bilgi ve becerisi de olmayan mahluklarca gözaltında tutulmak, teftiş edilmek, gözetlenmek, denetlenmek, yasanın insafına bırakılmak, düzene sokulmak, ağıla kapatılmak, fikir aşılanmak, vaaz verilmek, kaydedilmek, değerlendirilmek, değer biçilmek, itham edilmek, üzerine emir yağdırılmak demektir. *Yönetilmek*, her işleyişte, her işlemde, her devinimde fişlenmek, tescil edilmek, listelenmek, fiyatlandırılmak, damgalanmak, derecelendirilmek, ruhsat verilmek, yetkilendirilmek, yaptırıma tabi tutulmak, uygun bulunmak, azarlanmak, engellenmek, ıslah edilmek, paylanmak, cezalandırılmak demektir. Kamu yararı kisvesi altında ve genel çıkar adına yükümlü tutulmak, kanı emilmek, tırtıklanmak, sömürülmek, tamamen ele geçirilmek, gasp edilmek, köşeye sıkıştırılmak, oyuna getirilmek, soyulmak; en küçük bir direnişte, en küçük bir şikayet kelimesinde susturulmak, ağzının payı verilmek, iftiraya uğramak, zorbalığa maruz kalmak, peşi bırakılmamak, işkence edilmek, sopa yemek, savunmasız bırakılmak, boğulmak, hapsedilmek, vurulmak, yargılanmak, lanetlenmek, sürülmek, kurban edilmek, satılmak, ihanete uğramak ve nihayet alay edilmek, aptal yerine konmak, tecavüze uğramak, lekelenmek demektir. Budur yönetim, budur onun adaleti, budur onun ahlaklılığı!

Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*[1]

Proudhon'un (modern çağda 'anarşi' ideasının gelmiş geçmiş en zeki kaşifinin) yazıları, bir amaca yönelik birlik diye anlaşılagelen devlete lanetler yağ-

dırır hep, une uniformité béate et stupide, la solidarité de la sottise"[i] olarak tanımlar devleti. Proudhon kendisini neyin ilgilendirdiğini şöyle anlatır: 'Trouver un état de l'égalité sociale qui soit ni communauté, ni despotisme, ni morcellement, ni anarchie, mais liberté dans l'ordre et indépendence dans l'unité'[ii] – bu, sivil duruma ilişkin yerinde bir saptamadır.

Michael Oakeshott, *On Human Conduct*[2]

Pierre-Joseph Proudhon (1809-65), çağdaşı Max Stirner'dan (1806-56) bambaşka yapıda bir anarşist kuramcıydı. İkisi arasındaki kuramsal farklılıklar bu bölümde uzun uzadıya tartışılacak bir şey üzerinde yoğunlaşır: bu farklılıklar Proudhon'un saplantılı bir şekilde, toplumda düzeni sağlamak isteyişinden kaynaklanıyordu; ona göre devlet (şiddeti tekelinde bulunduran o gayri meşru ve düzmece devlet) bir düzenin dışavurumu olmaktan çok, altını oyan bir yapıydı. Proudhon ve Stirner, devletin ortadan kaldırılmasını birbirine zıt nedenlerle savunuyordu, bu yüzden Proudhon, Stirner ile başkalarıyla (görünüşte) uyuşamadığından çok daha kesin bir uyuşmazlık gösterirdi. Fakat uyuşmazlığını hiç gösterme sıkıntısına girmemiş oluşu da, Proudhon'un Fransa sınırları dışındaki çoğu şeye kayıtsız kalmasının ötesinde, onun öğretisi ile Stirner'ın düşüncesi arasındaki çok açık bir farka, bir yönelim farkına işaret eder. Oldukça kafa karıştıran 'Fransız Feuerbach'ı' sözünün sahibi Genç Hegelci hempaları gibi Stirner da, Proudhon'un fikirlerinden haberdardı (bunları eleştirmekten de geri durmamıştı); Stirner'ı muhtemelen Marx'tan, Bakunin'den ya da Karl Grün'den duymuş olan Proudhon ise Stirner'ın düşüncelerini hiç tartışmamıştır, çürütmek için bile.

Bu, önemli bir itibar ve nüfuz farkına işaret eder. Stirner yalnızca tek kitapla, *Birey ve Kendisi* ile bilinir (gerçi gölgede kalmış başka kitaplar da yazmıştır). Oysa Proudhon çok verimli bir yazardı. Çeşitli baskıları bulunan toplu eserleri sayısız ciltler doldurur, bunlara on dört cilt tutan yazışmaları ile beş ciltlik defterleri de (*Carnets*) dahil edilmektedir artık. Proudhon, daha genel temaları konu alan bir dizi tanınmış kitabın yaratıcısı olmanın yanı sıra, sözü uzatsa da, usta bir yazar ve tartışmacıydı.[3] Stirner ise adsız sansız bir hayat yaşadı ve bu yaşam yalnızca bir kez, o da Proudhon'un *tüm* tanınmış kitaplarının çıkışının ertesinde, bir saman alevi gibi parladı. Yaşadığı sürece Stirner'ın hiç taraftarı olmadı – Daniel

---

[i] Aptal ve budala bir tekbiçimlilik, ahmaklığın dayanışması.

[ii] Ne cemaat, ne despotluk, ne parçalanma, ne de anarşi olan; fakat düzen içinde özgürlük ve bütünlük içinde bağımsızlık olan bir toplumsal eşitlik durumu bulmak.

Guerin'in deyişi ile o bir *sans-famille*[i][4] idi ve 1845'te *Birey ve Kendisi* ile Genç Hegelciler arasında bir heyecan dalgası yarattıktan sonra pek dikkat çekmedi; ölümünden sonra kazandığı çömezlerin sayısı ise yok denecek kadar azdı. Proudhon çok farklıydı. Olaylarla dolu yaşamında kötü bir şöhret bekliyordu kendisini; bu olayların başlıcalarında, peşine düştüğü davada kendi rolünü kendi yazıp oynayan, fakat bunu beceriyle yapan bir yazar olarak kendini gösterdi. Doğasında tevazu bulunmasa da, Proudhon bir harekete önderlik etmek için gerekli olan yetenek ve istekten yoksun olduğunu kabul ediyordu ve zaten arkasında kemikleşmiş bir ardıllar grubu bırakmadı; ne ki geride bıraktığı şey kayda değerdi ve etkisi, dolaylı ya da dolaysız, muazzamdı. O, kelimenin tam anlamıyla kamuya mal olmuş bir şahsiyetti, şanını bu kimlikle kazandı. Öğretisi kimi zaman savrulup gitse ve apaçık tutarsızlıkların ortasında sonuca bağlanmadan kalsa da –belki tam da bu nedenle– birçok taraftar kazanmıştı. Pragmatik olmaktan uzak külliyatının da, dağınık öğretisinin de yaşama geçirilmesi neredeyse olanaksızdır; fakat özgün ve güçlü bir dile sahip olan ve Fransız işçi sınıfına kuşaklarca hitap eden öğretisinin çok etkili düz ve yan anlamları vardır.

Proudhon, öğretisiyle olduğu kadar, kişisel varlığıyla da işçiler üzerinde etkili olmuştu; Proudhon kitleleri harekete geçirebilen büyüleyici bir hatip değildi, öyle olmaya da çalışmamıştır; fakat dostu Herzen'in de ifade ettiği gibi, bir örnekti o, 'özgür insan'ın sembolü ve prototipiydi. Proudhon her zaman hayranlık uyandırıcı biçimde hareket etmiyordu, ama her yerde olmasa bile, kendisine büyük saygı duyuluyordu. Herzen, hep yaptığı gibi, bunun da sebebini açıklar; Herzen 1849 yılının Fransa'sını şöyle niteliyordu:

> Kendine yakışacak şekilde ahlaki yozlaşma bardağını taşırarak geçip giden bu yıl, bize müthiş bir temsil sundu: *insanlığın özgürleştiricilerine* karşı bir *özgür insanın kavgası*. Proudhon'un kelimeleri, keskin kuşkuculuğu, ateşli inkarı ve amansız ironisi, muhafazakarları olduğu kadar resmi devrimcileri de aynı ölçüde öfkelendirdi. Gözlerini kırpmadan saldırdılar ona, kendi geleneklerini lejitimislerin sertliğiyle savundular, onun ateizminden ve anarşizminden dehşete düştüler, insanın devletsiz, demokratik bir hükümetsiz nasıl özgür olabileceğini anlayamadılar. İnsanın cumhuriyet için değil, cumhuriyetin insan için olduğu şeklindeki ahlaksız [buldukları] ifadeyi şaşkınlık içinde dinlediler...[5]

[i] sans-famille (fr.): öksüz.

Proudhon'un devrimci siyasal eyleme (bazen özellikle bu eyleme) karşı, özgürlük adına dile getirdiği açık düşmanlık –kendisi hariç– bir başkasınca bundan daha iyi ifade edilemezdi herhalde. Proudhon'un *persona*'sı[i] ve öğretisinin esnekliği işte bu düşmanlık içinde buluştu. Proudhonculuk ne Marksizm gibi bir düşünce okuluydu, ne de Proudhon'u kendilerine 'örnek' alanların kişisel yakınlaşması ya da düşünüş biçimi. Proudhonculuğun ifade ve Proudhon'un temsil ettiği şey, her şeyden önce politikaya (elbette devrimci politikaya) karşı bir tutumdu; yerine göre sebatkar ve temkinli, yerine göre haşin ve hiddetli olabilen bir ısrardı – siyasal didişmeler, dogmalar, öğretiler ve iç kavgalardan ve *la Nation*, Devrim ya da ilerlemenin özneleri olmaya kalkışanların ait oldukları partilerin çizgi ve amentülerinden, taraf değiştirme ve ittifaklardan sakınma ısrarı. Siyasal eylem sınıf işbirliğidir, basit ve nettir; siyasal bir kampanyaya girişmek, ortadan kaldırılması gereken bir oyunu ve onun değişmesi zorunlu kurallarını çok tehlikeli biçimde benimsemek demektir.

Proudhon, çalışan insanların kendi çabalarıyla, yalnızca ekonomik/toplumsal eylemlerle kurtulabileceğine yürekten inanıyordu. Hangi biçimde ve neyin adına ortaya çıkarsa çıksın, devletin, kendi varlık alanında, siyasal diye adlandırılabilecek herhangi bir faaliyet aracılığıyla (genellikle) kolayca yenilgiye uğratılabileceğini düşünmüyordu. Devletin alanında savaşmak, üstünlüğü devlete ve onu kullanacaklara teslim etmek demekti; bunun yerine Proudhon'un savunduğu ve büyük ölçüde telkin ettiği şey, devlete hiçbir şey borçlu olmayan türde özerk işçi sınıfı bağlaşım ve örgütlenmeleri aracılığıyla bu alanın dışarıdan müdahaleyle altının kazılmasıydı. Önemli olan, siyasal iktidarı ele geçirmek değil, onu varoluş ortamından yoksun bırakmaktı; çünkü siyasal iktidar, Proudhon'a göre, onu kullananları ya da ona sabitlenmiş ya da bağlı kılınmış olanları yozlaştırmakta ve kirletmekteydi. İşçi sınıfının mevcut ödüller/beklentiler sisteminden ayrılıkçılığı, toplumsal düzenin siyasal olmayan araçlarla – herhangi bir siyasal araçsallık ya da araç çerçevesinde değil, emeğin örgütlenmesi çerçevesinde– yeniden kurulmasını sağlayacaktı.

Bilindiği üzere, Proudhon'un düşüncesini özetlemek güçtür, fakat yine de bir kitabından diğerine belli bir tutarlılıkla geliştirilmiş olan ve Fransız emek hareketi içerisinde Proudhonculuğun, onun ölümünden sonra dahi, epey revaçta olmasını sağlayan temaları belirtmek mümkündür. Proudhon'un ana fikri, toplumun politika ve savaş için değil, çalışma için örgütlenmesi gerektiğiydi; çünkü ancak çalışma, bir tür *esprit*

[i] persona (lat.): kişilik.

général olarak çalışma, asalakça başkalarının emeğine göz koyma ve zor kullanma (ki bunlar, Proudhon'a göre, mevcut topluma, onun hem siyasal hem de ekonomik yaşamına hükmeden şeylerdir) olmaksızın kendini idame ettirebilecek bir ahlaki düzeni mümkün kılabilirdi/kılacaktı. En çok alt edilmesi gerektiğini düşündüğü şey, (günümüzden verilebilecek adla) konjonktürdü – bir yanda sermayenin sınırsız birikimi, öte yanda ise siyasal erkin birikimi ve tekelleşmesi olarak kendisini gösteren konjonktür. Bu iki süreç birbiriyle bağlantılıydı, çünkü bu şekilde devlet, çoğunluğun mülkiyetini devletin sahibi konumundaki azınlığa devretmenin bir aracı olarak kullanılabiliyordu. Proudhon bu mülkiyet/iktidar yoğunlaşması ve tekelleşmesinin, önüne geçilmedikçe, kendi kendini besleyecek bir süreç olduğuna inanıyordu; ve bu sürecin önüne ancak politika dışı araçlarla geçilebilirdi. Toplumsal düzen herhangi bir siyasal araçsallığa göre değil –siyasal erk ve hükümet daimi düşmandı– bütünüyle farklı ve ayrı tutulabilir bir toplumsal ilkeye göre, yani emek temelinde, kurulabilirdi. Toplumun 'sınai' hatlar boyunca yeniden kurulması fikri Saint-Simonculuğa çok şey borçlu olabilir, fakat hem insan kaynağı (Proudhon yöntemli kapitalisti, çalışan sınıflar yani *les industriels* arasında saymıyordu) hem de ölçek bakımından büyük bir fark söz konusudur: Toplumda yeniden doğuşun vasıtası küçük işlik (*atelier*) ve yanı sıra (atölyenin getireceği) insanlar arası yüz yüze ilişkiler olacaktı – bu ilişkiler, Proudhon'un sonraki yazılarında gördüğümüz ifadesiyle, toplumsal ve ahlaki yenilenmenin 'karşılıkçı' paradigmasını sağlayacaktı. Ona göre bu karşılıkçı temel üzerinde inşa edilecek 'federalizm' sayesinde, özgür ve merkezilikten uzak inisiyatif, yeni düzeni besleyecek toplumsal/ahlaki birliğin hem koşulu, hem de sonucu olacaktı. Aslına bakılırsa bu federalizm, sonunda, hem Fransız ulusunun kendi iç ilişkilerine, hem de uluslararası ilişkilere (fakat elbette devletlerarası ilişkilere değil) uygun düşecekti.

Bu çeşitli Proudhoncu temalarda göze çarpan ve bunlara belli bir tutarlılık kazandıran şey belirgin bir determinizm düşmanlığıdır. Proudhon pratik bir ahlaklılık düsturuna inanıyordu; bu düstura göre, geleceğin toplumunun doğuşu ve bu yeni düzene yön veren ilke hiç de kaçınılmaz bir tarihsel zorunluluk meselesi değil, bütünüyle bir ahlaki uyanış meselesiydi. Proudhon'un tarihsel zorunluluğa ve determinizme düşmanlığı öyle bir noktaya varmıştır ki, yazılarının çoğunda tarih felsefesi denilecek hiçbir şey bulunamaz; belki de bunu anlayarak, Proudhon, nihayet sonraki çalışmalarından birinde böylesi bir felsefe getirmeye çalıştı, gene de bu çaba herhangi bir tarih felsefesinin izini taşımayan, fakat ah-

laklılık konusunda bir dizi düşünceyi bir araya getirmeye çalışan bir *ex post facto*[i] manevra niteliğindeydi. Stirner'ın (ve bazen Bakunin'in) aksine Proudhon, ahlaklılığı, insanların bertaraf etmesi gereken bir önyargı olarak görüp onu reddetmez ve ahlaklılığa dair umutlarını devrim sonrasının 'yeni' insanına bağlamaz. Onun ahlaklılığı, her neyseler o olan insanların en iyi yanlarının olgunlaşmasıdır; özsaygı, dürüstlük, itidal, doğruluk ve bireysel sorumluluk içeren bir daimi değerler alt katmanıdır. Elbette bu ahlaki nitelikleri tüm insanlar sergileyemez – kapitalistler, mülk sahipleri, tekelciler ve onların siyasal dalkavukları ise hiç sergileyemez. Toplumda gündelik dolayımsız faaliyetlerinde bu özellikleri temsil edebilenler yalnızca başkalarını mülksüzleştirmeye bağlı biçimde yaşamayanlardır, yani işçilerdir. Bu önermeden Proudhon oldukça zayıf bir çıkarımda bulunarak sömürücü özelliği olmayan dosdoğru çalışmanın ahlaki bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürer; aslında Proudhon, kapitalist koşullarda dahi, çalışmayı olumsuzlamayı büyük kararlılıkla reddediyordu. Çalışma, en az ümit veren koşullarda bile, kendi içinde ve kendi başına, her zaman bir ahlaki olumlama edimidir.[6]

Bunun anlamı şudur: Proudhon'a göre, uzun vadede kapitalizmden ve burjuva demokrasisinden çekilme görevi üstlenmekle işçiler daha başlangıçta belirgin bir avantajdan yararlanır – işçi olma ve böylelikle, işçi olmayanları kendi saflarından dışarıda bırakma yeteneği. Proudhon'un amansız işçi sınıfı ayrılıkçılığının temelini teşkil eden şey, toplumsal bölünme olgusundan ibaret değildir; o, bu mecburi ayrılışın işaret ettiği zorunluluğu bir erdem kılmaya çalışmıyordu yalnızca. Ona göre, bu taraftarlığın temelinde aynı zamanda bizatihi emeğin değeri bulunur. Emeğin eğitsel değerine işaret etmek için *démopédie* terimini bile icat etmiş olan Proudhon, emeğin kurtarıcı değeriyle birlikte ferahlatıcı potansiyeline de yürekten inanıyordu, emekle bağlantısız her şey bir şekilde kötüydü. İktidar soysuzlaştırırdı, emek ise tam tersi. Proudhon'un *Ekonomik Çelişkiler Sistemi* (*Système des contradictions économiques, ou philosopie de la misère*) adlı yapıtı –Marx buna *Felsefenin Sefaleti*'nde saldıracaktı– çalışmayı 'uygarlığın büyük matrisi' ('la grande matrice de la civilisation')[7] olarak tanımlar; aslında, çalışma, James Joll'ün sözleriyle, Proudhon'un 'temel etik standardı'[8] idi ve bizzat Proudhon bu standardı 'une volupte intime'[ii] olarak tanımlamaktan kaçamamıştı – Proudhon'un bu sözcükleri kullanması ilginçtir, çünkü o, aylaklığa ve kötülüğe yol açacağı gerekçe-

[i] ex post... (lat.): sonradan gerçekleşen.

[ii] une volupté... (fr.): mahrem bir zevk.

siyle lüksü ve boş zamanı ilk lanetleyecek kişiydi. Ardılları da bu bakımdan hiç farklı değildi: Proudhon'un ölümünden bir yıl sonra, 1866'da Cenevre'deki Birinci Enternasyonal Kongresine Paris'ten gelerek katılan Proudhoncu delegeler beraberlerinde bir program getirmişlerdi, bu programın ikinci maddesi şöyle başlıyordu: 'Le travail est grand et noble, c'est la source de toute richesse et de toute moralité'.[i][10]

Bu tür bir düşünüş temelinde bizzat Proudhon, hem Louis Blanc'a, hem de Saint-Simonculara karşı şu görüşü öne sürüyordu: İşçi (*ouvrier*) dışında herkesten esirgenen tipte kolektif üretken eylem, tek başına kolektif üretken eylem, içinde toplumun düzenini yeni bir kalıba dökme ve baştan ayağa yeniden kurma için gerekli ilkeyi taşır. Varlığı gizli de olsa tam da bu nedenle potansiyel olan bu yeniden kalıba dökme sürecinin, meşruiyet kazanmak için tabandan ve içeriden gelişmesi gerekecekti. Düzene dair bu yeni fakat zımni ilke, devletle sermayenin var olup gelişirken yaşattığını yaşatmayacak, yani birey pahasına ve merkezilikten uzaklaşmış bir bireysel inisiyatif pahasına var olup gelişmeyecekti. Proudhon'un anarşi adına savunduğu şey, Stirner'ın yeniden dirilen egoizm adına savunduğundan çok farklıydı. Proudhon otorite yokluğunu değil, toplumda düzeni yıkmaksızın devletin ve sermayenin devamlı altını oyacak, kimi zaman da bunları bertaraf edecek şekilde 'otoritenin yeni bir bileşime kavuşturulması'nı savunuyordu. Proudhon'un son kitabı *İşçi Sınıfının Siyasal Yeterliği* (*De la capacité politique des classes ouvrières*),[11] ayrıntılarıyla şunu ileri sürüyordu: Devlet, adının hakkını veren hiçbir toplumsal düzen yaratmaz, bu nedenle ve tam da doğası gereği, yenileyici/yenilendirici olmaktan çok, yozlaştırıcı/soysuzlaştırıcıdır. Onun, devletin bir *cause génératrice*[ii] olmadığı ve olamayacağı argümanı, daha önceden özellikle, 'her şey halk *için* ama her şey devlet *tarafından*' (tout pour le peuple mais tout par l'état') şeklindeki Jakoben formüle karşı söylediği birçok şeyin özetiydi. Bu formül, 19. yüzyıl Fransız Solu içinde, özellikle de Proudhon'un bir diğer *betes noires*'ı olan Louis-Auguste Blanqui'nin ellerinde güçlü bir ifadeye bürünmüştü. Proudhon'un Blanquiciliğe, Jakobenizme ve her türlü devlet sosyalizmi inancına karşı geliştirdiği bir diğer argüman şuydu: Devlet, düzenlemeyi ve nezaret etmeyi amaç edindiği toplumla çok yakın bir ilişki içinde var olur; devletin varlığı ve daimiliği gereksizdir; her türlü Jakoben ayak-

---

[i] Le travail... (fr.): Çalışma büyük ve soyludur; her türlü servetin ve ahlak anlayışının kaynağıdır.

[ii] cause génératrice (fr.): türetici neden.

lanma, her türlü 'devrimci' *coup de main* ya da *émeute*[i] ancak devletin has olmayan erkini (*puissance*) idame ettirip çoğaltan güçleri pekiştirir. Önemli olan, ilk ve son defa olmak üzere bu güçleri temelden yıkmaktı. Sadece Jakobenizm değil, gerçekten devrimci olan *her* hareket, Proudhon'a göre yalnızca devletin eyleminin sürüp gitmesini sağlayacak ve kendi tabiriyle devletin *mouvement*'ını[ii] hızlandıracaktı – o devlet ki, biçimi ya da kimliği her ne olursa olsun, hep mülk sahiplerinin aygıtı olmuş, bu haliyle hep toplumsal güçlerin dışında ('la constitution extérieure de la puissance') kalmış ve hep kolektif güçlerin elinden kaçmıştır ('aliénation de la force collective');[12] işte bu güçler devletin yokluğunda topluma yaşam, adalet ve düzen kazandıracaktı.

Bu noktada Proudhon ile Marx arasındaki herhangi bir benzerlik gerçek olmaktan çok, görünüşte olan bir benzerliktir. Proudhonculuğu, yozlaşmış bir Marksizm sayanların bu noktada gözden kaçırdıkları şey şudur: Proudhon'a göre devlet, doğası itibariyle hiyerarşiyi korumaya, yasaları çoğaltmaya, özgürlükleri bastırmaya ve insanları mülklerinden yoksun bırakmaya mecburdur, ama aynı zamanda bunları yapabileceği eşsiz bir konumdadır da. Devlet basit bir aygıt değildir; devlet topluma, toplum onun varlığını süpürüp atmadıkça, dayatmada bulunabilir. 'Özgürlük' ve 'hükümet', Proudhon'a göre, insanların karşısına dikilmiş, oldukça basit biçimde toplamı sıfır eden alternatiflerdi ('ou point de liberté, ou point de gouvernement').[iii] [13] Devlet, bir araç olarak taşıdığı karakter itibariyle, sermaye birikimi için gerekliydi – devletin karakteri şuydu:

> toplumsal yasamanın ve bankaların denetimini yalnızca zenginlere tanıma suretiyle bireyi sistematik olarak doğal mülkiyet hakkından yoksun bırakan ve *küçük burjuvazinin* ümitsizce mülksüzleştirilmesine yol açan, yasaya bağlanmış bir soygun biçimi; küçük bir azınlığın yararına çoğunluğu mülksüzleştirmek için tasarlanmış bir araç.[14]

Bütün bu sürecin Fransız Devrimi'nce kutsanan özgür, liberal kurumların *kalkanı* altında gerçekleşmiş olması paradoksuna duyduğu hiddet, Proudhon'un yazılarına serpili olan ve onları çarpıcı ve kışkırtıcı kılan paradoksal formüllere (mülkiyet hırsızlıktır, Tanrı kötüdür, yurttaşlık haklardan mahrumiyet demektir) olan düşkünlüğünü açıklayan unsurdur belki de. Öyle de olsa, okur, Proudhon'un yazılarında, Marx'ın, 'Yahudi Sorunu Üzerine'de ve başka yerlerde belirttiği, 'tüm olumsuz özellikle-

---

[i] émeute (fr.): ayaklanma, isyan.

[ii] mouvement (fr.): etkin olma durumu.

[iii] ou point... (fr.): sıfır özgürlük, sıfır hükümet.

rine karşın kapitalizm ilerleme demektir' ve 'tüm aldatıcılığına karşın "siyasi kurtuluş" yine de "beşeri kurtuluş"un –köklü biçimde gerçekleşmemiş formu içinde– bir habercisidir' kavrayışına yaklaşan hiçbir fikirle karşılaşmaz. Proudhon söz konusu olduğu sürece meseleler çok daha açıktır. 'Devrimci' kimliği her ne olursa olsun, modern devlet, adaletin ve düzenin aynı ölçüde tartışmasız düşmanıdır; adalet ve düzenin sağlanmasında devletin kullanılabileceği iddiaları sinsice tezgahlanmış iddialardır ve hepsinin ilke olarak reddedilmesi gerekir.

Burada yanıtlanması gereken bir soruyla karşılaşıyoruz: 'özgürlük' ve 'yönetim' arasındaki kutupsal zıtlık göz önünde bulundurulursa, birincisinin ikincinin yerini alması nasıl sağlanacaktır ve *le regime proprietaire*'in[i] altı nasıl oyulacaktır? Proudhon yanıtında, proletaryayı oluşturanların iradi bireysel çabalarına duyulan ihtiyacı ve bu çabanın soyluluğunu vurgular; proletaryanın mensupları tehlikeli biçimde Jakobenlerin, cumhuriyetçilerin ve farklı kumaştan devrimcilerin (ve elbette Louis Blanc gibi reformist devlet sosyalistlerinin) dümen suyuna girmek yerine, kendi özerk karşı-kurumlarını kurup desteklemeliydi. Bu özgün ve kendiliğinden oluşmuş kurumlar –bunlar karşılıklı yardım fonları ve işçi kredi birliklerinden oluşacaktı (fakat aralarında sendikalar bulunmayacaktı, çünkü Proudhon grevleri şiddete dayalı barbarca eylemler olarak görüyordu)– burjuva toplumunun doğasıyla çelişen ve bu toplumun sermaye birikimi/siyasal iktidar biçimindeki *esprit général*'ine karşıt bir tarzda *çalışacaktı*, çünkü ancak, kurtarıcı bir etmen olarak çalışma, işçileri organik bir tarzda birbirlerine bağlayabilirdi; bu da, sınıflarının doğası gereği böylesi bir organik bütünlüğe arzu bile duymayan burjuvalardan hem ilke, hem de uygulamada esirgenen bir şeydi. Bu bakış itibariyle, işçi sınıfının aksine burjuvazi, her biri bizzat kendisinin tanımladığı çıkarı için çalışan ve 'sınıfdaşları' ile ancak rekabet amaçlı olarak ilişkiye geçen bir bağlantısız garabetler yığınından başka bir şey olamazdı. Proleter toplumsal kolektivite ilkesine karşın Proudhon, yine de toplumsal yenilenmenin itici gücünü ve gerekli araçlarını ancak birey düzeyinde ahlaki yenilenmenin sağlayabileceğine inanıyordu. İradi bireysel değişim zorunluluğu –ahlaki bir zorunluluktu bu– yani bir tür tekil ahlaki diriliş, Proudhon'un tüm asli ve pratik önermelerinin temelini oluşturan unsurdur. Kimi zaman bağnazlığa varan bir iradecilik ve eşitlikten yana aman vermez bir tavır: Proudhon'un devlete ya da kapitaliste, memura ya da sermayedara ihtiyaç duymayan ve kendi kendini idame

[i] le régime... (fr.): mülkiyet rejimi.

ettiren bir çoğulcu sistemin hayat verici ilkesi olarak özgür/karşılıklı mübadele taraftarlığının gerisinde yatan işte budur.

Bu görev, bireyin kendisine bir ahlak kazandırmasını önvarsayar; öyle ki yeni palazlanan emek hareketinin bütün dış, öğretisel ve kolektivist aynılaştırma girişimlerini dışlaması gerekmektedir. Proudhon'a göre bu hareket kendi adına kendi ahlaklılığını ve kendi kimliğini yaratmalıydı. Kendi kaynaklarını kullanmalı, kendi kaynaklarına dayanmalıydı; kendini, düşmanlarınca kullanılagelen (ya da kullanılabilen) kaynaklarla olabildiğince az kirletmeliydi. Bu şekilde, başvurulması ilke olarak yasak ilan edilen kaynaklar yalnızca ekonomik kaynakları –örnekse grevlere yol açabilecek türde sendikalizmi– değil, aynı zamanda tüm siyasal araçsallıkları da (yani borsayla olduğu kadar devletle de ilgili, bankalarla olduğu kadar hükümetle de ilgili, mülk sahipleriyle olduğu kadar parlamentarizmle de ilgili ve daha az önemli olmamak üzere, reformun çoğu versiyonu kadar devrimle de ilgili araçsallıklar) kapsar. Normal olarak siyasal anlamda sakınmacı ve her zaman da ayrılıkçı olması gereken işçi hareketi, kendisini nihai hedefe götürecek olan çizgisine sıkı sıkıya bağlı kalarak ilerlemek durumundaydı: adalet, düzen, karşılıkçılık ve federalizm hedefine; bu bir son değil, bir başlangıç olarak algılanmalıydı.

Stirner'ın da fark etmiş olduğu gibi Proudhon, her şeyden önce bir ahlakçıydı; ve aslına bakılırsa, bu sıfatıyla –hayranlarının gözünde ahlaklı, tenkitçilerinin gözünde ahlaktan dem vuran biri olan– Proudhon, Stirner'ın bireye bir 'uğraş' temin eden 'patronlar'dan biri olmayı seve seve kabul ederdi, bu uğraşın devrimci hiçbir yanı olmasa bile. Stirner daha yakından tanımış olsaydı, Proudhon'un adalet kavramında itiraz edecek çok şey bulurdu – bu kavramın Proudhon'un düşüncesinde çok önemli bir yeri ve pek çok boyutu vardır. Proudhon'un diğer birçok konuda olduğu gibi adalet konusunu ele alış biçimi de karışık ve karmaşıktır; fakat yine de ona göre adaletin kök ve dayanağının bireyin doğasında var olan ahlaki bir güç olduğunu ve uygun koşullarda toplumda bu güçten bir 'doğal' güçler dengesi doğduğunu hatırlarsak, Proudhon'un sorunu tartışırken yol açtığı karışıklığın bütünüyle giderilemese bile en azından bir kısmının açıklığa kavuşması noktasına gelebiliriz. Söz konusu uygun koşullar iki türe ayrılır. Birincisi, adaletin doğuşunun önünü tıkayan engellerin –elbette özellikle devletin– kaldırılmasıdır; ikincisi bunların kaldırılma tarzıyla ilgilidir, bu ne şiddete dayalı ne de devrimci bir tarz olacaktır. Bunun yerine, ahlaki bir zorunluluk olan şey –yani toplumsal düzeni meşru kılma zorunluluğu– ahlaki araçlar talep etmektedir. Daha öncesinden sermaye birikimi ya da siyasal iktidar peşinde koşmayla işlemez

hale getirilmemişse eğer, bireyin içindeki ahlaki güç, belki de en iyi şekilde kişisel ve toplumsal bir envanter diye tanımlanabilecek, Proudhon'un 'prise de conscience'[i] [15] dediği, şeyden doğacaktır –determinist değildir Proudhon– çünkü bu sonuç her bireyin doğru/yanlış anlayışından, iyi niyetinden (*bonne foi*) kaynaklanacaktır, fakat elbette bu niteliklerin kapitalizm, asalaklık ya da politika tarafından aşındırılmamış olması koşuluyla. Şurası önemlidir sonradan aksini iddia etmesine rağmen Proudhon'un 'adalet' nosyonu, aslına bakılırsa hiç 'metafizik' değildir. Onun adalet nosyonu içkindir, aşkın değil; toplumsal anlamda ifade edilirse, bu nosyon mütevazı, sömürücü olmayan, tutumlu bir varoluşa, herkesi içine alan bir *aisance*'a[ii] işaret eder – karşılıklı özsaygı ve başkasının onurunu tanıma işte bu *aisance*'dan doğacaktır. Proudhon'un düşüncesinin bu daha çekici yanı –elbette, 'daha' demek, başka yanlarının da bulunduğu söylemektir– diğer açılardan Proudhon'a hiç benzemeseler de Camus ve Orwell gibi yazarları hatırlatır. Proudhon'un devlet, kilise, bankalar, sermaye ve diğer 'dışsal' denetim aygıtlarına soğuk bakmasının bir nedeni de, bunların tümünün toplumda adaletin dayanması gereken özsaygı ve karşılıklılığı hem yadsıması, hem de bu ikisinden beslenmesidir.

Ancak has ekonomik ve toplumsal güçlerin kendiliğindenci dengesi mülkiyetin, istifçiliğin, tekelciliğin ve (Proudhon'un kimi zaman Fransız Devrimi'nin *sans-culottes*'unu[iii] hatırlatırcasına 'l'accaparement propriétaire'[iv] adını verdiği) asalaklığın yerini aldığında, toplumda içkin düzen bu tip siyasi, ekonomik, finansal ve dinsel kurumları gereksiz kılacaktır. Önemli olan, bunların gereksiz ve eskimiş görünür bir hale gelmesiydi ve içinde yer alanların gözünde dahi bu kurumların artık lüzumsuz ve olayların gerisinde kalmış görünmesiydi; bu, Proudhon'un programının, (karşılaşacağı diğer problemler ne olursa olsun) muhakkak belli bir zaman alacağını gösterir. Bu durum Proudhon'u pek fazla rahatsız etmemiştir; hedef uzakta ve uzun vadeli ise, hedefe ulaştıracak araçlar uzun bir süreye yayılmış ve (yine genellikle) tartışma götürmez bir şekilde aşamalı ise, o zaman avantaj –Proudhon içtenlikle öyle olacağına inanıyordu– işçilerdedir. Çalışmanın, her şeyin ötesinde işaret ve kendi içinde ihtiva ettiği şey, hem kolektif yaşam, hem de eşsiz, asli ve organik birey ilkesiydi; oysa devlet, sermaye, bankalar ve kilise ancak mekanik,

---

[i] prise de... (fr.): bilinçlenme.

[ii] aisance (fr.): refah, geçim bolluğu.

[iii] sans-culottes (fr.): donsuzlar, yani Fransız Devrimi'ndeki yoksullar ve işçiler.

[iv] l'accaparement propriétaire (fr.): mülk sahiplerinin istifçiliği.

resmi, gereksiz olanı ve özsel olmayanı ifade ediyordu. Bu kurumların gücü, diye belirtiyordu Proudhon, sınırlanabilir/kırılabilir (ama her zaman bu kadar ümitli değildir), fakat elbette kurumsal araçlarla değil; önemli olan şudur: Bu görevi üstlenenler hiçbir şekilde ayartmalara kapılıp kendilerine düşmanlarının özelliklerini kılavuz almamalıdır; başkalarına örnek olacak şekilde hareket etmeli ve başkalarının onlara örnek olmasına meydan vermemelidir.

Özelde bakılırsa devlet, dalları kuruduğunda, kendi otoriter temellerinde sarsılsa bile kökünden yok edilemez. Siyasal erk ve sermaye gücü, bu ikisinin kökteş olması ve giderek daha çok ayrılamaz bir hale gelmesi nedeniyle, emeği kurtarmada kullanılamaz; her kayda değer 'emek örgütlenmesi', diye özellikle ısrar ediyordu Proudhon (kuşkusuz Louis Blanc'ı düşünerek), özerk olmalı ve siyasal iktidar ile sermayenin dışarıdan yıkılışına yol açmalıdır (Quiconque, pour organiser le travail fait appel au capital et au pouvoir, a menti parce que l'organisation de travail doit être la déchéance du capital et du pouvoir'.)[16] Proudhon'un politikaya muhalefeti görünüşe göre her şeyi kapsıyordu; hangi inançtan olursa olsun, bütün politika, onu pratiğe taşıyanları yozlaştırmaktaydı. 'St Vincent de Paul'e iktidarı verin', demişti bir defasında, 'bir Guizot ya da Talleyrand kesilsin başınıza'.[17] Böylesi itirazlar –'politikaya kapılmak elini pislikte yıkamaktır'[18]– belirgin bir politika saplantısını ortaya koyar, bu Proudhon'un çağdaşlarının gözünden kaçan bir şey değildi. Bunlar ayrıca belli bir tutarsızlığa da işaret eder; çünkü göreceğimiz gibi, Proudhon siyasal sakınmacılık inancını (hepten reddetmeye değilse eğer) pratikte askıya almaya hazırdı – bunun da şaşırtıcı sonuçları olmuştur çoğun.

Fakat askıya almaya hiçbir zaman hazır olmadığı şey, antikomünizmi ve devrimci öğretiye karşı ateşli muhalefetiydi. Bu değişmezlik George Sand'ın Proudhon'u niçin 'sosyalizmin en büyük düşmanı'[19] diye nitelendirdiğini de açıklamaktadır. Ne ki Sand'ın zihnindeki, Proudhon'un komünizm muhalefetinden daha fazla bir şeydi; Sand'ın nitelendirmesi acımasızdı, ama Proudhon'un kendine düşman belleddiği kişiler hakkında yazıp çizdiklerinden daha acımasız değil; Sand'ın ifadesi, ayrıca Proudhon'un haşinliğine, kibrine ve (zaman zaman beliren) katıksız gaddarlığına atıfta bulunur – Proudhon, kendi anlatımına göre, herhangi bir kavgada toplu halde karşısına çıkan hasımlarını alt etmek için kullanıyordu bu kişisel özelliklerini. Rakipleriyle tartışmaya girerken belli bir kibirlilik duygusu taşıyordu – kendi kendini yetiştirmiş bir kimsenin saplantılı kibri, diyordu rakipleri buna, bir düşünür ve kamuya mal olmuş bir şahsiyet olarak taşıdığı orijinalliği kendi elleriyle baltalayan

birinin kindarlık ve küçülmeye dek varan kıskançlığı. Gerçekten de Proudhon, George Sand'ın da fark ettiği üzere, hep hayranlık uyandıran bir kişilik sergilemiyordu. Çağdaşları –yani onu pek de saygın bir figür olarak görmeme eğiliminde olanlar– Proudhon'un çoğun açıkça sergilediği karanlık tarafının çok iyi farkındaydı. Onun düşüncesi bariz biçimde reaksiyoner ve önyargıya dayalı bir yan taşır; çirkin kaçan önyargılarını görmezden gelmek yine onun bildik tartışma merakı ve tartışmacılık yeteneği yüzünden neredeyse imkansızdır.

Proudhon, görünüşe göre, ulaştığı kimi sonuçlar yüzünden Marx'a kolay bir hedef olmuştur (gerçi göreceğimiz gibi, yaptığı hücumlar istediği sonuca ulaştırmıyordu Marx'ı ve devrimci kariyeri süresince üzerindeki Proudhon etkisinden sık sık pişmanlık duyacaktı). Proudhon'un tutarlı olmayı gözetmektense ciltlere sığmayan sayfalar doldurmaya olan eğilimini, ki bunun da bir sınırı vardı, bir tarafa bırakırsak, onun yazılarında kendinden emin bir hiyerarşi düşmanlığıyla ve bir nostaljiyle karşılaşırız – köylü küçük mülk sahipleri ve zanaatkarlar toplumuna, üstat, usta ve kalfalar toplumuna, ve paradigması yüz yüze sözleşme ve bunun gerektirdiği 'iyi niyet' olan bir topluma duyulan o hep göze çarpan ve kimi zaman bıkkınlık veren bir nostalji. Nostalji –çoğun ütopyacılığın dublörüdür– Proudhon söz konusu olduğunda çoğunlukla başrolü alır. Proudhon'un su götürmez köktenci bireyciliği –Stirner'ın egoist bireyciliğine hiç benzemeyen, George Woodcock'ın çok yerinde ifadesiyle bir 'toplumsal bireycilik'[20]– hırçın olması anlamında kesinlikle köktenciydi (bunun bile sınırları vardır); fakat onun bireyciliğini normalde muhafazakarlığın, hatta reaksiyonerliğin dayanağı sayılan değerler üzerine aynı şekilde sert bir vurgu dengeliyordu. Proudhon'un düzen, aile, çalışma (*ordre*, *famille*, *travail*) vurgusu aslında Vichy sloganını getirir akla; eksik olan yalnızca *patrie*'dir[1] (ve bu bile kolayca dahil edilebilir, eğer devlet değil dil, milliyetçilik ve kültür referans alınarak yorumlanırsa). 'Hatıraya saygı' (Proudhon'un hatırası), diye belirtir Daniel Guérin belli bir hesapla, 'her şeyi baskılasa da onun "selam olsun savaşa" şiarının, kadınları kötülemesinin ya da ırkçılık nöbetlerinin anılması gerekir'. Guérin'in dökümü yeterince ayrıntılı değildir –daha hasmane yazarlar bu bakımdan yazılarında daha dikkatli olmuşlardır– ama o dahi şunu kabul eder: Proudhon'un *Devrimde ve Kilisede Adalet* (*De la Justice dans la révolution et dans l'Église*) (1858) kitabının sonuç bölümü 'liberter olmaktan uzaktır'.[21] James Joll'ün 'Proudhon "ilerlemeci" liberal siyasal

[1] patrie (fr.): yurt, vatan.

düşünce geleneğinde yer almaya pek uygun değildir'[22] biçimindeki fikri eksik bir ifadedir. Göründüğü kadarıyla bizzat Marx *Alman İdeolojisi*'nde, Stirner 'komünizme eğilimli birkaç liberalin fikirlerini komünizm olarak değerlendirir'[23] demekte çok da haklı değildi; Proudhon, her şey olabilir, ama liberal asla. George Lichteim şu sonuca varıyordu:

> Proudhon; Louis Bonaparte'a hoşgörüsü, Anglofobisi, anti-semitizmi, Siyahların köleliğini savunması [ABD İç Savaşı sırasında, merkezileşmeye muhalefet gerekçesiyle alenen Güneyin tarafını tutmuştu], ulusal özgürlük hareketlerine karşı horgörüsü, kadın ve aile konusundaki ataerkil kanıları ile günümüz liberterlerine uygun bir model oluşturmaz.[24]

Bunlar ve diğer sebepler (örnekse tahammülsüzlüğü) dolayısıyla Proudhon, kimi zaman sabırsız tepkilere davetiye çıkarır. Lichteim'ın dökümü sabırsızlığından ötürü ayrıntılara inemez – sabır gösterse, Proudhon'un grevlerin barbarca olduğu inancını ve ayrıca kadınlar gibi eğitimin de evin içinde tutulması gerektiği gerekçesiyle ulusal eğitim tasarılarına muhalefet edişini de ekleyebilirdi. Lichteim'ın, Proudhon'un ulusal bağımsızlık hareketleri konusundaki tutumuna küçümseyici bir göndermede bulunmasıysa biraz yersizdir; Proudhon'un İtalya, Hollanda ve Macaristan'daki bu hareketlere –dışişleri konusunda eleştirel bir tutum olmamaktan ayrı olarak, aynı zamanda Fransa'nın ulusal çıkarını da gerçekten samimiyetle düşünerek*– karşı çıkmasının nedeni, bu hareketlerin Mazzini gibi merkeziyetçiler tarafından ya da eylemleri köylünün ve küçük mülk sahibinin pek işine yaramayacak aristokratlar ve sermayedarlar tarafından yönetildiğini düşünmesidir.

Proudhon'un diğer önyargılarına gelirsek (yani 'küçük burjuvalığı' hariç – Marx'ın bu beylik alayını gerçek bağlamı içinde inceleme fırsatı bulacağız) özellikle bir noktanın vurgulanması gerekir. Victor Considerant, Proudhon'u 'görüşlerini kimsenin paylaşmaması gerektiğine karar vermiş şu tuhaf adam'[25] diye tanımlamıştı; manidar bir nitelendirmedir bu, ama elbette Proudhon'un görüş ve önyargıları başkalarınca paylaşılmadığı için değil. Onun çoğu soruna yaklaşımı, Joll'ün belirttiği gibi, taşradan gelip Paris'te yolunu kaybeden ve orada karşılaştığı aşırılık, lüks, dekadans ve yozlaşmadan şoka uğrayan genç bir 'püritenin' takınacağı tavra benzemekteydi. Fakat bu aşırılık ve yozlaşma, buzdağının görünen kısmıydı, Proudhon da bunu görmekte gecikmeyecekti; bunların temelinde yatan şey, kapitalistlerin, devlet memurlarının ve sermaye-

---

* Hatta Jaurès *L'Armée nouvelle*'de şöyle diyecekti: Proudhon öylesine kusursuz bir Fransızdır ki, Fransa sınırlarında yeni devletlerin kurulmasını önlemek istemektedir – y.n.

darların –yani tümü de başkalarının emek ve mülkiyetinden geçinenlerin– sahte değerleriydi. Bu çürümüşlüğe tepki olarak, Proudhon'un yazıları belli bir geriye bakış, daha basit bir toplumun yitip gitmiş (ve çoğun hayal ürünü) erdemlerine saygı niteliği taşır. Gerçi Proudhon'un reaksiyoner yanının çok fazla abartıldığı da doğrudur; örnekse onun dünya görüşünün –tüm diğerleri gibi, bir ölçüde çıkıp geldiği kaynağın damgasını taşıyan bir görüştü bu– bir bütün olarak bakıldığında, kırsal ve köylü kaldığını söylemek abartmadır. Proudhon köylü atalarına özgü kimi önyargılarından hayatı boyunca vazgeçmemiştir, ama böylesi fikirlerini en olmadık biçimde, ancak ölümünden sonra (*Carnets* adıyla) yayınlanan özel defterlerinde ifade etmiştir. Yayımladığı eserlerde yüzeye çıktığı ya da örtük olarak bulunduğu ölçüde, (*sans-culotte* ve Poujadist arası bir yere düşen) bu önyargıların Proudhon'un popülaritesini ve etkisini anlamamıza yardımcı olması gerçekten çok tuhaftır.

Amacımız bakımından bunların en önemlisi, bir önyargı değil bir özellikti – Considerant'ın 'dikkat' adını verdiği bir özellik. Proudhon'un sistem düşmanlığı, siyasal otoriteye ve ekonomik erke dair söyledikleriyle sınırlı değildi, bu düşmanlık onun bütün yazdıklarının belkemiğini oluşturuyordu. Yazılarında birtakım temalar –ayrılıkçılık, siyasal sakınmacılık, *démopédie*, düzen, adalet, karşılıkçılık, federalizm, sözlü olanı hariç her tür şiddetten duyulan dehşet ve özel bir anti-komünizm– geliştirdiğini görmek mümkünse de, hiç kimse bunların farklı bir düşünsel sistem ya da yönteme dayandığını iddia etmez. Proudhon'un tutarlılık gibi bir derdi olmamıştır hiç. Denis Brogan'ın şu yerinde gözlemine bakalım: Proudhon'un hep bir zaafı vardı, açıklayıcı örnek olarak değil, argüman olarak analojiye duyduğu zaaf'.[26] Stirner gibi Proudhon da hem *a priori* ve tasımsal kanıtlamaya, hem de etimolojik hatta filolojik kelime oyunları kullanmaya karşı bir zaaf içindeydi. İyi yazabiliyordu, tenkitçileri dahi onun çarpıcı paradoks ve ironilerine –Proudhon'a göre de, kafasındaki dünyayı tarif etmede kullandığı dilin değil, bizatihi tarif ettiği dünyanın bir parçası olan ironilere– şapka çıkarır. Bununla birlikte yazılarını okumak zaman zaman asap bozucu da olabilmektedir; Proudhon ilke olarak düşünsel sistemi küçümsüyor ve herhangi bir konudaki görüşlerini belli bir kesinlik ve düzen içerisinde dile getirmektense, 'kamuya bir çırpıda kaleme aldığı çözümlemeler sunuyor, kağıt üzerinde yüksek sesle düşünüyor' ve hiç tereddüte düşmeden ve bir an bile duraksamaksızın ilerlerken kendini hepten 'ironi, küfür, metafor ve öfkeye kaptırıyordu'.[27] Bu düşünsel serbest çağrışım özelliğinin onun tek tek kitap ya da polemiklerini değil, tüm yazılarını nitelendirdiğini söylemek dahi

mümkündür. Neredeyse her yazısı sayfalardan fırlayıp okurun aklını çelecek gelenek yıkıcı bir açılışla başlar –örnekse: 'mülkiyet hırsızlıktır' (La propriété, c'est le vol')– fakat bu şok etkisi yavaş yavaş azalır (yazıları hep konu dışına çıkmalarla, çekincelerle ve cafcaflı sözlerle doludur) ve sonunda karşılaşılan şey, onun kendine özgü ılımlılık ve sağduyusudur. Marx'ın, Proudhon'un (o yakıştırılan tanımlamayla) 'ölüm ilanı'nı[28] yazarken belirttiği gibi, hemen hemen aynı şey, yazıları bir dizi halinde ele alındığında da söylenebilir; *Mülkiyet Nedir?* (*Qu'est-ce que la propriété?*) temelinde konuşursak, kitabın (ve ilk paragrafının) gelenek yıkıcılığı ve eklektizmi bu kitabı izleyen yazılarında devam ettirilmemekte, yavaş yavaş azalmakta ve sonunda terk edilmektedir.

Proudhon'un o çok yerilmiş 'mülkiyet hırsızlıktır' formülüyle kastettiği şey, getirdiği ekonomik kuram açısından önemlidir ve belli bir açıklama gerektirir. Avineri bu formüle yapılan itirazı çok iyi ifade etmiştir: Hırsızlığın gerçekleşmesini önceleyen bir mülkiyet sistemi yoksa eğer, mülkiyete hırsızlık denemez. Dolayısıyla Proudhon'un aforizması 'ya sonsuz regresyon anlamına gelir ya da bir *petitio principi*'dir.[i] Görünüşe bakılırsa Proudhon, mülkiyetin meşruiyetini, mülkiyetin meşru varlığı varsayımıyla hükümsüz kılmaktadır'.[29] Yaptığı tam da budur; Proudhon'un buna yanıtı, formülünde bir özel mülkiyet tipiyle bir diğerini karşılaştırma ve sömürücü olan ile olmayan mülkiyet tiplerini zıt kutuplara yerleştirme amacı güttüğü yolundaydı. Proudhon mülkiyet sahibinin insan olarak varlığının kaplamı şeklinde değerlendirilebilecek olan kişisel mülkiyeti (bir edinim olarak) hiçbir zaman onaylamazlık etmez. Meşru olması için mülkiyetin, sahibinin benliğinin kaplamı olması gerekir – bu da başkalarının benzer çabalarını hükümsüz ya da imkansız kılmamalıdır. Diğer bir deyişle mülkiyet, Proudhon'un 'le régime propriétaire'i altında olduğu şeyin, yani eşitsizlik ve sömürünün uzantısı ve tezahürü olmak yerine, insanlar arasındaki eşitliğin hem nedeni, hem sonucu olmalıdır. Her şeyden önce hatırlanması gereken şudur: Proudhon'un mülkiyet düşmanlığı, son tahlilde, çalışmadan kazanılmış gelire, yani 'revenus sans travail'a duyulan nefrete, *loyer*, *rentes* ve *intérêts*[ii] nefretine, bu terimlerin 19. yüzyıl Fransa'sında içerebileceği bütün anlamlara yönelen bir nefrete dönüşür. Proudhon'a göre, o tiksintiyle baktığı 'hırsızlığı' (le droit de vol) mümkün kılan şey, 'le droit

[i] petitio principi (lat.): yanlış uslamlama.
[ii] loyer, rentes... (fr.): kira, rant, faiz.

d'aubaine"[i] idi, yani mülkiyetin onu elinde tutana verdiği 'haktı', başkalarından zorla [bir şeyler] alma 'hakkı'. 'Le droit d'aubaine', Fransız Devrimi ile yeryüzünden silinip gitmedi (bu ifade hem gerçek hem de mecazi anlamda doğrudur); bu doğrultuda Proudhon'un 'le droit d'aubaine' kavrayışı çok kapsamlıdır. Onun getirdiği tanımı daha iyi anlamak için bir tarih ansiklopedisini kılavuz alalım: 'le droit en vertu duquel le seigneur "prend, suivant sa circonstance, et l'objet, tour à tour les noms de rentes, fermage, loyer, intérêt de l'argent, bénéfice, agio, escompte, commission, privilège, monopole, prime, cumul, sinécure, pot-au-vin"'.[ii] [30] Burada önemli olan şudur: Bütün bunlar insanları (meşru) mülklerinden yoksun bırakma yollarıdır ve Fransız Devrimi'ne rağmen –zira Devrim (gayri meşru) mülkiyet hakkını kutsamıştı– 19. yüzyılda bunların yaygınlık alanı ve şiddeti azalmamış, aksine artmıştır.[31] 'Devrimin ihanete uğradığını' düşünen Proudhon (ama adalet gibi Devrim de, hâlâ etkisini alttan alta hissettiriyordu) Devrim sonrasının *régime propriétaire*'ini, el koyma ve mülksüzleştirmeyi amaçlayan bir *carte blanche*[iii] üzerine kurulmuş bir rejim olarak görüyordu.

Bu mülksüzleştirme, hırsızlık gibi terimlerin, kapsamları itibariyle hem ahlaki hem de ekonomik terimler olması, Proudhon'un ekonomi kuramına ışık tutan esaslı bir ipucudur. Tamamen ekonomik bir açıdan bakıldığında, bu kuramlaştırma çabasının Marx'ın yönelttiği türden sert hücumlar karşısında savunmasız kaldığı görülür; ama şu var ki, Proudhon'un kendi bakış açısı hiçbir zaman tamamıyla ekonomik olmadı, büyük ölçüde ahlaki bir bakıştı onunkisi. Denebilir ki, o bildik ahlaki öfkesini her yere olduğu gibi 'ekonomi politik' dünyasına da taşımıştır. Sömürü, sözleşme ve değer konularında yazarken, Proudhon hiç riyasız, bu (ve benzeri) terimlerin çifte anlamlarını kullanır; ve örnekse ekonomik değeri ahlaki değerden ayırt etmede açıkça başarısızlığa uğrar. Bu, katıksız bir *naïvete*'nin[iv] sonucu olabilir, hesap edilmemiş bir şey de; ama yine de retorik olarak son derece etkili olduğu açıktır. Çünkü Proudhon'un kuramı, bir ekonomik kuram olarak ne denli kötülense de, asla ekonomistleri ikna etmek gibi bir amaç taşımıyordu; Proudhon bu ekonomistlerin yazdıklarını, kafa karıştırma ve sorunu kasıtlı olarak karmaşıklaştırma giri-

[i] le droit... (fr.): fırsat hakkı.

[ii] le droit en... (fr.): senyör sahip olduğu hak gereğince kendi şartına göre nesneyi, sırasıyla rant, icar, kira, faiz, kâr, acyo, iskonto, komisyon, ayrıcalık, tekel, prim, toplama, arpalık, rüşvet biçiminde elde eder.

[iii] carte blanche (fr.): tam serbestlik.

[iv] naïvete (fr.): naiflik, saf yüreklilik.

şimleri sayıyordu. Bu kuram, ancak doğrudan, kişisel emeğin verimli/üretken olabileceğine ve dolayısıyla sadece merkezileşmeye, tekelleşmeye, mülksüzleşmeye –kısaca *l'accaparement propriétaire*'e– sebebiyet veren sermaye ile finansın böyle bir özelliği olamayacağına inanmak için kendince sağlam nedenleri olan insanlar içindi.

Proudhon'un değer kuramının cezbedici bir basitliği vardır. Değerin kaynağı (*Principles of Political Economy and Taxation –Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri–* çalışması Fransızcaya 1835'de çevrilen) Ricardo'ya göre emektir; ve *ceteris paribus*, emeğin ölçüsü zamandır. Bu, Proudhon için, her ürünün oluşturulmuş değerinin ('la valeur constituée') bu değerde şeyleşmiş emek zamanı miktarının bir ifadesidir. Dolayısıyla emtia her bir metaın *valeur constitue*'si temelinde mübadele edildiği takdirde hakça bir mübadele söz konusu olabilecek, kapitalist toplumda arz-talebin sebep olduğu bozukluk ortadan kalkacak, emek ilk ve son defa olmak üzere değerin ölçüsü haline gelecektir. Bu ise şu anlama gelecektir: Proudhon'un getirdiği sabit değer standardına göre tüm ürünler için bir fiyat tespit edildi mi, kapitalist sistemi gereksiz biçimde karmaşıklaştıran mistifikasyon ve 'çelişmeler' yavaş yavaş sönümlenecektir. Böylece emtia düpedüz, kendi üreticilerinin onların üretiminde harcamış oldukları emek oranında ödüllendirilmesi ilkesi doğrultusunda mübadele konusu olacak, ve böylece mübadele ilkesi karmaşıklıktan uzak ve açık bir eşitlik ve karşılıklılık haline gelecekti. Sabit değer standardına göre üreticiler birbirleriyle sömürücü bir yönü olmayan sözleşmelere girebilecek ve çalışmayan kesimleri dışlayabileceklerdi. Çalışmaksızın edinilmiş gelir ve bunun imlediği ücretli emek sömürüsü nihayet var olma ortamını yitirecekti. Faizsiz borç (*crédit gratuit*) veren işçi kredi bankaları kurulacak, böylece üreticiler faiz ödemeksizin kredi alabileceklerdi; anılan bankalar, üreticileri, bankaların, mali üstyapının ve (Proudhon'un da çok iyi farkında olduğu gibi, topraksız köylüler ve küçük mülk sahiplerinden oluşan geniş yığınlarla birlikte sanayileşme halindeki bir toplumda gerçek bir problem oluşturan) faiz ödemesinin tiranlığından nihai olarak kurtaracaktı.

Kredi örgütlenmesine büyük önem veren Proudhon başlıca kurumsal inisiyatif olarak, *crédit gratuit* sağlamakla yükümlü aygıtların kurulmasını öngörüyordu. İstediği sonucu vermese de Proudhon'un bunların gerekliliğine duyduğu inanç hiç zayıflamamıştır, çünkü bu tasarılar toplumda adaletin dayanağı olacaklardı. Otoriter ekonomik ilişkilerden ve bu ilişkilerin sonucu olan ezici borç yükünden bir kez kurtarıldılar mı, insanlar artık salt bencil amaçlar peşinde koşmayacaktı; bunun yerine,

Proudhon'un 'kolektif us' dediği şey, tüm toplumda adalet yaratıp onu ayakta tutacaktı. Kredi, Proudhon'a göre, her derde devaydı, fakat bunu bu şekilde kestirip atmak, kredinin kimi açılardan en önemli özelliğini, yani Proudhon'un kredinin yapabileceği şeylerin sınırının ne olduğu üzerinde kafa yorduğunu gözden kaçırmak olur. Onun inancına göre, *crédit gratuit* sağlamak suretiyle toplumun ve toplumu oluşturan bireylerin ahlaki (yeniden) doğuşu kolaylaştırılabilirdi. Serbestçe elde edilebilir kılınan kredi, toplumun aşağıdan yukarıya reforme etmeyi mümkün kılacaktı, daha ötesini değil; insan ilişkilerinin *de bas en haut*[i] yeni bir kalıba dökülmesinin önündeki maddi/mali engelleri kaldıracak, fakat böylesi bir yeniden kurmayı kendi başına gerçekleştirmeyecekti. Her şey bireysel ahlaki yenilenmeye bağlıydı, bu olmadığı takdirde Proudhon'un kurumsal aygıt ya da mekanizmaları –sözleşme ve kredi– pek işe yaramayacaktı.

Sözleşme konusuyla ilgili olarak Marx, göreceğimiz gibi, Proudhon'un karşılıklı yükümlülüğe ve değiş tokuşa dayalı tipte serbest ve eşit mübadelenin yeni ve daha iyi bir toplumun ekonomik/ahlaki temeli olabileceği yolundaki nosyonuna, biraz da alaylı, yüklenecekti. Marx'ın eleştirilerini yeri geldiğinde inceleyeceğiz; bizi şu an ilgilendiren, Proudhoncu karşılıkçılığın sözleşme temeli. Proudhon'un kimi bakımlardan tuhaf sözleşmeciliği, devlete ilişkin 'toplumsal sözleşme' kuramlarının uzun ve meşhur tarihine ironik bir dipnot olarak yazılabilir; çünkü Proudhon'a göre tarafları aynı ölçüde bağlayan karşılıklı yükümlülük ve angajmanların serbestçe uygulanması devleti değil, devletin ortadan kaybolmasını doğuracaktı. Ona göre, iki taraf arasındaki basit ve dolaysız tipte bir sözleşme genel olarak insan ilişkilerinin paradigması kılındığı takdirde, bu hamle gayri meşru mülkiyet ve politika ilişkilerinin ortadan kaldırılmasının hem nedeni, hem de sonucu olabilirdi. Özgür ve eşit insanlarca, serbest ve eşit değerde emtianın serbest ve karşılıklı mübadelesi, devlet ya da tekel buna müdahale etmediği sürece, toplumda bir çıkar dengesi sağlayacaktı. Proudhon'un yazılarındaki birçok pasaj, hükümeti dışlayan sözleşmelere düzülen birer methiyedir, öyle ki 'Sir Henry Maine bile Proudhon'unkinden daha dokunaklı bir sözleşme kavramına sahip değildi';[32] ona göre, hükümet nasıl doğası –uydurma ve zımnen feodal bir doğa– gereği toplumdaki düzenin yadsınması idiyse, sözleşme de doğası itibariyle hükümeti dışlamaktaydı. 'Tüm programı anarşi ve düzenin birleşimesi arayışından geçen'[33] Proudhon için, toplumda adalet ve karşılıkçılık ancak sözleşme araçlarıyla, yani devletin

[i] de bas... (fr.): aşağıdan yukarıya.

altını oyup onu gereksiz kılacak ve devlete hiçbir şey borçlu olmayan, hem gerçekten ahlaki, hem de toplumsal olarak türetici bir ilke sağlayacak araçlarla ortaya çıkarılabilirdi.

İLK KARŞILAŞMALAR

Paris'te Ekim 1843 ve Aralık 1845 tarihleri arasında kalan Marx, Proudhon ile ilk kez, *Kutsal Aile* üzerinde çalışırken karşılaştı (Proudhon Eylül 1844'te Lyon'dan Paris'e gelmişti). İlk karşılaşmalarıyla ilgili çok az şey bilinmektedir; Proudhon sonradan ve tesadüfen, bu dönemdeki karşılaşmalarından 'eserime ve başardıklarıma, vardığım sonuçlara (kendilerininmişçesine sahiplendikleri sonuçlardı bunlar) hayranlık duyan birçok Alman'[34] diye söz eder; bu ziyaretçiler arasında muhtemelen Marx da vardı. Marx'a gelince, o daha açık olmakla birlikte bu karşılaşmalara ilişkin çok farklı değerlendirmelere sahipti. 'Kimi zaman bütün gece süren uzun tartışmalar sırasında', diyecekti sonradan, Proudhon'a 'altından kalkamayacağı ve Almanca bilmediğinden derinine inemeyeceği bir Hegelcilik bulaştırdım... Benim başlattığımı, Fransa'dan sürülmemden sonra Herr Karl Grün sürdürecekti.' Marx'ın bu ifadeyle hamilik serzenişinde bulunması –'Bunu burada açıklıyorum, çünkü onun... İngilizlerin ticari mallara hile karıştırılması demeleri gibi, onun "*sophistication*"undan[i] bir ölçüde ben sorumluyum'[35]– yanıltıcıdır (ve belirtilmesi gerek, Proudhon'un ölümünden sonraki itibarını zedelemek gibi bir amaç taşıyan bu ifade, Marx'ın benzer diğer girişimleri gibi, başarısız olmuştur). 1844 yılına gelindiğinde Proudhon, dört tanınmış eser sahibi, ünlü bir sosyalist kuramcı kimliğindeydi; Marx ise, kendi kuşağından sol kanat Alman kuramcılarının birçoğu gibi, Proudhon'a olan hayranlığını açıkça dile getirmişti. Marx'ın Proudhon'la olan karşılaşmalarını nakledişi, tıpkı Proudhon'unki gibi, tablonun tümünü yansıtmaktan uzaktır ve Marx'ın sonradan ortaya çıkan yanlış anlamaları 'alicenaplıkla' teslim etmesi anlamını taşıyan bu nakledi̇ş, *de haut en bas*,[ii] olasıdır ki, gerçekte olup bitenin tam tersini sunmaktadır. Proudhon'un hayranları bile, onu iyi bir dinleyici olarak görmüyorlardı.

Marx ve Proudhon Paris'teki ilk karşılaşmaları ertesinde birbirlerini olasılıkla çok az gördüler. (Marx'ın Fransa'dan çıkarılmasından sonra da hiç karşılaşmamış ve bilindiği kadarıyla yalnızca bir kez yazışmışlardır.)

---

[i] sophistication (fr.). bozuk çıkma, hile karıştırma.

[ii] de haut... (fr.): tepeden tırnağa, tavandan tabana.

Proudhon sonu kötü biten bir yayımcılık girişimi olan *Deutcsh-französische Jahrbücher*'e (*Alman-Fransız Yıllığı*) yazılarıyla katkıda bulunmayı reddedince, Marx Paris'e gelmek zorunda kalmıştı, gerçi sol kanat yoldaşları arasında böyle bir girişimde yer almayı dinsel gerekçelerle reddedemeyecek neredeyse tek insandı Marx. İronik olan şu ki, gazetenin ilk sayısına katkıda bulunanlar arasında bir tek Bakunin Alman değildi. Marx'ın Paris polisindeki dosyası (bu dosyadan dolayı Marx 1845'te Fransa'dan sınır dışı edildi) Proudhon'dan söz etmez,[36] ancak dosyada bu iki filozof arasındaki ilişkinin öylesine belirtilmiş olması da mümkündür.

Marx, Proudhon'un fikirleriyle ciddi bir hesaplaşmaya bu tarihten sonra girer (*Kutsal Aile* ile *1844 Elyazmaları*'nda bu tartışmalar bulunabilir). Bütün bunların, Marx-Proudhon ilişkisine dair en yaygın yorum ışığında dikkatle değerlendirilmesi gerekir; buna göre, Marx'ın baştaki olumlu (hatta 'coşkulu') tepkileri dramatik biçimde yerini *Felsefenin Sefaleti*'ndeki (1847) okkalı hücumlara bırakmıştır; buna meydan veren ya da buna doğrudan kaynaklık eden şey, ikisi arasında 1846'da yaşanan ağız dalaşıydı. Fakat gerçek o kadar da basit değildir. Franz Mehring'in sonradan belirttiği üzere,

> Marx'ın *Kutsal Aile*'de Proudhon'u aslında ona birkaç yıl sonra daha şiddetli yüklenmek için yücelttiği itirazı, kolaya kaçan akademik bir lafazanlıktır. *Kutsal Aile*'de Marx, Edgar Bauer'in kof ifadelerinin cerbezesine kapılmamasından dolayı Proudhon'a arka çıkar... Bauer'in teolojik sınırlılıklarına yüklendiği gibi, Proudhon'un ekonomik sınırlılıklarına da yükleniyordu Marx,[37]

daha *Felsefenin Sefaleti*'nin kanavasını germemişken. Bir polemik havası taşısa da Mehring'in iddiası büyük ölçüde doğrudur. Marx'ın 1846 yılı öncesinde Proudhon hakkında söylediklerini –Mehring'in gerekli materyalin tümünü elde edemediğini aklımızda tutarak– incelersek görürüz ki, Marx'ın Proudhon üzerine yorumları onu hiç de kayıtsız şartsız övmez. Marx'ın yorumları, hasmane olmamakla birlikte, en azından zımnen, eleştireldir; kimi zaman takdir sözleriyle doludur ve her zaman orta bir yol bulma çabasındadır. Köprülerin atılmasına yol açan şey 1846 yılındaki yazışma değil (bu yazışma, kendi başına, bir sonuç doğuracak nitelik taşımıyordu), Proudhon'un aynı yıl yayımladığı *Ekonomik Çelişkiler Sistemi, ya da Sefaletin Felsefesi* adlı kitabıydı. Marx'ın buna yanıtı, 1846 yılında Annenkov'a yazdığı uzun bir mektubun da[38] yer aldığı *Felsefenin Sefaleti* (1847) oldu. Bu yanıtın hasmane niteliğini provoke eden,

birçoğu ilk defa olmak üzere, Proudhon'un kitabında ifade edilen ekonomik, felsefi ve siyasal fikirlerdi; bu hasımlık ilk ortaya konma vesilesinden sonra devam ettiyse de, Marx'ın sonraki yorumları kimi zaman Proudhon'un ilk yazılarını temkinli biçimde (ya da kerhen) över.

Bunun anlamı şudur: Marx'ın Proudhon'la ilgili *Felsefenin Sefaleti*'nden önceki, sonraki ve bizatihi bu kitaptaki düşüncelerini göz önünde bulunduğumuz takdirde görürüz ki, Marx'ın Proudhon'a ve Proudhonculuğa yönelttiği eleştirileri arasında çoğunlukla teslim edilegelenden çok daha fazla bir devamlılık vardır. Onun *Felsefenin Sefaleti*'nde getirdiği amansız eleştiriler ne ilk, ne de sondur. Marx, Proudhon'la hesaplaşmayı, *Felsefenin Sefaleti*'ndeki kadar kapsamlı ve zehir zemberek olmamakla birlikte, düşünsel serüveni boyunca hiç ihmal etmez neredeyse. Proudhon *1844 Elyazmaları* ile *Kutsal Aile*'de tartışılıp eleştirilmekte, *Kutsal Aile* ile *Alman İdeolojisi*'nde çarpıtmalara karşı savunulurken başka gerekçelerden dolayı yerilmekte ve *Komünist Parti Manifestosu*'nda da (yani Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'ni yazmak için ara verdiği çalışmada) reaksiyoner eğilimleri olan birçok ütopyacıdan biri olarak çok kısa biçimde anılmaktadır. Bütün bunlar ve Proudhon'un özelde *Felsefenin Sefaleti*'nde epey bir hırpalanışı daha başlangıçtır. Marx, Proudhon hakkında, *Neue Rheinische Zeitung* gazetesinde 1849'da çıkan bir makale yazmıştı, *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nda da (1850) Proudhon'un 'halk bankası' tasarısını şöyle bir eleştirmişti. 1851'de Marx Proudhon'un ilk kez bu yıl içinde basılmış olan *19. Yüzyılda Genel Devrim Düşüncesi* (*Idée générale de la révolution au XIXe siècle*) kitabına saldırmayı planladığı bir kitapçık için yayıncı aramaktaydı (yazılmış olsa bile bu kitapçık gün ışığına çıkmamıştır).[39] *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde (1851-2), Marx'ın 'hüsranla sonuçlanmaya mahkum öğretisel deneyler, değişim bankaları ve işçi birlikleri'[40] diyerek eleştiride bulunması, Proudhoncu şemalara indirilmiş bir darbeydi; Proudhon'un Louis Napoleon'un *coup d'état*'sında oynadığı role ilişkin bilgi ve söylentilerin uzunca bir süre gündemde kalmasının ardından Marx'ın *18 Brumaire*'in 1869'daki ikinci baskısına yazdığı 'Önsöz' şunu anlatıyordu: Proudhon'un kitabı, *İki Aralık Darbesi Sonucunda Toplumsal Devrim* (1852), 'dikkate değer' bir çalışmadır, her ne kadar Marx 'darbenin getirdiği tarihsel yeniden yapılanma, onun kaleminde kaçınılmaz biçimde, darbenin kahramanının tarihsel savunusuna dönüşür'[41] ('kaçınılmaz' ya da değil, gerçekten de sonuç budur) diye düşünse de. Proudhon'un ekonomik fikirlerine gelince, bunlar 1860'lı yıllarda (özellikle de, 1865'te von Schweitzer'e, 1866'da Engels'e ve 1866'da Kugelmann'a)[42] yazılan bir dizi mektupta ve asıl uzun uzadıya

Grundrisse'de (1857-8) tartışılmaktadır. Marx Proudhon'u *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*'da (1858) yeri geldiğinde eleştirir; ve tüm bu çalışmalarda değindiği noktaların çoğu *Artı-Değer Kuramları* I ve III'te (1861-3), *Kapital* I'de (1867) ve (ölümünden sonra 1894'te yayımlanan) *Kapital* III'te tekrar edilmekte ve bazen de genişletilmektedir.

Bu listenin uzunluğu, Proudhonculuğun dayanıklılığını ve kurucusunun sergilediği gücü takdir anlamına gelir. Marx'ın Proudhon'a yüklenen bir kitap yazarak onun nüfuzunu tümden kırma umudu boşa çıkmıştır. Marx, sık sık Proudhon'un o yabana atılmaz nüfuzundan esefle söz etmek durumunda kalmıştı. Sivri oklarını ardı ardınca Proudhon'a yöneltirken kasıtlı ve zorlama bir tutum içindeydi. (Marx Proudhon'u hep, Platon metafiziğine ve işçi sınıfı karşıtı düşüncelere saplanıp kalmış geveze bir ufaklığa benzetme eğilimindeydi.) Bu saldırıları okurken şunları unutmamamız gerekir: entelektüel üstünlük bir şeydir, fiili siyasal nüfuz başka bir şey; ve dosdoğru bakacak olursak şunu görürüz: Proudhon, 1840'lardan başlayıp 1864'teki ölümüne kadar, Marx'la bağlantılı olarak kendini gösteren kötü bir şöhretin sahibi olmuştur. Bu noktada 'Kızıl Terörist Doktor' ve (kendi sözleriyle) 'Londra'da en çok çamur atılan insan'[43] haline gelen Marx, genellikle Enternasyonaldeki nüfuzunu kullanarak Komünü tertiplemiş kişi sayılsa da, gerçekte Komün, Marksizme değil, Enternasyonalin ilk dört yılında Marx'ın bulunduğu taraf için devamlı bir başağrısı olan Proudhonculara çok şey borçluydu. Sonuçta, programatik karşılıkçılığı öngören Proudhonculuk *per se* Komünün ağır baskıları altında uzun süre yaşayamasa da, Proudhon'un fikirleri daha sonra da etkisini göstermeye, özellikle Fransa'da anarko-sendikalizmin en güçlü olduğu dönemde, devam etmiştir; Fransız anarko-sendikalizminin bu anlamdaki başlıca özellikleri –yani çalışmayı temel alan pratik ahlaklılık düsturu, sert *ouvriérisme* ilkesi ve keskin 'le séperatisme ouvrier'[i] inancı ('pas des mains blanches, seulement les mains calleuses'[ii]), mülkiyeti 'copropriété en main commune'[iii] olarak yeniden tanımlama arzusu (fakat Fransız anarko-sendikalizminin, devrimci genel grevi benimseme suretiyle şiddetin yeniden oluşturucu gücüne duyduğu inancı hariç tutmamız gerekir)– kuşku götürmez biçimde Proudhon'un etkisini taşır. Gerçekten de günümüz Fransız Sosyalist Partisi'nin *autogestion*[iv] olarak işçilerin kendi denetimleri üzerinde ısrarla durmasında Proudhoncu öğeler görmek bizi şaşırtmamalıdır.

---

[i] le séperatisme... (fr.): işçi ayrımcılığı.

[ii] pas des... (fr.): temiz eller yoktur, yalnızca nasırlı eller vardır.

[iii] copropriété en... (fr.): mülkiyetin ortak bir elde toplanması.

[iv] autogestion (fr.): özyönetim.

1842 tarihli 'Komünizm ve *Ausburger Allgemeine Zeitung*'[44] başlıklı makalesinde Marx, Proudhon'un eserini 'zekice' (*scharfsinning*) diye nitelendirir; ertesi yıl ise Arnold Ruge'e yazdığı ve *Deutsche-französische Jahrbücher*'de de yayınlanacak olan bir mektubunda Marx şu gözlemde bulunur.

> Dogmatik bayraklar açmaktan yana değilim. Tam aksine, kendi önermelerini anlamaları için dogmatistlere yardımcı olmamız gerekir. Dolayısıyla, özelde *komünizm* dogmatik bir soyutlamadır, fakat sözünü ettiğim, hayali ve olanaklı bir komünizm değil, fiili olarak var olan ve Cabet, Dezamy, Weitling vs.nin öğrettiği komünizmdir. İşte ancak bu komünizm, insancıl ilkenin özel bir ifadesidir, hâlâ antitezinin –özel [mülkiyet] sistem[in]in– izlerini taşıyan bir ifade. Bundan dolayı, özel mülkiyetin kaldırılması ve komünizm hiçbir şekilde özdeş değildir; ve komünizmin, diğer sosyalist öğretileri –Fourier, Proudhon ve diğerlerinin öğretilerini– kendine karşı ortaya çıkan öğretiler olarak görmesi ilineksel değil, kaçınılmazdır; çünkü bizatihi komünizm, sosyalist ilkenin özel, tek yanlı gerçekleştirilmesidir.[45]

Bu pasaj, sonraki yazılarda –*1844 Elyazmaları*, *Kutsal Aile*, *Alman İdeolojisi* ve *Felsefenin Sefaleti*– daha geniş olarak açımlanacak konular ortaya koyar. Bu pasajda, yalnızca Proudhon'un anti-komünizmi ortaya konmamakta; ayrıca Proudhon'un 'sosyalizm'i, Weitling ve diğerlerince savunulan tipteki komünizmin, bir anlamda, kestirilebilir ve uygun bir karşıtı ya da karşı kutbu olarak değerlendirilmekte ve Weitling ile diğerlerinin komünizmi de kusurlu ve dayanaksız bir komünizm olarak görülmektedir. Özel mülkiyetin kaldırılması (kaba komünizmin esasıdır bu) ile komünizmin daha kapsamlı ve eksiksiz formu, birbiriyle özdeş değildir – Marx bu noktayı *1844 Elyazmaları* ve *Felsefenin Sefaleti*'nde geliştirerek kaba komünizmin (ve sonrasında Proudhonculuğun kendisinde) yoksun olduğu şeyin, tarihsel değişimin bir ilkesi olarak yeni ihtiyaçların yaratılması düşüncesi olduğuna dikkat çeker. Fakat Marx, o tarihte (1844) sürekli Proudhon ile Weitling'i karşılaştırıyor, ne var ki bunu sürekli ya da kesin olarak Weitling lehine yapmıyordu. (Gerçi Marx 'Prusya Kralı ve Toplumsal Reform' adlı makalesinde, 'Weitling'in uygulanabilirlik bakımından aşağı nitelikte olmakla birlikte kuram olarak çoğunlukla Proudhon'u aşan mükemmel yazıları'[46] diye göndermede bulunur.) Marx'ın Weitling hayranlığı –uzun süre olmasa da devam edecekti bu hayranlık– bizi şaşırtmamalıdır; Weitling proleterlerden çok, vasıflı zanaatkarları kazanmaya çalıştığı ve örgütlü bir işçi sınıfı hareketinin rolünü tanımayı bile reddettiği halde, Marx ondan hiç istemeyerek kopmak durumunda kalacaktı. Ama devrimci bir komünistti o; Proudhon

ise ne bir devrimciydi, ne de bir komünist, fakat Fransa'da hatırı sayılır bir nüfuzu vardı. Marx'ın onun yazılarına ilişkin düşüncelerinin uzlaşmacı nitelikte olması belki de bu yüzdendir; ama yine de Marx, daha 1844'te belli bir övgü-suçlama dengesi tutturmaya çalışır.

Bu dengeye en çarpıcı biçimiyle *1844 Elyazmaları*'nda ulaşılmaktadır; Marx bu kitaptaki Proudhon ile ilgili kimi pasajlarını yeri geldiğinde harfiyen *Kutsal Aile*'de de (1845) kullanacaktır. *1844 Elyazmaları*'nda Marx, Proudhon'u, hem 'ücretleri yükseltme ve böylece işçi sınıfının durumunu iyileştirme' arzusu duyması, hem de özellikle 'ücret eşitliğini toplumsal devrimin hedefi' sayması nedeniyle 'kısmi reform yanlıları'[47] ile özdeşleştirir. Marx'a göre, Proudhon'u ve genel olarak Fransız sosyalizmini diğer düşünür ve kuramlardan ayırt eden nokta, bir siyasal hedef olarak eşitliktir ve 'Proudhon, bu bakış açısıyla değerlendirilip eleştirilmelidir'.[48] Bir taraftan, Proudhon 'bu haliyle' sermayeyi ortadan kaldırma zorunluluğunu görmekte ve iki temel sınıfa bölünmüş toplumda haklı olanın yanında yer almaktadır: 'Ekonomi politik, üretimin gerçek özü olan emek ile başlar ve devamında emeğe hiçbir şey atfetmeyip her şeyi özel mülkiyete atfeder. Bu çelişkiyle yüz yüze gelindiğinde Proudhon özel mülkiyete karşı emekten yana saf tutmuştur'.[49] Buraya kadar mesele yok, ancak Proudhon'un göremediği şey, bu 'çelişkinin' boyutlarıdır. O, ücretlerin 'emeğin yabancılaşmasının yalnızca zorunlu bir sonucu olduğunu' göremez. Dolayısıyla Proudhon'un savunduğu şudur:

> Diğer güçlükleri ve özellikle, böylesi bir anomalinin kuvvet yoluyla sürdürülebileceği güçlüğünü göz ardı eden zorlama bir ücret artışı, daha iyi bir köle ücretinden başka bir şey olmayacak ve hem işçiye hem de işe hak ettikleri beşeri anlam ve değeri vermeyecektir.
> Hatta Proudhon'un talep ettiği ücret eşitliği günümüz işçisinin işiyle olan ilişkisini tüm insanların işle (çalışmayla) olan ilişkisine bile dönüştürebilecektir. Böylece toplum bir soyut kapitalist olarak kavranacaktır.[50]

Göreceğimiz üzere, Proudhon'a ilişkin bu eleştiri hem *Kutsal Aile*'de hem de *Felsefenin Sefaleti*'nde geliştirilecek olanlarla bütünüyle kökteştir; Marx *Kutsal Aile*'de (ve *Alman İdeolojisi*'nde) Proudhon'da övgüye değer bulduğu şeyleri bazı yerinde eleştirilerle ölçülü hale getirir. Ne var ki Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nden önce Proudhon'u asla bütünüyle gözden çıkarmaz, onun Proudhon'dan soğuması üzerinde biraz durmamız gerekiyor. Öncelikle Marx, Proudhon'u Alman tenkitçilerine karşı –*Alman İdeolojisi*'nde Karl Grün ve Stirner'a, *Kutsal Aile*'de Edgar Bauer'e karşı– hep savundu. *Kutsal Aile* öncesinde Feuerbach'a yazdığı bir mektupta Marx, Bauer'in 'hüzünlü ve mağrur entelektüalizmi' ile Proudhon'un öğ-

re' ini karşılaştırıp şu yorumda bulunur: Bauer'in yaklaşımı, Proudhon'un argümanlarının çıkış noktası olan ve bu argümanlara güvenilirlik kazandırıp onları kuvvetlendiren 'pratik ihtiyaçları' layıkıyla değerlendirmede başarısızlığa uğrar. Argümanların kendisine gelince, Marx, Proudhon'un aşağıdaki görüşünde 'büyük bir bilimsel açılım' bulmuştu:

> Ekonomi politik, temel öncülüyle (özel mülkiyet) sürekli bir çelişki içinde devinir; bu çelişki, dinsel fikirlere devamlı beşeri bir yorum getiren ve bu suretle kendi temel varsayımıyla, yani dinin insanüstü karakteriyle çelişkiye düşen tanrıbilimcinin çelişkisiyle benzeşir.

Marx Proudhon'a olumlu bakmaya devam eder ve Proudhon'un *Birinci Muhtıra*'sını (*Mülkiyet Nedir?*) abartılı bir ifadeyle, Fransız proletaryasının, kendisi de proleter olan ve çağdaş üretim ilişkilerinin hiçbir insani yanının olmadığı keşfinde bulunan biri tarafından yazılmış 'bilimsel' manifestosu olarak betimler. Marx bununla da kalmaz ve Proudhon'u, bu durumu düzeltici bir çare olarak reformu değil, eylemi desteklemiş olması dolayısıyla över.[51]

Böylesi bir özet bir an düşündürür insanı, çünkü Haubtmann'ın işaret ettiği gibi bu özetin, *Birinci Muhtıra*'nın argümanlarına haksızlık etmediği söylenemez pek. Öncelikle belirtmek gerek, kitapta desteklenen eylem devrimci eylem değildir. *Mülkiyet Nedir?*'de, ayrıca fikirlerin maddi gücü gibi nosyonlar ileri sürülür ve bir tür demiurgos olarak 'Adalet'ten yardım dilenir – Proudhon'un sonraki yazılarından bazılarında bu yöndeki vurgu çok daha güçlüdür. Proudhon, ahlaki yasalara ilişkin çıplak bilginin devrimci olmayan türden bir toplumsal ilerlemeye yol açıp ona can vereceğine inanıyordu. Bu nosyonların gerçekte ne gibi bir değer taşıdığı sorusunu bir yana bırakırsak, bunların Marx'ın aklına yatmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz; *Kutsal Aile*'de bu nosyonlar büyük ölçüde göz ardı edilir. Marx, görünen o ki, kendini dizginlemiş ve gazabını diğer hedeflere saklamıştı; bu da onun, Proudhon'un başarısındaki asıl önemli noktanın ne olduğunu kendi kafasında ölçüp biçmesinden dolayıdır. Marx *Mülkiyet Nedir?*'i, toplumsal çözümlemede ileriye doğru gerçek bir adım olarak görür; ileride göreceğimiz gibi, sonraki yazılarında bu değerlendirmesine bağlı kalır.

1845'teki Marx'a göre, Proudhon'un argümanının can alıcı noktası, kapsamlılığıdır; *Mülkiyet Nedir?*'i değerli kılan şey, yazarının bağlantılar kurmaya ve ilişkilendirmeye olan yatkınlığıdır. Proudhon,

> ekonomik ilişkilerdeki insan öğesini ciddiye alır ve onu bu ilişkilerin gayri insani gerçekliğinin [wirkliche Unmenschlichkeit] karşısına diker... Dolayı-

> sıyla o, şu ya da bu tip değil, bir özel mülkiyetin [auf universelle Weise] damgasını vurduğu ekonomik ilişkilere cephe alırken tutarlıdır.[52]

Proudhon'un toplumun her yanına yayılmış özel mülkiyet *ilişkileri* biçimindeki genellemesini Marx uygun bulmuştu; bu genelleme, ekonomi politikçilerin ele aldıkları konuların kökeni ve insan davranışı ile gene kendilerinin geçmişte fiili insan davranışını betimlemek ve nitelemekte kullandıkları beşeri olmayan/determinist nesnel yasalar arasında çok rahatsız edici bir ikircim yaşadıklarına dikkat çekiyordu – bu çelişkiyi Marx da kendi yazılarında ele alacak, ama ulaştığı sonuçlar çok farklı olacaktı; ne kadar farklı olduğunu birazdan göreceğiz. Bu noktada şunu görmek önemlidir, Proudhon'a ilişkin önceki ve (daha ölçülü olmakla birlikte) sonraki değerlendirmelerinde Marx, gerektiğinde filozofun hakkını teslim etmekten kaçınmaz. Aslında ona göre, Proudhon özel mülkiyet ilişkileriyle ücretli emek arasında bağlantılar kurmakla kalmamış, aynı zamanda bunları bir anlamda diyalektik bağlantılar olarak nitelemiştir. Marx ve Proudhon, yine, diyalektik bağlantıların doğası ve anlamı konusunda ayrı düşmüşlerdi; fakat 1845'teki Marx'ın, Proudhon'un özel mülkiyet ilişkileri ile proletaryanın büyümesini aynı paranın iki yüzü olarak değerlendirmesine hiçbir itirazı yoktu.

> Ekonomi politik, özel mülkiyetin deviniminin yarattığı zenginlikten yola çıkarak... özel mülkiyetin savunusu niteliğindeki mülahazalara ulaşır; oysaki Proudhon, ters taraftan (ki, ekonomi politik ustalıkla üstünü örter bunun), yani özel mülkiyetin deviniminin yarattığı mülkiyetten yola çıkarak kendi mülahazalarına (özel mülkiyeti olumsuzlamaya) ulaşır.[53]

Proudhon'un analizinin gösterdiği doğrultu (ki, elbette bu, Marx'ınkine benzemekteydi) ve yanı sıra filozofun, özel mülkiyet ve özel mülkiyet temeli üzerine inşa edilen toplumsal ilişkiler sistemi ile bu ilişkilerin gevşek bir antitezi olarak proletaryanın büyümesi arasında kurduğu bağlantılar, Marx için yeterliydi (Marx, Proudhon'un bu toplumsal güçleri tanımlayışında ciddi kusurlar bulacaktı sonradan). Sonuçta, kitabın üstün nitelikleri kusurlarına ağır basmıştı Marx'ın gözünde; yirmi yıl sonra J.B. von Schweitzer'a yazdığı bir mektupta Proudhon'a gene aynı şekilde yaklaştığını görüyoruz Marx'ın. Proudhon'un

> ilk çalışması, *Mülkiyet Nedir?*, yazdıklarının kuşkusuz en iyisidir. İçeriğinin yeniliği dolayısıyla değilse bile, en azından yeni ve cüretkar bir biçimde her şeyi söyleme tutumuyla çığır açıcı niteliktedir. Elbette 'mülkiyet', eserlerini Proudhon'un da bildiği Fransız sosyalist ve komünistlerince çeşitli şekillerde eleştirilmekle kalmamış, ütopik bir tarzda '*hakkından gelinmişti*' de. Bu ki-

> tapta Proudhon'un Saint-Simon ve Fourier ile olan ilişkisi, tıpkı Feuerbach'ın Hegel ile olan ilişkisi gibidir. Hegel ile karşılaştırıldığında Feuerbach son derece zayıf kalır. Yine de Hegel'in *ardından* Feuerbach, Hıristiyan bilincine ters düşen fakat eleştirinin ilerlemesi açısından önem taşıyan ve Hegel'in gizemli bir şekilde yarı karanlıkta bıraktığı kimi noktaları *vurgulaması* sebebiyle çığır açıcı olmuştur.
>
> Şu ifadeyi kullanmama izin verilirse eğer, Proudhon'un hâlâ güçlü kuvvetli olan üslubu, bu kitabında da açıkça görülür. Ve kanımca, kitabın üslubu başlıca meziyetidir.
>
> Hâlâ eski konuları tekrar ettiği kısımlarda bile, Proudhon'un tek başına keşiflerde bulunduğu, söylediği şeyin kendisi için yeni olduğu ve öyle de sayılması gerektiği görülebilir. Ekonomik 'kutsallar kutsalı'nın yakasına yapışan provokatif bir meydan okuyuş, sıradan burjuva kafasını alaya alan parlak bir paradoks, yerin dibine geçiren bir eleştiri, parlak bir ironi ve bunların arkasında şurada burada kendini gösteren, mevcut düzenin kepazeliğine yönelmiş derinlikli ve gerçek bir öfke – bütün bunlar, *Mülkiyet Nedir?* okurlarını heyecanlandırdı ve büyük bir sansasyon yarattı. Ekonomi politiğin katıksız bilimsel tarihi içinde adı pek anılacak bir kitap değil bu. Fakat böylesi sansasyonel çalışmalar... bilim alanında da bir rol oynar...
>
> Ne var ki görünüşteki bütün o gelenek yıkıcılığına karşın *Mülkiyet Nedir?*'de bile şu çelişkiyle karşılaşılır: Proudhon, toplumu bir yandan bir Fransız küçük köylüsünün (sonraları küçük burjuvasının) duruşu ve bakışıyla, diğer yandan da sosyalistlerden edindiği mirasın ölçütleriyle eleştirmektedir...[54]

Marx'ın bu mektubundaki Proudhon övgüsü sonradan küçümsemeye dönüşür; ilk olarak *Kutsal Aile*'de geliştirildiğinde bile bu, çeşitli şekillerde temkinlilik içeren bir övgüydü. Proletarya ve mülkiyet arasında oldukça doğru biçimde gördüğü bağlantıdan, diye belirtir Marx, Proudhon doğru bir çıkarım yapamaz. Proudhon'un proletaryayı eksik biçimde nasıl tanımladığı sorusu bir yana (Marx *Felsefenin Sefaleti*'nde bu soruya çok daha yeterli ve doyurucu bir yanıt vermiştir), Marx'ın *Kutsal Aile*'de Proudhon'un mülkiyet tanımının kusurlu olduğunu fark etmiş olduğu açıktır. Proudhon, der Marx, mülkiyeti kişinin kendi varlık güçlerinin gerçekleştirilmesi ('meine eigenen Wesenkräfte zu betätigen und zu verwirklichen') olarak değil, başkalarının hak iddialarını dışlayan ('den Andern auszuschliessen')[55] bir şey olarak görür. Bu, başkalarının iddialarını dışlayan bir şey olarak mülkiyet kavramının bir Fransız kavramı olup olmaması bir yana (muhtemelen öyledir), Marx şunu fark etmiştir: Proudhon'un özelde bu kavram üzerine inşa ettiği şey, yani mülkiyet problemine getirdiği çözüm –bu çözüm küçük, az çok eşit ve sömürücü olmayan bir mülkiyet sahipliğini öngören fırsat eşitliğinden başka bir şey değildir– yabancı bir çerçeve içine hapsolup kalmış bir çözümdür.

> Proudhon'un sahip olmamayı ve eski sahip olma biçimini kaldırma arzusu, insanın kendi nesnel özüyle pratikte yabancılaşmış ilişkisini, insanın kendine yabancılaşmasının ekonomik-politik dışavurumunu ortadan kaldırma arzusuyla özdeştir tam da. Fakat onun ekonomi politik eleştirisi hâlâ ekonomi politiğin öncülleriyle sınırlı olduğundan, nesnel dünyanın yeniden sahiplenilmesini hâlâ ekonomik-politik eldecilik biçiminde kavrıyor. Aslında Proudhon, Eleştirel Eleştirinin [Edgar Bauer] ona yaptırmaya çalıştığının aksine, sahip olmayla sahip olmamayı karşı karşıya getirmez, [bunun yerine] eldecilikle eski özel mülkiyet sahipliği biçimini karşı karşıya getirir. Eldeciliğin bir 'toplumsal işlev' olduğunu iddia eder... [Ne var ki] Proudhon bu düşüncesine uygun bir gelişme çizgisi kazandıramamıştır. Eşit eldecilik fikri ekonomik-politik bir fikirdir ve dolayısıyla şu ilke açısından bizatihi yabancılaşmış [Entfremdete] bir ifadedir: İnsan için varlık olarak, yani insanın nesnelleşmiş varlığı olarak nesne, aynı zamanda insanın başka insanlar için varlığıdır, insanın başka insanlarla beşeri ilişkisidir, insanın insanla toplumsal ilişkisidir. Proudhon, ekonomik-politik yabancılaşmayı yine ekonomik-politik yabancılaşma içerisinde ortadan kaldırır [hebt die national-ökonomische Entfremdung innerhalb der national-ökonomischen Entfremdung auf].[56]

Bu çapraşık pasajın ne denli önemli olduğunu görmemiz için onu biraz açmamız gerekiyor. Marx'ın *Kutsal Aile*'deki Proudhon üzerine "İlk Eleştirel Değerlendirme'si, *Mülkiyet Nedir?*'i 'her bilimin ilk eleştirisi, söz konusu bilimin öncüllerinde zorunlu olarak içerilir' görüşünden hareketle 'ekonomi politiğin bakış açısıyla bir ekonomi politik eleştirisi' olarak tarif eder. İşte bu anlamda *Mülkiyet Nedir?* 'modern ekonomi politik açısından, Sieyès'in *Üçüncü Zümre Nedir?*'i modern politika açısından ne ölçüde önemliyse, o kadar önemlidir. Her iki yapıt da yeni bir yol çizer ve yeni bir kavram getirerek daha ileri araştırma olanaklarının yolunu açar; her ikisi de ilke olarak aşılmaz değildir, daha doğrusu aşılmaz olarak kalmaları olası değildir. Gerçekten de 'Proudhon'un yapıtı ekonomi politiğin, hatta bizzat Proudhon tarafından kavranan biçimiyle ekonomi politiğin eleştirisince bilimsel olarak aşılacaktır. Bu görev ancak Proudhon'un kendisi sayesinde mümkün hale gelir...'[57] Marx ekler: 'Ekonomi politikteki tüm gelişmeler özel mülkiyeti önvarsaydığı' ve bu 'temel önerme fazladan bir başka inceleme gerektirmeyen doğruluğu su götürmez bir olgu olarak görüldüğü' halde, Proudhon

> ekonomi politiğin temeli olan *özel mülkiyeti* eleştirel bir incelemeye, ilk defa olarak kararlı, amansız ve aynı zamanda bilimsel bir incelemeye, tabi tutar. Bu onun büyük bilimsel adımıdır, ekonomi politiği devrimcileştiren ve gerçek bir ekonomi politik bilimini ilk kez olanaklı kılan bir adım.[58]

Ne var ki, diye devam eder Marx, 'Proudhon daha geniş özel mülkiyet biçimlerini –örnekse, ücretler, alım satım, değer, fiyat, para vs.– bizatihi özel mülkiyet biçimleri olarak kavramaz'. Buna karşılık 'bu ekonomik öncülleri ekonomi politikçilere karşı kullanır'; bu onun gelecekteki değişimi mümkün kılan bir katalizör olarak edimde bulunma şeklinde kendini gösteren 'tarihsel olarak doğrulanmış duruşuna bütünüyle uygun'[59] olduğu halde, bir başına bu yaklaşım, özel mülkiyet ilişkilerinin aynı anda her yerde mevcut olmasının ortaya koyduğu problemlere çözüm getirmekten uzaktır. Kapitalist sistemin insanlık dışı gerçekleri ekonomi politikçilerin masum ve insancıl taahhütlerini yalanladığı için, bunlar görünüşü kurtaran çeşitli araçlara sığınmaya zorlanır ve

> özel mülkiyeti, kendi içinde (yani ücretlerden oluşturdukları kavram içinde) ussal olan ücretlerin tahrifçisi olarak, bizatihi ussal olan değerin tahrifçisi olarak, ya da bizatihi ussal olan ticaretin tahrifçisi olarak belli bir kısmi form içinde ele alırlar. Dolayısıyla zaman zaman Adam Smith kapitalistlere, Destutt de Tracy bankerlere, Simonde de Sismondi fabrika sistemine, Ricardo toprak mülkiyetine yüklenir ve hemen hemen tüm modern ekonomistler özel mülkiyeti basit bir tüketici olarak gören (sanayi dışı) kapitalistlere yüklenir.[60]

En başta Proudhon bunu kabul etmeyecektir. Ekonomi politikçilerin insancıl önvarsayımları ('serbest' iş sözleşmesi, değerin üretim maliyetinin yanı sıra üretilen nesnenin toplumsal faydası tarafından da belirlenmesi) ile bunların uygulamadaki insanlık dışı sonuçları arasındaki çelişkiye parmak basmanın bir yolu olarak Proudhon, insancıl önvarsayımı görünüşteki değerine bakarak ele alır.

> Proudhon ekonomik koşulların insancıl biçimde ortaya çıkışını ciddiye alıyor ve onu keskin bir tutumla bu koşulların insanlık dışı gerçekliğinin karşısına dikiyordu. Bu koşulların kavramda ne iseler hakikatte de öyle olmalarını, daha doğrusu bunların kavramının bırakılıp ortadaki fiili insanlık dışı durumun herkesçe teslim edilmesini talep ediyordu.[61]

Proudhon'un yaklaşımı, çelişkilere dikkat çekmekle birlikte riskler de içeren bir yaklaşımdır. Bir anlamda (Marx'ın da kabul ettiği gibi) ekonomi politiğe bir açılım sağlayan düşüncesi, bir diğer anlamda ekonomi politiğin gerisinde kalır. Sözleşme tartışmalarında –gördüğümüz gibi sözleşme, onun düşüncesinin ana dayanaklarından biridir– Proudhon bu nosyonu bizzat ekonomi politikçilerden daha ciddiyetle ele alır. 'Proudhon bu ilişkiyi ekonomi politik anlamında suistimal etmez', diye yüklenir Marx; 'aslında o, ekonomi politikçilerin yanıltıcı ve nominal saydığını – yani sözleşmeye giren tarafların özgürlüğünü– gerçek kabul eder'.[62]

Kendi argümanının da dikkat çektiği gibi, böylesi bir özgürlük zor yoluyla ortadan kaldırılalı çok uzun süre geçtiği halde, Proudhon'un getirdiği çözüm basitçe bu özgürlüğün yeniden tesis edilmesinden ibaret kalır, böylece sözleşmeye giden tarafların özgürlüğü (ki bu, bir mitos olarak sergilene gelmiştir) gerçek kılınmak suretiyle, verilmiş olan sözler yerine getirilecektir. Marx'ın izini süren Plekhanov şunu belirtiyordu: 'Politik bakımdan [Proudhon'un] programı, bir meta üreticileri toplumunun özel hak alanından alınmış bir kavramın ("sözleşme") kamu ilişkilerine uygulanmasından ibarettir';[63] Plekhanov'un izlediği yolun *Felsefenin Sefaleti*'nin yanı sıra *Kutsal Aile*'den de geçtiği gerçeği göz ardı edilmektedir çoğun.

Proudhon'un düşüncesi içerisinde çok önemli bir yer işgal etmesine karşın, sözleşme, her şey demek değildir. Proudhon aynı zamanda diğer açılardan da ekonomi politikçilerin söylediklerini –bir anlamda onların kendi kendilerini aldığından çok daha fazla– ciddiye almaktaydı. Bir taraftan, bir ürünün değerini ve ücretlerin ölçüsünü emek zamanından çıkarma yoluyla Proudhon, Marx'a göre, 'sermayenin ve toprak mülkiyetinin ölçülebilir gücü'nün yerine 'beşeri yönü, kesinleyici faktör kılar' ve böylece insana kendi haklarını geri verir; ama gelgelelim, bunu çelişik (*widerspruchsvoolle*) bir tarzda yapar. Beşeri faaliyete ilişkin tüm temel tanımlar (*Wesenbestimmungen*) Proudhon'un formüllerinde yer almıştır, fakat bu formüllerde bu tanımlara ancak yabancı bir formda rastlanır.[64] Marx'a göre, bunun böyle olmasının nedenlerinden biri, Proudhon'un 'beşeri yön'ü 'sermayenin ve toprak mülkiyetinin ölçülebilir gücü'nün karşısına koymada yetersiz kalmasıdır. Proudhon, kapitalizm *içerisindeki* gelişmelerin kapitalizmin en berbat aşırılıklarını törpüleme eğilimi taşıdığını düşünür ve bunun için çok az tanıtlama gösterir; bir başka deyişle, değişiklik yaratacağını düşündüğü her şeye dört elle sarılır, her soruna çare olabilecek çözümler peşinde koşar, sorunun köklerinin nerede yattığını araştırmaz. Faiz oranlarındaki değişmeler konusundaki yaklaşımı buna örnektir:

> Paranın getirdiği faizin düşmesi (Proudhon bunu, sermayenin etkisinin kırılması ve gene sermayeyi toplumsallaştırma eğilimi olarak görür), gerçekten de, işleyen sermayenin aşırı zenginlik karşısında kazandığı zaferin, yani bütün özel mülkiyetin sanayi sermayesine dönüşmesinin bir belirtisidir sadece. Bu, özel mülkiyetin, görünüşte hâlâ beşeri olan tüm nitelikleri üzerindeki toptan zaferidir ve özel mülkiyet sahibinin mülkiyetin özüne –emeğe– eksiksiz bir şekilde tabi olmasıdır. Dolayısıyla faiz oranındaki düşüş, kendini mükemmelleştirme sürecindeki sermaye egemenliğinin –yani tam olarak geliş-

> miş bir hale gelme ve dolayısıyla kendi sonunu hızla hazırlama sürecindeki yabancılaşmanın– bir belirtisi olduğu ölçüde, sermayenin geçersizleşmesinin de bir belirtisidir. Aslında bu, var olanın karşıtını onayladığı tek biçimdir. Lüks ve tasarruf üzerine ekonomistler arasındaki tartışma, demek ki sadece, servetin taşıdığı niteliğin farkına varmış ekonomi politik ile romantik, sanayi aleyhtarı hatıralardan başını alamayan ekonomi politik arasındaki bir tartışmadır.[65]

Marx'ın burada değindiği nokta ve aynı şekilde *1844 Elyazmaları*'ndan şu pasaj, *Grundrisse* ile *Artı-Değer Kuramları*'nda Proudhon'a yönelteceği hücumlarının habercisidir: 'Proudhon'un emeğin sermayeye karşı büyüyen gücü olarak yorumladığı her şey basitçe sermaye, yani sınai sermaye formundaki emeğin, sermaye olarak, yani sınai sermaye olarak, tüketilmeyen sermayeye karşı büyüyen gücüdür'.[66] (Kendi saldırıları, artık faiz oranlarının, halk bankalarının ve kredi birliklerinin manipülasyonunu savunma ölçüsünde genişlemiş olan) Proudhon bu kitaplarda da, nedenle sonucu karıştırmakla suçlanır bir kez daha.

> ... Bay Proudhon'un sermayenin faiz karşılığında ödünç verilmemesi ve hiçbir faiz getirmemesi, fakat bir meta gibi, ederi karşılığı satılması yönündeki talebi, temel itibariyle, değişim değerinin asla sermaye haline gelmemesi ama her zaman basit değişim değeri olarak kalması talebinden başka bir anlama gelmez; [diğer bir deyişle] *sermaye, sermaye olarak var olmamalıdır.* Bu talep ve ücretli emeğin üretimin genel esası olarak kalması talebi, en basit ekonomik kavramlara ilişkin pek sevimli bir karışıklık ortaya koyar... Onun doğruluğa ve hukuka saygı gevezeliği ancak şundan ibarettir: Basit değişime tekabül eden mülkiyet ya da hukuk ilişkilerini daha yüksek bir değişim değeri aşamasında mülkiyet ve hukuk ilişkilerine uydurmaya çalışmak ...[67]

Marx'ın bu tarz üslubu 1859'a gelindiğinde değişmiş, fakat suçlamalarının mahiyeti 1844'te gördüğümüzle önemli ölçüde benzer kalmıştır. Aynı şey, *Artı-Değer Kuramları*'nda (1861-3) Proudhon'a yönelttiği eleştiriler için de geçerlidir: 'Proudhon gibi, ücretli emeği ve dolayısıyla sermayenin esasını muhafaza etmek ve aynı zamanda ikincil bir sermaye biçimini ortadan kaldırarak "kusurları" düzeltmek istemek acemiliğin dik âlâsıdır'.[68] Marx'ın hem 1860'larda hem de 1840'larda Proudhon'a karşı öne sürdüğü şudur: Yalnızca seçilmiş ikincil gölge olaylar düzeyinde değil, ayrıca nedenler düzeyinde de, bütünsel problemler bütünsel çözümler ister; fakat

> yüzeysel eleştiri [Marx, Proudhonculuğu kastediyor] –hem emtiayı devam ettirip, hem de parayla mücadele etmek istediği gibi– şimdi de kapitalist üretime dokunmaksızın, basitçe bu üretimin doğurduğu sonuçlardan birine

yüklenme yoluyla, bilgeliğini ve reformcu gayretkeşliğini faiz getiren sermaye üzerinde deniyor. Kapitalist üretimin bakış açısı benimsenerek girişilmiş olan bu faiz getiren sermaye karşıtı polemik... bugün 'sosyalizm' diye kurum satıyor..."[69]

Marx açısından *Felsefenin Sefaleti* ile zirvesine ulaşan ağız dalaşında Proudhon'la ilgili olarak ortaya çıkan şudur: Marx'ın eleştirileri nadiren teslim edilmiş bir tutarlılık ve devamlılığa sahiptir. Marx'ın *Kutsal Aile*'de belirttiği üzere, Proudhon'un 'ekonomi politik eleştirisi hâlâ ekonomi politiğin öncüllerine tutsaktır' ve bu yüzden de o, 'ekonomik yabancılaşmayı ekonomik yabancılaşma içerisinde ortadan kaldırır'. *Alman İdeolojisi*'nin yayımlandığı sırada, 'mülkiyet eleştirisi dışında komünistlerin kendisinden hiçbir şey almadığı' Proudhon'u Marx, düşüncesini yanlış aktaran 'gerçek sosyalistlere' karşı savunmuş, fakat yine de farklı ama artık aşina olduğumuz nedenlerden dolayı eleştirmiştir – şöyle ki: Proudhon 'hukukçularla ekonomistlerin sıkı sıkıya bağlandığı yanılsamaları bu kişilerin pratiğinin karşısına diker', fakat 'ekonomi politiği ekonomi politik açısından, hukuku yasal açıdan eleştirir'[70] (bu, *inter alia*, onun sözleşme kavramına bir göndermedir). Marx'a göre Proudhon, özel mülkiyeti çok kapsamlı olarak, yani palazlanan kapitalist topluma egemen bir özel mülkiyet ilişkileri sistemi olarak irdeler, fakat mülkiyet ilişkilerinin topluma nüfuz etmesine ilişkin bu (potansiyel olarak geniş kapsamlı) değerlendirmeden esaslı bir devrimci değişim zorunluluğu çıkarmaz. Buna karşın, makul olmaktan uzak ilk tasarılarından yola çıkarak geldiği nokta, sorunun özüne inmeksizin sistemin en çok göze çarpan çarpıklıklarının yumuşatılmasını önermek olur. 'O, bir ekonomi politik eleştirisinin ekonomi politiğin bakışıyla yapabileceği her şeyi yapmıştır' – önümüzdeki sayfalarda bu değerlendirmeye tekrar değineceğiz.

ANTRAKT: KOPUŞ

Özgürlük kendisi dışında hiçbir yasa, hiçbir güdü, hiçbir ilke, hiçbir neden, hiçbir sınır, hiçbir amaç tanımaz... Kendini her şeyin üzerine yerleştirmek yoluyla, kendi yasasından başka tüm yasalardan... kaçmak, kendisi dışında her şeyi küçümsemek, dünyayı düşlerine ve doğal düzeni de kaprislerine hizmet ettirmek için fırsat kollar. Seni kuşatan evrene der ki: hayır; sana musallat olan doğa ve mantık yasalarına: hayır; seni ayartmaya çalışan duyulara: hayır; seni baştan çıkarmaya çalışan aşka: hayır; rahibin sesine, prensin emrine, kalabalığın çığlıklarına: hayır, hayır, hayır! Özgürlük, kendisine egemen olmayı hedefleyen her türlü fikre ve her türlü güce karşı koyan ölümsüz muhaliftir; kendinden başka hiçbir şeye inanmayan, kendinden başka

> hiçbir şeye saygı ve takdir hissi duymayan ve kendini onda kendi antitezi olarak görmediği sürece Tanrı fikrine bile tahammül etmeyen, boyun eğmez bir isyankârdır.
>
> Proudhon, *Devrimde ve Kilisede Adalet*[71]

Kutsal Aile'yi tamamladıktan sonra Marx'ta Proudhon'a hayranlık adına ne kalmışsa, 1845'ten (Marx'ın Paris'ten çıkarılmasından) sonra o da silinip gitti. Ne ki, 1846'da Marx, Proudhon'u hâlâ aynı safta buluşabileceği bir kişi olarak görüyordu; bu yılın Mayıs ayında ona sürgünde olduğu Brüksel'den yazdı. Marx ve Engels, pratik bir proje başlatarak işçileri sosyalist inisiyatif, öneri ve alternatiflerle tanıştırmak amacıyla bir uluslararası mektuplaşma zinciri kurmaya giriştiler. Bu projeye temel oluşturan fikrin kaynağı, belki de Londra'daki (Marx'ın 1845'te Engels'i ziyaret ettiği) İşçi Eğitim Birliği'nde Alman zanaatkarların öteden beri kullanmakta oldukları benzer yöntemlerdi; bu fikir, çeşitli ulusal, bölgesel komiteler kurmada ve uluslararası raporlar hazırlayıp bilgi alışverişi yapmada, önde gelen sosyalistlerin ve emek liderlerinin desteğine başvuracaktı. Uluslararası faaliyet alanı dolayısıyla ileride, 1864'te, kurulacak olan Uluslararası İşçiler Birliği'nin bir prototipi olan ve Marx'ın (daha yeni hemhal olduğu) enternasyonal proleter örgütlenmesinin olanaklarını görmede ne kadar zeki ve uzak görüşlü olduğunu ortaya koyan bu tasarı, muhtemelen vaktinden önce doğmuştu. Marx'ın 1846'da başlattığı girişime verilen tepkiler genelde şevk kırıcı ve birbirinden kopuktu; Almanya'da aslında hiçbiri yeni olmayan bazı bağlantılar, Fransa'daysa tek bir bağlantı (Proudhon ile) kuruldu. Marx'ın sosyalist kuramdaki yeni gelişmeleri dolaşıma sokma, görüş alışverişinde bulunma ve ulusal sınırlar boyunca görülen farklılıkları açığa vurma umutları, o an için hayal kırıklığına uğradı, bunun yerine Marx ve Engels enerjilerini önceden beri var olan bir örgüt, yani Haklılar Birliği üzerine yoğunlaştırdılar. Yapmayı umdukları şey, 1846'nın gizli ve komplocu komünist zanaatkar *Bund*'unu[1] daha açık ve demokratik bir Komünist Birlik'e dönüştürmekti; bu birlik, uluslararası programının (*Komünist Parti Manifestosu*) sözleriyle söylersek, görüşlerini ya da varlığını dünyaya bildirmeyi önemsiz bir iş olarak görmeyecektir.

Marx, kapsamlı girişiminin bir parçası olarak, 1846 yılında Proudhon'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu:

---

[1] Bund (alm.): birlik.

> Alman komünistleri ve sosyalistleri arasında sürekli yazışmalar yapılmasına önayak oldum; bu yazışmalar hem bilimsel sorunların tartışılması hem de popüler yayınların ve bu yayınlar yoluyla Almanya'da yapılabilecek sosyalist propagandanın gözetimi konusunu ele alıyor. Fakat yazışmalarımızın başlıca hedefi, Alman sosyalistlerini Fransız ve İngiliz sosyalistleriyle ilişkiye geçirmek, yabancıları Almanya'daki sosyalist hareketler konusunda sürekli haberdar etmek ve Almanya'daki Almanları sosyalizmin Fransa ve İngiltere'deki ilerleyişi konusunda bilgilendirmek olacak. Böylece görüş farklılıklarını açığa çıkarmak da mümkün hale gelecek. Fikir alışverişinde bulunabilecek, tarafsız eleştiriler yapabileceğiz. Bu, sosyalist hareket açısından kelimenin tam anlamıyla ileri bir adım, *ulusal* sınırlamaları sarsmaya yönelik bir adım olacak. Eylem anında hem yurt içindeki hem de yurt dışındaki durumdan haberdar olmak her birimiz için kesinlikle büyük önem taşıyor.
>
> Yazışmalarımız Almanya'daki komünistlerin yanı sıra Paris ve Londra'daki Alman sosyalistlerini de kucaklayacaktır. İngiltere'yle bağlantılarımız kurulmuş durumda; Fransa'ya gelince, orada bu konuda sizden daha iyisini bulamayacağımızı düşünüyoruz. Malumunuz, şimdiye dek İngiliz ve Almanlar değerinizi kendi vatandaşlarınızdan daha çok takdir etmiştir.
>
> Görüyorsunuz, bu, yalnızca düzenli bir yazışmayı başlatma ve çeşitli ülkelerdeki toplumsal hareketlerin kolayca izlenmesinin sağlanması meselesi...[72]

Proudhon, Marx'ın bu girişimini ihtiyatla karşıladı. Çekincelerinin nedenlerini tahmin etmek güç değildir. Öncelikle belirtmek gerekirse Marx, mektubuna Proudhon'un dostu Karl Grün'ü şiddetle yeren bir not eklemişti. Marx'ın Grün hakkında sarfettiği sözler ('... su katılmadık bir dolandırıcı, bir şarlatan... bu adam tehlikeli... Sakının bu asalaktan...') Proudhon'da Marx'ın iyi niyetli olduğu yolunda bir kanı uyandıramazdı elbet; mektubun genel havasını bozan bu sözler yersiz kaçmıştı. (*Marx-Engels Seçme Mektuplar*'da nedense atlanmış olan) bu not, ne olursa olsun, büyük bir gaftı; bunu göz önünde bulundurduğumuzda, Proudhon'un cevabi mektubunda mesafeli bir tutum sergilemesine değil, bir şekilde cevap yazmış olmasına şaşırmamız gerekiyor, hele ki Marx'ın 'duyargalarında' Proudhon'u rahatsız edecek başka şeyler de bulunduğunu düşünürsek. Marx'ın, ister düşüncesizce ister bilinçli olarak, 'ulusal sınırlamalar'a göndermede bulunması Proudhon'a biraz dokunmuş olmalıydı, çünkü bu sınırlamalara tabi biri varsa o da Proudhon'du (ve öyle de kalacaktı), fakat belki de Marx'ın sonradan (ve gerçeğe aykırı biçimde) Proudhon'un uluslararası itibarından övgüyle bahsetmesi onu yumuşatan şey oldu. En önemlisi de, Marx'ın 'eylem anı' iması –yerinde söylenmiş olsun olmasın– provokatifti ve Proudhon da bunu hemen anlamıştı. Eylem anı elbette *devrimci* eylem anlamına geliyor ve buna yapılacak gön-

dermeler, devrimci eylemle yaşadığı flört dönemini geçmişe gömerek unutmak isteyen Proudhon'u şüphesiz çok rahatsız ediyordu.

Bundan dolayı Proudhon, bu yazışma zincirine sınırlı ölçüde katkı sağlamaya istekli olduğunu ifade etse de (görünürde Marx'ın tüm ricası buydu), bunu, çekincelerinin yanı sıra kuşkularını da ortaya koyarak yapmak arzusundaydı. Marx'ınkinden çok daha dikkatle yazılmış cevabı önsezili ve neredeyse kehanette bulunur bir nitelikteydi (bu durum belli konularda bazı yorumcuları yanılgıya götürmüştür); Proudhon'un yanıtı, onu ve taraftarlarını (ve gene bu noktada Bakunin'i ve *onun* taraftarlarını) kendi deyimleriyle 'otoriter sosyalizm'den ayıracak olan ilkesel farklılıkları daha en baştan ortaya koyar.

> Örgüt ve örgütlenme konularındaki fikirlerim, en azından ilkeler bazında, şu an yerli yerine oturmuş [olduğu halde], tüm sosyalistlerin olduğu gibi benim de görevim, belli bir süreliğine de olsa, kuşkucu ve eleştirel bir tutum benimsemektir; kısacası, hemen hemen mutlak bir ekonomik anti-dogmatizm öneriyorum.
>
> Elbet birlikte çalışalım, toplumun yasalarını, bu yasaların ne şekilde işlerlik kazandığını, bu yasalara hangi yöntemle ulaşabileceğimizi ortaya çıkarmak için. Ama, Tanrı aşkına, bir yandan tüm *a priori* dogmatizmleri yıkarken, öte yandan insanlara kendi öğretimizi aşılamayı düşünmeyelim. Yurttaşınız Martin Luther'in tutarsızlığına düşmeyelim... insanlık için yeni bir mezbaha yaratacak denli ileri götürmeyelim çalışmamızı. Tüm fikirlerin gün ışığına çıkarılması fikrinizi yürekten alkışlıyorum; gelin hep birlikte uzak görüşlü ve aydın bir hoşgörü [une tolérance savante et prévoyante] örneği verelim dünyaya, ama bir hareketin başında bulunuyoruz diye de yeni bir hoşgörüsüzlüğün liderleri olmayalım; kendimizi yeni bir dinin havarileri gibi göstermeyelim; bu, mantığın dini, aklın dini olsa da. Bir araya gelip tüm protestolara destek verelim, dışlayıcılığı ve gizemciliği bütünüyle bir tarafa bırakalım; bir soruyu asla bütünüyle yanıtlanmış saymayalım ve son sözümüzü söylediğimizde bile, gerekiyorsa eğer, belagat ve ironiyle yeniden başlayalım. Bu koşullarla birliğinize memnuniyetle katılacağım. Aksi halde – hayır!
>
> Ayrıca mektubunuzdaki 'eylem anında' ifadesiyle ilgili olarak birtakım uyarılarım olacak. Belki hâlâ, eskiden adına devrim denen fakat bir şoktan başka bir şey olmayan bir *coup de main* olmaksızın şu an hiçbir reformun mümkün olmadığına inanıyorsunuz. Ben de uzun süre aynı şekilde düşündüğüm için anladığım, mazur gördüğüm ve memnuniyetle tartışacağım bu görüşü, son çalışmalarımla birlikte tamamen terk etmiş bulunuyorum. Kanımca, başarıya ulaşmak için buna ihtiyaç duymamamız gerekir, dolayısıyla devrimci eylemi toplumsal reformun bir aracı olarak ileri sürmemeliyiz, çünkü bu sözde araç ancak zoru, keyfiliği, kısacası bir çelişkiyi davet edecektir. Ben sorunu şöyle koyuyorum: Ekonomik bir kumpasla toplumun elinden alınmış zenginliğin bir başka ekonomik kumpas aracılığıyla topluma iade edilmesini nasıl sağla-

> rız? Bir diğer deyişle, ekonomi politik aracılığıyla mülkiyet kuramını mülkiyetin karşısına öyle bir şekilde dikmeliyiz ki, siz Alman sosyalistlerinin ortaklaşalık dediği ve benim şu an için ancak özgürlük ya da eşitlik demekle yetineceğim şey ortaya çıkabilsin. Bu sorunun tez elden nasıl çözülebileceğini bildiğimi sanıyorum. Dolayısıyla mülkiyete, onu, mülkiyet sahiplerinin Aziz Barthelemov Yortusu kılarak yeni bir güç kazandırmaktansa, mülkiyeti azar azar yakmayı tercih ediyorum... İşte sevgili filozof, şu anki duruşum budur. Olur a, yanılıyorumdur, o zaman siz de bana temiz bir sopa [*la férule*] çekersiniz, buna hiç sesimi çıkarmam, ama bir yandan da sıranın bana gelmesini beklerim. Yeri gelmişken şunu da eklemeliyim, bu aynı zamanda, görünüşe göre Fransız işçi sınıfının da hissiyatıdır. Proleterlerimiz öylesine bilgiye susamış durumdalar ki, kendilerine içmek için yalnızca kan verdiğimiz takdirde bize hiç de iyi gözle bakmayacaklardır. Kısaca, demem odur ki, yok etme söylemini kullanmak çok kötü bir politika olacaktır. Yeterli sertlikte tedbirler nasılsa kendini gösterecektir, halkın bunun için öğüde ihtiyacı yoktur.[73]

Proudhon, devamla, barışçıl reform planlarını ayrıntılarıyla açıklayacak bir kitap yazmakta olduğunu söyler (bahsettiği kitabı, *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*, böyle bir özellik göstermez gerçekte); 'Alman sosyalizmi içinde görülen küçük bölünmeleri, ki bunu bana düşündüren Bay Grün hakkındaki şikayetinizdir', derin bir teessüfle karşılar; Marx'ı yargısını değiştirmiş bulmak ona 'büyük zevk' verecektir – 'çünkü bana önceki yazışınızda öfkeli bir haletiruhiye içindeydiniz'. Proudhon sonunda gerçek duyguların kimi zaman su yüzüne çıktığı bu yüzleşmede, Marx'tan, yeni çıkacak kitabının satışına yardımcı olması ricasında bulunarak (bunu kendisi için değil, kitabı çevirmek isteyen Grün'ün hatırı için istemektedir) taşı gediğine koyar.

Proudhon'un ertesi yıl yayımlanan (ama Grün'ün çevirisiyle değil, böyle bir şey hiç olmamıştır) kitabına Marx'ın verdiği yanıt elbette çok farklı oldu; Proudhon'un 'sopa' (la férule) göndermesi görünüşteki tüm şakacılığına karşın alabildiğine vurucu bir tonda dile getirilmişti. Marx'ın *Felsefenin Sefaleti: Bay Proudhon'un 'Sefaletin Felsefesi' Çalışmasına Yanıt*'ı ise çok inciticiydi ve zaten bu niyetle kaleme alınmıştı. Kitap öylesine rencide ediciydi ki, kibarlığı elden bırakmaksızın ona cevap vermek mümkün değildi; Proudhon da sonuçta hiçbir cevap verme girişiminde bulunmadı. Bu gelişme (ve ardı sıra diğer gelişmeler), bu dolu dolu mektupların görünenin dışında ne gibi bir anlam taşıdığı konusunda ille de bir hüküm vermek isteyenlere gerçekten de çok çekici gelebilir – Marx ile Proudhon arasındaki tek mektuplaşmadır elimizdeki, bundan dolayı da ayrı bir öneme sahiptir. Herkesin de kabul edeceği gibi, kendine

göre dramatik olan bu yüzleşmeyi –Proudhon'un bu mektubunda Marx'ın ne kadar hoşgörüsüz, dogmatik ve otoriter olabileceğini peşinen gördüğünü, sonraki olaylar ışığında, ileri sürerek– aşırı dramatize etmekten kendini alamayabilir kişi. Fakat bunu yapmak, konumuz olan dönemi atlayıp ilerisi için konuşmak olur; Marx'ın (–çoğun mantıklı sebeplerle– kusurlu bulduğu öğretiler karşısındaki kuramsal tahammülsüzlüğünün ve hoşgörüsüzlüğünün aksine) 'otoritarizmi' 1846'da daha henüz kendisini göstermemişti. Proudhon'un kendi mektubunda değinmiş olduğu temaların bazılarını –ekonomi politikle ilgili fikirler ve reformizm– Marx 1847'de ele alacaktı; fakat bu mektuplaşma hiç olmasaydı bile Marx bu konuları muhtemelen araştıracaktı. Bu noktada kesin bir ifade kullanmak güçtür; fakat Marx kitabında Proudhon'un ekonomi politik, reform ve şiddet konularına değgin görüşlerini yeterince açık bir dille anlatacaktır. Unutulmamalı ki, Marx (1859 öncesinde yayımladığı, tamamı ekonomi konusuna ayrılmış tek çalışması) *Felsefenin Sefaleti*'nde asıl olarak Proudhon'a karşı *ekonomik* argümanlar geliştirme kaygısındaydı; ayrıca bu argümanların *hepsinin* izlerine, gösterilebileceği üzere, Marx'ın Proudhon üzerine ilk yorumlarında rastlanabilir –ve bunlar, kimilerinin düşündüğünün aksine, aslında hiç de 'hayranlık dolu' mütalaalar değildi. Bundan çıkan şudur: Ünlü 1846 atışması, gerçekte savaş hatlarının nihai olarak belirlenmesinde, düşünüldüğünden çok daha küçük bir rol oynamıştır.

Aslında bu, olanaklı olan tek kolay varsayım değildir. Proudhon'un hoşgörü ve açık fikirlilik iddiasına da kolaylıkla kapılınabilir. Fakat yalnızca görünüşe bakmak ve Marx ile Proudhon arasındaki tek yazışmaya dayanarak Proudhon'u bu erdemlerin somut örneği olarak göstermek, sonraki daha önemli yüzleşmeleri aşırı masum bir tarzda vaktinden önce yargılamak demektir. Düşüncenin yolunun otoriter tarzda tıkanması karşısında açık görüş alışverişinin üstünlüğü elbette tartışılmazdır; aslında bu, (Grün'le ilgili görüşleri ne olursa olsun) tam da Marx'ın mektubunda savunmak durumunda kaldığı şeydi. Şunu görmek gerekir, Marx cevabi mektubunda (hiç kuşkusuz patavatsız ve dikkatsiz bir mektuptu bu), Proudhon'a hoşgörüsünü sergilemesi için her fırsatı vermişti; ama hiçbir tartışmacı -Proudhon her şeyden önce iyi bir tartışmacıydı- başka renklerden birçok Fransız sosyalistinin de onaylayabileceği (ve onayladığı) gibi, bizzat Proudhon'dan daha hoşgörüsüz ve dogmatik olamazdı. Marx, Proudhon'un o ünlü kinci tutumunun hedefi olmamıştır pek, zira Proudhon'un görüş ufku Fransa'yla sınırlıdır: onun Marx'ın hücumları karşısında (kişilik yapısına hiç de uymayan bir şekilde) sessiz kalması, bu saldırıların kendisi açısından bir şey fark ettirmeyeceğini düşünmesin-

dendir. Marx'ın aksine Proudhon 1840'larda tanınan bir kuramcıydı, *Sefaletin Felsefesi* çıktıktan hemen sonra Almancaya çevrilmişti, Marx'ın çalışması *Felsefenin Sefaleti* ise ancak ölümünden sonra, yani ilk yayımlanışının üzerinden neredeyse kırk yıl geçtikten sonra Almancaya çevrilecekti. Proudhon'un adsız sansız bir yazar tarafından yazılmış ve pek dikkat çekmemiş bir kitabı önemsememesi doğaldı; Marx ise, adını yavaş yavaş duyurmaya başlarken Proudhon'un nüfuzuna sık sık içerlemek durumunda kalacaktı. Marx'ın Enternasyonaldeki Proudhoncu hasımları, göreceğimiz üzere, Proudhonculukları dolayısıyla 'dogmatizmde ve hoşgörüsüzlükte' Marx'tan aşağı kalmayacaklardı. Tarihsel ve dramatik ironiler derinlemesine işliyordu; gelgelelim, hiçbir şekilde ideolojik bakımdan monolitik ya da teksesli bir örgüt olması tasarlanmamış Enternasyonalin, kısmen Marx, kısmen onun Proudhoncu hasımlarıyla onların mirasçıları ve kısmen de her iki tarafın kontrolünden çıkan hesaplaşmaların doğurduğu sonuçlar yüzünden tam da böylesi bir örgüte dönüştüğünü göremediğimiz takdirde, bu ironileri bulup çıkarmamız mümkün olmayacaktır.

Felsefenin Sefaleti ve Ötesi

Marx'ın bir kitap yazarak Proudhon'un itibarını yerle bir etmeye kalkışması yakışıksız olduğu kadar dürüst, zehir zemberek olduğu kadar yersiz bir girişimdi. Proudhon'un 1846'da (yaklaşık bin sayfalık) iki cilt halinde yayınlanan *Ekonomik Çelişkiler Sistemi* adlı yapıtı kantarın topunu öyle kaçırmıştı ki, Marx buna okkalı bir yanıt vermekten kendini alamayacaktı. *Felsefenin Sefaleti*'nin sabrı tükenmiş olan Marx'ın Fransızca yazdığı ve Paris'te yayımlattığı tek kitap olması tesadüf değildir; yine de, birçok bakımdan bir karakter katli denebilecek bir girişim olan bu kitap amacına ulaşamadı ve Marx, Proudhon'u en azından onun yakınında olan izleyicilerinin gözünde, itibardan düşüremedi. Fransız (ve daha genişletirsek Avrupa) sosyalizminin gelişimi söz konusu olduğu sürece, Marx'ın entelektüel yönü bir hayli güçlü ama bir o kadar da kişisel garazla dolu saldırılarının Proudhon'un nüfuzunu zerrece kırmadığını ya da sarsmadığını görüyoruz. Marx'ın ters tepen saldırısının Fransa'da Proudhon'a duyulan sempatiyi istemeyerek de olsa artırdığı sonucuna varmak kolayca düşünülebilecek (ama tartışma götürmez) bir değerlendirmedir. Bu sonuçla, hakkın yerini bulduğu da söylenebilir. Fakat gerçek daha basittir: Proudhon'un itibarının artırılmaya ihtiyacı yoktu ve Marx'ın kitabı, Proudhon'unkinin aksine, çok fazla satamayacaktı.

Marx'ın aşağılayıcı saldırısına yayın yoluyla yanıt vermemesine karşın Proudhon, yine de, bu saldırıya çok içerlemişti. *Felsefenin Sefaleti*'ni

(kitabı okurken sayfalarına düştüğü notlarda) 'bir yığın bayağılık, iftira, tahrif ve aşırma' olarak niteledi. Her zamanki gibi başkalarını kendi entelektüel başarılarını kıskanmakla suçlamaktan hoşlanan Proudhon ekliyordu:

> Marx'ın kitabı, gerçekte, *benim* her yerde *onun* gibi düşünmemden ve bunu ondan önce dile getirmiş olmamdan üzüntü duyduğu anlamına geliyor. Her azimli okur, beni okumuş olup da benim gibi düşünmekten pişmanlık duyanın Marx olduğunu görebilir. Ne adam!

Proudhon'un, *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*'ne Marx'ın yöneltmiş olduğu eleştirileri, daha sonraları ekonomi üzerine yazıp çizerken göz önüne aldığı yolundaki iddialar düşünüldüğünde, ilginç bir yorum denebilir buna; fakat şimdi bu konuya girmeyeceğiz. Proudhon'un Marx'la ilgili, sonraki (yazılı) yorumları, yaşadığı sırada yayımlanmayan özel defterlerinde bulunmaktadır; bunlar, genelde, düpedüz anti-Semitik bir nitelik taşır. Bunun bir istisnası Proudhon'un (yine defterlerinde) Marx için sarf ettiği 'sosyalizmin tenyası' (le ténia de socialisme')[74] sözüdür – bu, Marx'ın, sosyalist hareketlere (bu hareketler ortaya çıkışlarında Marx'a hiçbir şey borçlu değildir) sızma eğilimine yapılan bir göndermeydi.

Ne var ki, bu tür bir yorum bile, Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'ndeki saldırısını layıkıyla karşılayan bir yanıt olmaktan uzaktı. Marx, Proudhon'un bir filozof ya da bir ekonomist olma iddialarına yüklenirken, Proudhon'un derme çatma diyalektiğini ve komik ekonomik kuramını temel alır. Marx'ın keskin *avant-propos*'su[i] aşağıdaki alıntının hem tonunu hem de içeriğini belirler.

> Bay Proudhon Avrupa'da tuhaf bir şekilde yanlış anlaşılma talihsizliği yaşıyor. Fransa'da iyi bir Alman filozofu diye itibar gördüğünden, kötü bir ekonomist olma hakkına sahip. Almanya'daysa en yetenekli Fransız ekonomistlerinden biri olarak itibar gördüğünden, kötü bir filozof olma hakkına sahip. Biz aynı zamanda hem Alman, hem de ekonomist olduğumuzdan, bu çifte hatayı protesto etmek arzusundayız.[75]

Ve iki yüz sayfa kadar sürer protestosu. *Bir taraftan*, Marx'ın gerçek Proudhon eleştirileri kolaylıkla ortaya dökülebilir; bunlar, ödevini yapmamış, akılsızca girişti̇ği iş için yeterli entelektüel donanım sergilemeyen ve entelektüel bakımdan tek kelimeyle *pas sérieux*[ii] birine kaya gibi sert ve dürüst bir düşünürün yönelttiği eleştirilerdir. Bir eylem (hatta reform)

---

[i] avant-propos (fr.): kısa önsöz.

[ii] pas sérieux (fr.): ciddi olmayan.

felsefesinin, ancak sağlam temeller üzerinde yükseltilebileceğine inanan ciddi bir bilginin öfkesinin, kendinde ve kendi için, dogmatizm suçlamasına davetiye çıkaracağı söylenemez. (Proudhon'un düşündüğünün aksine, kıskançlık suçlamasına ise hiçbir şekilde davetiye çıkarmaz – elbette konu Proudhon'un düşünsel gücünün değil de, popülaritesinin kıskançlığı olsa, o zaman iş değişirdi). *Öte taraftan*, cafcaflı sözlerle ve büyük gürültü koparacak bir karakter katline girişmek, büyük olasılıkla geri tepecek çiğ bir davranıştır; ama bu, Proudhon'un da geçmişte bu tür girişimlerinin olmasından (Étienne Cabet, Louis Blanc ve Louis-Auguste Blanqui'ye yaptığı saldırıları hatırlamak yeter) ve Marx'ın Proudhon'un kitabıyla ilgili savlarının entelektüel içeriğinden ayrı bir durumdur.

Meselenin çerçevesini bu şekilde çizmemiz, bu önemli noktada Marx'ı Proudhon'un kitabına saldırmaya iten şeyin ne olduğunu sorma gereğini duymamızı sağlar. Görünürde Marx'ın yönelimini hedef almaktan ya da doğrudan provokatif olmaktan uzak olan *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*, Marx'ın adından dahi söz etmez. Proudhon'un ilgisi ve hedefi, her konuda olduğu gibi burada da, öncelikle Fransa'ya yönelikti; ne ki bunlar, gene bu nedenden dolayı, anti-komünist yaklaşımlar ve (çoğun) komünist hedeflerdi. Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*'de Babeufçülere saldırarak anti-komünist bir dil kullanacak, bu dil altı yıl sonra çok daha keskin bir hal alacaktı. 1846'daki atışmaya dönersek, bu tartışmada Proudhon kendine şamar oğlanı olarak yine Babeuf'ü seçiyor; onun *communauté des biens*'ına[i], 'devletin yüceltilmesinden, polisin övülmesinden başka bir şey değil'[76] diyerek saldırıyor ve ekliyordu:

> İnsanoğlu, bir sarhoş gibi, iki uçurum arasında yalpalayıp bocalamakta: bir yanda mülkiyet, öte yanda ortaklaşalık [yani Babeuf'ün savunduğu tipte bir meta ortaklaşalığı]... Sermaye ve iktidar –toplumun tali organları– sosyalizmin taptığı tanrılardır; var olmasalardı bunları sosyalizm icat ederdi.[77]

Bu iddianın ölçüsüzlüğü Proudhon'un iyice yüksekten uçmaya başladığının bir işaretidir, çünkü böylece hedefi artık yalnızca Babeufçü komünizmle sınırlı kalmıyordu. Proudhon, devamla, devrimci komünizme ve reformcu devlet sosyalizmine (Proudhon reformcu devlet sosyalizminin öncüsü olarak Louis Blanc'ı görür) karşı şunu ileri sürer: 'İnsanın insan tarafından sömürüsünün kaldırılması ve yönetimin kaldırılması tek ve aynı şeydir'.[78] Burjuva toplumu ve onun kuramsal ifadesi olan ekonomi politik, egoizm ile hırsızlığa yol verirken, ne devrimci komünizm, ne de

[i] communauté des... (fr.): mal birliği.

devlet sosyalizmi herhangi geçerli bir seçenek sağlamıştır, çünkü her ikisi de kendi tarzlarında tekeli ve kolektiviteyi en uç noktalara götürmeye çalışır. Proudhon, hem Blanc sosyalizmini hem Cabet komünizmini aynı ölçüde suçluyor ve diktatörce olmakla, kişisel özgürlüğü ve bireyin üstünlüğünü darmadağın etmekle ve sağlıklı aile yaşamını yıkmakla itham ediyordu. Proudhon'un sosyalizme ve komünizme sataşıp saldırması öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, Marx'ın Annenkov'a yazdığı 1846 tarihli mektubun sözleriyle ifade edersek. Proudhon

> öfke, bağırıp çağırma ve haklı hiddet (*irae hominis probi*) krizleri geçiriyor, ağzı köpükler içinde lanetler okuyor, itham ediyor, rezalet, cinayet diye çığlıklar atıyor, Tanrının ve insanların önünde göğsünü yumruklayarak sosyalist alçaklıklara bulaşmamış olmakla övünüyor.[79]

Bu ancak, Proudhon'un en sadık taraftarlarının bile mazur görmekte güçlük çektiği bir kitap olan *Sistem* ile tanışık olmayanlara abartılı gelir.

Felsefenin Sefaleti ise, Proudhon'un gemi azıya almış anti-komünizmine görece daha az atıfta bulunur; kitabın devrimci şiddeti olumlamaya varan son bölümü 'Grevler ve İşçi Dayanışmaları' bile genel itibariyle militan sendikalizmin siyasal önemini vurgular. Marx'ın, Proudhon'un diyalektiğini ve ekonomiyle ilgili görüşlerini yorumlarken niçin bu denli haşin davrandığı, belki de, 1846'da Annenkov'a şu söylediğiyle açıklanabilir: 'Toplumun bugünkü durumunu anlamamış ve o yüzden kendisinden, bu toplumu devirmeye yönelen hareketi anlaması beklenmeyen bir adam'.[80] *Felsefenin Sefaleti*'nde –Marksist ekonomi kuramının klasik ve özlü bir ifadesi olarak bize ulaşan bir eserdir *Felsefenin Sefaleti*– Proudhon, anti-komünizmi dolayısıyla değil, ekonomiyle ilgili düşünceleri ve diyalektiği dolayısıyla eleştirilir.

Yine de, Marx'ın 'Anti-Proudhon'da sergilediği siyasal yönelimlerin akılda tutulması gereği var, çünkü bu yönelimler, ima edilen eksenden neredeyse tamamen farklı bir eksende gelişen bir tartışmanın 'arkaplanını' oluşturmaz pek. Bunun böyle olmasının bir nedenini bizzat Proudhon, *Sistem*'de, komünizmin '... liberal ekonomi politiğin tüm çelişkilerini yeniden ürettiği'ni[81] öne sürerek yaratmıştı. Bu dönemde, Proudhon'un ilk komünizm eleştirilerinden itibaren, açık açık komünistlerden yana çıkmış ve Proudhon'un *Sistem*'deki saldırısına kayıtsız kalması pek düşünülemeyecek olan Marx, bunun tam tersi bir iddiayı, yani klasik ekonomi politiğin tüm çelişkilerini yeniden üretmeyecek tek sistemin komünizm olduğunu geçerli kılmaya çalışıyordu – bu tam da Proudhon'un anlamadığı şeydi.

(1) Diyalektik

> Benim amacım bir ahlak kitabı değil, bir tarih felsefesi yazmaktan ibaret. Daha alçak gönüllü bir görev benimki: öncelikle yönümüzü tayin etmeliyiz. Gerisi kendiliğinden gelecektir.
>
> Proudhon, *Devrimde ve Kilisede Adalet (1858)*[82]

Marx'ın *avant-propos*'suna (ve tam da başlığına) sadık kalan *Felsefenin Sefaleti*'nin hedefi, Proudhon'un ekonomisiyle birlikte diyalektiğini itibardan düşürmekti. Marx'ın, sonraları Bakunin'in çok farklı Manikyen diyalektiğine yönelen hamlesi gibi, Proudhon'a yönelik hamlesi de, düşüncesindeki Hegel etkisini ortaya koyar. Yine de bir ölçüde Hegel bile *Felsefenin Sefaleti*'nin ikinci yarısında Marx'ın ağına takılır (gerçi burada değinmeyeceğiz buna), fakat Proudhon'un Hegel'i *düzeltme* adına tepeden bakan bir tutum sergilemesinin çok daha kötü sonuçları olmuştur. Marx'ın Proudhon'a bu bağlamdaki temel itirazı şudur: 'Sözüm ona Alman felsefesine ait olması gereken tantanalı spekülatif jargon, Bay Proudhon'un Galli kavrayış zekası kendisini başarısızlığa uğrattığı her defasında, sahnede hemen boy gösterir'.[83] Söz konusu jargon, Marx'ın 1865'te Schweitzer'a yazdığı mektubun devamında belirttiği gibi, her zaman Hegelci değildi. Proudhon'un yazılarında görülen söz konusu kayma 1846'da gerçekleşti; bu yıl içinde *Ekonomik Çelişkiler Sistemi* adlı yapıtında Proudhon, 'ekonomik kategoriler sistemini diyalektik olarak sunmayı deniyordu. Gelişmenin aracı olarak Kant'ın çözümsüz "çatışkılar"ı yerine Hegelci "çelişki" getiriliyordu'.[84]

Mülkiyet Nedir?'deki (1840) argümanının bir parçası olarak,

> Proudhon kendisinin en önemli gördüğü pasajlarda bile Kant'ın 'çatışkılar'ı ele alış biçimini taklit eder –yapıtlarını ancak çevirilerden okumuş olduğu Kant, Proudhon'un o dönemde tanıdığı tek Alman filozoftu– ve Kant gibi kendisi için de, çatışkıların çözümünün insan kavrayışının '*ötesinde*' kalan bir şey (yani bu konuda kendi anlayışının karanlıklar içinde kaldığı bir şey) olduğu yolunda güçlü bir izlenim bırakır üzerimizde.[85]

Marx'ın burada amacı, bu kavrayışın başarısızlığa uğraması karşısında, 'çözüm' adına Hegelci diyalektiğin bir karikatürünün *deus ex machina*[i] tarzında üretilmesi gerektiğini belirtmektir; fakat Marx Schweitzer'a, bunu yazdığı sırada elinin altında *Mülkiyet Nedir?*'in bir nüshasının bu-

[i] deus ex... (lat.): inandırıcı olmayan, kolaycı çözüm.

lunmadığını da itiraf eder. Proudhon'un Kantçı çatışkıları kullanışını böyle nitelemekle Marx, bir şey göstermişse eğer, bu (bir defalığına gösterilmiş) nezaketti. Aslına bakılırsa Schweitzer'a yazarken Marx'ın elinde olasılıkla *Kutsal Aile*'nin bir nüshası da yoktu, çünkü o bu kitabı, Proudhoncu çatışkıları dinamik ve diyalektik bir kalıba dökmede kullanmış ve bunlardan Proudhon'un şiddetle karşı çıkacağı devrimci sonuçlar çıkarmıştı.

> Proletarya ve servet çatışkılardır; çatışkılar olarak bir bütün oluşturmaktadırlar: her ikisi de 'özel mülkiyet' [Privateigenthum] dünyasına ait oluşumlardır. Fakat sorun, her birinin kendi antitezi içinde ne kadar yer işgal ettiğinde düğümlenmektedir. Bunları tek bir bütünün iki tarafı ilan etmek [en azından Marx'a göre Proudhon'un tüm yaptığı budur –y.n.] yeterli değildir... Proletarya... proletarya olarak kendini ve böylece de kendi karşıtını, kendi varlığının koşullarını, onu proletarya yapan şeyi, yani özel mülkiyeti ortadan kaldırmaya zorlanır. Proletarya çelişkinin negatif tarafı, çelişkinin özündeki hareketliliktir... Zafere ulaştığında, proletarya hiçbir şekilde mutlak taraf haline gelmez, çünkü proletarya ancak kendini ve kendi karşıtını (özel mülkiyet – 'pozitif taraf') ortadan kaldırma yoluyla zafere ulaşır... Proletarya (proletarya olarak) kendi yaşamının koşullarını ortadan kaldırmadıkça kendini özgürleştiremez.[86]

Kutsal Aile'deki bu ve bunun gibi pasajlara göre proletarya-servet çatışkısından doğru bir sonuç çıkaramayan Proudhon, kendi çatışkılarını Kant'ınkilerle karşılaştırmayı pek seviyordu, fakat yakından incelendiğinde bu karşılaştırmanın pek de sağlam olmadığı görülür. Proudhon *Mülkiyet Nedir?*'de ve diğer yazılarında 'çatışkı'yı, *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*'nde 'çelişki'yi nasıl görmüşse öyle görüyordu, yani toplumu oluşturan ve biz onları anlamadıkça toplumu parçalayacak olan kimi güçlerin doğasında mevcut bir karşıtlık olarak. Bu önermenin Kantçı hiçbir yanı yoktur. *Arı Usun Eleştirisi*'ndeki[i] çatışkıların oluğu (ing., *medium*) *varlık* değil (bırakın 'toplum'u), *us*tur; bu çatışkılar, anlığın kendi asli alanı dışında işlediğini gösteriyordu. Buna karşın Proudhon 'çatışkılar'ın işaret ettiği karşıtlığı her an her yerde mevcut sayıyordu ve 'çelişki'yi de 1846 yılında aynı şekilde değerlendirecekti; ekonomik, toplumsal ve yanı sıra mantıksal 'karşıtlıkları' (ya da *mutatis mutandis*, 'çelişkiler'i) Proudhon özdeş ya da özdeşleşebilir sayıyordu – bu yaklaşım, Kant'tan alabildiğine uzaklaşmak demektir. Proudhon ayrıca, 'le régime propriétaire'in (günümüzde bizim de kullanacağımız bir deyişle)

[i] Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993.

bir 'yapılı bütünlük' olarak kavranabileceğine inanıyordu; tarihine atıfta bulunmadıkça anlaşılabilir olan bu bütünlük, Proudhon'a göre, ona nüfuz etmiş çelişkilere atıfta bulunulmadıkça anlaşılmaz kalacaktır. Çelişkileri böylesi bir bakışla tarih dışı saymak, Marx'ın işaret etmekte gecikmeyeceği üzere, *Hegel*'den alabildiğine uzaklaşmak demektir.*

Yine de Marx *Alman İdeolojisi*'nde Proudhon'un diyalektiğini temkinlilikle över:

> Proudhon'un *İnsanlık İçinde Düzenin Yaratılması* adlı kitabının en önemli özelliği, dizisel [ing., *serial*] diyalektiği ve bu diyalektik aracılığıyla, düşünce *sürecinin*, kendi kendine yeten [selbstandigen] düşüncenin yerini aldığı bir düşünce yöntemi kurma denemesidir. Sahip olduğu Fransız bakışıyla Proudhon, Hegel'in kurmuş olduğuna benzer bir diyalektik sistem arayışı içindedir. Bu noktada Hegel ile gerçek bir ilişki söz konusudur, fantastik bir analoji aracılığıyla kurulmuş bir ilişki değil. Dolayısıyla Hegelci eleştiriyle işini bitirmiş birinin, burada Proudhoncu diyalektiğin bir eleştirisini yapması kolay olurdu.[87]

Gelgelelim Marx da, Hegelci diyalektiğin eleştirisini hiç tamamlamaksızın Proudhoncu diyalektiğin eleştirisini yapacaktı (gerçi birincisinin kimi öğelerini hem *1844 Elyazmaları*'nda, hem de bizatihi *Felsefenin Sefaleti*'nde bulmak mümkündür). Marx'ın Proudhon'un diyalektiğine ilişkin değerlendirmesi genelde son derece olumsuz olduğu halde, Schweitzer'a yazdığı 1865 tarihli mektubunda, 'Proudhon'un diyalektiğe doğal bir eğilimi bulunduğu'nu teslim ediyor, fakat ardından eklemeyi de ihmal etmiyordu: 'Bilimsel diyalektiği hiçbir zaman gerçekten kavramadığı için asla safsatadan öteye geçemedi'. Bunu ve Proudhon 'diyalektik zayıflığını büyük bir retorik gösteriş altında gizler' şeklindeki görüşünü Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde ve 1846'da Annenkov'a yazdığı mektupta ayrıntıla-

---

* Bu, burada geliştirilebilecek bir nokta değil, fakat kısaca ifade edelim ki, Hegel ya da Kant'a onun iddia ettiğinden çok daha az şey borçlu olan bir tür çelişki ya da karşıtlık üzerinde Proudhon'un ısrarla duruşunun aslında pozitivist bir yanı vardır, çünkü 'çelişki' çoğunlukla doğa, varlık ve mantık yasaları arasında bağlantı kuran bir mekanizma olarak işler. *De la création de l'ordre dans l'humanité* (*İnsanlık İçinde Düzenin Yaratılması*) (1843) çarpıcı biçimde Comte'unkine benzeyen üç aşamalı bir yasa önerir; gerçi Proudhon sonradan, adalet konusunu ele aldığı kitabında (*De la justice dans la révolution et dans l'Église – Devrimde ve Kilisede Adalet*) bu yasayı, Comte'u yerlere vuracak ve – herkes içinde ancak– Leroux'yu hatırlatacak bir tarzda, eşitlik ile birleştirecektir. Çoğu zaman şöyle bir nosyona rastlarız: Hakikat, doğru toplumsal araştırma yönteminin açığa çıkaracağı ve ona denk düşen toplumsal kurumların açılması yoluyla destekleyeceği, doğada emili olan ölümsüz yasalardan geçer. Fourier'ci anlamda pozitivist olmakla birlikte, bu nosyon aynı zamanda belli bir tür 'doğal yasa' sayıltısına varır –y.n.

rıyla geliştirdi. Bu mektup çok önemli bir kaynaktır; burada Marx, 'kendine gözüpek bir düşünür görünümü kazandırmak için [Proudhon] niçin o zayıf Hegelciliğin yardımına başvuruyor?' diye sorar ve yanıtını da kendisi verir: 'Çünkü Bay Proudhon fikirlerle şeyleri karıştırıyor' ve 'insanların, içinde ürettiği, tükettiği ve mübadelede bulunduğu ekonomik formların geçici ve tarihsel olduğu' gerçeğini anlayamıyor.[88]

> Bay Proudhon tarihin gerçek hareketini izleme yeteneğinden yoksun olduğundan, küstahça diyalektik olma iddiasında olan bir hayalet çıkarıyor ortaya. 17, 18 ve 19. yüzyıllardan söz etmeyi gereksiz görüyor, çünkü onun tarihi, puslu imgelem dünyasında, zaman ve mekanın ötesinde yol alıyor. Özetle, bu tarih değil, Hegelci ıvır zıvırdır; dünyevi tarih (insanın tarihi) değil, kutsal tarihtir (düşünce tarihi). Onun bakış açısıyla insan yalnızca, düşüncenin ya da ölümsüz usun kendini ortaya koymak için kullandığı araçtır. Bay Proudhon'un sözünü ettiği evrimlerin, mutlak düşüncenin mistik rahminde gerçekleştirilen türde evrimler olduğu anlaşılmaktadır. Bu esrarlı dilin üzerindeki peçeyi yırtın, ortaya çıkacak olan, Bay Proudhon'a has bir düzendir, kategorilerin onun kafasında kendilerini soktukları bir düzen... bu, oldukça karışık bir kafanın düzenidir.[89]

Marx'ın atıfta bulunduğu 'evrimler' üç-katmanlıdır: işbölümü, makineler ve rekabet; bunlar Proudhon'un *Sistem*'ine göre, eşitlik ve adaletin tarih üstü çıkarına, birbiriyle çatışsa da ilerlemeci bir nitelik taşıyan amaçlarla işler. Birbirlerinden ya da bir üçüncüden, yani Devrimden her zaman kesin biçimde ayırt edilemeyen bu iki demiurgos'u Proudhon, kimi zaman, kendisinin kişileştirdiğine inanıyordu. Bunun Marx'a göre anlamı şudur:

> Dolayısıyla Bay Proudhon, gelişmeyi açıklayabilmek için bir kurguya sığınmak zorunda kalıyor. İşbölümü, kredi, makineler vs., tüm bunların kendi sabit fikrine hizmet etmek için icat edildiğini sanıyor. Açıklaması son derece naiftir: bunlar hep eşitlik için icat olunmuşlardır, ama ne yazık ki, eşitliğe karşı bir hale gelmişlerdir. Tüm argümanı bundan ibarettir. Bir diğer deyişle, asılsız bir varsayımda bulunuyor, sonrasında gerçek gelişme, her adımda, onun kurgularıyla çeliştikçe, bundan ortada bir çelişki olduğu sonucunu çıkarıyor. Çelişkinin ancak kendi fikri sabitleriyle gerçek hareket arasında bulunduğu olgusunu örtbas ediyor.
>
> ... Proudhon, ekonomik kategorilerin [gerçek] ilişkilerin soyut ifadelerinden ibaret olduğunu ve ancak bu ilişkiler var oldukça geçerli kalacaklarını kavrayamamıştır. Bundan dolayı o, bu ekonomik kategorileri yalnızca belli bir tarihsel gelişmenin, üretici güçlerdeki belirli bir gelişmenin tarihsel yasaları olarak değil, ölümsüz yasalar olarak gören burjuva ekonomistlerinin düştükleri yanılgıya düşüyor. Dolayısıyla ekonomik-politik kategorileri gerçek, ge-

> çici ve tarihsel ilişkilerin soyut ifadeleri olarak göreceğine, Bay Proudhon, mistik bir tersyüz edişle, gerçek ilişkilerde yalnızca bu soyutlamaların şekillenmelerini görüyor. Bu soyutlamalar, dünya kuruldu kurulalı Tanrı Babanın bağrında pinekleyen formüllerdir.
> Ama burada sevgili Bay Proudhonumuz şiddetli entelektüel sarsıntılar geçirmeye başlar...[90]

Marx, devamla, *Felsefenin Sefaleti*'nde olduğu gibi burada da, ilerlemeyle kayracılığı birbirine karıştırmakla suçlar Proudhon'u. Burjuva toplumuna can veren bireycilik ve buna verilen komünist reaksiyonun altında yatan toplumsal adalet arzusunun sentezini yapmak, Proudhon için problematik olmaktan hayli uzaktı; o Proudhon ki, *Sistem*'de şu sayıltıyı seve seve kabul edip etraflıca açıklıyordu: Toplumsal kurumların iyi, ilerlemeci özellikleri, bu kurumların bertaraf edilip bir kenara atılabilecek kötü, gerilemeci özelliklerinden pek bir güçlük çekmeden ayrılabilir. Marx'ın oldukça yerinde belirttiği gibi, basitçe her şeyi bir biçimde çift yüzlü olarak, *du côté du bien et du côté du mal*,[i] görmek, Hegelci anlamda dahi bir diyalektik sistem oluşturmak için yetersiz kalır; sonradan ne kadar yumuşatılmış olursa olsun, ('bununla birlikte, sürekli dalgalanmalara rağmen, görünüşe göre iyi kötüye egemendir ve bütünsel olarak baktığımızda, görebildiğimiz kadarıyla, daha iyiye yönelik belirgin bir ilerleme söz konusudur')[91] şeklinde bir kayracılık ayracı açmak bir fark *oluşturmayacaktır*. Tarihsel determinizmden nefret eden Proudhon, sonuç olarak Marx'ın (ve gerçekte başka birçoklarının da) tarihsel tahlil olarak göreceği her şeye sırt çevirmişti; buna karşın eşitlik ve adalete erişilmesi için önerdiği şey, kimi zaman insana çekici gelen, ama nihayetinde ikna edicilikten uzak şu inancıydı: görünüşteki her başarısızlık yalnızca geçicidir ve uzun vadede eğilim her yol ayrımında 'ilerleme'den yanadır. (Proudhon'un yapıtları arasında yalnızca *İşçi Sınıfının Siyasal Yeterliği* –ölümünden sonra 1865'te yayımlanmıştır– safça bir iyimserlik anlamı taşımaz.) Marx'ın sözleriyle belirtirsek,

> Tanrının bağrında bir sentez bulunduğu... ve bu sentez itibariyle [örnekse] tekelin kötülüklerinin rekabetle dengelendiği ve bunun tersinin de geçerli olduğu, [Proudhon'a] çok açık bir şey olarak görünüyor. İki düşünce arasındaki mücadelenin sonucu olarak ortaya bunların yalnızca iyi tarafı çıkacak... bunun uygulanmasıyla her şey yoluna girecektir; insanın kişisel olmayan usunun karanlıklarında saklı duran bu sentez formül açığa çıkarılmalıdır. Bay Proudhon bunu yapacak kişi olarak öne çıkmada bir an bile tereddüt etmiyor.[92]

---

[i] du côté... (fr.): iyi tarafından ve kötü tarafından.

Marx bu noktada, Proudhon'un hem diyalektik nosyonunun hem de ekonomik kategoriler kavrayışının niçin yanlış olduğunun anlaşılması açısından temel önem taşıyan bir pasaj kaleme alır. Proudhon için, der Marx,

> soyutlamalar, kategoriler ilk nedenlerdir. Ona göre, tarihi insanlar değil bunlar yapar. Bu haliyle, yani insanlardan ve insanların maddi faaliyetlerinden ayrı olarak ele alındığı vakit, soyutlama, kategori elbette ölümsüz, değiştirilemez ve devinimsizdir; soyutlama ya da kategori salt usun varlığının yalnızca bir biçimidir, bu da şunu söylemeye varır: bu haliyle soyutlama soyuttur. Ne hayranlık verici bir totoloji!... Bay Proudhon kendisi için burjuva yaşamının ölümsüz bir gerçeklik olduğunu doğrudan belirtmiyor; o bunu dolaylı olarak, yani burjuva ilişkilerini burjuva düşüncesi biçiminde ifade eden kategorileri Tanrılaştırma yoluyla belirtiyor. O, burjuva toplumunun ürünlerini, kendiliğinden ortaya çıkmış ve kendilerinin olan bir yaşama sahip... ölümsüz varlıklar olarak görüyor. Bu yüzden de burjuva ufkunun ötesine geçemiyor... Aslında o da, bütün iyi burjuvaların yaptığını yapıyor. Bütün bu iyi burjuvalar, rekabet, tekel vs.nin ilke olarak, yani soyut fikirler olarak ele alındıkları vakit yaşamın biricik temeli olduğunu, fakat pratikte ise bunların arzu edilecek çok şey bıraktığını söyler. Onlar rekabeti, rekabetin öldürücü etkileri olmaksızın ister. İmkansız olanı, yani burjuva varoluşunun koşullarını, bu koşulların zorunlu sonuçları olmaksızın isterler... Dolayısıyla Bay Proudhon, zorunlu olarak doktrinerdir. Dünyanın altını üstüne getirmekte olan tarihsel hareket, ona göre, kendisini iki burjuva düşüncesinin [yani burada, tekel ile rekabetin] doğru dengesini, sentezini bulma sorununa indirger. Ve böylece, kişi akıllıysa eğer, kurnazlığı sayesinde... yalıtık iki düşüncenin –bunlar sırf, Bay Proudhon onları yalıttığı için yalıtıktır– birliğini keşfedebilir... [Bu] engin, uzun ve karmaşık hareketin [yani devrimci komünizmin] yerine, Bay Proudhon kendi kafasındaki kaprisli devinimi koyuyor. Bu durumda tarihi yapanlar da bilgili kişiler, Tanrının gizli düşüncelerinin nasıl aşırılacağını bilen insanlar oluyor. Sıradan insanlara, onların yorumlarını uygulamaya koymaktan başka bir şey kalmıyor. Bay Proudhon'un her siyasal hareketi düşman ilan edişinin nedenini artık anlamışsınızdır. Ona göre bugünkü sorunların çözümü halk eyleminden değil, kendi kafasında süregiden dolaşımdan geçiyor.[93]

Bu noktada böylesine uzun bir pasajın alınmasının birkaç nedeni var. Bu pasajda Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde iki koldan geliştirdiği eleştirileri bir araya getirmektedir; bu kollar şu iki ayrı başlık altında ele alınmıştır (Marx cesaretle giriştiği bu işte büyük ölçüde başarısızlığa uğramıştır): 'Bilimsel Bir Buluş' (bu hem Proudhon'un işçilerin emeklerinin ürününü geri satın alamayacakları şeklindeki sezgisine, hem de Marx'ın bilimsel bir buluş yaptığı için Proudhon'u övüşüne ilişkin ironik bir gönderme

olabilir) ve 'Ekonomi Politiğin Metafiziği'. Yapmaya çalıştığının, sonuçta net bir ayırma olamayışı Marx'ın şu fikrini pekiştirir: Derme çatma bir diyalektik ile eleştirel olmayan bir ekonomi politiğin (*fiili ilkelerinin değilse bile*) 'ufku'nun benimsenmesi el ele giden olgulardır ve uğursuz sonuçlar yaratacak şekilde birbirini pekiştirmektedirler. Proudhon'un, her şey bir yana, hiçbir şekilde ekonomi politikçilerin 'doktriner' bir yandaşı olduğu söylenemez, çünkü o, onların kavram ve tanımlarının ve aslında bunların uygulamaya konacağı kapitalist toplumun da amansız bir tenkitçisiydi. Fakat o, daha tatmin edici bulduğu ve kendisinin olan başka tanım ve kavramları ikame etmekle yetinir. Eğer onun tanım ve kavramları kapitalizme, kapitalizmi kökünden söküp atmak için tasarlanmış olanlardan daha az yakınsa, bu, daha da iyi demektir; böylece Proudhon'un kapitalizm düşmanlığının altını daha kuvvetli biçimde çizmek mümkün olacaktır. Fakat Marx'ın da yineleyeceği üzere, bu noktada gözden kaçırılan şey, ekonomi politikçilerin kavramlarının taşıyor olabileceği herhangi bir açıklayıcılık gücüdür. Proudhon'un yaptığı gibi, yamalanmış fakat yerindelikten uzak kavramlar temelinde tartışmak, tam da bu nedenle, eleştirel bir perspektifi güçlendirmek değil, aksine hükümsüz kılmak anlamına gelir.

Bu bizi önemli bir noktaya götürür. Eğer Marx'ın 'burjuva ufku' ile neyi kastettiğini (ya da *Kutsal Aile*'de 'ekonomi politiğin bakışı' ile, *mutatis mutandis*, ne demek istemiş olabileceğini) sorarsak, ki sormamız gerekir, şununla karşılaşırız: Marx, ekonomi politiğin tanım ve ilkelerinin eleştirellikten uzak bir tutumla benimsenmesi anlamında 'ekonomi politiği izleme'yi kastetmez salt; o, aynı zamanda ve daha temel biçimde, belli bir (daha kapsamlı) tipte tanımı belli bir tarzda kullanmayı da anlatma çabasındadır. O, ekonomi politikçilerin bizzat izlediği prosedürleri önemli ölçüde içeren, fakat bunlarla tatmin olmayan bir kavramlaştırma modeline itiraz eder. Proudhon'un tanım ve kavramlarının tipik özelliği, bunların doğrudan ekonomi politikçilerin tanım ve kavramlarıyla lekelenmiş olması değildir, bunların ekonomi politikçilerin uğraştığı gerçeklik için ölçü alınamayacak kavramsal standartlar olmasıdır. Bu ancak şu anlama gelebilir: Proudhon'un standartları, ki mevcut toplumsal gerçeklik bunlara uyum göstermede içler acısı bir başarısızlık gösterir, rafine (saf) bir düzlemde yer alır, yargılar oluşturabilmek için bir temel işlevi görür bu düzlem. Böylece, örnekse gelişmiş biçimiyle rekabetin, orijinal rekabet fikrinin –açıkça ortada olsa da, bu adı taşıyan şey ışığında bizi utandıracak olan orijinal rekabet fikrinin– ihanete uğraması olduğunu söylemek, esas olarak eskimiş, idealleştirilmiş ya da bu iki özelliği de taşıyan ve

geçmişte kalmış bir toplumsal biçime atıfta bulunmak demektir. Olayların gerisinde, fiili toplumsal gelişim sürecinin gerisinde kalmaları nedeniyle, toplumun en kötü özelliklerini düzeltme amacı güden bu kavramların, gene aynı toplumla gerçekte pek az ilintisi kalır. İşte Marx'ın, *Komünist Parti Manifestosu*'nda, modern sınai gelişimin bunu gündelik olarak zaten yapmakta olması nedeniyle, komünistlerin Proudhon'un o çok değer verdiği mülkiyet biçimini ortadan kaldırmaya hiçbir zorunlulukları olmadığını söylerken demek istediği şey budur.[94]

Şunu görmek önemlidir, Proudhon burada yalnızca geriye dönük standartlara değil, aynı zamanda belli standartlara sahip olmakla suçlanmaktadır: bir başka deyişle, o, asıl olarak bizzat ekonomi politikçilerin yaptığını yapmakla, yani kavramları tözleştirme (ing., *hypostatizing*) ile suçlanmaktadır. Marx'a göre, 'ekonomik kategoriler yalnızca kuramsal ifadelerdir, toplumsal üretim ilişkilerine dair soyutlamalardır'; oysa 'gerçek bir filozof gibi şeylerin altını üstüne getiren' Proudhon 'fiili ilişkilerde bu ilkelerin cisimleşmesinden başka bir şey görmüyor', öyle ki 'Hegel'in din, hukuk vs. için yaptığını Bay Proudhon ekonomi politik için yapmaya çalışıyor'[95] – bu çaba, aslına bakılırsa, hem gereksiz hem de mistifikasyon yaratmaya yönelik bir çabadır. Proudhon'un prosedürü, 'her şeyin tözü'nü basit mantıksal kategoriler halinde soyutlamak ve bu soyutlamaları ilkeler halinde tözleştirdikten sonra gerçek toplumsal ve tarihsel gelişmeleri bu ilkelerin dışavurumları ya da cisimleşmeleri olarak tasavvur etmektir.

> Dolayısıyla her özneden, iddia edilen tüm ilinekleri, bunlar canlı ya da cansız olsun, insan ya da şey olsun, soyutladığımız takdirde, şunu haklı olarak söyleyebiliriz ki, son soyutlamada geriye kalan tek töz mantıksal kategorilerdir. Bundan dolayı da, bu soyutlamaları yapmakla tahlil yaptıklarını düşünen ve şeylerden ne denli uzaklaşırlarsa o denli şeylerin özüne girme noktasına yaklaşacaklarını sanan metafizikçiler, söz sırası kendilerine geldiğinde, haklı olarak, burada, el altındaki şeylerin, mantıksal kategorilerden oluşan örtünün kenar süsleri olduğunu söylerler. Filozofu Hıristiyan'dan ayıran budur. Hıristiyan, mantığa karşın, *Logos*'un[i] tek bir maddeleşmesi olduğunu düşünür; filozof ise maddeleşmeyle olan ilişkisini hiç kesmemiştir.[96]

Bunun anlamı şudur: Proudhon her toplumsal probleme, kavramsal problemleri ölçü alarak bakmaktadır. Her kavramın, diyelim 'rekabet'in ilintisi *bir başka* kavram, örnekse 'tekel', haline gelmektedir – oysa ilintinin, rekabet ya da tekelin toplumda aldığı fiili biçimler olması gerekir.

---

[i] logos (yun.): Söz, evrenin düzeni.

Rekabet ve tekelin nasıl ilişkili olduğu gibi problemler toplumda değil, toplumu nitelemede kullanılan kavramlarda bulunur bir hale gelir; bunlarla uğraşmak yansımalı, tanımsal bir egzersizdir salt. Proudhon kendisini kavramsal problemleri çözmeye adamıştır: 'Ekonomistin malzemesi insanın etkin, enerjik yaşamıdır; Bay Proudhon'un malzemesi ise ekonomistlerin dogmalarıdır'[97] – 'usun salt eteri'[98] içinde kendi kendine yeten varlıklar olarak ele alıp daha dogmatik kıldığı dogmalar. Proudhon için 'kan dolaşımı, Harvey'nin kuramının bir sonucu olsa gerektir';[99] 'herkes gibi, hava güzelken birçok insanın yürüyüşe çıktığı görülür, diyeceğine, Bay Proudhon kendi insanlarını, onlara havanın güzel olduğunu göstermek için yürüyüşe çıkarır'.[100]

Ortada meşru olmayan bir soyutlama ve tözleştirme sorunu vardır: 'Tüm bu değişimsiz ve devinimsiz ölümsüzlüklerle birlikte geriye tarih değil, olsa olsa tarih fikri kalır, yani salt usun diyalektik hareketinde yansıyan tarih'.[101] Proudhon'un diyalektiğe olan düşkünlüğü bu eğilimi daha da şiddetlendirir, çünkü bunların da salt kavramsal olması gerekir. Marx'ın bunları hile karıştırılmış (*frélaté*) bir Hegelciliği ifade ettikleri gerekçesiyle reddetme nedenlerinden biri, bunların ikilik ya da 'çelişkilerinin', Hegel'inkilerde hiç görülmeyen bir biçimde, salt kavramsal olmasıdır. 'Bay Proudhon, dili hariç, Hegel'in diyalektiğinden hiç nasibini almamıştır' ('n'a de la dialectique de Hegel que son langage');[102] o bunları 'en bayağı ölçülere'[103] indirgemede başarılıdır. Eğer bu doğruysa, Proudhon'a göre 'çelişkiler'le bürülü toplum, yine de temel anlamda, Pallas Athena'nın Zeus'un alnından çıkıp gelmesi gibi,[i] kuramcının zihninden çıkagelen 'çelişki' ve 'sentez'e ilişkin sezgilerin eylemsiz alıcısı olarak kalır; öte yandan Marx'a göre ise, çelişkilerin çelişki olabilmesi için yalnızca kuramcının zihinsel bir kıvraklığa sahip olması değil, toplumun bu çelişkileri gerçekten üretmiş olması da gerekmektedir.

Bu konuda geriye, Proudhon'un çelişkilerini 'denge'yi doğuracak şekilde çözümleme tarzı kalıyor; yani geriye kalan Proudhon'un yersiz ahlakçılığı ve zayıf kayracılığıdır. Marx, en küçük bir tahammül göstermeksizin şunu belirtmede haklıydı: Proudhon'a göre,

> her ekonomik kategorinin iyi ve kötü olmak üzere iki tarafı vardır... İyi taraf ve kötü taraf, üstünlükler ve kusurlar bir arada düşünüldüğü vakit, Bay Proudhon için her ekonomik kategorideki çelişkiyi oluşturur. Sorun şudur: kötü tarafı ortadan kaldırırken iyi tarafı elde tutmak.[104]

---

[i] Homeros'un *İlyada*'sında erdem, sanat ve zanaat tanrıçası Pallas Athena, babası Zeus'un kafasından bebek olarak değil, büyümüş olarak, zırhlar içinde çıkmıştır.

Ayrıca şunu belirtir Marx: Proudhon'a göre, 'diyalektik hareket, iyi ve kötü arasındaki dogmatik ayrımdır';[105] yine Marx'ın sözleriyle,

> bir ekonomik ilişkinin iyi tarafı, eşitliği olumlayan şey oluyor; kötü yanıysa onu yadsıyan ve eşitsizliği olumlayan şey. Her yeni kategori, toplumsal dehanın, bir önceki hipotez tarafından ortaya çıkarılan eşitsizliği bertaraf etmek için kurduğu bir hipotezdir. Kısacası eşitlik, toplumsal dehanın, gözünün önündeki ekonomik çelişkiler alanı içinde sürekli dönüp duran temel yönelim, mistik eğilimdir, Tanrısal erektir. Dolayısıyla Tanrı, Proudhon'un ekonomik yükünün tümünü saf ve uçarı usundan daha iyi taşıyan lokomotiftir.[106]

Böylelikle, Proudhon'un kuşku götürmez köktenciliği gerçekte iki şey tarafından hükümsüz kılınmaktadır: birincisi, onun, tarihsel koşullarla ilişkileri soyut kategoriler ve öteden beri mevcut ölümsüz fikirler 'diyalektiğine' dönüştürme eğilimi; ikincisi, katıksız bir kayracılık. Proudhon her yerde çelişki görüyordu; kitabı da bir çelişki kargaşasıdır. Hatta olumsuzluğa bir tür itici güç atfediyordu (bu *négativité motrice*,[i] her şey bir yana, diyalektik düşünüşün vazgeçilmez bir parçasıdır, ama Marx bu konuda Proudhon'a hiç pay vermez). Fakat Proudhon'un düşüncesinin gerçekten ilerlemeci olduğu, ancak çok sınırlı bir anlamda –David Oven Evans'ın da işaret ettiği gibi, Romantik tarih kuramlarının ilerlemeci olması anlamında– söylenebilir. 'Gerçek olan, tüm şeylerde doğru olan, değişendir... oysa yanlış olan ve düzmece olan, kendini sabit ve değişmez olarak sunandır',[107] biçimindeki tipik Proudhoncu düşünce, Hegel'e değil, Victor Hugo'nun '*Cromwell*'e Önsöz'ünde yer alan düşüncelere yakın bir bakış açısıdır. Hegelci diyalektik, Proudhon'un her şeyin, kendine rağmen, ona yöneleceği bir hedef olarak *hors de combat*'a[ii] utanmasızca yerleştirdiği tipte bir ahlaki 'adalet' ('eşitlik' ya da 'denge') mutlak-değerine olanak tanımaz. Louis Dupré'nin Marx'ın sözleriyle konuşarak ve mahkum edici bir üslupla belirttiği gibi, 'ekonomik sistemler kendi içkin evrim yasalarına göre değil, bu sistemler Proudhon'un onlardan olmasını istediği duruma ulaşsın ulaşmasın, ekonomi ve insan üstü bir ideaya göre gelir ve giderler'.[108]

(2) Ekonomi Politik

> Ekonomi politik güçlü olduğum yer değil, kırk yaşına geldiğimde ondan hâlâ vazgeçmemiş olursam çok yazık olacak.
>
> Proudhon, *Mektuplar* (*Correspondance*)[109]

---

[i] négativité motrice (fr.): harekete geçirici olumsuzluk.

[ii] hors de... (fr.): saf dışı.

> Çoğunlukla Blanquicilerle birlikte görülen [Paul] Lafarque Paris'ten Marx'a, bizzat Blanqui'nin elinde *La Misère de la Philosophie*'nin [*Felsefenin Sefaleti*] bir nüshasının bulunduğunu ve onu sıkça arkadaşlarına ödünç verdiğini yazıyordu... 'Marx, Proudhon için söylenegelmiş en güzel sözü bulmuş, ona nemölçer diyor'.
>
> Maximilien Rubel ve Margaret Manale, *Marx Without Myth*[110]

Proudhon'un, ekonomi üzerine bir kitap olarak tasarladığı *Sistem*'de bizzat kendisine yönelttiği soruların çoğu, daha ortodoks ekonomi politikçilerin de ilgilendiği sorulardı: değerin kaynağı ve niteliği, toplumsal ürünün bölüşümü, fiyat mekanizması, değişimin niteliği. Proudhon'un böylesi problemleri kavramaya yönelik gözüpek fakat inandırıcılıktan uzak çabaları en azından, Marx'ın, hayatının eserini ortaya koymak istediği alan olarak tanımladığı alana, yani 'ekonomi politiğin eleştirisi'ne ilk kez soyunmasına birinci elden vesile oldu – onun eleştirisi, ekonomi politiği açıklamada ve doğrulamada en çok kullanılan kavramlar kadar, kapitalist sistemi de hedef alan bir eleştiridir. Marx, modern ekonomistlerden birçoğunun siyasal bulacağı sorularla (toplumsal refahın en adil ve eşitlikçi bölüşümü nasıl olmalıdır?) ya da 'metafizik' (değerin niteliği nedir?) sorularla uğraşıyordu. Marx ve Proudhon, yanıtları ne kadar farklı olursa olsun, aynı tip soruları yanıtlamaya çalışıyorlardı. Ekonomi politikçilerin ortaya attığı problemlere *Sistem*'de çözüm getirmeyi deneyen Proudhon, kendini geçici olarak ve kendi savlarıyla onların alanında konumlandırmaya çalışıyordu. Marx'ın ona karşı temel argümanı ise şuydu: Böylesine bilisizlikle ve hazırlıksız olarak bu alana atılmakla Proudhon, aslında kendi çıkış kapılarını mühürlemekte, ve dağarcığındaki (bir kısmı ahlakçı olan) varsayımları yüzünden, gerçekten köklü bir eleştiri getirme olasılığının önüne daha en baştan set çekmektedir.

Marx, genel olarak, ekonomi politikçileri, kullandıkları kategorilerin bütün zamanlar için geçerli/evrensel doğrular olduğuna inanmalarından, ve veri olarak kullandıkları olguların kendisini ya da ötesini görememelerinden ötürü eleştiriyordu. Bir defasında belirttiği gibi, 'ortodoks ekonomistlerin hatası, genel ekonomik kategori ve ilişkilerin toplumsal olarak koşullanan karakterinin farkına varmamaları ve böylelikle verili toplumsal düzenlemeleri doğal, uyumlu ve ölümsüz düzenlemeler olarak görmeleridir'.[111] Bu eleştiriyi, hiçbir şekilde 'verili toplumsal düzenlemeleri doğal, uyumlu ve ölümsüz olarak' ele almamış olan Proudhon'a derhal yöneltmenin bir anlamı yoktur; Marx'ın demek istediği, Proudhon'un bunu yapmayı reddedişinin onun bu düzenlemelerin etki-

sinden bağışık olduğunu değil, tam aksine bu etkinin ne kadar sinsi olabileceğini gösterdiğidir.

Gördüğümüz üzere, *Kutsal Aile*'de Marx, Proudhon'u, ekonomi konusunda birtakım ciddi hatalara düşmekle suçluyordu.[112] Ona göre Proudhon, sözgelimi ekonomi politikçilerin o taptıkları 'sözleşme'yi onlardan daha çok ciddiye alıyordu. Ekonomi politikçilerin, tarafların özgür ve eşit sayıldığı bir iş [çalışma] sözleşmesi biçimindeki ifadeleri, aslında zor olgusuyla zorunlu kılınmış bir kurgu, hoş bir jest, törensel bir diz çöküş niteliğindeydi; oysa sözleşmenin *ahlaksal olarak* yeniden oluşturucu gücüne olan inancıyla Proudhon, bu ifadeleri ve bunların sahiplerini, düşünmeden, görünüşe bakarak değerlendiriyordu. Proudhon'un bu bakımdan söz konusu değişmezliğinin (ya da safdilliğinin) yararlı etkisi, ekonomi politikçilerin taahhütleri ile ücretli emek kılıfı altında fiili olarak gerçekleşen insanlık dışı gerçeklik arasındaki farka dikkat çekmek olmuştur.

Fakat Marx'ın, Proudhon 'bir ekonomi politik eleştirisinin ekonomi politiğin bakışıyla yapabileceği her şeyi yapıyor' biçimindeki çıkarımı bir onay (ya da 'derin ilgi') işareti değil, belli belirsiz bir övgüyle mahkum ediştir. Şu soruları sorarsak, ki bu noktada sormalıyız, bu durum daha açıklık kazanır: 'ekonomi politiğin bakışı' *nedir?* –bu soru sorulmalı, çünkü Proudhon kesinlikle bu bakışa saplanıp kalmadığını *düşünüyordu*– ve ikinci soru: bu bakış açısı içinde saf tutmak ya da ona hapsolmak ne demektir? Bunları yanıtlarsak görebiliriz ki, Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde, Proudhon'a yöneltiği hücumları hiçbir şekilde, ekonomist Proudhon'a ilişkin bir görüş değişikliğine işaret etmez; bu hücumları, işin doğrusu onun önceki eleştirilerinin daha bir derinlik kazanması olarak görebiliriz.

Proudhon'un ekonomi konusundaki argümanı, 'yararlı bir şeyin daha çok bulunduğu yerde söz konusu şeyin fiyatı düşük olur ve o şey pazarda daha az gelir getirir' biçimindeki gözlemi temelinde yol alır. Bu beylik gözlemi, Proudhon temel bir 'çelişki' sayar; ona göre bu çelişki kullanım değeri (ya da fayda) ile değişim değerinin (ya da fiyat) çatışmaya kitlendiği anlamına gelir. Proudhon'a göre kullanım değeri üretici tarafından, değişim değeri ise ürünün kıtlığı konusunda tahmin yürüten tüketici tarafından oluşturulur. Marx'a göre bu formülasyonla ilgili iki sorun vardır. Birincisi, tüketici hangi temelde tahmin yürütür? Ona karşılaştırma temeli sağlayan şey nedir? Mümkün tek yanıt, sahip oldukları birden fazla değişim değerini tüketicinin tek başına hesaplamış olmasının pek beklenemeyeceği *başka* ürünlerin varlığını ve dolaşımını içeren

bir yanıt olmalıdır; bu şu anlama gelir: tüketicinin iradesinden bağımsız olarak işleyen bir değişim sistemi bulunmalıdır, elbette söz konusu olan çok ilkel bir ekonomi olmadığı sürece. Modern koşullarda her gerçek tüketicinin yapmasının mantıklı olarak beklenebileceği ve beklenemeyeceği şeyi Proudhon'un önemsememesi (tüketimin tam gün süren bir iş olduğunu varsaysak bile), bizi ikinci güçlüğe götürür. Esasındaysa, tüketici ve üretici, Proudhon'un onları yapmaya çalıştığınca, serbest özneler olamaz –tekrar edelim, ikisinin de konumunun, büyük oranda, pazar ekonomisi tarafından belirlenmesinden– bu basit ama mantıklı nedenden ötürü, üretici ve tüketici, ürettiklerinin ve tükettiklerinin fiyatlarını kendi başlarına saptayabilen ve kararlarını vermede serbestçe hareket edebilen özneler olamazlar; bunun asgari düzeyde anlamı şudur: 'üretici' (bir şey) *üretmemede* özgür değildir, 'tüketici' (bir şey) *tüketmemede* özgür değildir; bu şu anlama gelir: ayrı ayrı adalarda yaşamayan üretici ve tüketici, her birinin iradesinden bağımsız bir mekanizma olarak işleyen değişim sürecine karşılıklı katılarak birleşir ya da bütünleşir. Bu mekanizmanın varlığı ise şu anlama gelir: Arz ve talep (ki bunlar, emeğin oluşturduğu değerin *–valeur constituée–* varlığını gizleyen mistifikasyonlar olmaları hasebiyle, Proudhon'un bir kenara atmak istediği terimlerdir), gerçekte birbirine öyle ilmeklenir ve öyle bir işleyiş gösterir ki, üretim ve tüketim gerçek anlamda bir araya gelmiş olur.

Proudhon'un ekonomik anlamdaki sözleşmeciliği, beraberinde şu önermeyi getirir: Basit değişim normlarını, ileri ve gelişmekte olan bir dolaşım sistemine, bu sistemin gerektirdiği hukuki ilişkiler ve mülkiyet ilişkileriyle birlikte uygulama yoluyla, tartışmayı iki üretici arası basit değişim arketipinden, kapitalizm gibi karmaşık bir ekonomik sistemin işleyişine kaydırmak mümkün ve istenen bir şeydir. Öte yandan Marx, statik niteliği, sınırlı ölçeği ve ilkelciliği dolayısıyla, bu normların daha gelişmiş her sistem için uygun düşmeyeceğine inanıyordu. *Felsefenin Sefaleti*'nin dışındaki bağlamlarda Marx'ın sıkça tekrar edeceği üzere, daha modern mülkiyet ve değişim biçimleri, artık ideologların kişisel özgürlükle bağımsızlığın temelini ve kişisel emeğin sonucuyla tasavvurunu oluşturan, kişisel olarak edinilmiş ve zor kazanılmış *mülkiyet* tablosuna benzer bir şey olarak tarif edilemez. Söz konusu olan, bu mülkiyetin hiç var olmamış olması değil, yerine başkasının konulmuş olmasıdır; bu betimlemeyi karşılayan mülkiyet biçimleri, kapitalist rekabetin o ilk 'kahramanlık dönemi' sırasında mevcuttu ve bunlardan da daha gelişmiş biçimleri içindeki mülkiyet ortaya çıktı. *Alman İdeolojisi*'nde Max Stimer'a karşı geliştirdiği polemikte Marx, sonradan Proudhon eleştiri-

siyle bağlantılı olduğu açığa çıkacak bir yorumda bulunur: Rekabet, der Marx,

> kuşkusuz, 'kişisel araçları' elinde bulunduran kişilerin rekabeti olarak başladı. Rekabetin ilk koşulu olan feodal serflerin özgürleşmesi ve ayrıca 'eşyaların' (şeylerin) ilk birikimi bütünüyle kişisel edimlerdi. Dolayısıyla Sancho [Stirner, kendi egoist 'bağlaşımı' konusunda yaptığı gibi] eşyaların (şeylerin) rekabetinin yerine kişilerin rekabetini koymayı istediği takdirde, bu onun rekabetin ilk ortaya çıktığı zamanlara dönmek istediği anlamına gelir...[113]

Felsefenin Sefaleti'nde Marx'ı benzer iddialarda –'şeylerin rekabetinin' yerine 'kişilerin rekabetini' koymaya yönelik her isteğin, aslında apaçık gerici olduğunu dillendiren iddialar– bulunurken görürüz. Özelde, Marx'ı *Felsefenin Sefaleti* ile *Grundrisse*'de, Proudhon'a (ve Stirner'a) ilişkin önceki eleştiri çizgilerini izlediğini ve Proudhon'u bir açıdan alaya aldığını görüyoruz. Şöyle ki: Proudhon'a göre kapitalizmde emekçi üretmiş olduğunu geri satın alamazdı (o bu olguya elbette bir 'çelişki' diyordu); ve 'bilimsel bir buluş' yaparak aşırı üretimin bu 'çelişki'den kaynaklandığını ileri sürüyordu. İşte Marx, Proudhon'un, bu kendi 'bilimsel buluşundan' kapitalist toplumda değerin belirlenimine ilişkin genel sonuçlar çıkarma çabasını alaya alır. 'Çelişki'ye dönersek, Proudhon bunun, birtakım başka çelişkilerin kökeni olduğuna inanıyordu. Emekçi, *kendi* ürününü geri satın alamaz; bundan dolayı 'emek' (bu noktada özellikle, fakat Proudhon'a özgü, hassas bir geçiş söz konusudur), *kendi* ürünü üzerinde tasarruftan sistematik olarak yoksun bırakılır – bu çelişki, 'mülkiyetçi' bir ekonomiyi baştan ayağa niteleyen 'denge'nin yitmesine yol açacak bir çelişkidir. Süreç, kendi çıkış kaynağında kontrol edilebilse bile, tüm bir ekonomik sistem sürekli ve ilerlemeci bir şekilde dengeyi bozmaktadır.

Fakat Marx'a göre, böylesi ağların örülmesi, kelimenin tam anlamıyla temelsizdir, çünkü Proudhon'un orijinal formülasyonu emeğin ilk planda belirlenimi konusunda hiçbir şey söylemez. Değerin belirlenimi konusunda Proudhon'un getirdiği model, eşit sözleşme tarafları arasında yüz yüze yapılan basit pazarlıktır – bu ancak Proudhon'un o geniş hayal dünyasında varlık bulur. Ona göre, ancak çalışma/emek değer yarattığı için, faiz ve kâr bir ilave yük niteliğindeydi, çünkü imal edilmiş her ürünün fiyatı, o ürünün 'gerçek' değerinin (*valeur constitutée*) üzerine böylesi bir ilave yükün bindirilmesiyle belirleniyordu. Marx ise, bu formülasyonun, fiili olarak gerçekleşebilecek hiçbir şeye benzemediğini ve Bay Proudhon'un izniyle, yüz yüze pazarlıkların, bir bütün olarak,

toplumda emeğin belirlenimine yönelik hiçbir fiili ya da işler model sağlamadığını ileri sürüyordu.

Marx'a göre, kapitalist toplumda üreticiler, bizatihi emeklerinin üretim süreci tarafından etkin bir biçimde toplumsallaştırılmasından ötürü (çok sağlam bir nedendir bu), ürettikleri şeyleri *bireyler olarak* doğrudan ve eşit olarak mübadele yapamazlar. Bunun anlamı, sermayenin bireyi 'birey' olarak karşısına aldığının hiç bir şekilde söylenemeyeceğidir.

> Sermayeyi, özne olarak karşısına alanın, yani *birey sıfatıyla işçi* değil *emek* olma karakteri taşıyan işçi olarak karşısına alanın, *emek* olması olgusu dahi gözleri açmaya yetmelidir. Tek başına bu olgu, sermayeyi göz ardı eden bu olgu, halihazırda bir ilişki içerir: işçinin, hiçbir şekilde 'doğal' bir faaliyet olmayan, fakat özgül bir ekonomik karakter taşıyan kendi faaliyetiyle ilişkisi.[114]

Kapitalist toplumun, Marx'ın bakışında –burada onun Proudhon eleştirisi Stirner eleştirisiyle birleşir– (ister Proudhon'un onları gördüğü ahlaki olarak yücelmişlik tarzında olsun, isterse Stirner'ın onları tasavvur ettiği ahlaki olarak yoksun bırakılmışlık tarzında olsun) hiçbir şekilde bireyleri birey olarak içerdiği söylenemez. Kapitalist toplum öyle tip ve tarzda koşul ve ilişkilerden oluşur ki, birey ve toplumun gerçek bir uyumunun kendini göstermesi olası değildir. Önemli olan, bu biçimiyle birey değil, onun rolleridir; değişimin gerçek koşullarını gözden kaçırdığı için Proudhon, değer verdiği bireylerin ve (yine, ne hale geldiğini incelemeksizin değer verdiği) onların çalışmasının gerçekte eylemsiz, parçalanıp ayrışmış ve kuşatılmış olduğunu göremiyordu. İnsanlar, Proudhon'un onları ekonomi politikte eleştirel olmaktan çok uzak bir tutumla ele aldığının aksine, özgür özneler değil, ancak oynadıkları rollerle, yani pazar ekonomisinin varlığı ve işleyişi tarafından belirlenen rollerle ayırt edilebilen kişilerdir. Marx'a göre, bu kişiler birleşir, fakat bunu ancak değişim mekanizmasında karşılıklı roller alarak yaparlar; onları bireyler olarak işin içine katmaksızın ve onların iradelerinden bağımsız olarak işleyen toplumsal bir süreçtir bu.

Marx bu doğrultuda şuna inanır: Proudhon 'soyutlamayı son sınırlarına taşımak yoluyla tüm üreticileri *tek bir* üretici, tüm tüketicileri *tek bir* tüketici halinde bütünleştirir ve bu iki hayali kişilik arasında bir mücadele tertipler'.[115] Proudhon'un ekonomi politik dünyasına dalışı

> kullanım ve değişim değerleri ile arz ve talebin yerine kıtlık ve bolluk, fayda ve tahmin, her ikisi de *özgür iradenin şövalyeleri* olmak üzere bir üretici ve bir de tüketici gibisinden soyut ve çelişik nosyonları koyması [sonucunu verir].[116]

Hepsi bu kadar da değil. Marx, devamla, şuna işaret eder: Emekçinin emeğinin üzerindeki 'hakkından' söz ederek (ve aslında bu hakkı bütün sisteminin başlıca dayanağı kılarak) Proudhon coşkulu bir şekilde, ahlaki kategori ve çözümleri ekonomik problem ve ilişkilere uygulamaya koyulur. Kendi ahlaki öfkesinden gelen gücü tartışılmaz olan Marx, bu yaklaşım tarzını kabul edilebilir bir tarz olarak görmüyordu hiç. Proudhon'un yapmak istediği şey, ücretli kölelik sistemini değil, doğrudan metaa aktarılan emeği (emeğin *valeur constituée*'sini) temel alan bir sistem getirme yoluyla, şiddet ve devrimi dışlayan bir tarzda toplumsal uyuşmazlığı bertaraf etmekti. Proudhon'un burada içine düştüğü sorun, bu değerin nasıl belirleneceği, ölçüleceği ve hakkında nasıl tahmin yürütüleceğidir. Ölçü ya da kıstas, niceliksel olmak zorunda kalacak, böylelikle bir meta ile diğeri arasında karşılaştırma yapmak mümkün kılınacak, ve emek, tüm ekonomi politikçilerin de bildiği gibi, en kolay biçimde, zaman ile ölçülür hale gelecektir. Buradan Proudhon, 'geleceği hedefleyen formülünü' çıkarır: emtia, kendisinde maddeleşmiş emek zamanına göre mübadele edilecektir. Ama ne yazık ki, Ricardo da, yani Proudhon'un okuduğu (ve eleştirdiği) Ricardo da, farklı bir yoldan aynı önermeye ulaşmaktaydı. Dahası, emtianın, kendisinde maddeleşmiş emek zamanına oranlı olarak (Proudhon'un deyişiyle, *valeur constituée*'sine göre) mübadelesi, Ricardo'ya göre, daha gönençli bir geleceğin reçetesi değil, mevcut durumda fiili olarak gerçekleşmekte olanın düpedüz ifade edilmesiydi – elbette, emek değer kuramının geçerliliği varsayımıyla.

Kendi payına Marx, Ricardo'nun, kapitalist koşullarda ürünlerin zaten değerleriyle oranlı fiyatlarda mübadele edildikleri inancını seve seve kabul ediyordu. Böyle tanımlanan bir mübadele sürecinin sonucu, doğaldır ki, Proudhon'un düşündüğü gibi bir eşitler toplumunu değil, aksine eşitsizliğin devamını getirir; ve bunun böyle olmasının da sağlam bir nedeni vardır. Marx'a göre Proudhon, çok temel bir noktayı gözden kaçırır: Emek değer kuramı *bizatihi emek için geçerlidir* ve kapitalist meta üretimi sisteminde bizatihi emek bir meta olarak üretilir ve yeniden üretilir. Diğer emtia gibi, diğerleri arasında bir meta gibi, ona da değer biçilir ve fiyatı ödenir; aynı ölçüt çerçevesinde, yani bir meta olarak sahip olduğu değer çerçevesinde ölçülür; işte bu karşılaştırılabilirlik, kapitalist toplumda ücretli emeğin tanımlayıcı ve ayırt edici bir özelliğidir. Emeği bu biçimiyle öne sürmekle Marx, bir şekilde ve daha katı bir ekonomik dilde, *Alman İdeolojisi*'ndeki işbölümü tartışmasına, buna değinmiştik, önemli bir gönderme yapmış oluyordu; fakat bir başka düzlemdeyse, o-

nun *Proudhon'a karşı*, bir meta olarak ücretli emeğin yardımına baş vurması durumu söz konusudur.

Emek değer kuramının, emeğin kendisi için geçerli olmasının anlamı şudur: işçinin 'alacağı' *ürettiği* değer değil, *mal olduğu* değerdir ve bu alacak kapitalist koşullarda 'hakkı' olduğu söylenebilecek tek şeydir ve hepsi odur, çünkü kapitalist koşullarda değere *toplumsal bakımdan* ulaşılır, yoksa, Bay Proudhon'un izniyle, tek tek bireyler olarak işçiler düzeyinde değil. Değer, bir başka deyişle, *birey olarak* üreticinin harcadığı saatler toplamına göre değil, *toplumsal bakımdan* gerekli emek zamanı üzerinden (ortalama bir üreticinin belli tipte bir metaı normal koşullarda –kapitalizmde ortalama koşullarda– üretmesinin ne kadar süreceği temel alınarak) ifade edilir. Değeri birey üzerinden ifade etmek, her şeyden önce hesap edilebilirliği epey güçleştirirdi. Emekçinin değeri böyle tanımlanırsa, emekçinin değeri kapitalistlerin onu hesapladığı (ve hesaplaması gerektiği) gibi, basitçe toplumsal bakımdan gerekli emek zamanı temelinde emekçinin emeğinin maliyeti ise, o zaman işçi, değerini gerçekten alıyor demektir. Kapitalist, işçinin, değerinin ötesine geçmesini sağlar, daha doğrusu mal olduğundan daha fazla ürettirir ona; aynı noktayı başka bir şekilde belirtirsek, işveren emekçiyi *artı* değer üretmesi için kullanır – *artı* değer, çünkü aradaki fazlalık, işçiye emeğinin karşılığının (biraz eksik ya da fazla) verildiği geçim düzeyinin üzerinde bir fazlalıktır.

Proudhon'un temel yanlışı çok farklı iki şeyi karıştırmak olmuştur: emeğin değeri ve yapım sürecinden çıkmış üründe şeyleşen emeğin niceliksel miktarı. Emeğin değeri, bu kapitalist koşullarda zorunlu olarak hesaplandığından, emeğin ücret düzeyidir, basit ifadeyle, emeğin pazarda talep ettiği fiyattır. (Tüm fiyatlar gibi) rekabetle belirlenmesi sebebiyle bu fiyat, *ceteris paribus*, kabul olunabilir minimuma yönelir. Nasıl tüm emtianın fiyatı bunların üretim maliyetiyle belirleniyorsa, emekçi de aldığı ücretlerde, aslında kendisini 'üretmeye' mal olan şeyi alır, kendisini –kendi gibilerini yeniden üretmeye yetenekli bir emekçi olarak kendisini– idame ettirmeye mal olan şeyi alır.

> Şapka yapımının maliyetiyle insanların iaşe ve ibatesinin maliyetini aynı kefeye koymak, insanları şapkaya çevirmektir. Fakat bu kinizme bakılarak bağırılıp çağrılmasın. Çünkü kinizm gerçeklerdedir, bu gerçekleri ifade eden sözcüklerde değil.[117]

Bu, Proudhon'u değil Ricardo'yu esirgeyen bir önermedir.

> Ricardo bize, değeri oluşturan gerçek burjuva üretim hareketini gösterir. Bu gerçek hareketi bir tarafa bırakan Bay Proudhon ise, var olan ve bu haliyle

> de Ricardo tarafından zaten gerçek hareketin kuramsal ifadesi olarak tarif edilmiş olan formül yerine, sözde yeni bir formülle dünyanın yeniden örgütlenmesini sağlamak ve yeni süreçler icat etmek üzere 'kızıp söyleniyor'. Ricardo, günümüz toplumunun, değeri nasıl oluşturduğunu göstermek için, yine günümüz toplumunu hareket noktası olarak alır – Bay Proudhon ise, oluşturulmuş değerin yardımıyla yeni bir toplumsal dünya kurmak için, yine oluşturulmuş değeri hareket noktası olarak alır. Bay Proudhon'a göre, oluşturulmuş değer geri gelmeli ve bu değerlendirme kalıbına göre zaten tamamen oluşmuş bir dünyanın, bir kez daha, oluşturan unsuru olmalıdır... Ricardo'nun değer kuramı, fiili ekonomik yaşamın bilimsel yorumudur; Bay Proudhon'un değerler kuramı ise Ricardo'nun kuramının ütopik yorumu.[118]

Eğer işçi gerçekten değerini, yani kapitalizmin ücretli sözleşme koşullarında toplumsal bakımdan gerekli emek zamanı anlamında maliyetini *alır* ise, başka bir deyişle, eğer her şey değeri oranında mübadele edilir ise, çünkü bu değerin egemen sistemde zorunlu olarak hesaplanması gerekir, o zaman bu sistem kendi ölçülerine göre de adil değildir. Bu inancın doğal sonucu şudur: Kapitalizme uygun olduğu gösterilebilecek kurallar, tam da bu uygunluk dolayısıyla, başka herhangi bir toplumsal biçime uygun düşmemektedir. Proudhon, tersine şuna inanıyordu: Ricardo gibi daha katı ekonomi politikçiler, emek değer kuramı türünden kavramları, bunlardan tek bir köktenci reçete çıkarmaksızın kullanmış olsalar da, kapitalist topluma uygun düşen kavramları ele geçirmek, bunları tersine çevirmek ve bunlardan sosyalist sonuçlar çıkarmak (ya da türetmek) hem mümkün hem de istenen bir şeydir.

Marx'a göre, kapitalist toplumla birlikte evrilmiş olmaları sebebiyle ekonomi politiğe dair kavramlar kapitalist topluma denk düşmektedir; ve tek başına kapitalist toplum da şunu getirir: tüm o kuşku götürmez, tarihsel bakımdan özgül gerçeklik içgörülerine karşın, ekonomi politik, tam da bu nedenle, herhangi bir şekilde siyasal bakımdan yansız bir disiplin değildir – liberal burjuva öncüllerden sosyalist sonuçlar çıkarmada kullanılabilecek ya da bu amaçla oluşturulabilecek bir araştırma modeli değildir. Marx'ın yaşamı boyunca sürdürdüğü 'ekonomi politik eleştirisi' (bunda *Felsefenin Sefaleti* çok önemli bir konuma sahiptir), tam ters yöndeki inancın –yani kapitalizm ile ekonomi politiğin birlikte ayakta durduğu ve birlikte devrileceği inancının– yayılmasına adanmış bir çaba olarak görülmelidir. Bu inanç, Marx'ın düşüncesini yalnızca Proudhon'dan (ve *Felsefenin Sefaleti*'ndeki eleştirilerini andırır biçimde eleştirdiği John Bray gibi 'Ricardocu sosyalistlerden) değil, aynı zamanda Rodbertus ve Lassalle'den de ayırır; çünkü hepsi kendi tarzlarında olmak üzere, tüm bu kuramcılar (ki Lasselle, göreceğimiz gibi, bir kuram-

cıdan çok daha fazlasıdır), yeni ekonomi bilimini doğrudan emek hareketinin hizmetinde kullanmanın ya da hizmetine koşmanın hem mümkün, hem de istenen bir şey olduğuna inanıyorlardı. Bu açıdan bakıldığında, Marx'ın Proudhon'a karşı geliştirdiği argüman, asıl olarak siyasal yönelimleri olan siyasal bir iddiadır; ve bu haliyle, çarpıcı biçimde, onun sonradan *Gotha Programının Eleştirisi*'nde geliştireceği argümanlarına benzer. Daha kuruluş aşamasındayken Lassalle'in etkisini taşıyan Alman İşçi Partisi'ne karşı geliştirdiği bu argümanlarda Marx, partiyi bazı mevcut toplumsal ve ekonomik biçimleri mutlak saymakla, bunları kendi tarihsel gelişim süreçlerinden soyutlamakla ve bu çarpıtma ürünü soyutlamalardan da çeşitli tarih üstü eylem reçeteleri çıkarmakla suçluyordu.

Marx'ın düşüncesi çok farklıydı; Proudhon'a ardı ardınca yönelttiği eleştirileri bunun neden böyle olduğunu fazlasıyla gösterir. Proletaryanın kurtuluşunun gerçek bir kurtuluş olması için, proletaryanın, kendisini, *inter alia*, burjuva düşüncesinin kategorilerinden (açıklama adına gizemleştiren ve karanlıklar içinde bırakan; çömezlerin olduğu kadar uzmanların da, girgin eleştirmenlerin de aklını çelip onları yanlış yöne sevk eden kategorilerdir bunlar) kurtarması gerekiyordu.

Marx, kapitalist toplum var olduğu sürece bu kategorilerin, kendinde ve kendi için, belli bir tanımlayıcı güce sahip olduğunu hiç yadsımıyor, fakat tutarlığı elden bırakmaksızın bu kategorilerin, genelgeçer kılınarak başka toplumsal biçimlere uygulanmasına karşı çıkıyordu. İşte bu kategorilerin boğucu egemenliğinden kaçamadığından dolayıdır ki, Proudhon'un daha iyi bir toplum yaratmayı öngören çözümü, yerleşik toplumun en kötü özelliklerinden birinin tekrar ısıtılıp sunulmasından başka bir şey değildi. *Felsefenin Sefaleti*'nde, Ricardo'nun emek değerlerinin eşit değişimine dair algılayışının çok tehlikeli biçimde yanlış yönlere çekilebileceği, aslında doğrudan John Bray'e yöneltilen fakat genel anlamı itibariyle Proudhon'u da içermek üzere tasarlanmış şu pasajda ortaya konmaktadır.

> Bay Bray, bu eşitlikçi ilişkinin, dünyaya uygulamak istediği bu ıslah edici idealin, gerçek dünyanın yansısından başka bir şey olmadığını, ve bundan dolayı da toplumu, bu toplumun kendi süslenip püslenmiş gölgesinden ibaret olan bir temel üzerinde yeniden kurmanın bütünüyle olanaksız olduğunu fark etmiyor. Bu gölgenin somut bir töz kazanması ölçüsünde, görülür ki, düşlenen biçim değişikliğinden uzak olan bu töz, toplumun gerçek gövdesidir.

Marx'a göre Bray, 'kendisinin gördüğü tüm uzlaşmaz karşıtlıklardan kurtarılmış ve arılaştırılmış bir bireysel değişimde, toplumun genellikle

benimsemesini istediği "eşitlikçi" bir ilişki görüyor'. Bray'in sorunu, yine Marx'a göre, şunu görmemesinden kaynaklanır: 'Sınıf uyuşmazlığı olmaksızın bireysel değişim olmaz'.[119] *Grundrisse*'de, Proudhon'la ilgili tartışmalarından birinde Marx, bazı

> sosyalistlerin, özellikle de sosyalizmi, Fransız Devrimi'nin telaffuz ettiği *burjuva* toplum ideallerinin gerçekleşmesi olarak görme arzusundaki Fransız sosyalistlerinin budalalığı[na işaret eder]. Bu sosyalistler, değişim, değişim değeri vs.nin *köken olarak* (tarih içinde) ve *öz olarak* (özüne uygun biçimler içinde) evrensel bir eşitlik ve özgürlük sistemi olduğunu, fakat bunların para, sermaye vs. tarafından tahrif edildiğini ifade ediyorlar. Ya da bundan başka, tarihin, bunları, gerçek anlamda yaşama geçirme denemelerinde hep başarısızlığa uğradığını; fakat artık sosyalistlerin, örnekse Proudhon'un, gerçek Yakup'u keşfettiklerini ve bu ilişkilerin sahtesi yerine gerçek tarihini yazacaklarını ifade ediyorlar. Kendilerine verilecek yanıt şudur: Değişim değeri, daha doğrusu para sistemi, gerçekte, eşitlik ve özgürlük sistemidir; sistemin daha ileri gelişim aşamalarında karşılaştıkları bozulmalar sistemin doğasından gelen bozulmalardır ve bu bozulmalar ayrıca *eşitlik ve özgürlüğün* eşitsizlik ve özgürlüksüzlük niteliklerini açığa vurmaktadır. Değişim değerinin gelişip sermayeye ya da değişim değeri üreten emeğin de gelişip ücretli emeğe dönüşmemesini dilemek, hem sofuca hem de aptalcadır. Bu beyefendileri burjuva savunucularından ayıran şey, bir taraftan sistemin içerdiği çelişkilere olan duyarlıkları; öte taraftan burjuva toplumunun gerçek ve ideal biçimleri arasındaki zorunlu farkı kavramada gösterdikleri ütopik yeteneksizliklerdir, ki bu yeteneksizlik de, aslında bu gerçekliğin ters izdüşümünden [Lichtbild] ibaret olan ideal biçimi [yani burjuva toplumunun ideal biçimini] yeniden gerçekleştirme gibi yersiz bir işe girişmelerinin nedenidir.[120]

Bu pasajın en çarpıcı özelliklerinden biri, Marx'ın on altı yıl kadar önce yazdığı 'Yahudi Sorunu Üzerine' adlı makalesindeki bazı pasajlarla olan koşutluğudur. Marx'ın bu pasajda, Proudhon'u ve diğerlerini, sosyalizmi, 'Fransız Devrimi'nin dile getirdiği burjuva toplum ideallerinin gerçekleştirilmesi olarak' tanımlamalarından ötürü şiddetle eleştirmesi ve söz konusu idealleri 'eşitlik ve özgürlük' olarak belirlemesi, yalnızca bir koşutluğa değil, bir çakışmaya da işaret eder. Özgürlük ve eşitlik, 'siyasal kurtuluş' ile 'ekonomi politiğin' yarı çakışma alanında bulunur; hem 'siyasal kurtuluş'un hem de 'ekonomi politiğin' aynı ölçüde önemli özelliği, insanların biçimsel ve ilkesel olarak özgür ve eşit olmaları gerektiğini söylemeleridir. Bunun, alma ve satma ya da birbiriyle sözleşme yapma özgürlüğü olması, soyut yurttaşlık düzeyinde ve benzer şekilde soyut bir eşitlik düzeyinde özgürlük olması, elbette ki bu özelliklerin tam karşıtlarına, yani 'eşitsizlik ve özgürlüksüzlüğe' dönüşmesi anlamı-

na gelir; fakat bu, bir zaman temsil ettikleri vaadin aşınıp terk edilmiş olması yüzünden değil, bu vaadin yerine getirilmesinin 'siyasal kurtuluş' ile 'ekonomi politiğin' alt edilmesine bağlı olması yüzünden gerçekleşir. Diğer bir deyişle, bu vaadin gerçekleşmesi hayali bir geçmişte değil; uğrunda çalışılması ve yaratılması zorunlu bir gelecekte, siyasal iradenin beşeri kurtuluşa ve ekonomi politiğin de kendi mevcut dayanağı sınıf antagonizmasının kaldırılmasına yerlerini bırakacakları bir gelecekte yatar. Bu arada, Marx'ın fark edilir bir sıklıkla yineleyecek olduğu gibi, siyasal kurtuluş ile ekonomi politiğin, aymazları yoldan çıkarması olanaklı ve olasıdır; bu doğrultuda, 'burjuva toplumunun gerçek ve ideal biçimleri arasındaki zorunlu farkı kavrama yeteneksizliği' hem Lassalle'i hem Proudhon'u tasallutu altına almıştır. Marx'ın Proudhon'a karşı geliştirdiği esas nokta şudur: Kapitalizmi, onun bazı kural ve normlarını zımnen kabullenmiş olarak reforma tabi tutmak bizi kurtuluşa götürmez; tersine bizi kurtuluş yolunda görevimizi yapmaktan alıkoyabilir. Bu nokta, Proudhon'un aşağıdan yukarıya reform düşüncesine olduğu kadar, Lassalle'in yukarıdan aşağıya reform düşüncesine de belli ölçüde yöneltilebilecek bir argümandır. Bu noktanın önemi şimdilerde açığa çıkmak üzere.

ANTİ-POLİTİKA POLİTİĞİ

> Ve ardından bir hamlede, devrim, Cumhuriyet ve sosyalizm geldi, biri diğerinin desteğinde. Onları gördüm; onları hissettim; ve kaçtım bu demokratik, toplumsal canavardan... Anlatılmaz bir dehşet duygusu ruhumu dondurup düşüncelerimi darmadağın etti. Yine de, inanılmaz bir öfkeyle toplumun temellerini yerle bir ettiğini gördüğüm bu devrimcileri daha çok suçladım... Kimse anlamadı beni...
>
> Proudhon[121]

> Alçaklığı söküp atmak için hangi alçaklığı yapmazdınız?
>
> Bertolt Brecht, *The Measures Taken*

> Proudhon'u Maliye Bakanı, Başbakan yapın – bir tür tersyüz Bonaparte haline gelecektir.
>
> Alexander Herzen[122]

Ocak 1865'te, Proudhon'un ölümünün hemen ertesinde, Johann Baptist von Schweitzer, Marx'a bir mektup yazarak ondan, Proudhon hakkındaki yargılarını ayrıntılı olarak kendisine iletmesini istedi. Marx hemen bir mektup kaleme aldı, ama mektubunun istendiği gibi ayrıntılı olmadığını söylüyordu: 'Zaman darlığı, isteğinizi yerine getirmemi engelliyor. Üstelik elimde onun hiçbir eseri yok. Fakat yine de, iyi niyetim konusunda sizi temin edebilmek için, alelacele bir şeyler karalayacağım şimdi'. Marx bu dokuz sayfa kadar tutan yazısını besbelli ki ilk postayla Schweitzer'a göndermiştir. Bu ivediliğin, göreceğimiz gibi, birden fazla sebebi vardı; fakat bunlar arasında özellikle şu sebep dikkat çekicidir: Schweitzer, Prusya'daki Lassalleci siyasal partinin –Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein (ADA): Genel Alman İşçi Birliği– yayın organı olan *Sozial-Demokrat*'ın editörü sıfatıyla yazmıştı mektubunu. Marx yanıtında, titiz bir çalışmanın ürünü olduğu her halinden belli olan mektubunun (hemen birkaç satır sonra görülecek nedenlerle) özellikle yayımlanmasını ister bir havada konuşuyordu: 'Bunu tamamlayabilir, ekleme ve çıkarmalar yapabilir, kısacası dilediğiniz gibi kullanabilirsiniz'; bitiş paragrafına da şu sözleri ekliyordu: 'Ve şimdi, ölümünün üzerinden bu kadar az bir zaman geçmiş bu adamın yargıcı olma rolünü bana yüklemiş olmanın sorumluluğunu bizzat kendiniz yüklenmelisiniz'. Marx'ın mektubu gerçekten de yargılayıcı bir hava taşıyordu ve sergilediği 'iyi niyet', Proudhon'un anısına saygı namına hiçbir şey içermez (Proudhon'un ölümü Marx'ı pek de etkilemiş gözükmüyordu). Schweitzer mektubu, Marx'ın kuşkusu yoktu bu konuda, yayımladı ve bir editör notu eklemeyi de ihmal etmedi: 'Makaleyi değiştirmeden yayımlamayı uygun bulduk'. Artık makale haline gelen mektup, Marx'ın düşündüğü gibi, hem Enternasyonalde hem Fransa ve Almanya'da, beklenebileceği üzere, büyük yankı uyandırdı; mektup *Felsefenin Sefaleti*'nin 1884'teki (Marx'ın ölümünün bir yıl sonrası) ilk Almanca baskısına bir ek olarak yeniden yayımlandı – Engels bu baskıya yazdığı önsözde, 'ölüm ilanı'nın 'Marx'ın gazeteye [Schweitzer'ın gazetesi] yazdığı tek makale'[123] olduğunu özellikle vurgular. 'Ölüm ilanı', görünüş itibariyle, Marx'ın Proudhon'a karşı, *Mülkiyet Nedir?*'le ilgili olanlar hariç, hiçbir nazik ifade barındırmayan ilk argümanlarının bir özetidir. (Gerçi Marx'ın *Mülkiyet Nedir?*'in tek iyi yanının biçemi olduğunu söylediği düşünülürse hariç tutulacak bir şey de kalmaz geriye.) Sanki Proudhon'un ölümü onu tatmin etmeye yetmemiştir, Marx duraksamadan devam eder ve önceki eleştiri 'sopası' (*férule*) ile yine kendisinin

açmış olduğu yaraları iyice kanatır. Yazdığı 'ölüm ilanı'nda Marx *Felsefenin Sefaleti*'nden aldığı şu parçayı da kullanır:

> Bay Proudhon, hem ekonomi politiği hem de komünizmi eleştirdiğini sanarak böbürleniyor: oysa durduğu yer, ikisinden de aşağıdadır. Ekonomistlerden aşağıda, çünkü elinin altında sihirli formül bulunan bir filozof olarak saf ekonomik ayrıntılara girmekten kaçınabileceğini sanmaktadır; sosyalistlerden aşağıda, çünkü kurgul anlamda bile olsa, burjuva ufkunun ötesine geçecek ne cesaret ne de içgörü vardır onda...
> Bilim adamı olarak burjuvazinin ve proleterlerin yukarılarında süzülerek uçmayı arzular; oysa sermaye ile emek, ekonomi politik ile komünizm arasında durmadan yalpalayan bir küçük burjuvadır o.

'Bu yargı çok sert görünse de', diye ekler Marx 1865'te, 'bugün de her kelimesinin altına imzamı koyarım.' (Alıntıdaki eksiltili ifade şudur: 'O sentez olmak istiyor: oysa karma bir yanlıştır.')[124] Aslında Marx zaten amansız olan eleştiriler zincirine, önceki hamlelerini okumuş olanlara yakın gelecek iki eleştiri daha ekler; bunlara dikkat çekmek yerinde olacak, çünkü 1865 tarihli mektup bağlamında bu iki eleştiri Proudhon'u aşan bir önem taşır. Bunlar Proudhon'un bilim düşüncesini ve bir 'küçük burjuva' olarak sınıfsal temelini ele alan eleştirilerdir.

Öncelikle, bir kez daha ve güçlü bir şekilde Proudhon'un 'diyalektiğinin' 'bilimsel' olmadığı iddia edilir:

> o ve diğer ütopyacılar kendi bilimlerini... tarihsel hareketin eleştirel bilgisinden türeteceklerine, 'toplumsal sorunun çözümü'ne yönelik bir formülün *a priori* icat edilmesini sağlayacak bir sözümona 'bilim' peşinde koşuyorlar... Hatta o, Ricardo'nun değer kuramının ütopyacı yorumunu yeni bir bilimin temeli olarak kullanmaya kalkışıyor.

Ekonomik Çelişkiler Sistemi'nde, diye devam eder Marx, 'hiç aydınlatıcı olamayacak "bilim" gevezeliği ve bunlarda sırıtan yapmacıklık, kulakları tırmalayıcı bir şekilde çınlayıp duruyor. Proudhon 'bir bilim *parvenu*'sü'dür[125] – bu yine görünüşte Proudhon'a yöneltilen ama aslında diğerlerini de (elbette yazının yayınlandığı Lassalleci yayın organını hariç tutan bir ifadeyle) hedef alan bir eleştiridir. Burası Marx'ın bilim konusunda Proudhon'dan (ve Lassalle'den) farklılaşma noktalarını uzun uzadıya açımlamanın yeri değilse de, geçerken belirtelim, Marx'ın bilim kavramı asgari anlamda bir talebi, 'bilimi' formüler ya da soyut şekilde 'sistem bağlayıcı'(ing., *systems-binding*) bir kuruma indirgememe talebini anlatmaktaydı. Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'ndeki 1865 tarihli mek-

tubunda alıntıladıklarından hemen önce gelen problematik paragraf bunun nedenini açıklar:

> Ekonomistler nasıl burjuva sınıfın bilimsel temsilcileriyse, sosyalistler ve komünistler de proleter sınıfın kuramcılarıdır. Proletarya bir sınıf olarak kendisini oluşturacak gelişmişlik düzeyine gelmediği sürece, ve bundan dolayı proletaryanın burjuvaziyle olan mücadelesi henüz siyasal bir karakter kazanmadığı ve üretici güçler proletaryanın kurtuluşu ile yeni bir toplumun kurulması için gerekli maddi koşulları bir an için görmemizi sağlayacak ölçüde burjuvazinin bağrında yeterli bir gelişmişlik düzeyine ulaşmadığı sürece, bu kuramcılar, ezilen sınıfların isteklerini karşılamak amacıyla baştan savma sistemler kuran ve canlandırıcı bir bilim arayışına giren ütopyacılar olarak kalır. Fakat tarih ilerlediği ölçüde ve onunla birlikte proletaryanın mücadelesi daha belirgin hale geldikçe, bilimi artık kendi kafalarında aramalarına gerek kalmaz; yapmaları gereken tek şey, gözlerinin önünde olup biteni dikkate almak ve bunun sözcüsü olmaktır. Bilimi kafalarında arayıp sistemler oluşturdukları sürece, mücadelenin başında kalakaldıkları sürece, sefaletin içinde sefaletten başka bir şey bulamaz ve onda eski toplumu devirecek altüst edici, devrimci yanı göremezler. Tarihsel hareketin bir ürünü olan bilim, bu andan itibaren kendini bilinçli olarak bu hareketle birleştirmiş, doktriner olmaktan çıkıp devrimci olmuştur.[126]

Ne ki, Marx'ın Proudhon'u 'bilimin *parvenu*'sü' diye betimleyişinin de bize hatırlattığı gibi, Proudhon'un bilimdeki (ve diğer pek çok konudaki) şarlatanlığının altında yatan (Marx'a göre, bir ölçüde de bu şarlatanlığı açıklayan) şey, onun ait olduğu sınıfa (küçük burjuvazi) özgü olan kafa karışıklığıdır. Yeri geldiğinde bu suçlamaya değinme olanağı bulacağız; bizi hemen şu an ilgilendiren, Marx'ın suçlamalarına kattığı siyasal içeriktir, çünkü 'ölüm ilanı' yapbozunun parçalarını ancak bu içerik çerçevesinde bir araya getirebiliriz. Marx'ın 1865'te söylediğine bakalım:

> Küçük burjuva Bir Taraftan ve Diğer Taraftan meydana gelir. Bu, ekonomik çıkarlarında ve *dolayısıyla* politikasında... hep böylelidir... Yaşayan bir çelişkidir o. Eğer Proudhon gibi ayrıca hünerli bir insansa, çok geçmeden kendi çelişkilerini kullanmayı öğrenecek ve koşullara göre bu çelişkileri geliştirip çarpıcı, gösterişli, bazen rezilce bazen de zekice paradokslar haline getirecektir. Bilimde şarlatanlık ve politikada uzlaşmacılık bu bakış açısının ayrılmaz parçasıdır. Geriye tek bir etken kalıyor, işin gösteriş yanı; tüm gösteriş heveslileri için olduğu gibi onun için de önemli olan tek şey, içinde bulunulan anın başarısıdır, günün kârıdır. Dolayısıyla örnekse bir Rousseau'yu, mevcut güçlerle uzlaşma görüntüsünden bile uzak tutan en basit ahlaki duygu, onun durumunda ister istemez yiter gider.[127]

Marx'ın buradaki sözlerine dikkatle bakmamız gerekiyor, çünkü Lassalleci bir yayında yer almasına karşın bu sözler –yüzeyden çok uzak olmayan– bir alt metne işaret eder. Marx, oldukça basit ve açık bir şekilde, okurlarına Proudhon'un Louis (ve Jérome) Bonaparte ile bayağı cilveleşmesini hatırlatır.

> Louis Bonaparte ile flört ettiği ve gerçekte onu Fransız işçilerine hoş göstermeye çalıştığı *coup d'état* üzerine çalışması, ve Çarın daha büyük bir şan sahibi olması için bir kreten kinizmi göstererek Polonya'ya karşı yazdığı son kitabı, yalnızca kötü olarak değil, bayağı ürünler olarak da nitelenmelidir – küçük burjuva bakış açısına tekabül eden bir bayağılıktır bu.[128]

Burada söz konusu olan, yalnızca bu durumun Marx'a bir hamilik edası sağlaması değildir (bu yine de çok açıktır: 'Daha sonra bile, onun devrime 'ihaneti' ile ilgili olarak koparılan gürültüye hiç katılmadım. Daha en baştan, hem kendisi hem de başkaları tarafından yanlış anlaşılan Proudhon'un, o yok yere kapıldığı umutlarını gerçekleştirmede başarısızlığa uğraması, kendi kabahati değildi');[129] aynı zamanda, Marx, tüm bu suçlamaları boyunca, Proudhon'un küçük burjuva yönelimleri dolayısıyla otoriter çözümlerin yardımına başvurma eğiliminde olduğunu ima eder. Marx, bu pasajda, Proudhon'un anti-komünizmine layıkıyla bir cevap vermekten çok daha fazlasını yapmaktadır. Proudhon'a ilişkin bazı yorumlarında Marx'ın, Lassalle'e yaptığı atıfların görünenden daha fazla içermeye sahip olduğunu anlamak için ölüm ilanının tarihine bakmak yetecektir.[130] Aslına bakılırsa bu yorumların çoğu –Proudhon'un ahlaklılık bakımından 'yaşayan bir çelişki' olduğu, gösterişin pençesinde olduğu ve 'tüm gösteriş heveslileri için olduğu gibi onun için de tek sorun, içinde bulunulan anın başarısıdır, günün kârıdır' gibisinden yorumlar– Marx'ın aynı zamanda göz önünde tuttuğu kişinin(bu nitelemelere çok daha uygun düşen) Lassalle olduğunu görmediğimiz takdirde şaşırtıcı gelebilir bize.

Proudhon ile Lassalle arasındaki koşutluklar abartılmamalı, ama bunların izi sürülmelidir. Lassalle, Proudhon'un ölümünden üç ay kadar önce, yani (Enternasyonalin kuruluş yılı olan) 1864'te ölmüştü. Proudhon gibi o da, etrafına bir taraftar kitlesi toplamıştı ve ölümü sonrasında bir kişilik kültüne dönüşme işaretleri gösteren bu durumu, Marx ve başkaları, genelde işçi sınıfı hareketi ve özelde doğuş halindeki Enternasyonal için tehlikeli buluyordu. Proudhon gibi Lassalle de ekonomi biliminin ipnotizmasına yakalanmış ve taraftarlarında, ('proleter' sonuçlar çıkarılabileceğine inandığı) yeni ekonomi bilimini doğrudan işçi sınıfı hareketinin hizmetine koşmanın mümkün ve istenir bir şey olduğu

inancını yaratmada kayda değer bir başarı sağlamıştı. Hepsinden önemlisi, Lassalle de Proudhon gibi, Marx'a göre, bilimdeki şarlatanlığı nedeniyle politikada uzlaşmacıydı; o da Proudhon gibi, ekonomi politiğin kategorilerinin yerine başka bir şey koymuyordu (her ikisi de bu kategorileri, hiç eleştirmeksizin, toplumsal bağlamdan soyutlanmış bir dizi formüler önerme olarak kabul ediyordu, ki bu önermeler topluma uygun olduklarını kanıtlamışlardı) ve bu sebeple, bu kategorilerin demokratik ve liberal güçlere karşı otokratik, gerici güçlerle ittifak yapma pahasına dahi olsa doğrudan işçi hareketinin kullanım alanına sokulabileceğine inanıyordu. Marx'a göre bu, Lassalle ve Proudhon'un ekonomik gerçekliklere ilişkin bir kavrayış şöyle dursun, en temel siyasal gerçekliklere ilişkin bir kavrayıştan da yoksun oldukları anlamına geliyordu.

Marx, Ocak 1865'te, yani Proudhon'un 'ölüm ilanı'nı yazdığı tarihte, Wilhelm Liebknecht'ten Lassalle'in 'proletaryanın Richelieu'sü' olduğu yolundaki şüphelerini doğrular bir yanıt aldı. Liebknecht, Lassalle'in, ADA'yı Prusya hükümetine satma tasarılarını açıkça gösteriyordu. (Marx'ın onu sonraki ay Kugelmann'a betimleyeceği sıfatla) bir *Realpolitiker* olarak Lassalle, hem başında bulunduğu hareketi, hem de bizzat kendisini, Bismarck'la uzlaşarak garantiye alabileceğine inanıyordu.[131] Fakat Lassalle'in gölgesinin 'ölüm ilanı'na sindiğini ve bu ilanın masum bir ilk okuyuşta görülecek olandan çok daha kapsamlı olduğunu görmek için Lassalle'in o saçma ihanetinin ucuz ayrıntılarına girmemiz gerekmez – zaten Bismarck'ın bu kendinden menkul *Realpolitiker*'i ciddiye aldığına inanmak için de hiçbir neden yoktur.

Marx'ın suçlamasının –çift yönlü bir suçlamadır bu– bir ilke sorunundan geçtiğini görmek gerekir. Proudhon ve Lassalle ani sapmalar yaşamamışlardı; sağın güçleriyle ittifakı onaylarken, her ikisi de bunu salt koşullu bir olumsallık biçiminde değerlendirmiyordu; hem Proudhon hem Lassalle, kendi ülkelerinde iktidarda bulunan otokratik güçlerle ciddi ciddi temasa geçtiler. Proudhon uzunca bir süre düşünüp taşındıktan sonra[132] siyasal sakınmacılık ilkesini askıya almaya (bilindiği gibi, ilk defa değil) karar verdi ve liberal, demokratik, sosyalist güçlerle ittifak yapacağı yerde, Louis ve Jerome Bonaparte'la cilveleşmeyi seçti. Kredi tasarıları ve halk bankası projesi için bu kirli ellerden aktif olarak destek sağlama arayışına girmekle kalmadı, aynı zamanda Bonaparte'ın *coup d'état*'sına (sınırlı) bir methiye içeren bir kitap da yazdı.[153] (Ne ki her iki durumda da çektiği zahmet karşılığında hiçbir şey alamamıştır.) Lassalle ise, kooperatif hareketi için devletin sınırlı olarak sağlayacağına safça inandığı destek uğruna, ve ayrıca, genel oy hakkı uğruna, Bismarck'a göz kırpıyordu.

Proudhon ve Lassalle'in girişimleri belirsiz ve tartışmalıdır; işbirlikçiliğin zevk ve sefa yolunda her birinin ne kadar ileriye gittiğini öğrenmemizin bir yolu yoktur, çünkü gerçekte bunu öğrenme fırsatı kendilerine de tanınmamıştır. Fakat Marx'ın niçin onların eylemlerini ilkesiz ve akla aykırı bulduğunu ve onların çok kaygan olan bu zemine niçin hiç ayak basmamaları gerektiğini düşündüğünü biliyoruz.

Ama ilk olarak Proudhon'un motivasyonlarını incelememiz gerekiyor. Gördüğümüz gibi Proudhon, işçilerin bir sınıf olarak hareket etmesi, bir sınıf *haline gelebilmesi* için, proleter özerkliği (*le séparatisme ouvrier*) adına ve bayrağı altında burjuva demokrasisinden çekilmesi, bu demokrasinin her türlü ayartmasından kendisini koruması gerektiğine inanıyordu. O, politikanın kötü bir bağımlılık, bir kirlenme kaynağı olduğuna inanıyordu ve Ulusal Meclis'teki bir ölçüde tuhaf olan kendi deneyimleri de görüşlerini değiştirmeyecekti. (1848'de Ulusal Meclis'in –Proudhon sonradan yazacağı *İtiraflar*'da buna 'Parlamenter Sina Yarımadası' diyecekti– bir üyesiyken, özellikle onu seçenlerin Ledru-Rollin ve Louis Blanc'la birlikte sosyalist solda olmasını beklediği Proudhon, anayasalara inanmadığı gerekçesiyle sağ kanatla birlikte hareket edip İkinci Cumhuriyetin anayasasına karşı oy kullanarak Ledru-Rollin'le Blanc'ı şaşkına çevirmişti.)[134] Hâlâ, 'politikaya kapılmak elini pislikte yıkamaktır' görüşündeydi. Ona göre, siyasal eylemin ilke olarak işçi hareketince tenkit edilmesi gerekir; alınacak önlemlerin ekonomik ve toplumsal olması ve politika tarafından kirletilmemiş olması gerekir. Eylem, bu şekilde alanı ve ölçeği bakımından sınırlanabilir belki, fakat sorun bu değildir: çünkü en azından eylem, kirlenmemiş, saflığı korunmuş olarak kalabilecektir. Fakat hem bu önerme, hem de bu önermeye karşı getirilen (hiçbir şekilde yalnızca Marksist olmayan) sürekli itiraz –'temiz ellerin' 'elsizlik' anlamına gelebileceği itirazı– Proudhon'un siyasal bakımdan temiz eller ısrarını niçin (1848 sonrasında hepsine birden çeşitli nedenlerle saldırmaya devam edeceği) Fransız sosyalist ve demokratları yararına değil de, Louis Napoleon'a kur yaparak askıya aldığını açıklamaz. Öte yandan Proudhon'un Louis Napoleon'a güller atması (ama bir karşılık almamıştır) bir şeyin işareti sayılacaksa eğer, bu işareti asıl Lassalle'in Bismarck'a olan yaklaşımlarının gösterdiğini, ki Marx böyle düşünüyordu, fark edersek belli bir açıklama yapma gereği ortaya çıkar.

Proudhon'un, politikayı sürekli olarak kötülemesi yoğun bir hoşnutsuzluğun yanı sıra bir saplantıyı işaret eder – siyasal erkle ilgili saplantılılık ise, kendinde ve kendi için, talihsiz sonuçlar doğurabilmektedir. 'Her temel anarşist önermedeki tehlikenin şundan ileri geldiği öne sürülmüş-

tür: 'Tek tek ve tüm hükümet biçimlerinden tiksinti duyduğunda insan, birtakım temel siyasal gerçekleri gözden kaçırmaya başlar'.[135] Bu ifade şunu demeye gelir, anarşist, politikada taraflar ve mevziler olduğunu göremez; ya da şunu demeye gelir: anarşist, bu mevzileri birbirinden ayıramaz ya da aralarında ayrım gözetemez, çünkü o, anarşist kimliğiyle bunlardan birini seçme gereği duymaz. Dolayısıyla Proudhon'a uygulandığı takdirde, bu ifade bir işe yaramaz, çünkü Proudhon, her şey bir yana, *ayrım gözetmişti* ve böyle yapmasının kendince geçerli gerekçeleri vardı; bizzat kendisi gibi, soldaki hasımları da bunu biliyordu. Bu açıklamadan sonra daha kesin konuşabiliriz.

Proudhon'un siyasal erki bütünüyle kurumsal, baskıcı ve kirletici görmesi; *fonctionnaire*'i[1] işlevi ne olursa olsun baş düşman görme eğilimi; burjuva liberalizmine ve 'piyango' parlamentarizmine karşı tiksintisi – tüm bunların onu tehlikeli biçimde otokrasiyle ittifaka yakınlaştırdığı doğrudur belki. Fakat onu felaketin eşiğine sürükleyen, bu özellikler – bunlar, onun düşüncesinin değişmez nitelikleriydi– değildi. Bunu yapan 1848 Devrimi oldu. Proudhon kendine has horgörüsüyle gazabını bu noktadan sonra, Devrime ihanet edenler diye yaftalayıp teşhir edeceği kişilere –Solun, devrimi satmış devrimci politikacılarına– yönelteccekti. Onun devrimci politikacıları boy hedefi yapmasının başlıca iki nedeni vardı. Birincisi, bu politikacıların devrimci –yani Proudhon'un geri durduğu şiddeti desteklemeye hazır– olmasıydı. (1848 olayları, yıllar sonra bile, dehşetle ürpermesine sebep olacaktı; şiddete bizzat onay vererek katkıda bulunmuş olabileceği düşüncesi onda akıl almaz suçluluk duyguları uyandırıyordu.) İkinci neden, devrimci politikacıların marifetlerinin, doğası gereği –burada 'marifet' sözcüğü, olumlu ve olumsuz, çift anlamıyla kullanılmaktadır– aldatıcı ve ideallerinin de sinsi olmasıydı. Kendi kuşağından çoğu Fransız radikali gibi Proudhon da, devrimin (hem 1789 hem de 1848 devrimi) ihanete uğradığı yolunda güçlü bir kanaate sahipti; çağdaşlarından yalnızca, devrimci şiddetin ve bu şiddeti savunanların, bu ihanetin özneleri olduğunu düşünmesiyle ayrılıyordu. Bizzat Proudhon gibi devrimin ideallerini kendilerinde cisimleştirmiş olan kişilerin nüfuzu, onların kemikleşmiş ilerlemesini durduramadığı sürece, bu insanlar devrimci ideallere ihanet etmeyi sürdürecekti. Yine ona göre, devrimci şiddet güçsüzleri kurtarma iddiasında bulunur; onu pratiğe geçirenlerin yarattığı yanılsamalar sayesinde, devrimci şiddet, tahammülsüzlüğün ve ümitsizliğin kışkırttığı kitlelerin desteğini yanına

[1] fonctionnaire (fr.): devlet görevlisi/memur.

çeker, onları önüne katar. Gidecek bir tek yeri bile bulunmayan bu kitleler de hayatlarını ortaya koyar. Onların yazgılarından, şiddeti benimseyen devrimci hareketler sorumludur. Devrimci hareketlerin başarısızlığa uğraması durumunda, bunu hayatlarıyla ödeyecek olan işte bu kitlelerdir, hareketin onları kurtaracağını iddia ettiği kendini feda sürecinin kurbanları bu kitlelerdir; başarı kazandıkları takdirdeyse tüm siyasal hareketler gibi yeni kurulmuş *régime* koltuğunun çevresinde dolanmaya ve başarılarının bağlı olduğu kimseleri köleleştirmeye koyulurlar.

Proudhon muazzam –daha doğrusu sınır tanımayan– ahlaki bir kabına sığmazlık kapasitesine sahipti. Fakat bu, (bir şekilde dayanmaya alıştığı) katıksız kötülüğün devamına değil, özellikle ikiyüzlülüğe karşı duyulan bir ahlaki köpürüştü – konumuz bağlamında düşünürsek, onun taşkınlığı, fırsatını bulduğu an insanoğlunu köleleştirecek olan kendinden menkul 'insanlık kurtarıcıları'nın küstahlığına yönelikti. Proudhon'un öfke ve köpürüş kasırgası ifadesini, en kolay biçimde, yazılarındaki paradoks ve ironilerde buluyordu; fakat daha örtükse bile yine güçlü bir şekilde olmak üzere, bu sertlik, Proudhon'un, onları ciddiye alacak masumiyette olanları doğru yoldan saptıracağını bildiği sahtekarlık erbabına, yani devrimci politikacılara duyduğu horgörüde de kendini gösteriyordu. Ona göre bu politikacıların dile getirdikleri kaygıların içtenliği, eylemlerinin sonuçlarıyla her adımda yalanlanmaktadır. Özellikle de devrimci politikacıların tam da doğaları gereği aldatıcı, sinsi, kaypak, uçarı ve güvenilmez olmaları önermesinin doğal sonucu, önerme sahibi nezdinde düşünüldüğünde, garabet bir tersyüz ediştir, tam bir dönüştür; çünkü bu iddiaların farkında bile olunmaksızın bir surette şu önermeye kayması mümkündür: Devrimci Sol tam da doğası gereği ilkesizdir ve tutarlı bir değerler dizisinden yoksundur. Bu kabulden, bir sonraki ölümcül basamağa çıkılır: Sağ kanattakiler, tam aksine ilkesiz olabilir fakat bu ilkesizlik kestirilebilir ve tutarlıdır. Bu aslında şunu demektir: Onlar bizi aynı şekilde kandıramaz; nerede durduklarını biliyoruz, bu konuda hiçbir yanılsamaya kapılmış olamayız. Onlar sayesinde, en azından, *kendimiz* nerede duruyoruz, onu biliyoruz. Onlar, her şeyi bir yana bırakalım, iktidarın uygulamalarına ve 'gerçekler'ine alışıktır; kendi tarzlarında bağımlıdırlar, ama bizi yoldan çıkarmaları ilkesiz Sola oranla çok daha az olasıdır.

Marx ve Proudhon arasındaki karşıtlığın bu noktada ne kadar derinleştiğini görmemiz gerekir. Proudhon siyasal erki hep kurumsal anlamıyla, yani (normal olarak) sakınılması gereken bir kötülük olarak irde-

liyor ve demokrasi ile genel oy hakkını hep *une vraie lotterie*[i] olarak görüyordu; Marx böyle bakmıyordu. Shlomo Avineri'nin yakın geçmişte hatırlattığı gibi,

> Burjuva liberalizmi eleştirisinin tamamında Marx, tarihi sürekli 'sola doğru' devinir gören determinist bir tutum sebebiyle değil, fakat bütünüyle farklı nedenlerden dolayı, geleneksel Sağa karşı hep siyasal liberalizmi destekler... Marx'a göre, sosyalizm burjuva toplumunun ve siyasal liberalizmin doğasında var olan çelişkilerden ortaya çıkar. Lassalleci sosyalizm örneğindeki gibi, Sağla ittifak yaparak siyasal liberalizmi devirdikten sonra gelişecek bir sosyalizm, otoriter müttefikinin kimi özelliklerini ister istemez kendi bünyesine katacaktır.[136]

Marx, demek ki, siyasal liberalizmi kerhen değil, apaçık bir nedenle, toplumu iki düşman ve uzlaşması imkansız kamp halinde kutuplaştırmak için sahip olmak isteyebileceği her türlü arzuyu bir tarafa bırakan bir nedenle, ihtiyatlı bir biçimde destekliyordu. Avineri'nin ifadesiyle, Marx'ın kafasındaki sosyalizmin, onun habercisinin doğasında mevcut çelişkilerden ortaya çıktığını söylemek ya da Maximilien Rubel'in dikkat çekici (fakat abartılı) paradoksunun sözleriyle 'Marx, pratikte bir burjuva demokratıdır, onun devrimci komünistliği sadece kuramdadır'[137] demek aslında şunu söylemektir: (bir kez daha 'Yahudi Sorunu Üzerine'nin sözlükçesini kullanırsak) 'beşeri kurtuluş', kendisini peşinen biçimlendiren ve *biçimlendirmesi de gereken* 'siyasal kurtuluş'u önvarsayar. Lassalleci-Proudhoncu taktik, burjuva toplumu ile liberal demokrasiyi otokratik devletin yardımıyla (bedavadan verilmeyecek bir yardımdı bu) yıkmayı öngörüyordu; sosyalizm bu otoriter müttefikinin kimi özelliklerini ister istemez geleceğe taşıyacak, böylece de toplum, Marx'ın istediği ve kafasında planladığı toplum olmak yerine, 'gerici bir ütopya'[138] haline gelecekti.

Marx'la Proudhon arasındaki tartışma, bir düzeyde, 'devrim' ve 'reform', yani toptan devrimci kurtuluş ile aşamalı bir düzelme arasındaydı. Proudhon özellikle ve içtenlikle (Besançon Akademisi'ne *Mülkiyet Nedir?*'i tanıtan mektubunda ifade ettiği gibi) 'la condition physique, morale et intellectuelle de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre'u[ii] iyileştirme yollarını keşfetmeyle ilgiliydi. Marx ise ('Anti-Proudhon' makalesinin Almanca başlığıyla biraz oynarsak) *Elend*[iii] ile değil

---

[i] une vraie... (fr.): tam bir piyango.

[ii] la condition... (fr.): en kalabalık ve en fakir sınıfın fiziksel, ahlaki ve entelektüel durumu.

[iii] Elend (alm.): yoksul, sefil.

Verelendung[i] ile ilgiliydi; hatta söz konusu farklılıklar bundan daha derinlere kök salmıştır. Proudhon barışçıl, sertlikten ve merkezilikten uzak, düşük düzeyli toplumsal ve ekonomik önlemler öngörüyordu; bunlar öyle bir şekilde organize edilebilirdi ki, toplumsal sistemin ahlaki bakımdan çelişik, negatif (pozitif değil) özellikleri zamanla bertaraf edilebilir, bunların kökü kazınabilirdi. Marx'ın argümanı bütünüyle farklı bir yönelime sahiptir. O, Proudhon'un siyasal (yani ekonomik ve toplumsal *olanın yerine* değil, *olanla* birlikte) eylem olanağını ütopik ekonomi bilimine yedirdiğini söyleyecekti. Marx, ekonomik tahlili, öngörülmüş bir siyasal eylemin kuramsal temeli olarak ele alma kaygısındaydı; ve bu bağlamda, István Mészáros'un da belirttiği gibi,[139] kullandığı dil özellikle önemlidir. Mevcut toplumsal üretim biçimlerinin tahlilinde ekonomik kategorilerden yararlanmaktaysa da, ne zaman bu biçimlerin değiştirilmesini tartışsa, hiçbiri kooperatif ve nostaljik olmayan fakat ileride uygulanabilecek *siyasal* (özellikle siyasal) nitelikte terimler kullanıyordu: özgürleşme, kurtuluş, *Gemeinschaft*. Burada Proudhon'un ütopyasının su götürmez durağan dengesi ile basitliğinden çok daha fazlası söz konusudur; çünkü 'yabancı politik' kısmında da görmüş olduğumuz gibi, Marx'ın bakış açısından Proudhon'un anarşisi ile Bauer, Lassalle ve diğerlerinde örtük olarak bulunan otokrasi, aynı madalyonun iki yüzü olarak görünür. Her biri, kendi tarzında, yabancılaşmayı azamileştirir; oysa sorun, onu ortadan kaldırmaktır. Marx, ne tüm norm ve yaptırımların dışsallığını savunuyordu, ne de bunların toptan kaldırılmasını; onun savunduğu şey, izini 'Yahudi Sorunu Üzerine'ye kadar sürebileceğimiz programdı – insanların, yabancı ve dışsal bir hale gelerek kendi denetimlerinden çıkmış olan faaliyet ve yaratıları üzerinde bilinçli bir toplumsal denetimin kurulmasını yeniden savunmaları anlamına gelen, bütün norm ve yaptırımların insan yaşamına olumlu bir şekilde yeniden entegre edilmesini öngören bir program. Kapitalizmde insanlar, kendilerinin dışında kalan zorunlulukların, kendilerini ifade etmediği halde (ve bu yüzden) boyun eğmeyi dayatan yabancı gerekliliklerin güdümündedir. Proudhon, Marx'ın da sistematik olduğunu düşündüğü sürecin kimi özelliklerinin farkındaydı; fakat o, Marx'a göre, gördüğü belirtileri, başka belirtileri ölçü alarak görmesi nedeniyle, hastalığı teşhis ve tedavide ister istemez başarısızlığa uğrayacaktı. Proudhon özgürlük ve otoriteyi, birbirlerine son derece düşman kutuplar olarak görüyordu, ve nihai an-

[i] Verelendung (alm.): sefalet, yoksulluk.

lamda bu, onun anarşi ile düzeni uzlaştırmaya yönelik hamlelerinin kafasını çarptığı kayaydı.

Marx ile Proudhon arasındaki farkın, *inter alia*, genişlemecilik ve kısıtlayıcılık arasında bir fark olduğunu görmek mümkündür; bunun için Proudhon'un bazı ekonomik sayıltılarının kısa bir özetini vermek yeterli olacaktır. Proudhon'un ekonomi kuramına göre, bireyin kendi çalışmasının, üreticinin kendi elleriyle çalışmasının sonucu olarak ortaya çıkmamış hiçbir şeyin değeri yoktur. Bu doğrultuda, ekonomide yer alan hiçbir katılımcı, dolaşım sürecine kattığından daha fazlasını (ya da çok daha fazlasını) alamamalıdır; bu kaba ve hazır eşitlik, amacı eşit değerde malların değişimini düzenlemek olan Proudhoncu sözleşmenin temeli ve sonucudur. Bundan ancak şu çıkar: Proudhon arz ve talepten bağımsız olacak bir değer ölçüsü ararken, gerçekte, emtianın fiyatının zorunlu olarak ifade edeceği *sabit ve temel bir orantı ilişkisi* peşine düşmüştü. Üstelik bulduğuna inanıyordu da. İşçilerin çalışmalarının tam değerini almasının sağlanması amacıyla, eşdeğer emek zamanı miktarlarının dolayımsız değişimi temelinde üreticiler arasında doğrudan ilişkiler kurulması önerisi, bu *ilişkinin* keşfini önvarsayar. Fakat bu ilişki ne içerebilir? Bu ilişki, ancak bir tür *juste milieu*, bir orta karar, ihtiyaçlarla kaynaklar arasında bir orantılılık ya da denge ilkesi getirebilir – böylesi bir denge sürekli onarım isteyen bir şey olmak durumunda kalırdı. Bu idealin onarımcı niteliği şu anlama gelir: Proudhon'un ekonomi kuramının gerisinde yatan şey, hem servetin esnemezliği nosyonudur hem de gerçek bir durağan denge. Proudhon'un ütopik dünyası durağanlık ve basitliğe dayalıdır. Onun, üretimin genişlemeci özelliğine ilişkin hiçbir fikri yoktur; emeğe atfettiği oluşturucu güç, canlandırıcı ve onarıcıdır. Emek, çok katı sınırlar dahilinde tutulduğu takdirde, ve ancak bu takdirde, yüceltici ve yükseltici olabilir; özellikle de, emeğin yeni ihtiyaçların yaratımı ve tatmini ile hiçbir ilişkisi yoktur, ve bu Marx'a göre emeği öncelikli olarak tanımlayan özelliktir – her ne kadar, kapitalizm bu özelliği yadsısa ve altüst etse de. Fakat Proudhon, emek sürecinde yabancılaşma konusunda hiçbir gerçek kavrayışa sahip değildi; Marx, kapitalizmde "emek, insan faaliyetinin yabancılaşma içerisinde ifadesinden, kişinin yaşamını yabancılaştırarak ifade etmesinden ['Lebensausserung als Lebensent-ausserun'] ibarettir',[140] diye düşünürken, bu kavrayış Proudhon'a kavranılamaz değilse bile, yerindelikten uzak gelirdi – o Proudhon ki, her türlü koşulda (kapitalizmin koşulları da dahil) emeğin yüceltici ve yeniden oluşturucu bir şeyi temsil ve ifade ettiğini düşünüyordu. Marx'a göre, Proudhon, ekonomi kuramını, temel olarak, ahlaki

ve daha doğrusu oldukça şairane bir emek vizyonuyla genişletiyor ve bu da tehlikeli sonuçlar doğuruyordu:

> Tüm Ricardocuları ve anti-Ricardocuları böylesine endişelendiren artı değer, bu korkusuz düşünür tarafından mistifiye edilerek çözülmektedir... Proudhon fiili çalışmanın gerekli emeğin ötesine geçmesi olgusunu, emeğin mistik bir niteliğine dönüştürmektedir.[141]

Bununla birlikte Proudhon'un emek kavrayışı, kendi ekonomik tahlilini hükümsüz kılmanın da ötesine geçer, çünkü bu kavrayış, görmüş olduğumuz üzere, aynı zamanda düşüncesinin asli unsuru olan 'özerk' işçi sınıfı örgütlenmesinin temelini oluşturuyordu. Burada da Marx'tan önemli farklılık noktaları söz konusudur, çünkü Marx'ın üretken emek kavrayışı, Proudhoncu anlayışın tersine, emekçi sınıfın *çalışma vasıtasıyla* rehabilitasyonunu içermez. Bu önemli bir konudur, zira Proudhon'un, el emeğinin insanı ahlaki açıdan yükseltici ve kurtarıcı karakterine yürekten inanmaya dayanan 'özerk işçi sınıfı (*ouvriérist*) örgütlenmesi' kavramı, tarihsel açıdan bakıldığında, uyarsızlığıyla değil, olağanüstü bir şekilde etkili olmasıyla ön plana çıkar. Fransız anarko-sendikalistleri (ve kapsamlı bakarsak, başka yerlerdeki devrimci sendikalistler) onun anlayışını, tek parçasını değiştirmeksizin ve bu anlayışın doğal sonucu siyasal sakınmacılıkla birlikte devralmışlardır. Bulunduğumuz nokta, Proudhonculuk ve anarko-sendikalizm arasında bulunan ve varlığından gerçekten kuşkulanılamayacak olan devamlılığın ayrıntılarına girmenin yeri değilse de, geçerken iki noktaya parmak basmamız gerekiyor. Bir: Marx'ın Proudhon'u itibardan düşürme çabalarına rağmen (veya belki kısmen bu çabalar yüzünden), Fransa'da, Marx'ın bir gazeteye ilk makalesini yazmasının da öncesinde, sosyalist örgütlenme girişimlerine aşina bir ülke olarak Fransa'da, 1890'lı yıllara kadar, Marksizme çok az şey borçlu olan, daha doğrusu Marksizmden oldukça bağımsız biçimde gelişen bir sosyalist gelenek varlığını sürdürmüştür; ve bu yıllarda bile, dirilen bir Marksizmin temelleri, özellikle aynı ölçüde ve zamanda dirilen bir anarko-sendikalizm tarafından sarsılıyordu. Burada konu, anarko-sendikalizmin Marx'a olduğundan çok daha fazlasını Proudhon'a borçlu olması değildir yalnızca, çok daha derindedir söz konusu olan, çünkü 1890'larda anarko-sendikalistleri Marksistlerden ayıracak olan özellikler, *mutatis mutandis*, tam da 1840'larda Proudhon'la Marx'ı ayırmış olan özelliklerdi.[142] Bunların en göze çarpanları, özerk işçi sınıfı örgütlenmesi, ekonomik ve toplumsal karşı kurumlar temelinde sınıfın egemen sistemden bile isteye kendini ayırması ve kararlı siyasal sakınmacılıktır; bunlar,

doğrudan esinleyicisi Proudhon olan, *per se* emeğin olumlayıcı niteliği fikrini temel alıyordu. Akademik ortodoksi ile doktriner 'dışsal' aynılaştırmadan özgür olan, kavgada kendi silahlarını oluşturan ve kendi liderlerini kendiliğinden ortaya çıkaran, parti ilkeleri ile devlet sosyalizminden (kimi zaman paranoya noktasına varacak şekilde) kuşku duyan bir Fransız işçi sınıfı hareketi ve bilinci söz konusuydu – bu ideal, Proudhon'un düşüncesinin verimliliğine işaret eden bir özgünlük taşıyordu, o düşünce ki, anarko-sendikalist bir harekete, yani kimi özelliklerini (özellikle devrimci genel grev nosyonu ve bunun temelini oluşturan belli bir şiddet yönelimi) Proudhon'un bile onaylamayacağı bir anarko-sendikalist harekete nüfuz edecek güçteydi.

Bu birinci nokta bizi ikinciye götürür. Marx ve Proudhon arasındaki meselelerin bu filozoflardan daha uzun ömürlü olduklarını söylerken, kuramsal farkların –konumuzu düşünürsek, kapitalist toplumda emeğin nasıl değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili farkların– pratikteki yansımasına parmak basmak istiyoruz. Marx ve Proudhon arasındaki uçurumlar bu bakımdan gerçekten çok derindir. Bunun tek sebebi, Proudhon'un aksine Marx'ın, kapitalist toplumdaki işbölümünün yıkıcı etkilerini, ki bu ve önceki bölümde gördüğümüz gibi bu etkiler *emeğin kendisine* hiçbir kurtarıcılık potansiyeli kazandırmaz, vurgulama amacı gütmüş olması değildir. Bu yalnızca, Marx'ın emek sürecinde yabancılaşma kuramı ve bu kuramın onun değer kuramıyla bağlantısı meselesi de değildir. Farklar, nihai anlamda her bir kuramcının *emeğin kendisini kavramlaştırma biçiminde* yatar. Proudhon, yine gördüğümüz üzere, *per se* emeğe oluşturucu bir güç atfetme yoluyla aslında ahlaki anlamda 'değer' ile ekonomik anlamda 'değer'i kesin biçimde ayrı tutmayan bir emek değer kuramı benimsemiş oluyordu, ki böylece kendi ekonomi anlayışını kendi ahlakçılığı hükümsüz kılıyordu. Yalnızca Marx'ın şu suçlamalarını hatırlamak yetecektir: Proudhon 'ekonomik-politik yabancılaşmayı ekonomik-politik yabancılaşma içerisinde ortadan kaldırmaktadır' ve 'o, bir ekonomi politik eleştirisinin ekonomi politiğin bakışıyla yapabileceği her şeyi yapmaktadır'.

'Küçük burjuva' teriminin kullanımı üzerine kısa bir not

Proudhon'un çeşitli zaaflarının (politikada uzlaşmacılığı, ekonomi kuramının kusurları) onun 'küçük burjuva' kökenine, çıkarlarına ya da anlayışına atfedilebileceği suçlaması, Marx'ın ona ardı arkasınca yöneltiği hücumlarının bir *Leitmotiv*'idir. Yanıtlanması gereken soru, bunun

ne tip bir suçlama ya da atıf olduğundan çok, buna gerçekten bir atıf denip denemeyeceğidir. Bu bağlama oturan bazı örnekleri ele alalım. 1846'da Annenkov'a yazdığı mektubunda, Marx Proudhon'un 'küçük burjuva duygusallığı'nın, onun 'yuva, karı-koca sevgisi ve bu gibi bayağılıklar konusunda ettiği şatafatlı sözlerde' kendisini gösterdiğini söyler. Daha da ileri gidip şunları ekler:

> Bay Proudhon tepeden tırnağa bir küçük burjuva filozof ve ekonomistidir. Gelişmiş bir toplumda, küçük burjuva tam da konumu gereği bir yandan sosyalist, öte yandan bir ekonomisttir; yani hem büyük burjuvazinin görkemi karşısında gözleri kamaşır, hem de halkın çektiklerine sempati besler. Tarafsız diye ve sözde aleladeliğe düşmeden doğru dengeye ulaştı diye kalbinin derinliklerinde kendiyle övünür. Bu tip bir küçük burjuva çelişkiyi yüceltir, çünkü çelişki onun varlığının temelidir. Kendisi de, eylem içindeki toplumsal çelişkiden başka bir şey değildir. Pratikte içinde bulunduğu durumu, kuramsal olarak da gerekçelendirmelidir; Bay Proudhon da Fransız küçük burjuvazisinin bilimsel yorumcusu olma erdemine [das Verdienst] sahiptir – gerçek bir erdem, çünkü küçük burjuvazi yaklaşan toplumsal devrimlerin ayrılmaz bir parçası olacaktır.[143]

Son cümledeki yerinde ikrar Marx'ın Proudhon'a yönelik sonraki küçük burjuvalık nitelendirmelerinde –Proudhon'a hiçbir 'erdem' atfetmeyen nitelendirmelerdir bunlar– görülmez olur. Sonraları Marx en azından kendini 'hoşnut kılacak şekilde, Proudhon'un özgül argümanlarından onlara eklediği, aşağılayıcı 'küçük burjuva' sıfatıyla söz eder hep. Bunun bir örneğini 1865'teki 'ölüm ilanı'nda görürüz: 'Faiz getiren sermayeyi sermayenin başlıca biçimi saymak, ve öte yandan faizin sözüm ona ortadan kaldırılması demek olan özel bir kredi biçimini toplumun dönüşümünün temeli olarak kullanmaya çalışmak tam bir küçük burjuva fantazisidir'.[144] Ayrıca (bir yığın örneğin bulunduğu) *Artı-Değer Teorileri*'nden alınmış olan şu örnek:

> Emtianın var olmasını, fakat 'para' haline gelmemesini istediği gibi, [Proudhon] burada da emtianın ve paranın var olmasını, fakat gelişip sermayeye dönüşmemesini istiyor. Tüm fantastik biçimlerden arındırıldığında bu, küçük ölçekli, küçük burjuva köylü ve zanaatkar üretiminden büyük ölçekli endüstriye doğru hiçbir ilerleme olmamasını istemekten başka bir şey değildir.[145]

Büyük oranda gerçekdışı bir şeyi akla getiren bu son noktanın, ve yanı sıra, bu ve diğerlerinin konulma biçiminin bir yanı üzerinde özellikle durmamız gerekiyor. Proudhon'un ekonomi konusundaki fikirlerini 'küçük burjuva' nitemine başvurmaksızın eleştirmek pekala mümkün-

dür; Marx bunu bazen –sık değil ama– yapıyordu. Sonraki Marksist çalışmalarda 'küçük burjuva' yaftasının sık kullanımının çoğu zaman yavan, *ad hominem*,[i] adaletsiz, ve eleştirel okur açısından da usandırıcı olması ayrıntılı biçimde irdelenmesi gereken bir konudur. Şu özellikle vurgulanmalıdır, böylesi her kullanım gerçekte *kötüye* kullanımdır ve bu kötüye kullanım, *argüman* diye ortaya atılan şeylerin havada kalmasını beraberinde getirir.

Bunu görebilmemiz için yönümüzü belirlememiz gerekiyor. Proudhon'u bir 'küçük burjuva' olarak nitelemenin, hatta kimi fikirleri için 'küçük burjuva' sıfatını kullanmanın uygun görünebildiği bir bağlam vardır. (Bizzat Proudhon'un da belli bir gururla uyuşabilecek olduğu) böylesi bir nitelendirme, belli sınırlar içinde tutulduğu takdirde, hedeften bütünüyle uzak görünmeyebilir. 19. yüzyıl başlarında Fransa'da, genellikle üzerinde uzlaşılacağı üzere, nüfusun görece büyük kısmı küçük mülk sahipleri, küçük esnaf, küçük işverenler ve –statü olarak aşağıya doğru, hemen hemen fark edilmez ayırtılarla– ustalar, zanaatkarlar, kalfalar, topraklı ve topraksız köylülerden oluşuyordu. Tüm bu gruplar yoğunlaştırılmış sömürü, topraksızlaşma ve mülksüzleşme demek olan kapitalizmin saldırısı ve genişlemesi tarafından tehdit edilmekteydi. Kapitalizmin nüfuz edişi, bu gruplar için tehdit oluşturacak ölçüde gerçek, süratli ve altüst ediciydi; belirtiler kapıda gibiydi – mülkiyetten (hâlâ bir vasıf olup henüz bir meta olmayan tipte bir emeği içerecek şekilde geniş kapsamlı kavranan bir mülkiyetten) yoksun kalmanın ve proleterleşmenin belirtileri. Aslına bakılırsa tehdit çift yanlıydı, çünkü 'ilerleme'nin sonucu olarak kaybedecek şeyi olanların devrimci Soldan medet umması beklenemezdi, çünkü devrimci Sol kolektivist sosyalistlerle komünistlerden oluşuyordu; bu kolektivistler, kendilerine inisiyatif verildiğinde onları mülkiyetlerinden –tehdit edildikçe değerlenen bir mülkiyetti bu– yoksun kılacaktı. Söz konusu gruplar, (George Orwell'in yerinde ifadesiyle) bu 'burjuvazinin tamponları', tehdit edilen haklarını savunmada ne kadar tepkili ve canlı olabileceklerini Fransız Devrimi sırasında göstermişlerdi.[146] Proudhon'a gelince, onun bu kendine özgü Fransız *menu peuple*[ii] ile kuşku götürmez bağlantıları vardı. Onların arasından çıkmıştı, onlar için ve onlara konuşuyordu, esas olarak onların çıkarlarını savunuyordu ve onlardan da kayda değer bir destek ve hayranlık görüyordu.

---

[i] ad hominem (lat.): rakip düşünürün savlarına karşılık vermektense onun kişiliğine hücum etme.

[ii] menu peuple (fr.): aşağı/alt tabaka.

Bunda şaşılacak hiçbir şey yoktur. Aslında, Marx'ın 1846'da istemeyerek de olsa kabul etme noktasında göründüğü üzere, Proudhon 'la classe la plus nombreuse et la plus pauvre'un –bir aristokrat olarak *malgré lui* onlara uzaktan bakan Saint-Simon'un tersine– temelde proleter olmayan (ya da proleterleşme öncesi niteliğindeki) gerçek karakterini kavrayacak bir sınıf temelinde bulunuyor ve bu karaktere sesleniyordu.

Dolayısıyla Marx, Proudhon'a ve Proudhon'un düşüncesine küçük burjuva özellikler atfederken yanılmıyordu. Fakat Marx'ın tüm yaptığı bundan ibaret değildir. O, 'küçük burjuva' terimini bir sövgü ve hakaret ifadesi olarak kullanıyor, Proudhon'un düşüncesindeki karışıklık ve çelişkilerin bir şekilde, ilerici olmayan küçük burjuva sınıfının konumlanışındaki karışıklık ve çelişkileri temsil ettiğini ya da bunlara indirgenebileceğini öne sürüyordu. Bu bakışa yönelik itirazlar, bir açıklama tarzı olarak düşünüldüğünde, bir düzeyde oldukça açıktır: bunlara göre, Marx'ınki gibi bir iddia ve bir konumlama tarzı temelsizdir, çünkü indirgemecidir. Marx'ın yaklaşımı kaçınılmaz biçimde şu sorunun yanıtlanmışlığı varsayımına dayanır: Entelektüel kafa karışıklığı meşru şekilde toplumsal çelişkiye indirgenebilir mi, ya da hangi ölçüde ve nasıl indirgenebilir? Marx'ın iddiasının, varsa bile, açıklayıcı gücü çok düşüktür; çünkü yalnızca bu bağlantıların neler olabileceği sorusunu değil, aynı zamanda bunların izinin nasıl sürüleceği sorusunu da yanıtlamadan bırakır. Ve özelde bakarsak, 'küçük burjuva' terimini bir düşünüre ya da bir düşünüş biçimine atfedilebilecek tanımlayıcı bir etiket olarak kullanmak, aslında bir fikrin köken ya da kapsamını açıklamada yalnızca katı sınırlar dahilinde kalınarak başvurulabilecek bir şeyi *kötüye kullanmaktır*. Bu terimi fikirler arasındaki ilişkilere (bağlantılara, çelişkilere, karışıklıklara) atıfta bulunmak için kullanmak savunulacak yönü olmayan bir girişimdir, çünkü indirgemeciliğin yarattığı sorunlar, tam da bu girişim içinde, daha da katlanarak artmaktadır.

Bu itirazlar mahkum edicidir ve kendi içlerinde bir kesinlik taşıyabilirler. Fakat daha da mahkum edici ve sözcükleri kullanış biçimimizle (ve kullanmamız gereken biçimle) ilgili bir başka itiraz daha vardır. Raymond Williams'ın[147] yerinde gözlemiyle, Marksist söylemde 'analitik kategoriler neredeyse fark edilmeksizin, analitik kategoriler olarak açıklamaya çalıştıkları bağımsız, sabit betimlemeler haline gelmektedir'. Marx'ın Proudhon'u bir 'küçük burjuva' olarak niteleme girişimi, Williams'ın verdiği bir örnek değildir, fakat yine de konuştuğumuz bağlama oturan bir örnektir. 'Küçük burjuva' terimi analitik bir kategoridir ya da meşru şekilde bir analitik kategori olarak kullanılabilir. Bu

kategoriye giren kişilerin belli özellikleri vardır – diyelim, 'ilerleme' tarafından çeşitli şekillerde tehdit edilme özelliği, ya da E.P. Thompson'un kapitalizm öncesi 'ahlaki ekonomi'[148] dediği şeye destek verme özelliği. Bu demektir ki, bu özelliklerin neler olduğunu tam olarak belirtemediğimiz takdirde, bunların oluşturduğu kategorilerin kullanımı da anlam taşımaz. Bunun anlamıysa, kategori kullanımının, anlamlı olması isteniyorsa, onu oluşturan özelliklere bağlı kalması gerektiğidir. Ne ki, Proudhon'u 'küçük burjuva' olarak, belki de itibarını daha beter zedelemek amacıyla, 'tanımladığımız' takdirde, 'küçük burjuva' terimini Proudhon'u ya da onun hakkında bir şeyi betimlemeye yönelik bir niteleme sıfatı olarak kullanmış oluruz; oysa çok açıktır ki bunu yapamayız, çünkü 'küçük burjuva' gereksinilen anlamda bir sıfat ya da nitelendirme değildir. Bu terim, nitelendirmek için değil, *nitelendirilmek* için vardır. Proudhon'u ya da onun hakkında bir şeyi, Proudhon'un bir küçük burjuva olduğunu söyleyerek açıklamaya ya da anlatmaya çalıştığımız takdirde, betimleyici bir terim olarak analitik bir kategori kullanmış oluruz; fakat hiçbir analitik kategori, tüm anlamını yitirmeksizin, betimleyici bir kategori olarak kullanılamaz. Bu yöndeki girişimlerimiz, nitelendirmelerin yan anlamlarını ikame etmekten geçen lafazanlıklardan başka bir anlama gelmez, üstelik oyuna gelen de biz oluruz.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MARX, BAKUNİN VE ENTERNASYONAL

Marx'ın Bakunin'le girdiği tartışmayı onun Proudhon ve Stirner'a yöneltmiş olduğu saldırılardan ayıran en belirgin nokta, bu tartışmanın bir kurum çatısı altında gerçekleşmiş olmasıdır. Bu, Enternasyonale canlılık katan tek siyasal tartışma değildi, fakat örgütün tarihinde görülmüş en temel tartışmaydı, çünkü bu örgütte kazanılacak ya da yitirilecek olan şey, yalnızca şu ya da bu önermeler dizisinin öğretisel üstünlüğü değil, Enternasyonalin kendi geleceği ile alacağı biçime ilişkindi. Hem Proudhoncular, hem de Bakuninciler Enternasyonali bir platform olarak kullanmaya çalışıyordu, gerçi Proudhoncuların durumu pek iyi değildi ve Bakunin'in örgüte girdiği dönemde etkilerini neredeyse tamamen yitirmişlerdi. Proudhonculuktan Bakuninciliğe, deyim yerindeyse, geçiş – göreceğimiz gibi, bu ikisi çok farklı anarşizm biçimleriydi– her türden çatışma olasılığını artırmıştı. Söz konusu kayma, esas olarak Fransız Enternasyonalistleri arasında yandaş bulan, belli ölçüde belirsizlikler içeren ve (özellikle Marx açısından) asap bozucu bir nitelik taşıyan bir öğretiden, ulusal sınırları aşarak yaygınlaşan ve hatırı sayılır bir ağırlığa erişen anarşist *harekete* doğru olan kaymaydı.

Hem Marx, hem de Bakunin, ne biri ne öteki adına/tarafından kurulmuş olan Enternasyonale benzer nedenlerle katıldılar. Her ikisi de Enternasyonalde hazır bir harekat üssü ve platformu buldular; ve Enternasyonal –ne Marksist, ne de anarşist olan kurucularının niyetleri bir yana– *inter alia*, bir üs ve platform haline geldi. Hem Marksizm, hem de Bakuninçilik Enternasyonale çok şey borçlu olacaktı; Enternasyonal her ikisine de bir varoluş ortamı, kendi öğretilerine dair esasların sergilenebileceği ve keskin biçimde tartışılabileceği bir forum sağladı. Söz konusu öğretiler, özcesi, *öğretisel* olmaktan çıkacak, aralarındaki rekabet

Enternasyonalin kendi *raison d'étre*'ini tartışılır hale getirdiği her iki öğreti de doğrudan siyasal anlamlar içerecek ve siyasal kollara ayrılacaktır. Yerinde bir gözlemin belirttiği gibi, Bakunin'siz anarşizm var olurdu, fakat mevcut biçimiyle anarşist hareket olarak değil';[1] şunun da eklenmesi gerekir ki, Enternasyonalsiz anarşist hareket çok farklı ve çok daha güçsüz bir biçim alırdı. Tam da Marx'ın Enternasyonali bugün Marksizm olarak bildiğimiz şeyi yaratacak şekilde kullanması gibi, Bakunin de Enternasyonali, Bakuninciliği ve daha da ötesinde, devrimci bir toplumsal hareket olarak anarşizmi yaratacak şekilde kullanmasını bilmiştir.

Enternasyonalin çifte –hem Marx'a *hem de* Bakunin'e– hizmetinin olağanüstü bir yanı vardır; şu an bulunduğumuz noktadan bakınca görebiliyoruz ki, biçimi ne olursa olsun, hiçbir kurumsal ortam, aynı zamanda hem Marksizme, hem de Bakuninciliğe hizmet edecek bir araç olarak uzun süre ayakta kalamazdı. Bugün biliyoruz ki, 'dananın kuyruğu', Engels'in olup bitenler sonrası belirttiği gibi, 'mecburen kopacaktı'. Fakat geçen zaman tek yardımcı unsur değildir, hem yanıltıcı da olabilir; ve bize, dananın kuyruğunun kopma nedenleriyle Marx ve Bakunin'in kavgalı olma nedenlerinin farklı olduğunu da unutturabilir. Her birinin diğeri üzerinde bir etkisinin olduğu tartışmasız doğrudur; fakat unutulmaması gerekir, Enternasyonal, Marx ve Bakunin'in kendi öğretilerine jimnastik hareketleri yaptırdıkları bir trambolinden çok daha fazla bir şeydi. Bu kabul şunu akla getirir: Enternasyonalin, kuruluşundan sekiz yıl sonraki *de facto*[1] yıkılışını, Marx-Bakunin tartışmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak açıklamak –böylesi bir kaçınılmazlık varsayımına dayanan önemli sayıda anlatım çıkmış/çıkıyor olsa da– fazlasıyla kolaycı bir tutumdur. Enternasyonalin dağılarak yıkılışına fiili anlamda vesile olan şey, ne Marx'ın ne de Bakunin'in kontrolünde olan ve ikisi arasındaki düşmanlığa indirgenemeyecek ya da bu düşmanlıkla açıklanamayacak olan olaylardı.

Bu olayların en önemlisi olan 1871 Paris Komünü, ne Marksist, ne de Bakuninci bir inisiyatifti. Böylesine ünlü ve (göründüğü şekliyle) ileriye dönük devrimci bir kalkışmayla ilgili olarak iki grup da sonradan kendilerine belli bir pay biçmiş olsalar da, ne Marksistler, ne de Bakuninciler Komünde önemli bir rol oynamışlardır. Her şey bir yana, Marx, Komünü 'yeni bir toplumun muzaffer muştucusu'[2] saymada yalnız değildi. Marx, Bakunin ve diğerleri çeşitli yollardan giderek Komünde temayüz etmek istiyorlardı (bu hiç de diğer Enternasyonalistlerin paylaştığı bir istek değildi); ama onlar, Komünün her birine borçlu oldu-

[1] de facto (lat.): fiili.

ğundan daha fazlasını borçluydular Komüne. Komünün Paris içindeki ve dışındaki Enternasyonalistlere borcunun düzeyi tartışmalıdır; Enternasyonalin Komün için, Komünün –ve yenilgisinin– Enternasyonal için olduğundan çok daha az önemli olduğu ise tartışmasız kabul edilir.

Komünün acımasızca ezilmesinin ardından yükselmeye başlayan karşı-devrimci dalga –yalnızca Fransa'yla sınırlı olmayan bir küçük Beyaz Terör– Enternasyonali tehdit eden bir dalgaydı; Enternasyonalin mevcut varlığına yönelik bu tehdit, tam da Enternasyonalin, Marx-Bakunin tartışmasının yarattığı bölücü sonuçlardan dolayı zayıf düştüğü bir zamana denk gelmişti. Ve bu tartışmanın Enternasyonalin dışarıdan en fazla tehdit gördüğü bir zamanda doruk noktasına ulaşması da, kuşatma altına alınmış örgütü gerilime daha dayanıksız hale getirdi. Kendi içinde ve kendi başına, kayda değer bir gerilimdi bu; Enternasyonal bu gerilimin altında sarsılırken, Marx ve Bakunin arasındaki keskin tartışma –temel konulara ilişkin bir tartışma– durumu daha da kötüleştiriyordu. Enternasyonalin niçin uzun süre yaşamadığını açıklamaya yardımcı olabilir bu tartışma; fakat Komünün ezilmesinin, kaçınılmaz bir şekilde, Enternasyonalin çöküşüne yol açtığını söylemek mümkün değildir.

Bunu söylemekle şu olasılığı öngörüyoruz: Marksist çizgiler dahilinde kurulup çalışan bir Enternasyonal ve Bakuninci çizgiler dahilinde kurulup çalışan bir Enternasyonal apayrı girişimler olurdu; ve Marx'la Bakunin arasındaki tartışmadan (bizzat kendilerinin de yaptığı üzere) böylesi bir sonuç çıkarmak gayet meşru olurdu. Fakat böylesi bir çıkarım sanı düzeyinde kalır, çünkü Enternasyonalin kendisi ne 'Marksist' idi, ne de 'Bakuninci'. Örgüt, güçlü bir Marksist eğilim ile onu yerinden etme tehdidinde bulunan ve giderek büyüyen bir Bakuninci hareket barındırıyordu içinde; fakat bu grupların yanı sıra, Enternasyonal gibi bir örgütün tipik yansımaları durumunda olan, fakat aynı nedenle hiçbir şekilde Marksizme ya da Bakuninciliğe indirgenebilir olmayan birçok başka grup da vardı. Şurası önemlidir, sonradan Birinci Enternasyonal olarak adlandırılacak olan örgütlenme, kendisini izleyen Enternasyonallerden bir açıdan oldukça farklıydı: Birinci Enternasyonal, ideolojik olarak monolitik bir gövde değildi ve öyle olması da düşünülmemişti hiç. Bu noktayı üzerine basa basa vurgulamak dürüstçe görünmeyebilir, çünkü Bakunincilerle tartışmasının seyrinde Marx, Enternasyonali türdeş ve öğretisel olarak da monolitik kılmaya bir hayli yaklaşmış, ve böylelikle, gelecekteki Enternasyonallerin de birincisinin olmadığı noktalarda monolitik nitelikli olmasını garantilemişti. Fakat tam da bu özellik, gerçek bir güçlüğe işaret eder. Sonraki Enternasyonallerin ideolojik olarak

monolitik yapılar olmaları sebebiyle, Birinci Enternasyonal söz konusu oldukta önemli olan şey örgütün sergilediği monolitik eğilimlerdir, demek, aşırı kolaycı bir yaklaşımdır. Yine de bu varsayım basitçe *post hoc ergo propter hoc* yanılsamasının bir varyantıdır, yani sonra gelenle sonuç olarak gelenin karıştırılmasıdır; şimdiyi geçmişte aramaya, sonraki sonuçları önceki gelişmelerde görmeye götürebilir bizi.

Bununla birlikte Marx ve Bakunin arasındaki çatışmayı anlamak için yapmamız gereken şey, bu kolay varsayıma direnmek ve bu iki aktörün niyetlerine ve ayrıca neyi neden yaptıkları konusunda kendi açıklamalarına itibar etmektir; yoksa onları, yalnızca sonraki olayların ışığında yargılamak değil. Bunu söylemekle, Marx ve Bakunin arasındaki tartışmanın neye yol açtığı sorusuna gözümüzü kapamış olmuyoruz; böylesi bir tutum, bu başoyunculara, tartışmalarda yer alan meselelerin onlardan sonra da yaşayacağının farkında olan bu başoyunculara, düpedüz haksızlık etmek olur. Önemli olan, bu meselelerin ömrüne ve 1860'lardan zamanımıza sergilediği devamlılığa ilişkin (tam da bu noktadaki) *bizim* farkındalığımızın, bu meselelerin ilk ortaya çıkış biçimine ve nedenlerine bakışımızı tahrif etmesine izin vermemektir. Öte yandan kuramsal temkinliliğin bu tartışmayla ilgili olarak elden bırakılması da, tartışmanın içerdiği meselelerin doğasından ötürü aynı ölçüde olasıdır. Bakunin'in Marx'ın otokratik yönelimleri olduğu yolundaki suçlamaları, sonraki komünist hareketlerde bulunduğunu bildiğimiz otokratik yönelimler sebebiyle, ilk bakışta geçerli görünebilmektedir. Ne var ki, bu ikinci yönelimleri Marx'ın Bakunin'le tartışmasına taşımak, yanıtlanmamış birçok soru üzerinden konuşmak demektir. Bu tartışmayı konu alan ve fevkalade tarih dışı yargılarla dolup taşan, neredeyse sınırsız sayıda yorum da benzer nitelikte yanıtlanmamış sorularla hareket etmektedir. Avrupa proletaryası içindeki 'tekno-bürokratik' yönelimleri Bakunin'in önceden görmesini alkışlamayı kendilerine görev bilen yorumcular[3] bu tutuma örnektir – gerçi uç bir örnektir bu.

Proleterler arasındaki devrimci duyarlılığı neyin törpüleyeceği ve proletaryanın siyasal örgütlerindeki devrimci potansiyeli neyin baltalayabileceği konusunda Bakunin'in bir anlamda önemli bir önbiliye ya da (dilerseniz) kehanet gücüne sahip olduğu doğru olabilir; onun Marx'la tartışmaları, meraklısına, bu tür bir kıssadan hisseye işaret etmede kullanılabilecek malzemenin fazlasıyla bulunduğu bir ambar sağlar.[4] Aynı bağlamda, Bakunin'in Enternasyonale ilişkin düşüncelerinin 'oligarşinin demir yasası'nı,[5] ve benzer yasaları vurgulamak durumunda olan analizlere (işçi sınıfının siyasal hareketlerinin analizi), bir şekilde, önceden

değinmiş olması doğru olabilir. Fakat bu düşünceleri değerlendirirken şunu aklımızda tutmamız gerek: 1860-1870'lerde Bakunin, bırakın 'oligarşik' ve 'tekno-bürokratik' olarak nitelenebilir olmayı, birleşik bir görüntü bile sergilemeyen bir proletarya ile karşı karşıyaydı. Ve yine, Bakunin'in, kendisinin 'Bismarck' gibi bir beynin kılavuzluk ettiği pan-Alman bir organ' diye tanımladığı Enternasyonal Genel Konseyinden, Konseyin "diktatörce' bir tutum içine girdiği kanaatiyle, sürekli, ve aslına bakılırsa, saplantılı bir şekilde şikayetçi olmasını, bağlamından koparak, Leninist demokratik merkeziyetçiliğin eleştirisini çok önceden yapmış olduğu sonucuna bağlamak doğru değildir. Bu tür protestoların (yakınmaların), Genel Konseyin (kullanır gözüktüğü) gerçek gücüyle bir arada değerlendirilmesi gerekir (konseyin gücü, açıktır ki, Bakunin'i susturmaya yetmemiştir). Bu yapıldığı takdirde, Bakunin'in o kendine özgü yargılarından pek çoğu, olağanüstü kehanetler olarak değil, kasıtlı abartmalar, hatta fantaziler olarak ortaya çıkar.

Bununla kastedilen, Marx-Bakunin tartışmasında olgunlaşmamış herhangi bir *parti pris*[i] beyan etmek olmadığı halde –rakibinin önermelerini kasıtlı ve kötü niyetli diye yaftalayıp yanlış algılamakta Marx da çok yetenekli ve suçluydu– hayali bir Bakuninci muhatap şu itirazı dillendirebilir: Bakunin'in Genel Konseyi hedef alan çıkışları, temelde, Marx'ın Konseydeki varlığına yönelikti (Bismarck'la ilgili yukarıdaki göndermenin de belirttiği gibi gerçekten öyleydi); Marx, mücadelenin kızıştığı anlarda 'otoriter' bir tavır takınabileceğini ispat etmişti. Bu itiraz belli bir doğruluk payı taşır; fakat Marx'ın, kendi eylemlerini açıklayan ve Bakunin'in 'anti-otoriter' mizacına çatarak 'çatışmayı' kaçınılmaz kılmış olan 'otoriter' bir mizacının bulunduğunu (Bakunin böyle düşünüyordu) varsaymazsak eğer –bu varsayım öyle çok yanıtlanmamış soru üzerinden hareket eder ki, neredeyse hiçbir şey açıklamaz– ortaya çıkan soru şudur: Marx 'otoriter' bir tarzda hareket ettiği *zaman*, onu bu şekilde davranmaya hangi nedenler itmekteydi? Buradaki nokta önemsiz bir ayrıntı değildir, çünkü Marx'ın Bakunin'le tartışmasını bu soru çerçevesinde irdelersek çok çarpıcı bir şey keşfederiz. Birbirlerini algılayış biçimleri, her ikisinin de verdiği tepkileri etkiliyordu. Tartışma yoğunlaştıkça, Marx Bakunin'i, Enternasyonalin nasıl bir örgüt olması gerektiğine ilişkin temelden sakat inançlarına sıkı sıkı yapışması nedeniyle, örgütü *olsa olsa* çökertmeye yetenekli biri olarak resmeder. Buna karşılık Bakunin, Marx'ı, örgütün 'emir-komuta' yapısı gereği, kendi hedefiyle –

[i] parti pris (fr.): taraf tutma.

şu veya bu tip gayri meşru taleplerden kurtulma hedefiyle– çelişmesini hatta çelişmekten kaçınamamasını sağlayacak şekilde, bazı güçleri diktatörce kendi elinde toplayıp Enternasyonale egemen olmakla, *yalnızca* buna yetenekli biri olmakla suçlar.

Hasımların birbirleri hakkındaki düşüncelerinin kemikleşmesi ve iki hasım arasındaki çatışmanın doruğa ulaşmasıyla birlikte, Marx ve Bakunin, her birinin diğeri hakkında öngördüğü şekilde hareket etme eğilimi gösterirler giderek. Dramatik yönleri olan bu hesaplaşmada her aktör diğerinin ona kafasında biçtiği rolü oynar gibidir; ya da sanki bir psikodrama oturumunun ana hatları çerçevesinde her başoyuncu diğerinin gördüğü karabasanı canlandırır gibidir. Marx, Bakunin'in en olmadık kuşkularını ve en dehşetli sanrılarını doğrular ve yeniden doğrular şekilde hareket ediyordu – daha tam bir ifadeyle söylersek, Bakunin'e öyle hareket eder görünüyordu; böyle davranmakla Marx, bir anlamda Bakunin'in onun olmasından hep kuşkulandığı şey *oluyordu.* Yine Bakunin de Marx'ın *ona* ilişkin en kötü kuşkularını doğrular –ve Marx'ın gözünde geçerli kılar– şekilde hareket ediyor, daha doğrusu Marx'a öyle hareket eder görünüyor, böylece o da hasmının ona ilişkin versiyonu oluyor ya da bu versiyona dönüşüyordu. Bu şekilde her bir tarafın diğeriyle ilgili kuruntuları bir tür kuşku-doğrulanma sarmalı halinde uzayıp gidiyordu. Bu sarmaldaki her kıvrımın sonucu, bir *position déjá prise*'in[1] pekiştirilmesi oluyordu; her hasım, karşıtının ona ilişkin görüşünü geçerli kılacak şekilde hareket ediyor ya da hareket eder görünüyordu.

Marx-Bakunin tartışmasıyla ilgili bu görüşün çıkış noktası, tartışmanın içerdiği meselelerin önemini azaltmak değil, bu meselelerin başoyuncularca görülme biçim veya biçimlerinin açıklanmasına katkıda bulunmaktır sadece. Böylece kahramanlarımızın nerede yanlış yaptıklarını açıklamamız da mümkün olabilir. E.H. Carr'ın Bakunin biyografisinin – önemli bir kaynak– Bakunin'le Marx arasındaki sürtüşmeye değinen kısmında[6] şu görüş (üzerinde pek durulmamış bir önermedir bu) öne çıkar: Çekişmenin her aşamasında her iki taraf da, her ama her hamlenin sonucunu bütün yönleriyle kestirmek mümkünmüş gibi, birbirleri aleyhine açık açık tertipler düzenlemişlerdir. Fakat her iki taraf da, Carr'ın gerçekte onlara atfettiği (Carr bunda yalnız değildir) türde, birbirleri hakkında bir önbilgiye sahip değildi, daha doğrusu olamazdı. Her ikisi de (sonradan itiraf etmeyecekleri) ciddi hatalar yaptılar. Bakunin'in Enternasyonaldeki tutumunun apaçık bir 'Makyavelci' iktidar arayışını ve

[1] position déjá... (fr.): daha önce alınmış tutum, tavır.

bunun doğal sonucu olan *asıl* fırsatı yakalama ve ihanet için çok ince bir zaman ayarı yapma arzusunu sergilediği düşüncesi, çok haksız bir düşüncedir (gerçi Marx'ın Bakunin'e ilişkin kimi yorumlarından, yüzeysel de olsa, böylesi bir sonuç çıkarmak mümkündür). Bakunin, kimileyin, o acımasız saldırılarından bir fayda elde edebiliyordu belki; fakat belirgin bir komplo merakına ve olağanüstü manipülasyon gücüne sahip –şöyle de diyebiliriz, bir 'operatör'– olduğu halde, komploları çoğunlukla yüz kızartıcı bir şekilde başarısızlığa uğruyordu. Bakunin gerçekten efsanedeki baş komplocu olsaydı, örnekse 1869'daki Basel Kongresinde Genel Konseyin yetkilerinin artırılması yönünde oy kullanmazdı; İtalyan sosyalistlerinin tüm delegelerini 1872 Lahey Enternasyonal Kongresinden geri çekmelerine izin vermezdi (bu, kaçınabileceği ve muhtemelen orada çoğunluğu kaybetmesine neden olan bir yanlıştı); ve bizzat kendisi Lahey'den uzak kalmazdı. Yeri geldiğinde Marx'ın benzer hatalarıyla birlikte daha ayrıntılı irdeleme fırsatı bulacağımız tüm bu örneklerden şunu çıkarmamız gerekir: Marx ve Bakunin arasındaki –ne başoyuncuların 'mizacına' ne de hakkında hiçbir fikirlerinin olamayacağı mizaçlarının nihai etkilerine indirgenebilecek olan– tartışma, siyasal bir tartışmaydı, yapılan hataların bedelinin hemen ödendiği ve her aşamada katılımcının rakibini okuma biçiminin nihai sonucun ortaya çıkmasını önemli ölçüde belirlediği bir tartışmaydı.

Bu bağlamda –Enternasyonalin yeterli bir kurumsal tarihi[7] olarak değil, bazı başlıca olaylarının bir yorumu olarak tasarlanan– önümüzdeki sayfalarda iki önemli noktayla karşılaşacağız. İlki, Enternasyonal *tout court* 'Marksist' ya da 'Bakuninci' değil, Marx-Bakunin tartışmasının basit bir çerçevesinden daha fazla bir şey sayılmalıdır. Bu tartışma, büyük oranda, Enternasyonal hakkında bir tartışmaydı; ama söz konusu olan şey, bizatihi Enternasyonalin biçimi, oluşumu ve geleceğiydi. İkincisi, tartışmanın kahramanlarının Enternasyonal içinde güç ve nüfuz sahibi olma arzularının da ötesinde olan ortak noktaları vardı; başoyuncular, her birinin diğerinin ona ilişkin versiyonu gibi hareket etmesi anlamında, birbirinin dengi haline geldi. Bu noktalardan hareketle, Marx-Bakunin tartışmasının bir şekilde simetrik olduğu düşünülebilir, ama bu düşünceye güçlü bir biçimde karşı konulmalıdır. Başoyuncular, Enternasyonali temelde benzer tarzlarda kullanmak istemiş olabilirler; ne var ki, Bakuninin 1868-9'da karşılaştığı Enternasyonal mevcut haliyle oturmuş bir kurumdu ve bu haliyle de Marx'ın dört yıl önce *in statu nascendi* karşılaştığı Enternasyonalden çok farklıydı. Bundan çıkarılması gereken şey yalnızca, 1868-9'un aksine 1864'te Enternasyonalin asıl şeklini alması için

daha belli bir sürenin geçmesi gerektiği değildir; konu aynı zamanda, Enternasyonale -Marx'ın yol gösterici nüfuzu altında- verilen şeklin, hem Bakunin'in girişini hem de devrimci bir öğreti ve hareket olarak Bakuninciliğin doğuşunu olanaklı kılıp kolaylaştırdığıdır. Demek ki ele aldığımız, hesapta olmayan bir sonuçtur; bu sonuçtan kaçınılabilir miydi (kaçınılmalı mıydı) sorusunun yanıtını izleyen sayfalarda aramaya çalışacağız.

BAKUNİN ÖNCESİ ENTERNASYONAL

> Ah, bu alanda durmaksızın çalışanları
> Ne büyük bir kazanç, zevk,
> Egemenlik, onur ve sonsuz güç beklemekte.
>
> Marlowe, *Doktor Faust*, I, 53-5[i]

Uluslararası İşçiler Birliği (Enternasyonal) 1864 yılında sendikalistler tarafından kuruldu, fakat bütünüyle sendikal bir örgüt olarak değil. Tüzüğünün ilk maddesinde şöyle yazar:

> Bu birlik, çeşitli ülkelerde halihazırda var olan işçi birlikleri arasında merkezi bir birlik ve işbirliği oluşturmak amacıyla kurulmuştur ve işçi sınıfının korunması, yükselişi ve tam kurtuluşunu hedeflemektedir.[8]

Bu hedefin daha en başta siyasal bir hedef olarak kavranması önemlidir; olasıdır ki, bu hedefin siyasal karakteri ve yanı sıra Enternasyonalin sektsiz görüntüsü, Marx'ı aktif olarak katılımda bulunmaya ikna etmişti.

Bunun anlamı şudur: Enternasyonali, bütünüyle savunma amaçlı sendikalist ya da *uvriyerist* bir birlik olarak görmek, örgütü ciddi biçimde yanlış değerlendirmektir. İşçi olmayanları dışarıda bırakmaya yönelik Proudhoncu çabalar kısa zamanda bertaraf edildi; kolayca gösterildiği üzere, sendikalist bir örgüt olarak Enternasyonal ne bir temsiliyet özelliğine sahipti, ne de etkili olabiliyordu. Cole'ün sözleriyle, Enternasyonalin 'grev esnasında hem para toplamada hem de ulusal sınırlar ötesinden grev kırıcıları getirilmesini önlemede belli bir yardımı dokundu; bunun ötesinde de olayların gidişini değiştirecek pek bir şey yapamazdı'. Şu da doğrudur, 'hem İngiltere ve Fransa'da, hem de Belçika'da sendikal gelişim, Enternasyonale pek gönderme yapmaksızın açıklanabilir'.[9] Bunun nedenleri, Enternasyonalin işçi sınıfı tabanıyla ilintilidir. Enternasyonalin önemli simaları arasında yer alan Fransız işçi liderleri (ki bunların Proudhon'a sempati duymamasına şaşırmamak gerek) Tolain, Limousin,

---

[i] *Bütün Oyunlar*; Christopher Marlowe, çev: Hamit Çalışkan, İstanbul, YKY, 1996.

Fribourg, Varlin ve Dupont, sırasıyla oymacı, makinist, hakkak, ciltçi ve müzik aleti yapımcısı idiler;[10] Marx'ın bir zaman için en yakın arkadaşlarıysa bir Alman terzi (Georg Eccarius) ve –ironiye hazırlanalım– İsviçreli bir saat yapımcısı (Hermann Jung) idi; ve İngiltere'de, yani Marx'ın deyişiyle 'sermayenin başkenti'nde bile, Enternasyonalin sahip olduğu 'sendikal destek, büyük ölçüde, inşaat sendikalarından ve terzilik, giyim, ayakkabı yapımı, ince marangoz işçiliği gibi görece geri iş kollarından gelecekti. Madencilik, makina ve ağır sanayi kollarında Enternasyonalin gücü azdı ya da hiç yoktu'.[11]

Demek ki, Marx'ı Enternasyonale çeken, örgütün sınai tabanından başka bir şeydi; gerçekten de yeni doğmuş Enternasyonalin kendini pek ileriye dönük olarak gösterememiş olmasının daha siyasal bir başka nedeni söz konusuydu. Birlik, bir Fransız işçi delegasyonunun Londra'daki Enternasyonal Sergi'yi 1862'de ziyaret etmesinin ardından kuruldu. Seçilmiş üyelerden oluştuğu halde, bu delegasyonun masrafları Louis Bonaparte hükümeti tarafından karşılandı – hiç kuşkusuz, bunlar

> [Paris'e], dünyadaki en gelişmiş kapitalist ülkenin Yeni Sendikalistleriyle Kooperatif hareket savunucularının ılımlılık ve sağduyusundan etkilenmiş olarak ve Fransız işçi sınıfı arasında hâlâ alttan alta yaşayan devrimci gelenekleri bir tarafa atmaya hazır bir ruh haliyle döneceklerdi.[12]

Bu işçiler çizmeyi aşarak kendilerini finanse edenlere karşı gizli bir üstünlük sağlamışlarsa da, bunda –bu hızlı gelişmede– ancak bir noktaya kadar başarılı oldular: Londra Sendikalar Konseyindeki işçiler hiç de ortalığı karıştırmaya eğilimli kişiler değildi. Londra Sendikalar Konseyinin devrimci sosyalizmden çok köktenci demokrasiyi hedefleyen girişimleri, dar anlamda sendikal faaliyet ve ajitasyon ile geniş anlamda siyasal faaliyet ve ajitasyon arasındaki sınırların İngiltere'de birbirine geçmiş olduğu, ve Enternasyonal açısından bunun bir örnek oluşturduğu anlamına geliyordu. Bu gelişmelerin İngiltere'de gerçekleşmiş olması, Enternasyonalin doğası bakımından çok önemli bir ipucu verir. Londra'daki siyasal eğilimli sendika liderlerinin sahip oldukları hareket serbestliğinden, pek çok siyasal sığınmacı, *quarante-huitards*, ve başkaları da (bu kişiler İngilizlerden daha radikal ve daha tez canlıydılar) istifade etmekteydi. 1848'den beri yerinde sayan bu siyasal göçmenlerden birçoğu (nihayet) enerjilerini yoğunlaştırabilecekleri bir ortam buldular Enternasyonalde.

Elbette bu sığınmacılardan biri Marx'tı; fakat yinelenmesi gerekir, 1864'teki Enternasyonal hiçbir şekilde Marx'ın kafasından çıkmış bir fikir veya (sonradan yöneltilecek suçlamalara rağmen) onun yarattığı bir

şey değildi. Haklılar Birliği günlerinden beri Marx'ın, enternasyonal (uluslararası) proleter örgütlenmesi ilkesine kendini adamış olduğu besbelliydi. (Yine de, Londra'daki *émigré* siyasal derneklerinin saflarında bu yönde ne ölçüde gayret gösterdiği tartışmalıdır.) Hiçbir temel kuruluş aşamasına katılmamış olmasına karşın, Komünistler Birliğinin önceki lideri ve *Komünist Parti Manifestosu*'nun yazarlarından biri olarak Marx, Enternasyonalin arkaplanını hazırlamada belli bir hak iddia edebilirdi. Enternasyonale katılma davetini memnuniyetle kabul eden Marx kendisini hemen politikanın içinde buluverdi. Marx'ın dört elle işe sarılmasının nedenleri rahatlıkla görülebilir. Marx, Birliğin sınırlı işçi sınıfı tabanını ya da Fransız kanadının Proudhonculuk kokan eğilimlerini gözden kaçırıyor değildi; bunlardan daha ağır basan nokta, eylem fırsatından daha fazla bir şeydi. Herhangi bir emek hareketinin (onun deyişiyle) 'gerçek "güçler"'inden ('wirkliche "Krafte"')[13] uzun süre yalıtık kalan Marx, işçi sınıfı enternasyonalizmi yönünde bağımsız, sektsiz bir girişim olarak gördüğü (bakışı doğruydu) Birliği sevinçle karşıladı; bundan böyle zamanının ve çabalarının –ilginçtir, bu çabalar muazzam bir entelektüel çalışma patlamasıyla örtüşecektir[14]– büyük kısmını Birliğin davasına ayıracaktı. Joseph Weydermeyer'e yazdığı gibi, bunu yapıyordu, çünkü 'bu, mümkün olan yerde önemli bir iş yapma meselesiydi'.[15] Faaliyet alanı itibariyle uluslararası nitelikli olacak bir çalışma Marx'a hep önemli görünmüştü; uluslararası proleter örgütlenmesine adanmışlığının güç ve derinliği daha fazla vurgulanamaz. Marx'ın yazılarına ve devrimci kariyerine aynı ölçüde sinen şey, ulusal sınırlar içine hapsolmuş her proleter devriminin, çevre ya da komşu uluslar (hep olası göründüğü üzere) kapitalist kaldığı sürece, hüsrana mahkum olacağı düşüncesiydi. Onun, sınırlı bir proleter devriminin olanaksızlığına duyduğu inanç (bu inançtan dolayı uluslararası örgütlenmenin büyük önem taşıdığını vurgulayacaktı), Marx'ın o zamana (1864) kadar yaşanmış tek uluslararası ayaklanma gibi görünen 1848'e niçin büyük bir önem verdiğini de açıklar; bu inanç aynı zamanda, kariyerinin sonraki dönemlerinde Marx'ın, Rusya'yla sınırlı bir devrim olanağını neden reddettiğini de açıklar. Marx'ın bu reddi ve 19. yüzyılda tek başına bir Fransız devrimi olanağını reddi, genişleyip yaygınlaşan kapitalist üretim modelinin evrenselleştirici eğilimlerinin, yalıtılmış devrimci rejimlerin ayakta kalmasını olasılık dışı kılacak olmasından kaynaklanıyordu. Devrimci faaliyetinin farklı safhalarında Marx, İrlanda'da bir ayaklanmanın İngiltere'de devrimin kıvılcımı olacağını ya da Rusya'da bir devrimin Batı Avrupa'daki devrimin (ona göre ancak bu devrim, Rusya'da devrimci bir rejimin devamını temin edebi-

lirdi) çanını çalabileceğini söyleyecekti; bunlar da, Marx'ın temelde enternasyonalist inançlarının –çok ender olarak fiili, kurumsal ifade bulabilmiş– inançlarının dışavurumlarıydı.[16]

Bu inançları ve bunların kapsamını hatırladığımız takdirde, Enternasyonalin her şeyini olumlu bulmadığı halde neden Marx'ın bu oluşuma böylesine bel bağladığını daha açık görebiliriz. Enternasyonali oluşturan grupların –ki tümü de (Mazziniciler hariç) örgüt içinde huzursuzca bir arada durmaya devam edeceklerdi– hiçbiri kendilerini Marx'a sevdirmeye kalkışmadılar; zaten bizatihi Enternasyonal de, kuruluşundan yalnızca sekiz yıl sonra, Marx'ın örgütün kaçınabileceğini ya da aşabileceğini (belki de gerçekçilikten uzak bir tutumla) düşündüğü sekterci çekişmelerin ortasında dağılacaktı. Fakat kazanılacak çok şey vardı, bu bakımdan kumara girmeye değerdi. Örgütün biçimi buna elverişli olsun olmasın, Marx, Enternasyonalin, işçiler açısından sınıf bilincinin somutlaşmış bir ifadesi durumuna gelebileceğini umuyordu. Olaylar –Marx'ın kontrol edemeyeceği olaylar– yanıldığını gösterecekti; fakat Marx'ın umut ve beklentilerinin (olaylar itibariyle) temelden sakat olduğu ne kadar ortaya çıkmış olursa olsun, bunlardan yararlanılmış olması, bunların ileri sürülmüş olması ve bunlar çerçevesinde hareket edilmiş olması, Marx'ın proleter sınıf bilinci ile kastettiği şey hakkında çok şey anlatır bize. Onun Enternasyonaldeki faaliyetlerine gereğince eğilen az sayıdaki siyasal biyografilerden birinin yazarları, olayları naklederken, Marx'ın yürüdüğü doğrultudan epey bir sapma gösterirler; ama Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen'in – onların kelimeleriyle söylersek– Marx'ın 1864 yılı içinde ve sonrasında yüklendiği görevleri konu alan değerlendirmeleri çok ilgi çekicidir, çünkü bu değerlendirme Marksist bir politikanın neyi içerdiğini açıklayıcı niteliktedir. Marx'ın hedeflediği, der bu yazarlar,

> [Enternasyonale] yardım etmek, onu, yapması gerekenlere ve yaşaması gereken deneyimlere ilişkin bir bilinç ve kuramsal kavrayış düzeyine çıkarmaktı... Marx talimat vermekten kaçınıyordu. Bu elbette işleri oluruna bıraktığı anlamına gelmez. Onun asıl yaptığı, her harekete kendini aydınlığa kavuşturmasında; o hareketin kendi çıkarlarıyla bütünün çıkarları arasındaki bağlantılara ve o hareketin kendi çıkarlarının, yalnızca tüm sınıfın taleplerinin gerçekleştirilmesiyle değil, aynı zamanda proletaryanın tam kurtuluşuyla ifade edilebileceğine ilişkin bir kavrayışa ulaşmasında yardımcı olmaktı.[17]

Bu görüş, Marx'ın hedeflerinin bir değerlendirmesidir, (göreceğimiz gibi) yapıp eylediklerinin değil; ve bu haliyle de –özellikle Marx'tan beklenebilecek başarının sınırlarını çizmeye daha yakınlaşması nedeniyle– bu değerlendirme, Bakunincilerin Marx'ı güdüleyen şeylerin ne

olduğuna dair ortaya attıkları düşüncelerden farklılık gösterir; ama ayrıca Marksist bir politikanın bazı kilit problemlerini de ortaya koyar. Söz konusu nokta, proletaryanın *Klasse an sich* statüsünden *Klasse für sich* statüsüne dönüşümüdür – ve bu, sınıfa bu öğretinin aşılanmasına indirgenemeyecek bir şeydir. (*Felsefenin Sefaleti*'nde konulan bu statü ayrımının, aynı zamanda Marx'ın devrimci kariyerine bakılarak da fark edilebileceği gerçeği çoğunlukla gözden kaçırılmaktadır.) Enternasyonalin bu ikisi arasındaki, yani *kendinde* sınıf ve *kendi için* sınıf arasındaki bir yol ayrımında bulunduğu varsayımı, geçmişe dönük bakıldığı vakit tuhaf görülebilir; fakat hatırlanması gerekir, bu çok mantıksız görünen araç, Marx'ın da fark etmiş göründüğü üzere, elde bulunan tek araçtı.

Öyleyse, bir *Klasse an sich*'in *Klasse für sich* statüsüne dönüşümü, fiili olarak neyi hedefler? 1864 öncesinde Marx, yalnızca niceliğin devrimci başarı için yetersiz bir ölçü olacağını düşünüyordu. Çoğu zaman unutulur, Marx 1847-8 sürecinde Almanya'da (Alman proletaryasının saflarını sıklaştıracak) kapitalist sanayileşmeyi değil, bir proleter kalkışmasını savunuyordu; o dönemde Alman proletaryası nicel olarak hiç güçlü değildi, ama yine de, Marx *Komünist Parti Manifestosu*'nda, Alman işçilerinin nicel yetersizliklerini kuramsal ve örgütsel doğrularıyla telafi edeceklerini ileri sürüyordu. Bundan çıkan şudur: Bir toplumsal sınıf, eğer varlığını ve gelişimini sınırlandıran koşulların kökünü kazımaya yetenekli bir devrimci sınıf olmak istiyorsa, sırf mevcut kafa sayısının gücüyle nitelenebilen bir sınıftan ve nesnel olarak kararlı bir kendinde (*an sich*) sınıftan daha fazla bir şey olmalıdır. Bu sınıf kendinin, tarihinin, konumunun ve potansiyelinin bilincine ulaşarak kendi için (*für sich*) sınıf haline gelmelidir. Marx, (özellikle *Manifesto*'da) burjuvazinin ensonu devirip tarihe gömdüğü feodal toplum içerisindeki gelişimiyle ilgili kendi değerlendirmesi temelinde tartışırken, şuna inanıyordu: Gerçekten devrimci olan her sınıf, toplumsal güçlerin genel sıralanışı ile yerleşim planı içerisindeki nesnel konumlanışını, kendisine –yani kendi konumuna, arkaplanına, gücüne ve her şeyden önce temsil ettiği fütüriteye– dair bir öznel anlayışla tamamlamalıdır.

Her toplumsal sınıfın, verili bir toplumdaki genel üretim tarzı ya da güçler dengesi (veya dengesizliği) içerisindeki konumlanışı için, belli bir noktaya kadar, nesnel olarak kararlı olduğu söylenip gösterilebilir. Fakat böylesi bir nesnel konumlanış, herhangi bir devrimci başarı olasılığı açısından can alıcı önemde olmayabilir de. Nesnel güçler dengesine ilişkin mekanistik metaforlar, ileriye dönük ve bilgisi sağlam bir devrimci sınıf söz konusu olduğunda, geçerliliğini yitirebilir; devrimin başarılı ve tam

olması isteniyorsa, nesnel konumlanışın öznel kavrayışla tamamlanması gerekir. Fark, konum ve konumlama arasındadır. Bir sınıfın nesnel konumu, devrimci başarıya dair hiçbir şeyi garanti etmeyebilir; sınıfın öznel konumlamasıysa, devrimin tek yolunu oluşturabilir. Aynı noktayı bir başka şekilde ifade edersek, bir toplum biçiminden diğerine geçiş noktasında, (Marx'ın Proudhon'a yazdığı mektubunda geçen) 'eylem anı'nda, ne kadar 'nesnel' olursa olsun, mevcut koşullar üzerinde etkili olmak gerekir, ve ne kadar nesnel olursa olsun, çelişkilerin de bu çerçevede kavranıp değerlendirilmesi gerekir; amaçlanan şey, tam bir devrimci değişimse eğer, bu kavrayış ve değerlendirmeler de etkili kılınmalıdır.

Proletaryanın, mevcut üretim tarzı içerisinde belirli bir konumu paylaşan bir grup insan şeklinde 'nesnel olarak' tanımlanan basit bir *Klasse an sich* olmaktan, *Klasse für sich* statüsüne dönüşümünün içerdiği şey, belli bir kolektif özdönüşümdür. Bu dönüşüm, beraberinde, sınıfın varoluş koşullarına ilişkin bir kavrayış, ve bunun yanı sıra, bu koşulların nasıl değiştirileceğine ilişkin bir değerlendirme gerekliliği getirir; ayrıca bu dönüşüm bir iç dönüşümü, bir araya gelişi ve sınıf üyeleri arasında bağlar kurulmasını gerektirir, öyle ki bir çıkar ve kaygı/ilgi ortaksılığı (ing., *communality*) -mekanistik ya da sayısal değil, organik bir ortaksılık- ortaya çıkabilsin ve devreye sokulabilsin. Bütün bunlar şunu demeye gelir: Söz konusu dönüşüm siyasal dönüşümdür ve bunun sağlanmasına katkıda bulunma görevi - bu Marx'ın 1864'de üstlendiği görevdir- siyasal bir görevdir.

Bu aynı zamanda, siyasal sınırlamalara maruz kalan bir görevdir, çünkü söz konusu değişim, dışarıdan müdahaleyle yaptırılabilecek ya da reçetesi verilebilecek bir değişim değildir. Marx'ın Genel Konseye 'öğreti aşıladığı' ve o noktadan itibaren de 'otoriter' bir tarzda bir bütün olarak Enternasyonale 'öğreti aşılamaya' çalıştığı yolundaki Bakuninci suçlamalar, gösterilebileceği üzere, olsa olsa Enternasyonal yıllarında olup bitenlere değgin yetersiz anlatımlardır. Bu anlatımlar, aynı zamanda Marx'ın niyetinin ne olduğu ve Enternasyonale hangi düşüncelerle katıldığı soruları göz önüne alındığında da yetersiz kalır. Marx bir değişim öznesi, dilerseniz bir katalizör, olarak çalışıp edimde bulunma yükümlülüğüne girmişti, ama farkındaydı ki, önemli olabilecek tek değişim, yani kendinde bir sınıfın kendi için bir sınıfa dönüşümü, esas itibariyle, basit 'öğreti aşılamaya' indirgenemeyecek ve dışarıdan dayatılamayacak tipte bir girişimdir – tutumlar, inançlar, kanaatler ve bilgide değişimdir.

Marx'ın kendi 'Açılış Konuşması'nda belirttiği gibi, 1864'e dek çeşitli ülkelerde 'işçi partisinin siyasal olarak yeniden örgütlenmesine yönelik' olarak harcanmakta olan çabaların 'bir başarı öğesi (de şuydu)... sayılar;

fakat sayılar ancak bağdaşımla birleşip bilginin kılavuzluğuyla hareket ettiği denge noktasında değer kazanır'. Bunun anlamı, diğer öğelerin ya da başarı öngereklerinin örgütsel ya da siyasal olması gerektiğiydi:

> Geçmişin deneyimleri, farklı ülkelerin işçileri arasında var olması ve onları kurtuluş mücadelelerinde birbirlerine omuz vermeye yönlendirmesi gereken kardeşlik bağının savsaklanması halinde, bu birbirinden kopuk çabaların nasıl bir hezimete uğrayacağını bize göstermektedir.[18]

'Açılış Konuşması'ndan alınmış bu ifadenin de gösterdiği üzere, Marx yeni oluşan Enternasyonalin heterojen yapısının farkındaydı. Bu heterojenlik, Enternasyonalin Marx'ın nefret ettiği tipte sosyalist sekterciliğe dönüşme belirtileri göstermişse de, bu tehlikelerin farkında olması, görünüşe göre Marx'ı bir an bile yolundan alıkoymamıştır. O, kendini hararetli, daha doğrusu hummalı bir faaliyete verecekti; yalnızca 'Açılış Konuşması'nı değil, örgütün Tüzüğünü ve 'Tüzük Girişi'ni de yazmaya ikna (hatta talip) oldu. Bunlar, Marksist politikayı kavramak bakımından önemli kaynaklardır; ve Marx, bunları Enternasyonal ayakta kaldığı sürece hiç gevşemeyecek bir inanışla kaleme alırken, sonrasında cebelleşmek zorunda kalacağı kimi yoldaş Enternasyonalistler konusunda da, görünen o ki, hiçbir yanılsama içinde değildi. Engels'e yazdığı bir mektubunda teslim ettiği gibi, bu belgelerin kaleme alınmasında,

> meseleleri, bizim kendi düşüncelerimizin emek hareketinin mevcut bakış açısına uygun bir biçim içinde ileri sürülebileceği tarzda ifade etmek benim için çok güçtü. Birkaç hafta içinde gene bu insanlar [İngiliz Enternasyonalistleri] oy hakkı elde etmek için Cobden ve Bright'la toplantılar yapacaklar. Uykudan kalkan hareketin, eski günlerin cesur dilini konuşabileceği konuma gelmesi için belli bir sürenin geçmesi gerek. Yapılması gereken, *fortiter in re, suaviter in modo*...[i19]

Her zamanki gibi, maceraperest Marx'ın, kendisini *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* çalışmasını tamamlama işine vermiş olsa daha yararlı bir iş yapmış olacağını düşünen Engels ise, bu kez farklı davranıp Marx'ın 'Açılış Konuşması' metninin gerçek bir başarı olacağını ('muss ein wahres Kuntstück sein') belirtiyor ve ekliyordu. 'En azından sınıflarının temsilcisi olan insanlarla bir kez daha temasa geçecek olmamız çok iyi'.[20]

Fakat elbette, güçlükleri yaratan tam da bu insanların temsilciliğiydi. Bunu görmek için, yalnızca temsil edilene bakmak yeter. Enternasyonalin program ve tüzük taslağını hazırlaması için seçilen komite elli beş ü-

---

[i] fortiter in... (lat.): meselede sağlam, üslupta ılımlı [olmak].

yeden oluşuyordu: Chartistler, Owencılar, Blanquiciler, Proudhoncular, Mazziniciler ve Polonyalı radikal demokratlar – yani herhangi bir konuda mutabakata varmaları pek beklenemeyecek insanlar. Marx, Tüzük ve 'Tüzük Girişi' yazımı görevinin bir alt komiteye (ve nihayetinde kendisine) verilmesini sağladı, ve bu metinler en küçük ortak payda biçiminde ortaya çıktı. Gerçekten de, Marx'ın yaptığı 'Açılış Konuşması' ve yanı sıra kaleme alınmasında rol oynadığı Tüzük ve 'Tüzük Girişi' –bu üçü genelde beraber ele alınır– doğuş halindeki harekete Marx'ın kendi damgasını vurma denemeleri değildi. Böylesi bir girişimin başarıya ulaşması neredeyse imkansızdı, üstelik bu tür bir hareket, en başta Marx'ın sonu olurdu. Bu çalışmalar en azından Bakunin'in Enternasyonale girişine dek Marx'ın (özel düşünceleri ya da 'mizacı' ne olursa olsun) ustalık kazanacağı uzlaşma ve uyuşma çalışmaları oldu. Marx'ın, istese de kanatlarının altına alamayacağı bir örgüt olan Enternasyonale ilk yazılı katkıları, (bırakalım inandırma ya da öğreti aşılama amaçlı olmasını) hoşnut etmeye yönelik çabalardan ziyade, gücendirmeme amacı taşıyan denemelerdi. Her türlü olası üstünlük duygusunu Marx dikkatle mektuplarına saklıyordu. ('Tüzük Girişi'nde "ödev" ve "hak" diye iki ifade ve "hakikat, ahlaklılık ve adalet" şeklinde bir ifade kullanmak durumunda kaldım', diye sır verir Marx Engels'e, 'ama bunları en az zarar verebilecekleri bir şekilde kullandım'.)[21]

Şuna şaşırmamamız gerekir, 'Konuşma' aslında üslup bakımından ılımlı (*suaviter in modo*) idi. Hatta Marx aşağılatıcı nitelikteki 'kazanç tacirleri' (ing., '*profit-mongers*') göndermesini metinden çıkarması için ikna edilebildi. Marx'ın metni, üretim araçlarının toplumsallaştırılması gibi tartışmalı bir konudan hiç bahsetmeyen ('kendini pek mesele olarak göstermeyen' bir fikir şeklinde ele alınıyordu bu mesele) ölçülü ve dikkatli bir konuşma olarak çıktı ortaya. Cole'ün yerinde sözleriyle Marx, 'Enternasyonali daha, en başında enkaza çevirmeksizin bir kolektivist olarak kendini gösteremezdi';[22] aslına bakılırsa 'merkezileşme' kelimesinden de kolayca kendini kurtaramazdı – Proudhoncuların lanetlediği bir terimdi bu ve dolayısıyla 'Konuşma'dan bütünüyle çıkarılacaktı. Terimin metinden çıkarılması, Bakunin'in bile sonradan niçin 'Konuşma'ya hayranlığını teslim ettiğini açıklar.[23] Marx, Engels'e yazdığı bir mektupta, 'Konuşma'yı 'işçi sınıfının 1845'ten beri yaşadığı maceraların bir tür eleştirisi'ni[24] içeren bir metin olarak tarif ediyordu. Bu eleştirinin *point d'appui*'si, çalışan sınıfların sefaleti ile modern sanayinin ürettiği servet arasında 'giderek derinleşen uçurumlar'[25] şeklinde ifadesini bulan o tartışmasız tezdi; Marx metninde ayrıca, 1848'i takip eden dağılış son-

rasında İngiliz ve kıta Avrupası işçi sınıflarını, olumsuz da olsa, birleştirmiş olan 'yenilgi dayanışması' ifadesini ilk kez kullanıyordu. On Saat Tasarısı'nın İngiliz işçi sınıfının burjuvaziye karşı bir zaferi olduğunu eklemeyi de ihmal etmiyordu – bu yasa 'yalnızca büyük bir siyasal başarı değildi; bu, bir ilkenin zaferiydi; orta sınıf ekonomi politiğinin işçi sınıfı ekonomi politiğine gün ışığında ilk kez apaçık yenik düşmesiydi'. Dahası 'emeğin ekonomi politiğinin mülkiyetin ekonomi politiği üzerinde daha büyük bir başka zaferi daha söz konusuydu... kooperatif hareket'. Kooperatif hareket, 'bir yardımcı işçiler [ing., *hands*; yani eller] sınıfını işlikte istihdam eden zanaatçı ustalar sınıfı'nın yok oluşunu haber veriyordu. 'Ücretli emek', diye devam ediyordu Marx en küçük bir gösterişe kaçmadan, 'geçici ve aşağı bir biçimdir – işini istekli bir el, hazır bir kafa ve coşkulu bir yürekle yapan birleşmiş emeğin önünde ortadan kalkmaya yazgılı bir biçim'.

Ne ki, hiçbir kooperatif önlem –ve kapsamlı bakılırsa hiçbir salt ekonomik çözüm– işçi sınıfını kurtarmada kendi içinde ve kendi başına yeterli olmayacaktı; aynı zamanda, eğer herhangi bir yeni sınai düzenin var edilmesi ve sürdürülmesi isteniyorsa, ulusal (ve enternasyonal) düzeyde siyasal eylem zorunluluğu vardı. Ulusal araçlar, diye ileri sürüyordu Marx –yaşananın da doğruladığı gibi, kaçınılmaz olarak– kooperatif emeği geliştirip ulusal boyutlara taşımak için gereklidir; 'toprağın efendileri ve sermayenin efendileri, ekonomik tekellerinin savunusu ve idamesi için sahip oldukları siyasal ayrıcalıkları... hep kullanacak [oldukları için], siyasal iktidarı ele geçirmek işçi sınıfının büyük ödevi haline gelmiştir'. Bu, görmek için çok fırsat bulacağımız üzere, Bakuninciler şiddetle karşı çıkacağı bir vargıydı; fakat bundan da önce, Proudhoncuların çok geçmeden karşı çıkacağı bir uslamlama zincirinin vargısıydı. Proudhoncuların tutumundan emin olan Marx'ın ise onlardan önce Lassallecilikle alıp vereceği vardı; Marx resmi olarak Alman işçilerinin temsilcisiydi ve bizzat Almanların Enternasyonalde ne kadar küçük bir rol oynayacağı henüz açıklık kazanmamıştı.[26] Marx 'Konuşma'nın tamamında şöyle ya da böyle Almanya'ya değinir. Üretici kooperatiflerini överken, 'yalnızca birkaç gözüpek "el"in (arif olanın anlayacağı bir kelime) kendi çabalarıyla inşa ettiği kooperatif fabrikalar'ı özellikle örnek gösteriyor ve sendikal hareketlerin siyasal eğitim araçları olarak olumlu ve gerçekten hayati bir role sahip oldukları konusunda ısrar ediyordu. Bu iki önerme, Lassalleci 'tunç ücret yasası'na ve bu yasanın beraberinde getirdiği, fakat Marx'ın dogmatik diye nitelediği şu iki inanca indirilmiş darbelerdi: (a) sendikal faaliyet zaman kaybıydı (çünkü nakit ücretlerdeki her yüksel-

meyle birlikte gerçek ücretlerin düzeyi düşmekteydi); (b) üretici kooperatiflerinin, ayakta kalabilmek için, epeyce devlet yardımına ihtiyacı vardı – elbette söz konusu devletin biçimi her ne olursa olsun.

Marx'ın 'Konuşma'da ve başka yazılarında Lassalleci devletçiliğe karşı sergilediği hasmane tutum şunu hatırlatır: Marx'ın siyasal iktidarı ele geçirme anlayışı –bu ifade 'Konuşma'nın bağlamında her ne kadar kasıtlı bir muğlaklık gösterirse de– Lassalle'inkinden temelden farklı ve çok daha kapsamlıydı. Bakunin'in sonraki suçlamaları –kendisi Marx'ı Bismarck'la karşılaştırmayı çok seviyordu– ise Lassalle ve Marx birlikte hedef alınarak yazılmıştır; kasıtlı ya da değil, bu yaklaşımın kolayca çürütülebileceğini yeri geldiğinde göstereceğiz. Bu noktada bizim için daha önemli olan konu şu: siyasal iktidarın ele geçirilmesini 'işçi sınıfının büyük ödevi' olarak vurgulayan 'Konuşma' (muğlaklığı dolayısıyla Blanquicileri ve İngilizleri hiç sarsmamasına rağmen) Proudhoncuları ister istemez Enternasyonalden soğuttu. Benzer şekilde, Marx'ın grev yanlısı sendikaları kararlı bir biçimde savunması da –ki bu savunuyu bir anlamda gerekli kılan, *tüm* İngiliz Enternasyonalistlerinin böylesi sendikalara üye olmasıydı– Proudhoncuları zorunlu olarak örgütten uzaklaştırıyordu. Proudhoncuların hepsi de, üstatlarının, grevlerin barbarca olduğu yolundaki görüşlerini paylaşıyor değildi; fakat Louis Bonaparte'ın nihayet 1864'te grevleri yasallaştırmasından sonra bile, böylesi aşırı yöntemleri fiili olarak çok azı destekleyecekti. Görünüşe bakılırsa, Marx'ın 'Konuşma'sı, Polonyalıların Ruslardan gördükleri haksızlıkları vurgulamakla Proudhoncu yaraları daha bir azdırmaktaydı; fakat bu vurgu da, Polonyalı delegelerin bulunduğu bir ortamda ve davalarına (Proudhoncu olmayanlarca) gösterilen ve Marx'ın da oldukça içtenlikle katıldığı yaygın duygudaşlık atmosferinde pek sakınılamayacak bir şeydi.

Herkesi hoşnut etmek olanaksızdı ve şu da tahmin edilir bir şeydi ki, herhangi bir grup günah keçisi seçilecek olsa, bu hem Marx'ın Proudhon'u belirgin küçümsemesi sebebiyle –başlangıçta Marx, her nasılsa, tek tek Fransız Proudhoncularını pek küçümsemez görünür– hem de asıl, miras aldıkları kimi tuhaf önermeler sebebiyle Proudhoncular olurdu. Bu tuhaflıklara bir örnek vermek gerekirse, Londra Sendikalar Konseyi'nin Amerikan İç Savaşı'nda Kuzeyi kararlı ve etkili şekilde savunmasının peşi sıra Marx, bekleneceği üzere, kölelik karşıtı fikirlerini dile getirdi; oysa Proudhon, merkezileşmeye duyduğu nefreti köleci Güneye destek verecek ölçüde uç noktaya taşımaktan kaçınmadı. İngiliz Enternasyonalistleri –hepsi de, ilerlemeci ve demokratik hedeflerdeki Enternasyonal sicillerinden (Marx'ın da teslim ettiği gibi haklı olarak)[27]

gurur duyan sendikalistlerdi– 'Konuşma'yı çok iyi karşıladılar; ama aynı hedeflerden dolayı Proudhoncular 'Konuşma'dan daha az etkilendiler. Fakat Marx, David Fernbach'ın sözleriyle, 'İngiliz işçilerinin dostu olduğunu ispat etmişti ve bu ittifak 1871-2 bölünmesine kadar Enternasyonalin siyasal merkezini oluşturdu'.[28]

Merkezde yer almasına karşın bu ittifakın tuhaf özellikleri vardı. Bu ittifak, diğer üyelerin –Almanlar, İsviçreliler, Belçikalılar ve Proudhoncu olmayan Fransızlar– kazanılabileceği bir hareketin üssü veya temeli olarak çalışabilirdi, tabii ki ancak Marx, İngiltere'nin bu diğer ülkelerin gözünde geleceği temsil ettiği inancında yanılmamışsa. Ne var ki bu inanç –'bölgesel renklerin değişmesiyle birlikte ve oldukça kısıtlı bir ölçekte, İngiliz olguları kıtanın çalışkan ve ilerlemeci ülkelerinde kendini göstermeye başlar' inancı– aslında, Collins ve Abramsky'nin belirttiği gibi, 'Marx'a pahalıya patlayacak tehlikeli bir aşırı basitleştirme'[29] idi. Marx'ın bu kestirimci şemaya kendisini kaptırmış olduğu su götürmez bir gerçekti; bu şemayı *Kapital*'in (1. Cilt) birinci Almanca baskısına yazdığı 'Önsöz'de de yineleyecekti;[30] fakat Bakuninciliğin İsviçre, Fransa, İtalya ve İspanya'da gelişmesinin yalancı çıkaracağı, daha doğrusu çürüteceği de, gene işte bu önermeydi.

Yine de Marx, bunu stratejisinin temel taşı haline getirdi. Fakat güvenli ve İngiliz olan bir üsten dışarıya yönelik çalışmak olarak adlandırılabilecek bu strateji, Enternasyonalin örgütsel yapısındaki bir garabete dayanmaktaydı. UİB (Uluslararası İşçiler Birliği) ne (İkinci Enternasyonalin olacağı gibi) bir siyasal partiler federasyonu, ne de bir sendikalar federasyonuydu (kol emekçisi olmayanları dışlama girişimleri hep direnişle karşılandı): UİB'nin temel birimi bireysel üyeydi, yani sınıf temeli ya da siyasal/sendikal bağlantıları ne olursa olsun, bir seksiyona ya da şubeye katılacak olan bireysel üye. Bu şubeler de, genellikle doğrudan olmasa bile Genel Konseye bağlanıyor, İngiltere hariç tüm ülkelerde bir Ulusal Federal Konsey birer aracı organ olarak, ya da Bagehot'un bir başka bağlamda kullandığı ifadeyle bir 'kopça' olarak faaliyet gösteriyordu. İngiliz Enternasyonalistleri, Genel Konsey Londra'da kaldığı sürece (1872'ye dek kalmıştır), bu konseylerin İngiltere'de bulunmasının gereksiz olacağına inanıyordu; böylece Genel Konsey, gerçekte ikili bir rol oynuyordu: bir bütün olarak Enternasyonalin *ve* İngiliz Ulusal Federal Konseyi olarak Enternasyonalin koordinasyon merkezi olma rolü. Bu örgütsel ilineğin –Marx bir kazanılmış hak olarak gördüğü bu durumun devamından yanaydı– önemi iki anlaşmazlıkla örneklenebilir. 1872 Lahey Kongresinde Marx ve Engels Genel Konseyin Londra'dan New

York'a taşınması gibi çok temel basit bir öneriyle Enternasyonalin yıkılmasına sebep oldular. Bunun biraz öncesinde yaşanan, İngiltere'de – Genel Konseyin yanı sıra– bir Ulusal Federal Konsey kurulup kurulmamasına ilişkin tartışma da, Marx'ın o zamana dek İngiliz Enternasyonalistleriyle olan sıkıntısız ittifakının artık sona ermesi anlamına geldi.[31] Bu zamana kadar, İngiliz sendikalistleri (ve daha düşük bir düzeyde de olsa, bizzat Marx gibi siyasal göçmenler) Enternasyonalin en yüksek kademesinde, yani orantısız biçimde temsil edilmişti. Siyaset üretiminde yansımasını bulmuş olan bu orantısızlığın, Enternasyonal, Bakunin sayesinde önceden saptanmamış alanlara doğru genişlemeye başladıktan sonra, özellikle bundan sonra, siyasal bakımdan gerilimli bir mesele haline gelmesi pek şaşırtıcı değildir.

Marx'ın kararlı reformist İngiliz sendikalistleriyle ittifakının belli sınırları vardı. Marx onların desteğine güvenebilirdi, çünkü bu Enternasyonalistler düz sendikacılığın temel kaygısı olan 'ekmek kavgası'nın yanı sıra, bir de oy hakkının (yurt içiyle birlikte dışında da) genişletilmesiyle ilgileniyorlardı. Raymond Postgate'le birlikte şunu söylemek abartma sayılmaz: Genel Konseyin İngiliz üyeleri, 'ne kadar saçma olursa olsun, her siyasal çözüme oy vermeye hazırdı; bu tartışmaları ciddiye alınmayacak fikir egzersizleri olarak görüyorlardı'. Bu üyelerden George Howell bir mektubunda Kongrenin açılışıyla ilgili olarak şunları yazar: 'Anlaşmazlık tohumlarından biri bu ilk kongrede atıldı, Dr. Karl Marx'ın ortaya attığı din meselesinden söz ediyorum. Bu konu açıldıktan sonra tartışmalar dinsel, siyasal, sosyalist... her tür soyut kavram üzerine bitip tükenmez münakaşalara boğuldu... Artık Birliğin gireceği yönelimler ne olursa olsun', diye ekler Howell, 'bunlar, bir Gladstone'un ya da bir Bright'ın gönül rahatlığıyla kabul edebileceği orijinal programa uygun değildi'.[32]

Genel Konseyde –çoğu zaman olduğu gibi– böylesi bir tepkiyle karşılaşan Marx, kendi ifadesiyle, 'perde arkasında'[33] çalışmaya başlamak zorunda kaldı. Görünüşe göre Marx bunu hatırı sayılır bir hüner ve sabırla yapıyordu; Kongrede Marx'tan –yalnızca bir kere katılmıştı– nadiren söz ediliyordu ve rahatlıkla söylenebilir ki, Enternasyonalin birçok seksiyonunda adı bile bilinmiyordu. Fakat o, 1864 yılı içinde Genel Konsey üzerinde kimsenin farkında olmadığı ve öngöremediği bir nüfuz sahibiydi. Yayınlanmadan önce Konseyin onayından geçse de, örgütün resmi yazılarına Marx, fark edilebilir biçimde kendi düşüncesi doğrultusunda yön verebiliyordu. Birçok bakımdan hassas bir denge söz konusuydu, ve Marx, en fazla destek getirecek fakat aynı zamanda (hiç de tesadüfi olmayan bir biçimde) kendi görüşlerini adım adım kabul ettirecek

şekilde belgelerin yazımını sağlayarak bu dengeyi (bir süreliğine) kendi lehine zorlayabiliyordu. 'Açılış Konuşması', Tüzük ve 'Tüzük Girişi' bunun örnekleridir; 1866'daki ilk Cenevre Kongresine –buna birazdan geleceğiz– katılan Londra delegelerinin programı bir başka örnekti.

Tamam ama, yine de bu örnekler neye işaret eder? Bir düzeyde, Marx düpedüz şunu yapmak istiyordu: İşçi sınıfının, temsil edildiği her ülkedeki gerçek gücüne uygun düşecek bir şekilde örgütlenmesine katkıda bulunmak ve ayrıca, (varlığı tartışılmaz sekter eğilimlerin güçlenmesine yol açıp da) tüm atılıma kısa devre yaptıracak öğretisel polemiklere mümkün olduğu ölçüde girmemek. Bu düzeyde, Marx'ın hedefleri Genel Konseydeki yoldaşı Enternasyonalistlerin hedeflerinden temelde pek farklı değildi. Öte yandan bir başka düzeyde bakıldığında, Marx'ın, ağzı sıkı davranması gereken ve Enternasyonaldeki yoldaşlarından çok azıyla paylaştığı kendi hedefleri vardı; fakat belli bir manipülasyonun göstergesi olan ihtiyatlı suskunluğu, düşmanlarının gözünden kaçmayacaktı. Bununla beraber, bütün bu temkin ve *sub rosa*[1] manipülasyonun getirebilecek olduğu başarıyı abartmamamız gerekir; pratikte bunların varıp varacağı yer, göründüğü kadarıyla, izlenecek politikaların belgelerde kalan muğlak dokundurmaları olmuştur. Böylesi saman altından su yürütme girişimleri, hiçbir zaman istenilen sonucu vermemiş öğreti aşılamayla kesinlikle aynı şey değildir. Öğreti aşılandığı yolunda sonradan yöneltilecek Bakuninci suçlamalara karşı, şu olguyla yanıt verilebilir: 1871'den (Enternasyonal bu tarihten bir yıl sonra *de facto* yıkılacaktır) önce, Genel Konsey örgütün üye ve şubeleri üzerinde bağlayıcılığı olan herhangi bir ortak ya da kuramsal program oluşturmaktan sakınmıştı; ayrıca bu yıla gelinceye dek Konsey 'farklı ulusal şubelerine kendi örgütlerinin alacağı biçim konusunda tam özgürlük tanıdı ve mücadelede başvurulması için herhangi bir kesin yöntem talimatı vermekten de geri durdu'.[34] Sıkı örgütlenmiş bir yapı olmak dışında her şey olan Enternasyonal başka hiçbir şekilde ayakta kalamazdı; gücü, heterojenliğinden geliyordu, zayıflığı da öyle. Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen'in belirttiği gibi, Enternasyonalin

> hiçbir programı yoktu, eğer programla kastedilen, tek bir somut ve ayrıntılı dizgeyse. Marx, tüzüğü tüm sosyalist grupların katılmasını sağlamak amacıyla bilerek çok geniş tuttu. 1870 baharında çıkarılan bir bildiri, ayrı ayrı seksiyonların programları konusunda kuramsal bir görüş ortaya koymanın Genel Konseyin işi olmadığını ifade ediyordu. Konseyin tek görevi, bu prog-

[1] sub rosa (lat.): gizli, alttan alta.

> ramların, tüzüğün ruhuna ve öngördüğü şeylere aykırı hiçbir şey içermemesini sağlamaktı[35]

– sözü edilen tüzüğün çerçevesi zaten geniş tutulmuştu. Bu kapsamlılıktan yararlanmış olanlardan biri, birazdan göreceğimiz üzere, Bakunin'in ta kendisiydi.

Fakat burada vurgulamaya çalıştığımız, Marx'ın geri duruşunu övmek değil (Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen'in çalışmasının yapmaya çalıştığı budur), şunu göstermektir: Enternasyonalin ölü doğmamasını, daha doğrusu, daha yeni palazlanırken bir fiyaskoya dönüşmemesini sağlamada başka hiçbir politika işe yaramazdı. 'Marx'ın tüm çabalarının temelinde, proleter kitle hareketinin sağlam içgüdüsüne duyduğu derin inanç yatıyordu'[36] diyen Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, Marx'a çok şey teslim ederler (Marx'ın bu dönemde yazmış olduğu mektupların dikkatli bir okuması çok farklı sonuçlar çıkaracaktır ortaya). Marx'ın, 'temeli [yani ajitasyon temelini], bizatihi yaşamın yarattığı hareket biçimleri içinde aramakta'[37] olduğu yolundaki kanıları da yine kendi ağırlığına dayanamayan ve sıkça karşılaşılan partizanca bir formüldür. Yine de, bu şişirilmiş iddiaları bir yana, Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen şu iddiada oldukça haklıdır: Marx, 'kendi ülkeleri dahilinde özgürce gelişme yeteneğinde olan ve bir bütün olarak sınıf hareketiyle birleşmiş büyük işçi örgütlenmelerinin, ne kadar sendeleyip yoldan çıksa da, sonunda doğru yolu bulacaklarına inanan'[38] bir kılavuz rolüne soyunmuştu, yasa koyucu rolüne değil. Böylesi bir değerlendirmenin açık kayracılığı, Marx'ın da açıkça paylaştığı bir şeydi; söz konusu ironi şudur: Proudhon'dan gelebilirmiş gibi görünmekle birlikte, bu kayracılığı (ölümünden sonra da olsa) ilk ciddi sınava tabi tutacak olan Proudhon'du.

İŞÇİ SINIFININ SERÜVENLERİ: MARX VE PROUDHONCULAR

> C'est une société d'étude, non une nouvelle charbonnerie.[i]
>
> Enternasyonalden Henri-Louis Tolain[39]

Marx'ın Proudhoncularla Enternasyonalin ilk yıllarındaki tartışmaları, sonradan Bakunin'le olan tartışmalarını birçok yönden haber verir. İlk tartışma, bağlamını ancak bir noktaya kadar belirlemişti, çünkü Proudhon ve Bakunin, çok farklı birey ve gruplara seslenen çok farklı i-

[i] C'est une... (fr.): Bu yeni bir kömür deposu değil, üzerinde çalışılacak bir topluluk.

letilere sahip, çok farklı tipte anarşistlerdi. Kılavuzluğu ve yönlendiriciliği için (1864'te ölmüş olan) Proudhon'un hatırasına ve ciltler dolusu yazılarına bel bağlayan Enternasyonalistler, aynı amaçla yüzlerini Bakunin'in varlığına çevirenlerden çok farklıydı. Birazdan anarşist kuramcılar olarak Proudhon ile Bakunin, ve anarşist hareketler olarak da Proudhonculuk ile Bakunincilik arasındaki farkları (bu ikincisinde şimdiye dek zaten bir miktar yol almış bulunuyoruz) daha derinlemesine görme fırsatı bulacağız; şimdilik, bu hareketler arasında kedini gösteren iki zıtlıkla yetinelim – bir arada düşünüldüğü vakit bu iki zıtlık şunu gösterir: Proudhoncuların dağılışı, bir anlamda Marx'ın Bakunin'le kapışması için meydanı açmış, bir anlamda da, bu yeni hesaplaşmadan yenilgiyle ya da zaferle çıkmayı bıçak sırtı bir dengeye oturtmuştur.

İlk olarak, Proudhon'un izleyicileri, bizzat Proudhon gibi, (George Woodcock'un yerinde formülasyonunu kullanırsak) düşman olarak karşılarına bireyciliği değil, kolektivizmi alan 'toplumsal bireyciler' idi. Bireycilikten çok (bireyciliği çığırından çıkaranın kapitalizm olduğunu düşünüyorlardı), kolektivist aynılaştırmaya (buna eşlik eden şey her zaman otorite olmuştu) karşı çıkıyorlardı. Bakunin ve yandaşlarıysa, tam aksine, azimli kolektivistlerdi ve ilk elde yalnızca siyasal otoriteye karşı değil, aynı zamanda gayri meşru otorite ilişkilerinin ana dayanaklarından biri olarak gördükleri burjuva ilkesine, yani bireyciliğe karşı çıkıyorlardı.

İkincisi, Proudhon'un yandaşları, (Marx'ın ona taktığı isimle) *maitre*'leri gibi anti-devrimciydi. Yine Proudhon gibi şiddetten, devrimden, hatta grevlerden uzak duruyorlardı; ve çoğu insan gibi onlar da, sözlü şiddete Proudhon'dan daha az eğilimliydiler. Bakunin tüm bu noktalarda epey bir farklılık gösteriyordu. İnanmış ve ateşli bir devrimciydi ve şiddeti zorunlu bir kötülük olarak değil, olumlu görülmesi gereken bir şey olarak benimsemişti.

Bu farklar, Proudhon'a yöneltilen argümanların Bakunin'i de kapsayacak şekilde genişletilemeyeceğini gösterir. İkisi arasındaki bağlantıları abartma eğiliminde olan Marx bu uygulanamazlık durumunu görecekti, ama çok geç. Marx'ın Proudhonculuğa itirazları, farklı doğrultuda bir hareket olan Bakuninciliğe karşı pek işine yaramamıştır ve yarayamazdı da. 1860'lı yılların sonlarında Proudhonculuk çarpışa çarpışa geriye çekilen bir hareket görünümündeydi, Bakunincilik ise ileriye dönük ve ileriye odaklıydı. Proudhoncu hareket, atacağı her adım öncesinde geriye bakarak Proudhon'un ruhundan onay alıyormuş gibi bir izlenim veriyordu her zaman. Böyle bir gerekseme, hareketi kendi frankofon sınırları içine hapsederek daha bir kısıtladı. Bakunincilere gelince, hem liderleri-

nin, hem de liderleriyle paylaştıkları fikirlerin hep yanı başlarında bulunması dolayısıyla durumları çok daha iyi olacaktı. Burada, argüman oluşturma amacıyla, oldukça keyfi biçimde değinmeden bıraktığımız iki inanç -devrimcilik ve kolektivizm- yalnızca, Proudhon'un nefret ettiği inançlar değil, ayrıca farklı bir açıdan Marx ve Bakunin'in de paylaştıkları inançlardır. Bununla birlikte, dikkatli olmalı ve bir inanç yakınlaşması ya da bir mutabakat alt katmanı olmayıp, bir yarı çakışma olan bu durumdan hayalperest sonuçlar çıkarmamalıyız. Enternasyonaldeki tartışma temelinin bu apaçık daralışı, tartışmanın yoğunluğunu en ufak bir şekilde azaltmamış, hatta tam tersi bir etki yaratmıştır.

Ne ki, Proudhonculuğun hem Fransız emek hareketi içindeki birtakım kaymalara hem sonraki Enternasyonal kongrelerinden tufan halinde yükselen tumturaklı iddia ve ithamlara bağlı olarak uğradığı nihai bozgun sonucunda, meydan Marx-Bakunin tartışmasına kaldı. Marx'ın Enternasyonalde Proudhoncularla yaşadığı tartışma süreci, Proudhon'la girdiği tartışmanın basitçe yeniden sahnelenişinden daha fazla bir şeydi; Enternasyonal forumundaki bu tartışma süreçlerinin sonucu, öğretiye ilişkin sorunların ötesine geçer. Bu sonuç, siyasal düşüncelerin siyasal eylem üzerindeki etkisiyle ilişkili, ve yazgısı, kendisinden sonra gelecek birçoklarının da yazgısını etkileyecek olan bir siyasal hareketin doğası ve ayakta kalışıyla ilgilidir.

1865 yılı başlarında Marx, Proudhon'u acımasızca topa tutan fikirlerini, J.B. von Schweitzer'in çıkardığı Lassalleci yayın organı *Sozial-Demokrat*'ta bir bütün halinde yeniden ortaya koydu.[40] Bu 'ölüm ilanı'nın, satır arasında Lassalle'in de 'ölüm ilanı' olduğu, (von Schweitzer'in dikkatinden kaçmış olsa da) Alman okurların muhtemelen yakaladığı bir noktaydı; fakat böylesi gizli mesajlar, büyük bir kısmı Proudhoncu olan ve hâlâ onun yasını tutan Fransız Enternasyonalistlerini (bunlar, kolayca tahmin edilebileceği üzere, Marx'ın Proudhon'a saldırılarını büyük bir densizlik olarak görüp öfkeye kapılmışlardı) pek ilgilendirmedi. 'Ölüm ilanı' Fransızların okuması için yazılmış olsun olmasın, 'Açılış Konuşması' tam da bu amaçla kaleme alınmıştı; fakat bazı bakımlardan diplomatik denebilecek bu metni bile Marx, kendisini Proudhonculara mazur gösterecek ya da sevdirecek bir tutumla yazmadı. Tam aksine siyasal iktidarın ele geçirilmesi, sendikal faaliyetin eğitsel değeri ve Polonyalılara (kendilerinin diğer gerekçelendirmeleri her neyse) yapılan haksızlıklar üzerine yaptığı vurgular kesinlikle Proudhoncuların tüylerini diken diken etmek üzere hesaplanmıştı; Proudhoncuların ilgisini ilk çeken de bu nokta oldu. Bu andan itibaren Marx yaptıklarıyla, Proudhoncuları Enternasyonaldeki tek tek her üyeden daha fazla tahrik eden kişi oldu. (İkincilik için çekişen gruplar,

Polonyalılar ve Mazzinicilerdi, fakat –Marx'ın da yer aldığı[41]– karşı manevralarla etkisiz kılınan Mazziniciler yarışı bırakacaktı.)

Marx'ın uzlaşmaz tavrı karşılığını bulmuştu. Proudhoncuların her biri baştan beri Marx'ın gözünde, Marx'ın Proudhoncuların gözünde olduğu gibi, insanı öfkeden çıldırtan bir bozguncuydu. Öncelikle ifade edersek, 1864'te İngilizce kaleme alınmış Tüzüğü ('Statuts de l'Association Internationale des Traveilleurs' başlığıyla) Fransızcaya çevirmekle görevlendirilen Paris komitesi (bu komitenin ezici çoğunluğunu Proudhoncular oluşturuyordu), Marx'ın 'Tüzük Girişi'ni yanlış çevirdi; siyasal bakımdan çok şey fark ettirecek tipte üç kelimeyi atladı. Bu kasıtlı hata epey baş ağrıtacaktı, ilk bakışta sanılabilecek olandan daha önemli bir durumdu ortadaki, çünkü propaganda malzemesi olarak tüm Fransızca konuşan ülkelerde dolaşıma girecek olan metin, (komitenin düzeltmeyi sonradan reddettiği)[42] bu çeviri olacaktı. Marx 'Giriş'te şöyle yazar:

> Emekçinin, üretim araçlarını, yani geçim kaynaklarını tekelinde tutanlara olan ekonomik bağımlılığının; her türlü kölelik biçiminin, tüm toplumsal sefalet, manevi alçalma ve siyasal bağımlılığın temelinde yatan şey olduğu;
> Dolayısıyla emekçi sınıfların ekonomik kurtuluşunun, her siyasal hareketin *bir araç olarak* [italikler eklenmiştir] tabi olması gereken büyük amaç olduğu... göz önünde bulundurulursa...[43]

Kendi içinde bu formülasyonlar elbette kasıtlı biçimde muğlaktı. İşyerindeki sendikal faaliyetin siyasal faaliyet (çeşitli tanımlarıyla siyasal faaliyet) üzerindeki üstünlüğünü imleyen (ya da doğrudan böyle bir anlam içeren) ya da 'ekonomik kurtuluş' yolunda bir araç olarak siyasal eylemin (hangi anlamda olursa olsun) kaçınılmazlığına dikkat çeken bu formülasyonlar, değişik okumalara açık bir esneklik içeriyordu – zaten amaç da buydu. (Hiç kuşku yok ki, İngiliz sendikalistler Geçici Tüzük'ün Giriş'inde yer alan maddelerden ikincisini, oy hakkının genişletilmesini savunan bir madde olarak okudular ve bundan hareketle de, Marx ve diğerlerini epey bir hayal kırıklığına uğratarak, Enternasyonalist ödevlerin zararına gelişen Reform hareketinin 1867'deki o dikkat çekici yükselişine reform lehinde ajitasyon yaparak katkıda bulundular.) Paris Komitesi ise çıkarılabilecek her anlamı provokasyon olarak görüyordu. Birinci maddenin Fransızca çevirisinin kısalığı –bu bile kuşku uyandırmaya yeter– ikinci maddedeki anlam değişikliğine hazırlar bizleri:

> Que l'assujettissement du travail au capital est la source de toute servitude: politique, morale, et matérielle;

> Que, pour cette raison, l'émancipation économique des traveilleurs est le grand but auquel doit être subordonné tout mouvement politique. [i] [44]

Bu çeviri orijinal metnin anlamını tamamen değiştirir; kendisini niteleyecek bir 'comme moyen' ('bir araç olarak'; ing., '*as a means*') olmayınca, her siyasal 'mouvement'ı ('hareket') Fransızların 'subordonné' ('tabi') kılması, siyasal hareketleri apaçık biçimde bütünüyle bertaraf etme anlamı taşır. Marx bu şekilde çiğnenip geçilmekten büyük öfkeye kapıldı, fakat söz konusu olan basit bir gurur ya da bilgiçlik meselesi değildi. 'Önsöz'ün yanlış çevirisinin insanları Enternasyonal hakkında –ya da en azından Marx'ın olmasını istediği Enternasyonal hakkında– yanlış bilgilendirmiş olması muhtemeldir. İsviçreli Bakuninci James Guillaume (güçlü bir Fransızca ve İsviçreli bakış açısıyla yazılmış, Enternasyonalin tarihine ilişkin önemli çalışmalardan birinin yazarı), metnin İngilizce orijinalinin 'bir araç olarak' sözlerini içerdiğini 1905'te keşfettiği zamanki şaşkınlığından söz eder![45]

1865'e gelindiğinde Marx'ın Proudhonculara dair özel yorumları, öyle görünüyor ki çabucak değişmiştir. Kasım 1864'te Tolain'i Engels'e şöyle tarif eder: *'Paris'teki son seçimdeki gerçek işçi adayı*, çok iyi biri (arkadaşları da çok iyi gençlerdi)' (italikler Marx'a ait); Ocak 1865'teyse 'Plon-Ploncu [Bonapartist] Tolain ve diğerleri'[46] gibisinden bir ifadeyle karşılaşırız. 1866'da Marx Engels'e yazdığı bir mektupta 'bu Babil'in, yani Genel Konseyin bir toplantısından şöyle söz eder:

> 'Genç Fransa'nın temsilcileri... tüm milliyetlerin ve hatta ulusların 'köhnemiş önyargılar' olduğunu söyleyip çıktılar işin içinden. Proudhoncu Stirnercılık: Her şey ayrışıp küçük 'gruplara' ya da 'komünlere' dönüşecek, sonra bunlar bir 'birlik' oluşturacak, devlet değil. Ve insanlığın bu 'bireyselleşmesi' ve buna karşılık gelen karşılıkçılık [ing., *mutualism*], tarih tüm diğer ülkelerde durma noktasına gelirken ve bütün dünya Fransızların bir toplumsal devrim için olgunlaşmasını beklerken, hâlâ devam ediyor olacak. Bu deneyimi gözümüzün önünde gerçekleştirecekler, oluşturdukları örneğin gücü karşısında şaşkına dönen biz ve bütün dünya onların peşlerinden gideceğiz. Fourier'nin *phalanster*[ii] modelinden umduğunun tıpkısı. Dahası, her kim eski dünyanın 'boşinanları' ile 'toplumsal' sorunun önünü tıkar, o bir 'gerici' imiş.

---

[i] Que l'assujetissement... (fr.): Emeğin sermayeye tabi kılınması her türlü siyasal, ahlaki ve maddi köleliğin kaynağıdır. Bu nedenle, işçilerin ekonomik kurtuluşu, her türlü siyasal hareketin tabi olması gerektiği büyük amaçtır.

[ii] phalanster (ing.): toplumun yeniden örgütlenmesini sağlayacak, kooperatif emeğe dayalı küçük ortaklaşalık grubu.

> Konuşmama, milliyetleri ortadan kaldırmış olan dostum Lafargue ile diğerlerinin, bize Fransızca, yani dinleyicilerin yüzde doksanının anlamadığı bir dille seslendiklerini söyleyerek başladığımda, İngilizler epey bir güldü. Ayrıca, milliyetlerin yadsınmasından Lafargue'ın, oldukça bilinçsiz biçimde, bu milliyetlerin Fransız ulus modeline soğurulmasını anladığını da belirttim.[47]

Böylesi Proudhoncu formülasyonların sakatlığı, bunların uluslararası devrim söz konusu oldukta, Fransız merkezli bir yaklaşım ile herhangi bir milliyetçiliğin meşruiyetinin yadsınmasını birleştirmesinden ileri geliyordu. Bu reçete gereğince, Avrupa'nın geri kalanı soluğunu tutup Fransa'daki gelişmelerin sonucunu bekleyecek ve bu gelişmeler baz alınarak ulusal özgürleşme hareketleri kötülenecekti. 'Polemiğin temel noktası', diye zaten belirtmiştir Marx Engels'e, 'Polonya sorunudur. Arkadaşların [Fransızlar] tümünün de, Proudhon-Herzen Moskovacılığıyla eli kolu bağlanmış... Rus beyefendiler en yeni müttefiklerini "Genç Fransa"nın Proudhonlaştırılmış kısmında bulmuşlar'.[48]

Bununla birlikte Marx Proudhoncu programlarda, bunların etnik merkezciliği dışında da itiraz edecek çok şey bulur. Bunların 1866 Cenevre Kongresinde ortaya çıkışını Engels'e bildirirken, Marx bildik bir tonla konuşur:

> Parisli beyefendiler kafalarını en kof Proudhoncu ifadelerle doldurmuşlar. Bilim diye eveleyip geveliyorlar, ama bilim hakkında tek şey bildikleri yok. Her devrimci eylemi, yani bizzat sınıf mücadelesinden doğan eylemi, her birleşik toplumsal hareketi, merkezileşmiş her toplumsal hareketi küçümsüyorlar, dolayısıyla yasal, siyasal araçlarla yapılabilecek her eyleme (örnekse günlük çalışma süresinin yasayla kısaltılması) [karşı çıkıyorlar]. Özgürlük, anti-hükümetçilik, anti-otoritarizm bahaneleriyle bu beyler, on altı yıldır yüzkarası bir despotizme sükunetle katlanmış ve hâlâ da katlanan bu beyler, gerçekte yalnızca, Proudhoncu tarzda idealleştirilmiş bir bayağı burjuva ekonomisini telkin ediyorlar! Proudhon muazzam zarar vermiştir. Sahte eleştirisi ve ütopyacılara yönelik sahte muhalefetiyle (bizzat kendisi kaba ütopyacının biridir, oysa bir Fourier'nin, bir Owen'ın vs. ütopyalarında yeni bir dünyanın önsezisi ve yaratıcı anlatımıyla karşılaşılır) 'jeunesse brillante'ı [parlak gençlik] ve öğrencileri, sonra da işçileri, özellikle lüks iş kollarındaki, eskimiş döküntülere bunların ne olduğunu bilmeden güçlü biçimde bağlanan [Die als Luxusarbeiter, ohne es zu wissen, 'sehre' dem alten Dreck angehören] Parisli işçileri kendine çekip yozlaştırmıştır. Bu beyler, bu cahil, gösterişçi, kurumlu, dedikoducu, küstah mı küstah bu beyler, Kongreye üyelerinin sayılarıyla hiç ilişkisiz doluştuklarından, her şeyi mahvetmenin eşiğine geldiler. Raporumda, hadlerini bildireceğim onlara.[49]

Marx'ın buradaki kibirli tavrı apaçık ortadadır; aleni yorumları (nereden bakılırsa bakılsın) daha bir ölçülü biçili olsa da, Kugelmann'a yazdığı mektup bir hayli ilgi çekicidir, özellikle tahammülsüzlüğünü açığa vurması bakımından. İddialarının çoğu ölçüsüz olduğu kadar belli bir hesaba da dayanır. Proudhoncuların, her şey bir yana, Kongreye doluşmaya, üye sayılarıyla hiç ilişkisiz bile olsa, hakları vardı; orantısız temsil, Marx'ın bunu onlara karşı açıkça kullanması durumunda kendi elinde patlayacak bir argüman olurdu. Genel Konsey temsilcileri gibi Proudhoncular da Cenevre Kongresine çok iyi hazırlanmıştı (gerçekten de, Eski Ahit'in Çıkış kitabından ve Yeni Ahit'in üçüncü kitabı Luka'dan alıntılar içeren programları Enternasyonalin Cenevre Kongresine kadar göreceği en güzel yazıdır);[50] fakat Kongreye 'kendi taraftarlarını doldurdukları' fikri bütünüyle yanlıştır, hele bu fikrin gelecekte benzer usullere uzak kalmayacak birinden geldiği düşünülürse. Enternasyonalin ardışık kongrelerine ulusal delegasyonların devam kayıtları tarandığı takdirde görülür ki, Cenevre'de (ve göreceğimiz gibi, sonraki yıl, 1867'de Lozan'da) iyi çıkış yapan Fransız Proudhoncuları, görece kolaylıkla ulaşılabilecek bir komşu ülkedeki kongreye katılan tüm diğer gruplardan hiç de farklı davranmıyorlardı. (Şunu güvenle belirtebiliriz: 1872 Lahey Kongresi Cenevre ya da Lozan'da yapılmış olsaydı, sonuç, kongrenin kompozisyonundan hareketle söylersek, çok farklı olurdu.)

Ya bizatihi Cenevre Kongresi? Marx, kongre sonrasında, şunları yazmıştır:

> Cenevre'deki Kongre konusunda büyük kaygılarım vardı. Fakat kongre genelde, beklentilerimin ötesinde iyi geçti. Fransa, İngiltere ve Amerika'da umulmayan etkileri oldu. Kendim devam edemedim, zaten etmeyecektim, fakat Londra delegelerinin programını yazan bendim. Programı, işçilerin ilk bakışta anlayacakları bir ortak işçi eylemine olanak veren ve sınıf mücadelesinin gereklerine ve işçilerin bir sınıf olarak örgütlenmesine bir an önce güç ve ivme kazandıracak noktalarla bilerek sınırlı tuttum.[51]

Program,[52] İngiliz delegasyonunun Proudhoncularla ilk gerçek boy ölçüşme için nasıl kılı kırk yararcasına hazırlandığının tanıtlamasıdır; aslında program bundan da öte bir anlam taşır, çünkü Marx'ın talimatları, Enternasyonal için bir somut eylem programı gibidir. Bunlar, mümkün olduğu yerde mevcut burjuva devletinden reformlar –On Saat Tasarısı'nın örnek oluşturduğu tipte yasama girişimlerini içerecek reformlar– koparmanın önemini vurgular. Aynı zamanda sendikal faaliyetin önemine de dikkat çeken bu talimatlar böylelikle, gerçekte, değerli reformların işçi sınıfı tarafından (mümkün olduğu takdirde) sosyalizme tam anla-

mıyla geçilmeden de kazanılabileceğini ve kazanılması gerektiğini öne sürer. İçinde bulunulan zaman itibariyle bunu yapmanın tek yolu, 'devlet erkinin yürürlüğe koyduğu *genel* yasalar'dan geçiyordu.

Burada iki önemli nokta söz konusu. Birincisi, anti-Proudhonculuğu apaçık bir nokta: 'Böylesi yasaların yapılmasında işçi sınıfı, yönetime destek vermez. Tam aksine, şimdi kendilerine karşı kullanılan bu erki bizzat işçi sınıfının gerecine dönüştürür'. İkincisiyse, örtük bir anti-Proudhoncu nokta: Devlet erkini işçiler bu şekilde 'bizzat kendilerinin olan bir gerece' dönüştürecekse eğer, bu da belli bir tip devlet erki olmak zorundadır. 'Emperyalist' (Bonapartist) Fransa ya da Bismarck Almanya'sı gibi devletler, sırasıyla, Proudhoncu ve Lassalleci sosyalizme uygun olabilir belki, fakat bu devletler tam da bu nedenle, işçi sınıfının, devleti kendi gereci kılma yolunda kullanabileceği reformlara uygun değildir. Proudhoncu ve Lassalleci sosyalizm, aslında aynı madalyonun iki yüzüdür, çünkü ne biri, ne öteki, farklı devlet tiplerini ayırt etme gereği görür; Marx ise, onların yapmamayı kendilerine belli bir kazanılmış hak bildikleri ayrımı yapmaya çalışıyor, bunu da şu ısrarıyla –bu noktada ister istemez, ilk makalelerinden birini, 'Yahudi Sorunu Üzerine'yi, hatırlıyoruz– ifade ediyordu: Liberal demokrasi yönünde ilerleme, ne kadar 'burjuva' nitelikli olursa olsun, gerçekten ilerlemedir; bu ilerleme, işçi sınıfının, kendi iktidarında tüm toplumun genel iyiliği adına yararlanabileceği bir şeyi gösterir ve buna örnek oluşturur. İşçi sınıfının, liberal rejimlerin ilerlemeci yanını kullanmakla devlet erkine 'destek vermeyip' onu dönüştürecek olmasının nedeni şudur: Söz konusu devlet erki, bir kere daha az otokratiktir. Böylesi bir argüman –yapıtlarıyla kariyerini anlamak bakımından önemli ve daha önce de rastladığımız bir argümandır bu– oluşturmakla Marx, kaçınılmaz olarak, Fransa ve Almanya (Bonaparte ve Bismarck) tarafından ortaya konan o bayağı olasılıklardan uzak olan İngiltere'ye çevirmekteydi yüzünü; ve bu elbette, Marx'ın Cenevre Kongresi talimatlarının düz reformist bir yorumla kullanılmasına olanak tanıdığı anlamına gelir – Alman Sozialdemokratische Partei Deutschlands'ın Marx'ın ölümünden sonra, bu talimatları kullanarak (bir süreliğine) *Gotha Programının Eleştirisi*'ni yasaklaması bu tip bir yoruma örnektir. Marx'ın önermesinin bu yorumdaki yanlış ele alınış biçimini (bu noktaya dönme fırsatı bulacağız) anlamak için, Marx'ın talimatlarının kaleme alındığı bağlamı hatırlamak yeter: Hem devletten sökülüp alınmış her ayrıcalığın işçi hareketini uzlaşmaya itip kirleteceği inancındaki Proudhoncularla kopacak bir kavgaya, hem de Enternasyonalin baştan beri yardım ettiği ve 1866 yılıyla birlikte artık Enternasyo-

nalin yerine geçmeye başlayan İngiltere'deki reformcu parlamenter harekete dayanan bir bağlam.[53] Durum çapraşıklaşmıştı, ihtiyacı duyulan denge zor bir dengeydi; Marx burjuva parlamentarizmini zorunlu ya da yeterli bir işçi sınıfı siyasetinin koşulu olarak desteklemeksizin, oy hakkının genişletilmesini savunuyordu. Dolayısıyla Marx'ın, Fernbach'ın sözleriyle, 'işçi sınıfının, mevcut devlet erkini hangi düzeye kadar kendi gerecine haline getirebileceğini... açıklığa kavuşturmayı' talimatlarında başaramamış olduğu[54] savı doğru olmakla birlikte, hem Proudhonculuğa hem de İngiliz reformistlerine karşı çıkma gereğinin çapraz baskısı altında kalan Marx başka ne yapabilirdi, bunu görmek zordur. Sonunda elbette Paris Komünü Marx'ın sorularının çoğunu onun için –ve bizim için– yanıtlayacaktı; fakat henüz buna gelmedik.

Marx'ın Proudhonculara karşı büyük oranda tek silahı olan İngiliz reformistleri aynı zamanda sendikalistti; fakat Marx, sendikal faaliyet taraftarlığıyla ilgili olarak başka yerlerdeki gibi burada da, yalnızca bu faaliyetin almış ve almakta olduğu biçimleri alkışlamakla kalmaz. Talimatlar tam aksine şunu ileri sürer: Hem meşru, hem de zorunlu olmakla birlikte, sendikalar 'ücretli kölelik düzenine karşı hareket etme gücüne sahip olduklarını tam olarak anlamadı'; sendikalar 'işçi sınıfının geniş anlamda tam kurtuluşunu sağlayacak biçimde sınıfı örgütleme merkezleri olarak bilinçle çalışmayı öğrenmelidir'. Gerçekten de, sendikalar 'bu yöne eğilimli her toplumsal ve siyasal harekete yardım etmelidir. Bir diğer deyişle, meşru sendikal faaliyet, yalnızca tek tek fabrikalarda ya da sanayi kollarında çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve ücret düzeylerinin yükseltilmesi meselesi değildir; bu faaliyet ayrıca ve daha önemlisi, alanı bakımından, ki bu alan bir bütün olarak çalışan sınıflardır', genişlemeci ve eğiticidir. Dar, kısmi faaliyet –özellikle vasıfları henüz aşınıp gitmemiş ve emekleri henüz homojenleşmemiş olup daha iyi ücret alan işçilerin faaliyeti– amaca hizmet etmeyecektir. Görece ayrıcalıklı işçiler, diye belirtir Marx, 'kendilerini tüm işçi sınıfının savunucuları ve temsilcileri olarak görüp öyle hareket' etmelidir; 'dar ve bencil olmaktan uzak çabalarının ezilen milyonların kurtuluşunu hedeflediği konusunda tüm dünyayı ikna' etmelidirler. Hatırlanırsa, dönemin çoğu İngiliz Enternasyonalistinin kendini kaptırdığı basit kısmi faaliyetler, 'farklı ülkelerdeki işçi sınıfların şimdiye kadarki bağlantısız kurtuluş çabalarını genelleştirmeyi hedefleyen Enternasyonal Birliğin tüm faaliyeti' ile çelişecek ya da çatışacaktı. 'Ortaçağ beledi örgütleri ile komünlerinin orta sınıf için oynadıkları rol gibi, işçi sınıfı örgütlenmesinin merkezleri' olarak gelişmiş olan sendikalar, bununla birlikte tam da bu nedenle 'genel

toplumsal ve siyasal hareketlerden çok uzakta kaldı'; fakat şimdi, 'sermaye ve emek arasındaki gerilla savaşları için 'sendikalara gerek duyuluyor'sa eğer, 'bunlar tam da ücretli emek ve sermaye egemenliğinin yerine geçecek örgütlü araçlar olarak daha da önem kazandığındandır'.

Geriye Marx'ın 'Açılış Konuşması'nda getirdiği çizgiler çerçevesinde tartıştığı kooperatif emek sorunu kalıyor. Marx,

> kooperatif emek hareketi[ni], sınıfların uzlaşmaz karşıtlığına dayalı mevcut toplumun dönüştürücü güçlerinden biri olarak [görür]. Bu hareketin büyük erdemi; emeğin sermayeye bağımlılığı temelinde yükselen mevcut yoksullaştırıcı ve despot sistemin özgür ve eşit üreticilerin bağlaşımına... dayalı cumhuriyetçi ve liberal bir sistem tarafından alaşağı edilebileceğini pratikte göstermesidir... Ne var ki, tek tek ücretli kölelerin kendi özel çabalarıyla geliştirebileceği tipte çok küçük kalan biçimlerle kısıtlı bir kooperatif sistem, kapitalist toplumu hiç dönüştüremeyecektir. Toplumsal üretimi büyük ve uyumlu tek bir özgür ve kooperatif emek sistemine çevirmek için genel toplumsal değişikliklere ihtiyaç vardır; toplumun örgütlü güçlerinin, yani devlet erkinin, kapitalistlerden ve toprak sahiplerinden alınıp bizatihi üreticilere verilmesinin dışında başka hiçbir şey, genel toplumsal koşulların değişimini gerçekleştiremez.

Marx kooperatif emeğe ilişkin tüm bu ifadelerini bir reddedişle açar. 'Uluslararası İşçiler Birliğinin' görevi, herhangi bir doktriner sistem vs. dikte etmek ya da dayatmak değil, işçi sınıflarının kendiliğinden hareketlerini birleştirip genelleştirmek' olduğu için, diye belirtir Marx, 'Kongre hiçbir özel kooperatif sistem beyan etmemeli, kendini birkaç genel ilkenin telaffuzuyla sınırlı tutmalıdır'. Buradaki Marx, hiç de Bakunin'in ondan –ve bir anlamda, onu– yapmaya çalıştığı gibi dogmatik bir siyaset diktatörü olarak kendisini göstermemektedir.

Cenevre Kongresinin sonucu ve Marx'ın İngiliz delegelerine talimatları, Marx'ın (onlar hakkındaki özel yorumları her ne olursa olsun) Proudhonculara daha fazla uzaklaştırmaktan kaçındığını akla getirir. 'Kredi' ile ilgili sorunlar ve 'dinsel sorunlar' kendilerine bırakılmıştı; ve Marx grevlerin yarar ya da zararlarını tartışmamalarını, bunun yerine 'emeğin sermayeyle' ve özelde (1860'larda daha çok yabancılardan oluşan) grev kırıcılarla 'mücadelesi için uluslararası yardımı' vurgulamalarını söylemişti – ki bu özel mücadele noktasını Proudhoncuların kolay kolay reddedemeyeceğini düşünüyordu.

Proudhoncuların Cenevre Kongresindeki konumunu, David Riazanov[55] çok güzel özetlemiştir. 'Fransız delegasyonu', der Riazanov,

> Proudhon'un ekonomik fikirlerinin bir açıklaması olan, çok özenli bir rapor sundu. Bizatihi doğanın [*sic*][i], kadını aile ocağının içinde yaşayacak şekilde yarattığını ve kadının yerinin fabrika değil ev olduğunu öne sürerek kadın emeğine muhalefetlerini güçlü bir şekilde beyan etti. Grevlere ve sendikalara kesinlikle karşı olduklarını bildirerek de, kooperatif emekle ilgili ve ayrıca karşılıkçılık ilkeleri temelinde mübadelenin örgütlenmesiyle ilgili fikirlerini ifade etti. İlk koşullar, ayrı kooperatiflerle varılmış mutabakatlar ve faizsiz kredinin getirilmesiydi. Hatta Kongrenin bir uluslararası kredi örgütüne onay vermesinde bile ısrar ediyordu delegasyon; fakat yapmayı başardığı tek şey, Enternasyonalin tüm şubelerinin kredi sorununa eğilen çalışma yapması yönünde bir tavsiye kararı çıkartmak oldu [Genel Konsey delegeleri adına bir zafer]... Günlük çalışma süresinin yasama organınca kısaltılmasına bile karşı çıktılar.

Ancak bu noktada hüsrana uğradılar. Proudhoncuların uğrunda savaşıp kaybettikleri bir başka mesele genel eğitime ilişkindi; buna karşı çıkıyorlardı, çünkü genel eğitim *devlet* eğitimi anlamına geliyor ve dolayısıyla devletin *puissance*'ında bir artışa işaret ediyordu. (Böylesi tipik orantısızlık Marx ile Konsey delegelerinin görece aydın fikirli görünmesini sağlar; çocuk emeğiyle ilgili olarak, 'Talimatlar'ın söylediği –ve asıl sonradan *Gotha Programının Eleştirisi*'nin[56] söyleyeceği– şeyler hemen hemen tam tersi etkiye sahiptir.) Bunlar, Genel Konsey adına önemli 'sembolik' zaferlerdi, çünkü her biri Kongreyi siyasal eyleme ve toplumsal reformları yürürlüğe sokmanın bir vasıtası olarak devlet erkinin kullanımına bağlıyordu – bu elbette Proudhoncuların dikkatinden kaçmıyordu. Genel anlamda,[57] Cenevre Kongresi, 1864'te Açılış Kongresiyle benimsenmiş olan tüzük taslağını (değişikliklerle) onaylayarak Enternasyonale bir tüzük kazandırdı; UİB Tüzüğünü onayladı (Genel Konsey adına bir zafer); Marx'ın müttefiki Becker'in Polonya sorununa getirdiği çözümü ve Marx'ın dokuz maddesinin altısını (faal ordular, sendikalar, kooperatif emek, kadın ve çocuk emeği, çalışma saatleri ve uluslararası birlik üzerine maddeler) kabul etti. Marx'ın 'Talimatlar'ından birçok bakımdan daha iyi yazılmış Proudhoncu 'andaç' ise kesinlikle aynı ölçüde sistematikti, ama güç dengesini şaşırtıcılıktan uzak biçimde ellerinde tutan İsviçre delegelerinin büyük orandaki belirleyiciliği karşısında (ve kendilerine tanınan küçük ayrıcalıklarla) yenilmekten kurtulamadı.

İsviçre delegeleri, sonraki yıl (1867) yapılan Lozan Kongresinde de güç dengesini belirleyen grup olacaktı; fakat bu ikinci belirleyicilik daha

---

[i] Riazanov burada *sic* (lat: aynen alınmıştır) ibaresi kullanıyor, çünkü ona göre Proudhoncular kadını kötülemek için sırtlarını doğaya dayarken doğayı dişil bir zamirle anıyorlar: 'nature *herself*', yani bizatihi doğa.

önemliydi, çünkü Fransız Proudhoncularının aksine İsviçreliler, Enternasyonalde kol emekçisi olmayanların da bulunmasına ilke olarak hiçbir itiraz getirmiyordu. (Paris'teki Enternasyonalin radikal cumhuriyetçilerin, Jakobenlerin ya da Blanquicilerin eline düşmesi tehlikesi vardı; bu tehlike Tolain ve diğerlerinin 'dış entelektüeller' ve *savants*[i] konusundaki korkularını açıklar;[58] hatta Tolain Cenevre'de, resmi olarak dışlama teklifi getirdiği 'burjuva entelektüelleri'ne açıkça Marx'ı da dahil etmişti.) Ne var ki diğer bakımlardan, Proudhoncular, 1867 Lozan ve 1868 Brüksel Kongrelerinde gene bildiklerini okumaya devam edeceklerdi. Çalışma saatlerini ve koşullarını belirleyen, yasal olarak yürürlüğe konabilecek her standarda 'sözleşme özgürlüğü' adına itiraz ettiler bu kongrelerde; gerekçeleriyse, uluslararası bir kongrenin bir işveren ile bir işçi arasındaki ilişkilere karışmasının yanlış olduğu ve yasal standartların her halükarda devletin *puissance*'ını artıracağıydı. Ayrıca, Genel Konseyin sendikal faaliyet savunusuna muhalefet etmeye ve bunun yerine de, işçilerin, sanayinin ücretinden çok ürününden yararlanacakları kooperatif birlikleri ile kredi birliklerini geliştirme üzerinde yoğunlaşmasını salık vermeye devam ettiler.

Cenevre Kongresi, Enternasyonali Proudhoncu ilkelere bağlayacak hiçbir şey getirmediği ve aslında kendisi tarafından kaleme alınmış olan Tüzüğü onayladığı halde, Marx hâlâ tutumunda çok katıydı. Şöyle yazıyordu bir mektubunda:

> Proudhon'un küçük burjuvalığıyla, onları içine gömdüğü düzmece görüşlerden Fransızları kurtarmanın çok büyük önem taşıdığına inanıyorum. Cenevre Kongresinde, ve Uluslararası İşçiler Birliği Genel Konseyinin bir üyesi olmam sıfatıyla, Fransız şubeleriyle olan bağlantılarımda sürekli Proudhonculuğun en berbat sonuçlarıyla karşılaştım durdum.[59]

Marx, Engels'e 'en kötüsü de, Paris'te, işçiler arasındaki *anti*-Proudhoncu kesimlerle temas kurabilecek bir tek tanıdığımızın olmaması', diye yakınır ve parantez içinde ekler: bu Proudhoncular 'çoğunlukta'.[60] Bu doğru olsun olmasın, Proudhoncu saflarda kaymalar olmaya ve gerçek bir kopuş kendini göstermeye başlamıştı. Ortodoks Proudhoncular Enternasyonal dahilinde geliştirilen tüm anti-kapitalist önlem ve tekliflere karşı çıkmaya devam edecek olmakla birlikte, (kendilerine hâlâ karşılıkçı diyen) bazıları, kolektivizme eğilim göstermeye başlamıştı. Söz konusu kayma (1871'e gelindiğinde bir *komünar* değil, Thiers Meclisi'nde bir senatör

[i] savants (fr.): bilginler.

olacak denli işçi hareketinden yalıtılmış olan) Tolain'den hayli ileriye, Eugéne Varlin'e ve Fransa dışında da (kimi zaman, Bakunin'in arkasında Belçikalıları idare edecek bir bağımsız olan) olağanüstü César de Paepe'e doğruydu. Max Nomad'in sözleriyle, Varlin, de Paepe ve diğerleri,

> Proudhon'un devlet reddini, kapitalistlerin mülksüzleştirilmesi ve üretim araçlarının kolektif sahipliği fikirleriyle birleştiriyorlardı. Proudhonculuktan bu ayrılış noktalarına, birincisi, büyük ölçekli sınai gelişmenin işçilere pek ekonomik bağımsızlık umudu bırakmadığını ve ikincisi, çıkarlarını savunmaları için işçilerin emek sendikalarında örgütlenmek ve yüksek ücret için grev yapmak –bunlar Proudhonculuktan bütünüyle uzak kavramlardı– zorunda kalacaklarını fark etmeye başladıklarında ulaştılar.[61]

Fransa'daki (ve Fransız İsviçresi'ndeki) koşullar 1860'larda sendikalizmin gelişmesini –yanı sıra Enternasyonalin de gelişmesini– sağlar nitelikteydi. Bunların, o zamana dek birleşik bir görüntü arz eden Proudhoncu harekette gerçek bir anlaşmazlık yaratan sendikal eylem şansları olduğu, Lozan Kongresi tutanaklarından kolaylıkla görülebilir.[62]

Bu Kongre ancak bir dizi karışık, çelişik ve görünüşü kurtaran karara imza atabildi. Örnekse, devletin 'yurttaşlarca' ya da 'yurttaşlar kolektivitesince oyla seçilen ve tanınan katı bir yürütme organı' olarak görülüp görülmemesi gerektiğine karar vermeksizin ve de Paepe'in (Proudhonculara ters düşebilecek olan) genel toprak sahipliği biçimindeki değişim çağrısını benimsemeksizin Kongre, devletin 'ulaşım ve değişim araçlarının sahibi' olması gerektiğini karara bağladı. Tekellerin 'genel' sahipliğinin (Proudhoncuların korktuğu şey) 'devlet' sahipliği' anlamına gelip gelmediği konusu asla somut olarak karara bağlanmadı; bu ve diğer bariz boşlukların üstü kasten muğlak, bir sonuca varmayan ve incitmeyen 'kararlar' ile örtüldü, çünkü her iki taraf da meseleyi zorlamakta herhangi bir yarar görmüyordu. Ne ki, Proudhoncuların böyle yapmamakla hataya düştüğü söylenebilir, çünkü onların eylemsizliği gerçekte yalnızca bent kapaklarını açan bir sonuç yarattı: Proudhoncuları ödün vermeye zorlayan 'kolektivizm', 'kolektivizasyon' ve 'kolektif sahiplik' gibi konular daha sonraki kongrelerde yapılan müzakerelerin başat konuları olacaktı. Bu tartışmalar, (bir Komün 'martyr'i haline gelecek olan) Varlin gibi sola kaymayanları büsbütün yalıtma işlevi görmüştür.

Lozan Kongresi şu ifadeleri içeren bir karar geçti: 'İşçilerin toplumsal kurtuluşu siyasal kurtuluşlarından ayrılamaz'; ve 'siyasal özgürlüklerin yerleşmesi (Kongrenin özellikle aklında olan, Fransa'da hâlâ yasak durumdaki basın ve toplantı özgürlükleriydi) mutlak zorunluluk arz eden bir ölçüdür',[63] temel bir ilk adımdır. Bu kararlar, Cole'ün sözleriyle 'de-

legeleri bölemeyecek muğlak ifadelerle kaleme alınmış'[64] olduğu halde, ne biri, ne diğeri Proudhonculari güçlendirmiştir – özellikle de Kongrenin, sonraki kongrelerde her iki kararın da 'ciddiyetle yeniden onaylanması' yönündeki ısrarına bağlı olarak. Diğer kararlara gelince, kooperatif sosyalizmi ve Proudhoncu kredi bankaları konuları çevresinde daha da ileri giden –ve yine bir sonuca varmayan– döngüler ve bunlardan başka genel eğitim konusunda bir diğer (görünüşü kurtaran) karar söz konusuydu; ve sonuncu fakat aynı derecede önemli olan şu soru vardı: Barış ve Özgürlük Birliğinin Cenevre Barış Kongresine davetine Enternasyonal nasıl yanıt vermeliydi? Marx, ilke olarak savaşa karşı, iyi niyetli *burjuva* ileri gelenlerinden bir grup olan ve 'Barış Kumkumaları'[65] adını verdiği bu kimselerle her türlü işbirliğine karşıydı; fakat 1867 yılı içinde *Kapital*'in birinci cildinin tashihini yapmakla meşgul olan Marx, bu defa Lozan Kongresine yönelik komite çalışmasında çok az rol oynadı ve etkili olamadı. (Lozan Kongresine hazırlanmada Marx'ın tüm yaptığı, Genel Konsey 'Konuşma'sının Lafargue tarafından kaleme alınmış olan ve İngilizce metinden köklü biçimde farklı bir hale gelmekle kalmayıp ayrıca artık bazı tipik Marksist görüşler sergileyen Fransızca metnin editörlüğünü üstlenmekti.)[66] Yine de Marx yolunu bulacaktı, fakat hiç olmayacak bir biçimde: Tolain, de Paepe ve Guillaume vasıtasıyla ve Marx'ın hiç tahmin edemeyeceği sonuçlarla. Kongrenin bu konuda verdiği karar, 'işçi sınıfının kurtuluşuna ve sermayenin iktidar ve tahakkümünden özgürleşmesine olabildiğince süratle varılması amacıyla' Enternasyonali 'Barış Kongresine tam ve bütün olarak' bağlıyordu, çünkü diye düşünülmüştü, barışın, 'artık toplumda biri diğerince sömürülen iki sınıf diye bir şey bilmeyecek yeni bir düzen tarafından inşa edilmesi... gerekir'. Konuşmayı sunması için Cenevre'ye bir delegasyon gönderilmesi kararlaştırıldıktan sonra, işçi olmayanlarla işbirliğinden öteden beri şüphe duyan Tolain, Cole'ün sözleriyle, 'yangına körükle gitme amacı taşıyan' bir ek değişiklik önerisi getirdi:

> Savaşın ilk ve temel sebebinin yoksulluk ve ekonomik dengesizlik olduğunu ve savaşın bastırılması... için üretimin daha eşitlikçi bölüşümünün temin edilmesi yoluyla toplumsal örgütlenmeyi değiştirmenin gerekli olduğunu göz önünde bulunduran [Lozan] Kongre[si], [Barış ve Özgürlük Birliğine] bağlılığını, yukarıda ileri sürülen deklarasyonun Barış Kongresi tarafından kabul edilmesi kaydına bağlar.[67]

Guillaume'un, Cenevre'de toplanan Enternasyonalde bu bildirgeyi, Birliğin buna onay vermemesini garantileyecek bir biçimde sunduğu za-

manki duruşunun asıl önemi, bu tavrın Enternasyonali Marx'ın saçmalık diye nitelediği bir doğrultuya (işçilerin barış için genel greve gitmesi) sokması değildir pek; önemli olan bu tutumun, Birliğin sol kanadının aktif lideri olan Bakunin'i zor duruma düşürmesidir. Bakunin'in, Birliği 'toplumsal sorun' üzerine bir duruş geliştirmesi için ikna arayışına girmesi kuşkusuz her halükarda hüsranla sonuçlanırdı; fakat elbette Tolain ve de Paepe'in etkisiyle hareket eden Guillaume'a Birliğin verdiği tamamen beklenmedik ters yanıt, en azından, Bakunin'in ertesi yıl (1868) yandaşlarıyla birlikte Birlikten ayrılıp talihini bu kez Enternasyonalde arama kararını vermesinin ilk sebebi oldu. Bu noktada Enternasyonal bir sarsıntı geçirdi ve bir anlamda, 1868 yılı boyunca koruduğu (göreli) denge noktasına asla dönemedi; bu sarsıntıya dönmeden önce uzunca bir arasözle, Enternasyonaldeki bu yeni yıkıcı varlığın, yani Bakunin'in bir eskizini vermeyi deneyeceğiz.

BAKUNİN EFSANESİ

> Şu an olanaklı olanlar olanaklı kaldıkları sürece olanaksız bir insan olmaya devam edeceğim.[68]
>
> M.A. Bakunin

> Notre ami Bakounine est un homme impayable le jour de la révolution, mais le lendemain il faut absolument le faire fusiller.[i] [69]
>
> Caussidière

Mikhail Alexandroviç Bakunin'in (1814-76)[70] yaşamı en uygun biçimde, dört döneme ayrılabilir. Marx ile Enternasyonaldeki tartışması bakımından ancak dördüncüsü önemliyse de, bu dönem diğerlerinden çok ayrı ele alınamaz. Birinci dönem, Bakunin'in Rusya'daki gençliği, Fichte ve Hegel'i öğrenmesi, Stankeviç'in *cénacle*'ına[ii][71] üyeliği, 1840'da Almanya'ya gelişi ve 1842'de felsefeyi ve *byronisme*'i[iii] bırakışından oluşur; ikinci dönemde, Bakunin'in Alman radikalleriyle dostluğu, ilk devrimci ajitasyonu, her defasında bir başka ülkeden sınır dışı edilmesi ve sırasıyla

---

[i] Notre ami... (fr.): Dostumuz Bakunin ihtilal gününde değeri ölçülemez bir adamdır, ama ertesi gün onu kesinlikle kurşuna dizmek gerekir.

[ii] cénacle (fr.): aynı düşüncede olanların toplantısı.

[iii] byronisme (fr): Byroncılık, yani romantik, klinik, satirik ve melankolik olma durumu.

bir dizi ayaklanmaya –Şubat 1848'de Paris'teki, (Bakunin'in İslav davasına sarıldığı) Haziran 1848'de Prag'daki, Mayıs 1849'da Dresden'deki ayaklanmalar– katılımı ile karşılaşırız; üçüncüsü, ele geçirilip Rusya'ya iadesi, Petersburg'daki kalebentliği ve ardından Sibirya'ya sürgün dönemidir; sonuncusu ise, kaçışı, İtalya ve İsviçre'ye giriş-çıkışları ve yeni filizlenen anarşist hareketin itici gücü olarak bu ülkelerde ve İspanya'da anarşist öğretiyi geliştirmesini içeren dönemdir – Enternasyonalde Marx'la yaşadığı tartışma süreci de bu dönemin bir parçasıdır.

Bu şematizasyon, burada yanıtlanması mümkün olmayan bir dizi soruyu hasıraltı ediyor; bu sorular ilk etkilenimlerin sonraki konumlarla ilişkisine dairdir. Üzerinde anlaşma sağlanamayan konulardan biri, Rusya'da yeşeren özgürlük düşüncesinin, Batı Avrupa'da görülenden çok daha sıkı bir biçimde, anarşizme bağlı olup olmadığıdır; bu da, Marx ile Bakunin arasındaki mücadelenin, devrim konusunda 'doğulu' ve 'batılı' görüşlerin çarpışması anlamında, yeni bir boyut kazanması anlamına gelir (Marx ve Bakunin'in de düşündükleri buydu). Henüz bir sonuca ulaşılamasa da, bu meseleyi çapraşıklaştıran şu noktaları aklımızda tutmamız gerekir: Bakunin'in, her şeyden önce, Rusya dışında devrim yıldızı peşinde koşan kozmopolit bir devrimci olduğu ve Rusya içerisindeki nüfuzunun derecesi tartışılmaktadır; Bakunin yaşadığı sırada Rusya'da (değişmiş) gerçek bir siyasal köktenci fikirler galaksisi bulunuyordu. Ne var ki bir düzeyde, Bakunin'in Rusyalılığı tartışılmazdır. 'Çeşitli ülkelerde devrim konusunu', der (Olmütz'de kaleme aldığı) *Siyasal İtiraf*'ında, 'tartışabiliriz, ama Rusya'da bu konuda hiçbir kuşku olamaz. Tüm yaşamı örgütlü ahlaksızlık olan bu ülkede ayaklanma ahlaki bir eylem olmalıdır'.[72] Paylaşılmadığı takdirde bu düşünce bir hiçti. Bakunin'e düşmanlığı kayda değer bir düşünürün sözleriyle, Ruslar 'devlet kurumuna özel bir nefret besliyorlardı, çünkü onlara göre devlet, en başta adaletsizlik ve eşitsizliğin sembolü, sonucu ve ana kaynağıydı; devlet, yöneten sınıfın, ayrıcalıklarını savunmak için kullandığı bir silahtı; devlet, mağdur ettiklerinin yükselen direnişi karşısında giderek vahşileşen ve yıkım getiren bir yapıydı'.[73] Köktenci güçlerin olduğu kadar liberallerin de yenilgisiyle sonuçlanan 1848 Avrupa devrimleri, öteden beri kurtuluşun politikada, partilerde ya da parlamentoda yatmadığına inanan pek çok insanın bu inanışlarına sımsıkı sarılmalarına yol açtı; politika, parti ve parlamento, hayvan yerine konan Rus halkıyla alay etmek demekti artık, Batıda ise fabrikaların yarı ömrü ve proleterleşmeyle birlikte yaşanmıştı aynı olgu.[74] Bu özel değilse de özgün Rus düşüncelerinin Proudhon üzerindeki etkisi derindi – belki de onun Rusya üzerin-

deki etkisinden daha derin; çünkü 1870-80'lerin Rus popülistleri Bakunin'e (ve başka birçoklarına) örnek gibi görünmüşse de, 19. yüzyıl Rusya'sında hiçbir Bakuninci ayaklanma olmamıştır.

Biyografik eskizimiz, Bakunin'in birden çok *İtiraf*'ını içerir. Bir diğer itirafname, 1851'de Peter&Paul kalesinde Çara yazılmış olandır. Devrimci sicilinde bir leke olan bu *İtirafname*, yaşadığı sırada Bakunin'in itibarını zedelememiş; bu durumu belgeleyen bir belgenin varlığından kuşkulanıldığı –ve buna umut bağlandığı– halde, 20. yüzyıla kadar keşfedilmeden kalmıştır. 1851 *İtirafname*'si, haberi olsaydı, Marx'ın çok işine yarardı. Bu belgenin ilginçliği, Bakunin adına bir hainlikten çok onun neredeyse çocukça bir içtenlik ifade eden şu inancından kaynaklanır: Geçmiş tarih ve koşulların ağırlığından –kendisinin ya da bizatihi uygarlığın ağırlığından– ancak yeterli kuvvette bir inan edimiyle kurtulunabilir.[75] Bundan kurtulmanın yoluysa –Bakunin'in sonraki kariyerinin de ortaya koyduğu üzere– yine bir başka inan edimiydi.

Diğer birçokları gibi bu epizot da, Bakunin'in bir yolunu bulup Sibirya, Pasifik, ABD ve Atlantik'i geçtikten sonra Londra'da Herzen'in kapısını çalmasını içeren olağanüstü söylencesel kişiliğine götürür bizi. Bütün bu yerleri geçişi tam bir mitos malzemesidir. Herzen, hep olduğu gibi burada da, çok değerli betimlemeler verir. Yeniden cyleme dönen Bakunin

> tartışıyor, öğretiyor, emirler veriyor, haykırıyor, kararlar alıyor, düzenliyor örgütlüyor, öğütlüyordu, tüm gün, tüm gece, dur durak bilmeden tüm yirmi dört saat. Geriye kalan kısacık anlarda kendini masasına atar, sigara küllerini temizleyip küçük bir alan açar ve başlardı yazmaya, Semipalatinsk ve Arad'a, Belgrad'a, Moldova ve Beyaz Rusya'ya, on-on beş sayfa mektuplar. Kimi zaman mektubunun ortasında bırakır kalemini, Dalmaçyalı bir gericiyi çürütmeye girişir; ardından konuşmasını bitirmeden kalemine sarılıp yazmaya devam ederdi... Çalışması, iştahı tüm diğer özellikleri gibi –hatta cüsseli yapısı ve sürekli terlemesi– insanüstü boyutlardaydı...
>
> Bu adamın doğasında, hiç kullanım alanı bulamadığı devasa bir faaliyetin tohumu yatıyor. Amerikasız, hatta gemisiz bir Kolomb! Bir ajitatör, Romalı bir hatip, bir havari, aykırı bir rahip, yorulmak bilmez bir savaşçı yatıyor içinde...[76]

Marx'la girdiği tartışmada Bakunin'in kişiliği, tartışmanın bir kişilikler çatışmasına indirgenebilmesi sebebiyle değil, tam da indirgenemez olması sebebiyle büyük önem taşır. Kişiliği, onun kabul edilen hiçbir anlamda bir hareketin lideri olmasına imkan vermiyordu; Herzen'in de ifade ettiği üzere, o bir örnekti, o ve onun gibilerin çevresinde toplananların ih-

tiyaç ve beklentilerinin somut örneği ve sembolüydü. Anarşizm, çoğu zaman anarşist 'liderlerin' ürünü olarak ele alınır; fakat liderliği açıklamada kullanacağımız kategoriler pek işe yaramaz. Bakunin'in durumundaysa, onun göz ardı edilemez kişisel manyetizması, kendinde ve kendi için, açıklayıcı bir kategori değil, bir odak sayılmalıdır. Manyetizmanın anlamı, bu gücün bir şeyi çekmesidir. Bakunin'in bir çekim merkezi olmasının kökeninde onun kişilik yapısından çok, böyle bir kişiliğe şu veya bu nedenle kapılanan insanların buna duydukları gereksinim yatmaktadır. Bakunin'in Marx'la tartışmasının aldığı biçim bunu hatırlamamıza hep yardımcı olmaz; Marx, hareketi (Bakunincilik) insan (Bakunin) aracılığıyla görme eğilimindeydi, sanki hareket kişiliğin dışavurumuymuş gibi. Bizimse belli bir güçlük yaşasak da, aynı hataya düşmekten kaçınmaya çalışmamız gerekir. Marx'a göre, Bakunin eski ve verili bir *béte noire*'ı – Rus giysilerine bürünmüş bir Proudhonculuğu ya da bizatihi Rusya'yı– temsil ediyordu. Fakat gerçekte Bakunin, Marx'ın eski umacılarından çok daha fazlasını temsil etmekteydi. Ortadaki olağanüstü şey, Bakunin'in kurtuluş, başkaldırı ve devrimi kişileştirebilmesi; Barış ve Özgürlük Birliğinin, devrimci olmadığı apaçık burjuvaları, yani görüşlerinin kısa süre sonra kendilerini sarsacağı kişiler açısından bile *l'homme révolté*[i] olabilmesiydi. Bakunin'in Birliğin 1867'deki Cenevre Kongresinde ortaya çıkışına ilişkin bir görgü tanıklığı bunu açıklayıcı niteliktedir:

> Her zamanki kayıtsız giyinişiyle üstüne gri bir gömlek geçirmiş, alttan sarkan fanilasıyla kürsüye uzanan basamaklardan ağır ağır çıkarken, ağızdan ağıza bir isim dolaşmaya başladı: 'Bakunin!' Sandalyesinde oturan Garibaldi ayağa kalkıp birkaç adım ilerledi ve onunla kucaklaştı. İki eski, yorgun devrim savaşçısının bu vakur karşılaşması şaşırtıcı bir etki yaratmıştı... Herkes yerinden kalktı, epey uzun süren coşkulu bir alkışa tanık olduk...[77]

Ne var ki Bakunin'in barikat kahramanı ve Woodcock'un sözleriyle 'devrimci heyecanın sevdalısı'[78] olarak itibarına aldanmamak gerekir. Thomas Masaryk'in işaret ettiği üzere, tüm o uçarılığına karşın 'anarşistler Bakunin'e bir eylem adamı olarak saygı gösterirler'se, 'yanılırlar; o amatör bir eylemciydi. Kuramsal yaşamı gibi, pratik yaşamı da yamalı bir bohçaya benziyordu'.[79] Bakunin, an için yaşıyordu. Devrimci maceralara ve kuramsal tezlere olanca ateşiyle girişir, fakat bunları nadiren tamamlardı; el altındaki meselcye başta ayrılan yoğunlaşma, saman alevi gibi söner ve yerini çok geçmeden tahammülsüzlüğe ve çalışmanın orta-

---

[i] l'homme révolté (fr): başkaldıran insan.

ya çıkaracağı sonucu görme sabırsızlığına bırakırdı. Hiç de içe dönük olmayan Bakunin'in kendisi de zaten bunu teslim ediyordu:

> Doğamda önemli bir kusur vardı: fantastik, olağanüstü ve duyulmamış maceralara, sınırsız ufuklara açılacak girişimlere duyulan bir aşk... Sakin ve olağan bir varoluş içinde boğuluyor, huzursuzlanıyordum... kafam sürekli ajitasyon halindeydi, yaşam istiyordu, eylem, hareket istiyordu.

Proudhon bir keresinde, cehennemin, onun ılımlı kaldığı bir dünya olacağını yazmıştır; Lampert ise, Bakunin'e cehennemin çok iyi geleceğini, çünkü orada yapacağı bir şeyin kalmayacağını söyler.[80] Bakunin'in tamamladığı az sayıda yazılardan biri Peter&Paul kalesinin Neçayev'i bile sıkıntıdan patlatacak havası içinde kaleme alınmış *İtirafname* idi.

Franco Venturi'nin sözleriyle, 'kendiliğinden eylem için doğmuş'[81] olan Bakunin kendisini sonradan ona verilecek adla eylem devrimcisi sayıyordu, 'bir filozof ya da Marx gibi bir sistem mucidi değil'.[82] Entelektüel sistemleri, kuramları, hatta kavramları bile ilke olarak reddediyordu. Değişmez inancını çeşitli şekillerde ifade etmiştir: İnsanlar, herhangi bir Prokrustes yatağına, herhangi bir kuramın deli gömleğine sıkışmaya zorlanmamalı, eylemlerinin nedeni olan ya da olduğu savlanan o tekdüze işlere hiçbir şekilde koşulmamalıdır. İnsanlar kendi yazgılarını biçimlendirecek özgürlüğe sahip olmalıdır; hiçbir katı, soyut formüller dizisine sıkıştırılmamalı, sokulmamalıdır. Hiçbir '*a priori* ideal, peşinen hükmedilmiş ya da buyrulmuş yasa' yoktur. Özelde, 'hiçbir kuram, yazılmış hiçbir kitap dünyayı kurtarmayacaktır. Hiçbir sisteme taraf değilim', diye ekler Bakunin, 'doğrunun peşindeyim ben'. Düşünsel sistem kavramını 'diktatörce' buluyor ve ilke olarak reddediyordu. *Federalizm, Sosyalizm ve Anti-Teolojizm*'de şunları söyler: 'Metafizik, merkezileşmiş devletler ilkesine göre hareket eder'; 'dumanlı ve tıkanık düşünceler büyük ve coşkun eylemler haline gelebilmeleri için bütünüyle yok edilmelidir'.[83] Bütün böylesi tumturaklı iddiaların –Bakunin'in yazıları bunlarla doludur– gerisinde yatan ve bunları biçimlendiren nokta, temel olduğu kadar pervasız bir inançtır: insanlara ne yapacaklarını ya da nasıl hareket edeceklerini söylemesi nedeniyle, *per se* kurama karşı çıkılması gerekir. Eylemden ayrı her kuram ancak eylemi –daha doğrusu kendiliğindenliğe bağlı olan eylemi– frenler.

Bakunin'in 1849'da Skuryevski'ye söylediği şu sözler, devrimci kariyerinde çok defa yineleyeceği ve o çerçevede hareket edeceği sözlerdi: 'Je renonçai... la science transcendentale –*denn grau ist alle Theorie*– et

je me jettai tête baissée dans la vie pratique'.[i][84] (Napolyoncu 'on s'engage et puis... on voit'[ii] düsturunu devrimci bir yöne çeviren) Bakunin gibi bir devrimci ile Marx gibi bir devrimci arasındaki zıtlık daha belirgin olamazdı. Pavel Annenkov'un *Souvenirs littéraires*'i 1840'larda yapılan bir toplantıdan söz eder; bu toplantıda Wilhelm Weitling'in ütopyacılığı Marx'ı öylesine hiddetlendirir ki, kızgınlığını Weitling'in yüzüne karşı dillendirir: 'Makul argümanlar göstermeden işçileri heyecanlandırmak onları kandırmaktan başka bir şey değildir. Fantastik umutlar uyandırmak ancak felakete götürür, kurtuluşa değil'.[85] Marx burada, Bakunin'in tanıdığı ilk militan devrimciye saldırıyordu, o devrimci ki Bakunin'i bulunacağı ilk işçi toplantısına götürmüştü, ve Bakunin, Weitling'in mesihlik ve komploculuğunu çok daha dramatik boyutlarda kendi yaşamında yeniden üretecekti. Ne ki, Annenkov'un andığı bu toplantının düzenleyicisi Rus-Alman çevresinden olan Bakunin, Weitling'i bile küçümser hale gelecektir. 'Özgür bir toplum değil bu', diyecekti Bakunin, 'gerçekten canlı bir özgür insanlar birliği değil; müsamaha gösterilemeyecek bir zorlama ve güç temelinde kurulmuş, yalnızca maddi amaçlar güden, yaşamın manevi yanından son derece bihaber bir hayvanlar sürüsü'.[86] Hiçbir Alman devrimci, Bakunin'in Cermen ırkına duyduğu nefretten kendisini kurtaramamıştır; fakat mesele bundan çok daha derine iner. Burada önemli olan, Bakunin'in Weitling'e duyduğu soğukluk değil, kurama duyduğu nefretti. Çünkü Bakunin Weitling'i sevmiyor idiyse eğer, kuramı hiç mi hiç sevmiyordu. Şu önemli bir noktadır, 'makul argümanlar göstermeden işçileri heyecanlandırmak' ve 'fantastik umutlar uyandırmak', Bakunin'in yapmak için yola koyulduğu şeyin *ta kendisiydi.* Bakunin'e göre devrimin soluğu tam da fantastik umutlardı, makul argümanlar değil. Kuram onun gözünde, 'fantastik umutları' felce uğratarak bizatihi devrimci eylemi kötürüm bırakan bir 'metafizik'[87] idi. Bakunin'in devrimciliğinin ana dayanağı şuydu: Hangi tipte olursa olsun bir öğretinin, bir ideolojinin, düşünsel bir yapının olduğu yerde, üstü örtük biçimde merkezileşme ve devlet de vardır. 1872'de Bakunin 1871 Paris Komünü'nün *fédérés*'sini,[iii] bunların kurama bütünüyle yol verecek güçte olması gerekçesiyle destekliyordu.

> Bir toplumsal devrimin kararlaştırılıp örgütlenebileceği yolundaki –kanımca toptan yanlış– otoriter komünist inancın tersine... Parisli sosyalistler... dev-

---

[i] Je renonçai... (fr., *alm.*): Vazgeçtim... transandantal bilimden –*zira kuramdan usandık artık*– ve başımı eğerek pratik hayata atıldım.

[ii] on s'engage... (fr.): önce angaje olunur, sonra neyin ne olduğu görülür.

[iii] fédérés (fr.): üyeler.

> rimin ancak halk kitleleri, gruplar ve birliklerin ardı arkası kesilmeyen eylemleriyle geliştirilip tam olarak yaşama geçirilebileceğine inanıyorlardı. Parisli arkadaşlar bir değil, bin defa haklıydı. Gerçekten de, ne kadar pırıltılı olursa olsun hangi zihin ya da –bir kolektif diktatörlük, hatta üstün yetilere sahip birkaç yüz birey içeren bir kolektif diktatörlük söz konusu olsa bile– hangi entelektler bütünü; bir halkın kolektif iradesini oluşturan, sonsuz sayı ve çeşitlilikte gerçek çıkar, yönelim, irade ve ihtiyacı kucaklayacak... kadar güçlüdür? Hangi entelektler bütünü, herkesi tatmin etmeye yetenekli bir toplumsal örgütlenme icat edecek kadar güçlü ve kapsamlıdır? Böylesi bir örgütlenme, devletçe az çok onanmış şiddetin, talihsiz toplumu yatmaya zorlayacağı bir Prokrustes yatağı olurdu ancak.[88]

Tüm insanları tek bir standarda indirgeyen etmen, fark etmek gerekir, (Bakunin'in, farklı biçimde onanmış haliyle savunduğu) şiddet değil, *bizatihi kuramdır*, baskı altındaki her insanın bu baskı nedeniyle sahip olduğu devrimci şevki zorunlu olarak boğacak olan kuram. Bu önerme, sarsılmaz biçimde bağlandığı bu inan noktası, Bakunin'in şu inancının temeliydi: Kuramsal olmayan ve anti-entelektüel karakterine rağmen değil, tam da bu karakter sebebiyle 'Rus idealizmi' (ya da benzeri bir şey) Enternasyonale taze kan verebilirdi, verecekti. Bu görüşe göre, Marx'ın devrimci kuramın devrimci pratikle ilişkisi üzerine vurgusu –hatta aslında, ilişkili olduklarını bile vurgulaması– doktriner ve diktatörceydi, çünkü sistematikti. 1873'te Bakunin şöyle bir not düşer: 'Enternasyonalde son dokuz yıl içinde, dünyanın kurtarılması için gerekli olandan daha fazla düşünce üretimine tanık olundu, sanki dünya gerçekte düşüncelerle kurtarılacak... Zaman artık düşünce değil, eylem ve olgu zamanıdır'.[89]

Bakunin 1848'de Herwegh'e, 'başkaldırının kutsal ruhunu' yılmaksızın her zaman koruyacağını söyler; başkaldırı, en kapsamlı anlamını Bakunin'de bulmuştur. 'Ben', der, 'yaşamın bilime –gelgeç fakat gerçek yaşamın, o ölümsüz soyutlamalar sunağında kendisine kurban edildiği bilime– başkaldırısını savunuyorum'.[90] Bakunin (1870-71'de, Marx'la tartışması doruğa vardığı sırada yazdığı) *Kamçılı Alman İmparatorluğu ve Toplumsal Devrim*'de *(L'Empire Knouto-Germanic et la révolution sociale)*, 'bilimin tek misyonu', diye vurgular, 'yolu aydınlatmaktır. Ancak yaşamın kendisi, tüm yönetimsel ve doktriner zincirlerden kurtarılmış ve kendiliğinden eylem için tam özgürlük tanınmış bir yaşamı yaratma yeteneği taşır'.[91] Demek ki, onda yaşam, eylem, kendiliğindenlik ve yaratma, o büyük saflaşmanın bir tarafında kalır; kuram, soyutlama, kemikleşmiş dogma, otorite, aynılaştırma diğer tarafta. İki taraf karşı karşıyadır; her bir taraf ancak diğerinin zararına işleyiş gösterebilir. Bakunin bu anlamda, her şeyden önce bir ikici olduğu için, onun düşün-

cesini nitelendirmede özellikle dikkatli olmalıyız. Sir Isaiah Berlin, ki onun 19. yüzyıl Rus entelektüel tarihini katı ölçütlerden uzak yaklaşımı keyifle okunmasını sağlar, şöyle bir düşünce getirmiştir:

> Bakunin, karakterinde önemli bir kinizm öğesi taşıyordu ve vaazlarının arkadaşları üzerindeki etkisinin düzeyini –elbette ki bu etkinin yeterince güçlü olması koşuluyla– pek umursamıyordu; vaazları onları heyecanlandırıyor, yıldırıyor mu, ya da yaşamlarını mahvediyor, onları sıkıyor ve yabanıl bir ütopik tasarının fanatik partizanlarına mı dönüştürüyor, hiç sormuyordu. Akıcı belagatine bakılarak yalnızca kendinde kaldığı düşünülemeyecek, sisteminde de yansımasını bulan kuşkuculuğuyla doğuştan bir ajitatördü o. Bireyler üzerinde hakimiyet kurmak ve toplantıları istediği tarafa yöneltmek onun *métier*'siydi:[i] kendilerini davalara –gerekirse de bu davalar uğruna ölüp öldürmeye– kaptırmaları için insanları uyutan, bu arada kendileri de yaptıkları büyünün açık ve ironik biçimde farkında olan, soğukkanlılıkla durup bekleyen o (neyse ki çok fazla olmayan) tuhaf insanlardan biriydi.[92]

(Sahibi itibariyle) olağan dışı biçimde amansız, daha kapsamlı olarak E. H. Carr'ın da kendi Bakunin biyografisinde dile getirdiği bu görüş, bazı yönlerden doğru olsa da, bir yanlış kavrayışa dayanır. Bakunin'in, insanları soğukkanlılıkla ve hislerine kapılmadan etkilemeye çalıştığı hiçbir sistemi *yoktu*; onun yaptığı şey, daha çok, insanlara tüm sistemleri reddetmeyi öğretmeye çalışmaktı. Bu amaçla, hem siyasal hem de kişisel durumlarda aynı ölçüde manipülatifti; Venturi'nin sözleriyle, o, 'sıcakkanlı ve beceriksizce alışkanlıkları, görünüşteki bohemin ve devrimcinin altında yatan taşralı Rus beyzadesini açığa vuran bir *barin* gibi'[93] yaşadı – Turgenyev, Bakunin'in bu özelliğini, *Rudin* adlı romanında aynı adlı karakterini geliştirmede kullanmıştır. Burada bulduğumuz özel-kamusal tutarlılığı, Berlin'in (ve Turgenyev'in) ifade ettiğinden başka bir şeydir.* Bakunin harekete geçmeden önce düşünmüyordu; kimseden de düşünmesini istemiyordu. Düşünceler ve kelimeler, onda ya eylemin parçasıdır, ya da anlamsızdır. Bunun iki dolayımsız anlamı vardır. Birincisi, şişirilmiş söz ve konuşmalara hatırı sayılır ölçüde hakim olan fantazi öğesine rağmen, Bakunin kendi sözlerine –ve başkalarının sözlerine (bunların yal-

---

[i] métiér (fr): meslek, uğraş.

* Turgenyev'in, (orijinal metin olarak) belki de en az siyasal nitelik taşıyan romanı *Rudin*'in kayıt düşülmesi gereken bir özelliği, ilk baskıdan sonra romana yazar tarafından eklenen son sayfadır; bu sayfa (Bakunin'i temel alan) Rudin'i 1848'de Paris barikatlarında ölürken betimler. Böylece Rudin'in kahramanlığı da boşa gider. Rudin yaşamında manipülatif ve kof biriyse eğer, (öç alma fikrine uzak olmayan) Turgenyev onu (ve devrimciliğini) boş yere öldürmüş demektir – y.n.

nızca sözler olması ve doğru tipte sözler olması koşuluyla)– *önce* kendisi kapılıyor ve bu sözler çerçevesinde hareket ediyordu. Neçayev tarafından aldatılması Bakunin'in ne kadar kolay etkilenen bir insan olduğunu, ne kadar kolay yönlendirilebileceğini, 'doğru tipte' uydurmalara nasıl da kolay kanabildiğini ortaya koyar; Pyziur'un sözleriyle,[94] 'onun mistifikasyon yeteneğine koşut olan şey, başkalarının abrakadabrasını görme yeteneksizliğiydi' – elbette tüm başkalarının değil, fakat özellikle Neçayev gibi inanmaya peşinen hazır olduklarının. İkincisi ve belki de daha önemlisi, Bakunin, sık sık çaldığı isyan borularının, kendi başına ve kendi içinde, herhangi bir nedensel gücü temsil ettiğine inanmıyordu. Hiçbir 'kuram' bunu yapamazdı. O, kendi silah başına çağrılarını, kitlelerin (tek tek ya da kolektif olarak) doğuştan sahip olduğu, fakat henüz gelişmemiş kımıldanışlarına uygun katalizörlerden başka bir şey saymıyordu. Kitlelerin gizil (latan) öfkesi –bu, ne kadar gelişmemiş ise, o kadar güçlü bir öfkeydi– hiç de Bakunin'in sözleriyle yönlendirilmeyecek, yalnızca bu sözlerle bilenecekti. (Bakunin'in kitlelere duyduğu inancın, esas itibariyle sınırsız bir inançtır bu, kendisinin kitleler nezdindeki cazibe ve nüfuzunun nedenini oluşturduğunu düşünmek hayalcilik değildir.)

Bakunin kendisinin ya da bir başkasının olsun, anlık edimine (ing., *intellection*) güvenmiyordu; fakat onun us, öğreti, sistem ya da kurama ilişkin tutarlı güvensizliğini, körü körüne 'anti-entelektüalizm' olarak yaftalayıp bu doğrultuda hareket edemeyiz. Böyle yapmak onun –ve onu önemseyenlerin– başkaldırısının gerçekten ne kadar derin ve ateşli olduğunu es geçmek olur. Belirgin bir örnek buna yetecektir. Hegel ve Marx için çok değerli (ve farklı bakımlardan Proudhon ve Stirner için de önemli) olan tarihte us ilkesi, Bakunin'in dayanamayacağı bir şeyi ifade ediyordu: Doğada ya da tarihte içkin ya da örtük olarak bulunduğu söylenen her denge ya da uyumlulaşma (ing., *harmonization*) nosyonu ona, *in statu seculari*[i] dinsel kayracılıktan başka bir şey olarak görünmüyordu. Bakunin'e göre, tarihin doğayla ortak noktaları ahenksizlik, baskı ve içkin şiddetten ibaretti (Thomas Henry Huxley'i çürütmek için doğaya ilişkin yazı yazmış olan Kropotkin'in anti-Bakuninci komünist anarşizmi[95] ile söz konusu zıtlık buradakinden daha belirgin olamaz). Ne tarih, ne de doğa, insanların onları hoş kılmak için başvurduğu çeşitli kayracılıklara tekabül eder; özellikle de, tarih hiçbir teselli sağlamaz, tarih çok basitçe, mantıksız, usdışı, sistematik olmayan, biri diğerinin ardından hiçbir mantık izlemeksizin gelen ve potansiyel olarak patlamaya hazır

[i] in statu... (lat.): seküler koşullar içinde.

bir olaylar dizisidir. Temel güçler hep öne ya da yüzeye çıkar, ki aralarında en göze çarpanları, (kendilerini otorite, adalet vs. olarak meşrulaştıran) iktidar ve baskıdır; insanın çektiği acılar, adaletsizlik ve baskılar, tüm bu acıklı hikaye, Bakunin'in çoğu devrimcinin aksine, hiç azaltmayı ya da itiraz etmeyi denemediği kör yıkıcılıkla kurtarılabilirdi ancak. Dahası Bakunin, devrimci şiddeti gerekçelendirmek yönünde de hiçbir gerçek zorunluluk görmedi; o, devamlı surette, bir kurtuluş olarak, burjuva toplumundan ve bu toplumu ayakta tutan tüm adaletsizlik, sahtelik ve ikiyüzlülüklerden gerçek anlamıyla kurtulmak için en acımasız, en ayrım gözetmez şiddeti yüceltiyordu. Böylesi hiddet patlamaları olmadıkça, Bakunin'in 1867'de Herzen'e yazdığı bir mektubunda ifade ettiği gibi, 'kişi, insan soyundan ümidini keser'.[96]

Bakunin'in şiddeti kabulü, bireysel terör eylemlerinin ötesine geçer; o *liquidation sociale*'e,[i] yani mevcut toplumun iyisi, kötüsü ve uygarlığıyla tepeden tırnağa imhasına inanıyordu. *İslavlara Çağrı*'da (*Aufruf an die Slaven*), örnekse, ona özgü şöylesi bir tavsiyeye rastlarız:

> Bu iktidarsızlaşıp kısırlaşmış, bitkin toplumsal dünyayı baştan ayağa alaşağı etmeliyiz... öncelikle soluduğumuz havayı temizlemeli, yaşadığımız ortamı tamamen dönüştürmeliyiz; çünkü bu ortam, içgüdülerimizi, isteklerimizi, sözleşmelerimizi, kalbimizi ve zekamızı yozlaştırmaktadır. Artık toplumsal sorun, öncelikle toplumun yıkılması halini almaya başlamıştır.[97]

Bakunin'in verdiği adla 'pozitif anarşi' ancak *nihilisme du combat*'tan[ii] kaynaklanabileceği için, yıkım, kendini tersyüz etme ve içkin bir yaşam gücü haline gelme kapasitesine bürünür. Böylesi bir tersyüz oluş diyalektik değil, ikici ve Manikyendir; Proudhon'un sentez oluşturma arzusuna bile karşı çıkan Bakunin her şeyden öte antitez, olumsuzlama ve yıkımı kişileştirmek istiyordu. Berlin'in işaret ettiği gibi, aynı dönemde Bakunin dışında kalan Rus devrimcileri,

> şu muazzam kehanet[te birleşiyorlardı]: kötülük, otokrasi, sömürü ve eşitsizliğin saltanatı devrim ateşinde bir kez yakıldı mı, onun küllerinden doğal olarak ve kendiliğinden, tabii, uyumlu, adil ve gerçek mükemmelliğine erişmede ancak aydın devrimcilerin şefkatli kılavuzluğuna ihtiyaç duyan bir düzen doğacaktır...[98]

Gerçekten de Bakunin dışındaki anarşistler de kendilerini çoğunlukla, 'düzmece, kirli, sıkıcı, iğrenç yaşamımızı adil, temiz, neşeli ve güzel

---

[i] liquidation sociale (fr.): toplumsal tasfiye.

[ii] nihilisme du... (fr.): savaş nihilizmi.

bir yaşamla değiştirmek'[99] biçimindeki ikici şiarla gösterirler. Fakat Bakunin, bu az çok tanıdık ikiciliğe tamamıyla kendisinin olan bir yönelim kazandırmayı başarmıştır. 1842'de *Deutsche Jahrbücher* için (takma bir adla) yazdığı 'Almanya'da Gericilik' başlıklı makalesi belki de en bilinen öğüdünü içerir:

> Yıkıp yok eden ölümsüz ruha güvenelim, çünkü o, tüm yaşamın sırına erişilemeyen ve sonsuza dek süren kaynağıdır. Yıkma itkisi aynı zamanda yaratıcı bir itkidir. [Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust].[100]

(Bakunin'den daha kötümser ve daha saplantısız çoğu devrimcinin uzak durduğu) devrimin bu yönünü Bakunin'in savunma biçimi, (şiddeti destekleyen, fakat aşırı bireyciliği yüzünden gerçek devrimcilikten uzak düşen) Stirner'dan çok, Pisarev gibi Rus nihilistlerini akla getirir.[101] 'Kırılabilen kırılmalı', demişti Pisarev; 'yıkılabilecek olan dur durak bilmeden yıkılmalı; ancak ayakta kalan var olmaya uygundur, parçalananlarsa doğru çöp yığınına. Yolunuzu azimle açın, çünkü zarar vermeniz olanaksızdır'. Hem Pisarev, hem de Bakunin için ufukta görünen şey, dağlanması gereken, zora dayalı ve aşağılık bir dünyanın kayıtsız şartsız sonuydu; 'görevimiz', der Bakunin, 'korkunç: toptan acımasız evrensel kıyım'.[102] Kesin, tam ve nihai olandan daha düşük düzeyde olan hiçbir şey işe yaramayacaktı. *Bir Fransıza Mektup* (*Letter to a Frenchman*) adlı çalışmasında Bakunin, okurlarına 'şu popüler anarşinin gemlerini çözün', diye seslenir, 'gevşetin alabildiğine ki, yoluna çıkanı kavurup yıkan, gözü dönmüş bir lav gibi aksın... Biliyorum, tehlikeli ve barbarca bir yol, fakat bu olmadan kurtuluş falan yok. [Devrimcilerin] *şeytana uymaları* şarttır, bedenlerine bu şeytanı sokabilecek olan da devrimin anarşisinden başka bir şey değildir'.[103] Burada kayda değer olan, her türlü umudun, yıkımın şeytani coşkusuna bağlanılmış olmasıdır; Bakunin geleceğin toplumunu çok ender de olsa tarif ettiğinde, bunu iç karartıcı bir kötümserlikle yapar. Onda, gelecek umudu üzerine hiçbir vurguya rastlamayız; tek umut, putları kırmaktan geçer. Bakunin'in düşüncesinin –burada değinemeyeceğimiz– bu yanı onu bir ucunda Fourier'nin bulunduğu yelpazenin karşı ucuna yerleştirir; Proudhon bile bu bakımdan Fourier'ye daha yakındır. Albert Camus 'une féte sans commencement et sans fin'[1] olarak kendi devrim kavrayışını, bizzat kabul ettiği üzere, Bakunin'den almıştır; bu kavrayışın, Neçayev'in en azından Bakunin'ce onaylanmış, 'devrimci, adanmış insandır' cümlesiyle başlayan 'Devrimcinin El Kitabı'yla bir arada düşünülmesi gerekir.[104]

---

[1] une fête... (fr.): başı sonu olmayan bir bayram.

Yıkma eğilimine gelirsek, Bakunin'i devrimin özneleri olarak başta Rusları, ardından Güney Avrupa köylülerini benimsemeye iten, bu insanların yıkma eğilimi oldu. Bakunin'in Rus köylülüğüne bakışıyla ilgili saçma sapan şeyler yazılıp çizilmiştir. Bakunin şunu söylemişti: 'Batılı işçiler çok gecikirse, onlara bir örnek sağlayacak olan, Rus köylüsü olacaktır';[105] fakat bundan, Lichteim'in yaptığı gibi, Bakunin'in kolektivizminin 'Herzen'le ortak İslavsever özelliği olan köy komüncülüğü'ne[106] dayandığını çıkarmak son derece büyük bir yanlıştır. Bakunin pan-İslav'dı, İslavsever değil; o, kır komünü *mir*'in tam yıkımından yanaydı ve Herzen ile arası özellikle bu konudan dolayı açıldı.[107] 'Merkezileşme, İslav dehasına aykırıdır... Tarihsel bir biçim olarak devlet, İslavların ulusal idealine hiçbir zaman yanıt verememiştir'[108] diyen Herzen'in düşüncesine katılabilirdi, ama *mir* sebebiyle ve *mir* 'görenek, düşünce, duygu ve iradeyi mutlak olarak köleleştirdiği' için değil. (İroniktir, Herzen'in, Rusya'nın Batıyı yeniden canlandıran bir etmen olabileceği düşüncesinden hiç hoşlanmayan ve Rus yeniden doğuşunun olanaklı bir öznesi olarak *mir* görüşüne yakınlık duyan, Marx'tı.)[109] Bakunin'in *mir* üzerine görüşleri hem Herzen'in hem de Lavrov'un[110] görüşlerinden kesin biçimde ayrı tutulmalıdır, çünkü Bakunin, devrimci umutlarını, hiçbir Lavrovcu, Popülist ya da İslavsever'in yapmayacağı bir biçimde İtalya ve İspanya'ya bağlamıştı.[111]

Bakunin, *mir* benzeri köylü komünal kurumlarına ilişkin yanılsamalardan ancak kısa bir süre yararlandı; doğasında, umutlarını herhangi bir kuruma bağlamak diye bir şey yoktu ve onu köylülere gerçekten çeken, onların *Pougatovçtçna* (örgütlenmemiş, ayrım gözetmez şiddet) eğilimiydi. Bu bakımdan Bakunin, Rus popülistlerine değil, Weitling'e –bir defasında, 'hırsız proletarya'nın, 'cehennemin gazabını serbest bırakarak cennetin krallığını kurması amacıyla'[112] toplumun üzerine salıverilmesinden yana olduğunu söyleyerek dinleyicilerini şaşkına çeviren Weitling'e– yakındı. Bakunin proletaryayı tüm ezilen grupların en az 'hırsız' ve en az devrimci olanı olarak görüyordu, fakat düşünceleri Weitling'in düşüncelerine benziyordu; 'kamu düzeninin yıkımına ve kötülük tutkularının salıverilmesine içiyorum'[113] diye kadeh kaldırışı çok meşhurdur. Bakunin'in inancına göre,

> 'kötülük tutkuları' [ise] köylü savaşını zincirlerinden boşayacak; bu bana cesaret veriyor, çünkü ben anarşiden korkmuyor, aksine bütün kalbimle onu istiyorum. Uzun süredir hissizce yaşadığımız bu aleladelik lanetinden bizi ancak anarşi çekip çıkarabilir'.[114]

Bakunin, kariyerinin başlarında, proletaryayı ve köylüleri göz ardı etmiyordu. 'Korkunç bir devrim yaşanacak, eski dünyanın kalıntılarını yeryüzünden silip süpürecek gerçek bir barbar seli. Böylece iyi, hoş Bürger'in[i] akıbeti kötü, korkunç olacak'.[115] Ona göre, proletaryanın gerçek sorunu şuydu: potansiyel olarak devrimci tüm sınıflar içinde proletarya, kendi devrimci iradesini boğacak tipte bir bilim ve öğreti edinmesi ve belleğindeki tüm öfke ve 'fantastik umutların' üzerini örtmesi olasılığı en fazla olan sınıftı. Marx'la Enternasyonaldeki tartışmasında Bakunin'in belirttiğince,

> büyük işçi sınıfı kitlesi... cahil ve sefildir. İnsanlar onun bilincine ne denli siyasi, dinsel önyargı yerleştirmeye çalışmış ve bunda kısmen başarılı olmuşlarsa, sınıf bunu bilmeden sosyalist kalır; işçi sınıfı temel ve içgüdüsel olarak ve tam da konumu gereği, tüm burjuva ve bilimsel sosyalistlerin birlikte ifade ettiğinden daha ciddi ve daha gerçek anlamda sosyalisttir. Maddi varoluşunun tüm koşulları dolayısıyla, varlığının tüm gerekleri dolayısıyla sosyalisttir, diğerleriyse yalnızca, düşünceleri öyle gerektirdiği için sosyalisttir; gerçek yaşamda da, bir insanın varlığının gerekleri düşüncesinin gereklerinden her zaman çok daha kuvvetli bir etkiye sahiptir. Her yerde ve her zaman geçerli olduğu gibi, düşünce burada da varlığın ifadesidir, gelişim aşamalarının yansımasıdır, asla varlığın harekete geçirici ilkesi değil.[116]

İşte bu nedenle Bakunin proletaryaya ve onun bilimsel sosyalizmine sırt çevirdi ve umutlarını köylü, kır eşkıyası ve haydutların 'socialisme primitif, naturel et beaucoup plus sauvage des campagnes'ına[ii] [117] bağladı. Kendisinin de ifade ettiği gibi,

> Eşkıyalık Rusya'da halkın yaşamının en onurlu yönlerinden biridir. Moskova devletinin kurulmakta olduğu zamanda, eşkıyalık halkın o dönemde henüz Batı modellerine göre tamamlanmamış ya da dönüştürülmemiş korkutucu toplumsal düzene karşı ümitsizce giriştiği protestosunu temsil ediyordu... eşkıya her zaman halkın savunucusu, öç alıcısıdır, hem sivil hem katı yönleri içindeki bütün bir devlet rejiminin uzlaşmaz düşmanıdır, devletçi-aristokrat ve memur-rahip uygarlığımızın karşısına çıkan ölüm kalım savaşçısıdır... Rusya'da eşkıya tek gerçek devrimcidir – süslü ifadelere, kitabi retoriğe kaçmadan apaçık devrimcidir. Halk devrimi, eşkıyanın başkaldırısının köylünün başkaldırısıyla birleşmesinden doğar... Stenka, Razin ve Pugaçevinkiler böylesi başkaldırılardı... bugün bile bu, hâlâ, Rus devriminin dünyasıdır; eşkıyaların dünyası, işte ancak bu dünya, devrimle hep uyum içinde olmuştur. Rusya'da ciddi bir komplo yapmak isteyen, bir halk devrimi isteyen, yönünü değiştirip bu dünyaya atılmalıdır.[118]

---

[i] Bürger (alm.): yurttaş, burjuva, kentli.

[ii] socialisme primitif... (fr.): kırların ilkel, doğal ve çok daha vahşi sosyalizmi.

Bakunin'in görüşleri kuşkusuz abartılıdır. Kır haydutluğunun hiçbir devrimci yanı yoktur ve eşkıya çoğunlukla paragözün en katıksızıdır. (Bizzat Bakunin *İtirafname*'sinde 'point d'argent, point de Suisse'[i][119] vecizesini alıntılar, gerçi bunu Rus haydutlarına uygulamayı hiç düşünmemiştir.)

Bakunin'in Rus eşkıyalarının, genç Schiller'in romantik *Räuber*'iyle[ii] çok az; evsiz barksız, toplumdan dışlanmış, başıboş ve duygusuzca yıkıcı geleneksel (ve söylencesel) Rus *homo viator*'uyla pek çok ortak noktası vardır. Bakunin'e göre, toplumsal olarak dışlanmışlar, marjinaller, kanun kaçakları ve suçlular örnek kurbanlar olmaları ve bir öç alma arzusu ile şiddet eğilimini varlıklarında somutlaştırmaları sebebiyle, ezilenlerle aynı yerde duruyorlardı. Tüm bu gruplar az çok latan, potansiyel bakımdan az çok patlamaya hazır bir devrimci demiurgos'u, artık yalnızca bir çıkış kapısı arayan ve yalnızca doğru kıvılcıma ihtiyaç duyan bir demiurgos'u paylaşıyor ve buna örnek oluşturuyordu. Bakunin sınıf savaşımı nosyonunu bir devrimci strateji olarak kabul ediyordu; fakat ancak, halkın *tüm* ezilen katmanları bakımından bir şekilde devamlı ve içgüdüsel olan isyancı yükseliş ışığında olumluyordu bunu. Bu nedenledir ki, Bakunin yönetimden hoşnutsuz öğrencilere ve marjinal entelektüellere, 'hiçbir kariyeri ya da çıkış yolu bulunmayan, bütünüyle *déclassé*[iii] ateşli enerjik gençler'e[120] –(Neçayev gibi) kaybedecek hiçbir şeyi olmayan insanlara– veriyordu başrolü. Yalnızca bunlar, diye belirtiyordu, devrim sırasında ve sonrasında, 'yeni bir hırslı adamlar grubunun köleleri, maşaları ve kurbanları' olma yazgısından kaçabilir; ama bunu ancak, devrimlerini kendileri kılarak –yani amansız, kaotik ve sınır tanımaz kılarak– yapabilirler.

Bakunin'in gerçek ve potansiyel kanun kaçaklarına kucak açması, Stirner'ın gelenek yıkıcı 'oluşmaktaki-egoistler' olarak suçlularla yoksullardan medet ummasını getirir akla; fakat böylesi açık (ve çekici) bir karşılaştırma derhal sınırlarını da belli eder. Neçayev epizodu* göster-

---

[i] point...(fr): İsviçrelileri aşağılayan bir vecize.

[ii] Räuber (alm.): haydut.

[iii] déclassé (fr.): sınıf dışı.

* Sergey Neçayev bir öğrenci olarak Moskova'da Kaçev'le bir süre çalışıp yetkililerin kuşkusunu üzerine çekmesinin ardından 1869'da Moskova'dan ayrılıp Cenevre'ye gelmişti; burada acımasızlığı ve *braggadocio*'su (palavra) ile kendini Bakunin'e kabul ettirdi. İkisi birlikte[121] bir Gizli İttifak, yani Narodnaya Rasprava'yı (Halkın Acil Adaleti) kurdular. Aklına koyduğunu yapan ve acıma bilmeyen Neçayev tekrar Moskova'ya dönüp İvanov adında, İttifaktan ayrılma tehdidinde bulunmuş bir öğrenciyi *-pour encourager les autres* (fr., başkaların yüreklendirsin diye)- öldürdü (bu olayı Dostoyevski *Cinler*'de kullanmıştır); tekrar Cenevre'ye dönen Neçayev, (Bakunin'in çevirecek olduğu) Marx'ın *Ka-*

mektedir ki, Bakunin'in toplumdaki cüretkar, marjinal, *déclassé* unsurlara verdiği büyük önem, soyut/doktriner bir kutsamanın değil, aslında pratiğe geçirmeye çalıştığı ve Enternasyonalde Bakuninciliğin itibarını hayli zedeleyecek kötü ve netameli sonuçlar doğuran bir kutsamanın belirtisidir. Bakunin sayesinde üne kavuşmuş olan Neçayev'e gelince, o Bakunin'in öğütlerine uyuyor, böylece açığını da yakalıyordu; Neçayev belki en doğrusu, Bakunin'in Bakunin'i *–plus royaliste que le roi*[i] haline gelen ve kendi konumunun tatsız mantığını hocasına hissettiren bir çömez ya da uydu– olarak tanımlanabilir. Bu haliyle, Neçayev, hem Bakunin'in hem Stirner'ın aynı ölçüde nemesisi [layık oldukları cezayı veren kişi – ç.n.] olarak görülebilir.

Ne var ki asıl önemli karşılaştırmanın, Enternasyonalde çok önemli roller oynayan iki anarşist hareketin kurucuları olan Bakunin'le Proudhon arasında yapılması gerekir. Bakuninci parlamaya değin Proudhonculuk, Enternasyonalde büyük oranda tüketmişti kendisini; fakat Bakuninicilik Proudhonculuğun sönmeye yüz tutmuş közlerini yeniden canlandıracaktı. Apayrı coğrafyalarda gelişen bu iki hareketin birçok ortak noktası vardı. Kendine anarşist adı veren ilk kuramcı Proudhon ile genişlemeci ve enternasyonalist bir öğreti olarak anarşizmin yaratıcısı Bakunin arasındaki bağlantılar, bizzat Bakunin'in gözünde oldukça açıktı. Bakunin, 'şanlı ve kahraman sosyalist Proudhon'a saygısını sunuyor ve onu 'kudurmuş burjuva muhafazakarlar, liberaller ve radikaller sürüsüne meydan okuyan ve onları[n ne olduklarını] gözler önüne sermeye [1848'de] cesaret eden tek insan'[122] olarak görüyordu. Proudhon'la ilişkilendirilmekten gurur duyuyordu Bakunin – ilişkilendirenler Marx ve diğerleriydi. Marx'ın, Bakunin'i yeniden ısıtılıp sunulmuş bir Proudhoncu olarak tanımlayıp onu bertaraf etme çabaları –nihayetinde bunların yersizliği ne kadar ortaya çıkarsa çıksın– Bakunin'i, görüşlerinin doğruluğuna her zamankinden çok inandıracaktı; Bakunin, görüşlerini, 'kapsamlı biçimde geliştirilmiş ve nihai sonucuna Latin ülkeleri proletaryasınca ulaştırılmış Proudhonculuk'[123] diye tanımlıyordu – onun bu şekilde uzam genişletmesi, söz konusu karşılaştırmanın sınırlarına işaret eder, çünkü Proudhon Latin ülkelerinde pek ilgi görmemişti. Fakat Proudhon hayattayken, o ve Bakunin, mevcut ifadelere göre, (şartlar elverdiğince) kişisel bir yakınlık kurmuş-

---

pital'inin Rus yayıncısını benzer akıbete uğramakla tehdit ederek Bakunin'in başını daha da belaya soktu. Bakunin ona sahip çıkmadı; ama bunun için, Neçayev'le kendisi arasındaki ilişkiyi ziyadesiyle açığa vuran –1872'de Enternasyonal Lahey Kongresinde kendisine karşı kullanılacak– kanıtların düşmanlarının eline geçmesini bekleyecekti – y.n.

[i] plus royaliste... (fr.): kraldan daha çok kralcı.

lardı; gerçekten de Bakunin, Proudhon'un sözlü gazabını kendisinden esirgediği sayılı insanlar arasında geliyordu. Bir etki olduğu açıktır; Franco Venturi, etkinin karşılıklı olduğunu iddia eder.[124] Bakunin kendi anarşizmini 'Proudhon'un genişletilmiş, geliştirilmiş ve tüm metafizik, idealist, doktriner süsünden kurtarılmış sistemi'[125] olarak tarif ediyordu; bu nitelendirmenin önemi, Proudhonculuk ve Bakunincilik arasında gerçekten geçerli olan farklara ilişkin doğru bir anlatım sağlamasında değil, Proudhonculuğun daha çekici ve etkili olabilmesi için neye ihtiyacı olduğuna ilişkin Bakunin'in algılayışını belirtmesindedir. Bakunin, Proudhon'un zayıf ve güçlü yanları konusunda gerçekten de oldukça kavrayışlıydı.

> Ölümünden birkaç ay önce kendisine de söylediğim gibi, Proudhon, klasik idealizmi sarsma yönündeki tüm çabalarına karşın, yaşamı boyunca İncil'den, Roma hukuk ve metafiziğinden başını kaldırmayan, iflah olmaz bir idealist olarak kaldı. Doğa bilimlerini çalışmamış ya da bu bilimlerin yöntemini almamış olması, onun için büyük talihsizlikti. Bir dehanın sezgisine sahipti ve doğru yolu görmüştü, ama kendi idealist düşünüş kalıpları yüzünden hep eski hatalara düştü. Proudhon daimi bir çelişkiydi; güçlü bir deha, idealist hayaletlere karşı çıkan, fakat bunların hakkından hiç gelememiş devrimci bir düşünür...[126]

Söz konusu farklara dair Bakunin'in getirdiği sunu, bunların ne olduğu ve nasıl ifade edildiği konusunda bir gösterge sağlar. Bu itibarla, Proudhonculuk gerçekten de, Bakuninciliğin hiç olmayacağı bir tarzda, metafizik, idealist ve doktrinerdi; ayrıca hem geriye dönük hem de geriye çekiliş niteliğinde ve münhasıran, Fransız idi, oysa Bakunincilik (kurucusu tarafından) yaşama geçirilmesinde genişlemeci, ileriye dönük ve enternasyonalistti. Fakat bunların ve diğer farklarla devamsızlık noktalarının altında kolaylıkla görülebilecek benzerlik ve devamlılık noktaları vardır. Bu bağlantıların en önemlisi en açık olanıdır. Bakunin'in siyasal iktidara ve devlete yönelik tutumu Proudhon'un görüşüyle aynı doğrultudaydı. *Federalizm, Sosyalizm ve Anti-Teolojizm* adlı yapıtının 'Sosyalizm' bölümünde Bakunin'in belirttiğince,

> genelde, düzenleme... tamamı şöyle ya da böyle otoriter [olan]... tüm 1848 dönemi sosyalistlerinin ortak tutkusu [olmakla birlikte]... bunun istisnası Proudhon'dur. Bir köylünün oğlu, dolayısıyla sezgisel olarak tüm doktriner ve burjuva sosyalistlerden yüz kat daha devrimci olan Proudhon, onların sistemlerini yıkmak için acımasız olduğu kadar derin ve etkili bir eleştiri [silahı] kuşanmıştı. Bu devlet sosyalistlerinin otoritesine karşı özgürlükle direnirken kendini cesur bir anarşist olarak ortaya koydu; yaradancılıklarına

> (deizm) ve panteizmlerine meydan okurken kendine ateist diyecek cesareti vardı...
> Onun sosyalizmi hem bireysel hem kolektif özgürlüğe dayanıyordu; toplumsal ekonominin halihazırda bilinen ve toplumbilim tarafından keşfedilmeyi bekleyen genel yasalarından başka hiçbir yasaya itaat etmeyen, tüm yönetimsel düzenlemeden ve tüm devlet himayesinden kurtulmuş özgür bağlaşımların kendiliğinden eylemine dayanıyordu. Bu sosyalizm, politikayı toplumun ekonomik, entelektüel ve ahlaksal çıkarlarına tabi kılıyordu. Sonrasındaysa, kendi mantığınca, federalizmle doruk noktasına ulaşıyordu...[127]

Bakunin, 'siyasal iktidar var olduğu sürece, yönetenler ve yönetilenler, efendiler ve köleler, sömürücüler ve sömürülenler hep olacağından, siyasal iktidar denebilecek her şeyi kuramda ve pratikte tamamen ortadan kaldırmak zorunludur'[128] diye sıkça telaffuz ettiği görüşünde, kendisinin de çoğunlukla ve minnettarlıkla belirttiği üzere, Proudhon'un özgün dilini kullanmaktaydı. Bundan çıkan anlam, yani siyasal sakınmacılık iması da, aynı ölçüde Proudhoncuydu.

> Parlamenter yaşam çağı, anayasal ve Ulusal Meclisler çağı kapanmıştır. Kendine bu soruyu dürüstçe soran herkes, bu antik formlarda artık hiçbir umut ışığı, zora dayalı ve gerçek dışı olsa bile, hiçbir yarar görmediğini itiraf etmelidir. Anayasalara ve yasalara inanmıyorum; dünyadaki en iyi anayasa bile beni tatmin edemezdi. Farklı bir şeye ihtiyacımız var: esin, yaşam; yeni, yasasız, dolayısıyla özgür bir dünya.[129]

Bakunin devamlı olarak, siyasal yaşamın politikada rol alan aktörün onurunu kaçınılmaz biçimde tehlikeye attığını ve devrimci hareketin, devleti siyasal araçlarla ele geçirmek için değil, onu baltalayıp devirmek için başlatılması gerektiğini yinelerken Proudhon'un izinden gidiyordu. Devrimci hareket, der Bakunin tıpkı Proudhon gibi ateşli bir şekilde, kendini kirletmemeli, kendi bütünlüğünü ve devrimci özgünlüğünü devlet mekanizmasını kullanarak ya da bu mekanizmayı gerekli kılarak tekzip etmemelidir. Fakat bu geniş mutabakat alanı, buzdağının ancak görünen kısmıdır. Bakunin ve Proudhon'un ortak noktası, yalnızca devlete değil, aynı zamanda din, kapitalizm, toplumsal hiyerarşi, parlamentarizm ve devlet sosyalizmine (bu sonuncusu, Bakunin'in adeta Proudhon konuşuyor dedirten anlatımıyla 'yüzyılımızın ürettiği en aşağılık ve en korkunç yalan'dır)[130] karşı sert ve değişmez bir muhalefetti; katılaşmış öğreti ya da dogma biçimini almış entelektüel hiyerarşiye (özellikle Marx'ınkine) karşı belirgin bir düşmanlıkta birleşiyorlardı; ve proleter olmayanları, kapitalizm öncesi işçi ve köylülerini *par excellence* devrimci özneler olarak savunmaya hazır olmanın ötesinde, onları şevkle

kucaklamada da ortaktılar. Tüm bu paylaşılan özellikler özgürlüğe dair karşılıklı bir duyguya indirgenebilir. Proudhon, Bakunin'in sözleriyle, 'özgürlüğü anlamıştı' ve Marx'tan 'çok daha büyük bir özgürlük duygusuna sahipti;

> metafizik öğretinin tasallutunda olmadığı zaman Proudhon doğal olarak devrimciydi; Şeytana tapıyor ve Anarşi diyordu. Marx'ın daha ussal bir özgürlük kuramı inşa edebilmiş olması muhtemeldir, fakat onda bunun için gereken doğal duygu yoktur. Bir Alman ve bir Yahudi olarak tepeden tırnağa otoriterdir o.[131]

Fakat tam da, bu ve diğer pasajlarda Bakunin'in Proudhon'la Marx'ı karşılaştırmayı uygun bulması, insanı bir an duraksatır. Üzerinde birinin etkisi olduğunu kolay kolay kabul etmeyen ve başkalarından genellikle ancak onlara saldırmak amacıyla bahseden Proudhon, böyle bir jest yapmayı hiçbir zaman düşünmezdi. Ne var ki bunu söylemekten amacımız, Bakunin'in alicenaplığını alkışlamak değil –Proudhon'la karşılaştırılınca hemen herkes cana yakın görünürdü– (her ikisi de anti-Semitik olan) Proudhon ve Bakunin'in Marx'a ilişkin çok farklı görüşleri olduğunu belirtmektir. Bakunin, Marx'ın fikirlerini çarpıcı bir sıklıkla tartışır; Proudhon ise onun adını pek anmaz. Bakunin, Marx'ın entelektüel gücünü teslim ediyor ve çoğu yerde bunu açık açık dile getiriyordu; Proudhon ise Marx'ı, yabancı olması sebebiyle önemsiz sayıyordu. Bakunin, Marx'ın fikirlerine sıkça itiraz ediyordu; Marx'ın kendi fikirlerine saldırılarını pek kayda değmez ve zararsız olarak gören Prudhon ise Marx'ın hamlelerini aleni olarak yanıtlama zahmetine bile girmemişti. Böyle bir yanıtı can sıkıcı, gereksiz bir çaba sayardı. Bakunin'in Marx'a yönelik tutumu, uygun terim bulmak çok güç olduğu için şöyle diyebiliriz, daha karmaşıktı. Bakunin, Marx'a yönelik saldırılarına genelde, onun 'bilimsel' başarılarına aleni olarak sadakat yemini ederek, yani çifte anlam taşıyan iltifatlarla başlıyordu, ve sürekli Marx'ın bir kuramcı olarak daha üstün olduğunu itiraf edip duruyor –bu da yine (Bakunin adına) belli belirsiz bir 'övgüyle kınama' biçimidir– ve bu üstünlüğe bir tür kıskançlık-hayranlık karışımıyla yanıt veriyordu. Bu karışıma belli bir kindarlık yedirilmiş olması, Bakunin'in hayranlığının içtenliksiz olduğu anlamına gelmez; Bakunin'in düşüncesinin Marx'ın düşüncesinden etkilenmiş olması Marx-Bakunin tartışmasının paradokslarından biridir. Bakunin'in andığınca, 1840'lı yıllar sırasında

> bilgi söz konusu olduğu sürece Marx benden kıyaslanamaz ölçüde daha ileriydi, hâlâ da ileridir... Benden genç olmasına rağmen çoktan bir ateistti, bi-

> linçli bir materyalist, bilgili bir sosyalistti. Bugünkü sisteminin temellerini o dönemde inceden inceye inşa ediyordu. Sık sık görüşüyorduk. Bilgisi ve proletaryanın davasına tutkulu adanmışlığı –gerçi bu hep gösterişle karışıktı– için kendisine büyük saygı duyuyordum. Ufak tefek düşmanlıklarla esinlenmediği sürece, ki maalesef yaşanan çoğu zaman buydu, hep öğretici ve nükteli olan sohbetini sabırsızlıkla arıyordum. O bana duygusal idealist diyordu, bunda haklıydı; ben de ona gösterişçi, vefasız, kurnaz diyordum, ben de bunda haklıydım.[132]

Bakunin'in Marx hakkında söylediği şu sözlere bir bakalım: Marx,

> tarihte hukuksal evrimin ekonomik gelişmenin nedeni değil sonucu olduğu ilkesini getirdi, bu büyük ve verimli bir kavramdır... bu kavramı bir ekonomik sistemin temeli olarak kurmanın onuru Marx'a aittir.[133]

Bu sözler, Bakunin ve Marx'ın da bazı temel ortak noktaları olduğunu hatırlatır. İkisi de ekonomik 'temel'in siyasal 'üstyapı' karşısındaki önceliğine inanıyordu; ikisi de kapitalizmi devirmek istiyordu ve bu amaçla aktif devrimciler olarak çalışmaya koyulmuşlardı; ikisi de, burjuva bireyciliğine muhalif, sosyalist ve kolektivistti; ikisi de dinle sert bir kavgaya tutuşmuştu; ve ikisinin de doğa bilimlerine saygısı vardı. Kendi payına Bakunin, Marx'ın bir kuramcı olarak üstünlüğüne kolaylıkla onay veriyordu, zaten kuramcılık, Bakunin'in herhangi bir değerlendirme yapmaksızın tanıyabileceği bir vasıftı; Proudhon'un aksine o, kendi entelektüel özgünlüğüne dair sorulara kulak asmıyordu; ve en önemlisi Bakunin, kendi değirmenine su taşıdığı sürece hiçbir düşüncenin kaynak, köken ve kimliğine ilişkin soru işaretleriyle uğraşmıyordu. Tek umursadığı şey, söz konusu düşünceden Bakuninciliğin yayılmasında yararlanılıp yararlanılamayacağıydı.

Bu nedenlerle şuna şaşırmamalıyız: Marx'ın öğretisinde kendisine uygun bulduğu şeyleri rahatça alan Bakunin, Marx'a Proudhon'un gösterdiğinden çok daha fazla bir takdir duygusuyla yaklaşıyordu. Proudhon ve Bakunin arasındaki bu fark diğer birçok farkın da belirtisidir. Öncelikle şiddet sorununu ele alalım. Proudhon, gördüğümüz üzere, aşamacı, yavaş yavaş dozajı artan, aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen bir kurumsal değişimden; karşı kurumların, mevcut kurumların içerisinde ve arkasında ağır, barışçıl gelişimi ile bunlara fark edilmeksizin eklemlenmesinden yanaydı. Şiddeti devletle ilişkilendirdiğinden, şiddet içeren devrimci eylemden geri durmaya özen gösteriyordu. Grevler konusunda bile ayak diriyordu, çünkü bunları, karşılıkçı hareketi lekeleyecek, onu siyasal olarak da kirletecek ölçüde şiddet içeren eylemler olarak görü-

yordu. Bakunin'in böylesi çekinceleri yoktu. Yaşamında ve yazılarında şiddet merakını hiç saklamadı; şiddeti hiçbir şekilde yalnızca devletle ilişkilendirmedi; ve şiddete dayalı, ani asal değişim için ajitasyon yapmaktan hiç vazgeçmedi. Bu amaçla, uygun ya da ulaşılabilir her kavgaya handiyse görülmedik bir cüretkarlıkla atılıyordu. Bu temel fark bir diğerini işaret eder: mizaç farkı. Bakunin'in tersine, Proudhon ünlüydü, yazdığı kitaplarla itibar kazanmıştı, fakat genel ilgiden hep kaçındı; kamusal forumu sevmiyordu ve aleni tartışmaları çıkarıp atmıştı hayatından. Yalnızca şiddetten geri durmaya değil, ayrıca (Oscar Wilde'ın sözleriyle) çok fazla gecesini kendinden alacak tipte bir sosyalizmden de uzakta kalmaya dikkat ediyordu. Katılımcı değildi, uzaktan kazanıyordu insanları. Bakunin ise insanları kişisel olarak kazanan bir katılımcıydı.

Proudhon'un bağlılık noktaları daha sınırlı, daha mesafeliydi. Kurtarıcı bir araç olarak emeğe inanıyordu; ve bu inanç, onun toplumun aşağıdan yukarıya yeniden oluşturulması için öngördüğü vasıtaların –eğitici bir kurum olarak işlik (*l'atelier*), proleter kendine-yetme ve (Proudhon'un *démopédie* dediği) *Bildung*[i] ve sınıf arılığı (*ouvriérisme*)– temeliydi. Tüm bu Proudhoncu temalar sonradan anarko-sendikalizme yedirilecek idiyse de, Bakunin'in anarko-sendikalizm üzerinde Proudhon'unki kadar belirgin olacak etkisi, kurtarıcı vasıta olarak emeğe değil şiddete duyulan bir inanç biçimini aldı. Çekilen acıların ve baskının örnek oluşturduğu ve yüceltici olduğu yolundaki düşüncede Bakunin Proudhon'la mutabıktı, fakat baskıyı ve acıyı ancak şiddetin dindirdiği düşüncesiyle Proudhon'dan ayrılıyordu. Proudhon'un kafasındaki şey, düzen, *aisance*, herkes için mütevazı bir yeterlik ve sakin bir yaşamdı; Proudhon'unki gibi bir düzen kuramcısı olmak dışında her şey olduğu söylenebilecek Bakunin'in kafasında ise, Proudhon'un (ve diğerlerinin) tüylerini diken diken edecek tipte bir tüm-yıkım ve *nihilisme du combat* vardı. Proudhon ataerkil aileyi, ocak ve yuvayı savunuyordu; Bakunin savunmuyordu. Proudhon, nihayet, özel mülkiyeti savunuyordu (herkesin biraz mülkiyeti olmasını istiyordu); Bakunin ise özel mülkiyetin yıkılması için çalışıyordu. İki anarşistin de paylaştığı din düşmanlığı konusunda bile, Bakunin'in Prometecilik ile demonizm arasında salınan sövgüleri yanında, Proudhon'un çıkışları soluk bir din kayıtsızlığı görüntüsü verir.

Bunlar belli anlamda önemli farklardır; genelde olduğu gibi, burada da, ustanın fikirlerinin ana gövdesini devam ettirip siyasal yaşamın itiş kakışına aktaran kişi sapkın çömezdi, yani Bakunin. Ustanın fikirleri sar-

[i] Bildung (alm.): eğitim, bilgi, irfan.

sılmadan ayakta kalmadı. Yandaşları Enternasyonale katılmak için Proudhon'un iznine ihtiyaç duyuyorlardı – *Altmışlar Manifestosu* (*Manifeste des 60*) adlı çalışmayı da daha çok bu izni koparmak için kaleme aldılar. Proudhon gönülsüz de olsa buna razı olacaktı; bu izin, Proudhon'un son kitabı *İşçi Sınıfının Siyasal Yeterliği Üzerine*'de hemen hiç istemeden yeniden formüle ettiği siyasal sakınmacılık öğretisinin değişikliğe uğratılmasını içeriyordu. Bakunin, Proudhon'un çekingen tutumunu ve gene onun, taraftarlarını (pek çok ilkesine karşı olsa bile) bir harekete katılmaya teşvik etmemesini hiç anlamıyordu. Her hareket Bakunin'in değirmenine su taşıyordu, yalnızca Enternasyonal değil, ayrıca daha önceki, kişiliğine hiç uygun olmayan Barış ve Özgürlük Birliğinin burjuva forumu da; herhangi bir özgürleşmeyi hedefleyen her hareket –Proudhoncuların muhalefet etmeyi sürdürdükleri İtalyan ve Polonya hareketleri de dahil[134]– Bakunin için yeterince iyiydi. Enternasyonale gelirsek, Bakunin, adımını bu kurumun kapısından içeri atmak için endişeden de öte şeyler duyuyordu; E.H. Carr'ın çok yerinde ifadesiyle, 'Bakunin'in bu önemli hamlesinin nedeni düşmanlık değil hamilikti. Kötülüğünü dilemek bir yana, o Enternasyonali kanatları altına almayı isteyecekti'.[135]

Proudhon ve Bakunin arasında bir tipik fark daha vardır. Az çok yerici bir tutumla çoğu zaman belirtildiği üzere,

> Proudhon'un ciltler dolusu yazılarındaki her 'anarşist' anlatıma karşılık bir de otoriter ifade bulmak mümkündür, tıpkı Proudhon'u aynı anda hem devrimci işçilerin yanında hem de tutucu köylülerin, hem Louis Bonaparte'ın... hem de 'merkezileşme'ye karşı savaşıyorlar gerekçesiyle alçak davalarını kabul ettiği Güneyli köle sahiplerinin tarafında bulmanın mümkün olduğu gibi.[136]

Bu konuda Bakunin'in sicili lekesizdir – Çar tarafından okunmuş olabilecek *İtirafname*'si dışında. Bununla beraber, anarşist kuramlarda hemen her zaman bulunabilen o muğlak anarşizm-otoritarizm ilişkisi, Bakunin'de de kendini gösterir. Bu ilişki, *İtirafname*'sinden çok, Proudhon'un kesinlikle nefretle karşılayacağı saplantılı komploculuğunda kendini gösterir. Proudhon'un kafasındaki devrimci komplocu fikri, nefret ettiği Louis-Auguste Blanqui'ye dayanıyordu; Bakunin'in kafasındaki devrimci komplocu fikriyse, dalkavukluğu Bakunin'in dengesini bütünüyle bozan Sergey Neçayev'e. Proudhon'un Blanqui'den uzak kalışının tam aksi bir biçimde, Bakunin Neçayev'le olan ilişkisini reddetmek şöyle dursun, devrimin bu haşarı çocuğunu bağrına basmıştır. Aradaki fark çok şey an-

latır. Ama bu fark abartılabilmektedir de; örnekse Neçayev'in o ürkünç 'Devrimcinin El Kitabı' adlı çalışmasının yazılmasına Bakunin'in yardım ettiği iddiası çürütülmüştür.[137] Fakat Neçayev'in, bir devrimci hücrenin – örgütlenmesi, tam da özgürlüğün antitezi olan bir hücrenin– üyelerinden özgürlük adına Cizvit itaati talep etmesi paradoksu, bizzat Bakunin'e yaraşır bir paradokstur. Birçok kez işaret edildiği gibi Bakunin, genelde, örnekse şöylesi bir imkansızlığı savunurdu: 'Kaçev gibi tutarlı Jakobenlerin desteklediği tipte bir örgütlenme olmaması gereken gizli bir derneğin kontrolünde olan, az "derinlikli" insanlara yaslanan ve taşrada kendiliğinden gelişen bir isyan'. Yine belirtilmiştir ki,

> kuramda mutlak özgürlüğün başkahramanı ve en keskin ifadelerle komünizmin sert disiplinini şiddetle yermeye hazır [olan Bakunin]... kendi devrimci faaliyetlerini örgütlemeye gelince, hem kendi ilkeleriyle tamamen çelişen hem de dogmatik ve diktacı Marx'ın en aşırı hırslarının çok daha ötesine geçen yöntemlere başvuruyordu.[138]

Bakunin, genellikle ayrı devrimci hücreler, hatta birbirleri hakkında casusluk yapan rakip hücre şebekeleri kuruyor, ayrıca komplo ve kontrol iplerini elinde tutuyordu (ya da o yönde bir izlenim uyandırıyordu). Bakunin'in kendisini Enternasyonale götürecek yolu açmak amacıyla 1868'e değin kurduğu ittifaklar, örgütler, idare organları ve kardeşlik ağları, tanımlanamaz bir karmaşıklık arz eder. Ümitsiz bir çaba olacağından, burada bu ağı çözmeye girişmeyeceğiz. Söz konusu örgütlenmelerin görünüşe göre çoğun ancak Bakunin'in verimli imgeleminde bulunması, Bakunin –hatta Neçayev– ile Lenin arasında koşutluklar kurmaya teşne olanların (buna Leninistler de dahil) bir an durup düşünmesini sağlayacak bir noktadır.[139] Bakunin'in birbiri ardınca sökün eden tasarıları, fantastik öğelerle cömertçe süslenmiştir, ve bu, Enternasyonal içindeki manipülasyonları için olduğu kadar, tüm diğer manipülasyonları için de geçerlidir. Enternasyonal içindeki/çevresindeki dolaplarına ilişkin aşağıdaki taslağın da göstereceği üzere, Bakunin özellikle başarılı bir komplocu değildi. Ne var ki o, öyle bir komplocuydu ki, entrika ağları örmedeki ustalığı (ya da beceriksizliği) sayesinde, tasarılarının boşunalığını yalnızca başkalarından değil, kendinden de saklamada başarılı oldu. Ardı arkasına gelen, bulanık komplolar denebilecek iddialı tertipleri şunu hatırlatmalıdır, Bakunin'in saplantısı nihai anlamda iktidar değil, kişisel nüfuzdu. Basit bir ifadeyle, rakiplere hoşgörüyle bakamazdı; ve daha büyük, daha kişisellik barındırmayan bir örgütlenmede –yani kendisinin giriş yılı olan 1868 yılı itibariyle bizatihi Enternasyonal gibi bir örgütlenmede– itibarlı olup egemen olmamaktansa, yabana atılmaz kişisel manyetizmasına da-

yanarak tahakküm edebileceği bir küçük, seçme insanlar grubunun başında bulunmayı tercih ederdi.

KARDEŞLİK, BİRLİK VE İTTİFAK

> Floransa'da Mazzini'ye karşı Bakunin aracılığıyla mayınlar döşeyeceğim.
>
> Marx'tan Engels'e, 1865[140]

Marx'ın İtalya'daki *longa manus*'u[i] olarak Bakunin'i seçmesi tuhaf gelebilir, yine de Marx, bu amaçla 1864'te Bakunin'le yeniden ilişkiye geçti. Bir araya gelişleri öncesinde yaşanan gelişmeler, bu toplantıdan bir sonuç çıkmayacağının sinyallerini veriyordu. Bakunin'in daha az derinlikli olanların şiddet potansiyeline duyduğu eğilim, komploculuğa olan yatkınlığı ve değişken mizacı, Marx'ın Ruslara duyduğu soğukluk gibi, yeterince bilinen şeylerdi; bütün bunlar aralarındaki tartışma süresince daha da dallanıp budaklanmıştı. Bunlar bir yana, daha özel bir anlaşmazlık çizgisi söz konusuydu. Marx 1848'de *Neue Rheinische Zeitung*'da bazı belgelerin varlığından bahsetmişti; bunlar sözde, Bakunin'in bir Çar ajanı olarak bazı Polonyalı asileri ele verdiğini, sonrasında bu asilerin Rus otoritelerince idam edildiğini tanıtlıyordu. Marx bu sorumsuz suçlamasını bir yazıyla geri çektiği[141] halde, bu olayın tortusu Bakunin *İtirafname*'sini yazdığı sırada hâlâ zihinlerdeydi; ve hatasını telafi etmesine karşın Marx'ın da, Bakunin'e ilişkin özel kuruntularını ve onun pan-İslav eğilimlere sahip her Rus gibi pek güvenilmez biri olduğu inancını bir yana bırakmış olduğu söylenemezdi. Fakat 1864'e gelindiğinde, Marx ve Bakunin, palazlanmakta olan Enternasyonal için hâlâ bir tehdit unsuru oluşturan Mazzini'yi silme hususunda hemfikirdiler; ve bu amaç doğrultusunda, ikisi arasındaki toplantı şaşırtıcı biçimde dostane geçecekti. Marx Engels'e yazdığı bir mektupta, herhangi bir 'en ünlü son sözler' derlemesinde yerini alacak şu ifadeleri kullanıyordu: Bakunin 'artık yalnızca sosyalist hareketlerde rol alacak... Onu öncekinden çok daha fazla sevdiğimi söylemem gerek... geçmişe değil, geleceğe yönelmiş bulduğum... ender görülen insanlardan biri o'.[142] Bakunin'e dönersek, o da Marx'ın uzlaşmaya yönelik inisiyatifi üstlenmiş olduğunu vurguluyordu. Marx,

---

[i] longa manus (lat.): uzun el.

> hiçbir zaman sözle ya da fiili olarak aleyhimde hareket etmediğine; aksine bana hep içten bir arkadaşlık duygusu ve büyük bir saygı beslediğine dair yemin etti. Doğru söylemediğini biliyordum, ama zaten ben de hiç içerlememiştim. Enternasyonalde büyük bir rol oynadığının farkındaydım: onun yazdığı 'Açılış Konuşması'nı okumuştum... önemli, ciddi ve derin bir manifestoydu bu, kişisel polemiğe dalmadığı zaman kaleminden çıkan her şey gibi.[143]

Bakunin, İtalya'ya döndükten sonra, öyle görünüyor ki, kendini liberter bağlaşımlar oluşturmaya vermişti – esas olarak da (çömezi Guillaume'un bir defasında ifade ettiği gibi), 'içtiği tütünlerin dumanları içinde' kuruyordu bu bağlaşımları. Bakunin'in devlete saldırma konusundaki ısrarı mevcut gerçekleşmemiş milliyetçi özlemler atmosferinde pek bir anlam ifade etmiyordu, fakat zaten onun, yer ve zamanı iyi tartıp ona göre hareket ettiği hiç görülmemiştir. 1865'te Floransa'dan Napoli'ye taşınana kadar, Bakunin, görünüşe göre, Enternasyonal için ya da başkaları için pek bir şey yapmadı –Marx'ın mektupları (bunlar açıkça Bakunin'i Londra'dan yönlendirme çabalarıydı) yanıtlanmadan kalmıştır– ve bu durum, küskün entelektüeller arasındaki çalışmaları hariç, Napoli'de de devam etti.[144] Taraftar kitlesinin küçüklüğü onu pek üzmüyordu. Hıristiyanlık, diye hatırlatıyordu okurlarına, *Il Popolo d'Italia*'da (*İtalyan Halkı*), dünyayı fethetmek için yalnızca on iki havariye ihtiyaç duydu; havariler

> bunu başardı... Kahramanca çılgınlıklarından dolayı, ilkelerinin her şeye gücünün yettiğine duydukları inancın mutlak, yılmaz, yola getirilemez karakterinden dolayı, aldatmayı ve kurnazlığı küçümseyerek, ödün vermeyi ya da anlaşmalar yapmayı hiç düşünmeksizin dosdoğru savaş açtıklarından dolayı... fethettiler dünyayı...

Bunlar boş sözler değildir; bu sözler, Hostetter'in de belirttiği gibi, 'Bakunin'in sonraki devrimci faaliyetine yol gösteren ilke'yi haber verir: 'Özgürlükçü ideale sarsılmaz bir inançla sarılan kahraman bir seçkinler grubu, bu inançlarından zerrece ödün vermeyerek ve kitlelerin bunun doğruluğunu kendiliğinden sezmelerine önayak olarak galebe çalabilir'.[145] Bu elbette, Bakunin cafcaflı sözler etmeye yeteneksizdir demeye gelmez; Temmuz 1866'da Bakunin'i Herzen ve Ogarev'e, son üç yıldır tek işinin (Marx artık bunun her ne olduğunu düşünürse!) 'gizli bir uluslararası sosyalist birlik örgütlemek' olduğunu ve 'Mazzini ve Garibaldi'nin yaydığı iğrenç burjuva vatanperverliği kuramı'na rağmen 'İsveç, Norveç, Danimarka, İngiltere, Belçika, Fransa, İspanya ve İtalya'da yandaşları' bulunduğunu övünerek söylerken görürüz, 'ayrıca

Polonyalı arkadaşlarımız da var ve aramızda Ruslar bile bulunuyor'.[146] Bu söyledikleri büyük ölçüde hayal ürünüydü, gerçi biliyoruz ki, Bakunin çok büyük ve girift bir 'Enternasyonal Kardeşlik' oluşturmayı hedefleyen resmi bir proje hazırlamıştı; yine biliyoruz ki Mazzini, Marx'ın kaygısını doğrularcasına,[147] Enternasyonalin nüfuzunu önlemek ve cumhuriyetçiliğin sosyalizm karşısındaki önceliğini tekrar teyit etmek için Temmuz 1866'da bir Evrensel Cumhuriyetçi İttifakı kurdu. Fakat belki de hâlâ karşı-mayınlarının etkili olduğuna inanan Marx, endişeli olmak bir yana, kendinden çok emin görünüyordu. 1867'de Engels'e sevinçle şunları yazar:

> Gelecek kongrede, Brüksel'de, bu Proudhoncu eşeklerle kişisel olarak ilgilenmeceğim. Tüm işi diplomatik olarak hallettim, zaten kitabım yayınlanıncaya [*Kapital* I yeni çıkmıştır] ve birliğimiz kök salıncaya kadar kişisel olarak kendimi göstermek istemedim... Bu arada [Enternasyonal] büyük ilerleme kaydetti... İngiliz Sendikalistleri arasındaki, 'çok ileri' gittiğimizi düşünen domuzlar şimdi koşa koşa bize geliyor... *Les choses marchent.*[i] Belki de görünenden daha yakında kopacak devrimde, bu güçlü lokomotif bizim (yani senin ve benim) ellerimizde olacak. Bunu son otuz yıllık Mazzini ve diğerlerinin elde ettikleriyle kıyaslasana bir! Üstelik mali destek olmaksızın! Paris'te Proudhoncuların, İtalya'da Mazzini'nin, Londra'da kıskanç Odger, Cremer ve Potter'ın entrikalarıyla, Almanya'daki Schulze-Delitsch grubu ve Lassallecilerle yetinmek zorundayız artık![148]

Gerçekten de durum değişmekteydi, fakat Marx ve Engels'i rahat ettirmeyecek bir yönde. Bakunin'in entrikalarının 'yaşama' geçmesi, bunların Marx'ın mektubunda sıraladıklarından daha önemli olduğunu gösterecekti; Marx'ın kendinden aşırı derecede emin mektubu Enternasyonalin başarısını, örgütün büyüyen gücünü değil, düşmanları arasındaki kopuş ve 'entrikaları' baz alarak değerlendiriyordu – bu, böyle bir şey varsa bile, dengesiz bir yargıdır.

Eylül 1867, Victor Hugo, John Stuart Mill ve diğerlerinin yanı sıra Bakunin'in de katıldığı Cenevre Barış Kongresinin tarihiydi; kongre, Barış ve Özgürlük Birliğini kurdu, Bakunin de Birliğin merkez komitesine girmeyi başardı. Bu sıfatla Enternasyonal için *çalışıp* Enternasyonal ile Birlik arasında, onun deyişiyle, bir 'çalışma antantı' kurulması için gayret gösterdi; bunu yaparken şunu düşünüyordu: kendinin olan bir taraftar kitlesinden yoksun Birliği sosyalizme doğru yönlendirebilirse – olmayacak bir rüyaydı bu– bundan ortaya, giderek daha iyi kadrolar kaza-

[i] Les choses... (fr.): işler yolunda.

nan Enternasyonal ile *rapprochement*[i] çıkabilirdi. Marx, 'Barış Kumkumaları'nı küçümsüyor ve Enternasyonalin onlarla yakınlık kurmasına karşı çıkıyordu. İlgili Genel Konsey tutanaklarındaki ifadeleriyle, 'Rusya gibi bir gücün varlığı, tüm diğer ülkelerin ordularını hazır tutması için yeterli sebepken, bedeli-ne-olursa-olsun-barış partisi Avrupa'nın geri kalanıyla savaşma araçlarını bir tek Rusya'ya kendi elleriyle terk ediyor'.[149] Marx, Ocak 1867'de Engels'e şöyle yazar: 'Ruslar doğal olarak, Kongreyi [Barış Kongresi] kurdular... bu amaçla, kaşarlanmış ajanları Bakunin'i göndermişler'.[150] Gerçekte, görmüş olduğumuz gibi, Enternasyonal ve Birlik arasındaki temas sonra ermişti, çünkü Birlik 'artık toplumda biri diğerince sömürülen iki sınıf diye bir şey bilmeyecek... yeni bir düzen' ibaresini reddetmişti. Bazı Enternasyonalistler, bununla birlikte, Birliğin Cenevre Kongresine (1867) katıldılar; yılmak nedir bilmeyen Bakunin yeniden harekete geçti ve bu kez Birliği (1868'de Bern'de yapılacak olan) gelecek kongresine katılması için Enternasyonali de davet etmesi konusunda ikna etti. Ne var ki davet, Birliğin hedeflerini Enternasyonalin hedefleriyle özdeşleştirmede çok ileri gitmişti ve bu da muhalif Enternasyonalistlere gereksindikleri cephaneyi sağladı; Enternasyonalin Brüksel'deki 1868 Kongresi, bu doğrultuda, karşılık olarak, Birliğin devamı için hiçbir mantıklı sebep görmediğini beyan etti; ve keyfi bir tavırla, bu artık fuzuli hale gelmiş yapının üyelerinin dilerlerse kendi bölgelerindeki Enternasyonalin yerel şubelerine kayıt yaptırabileceklerini önerdi. Birliğin başka bir *raison d'être*'i kalmadığı iddiasındaki bu deklarasyonu yüz kızartıcı bir aşağılama sayan Birlik Konseyi, Bakunin'i yol açtığı bu durumdan dolayı kınadı.

Bundan da öte, Bakunin siyasal düşüncelerinden ötürü de Birliğin Bern Kongresinde kınanacaktı; her zamanki gibi kulakları bunlara tıkalı olan Bakunin ise, 'sınıfların eşitlenmesi' üzerine bir tartışma başlatmayı deneyecek, bu da diğer delegeleri şaşkına çevirecekti. Onu hemen komünizmle suçlayanlara karşı Bakunin kendisini belagatle savunmuştur.

> Sınıfların ve bireylerin ekonomik/toplumsal eşitlenmesinin mücadelesini verdiğim için, Brüksel'deki işçi kongresinin yanında yer alarak kolektif mülkiyeti desteklediğim için, şimdi komünist olmakla suçlanıyorum. Komünizm ve kolektivizm arasında nasıl bir ayrım yaptığım soruluyor bana... Komünizmden nefret ediyorum, çünkü komünizm özgürlüğün inkarıdır, çünkü benim açımdan insanlık, özgürlük olmadan düşünülemez. Komünist değilim, çünkü komünizm toplumun tüm güçlerinin devlet tarafından soğurulmasına

[i] rapprochement (fr.): yakınlaşma.

> neden olur, çünkü komünizm, ister istemez, mülkiyetin devlet elinde toplanmasıyla sonuçlanır, bense devletin kaldırılmasını istiyorum – insanları, ahlaklılaştırma ve uygarlaştırma bahanesi altında şimdiye dek köleleştirmiş, ezmiş, sömürmüş ve baştan çıkarmış devlet otorite ve kontrolünün kökten imhasını istiyorum. Toplumun ve kolektif ya da toplumsal mülkiyetin, herhangi bir otorite vs. ile yukarıdan aşağıya değil, özgür bağlaşımla tabandan yukarıya örgütlenmesini istiyorum. Devletin kaldırılmasını istediğimden; devletin bir kurumundan, devlet ilkesinin bir sonucundan ibaret olan bireysel olarak miras alınmış mülkiyetin de kaldırılmasını istiyorum. Ben işte bu anlamda kolektivistim, komünist değil.

Bu görüşlerine Birliğin burjuvaları arasında pek destek bulamayan (ve çoktan Enternasyonalin Cenevre koluna katılmış olan) Bakunin, kendisini destekleyenlerle birlikte Birlikten şu gerekçeyle çekildi:

> Üyelerinin çoğunluğunun,... sınıfların ve bireylerin ekonomik/toplumsal eşitlenmesine karşı olduğunu hararetle ve açık seçik beyan etmesini, ve önüne hedef olarak bu eşitlik ilkesinin gerçekleştirilmesini koymayan hiçbir programın ya da siyasal eylemin sosyalist demokratlarca, yani barış ve özgürlüğün dürüst ve mantıklı yoldaşlarınca kabul edilemeyeceğini göz önünde bulunduran biz aşağıda imzası olanlar Birlikten çekilmenin ödevleri olduğuna inanır.[151]

Bakunin ve yandaşları –Rus, İsviçreli, Polonyalı, Fransız, İtalyan ve Alman– bu noktada Enternasyonal Sosyal Demokrasi İttifakı'nı kurdular; kısa süre sonra, örgütün ismindeki 'sosyal' terimi 'sosyalist' olarak değiştirilecekti, çünkü 'sosyal demokrasi' ibaresi kötü bir Alman otoritarizmi kokusu yaymaktaydı. Bu örgütün, Bakunin'in kurmakta ya da icat etmekte çok usta olduğu tüm diğer ittifaklar, kardeşlik örgütleri ve kurullardan ana farkı, İttifakın daha baştan kendini Enternasyonalin bir şubesi sayması, onun tüzüğünü kabul etmesi ve çok geçmeden de Aralık 1868'de resmi üyelik için başvurmasıydı. Bu demektir ki, İttifaka ve Enternasyonale ikili üyelik, olasılıkla baştan beri destekleniyordu; fakat bu ikili üyeliğin fiili olarak ifade ettiği –ya da etmesi beklenen anlam– hep tartışmalı kalmıştır. Bazı anlatımlar, 'tek ülkesi evrensel devrim, ve tek düşmanı gericilik olan' bir Enternasyonal Kardeşlik'in bulunduğunu belirtmektedir; Bakunin'i, en azından kuramsal olarak, kendisine çeken bu örgütlenme biçimi, İttifakı,

> Enternasyonale devrimci bir örgütlenme kazandırmaya; Enternasyonali ve onun dışında mevcut tüm halk kitlelerini, siyasal-dinsel-burjuva gericiliği ve devletin ekonomik, hukuksal, dinsel ve siyasal kurumlarını yıkabilecek kadar

> örgütlü bir güce dönüştürmeye yönelik, Enternasyonalin bağrında gizli bir birlik[152]

haline getirebilirdi. Bakunin'in İttifakı'nın –Marx ve diğerlerinin zamanla inanacak oldukları gibi– gizli bir derneğin açık 'cephesi' olup olmadığını kesin olarak saptamak olanaksızdır; ama bildiğimiz bir şey varsa o da, Enternasyonal Genel Konseyi'ne gönderilen İttifak programının, Enternasyonalin kendi programından önemli ölçüde farklılıklar gösterdiğidir. İttifakın programı; tüm üretim araçlarının kolektivizasyonunu, miras hakkının ve yanı sıra 'sanayi ve tarımdaki özgür bağlaşımların evrensel birliği'ni sağlamak için tüm 'ulusal devletler'in ortadan kaldırılmasını, bireylerin ve sınıfların eşitlenmesini ve militan bir ateizmi öngörüyordu.

Bu görüşler İttifakın Enternasyonale kabulü önünde hiçbir teknik engel oluşturmuyordu – Enternasyonalin tüzüğü, kabul koşulunu 'karşılıklı yardım... [ve] işçi sınıfının tam kurtuluşunu gaye edinen tüm işçi birlikleri' biçiminde tanımlıyordu; İttifakın üyelerinin işçi olmaması da engel değildi. Fakat Marx, Bakunin'in ona aşağıdaki gibi kişisel olarak yaltaklanmasına rağmen, daha doğrusu bu sebeple amansız bir şüphe içindeydi:

> Her zamankinden çok dostunuzum sevgili Marx, çünkü büyük ekonomik devrim yolunu takip etmekte ve hepimizi bu yolu takip etmeye çağırmakta ve aramızda salt ulusal ya da özellikle siyasal girişimlerle dolambaçlı yollarda kendilerini kaybedecek olanları küçümsemekte ne kadar haklı olduğunuzu her zamankinden iyi anlıyorum. Sizin yirmi yılı aşkın bir süre önce yapmaya başladığınızı, şimdi ben yapıyorum. Bern Kongresinin burjuvalarına ciddi ve aleni vedamdan beri, işçilerin dünyasından başka hiçbir birlik, hiçbir çevre tanımadım. Şimdi yurdum, sizin en önemli kurucularından olduğunuz Enternasyonaldir. Gördüğünüz gibi, sevgili dostum, sizin bir çömezinizim ve bundan da gurur duyuyorum...

Marx, bekleneceği üzere, bu sadakat taahhütlerinden –o bunlara *entrée sentimentale*[i] diyordu– ikna olmadı. İttifakın tüzüğünü Engels'e göndermişti; 'Bay Bakunin', diye yazıyordu ilişik mektubunda, 'işçi hareketini *Rus* kontrolü altına almak isteyecek kadar nazik'.[153] Marx'ın, ona gönderilen[154] (Engels'e de gönderilmiştir) İttifak Program ve Tüzüğünün kopyasına düştüğü notlar günümüze dek kalmıştır. Bunlar, 'sınıfların eşitliği' nosyonunu alaya alır ve 'miras hakkının kaldırılması'nı 'Saint-Simonculuğun her derde deva o eski ilacı' diye niteleyerek reddeder; İttifakın 'uluslar arasında rekabeti' yadsıması, Marx'ın şu kenar notunu yazmasına vesile olur: 'Rekabet vardır, rekabet vardır, a benim aziz

[i] entrée sentimentale (fr.): duygusal bir girizgah.

Rus'um!' İttifakın 'bütünüyle Enternasyonal içerisinde kurulmuş' olduğu iddiasına karşı Marx şöyle yazacaktır: 'içerisinde kurulmuş ve ona karşı kurulmuş!' Ne var ki Marx, bu notlarda özel düşüncelerini [ve Ruslara duyduğu soğukluğa dayanan saplantılarını] açığa vurmaktan daha öteye gider – örnekse şu gözlemine bakalım: 'Enternasyonal... hiçbir şekilde, "Enternasyonal" kollara ayrılmayı kabul etmez'; bu doğrultuda, (besbelli Marx'ın liderliğindeki) Genel Konsey, İttifakın başvurusunu, tam da yukarıda sıralanan gerekçelerle, reddetti. Konseyin (Marx tarafından yazılmış) kararı[155] şu kaygıyı dile getirir: İttifak gibi yapıların kabul edilmesi durumunda, Enternasyonal 'çok geçmeden *her ırk ve enternasyonaliteden* entrikacıların oyuncağı [un jouet] haline gelirdi (italikler bana ait). İnsan merak ediyor: Enternasyonalden acaba ne kadar enternasyonal olması bekleniyordu? Marx, 'Enternasyonal içerisinde ve dışında çalışan ikinci bir enternasyonalin varlığının... bizatihi Enternasyonalin dağılışının en kesin aracı haline' geleceği vurgusuyla önemli bir nokta yakalıyordu –gerçekten de sonraki olayların bu yorumu desteklediğini öne sürmek mümkündür– fakat bu noktayı ifade etmede kullandığı metnin de sınırları vardı. Marx'ın hemen eklediğine göre, Birliğe uygulanmış olan işlem, İttifakın başvurusunun reddini gerekçelendiren bir örnek sağlıyordu; oysa Birliğe uygulanan işlemde (Enternasyonalin Brüksel Kongresinin delegeleri sıfatıyla) aleyhte oy kullananların bazıları şimdi kalkıp İttifakın başvurusuna onay veriyordu.[156] Böylesi bir çark ediş elbette ki keyfiydi; ve bu tutum, Marx'ın 'otoritarizmine' ilişkin suçlamaları inandırıcı kılmaktadır.

Şubat 1869'da İttifak İsviçre, İtalya ve İspanya'daki şubelerinin tüzüğe uygun Enternasyonal şubeleri olarak kaydedilmesi –ki bu zaten Genel Konseyin İttifaktan tüm yapmasını talep edebileceği şeydi– durumunda, kendisini 'uluslararası' (enternasyonal) bir yapı olarak feshedeceğini kabul ederek ikinci bir üyelik teklifinde bulundu. Genel Konsey, Marx'ın devam eden endişelerine karşın, bu kez, 'sınıfların eşitlenmesi' ifadesinin İttifak programından çıkarılması koşuluyla, başvuruyu kabul etmek durumunda kaldı. ('Proletarya hareketinin [Enternasyonal]in büyük hedefini de oluşturan asıl hedefi mantıksal bakımdan olanaksız, 'sınıfların eşitlenmesi" değil,... tarihsel bakımdan zorunlu olan, "sınıfların kaldırılması"dır... fakat bu "égalisation des classes" ifadesi, görünüşe göre basit bir kalem oynatmasıdır...' Aslında tersinin geçerli olduğu görülecektir.)[157] Üye birliklerin programlarındaki ifade tarzlarını mantık noktaları itibariyle tetkik etme işine bakmayan Genel Konseyin böyle bir şey talep etmeye de hakkı yoktu; böyle yapması saçmaydı ve

uzağı göremediğine işaretti, çünkü bu, grupları boş yere gücendirmiş ve çatışma olasılığını artırmıştı (Marx, bu durumun farkındaydı). Genel Konsey, Bakunin'e, Enternasyonalde nüfuz elde etmek için gereksindiği hareket noktasını sağlamış oldu; Bakunin artık, ancak (kararlı biçimde anti-anarşist olan) Genel Konseyin tanıyabilecek olduğu meşruiyet şemsiyesi altında, 'anti-otoriter sosyalizm' davasını geliştirmekte serbest kalmıştı. Marx'ın da gördüğü ve rahatsız olduğu üzere, Konsey bu meşruiyeti tanıyacak ölçüde güçsüzdü; Genel Konseyin İttifaka yanıtını Marx, Engels'e yazdığı bir mektubunda da belirttiği gibi,[158] şu taktik düşüncelerle kaleme almıştı:

> Bakunin şöyle düşünüyor: onun 'radikal programını' onaylarsak, bu konuda büyük bir gürültü koparıp bizi *tant si peu*[i] uzlaştırabilir. Bu programa karşı olduğumuzu açıklarsak, karşı-devrimci olacağız. Dahası: kabul edersek, o zaman da kendisi, Basel'deki kongrede ayaktakımından kimilerinin desteğini sağlamanın yollarını arayacak...

Fakat daha temel anlamda bakılırsa Marx, Bakunincilerin programını ciddiye bile almamıştır. 'Onların "devrimci programı"', diye yazar Engels'e küçümsemeyle,[159]

> İtalya, İspanya vs. yerlerde Enternasyonalin yıllar içinde sağladığından daha büyük bir etkiye sahip olacakmış birkaç haftada. 'Devrimci program'larını reddedersek, 'devrimci' işçi hareketi ülkeleri –bunlar... Fransa, burada topu topu iki muhabirleri bulunuyor, İsviçre (!), İtalya, burada da, bize dahil olanlar hariç, işçiler Mazzini'nin kuyrukçularından başka bir şey değil, ve İspanya– ve işçi sınıfının *daha yavaş* gelişim gösterdiği ülkeler –İngiltere, Almanya, Birleşik Devletler, Belçika– arasında bir kopuşa yol açacakmışız. Ve volkanik, cehennemi işçi hareketiyle, öte yanda sudan bir hareket arasındaki kopuş... İsviçrelilerin devrimci tipi temsil etmeleri pek hoş doğrusu.

Marx'ın küçümsemesi, göreceğimiz gibi, çok geçmeden kendi aleyhine olacaktı.

Bakunin'in İttifakını fiili anlamda da feshedip etmediğini –bu soru önem kazanacaktı– kesin olarak bilemeyiz. E.H. Carr'ın Bakunin biyografisi, hem feshetmediğini hem de komplocumuzun küçükten büyüğe her birine hakim olmayı istediği bir dizi Çin işi hediye mahfazası (Bakunin'in Enternasyonal içindeki İttifak içindeki gizli bir Enternasyonal Kardeşlik içindeki idare kurulu) tertiplediğini ileri sürer. Bu tanıtla-

---

[i] tant si... (fr.): o kadar az.

nabilecek bir iddia değildir; aynı şey Carr'ın şu iddiası için de geçerlidir: Bakunin, daha önceleri,

> Birlik ile Enternasyonal arasında bir ittifakla sonuçlanacak; ve onu da Birliğin asıl itici gücü, Marx'ın eşdeğeri, Enternasyonalin yöneltici ruhu kılacak gözü pek bir plan tasarlamıştı. Böylece Birlik, kişiliğinin ve sicilinin ona hak kazandırdığı, Enternasyonaldeki bu makama geçmesi için bir basamak işlevi görecekti.[160]

Bu iddiaların sakatlığı bir kanıta dayanmamasında değildir yalnızca; bunlar ayrıca şunu da göz ardı eder: Bakunin'in çeşitli komplo ve dolaplarındaki fantazi-gerçeklik karışımını –onun kafasında olanları açığa vuran kanıtlar ne olursa olsun– çözmek imkansızdır. Tarihsel kayıtlar Bakunin'in güçlü bir konuma gelse de, bundan yararlanmada çok sakil kaldığını göstermektedir (belki de böylesi bir güce sahip olduğunu bilmiyordu).

Tüm İttifak şubeleri içinde yalnızca biri, Cenevre şubesi, Enternasyonale kaydolma zahmetine girdi. Bu durumda, ya diğer şubeler marjinal kalıyordu ya da bunların eylemleri üzerinde Bakunin'in pek etkisi olmuyordu (ya da her ikisi birden söz konusuydu); fakat diğerleri bir yana, bizatihi Cenevre şubesi Bakunin'in amaçları için ideal bir örgüt olmaktan uzaktı. Şöylesi bir karışıklık söz konusuydu: Cenevre öteden beri Enternasyonalin İsviçre'deki ana merkeziydi, ve ayrıca İsviçre Ulusal Federal Konseyinin, yani Cenevre Federasyonunun da (başka bir isim altında) bulunduğu yerdi. Hemen hemen tüm Cenevre Enternasyonalistleri –*Fabrika* adıyla bilinen ve burjuva eğilimleri Bakunin'de nefret uyandıran, hepsi de katı, dikkatli zanaatkarlar– Bakunin'in ultra-devrimciliğine muhalif bir tutum içindeydi. Londra Genel Konseyi, İttifakın Cenevre şubesini üye bir yapı olarak kabul ettiği halde, Cenevre Federasyonu bunu yapmayı reddediyordu. Dolayısıyla Bakunin'in İttifakı iki cephede birden mücadele vermek zorunda kaldı, yani hem Cenevre Federasyonuna karşı, hem de Marx ve Bakunin arasındaki daha yoğun mücadelede taraf olarak. Bu mücadelelerin seyrini, Bakunin'in 1868 ve 1869 yıllarında, bir Cenevre gazetesi olan *L'Égalité*'ye düzenli olarak yazdığı makalelerden izlemek mümkündür.[161] Ekim 1869'da Marx, Engels'e şöyle yazıyordu:[162]

> Cenevre'deki Fransız komitemizin sekreteri, Bakunin'den gına getirmiş ve onun 'buyurganlığının' her şeyi mahvettiğinden yakınıyor. Bakunin de *L'Égalité*'de, Alman ve İngiliz işçilerinin bireyciliğe hiç ihtiyaç duymadığı-

> nı, dolayısıyla bizim *communisme authoritaire*'imizi[i] kabul ettiğini söylüyor. Buna karşılık kendisi *le collectivisme anarchique*'i[ii] temsil ediyormuş. Gerçekte, anarşi onun kafasında, tek bir fikre yer var orada: başrolü kendisi oynamalı...

Basel Kongresi –bu, göreceğimiz üzere, Enternasyonalin tarihinde bir dönüm noktasıdır– öncesinde *L'Égalité* birbiri ardınca Bakunin'in makalelerini yayımladı; Enternasyonalin ilkelerini açıklama iddiasındaki bu makaleler, gerçekte, İttifakın programını Enternasyonalin 'asıl' programı olarak, ve seçilmiş işçi sınıfı politikacı ya da liderlerinin 'ihanetini' de işçi sınıfının siyasal eyleminin doğal, kaçınılmaz sonucu olarak sunuyordu.

Bakunin'e İsviçre'de ilk destek –Marx'ın İngiltere'de bulduğu destek gibi– orada yaşayan yabancılardan, Rus, Polonyalı, Fransız ve İtalyan siyasal sığınmacılardan geldi; fakat Bakunin, ayrıca Cenevre'yi kendilerine bir merkez –inşaat işçilerinin, marangozların ve ağır sanayi işçilerinin daha çok Fransız ya da İtalyan olduğu bir merkez– haline getirmiş olan *Gastarbeiter*[iii] arasında da destek buldu. Cenevre inşaat işçileri grevi, Enternasyonalin 1868 yılı boyunca destek sağladığı pek çok grevden biriydi, bu grevlerin başarıyla sonuçlanması Enternasyonale prestij kazandırmıştı. Guillaume'dan yardım gören Bakunin de, Jura'nın Fransızca konuşan yerli işçileri ile saat yapımcıları arasında kendisine hatırı sayılır bir destek buldu; Bakunin'in Alman olan her şeyden (ya da Marx'ın Rus olan her şeyden) nefret etmesi gibi, bu işçiler de Alman İsviçrelilerinden hiç mi hiç hoşlanmıyordu.

BASEL'DEN LAHEY'E

Bakunin'in (kendisi açısından) çok emek verilmiş ön hazırlıkları düşünülürse, yeni ele geçirdiği avantajı kullanmada gösterdiği beceriksizlik şaşırtıcı gelebilir. Bununla birlikte, 1869'da Basel'de katıldığı ilk (ve tek) kongrede 75 delegeden yalnızca 12'sine Bakuninci denebilirdi; Bakuninin kendisi de, Londra Genel Konseyinin yetkilerinin (azaltılması değil) *genişletilmesi* lehinde konuşup oy verdi[163] – Carr'ın ve başkalarının öne sürdüğü gibi, o burada da yine sistematik bir komplo uyguladıysa eğer, bu tutumun ciddi bir taktik yanılgı sayılması gerekir. Bakunin'in böyle davranmasının sebeplerinden birini Cole belirtir: 'Genel Konsey, İttifakın

---

[i] communisme authoritaire (fr.): otoriter komünizm.

[ii] le colectivisme... (fr.): anarşik kolektivizm.

[iii] Gastarbeiter (alm.): yabancı işçiler.

üyeliğini kabul etmiş... oysa Cenevre [Federasyonu] reddetmişti'.[164] Diğer nedenler ne olursa olsun, Bakunin Genel Konseye geniş yetkiler verilmesini resmen telaffuz etti – şu yetkiler: Enternasyonale kabul ya da kabulü red etme yetkisi (bu yetki yıllık kongrenin onayına tabi olacaktı) ve Enternasyonalin çıkarlarına karşı hareket etmekle suçlanan ya da bundan kuşkulanılan her şubeyi kongreler arasında feshetme yetkisi (bu yetki de kusurlu görülen şubenin gelecek kongreye temyiz başvurusunu saklı tutuyordu). Bu kararların önemi önümüzdeki sayfalarda belirginleşecek.

Basel Kongresi temsiliyet açısından o zamana dek görülen en geniş yelpazeye ulaştı (yalnızca 1872 Lahey Kongresi değişik ülkelerden katılım açısından daha iyi bir noktaya gelecektir); küçük bir Alman delegasyonu bile vardı. Basel Kongresi, Enternasyonal bir zirve noktasına –daha doğrusu 'bir'i kaldırarak okuyalım– ulaşırken toplandı. Sendikaların üye sayısı üyelik ve grevler 1869 yılı içinde tüm Batı Avrupa'da artmaktaydı, hemen her grev Enternasyonalin bir tertibi sayılıyordu; Enternasyonalistler, Cole'ün sözleriyle, 'hasımlarının, kendilerine atfettikleri rolü coşkuyla yerine getirmeye çalışıyordu'.[165] Yine de Basel Kongresinin – Bakunin'le bağlantılı iki olay dışında– yüzü geçmişe dönük, rahat bir havası vardı; delegeler kendilerini geçmişteki işlerle ilgilenmeye ve önceki kongrenin yarım bıraktığı meseleleri bir sonuca bağlamaya karar vermişlerdi. Bizatihi Konseyin önayak olduğu, Genel Konseyin yetkilerine ilişkin tartışma bir yana, Basel Kongresi kendi gücünden kuşkulu olmasına karşın, bir önceki Brüksel Kongresinde (1868) oylanmış olan çarpıcı bir sorunu ele aldı: toprak mülkiyeti. Tolain ve diğerleri, 1868'deki oylamanın yeterince hazırlık yapılmadan gerçekleştirildiğini iddia ediyorlardı; Kongre konuyu yeniden gündemine almaya rıza gösterdi, gerçi Tolain'in bu talebinin altında gizli bir niyet taşıdığı besbelliydi: Brüksel Kongresi, toprağın –ve madenler, taş ocakları, kanallar, demiryolları, telgraf ve diğer iletişim araçlarının– kolektif mülkiyete geçirilmesine karar vermişti, bu karar (ve grevler lehine bir diğer karar) Proudhoncular adına bir yenilgi sayılıyordu.

Toprak mülkiyeti meselesi 1869'da Basel'de tekrar ortaya atıldığında, Bakunin (adeti olduğu üzere) tartışmada sivrildi; (Proudhonculara karşı) hem toprağın, hem de tüm 'toplumsal servet'in kolektivizasyonundan yana tavır aldı ve 'mevcut mülkiyetin tek güvencesi' olan devletin kaldırılması düşüncesini eklemeyi de ihmal etmedi. (Referandum diyebileceğimiz 'doğrudan yasama' sorununun kongre gündemine konulması yönündeki Alman-İsviçre teklifine ciddi biçimde muhalefet ederek ev sahiplerinin şimşeklerini çoktan üzerine çekmişti; Bakunin bu meseleyi, işçi sını-

fiyla hiçbir ilgisi olmayan bir burjuva siyaseti sorunu olarak ele alıyordu.) Ne ki, en ateşli biçimde tartışılan konu miras konusuydu; Bakunin'in parsayı toplamasını sağlayan da bu oldu. İttifak, kuruluşundan beri, miras hakkının kaldırılmasını stratejisinin temel taşlarından biri olarak görmüştü. Bakunin, miras hakkının özel mülkiyet ile devletin temelini teşkil ettiğini, bu hakkın kaldırılmasıyla hem özel mülkiyetin, hem de devletin çökeceğini ileri sürüyordu. Genel Konseyin oldukça kısa ve öz biçimde Marx tarafından yazılan raporunu[166] sunan Eccarius ise, 'tüm diğer yurttaşlık yasaları gibi, miras yasaları da sebep değil sonuçtur, üretim araçlarının özel mülkiyetine dayalı mevcut ekonomik örgütlenmenin hukuksal sonucudur' savını ileri sürüyordu; köleleri miras alma hakkı, her şey bir yana köleliğin sebebi değildi. Şöyle devam ediyordu:

> Miras hakkının ortadan kalkması, üretim araçlarındaki özel mülkiyetin yerine bir başka mülkiyet biçimini koyacak toplumsal bir değişimin doğal sonucu olacaktır; fakat miras hakkının kaldırılması, asla böylesi bir toplumsal dönüşümün çıkış noktası olamaz... Mülkiyet hakkının kaldırılmasını toplumsal devrimin çıkış noktası olarak beyan etmek, işçi sınıfını hedefinden saptırmaya yar..r ancak. Bu, mevcut meta mübadelesi düzenini devam ettirirken, alıcı ve satıcı arasındaki sözleşme yasalarını kaldırmak gibi saçma bir şey olurdu.

Miras hakkının kaldırılması nosyonuna Marx'ın hiç tahammül edemediği besbellidir. Bu, Eccarius'ün yeterince güçlü savunmadığı –iyi hazırlık yapmamıştı– Genel Konsey raporunda da belli ediyordu kendini; rapor, mantık örgüsü sağlam olmasına karşın (Marx, yalnızca miras almayı kaldırmanın, miras alınmamış mülkiyetin meşruiyeti anlamına geleceğini belirtiyordu), Bakunin'in, Kongre komisyonunca hazırlanan 'eksiksiz ve kökten kaldırma' teklifini kararlı savunusu ile kıyaslandığında, zayıf kalıyordu. Carr'ın sözleriyle, Bakunin'in 'dehşetli belagati ve güttüğü davanın yalınlığı güçlü bir etki yarattı'. Eccarius'ün beceriksizliği ve Marx'ın lakaytlığı sonucunda önce Komisyonda, ardından Kongrede çoğunluk (oylamalara geçilmesiyle birlikte) doğal olarak Bakunin'in tarafında yer aldı; Genel Konsey raporu –bu raporu, ilk kez sahneye çıkacak olan Wilhelm Liebknecht savundu– yenilgiye uğradı. Mesele teknik açıdan bir karara bağlanmamıştı; ama simgesel olarak bu, Bakunin adına açık bir zaferdi – Bakunin, Eccarius'ün kendi kendine 'Marx'ın canı çok sıkılacak' (Marx wird sehr unzufrieden sein') diye söylendiğini duyduğunu iddia edecekti, ki gerçekten de bu olay Marx'ı çok kızdırmıştır.[167]

Bu noktada iki olay Bakunin'in Cermen fobisini pekiştirecekti; o, bunların arkasında Marx'ın bulunduğuna inanıyordu. (Bakunin'in Marxın sözcüsü saydığı) Wilhelm Liebknecht, açık açık Bakunin'i İslavsever

ve Enternasyonalin tehlikeli bir düşmanı olmakla suçladı; Basel kongresi sırasında Bakunin'in talebiyle toplanan bir haysiyet divanında Liebknecht bu ithamları geri aldıysa da (Bakunin kararın verilmesiyle birlikte, kötücül duygular beslemediğini göstermek istercesine, melodramatik biçimde bir puro yakacak, böylelikle de vermek istediğinin tersi bir izlenim yaratacaktı), bu ithamlar çok geçmeden bu defa Moses Hess tarafından yinelendi.[168] Hess, Basel Kongresini açımlarken şunu öne sürüyordu:

> Enternasyonalin kolektivistleri [Genel Konsey ve müttefikleri] ve Rus komünistler [Bakuninciler] arasındaki tüm fark, uygarlık ile barbarlık, özgürlük ile despotizm, şiddetin her biçimini lanetleyen yurttaşlar ile kaba güçten yana köleler arasındaki farktan ibaretti.[169]

Hem Hess'in hem de Liebknecht'in suçlamalarının gerisinde Bakunin'in Çarın bir ajanı olduğu yolundaki inanç yatıyordu; Marx'a ait olan bu inanış tozlu rafından indirilerek tekrar ortaya atılmıştı. E.H. Carr, Liebknecht'le birlikte şuna inanır: 'siyasal faaliyetine ilişkin bir eleştiriyi tahrif ederek kişisel onuruna yönelik bir iftiraya çeviren,... Bakunin'in kendi anormal duyarlılığıydı'; fakat bu, konuyu aşırı basite indirgemek olur. Bakunin'in duyarlılığının 'paranoya nitelikleri göstermeye... başladığı'[170] yollu bir inancı dillendiren Carr'ın formülasyonu, pek çok soruyu yanıtsız bırakır – örnekse: milliyeti Rus olan bir devrimcinin, Çarlıkla duygudaşlık noktaları bulunduğunun kuşkulanılmasından kişisel olarak incinmesi bizi şaşırtmalı mıdır? Ve asıl, Bakunin'in Sibirya sonrasındaki devrimci faaliyetleri gerçek anlamda 'Rusçu' ya da Russever nitelikte miydi? (Neçayev epizodu, Rusya'yla yeniden temas kurmaya yönelik ümitsizce bir çaba olarak görülebilir ancak.)

Bunları söylemekten kastımız, Bakunin'in Hess'e verdiği yanıtı doğrulamak değildir – bu yanıt, hem yüz kızartıcı bir küçümsemeye karşı kendi devrimci kimliğini savunan bir mektuptu (uzun başlığıyla *Bir Rus Sosyal Demokratının İnanç İtirafı*);[171] hem de önsözünden de anlaşılacağı üzere 'Alman Yahudileri Üzerine Bir Çalışma' idi (Bu metnin anti-Semitik karakteri, Bakunin'in standartlarıyla bile, çok aşırıya kaçmıştı). Bu çalışmayı yolladığı Herzen afallamıştı (Ogarev'e 'nedir bütün bu ırk, Yahudi lafzı?' dediği söylenir), fakat (Hess'in yazısını basan) *Le Réveil*'in editörü olan ve Bakunin'in 'değinmeler'ini basmaya hiç niyeti olmayan Delescluze'ü ikna etti ve kendisinin Bakunin'i savunan bir mektubunu yayınlattı. Bakunin ise, kendi payına, 'üzerine boca edilen bütün bu pisliğin başlatıcısı ve kışkırtıcısının [Marx] olduğu' konusunda

emindi – bu, Herzen'in muhtemelen doğru olduğu için körüklediği bir inançtı. Ocak 1869'da Bakunin Herzen'e şöyle yazıyordu:

> Diğerleri kadar Marx'ın da suçlu olduğunu senin gibi ben de biliyorum... Öyleyse niçin esirgedim onu, hatta büyük bir adam diye niçin övdüm? İki sebeple, Herzen. Birincisi *adalet.* Bize karşı yaptığı bütün haksızlıkları bir kenara koyarsak, hiç kuşkusuz, onu tanıdığım yirmi beş yıl boyunca sosyalizm davasına hepimizden çok daha güçlü, enerjik ve sadık biçimde yaptığı muazzam hizmetleri... teslim etmemiz gerek. O, Enternasyonalin ilk kurucularındandı, belki de baş kurucusuydu. Bu, benim gözümde, bana karşı ne yaparsa yapsın, hep göz önünde tutacağım büyük bir hizmet.
>
> Diğer sebep ise, *siyasal hesaplılık* ve kanımca çok yerinde bir taktik... Marx Enternasyonale tartışılmaz surette yararlı bir adam. Enternasyonal içinde şimdiye kadar en güçlü, en becerikli, en nüfuzlu sosyalizm taraftarlarından biri oldu, o her tür burjuva eğilim ya da fikrin örgüte sızmasının önünde duran en kuvvetli engellerden biri. Onun kuşku götürmez yararlı etkisini kişisel öç saikleriyle yıktıysam ya da azalttıysam, kendimi hiç affetmem. Şu olabilir, muhtemelen olacak da, kişisel küskünlükten değil elbet, ama bir ilke sorunu dolayısıyla: onunla ve hem İngilizlerin, hem Almanların ateşli taraftarları olduğu onun önderliğindeki partinin devlet komünizmiyle bir çatışmaya girmek zorunda kalacağım. Eğer olursa, bu bir ölüm kalım mücadelesi olacak. Ama her şeyin sırası var: vakit henüz gelmedi.
>
> Onu, kişisel bir hesap uğruna değil, taktik nedenlerle esirgeyip övdüm. Tüm bu bayların toptan düşmanımız olduğunu ve daha kolay yıkılması için dağılıp parçalanması gereken bir falanj[i] oluşturduğunu nasıl göremezsin ki! Sen benden daha bilgilisin, dolayısıyla ilk kimin *Divide et impera*[ii] dediğini bilirsin. Şimdi Marx'a savaş açsam, Enternasyonalin dörtte üçü bana karşı döner ve ben de... üzerinde durabildiğim tek zemini yitiririm. Ama savaşı onun güruhuna hücum ederek başlattığım takdirde, çoğunluk benim yanımda olacaktır; ve, bildiğin gibi, insanların sıkıntılarından büyük memnuniyet duyan Marx, arkadaşlarını rezil edip haşlamamdan çok memnun kalacaktır.[172]

Herzen, Bakunin'in kendini bu şekilde temize çıkarışını inandırıcı bulmadı. Sahip olduğun *dicide*[iii] ile asla bir Machiavelli yaratamazsın', diyordu, mektubunun üçüncü paragrafında aslında kimin kime saldırdığını unutmuş görünen Bakunin'e. Fakat mektubundan şunu apaçık görmek mümkündür, Bakunin Marx'la bir 'ölüm kalım mücadelesi'ne gireceğini önceden görmüştü; ayrıca bu dönemdeki mektuplarından yine apaçık görülebileceği üzere Marx da, Genel Konseyin miras meselesinde-

---

[i] falanj: kimi ülkelerdeki yarı askeri siyasal örgütler.

[ii] Divide et... (fr.): böl ve yönet.

[iii] dicide (lat.): güç, nüfuz.

ki yenilgisinden hareketle, Bakunin'in yürütmekte olduğu kampanyanın Enternasyonali zayıf düşürdüğüne inanıyordu.

Bu nedenledir ki, İsviçre'deki gelişmeler dikkatini çekmeye başladı Marx'ın. 1869 sonlarında *L'Égalité* ve *Le Progrés*'de çıkan, Genel Konseyi tenkit niteliğindeki bir dizi makalenin Bakunin'in marifeti olduğuna inanıyordu. *L'Égalité*'deki makalelerin bir kopyasını Engels'e gönderen Marx, mektubunda şunları söyler:

> Görüyorsun, Sinyor Bakunin nasıl da küstahlaşıyor. Enternasyonalin dört organı şu anda bu adamın tasarrufunda... Bizimle açık bir çatışmaya [öffentlichen Krakeel] girme vaktinin geldiğine inanıyor. Gerçek Proletaryanizmin muhafızı [als Wachter des wahren Proletarianismus] pozu takınıyor. Yine de tereddüt edecektir...[173]

Marx, hareketi (Bakunincilik) (Bakunin'in taraftarlarına *Kosaken*[i] diyordu) insan (Bakunin) aracılığıyla görüyordu – önceki güz Cenevre'den anlaşılmaz biçimde ayrılıp İtalya'ya gitmiş ve (kesinlikle ilham kaynağı olmuşsa da) söz konusu makaleleri yazmamış olan Bakunin aracılığıyla. Marx (Genel Konsey adına ve onayıyla) Latin İsviçresi Federal Konseyine bu makaleler hakkında çok hırçın bir mektup yazacak ölçüde provoke olmuştu; Engels'e söylediği gibi, 'son kongre kararları doğrultusunda, gerekirse onları feshedebiliriz, [böylece] tekrar düşünürler... Nerede bir Rus bitse, orada işler sarpa sarıyor'.[174] Marx'ın mektubu, taşıdığı üstünlük havası ve kibirli tonuyla, sonraki mektuplarının da bir habercisidir. 'Genel Konseyin', der, örnekse,

> onu *L'Égalité* ile haberleşmeye ya da polemiğe girmekle ya da gazetelerden gelen 'sorular'a 'yanıt' vermekle yükümlü kılan hiçbir yönetmelik veya tüzük maddesinden haberi yok. Genel Konsey *vis-a-vis*[ii] Latin İsviçresi'nin şubelerini yalnızca Latin İsviçresi Federal Konseyi temsil eder... *L'Égalité Le Travail*'ı Genel Konseyden bir açıklama istemeye çağırmada *Le Progrés*'e katılıyor. Bu neredeyse bir *Ligue du bien publique*'tir.[iii][175]

Enternasyonal *Belgeleri*'nin Moskova baskısındaki notlar bile, Ligue du Bien Publique'in, XI. Louis'nin Fransa'yı tek bir merkezi devlet olarak birleştirme politikasına karşı çıkan bir birlik olduğunu söylediğine göre, ister istemez merak ediyoruz, Marx bu kadar hatalı bir kıyaslama yaparken ne yaptığını gerçekten biliyor muydu? Söz konusu makalelerin bir

---

[i] Kosaken: paralı askerler.

[ii] vis-a-vis (lat.): karşı karşıya, bire bir.

[iii] Lique du... (fr.): kamu malı birliği.

Leitmotiv'i, Marx'ın Genel Konseyi otokratik ve merkezileştirici bir 'devlet' tarzında yönetmekte olduğuydu, ve bu, diğer birçok makalede yankılanan bir tema olacaktı. Marx'ın garazkar tutumu ve tüm o esip gürlemeleri kendi aleyhine olacaktı; düşmanları onun, tehlike baş gösterdiğinde Genel Konseyi kendine miras kalmış bir kurum gibi görme eğilimini, diğer bir deyişle, Bakunincilerin ona kuşkuyla bakmalarını haklı çıkaracak biçimde davranma eğilimini fark etmekte gecikmedi. 1879-80 kışı bu kuşkuları pekiştireceğine yatıştırabilir miydi, bunun yanıtını hiç bilemeyiz; yine de şu güvenle söylenebilir ki, Marx'ın bu tür çıkışları, gelecekte böylesi kuşkuların silinmesi şansını da azaltmaktaydı.

Marx'ın tek tek her hamlesinin, meseleleri belli bir zirve noktasına taşımak ve Bakunin'in istediğini düşündüğü 'açık çatışma'yı provoke etmek amacıyla özellikle tasarlandığı öne sürülebilse de, bu fikir çok mantıklı değildir; çünkü böyle bir tutum Enternasyonali parçalardı. Çok daha olası bir hipotez –bu tartışmanın ne kadar sürüncemede kalacağını kimsenin bilemeyeceğini, kolay unutulan bu olguyu hesaba katan bir hipotez– şudur: Hem Marx, hem de Bakunin zamana oynuyordu; Marx zaman geçiriyordu, çünkü Bakunin'in kendi kendinin ayağını kaydıracağını düşünüyordu (ya da umuyordu); Bakunin zaman geçiriyordu, çünkü zaman (kendi lehine) geçtikçe daha fazla destek kazanacağını hesaplıyordu. Her başoyuncu, elbette diğerinin hamlelerini ve görüş açısını kestirmeye ve bunları, diğerinin gitgide daha katı ve eğilmez bir nitelik alan davranışlarının ışığında yorumlamaya vermişti kendini; her başoyuncu bu anlamda kendini bir çıkmaza sokuyordu. Bakunin Marx'ın Bakunin'i, Marx Bakunin'in Marx'ı haline gelmişti; her biri, diğerine ilişkin kanaatini daha çok pekiştirecek şekilde, olası en küçük şeylere sıkıca tutunuyordu. Bu tutumun ne kadar tehlikeli bir miyopluk haline gelebileceğinin bir örneği şudur: Sonunda Bakunin'in hiç beklenmedik *Italienreise*'ını[i] ve İsviçre'deki İttifakını terk edişini (böylece İttifakın idaresi diğerlerinin yeteneksiz ellerine bırakılmıştır) öğrenen Marx, bundan hareketle artık Bakunin'in baş belası olduğu günlerin artık sona erdiğine inanmaya başladı. Mart 1870'te Alman şubelerine Bakunin'in faaliyetlerini özetleyen gizli bir yazı[176] gönderdi; bu yazıda, onun İsviçre'de bulunmayışından aldığı cesaretle, 'bu en tehlikeli entrikacının oynadığı oyuna çok geçmeden bir son verilecektir' der. Olaylar, yanıldığını gösterecektir.

Söz konusu olaylar –Bakunin'in yokluğunda– İsviçre'de başladı. Bakunin'in kurduğu İttifakın Cenevre şubesi (L'Égalite'nin denetimini

[i] Italienreise (alm.): İtalya yolculuğu.

elden kaçırmış olan bu şubeyi Bakunin son zamanlarda epey ihmal etmişti), 1870 Nisanında Chaux-les-Fonds'da yıllık kongresini yapan yerel Federal Konseye (Fédération) kabul için bir kez daha başvurdu. Kongre, Enternasyonal yönetmeliği doğrultusunda yaptığı oylamayla İttifak Cenevre Şubesinin Fédération 'a kabulünü onayladı; mesele burada bitmeliydi, fakat sonrasında üç ayrı çizgi boy gösterdi. Anti-Bakuninci azınlık Fédération'dan hemen çekildi ve Bakunin yanlısı çoğunluktan ayrı olarak kendi kongresini yaptı. Her biri kendinin asıl Fédération olduğunu iddia ediyordu ve iddiaları Londra'daki Genel Konsey tarafından bir karara bağlanmak zorundaydı. Bu, kaçırılmayacak bir fırsattı. Marx'ın tavsiyesiyle hareket eden Genel Konsey, söz konusu çoğunluğun ancak 'nominal' olduğuna, çünkü 'azınlığın' çoğunluktan daha fazla üyeyi temsil ettiğine hükmetti.[177] Genel Konsey ayrıca, şu an azınlık durumunda bulunan ve geçmişte hep adil biçimde hareket etmiş olan ilk Fédération'un bu unvandan yoksun bırakılmaması ve çoğunluk örgütlenmesinin başka bir isim bulması gerektiğine kanaat getirdi.[178]

Bu uslamlama, en azından temsilcilik ölçütünün diğer Enternasyonal delegelerine ya da şubelerine hiç uygulanmamış olması anlamında aldatıcıydı – böyle bir uygulama bambaşka sürprizlere yol açabilirdi. Çok kısa süre sonra Enternasyonalin, üye sayısını ancak Bakunincilerin iradesiyle artırabildiğinin görülecek olmasında belki de hakkın yerini bulması gibi bir şey söz konusudur; fakat böyle söylemek, zamansız bir kestirimde bulunmak olur. Konuştuğumuz bağlamdan ilerisi için yapılabilecek kestirimler bir yana bırakılırsa, Genel Konseyin hükmünün yanlış olmasının iki ana sebebi vardır. Birincisi, Konsey açık açık yetkilerini aşmış ve kendi tüzüğüne –yani Bakunincilerin zarar görebileceği her defasında *kelimenin tam anlamıyla* uygulanan Enternasyonal tüzüğüne– meşru anlamda uygun görünmeyebilecek bir eylemde bulunmuştu. Burada söz konusu olan, salt hukuksal bir nokta değildir. Genel Konseyin kararının *stricto sensu*[i] hukuksal olup olmadığını ya da öyle yorumlanıp yorumlanamayacağını araştırmaya yönelik bilgiçge titizlikler, kararın İsviçre'deki ve başka yerlerdeki insanların, yani şu ana dek bu tip (gerçek ya da farz olunan) riayetsizlikleri gözlemekte olan insanların gözünde ifade ettiğinden daha önemli değildir. Genel Konseyin akıl işi olmayan hareketinin ikinci sebebiyse, bu kararın verildiği bağlama bakılarak görülebilir; kararın tarihi 1870 Haziranıydı ve üç ay önce Genel Konsey Bakunin'in İttifakını dengeleyici bir güç olarak, Cenevre'deki Rus sığınmacılar arasında

[i] stricto sensu (lat.): dar anlamıyla.

örgütlenmiş olan bir Rus grubunu Enternasyonale kabul etmişti. Bu grubun kışkırtıcısı Nicholas Utin'di. Utin, Bakunin'den, onun bir Çarlık ajanı olduğu yolundaki eski söylentiyi yayacak kadar kuşkulanıyor,[179] öte yandan da Marx'tan Genel Konseydeki grubunu temsil etmesini –daha açıkçası (başka hiçbir temsil gücü bulunmayan bir ülke olarak) Rusya'nın yazışma sekreteri olmasını– isteyecek kadar ona yakınlık duyuyordu. Marx inanılmaz bir tutumla, bu isteği kabul edecekti; Engels'e yazdığı gibi (aynı anda üç dilin birden kullanıldığı orijinal metin özellikle çarpıcıdır),

> Drôl de position für mich, als Repräsentant der jeune Russie zu funktionieren! Der Mensch weiss nie, wozu er es bringen kann und welche strange fellowship er zu untergehen hat. [Genç Rusya'nın temsilcisi olarak görev yapmak benim için tuhaf bir konum! İnsanın nereye gelip dayanacağı ya da hangi tuhaf dostluklara bel bağlayacağı hiç belli olmuyor!][180]

Tüm bu sebeplerden dolayı, 1870 yazına gelindiğinde görünen oydu ki, Genel Konsey hileli zarlarla oynamayı sürdürecekti. İsviçre konusunda aldığı kararları, mevcut bölünmüşlüğü daha bir pekiştirdi. Cenevre Şubesi, yani resmi Fédération romande, Genel Konseyi ve Utin'i destekliyordu; Bakunin'in itibarını zedelemek için hiçbir fırsatı kaçırmayan şube artık onu ve öteki İttifak yanlılarını ciddi olarak azletti, Bakunincilerse Jura Federasyonu'nu kurdu.[181] Mücadele hatları çizilmişti; Bakuninciler güçlü bir hoşnutsuzluk kaynağı yakalamayı başarmış durumdaydı. 1870 yazının kesinlediği şuydu: Jura Federasyonu ile Londra'daki Genel Konsey bu tarihten itibaren birbirlerinin her hareketini mercek altına almaya ve bunları gayretkeşçe yorumlamaya devam edeceklerdi.

Bakunincilik 1870 yılına gelindiğinde, Marx'ın düşündüğünden (ya da dilediğinden) çok daha az 'Rus' olduğunu göstermişti. Bakunincilik, özellikle İspanya'da, güney İtalya'da ve Fransa'yla İsviçre'nin belli kısımlarında yayıldı; bu ülkelerde çok sayıda köylü, yerli işçi ve zanaatkar, kendileri için 'karanlıkta yitip gitmek'[182] demek olan kapitalizmin tehdidi altındaydı; bunlar Bakunincilikle yeni bir siyasal sese kavuşmuşlardı. Carr'ın irdelemesine göre, Bakunin'in İttifakının Fransa'da kök salmasını ancak Fransa-Prusya savaşının patlak vermesi önlemişti; Mart 1870'te Enternasyonalin Fransız şubelerinin bir kongresinin yapıldığı Lyons'daysa Bakunincilik çok güçlüydü. Sadece Almanya (Marx'ın bu ülkedeki emek hareketi üzerinde çok az bir etkisi vardı) ve İngiltere (bu ülkedeki kimi işçi liderlerinin Marx'la Genel Konsey nezdinde kurmuş oldukları o tuhaf fakat kuşatılmış haldeki İttifak hâlâ devam ediyordu) Bakuninciliğin ayartmalarına kapılmadı. Bir diğer ifadeyle, yerleşmiş

emek hareketleri olan ülkeler Bakuninciliği kabul etme eğilimi göstermiyordu; bu, Bakuninciliğin (Bakunin'in 1864 sonrasında hiç gitmediği bir şehir olan) Paris'ten uzak yerlerde yayıldığı Fransa için bile geçerliydi. Herhangi bir aşırı şematik sanayi-öncesi-anarşizm/kapitalist-sosyalizm ayrımı, net çizgilerle, en belirgin biçimde Belçika'da kırıldı – Belçika, daha yoksul olmakla birlikte, 1860'larda İngiltere ile boy ölçüşecek derecede sanayileşmiş bir ülkeydi. Hayli gelişmiş Belçika emek hareketinin başında Bakuninciliğe (ve daha önce de Proudhonculuğa) yönelik bir uzlaşmacılık içinde olan, buna rağmen Marx'ın saygısını kazanmış bir şahsiyet olan César de Paepe bulunuyordu. Bakuninci anarşizmin, Güney Avrupa'daki kapitalizm öncesi unsurlarla özdeşleştirilmesi gibi bir düşünce abartılıdır; bu anarşizm, kapitalizmin uçuruma sürüklediği insanlara, geleceklerini karartan bir olgu olarak kapitalizmi yaşayan insanlara, uçlarda yaşamaya mahkum edilen insanlara, kapitalist üretim tarzı kendileri açısından bir tehlike oluşturduğu için yeni bir tip tepkiye ihtiyaç duyan insanlara hitap ediyordu. Franz Borkenau, 'İspanyol emek hareketi, kapitalizmin kesin olmayan devamına karşı değil, uygulamaya konmasına karşı olan bir zihniyete dayanır' gözleminde bulunuyor ve ekliyordu: 'kapitalist zorbalık vs. olmasa, anarşizm diye bir şey de olmazdı'.[183] Çizgi dışına itilmiş insanlar için, Bakuninciliğin ve örneklerinin* *élan*'ı[i] ile onların kilise ve devlete, toprak sahibi ve kapitaliste, parlamento ve borsaya yönelik doludizgin saldırısı, Marx'ın göz alıcılıktan uzak yaklaşımından daha dolayımsız olarak kendileriyle ilintili ve güçlü görünüyordu.[185] Aşamacılık ve örgütlenme üzerine, gerekiyorsa sabırla örgütlü bir siyasal ve sınai emek gücü inşa etme zorunluluğu üzerine vurgusuyla Marx'ın yaklaşımı, Bakuninciliğin enerji ve dolayımsızlığıyla kıyaslandığında, (bu yaklaşım hakkında bilgisi o-

* Anselmo Lorenzo'nun, Bakunin'in vekili olan ve –bu hiç abartma değildir– anarşizmi İspanya'ya sokmuş olan Giuseppe Fanelli'yi betimleyişi bu konuda bir fikir verir. 'Fanelli', der Lorenzo, kibar ve vakur duruşlu, gür kara sakallı, ve o anki duygularına göre şimşek gibi parlayan ya da içten bir sevecenliğe bürünen iri kara gözlü, uzun boylu bir adamdı. Sesinin madeni bir rengi vardı ve söylediği şeye uygun olarak alçak yüksek bütün tonlamalara giriyordu; sömürülenlerin acılarından bahsetmeye başlar başlamaz, daha önceki, tiranlara ve sömürgenlere yönelik öfke ve tehdit vurgularından bir anda acı, keder, teselli vurgularına geçiyor ve artık ya bu acıları kendisi çekmeden anlayan biri olarak ya da dğerkâm duygular içinde ultra-devrimci barış ve kardeşlik düşüncelerini söylemekten haz duyan biri olarak konuşmaya başlıyordu. Fransızca ve İtalyanca konuşuyordu, ama bizonun manalı mimiklerini anlayıp konuşmasını izleyebiliyorduk. Yirmi yıl sonra Lorenzo, Fanelli'nin, kara sakalının üzerinde ışıldayan gözleriyle, 'Cosa orribile! Spaventosa!' dyen sesini dahi anımsayabiliyordu[184] – y.n.

[i] élan (fr.): atılım.

lanlara) zahmetli ve ilintisiz geliyordu. Belki bundan da önemlisi, Marksist alternatif –hatırlamak gerekir, her zaman orta yere konmuyordu– coğrafi, ekonomik ve manevi olarak uzak görünüyordu (doğruydu bu). Marksizm genel itibariyle, anarşizme geçmiş pek çok kimse için tek umut olanağını temsil eden dolayımsız ya da ayrımsız tipte şiddete ilke olarak karşı çıkmak anlamına geliyordu. Gabriel Kolko'nun (bir başka bağlamdaki) deyişiyle, Marksizmin 'ilk günah'ı[i][186] –yani uzun vadeli hedeflere erişmenin ya da nesnel koşulların gerekirse kuşaklar sürecek olgunlaşmasına erişmenin yolunu hiçbir şeyin tıkamaması gerektiği biçimindeki Marksist sav– göz önüne alınırsa, Bakuninciliğin hızla yayılmasına çok şaşırmamak gerekir. Bu düşünce, kendileri için bıçağın kemiğe dayandığı insanlara, geçimlerinin *zaten* tehlikede olduğu bir zamanda ilintisiz bir şey, hatta bir alay gibi geliyordu. Bakuninciliğin çağrı ve çekiciliği dolaysız ve dolayımsızdı; daha 1869'da Cenevre, Le Locle, Lyons, Napoli ve Barselona'da Bakuninci gazeteler çıkıyor ve bunlar önlerindeki elverişli kitle içinde, Marx'ın açık ve artan dehşetine yol açacak şekilde, harıl harıl Bakunin'in fikirlerini yayıyorlardı.

Marx, kendi ifadesiyle bu 'karşıdevrimci entrikalar' (bu, hem doğru tipte bir devrime atfettiği anlamın göstergesidir, hem de gündemin ne kadar gerisinde kaldığının bir işareti olarak okunabilecek bir betimlemedir) karşısında Mainz'de beşinci Enternasyonal Kongresini düzenlemeye karar verecekti; burada Almanlar, Bakunin'in yapılacak müzakerelerde hakim duruma gelmemesini sağlayabilirdi. (Wilhelm Liebknecht, 'işçi sınıfının siyasal eylemi ile toplumsal hareketi arasındaki bağlantı'nın da gündeme alınmasını öngören yerinde bir öneri getirdi ve Genel Konsey buna uydu.)[187] Ne var ki Mainz Kongresi, Fransa-Prusya savaşı nedeniyle hiç yapılamayacaktı; Marx'ın bu kongrede önlemeyi tasarladığı şeyi anlatan en iyi örnek, Bakuninciliğin en süratli biçimde yayıldığı ve en derin kök saldığı ülkedir. Fanelli'nin 1868'de İspanya'da Bakunin'in elçisi olarak çalışmasından önce, hem Enternasyonal burada temsil edilmiyordu hem de Avrupalı sosyalistlerin gözünde ülke *terra incognita*[ii] idi.[188] Fanelli, Gerald Brenan'ın sözleriyle,

---

[i] ilk günah: Hıristiyan teolojisinde, Adem'in ilk günahkar olarak seçilmesinin sonucu olarak bir kuşaktan sonrakine geçen ve her insan tarafından miras alınan, özellikle Katoliklerce vaftiz, günah çıkarma vs. gibi yollarla kurtulunarak tanrısal inayete ulaşabilineceğine inanılan kalıtsal günah ya da kusur.

[ii] terra incognita (lat.): tanınmayan ülke.

> arkasında [Madrid'de], Sosyalist Demokrasi İttifakı tüzüğünün nüshâlârını, bir Cenevre işçi sınıfı derneğinin yönetmeliğini, Herzen'in *Bell*'inden birkaç sayı ve Bakunin'in konuşmalarını içeren haberlerin bulunduğu çeşitli İsviçre ve Belçika gazeteleri bırakmıştı. Bunlar, üzerinde yeni bir hareketin, gelecek yetmiş yıl içinde ilerleme ve çekilme dalgalarıyla birlikte ayakta kalacak ve İspanya'nın yazgısını derinden etkileyecek bir hareketin inşa edileceği kutsal metinlerdi.[189]

Fanelli, doğrusunu söylemek gerekirse, İspanya'da tüm Enternasyonali İttifak programını esas alarak kurmakla hata yaptı; bu hata sürecek ve İspanya anarşizminin o seçkin ve olağanüstü esnek bir yapıya kavuşmasına katkıda bulunacaktı. 1870 yılında Barselona'daki bir genel kongrede 36 bölgeden 150 dernek bir araya gelerek Enternasyonalin İspanyol Bölge Federasyonunu oluşturdu ve tüzük olarak da Bakunin'in kaleme aldığı Jura Federasyonu tüzüğünü kabul etti. Bunların Fanelli'nin hatasıyla birleşimi, İspanya koşulları için tam biçilmiş kaftandı. Anarşizmin İspanya'da böylesi bir programla yayılması, Brenan'ın dediği gibi, 'kolay bir iş'ti. 1942'deki Gerald Brenan'a göre işte tam da bu birleşim, yani 'onları yönlendiren ve kontrol altında tutan küçük, gizli bir devrimci organ sayesinde birbirleriyle serbestçe paktlar oluşturan emekçi federasyonlarının birleşimi, İspanyol anarşizminin günümüze değin ulaşan tipik örgütlenişiydi'.[190] Bu örgütlenme, art arda gelen baskı dalgalarına karşı ayakta kalacak donanımda, kayıplarını telafi edecek ve her kayıp sonrası tekrar eski durumuna dönecek yetenekteydi.

Burada İspanyol anarşizminin bin bir renkteki tarihine girmeyeceğiz elbette; ama bu anarşizmin gelişim koşulları, 'Marx'ın programının o dönemde Rusya, İtalya ve İspanya'da gelişmesi olanaksızdı; aynı durum İngiltere, Almanya ve Fransa göz önüne alındığında Bakunin'in programı için de söz konusuydu'[191] gibisinden bir saptamanın gerekçesini anlamamıza yardım eder. Temel olarak, Brenan'ın meseleyi özlü biçimde ifade eden bu saptaması, Marx'ın Bakuninciliğe ilişkin ve Bakunincilerin de Marx'a ilişkin saplantılı korkularının neden süratle, diğer grubun (ya da bireyin) nasıl hareket edeceğine dair gerçekçi tahminlere dönüştüğünü açıklar; fakat Brenan'ın saptaması, bu çapraz sezgi örüntüsünün *nasıl* Enternasyonalin zararına işlediğini anlatmaz. Şimdi ele alacağımız soru bu olacak, fakat bundan önce çok önemli bir başka noktaya değineceğiz. Enternasyonal 1871 Paris Komününün hemen öncesinde üye sayısında belirgin bir düşüş ve sınai ülkelerde önemli derecede bir umursamazlıkla karşı karşıyaydı.[192] Enternasyonal her nerede yayılıyorsa, bu, Bakuninciliğ şemsiyesi altında oluyordu. Marx'ın Komündeki Hita-

bı, *Fransa'da İç Savaş*, bir düzeyde, dengesiz durumdaki hareketi Komün sembolizmi çevresinde birleşebilecek apayrı bir hareket olarak yeniden örgütlemeye yönelik bir hamle olarak görülebilir; Marx'ın bunu Genel Konseyin resmi onayıyla yayımlatma ısrarı (Enternasyonale sunulacak resmi bir hitaptı bu), bizzat Marx'ın da öyle olacağını bildiği üzere, kimi İngiliz reformist Enternasyonalistlerine ters geldi. Fakat Bakuninciliğin yayılmasının da göstermekte olduğu gibi, yaşamsal bir hale gelmiş olan şey, onların desteği değildi. Marx bunun farkında mıydı ya da farkında olması mümkün müydü sorusu bir yana, 1871 yılında Bakuninciliğin ve onunla birlikte Enternasyonalin yayılmakta olduğu her yerde, görüş değiştirmişler arasında öğretisel açıdan Bakunin'i Marx'tan nelerin ayırdığı konusunda pek bir bilinç oluşmamıştı. Londra ve Cenevre'de muazzam boyutlara varmış öğretisel çelişme, Bakuninciliğin ilerleme gösterdiği yerlerde pek önemsenmiyordu. Kendisini yazmaya veren Bakunin ise bunu çok iyi biliyor ve kurnazca kendi avantajına kullanıyordu. Örnekse İtalya'da Bakunin, (Komünü kınamış olan) Mazzini'yle iyice aleniyet kazanmış tartışmasını, Genel Konseyle arasındaki kan davasını sürdürmede kullanabiliyordu. Mazzini, der Bakunin, *İtalyan Dostlarıma*'da (*Circulaire à mes amis d'Italie*), 'Roma'nın diktatörlüğünü istiyor, Londra'nın değil; hiçbir dini bulunmayan, despotizmin her türünden nefret eden bizlerse, hem Londra'nın hem de Roma'nın diktatörlüğünü reddediyoruz'. Mazzini'nin bu gibi suçlamalara karşı –sektirmeden gelen– yanıtları, Bakunin'i Enternasyonalle özdeşleştirme gibisinden bir sonuç yaratacaktı (zaten istenen de oydu). Genel Konsey *au courant*[i] olmamış görünüyordu: Manchester'dan Londra'ya geldikten sonra Enternasyonalin İtalya şubesiyle yazışmalarını yürütmeye başlayan Engels'e göre Bakunin'in kazançları Londra'nın kayıplarıydı, ancak gerçekte, Genel Konseyin, ilk elde kaybedeceği bir etkililiği olmamıştı hiç.

Delegeler Konferansı –1871 Eylülünde, yani *Fransa'da İç Savaş*'ın yayımlanmasından üç ay sonra– Londra'da toplandığında, artık açıklık kazanmıştı ki, Marx ve Genel Konsey, Bakunin'i, onu ilgi odağı olmaktan çıkararak yenebilecekti ancak, ve onu arka plana itmek de Bakunin'in hep yinelediği otoritarizm suçlamalarını doğrulayacak bir şekilde hareket etmekten geçecekti. Artık bir tür dönüşü olmayan noktaya ulaşılmıştı. (Düzenli bir kongre yerine yapılan ve dolayısıyla kendisine ancak yönetsel kararlar alma yetkisi tanınmış olan) Londra Konferan-

[i] au courant (fr.): haberdar.

sının katılımcıları tek başına şüphe uyandırmaya yetiyordu. İsviçre'den yalnızca iki delege çağrıldı – biri, (Bakunin'in Rusya'daki faaliyetlerini ve Rusça yazılarını onun itibarını daha çok zedelemek için didik didik eden Utin'di; Jura Federasyonu, Fédération isminden vazgeçmediği gerekçesiyle –bahanesiyle– davet edilmemişti. Kısacası Konferans bir kumpas görüntüsündeydi, doğrusu bunun dışında farklı bir özelliğe de sahip değildi; Genel Konseyden ve onun seçilmiş (ve oy kullanan) konuklarından ibaretti. Konferans (her biri ideolojik bakımdan birçok içermeye sahip ve yönetsel özelliği lafta kalan) görülmedik sertlikte kararlar aldı – bu sertlik özellikle, kararların tüm Enternasyonal şubeleri için bağlayıcı olmasından ileri geliyordu. IX. Karar, şimdiye kadar toplumsal kurtuluşun ikincil bir gereci olan siyasal eylemin (bu, Tüzükte toplumsal kurtuluşun 'bir aracı olarak' vurgulanıyordu) artık 'ayrılmaz surette' ona bağlandığını belirtiyordu. XV. Karar, kıta Avrupa'sındaki Komün-sonrası Terör karşısında, Genel Konseyi gelecek kongrenin yer ve zamanını belirlemesi için yetkili kılıyordu – bu, gerçek bir kongrenin daha başka entrikalar için belirsiz bir tarihe atılması olasılığını getiriyordu. XVI. Karar, Bakunin'in İsviçre'deki İttifakının –taraftarları Bakunin'in yokluğunda İttifakı yeni bir isimle tekrar kurmuştu– kendini feshetmesini iyi niyetle kabul edeceğini bildiriyor, fakat onu yeniden Enternasyonale almayı reddediyordu. Genel Konsey, Basel Kongresinde onaylanmış ve Bakunin'in de desteklemiş olduğu bir kararı, yani 'Genel Konseyin, Kongreye bir temyiz başvurusu yapma hakları saklı kalmak üzere, her *yeni* derneği (bağlaşımı) ya da grubu kabul ya da reddetme hakkı vardır' ifadesini içeren kararı kullanıyordu. Fakat Genel Konsey artık, gelecek kongrenin ne zaman (ve nerede) olacağına karar verme hakkını –böylesi bir kongreyi kendinden yana delegelerle daha çok doldurmak amacıyla– ele geçirmiş oluyordu; daha da kötüsü, XVI. Karar, bir Genel Konsey *düşüncesi* ile bir kongre *kararını* Konsey çıkarına birleştirmekteydi. Bu şikeydi ve öyle olduğunu düşünenler haklıydı. Hostetter, Londra Konferansının sonucunu kısa ve öz olarak belirtir:

> Bakunincilik, Kongre aksine karar verinceye dek sapkınlıktır; bir kongrenin ne zaman toplanacağına Konsey karar verir; dolayısıyla Bakunincilik, Konsey aksine karar verinceye dek sapkınlıktır... Doğal olarak anarşistler bundan, tüm diğer yolları tüketen Marx'ın, sonunda, ideolojik ve siyasal üstünlük sağlamak amacıyla, oyunu hileli kartlarla oynamaya karar verdiği sonucunu çıkardılar.[193]

Londra Konferansının hemen sonrasında, artık muhalefet konumundaki Jura Federasyonu Kasım 1871'de bir Kongre için toplandı; bu Kongre, Sonvilliers Genelgesini ('Circulaire des Seize'[194] adıyla da bilinir) yayınladı. Enternasyonalin tüm federasyonlarına gönderilen bu genelge, Londra Konferansı kararlarının Konferansın temsilci olmayan karakterinden ötürü geçersiz olduğunu, Konferansın tüzüğe aykırı yetkileri elinde topladığını, müzakere sonuçlarının bu sebeple geçersiz olduğunu ve Konferansın Enternasyonal içinde yaratmış olduğu bölünmelerin irdelenmesi amacıyla derhal yeni bir kongrenin yapılması gerektiğini belirtiyordu. Sonvilliers Genelgesi'nin sözleriyle:

> Genel Konseyin işlevleri, artık birkaç bireyin mülkiyeti sayılır olmuş... kendi gözlerinde bir tür hükümet haline gelmiştir; kendi gözleri onlara [Enternasyonal]in resmi ve tek yetkili öğretisi gibi gelirken, elbette ki diğer gruplarca ifade edilen muhalif fikirler artık onlarınkine eşdeğer meşru bir düşünce anlatımı değil, gerçek bir sapkınlık olacaktır...

Genelgeye göre, aslında Enternasyonal Tüzüğü Londra'daki gibi bir 'gizli konferans'a olanak tanımıyordu – konferansın mevcut 'özerk şubeler özgür federasyonu'nu, Genel Konsey kontrolünde 'disiplin altına alınmış hiyerarşik ve otoriter bir şubeler örgütü'ne dönüştürmesi, tüzüğe özellikle aykırıydı; ve bu, 'siyasal iktidarın işçi sınıfınca ele geçirilmesi' gibisinden bir ideale sahip olanlardan beklenebilecek davranışın ta kendisiyken, bizatihi bu ideal, Konferans sahiplerinin, adlarına *ultra vires*[i] hareket ettikleri diğer üyelerce artık paylaşılmıyordu. Enternasyonal, farklı şubelerin özerkliği ilkesine geri dönmeliydi; Genel Konsey, sahip olması hep tasarlanmış olan statüsüne, yani 'basit bir yazışma ve istatistik bürosu' statüsüne kavuşturulmalıydı. Son olarak, genelge bütün bunların neden bu kadar önemli olduğunu açıklamayı deniyordu; bunların, hiçbir anlam ifade etmeksizin, yalnızca belli bir noktayı ispatlama amacıyla getirilmiş soyut öneriler olduğunun düşünülebileceği kaygısıyla, imza sahipleri şunu savunuyordu:

> Geleceğin toplumu, Enternasyonalin kendine kazandırmış olduğu örgütlenmenin evrenselleşmesinden başka bir şey olmamalıdır... Özgür ve eşit bir toplum nasıl otoriter bir örgütlenmeden doğabilir ki? Bu olanaksızdır. Enternasyonal geleceğin insan toplumunu temsil eder...

Marx, artık bir tür propaganda savaşı halini alan bu çekişmede kendisine yöneltilen bu ithamlara, Genel Konseyin resmi damgasını basacağı bir

---

[i] ultra vires (lat.): çok etkili.

kitapçıkla yanıt verir: *Enternasyonalde Sözde Bölünmeler* (*Les Prétendues scissions dans l'Internationale*).[195] Bu belgenin bizatihi başlığı, çatlakların ancak Jura'daki kimi muhaliflerin verimli imgelemlerinde bulunduğunu akla getirecek şekilde tasarlanmıştı; kitapçığın Cenevre'de basıldığı halde Enternasyonalin tüm federasyonlarına gönderilmiş olması[196] ise, çatlakların yalnızca görünüşte kalmadığını gösterir. Bu belge, Genel Konseyin, 'Enternasyonal ile kurulduğu günden beri ona düşman kesilmiş bir dernek [İttifak] arasında yaşanan anlaşmazlığı devam ettirmeyi amaçlayan kimi işgüzarların bu doğrultudaki inatçı çabalarının' tarihini gözler önüne serme girişimini örneklemektedir. 'Enternasyonal, kuruluşundan bu yana en ciddi sınavını veriyor'du,[197] Marx ekler:

> uluslararası polisin feryatları gibi, burjuva basınındaki ithamlar da... Birliğimizde yansımasını buldu. Görünüşte Genel Konseye yöneltilmiş olan fakat gerçekte Birliği hedef alan bazı entrikalar tertiplendi, üstelik Birlik içinde. Bu entrikaların temelinde kaçınılmaz olarak fikir babalığını Rus Mikhail Bakunin'in yaptığı Enternasyonal Sosyalist Demokrasi İttifakı vardı.[198]

Marx, Bakunin'in tek tek her hamlesinin, 'Genel Konseyin yerine kendi diktatörlüğünü geçirme' amacı taşıdığını; onun 'bu amaçla, Enternasyonal içinde Enternasyonal olacak biçimde tertiplenmiş... özel bir gereç [İttifak] oluşturduğunu';[199] ve tüm bu manevraların, Enternasyonali tam da dışarıdan en çok tehdit gördüğü bir zamanda, içeriden bölmeye yarayacağını göstermek ister.

Genel Konsey, der, 'başlangıcından beri' Enternasyonalin 'yürütme delegasyonu' idi; ve Cenevre Kongresi bu delegasyonu, 'resmi ve zorunlu tüzük metnini' yayımlamayla yükümlü tutmuştu, tabii ki yerel şubelerin, 'Genel yönetmelik ile Tüzüğü "yerel koşullara ve ülkelerinin yasalarına" adapte etme' hakkını yok etmeksizin. Fakat bir yerel şubenin

> belirli tüzük maddelerinin Genel Tüzüğe uyup uymadığını kim belirleyecektir? Açıkçası, bu görevle yükümlü hiçbir 'otorite' bulunmasa, [Cenevre'deki] kararın da hiçbir değeri kalmaz. Yalnızca polisle ya da düşman şubelerin oluşumuyla karşılaşılmaz, aynı zamanda sınıf dışına itilmiş hizipçi unsurlar ile burjuva filantropların Birliğe doluşması da Birliğin karakterini bozabilir [*dénaturer*] ve kongrelerde sayı gücüyle işçileri ezebilirdi.[200]

Olayların göstereceği üzere, sızmalar, en azından polisin sızması gerçek bir tehlikeydi; ne ki, Marx'ın argümanının geri kalanı da aynı ölçüde gerçek güçlükler sergiler. Genel Konsey önceki hiçbir tartışmada, işlevi, belirli maddelerin genel Tüzüğe *uymasını* sağlamakmış gibi hareket etmemişti; Genel Tüzüğe uymayan hiçbir şeyin yerel düzeyde kendini

göstermemesine dikkat etmişti yalnızca – daha doğrusu, hükümlerini bir şekilde yaşama geçirecek araçtan yoksun olması sebebiyle ancak dikkat etmeye çalışmıştı. Ayrıca, Sonvilliers Genelgesinde ortaya atılan can alıcı nokta –Genel Konseyin 1871'de kendi orijinal 'Tüzüğünde' bulunmayan bazı yetkileri üzerinde topladığı konusu– Marx'ın bütünüyle göz ardı ettiği bir şeydi, oysa Genel Konsey açısından bir meşruiyet krizine dönüşen tartışmada en başta ele alınması gereken konu buydu.

Bu nedenledir ki, Marx'ın özgürlük, otorite, hizipçilik ve siyasal eyleme değgin daha genel argümanları –kendi başına ve kendi içinde çok ilginç ve önemli argümanlardır bunlar– kaçak güreşen bir metinde yeralınca pek bir eğreti kaçmaktaydı. Marx'ın öne sürdüğünce, İttifakın üyeleri,

> bu su katılmadık yaygara ve aleniyet taraftarları Tüzüğümüzü küçümserken, Enternasyonal içinde ve bizatihi Enternasyonale karşı, Enternasyonalin şubelerini haberleri olmadan Bakunin piskoposluğuna bağlama amacıyla gerçek bir gizli birlik örgütlediler.[201]

Yine Marx'ın ifadesiyle, 'onlara göre işçi sınıfı fazlasıyla ham bir maddedir, biçim almadan önce içine kendi Kutsal Ruhlarını üfleyerek can vermeleri gereken bir kaostur'; 'Genel Konseye aidiyet gibi basit bir olgunun, insanın hem ahlaksızlığını hem de sağduyusunu yıkmaya yettiğini sanıyorlar galiba'.[202] Hepsinden önemlisi,

> İttifak... toplumsal ve siyasal güçlerin sömürgenlerin elinde yoğunlaşmasını kırmanın en şaşmaz yolu olarak, proletarya saflarında anarşiyi ilan ediyor. Bu bahaneyle Enternasyonalden, tam da eski dünyanın Enternasyonali ezme yolu aradığı bir zamanda, örgütün yerine anarşiyi koymasını istiyor. Uluslararası polis de zaten bundan farklı bir şey istemiyor...[203]

Bu noktaların tek tek her birinde, göreceğimiz gibi, bir şey var; fakat şu bir gerçek ki, bunların hepsi de Sonvilliers Genelgesinde getirilen suçlamaları karşılamak amacıyla değil, dikkatleri başka yöne çekmek için ortaya atılmıştır. *Les Prétendues scissions*'un genelgede doğrudan hedef aldığı az sayıdaki argümanlardan biri, Enternasyonalin, örgütlenme biçimiyle geleceğin toplumunun çekirdeği olması gerektiği yolundaki argümandı. Jura Federasyonu şöyle diyordu: 'Geleceğin toplumu Enternasyonal örgütünün evrenselleşmesi olmalıdır; Marx şöyle der:

> Bir başka deyişle, tıpkı Ortaçağ rahibe manastırlarının tanrısal bir yaşam imgesi sunması gibi, Enternasyonalin de gelecek dünyanın bir imgesi olması gerekir, bu da embriyon halinde İttifakın karnındadır. Paris Komünarları, Komünün, 'gelecekteki toplumun embriyonu' olduğunu anlasalar ve tüm di-

siplini ve tüm silahları, yani artık hiçbir savaş kalmadığında ortadan kaybolacak olan şeyleri elden bıraksalarmış başarısız olmazlarmış.[204]

Ne ki taşı gediğine koyan bu yanıt bile pek içtenlikli bir yanıt değildir, çünkü bu tartışmada her iki tarafın da paylaştığı bir inanç varsa eğer, o da şudur: Enternasyonal gerçekten de gelecekteki toplumun embriyon halindeki örgütlenmesi *idi*; Paris Komünü de geleceğin toplumunun karakterine ilişkin önemli bir ipucu vermekteydi. Geleceği temsil etme konusundaki bu argüman, Marx-Bakunin tartışmasında baştan beri örtük olarak vardı; fakat bu noktaya da, tartışmanın kendisiyle beraber yerinde değineceğiz.

Les Prétendues scissions'a Bakunin'in 'Yanıt'ı[205] (şu sözlerle başlar: 'Sevgili mağdur dostlarım, uzun süredir bizi tehdit eden Demokles'in kılıcı nihayet tepemize indi. Fakat bu bir kılıç değil, Bay Marx'ın olağan silahı, bir yığın pisliktir [un tas d'ordure]'), Marx'ın Sonvilliers Genelgesinin değindiği konular hakkında kendi görüşlerini açıklamak için kaleme aldığı kitapçığın tatmin edici olmaktan uzak niteliğinin farkındadır. Carlo Caifero da, Genel Konseyin kitapçığını, doğrudan savunmak bir yana, 'kirli çamaşırların meydana dökülmesi' (kitapçığın, şimdiye kadarki bazı gizli ya da özel belgeleri ortaya koymasına yapılan bir gönderme) sayarak gözden çıkarmaktaydı. Ne var ki Bakunin'in 'Yanıt'ı, *Les Prétendues scissions*'u kendisine yönelik bir kişisel saldırıdan ibaret saymakla (öyle değildi) meselelerin üzerini daha da örter. Hem Marx, hem de Bakunin, aralarındaki anlaşmazlık noktalarının üzerini örtüp kişisel polemiğe dalma hevesleriyle birbirlerine benzemeye başlamışlardı. Devam etmeden önce, Marx'ın ne düşündüğünü görmek için o dönemdeki mektubuna bakmamız gerekiyor. Marx'ı 1871'de karşılaştığı uğursuz engeli Bolte'a özetlerken buluruz.

> 1868 yılı sonunda Rus Bakunin, örgüt içinde, kendisinin lideri olduğu ve Sosyalist Demokrasi İttifakı adını taşıyan ikinci bir Enternasyonal oluşturma amacıyla Enternasyonale katıldı. Kuramsal bilgiden yoksun bir adam olarak, bu ayrı yapının Enternasyonalin bilimsel propagandasını temsil edeceğini ve bu propagandanın da Enternasyonal içindeki ikinci Enternasyonalin özgül görevi olacağını iddia ediyordu.
> Programı sağdan soldan yüzeysel olarak kazınıp toplanmış bir karmaşa [ein Mischmasch] idi – SINIFLARIN EŞİTLİĞİ (!), toplumsal hareketin başlangıç noktası olarak miras hakkının kaldırılması (Saint-Simoncu saçmalık), üyelere vs. bir dogma olarak dayatılan ateizm ve başlıca dogma olarak da siyasal hareketten (Proudhoncu) sakınma.

> Bu çocuk masalı, işçi hareketinin maddi koşullarının henüz pek gelişmediği İtalya ile İspanya'da, ve Fransız İsviçre'si ile Belçika'da birkaç gösterişçi, hırslı ve kof kuramcı arasında kabul gördü (hâlâ da belli bir desteği vardır)... Bay Bakunin için öğreti (Proudhon, Saint-Simon vs.den derleyip topladığı süprüntüler) ikincil bir mesele –basitçe kendi kişisel özönesürümünün bir aracı– idi hâlâ da öyledir. Argümanı kuramsal bir hiçlik olsa da, o asıl havasını entrikacılıkta bulur.[206]

Marx, devamla, bir yandan Bakunin'in Genel Konseyi 'pan-Alman' gösterme komplosunun kurbanı olduğunu, öte yandan Neçayev davasının aleniyet kazanmasının, Bakunin'in Rusya'daki 'rezil... faaliyetlerini açığa çıkaracağını' söyler (Marx, Rusya'yı aynı cümlede şöyle tanımlar: 'Bakunin'i nasıl değerlendireceğini bilen ve benim Kapital üzerine kitabımın daha yeni basılmakta olduğu bir ülke olan Rusya').[207] Bu tip bir yanyana getiriş –ve akıl yürütme– kuramsal bir tartışmanın nasıl kişisel bir polemik düzeyine indirgendiğinin birçok örneğinden biridir. Fakat Marx Lahey Kongresi öncesinde, bir başka düzeyde, Enternasyonaldeki güçler dengesini (çok iyimser de olsa) isabetli bir biçimde tahmin etmişti:

> İngiltere, Birleşik Devletler, Almanya, Danimarka, Hollanda, Avusturya, Fransız grupların çoğu, kuzeyli İtalyanlar, Sicilyalılar ve Romalılar Latin İsviçre'sinin ezici çoğunluğu, Alman İsviçre'sinin tamamı, ve (ülke dışındaki, Bakunin'e bağlı kimi Ruslardan ayırt edilmesi gereken) Rusya'daki Ruslar Genel Konseyle birlikteler.
> Diğer taraftaysa, İsviçre'deki Jura Federasyonu (bu isim altında saklanan İttifakçılar), Napoli, belki İspanya, Belçika'nın bir kısmı ve bazı Fransız sığınmacı grupları... karşı kampı oluşturuyor. Kendi içinde çok tehlikeli olmayan böylesi bir kopuş, ortak düşmanın üzerine kenetlenmiş saflarla yürümemiz gerektiği için, belli bir noktada yersiz bir hale gelebilir...[208]

Fakat saflar hiç kenetlenmeyecekti. Aksine, Genel Konsey ve Jura Federasyonu oyunu rakip takımlar olarak sürdürecekti. Her biri, ötekini Enternasyonale ihanet etmekle suçluyor, yaklaşan kongrede delege çıkarmak için aktif kampanya yürütüyordu. Lahey Kongresi arifesinde Marx, Kugelmann'a bunun 'Enternasyonal için bir ölüm kalım meselesi' olacağını bildiğini yazıyordu; 've ölmeden önce örgütü en azından parçalayıcı öğelerden kurtarmak istiyorum'.[209] Kongrenin sonucu ile müzakere süreci açısından büyük fark yaratabilecek bir görev olan kongre yerinin belirlenmesi işi artık Genel Konseyin uhdesinde olduğu için, Marx, bunun kendisine sağladığı avantajdan yararlanabilirdi; Cenevre'den özenle sakınıldı, gelecek kongrenin yapılacağı yer olarak Lahey seçildi.[210] Fakat Lahey'e gidecek uygun eğilimli delegelerin, özellikle İtalyan delegelerin

seçiminde Bakunin kendi gücünü kullanmadı. Romagna şubelerinin 1872'de yaptığı Bologna Kongresi ise Bakunin'in anti-otoritarizmini bir adım daha öteye taşıdı; kongre *hem* Londra Genel Konseyini, *hem* Jura Federasyonu'nu basit 'yazışma ve istatistik büroları' olarak tanımayı kararlaştırdı ve bu suretle hem Marx'ı, hem de Bakunin'i dehşete düşüren tartışmalı bir ayrım öngördü – Marx'ı dehşete düşürdü, çünkü bu hamle Enternasyonaldeki mevcut ayrılıkları daha da artırıyordu; Bakunin'i dehşete düşürdü, çünkü İtalyanlar, Jura Federasyonu ile Genel Konseyin rakip olduklarını ima ediyordu ki, bu da Marx'ın Bakunin'in Enternasyonalden ihracı yolunda destek bulmak amacıyla kabul ettirmeye çalıştığı bir noktaydı.[211]

Fakat bu daha ilkti. Ağustos 1872'de Rimini'de yapılan Birinci Ulusal İtalyan Sosyalizm Kongresi oybirliğiyle şu karara varacaktı: 1871 Londra Kongresinin 'özel otoriter öğretisi', Genel Konseyin 'iftira ve mistifikasyondan ibaret genelgesi *Les Prétendues scissions*'un 'yakışıksızlığı', bütün bunlar Konseyin 'otorite hırsını' sergilemektedir; Genel Konseyin Lahey'de toplanma kararı, 'devrimci' ülkelerin delegelerini dışarıda bırakmaya yönelik kasıtlı bir girişimdir (gerçekten de öyleydi); ve bu nedenlerle, diye bağlıyordu Rimini Kongresi,

> İtalyan Enternasyonal federasyonu... Londra Genel Konseyi ile tüm dayanışmasını keser... ve Genel Konseyin otoriter ilkelerini paylaşmayan tüm şubelere temsilcilerini 2 Eylül 1872'de Lahey'e değil,... anti-otoriter [bir] kongre oluşturulması amacıyla Neuchatel'e (İsviçre) göndermelerini teklif eder.[212]

Bu, Lahey'de alabileceği her oya ihtiyaç duyan Bakunin için tam bir felaketti; yaşama geçirmek için kollarını sıvadıkları bu kararla, kendilerinin (ya da Bakunin'in) mantığına kapılan İtalyanların, Bakunin'e Lahey'deki çoğunluğunu kaybettirmiş olması mümkündür.

Fakat bu *malentendu*[i] dışında bile, avantaj tamamen Genel Konseyden yanaydı. Yer seçimi, delegelerin kompozisyonu ve asıl olarak da, sahneye çıkanların kimliği üzerine olağan çatışmalarla sıkı çekişmelerin büyük kısmının Lahey'de yaşanmaması – bütün bunlar Marx'ın destek arayışını sağlama alıyordu. Genel Konsey, Beşinci (ve bir bakıma son) Kongreden önce delege kavgasını *sans mot dire*[ii] kazanmıştı. Hatta Marx görülmemiş bir şey yaparak Lahey Kongresine bizzat katıldı. Bakunin ise anlaşılmaz bir tutum sergileyerek katılmadı. Bakunin belki de, orada

---

[i] malentendu (fr.): yanlış anlaşılma.

[ii] sans mot... (fr.): tek kelime etmeden.

olacakları anlamıştı; bir kararın muğlak ifadelerle kaleme alınması, bir başka kararın da hiç beklenmeyen bir içeriğe bürünmesi dışında tüm kararlar Genel Konseyin isteği doğrultusunda çıktı. Genel Konseyin merkezi bir yazışma/istatistik bürosuna çevrilmesini öngören Bakuninci öneri Kongrede reddedildi; bu öneri yerine, Konsey, Londra Kongresinin aldığı IX. Karar'ın Enternasyonal Tüzüğüne geçirilmesi yolundaki hamlesinde de başarılı oldu. Hemen sonrasında, başında Engels'in İtalya'daki adamı Theodor Cuno'nun bulunduğu bir araştırma komitesi şunu rapor edecekti: Bakunin, gizli bir örgüt olan Sosyalist Demokrasi İttifakının, yani kuruluşundan beri Enternasyonalin lafzını ve ruhunu çiğnemiş olan bir *imperium in imperio*'nun[i] başında bulunmaktadır[213] – bu raporun doğal sonucu da, Marx'ın arzuladığı üzere, Bakunin ile Guillaume'un Enternasyonalden çıkarılması oldu. (Schwitzguébel ise böylesi bir akıbete uğramaktan kıl payı kurtuldu ve örgütten kendi rızasıyla ayrıldı.) İttifakın amacının Enternasyonale sekterci bir program dayatmak olduğu belirtiliyordu alınan kararda; bu gelişme, Enternasyonalin (İttifak sempatizanlarını iki gruba bölmesi yüzünden) dayandığı ilkelere ters düşmüştü. 'Örgütün esaslarına vakıf olanların, olmayanları çekip çevirmesi düşünülmüştü'. Rapor[214] 1869'dan sonra İttifakın varlığının sürdüğüne ilişkin 'yeterli kanıt bulunamadığını' belirtmiş olmasına rağmen, Bakunin ve arkadaşlarını bu örgüte bağlı oldukları gerekçesiyle aforoz etmiştir. Görünüşe göre, Marx (kapalı kapılar ardında imal ettiği) bir mektubun suretiyle komitenin aklını çelmişti – Marx'ın *Kapital*'ini (1. cilt) Rusça'ya çevirmesi için Bakunin'e avans ödemiş bir Rus yayıncıya Neçayev'in yazdığı ve Bakunin'den parayı geri istemesi durumunda bir misillemeyle karşılaşacağı tehdidinde bulunan bir mektubun suretiydi bu. Neçayev'in misilleme fikrinin ne anlama geldiğini iyi bilen Marx (Bakunin'in, var olduğunu bile belki bilmediği) bu mektubun bir suretini kasten ortaya çıkarmış ve Bakunin'in itibarını büsbütün yok etmeyi hedefleyen bir kampanyanın son etkili vuruşu olarak el altında tutmuştu.[215] Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, Marx'ın gizli kapaklı yürüttüğü bu manevrasını şöyle savunmuşlardır:

> Enternasyonal Neçayev tarzında faaliyetlerin sahnesi olmamalıydı. Bakunin, kendi öğretisinin Neçayev türünden örneği gibi pratik sonuçlar doğuracağını kestirmede aciz kaladursun, Neçayev olayı, onun kuramlarını ciddiye alacak insanların hep çıkabileceğini kanıtlamıştı. Avrupa'da Enternasyonal adına Neçayev'inki gibi bir suçun işlenmesi, işçilerin davasını bozguna uğratmak

[i] imperium in... (lat.): devlet içinde devlet.

için yeter de artardı. Bakunin'e karşı mücadele bir ölüm kalım meselesi haline gelmişti.[216]

Marx'ın düşüncesinin bir başka yoldan ifadesi olarak yerinde görünen bir savunudur bu; ama Marx, bu nedenlerle Bakunin'i Enternasyonalin başından defetmek için muhtemelen her aracı meşru gördüğü halde, komiteyi etkilemede kullandığı suçlamanın İttifakla en küçük bir ilgisini göstermemiştir ve komite bu suçlamayı göz önüne almakla hiç şüphesiz yetki sınırlarını aşmıştır.

İşte bu noktada –Bakunin'e karşı kan davasının sonuçlandığı bu noktada– Marx, Longuet ve diğer (bazı) Genel Konsey üyelerinin desteğindeki Engels, Lahey Kongresinin büyük sürprizini yaptı ve Genel Konseyin New York'a taşınmasını teklif etti. Delegelerin hiç beklemediği bu teklif hatırı sayılır (ve anlaşılır) bir karışıklık yarattı. Marx, Enternasyonali kurtarmak için yıkıyordu; bunu neden yaptığı, o zaman bu zamandır önemli bir anlaşmazlık konusu olarak kalmıştır.

Marx'ı bu şekilde davranmaya iten nedenler bir dereceye kadar bir sistematik bütün halinde kendilerini gösterebilirler, fakat ancak şu varsayım çerçevesinde: onun bu neredeyse melodramatik hamlesi, fiili anlamda göründüğü şeyin ta kendisiydi, yani Enternasyonali geri dönülmez biçimde sonlandırma girişimi. Eski adı Kuzey Amerikan Ulusal Federal Konseyi olan ve kısa süre önce ciddi ve bölücü bir kopuştan çıkmış olan yeni Amerikan Genel Konseyi, yiğitçe Enternasyonal kongreleri yaşayacaktı, fakat bunlar sayıca daha azdı ve aslında Avrupa'daki çok daha başarılı anti-otoriter (anarşist) Enternasyonal kongrelerinden daha önemsizdi. Marx, nakledilmiş Enternasyonalin ABD'de zayıflayacağından şüphelenmiş olsun olmasın, ona bu *coup de grâce*'ı[i] yaptıran neydi? Yanıtın birkaç düzeyi var. Öncelikle, anarşistlerin 1872 itibariyle katı Marksist bir blok olduğunu düşündükleri (fakat hiç de öyle olmayan) Genel Konsey içinde süregiden kavga bu olayda bir rol oynadı. Bir üye (Hales) uzun süredir Bakunincilerle flört etmekteydi; Marx'ın Paris Komünü savunusuna büyük tepki duyan diğerleri *en bloc*[ii] istifa etti; ve Marx da, Komünden gelen Blanquici sığınmacıları Genel Konseye tayin ederek denge sağlamaya mecbur hissetti kendini. Fakat Blanquicilerle Bakuninciler arasında Enternasyonalin önderleri olmaları için yapılacak bir tercih, Marx'ın gözünde tercih falan değildi, çünkü her iki grup da Marx'ın sorumsuzluk saydığı 'barikatbilim' sevdasına kapılmış komplo-

[i] coup de... (fr.): öldürücü, son darbe; sevap vuruşu.
[ii] en bloc (fr.): toptan, kütle halinde.

culardı. Genel Konseyin bulunması gereken yere ilişkin olarak Londra ve İsviçre arasında yaşanan her şiddetli rekabet, bizzat Enternasyonalin komplocu bir hizip sayılarak itibarını yitirmesine yol açabilirdi. Fakat diğer yerler de hiç umut vaat edici değildi. Brüksel ve Paris, Komün baskısının peşi sıra gelebilecek gericilik tehlikeleri sebebiyle gözden çıkarılabilirdi, Berlin de öyle. Madrid ya da Cenevre Bakuninciliğin saltanat merkezleri olurdu. New York, hiç olmazsa, hem Avrupa hükümetlerinden, hem de Bakunincilerden aynı ölçüde daha güvenli olacaktı; bu düzeyde bakılırsa, Marx'ın tartışmalı ölümcül darbesinin dikkatlice hesaplanmış olduğu görülebilir. Başka sebepler, başka düzeyler de vardı. Sağlığı kötüleşmekte olan Marx, artık yitirilmiş bir davanın peşinde kendini yıpratmaya devam etmektense *Kapital*'i tamamlamayı daha anlamlı bulmuştu. Lahey Kongresini peşinen 'köleliğinin sonu' olarak tarif ediyordu. 'Artık özgür bir insan olacağım, başka idari görev kabul etmeyeceğim'.[217]

Demek ki yöneleceğimiz nokta, Enternasyonalin 1872 yılı itibariyle niye yitirilmiş bir dava olduğunun irdelenmesidir. Bunun sebepleri daha gerilerde aranmalıdır. Lahey Kongresi öncesinde (ve gerçekte sonrasında da) muğlak bir düşüş yaşanıyordu; tamamı Marx-Bakunin tartışmasına indirgenebilir olmayan bu düşüş örüntüsünü şiddetlendiren unsur, daha çok, Bakunincilerle yaşanan çatışmaydı. Özellikle de, iki noktanın akılda tutulması gerekir. Birincisi, Marx-Bakunin tartışması, Paris Komünü'nü takip eden baskı ortamında yaşanmıştı. Morgan'dan hatırlayacağımız gibi, 'Enternasyonal derhal ve sıkıca [1871'de] Komünle bağ kurmuş olmasaydı, onun "Marksist" ve "Bakuninci" hizipleri, aralarındaki kavgayı, tam bir kör dövüşüne çevireceklerdi'.[218] Hem Marx'ın, hem Bakunin'in desteklediği bu bağ, Enternasyonale, kendisini bir daha toparlayamayacağı kadar ağır bir darbe indirdi. İkincisi, Marx-Bakunin tartışmasını ele alırken, Raymond Postgate'in sözleriyle, 'bu şiddetli polemiği, şubelerin giderek kan kaybetmesiyle, sürekli yaşanan bozulmayla ve sırf seçim hesabı gözetilerek düzmece şubelerin kurulmasıyla bir arada tasavvur' etmeliyiz. 'Bu noktada bir hareketin bitimine gelmiş bulunuyoruz artık'.[219]

ENTERNASYONAL: BİR OTOPSİ

'Dananın kuyruğunun kopacağını hep biliyorduk', der. Engels 1873'te, ünlü bir *a posteriori*[i] yargıyla;[220] ve bunun olacağını bildikleri için,

> mesele felaketi ertelemek değil, Enternasyonalin bu felaketten saf ve bozulmamış çıkmasına dikkat etmekti... Lahey'de uzlaşmacı bir tutum sergileseydik... kopuşu... örtbas etseydik, sonuç ne olurdu? Hizipçiler, özellikle Bakuninciler, Enternasyonal adına daha büyük aptallıkları ve anlamsızlıkları devam ettirebilecekleri bir başka yıl daha kazanmış olurlardı; en gelişmiş ülkelerin işçileri nefretle çeker giderdi; dananın kuyruğu kopmaz, kaşına kaşına yara bağlar ve ağır ağır çürür, böylece ilkeler Lahey Kongresinde çoktan terk edilmiş olur, Enternasyonal de parçalanırdı...

Engels –bu mektubuna hakim olan, temize çıkma niteliğindeki önbilgi/sonradan çıkarım karışıklığını bir tarafa bırakırsak– muhtemelen haklıydı; 1872'ye gelindiğinde, dönüşü olmayan bir noktaya ulaşılmıştı ve Enternasyonalin karakteri geri çevrilmez bir biçimde değişmişti. Örgüt sanayileşmiş ülkelerde gücünü kaybetmişti; yayılabileceği (ve yayılmakta olduğu) alanlarda ise, bunu ancak Bakuninci lik şemsiyesi altında –yani ancak desantralizasyon ve Bakunin'in komploculuk saplantısı pahasına– başarabiliyordu.

Bir başka deyişle Marx'ın kabusu gerçek olmuştu; devrimci hizipçilik olarak düşündüğü şeye karşı savaşın başarısız olduğu ortaya çıkmış durumdaydı; öteden beri kuşatma altında olan mücadele hatları çökmüştü. İlk başlarda Enternasyonali çeşitli eğilimlere açık bir yapı olarak yaşatmaktan ve haşin tavırlı delegelerden uzak durmaktan başka seçeneği olmayan Marx da, sonunda pes etti ve Bakunin'e bir tepki olarak, Enternasyonali dogmatik bir forum haline getirdi; böylelikle de Bakunin'in korkulu rüyasını gerçekleştirmiş oldu. Bakunin'e yakıştırılabilecek yavan stratejiler uygulayan Marx, 1872'ye gelindiğinde, anarşistlerin kendisi hakkındaki kanaatlerini iyice pekiştirmiş bir durumdaydı; anarşistler Marx'ın 'otoriter' eğilimler taşıdığına, ve daha da önemlisi, uzun erimli düşünüldüğünde, gelecekteki Enternasyonallerin birinci Enternasyonalden ya daha etkisiz ya da ideolojik açıdan daha monolitik olmak zorunda kalacağını peşinen temin edecek şekilde çalıştığına inanıyorlardı. Postgate'in düşündüğü gibi, burada bir hareketin bitiş noktasında bulunuyor olabiliriz; fakat Marx'ın muhtemelen çokça sevdiği bir

[i] a posteriori (lat.): sonsal, sonradan.

imgeyi kullanırsak, bir hareketin can çekişmeleri bir diğerinin doğum sancıları demek olabilirdi.

Bütün olan bitenden kaçınılabilir miydi? Bu soru ancak, Enternasyonalin tarihi ve bu tarih içerisindeki Marx-Bakunin tartışması referans alınarak yanıtlanabilir; bunun böyle olmasının iki ana nedeni var. Birincisi, başlangıcından itibaren Enternasyonalin bir şekilde nihai krizinin tohumlarını taşıdığı fikri ancak bir noktaya kadar desteklenebilir; ve göreceğimiz gibi, ancak başından beri belli olan ikiye-bölünerek-üreme eğilimleri bağlamında bir anlam taşır.[221] Burada bizi ilgilendiren, Marx'ın bu eğilimleri idare ve kontrol etmeye –(yaşananların da gösterdiği gibi) boş yere– çabalayıp durmasıdır. Bu, bizi ikinci noktaya götürüyor: Bakunin'le girdiği grup kavgasında her ne eğilim sergilemiş olursa olsun, bunlar peşin zorunluluklar değildi. Marx'ın önceden Komünistler Birliğinde yaşadığı deneyimler ve edindiği özellikler (dostane ya da hoşgörülü bir mizaçta olmadığı ve kişisel hoşgörüsüzlüğü ünlü olduğu halde), Marx'ı hiçbir şekilde herhangi kesin bir anlamda doktriner olarak göstermez. Birliğin Merkez Konseyinden, su götürmez bir biçimde aşamacı sebeplerle istifa etmişti; bunları hatırlamak önemlidir, çünkü bunları Bakunin'le tartışmasında bir başka biçimde ortaya koyacaktı.

> Azınlık [diye yazmıştır Marx] eleştirel olanın yerine dogmatik ruhu, materyalist olanın yerine de olayların idealist yorumunu getirdi. Şeylerin gerçek ilişkisi yerine basit irade gücü devrimin itici gücü haline geldi. Biz işçilere, 'Yalnızca mevcut koşulları değiştirmek için değil, aynı zamanda kendinizi de değiştirmek ve kendinizi siyasal iktidara layık kılmak için, on beş, yirmi, yirmi beş yıl sürecek iç savaş ve uluslar arasında savaşlar yaşamak zorunda kalacaksınız' derken, siz, 'İktidarı derhal ele geçirmeliyiz, yoksa kavgadan vazgeçmeliyiz', diyorsunuz. Biz Alman işçisinin dikkatini Almaya'da proletaryanın gelişmemiş oluşuna çekerken, siz Alman zanaatkarlarının ulusal ruhuna ve lonca önyargılarına en bayağı tarzda methiyeler düzüyorsunuz, kuşkusuz daha popüler bir yöntem bu. Demokratlar 'halk' kelimesinden nasıl bir fetiş yaratıyorsa, siz de aynı şeyi 'proletarya' kelimesiyle yapıyorsunuz. Onlar gibi siz de devrimci eylemin yerine devrimci sözler koyuyorsunuz.[222]

Aşırıcılığa böylesi bir vedadan Marx adına bir sonuç çıkarılacaksa eğer, bu, Enternasyonali başlatıp ona canlılık veren farklı grupları Marx'ın ılımlı bir tutum almaya yönlendirmeye çalıştığı gerçeğidir; 1864'de ılımlı bir sese kesinlikle ihtiyaç vardı. Marx'a göre Enternasyonalin amacı Komünistler Birliğini (Marx'ın gözünde) sendeletip parçalamış olan komploculuk ve hizipçilikle mücadele etmek olacaktı. Marx, Enternasyonali hep (nihayetinde örgütün dağılmasında rol oynayacak) merkezcil

eğilimlere karşı koyacak bir merkezkaç kuvvet olarak düşünmüştü; Enternasyonalde birlikte ve bir arada çalışan açık işçi bağlaşımlarının, (Marx'ın öyle olduklarını düşündüğü) komplocularla hizipçilerin ilk ve son kez olmak üzere yerlerini alacağını ummuştu – 1872'ye dek yaşananların gösterdiği gibi, boş yere. Fakat 1872 itibariyle, bir komplocular ve hizipçiler grubunun, yani Bakunincilerin, ayağı ancak bir başka grubun, yani Blanquicilerin, kullanılmasıyla kaydırılabilirdi. Böylece Enternasyonal kendi amacını çiğnedi; (mutlaka sosyalist olması gerekmeyen) işçi hareketlerini ve (kökü mutlaka işçi sınıfı içinde olması gerekmeyen) sosyalist siyasal bağlaşımları birleştirmeye yönelik bir deneme olarak 1864'te sahneye adımını atan Enternasyonal, 1872'ye gelindiğinde bunların (ve diğer) muhalif eğilimlerin çatısı altında toplanabileceği bir forum olmaktan çıkacaktı. Enternasyonale bu açıdan bakıldığında, *tüm* toparlama çabalarının yalnızca (her şey bir yana, görece geç katılan) Bakuninciler ve 'İttifakçılar' tarafından değil, aynı zamanda (geç katılanlardan olmayan) Proudhoncular ve diğer gruplar –reformist sendikalistler, Chartistler, Owencılar, pozitivistler, farmasonlar, Lassalleciler, Schulze-Delitsch tipi kooperatif emek yanlıları, Mazzinici demokratik milliyetçiler, Blanquici komplocular ve tüm geri kalanlar– tarafından da boşa çıkarılmış olduğu görülebilir. Freymond ve Molnar'ın kusursuz özetinin hatırlattığınca,

> Jura saat yapımcısıyla... Parisli... Proudhon havarisi, Londralı sendikalistle Cenevreli duvar ustası, Barselonalı dokumacıyla Milanolu Mazzini yandaşı arasında büyük bir uzaklık vardı. Ve tüm bu işçileri Marx ve Engels gibi devrimci komünistlerden de bir uçurum ayırıyordu.[223]

Bu grupların heterojenliği, Bakunin'le ya da Bakunin'siz, Enternasyonalin hem gücü, hem zayıflığı olabilirdi; burada bunu söylemekten kasıt, Marx-Bakunin çatışmasını önemsiz göstermek değil, bu çatışmanın bağlamına dikkat çekmektir. Temel bir nokta çok açıktır. Marx'a göre Enternasyonal, işçi sınıfı sekterciliğini ve tikelciliğini aştığı ölçüde gerekli, savunulabilir ve doğru bir oluşumdu; Bakunin'e göreyse 'otoriter', dolayısıyla da aynı ölçüde ilkesiz bir yapıydı Enternasyonal. Diktatörlük pahasına birlik Bakunin'in gözünde mücadele etmeye değmezdi; böylesi bir birlik ne devrimi hızlandırır, ne de otoriter çizgiler üzerinde ilerleyen bir devrimle sonuçlanırdı. Her iki durumda da bu birlik, devrimi (ya da Enternasyonali) ilk elde doğrulamış biricik hedefin –özgürlük ve desantralizasyon– aksine işlerdi.

Marx'ınki ise yeni bir bakış açısı değildi, ama çok farklıydı. Bolte'a yazdığı mektubunda şu inancı dile getiriyordu:

> Sosyalist sekterliğin gelişimi ile gerçek emek hareketinin gelişimi her zaman ters doğrultuda olur. Hizipler (tarihsel bakımdan) haklı olduğu sürece, işçi sınıfı bağımsız tarihsel bir hareket için henüz olgunlaşmamıştır. Ne zaman ki bu olgunluğa erişti, o zaman tüm hizipler özünde gerici olur.[224]

Enternasyonalin tarihine, bu fikri doğrulayan bir süreç olarak bakmak, çok fazla şeyi inanç bağlamında kabul etmek olur. Enternasyonalin çöküşünü hızlandıran sebeplerden biri, her şeyden önce, Paris Komünüydü; ve Marx'ın aşırı formüler 'işçi sınıfının örgütlenmesi' görüşünün sakat yanını dramatik biçimde sergileyen de Paris Komünüydü. Eğer işçi sınıfının 'gerçek hareketi' Enternasyonaldeki 'sektler'de *vis-à-vis* ifadesini bulmuş ise, 19. yüzyılın en ünlü işçi sınıfı ayaklanması Enternasyonale derinlemesine bir bakış olmadan nasıl gerçekleşebilirdi ki? Komün Marx'ı, kendisinin de farkında olduğu gibi, güç bir durumda bıraktı; *Gotha Programının Eleştirisi*'nde kabul edeceği üzere, 'Paris Komününün düşüşünden sonra, Enternasyonalin, ilk tarihsel biçimi bakımından hiçbir pratik önemi kalmadı'.[225] Gerçekteyse, Enternasyonalin, bu açıdan önemi, *yükselişinden* sonra kalmamıştı. Bunun da ötesindeki ironi şudur: Enternasyonal –Marx burjuva basının örgütten her söz edişini büyük bir şevkle izlemekteydi– Komünden dolayı, gene aynı basın tarafından, *Bakunin*'in olmasını isteyeceği tipte gizli bir terörist örgüt olarak görülüyordu. Bu görüş kadar yanlış bir şey olamazdı, fakat bu ayrı bir konu; Marx'ın Komüne ilişkin özel kuşkularının bulunmasının da –Marx, Komünü delice bir cesaret örneği sayıyor, ayakta kalma gücünden yoksun olduğuna inanıyordu– konumuzla bir ilgisi yoktur, çünkü tam da Komünün sahnede yerini alışı Marx'ı güç bir durumda bırakmıştı. Komünü açıkça ve gözüpeklikle savunmaktan kaçınamadı (özellikle de, Komünün temsil ettiği siyasal gücün kurum yıkıcılığı sebebiyle); ama Komünü savunmanın ne anlama geleceğini de biliyordu Marx. *Fransa'da İç Savaş*'ın Genel Konseyin, yani tam da işlerin gecikmesinden dolayı iyice huzursuzlanmaya başlayan Genel Konseyin resmi onayına ihtiyacı vardı; bu onayı almak, Genel Konseyi bölmek ve bağlantı noktalarında çoktan ayrılmaya başlamış durumdaki Enternasyonalde mevcut birliğin kalan parçalarını daha da ufalamak anlamına geliyordu. Dahası, Marx'ın Komünü savunması ve kutsaması kendisine, telafisi olanaksız biçimde Enternasyonale zarar vereceğinden korktuğu 'kızıl terörist doktor' ünvanını kazandırdı; bu anlamdaki korkuları da doğrulanacaktı. Komünün ve

Marx'ın Komün savunusunun bir sonucu olarak, komploculuk ve terörizme batırılmış fırça bir kez Enternasyonalin üzerine sürüldükten sonra, Marx'ın düşündüğünün tam tersi bir noktaya gelindi; çünkü Marx hem komploculuk ve terörizmden Enternasyonalin ilkede ve pratikte kaçınması gerektiğini, hem de bunlara karşı savaşmanın tam da Enternasyonalin *raison d'être*'i olduğunu düşünüyordu. Ayrıca, Enternasyonalizm ile komplo ve terörizmin ilintilendirilmesi, Bakunin'in en tehdit edici görünümünü aldığı ve Neçayev'in uğursuz maceralarının gün ışığına çıktığı bir zamana rastladı.

Üst üste gelen tüm bu gelişmeler, daha sonraki olayları açıklamamıza yardım eder. Marx-Bakunin tartışmasındaki güçler dengesi geri çevrilmez bir biçimde değişmişti; ve aynı şey, Komünün bir sonucuydu bu, argümanlarda kullanılan terimlerin anlamı konusunda da yaşandı – Komün, ironik biçimde, ne Marx ne de Bakunin adına yapılmış olan ve her ikisinin söylediklerine ya da yaptıklarına çok az şey borçlu olan bir ayaklanmaydı. Fakat Komün hem Marx, hem Bakunin üzerinde allak bullak edici bir etki yaratmıştı. Genel Konseyin düzenlediği Londra Konferansının tüm Enternasyonal şubelerine görülmemiş sertlikte örgütsel (ve ideolojik) önlemler dayatması ve yine görülmemiş biçimde yetkileri kendi elinde toplaması, Komünün hemen sonrasına rastladı. Bu önlemler, Marx'ın bakış açısına göre, Enternasyonalin dış baskıya dayanamayacak derecede zayıf olduğu bir zamanda birlik yaratmaya ya da birliği yeniden yaratmaya yönelik son çarelerdi; Marx'ın korkusu –işçi sınıfının bir süre umut vaat eden bir siyasal hareketinin, sonunda içe çekilip yıkılması– gerçekleşme noktasındaydı ve hareketi ancak acil önlemler kurtarabilirdi. Bakunin'in bakış açısına göreyse, Marx'ın gerekli olduğunu düşündüğü önlemler, kendisinin öteden beri şüphelendiği şeyleri –Genel Konseyin (ya da Marx'ın) 'otoriter', 'diktacı' eğilimleri– kesin olarak kanıtlamaktan başka bir anlama gelmiyordu. Marx'ın *kendi* korkularının gerçek olmasının önüne geçmek için harcadığı çabalar, *Bakunin'in* korkularını daha bir alevlendirmişti. Bakunin'in şüpheleri doğru çıkmıştı; baştan beri haklı olduğunu rahatlıkla ileri sürebilirdi artık. Bakunin, kendi algılayış tarzına göre hareket ettiğinde, alınan önlemler kaçınılmaz olarak Marx'ın kendisine ilişkin şüphelerini doğrulayan ve yeniden doğrulayan bir etki yaratıyordu. Artık bu noktadan sonra ihtilaf kendi kendini besleyecekti.

Şu an, Hegelci dille bir 'kötü sonsuz' ile karşı karşıya olduğumuzu görürsek, Marx-Bakunin tartışmasının can alıcı bir özelliğinin nasıl yorumlanması gerektiğini de anlayabiliriz. Her bir tarafın, diğerinin özel-

liklerini karikatürleştirdiği çoğun fark edilmiştir; fakat karşılıklı karikatürleştirmenin (karikatürün genelde sergilediği gibi) belli bir örüntüsü olduğuna nadiren değinilmiştir. Bu, basit bir kasıtlı abartma örüntüsü değildir, gerçi elbette bu da bir rol oynamıştı ve buna sıkça işaret edilmiştir; Bakunin'in, sarsılmaz ve mantıksız bir şekilde devletin merkezileşmesi gereğine inanan otoriter komünistlerden oluşan monolitik bir falanj olarak Genel Konsey ya da kendi *manque de volonté*'sini[i] kuramlaştırmasının sayısız katmanları ardına saklanan bir pedantokrasi olarak Genel Konsey biçimindeki saplantılı görüşleri kasıtlı abartma örnekleridir; Marx'ın, Jura Federasyonunu, yıkıcı eğilimleri sebebiyle gerici güçlerin oyuncağı haline gelmiş olan bir örgüt, aynı anda her yerde mevcut, diktacı ve sekter İttifakın ortalığa saldığı serseri bir mayın diye betimlemesi ise bir başka abartmadır. İki görüşün de abartılı olduğu kolayca gösterilebilir. (Lahey'de ihracını duyduğunda Bakunin, Genel Konseyi 'bir devlet, bir hükümet, evrensel bir diktatörlük!' olarak nitelemişti. 'VII. Gregory'nin, VIII. Boniface'ın, V. Charles ve Napoleon'un rüyası, yeni formlarıyla ama her zamanki iddialarla sosyal demokrasi kampında yeniden ortaya çıkarılıyor!')[226] Elbette, Genel Konsey, Bismarck'ınki gibi bir beynin yol göstericisi olduğu bir pan-Alman organ değildi; ne de Bakunin'in (ya da kimi zaman Marx'ın) düşündüğü ölçüde Marx'ın etkisi altındaydı. Marx, Lahey Kongresinde Genel Konsey konusundaki tartışmada, Konseyin hiçbir ordusunun, hiçbir bütçesinin bulunmadığını, 'ancak ahlaki güce' sahip olduğunu ve 'bütün Birliğin onayı'[227] –tartışmanın, alınmasını olanaksız kıldığı onay– olmaksızın Konseyin güçsüz kalacağını belirtiyordu. Bakunin Genel Konseyin ne kadar monolitik olduğunu düşünürse düşünsün, Konsey gerçekte o ölçüde bölünmüş durumdaydı. Aynı şey büyük oranda Marx'ın Bakunin'e yönelik suçlamaları için de doğrudur, çünkü Bakunin gerçekte kolay aldatılan, kolay yönlendirilen ve kolayca zihni bulandırabilen oldukça beceriksiz bir komplocuydu. Marx'ın, Bakunin'in yıkıcı kampanyası diye nitelediği şey sayısız hata ve gaflardan ibaretti; Bakunin kendisini kolay bir hedef haline getiriyordu.

Özünde, tartışmadaki her taraf, diğerinin, bu hesaplaşmada neyin kazanılıp neyin yitirileceğini çok iyi bilen bir taraftarlar grubuna sahip olduğunu düşünüyordu (sırasıyla İttifakçılar ve Genel Konsey üyeleri olarak), fakat iki grubun da gerçekte hiçbir dengi yoktu. Ama burada söz konusu olan, Marx ve Bakunin'in benzer abartılı ithamlar yapmakla bir-

[i] manque de... (fr.): irade yokluğu.

birlerine benzedikleri değildir yalnızca; aynı zamanda da, her birinin diğerine dair inançlarının gerçeklerin yerini almış olduğudur. Psikanalizde olduğu gibi politikada da inançlar ve duygular bir anlamda olgular haline gelir, 'nesnellik' ihlal edilir. Bakunin, Genel Konseyi Bismarckçı bir beynin kılavuzluğunda olan ve disiplin içinde hareket eden bir 'pan-Alman' falanj olarak niteliyordu; onun bu yöndeki *inancı*, bu tartışmada çok önemli bir hale geldi; aynı şey, Bakunin'in Enternasyonali içten yıkmak için komplocu bir İttifak kurduğuna inanan Marx için de geçerliydi. İki taraf da en kötüsünü düşünüyor ve bu düşünce üzerinden hareket ediyordu; her bir tarafın diğerine ilişkin görüşü kendini doğrulamaya çalışıyor ve bunda da pek zorluk çekmiyordu. Tartışmaya belli bir simetri kazandıran şey işte buydu; kimi zaman da tartışmada kullanılan argümanlar birbirini besliyordu. (Bakunin genellikle, tüm Rusların Çarından bir Alman, ya da bir Prusya ithal malı diye söz ederdi; Marx'ın iddiasına göreyse, 'bu biçimiyle Prusyacılık hiç var olmadı; Rusya'yla ittifak ve Rusya'ya kölece bağımlılık dışında da var olamaz'.)[228]

Marx-Bakunin çatışması konusunda her başoyuncunun diğerine ilişkin değişken algısını ön plana çıkaran bir yaklaşım, öyle görünüyor ki, her başoyuncunun 'iktidar'ı ele geçirme 'girişim'inde bulunduğunu, ya da her birinin Enternasyonale kendi damgasını vurmak istediğini, ya da her birinin abartılı –veya benzer ölçüde abartılı– taleplerde bulunduğunu işaret etmekle yetinen yaklaşımlardan daha tatmin edicidir. Bütün bu ikinci türdeki yaklaşımlar, yanıtlanması güç birçok soruya değinmeden ilerler ve sonuçta pek bir şey açıklamaz; fakat tatmin edici olan birinci yaklaşım bile, içkin üstünlüğü ne olursa olsun ve çatışmanın ne gibi bir sonuca bağlandığına ne kadar ışık tutarsa tutsun, bu sonuçları açıklamakta yetersiz kalır. Açıklanması gereken, Marx-Bakunin tartışmasının niçin Enternasyonalin dağılmasıyla sonuçlandığı ve bunun *ne zaman*, niye olduğudur. Bir ihtilafın altında yatan nedeni, düşüşü hızlandıran bir nedene çeviren şey, Paris Komünüydü –hem, Komün sonrasında çeşitli hükümetlerin Enternasyonali hedef alan baskıcı önlemleri sebebiyle, hem de Komünün akıbetinin Marx ve Bakunin arasındaki tartışmaya yeniden dikkatleri çekmesi sebebiyle. Komünden ve 1871 Londra Konferansından sonra, Marx ve Bakunin'in kabusları ve birbirlerine ilişkin en korkutucu sanrıları, abartılı olsa bile doğruluk payı da içeriyordu – ilk kez değil elbet, fakat hep içerir göründüğünden daha fazla. Genel Konsey *daha* 'otoriter' ve 'diktacı' görünüyordu (ve o da öyleydi). Komün – tüm yanlış sebeplere karşın– Enternasyonale ün ya da kötü ün kazandırdı; ama aynı zamanda da Enternasyonalin ölüm çanını çaldı.

MARX VE BAKUNİN'İN *DEVLET VE ANARŞİ*'Sİ

1874 sonlarında Marx Rusça öğrenmek amacıyla Bakunin'in *Devlet ve Anarşi* (*Gosudarstvennost i Anakhiya*) adlı yapıtını okuyor, bu okuma sırasında dayanamayıp –bizim açımızdan, iyi ki– Bakunin'in kitabından bir deftere (Rusça) alıntılar yapıyor, aralarda da kendi (Almanca) yorumlarını ekliyordu. Marx'ın günümüze kalan bu eskizleri gerçekten ilgiye değerdir; Bakunin'in ölümünden iki yıl önce çırpıştırılmış olan bu eskizler, Marx'ı Bakunin'den ayıran kimi hususları özetler, Marx'ın Bakuninciliğe yönelik kimi itirazlarını özlü bir biçimde yansıtır.

Bakunin'in hacimli çalışmalarından olan *Devlet ve Anarşi* aynı zamanda en önemli yapıtlarındandır; kitap, 1873 yılında 'Uluslararası İşçiler Birliğinde İki Tarafın Mücadelesi'[229] altbaşlığıyla Rus kolonisinde yayımlandı –fakat bu altbaşlık kitabın içeriğini yeterince özetlemez. *Devlet ve Anarşi* –Bakunin okurunun alıştığı birçok ilintisiz konuyla birlikte– ayrıca Bakunin'in o dönemde Rusya'da yaşanan gelişmeler, özellikle de Rus popülizminin gelişmesi (Bakunin'in hedefiydi bu) üzerine düşüncelerini içerir. Kitap bu amacında büyük ölçüde başarı gösterdi. *Devlet ve Anarşi*, tüm anlatımlar bu yöndedir, 1870'lerde Rus *narodniki*'si[i] arasında çok etkili oldu – Akselrod, kitabın argümanlarından derinden etkilendiğini teslim edecekti.[230]

Bu argümanlar, Bakunin'in Enternasyonalde Marx'la giriştiği mücadeleyi İslav halklarının Alman egemenliğine karşı verdikleri mücadeleyle birleştirmeye çalışır; her iki mücadele de gericiliğe karşı devrim hareketini simgeler. Almanya, özellikle otoriter sosyalizmiyle, gericiliğin merkezi olmuştur; Almanlar arasında itaat ve *Obrigkeit*[ii] ruhunun, köle huyluluk ve uysallık ruhunun yayılmasına bağlı olarak pan-Almancılık ve devletçilik bir ve aynı şeydir; bütün halklar arasında Almanlar özgürlük ruhuna en az açık olandır. Latin ve İslav halkları, söz konusu spektrumun diğer ucunu oluşturur; ateşin muhafızları, kutsal başkaldırı ruhunun koruyucusudur bunlar; tek başına bu muhafızlar, fetih yoluyla Avrupa'yı 'pan-Almanlaştırabilecek merkezileştirme güçlerine karşı yılmaz öncü gücü oluşturabilir'. Bakunin'e göre Enternasyonalde yaşanan Bakunin-Marx mücadelesi bu daha kapsamlı kutupsal zıt-

---

[i] narodniki: 19. yüzyılda Rusya'da, kitlelerin köylüler arasında yürütülecek siyasal propaganda çalışmalarıyla harekete geçirilebileceğini ve bu yolla Çarlık rejiminin liberalleştirilebileceğini savunan sosyalist hareketin üyelerine verilen ad.

[ii] Obrigkeit (alm.): üst düzey hükümet görevlileri.

lık ışığında değerlendirilmelidir; devlet erkini ele geçirmek amacıyla proletarya güçlerini merkezileştirme gereği ötesinde bir şey göremeyen Marx ve onun pan-Alman müttefikleri, İslav dehasının doğası gereği taşıdığı daha kapsamlı tarihsel merkezileşme eğiliminin kurbanlarıdır. Marx'ın devrimci kampa aşıladığı merkezileşme, otoritarizm ve Almancı sistemizasyonun bir resmi dikte, ümitsizlik ve teslimiyet dönemi başlatması istenmiyorsa eğer, İslav dehasının içgüdülerinin anti-otoriter sosyalizmle ateşlenmesi yeterli olacaktır. Ne ki *Devlet ve Anarşi,* Bakunin'in provokatif çalışmalarından değildir, tam aksine bu kitapta, gelinen noktada Bakunin'in muzaffer olduklarına inanmaya başladığı güçlere karşı, İslav dehasından bir tür son savunma hattı olarak medet umulmaktadır.

Yine de *Devlet ve Anarşi*'de kimi tanıdık temalara rastlanır – örnekse: insanlara (özellikle, böylesi kibirli bir aynılaştırmaya en az ihtiyaç duyanlara) nasıl davranmaları gerektiğini söylemenin bir aracı olarak örgütlenmeye bütünüyle muhalefet; ve devrimin daha 'ilerlemiş' olanlardan, yani pan-Alman proletaryadan değil, derin fikirli olmayanlardan, ezilmişlerden, bastırılmışlardan, örnek oluşturanlardan doğacağı fikri. Siyasal eylem, diye sil baştan yineler Bakunin, diktatörlük kokar; devrimcilerin siyasal eylemi devrimci diktatörlük kokar ve bu da, içerdiği terminolojik çelişkiyle, gerçekte devrim demek değildir. Marx'ın proletarya diktatörlüğü kavramı (Bakunin bunu, Blanqui'nin ya da Lassalle'inkinden ayırt etmez), özellikle küçümsenecek bir örnek olarak anılır. Bakunin'e göre,

> *Eskinin* işçileri... egemen ve temsilci oldukları sürece, *işçi olmaktan çıkar*... ve bulundukları devlet katından, bütün bir sıradan işçiler dünyasını hor görürler. Artık sıradan insanları değil, yalnızca kendilerinin onlara egemen olma taleplerini temsil ederler.

Bakunin'in argümanı, elbette Proudhon'un 'homme élu, homme foutu'[i] görüşüne bağlanabilir; bu argümana Marx'ın verdiği yanıt hem Proudhonculara, hem de Bakunincileri çok kızdırırdı. İşçiler, diyordu Marx, temsilci ya da yönetici olduklarında işçi olmaktan,

> günümüzde bir fabrika sahibinin bir belediye encümen üyesi olduğu takdirde kapitalist olmaktan çıkacağı kadar az [çıkarlar]... Bakunin'imiz *au courant* olsa ve keşke bir işçi kooperatif fabrikasında yönetici makamında olsa, tahakküme dair bütün karabasanları uçar giderdi. Kendisine önce, onun deyi-

[i] homme élu... (fr.): seçilen insan boku yemiş insandır.

şiyle bir işçi devletinde yönetsel işlevin nasıl bir biçim alabileceği sorulmalıydı...[231]

Bakunin retorik sorular soruyordu: 'Egemen sınıf konumuna yükseltilmiş proletarya da ne demek?' 'Bir bütün olarak proletarya, hükümetin başında mı olacaktır?' Marx soruyla yanıtlar:

> Örnekse bir sendikada, yürütme komitesini tüm sendika mı oluşturur? Fabrikada tüm işbölümü ve bu işbölümüne tekabül eden farklı işlevler duracak mıdır? Ve, Bakunin'in şemasında, *de bas en haut*, herkes tepeye mi çıkacaktır? Ki artık aşağıda hiçbir şey kalmasın.[232]

Bakunin Marx'ı, seçilmiş az sayıdaki kişinin halkı tahakküm altına almasını istemekle suçluyordu; Marx, böylesi bir görüşün 'eşekçe' olduğu karşılığını verir:

> Demokrasi lafazanlığı bu, siyasette budalalık! Seçim, en küçük Rus kominünde ve *artel*'de bile mevcut olan siyasal bir biçimdir. Seçimin karakteri, bu isme değil, ekonomik temele ve seçmenlerin ekonomik ilişkilerine bağlıdır; [söz konusu] işlevler siyasal işlevler olmaktan çıktığı takdirde, 1) ortada hiçbir yönetsel işlev kalmaz, 2) genel işlevlerin dağıtımı, hiç kimsenin tahakkümüne yol açmayan bir pratik iş haline gelmiştir, ve 3) seçim mevcut siyasal karakterini yitirmiştir.[233]

Bakunin şu itirazda bulunmuştu:

> Halk devleti dedikleri, halk kitlesinin yeni ve sayısal bakımdan çok küçük bir gerçek ya da sahte bilim adamları aristokrasisince idaresinden başka bir şey olmayacak. İnsanlar eğitimli ya da bilimsel bakış sahibi olmadığından, hükümet kaygısından kurtarılacak ve bütünüyle aynılaştırılıp sürüleştirilecek. Ne hoş özgürleşme!

Marx, yanıt olarak, 'işçilerin, savaşmakta oldukları eski dünyanın katmanları üzerindeki sınıf egemenliği, ancak sınıflarının varlığının ekonomik temeli yıkılmadığı sürece var olabilir', der. Bakunin, 'Egemen sınıf konumuna yükseltilmiş proletarya da ne demek?', diye soruyordu; Marx yanıtlar:

> Bu, proletaryanın, ekonomik bakımdan ayrıcalıklı sınıflara karşı yalıtılmışlık içinde mücadele vermektense, onlara karşı mücadelede genel zor araçlarını kullanacak yeterli güç ve örgütlenmeyi elde etmiş olması demektir. Fakat proletarya, ancak kendi ücretli işçi [Marx *salariat*[i] kelimesini kullanıyor] karakterini ve dolayısıyla kendi sınıf karakterini yıkan araçları kullanabilir.

---

[i] salariat (fr.): ücretli işçiler.

> Bundan dolayı tahakkümü, tam zaferiyle sona erer, çünkü bu noktada sınıf karakteri ortadan kalkmıştır artık.[234]

'Yahudi Sorunu Üzerine' ve *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ndekilerle bir bütün oluşturan bu formülasyona az sonra döneceğiz; şimdilik yalnızca şunu belirtelim ki, özgür federal örgütlenmesi içinde/dolayısıyla Enternasyonalin gelecekteki toplumun örgütlenmesine örnek oluşturabildiği şeklindeki Sonvilliers Genelgesi'nde ifade edilen fikri alaya almış olan Marx, yine de şuna inanıyordu: devrimci proletaryanın sınıf temelli eylemi, proletaryanın siyasal iktidar alıştırmasının taslağını, düşmanlarını bastırmaya yönelik olarak peşinen çizmiştir.

> Eski toplumun yıkımına yönelik mücadelede proletarya hâlâ eski toplum temelinde hareket ettiğinden ve bu yüzden hareketine az çok eski topluma tekabül eden siyasal biçimler kazandırdığından, kesin örgütlenmesine bu dönemde henüz erişmemişti. Bundan, Bakunin, proletaryanın hiçbir şey yapmamasının daha iyi olacağını ve *genel tasfiye* gününü, kıyamet gününü beklemesi gerektiği sonucunu çıkarıyor.[235]

Marx'ın Bakunin'in *Devlet ve Anarşi*'sine düştüğü notlar, Marksist politikanın içerdiği noktalara ilişkin gözden kaçırılan fakat önemli bir kaynaktır, özellikle de proletarya diktatörlüğü ve köylülük arasındaki ilişkiye değgin söyledikleriyle. Köylü, devrim için kazanılacaksa eğer, diye itiraz eder Marx Bakunin'e, iktidardaki proletarya,

> gücü dahilinde olduğu üzere, örnekse, miras hakkının kaldırılmasını ya da köylünün mülkiyetinin kaldırılmasını ilan ederek, köylüye en olmayacak darbeleri indirmemelidir... Bundan da öte, köylünün hissesinin basitçe daha geniş mülklerin ilhakıyla genişletilmesi gibi bir yolla, küçük toprak mülkiyetinin, Bakunin'in devrimci kampanyasında görüldüğü gibi, güçlendirilmemesi gerekir... Eğer herhangi bir başarı şansının olması isteniyorsa, [köktenci bir toplumsal devrim] köylüler için derhal, Fransız burjuvazisinin, devriminde o dönem Fransa'sında köylüler için, *mutatis mutandis*, yaptığı kadarını yapabilmelidir. Emeğin egemenliğinin toprak emeğine boyun eğdirmesi, doğrusu güzel fikir![236]

SONUÇ

Marx, Bakunin'in *Devlet ve Anarşi*'sini tartışırken, kitabın yazarı hakkında şöyle der:

> Toplumsal devrim hakkında siyasal sözlerden başka bir şey bilmiyor. Devrimin ekonomik koşulları diye bir şey bulunmuyor onun için. Gelişmiş ya da gelişmemiş, şimdiye dek görülen tüm formlar (ücretli emekçi olsun, köylü vs. olsun) işçinin köleleşmesinden geçtiği için, köktenci bir devrimin tüm bu formlar içinde aynı ölçüde mümkün olduğuna inanıyor... Onun toplumsal devriminin temeli ekonomik koşullar değil, iradedir.[1]

Bu, Bakunin'in katılabileceği bir değerlendirmedir; ama aynı zamanda bu sözler, Marx'ın anarşistlerden ayrı düştüğü noktaları saptamaya koyulurken bir *point d'appui* işlevi de görebilir. Bakunin'in aşırı voluntarizmi, toplumun dışlanmış ve daha az derin fikirli kesimlerinin devrimci iradesini fazlasıyla önemsemek biçiminde karşımıza çıkar. Bu iradecilik maddi bir temele dayanmaktan çok, bir inan edimiydi. Bakunin, Enternasyonalde, devrimin önkoşullarına ilişkin olarak ortaya atılan kuramsal formülasyonlara/genellemelere, bunların yanı sıra da *de haut en bas* örgütlenmeye karşı çıktı, bunda da hatırı sayılır bir başarı elde etti. Enternasyonalin, Marx ve onun hempalarınca, böylesine küstahça bir aynılaştırmaya hiç ihtiyacı olmayanlara bir dizi dogma dayatmak amacıyla kullanıldığını; bu tür bir dayatmanın Alman *Obrigkeit*'ı koktuğunu ve boyun eğmeyi özendirdiğini; ancak ayak sesleri duyulan devrimin Marx'ın terazisindeki 'gelişmişler'in değil, ezilmiş, bastırılmış, potansiyel olarak şiddet dolu örnek insanların eseri olacağını düşünüyordu.

Bakunin'in Marx'la çatışması sert ve hırpalayıcı bir çatışmaydı – Bakunin'in Marksist politikanın birçok problemini açığa çıkaran argümanlarından ötürü değil, aynı zamanda bunları nasıl ve nerede öne sürdüğü sorusu açısından da. Çatışma, her başoyuncunun, kendi etkisini ve hasmının sözleriyle eylemlerini gözlemleyebileceği Enternasyonal forumu dahilinde gerçekleşti. Çatışmanın mekanı, söz konusu meseleleri

daha da büyütüyordu; her başoyuncu, belli bir noktadan sonra, rakibinin kabuslarını destekler biçimde hareket etmekten kendini alamıyordu.

Bu tartışma sürecinde, Marx'ın önceki (Stirner ve Proudhona yönelik) saldırılarında bulunmayan bir dolayımsızlık vardı; bunun sebebi kısmen, devrimci hareketin yönünün –ve nihai anlamda hareketin varlığının– tehlikede bulunması, kısmen de dolayımsız ve nihai olan arasındaki, kısa vade ve uzun vade arasındaki bağlantının, hem Marx'ın hem de Bakunin'in gözünden kaçmamış olmasıydı. Enternasyonalin örgütlenmesi, müttefikleri ve ideolojisiyle ilgili her şey, ikisinin de gözünde aynı ölçüde, acil taktik konuları aşan bir önem taşıyordu. Her ikisi de, en küçük taktik kararın olası nihai sonucuna duyarlı ve bu sonucun farkındaydılar; kendi tarzında olmak üzere her başoyuncu, devrim sonrası toplumun, bizatihi Enternasyonalin örgütlenmesi, müttefikleri ve tercihleri içinde/tarafından temsil edildiğini düşünüyordu. Marx, Enternasyonalin, geleceğin toplumunun önsezisi ya da embriyonu olduğu yolundaki Sonvilliers Genelgesindeki Bakuninci iddiayı yeriyordu; ama gerçekte, Enternasyonal içinde/tarafından cisimleştirilen fütüriteye değgin kendi inançları da, *mutatis mutandis*, çok farklı değildi.

Bu nokta çok önemlidir, çünkü anlaşılır fakat oldukça yanlış bir biçimde önerilegelmiştir ki, anarşist rakipleriyle 'paylaştığı söylenen devlet karşıtlığından ötürü, Marx'ın onlardan ayrı düştüğü noktalar akla uygun biçimde ve sorunsal yaratmaksızın, taktik bir farklılık olarak açıklanabilir; ayrıca uyuşmazlıklar da basitçe, devletin kaldırılması ortak amacına ulaşmada kullanılacak araçlara ilişkindir. Bu fazla basitleştirilmiş ve abartılı bakışın sakatlığı şundan ileri gelir: Devletin kaldırılması hem Marx'ın hem Bakunin'in görüşünde bir son (amaç) değil bir başlangıçtı ve her ikisi de devrimci araçlarla devrimci amaçları ayrı ayrı ele alma eğiliminde değildi. Bir başka deyişle, hem Marx hem de Bakunin, taktik araçları, amaç sabit olarak görülebilir ya da 'verili' varsayılabilir gibi, ele almıyordu. Tartışmanın tarafları, devrimin zorunluluğuna ve yararına inanmaktaydı; fakat aynı zamanda da yanlış *tipte* devrimin –karşı tarafın savunduğu tipte devrimin– patlak verebileceğinden korktukları akılda tutulmadıkça, tartışmanın kendisi bir anlam ifade etmiyordu. Marx-Bakunin tartışmasının başoyuncuları temel olarak bir şeyde ve ancak bir şeyde mutabıktı: bizatihi tartışma önemliydi, çünkü onun sonucu gelecekteki toplumun doğrultusunu etkileyecekti. Tartışmalarının yoğunluğunu açıklayan şey, tartışmanın yapıldığı stüdyo atmosferiydi; hem Marx hem Bakunin geleceğin toplumunun, kökenlerinin damgasını taşıyacağına, bizatihi devrimci hareketin örgütlenmesinden başka doğacak

kaynağının bulunmadığına ve Enternasyonal içinde yapılan tek tek her hamlenin gerçek bir fütüriteyi temsil ettiğine inanıyordu.

Bakunin'in devrimci iradenin önceliği üzerindeki vurgusu Stirner'ı hatırlatır; Stirner'ın alâmeti farikası, *der eigener Wille meiner ist der Verderberer des Staats*, kolaylıkla Bakunin tarafından da yazılabilirdi (gerçi birinci tekil adılla değil). Hem Stirner'a hem de Bakunin'e göre, devrimci özgürleşmenin kaynağı, devrimcinin politika ya da kuram tarafından kirletilmemiş iradeydi; bu irade, bir kez genişletildi mi, devleti ve onun 'hiyerarşi'sini yıkmaya yetenekli hale gelirdi. Marx'ın Stirner'a karşı *Alman İdeolojisi*'ndeki sözleri, muhtemelen aynı ölçüde Bakunin için de geçerlidir.

> Üretici güçler, rekabeti gereksiz kılacak ölçüde gelişkin olduğu ve dolayısıyla rekabete sil baştan yeniden yol açtığı sürece, çünkü yönetilen sınıflar rekabeti ve yanı sıra devletle yasayı kaldırma 'iradesine' sahiplerse uzun süredir imkansızı istiyor olacaklardır... bu 'iradenin', üretimini olanaklı kılan koşullar yeterince gelişmeden, kendini göstermesi ancak ideologun kafasında gerçekleşir.[2]

İradenin 'maddi koşullar' üzerindeki önceliği noktasından tartışmak, Marx'a göre, tam da Stirner'ın talihsizce tökezleyip düştüğü tuzağa yakalanmaktır.

Bununla birlikte, Bakunincilik iradenin önceliğinden çok fazlasını işaret ediyordu, yani aynı zamanda Proudhon'un, devrimci hareketin yol gösterici bir kavrayışı olarak 'l'indifférence en matiére politique'[i] dediği şeyi. Anarşist rakiplerinin dayanılmaz bulduğu paradokstan, gelinen noktada politikayı aşmak amacıyla siyasal araçların kullanılması paradoksundan sıkıntı duymayan Marx, siyasal denebilecek her türlü devrimci faaliyetten sakınma politikasına şiddetle karşı çıkıyordu. Marx proletaryanın, 'özgürleşmesinden sonra gereksizleşecek özgürleşme araçlarını kullanmaması'[3] için hiçbir sebep görmüyordu; önemli olan, aktörünü kirletmesin diye siyasal eylemden tamamen vazgeçmek değil, devrimci davayı ilerletmeye uygun olanları kullanabilecek şekilde farklı siyasal eylem türleri arasında bir ayrım gözetebilmekti. Her şey bir yana, politika, kimileri onu önemsiz ya da tatsız buluyor diye durmazdı. Marx'ın 1872 Lahey Kongresindeki konuşması[4] bu noktada adamakıllı serttir: Enternasyonal, diye belirtir Marx, nihayet siyasal mücadelenin zorunluluğunu ilan etti ve siyasal mücadelelerden sakınmayı getiren

---

[i] l'indifféerence en... (fr.): siyasal konulara duyarsızlık.

'sahte devrimci' ilkeyi ilk ve son kez olmak üzere reddetti. İşçiler, der Marx,

> eski kurumları idame ettiren eski siyasal sistemi devirmelidir. Bunu yapmada başarısız oldukları takdirde, eski sistemi devirmeyi ihmal eden ve bu sebeple de bu dünyanın krallığına hiç gelememiş olan ilk Hıristiyanların yazgısını paylaşacaklardır. Bu amaca yönelik araçların her yerde aynı olduğunu ima ettiğim düşünülmemelidir. Çeşitli ülkelerin kurum, görenek ve geleneklerine verilmesi gereken özel önemi biliyoruz; işçilerin, amaçlarını barışçıl araçlarla gerçekleştirmeyi umabilecekleri Birleşik Devletler ve İngiltere (kurumlarınızı daha iyi bilsem, Hollanda'yı da eklerim) gibi kimi ülkelerin bulunduğunu da inkar etmiyoruz. Öyleyse kabul etmeliyiz ki, nihayetinde emeğin egemenliği kurulmak isteniyorsa çoğu kıta Avrupası ülkesinde, zor, yeri geldiğinde zorunlu olarak başvurulacak bir kaldıraç olmalıdır.[5]

Marx burada çok önemli bir ayrıma parmak basar. Bu ayrım, 'devlet'i, *her türlü* devleti ana düşman ve politikayı kayıtsız şartsız bir kötülük olarak gören anarşistler için pek bir şey ifade etmez; fakat 'devlet' kategorisini –*Gotha Programının Eleştirisi*'nin de gösterdiği gibi– bir soyutlama sayan Marx için çok şey ifade eden bir ayrımdır bu. Modern liberal-burjuva devletin doğuşunun getirdiği pozitif başarıları küçümsemekten uzak olan Marx, devleti daha liberal ve daha demokratik kılmaya yönelik siyasal reformların övgüye ve desteğe değer olduğunu savunuyordu. Marx'ın ilk makalelerinden 'Yahudi Sorunu Üzerine'nin getirdiği ifadeyle, 'siyasal kurtuluş' –yani Fransız ve diğer burjuva devrimlerinin telaffuz ettiği ve liberal demokrasi, resmi özgürlükler ve parlamentarizmden geçen özgürlük– belki de, asıl anlamıyla özgürlüğün, yani gerçek 'beşeri kurtuluş'un köklü biçimde doğrulanmamış bir aşamasıdır ve bu aşamada 'siyasal kurtuluş', 'beşeri kurtuluş' ihtiyacını karşılayamamış ve ana çizgilerini tam olarak seçememiş durumdadır. Yine de bu bir aşamadır ve 'siyasal kurtuluş'un ifade ettiği kazanımların eksik olması, bunların gerçek olmaktan uzak olduğunu göstermez; bu kazanımlar küçümsenmemeli ya da göz ardı edilmemeli, aksine bilinmeli ve uygun olduğu yerde de, daha gerçeklenmiş biçimiyle, devrimci kurtuluştan çıkarı olanlarca, bunlardan yararlanılmalıdır.

İster Bonapartist isterse Bismarckçı olsun, otokratik bir devlet ve liberal burjuva devleti arasındaki ayrım, bu sıfatları ve bunların azmanlığını –bütün güzellikler bu azman yapının ortadan kaldırılmasıyla gelecekti– kabul etmeyen anarşistler için olasılıkla hiçbir şey ifade etmiyordu; Marx'ın aksine, anarşistler liberal demokrasiyi ilerlemenin bir yolu, işareti ya da önsezisi sayma eğiliminde değildi. Bunun yanında devlet

biçimleri arasındaki farkların fark değil, aynı zorba temanın önemsiz varyasyonları olduğu yolundaki anarşist argüman, Marx'ın perspektifine göre, tersyüz edilmiş devletçilikten ibaretti. Müttefik seçimi, mümkün olan yerde otokratik olanlardansa liberal müttefiklerin tercih edilmesi, hak ettikleri cezayı hiç çekmeden yüzlerini bir Louis Bonaparate'a, bir Bismarck'a, bir tüm Rusların Çarına çevirecek olanlar için pek önemli olmayabilirdi; fakat Marx için bunun çok büyük önemi vardı – gelecekte otokratik müttefiklerin yardımıyla ya da komplocu veya terörist bir örgütlenme modeli aracılığıyla oluşturulacak bir toplum gerici bir ütopya olacaktı; bu nedenle Marx, bu tercihi büyük ciddiyetle ele alıyor ve sağa karşı değişmez bir tutumla destekliyordu.

Marx'ın önermesinin doğal sonucu, işçi hareketinin devlet içinde çalışmaması, devletçe tanınmaktan yararlanmaması ve devletten reform ve ayrıcalıklar elde etmemesi için hiçbir sebebin bulunmadığıdır – elbette ancak söz konusu devletin Bonapartist Fransa ya da Bismarckçı Almanya gibi otokratik değil, İngiltere gibi liberal-burjuva olması koşuluyla. İşçi hareketinin bu koşullarda kendi inisiyatifiyle siyasal faaliyete girmesi, yasal korumadan yararlanması ve hatta demokratik devletin seçim mekanizmasını kullanması gerektiği yönündeki Marx'ın ısrarı, yine onun, işçi hareketinin konspiratif olmaktansa açıkça örgütlenmesi gerektiği yönündeki kökteş ısrarı gibi, anarşistlerce –bizzat Bakunin gibi, bir tür hücre otoritarizmi olan komploya iflah olmaz biçimde düşkün çoğu anarşistçe– büyük bir hoşnutsuzlukla karşılanmaktaydı. Marx, gittikçe gözden düşen bir argümana sımsıkı yapışmıştı, ama bunu yaparken hassas bir denge tutturmak ve siyasal faaliyeti kendi adına peşinde koşmaya değer bir amaç olarak değil, kurtuluşa yönelik bir araç olarak ele almak zorundaydı. Aksi halde, toplumsal dokunun siyasal ilişkilerce belirlendiği yanılsaması –tam da Marx'ın hep karşı koymak istediği yanılsama– daha yaygınlaşırdı.

Marx'ın argümanı her zaman kolayca savunulamayacak ölçüde karmaşıktı ve hâlâ çoğunlukla yanlış anlaşılmaktadır. Sözgelimi, 1852 yılı itibariyle şöyle düşünüyordu:

> İngiltere'de genel oy hakkının onaylanması... kıta Avrupa'sında sosyalist adını taşıdığı için onurlandırılan her şeyden çok daha sosyalistçe bir adım olurdu. Bunun kaçınılmaz sonucu... işçi sınıfının siyasal üstünlüğü [olurdu].[6]

Fakat Marx'ın argümanı, öyle görünmesi muhtemelse de, salt parlamentarist-reformist bir argüman değildir; onun söylediği şey, daha çok, oy hakkının, ortak acı ve kaygıların dile getirilmesini kolaylaştıra-

cağı, dolayısıyla sınıf bilincine ve sınıf mücadelesine katkıda bulunacağıdır. O, sınıf çatışmasını bir alt bileşeni yapacağı, yerini alacağı ya da yücelteceği için değil, bu çatışmaya bir forum daha kazandıracağı için parlamenter temsile değer veriyordu. Parlamentarizm, işçi sınıfının siyasal faaliyetinin gereklerini karşılayamaz; kendi başına ve kendi içinde ele alındığı vakit parlamentarizm, Marx'ın 1879 yılındaki Alman işçi hareketinin 'parlamenter ahmaklığı'[7] göndermesinden de anlamamız gerektiği gibi, bir tuzak ve yanılsama olabilir. Önemli olan, bir İşçi Kutsal Kasesiymiş gibi oy hakkının peşine düşmek değil, onu 'şimdiye dek olduğu şeyden, yani sahtekarlık kurumu niteliğinden çıkarıp bir kurtuluş gerecine'[8] dönüştürmekti. Anarşistleri çok öfkelendiren 1871 Londra Konferansı kararlarındaki, Marx'ın, işçi sınıfının, kendini 'toplumsal devrimin zaferini garantilemek amacıyla..., mülk sahibi sınıfların kurduğu tüm eski partilerden farklı ve onlara muhalif bir siyasal partiye'[9] dönüştürmesi gerektiği yolundaki düşüncesi, parlamentarizmi ima eder, ama bir amaç değil bir araç olarak. İşçi sınıfı hareketinin önüne koyduğu hedeflerin burjuva devletinin ve onun kurumlarının çizdiği sınırların ötesine işaret ettiğini hatırlamamız istenirse eğer, bunun için yalnızca şunu söylemek yetecektir: Londra Konferansı kararları, Genel Konseyin öteki resmi dokümanından, yani parlamenter sınırlamaların alt edilmesini ve siyasal erkin devrimci kurumsallıktan-arınmacılığını vurgulayan *Fransa'da İç Savaş*'tan ancak birkaç ay sonra çıkmıştı.

Marx'ın Cenevre Kongresindeki 'Talimatlar'ı, mevcut burjuva hükümetinden (özellikle çalışma koşullarına ilişkin) reformlar koparmayı vurgulaması anlamında, bu görüş açısına uygundur. 'Talimatlar', Proudhonculara karşı –ve kapsamlı bakarsak, daha sonra Bakuninci sakınmacılara da karşı– işçi sınıfının, sosyalizme erişilmesi öncesinde değerli reformlar kopartabileceğini ve bunun tek yönteminin 'devlet erkinin yürürlüğe koyduğu genel yasalar'dan geçtiğini öne sürmektedir. Daha da ötesi, Marx şuna inanıyordu: 'Böylesi yasaların yürürlüğe konmasını sağlamakla işçi sınıfı hükümetin gücünü kuvvetlendirmez. Tam aksine, sınıf şu an kendisine karşı kullanılan bu gücü kendi aracı haline dönüştürür'.[10] Bu, bağlamından çok kolay koparılan bir ifadedir – sözgelimi, Alman SPD bu ifadeye, işçi sınıfının, mevcut devleti aşamalı olarak eline geçirip kendi amaçları için kullanabileceği biçimindeki inancını gerekçelendirmede başvuracaktı; Marx böylesi okumalara *Fransa'da İç Savaş*'ta ve *Gotha Programının Eleştirisi*'nde yeterince etkili biçimde karşı koymaktaysa da, şu da doğrudur: David Fembach'ın sözleriyle, Marx 'işçi sınıfının, mevcut hükümetin gücünü hangi düzeye ka-

dar kendi aracı haline dönüştürebileceğini ve bu dönüşümün sınırlarının ne olduğunu... açıkça belirtmemişti'.[11]

Burada önemli olan nokta, Enternasyonal yıllarında Marx'ın, bazı ilk siyasal kurgularıyla kökteş olduğu gösterilebilecek, siyasal eyleme değgin kimi görüşlerini ileri sürmüş olması değildir yalnızca; asıl önemli nokta şudur: En basit siyasal eylem önerisinin Enternasyonalin önemli ve gelişen şubelerini felakete sürükleyeceğinin tam bilincinde olan Marx, bu görüşlerini savunmada en aşırı uçlara gitmeye hazırdı. Fakat o, sağduyuyu bir tarafa bırakıp, meselede uzlaşılmasına ya da meselenin önemsiz gösterilmesine inatla karşı çıktı ve siyasal eylem ilkesinin Enternasyonal Tüzüğüne resmi olarak alınmasını sağlayarak mücadelesini bir adım ileriye götürdü, böylece meseleyi çok nazik bir noktaya taşımış oldu. 1871 Londra Konferansı toplumsal kurtuluş ve siyasal kurtuluşun 'ayrılmaz biçimde' bağlantılı olduğunu belirtiyordu; ve mutabakatlarını vermemeyi gözé alanlara karşı Marx, öyle tuzak ve suistimallere tenezzül etti ki, bunların hesaplılığı sonraki tüm 'otoritarizm' suçlamalarını, başka türlü tarafsız ya da *parteilos*[i] denebilecek Enternasyonalistlerin – de Paepe, Hales ve Becker söz konusu kişilerdir– gözünde bir ölçüde doğrulamaktaydı. Gerçekten de Marx, Bakunin'in en kötü kuşkularını doğrulayacak şekilde Enternasyonali dogmatik bir foruma çevirdi ve 1871 Londra kararlarının resmi anlamda tüm Enternasyonal şubeleri üzerinde bağlayıcı olmasını sağlayarak bizatihi Enternasyonalin geleceğini de tehlikeye attı. (Böylesi bir bağlayıcılık hükmünün uygulanamaz ve dolayısıyla abes oluşu onu daha da saçma kılar.) Sonuç itibariyle, elbette pratikte siyasal faaliyetten vazgeçecek bir Enternasyonal ve Enternasyonal diye bir şeyin bulunmaması arasında bir seçim –ortaya çıkmasında Marx'ın eylemlerinin büyük rol oynadığı bir seçim– yapma gereğiyle karşılaştığında da, Marx kararlı biçimde ikincisini tercih etti.

Siyasi eylem ilkesini savunmada böylesine ileri gitmeye niçin hazırdı? 1871'de Bakunin hakkında, o pek küçümseyici üslubuyla, 'bu eşek, bu haliyle her sınıf hareketinin zorunlu olarak siyasal bir hareket olduğunu ve hep öyle olageldiğini anlamaktan bile aciz',[12] diyordu. Marx burada söylediğini, 1871'de Bolte'a yazdığı mektubunda ayrıntılarıyla işler.

> İşçi sınıfının siyasal hareketinin nihai hedefi... siyasal iktidarı kendisi için ele geçirmektir ve bu doğal olarak, işçi sınıfı örgütlenmesinin, ki bu örgütlenme sınıfın ekonomik mücadelelerinden doğar, öncelikle belli bir gelişim düzeyine ulaşmasını gerektirir. Fakat öte yandan, işçi sınıfının egemen sınıflarla bir

[i] parteilos (alm.): partisiz, tarafsız.

> *sınıf* olarak karşı karşıya geldiği ve dıştan bir baskıyla onları sınırlamaya çalıştığı her hareket, siyasal bir harekettir. Örnekse, belli bir fabrikada, hatta belli bir işkolunda grev vs. yoluyla kapitalistlerin günlük çalışma süresini indirmelerini sağlama girişimi salt ekonomik bir harekettir. Bununla birlikte, sekiz saatlik iş günü vs. gibisinden bir yasayı kabul ettirme hareketi siyasal bir harekettir. Ve bu şekilde, işçilerin ayrı ekonomik hareketlerinden ortaya her yerde *siyasal* bir hareket, yani kendi çıkarlarını genel bir form, toplumsal olarak zorlayıcı genel bir güce sahip bir form [die allgemeine, gesellschaftlich zwingende Kraft] içinde gerçekleştirmeyi hedef alan bir *sınıf* hareketi doğup gelişir. Önceden belli bir örgütlenmeyi varsaymakla birlikte bu hareketler, kendileri de, o ölçüde bu örgütlenmeyi geliştirmenin birer aracıdırlar.[13]

Bu ayrıma dikkat etmemiz gerek, çünkü Marx'ın 'siyasal' teriminden anladığı, kelimeden anarşistlerin anladığına hiç uymaz ve bambaşkadır. Bu ifadede ve bunun gibi pasajlarda politika, kısıtlayıcı değil, genişlemeci niteliğiyle kavranır; politika anarşistlerin hep onda gördüğü tehditten ibaret değildir, aksine vaat ve potansiyeli temsil eder. Anarşistler – burada Bakunin'le birlikte Stirner ve Proudhon'u da düşünmeliyiz– önlem sanki *hep* dış önlemmiş gibi, örgütlenme sanki *hep* Stirner'ın verdiği adla bir 'görev' ya da bir 'uğraşı' olarak dışarıdan dayatılırmış gibi, ve düzenleme sanki *hep* kısıtlayıcı ve işgalciymiş gibi iktidarı, otoriteyi, örgütlenmeyi ve bizatihi politikayı hep salt kurumsal anlamıyla algılar. Anarşistlerin liberal gelenekle ve bu geleneğin negatif özgürlük – dıştan ve dıştaki bir şeyden özgürlük– kavrayışıyla bağlantılarının en açık biçimde ortaya çıktığı yer işte burasıdır.

Stirner'ın aksine Proudhon ve Bakunin, egemen toplum biçiminin doğasına zıt olacak bir örgütlenmeye inanıyorlardı. Bir düzen kuramcısı olan Proudhon, işlik ve işyeri temelinde örgütlenmeye inanıyordu; çünkü ona göre böylesi bir örgütlenme kendi içinde, toplumsal olarak yeniden oluşturma ilkesini taşıyordu. Bir düzensizlik taraftarı olan Bakunin ise gizli, konspiratif ve desantralize hücrelerin örgütlenmesine ve tek başına şiddetin kurtarıcı ve yeniden oluşturucu gücüne inanıyordu. Her iki durumda da, belli tipte olmak üzere örgütlenmeye değer veriliyordu; çünkü bu belli tip, siyasal *sayılmıyordu*; söz konusu örgütlenme siyasal dünyanın baştan başa reddine dayandırılıyordu. Yerleşik biçimiyle politika, bu biçim ne olursa olsun ya da nasıl kurulmuş olursa olsun, bir dış tehdit ya da engel olarak kavranır ve bu uğursuz ve bastırıcı tehdit/engelden de ilke olarak hep kaçınılması gerekir. Özgürlük ve otorite değiştirilemez biçimde birbirinin zıddı olarak, kutupsal karşıtlar olarak, toplamı sıfır eden kategoriler olarak irdelenir.

Marx'ın bakış açısı çok farklıydı. Baskıcı olanın bütünüyle reddini öngören anarşist nosyona Marx, hiç olumlu bakmadı. Belki de anarşistleri hemen 'çelişkiler' bulmaya iten bu nosyondu –özellikle Proudhon her yerde çelişki görüyordu– fakat çelişkilerin ve bunların görülme biçimlerinin tam anlamıyla diyalektik hiçbir yanı yoktu. Anarşist için çelişki, özellikle Bakunin'de, ikici ve neredeyse Manikyen bir ilkedir.* Marx'a göre, kapitalizm kimi biçimlerde onu aşmanın önkoşullarını, çerçevesinde hareket edilmesi zorunlu önkoşulları yaratır; modern devletin doğuşunu niteleyen 'siyasal kurtuluş', bu devletin yerine yenisinin geçirilmesi gereğini ve bu gereğin en iyi biçimde yerine getirilme araçlarını hem yadsır, hem de yaratır. Ancak bu iki süreç tekbiçimli değildir; değerlendirme ve tercihlerin –yani siyasal değerlendirme ve siyasal tercihler– yapılması gerekir. Bu perspektife göre, tüm devlet örneklerinin ya da baskıcı sayılan her şeyin ilke olarak reddinin sakat yanı şudur: temiz eller hiçbir elin bulunmaması anlamına gelebilir. Devrimsiz devrimci arılığın yararı nedir ki? Plekhanov'un bir vesileyle söylediği yerinde sözlerle 'Gerçekliğin ütopik yadsınması, bizi gerçekliğin etkisinden hiçbir şekilde korumaz'.[15]

Marx ve her anarşist perspektif arasındaki karşıtlığın nihai anlamda ne kadar derin olduğunu gösteren bir örnek ele alalım. Marx'a göre, İngilizlerin 1846 tarihli İngiliz On Saat Tasarısı 'yalnızca büyük bir pratik başarı değildi; ilkenin zaferiydi; orta sınıf ekonomi politiğinin ilk kez gün ışığında işçi sınıfı ekonomi politiğine yenilmesiydi',[16] çünkü bu yasa ekonomik ilişkilerin toplumsal denetiminin –insanlık dışı ve insanlıktan çıkarıcı pazar mekanizmasının, 'cansız maddenin egemenliği'nin işleyişi üzerinde denetim– mümkün olduğuna dair bir ümit ışığı vermiştir. Bu mekanizmanın işleyişi kör, ereksiz, denetimsizdir ve kurbanlarına yabancıdır; bu mekanizmaya karşı Marx, denetimin kaldırılmasını ya da azaltılmasını değil, belli bir tip denetimin genişletilmesini savunuyordu; tüm norm ve yaptırımların kaldırılmasını değil, bunların kapitalizmde bilinçli toplumsal denetimden kaçıp sıyrılan beşeri yaşam alanları olarak

* Açıklayıcı bir unsur olarak Manikyenizme başvurmak, anarşizmin temelde bir modernlik öncesi hareket olduğunu önermekmiş gibi düşünülebilir -bu oldukça yanlıştır- o nedenle burada, Manikyen ikicilik, yalnızca diyalektiğin değil, aynı zamanda Lovejoy'un[14] Ortaçağda kurgunun bir ana dayanağı olarak tanımladığı çokluk (ing., *plenitude*) ilkesinin de karşıtı olarak görülmelidir. Çokluk ilkesi beraberinde, farklı kötülük derecelerinin iyi'ye nihai katkılan ölçüsünde değerlendirilmesi gereğini getirir; Manikyenler iyi-kötü karşıtsürümünü doğrudan bir karşıtlık biçiminde, yani iki bağımsız, denk ilkenin vasıtaları olarak açıklarlar; öyle ki iyi olan kendi yerini sağlamlaştırsa bile, kötü *kötü* olarak gereklidir -y.n.

[sisteme] yeniden entegrasyonunu savunuyordu. Hedeflenen, otorite denebilecek her şeyin ortadan kalkması değil, tam aksine birbirleriyle bağlaşım içindeki insanların kendi yaşam, yaratı ve ilişkileri üzerinde bilinçli toplumsal denetimlerinin yeniden önesürümüdür. Marx *Alman İdeolojisi*'nde şöyle yazar:

> Devrimci proleterlerin ortaklaşalığıyla birlikte, modern üretici güçlerin ileri durumu... bireylerin özgür gelişiminin koşullarını, eskiden şansa bırakılmış olan ve ayrı ayrı bireyler üzerinde tam da bireyler olarak ayrılmaları sebebiyle bağımsız bir varlık kazanmış olan koşulları kendi denetimlerine verir.[17]

Devrimci politika, bu kopuşu alt etmek adına vardır ve bizatihi onu alt etmenin bir aracıdır. Devrimci politikanın hedefi, Marx'ın 1874'te tarif ettiği gibi, işçi sınıfının, 'ekonomik bakımdan ayrıcalıklı sınıflara karşı yalıtılmışlık içinde mücadele vermesindense, onlara karşı mücadelesinde, genelleşmiş araçlar kullanmaya yönelik... yeterli güç ve örgütlenme'[18] elde etmesidir. Marksist devrimci politikanın proletarya diktatörlüğüne işaret ettiği ve onunla sonuçlanacağı yolundaki anarşistlerin korkusu çok yerindeydi; Marx'ın proletarya diktatörlüğü savunusu, kendisinin de öyle olduğunu düşündüğü üzere, öğretisi için ve daha da öte Enternasyonaldeki faaliyeti için vazgeçilmezdi – bu savununun önemini düşük göstermeye yönelik yakın tarihli çabalar inandırıcı değildir. Shlomo Avineri'nin iddiasına göre, 'Marx bu terimi iki ya da üç kereden fazla kullanmaz... fakat temelde özel yazışma denebilecek vesilelerde sürekli kullanır'.[19] Marx'ın anarşist muarızları, bunda belli bir inandırıcılık bulurdu. Bu özel yazışmalardan birinde (Marx'ın Weydermeyer'e yazdığı 1852 tarihli mektup),[20] proletarya diktatörlüğünü üç temel buluşundan biri olarak tanımlar Marx; bir başka 'yazışma', *Gotha Programının Eleştirisi*'ydi ve bu elbette 'özel' değildir; yani her halükarda Marx 'proletarya diktatörlüğü' gibi ifadeleri sıkça kullanıyordu. Kastettiğinin bir kısmı belki de Eski Roma'yı anımsatan bir diktatörlüktü: Peşinen belirlenmiş görevlerin yerine getirilmesi amacıyla iktidarın sınırlı bir süre için üstlenilmesi. Oxford İngilizce Sözlüğü'ne bakıldığında görülecektir ki, 'diktatörlük' teriminin bir zaman sınırı olmayan mutlak iktidarı anlatmak için kullanımı, bu Bakunin'in kelimeyi kullandığı anlamsa da, ancak Marx yaşadığı sırada geçerlik kazanmaya başlıyordu.

Bununla birlikte, yan anlamları ne olursa olsun, proletarya diktatörlüğü salt kurumsal nitelikte olmayan bir problemin kurumsal bir herderde-devası sayılmamalıdır. Anarşiste göre, 'politika' diyen 'devlet' der; fakat bu, Marx söz konusu oldukta açıkça asılsızdır. Marksist bir

politikanın hedefi, insanın kendini kendi yaratılarında ve onlar aracılığıyla tanıdığı biçimindeki Hegelci hedefti, ki bu (Hegel'in de belirttiği gibi) öznelerarasılığın ve dolayısıyla ortaklaşalığın mümkün tek temelidir; hedef, bir başka deyişle, siyasal hedeftir; bu hedefe ulaşmanın araçları da siyasal araçlardır. Marx'ın hareket noktası, tek özgün niteliği yabancı politik olan modern sivil toplumda 'etik düzenin' ve ortaklaşalığın imkansız olduğu yolundaki Hegelci sezgidir. Bireyler, karşılıklı kullanımı, Hegel'in verdiği adla 'basit yalıtık öznellik' koşulu içinde bağıtlayarak birbirlerinden kopuk olarak yaşadıklarında, ahlaksal kurallar ve siyasal düzenlemeler kendisini ancak yabancı, soyut ve uzak olarak ortaya koyabilir. Ne var ki yabancı politiğin çözümü, hiç politikasızlık değil, ancak farklı tipte bir politika olabilir; bunun da ötesinde çözüm, depolitizasyon değil, ancak gereksenen tipte yeniden politizasyon olabilir. Anarşizm, yabancılaşmanın çözümü değil, belli bir tip yabancılaşmanın –gelecekteki gerçek ortaklaşalık umudundan yabancılaşmanın– maksimizasyonudur.

Marx'ın hareket noktası, devlet ve sivil toplum arasındaki Hegelci ayrımdır; ve şu önemlidir, hiçbir anarşist, bu ayrımı aynı şekilde kavramamıştır. Stirner bu iki değişkeyi birleştiriyor ve hem devletin hem de toplumun, insanların onları vakarla göz ardı etmeye başlamasıyla yitip gideceğini düşünüyordu. Proudhon, okurlarını, devletin altını oyarak çökertmeleri için teşvik ediyor, fakat bunu, sivil toplumun (Proudhon'a göre sivil toplumun ekonomi politiğe dair kuralları sonsuza dek geçerliydi) bakış açısından yapmalarını istiyordu.* Proudhon gibi, devletin kaldırılmasının toplumsal sonuçlarına değgin hoyrat kestirimlerde bulunmakla devlete belli bir öncelik tanıyan Bakunin de (Marx'ın Proudhon için söylediği, 'devletten topluma doğru tartışmakla büyük bir şey yaptığını sanıyor' sözü kesinlikle Bakunin için de geçerlidir), devlet ve sivil toplumu, en azından her ikisinin şiddetten geçen eşzamanlı yıkımını, *la liquidation sociale*'ini önermek derecesinde karıştırıyordu.

Fakat Marx bu karışıklıkların hiçbirine taraf değildi. Hegel'den kopuşu çok farklı öncelikler getirmesini sağladığı için devlete hiçbir üstünlük tanımıyordu; Marx, ekonomi politiğin kurallarını, insanlık dışı uygulaması ve bütünüyle geçici geçerliği gerekçesiyle reddediyor; ve devleti, şiddet

---

* Albert Hirschmann alaycı bir şekilde şöyle demiştir: 'Günümüzde [von] Mises, [von] Hayek ve Milton Friedman gibi yazarlarla ilişkilendirilen modern siyasal kapitalizm argimanı, orijinal olarak, başkası değil,... devletin muazzam iktidarından duyduğu korkuyla... sonraki yazılarında bu iktidarın karşısına benzer bir 'mutlakiyetçi' iktidar –özel mülkiyetin iktidarı– çıkarma fikrini tasarlayan... Proudhon tarafından öne sürülmüştür'[21] – y.n.

araçlarının bir vasıtası olması sıfatıyla değil, ortaklaşalık olması sıfatıyla yanıltıcı sayıyordu. Bunun anlamı şudur: Elinizdeki kitabın izini sürme kaygısı güttüğü, Marx'ın anarşistlere yönelik ardışık saldırıları arasında kolayca gösterilebilen bir süreklilik vardır. Marx, değişmez bir formüle başvuruyormuş gibi, fırsat elverdiğinde aynı argümanları ısıtıp tekrar tekrar öne sürüyor değildi; farklı ardıl meseleler farklı ardıl yanıtlar gerektiriyordu ve bir arada düşünüldüğünde bunların tamamı, Marx'ın bir bütün olarak düşüncesiyle ilgili çok şey anlatan bir süreklilik manzarası ve yaklaşımı sergiler. Kariyerinin başlarında Proudhon ve Stirner'a yönelik hamlelerinde yaptığı gibi Marx, Enternasyonalde Bakunin'e karşı da, küfürden kolaylıkla ayırt edilemeyecek aynı tip argümanı kullanıyordu. Bu hamlelerinde Marx, çekiciliğinin en alt sınırlarında, tepeden bakmanın ve haşinliğinin en zirvesinde gösterir kendini.

Anarşizmin, gerçekten de, Octave Mirbeau'nun ona atfettiği gibi, 'sağlam arkası' vardır.[22] Stirner, Proudhon ve Bakunin, her biri Marx'tan farklı ardışık yanıtlar isteyen, Marx'ın düşüncesinin inceden inceye işlenişi ve evrilişinde önemli rol oynayacak yanıtlar isteyen farklı meseleler ortaya atmışlardı. Ama anarşizm, büyük oranda Bakunincilik şemsiyesi altında, yalnızca bir öğreti değil, çok daha önemlisi, bir hareket haline geldi – bu kaymanın önemli içermeleri vardır. Marx-Bakunin tartışması, Marx'ın anarşistlerle önceki uyuşmazlıklarına benzemiyordu, çünkü tartışmanın başoyuncuları aslında iki temel noktada mutabıktı: reforma karşı devrim, bireyciliğe karşı kolektivizm – söz konusu bireycilik ister Stirner'ın haşin egoizmi olsun, isterse Proudhon'un haşinlikte altta kalmayan 'toplumsal bireyciliği'. Dahası (devrimcilik kavgasından çok daha fazla) kolektivizm kavgası, bizatihi Enternasyonal saflarında, Proudhoncuların apaçık bozgunuyla büyük ölçüde kazanılmıştı. Fakat tüm bu yakınlaşma alanları, Marx ve Bakunin'i birbirlerine yaklaştırmak bir yana, geri kalan farklarını daha da şiddetlendirdi ve bunlar süratle her zamankinden daha uzlaşmaz görünür bir hale geldi. Marx'ın önceki anarşizm horgörüsü Bakunincilikle yüz yüze gelişiyle, bastırılmadığı gibi daha da şiddetlendi. Bu bizi önemli bir noktaya götürür. Marx ve Bakunin'in (farklı sebeplerle) belli bir mutabakata ulaşabildiği meseleleri (devrimcilik ve kolektivizm) hâlâ halledilmeyi bekleyen meselelerin (proletarya, gizlilik, komploculuk ve şiddet, kapitalizm, devlet ve bizatihi politikanın rolünün) yanıtı gibi göstermek aşırı şematik bir yaklaşım olur. Mesele daha çok şudur: Marx'ın, önceki meseleleri ve bu bağlamda önceki anarşistleri karşılama biçimi, onu Bakunin'le ilişkisinde benzer bir yaklaşım benimsemeye itmiştir.

Anarşizmin bir öğreti statüsünden bir hareket düzeyine yükselmesi, Marx'ın devrimci kariyeri içerisinde ve bu kariyerin *bir parçası olarak* gerçekleşti; fakat Marx, anarşizme karşı argümanlarını bu doğrultuda saptamamıştır. Marx tarafından yazılıp Genel Konseyin resmi onayıyla yayınlanan anti-Bakuninci yazıların incelenmesi, bunların, sergilediği ince hesapçı tona rağmen, Marx'ın ilk anti-anarşist eleştirilerine çarpıcı biçimde benzediğini tekrar tekrar gösterecektir. Bakunin Marx'a basitçe, o zamana dek karşılaştığı ve (hiç olmazsa kendini hoşnut kılacak şekilde) hallettiği bütün saçmalıkları hatırlatıyordu. Marx, en genişlemeci düzeyi itibariyle dahi Bakunincilikte, zaten tanıdık olduğu bir şeyden –yani 'Proudhonlaştırılmış Stirnercılık' ya da yeniden ısıtılmış Proudhonculuktan ve *mis à la Russe*'den[i]– pek fazlasını görmedi. Böylesi tanımlar Bakuninciliğin ayırt edici yanına ilişkin hiçbir şey anlatmaz– Bakuninciliğin varlığı ve yayılması, bizzat Bakunin'in Marx için bir başka baş belası olmanın çok ötesine geçtiğini göstermektedir. Bakuninciliğin doğasını ve genişlemeci potansiyelini yanlış değerlendirmesinin yanı sıra Marx, Proudhonculuğu bertaraf etmede hiç etkili olmayan öğretisel tahammülsüzlüğünü, insafsız ironisini ve aşağılayıcı tutumunu, Bakunin'e karşı Enternasyonal gibi bir örgütlenme forumunda benzer biçimde kullanması durumunda, bunların aklındakinin tam aksi sonuçlar doğuracağını görememiştir. Marx'ın suistimal cephaneliğinin başlıca işlevi dogmatik ve otoriter olduğu yolundaki suçlamaları perçinlemek olmuş, kendisi de bu şekilde, ortaya attığı ilk argümanlara kurban gitmiştir. Bu argümanlar Marx'ın düşüncesini ve devrimci kariyerini anlamamız bakımından can alıcı nitelikteyse de, aralarındaki kolaylıkla izi sürülebilecek süreklilik, Marx'ın avantajına –ya da bu bağlamda bizim avantajımıza– işlememiştir.

Bunun nedeni için yüzümüzü bir kez daha Marx'ın 1872'te Lahey'deki *coup de grâce*'ına çevirmemiz gerek, yani 'proleter enternasyonalizmi'nin, hiç gereği olmayan (ve olmaması gereken) bir dogmaya dönüşmesini ve gelecekteki Enternasyonallerin de aslında hiç de öyle olması tasarlanmayan Birinci Enternasyonal gibi ideolojik olarak monolitik olmasını garantileyen uzun bir dizi anti-anarşist argüman ve manevranın zirve noktasına ve doğurduğu sonuca. Sonraki Enternasyonallerin öğretisel katılığı hiçbir şekilde savunulamaz. Bu katılık, Marksizm içerisindeki, uzak durmakla en iyisini yapacağımız eğilimleri pekiştirmiştir; bu, dar kafalı esnemezliğe, bürokratikleşmeye ve bunların

[i] mis à... (fr.): Rus kılığı.

yanı sıra tabandan gelişen sorgulama ve inisiyatifin boğulmasına dair hüzünlü bir öyküdür. Bu eğilimler, taraftar bulmada hiç güçlük çekmemiştir – ne ki böylesi taraftarların blöflerine Mayıs 1968'de yanıt verilmiştir; 'hakkın yerini bulması' fikrinin veya belki de Hegel'in 'usun marifeti' fikrinin hayranları hemen şöyle diyecektir: Bakunin daha haklıydı ya da şöyle diyelim, muhtemelen tahmin edebileceğinden daha haklıydı.

Fakat Bakunin'in değindiği meseleler, tıpkı değinildikleri ortamın ötesine geçmesi gibi, dogmatizmin de ötesine geçer. Bunlar, burjuva toplumun, yüksek üretim düzeylerine ve (insan özgürlüğünün genişletilmesinin güvenilir bir dayanağını sağlayacak olan) güçlü biçimde yerleşmiş demokratik pratiklere tekabül eden ileri bir gelişim aşamasına halihazırda erişmişliği olmaksızın sosyalizme geçişin mümkün olup olmadığıyla ilgili meselelerdir. Bununla söylemek istediğimiz, yalnızca bu sorunun henüz yeterince yanıtlanmamış olması değil, aynı zamanda da bu sorunun, üzerinde kafa yormamız gereken birtakım boyutlarının bulunduğudur. Tarihi otomatik, nedensel bir süreç ve sosyalist hareketi de bu bakışla 'zorunlu', belirlenmiş bir fenomen sayarsak –bu, kimi çevrelerde hâlâ kabul gören Marksizm görüşüdür– o takdirde, sosyalist bir topluma geçiş, aynı şekilde kaçınılmaz bir gelişme olacaktır. Bu doğruysa eğer, o zaman ahlaksal itkilerle hedeflerin hiçbir önemi kalmazdı ve sosyalist politika da (örnekse Kautsky'nin tasarımladığı gibi) toplum bilimine dayalı ve etik olarak nötr bir teknoloji olarak tasarımlanabilirdi. Politika lüzumsuz hale, insanların yönetilmesi de şeylerin idaresi haline gelirdi. Bu Marksizm tablosu inandırıcı değildir; umudum, bu tablonun aynı zamanda kökten eksik olduğunu gösterebilmiş olmaktır.

Öte yandan, problemimizin bir başka boyutu daha var. Barrington Moore'un (oldukça melodramatik biçimde) belirttiği gibi,

> Radikalizmin (modernleşen ülkelerde) başlıca temeli köylüler ve şehirlerdeki daha küçük ölçekli zanaatkarlar oldu... İnsan özgürlüğünün kaynakları, Marx'ın onları gördüğü yerde, yani iktidarı ele geçirmek üzere olan sınıfların yönelimlerinde değil, belki de daha çok, ardından ilerleme dalgasının sökün edeceği bir sınıfın ölüm feryadında yatıyor.[23]

Özellikle, angaje Marksistlerin bir asır süren *chercher le prolétariat*'sından[i] sonra bu görüşün çok sağlam temelleri olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat proletaryanın, Marksizmin *fata morgana*'sı[ii] olduğu noktasında Moore'la aynı görüşü paylaşmak dahi şöylesi daha derin so-

[i] chercher le... (fr.): proletaryayı aramak.
[ii] fata morgana (ita.): gelecekteki yazgı.

ruları görmemizi engellememeli: 'İlerleme' ile karşılaşmış olanların ses izlerinden ve ölüm feryatlarından özgür ve temiz bir toplumun ayırt edici özelliklerinin izini sürebilir miyiz –bu bakımdan anarşistlerin sicili her zaman güven verici olmamıştır– ve, özgürlük (Moore bunu tanımlamaz) ve ilerleme aslında birbirlerinin antitezi midir? Çünkü Marksizmde en azından bir damar var ki, bize bunların birbirlerinin antitezi olmayıp kökteş olduklarını gösteriyor; öyle ki, ben de kendimi Charles Taylor'ın şu sözleriyle mutabık buluyorum: 'Hegel'den Marx'a uzanan çizgi, pek çok bakımdan, hâlâ modern dünyanın gördüğü en duru ve düşünsel açıdan en yetkin özgürleşme kuramıdır'.[24]

NOTLAR

GİRİŞ

1 Bkz. Anthony Arblaster, 'The Relevance of Anarchism', *The Socialist Register*, ed. Ralph Miliband ve John Saville, Londra, Merlin Press, 1971, s.157-84.

2 Londra, Eyre & Spottiswoode, 1964.

3 Harmondsworth, Penguin, 1962.

4 George Woodcock ve Ivan Avacumović, *The Anarchist Prince: A Biography of Peter Kropotkin*, Londra, Boardman, 1950.

5 Daniel ve Gabriel Cohn-Bendit, *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, çev. Arnold Pomerans, Harmondsworth, Penguin, 1969.

6 Bkz. Daniel Cohn-Bendit, *Le Grand Bazar*, Paris, Belford, 1976.

7 Boston, Beacon Press, 1966.

8 David Apter, 'The Old Anarchism and the New', *Government and Opposition* (London School of Economics), c. V, no. 4, Güz 1970, s.397-98.

9 Robert M. Nozick, *Anarchy, the State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, s.xi. Nozick'in dizini, 'Anarchism: see State of Nature' başlıklı ilginç bir madde içermektedir.

10 Bu konu için bkz. Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1970, s.118-72.

11 Judith N. Shklar, *After Utopia*, Princeton University Press, 1957, s.8-10.

12 Ibid.

13 Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth*, Cambridge University Press, 1972, s.189.

14 Akt: Woodcock ve Avacumović, *The Anarchist Prince*, s.12.

15 'On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England', *American Political Science Review*, c. LXVI, 1972, s.128.

16 Ibid.

17 Sheldon S. Wolin, David McLellan'ın *Karl Marx: His Life and Thought* (Londra, Macmillan, 1973) adlı çalışmasının eleştirisi, *New York Times Book Review*, 13 Ocak 1976, s.23-24.

18 *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz, c. XXIX, 1966, s.225.

19 McLellan, *Karl Marx*, s.334.
20 Wolin, McLellan eleştirisi.

1 HEGELCİ KÖKLER

1 *Hegel's Philosophy of Right* (*Hukuk Felsefesi*), notlar ve çev. T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1962, § 258, s.157 (bu kitap bundan sonra HPR olarak yazılacaktır). Karş. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (*Tinin Görüngübilimi*) çev. ve sunuş J. B. Baillie, New York ve Evanston, Harper&Row, 1967, s.599-610; ayrıca tartışmalar için bkz. Judith N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*, Cambridge University Press, 1976, s.173-79 ve Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, s.185-88, 403-27.

2 Montesquieu ve Hegel arasında pek de açığa çıkarılmamış bağlar konusunda karş. Michael Mosher, 'The Spirit that Governs Cities: Modes of Human Association in the Writings of Montesquieu and Hegel' (doktora tezi, Harvard University, Cambridge, Mass., 1976), *passim*. Bu tezden çok yararlandım.

3 HPR, § 279A, s.288.

4 Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, çev. Rodney Livingston, Londra, Merlin Press, 1975, s.40. Ayrıca bkz. J. Glenn Gray, *Hegel and Greek Thought* (kitabın ilk basımda kullanılan başlığı: *Hegel's Hellenic Ideal*), New York ve Evanston, Harper & Row, 1968, *passim*.

5 G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, çev. T.M. Knox, önsöz Richard Kroner, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, s.149. Shlomo Avineri, 'Hegel's Nationalism', *Review Politics*, (Notre Dame, Ind.), c. XXIV, no. 4, 1962, s.461-84 ve genel olarak bkz. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, özellikle 3. Bölüm, s.34-61.

6 HPR, § 258, s.156.

7 Ibid., § 184, s.123. George Armstrong Kelly devletin bireyle ilişkisini ilginç bir bakışla şöyle tanımlar:

> Hayatta sorun amaç, düzen, tamlıktır – lebendiges Leben; felsefede sorun anlama yoluyla gerekçelendirmedir – Sichwissen des Geistes. Yaşam edimselleştirir, düşünce sonsuzlaştırır; her ikisi de birbirlerine yönelik olarak yaparlar bunu. Devlet mübadeleye korunak sağlayan barınaktır. Siyasal ortaklaşalığın zayıf, parçalanmış ya da rolü bakımından 'ilineksel' olduğu yerde, düşünce öznelliğe çekilir ve yaşam özel dilek ile kamusal edime, vehim ile önyargıya tutunur (*Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, 1969, s.348).

Eric Weil, siyasal olanın sınırlarının böylesi sert çizilişine uygun bir bakışla şunu söyler: Eylem ile çalışmanın salt özel dünyası, yani sivil toplum, 'un monde qui se fait sans vouloir se faire'[i] oluşturur; insanların, eylemlerinin zorunlu olarak yol açtığı şeyi anlamalarına gerek yoktur. Devlet böylesi bir anlamayı mümkün kılacak fırsat ve araçları sağlar. (Karş. Eric Weil'in değerli çalışması, *Hegel et l'état*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, s.46.)

8 HPR, § 260, s.161.

9 Ibid., § 75, s.59; karş. § 75A, s.242; § 294, s.191.

10 Ibid., § 273, s.178.

11 J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, New York, Collier, 1962, s.324. Hegel, aksine şuna inanıyordu: Bireyler hiç de 'sadece kendi amaçları için yaşayan kişiler olamazlar' (HPR, § 260, s.161).

12 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s.520 ve sonrası; Shklar, *Freedom and Independence*, s.152-63.

13 Raymond Plant, 'Hegel's Social Theory', *New Left Review* (Londra), no. 103, Mayıs-Haziran 1977, s.85.

14 Shklar, *Freedom and Independence*, s.156.

15 HPR, § 324, s.209-10. Karş. Shlomo Avineri, 'The Problem of War in Hegel's Thought', *Journal of the History of Ideas* (Chicago), c. XXII, no. 4, s.463-74; Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s.194-207; Paul Thomas, 'Hegel: Civil Society and War', Amerikan Hegel Derneği 4. Bienali Tutanakları (*Proceedings*) (Villanova University, Philadelphia, Kasım 1976) Philadelphia, State University of Pennsylvania Press, 1978.

16 HPR, § 324A, s.295.

17 Albert O. Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, 1977, *passim*; Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little, Brown, 1960, 10. Bölüm, s.352 ve sonrası; Joseph A. Schumpeter, 'The Sociology of Imperialisms'(1917), *'Imperialism' and 'Social Classes'*, New York, Kelly, 1951.

18 Montesquieu, *L'Esprit des lois* (*Kanunların Ruhu Üzerine*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları), X, 7; XX, 2; karş. Hirschmann, *The Passions and the Interests*, s.71, 80.

19 John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londra, MacMillan, 1936, s.374; karş. Hirschmann, *The Passions and the Interests*, s.134.

20 HPR, § 324, s.209-10.

21 Ibid., § 243, s.149.

[i] un monde... (fr.): ister istemez oluşan bir dünya.

22 Ibid., § 244A, s.277.
23 Ibid., § 245, s.150.
24 Ibid., § 246, s.151.
25 Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right* (*Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*) çev. Annette Jolin, ed. ve önsöz Joseph O'Malley, Cambridge University Press, 1970, s.81; aynı metin için bkz. *Marx-Engels Collected Works*, New York ve Londra, International Publishers, 1975, c. III, s.80. Bundan sonra bu metinler sırasıyla O'Malley ve MECW III olarak yazılacaktır.
26 Heinz Lubasz, 'Marx's Initial Problematic: The Problem of Poverty', *Political Studies* (Oxford), c. XXIV, no. 1, Mart 1976, s.27.
27 HPR, § 244A, s.277-78.
28 Ibid., § 244, s.150; karş. § 195, s.128.
29 O'Malley, s.142; MECW III, s.187.
30 O'Malley, s.141-42; MECW III, s.186.
31 HPR, § 65, s.52.
32 Ibid., § 66, s.52-53.
33 Ibid., § 67, s.54.
34 Ibid.
35 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s.228-40. Kabul görmüş bir yorum için bkz. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (*Hegel Felsefesine Giriş*), Paris, NRF, 1947, özellikle s.52 ve sonrası; bir Kojève eleştirisi için bkz. G. A. Kelly, 'Notes on Hegel's "Lordship and Bondage"', *Review of Metaphysics* (Chicago), Haziran 1966, s.780-802.
36 Karl Marx 'Critique of Hegel's Dialectic and Philosophy', *Karl Marx: Early Writings*, ed. T.B. Bottomore, New York, McGraw-Hill, 1964, s.198-99, 201 (bu makale bundan sonra "Critique" olarak yazılacaktır); MECW III, s.329, 332.
37 Marx, "Critique", s.203; MECW III, s.333.
38 Marx, "Critique", s.202; MECW III, s.332.
39 Marx, "Critique", s.213-14; MECW III, s.342.
40 O'Malley, s.32; MECW III, s.31.
41 O'Malley, s.81; MECW III, s.80.
42 O'Malley, s.77-78; MECW III, s.77. Karş. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1968, s.208.
43 O'Malley, s.222; MECW III, s.21.

2 YABANCI POLİTİK

1 O'Malley, s.91, 64; MECW III, s.91, 63.
2 HPR, § 182A, s.266.

3 O'Malley, s.31; MECW III, s.30.
4 Marx'tan Arnold Ruge'e, Mayıs 1843, MECW III'te, s.137.
5 O'Malley, s.LVI; karş. s.98-101 (MECW III, s.98-100).
6 O'Malley, s.111; MECW III, s.111.
7 Marx, 'On the Jewish Question' (Yahudi Sorunu Üzerine), *Karl Marx: Early Writings*, ed. T.B. Bottomore, New York, McGraw Hill, 1964, s.30 (bu makale bundan sonra Bottomore olarak geçecektir); MECW III, s.167.
8 Marx ve Engels, *The German Ideology* (*Alman İdeolojisi*), çev. Clemens Dutt, ed. Salo Ryazanskaya, Londra, Lawrence & Wishart, 1965, s.91-92; MECW V, s.78.
9 O'Malley, s.72; MECW III, s.72.
10 Ibid.
11 O'Malley, s.82, karş. s.106; MECW III, s.81, karş. s.106.
12 O'Malley, s.73; MECW III, s.73.
13 O'Malley, s.32; MECW III, s.32.
14 Ibid.
15 Bottomore, s.28; MECW III, s.165; O'Malley, s.32; MECW III, s.32.
16 Bottomore, s.28; MECW III, s.165.
17 Bottomore, s.31; MECW III, s.168.
18 O'Malley, s.32; MECW III, s.32.
19 Bottomore, s.7; MECW III, s.149.
20 Bottomore, s.9-10; MECW III, s.151.
21 Bottomore, s.21; MECW III, s.159-60.
22 Marx ve Engels, *The Holy Family* (*Kutsal Aile*), MECV IV'te, s.117.
23 *The German Ideology*, s.93.
24 Bottomore, s.13-14; MECW III, s.153-54.
25 Bottomore, s.26; MECW III, s.164.
26 Bottomore, s.24-25; MECW III, s.162-63.
27 *The Holy Family*, MECV IV, s.120-21.
28 Bottomore, s.31; MECW III, s.168.
29 Marx, *The Critique of the Gotha Programme* (*Gotha Programının Eleştirisi*), *Marx-Engels Selected Works*'de, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1962, c. II, s.32 (bu kitap bundan sonra MESW II olarak yazılacaktır).
30 Ibid.
31 MESW II, s.33.
32 Ibid., s.33-34.
33 Marx ve Engels, *The Manifesto of the Communist Party* (*Komünist Parti Manifestosu*), MESW I'de, s.38.

34 Ralph Miliband, 'Marx and the State', *The Socialist Register 1965*, Ralph Miliband ve John Saville, New York, Monthly Review Press, 1965, s.280. Konusunda ilk olan bu makaleyi yazarı daha da genişletmiştir: karş. R Miliband, *Marxism and Politics*, Oxford University Press, 1977, *passim.*

35 MESW II, s.32.

36 Marx, *The Poverty of Philosophy: Response to 'The Philosophy of Poverty' of M. Proudhon* (*Felsefenin Sefaleti*), New York, International Publishers, 1963, s.83.

37 Ibid., s.174.

38 Marx, 'Critical Marginal Notes on the Article "The King of Prussia and Social Reform" by a Prussian', MECW III, s.204.

39 *The German Ideology*, s.357-58; MECW V, 329-30.

40 'Critical Marginal Notes', MECW III, s.199.

41 Ibid., s.197.

42 Ibid., s.197-98.

43 *The German Ideology*, s.78; MECW V, s.90.

44 *The Manifesto of the Communist Party*, MESW I'de, s.54, 36.

45 Marx, 'Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heinzen'. Orijinalinin bulunduğu eser: *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Moskova, et seq., I/6. H.J. Stenning'in (ed.) kısmi çevirisi, *Karl Marx: Selected Essays*, New York, International Publishers, 1926; bu alıntı Stenning'den aktarılmıştır, s.136-37.

46 *The Holy Family*, MECW IV'de, s.113.

47 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage, 1966, s.9-10.

48 Marx, *The Class Struggles in France, 1848-50* (*Fransa'da Sınıf Savaşımları, 1848-50*) MESW I'de, s.142, 189-90.

49 Ibid., s.189.

50 Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*), MESW I'de, s.312.

51 *The Eighteenth Brumaire*, 2. Baskı, 'Önsöz' ('Preface'), MESW I'de, s.244.

52 *The Eighteenth Brumaire*, MESW I'de, s.331-32.

53 Marx, *The Civil War in France* (*Fransa'da İç Savaş*), MESW I'de, s.518.

54 *The Eighteenth Brumaire*, MESW I'de, s.332.

55 Ibid., s.284.

56 *The Civil War in France*, MESW I'de, s.518.

57 *The Eighteenth Brumaire*, MESW I'de, s.284-85.

58 Ibid., s.285-86.

59 Ibid., s.288.

60 Ibid., s.333.

61 Ibid., s.333.

62 Ibid., s.334.
63 Ibid., s.340-41.
64 Ibid., s.340-41.
65 *The Civil War in France*, MESW I'de, s.518.
66 *The Eighteenth Brumaire*, MESW I'de, s.342.
67 Ibid., s.343-44.
68 Bottomore, s.16; MECW III, s.356.
69 *The Eighteenth Brumaire*, MESW I'de, s.333.
70 *The Civil War in France*, MESW I'de, s.516-17.
71 *The Eighteenth Brumaire*, MESW I'de, s.333.
72 *The Civil War in France*, MESW I'de, s.516.
73 Ibid., s.519.
74 Ibid., s.519.
75 Ibid., s.520.
76 Ibid., s.521-22.
77 Ibid., s.526, 542.
78 Marx'tan Ferdinand Domela-Nieuwenhuis'e, 22 Şubat 1881, *Marx-Engels Selected Correspondence*, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1975, s.318; karş. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, s.239-49 (*Seçme Yazışmalar* I (Kasım '95), II (Ekim '96), çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları).
79 İlk müsveddenin bir bütün olarak İngilizcesi *Archiv Marksa i Engelsa*'da (*Marx- Engels Archives*) bulunabilir, Moskova, 1934, III (VIII). Bu alıntı s.324'tendir. Karş. Miliband, 'Marx and the State', s.280-81, 296, dipnot 79.
80 *The Civil War in France*, MESW I'de, s.516, 517, 519, 520, 521.
81 *Archiv Marksa i Engelsa*, s.324.
82 *The Civil War in France*, MESW I'de, s.520.
83 *Archiv Marksa i Engelsa*, s.320-22; karş. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, s.50-51.
84 Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, s.23.
85 *The German Ideology*, s.208; MECW V, s.195.
86 HPR, § 272A, s.285.
87 O'Malley, s.32, 82; MECW III, s.32, 81.
88 MESW II, s.32.
89 Marx, 'Critical Marginal Notes', MECW III, s.204, 205.
90 *The Civil War in France*, MESW I'de, s.516.
91 'Critical Marginal Notes', MECW III, s.204-205.
92 Marx'tan Friedrich Bolte'a, 23 Kasım 1871, MESW II'de, s.466-67.
93 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (*Toplumsal Sözleşme*, çev. Vedat Günyol, Adam Yay., 1999), çev. ve önsöz Maurice Cranston, Harmondsworth, Penguin Classics,1968, Kitap II, 7. Bölüm, s.86-87.

94 Michael Löwy'de aktarıldığı biçimiyle, Buonarroti ve Weitling, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970, s.85, 90-91. Bu referanslar için Norman Geras'ın Radical Philosophy'de (Londra, Radikal Felsefe Grubu) çıkan 'Proletarian Self-Emancipation' adlı kısa ama mükemmel makalesine çok şey borçluyum, no. 6, Kış 1973, s.20-22.

95 Marx ve Engels'ten Bebel, Liebknecht, Bracke ve diğerlerine, 17 Eylül 1879, MESWII'de, s.485.

96 Marx, 'Third Thesis on Feuerbach' ('Feuerbach Üzerine Üçüncü Tez') *The German Ideology*, s.646; MECW V, s.4.

97 V. I. Lenin, *What is to be Done? Burning Questions of Our Movement* (*Ne Yapmalı?*), Moskova, Foreign Languages Publishing House (karton ciltli baskı), tarihsiz, s.160.

98 Karş. Louis Althusser, *For Marx*, çev. Ben Brewster, New York, Vintage, 1970, ve Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital* (*Kapital'i Okumak*), Londra, New Left Books, 1972, *passim*; bu önermeyi Althusser *Essays in Self-Criticism* (çev. G. Looke, Londra, New Left Books, 1976) çalışmasında büyük ölçüde korur.

99 Özellikle karş. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1966, *passim*.

100 *German Ideology*, s.229-30; MECW V, s.214.

101 Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, s.141.

102 Bottomore, s.176; MECW III, s.313.

103 *The German Ideology*, s.86; MECW V, s.52-53.

104 Marx, *Theories of Surplus Value* (*Artı-Değer Teorileri*) c. II, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1972, s.117-18.

105 Marx, *Capital* I'in (*Kapital* I) ikinci (Almanca) baskısına 'Sonsöz' ('Postface'); Penguin/New Left Books baskısı, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth, 1976, s.117-18.

106 Bottomore, s.158; MECW III, s.299, 295, 280.

107 Marx, *Capital* I, 15. Bölüm, 9. Kesim; çev. Fowkes, s.616.

108 Marx, *Wages, Price and Profit* (*Ücret, Fiyat, Kâr*), 7. ders; MESW I, s.424.

109 Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*), Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1971, s.210; karş. G. A. Cohen, 'Marx's Dialectic of Labour', *Philosophy of Public Affairs* (Princeton, N. J.), no. III, Bahar 1974, s.253-61.

110 *The Manifesto of the Communist Party*, MESW I'de, s.38; *The Eighteenth Brumaire*, MESW I'de, s.333 ve sonrası.

111 *The Poverty of Philosophy*, s.111.

112 Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin, 1973, s.409-10.

113 Ibid., s.488.

114 Ibid., s.162. Marx'ın 'emek gücü' kavramı bunu genişletir; karş. elinizdeki kitap, s.151.

115 Bottomore, s.116; MECW III, s.300.

116 Shlomo Avineri, 'Marx's Vision of Future Society and the Problem of Utopianism', *Dissent* (New York), Yaz 1973, s.330. Karş. David Resnick, 'Crude Communism and Revolution', *American Political Science Review*, c. LXX, no. 4, Aralık 1976, s.1136-45; Avineri, 'Comment', ibid., s.1146-49; Resnick, 'Rejoinder', ibid., s.1130-35.

117 István Mézáros bu konuyu güçlü bir şekilde ifade etmiştir, bkz. *Marx's Theory of Alienation*, Londra, Merlin Press, 1970.

3 MARX VE STIRNER

1 Marx yaşadığı sırada *The German Ideology*'nin 'Saint Bruno' kısmının yalnızca dördüncü bölümü, 'Obituary to M. [Moses] Hess' (orijinal bölüm başlığıyla) Ağustos-Eylül 1847'de *Westphälischer Dampfboot*'ta yayımlandı. Engels de 1888'de Marx'ın *Theses on Feuerbach* (*Feuerbach Üzerine Tezler*) çalışmasını *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Ideology*'ye (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*) ekleyerek yayımladı, fakat bizatihi *The German Ideology* Sovyetler Birliği'nde ilk kez 1932'de (Almanca) ve 1933'te (Rusça) yayımlanmıştır.

2 Sidney Hook'un, alanında ilk olup 1936'da yayımlanan ve benim de New York, Humanities Press, 1950 künyeli baskısına baktığım *From Hegel to Marx* adlı çalışması Stirner ve Marx'a bir bölüm (165-85) ayırmaktadır, fakat bu bölüm Marx'ın niçin başlıca yapıtlarından birinin en önemli kısmını Stirner saldırısına ayırdığını açıklamaz. ('Saint Max'i [Aziz Max] Engels değil, Marx yazmıştır.) R. M. Tucker'ın yakın tarihli *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1967) adlı çalışması Stirner'dan bahsetmez; Shlomo Avineri de *The Social and Political Thought of Karl Marx*'ta Stirner'a değinmez. Tartışmayı İngilizcede ana hatlarıyla en iyi anlatan kitaplar şunlardır: Nicolas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1967, s.401-26; R. W. K. Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, 1971, s.101-25; ve Jerrold Siegel, *Marx's Fate*, Princeton University Press, 1978, s.154-69.

3 Marx ve Engels, *The German Ideology*, çev. Roy Pascal, Londra, Lawrence & Wishart; New York, International Publishers, 1938. Eksiksiz İngilizce çeviri metinler ancak 1965 ve 1976'da çıkmıştır. Karş. *The German Ideology*, çev. Clemens Dutt, ed. Salo Ryazanskaya, Londra, Lawrence & Wishart, 1965; yine Clemens Dutt'ın ama farklı olan bir çeviri için bkz. *Marx-Engels Collected Works*, New York ve Londra, International Publishlers, 1976, c. V. Artık sırasıyla *The German Ideology* ve MECW V

olarak yazılacak olan bu iki çeviri de S. Bahne'nin metinde bulup çıkardıklarından yararlanır: karş. S. Bahne, '"Die deutsche Ideology" von Marx und Engels. Einige Textergänzerungen', *International Review of Social History* (Amsterdam ve Assen), c. 7, 1. Kısım, 1962, s.93-104.

4 *The German Ideology*, s.206 ve sonrası, özellikle s.207-11; MECW V, s.193 ve sonrası, özellikle s.193-95.

5 *The German Ideology*, s.23; MECW V, s.23.

6 James Joll, *The Anarchists*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1964, s.171.

7 William Brazill, *The Young Hegelians*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1970, s.13-14. Diğerleri Strauss, Bauer kardeşler (Edgar ve Bruno), Feuerbach, Vischer ve Ruge idi.

8 Paul Nerrlich, ed., *Arnold Ruge: Briefe und Tagebuchblätter*, Leipzig, Weidmann, 1886, c. 1, s.388-90; Arnold Ruge, *Zwei Jahre in Paris: Studien und Erinnerungen*, Leipzig, Jurani, 1846, 2. Kısım, 13-14. Bölümler, özellikle s.117-34.

9 Moses Hess, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt, Leske, 1845, s.6-7.

10 Engels'ten Marx'a, 19 Kasım 1844, *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz, c. XXVII (bundan sonra bu kitap MEW XXVII olarak yazılacaktır), s.11-12.

11 Engels'ten Marx'a, 20 Ocak 1845, MEW XXVII, s.14-18. Karş. Paterson, *The Nihilistic Egoistic*, s.103.

12 *The German Ideology*, s.52, 304; MECW V, s.56, 282.

13 Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, 4. Basım, Oxford University Press, 1978, s.106.

14 David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, New York, Praeger, 1969, s.121.

15 Ibid., s.119.

16 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, 2. Basım, Leipzig, Wigand, 1882, s.344-45. Çoğu kütüphane bu kitabı Stirner'ın asıl adıyla, yani Johann Kaspar Schmidt olarak kataloglamıştır. Kitabın bir çevirisi için, karş. John Carroll, ed., *The Ego and his Own*, Londra, Cape, 1971, s.238-39. Yazık ki günümüzde İngilizce'de en çok Carroll'ın çevirisi mevcuttur; bu versiyon, tuhaf biçimde, Roots of the Right Series'den (dizinin editörü George Steiner'dır) çıkan kitaplar arasında bulunur ve Carroll, Steven T. Byington'ın standart fakat özensiz çevirisinden çok az alıntı yapar. Byington'ın versiyonu (*The Ego and his Own*, Londra, Fifield, 1912), örnekse, *Nationalökonomi*'yi (political economy [ekonomi politik]) 'national economy' (ulusal ekonomi) gibi anlamsız bir şey olarak çevirecek ölçüde kusurludur. Carroll'ın önsözünü bütünleyecek bir çalışma olarak, John Clark'ın egoist olmayan bir anarşist bakışla yazılmış kısa ve dikkatli eleştirisi, *Max Stirner's Egoism*'e bakılabilir, Londra, Freedom Press, 1976. En kapsamlı Stirner kaynakçası, Stirner'ın Marksist bir yorumu olarak hayranlık uyandırıcı bir çalışma olan şu kitaba bakılabilir: Hans G.

Helms, *Ideologie der anonymen Gesellschaft: Max Stirners 'Einzige' und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewussteins vom Vormärs bis zur Bundesrepublik*, Köln, DuMont, 1966, s.510-600.

17 Stirner, *Der Einzige*, s.375.

18 Ibid., s.375.

19 Ibid., s.91-92; Marx adına ender bir uyuşma (ya da) yakınlaşma örneği için, karş. MECW III, s.182.

20 *Der Einzige*, s.107-109; karş. HPR, § 272A, s.285.

21 *Der Einzige*, s.179; karş. 109-10.

22 Ibid., s.99; Carroll, ed., *The Ego and his Own*, s.88.

23 *Der Einzige*, s.325.

24 Ibid., s.112-14.

25 David Cooper, *The Death of the Family*, New York, Pantheon, 1970, 78; *Der Einzige*, s.315-16, 200, 232, 238; Carroll, *The Ego and his Own*, s.211, 132, 150, 115-16.

26 HPR, § 270, s.165.

27 McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, s.93; karş. s.94-95.

28 Ludwig Feuerbach, *Sämmtliche Schriften*, ed. F. Boline ve W. Jodl, Stuttgart, Frommann, 1959, c. VI, s.26; karş. *The German Ideology*, s.256, ya da MECW V, s.237.

29 Feuerbach, 'Preliminary Theses for the Reform of Philosophy' ('Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie'), 1842: 'Wir dürfen nur immer das Prädikat zum Subjekt und so als Subjekt zum Objekt and Prinzip machen–also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit'. Ludwig Feuerbach, *Anthropologischer Materialismus: Ausgewählte Schriften*, ed. Alfred Schmidt, Munich, Europa, 1957, c. I, s.154; ve Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, New York, Harper & Row, 1957, s.189.

30 Feuerbach, *Sämmtliche Schriften*, c. VII, s.294-310; *Der Einzige*, s.351-52.

31 *Der Einzige*, s.34-36.

32 Karş. Nathan Rotenstreich, *Some Basic Problems in Marx's Philosophy*, New York, Bobbs-Merril, 1965, s.14.

33 O'Malley, s.131; MECW III, s.175.

34 O'Malley, s.137; MECW III, s.182.

35 *The German Ideology*, s.58-59, 502; MECW V, s.40-41, 456.

36 *Der Einzige*, s.318, 332; Carroll, *The Ego and his Own*, s.214, 168. Karş. *The German Ideology*, s.448-49; MECW V, s.409.

37 *The German Ideology*, s.224; MECW V, s.208-209.

38 *The German Ideology*, s.400; MECW V, s.367.

39 *The German Ideology*, s.445, karş. s.224; MECW V, s.406, karş. 208-209.

40 *The German Ideology*, s.439, 437; MECW V, s.400-401, 399.

41 *The German Ideology*, s.325; MECW V, s.300.
42 *The German Ideology*, s.483; MECW V, s.439.
43 Isaiah Berlin, *Karl Marx*, s.11.
44 *The German Ideology*, s.216-17; MECW V, s.202.
45 MEW IV, s.200.
46 Paul Eltzbacher, *Anarchism*, çev. Steven T. Byington, Londra, Fifield, 1908, s.100; Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, s.108.
47 *The German Ideology*, s.217; MECW V, s.202; *Der Einzige*, s.261; Carroll, *The Ego and his Own*, s.163.
48 *The German Ideology*, s.220; MECW V, s.205; *Der Einzige*, s.119.
49 *The German Ideology*, s.44-45; MECW V, s.47-48; McLellan, *Young Hegelians*, s.132.
50 Carl Bridenbaugh, 'The Conservative Revolutionist' (*The Papers of John Adams* adlı kitabın eleştirisi), *Times Literary Supplement* (Londra), 12 Mayıs 1978, s.527.
51 *The German Ideology*, s.45, karş. 247-48; MECW V, s.48, karş. 229-30.
52 *The German Ideology*, s.83; MECW V, s.87.
53 Karş. Albert O. Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, 1977, *passim.*
54 *The German Ideology*, s.87; MECW V, s.81.
55 *The German Ideology*, s.93; MECW V, s.78.
56 *The German Ideology*, s.431-32; MECW V, s.394.
57 *The German Ideology*, s.315-16; MECW V, s.292.
58 Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, akt: Anthony Giddens, ed., *Emile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge University Press, 1972, s.140.
59 *The German Ideology*, s.205, 307; MECW V, s.192, 284-85.
60 *The German Ideology*, s.123, 279-81; MECW V, s.120, 258-60; *Der Einzige*, s.5-8; Carroll, *The Ego and his Own*, s.39.
61 *The German Ideology*, s.345, karş. s.205, 142; MECW V, s.318, karş. s.192, 137.
62 *The German Ideology*, s.296, 182; MECW V, s.275, 171.
63 *The German Ideology*, s.196, 180, 183-87; MECW V, s.184, 170, 172-76.
64 *The German Ideology*, s.132, 304, karş. 132-34; MECW V, s.128, 282, karş. s.128-29.
65 *The German Ideology*, s.255-56, 252-53, 315; MECW V, s.237, 232, 291-92.
66 Bottomore, s.202; MECW III, s.332-33; Hegel, *On Art, Religion, Philosophy*, ed. J. Glenn Gray, New York, Harper & Row, 1970, s.58.

Karş. Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*, Brighton University of Sussex Press, 1970, s.53.

67 *The German Ideology*, s.481; MECW V, s.437.
68 MECW III, s.220.
69 Bottomore, s.158; MECW III, s.299. Karş. O'Malley, s.xliv.
70 *Grundrisse*, s.84.
71 Eugène Fleischmann, 'The role of the Individual in Pre-Revolutionary Society', ed. Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, 1971, s.225.
72 Bottomore, s.22; MECW III, s.21-22.
73 O'Malley, s.xliii.
74 O'Malley, s.119-20; MECW III, s.119.
75 MECW III, s.216-17.
76 *The German Ideology*, s.82; MECW V, s.86.
77 *Grundrisse*, 159; *The German Ideology*, s.82-83; MECW V, s.86-87.
78 *The German Ideology*, s.281, karş. s.82-83; MECW V, s.213, karş. s.86-87.
79 *The German Ideology*, s.49, karş. s.229-30, 86-87; MECW V, s.51-52, karş. s.213, 81.
80 *The German Ideology*, s.47; MECW V, s.49.
81 *The German Ideology*, s.66-67; MECW V, s.66.
82 *Grundrisse*, s.162.
83 *The German Ideology*, s.84; MECW V, s.88. Karş. Theo Ramm, 'Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels', *Marxismusstudien* (Tubingen), c. II, 1957, s.77-179, *passim.*
84 *The German Ideology*, s.482; MECW V, s.438.
85 *The German Ideology*, s.405; MECW V, s.371-72.
86 *The German Ideology*, s.93-94; MECW V, s.78-79.
87 *The German Ideology*, s.91-92; MECW V, s.77-78.
88 *The German Ideology*, s.470; MECW V, s.427.
89 Lobkowicz, *Theory and Practice*, s.402; Carroll, *The Ego and his Own*, s.14.
90 *The German Ideology*, s.315; MECW V, s.378.
91 *The German Ideology*, s.412-13; MECW V, s.378.
92 Marx, *Theories of Surplus Value* (*Artı-Değer Teorileri*) c. II, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1972, s.177-78.

4 MARX VE PROUDHON

1 *Oeuvres complétes de P.-J. Proudhon*, ed. Célestine Bouglé ve H. Moysset, Paris, Marcel Rivière, c. II, 1924, s.344. Proudhon'un kendisine yakıştırdığı 'l'excommunié de l'époche' ('çağın aforozlusu') ifadesi *Correspondance de P.-J. Proudhon*'da bulunabilir, Paris, Lacroix, 1875 et seq., c. VII, s.265.

2 Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford Clarendon Press, 1975, s.319n. Alıntı *De la célébration du Dimanche, Oeuvres complètes*'dendir, c. IV (1926), s.61: 'Ortaklaşalık [Proudhon, bununla, Babeufçü bir *communaute des biens*[i] ya da daha doğrusu tek tek üyeleri bütün tarafından bastırılan Fourierci bir ortaklaşalıktan söz eder], despotizm, parçalanma ya da anarşi değil, düzen içinde özgürlük, ve birlik içinde bağımsızlık olacak bir toplumsal eşitlik devleti bulmak'.

3 Proudhon, yaşarken 26 cilt kitap yayımladı, 12 cilt de ölümünden sonra basılmıştır. En önemlileri şunlardır: *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) (*Mülkiyet Nedir?*), *De la Création de l'ordre dans l'humanité* (1843), *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère* (1846), *Confessions d'un revolutionnaire* (1849), *L'idée générale de la revolution* (1851), *Philosophie de progrès* (1853), *De la justice dans la révolution et dans l'Église* (1858), *La guerre et la paix* (1861), *Du princip fédératif* (1863), *De la capacité politique des classes ouvrières* (ölümünden sonra 1865'te). Bunlardan yalnızca 1840, 1846 ve 1851 tarihliler İngilizce'ye çevrilmiştir. Proudhon'un yazdıklarının tam ve eksiksiz bir baskısı yoktur. Kaynakça karışıklıklarından kaçınmak için Robert Hoffmann'ın *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of P.-J. Proudhon* adlı çalışmasının (seçici değilse de) kapsamlı kaynakçasına başvurulabilir, Urbana, University of Illinois Press, 1972, s.359-418; ayrıca karş. s.xi-xii. Prodhon'un kapsamlı fakat eksik baskılarından, yukarıda 1. notta olduğu gibi, genellikle Rivière *Oeuvres complétes*'i (15 kitap, 1923-59) kullandım, çünkü bu dizinin kitaplarına ulaşmak daha kolay. Rivière kitapları numarasız, bu yüzden her birini basım tarihiyle tanımlamak gerekiyor. Bunları basım sırasına göre numaralandırmada ve ayraç içinde tarihler eklemede Hoffman'ı (*Revolutionary Justice*, 359-60) izledim. Proudhon'un yazıları, kendisinin kaleme aldığı biçimiyle, kimi zaman birden fazla cilt tutuyor; bunlar, aşağıda 71. notta olduğu gibi, Rivière dizisine *dahil* bir kitapta toplanmış durumda (*De la justice*'in üçüncü cildi, diğerleriyle birlikte, Rivière dizisinin 1930 tarihli sekizinci kitabında bulunmakta). Diğer Proudhon baskısı ise Lacroix dizisi (*Oeuvres*, 26 cilt, Paris, Lacroix, 1867-70). Proudhon'un *Correspondance*'ta (Paris, Lacroix, 1875 et seq.) toplanan yazışmaları 14 cilt tutar, defterlerinin basımı ise *Carnets* adıyla hâlâ devam etmektedir (ed. Pierre Haubtmann, Paris, Rivière, 1960 et seq.). Proudhon'un bu Fransız yorumcularının eğilimleri konusunda, bkz. Alan Ritter, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, Princeton University Press, 1969, 1. Bölüm, s.3-25.

4 Daniel Guérin, *Ni Dieu ni maître: anthologie de l'anarchisme*, Paris, Maspero, 1974, c. I, s.9.

---

[i] communaute des... (fr.): mülkiyet (mal) birliği topluluğu.

5 Alexander Herzen, *From the Other Shore*, çev. Moura Budberg, önsöz Isaiah Berlin, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1956, s.132-33. Ayrıca bkz. *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*, çev. Constance Garnett, revize eden Humprey Higgins, önsöz Isaiah Berlin, New York, Knopf, 1968, c. II, 41. Bölüm, s.805-22. 'Kitleler', diyordu Proudhon 1858'de, 'beni okumuyorlar, okumadan duyuyorlar' – gülünç bile olmayan bir iddia. '1860'lı yıllarda ayakkabı tamircisi Rouillier cebinde hep Proudhon'un bir kitabını taşırdı: kitabın yaprakları kesilip açılmamış halde durur, ama o yine de kendini Prodhoncu sayardı' (Maxime Vuillaume, *Mes Cahiers rouges au temps de la* Commune (1910) s.313, akt: Theodore Zeldin, *France, 1845-1945*, c. I: *Ambition, Love and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1973, s.465; karş. s.459-66, *passim*).

6 Özellikle karş. *L'idée générale* (Rivière, c. II (1924); Lacroix, c. X) ve *De la Justice* (Rivière, c. VIII (1930); Lacroix, ciltler XXI-XXVI, *passim*).

7 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, ed. Roger Picard, Rivière'de, c. I, (1923), s.405; karş. s.378 ve sonrası.

8 James Joll, *The Anarchists*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1964, s.66.

9 Proudhon, akt: Georges Weill, *Histoire du mouvement sociale en France*, Paris, Alcan, 1924, s.75.

10 Jacques Freymond, ed., *La Première Internationale: Recueil de documents*, Cenevre, Droz, 1962, c.I, s.87-88; karş. Jules L. Puech, *Le Proudhonisme dans l'Association Internationale des Traveilleurs*, Paris, Alcan, 1907, *passim.*

11 Rivière'de, c. III (1924); önsöz ve notlar Maxim Leroy.

12 Rivière, c. II (1924), s.367-69, 365.

13 Ibid., s.89.

14 Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, 4. Basım, Oxford University Press, 1978, s.83.

15 Proudhon 1858'de 'prise de conscience'i, 'kendilerini özsel anlamda üretici olarak ortaya koymak yoluyla, insanların birbirlerini yönetmeye ilişkin tüm taleplerinden vazgeçmeleri edimi' ('l'acte par lequel l'homme et l'homme se déclarant essentiellement producteurs, abdicent l'un à l'egard de l'autre toute prétention au gouvernance') biçiminde niteliyordu. Karş. *De la Justice*, Paris, Librairie Internationale, 1868, c. II, 4. Etüd, s.267. Ayrıca Rivière'de, c. VIII (1930).

16 'Her kim emeğin örgütlenmesinde iktidar ve sermayeye başvurur, yalan söylüyordur, çünkü emeğin örgütlenmesi iktidar ve sermayenin alaşağı edilmesi olmalıdır'. *Système*, Rivière'de, c. I (1923), s.310; karş. Joll, *The Anarchists*, s.63.

17 Akt: Daniél Guerin, *Anarchism*, çev. Mary Klopper, New York ve Londra, Monthly Review Press, 1970, s.22.

18 Akt: George Woodcock, *P.-J. Proudhon*, Londra, MacMillan, 1956, s.180.

19 George Sand, *Correspondence*, Paris, Calmann-Lévy,1882, c. III, s.340-41; David Owen Evans, *Social Romanticism in France*, Oxford Clarendon Press, 1961; Henri de Lubac, *The Un-Marxian Socialist*, çev. R. E. Scantlebury, Londra, Sheen & Ward, 1948.

20 George Woodcock, *Anarchism* (*Anarşizm*), Harmondsworth, Penguin, 1962, s.99.

21 Guérin, *Anarchism*, s.6.

22 Joll, *The Anarchists*, s.73.

23 *The German Ideology*, s.222; MECW V, s.207.

24 George Lichteim, *A Short History of Socialism*, New York, Praeger, 1970, s.58.

25 Akt: Woodcock, *P.-J. Proudhon*, s.60.

26 D. W. Brogan, *Proudhon*, Londra, Hamish Hamilton, 1934, s.32.

27 William Pickles, 'Marx and Proudhon', *Politica* (London School of Economics), c. III, no. 13, Eylül 1938, s.236-60.

28 Marx'tan Johann Baptist von Schweitzer'a (24 Ocak 1865), özgün metin *Marx-Engels Werke*'de, Berlin, Dietz, 1956 et seq., c. XVI, s.25 ve sonrası (bu metin artık MEW XVI olarak yazılacaktır); *The Poverty of Philosophy*'ye eklenmiş çeviri metin, New York, International Publishers, 1973, s.193-202. Bkz. aşağıda 35. not.

29 Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, s.83.

30 Akt: Maxim Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, Paris NRF, 1950, c. II, s.470.

31 Yeri gelmişken söyleyelim, 19. yüzyıl Fransa'sında mülk sahipliğini anlatan unvanların karmaşıklığını sergileyen bir izahat için, karş. Michel Foucault, ed., *I, Pierre Rivière... A Case of Parricide in the Nineteenth Century* (*... Katleden Ben, Pierre Rivière*), çev. F. Jellinek, New York, Pantheon, 1975, *passim.*

32 Brogan, *Proudhon*, s.60; karş. Woodcock, *P.-J. Proudhon*, s.171; George Plekhanov, *Marxism and Anarchism*, çev. Eleanor Marx Aveling, Chicago, Charles Kerr, 1918, s.73.

33 F. F. Ridley, *Revolutionary Syndicalism in France*, Cambridge University Press, 1970, 270; Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, c. II, s.492.

34 Proudhon, *Correspondance*, c. II, s.176 (19 Ocak 1845 tarihli mektup); karş. Édouard Dolléans, *P.-J. Proudhon*, Paris, Gallimard, 1948, s.95; Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, Paris, Colin, 1936, c. I, s.209.

35 Marx'tan Schweitzer'a: *The Poverty of Philosophy*, s.196.

36 Pickles, 'Marx and Prodhon', s.241. Daha çok ayrıntı için, karş. Hoffman, *Revolutionary Justice*, s.87-118, ve Erich Tier, 'Marx and Proudhon' *Marxismusstudien* (Tübingen), c. II, 1957, s.120-50, *passim.*

37 Franz Mehring, Karl Marx, *The Story of his Life*, çev. Edward Fitzgerald, New York, Covici, Friede, 1935, s.129-30.
38 Marx'tan Pavel N. Annenkov'a, 28 Aralık 1846. Orijinali MEW XXVI'da, s.451-63; *The Poverty of Philosophy*'ye eklenmiş çeviri metin, s.177-93.
39 Maximilien Rubel ve Margaret Manale, *Marx Without Myth*, Oxford, Blackwell, 1975, s.101.
40 *Marx-Engels Selected Work*, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1962, c.I, s.254 (çalışma bundan sonra MESW I olarak yazılacaktır).
41 Ibid., s.244.
42 Bu mektupların bulunabileceği kitaplar şunlardır: *The Poverty of Philosophy*, s.194-202; Marx, Engels ve Lenin, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, New York, International Publishers, 1974, s.41-42; ibid., s.43-44 (ya da MESW II, s.459-60).
43 Bkz. Eric Hobsbawm, 'Dr. Marx and the Victorian Critics', *Labouring Men*, New York, Doubleday, 1967, s.283-93; Rubel ve Manale, *Marx Without Myth*, s.267.
44 MECW I, s.220.
45 MECW II, s.143.
46 Ibid., s.201.
47 Ibid., s.241.
48 Ibid., s.313.
49 Ibid., s.280.
50 Ibid., s.280.
51 Ibid., s.356; MECW IV, s.32, 41, 36.
52 MECW IV, s.33.
53 Ibid., s.34.
54 *The Poverty of Philosophy*, s.194-96.
55 MECW IV, s.42.
56 Ibid., s.42-43.
57 Ibid., s.31-32.
58 Ibid., s.31-32.
59 Ibid., s.32.
60 Ibid., s.33.
61 Ibid., s.33.
62 Ibid., s.50.
63 Plekhanov, *Marxism and Anarchism*, s.73.
64 MECW IV, s.49.
65 MECW III, s.316.
66 Ibid., s.317.
67 *Grundrisse*, s.319; karş. s.311.

68 *Thories of Surplus Value*, c. III, s.525.

69 Ibid., s.456; karş. c.I, s.323-25.

70 MECW IV, s.216; *The German Ideology*, s.232, 584, ya da MECW V, s.216, 530.

71 Rivière, c. VIII (1930), 3, s.424.

72 Marx'ın ve Proudhon'un mektuplarının tam metinleri en kolay şu kitapta bulunabilir: Stewart Edwards ve Elisabeth Fraser, *Selected Writings of P.-J. Proudhon*, New York, Doubleday, 1969, s.147-54. (Proudhon'un mektubu 1849'da *Confessions* adlı çalışmasının ilk basımına ek olarak yayımlandı; bkz. Rivière, c. VII (1929), s.432-37. Marx'ın mektubu için, ayrıca bkz. *Marx-Engels Selected Correspondence*, Moskova, Progress Publishers, 1975, s.24-25).

73 Edwards ve Fraser, *Selected Writings of P.-J. Proudhon*, s.150-54.

74 Proudhon'dan Guillaumin'e, 19 Eylül 1847, *Correspondance*, c. VII, s.415-23; karş. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, c. I, s.211; Proudhon'un *The Poverty of Philosophy* üzerine kenar notları için, bkz. 'Appendix', ed. Roger Picard, Rivière'de, c.I (1923), s.267-68; Proudhon, *Carnets*, c. V, s.109.

75 *The Poverty of Philosophy*, s.29. Standart İngilizce çevirinin yavanlığından dolayı başvurulması mantıklı olan orijinal (Fransızca) metin *Marx-Engels Gesamtausgabe*'de bulunabilir, c.I, Abt. VI, Moskova, 1932, s.117 ve sonrası.

76 Proudhon, *Système*, c. I, Rivière'de, c. I (1923), 2, s.284. Ayrıca bkz. George Lichteim, *The Origins of Socialism*, New York, Praeger, 1969, s.92.

77 *Système*, c. II, Rivière'de, c. I (1923), 2, s.258, 266. Karş. Lichteim, *The Origins of Socialism*, s.92.

78 Proudhon, akt: Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, c. II, s.492; karş. Paul Louis, *Histoire du socialisme en France*, Paris, Rivière, 1937, s.148.

79 *The Poverty of Philosophy*, s.192.

80 Ibid.

81 *Système*, c. II, Rivière'de, c. I (1923), 2, s.258.

82 Rivière, c. VIII (1930), 1, s.239.

83 *The Poverty of Philosophy*, s.199.

84 Ibid., s.197.

85 Ibid., s.195.

86 MECW IV, s.35-36.

87 *The German Ideology*, s.584; MECW V, s.530.

88 *The Poverty of Philosophy*, s.202, 180, 181.

89 Ibid., s.182-83.

90 Ibid., s.186-87.

91 Proudhon, *The General Idea of Revolution in the Nineteenth Century*, çev. Beverly Robinson, Londra ve Berlin, Freedom Press, 1923, s.41.

92 *The Poverty of Philosophy*, s.187.
93 Ibid., s.189-91.
94 *The Manifesto of the Communist Party*, MESW I'de, s.47.
95 *The Poverty of Philosophy*, s.107.
96 Ibid., s.106.
97 Ibid., s.105.
98 Ibid., s.114.
99 Ibid., s.150.
100 Ibid., s.60.
101 Ibid., s.116.
102 Ibid., s.112.
103 Ibid., s.108.
104 Ibid., s.111.
105 Ibid., s.112.
106 Ibid., s.119.
107 Proudhon, *Philosophie de progrès* (önsöz ve notlar Theodore Ruyssen), Rivière, c. XII (1946), s.50-51.
108 Louis Dupré, *Philosophical Foundations of Marxism*, New York, Harcourt, Brace, 1966, s.183.
109 Proudhon, *Correspondance*, c. VI, s.313. Bu pasajı Proudhon'dan akt: Alan Ritter alaycı bir ifadeyle ekler: 'Önsezisi doğru çıktı... [Proudhon] hayatı boyunca ekonomi alanında akılları karıştıran bir amatör olarak kaldı' (*The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, s.14).
110 Rubel ve Manale, *Marx Without Myth*, s.243.
111 Akt: David Horowitz, *Marx and Modern Economics* adlı çalışmasının 'Önsöz'ü, New York, Random House, 1968, s.14.
112 Karş. yukarıda 56. not.
113 *The German Ideology*, s.409; MECW V, s.375.
114 *Grundrisse*, s.310. Karş. yukarıda 2. Bölüm, s.147 ve sonrası.
115 *The Poverty of Philosophy*, s.42.
116 Ibid., s.43; karş. *Grundrisse*, s.424-25.
117 *The Poverty of Philosophy*, s.51.
118 Ibid., s.49; karş. *Grundrisse*, s.265-65.
119 *The Poverty of Philosophy*, s.79.
120 *Grundrisse*, s.248-49.
121 *Oeuvres* (Lacroix), c. XVIII, s.6.
122 Herzen, *From the Other Shore*, s.34.
123 Engels, *The Poverty of Philosophy*'nin ilk Almanca baskısındaki (1884) 'Önsöz'; 1973 İngilizce baskısında yeniden basılmıştır, s.7.
124 Ibid., s.198, 127.

125 Ibid., s.198, 198-99.

126 Ibid., s.125. Bir tartışma için, bkz. Paul Thomas, 'Marx and Science', *Political Studies* (Oxford), c. XXIV, no.1, Mart 1976, s.1-24.

127 *The Poverty of Philosophy*, s.202.

128 Ibid., s.201-202.

129 Ibid., s.199.

130 Rubel ve Manale bu noktayı çok kısa ve öz olarak anlatırlar, bkz. *Marx Without Myth*, s.204-205. Marx ve Lassalle konusunda karş. George Lichteim, *Marxism: an Historical and Critical Study*, New York, Praeger, 1971, s.92 ve sonrası.

131 Rubel ve Manale, *Marx Without Myth*, s.204-205.

132 Dolayısıyla Proudhon 1858'de şöyle der: Bu işin yalnızca, kaybedilecek olanı telafi etmeksizin beni ciddi ciddi uzlaşmaya sürükleyeceğini biliyorum. Bu iş bir anlamda suça teşvik anlamına geliyor, bundan dolayı da bir ölçüde suça iştirak demek... Hırsızlar yuvasını çıkış yolu sanmak, minareye kılıf uydurmak! yalan yere yemin için özür! korkaklığa bahane! budalalığa anlam! tiranlığa mantık ve sebep bulmak demek! Bu, aklı suistimal etmek, insanın düşünme, gözlemleme ve yargılama yetilerini kötüye kullanması demek'. 13 Nisan 1852 tarihli *Carnet*'nin başlangıç satırları, alıntılayan Edouard Dolléans ve Georges Duveau, Rivière c. IX'daki 'Önsöz' (1936), s.71. Eksiltili anlatım özgün metindeki gibidir.

133 Bkz. Proudhon, *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état de deux decembre* (1858), Rivière c. IX'da, 1936.

134 Bu olay konusunda karş. Woodcock, *P.-J. Proudhon*, s.129; Arthur Desjardins, *P.-J. Proudhon*, Paris, Perrin, s.1896, c. I, s.210; Edouard Droz, *P.-J. Proudhon*, Paris, Pages Libres, 1909, s.163.

135 Dolléans ve Duveau, Rivière c. IX'daki 'Önsöz', s.12-13.

136 Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, s.183.

137 Maximilien Rubel, 'Notes on Marx's Conception of Democracy', *New Politics* (New York), c. I, no. 2, Kış 1962, s.79.

138 István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Londra, Merlin Press, 1970, s.126-30.

139 Ibid., s.129.

140 MECW III, s.331-33; karş. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, s.80.

141 Grundrisse, s.641.

142 Karş. Annie Kriegel, 'Le Syndicalisme révolutionnaire et Proudhon', *Le Pain et les roses: Jalons pour une histoire du socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, s.33-50, *passim*.

143 *The Poverty of Philosophy*, s.193.

144 Ibid., s.201.

145 *Theories of Surplus Value*, c.III, s.526-27.

146 Özellikle bkz. Barrington Moore, Jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (*Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*), Boston, Beacon Press, 1966, s.70-110; Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris, Editions de Seuil, 1968, *passim* (feci biçimde kısaltılmış İngilizce çeviri *The Sans-Culottes: The Popular Movement and Revolutionary Government 1793-94*'ün baskısı yazık ki tükenmiştir, çev. Remy Inglis Hall, New York, Doubleday, 1972); ve Gwyn A. Williams, *Artisans and Sans-Culottes: Popular Movements in France and England during the French Revolution*, New York, Norton, 1969, s.19-58.

147 Raymond Williams, *Marxism and Literature* (*Marksizm ve Edebiyat*), Oxford University Press, 1977, s.80-81.

148 'Ahlak ekonomisi' nosyonu için, karş. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage, 1966, *passim*.

5 MARX, BAKUNIN VE ENTERNASYONAL

1 Stuart Christie, akt: Anthony Masters, *Bakunin, the Father of Anarchy*, New York, Saturday Review Press, 1974, s.262.

2 Marx, *The Civil War in France*, *Marx-Engels Selected Works*'de, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1962, c. I, s.542 (bu kitap bundan sonra MESW I olarak yazılacaktır); ve *The First International and After*'da, ed. ve önsöz David Fernbach, Harmondsworth, Penguin (Karl Marx Library, c. III), 1974, s.233 (bu çalışma artık Fernbach olarak yazılacaktır).

3 Bu konuda, bkz. John P. Clark ('Marx, Bakunin and the Problem of Social Transformation'), Paul Thomas (Marx's Response to the Anarchist Theories of Social and Political Change') atışması, American Political Science Association'ın 73. Yıllık Toplantısının *Tutanakları* (*Proceedings*), Washington, DC, 1-4 Eylül 1977.

4 Bkz. Clark, 'Marx, Bakunin, and the Problem of Social Transformation'. Ayrıca karş. Michel Bakounine, 'Articles ecrits pour le journal *L'Égalité*', *Oeuvres*'de, edr. Max Nettlau ve James Guillaume, Paris, Stock, c. V, s.13 ve sonrası, özellikle 'Politique de l'Internationale', s.169-99; *L'Empire Knouto-Germanic et la révolution sociale*, *Oeuvres*, c.II'de, s.287-455; 'Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier', *Oeuvres*, c.V, s.299 ve sonrası; 'Lettres au journal La Liberté de Bruxelles', *Oeuvres*, c.IV, s.341-90, Arthur Lehning *et al.*, *Archives Bakounine*, Leiden, Brill, c.II (1965), s.145-68; 'L'Allemagne et le communisme d'état', *Archives*, c.II, s.107-19.

5 Bkz. Robert Michels, *Political Parties, a Sociological Study of the Oligarchic Tendencies of Modern Democracy*, çev. Eden ve Cedar Paul, New York, Dover, 1959, özellikle s.377 ve sonrası.

6 E.H. Carr, *Michael Bakunin*, New York, Vintage, 1961, s.341-457.

7 Enternasyonalin kurumsal tarihi üzerine yeterli bir çalışma yoksa da, bu tarihin kaynakları sayılabilecek pek çok kitap bulunuyor. Kongrelerin tutanakları için şu çalışmalara bakılabilir: Jacques Freymond, *La Première Internationale: Recueil de documents*, Cenevre, Droz, Publications de l'Institut Universitaire de Hautes Études Internationales, no. 39, 2 cilt, 1962 (bu kitap bundan sonra Freymond olarak yazılacaktır); James Guillaume, *L'Internationale: documents et souvenirs 1864-1878*, 2 cilt, Paris, Cornély, Société nouvelle de librairie et de l'édition, 1905-1907 (bu kitap artık Guillaume olarak yazılacaktır). Guillaume, bir Fransız-İsviçreli anarşist bakış açısından aktardığı kongrelerin bazılarında delege olarak bulunmuştur. İngilizce'de yalnızca Lahey Kongresinin tutanakları vardır ve bunların şu iki baskısı mevcuttur: Hans Gerth, ed. ve çev., *The First International, Minutes of the Hague Congress of 1872 with Related Documents*, Madison, University of Wisconsin Press, 1958 (bu kitap bundan sonra Gerth olarak yazılacaktır); fakat bunun daha eksiksiz olan şu dökümle karşılaştırılması gerekir: *The Hague Congress of the First International, Sept. 2-7, 1872: Minutes and Documents*, çev. Richard Dixon ve Alex Miller, Moskova, Progress Publishers, 1976. Bu iki kaynak arasındaki farklar daha iyi diyebileceğimiz ikinci kitabın dipnotlarında belirtilmektedir. *Documents of the First International, 1864-72* (bu kitap bundan sonra Documents olarak yazılacaktır), çev. Nina Nepomnyaşçaya, Molly Pearlman ve Lydia Belyakova, 5 cilt, Moskova, Progress Publishers, 1974 künyeli kitapta Genel Konsey belge ve tutanakları ve ayrıca Marx'ın (çok değerli bir kaynak olarak mektupları hariç) yazdıkları bulunmaktadır. Bu belgelerden seçmeler Fernbach'la birlikte şu çalışmalarda bulunabilir: *Karl Marx and the First International*, ed. ve çev. Saul K. Padover (bu kitap artık Padover olarak yazılacaktır), New York, McGraw-Hill (Karl Marx Library, c. III), 1973; *Karl Marx und die Gründung der 1. Internationale: Dokumente und Materialen*, Berlin, Dietz, 1964. Enternasyonale ilişkin en değerli İngilizce kaynaklar ise şunlardır: G.D.H. Cole, *Marxism and Anarchism, 1850-1890*, Londra, Macmillan (A History of Socialist Thought, c. II), 1969; Julius Braunthal, *History of the International, 1864-1914*, çev. Henry Collins ve Kenneth Mitchell, Londra, Nelson, 1966. Daha dar kapsamlı ama yine de yararlı çalışmalar şunlardır: Henri Collins ve Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement: Years of the First International*, Londra, Macmillan, 1965; ve (bazı alıntılarındaki yanlışlara karşın yüklü bilgiler veren) Richard Hostetter, *The Italian Socialist Movement, 1, Origins (1860-1882)*, Princeton, Van Nostrand, 1958. Enternasyonale değinmeleri bakımından en yararlı siyasal Marx biyografileri: David Riazanov, *Karl Marx and Friedrich Engels, an Introduction to Their Lives and Work*, çev. Joshua Kunitz, Londra ve New York, Monthly Review Press, 1973; Otto Rühle, *Karl Marx*, çev. Eden ve Cedar Paul, New York, Viking, 1929; Boris Nicholaevsky ve Otto Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, çev. Gwenda David ve Eric Mosbacher, Harmondsworth, Penguin, 1976.

8 Tüzük metni için, bkz. *Documents*, c. I, s.288-91.
9 Cole, *Marxism and Anarchism*, s.103, 102.
10 Ibid., s.90.
11 Collins ve Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement*, s.80.
12 Cole, *Marxism and Anarchism*, s.88.
13 Marx'tan Engels'e, 4 Kasım 1864, *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz, c. XXXI, s.10-16 (bu kitap bundan sonra MEW XXXI olarak yazılacaktır); ayrıca *Marx-Engels Selected Correspondence*'ta (bu kitap bundan sonra MESC olarak yazılacaktır), Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1965, s.146-49; ve Padover, s.367-70.
14 Marx'ın bir yazar olarak üretkenliği, siyasal faaliyeti ve kişisel yaşamı arasındaki ilişkiyi konu alan çok ilginç bir inceleme için, karş. Jerrold Siegel, *Marx's Fate: The Shape of a Life*, Princeton University Press, 1978, *passim*.
15 Marx'tan Joseph Weydermeyer'e, 29 Kasım 1864, MEW XXXI, s.428; Padover, s.372; ve *Letters to Americans 1848-95*, Marx ve Engels, New York, International Publishers, 1969, s.65.
16 Karş. (bir anlamda, yanıltıcı başlığından dolayı) az bilinen, Marx'ın Enternasyonali konulu bir çalışma, *A World of Nations*, Solomon F. Bloom, New York, Columbia University Press, 1941, *passim*; çok daha kısa bir değinme için, bkz. Paul Thomas, 'The Mao-Marx Debate: A View from Outside China', *Politics and Society*, c. VII, no. 3, 1977, s.331-41.
17 Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.284.
18 Marx, 'Inaugural Address of the Working Men's International Organization' ('Uluslararası İşçiler Birliğini Açış Konuşması') (1864), *Documents*, c. I (1864-66), s.286; ayrıca MESW I, s.284.
19 Marx'tan Engels'e, 4 Kasım 1864, MEW XXXI, s.16; MESC, s.139-40; Padover, s.370.
20 Engels'ten Marx'a, 7 Kasım 1864, MEW XXXI, s.17.
21 Marx'tan Engels'e, 4 Kasım 1864, *ibid.*
22 Cole, *Marxism and Anarchism*, s.95.
23 Bakunin'den Nabruzzi'ye, 23 Ocak 1872, akt: Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.248.
24 Marx'tan Engels'e, 4 Kasım 1864, MEW XXXI, s.17.
25 Metin için, karş. *Documents*, c. I, s.277-87; Padover, s.5-12; Freymond, c. I, s.3-9.
26 Alman siyasal hareketlerinin rolü üzerine İngilizcedeki en yararlı kaynak şudur: Roger P. Morgan, *The German Social Democrats and the First International*, 1864-72, Cambridge University Press, 1965.

27 Marx'tanWeydermeyer'e, 29 Kasım 1864, MEW XXXI, s.428-29; Padover, s.372; Marx'tan Lion Philips'e, 29 Kasım 1864, MEW XXXI, s.431-33; Padover, s.371.

28 Fernbach, s.15.

29 *Documents*, c. I, s.281-82; Collins ve Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement*, s.46.

30 Marx, *Capital* c. I'in ilk Almanca baskısındaki 'Önsöz', çev. Ben Fowkes, Harmondsworth, Penguin (Pelican Marx Library), 1976, s.91-92.

31 Karş. *Documents*, c. II, s.346, 67. not; *Documents*, c. III, s.401-402. Sonraki gelişmeler için, bkz. Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.361-62, 379; Cole, *Marxism and Anarchism*, s.197-98, 207-208; Henry Collins, 'The English Branches of the First International', edr. Asa Briggs ve John Saville, *Essays in Labour History in Memory of G. D. H. Cole*, Londra, Macmillan, 1960, s.242-75.

32 Raymond Postgate, *The Workers' International*, Londra, Swarthmore Press, 1926, s.33, 23-24.

33 Marx'tan Kugelmann'a, 9 Ekim 1866, MEW XXXI, s.529-30, karş. s.423, ve Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.281. Ayrıca karş. Marx'tan Engels'e, 5 Mart 1869, MEW XXXII, s.273-74, MESC, s.219-21, ve Padover, s.466-67; ve Engels'in yanıtı, 7 Mart 1869, MEW XXXII, s.276.

34 Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.283.

35 Ibid., s.287.

36 Ibid., s.283.

37 Ibid., s.284.

38 Ibid.

39 Akt: E.-E. Fribourg, *L'Association Internationale des Travailleurs*, Paris, Le Chevalier, 1871, s.33. Karş. Jules L. Peuch, *Le Proudhonisme dans l'Association Internationale des Travailleurs*, Paris, Alcan, 1907, s.112.

40 Marx'tan Schweitzer'a, 24 Ocak 1865, *The Poverty of Philosophy*, New York, International Publishers, 1973, s.194-202. Karş. Marx'tan Engels'e, 25 Ocak 1865, MEW XXXI, s.42; Padover, s.377-78.

41 Karş. Cole, *Marxism and Anarchism*, s.89-90; Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.281-83, 287-89; *Documents*, c. I, s.170, 374-77; Collins ve Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement*, s.40-44; Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.50-69; Padover, s.22, 386-87.

42 *Documents*, c. II, s.342.

43 *Documents*, c. I, s.288-89; Padover, s.13-14; Fernbach. s.82.

44 Fransızca metin için, bkz. Freymond, c. 1, s.3-9; Guillaume (c. 1, s.11-21) İngilizce ve sonraki Fransızca metinleri bir tabloda yanyana verir. Ayrıca bkz.*Documents*, c.III, s.405-406, ve Cole, *Marxism and Anarchism*, s.101-2.

45 Bkz. Guillaume, c. I, s.12n; Riazanov, *Karl Marx and Friedrich Engels*, s.160.

46 Marx'tan Engels'e, 4 Kasım 1864, MEW XXXI, s.10-16; Padover, s.367; Marx'tan Engels'e, 25 Ocak 1865, MEW XXXI, s.42-43; Padover, s.377.

47 Marx'tan Engels'e, 20 Haziran 1866, MEW XXXI, s.228-29; Padover, s.418-19, ve *Anarchism and Anarcho-Syndicalism, Selected Writings by Marx, Engels and Lenin*, ed. N. Y. Kolpinsky, New York, International Publishers, 1972, s.41-42.

48 Marx'tan Engels'e, 5 Ocak 1866, MEW XXXI, s.169; Padover, s.403.

49 Marx'tan Kugelmann'a, 9 Ekim 1866, MEW XXXI, s.529-30; Padover (s.422-23) 'attracted' (kendine çekip) kelimesi yerine 'attacked' (saldırıp) kelimesini verir, ki bu yanlıştır. Ayrıca bkz. Guillaume, c. I, s.26-27; *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, s.43-44; MESC, s.183-84.

50 Metin için, karş. Freymond, c. I, s.85-107.

51 Marx'tan Kugelmann'a, 9 Ekim 1866, MEW XXXI, s.529-30; MESC, s.183-84; Padover, s.422-23.

52 Metin için, karş. *Documents*, c. I, s.340-51; Padover, s.23-32; (Fransızcada) Freymond, s.25-36.

53 Bu konuda, bkz. Marx'tan Engels'e, 6 Nisan 1866, MEW XXXI, s.304-305; Padover, s.412; ayrıca, Marx'tan Engels'e, 26 Aralık 1865, MEW XXXI, s.162-64; Padover, s.402. Karş. Collins ve Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement*, s.63-65.

54 Fernbach, s.17.

55 Riazanov, *Karl Marx and Friedrich Engels*, s.171-72.

56 Bkz. Marx, MESW II, s.36.

57 Cenevre tutanakları için, karş. Freymond, c. I, s.27-57; Guillaume, c. I, s.4-27.

58 Max Nomad, 'The Anarchist Tradition', ed. Miloran M. Drachkovitch, *The Revolutionary Internationals 1864-1943*, Stanford University Press, 1966, s.61.

59 Marx'tan Büchner'e, 1 Mayıs 1867, MEW XXXI, s.544-45; Padover, s.425.

60 Marx'tan Engels'e, 12 Eylül 1867, MEW XXXI, s.346-47; Padover, s.429.

61 Max Nomad, 'The Anarchist Tradition', s.61-62.

62 Karş. Freymond, c. I, s.231-33.

63 Freymond, c. I, s.234; *Documents*, c. III, s.22-24.

64 Cole, *Marxism and Anarchism*, s.113.

65 Marx'tan Engels'e, 4Eylül 1867, MEW XXXI, s.337-39; Padover, s.426.

66 İngilizce ve Fransızca metinler için, sırasıyla *Documents* c. II'deki şu sayfalara bakılabilir: 285-86 ve 288-91.

67 Freymond, c. I, s.235; Guillaume, c. I, s.37; Cole, *Marxism and Anarchism*, s.114-15.

68 Bakunin, akt: Eugene Pyziur, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Gateway, 1968, s.11.

69 Akt: Carr, *Michael Bakunin*, s.157. (Caussidière 1848 Paris'inin devrimci polis şefiydi.) Ayrıca bkz. Alexander Herzen, *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*, çev. Constance Garnett, revize eden Humprey Higgins, önsöz Isaiah Berlin, New York, Knopf, 1968, c. III, s.1353.

70 Benoît-P. Hepner'in çıkardığı şemayı izliyorum, *Bakounine et le Panslavisme révolutionnaire, cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe*, Paris, Rivière, 1950, s.57. Bu güzel çalışma, başlığının akla getirdiğinden fazlasını içerir ve Bakunin üzerine yazılmış en iyi kitaplardandır. En kolay bulunan biyografiler şunlardır: E.H. Carr, *Michael Bakunin*; H.-E. Kaminski, *Michel Bakounine, la vie d'un révolutionnaire*, Paris, Aubier, 1938. Bunların her biri, Anthony Master'ın *Bakunin, The Father of Anarchy* adlı çalışmasından daha güvenilirdir; Carr'ın kitabı daha akademik, Kaminski'nin insanı kolayca içine alan kitabı daha canlıdır. Diğer önemli kaynaklar şunlardır: Franco Venturi, *Roots of Revolution, a History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*, çev. Francis Haskell, Isaiah Berlin, New York, Knopf, 1964; R.M. Hare, *Portraits of Russian Personalities*, Oxford University Press, 1959; E. Lampert, *Studies in Rebellion*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957. Pyziur'un *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin* adlı çalışması içerdiği belgeler ve (kapsamlı değilse de) iyi kaynakçasıyla yararlı bir makaledir; daha çok kaynakça maddesi için bkz. aşağıda 83. Not.

71 Bkz. Isaiah Berlin, 'A Marvellous Decade (II) 1838-48: German Romanticism in Petersburg and Moscow', *Encounter*, (Londra), Kasım 1955, s.24 ve sonrası; Hepner, *Bakounine*, s.74-103; Venturi, *Roots*, s.40 ve sonrası; Herzen, *My Past and Thoughts*, c. II, s.397 ve sonrası. Bakunin'in ilk dönem entelektüel gelişimine ilişkin en iyi çalışma şudur: Peter Scheibert, *Von Bakunin zu Lenin*, c. I, Leiden, Brill, 1956.

72 Akt: Hare, *Portraits of Russian Personalities*, s.32.

73 Isaiah Berlin, 'Önsöz', Venturi, *Roots*, s.ix. Ayrıca bkz. Berlin, 'Herzen and Bakunin on Liberty', *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, ed. ve önsöz Ernest J. Simmons, Harvard University Press, 1955, s.473-99.

74 Berlin, 'Önsöz', Venturi, *Roots*, s.x; (Çar 1. Nicolas'ın kenar notlarını içeren) *The Confessions of Michael Bakunin*, çev. Robert C. Hoves, önsöz L. D. Orton, Ithaca, Cornell University Press, 1977, s.39-40.

75 Bakunin, *Confession*, s.79-80; Hepner, *Bakounine*, s.144-45; Venturi, *Roots*, s.52.

76 Akt: Murray Bookchin, *The Spanish Anarchists: The Heroic Years 1868-1936*, New York, Harper & Row, 1977, s.22. Ayrıca bkz. Carr, *Michael Bakunin*, s.254-55; Lampert, *Studies in Rebellion*, s.117-19; Pyziur, *The*

Doctrine of Anarchism, s.5; Herzen, *My Past and Thoughts*, c. II, s.951, c. III, s.1358.

77 Vyrubov, akt: Carr, *Michael Bakunin*, s.343; James Joll, *The Anarchists*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1964, s.98.

78 George Woodcock, *Anarchism*, Harmondsworth, Penguin, 1962, s.135.

79 Thomas Masaryk, *Russland und Europa*, Jena, Fischer, 1913, c. II, s.34; akt: Pyziur, *The Doctrine of Anarchism*, s.10.

80 Bakunin, *Confession*, s.92; karş. Kaminski, *Michel Bakounine*, s.18; Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.177, 41. not; Lampert, *Studies in Rebellion*, s.133.

81 Venturi, *Roots*, s.36.

82 Akt: Paul Avrich, *The Russian Anarchists* (*Rus Devriminde Anarşistler*), Princeton University Press, 1967, s.21.

83 Hare, *Portraits of Russian Personalities*, s.24. Alıntı, Michel Bakounine, *Oeuvres*, c. I'dendir, s.69. *Oeuvres* beş ciltten oluşur (aslında yedi kitap olarak tasarlanmıştır); birinci cildin editörü Max Nettlau, diğer dördününse Guillaume'dur; bunlar ve *Correspondance de Michel Bakounine: lettres à Herzen et à Ogareff* (ed. M. Dragomanov, Rusça'dan Fransızca'ya çev. Marie Stromberg, Paris, Perrin, 1896) adlı kitap en azından Ruşça bilmeyen okur için en önemli kaynaklardır. Fakat Rusça bilmemek dezavantaj değildir, çünkü Bakunin genellikle Fransızca yazıyordu. Amsterdam'daki Internationaal Instituut voor Geschiedenis'in (Leiden, Brill, 1965 et seq.) Arthur Lehning, A.J. Rütter ve Peter Scheibert editörlüğündeki *Archives Bakounine* projesi zamanla bu kaynakların yerini alacaktır. Yetkin ellerin hazırladığı Fransızca-Rusça *Archives* projesi geniş bir bilgi/belge dökümü niteliğinde. Tasarlanan on beş ciltten dördü yayımlanmış durumda (birinci cilt iki kısımdan oluşuyor). Bunlardan ikinci cilt olan *Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale* konumuzla en ilintili kitap. (Şimdiye kadar çıkmış olanların kronolojisine ilişkin kimi belirsizlikler dördüncü cilde yazılan 'Önsöz' kısmında açıklığa kavuşturuluyor, s.x; Lehning'in konuya giriş niteliğindeki yazıları dikkatle okunmalıdır, çünkü bunlar gerçekleri utanmazca Bakunin'den yana saptırmaktadır.) *Oeuvres*'nin dar denebilecek kapsamına Almanca'da en yakın şu çalışmadır: Michael Bakunin, *Gesammelte Werke*, 3 cilt, ed. ve önsöz Max Nettlau, Berlin, Der Syndikalist, 1921-24. İngilizce'de sorun daha kötüdür. Yalnızca *Confession, Marxism, Freedom and the State* ve *God and the State* (*Tanrı ve Devlet*, çev. Remzi Çaybaşı, İstanbul, Belge Yayınları, 1999; çev. Sinan Ergun, Ankara, Öteki Yayınları, 2. Baskı Nisan 2000) tam metin olarak çevrilmiştir. Tarih sırası gözetilmeden seçilmiş bir dizi pasajdan oluşan *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (G. P. Maximoff, Chicago, Free Press, 1953) adlı çalışma şu kitaplarla birlikte okunmalıdır: Michael Bakunin, *Selected Writings*, çev. Steven Cox ve Olive Stevens, önsöz Arthur Lehning, Londra, Cape, 1976;

Bakunin on Anarchy, ed. Sam Dolgoff, New York, Vintage, 1971 – bu ikinci kitabın kaynakçası (401-405), Rusça olmayan kaynaklar bakımından Pyziur'un çalışmasından çok daha geniştir.

84 Bakunin, akt: Hepner, *Bakounine*, s.180.

85 Annenkov, akt: Hepner, *Bakounine*, s.205.

86 Akt: Venturi, *Roots*, s.45.

87 Bkz. Hepner, *Bakounine*, s.180.

88 Bakunin, *The Paris Commune and the Idea of the State*, akt: George Lichteim, *A Short History of Socialism*, New York, Praeger, 1970, s.129.

89 Akt: Hare, *Portraits of Russian Personalities*, s.65.

90 *Oeuvres*, c. I, s.76, 91; karş. c. III, s.88-89, 92-95, 98-99; Lampert, *Studies in Rebellion*, s.140-41.

91 Bakunin, Maximoff'un *The Political Philosophy of Bakunin* adlı kitabında, s.76.

92 Berlin, 'A Marvellous Decade', s.26-27.

93 Venturi, *Roots*, s.37.

94 Pyziur, *The Doctrine of Anarchism*, s.7; Lampert, *Studies in Rebellion*, s.122; Herzen, *My Past and Thoughts*, c. III, s.1357.

95 Peter Kropotkin'in *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902) adlı çalışması Huxley'nin 'The Struggle for Existence: A Programme' (*The Nineteeth Century*, Londra, c. XXIII, Şubat 1888, s.161-80) adlı çalışmasına yönelik bir saldırıydı.

96 Bakunin'den Herzen'e, 23 Haziran 1867, Dragomanov, *Correspondance*, s.273.

97 Bakunin, akt: Joll, *The Anarchists*, s.86.

98 Berlin, 'Önsöz', Venturi, *Roots*, s.xiii-xiv.

99 Alexander Blok, 'The Intelligentsia and the Revolution', *Russian Intellectual History: An Anthology*, ed. Marc Raeff, önsöz Isaiah Berlin, New York, Harcourt, Brace, 1966, s.366-67.

100 Pyziur, *The Doctrine of Anarchism*, s.27; Lichteim, *A Short History of Socialism*, s.123; Carr, *Michael Bakunin*, s.115-16.

101 Karş. Benoît-P. Hepner, 'Nihilisme: mot et idée', *Synthèses* (Brüksel), Ocak 1949; ve Stirner ile Bakunin konusunda Thomas Masaryk'in yerinde sözleri (*The Spirit of Russia*, çev. Eden ve Cedar Paul, Londra, Allen & Unwin, 1955, s.73-74).

102 Bakunin, *Secret Statutes of the Alliance*, Londra, Darson ve Hamburg, Otto Meisner, 1873, s.65.

103 *Oeuvres*, c. II, s.233-34. Lampert (*Studies in Rebellion*, s.125-28) açık Dostoyevskiyen koşutluklara değinir.

104 Albert Camus, *The Rebel* (*Başkaldıran İnsan*), çev. Anthony Bower, Harmondsworth, Peregrine, 1962, s.127; karş. Philip Pomper, *The Russian*

Revolutionary Intelligentsia, New York, Crowell, 1970, s.95; Nicolas Berdaiev, *Les Sources et le sens du communisme Russe*, Rusça'dan çev. L. J. Cain, Paris, Gallimard, 1951, s.129.

105 *Oeuvres*, c. V, s.252; karş. Venturi, *Roots*, s.59-60, 436.

106 George Lichteim, *The Origins of Socialism*, New York, Praeger, 1969, s.127.

107 Bakunin'den Herzen ve Ogarev'e, 19 Temmuz 1866, Dragomanov, *Correspondance*, s.212-41. Ayrıca bkz. Pyziur, *The Doctrine of Anarchism*, s.60-61; Venturi, *Roots*, s.xviii, 54-55.

108 Alexander Herzen, *From the Other Shore*, çev. Moura Budberg, önsöz Isaiah Berlin, Londra, Weidefeld & Nicolson, 1956, s.175; karş. s.183-86, 203.

109 Bkz. MEW XIX, s.242-43, 296, 384-406; MESC, s.339-40; *Karl Marx and Friedrich Engels: The Russian Menace to Europe*, ed. P. W. Blackstock ve B. F. Hoselitz, Chicago, Free Press, 1952, s.218-26; ve yorumlar için, bkz. Maximilien Rubel, 'Marx et le socialisme populiste russe', *Revue Socialiste* (Paris), Mayıs 1947; ve Paul Thomas, 'The Mao-Marx Debate: A View from Outside China' *Politics and Society*, c. VII, no. 3, 1977, s.331-41.

110 Bkz. Pyziur, *The Doctrine of Anarchism*, s.60-61, 62. not; A. P. Mendel, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (Russian Research Center Studies, no. 43), 1961, s.108, karş. 121; Samuel H. Baron, *Plekhanov, the Father of Russian Marxism*, Stanford University Press, 1963, s.13-14, 39. not. Ayrıca bkz. Turgenyev'den Herzen'e, 8 Kasım 1862, akt: Isaiah Berlin, 'Fathers and Children: Turgenev and the Liberal Predicament' – bu yazı Ivan Turgenyev'in *Fathers and Sons* (*Babalar ve Çocuklar*) (çev. Rosemary Edmonds, Harmondsworth, Penguin, 1977, s.18-19) adlı romanına 'Önsöz' olarak yayımlanmıştır.

111 *Oeuvres*, c. IV, s.32; *Archives Bakounine*, c. III, s.206-207; Joll, *The Anarchists*, s.92; Hepner, *Bakounine*, s.287.

112 Carl Wittke, *The Utopian Communist: A Biography of Wilhelm Weitling*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1950, s.44.

113 Bakunin, akt: Postgate, *The Workers' International*, s.48.

114 Venturi, *Roots*, s.57. Böylesi düşünceler daha sonra Bakunin'e karşı kullanılacakti; bkz. *The Hague Congress of the First International*, s.573.

115 Venturi, *Roots*, s.53-54.

116 *Oeuvres*, c. V, s.180.

117 *Oeuvres*, c. II, s.92.

118 Bakunin, akt: Venturi, *Roots*, s.368-69, ve Carr, *Michael Bakunin*, s.395. Ayrıca bkz. Franz Borkenau, *The Spanish Cockpit*, Londra, Faber & Faber, 1937, s.21-22, 14-15; ve E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in*

Archaic Forms of Social Movements in the Nineteenth Century, New York, Norton, 1965, s.28, 1. not. Karş. Venturi, *Roots*, s.506; Hare, *Portraits of Russian Personalities*, s.66; Carr, *Michael Bakunin*, s.497.

119 *Confession*, s.111; karş. Oeuvres, c. IV, s.37: 'İnsan ırkı yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalsa, İsviçreliler onu kurtarmak için kıllarını kıpırdatmazlar'.

120 Berlin, 'Herzen and Bakunin', s.495.

121 Karş. aşağıda 137. not; ve daha çok ayrıntı için, bkz. Venturi, *Roots*, s.354-88; Carr, *Michael Bakunin*, s.390-409; *The Hague Congress of the First International*, s.366-480, 567-610; *Archives Bakounine*, c. IV (1971), *Michel Bakounine et ses relations avec Sergej Nečaev* (1870-72), *passim*; Lampert, *Studies in Rebellion*, s.151-54. *Catechism of the revolutionary*'nin bir İngilizce çevirisi için, bkz. Max Nomad, *Apostles of Revolution*, Boston, Beacon Press, 1939, s.228 ve sonrası.

122 Bakunin, 'Politique de l'Internationale', *Oeuvres*, c. V, s.188.

123 *Oeuvres*, c. II, s.252.

124 Venturi, *Roots*, s.46-47; ayrıca bkz. *Archives Bakounine*, c. II, s.199n; Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, s.314; Herzen, *My Past and Thoughts*, c. II, s.812, 423.

125 Venturi, *Roots*, s.46-47.

126 Akt: James Guillaume, 'Michael Bakunin: A Biographical Sketch', Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, s.26.

127 *Oeuvres*, c. I, s.39-40; İngilizcede, Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, s.116-17.

128 *Oeuvres*, c. II, s.49.

129 Bakunin, akt: Joll, *The Anarchists*, s.86-87.

130 Bakunin, akt: Hare, *Portraits of Russian Personalities*, s.50.

131 Bakunin, akt: Max Nettlau, 'Bakunin und die Internationale in Italien bis zum Herbst 1872', *Grünbergs Archiv für die Geschichte der Sozialismus und die Arbeiterbewegung*, c. II, s.1911-12; karş. Venturi, *Roots*, s.46-47, ve Avrich, *The Russian Anarchists*, s.26. Guillaume'un 'Biographical Sketch'i son cümleyi atlar (bkz. Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, s.26), gerçi bu tam da Bakunin'in düşünme biçimine uygun bir durumdur.

132 Akt: Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, s.25; karş. *Archives Bakounine*, c. I, 2. Kısım, s.122 ve sonrası.

133 Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, s.26.

134 Karş. ibid., s.314.

135 Carr, *Michael Bakunin*, s.359.

136 Lichteim, *A Short History of Socialism*, s.58.

137 Bkz. Michel Confino, 'Bakounine et Nečaev, les débuts de la rupture', *Cahiers du monde russe et soviétique*, c. VIII, Ekim-Aralık 1966, s.581-

699; ve Confino, *Violence dans la violence: Le débat Bakounine-Nečaev*, Paris, Maspero, 1973, *passim.*

138 Lichteim, *A Short History of Socialism*, s.135; Carr, *Michael Bakunin*, s.193.

139 Örnekse, bkz. Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.251-53. *Archives Bakounine*'in *Michel Bakounine et ses relations avec Sergej Nečaev* adlı dördüncü cildindeki Lehning'in 'Önsöz'ü (s.xxix) Neçayev'e Marksist ve Blanquici fikirler atfeder ki, bu akıl alır şey değildir.

140 Marx'tan Engels'e, 11 Nisan 1865, MEW XXXI, s.105; Padover, s.386.

141 Ayrıntılar için karş. Guillaume, *Oeuvres*'de, Bakunin, c. II, s.xvi ve sonrası; Herzen, *My Past and Thoughts*, s.1161 ve sonrası; Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.469, 4. not. Ayrıca bkz. Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.78, 35. not, ve David Riazanov, 'Marx als Verleumder', *Die Neue Zeit*, 2 Aralık 1910.

142 Marx'tan Engels'e, 4 Kasım 1864, MEW XXXI, s.16; MESC, s.139-40; Padover, s.370.

143 Bakunin 1871'de böyle anımsıyordu. Bkz. *Archives Bakounine*, c. I, 2. Kısım, s.128 (bütün bu bölüm, s.121-30, değerli bir kaynaktır). Ayrıca bkz. Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.78 (gerçi Hostetter bu pasajı yanlış çevirir), ve Guillaume, c. I, s.292, 2. not (bu bölümün bir kısmı için).

144 Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.79-85; David Riazanov, 'Bakuniniana', *Grünbergs Archiv für die Geschichte der Sozialismus und die Arbeiterbewegung*, c. V, 1915, s.187; Hobsbawm, *Primitive Rebels*, s.93-94.

145 Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.90.

146 Dragomanov, *Correspondance*, s.214-15.

147 Bkz. Marx'tan Engels'e, 24 Mart 1866, 17 Mayıs 1866, MEW XXXI, s.193-95, 219; Padover, s.409-11, 417.

148 Marx'tan Engels'e, 11 Eylül 1867, MEW XXXI, s.342-43; Padover, s.427-28. Karş. David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, Londra, Macmillan, 1973, s.380-81.

149 Marx'tan Engels'e, 4 Eylül 1867, MEW XXXI, s.337-39; Padover, s.426; *Documents*, c. II, s.152.

150 Marx'tan Engels'e, 4 Ekim 1867, MEW XXXI, s.352-56 (pasaj, Padover'de atlanmıştır); Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.113.

151 Guillaume, c. I, s.74-75.

152 Bu sözler Bakunin'in 1872'de yazdığı bir mektubunda geçer; bkz. Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth*, Cambridge University Press, 1972, s.137. İttifak'ın kuruluşu konusunda, bkz. Guillaume, c. I, s.132-33.

153 Bakunin'den Marx'a, 22 Aralık 1868, Guillaume, c. 1, s.153; Padover, s 460; Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.119; Joll, *The Anarchists*,

s.102. Marx'tan Engels'e, 15 Aralık 1868, MEW XXXII, s.234; Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.119, Padover, s.157-61.

154 Bkz. *Documents*, c. III, s.379-83; Padover, s.157-61.

155 *Documents*, c. III, s.299-301 (Fransızca), s.387-89 (İngilizce); Padover, s.459; (kısmen) akt: Guillaume, c. I, s.103-104.

156 *Documents*, c. III, s.50; karş. s.389n.

157 *Documents*, c. III, s.310-11; Guillaume, c. I, s.140-41.

158 Marx'tan Engels'e, 5 Mart 1869, MEW XXXII, s.273; MESC, s.219-21; Padover, s.466.

159 Marx'tan Engels'e, 14 Mart 1869, MEW XXXII, s.279; Padover, s.467.

160 Carr, *Michael Bakunin*, s.364, 352.

161 Bkz. *Oeuvres*, c. V, s.13-218. Bazılarının çevirisi Dolgoff'tadır, *Bakunin on Anarchy*, s.160-74. *Progrès*'deki makalelerin *dördü* için, bkz. *Oeuvres*, c. I, s.207-60.

162 Marx'tan Engels'e, 30 Ekim 1869, MEW XXXII, s.380; Padover, s.478.

163 Bu konuda en iyi kaynak Guillaume'dur, c. I, s.208.

164 Cole, *Marxism and Anarchism*, s.131.

165 Ibid., s.128; karş. Genel Konseyin zafer sarhoşu raporu, *Documents*, c. III, s.326-42.

166 *Documents*, c. III, s.322-24.

167 Guillaume, c. I, s.194.

168 Hess'in 'Communists and collectivists at the *Bâle Congress*' adlı makalesi 2 Ekim 1869'da *Le Réveil*'de çıktı. Bkz. Guillaume, c. I, s.220 ve sonrası; Carr, *Michael Bakunin*, s.383-84; Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.312.

169 Akt: Bakunin, *Oeuvres*, c. V, s.223.

170 Carr, *Michael Bakunin*, s.383.

171 Bkz. *Oeuvres*, c. V, s.239-94.

172 *Oeuvres*, c. V, s.232-35; Guillaume, c. I, s.220-21; Carr, *Michael Bakunin*, s.385.

173 Marx'tan Engels'e, 17 Aralık 1869, MEW XXXII, s.421-22; Padover, s.486. Makaleler MEW XXXII'de özetlenmektedir, s.785, 483. not.

174 MEW XXXII, s.622-23; Padover, s.486-87.

175 *Documents*, c. III, s.354-63, 399-407; karş. s.195.

176 MEW XVI, s.409-20.

177 *Documents*, c. III, s.226, 469; karş. Miklós Molnár, *Le déclin de la première internationale: la conference de Londres de 1871*, Cenevre, Droz, 1963, Annex I, s.199-204; Guillaume, c. II, s.3 ve sonrası.

178 *Documents*, c. III, s.412; Guillaume, c. II, s.55-56; Carr, *Michael Bakunin*, s.431; *Archives Bakounine*, c. I, 2. Kısım, s.361.

179 Guillaume, c. II, s.10.

180 Marx'tan Engels'e, 24 Mart 1870, MEW XXXII, s.466; Padover, s.497; *Archives Bakounine*, c. II, s.xviii.

181 Bkz. Guillaume, c. II, s.13-17.

182 Bu ifade, Karl Polyani'nin İngiliz sanayi devrimini konu alan şu değerli çalışmasından alınmıştır: *The Great Transformation, the Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1957. Özellikle bkz. 2. Kısım, s.33 ve sonrası.

183 Borkenau, *The Spanish Cockpit*, s.21, 24.

184 Akt: Brenan, *The Spanish Labyrinth*, s.139-40.

185 Borkenau, *The Spanish Cockpit*, s.18-19, 20-21. Ayrıca bkz. Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.355; Guillaume, c. I, s.285, 3. not.

186 Gabriel Kolko, *The Triumph of Conservatism, a Reinterpretation of American History 1900-1916*, New York, Free Press, 1963, s.288 ve sonrası.

187 Bkz. *Documents*, c. III, s.268-70, 477, 372.

188 Brenan, *The Spanish Labyrinth*, s.138.

189 Ibid., s.140. İspanyol anarşizmi konusunda bkz. Bookchin, *The Spanish Anarchists*, 1977; Temma Kaplan, *Anarchists of Andalusia, 1868-1903*, Princeton University Press, 1977; ve (daha kısa bir döneme değinen ayrıntılı bir anlatım için) Max Nettlau'nun kapsamlı çalışması *La Première Internationale en Espagne (1868-1888)*, çev., önsöz ve notlar Renée Lamberet, Dordrecht, (International Instituut voor Sociale Geschiedenis için) Reidel, 1969.

190 Brenan, *The Spanish Labyrinth*, s.137-43.

191 Ibid., s.136.

192 Ayrıntılar için bkz. Henry Collins, 'The International and the British Labour Movement', The Society for the Study of the Labour History'nin 9 no'lu *Bulletin*'i, Londra, Güz 1964, s.26-39.

193 Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.213.

194 Metin için, bkz. Freymond, c. II, s.261-65; karş. *Archives Bakounine*, c. I, 2. Kısım, s.401 ve sonrası; c. II, s.269-96; *Oeuvres*, c. II, s.xlix-1; Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.368.

195 *Documents*, c. V, s.359-409; Freymond, c. II, s.266-99.

196 *Documents*, c. V, s.572, 313. not.

197 Ibid., s.356.

198 Ibid., s.360.

199 Ibid., s.361.

200 Ibid., s.393.

201 Ibid., s.398-99.

202 Ibid., s.398, 390.

203 Ibid., s.407.

204 Ibid., s.399.

205 *Archives Bakounine*, c. II, s.123-25; *Oeuvres*, c. II, s.1; Joll, *The Anarchists*, s.106-107.

206 Marx'tan Bolte'a, 23 Kasım 1871, MEW XXXIII, s.329; Padover, s.544-45; MESC, s.254.

207 MEW XXXIII, s.330-31; Padover, s.545-46 (MESC'de atlanmıştır).

208 Marx'tan de Paepe'e, 24 Kasım 1871, MEW XXXIII, s.339; Padover, s.549.

209 Marx'tan Kugelmann'a, 29 Temmuz 1872, MEW XXXIII, s.505; Padover, s.569.

210 *Documents*, c. V, s.418-19; 437-38.

211 Bkz. Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s.245-46.

212 Ibid., s.284; Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.381; *The Hague Congress of the First International*, s.555; *Archives Bakounine*, c. II, s.313 ve sonrası.

213 Guillaume, c. II, s.345-47; karş. *Archives Bakounine*, c. II, s.321 ve sonrası.

214 Bkz. Gerth, s.225-27; Freymond, c. II, s.365.

215 Ayrıntılar için, bkz. Marx'tan Danielson'a, 15 Ağustos 1872 ve 12 Aralık 1872, MEW XXXIII, s.516, 548; Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.373-74; *Archives Bakounine*, c. II, s.xlix.

216 Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.377.

217 Marx'tan de Paepe'e, 28 Mayıs 1872, MEW XXXIII, s.479-80; Danielson'a, 28 Mayıs 1872, MEW XXXIII, s.477-78.

218 Morgan, *The German Social Democrats and the First International*, s.203.

219 Postgate, *The Workers' International*, s.74; Drachkovitch, *The Revolutionary Internationals*, s.14-15.

220 Engels'ten August Bebel'e, 20 Haziran 1873, MEW XXXIII, s.590-91; MESC, s.266-67.

221 Bu konuya değgin çok değerli bir bakış için, bkz. Jacques Freymond ve Miklós Molnár, 'The Rise and Fall of the First International', Drachkovitch, *The Revolutionary Internationals*, s.3-35.

222 Marx, Komünistler Birliği Merkez Komitesi Konuşması, 15 Eylül 1850, MEW VIII, s.412-13; ayrıca Marx, *The Revolutions of 1848* (*1848 Devrimleri*), ed. ve önsöz David Fernbach, Harmondsworth, Penguin (Pelican Marx Library, c. I), 1973, s.341; ve Marx ve Engels, *The Cologne Communist Trial*, çev., önsöz ve notlar Rodney Livingston, Londra, Lawrence & Wishart, 1971, s.62-63.

223 Freymond ve Molnár, 'The Rise and Fall of the First International', s.15.

224 Marx'tan Bolte'a, 23 Kasım 1871, MEW XXXIII, s.329 ve sonrası; (kısmen) MESC, s.253-55.

225 Marx, *The Critique of the Gotha Programme*, MESW II'de, s.28.
226 *Archives Bakounine*, c. II, s.147; aynca *Oeuvres*, c. IV, s.342.
227 *The Hague Congress of the First International*, s.154; Gerth, s.212.
228 Marx'tan Sorge'a, 1 Eylül 1870, MEW XXXIII, s.139-40; Padover, s.516-17.
229 Metin için, karş. *Archives Bakounine*, c. III (1967), s.201-380.
230 Bkz. Lehning, 'Önsöz', ibid., s.xxv-xxvi.
231 Marx'ın, Bakunin'in *Etatisme et anarchie* (*Devlet ve Anarşi*, çev. Murat Uyurkulak, Ankara, Öteki Yayınevi, 2. Baskı Ocak 2000) adlı çalışması üzerine eskizi MEW XXXIII'te bulunabilir, s.630-36. Mevcut iki İngilizce çeviri, Fernbach'ın (Marx, *The First International and After [Political Writings, c. III]*, Harmondsworth, Pelican Marx Library, 1974, s.333-38) ve Mayer'indir ('Marx on Bakunin: A Neglected Text', *Études de Marxologie*, Paris, Cahiers de l'ISEA, 2. dizi, no. 2, Ekim 1959, s.107-17). Bu alıntı Mayer'de bulunabilir, 'Marx on Bakunin', s.112-13; Fernbach, 336-37.
232 Mayer, 'Marx on Bakunin', s.110-11; Fernbach, s.335.
233 Mayer, 'Marx on Bakunin', s.112; Fernbach, s.336.
234 Mayer, 'Marx on Bakunin', s.114, 110; Fernbach, s.337, 335.
235 Fernbach, s.333-34 (Mayer'de atlanmıştır).
236 Mayer, 'Marx on Bakunin', s.114-15; Fernbach, s.338.

SONUÇ

1 Marx, 'Conspectus [Eskiz] of Bakunin's *Statism and Anarchy*', *The First International and After*'da, ed. ve önsöz David Fernbach (bu kitap bundan sonra Fernbach olarak yazılacaktır), Harmondsworth, Penguin (Pelican Marx Library, c. III), 1974, s.334; ayrıca H. Mayer'de, 'Marx on Bakunin: A Neglected Text', *Études de Marxologie*, Paris, Cahiers de l'ISEA, 2. dizi, no. 2, Ekim 1959, s.109-10.
2 *The German Ideology*, s.358.
3 Fernbach, s.338; Mayer, 'Marx on Bakunin', s.114.
4 Bkz. Nicholaevsky ve Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, s.387-88.
5 MEW XVIII, s.159-61.
6 Marx, 'The Chartist Movement', *New York Daily Tribune*, 25 Ağustos 1852; akt: Solomon F. Bloom, *A World of Nations*, New York, Columbia University Press, 1941, s.91.
7 Marx'tan Sorge'a, 19 Eylül 1879, MESC, s.328.
8 Marx, 'Introduction to the Programme of the French Parti Ouvrier' (1880), Fernbach'ta, s.377.
9 *Documents*, c. IV, s.445; Fernbach, s.270.

10 *Documents*, c. I, s.345; Fernbach, s.89.
11 Fernbach, s.17.
12 Marx'tan Lafargue'a, 19 Nisan 1870, MEW XXXII, s.675; Anarchism and Anarcho-Syndicalism, s.46. Mektup tam metniyle önemli bir kaynaktır.
13 Marx'tan Sorge'a, 23 Kasım 1871, MEW XXXIII, s.332-33; MESC, s.254-55.
14 Çokluk ilkesi konusunda, bkz. Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957, 1 ve 2. bölümler.
15 George Plekhanov, *Marxism and Anarchism*, s.73.
16 *Documents*, c. I, s.284.
17 *The German Ideology*, s.93-94.
18 Marx, 'Conspectus', Fernbach'ta, s.355; ve Mayer, 'Marx on Bakunin', s.110.
19 Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, s.204.
20 Marx'tan Weydermeyer'e, 5 Mart 1852, MESC, s.60.
21 Albert O. Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, 1977, s.128.
22 Octave Mirbeau, akt: Noam Chomsky, Daniel Guérin'in *Anarchism: From theory to Practice* adlı çalışmasındaki 'Introduction' ('Önsöz'), çev. Mary Klopper, New York ve Londra, Monthly Review Press, 1970, s.vii.
23 Barrington Moore, Jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon Press, 1966, s.505.
24 Charles Taylor, 'Feuerbach and the Roots of Materialism', *Political Studies* (Oxford University Press), c. XXVI, Eylül 1978, s.421.

YARARLANILAN ÇALIŞMALAR

BİRİNCİ KISIM

Althusser, Louis, *Essays in Self-Criticism*, çev. Grahame Locke, Londra, New Left, 1976.

Althusser, Louis, *For Marx*, çev. Ben Brewster, New York, Vintage, 1970.

Althusser, Louis, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster, Londra, New Left, 1975 (*Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Belge Yayınları, 1995).

Apter, David, 'The Old Anarchism and the New', *Government and Opposition* (London School of Economics), c. V, no. 4, Güz 1970, s.397-98.

Arblaster, Anthony, 'The Relevance of Anarchism', *The Socialist Register*, ed. Ralph Miliband ve John Saville, Londra, Merlin Press, 1971, s.157-84.

Archiv Marksa i Engelsa (Marx-Engels Archives), Moskova, 1934, III (VIII).

Avineri, Shlomo, 'Hegel's Nationalism', *Review of Politics* (Notre Dame, Ind.), c. XXIV, no. 4, 1962, s.46 1-84.

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

Avineri, Shlomo, 'Marx's Vision of Future Society and the Problem of Utopianism', *Dissent* (New York), Yaz 1973, s.323-31.

Avineri, Shlomo, 'The Problem of War in Hegel's Thought', *Journal of the History of Ideas* (Chicago), c. XXII, no. 4.

Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968.

Berlin, Isaiah, *Karl Marx: His Life and Environment*, Oxford University Press, 4. baskı, 1978.

Berlin, Isaiah, 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1970, s.118-72.

Bottomore, T.B., ed., *Karl Marx: Early Writings*, New York, McGraw-Hill, 1964.

Brenan, Gerald, *The Spanish Labyrinth*, Cambridge University Press, 1972, s.189.

Carver, Terrell, ed., *Karl Marx: Texts on Method*, Oxford, Blackwell, 1975.

Cohn-Bendit, Daniel, *Le grand bazar*, Paris, Belford, 1976.

Cohn-Bendit, Daniel ve Gabriel, *Obsolete Communism: The Left Wing Alternative*, çev. Arnold Pomerans, Harmondsworth, Penguin, 1969.

Easton, Lloyd D., ve Guddat, Kurt H., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York, Doubleday, 1967.

Findlay, J. N., *Hegel: A Re-examination*, New York, Collier, 1962. Geras, Norman, 'Proletarian Self-Emancipation', *Radical Philosophy* (Londra), no. 6, Kış 1973, s.20-22.

Gray, J. Glenn, *Hegel and Greek Thought*, New York ve Evanston, Harper & Row, 1968.

Hegel, G. W. F., *Early Theological Writings*, çev. T. M. Knox, önsöz Richard Kroner, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, çev., önsöz ve notlar J. B. Baillie, New York ve Evanston, Harper & Row, 1967 (*Tinin Görüngübilimi*, çev. A-ziz Yardımlı, İstanbul, İdea).

Hegel's Philosophy of Right, çev. ve notlar T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1962 (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar).

Hirschmann, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton University Press, 1977.

Joll, James, *The Anarchists*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1964.

Kelly, George Armstrong, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, 1969.

Kelly, George Armstrong, 'Notes on Hegel's "Lordship and Bondage"', *Review of Metaphysics* (Chicago), Haziran 1966, s.780-802.

Keynes, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londra, Macmillan, 1936.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, NRF, 1947 (*Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, YKY., Ağustos 2000).

Kramnick, Isaac, 'On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England', *American Political ScienceReview*, c. 66, 1972, s.128.

Lenin, V. I., *What is to be Done? Burning Questions of our Movement*, Moskova, Foreign Languages Publishing House (karton ciltli baskı, tarihsiz) (*Ne Yapmalı?*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 5. Baskı Ağustos '92).

Loyejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957.

Löwy, Michael, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970.

Lubasz, Heinz, 'Marx's Initial Problematic: The Problem of Poverty', *Political Studies* (Oxford), c. XXIV, no. 1, Mart 1976, s.24-42.

Lukács, Georg, *The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics*, çev. Rodney Livingstone, Londra, Merlin Press, 1975.

McLellan, David, *Karl Marx: His Life and Thought*, Londra, Macmillan, 1973.

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1966 (*Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 2. Baskı 1997).

Marx, Karl, *Capital*, c. I, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth, Penguin (Pelican Marx Library), 1976 (*Kapital* I, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ekim '97).

Marx, Karl, *Critigue of Hegel's Philosophy of Right*, çev. Annette John, ed. ve önsöz Joseph O'Malley, Cambridge University Press, 1970 (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, Ekim '97).

Marx, Karl, *Grundrisse*, çev. ve önsöz Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin, 1973 (*Grundrisse*, çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, Birinci Kitap, Kasım '99).

Marx, Karl, *The Poverty of Philosophy: Response to 'The Philosophy of Poverty' of M. Proudhon*, New York, International Publishers, 1973 (*Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara, Sol Yayınları, 5. Baskı Temmuz '99).

Marx, Karl, *Theories of Surplus Value*, 3 cilt, Moskova, Foreign Language Publishing House, 1972 (*Artı-Değer Teorileri*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları, Birinci Kitap Kasım '98. İkinci Kitap Ekim '99).

Marx, Karl, ve Engels, Friedrich, *The German Ideology*, çev. Clemens Dutt, ed. Salo Ryazanskaya, Londra, Lawrence & Wishart, 1965 (Bu kitabın bir bölümü Türkçede şu künyeyle yayımlanmıştır: *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 4. Baskı Kasım '99).

Marx-Engels Collected Works (MECW), New York ve Londra, International Publishers, 1975 et seq.

Marx-Engels Selected Works (MESW), 2 cilt. Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1962 (*Seçme Yapıtlar*, c. 1 (Aralık '76), II (Temmuz '77), III (Aralık '79), Ankara, Sol Yayınları).

Mézáros, István, *Marx's Theory of Alienation*, Londra, Merlin Press, 1970.

Miliband, Ralph, 'Marx and the State', edr. R. Miliband ve John Saville, *The Socialist Register, 1965*, New York, Monthly Review Press, 1965.

Miliband, Ralph, *Marxism and Politics*, Oxford University Press, 1977. Mosher, Michael A., 'The Spirit that Governs Cities: Modes of Human Association in the Writings of Montesquieu and Hegel', yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University, Cambridge, Mass., 1976.

Nozick, Robert M., *Anarchy, the State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

Plant, Raymond, 'Hegel's Social Theory', *New Left Review*, no. 103, Mayıs-Haziran 1970, s.85.

Ramm, Theo, 'Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und *Engels', Marxismusstudien* (Tübingen), c. II, 1957, s.77-179.

Resnick, David, 'Crude Communism and Revolution', *American Political Science Review*, c. LXX, no. 4, Aralık 1976, s.1136-45.

Schumpeter, Joseph A., *'Imperialism 'and 'Social Classes'*, New York, Kelly, 1951.

Shklar, Judith N., *After Utopia,* Princeton University Press, 1957.

Shklar, Judith N., *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*, Cambridge University Press, 1976.

Stenning, H.J., ed., *Karl Marx: Selected Essays*, New York, International Publishers, 1926.

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.

Thomas, Paul, 'Hegel: Civil Society and War', *Proceedings* of the 4th Biennial Meeting of the American Hegel Society, Philadelphia, State University of Pennsylvania Press, 1978.

Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage, 1966.

Wolin, Sheldon, *Politics and Vision*, Boston, Little, Brown, 1960.

Woodcock, George, *Anarchism*, Harmondsworth, Penguin, 1962 (*Anarşizm*, çev. Alev Türker, İstanbul, Kaos Yayınları, 3. Baskı Eylül 1998).

Woodcock, George, ve Avacumović, *The Anarchist Prince: A Biography of Peter Kropotkin*, Londra, Boardman, 1950.

İKİNCİ KISIM

Anarchism and Anarcho-Syndicalism, Selected Writings by Marx, Engels and Lenin, ed. N.Y. Kolpinsky, New York, International Pubhishers, 1972 (*Anarşizm ve Anarko-Sendikalizm*, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1979).

Arvon, Henri, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Avrich, Paul, *The Russian Anarchists*, Princeton Uniyersity Press, 1967 (*Rus Devriminde Anarşistler*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Metis Yay., 1992).

Bahne, S., '"Die deutsche Ideologie" von Marx und Engels. Einige Textergänzungen', *International Review of Social History* (Amsterdam ve Assen), c. VII, 1. Kısım, 1962, s.93-104.

Bakounine, Michel, *Oeuvres*, 5 cilt, edr. Max Nettlau ve James Guillaume, Paris, Stock, 1895-1911.

Bakunin, Michael, *Gesammelte Werke*, 3 cilt, ed. ve önsöz Max Nettlau, Berlin, Der Syndikalist, 1921-4.

Bakunin, Michael, *Secret Statutes of the Alliance*, Londra, Darson ve Hamburg, Otto Meisner, 1873.

Bakunin, Michael, *Selected Writings*, çev. Steven Cox ve Olive Stevens, önsöz Arthur Lehning, Londra, Cape, 1976.

Baron, Samuel H., *Plekhanov, the Father of Russian Marxism*, Stanford University Press, 1963.

Berdaiev, Nicolas, *Les Sources et le sens du communisme Russe*, Rusçadan çev. L. J. Cain, Paris, Gallimard, 1951, s.129.

Berlin, Isaiah, 'Herzen and Bakunin on Liberty', *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, ed. ve önsöz Ernest J. Simmons, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955, s.473-99.

Berlin, Isaiah, 'A Marvellous Decade (ii) 1838-48: German Romanticism in Petersburg and Moscow', *Encounter*, (Londra), Kasım 1955.

Blackstock, P. W., ve Hosehitz, B. F., edr, *Karl Marx and Friedrich Engels: The Russian Menace to Europe*, Chicago, Free Press, 1952.

Bloom, Solomon F., *A World of Nations*, New York, Columbia University Press, 1941.

Bookchin, Murray, *The Spanish Anarchists: The Heroic Years 1868-1936*, New York, Harper & Row, 1977.

Borkenau, Franz, *The Spanish Cockpit*, Londra, Faber & Faber, 1937.

Braunthal, Julius, *History of the International, 1864-1914*, çev. Henry Collins ve Kenneth Mitchell, Londra, Nelson, 1966.

Brazill, William, *The Young Hegelians*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1970.

Brogan, *D. W., Proudhon*, Londra, Hamish Hamilton, 1934.

Camus, Albert, *The Rebel* (özgün adı: *L'Homme Revolté*), çev. Anthony Bower, Harmondsworth, Penguin, 1962 (*Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, 1. Basım Varlık Yayınları 1967, 6. Basım Can Yayınları 1998).

Carr, *E. H., Michael Bakunin*, New York, Vintage, 1961.

Chark, John P., *Max Stirner's Egoism*, Londra, Freedom Press, 1976.

Cohen, G. A., 'Marx's Dialectic of Labour', *Philosophy and Public Affairs* (Princeton, N.J.), no. iii, Bahar 1974, s.253-61.

Cole, *G.D.H., Marxism and Anarchism, 1850-1890,* Londra, Macmillan, 1969.

Collins, Henry, 'The English Branches of the First International', edr. Asa Briggs ve John Saville, *Essays in Labour History in Memory of G.D.H. Cole*, Londra, Macmillan, 1960, s.242-75.

Collins, Henry, 'The International and the British Labour Movement', *Bulletin* no. 9 Society for the Study of Labour History, Londra, Güz 1964.

Collins, Henry, ve Abramsky, Chimen, *Karl Marx and the British Labour Movement: Years of the First International*, Londra, Macmillan, 1965.

The Confessions of Michael Bakunin (Çar 1. Nikola'nın düştüğü kenar notlarıyla birlikte), çev. Robert C. Howes, önsöz Lawrence D. Orton, Ithaca, Cornell University Press, 1977, s.39-40.

Confino, Michel, 'Bakounine et Nečaev, les débuts de la rupture', *Cahiers du monde russe et sovietique*, c. VII, Ekim-Kasım 1966, s.581-699.

Confino, Michel, *Violence dans la violence: Le débat Bakounine-Nečaev*, Paris, Maspero, 1973.

Cooper, David, *The Death of the Family*, New York, Pantheon, 1970.

Desjardins, Artur, *P.-J. Proudhon*, Paris, Perrin, 1896.

Documents of the First International, 1864-72, çev. Nina Nepomnyaşçaya, Molly Pearlman ve Lydia Behyakova, 5 cilt, Moskova, Progress Publishers, 1974.

Dolgoff, Sam, ed., *Bakunin on Anarchy*, New York, Vintage, 1971.

Dolléans, Edouard, *Histoire du mouvement ouvrier*, Paris, Colin, 1936.

Dolléans, Édouard, *P.-J. Proudhon*, Paris, Gallimard, 1948.

Drachkovitch, Miloran M., ed., *The Revolutionary Internationals 1864-1943*, Stanford University Press, 1966.

Dragomanov, M., ed., *Correspondance de Michel Bakounine: lettres à Herzen et à Ogareff*, Rusçadan çev. Marie Stromberg, Paris, Perrin, 1896.

Droz, Édouard, *P.-J. Proudhon*, Paris, Pages Libres, 1909.

Dupré, Louis, *Philosophical Foundations of Marxism*, New York, Harcourt, Brace, 1966.

Edwards, Stewart, ve Fraser, Elizabeth, *Selected Writings of P.-J. Proudhon*, New York, Doubleday, 1969.

Eltzbacher, Paul, *Anarchism*, çev. Steven T. Byington, Londra, Fifield, 1908.

Evans, David Owen, *Social Romanticism in France*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Feuerbach, Ludwig, *Anthropologischer Materialismus: Ausgewühlte Schriften*, ed. Alfred Schmidt, Munih, Avrupa, 1957.

Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, New York, Harper & Row, 1957.

Feuerbach, Ludwig, *Sämmtliche Schriften*, edr. F. Boline ve W. Jodl, Stuttgart, Frommanns, 1959.

Foucault, Michel, ed., *I, Pierre Rivière... A Case of Parricide in the Nineteenth Century*, çev. Frank Jellinek, New York, Pantheon, 1975 (*19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti: Annemi, Kızkardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière*, çev. Erdoğan Yıldırım, İstanbul, Ara Yayınları, Mayıs 1991).

Freymond, Jacques, *La Première Internationale: recueil de documents*, 2 cilt, Cenevre, Droz (Publications de l'Institut Universitaire de Hautes Études Internationales, no. 39), 1962.

Freymond, Jacques, ve Molnár, Miklós, 'The Rise and Fall of the First international', ed. Miloran M. Drachkovitch, *The Revolutionary Internationals 1864-1963*, Stanford University Press, 1966.

Fribourg, E.-E., *L'Association Internationale des Travailleurs*, Paris, Le Chevalier, 1871.

Gerth, Hans, ed. ve çev., *The First International, Minutes of The Hague Congress of 1872 with Related Documents*, Madison, University of Wisconsin Press, 1958.

Giddens, Anthony, ed., *Emile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge University Press, 1972.

Guérin, Daniel, *Anarchism: From Theory to Practice*, çev. Mary Klopper, New York ve Londra, Monthly Review Press, 1970.

Guérin, Daniel, *Ni Dieu ni maître: anthologie de l'anarchisme*, 2 cilt, Paris, Maspero, 1974.

Guillaume, James, *L'Internationale: documents et souvenirs 1864-1878*, 2 cilt, Paris, Cornély, 1905-1907.

Hague Congress of the First International, Sept. 2-7, 1872: Minutes and Documents, The, çev. Richard Dixon ve Alex Miller, Moskova, Progress Publishers, 1976.

Hanfi, Zawar, ed., *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, New York, Anchor, 1972.

Hare, R. M., *Portraits of Russian Personalities*, Oxford University Press, 1959.

Hegel, G. W. F., *On Art, Religion, Philosophy*, ed. J. Glenn Gray, New York, Harper & Row, 1970.

Helms, Hans G., *Ideologie der anonymen Gesellschaft: Max Stirners 'Einzige' und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln, DuMont, 1966.

Hepner, Benoît-P., *Bakounine et le Panslavisme révolutionnaire, cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe*, Paris, Rivière, 1950.

Hepner, Benoît-P., 'Nihilisme: mot et idée', *Synthèses* (Brüksel) Ocak 1949.

Herzen, Alexander, *From the Other Shore*, çev. Moura Budberg, önsöz Isaiah Berlin, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1956.

Herzen, Alexander, *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*, çev. Constance Garnett, revize eden Humphrey Higgins, önsöz Sir Isaiah Berlin, New York, Knopf, 1968.

Hess, Moses, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt, Leske, 1845.

Hobsbawm, E.J., *Labouring Men*, New York, Doubleday, 1967.

Hobsbawm, E.J., *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York, Norton, 1965.

Hoffman, Robert L., *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of P.-J. Proudhon*, Urbana, University of Illinois Press, 1972.

Hook, Sidney, *From Hegel to Marx*, New York, Humanities Press, 1950.

Hostetter, Richard, *The Italian Socialist Movement 1. Origins (1860-1882)*, Princeton, Van Nostrand, 1958.

Huxley, Thomas Henry, 'The Struggle for Existence: A Programme', *Nineteenth Century* (Londra), c. XXIII, Şubat 1888, s.161-80.

Kaminski, H.-E., *Michel Bakounine, la vie d'un révolutionnaire*, Paris, Aubier, 1938.

Kaplan, Temma, *Anarchists of Andalusia, 1868-1903*, Princeton University Press, 1977.

Karl Marx and the First International, ed. ve çev. Saul K. Padover, New York, McGraw-Hill (Karl Marx Library, c. III), 1973.

Karl Marx und die Gründung der 1. Internationale: Dokumente und Materialen, Berlin, Dietz, 1964.

Kolko, Gabriel, *The Triumph of Conservatism, a Reinterpretation of American History 1900-1916*, New York, Free Press, 1963.

Kriegel, Annie, 'Le Syndicalisme révolutionnaire et Proudhon', *Le Pain et les roses: Jalons pour une histoire du socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, s.33-50.

Kropotkin, Peter, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Harmondsworth, Penguin, 1939.

Lampert, E., *Studies in Rebellion*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957.

Lehning, Arthur, Rüter, A. J. C. ve Scheibert, Peter, edr., *Archives Bakounine*, 5 cilt, Leiden, Brill, 1965 et seq.

Leroy, Maxim, *Histoire des idées sociales en France*, Paris, NRF, 1950.

Lichtheim, George, *Marxism, an Historical and Critical Study*, New York, Praeger, 1971.

Lichtheim, George, *The Origins of Socialism*, New York, Praeger, 1969.

Lichtheim, G., *A Short History of Socialism*, New York, Praeger, 1970.

Lobkowicz, Nicolas, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1967.

Louis, Paul, *Histoire du socialisme en France*, Paris, Rivière, 1937.

Lubac, Henri de, *The Un-Marxian Socialist*, çev. R. E. Scantlebury, Londra, Sheen & Ward, 1948.

McLellan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, New York, Praeger, 1969.

Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1971 (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 6. Baskı Eylül '93).

Marx, Karl, *The First International and After*, ed. ve önsöz David Fernbach, Harmondsworth, Penguin (Pelican Marx Library, c. III), 1974.

Marx, Karl, *The Revolutions of 1848*, ed. ve önsöz David Fernbach, Harmondsworth, Penguin (Pelican Marx Library, c. I), 1973.

Marx, Karl, ve Engels, Friedrich, *The Cologne Communist Trial*, çev., önsöz ve notlar Rodney Livingstone, Londra, Lawrence & Wishart, 1971 (*Köln'de Komünistlerin Yargılanması Hakkında İfşaat*, çev. A. Emin Karaca, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, Ağustos 1992).

Marx, Karl, ve Engels, Friedrich, *The German Ideology*, çev. Roy Pascal, Londra, Lawrence & Wishart; New York, International Publishers, 1938.

Marx, Karl, ve Engels, Friedrich, *Letters to Americans 1848-95*, New York, International Publishers, 1969.

Marx-Engels Selected Correspondence (MESC), Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1965 (*Seçme Yazışmalar* 1 (Kasım '95), 2 (Ekim '96), çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları).

Marx-Engels, Werke (MEW), 39 cilt, Berlin, Dietz, 1956 et seq.

Masaryk, Thomas, *Russland und Europa*, Jena, Fischer, 1913.

Masaryk, Thomas, *The Spirit of Russia*, çev. Eden ve Cedar Paul, Londra, Allen & Unwin, 1955.

Masters, Anthony, *Bakunin, the Father of Anarchy*, New York, Saturday Review Press, 1974.

Maximoff, G. P., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Chicago, Free Press, 1953.

Mayer, H., 'Marx on Bakunin: A Neglected Text', *Études de Marxologie* (Paris, Cahiers de l'ISEA, 2. dizi, no. 2, Ekim 1959), s.107-117.

Mehring, Franz, *Karl Marx, the Story of his Life*, çev. Edward Fitzgerald, New York, Covici, Friede, 1935.

Mendel, A. P., *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.

Michels, Robert, *Political Parties, a Sociological Study of the Oligarchic Tendencies of Modern Democracy*, çev. Eden ve Cedar Paul, New York, Dover, 1959.

Molnár, Miklós, *Le Déclin de la première Internationale: la conférence de Londres de 1871*, Cenevre, Droz, 1963.

Moore, Barrington, Jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, 1966 (*Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Ş. Tekeli, Verso Yay.).

Morgan, Roger P., *The German Social Democrats and the First International, 1864-72*, Cambridge University Press, 1965.

Nerrlich, Paul, ed., *Arnold Ruge: Briefe und Tagebuch blötter*, Leipzig, Weidmann, 1886.

Nettlau, Max, 'Bakunin und die Internationale in Italien bis zum Herbst 1872', *Grünbergs Archiv fur die Geschichte der Sozialismus und die Arbeiterbewegung*, c. II, 1911-12, s.283-84.

Nicholaevsky, Boris, ve Maenchen-Helfen, Otto, *Karl Marx, Man and Fighter*, çev. Gwenda David ve Eric Mosbacher, Harmondsworth, Penguin, 1976.

Nomad, *Max, Apostles of Revolution*, Boston, Beacon Press, 1939.

Norman, Richard, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*, Brighton, University of Sussex Press, 1976.

Oakeshott, Michael, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon, Célestin Bouglé ve H. Moysett, edr., 15 cilt, Paris, Rivière, 1923-59.

Paterson, R.W.K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, 1971.

Pelczynski, Z.A., ed., *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, 1971.

Pickles, William, 'Marx and Proudhon', *Politica* (London School of Economics), Eylül 1938, c. II, no. 13, s.253-54.

Plekhanov, George, *Marxism and Anarchism*, çev. Eleanor Marx Aveling, Chicago, Charles Kerr, 1918.

Polyani, Karl, *The Great Transformation, the Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1957.

Pomper, Philip, *The Russian Revolutionary Intelligentsia*, New York, Crowell, 1970,

Postgate, Raymond, *The Workers' International*, Londra, Swarthmore Press, 1926,

Proudhon, P.-J., *Carnets*, 5 cilt, ed. Pierre Haubtmann, Paris, Rivière, 1960 et seq.

Proudhon, P.-J., *Correspondance*, 14 cilt, Paris, Lacroix, 1875 et seq.

Proudhon, P.-J., *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, çev. J. B. Robinson, Londra ve Berlin, Freedom Press, 1923.

Proudhon, P.-J., *Oeuvres*, 26 cilt, Paris, Lacroix, 1867-70.

Puech, Jules L., *Le Proudhonisme dans l'Association Internationale des Travailleurs*, Paris, Alcan, 1907.

Pyziur, Eugene, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Chicago, Gateway, 1968.

Riazanov, David, 'Bakuniniana', *Grünbergs Archiv für die Geschichte der Sozialismus und die Arbeiterbewegung*, c. V, 1915, s.187.

Riazanov, David, *Karl Marx and Friedrich Engels, an Introduction to Their Lives and Work*, çev. Joshua Kunitz, Londra ve New York, Monthly Review Press, 1973 (*Karl Marx ve Friedrich Engels, Hayat ve Eserlerine Giriş*, çev. Ragıp Zarakolu, İstanbul, Belge Yayınları, Haziran 1997).

Riazanov, David, 'Marx als Verleumder', *Die Neue Zeit* (Berlin), 2 Aralık 1910,

Ridley, F.F., *Revolutionary Syndicalism in France*, Cambridge University Press, 1970.

Ritter, Alan, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, Princeton University Press, 1969.

Rotenstreich, Nathan, *Some Basic Problems in Marx's Philosophy*, New York, Bobbs-Merril, 1965.

Rubel, Maximilien, 'Marx et le socialisme populiste russe', *Revue Socialiste* (Paris), Mayıs 1947.

Rubel, Maximilien, 'Notes on Marx's Conception of Democracy', *New Politics* (New York), c. I, no. 2, Kış 1962.

Rubel, Maximilien, ve Manale, Margaret, *Marx Without Myth*, Oxford, Blackwell, 1975.

Ruge, Arnold, *Zwei Jahre in Paris: Studien und Erinnerungen*, Leipzig, Jurani, 1846.

Rühle, Otto, *Karl Marx*, çev. Eden ve Cedar Paul, New York, Viking, 1929.

Russian Intellectual History: An Anthology, ed. Marc Raeff, önsöz Isaiah Berlin, New York, Harcourt, Brace, 1966.

Sand, George, *Correspondance*, c. III, Paris, Calmann-Lévy, 1882.

Scheibert, Peter, *Von Bakunin zu Lenin*, c. I, Leiden, Brill, 1956.

Siegel, Jerrold, *Marx's Fate: The Shape of a Life*, Princeton University Press, 1978.

Soboul, Albert, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris, Éditions de Seuil, 1968.

Stirner, Max, *The Ego and his Own*, çev. Steven T. Byington, Londra, Fifield, 1912,

Stirner, Max, *The Ego and his Own*, ed. John Carroll, Londra, Cape, 1971.

Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigenthum*, 2. baskı, Leipzig, Wigand, 1882.

Thomas, Paul, 'The Mao-Marx Debate: A View from outside China', *Politics and Society*, c. VII, no. 3, 1977, s.331-41.

Thomas, Paul, 'Marx and Science', *Political Studies* (Oxford), c. XXIV, no. 1, Mart 1976, s.1-24.

Tier, Erich, 'Marx und Proudhon', *Marxismusstudien* (Tübingen), c. II, 1957, s.120-50.

Tucker, Robert M., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1967.

Turgenev, Ivan, *Fathers and Sons*, çev. Rosemary Edmonds, Harmondsworth, Penguin, 1977 (*Babalar ve Çocuklar*, çev. Hasan Ali Ediz ve Vasıf Onat, 1999; *Babalar ve Oğullar*, çev. Nihal Yeğinobalı, Engin Yayıncılık, 1999).

Venturi, Franco, *Roots of Revolution, a History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*, çev. Francis Haskell, önsöz Isaiah Berlin, New York, Knopf, 1964.

Weil, Georges, *Histoire du mouvement sociale en France*, Paris, Alcan,1924.

Williams, Gwyn A., *Artisans and Sans-Culottes: Popular Movements in France and England during the French Revolution*, New York, Norton, 1969.

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, 1977 (*Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, Adam Yayınları, İstanbul).

Wittke, Carl, *The Utopian Communist: A Biography of Wilhelm Weitling*, Batan Rouge, Louisiana State University Press, 1950.

Woodcock, George, *P.-J. Proudhon*, Londra, Macmillan, 1956.

Zeldin, Theodore, *France, 1848-1945*, c. I, *Ambition, Love and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

INDEKS

Abramsky, Chimen, 434
Açılış Konuşması (Enternasyonal), 292, 293, 294, 299, 302, 309, 337
Alman İdeolojisi (1846) Marx, 27, 34, 38, 70, 74, 76, 80, 83, 86, 95, 99, 102, 119, 122, 133, 144, 147, 148, 161, 163, 164, 168, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 179, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 199, 213, 221, 223, 224, 232, 244, 254, 257, 381, 388, 398, 432
Alman İşçi Partisi, 92, 93, 128, 260
Althusser, Louis, 133, 430
Amerikan Genel Konseyi, 366
Anarchists, The (Joll), 14
Anarşizm, (Woodcock), 15
Anarşizm ve Anarko-Sendikalizm, 7
Annenkov, Pavel V., 9, 220, 241, 244, 276, 319
Apter, David, 19, 430
Arblaster, Anthony, 430
Arı Usun Eleştirisi (Kant), 243
Artı-Değer Kuramları, 136, 222, 231
Avineri, Shlomo, 8, 118, 134, 142, 215, 271, 388
'Aziz Max', 147, 148, 164, 168, 180, 185, 187, 193, 194, 195, 196, 199

Babeuf, François Noel (1760-97), 240
Barış ve Özgürlük Birliği, 313, 317, 334, 338
Basel Kongresi (1869), 286, 345, 346, 348, 358
Bauer, Bruno, 74, 83, 90, 92, 97, 159, 162, 186
Bauer, Edgar, 74, 220, 224, 228
Bentham, Jeremy, 22, 150, 151, 190
Berlin, Sir Isaiah, 8, 9, 150, 321
Bir Fransıza Mektup, 324
Bir Rus Sosyal Demokratının İnanç İtirafı, 348
Birey ve Kendisi, 38, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 158, 160, 180, 181, 184, 201, 202
Bismarck, Prince Otto von, 267, 268, 284, 296, 307, 373
Blanc, Jean Joseph Louis, 206, 208, 211, 240, 241, 268
Blanqui, Louis-Auguste, 143, 206, 240, 252, 334, 376
Bloch, Ernst, 24
Bolte, Friedrich, 362, 371, 385
Bonaparte, Louis ve Jerôme, 106, 108, 110, 111, 113, 126, 213, 221, 266, 267, 288, 296, 334
Bray, John, 259, 260, 261
Brazill, William, 149, 434
Brenan, Gerald, 22, 355, 356, 430
Brüksel Kongresi, (1868), 342, 346
Buonarroti, Philippe Michel, 131, 133
Burke, Edmund, 46

Cabet, Etienne, 223, 240, 241
Carnets, 201, 214, 407, 411, 439
Carr, E. H., 434
Cenevre Barış Kongresi, (1867), 313, 338
Cenevre Kongresi (1866), 299, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 317, 339, 360, 384
Cohn-Bendit, Daniel, 430
Cohn-Bendit, Gabriel, 430
Cole, G.D.H., 287, 294, 312, 345, 346, 415, 416, 417, 418, 425, 434
Correspondance, 251, 406, 407, 409, 411, 412, 420, 421, 422, 424, 435, 439
Cuno, Theodor, 365
Delegeler Konferansı, 357
Descartes, René, 154
Deutsche Jahrbücher, 324
Devlet, (Platon), 71, 174, 175, 206
Devlet ve Anarşi, 6, 375, 376, 378, 379, 428

Devlet ve İhtilâl, 97, 104
Devrimde ve Kilisede Adalet, 212, 233, 242, 244
1848 Devrimi, 112, 269
Dupré, Louis, 435
Durkheim, Émile, 179, 405, 435

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (1859) (Marx), 293, 401, 437
Ekonomi Politiğin İlkeleri Üzerine İnceleme (Steuart), 53
Eltzbacher, Paul, 435
Elyazmaları, 13, 66, 73, 74, 79, 83, 87, 94, 122, 134, 135, 138, 142, 163, 171, 178, 183, 185, 220, 221, 223, 224, 231, 244
Engels, Friedrich, 432, 437
Enternasyonal Sergi (Londra) (1862), 288
Enternasyonal Sosyal Demokrasi İttifakı (1868), 340
Enternasyonalde Sözde Bölünmeler, 360
Estetik Dersleri, 183
Evrensel Cumhuriyetçi İttifakı, 338

Fanelli, Giuseppe, 354, 355, 356
Federalizm, Sosyalizm ve Anti-Teolojizm, 318, 329
Fédération romande, 353
Felsefenin Sefaleti (1847), 6, 9, 27, 79, 140, 205, 220, 221, 223, 224, 227, 230, 232, 236, 238, 239, 241, 242, 244, 246, 247, 252, 253, 254, 255, 259, 260, 263, 264, 291, 399, 432
Fernbach, David, 297, 308, 384, 414, 415, 417, 418, 427, 428, 429, 437
Feuerbach, Ludwig, 6, 42, 74, 87, 88, 90, 122, 130, 132, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 172, 182, 184, 195, 201, 224, 227, 401, 402, 403, 404, 429, 432, 435, 436
Feuerbach Üzerine Tezler, 42, 122, 130, 163, 184, 402
Fichte, Immanuel Hermann von, 42, 152, 314
Findlay, J. N., 431
Fleischmann, Eugene, 406
Fourier, François, 173, 227, 244, 304, 305, 324
Fransa'da İç Savaş, 113, 115, 117, 126, 128, 357, 371, 384
Fransa'da Sınıf Savaşımları, 106, 112, 126, 221
Fries, Jakob Friedrich, 46

Genç Hegelciler, 148, 149, 150, 152, 158, 168, 172, 196, 198, 199, 202
Genel Alman İşçi Birliği, 263
Genel Devrim Düşüncesi, 221
Genel Konsey, 284, 286, 292, 297, 298, 299, 304, 306, 310, 311, 313, 339, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 371, 372, 373, 374, 384, 391, 415, 425
'Gerçek Sosyalistler', 164
Gotha Programının Eleştirisi, 92, 93, 95, 118, 126, 128, 142, 260, 307, 310, 371, 384, 388, 398
Grundrisse, 141, 171, 192, 222, 231, 255, 261, 401, 406, 410, 412, 413, 432
Grün, Karl, 201, 219, 224, 234, 236, 237
Guérin, Daniel, 435, 436
Guillaume, James, 436

Haklılar Birliği, 233, 289
Haller, Albrecht von, 46
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 23, 24, 27, 29, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 90, 94, 95, 96, 104, 118, 119, 122, 123, 124, 136, 137, 139, 154, 155, 156, 158, 160, 166, 169, 170, 172, 178, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 227, 242, 244, 249, 250, 251, 314, 322, 378, 389, 392, 393, 395, 396, 397, 402, 405, 406, 430, 431, 432, 433, 436, 438
Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, 75, 118, 123, 172, 187, 378
Herder, Johann Gottfried, 43
Herwegh, Georg, 320
Herzen, Alexander, 11, 202, 316, 323, 325, 337, 348, 349, 356, 408, 412, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 434, 435, 436
Hess, Moses, 436
Hıristiyanlığın Özü, 158, 161
Hirschmann, Albert, 431
Hobbes, Thomas, 58
Hostetter, Richard, 436
Hukuk Felsefesi, 34, 35, 36, 39, 41, 45, 46, 48, 52, 58, 61, 63, 64, 66, 68, 69, 71, 75, 76, 78, 81, 82, 87, 118, 122, 123, 139, 172, 187, 378, 395, 397, 431, 432
Huxley, Thomas Henry, 436

Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, 19

İki Aralık Darbesi Somutunda Toplumsal Devrim, 221
İkinci Enternasyonal, 297
İnsanlık İçinde Düzenin Yaratılması, 244
İsviçre Ulusal Federal Konseyi (Cenevre Federasyonu), 344
İşçi Eğitim Birliği, 233
İşçi Sınıfının Siyasal Yeterliği, 206, 246, 334
İtalyan Dostlarıma, 357
İtiraflar, 268
İtirafname (1851), 316, 318, 327, 334, 336

Jaurès, Jean, 213
John, Anneite, 173, 259, 260, 338, 394, 396, 399, 403, 405, 414, 417, 430, 431, 432, 434, 440
Joll, James, 431
Jura Federasyonu, 353, 356, 358, 359, 361, 363, 373

Kamçılı Alman İmparatorluğu ve Toplumsal Devrim, 320
Kant, Immanuel, 39, 42, 51, 58, 70, 147, 160, 242, 243
Kapital (1867), 96, 171, 222, 297, 313, 328, 338, 363, 365, 367, 401, 430, 432
Karl Marx
His Life and Environment, 9, 403, 408, 430
His Life and Thought, 9, 394, 424, 431
Kelly, George Armstrong, 395, 396, 397, 431, 433
Kelly, George Armstrong, 431
Keynes, John Maynard, 396, 431
Komünist Parti Manifestosu (1848), 79, 83, 96, 102, 104, 119, 221, 233, 249, 289, 291, 398
Komünistler Birliği, 289, 369, 427
Kramnick, Isaac, 431
Kropotkin, Prince Peter, 15, 322, 394, 421, 433, 437
Kugelmann, 221, 267, 306, 363, 417, 418, 427
Kutsal Aile (1845), 79, 84, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 232, 233, 243, 248, 253, 398

Lafargue, Paul, 305, 313, 429
Lahey Kongresi (1872), 297, 306, 328, 346, 363, 364, 366, 367, 368, 373, 381, 415
L'Armée nouvelle (Jaurès), 213
Lassalle, Ferdinand, 92, 97, 259, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 271, 272, 295, 296, 302, 307, 376, 413
Latin İsviçresi Federal Konseyi, 350
L'Égalité, 344, 345, 350, 414
Le Réveil, 348, 425
Le Travail, 350
Ledru-Rollin, Alexander Auguste, 268
Lenin, Vladimir Ilyich, 97, 104, 133, 335, 401, 410, 418, 419, 431, 433, 440
Lichtheim, George, 437
Liebknecht, Wilhelm, 267, 347, 348, 355, 401
Ligue du Bien Publique, 350
Lobkowicz, Nicolas, 437
Locke, John, 19, 26, 50, 58, 430
Lozan Kongresi, 310, 312
Louis Bonaparte'ın 18 Bruimaire'i (1851-52), 96, 106, 112, 116, 120, 127, 140, 221

Maenchen-Helfen, Otto, 290, 299, 300, 365, 415, 416, 417, 424, 425, 426, 427, 428, 438
Mandeville, Bernard de, 72, 151, 174
Manikyen, 14, 242, 387
Manikyenizm, 387
Marcuse, Herbert, 432
Marx-Engels Collected Works, 9, 397, 402, 432
Mazzini, Giuseppe, 213, 336, 337, 338, 343, 357, 370
McLellan, David, 8, 9, 151, 159, 394, 395, 403, 404, 405, 424, 431, 437
Mehring, Franz, 438
Metternich, Prince Clemens Lothar Wenzel, 22
Mézáros, István, 272,402, 413, 432
Miliband, Ralph, 432
Mill, John Stuart, 338
Montesquieu, Charles de Secondat, Baron, 39, 43, 49, 59, 395, 396, 432
Mülkiyet Nedir?, 215, 225, 226, 227, 228, 240, 242, 243, 263, 271, 407

Napoleon, III., 105
Neçayev, Sergey, 318, 322, 324, 327, 334, 335, 348, 363, 365, 372, 424
Neue Rheinische Zeitung, 221, 336
Nicholaevsky, Boris, 438
Nozick, Robert M., 432

Oakeshott, Michael, 438
O'Malley, Joseph, 187
On Saat Tasarısı, 295, 387

Paepe, César de, 312, 313, 314, 354, 385, 427
Passions and the Interests, 58, 396, 405, 429, 431
Platon, 26, 28, 71, 174, 175, 176, 222
Pratik Aklın Eleştirisi, 147

Riazanov, David, 439
Ricardo, David, 26, 51, 136, 217, 229, 257, 258, 259, 260, 264
Rodbertus, Johann Karl, 259
Rousseau, Jean Jacques, 23, 24, 52, 59, 80, 124, 125, 131, 168, 265, 400
Rubel, Maximilien, 439
Ruge, Arnold, 77, 97, 128, 149, 152, 158, 223, 398, 403, 438, 439

Saint-Simon, Claude Henri, Comte de, 125, 178, 227, 278, 363
Sand, George, 211, 409, 439
Sartre, Jean-Paul, 18
Savigny, Friedrich Karl von, 46
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 46
Schumpeter, J., 58, 396, 433
Schweitzer, Johann Baptist von, 9, 221, 226, 242, 244, 263, 302, 409, 417
Seçme Yazışmalar, 400, 437
Sieyès, Emmanuel Joseph, Comte, 228
Sismondi, Jean Charles, 136, 229
Siyasal İtiraf, 315
Smith, Adam, 20, 26, 51, 53, 54, 59, 71, 72, 124, 174, 175, 176, 229
Social Democrat, 416, 427, 438
Sonvilliers Genelgesi, 359, 361, 362, 378, 380
Spinoza, Baruch, 151
Stein, Heinrich Friedrich Carl, Baron von, 46
Steuart, Sir James, 51, 53, 59
Strauss, David Friedrich, 154, 403

Tek Boyutlu İnsan, 18, 432
Temmuz Monarşisi, 106, 107
Tinin Görüngübilimi, 40, 41, 42, 43, 45, 52, 57, 66, 178, 183, 395, 431
Tolain, Henri-Louis, 287, 304, 311, 312, 313, 314, 346
Toplum Sözleşmesi (1762), 80, 131
Toplumda İşbölümü, (1863), 179
Tracy, Antoine Louis Claude Destutt, Cornte de, 229

Ulusal Federal Konsey, 297, 344, 366
Uluslararası İşçiler Birliği, 233, 287, 297, 309, 311, 375, 416
Ulusların Zenginliği (1776), 176
Utin, Nicholas, 353, 358

Ücret, Fiyat ve Kâr, 139
Üçüncü Zümre Nedir (1789), 228
Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm (1887), 104

Varlin, Eugene, 288, 312
Venturi, Franco, 440
Vico, Giovanni Battista, 65

Weber, Max, 42
Weil, Eric, 396, 440
Weitling, Wilhelm, 131, 132, 133, 164, 165, 223, 319, 325, 401, 422, 440
Weydermeyer, Joseph, 289, 388, 416, 429
Wolin, Sheldon, 433
Woodcock, Rt. Hon. George, 15, 212, 301, 317, 394, 408, 409, 413, 420, 433, 440

Yahudi Sorunu Üzerine (1843), 29, 72, 74, 75, 76, 79, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 109, 115, 117, 122, 124, 126, 130, 155, 157, 159, 161, 162, 163, 186, 188, 196, 207, 261, 271, 272, 307, 378, 382, 398

Zümreler Meclisi, 77, 78, 81