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

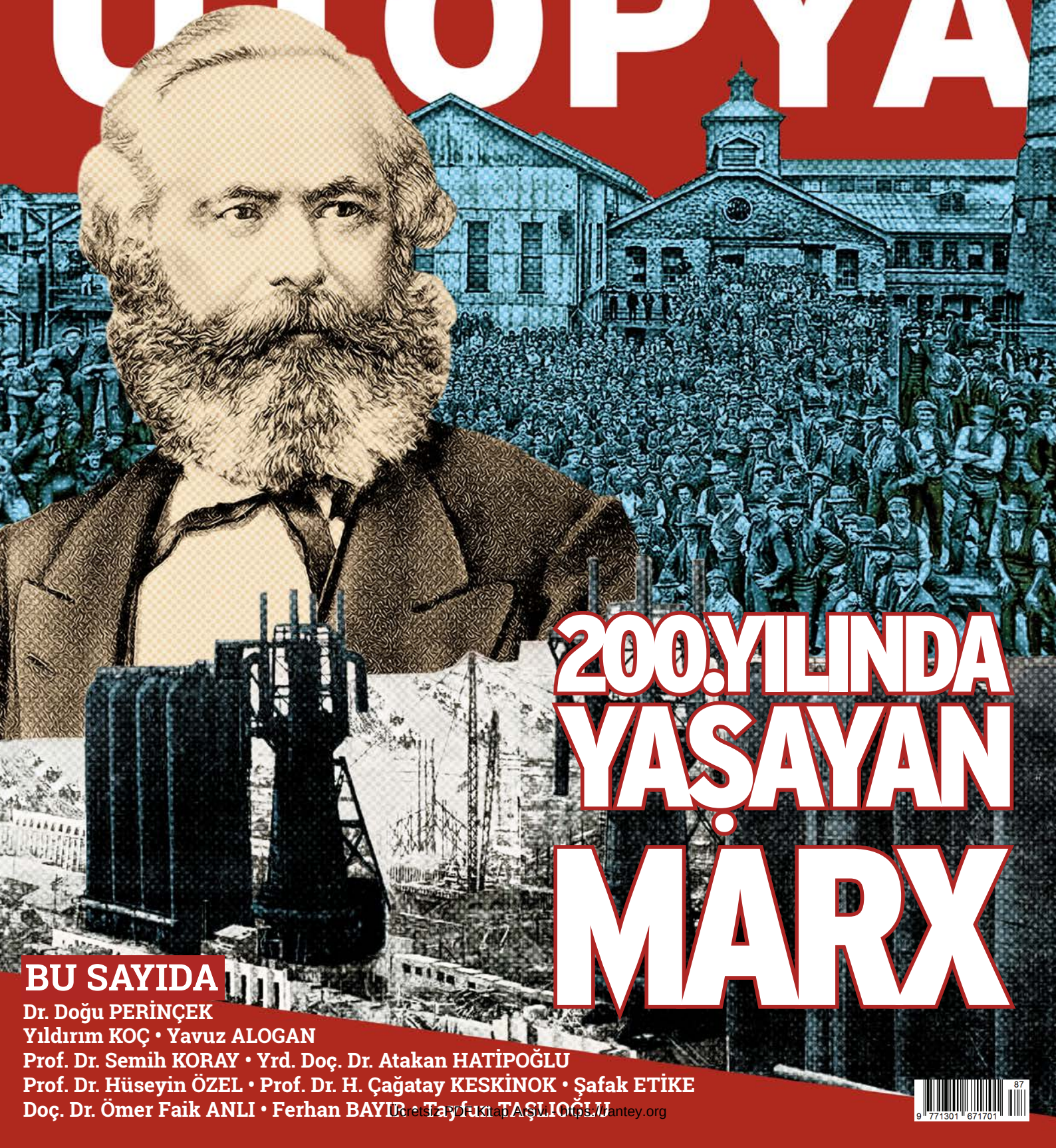
Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

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

SAYI: 287 • YIL: 24 • MAYIS 2018 • AYLIK BİLİM, KÜLTÜR ve POLİTİKA DERGİSİ • 14 TL. KDV DAHİL

BİLİM ve ÜTOPYA



200. YILINDA YAŞAYAN MARX

BU SAYIDA

Dr. Doğu PERİNÇEK
Yıldırım KOÇ • Yavuz ALOGAN
Prof. Dr. Semih KORAY • Yrd. Doç. Dr. Atakan HATİPOĞLU
Prof. Dr. Hüseyin ÖZEL • Prof. Dr. H. Çağatay KESKİNOK • Şafak ETİKE
Doç. Dr. Ömer Faik ANLI • Ferhan BAYIR • Tayfun TAŞLIOĞLU

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

87
9 771301 671701

Aydınlık Kitap

“Edebiyat dünyamızın bugününe katkı sunmak, yarınını şekillendirmek amacıyla yola çıkan Aydınlık Kitap her cuma sizlerle...”



‘Türk Devrimi’nin Felsefesi’ Bir uygarlık yaratmak
MUSTAFA SOLAK

Atasü’den ‘Kadınlığım, Yazarlığım, Yurdum’
HALİT PAYZA

Mustafa Hoş’tan ‘Hançer’ Müslüman Naziler
TUĞBA YURTERİ



İsmail Yavuz’dan ‘Mustafa Kemal’in Uçakları’
M. İLKER YÜCEL

Batı ile derdi olmayan ABD eleştirisi ve Ishiguro
EMİNE DÖLEK

Nesilden nesile direniş: ‘Toprağın Uyanışı’
ÖZLEM ÜLKÜ DEMİR



Cem Gürdeniz’den ‘Mavi Vatan Yazıları’
Dünyaya bir de mavinin gözünden bakın!
TEVFİK KADAN



‘Zor Rota’ ya da Dışişleri’nde 50 yıl
CÜNEYT AKALIN

Mustafa Çevikdoğan’dan ‘Temiz Kağıdı’
EMİNE DÖLEK

Çağdaş Arap Edebiyatı ve Baha Tahir
HALİT PAYZA



İspanya arenası kimin yasını tuttu?
SEZA ÖZDEMİR

Kültür yazıcısı: Süheyl Ünver
ÖMER ÜNAL

Ömer Seyfettin’den liberal aydın eleştirisi
AHMET YILDIZ



İsmail Mahir’den eğitim mirası
SADIK CAN PERİNÇEK

Stalin düşmanlığını karikatürize etmek
NADİR TEMELOĞLU

Batı’da esen Doğulu fırtına: Halil Cibran
HALİT PAYZA

UNUTMAYIN, “KİTAP AYDINLATIR...”

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÇİVİ YAZISI

200 yaşındaki genç Marx

Emrah MARAŞO • Yayın Yönetmeni • emrahmaraso@gmail.com

19. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de oldukça popüler olan anket defterlerinde Marx, kızı Jenny'nin sorularına sorulara oldukça sade ve açık yanıtlar verir:

Başlıca özelliğiniz?
- Tek bir amaca sahip olmak

Sizce mutluluk nedir?
- Savaşmak

Sefalet nedir?
- Teslim olmak

"Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir" şeklindeki meşhur 11. Tez, büyük devrimcinin yaşamını belirler ve bu tezin devamı olarak Engels'le birlikte kaleme adlığı Kutsal Aile ve Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi adlı çalışmasında şu temel gerçeği vurgular Marx:



"Fikirler asla eski dünya düzenini aşamaz, fakat sadece eski dünya düzeninin fikirlerini aşabilir. Fikirler hiçbir şeyi hayata geçiremez. Fikirleri hayata geçirmek için, pratik kuvvet uygulayabilecek insanlara ihtiyaç vardır."

Bu vurgu Marx'ı işçi sınıfının ve emekçi halkın mücadelesinden kopartıp onu bir düşünür ve felsefeci olarak nitelendiren, dâhi sıfatıyla gökyüzündeki tahtına oturtup ulaşılmaz kılan anlayışlara bir yanıt niteliğindedir. Diğer türlü Marx devrimciliğinden soyutlanmakta ve sıradanlaştırılmaktadır, düzeniçi ve kabul edilebilir hâle getirilmektedir. Fakat onun zorluklar ve ıstıraplar içinde geçen yaşamı bu eğilimin tam zıddıdır.

1848-49 ayaklanmalarının ortasında yer almış, sloganı demokrasinin yayın organı olan Neue Rheinische Zeitung gazetesini çıkarmış, işçi-köylü ittifakını inşa etmek için Köylü Birlikleri örgütlemiştir. Marx'ın demokratik devrim mücadelesinin öncüsü olduğu bu dönem bilimsel sosyalist geleneğin köklerini özümsemek bakımından eşsiz niteliktedir. Marx kendisine ekonomistler tarafından yöneltilen "işçilere yönelik katı ve sömürücü bir tavır sergilediği" iddiasına kulak asmamış, o yıllarda bütün davasını tek ve bölünmez bir Alman cumhuriyetinin kurulması, dönemin gericilik merkezi Çarlık Rusyasına karşı Polonya'yı savunmak ve bir "kale" haline getirmek olarak belirlemiştir. Marx, Çarlık'a karşı mücadeleyi bu ülkeyle savaşma düşüncesine götürecek kadar ilerleterek böyle bir savaşın Almanya'nın ulusal devlet olmasını hızlandıracağını, iktidarı merkezileştireceğini, böylelikle de devrimci partinin öne çıkacağını hesaplamıştır. Bu teoriyi Fransız Devrimi'nin derslerinden çıkarmıştır.

Halk hareketlerinde sistem güçlerinin inisiyatif aldığı koşullarda acelecilik ve maceracılığa karşı taraftarlarını uyarmış ve dizginlemiştir. Tarihçi Carr'a göre "Marx partisi"nin provokasyonlara ve erken eylemlere karşı işçileri uyarması, onun karakteristik özelliklerinden biriydi.

Marx büyük bir materyalistti ve 1848 döneminden sonra da devrimci çalışmalarını sürdürdü. Enternasyonal'i örgütlemesi, ütopyacı ve anarşist sapmalarla mücadelesi ideolojik, stratejik ve taktik berraklığı sağlamak içindi. Avrupa işçi sınıfından adım adım umudunu kestiği koşullarda gözlerini İrlanda'ya ve 1800'lü yılların sonuna doğru da Rusya'ya çevirdi. Bu ülkelerin devrimci eylemleri olmaksızın kurtuluş mümkün değildi.

25. yıl özel sayımızda devrimci ve materyalist Marx'ı bulacaksınız. Hayatla ilgisi olmayan ilkelerin ve dindarca beklentilerin Marx'ını değil, yaşayan ve hareketin içindeki Marx'ı okuyacaksınız. Yazarlarımıza katkıları için teşekkür ediyoruz.

200 yaşındaki Marx'ı Bilim ve Ütopya'nın doğumunun 25. yıldönümünde selamlıyoruz!

Kapağımızdan iç tasarımımıza kadar çağdaş ve yeni bir biçimle karşınızdayız. Önümüzdeki süreçte her bakımdan çok daha nitelikli bir dergiyi sizinle buluşturacağız.

Mektuplarınızı ve önerilerinizi bekliyoruz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BİLİMve ÜTOPYA

SAYI: 287 MAYIS 2018

S.S. Ütopya Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yay. ve Üretim Koop. Adına Sahibi: **Prof. Dr. H. Zafer KARS**

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: **Gökalp ÇİFTCİOĞLU**

Genel Yayın Yönetmeni: **Emrah MARAŞO**
Yazı İşleri Müdürü: **Melih OKYAY**
Editör: **Hazal SARAL**
Görsel Yönetmen: **Fatih Veli ÖLMEZ**

Yazı Kurulu: **Doç. Dr. Cüneyt Akalın, Çağrı Mert Bakırcı, Dr. Necmi Dayday, Prof. Dr. Remzi Demir, Prof. Dr. Ercan Enç, Prof. Dr. Erksin Savaş, Efe Can Gürcan, Erkan Ildız, Prof. Dr. Bekir Karaoğlu, Prof. Dr. Hamit Zafer Kars, Prof. Dr. Çağatay Keskinok, Prof. Dr. Tülin Oygür, Feyziye Özberk, Prof. Dr. Hüseyin Özel, Doç. Dr. Hakan Seçkin, Doç. Dr. Haldun Soygür, Prof. Dr. Osman Şadi Yenen, Onurcan Ülker, Doç. Dr. Hüseyin Çağrı Sağlam, Prof. Dr. Yıldırım Beyatlı Doğan, Prof. Dr. Gökhun Tanyer, Prof. Dr. Sıtkı Çağdaş İnam, Doç. Dr. Burçin Aşkım Gümüş, Harun Çakan, Dr. Elif Yılmaz, Dr. Mustafa Sevim.**

Yönetim Yeri: **Dr. Mediha Eldem Sokak No:51/1 Kültür Mahallesi, Kızılay, Çankaya/ANKARA**

e-posta: **bilimveutopya@gmail.com**

Ankara Temsilcisi: Feyziye ÖZBERK
Tel: (312) 418 52 64

İzmir Temsilcisi: Burak KURT
Tel: (0553) 509 07 02
kurtburak93@gmail.com

Eskişehir Temsilcisi: Alaz TETİK
Tel: (0505) 911 73 46
bilimveutopyaeskisehir@gmail.com

Gaziantep Temsilcisi: Mehmet İYİGÜN
Tel: (0505) 669 48 71
doctoriyigun@hotmail.com

Almanya Temsilcileri:
Aachen: Turan KILIÇ
turankilic58@hotmail.de Tel: 17622618769

Berlin: Şıvan KAYAŞ
sivankayas@gmail.com Tel: 15755840472

Bielefeld: Can ÇAKIR
cancakir@gmx.net Tel: 01621886801

Bremen: Basri Erol KIZILDENİZLİ
bkizildenizli@gmail.com Tel: 15755930522

Dortmund Bochum
Meram TOSUN
meram_tosun@hotmail.com Tel: 17631548167

Duisburg: Çağla KILIÇ
cagla_kilic@hotmail.de Tel: 15205649375

Frankfurt: Leyla DENİZHAN
denizhan.leyla@gmail.com Tel: 17666121870

Hamburg: Canel YILMAZ
canelimm@live.com Tel: 17670922260

Köln: Sevda SERBEST
sevda.serbest@gmx.de Tel: 1634717485

Belçika Temsilcisi: Ulaş SARITAŞ
ulas.saritas@gmail.com Tel: +0484 130 819

Çin Halk Cumhuriyet Temsilcileri:
Elif Nisa ŞENCAN Tel: +86 15618239747
nisaelifsencan@yandex.com

Guangzhou: Ekim GANIMGİL
ekimganimgil@gmal.com
Tel: +86 13068860450

Fransa Temsilcisi: Ali Rıza TAŞDELEN
Tel: +33 675451587

Hollanda Temsilcisi: Kenan ÖZYİĞİT
kenanozyigit@hotmail.com Tel: 31614612207

İngiltere Temsilcisi: Musa BALLIKAYA
musaballikaya@hotmail.co.uk
Tel: 447961953300

İsviçre Temsilcisi: Ethem KAYALI
e.kayali@hispeed.ch
Tel: +0041 - 79 744 41 03

İtalya Temsilcisi: Zeynep GÜNEŞ
zeynep-gunes@merck.com

Abone Koşulları: 6 Aylık: 75.00 TL.
Yıllık: 150.00 TL
Avrupa ve Ortadoğu Yıllık: 80 Euro
Amerika ve Uzakdoğu Yıllık: 150 $

Abone bedelleri için, S.S. Ütopya Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Üretim Kooperatifi
(TL) İş Bankası Bilkent Şubesi:
Hesap No: 4276 0292027

(EUR) İş Bankası Ankara/Bilkent Şubesi
Hesap No: 4276 0239523
IBAN: TR16 0006 4000 0024 2760 2395 23

Yurtdışı Satış Fiyatı
Avrupa: 6 Euro

Basıldığı Yer: Sonsöz Grup Matbaa Reklam İnş. San. Tic. Ltd. Şti.
İvedik O.S.B. Matbaacılar Sitesi 35. Cad. No.56-58 Yenimahalle / Ankara
Sertifika No: 18698 Telefon: (0312) 394 57 71

Dağıtım: Turkuvaz Dağıtım Pazarlama A.Ş
ISSN 1301-6717 Aylık Yaygın Süreli Yayın

Bu Sayıda

Emrah MARAŞO
200 yaşındaki genç Marx 1

Dr. Doğu PERİNÇEK
Marx'ın vatanı 3

Yıldırım KOÇ
Marx'ın devrim stratejisi ve sömürgeler 10

Yavuz ALOGAN
Marx ve enternasyonalizm 23

Prof. Dr. Semih KORAY
Marksizm toplumbilim ve felsefenin devrimci bir bireşimidir 29

Yrd. Doç. Dr. Atakan HATİPOĞLU
Marx ve modernite:
Frankenstein'ın izinde 34

Prof. Dr. Hüseyin ÖZEL
Marx'ın din konusundaki görüşleri 43

Prof. Dr. H. Çağatay KESKİNOK
İnsanın özgürleşmesi tasarısı olarak Marx'ta kır-kent ayrımının ortadan kaldırılması 53

Şafak ETİKE
Marksizmin sosyal bilimlerdeki güncelliği ya da sosyal bilimi savunmak 58

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI
Bilimin sosyal teorisi olarak Marksizm
Bilimin tarih ve beşerî gerçeklikle imtihanı:
Buharlaşanları katılaştırmak 66

Ferhan BAYIR
Bonaparte karşısında Marx 74

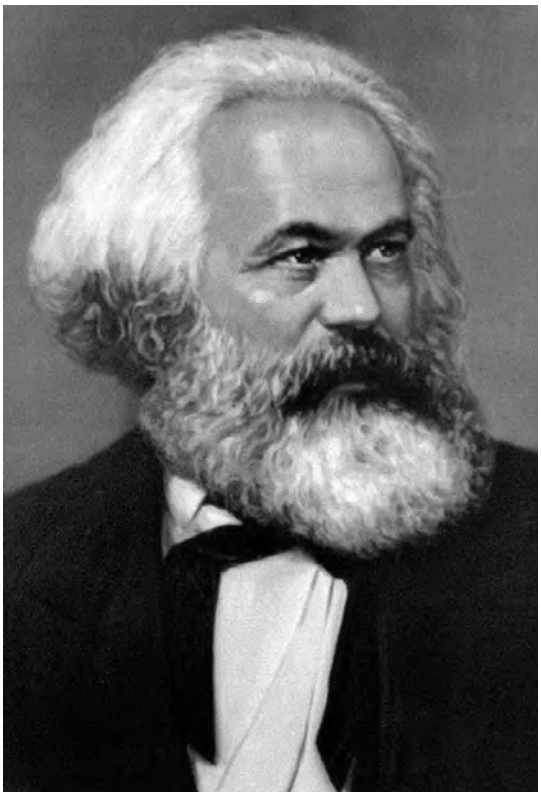
Tayfun TAŞLIOĞLU
Gerçeğin sanatında gerçeğin ustasını aramak
Marksizm sinemalarda 86

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marx'ın vatanı

Dr. Doğu PERİNÇEK • Vatan Partisi Genel Başkanı

Çağımızda Enternasyonalizm, eğer bir gösteriş ve hatta bazen sınıfsal ve ulusal ihanetin örtüsü değilse, vatanseverliktir. Kapitalizm, emperyalizm aşamasındadır. Devrimler vatan çerçevesindedir ve vatan içindir. Kendi vatanında emperyalizme karşı mücadele edenler, bütün dünyada emperyalizme karşı vatan savunması yapanlara en büyük desteği vermiş olurlar. Emperyalizm, küreselleşme adını verdiği taarruzla millî devletleri yıkmaya yönelmiştir; öyleyse millî devletlerin direnişi de küreselleşmeye biricik enternasyonal cevaptır.



Marx ve Engels'in enternasyonalizmi, Bilimsel Sosyalizmin düşmanları ve yüzeysel "Marksistler" tarafından milletin ve vatanın inkârı olarak yorumlanmıştır.

Marx, işçi devriminin 19. yüzyıl koşullarında gelişmiş kapitalist ülkelerde olacağını saptamıştı. Üretim ilişkilerinin toplumsal karakteri ile mülkiyetin özel karakteri çelişiyordu. Üretim büyük işletmelerde toplu olarak yapılıyor, fakat artı değer, yani kâr özel sermaye sahibinin oluyordu. İşçi ücretlerinin ve diğer emekçi gelirlerinin belirlediği talebin kısıtlı olması, üretilen malların bir kısmının elde kalmasına, yani bir üretim fazlasına yol açıyordu. Sistemin krizini derinleştiren olgu buydu. Bu çelişmeyi özel mülkiyet, rekabet ve kâr sistemi içinde çözme olanağı yoktu. Kriz, kaçınılmaz olarak sosyalist devrimlere yol açacaktı. Devrim, ülkenin işçi sınıfı ile burjuvazisi arasındaki sınıf mücadelesinin ürünü olacaktı. Ancak işçi sınıfının tek ülkede burjuvaziyi alt etme olanağı yoktu. Bu nedenle devrim, bütün Avrupa kıtası işçi sınıflarının uluslararası birliğini ve dayanışmasını gerektiriyordu.

İşçilerin vatanı

Marx ve Engels'in enternasyonalizmi, Bilimsel Sosyalizmin düşmanları ve yüzeysel "Marksistler" tarafından milletin ve vatanın inkârı olarak yorumlanmıştır. **Manifesto**'daki ünlü "İşçilerin vatanı yoktur" cümlesi bu amaçla kullanıldı. Oysa o cümlenin arkasından gelen cümleler, **Manifesto**'nun işçi sınıfının millet ve vatanla ilişkisini açıklar. **Manifesto**'nun Işık Soner tarafından yapılan doğru çevirisinde o bölüm şöyledir:

"İşçilerin vatanı yoktur. Onlardan sahip olmadıkları bir şey alınamaz. Proletarya, her şeyden önce siyasal hâkimiyeti fethetmek, ulusal sınıf durumuna yükselmek, kendisi ulusu oluşturmak zorunda olduğundan zaten ulusaldır; ama kesinlikle sözcüğün burjuva anlamında değil."[1]

Görüldüğü gibi, **Komünist Partisi Manifestosu**'nda işçi sınıfının millileşerek bütün milletin hâkim sınıfı haline geleceği belirtiliyordu. Kapitalist bir ülkede vatan, bütün mülkü ve sermayesiyle burjuvazinindir. Emekçiler, ancak millî bir sınıf olma sürecinde siyasal hâkimiyeti fethedebilirler. Zaten bu sürecin sonunda vatan artık burjuvazinin değil, emekçilerindir.

İşçi sınıfı da, kendisiyle birlikte bütün toplumu kurtarmak zorun-

Kapitalist bir ülkede vatan, bütün mülkü ve sermayesiyle burjuvazinindir. Emekçiler, ancak millî bir sınıf olma sürecinde siyasal hâkimiyeti fethedebilirler. Zaten bu sürecin sonunda vatan artık burjuvazinin değil, emekçilerindir.

1) Marx-Engels, Komünist Partisi Manifestosu, çev. Işık Soner, Kaynak Yayınları, s.68. Manifesto'nun 1888 İngilizce basımında "ulusal sınıf" yerine, "ulusun önde gelen sınıfı" denmiştir (Işık Soner'in notu). Aslında İngilizce basımda yapılan bu yorumlu çeviri de, işin özünü ortaya koyuyor. İşçi sınıfı için ulusal olmak, iktidar olmakla sımsıkı bağlantılıdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

da olduğu için[2], millî sınıf durumuna yükselir ve en sonunda emekçilerden oluşan milleti meydana getirir. Üretim araçlarının burjuvazinin mülkiyetinden kurtarılıp millete kazandırıldığı bu süreçte, işçi sınıfının kendisi milletin önderi olur. Başka deyişle işçi sınıfı millileşerek ve milletleşerek iktidara gelebilirdi. Millî olmak, işçi sınıfı için iktidar olmakla sımsıkı bağlantılıdır.



İşçi sınıfının millî bağımsızlık davası

Marx ve Engels, 19. yüzyıl Avrupa'sında demokratik devrimler ile sosyalist devrimleri iç içe yaşadılar. Nitekim 1848 yılında yazdıkları **Manifesto**'da Almanya'nın "burjuva devriminin arifesinde" olduğunu saptarlar.[3] 1871 yılında ise Almanya'nın burjuvazi önderliğinde birleşmesini desteklediler.

Manifesto'ya göre, bağımsızlık, burjuvazi için "en hafif deyimiyle önemsizdir." Ama işçi sınıfı için, sömürü ve baskıdan kurtulmanın ön şartıdır. O nedenle, Marx ve Engels, 1848'den 1893'e kadar, **Manifesto** basımlarına yazdıkları önsözlerde, Polonya'nın, Almanya'nın, İtalya'nın, Macaristan'ın bağımsızlık ve vatanı birleştirme mücadelesini Avrupa devrimlerinin merkezine yerleştirdiler.[4]

Onlara göre millî boyunduruk, öncelikle kırılması gereken boyunduruktu. "Millî bağımsızlık olmadan", bırakalım işçi sınıfının hâkimiyetini, o zaman demokratik devrimi ifade eden "burjuvazinin hâkimiyeti dahi hiçbir ülkede mümkün değildi."[5] O nedenle bağımsızlık devrimleri, "sosyalist devrimin yolunu açıyor, temelini hazırlıyordu."[6]

İşçi sınıfının "uluslararası birliği" için de, "Avrupa'da tek tek her milletin birlik ve bağımsızlığının yeniden sağlanması" ön şarttı. "Milletlerin ortak hedeflere yönelik barışçı ve mantıklı işbirliğinin yolu, bağımsızlıktan geçiyordu.[7] Marx ve Engels önemle vurguladılar: Enternasyonalizm, bağımsız ve özgür milletlerle olur.



19. yüzyıl Avrupa'sında bağımsızlık ve devrim

Manifesto'yu anlamak için tarihsel koşulları hatırlayalım: 19. yüzyıl Avrupa'sında iki devrimci süreç yaşanmaktadır. Biri, burjuvazinin hâkimiyetini yıkacak olan proletarya devrimidir. Diğeri ise, millî bağımsızlık sürecidir. Proletarya devrimi, Avrupa kıtası ölçeğinde, en azından en gelişmiş kapitalist ülkelerde "ortak eylemi" gerektirmektedir. O gün dünyanın etkin siyasal coğrafyasının Avrupa'dan ibaret olduğunu düşünürsek, Avrupa ülkelerinde proletarya devrimi, dünya devrimi demektir. Marx ve Engels, "işçilerin vatanı yoktur" saptamasını, o zamanın Avrupa'sı için yaptılar. O koşullarda proletarya devrimini başarmak için vatan sınırlarını aşmak, Avrupa ölçeğinde bir dayanışma içine girmek zorunluydu.

Ancak **Manifesto**'nun bildirisini bu kadarla sınırlayanlar, Marx'tan da, Engels'ten de uzaklaştılar. Çünkü aynı Avrupa'da bir de "millî bağımsızlık" süreci yaşanıyordu. Engels, **Manifesto**'nun 1892 İtalyanca ve 1893 Lehçe basımlarına yazdığı önsözlerde, devrim ile millî bağımsızlık arasındaki bağlantıyı şöyle vurgulamıştır:

"İki büyük ulus (Almanlar ve İtalyanlar) 1848'den 1871'e kadar kendilerini toparlayıp bağımsızlıklarını şu ya da bu biçimde yeniden elde ettilerse, bunun nedeni, Karl Marx'ın dediği gibi, 1848 Devrimini bastıranların bu devrimin vasiyetini kendilerine rağmen yerine getirmeleridir."[8]

Engels, öyle anlaşılıyor ki, Enternasyonalizmin yanlış yorumundan kaygı duymuş ve **Manifesto'nun yeni basımlarına yazdığı** önsözlerde bağımsızlık ile uluslararası dayanışma arasındaki bağlantıyı sürekli işlemiştir. 1892'de şöyle der:

"Avrupa uluslarının gerçek uluslararası işbirliği, ancak bu ulusların her birinin kendi vatanında tamamen bağımsız olmalarıyla mümkündür."

1893'te yazdığı Önsöz'de aynı saptamayı bir kez daha vurgular:

"Tek tek her ulusun birlik ve bağımsızlığı yeniden sağlanmaksızın, ne proletaryanın uluslararası birliği

2) Marx-Engels, Komünist Partisi Manifestosu, çev. Işık Soner, Kaynak Yayınları, s.21.

3) Aynı eser, s.85.

4) Aynı eser, s.40-42, 85.

5) Aynı eser, s.42.

6) Aynı eser, s.42.

7) Aynı eser, s.42.

8) Marx-Engels-Lenin, *Über Proletarischen Internationalismus*, Dietz Verlag, Berlin, 1959, s.38.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gerçekleştirilebilir, ne de bu ulusların ortak hedeflere yönelik barışçı ve mantıklı işbirliği."

İşte Engels, Almanların ve İtalyanların bağımsızlığına özellikle bu devrimci açıdan önem verir. Eksik kalan, Polonya'nın bağımsızlığıdır. Engels, şöyle der:

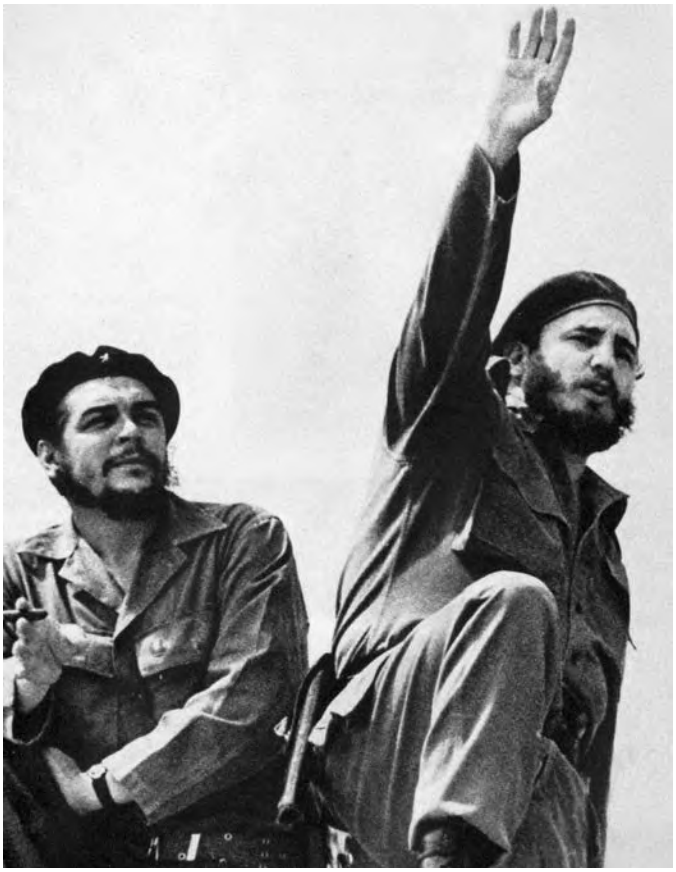
"Polonya'nın bağımsızlığı ancak Polonya'nın genç proletaryası tarafından kazanılabilir ve onun ellerinde güvence altında olabilir. Çünkü Polonya'nın bağımsızlığına, Polonyalı işçiler kadar Avrupa'nın bütün öteki işçilerinin de ihtiyacı vardır."[9]

Toparlayacak olursak, Marx ve Engels'in konuya ilişkin tezlerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Avrupa'da proletarya devrimi, en azından en gelişmiş kapitalist ülkelerin işçi sınıflarının ortak eylemini gerektirir.

2. Tek tek ülkelerin bağımsızlığı, proletaryanın uluslararası işbirliği için şarttır.

3. Bütün ülkelerin bağımsız hale gelmesi, Avrupa'nın devrimci işçi sınıfının ortak ihtiyacıdır.



Kapitalizm, Ezilen Dünyaya vatanı ve vatanseverliği dayattı.

Görüldüğü gibi, Marx ve Engels, 19. yüzyıl Avrupa'sındaki proleter devrimleri ile bağımsızlık süreçleri arasındaki bağlantıyı vurgulamışlardır. Tek tek ülkelerin bağımsızlığı, uluslararası proleter devriminin ön şartıdır. Dünya devrimi, tek tek ülkelerin bağımsızlığından geçmektedir. İşçilerin vatanının olmadığı bir dünyaya, işçilerin bağımsız vatanlarının olduğu bir dünyadan gidilmektedir. **Komünist Partisi Manifestosu**'nda belirtildiği gibi, proletaryanın "ulusal sınıf durumuna yükselmek, kendisini ulus olarak kurumlaştırmak zorunluluğu" ve "burjuva anlamda değil ama ulusal" olması buradan gelir.



Kültür alanında Batı emperyalizminin vurucu gücünü oluşturan vatansız aydınlara verilen misyon, vatanla ve vatanseverlikle alay etmekti.

Lenin'in Manifesto yorumu

Komünist Partisi Manifestosu'ndaki vatan kavramını Lenin de tartıştı ve açıklığa kavuşturdu. 20 ve 30 Kasım 1916 tarihlerinde arkadaşı Inês Armand'a yazdığı mektuplardaki yorumu dikkat çekicidir:

" 'İşçinin vatanı yoktur' şu anlama gelir: a) Ekonomik durumu (le salariat) millî değil, fakat uluslararasıdır. b) Sınıf düşmanı uluslararasıdır. c) Kurtuluşunun şartları aynı şekilde. d) İşçilerin uluslararası birliği, millî birliğinden daha önemlidir.

Bundan, yabancı boyunduruğundan kurtulmak söz konusu olduğu zaman, mücadele etmemeli anlamı mı çıkar? Evet mi, hayır mı?

Sömürgelerin kurtuluş savaşları, İrlanda'nın İngiltere'ye karşı savaşı ne olacak?

Yani millî bir ayaklanma vatan savunması değil midir? "[10]

Lenin, ikinci mektupta konuyu şöyle sürdürür:
"Marksizmin bütün ruhu, bütün sistemi, şunu öne sürer: a) Her tez tarihseldir; b) yalnızca diğerleriyle ilişkili olarak ve c) yalnızca tarihin somut tecrübeleriyle bağlantı içinde ele alınır.

Vatan, tarihsel bir kavramdır. Millî boyunduruktan kurtuluş çağında, daha doğrusu sırasında vatan, başka şeydir; millî hareketlerin çok geride kaldığı bir zamanda başka şeydir. Üç tip ülke için (Milletlerin kendi kaderini tayin konusundaki tezlerimizin 6. maddesi) vatan ve savunması tezi, her durumda aynı biçimde olmaksızın uygulanabilir.

Komünist Manifesto'da deniyor ki, işçilerin vatanları yoktur.

9) Marx-Engels-Lenin, *Über Proletarischen Internationalismus*, Dietz Verlag, Berlin, 1959, s.36 vd., s.38.

10)) Marx-Engels-Lenin, *Über Proletarischen Internationalismus*, Dietz Verlag, Berlin, 1959, s.431 vd, 433 vd.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Doğru. Ama orada yalnız bu söylenmiyor. Orada ayrıca, millî devletlerin kuruluşunda proletaryanın özel bir rol oynadığı da söyleniyor. Birinci tez (işçilerin vatanı yoktur) alınır ve ikinci tezle (işçiler, kesinlikle burjuva anlamda olmamakla birlikte, sınıf halinde kendilerini milli olarak kurumlaştırırlar) bağlantısı unutulursa, bu, temelden yanlıştır.

Bu bağlantı neredediir? Bana göre şurada: Demokratik harekette (böyle bir zamanda, böyle somut bir durumda), proletarya, demokratik hareketi (ve bunun sonucu olarak millî bir savaşta vatan savunmasını) desteklemeyi reddedemez.

Marx ve Engels, **Komünist Manifesto**'da, işçilerin vatanlarının olmadığını söylediler. Ama aynı Marx, birçok kez millî savaş çağrısında bulundu: Marx 1848, Engels 1859 (Po ve Rhein kitapçığının sonunda, doğrudan *Almanların millî duygusu ateşlenir; Almanlar doğrudan millî savaşa çağrılır). Engels 1891 yılında, Fransa'nın (Boulanger) ve III. Alexander'in Almanya'ya karşı yaklaşan savaş tehdidi açısından 'vatan savunmasını' vurgulayarak kabul etti.

Marx ve Engels, bugün böyle yarın başka türlü konuşan karışık kafalı adamlar mıydı? Hayır. Bana göre, millî savaşta 'vatan savunması', Marksizme kesinlikle uygundur. 1891 yılında Boulanger'ye ve III. Aleksander'e karşı savaş olsaydı, Alman sosyal demokratları vatanı fiilen savunmalıydılar. Bu, millî savaşın özel bir türü olurdu."[11]

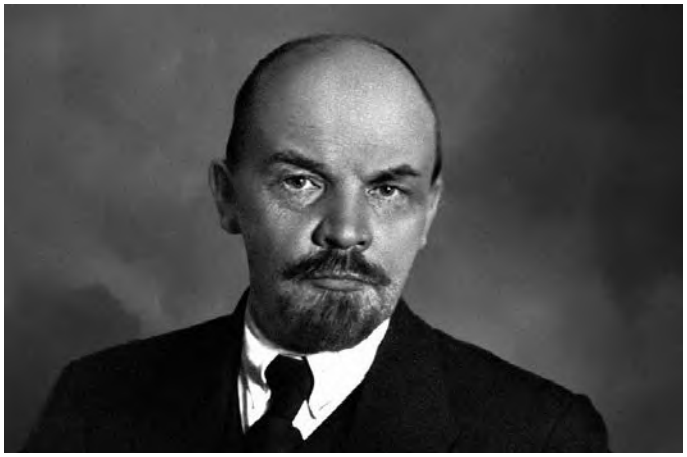
Emperyalizm çağında vatan

Kapitalizm, Ezilen Dünyaya vatanı ve vatanseverliği dayattı. Emperyalizmin eğilimi, tam tekel olmaktır; başka deyişle Ezilen Dünya ülkelerine rakipsiz egemen olmak, onları sömürgeleştirmektir. Bu konuda Lenin'in "Marksizmin Bir Karikatürü ve Emperyalist Ekonomizm" kitabı incelenmelidir.[12]

Emperyalizmin sömürgeleştirme eğilimine karşı Ezilen Dünyanın kurduğu savunma cephesi, vatan savunmasıdır. Burjuva demokratik devrimlerin "vatan" ve "vatanseverlik" bayrağı, Emperyalizm Çağında Ezilen Dünya ülkelerinin ellerinde yükseldi. Ezilen Dünya halkları için vatan, emperyalizme karşı savunulacak ya da sömürge olmaktan kurtarılacak topraktı. İster proletarya önderliğinde olsun, isterse millî burjuvazinin önderliğinde, emperyalizme karşı her mücadele, Dünya Devriminin parçasıydı. Nitekim Komünist Enternasyonal'in 1928 yılında kabul ettiği program, Türkiye'deki Kemalist Devrimle birlikte Ezilen Dünyadaki birçok mücadeleyi "Dünya Devriminin halkaları" olarak kabul etti.[13]

Ezilen Dünyada vatansızlığı savunan ve özellikle aydınları vatana yabancılaştıran emperyalizm oldu. Kültür alanında Batı emperyalizminin vurucu gücünü oluşturan vatansız aydınlara verilen misyon, vatanla ve vatanseverlikle alay etmekti.

Öte yandan gelişmiş kapitalist ülkelerin burjuvazileri, "vatanseverlik" kavramını hem Ezilen Dünyaya karşı emperyalist faaliyetlerinde, hem de aralarındaki hegemonya yarışında kullandılar. "Vatan savunması"nın ne zaman haklı ne zaman haksız olduğu tartışması, bu nedenle ortaya çıktı.



Lenin, Birinci Dünya Savaşının büyük devletler arasında bir yağma savaşı olduğunu saptayarak, emperyalistlerin "vatan savunması" yalanını sergiledi. Lenin, bu savaşta Türkiye, İran, Çin ve Arnavutluk için vatan savunmasını haklı görmekteydi.[14]

Lenin'e göre, ezilen ulusların büyük devletlere karşı savaşını "vatan savunması" olarak kabul etmemek, budalalıktır.[15]

Bilimsel sosyalistler, yağma savaşlarında emperyalist burjuvazinin "vatan savunması" yalanını çürütmekle birlikte, emekçi halk içinde vatanseverliği işlediler. Lenin, 1914 yılı sonunda kaleme aldığı ünlü "Büyük-Rus Millî Gururu Üzerine" başlıklı yazıda, Çarlığın yayılma ve tahakkümünü desteklemek anlamında bir "vatan savunmasını" reddeder, ancak vatanseverliği çarlara, büyük toprak sahiplerine, büyük burjuvalara bırakmaz. Emekçi halk vatansız değildir; asıl vatan sevgisi, vatan için sorumluluk duygusu, emekçilerdedir.

Lenin şunları söyler:

"Ulusal gurur duygusu, bize, biz bilinçli Rus proleterlerine yabancı bir duygu mudur? Elbette ki değildir! Biz, dilimizi ve vatanımızı severiz; biz vatanımızın emekçi yığınlarını (yani vatanımız nüfusunun onda dokuzunu) demokratik ve sosyalist bilinç düzeyine yükseltmek için elimizden geleni yapıyoruz. Çarın kasapları, soylular ve kapitalistler elinde, güzel vatanımızın uğ-

11) Aynı yerde.

12) Çev. Dr. Veysel Yıldız, Kaynak Yayınları, İstanbul, Mayıs 2016.

13) *Komünist Enternasyonal Programı,* Aydınlık Yayınları, İstanbul, Mayıs 1977, s.29. Aynı şekilde bkz. Doğu Perinçek, *Lenin Stalin Mao'nun Türkiye Yazıları,* Kaynak Yayınları, 3. basım, İstanbul, Temmuz 1992, s.38.

14) Bkz. Doğu Perinçek, *Lenin Stalin Mao'nun Türkiye Yazıları,* Geliştirilmiş 4. Basım, Ağustos 2014, s.127.

15) Lenin, *Sosyalizm ve Savaş*, çev. N. Solukçu, Sol Yayınları, 7. basım, Ankara, 2009, s.58 vd.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

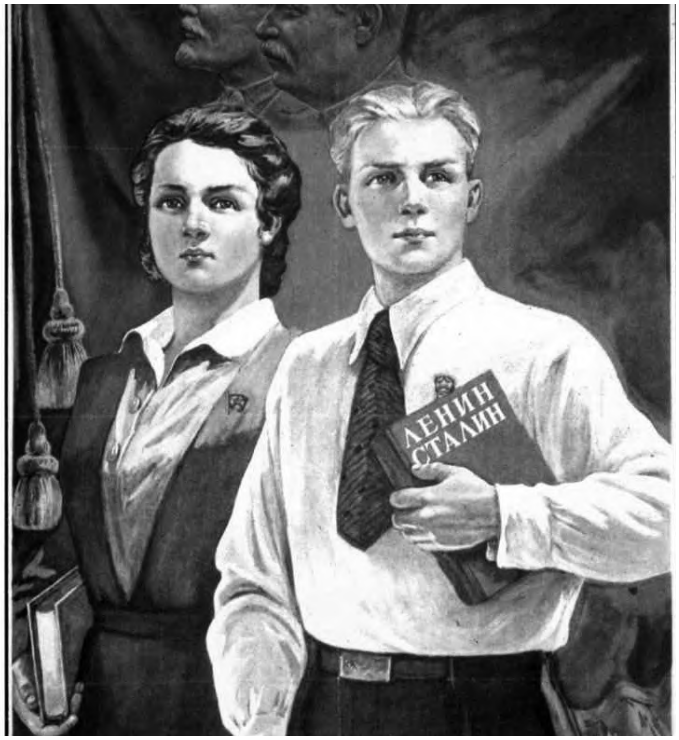
radığı hakaretleri, zulüm ve aşağılamaları görmek ve duymak bizim için çok acıdır. ...Biz Büyük-Ruslar, bu zulüm ve aşağılamalara karşı göstermiş olduğumuz direnişten ötürü gurur duyuyoruz."[16]

Sovyet Devriminin vatan savaşı

Sovyet Devrimi baştan sona vatan savaşı sürecidir.

Çarlık Rusya'sı kuşkusuz emperyalist savaşın tarafıydı. Ancak Çarlık yıkıldıktan sonra 1917 Ekim'inde Bolşeviklerin iktidara gelmesinin en önemli nedenlerinden biri, Rusya'nın birliğini koruyacak tek güç olmalarıydı.[17]

Devrimin kendisi emperyalizme karşıydı. Ekim Devrimine önderlik eden Bolşevik Partisi, emperyalist-feodal Rus Çarlığını yıkan 1917 Şubat Devrimine etkin olarak katıldı ve o devrimi kesintisiz olarak sürdürerek emperyalist burjuvaziyi devirdi.



Sovyet Devrimi, 1917 Ekim ayında bitmedi, başladı. 1918-1921 yıllarındaki İç Savaş, vatan savaşıydı. Sovyet Rusya'ya askerî müdahale için cepheye sürülen İngiliz, Fransız ve ABD birliklerinde toplam 310 bin asker ve subay savaşıyordu. Bu emperyalist devletlerin denetimindeki diğer ülkelerin 600 bin askeri de, Sovyet iktidarını yıkmak için Çarlık kalıntısı gericiliğin yanında savaşa girdi. Emperyalist devletlerin 1918-1921 yıllarında toplam bir milyona yakın askeri Sovyet Rusya'ya karşı savaştılar.[18] Sovyetler Birliği, bu emperyalist saldırılara karşı vatan savunmasıyla kuruldu.

Sovyetler Birliği'nin devrimci döneminde eğitimin temel görevlerinden biri vatan sevgisini geliştirmekti. Kalinin'in yazdığı **Komünist Eğitim** kitabının ilgili bölümü bu açıdan çok öğreticidir.[19] Kalinin, bu kitapta "Bütün emekçileri coşkun bir vatanseverlik ve vatana karşı hudutsuz bir aşkla eğitmemiz gerekir" der ve Sovyet vatanseverliğini, "halk destanlarıyla başlayan derin geçmişe" bağlar.[20] Aynı eserde, Belinski, Nekrasov gibi Rus burjuva demokratik devriminin büyük yazarlarının vatan sevgisi üzerine yazdıklarına yer verilir.[21]

Komünist Enternasyonal, 1935 yılında toplanan 7. Kongresinde bütün komünist partilerin önüne vatan savunması görevini koydu. 1941 yılında Komünist Enternasyonal kapatıldı. Bütün Partiler Moskova merkezine bağlı bölümler (seksiyon) olmaktan çıktılar, millî partiler haline geldiler.

Stalin, İkinci Dünya Savaşı öncesinde Rus vatanseverliğini güçlendiren bir sanat yaratıcılığı ve propaganda kampanyası açtı. Dünya sinemasının en seçkin yönetmenlerinden Eisenstein, Aleksander Nevski ve Müthiş İvan gibi eski Rus çarlarının vatanseverliğini anlatan sinema şaheserlerini o dönemde çevirdi.[22]

Savaş sırasında Stalin, "Anavatan Savunması" yapan Rus askerlerine "Kuduzov'un askerleri" diye sesleniyordu. Kuduzov, Napolyon'un istilasına karşı zafer kazanan Türk kökenli Çarlık generali idi. Lenin'in önderliğinde devrim yapan Bolşevik Partisi, halkı Aleksander Nevski'lere, Müthiş İvan'lara, Kuduzov'lara gönderme yaparak vatan savunmasına seferber ediyordu.

Alman Nazi orduları Stalingrad'a dayandıkları sırada Sovyetler Birliği resmî marşını değiştirmek gereğini duydu. 1943'e kadar Sovyetler Birliği'nin resmî marşı Enternasyonal'di. 1943'ten sonra yeni millî marş kabul edildi. SSCB marşı şöyle başlıyordu:

Büyük Rus milletinin perçinlediği
Özgür cumhuriyetlerin parçalanmaz birliği
Yaşasın halkların iradesiyle kurulmuş
Yüce ve güçlü Sovyetler Birliği

Görüldüğü gibi Sovyetler Birliği'nin varlığını sürdürmesi de vatan savunmasıyla oldu. Sovyetler Birliği, Nazi işgaline karşı dört yıl "Sovyet Anavatanını Savunma Savaşı" verdi. Bu savaş, bütün insanlığın Nazi saldırganlığından kurtarılmasında belirleyici oldu.

Sovyet Devrimi, yalnız sosyalizm için değil, bütün Mazlumlar Dünyası için bir kale oluşturdu. Türkiye'nin İstiklal Savaşı, Hindistan'ın İngiliz sömürgeciliğinden

16)) Lenin, *Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı,* çev. Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, 5. basım, Nisan 1978, s.125 vd.

17) Bu konuda etraflı bir inceleme için bkz. Yıldırım Koç, "Rus Devrimi ve Vatan Savunması" *Teori*, Mart 2007, sayı 206.

18) Aynı yazı.

19) Bkz. M.I. Kalinin, *Über kommunistische Erziehung*, Verlag Roter Morgen, Dortmund, Aralık 1977, s.44 vd. Bazı bölümleri eksik olmakla birlikte bu kitap Türkçeye de çevrildi: *Devrimci Eğitim Devrimci Âhlak*, çev. Hüseyin Aykol, Ser Yayınları, 1976, s.103 vd.

20) Age, Almanca basım, s.128 vd.

21) Age, Almanca basım, s.128 vd.

22) Bkz. Doğu Perinçek, "Aleksander Nevski'den Mustafa Kemal'e", *Aydınlık*, 10 Haziran 1995, s.20.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org



Rusya Ekim Devriminden bugünlere kadar uzanan ve devam eden bir vatan savunması çağı yaşamaktadır.

kurtulması, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Doğu Avrupa devrimleri, Çin Devrimi ve sömürgeciliğe karşı kurtuluş savaşları Sovyet Devrimiyle dayanışma içinde gerçekleşti.

Sovyetler Birliği, 1990 yılı sonrasında ABD emperyalizmi merkezli baskı ve saldırılara karşı vatanı savunamadığı için dağıldı. Bu koşullarda vatan savunması Rusya'nın gündemine daha büyük önemle yerleşti. Rusya, vatan savunmasına yan çizen, ülkeyi ABD emperyalizmine açan Gorbaçov-Yeltsin döneminde iki kez parçalanmıştır; ancak daha sonra Putin'in vatan savunması siyasetiyle toparlanmaya başlamıştır. Bu tecrübeler de göstermektedir ki, Rusya Ekim Devriminden bugünlere kadar uzanan ve devam eden bir vatan savunması çağı yaşamaktadır. Sosyalizmi kurabilmek için, sosyalizmin kurulduğu coğrafyayı emperyalizme karşı savunmak zorunluydu.

Rusya'da devrim ile vatan savunması arasındaki sıkı bağ, kuşkusuz toplumsal-ekonomik temelden geliyordu. Rusya, kapitalizmin yeterince gelişmediği bir köylü ülkesiydi. Sosyalizmin sanayileşme ve demokratikleşme yönündeki olağanüstü başarılarına rağmen, bu dönem henüz tamamlanmamıştı.

Günümüzün Rusya komünist partilerinin önderlerini tanıdığım zaman, Rus tarihinin içine kök salan devrimci geleneğin bugün daha da canlandığını gördüm. Şeniyin, Tulkin, Gunko, Ligaçev, Andreava gibi önder arkadaşlarla uzun görüşmelerim oldu. Rusya'nın geçmiş birikiminden kuvvetle beslenen bir devrimci kültürle yoğrulmuşlardı ve hepsinin yüreği vatan sevgisi ateşiyle doluydu.[23]

Çağımız devrimlerinin karakteri

Hele küreselleşme döneminde, çağımız devriminin karakteri daha da belirginleşti. Günümüzde devrim, emperyalizm ile vatan arasındaki çelişmenin çözülmesinden başka bir şey değildir. Bu koşullarda işçi sınıfı, ancak vatanını savunarak devrime önderlik edebilir.



Günümüzde devrim, emperyalizm ile vatan arasındaki çelişmenin çözülmesinden başka bir şey değildir.

Bugün vatanın işçi sınıfı için ne anlama geldiğini, Korkut Boratav arkadaşımız şöyle açıklıyor:

"'İşçilerin vatanı yoktur' sloganı tersine döndü. İşçiler, ulusal olmak zorunda bırakıldı, sermaye ise vatansızlaştı. İşte küreselleşme budur aslında. Ülke ekonomisinin güçlü olması, öncelikle emeğin sorunudur. Bu nedenle sosyal ve ekonomik işlevlerle yüklü bir devletin varlığı da, esas olarak emeğin gündemini oluşturur."[24]

Aslında sermaye sınıfının geniş kesimi de ancak vatan toprağına basarak yaşayabilmektedir. Vatansızlaşan, yalnızca sıcak para komisyoncularının ve acentaların oluşturduğu dar bir kesimdir.

Bugün Ezilen Dünya ülkelerinde vatan, emperyalizmin sömürgeleştirmek istediği topraktır. Sömürgeleştirmek, Ezilen Milletin vatanını yok etmektir; millî devletini yıkmak ve onu yeniden Ortaçağ karanlığına yuvarlamaktır. Aslında sömürgeleşmenin diğer adı, vatansızlaşmaktır.

Bilimsel sosyalistlerin, proleter enternasyonalizmi ile vatanseverliği birleştiren tavırlarının temelinde, devrim amacı bulunuyor. Çağımızda devrimler, emperyalizmin zayıf halkasında oldu ve oluyor. Emperyalizme karşı bağımsızlık için mücadele, devrimin birinci görevidir.

Vatan, üzerinde devrim yapacağımız topraktır.

Emperyalizm çağında, bütün devrimler, emperyalizme karşı vatan savunmasında gerçekleşti.

Osmanlı sultanlığını yıkan Türk Devrimi, İstiklal Savaşıyla oldu.

23) Rusya Komünist İşçi Partisi (RKİP) Genel Sekreteri Tulkin'i İşçi Partisi 3. Büyük Kongresi'ne geldiği zaman tanıdım. RKİP önderlerinden Gunko ise, 1993 yılında Türkiye'yi ziyaret etti ve ikinci ziyaretinde İşçi Partisi 4. Büyük Kongresi'ne katıldı. SBKP Eski Politbüro Üyesi ve bugünkü Sovyetler Birliği Komünist Partileri Birliği Genel Sekreteri Şeniyin ile Ağustos 1996 yılındaki Moskova ziyaretimde görüştüm. SBKP'nin Gorbaçov zamanındaki ikinci lideri Ligaçev ile İşçi Partisi'nin konuğu olarak 1993 başındaki Türkiye ziyaretinde ve İşçi Partisi 4. Büyük Kongresi ile Uluslararası Avrasya Seçeneği Konferansı'na katıldığı zaman görüştük. BSBKP Genel Sekreteri Nina Andreava ile Kore DHC'nin başkenti Pyongyang'da tanıştım.

24) Korkut Boratav, "Sermaye Kozmopolit Oldu", *Cumhuriyet*, 27 Şubat 1996.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sovyet Devrimi, baştan sona vatan savunması süreci olarak özetlenebilir: Bolşevik Partisi iktidara gelerek Rusya'yı birleştirmişti. 1918-1921 yıllarındaki dört yıllık İç Savaş, Rus vatanını birleştirme, hatta Sovyetler Birliği'ni kuran cumhuriyetleri birleştirme savaşıydı. İkinci Dünya Savaşında o birlik, yine Sovyet iktidarı sayesinde korundu. 1956 sonrası süreçte bir devlet sınıfı oluştu ve Sovyetler Birliği dağıldı. Devrimin birleştirdiği Rusya, devrimini yitirince birliğini de kaybetti.

Çin Devrimi, Japon ve ABD emperyalizmine karşı vatan savunmasının ürünüdür.

Bulgaristan, Yugoslavya, Çekoslovakya, Polonya, Arnavutluk, Macaristan ve Romanya'da devrimler, İkinci Dünya Savaşındaki vatan savunmasının meyvesidir. Kore, Vietnam, Laos, Kamboçya devrimleri, Fransız ve ABD emperyalistlerine karşı vatan savunması düzleminde oldu.

Küba Devrimi, yine ABD emperyalizmine karşı mücadelenin ürünüydü. Cezayir'in kurtuluş savaşından Afrika ülkelerinin bağımsızlık savaşlarına kadar Mazlum Milletlerin bütün devrimleri vatan savunmasında gerçekleşti.

Hele "küreselleşme" denen süreçte, Ortadoğu, Asya ve Latin Amerika'daki devrimci çabaların hepsi, yine ABD emperyalizmine karşı vatan savunmasıdır.

Devrimci pratiğin teorisi olan Bilimsel Sosyalizm, çağımızda esas olarak bu zeminde gelişti.

Devrim vatanı birleştirdi, karşıdevrim böldü

Çağımızda vatan savunması ile sosyalizmin kurulması ve savunulması hep iç içe geçmiştir. Sosyalizm, bütün örneklerde ancak vatan savunmasıyla kuruldu ve yine ancak vatan savunmasıyla varlığını sürdürebildi. Çünkü emperyalizm çağındayız.

20. yüzyılda Rusya, Çin, Türkiye, Yugoslavya, Çekoslovakya, Vietnam gibi ülkelerin hep devrimle birleştirildiğini ve Kore, Rusya, Yugoslavya, Çekoslovakya ve Irak örneklerinde görüldüğü gibi emperyalist işgallerle ve müdahalelerle bölündüklerini görüyoruz.

Çağımızda devrim, vatanı birleştiriyor. Karşıdevrim ise, vatanı parçalıyor. Bu olgu da gösteriyor ki, çağımızın tipik devrimi vatanın birliği ve millî devlet içindir. Karşıdevrim ise, vatanı parçalamak ve millî devleti yıkmak içindir. Bilimsel Sosyalizm, 20. yüzyılda önemli ölçüde vatan savunması pratiklerinde geliştirilmiştir.

Enternasyonalizm ve vatanseverlik

Ezilen Dünyada vatanseverlik, çağımızın devrimciliğidir.

Çağımızda Enternasyonalizm, eğer bir gösteriş ve hatta bazen sınıfsal ve ulusal ihanetin örtüsü değilse, vatanseverliktir. Kapitalizm, emperyalizm aşamasındadır. Devrimler vatan çerçevesindedir ve vatan içindir. Kendi vatanında emperyalizme karşı mücadele edenler, bütün dünyada emperyalizme karşı vatan savunması yapanlara en büyük desteği vermiş olurlar. Emperyalizm, küreselleşme adını verdiği taarruzla millî devletleri yıkmaya yönelmiştir; öyleyse millî devletlerin direnişi de küreselleşmeye biricik enternasyonal cevaptır.

Vatan savunmasının devrim anlamı taşıdığı günümüz dünyasında, Enternasyonalizm tek tek ülkelerdeki vatan savunmalarının ve millî devrimlerin toplamından başka bir şey değildir. O nedenledir ki, bugün Türkiye, Suriye, Irak, İran ve Rusya, vatanlarını savunmak için birleşirken, günümüzdeki Enternasyonalizmi temsil ediyorlar. Herkes bugün Suriyelidir, Iraklıdır, Afganistanlıdır, İranlıdır, Filistinlidir, Libyalıdır. Herkesin yüreği ABD'ye karşı dik duran Venezüela ve diğer Latin Amerika ülkeleriyle çarpmaktadır. Herkes Çin'in yükselişinde kendi güvenliğini bulmaktadır. Herkes, Türkiye'nin ABD emperyalizmine karşı savaştan başarıyla çıkması için bir an önce Kemalist Devrim rotasına girmesini beklemektedir.

BRICS adıyla anılan Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin ve Güney Afrika ülkeleri, özünde vatan savunması temelinde birleşmişlerdir.

Şanghay İşbirliği Örgütü'nde (ŞİÖ) bir araya gelen Çin, Rusya, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan ise, emperyalizme karşı büyük vatan Asya'yı savunuyorlar.

ABD'nin bütün korkusu, Çin ve Hindistan'dan Rusya, İran, Türkiye ve Almanya'ya kadar uzanan bir Avrasya cephesinin oluşmasıdır. Bu cephe vatan bütünlüğü, millî ekonomiyi geliştirmek gibi millî demokratik devrim aşamasının kalelerini savunmaktadır.

Günümüzün Enternasyonalizmi, emperyalizmin başını çeken ABD emperyalizmine karşı vatan savunmalarını birleştiren cephedir.



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marx'ın devrim stratejisi ve sömürgeler

Yıldırım KOÇ • ODTÜ Öğretim Görevlisi

Marx ve Engels, gelişmiş kapitalist ülkelerin sömürge politikalarının işçi sınıflarını kapitalist sistemle nasıl bütünleştirdiğini gözlemlediler ve sömürgecilik sona ermeden gelişmiş kapitalist ülkelerde işçi sınıflarının iktidara gelmesinin mümkün olmadığı görüşünü benimsediler. Marx'ın devrim stratejisinde sömürgelerin rolü belirleyici bir düzeye yükseldi.



1864 yılında Birinci Enternasyonal'in kurulması ve çalışmaları da Avrupa'daki devrim umutlarını artırmaktaydı. (Görseldeki: Birinci Enternasyonal'in 1872'de De Haag kongresinde Engels konuşurken. Marx sol tarafta oturuyor.)

Marx'ın kafasındaki devrim stratejisi, yaşanan koşullara ve Marx'ın dünyadaki gelişmeleri kavrayışına bağlı olarak evrim yaşadı ve bu süreçte sömürgelerin bu devrim stratejisi açısından önemi de değişti.

Giriş

Marx'ın kafasındaki devrim stratejisi, yaşanan koşullara ve Marx'ın dünyadaki gelişmeleri kavrayışına bağlı olarak evrim yaşadı ve bu süreçte sömürgelerin bu devrim stratejisi açısından önemi de değişti.

1849 ve hatta 1852 yılına kadarki ilk dönemde, önce İngiltere'de ve ardından özellikle 1848-49 yıllarında kıta Avrupası'nda işçi sınıflarının büyük mücadeleleri söz konusuydu. Bu dönemde Marx ve Engels açısından sömürgelerin dünyadaki sosyalizm mücadelesinde bir rolleri ve etkileri yoktu; sömürgeler tümüyle edilgen konumdaydı. Hatta, Marx ve Engels'e göre, sömürgecilik, uyguladığı baskı ve zulme rağmen, dünyanın tarihsel olarak geri ve kendi iç dinamikleriyle gelişemeyen bölgelerini ilerletme ve çağdaşlaştırma gibi bir işlev de yerine getiriyordu.

1849-1853 yıllarından yaklaşık 1857-58 yıllarına kadarki ikinci aşamada, Marx'ın gözünde sömürgeler, Avrupa'daki ekonomik ve siyasal krizi derinleştirecek ve hatta kriz tetikleyebilecek bir etmendi. Marx, Avrupa'da yeni bir devrimci dalganın yeni bir ekonomik krizin sonucunda oluşacağını düşünüyor ve bu krizin ortaya çıkması ve/veya derinleştirilmesinde Hindistan ve Çin'de bu dönemdeki ayaklanmaların etkili olabileceği değerlendirmesini yapıyordu. Bu yıllardaki yazılarında Hindistan ve Çin'e eğilmesi, bu ülkelerdeki sömürgecilik karşıtı mücadeleden çok, bu ülkelerdeki gelişmelerin Avrupa ve özellikle İngiltere'deki etkileri nedeniyleydi. Çin'deki Taiping ayaklanmasına (1851-1864) ve Hindistan'daki 1857-58 Sepoy ayaklanmasına bu gözle yaklaşıyordu.

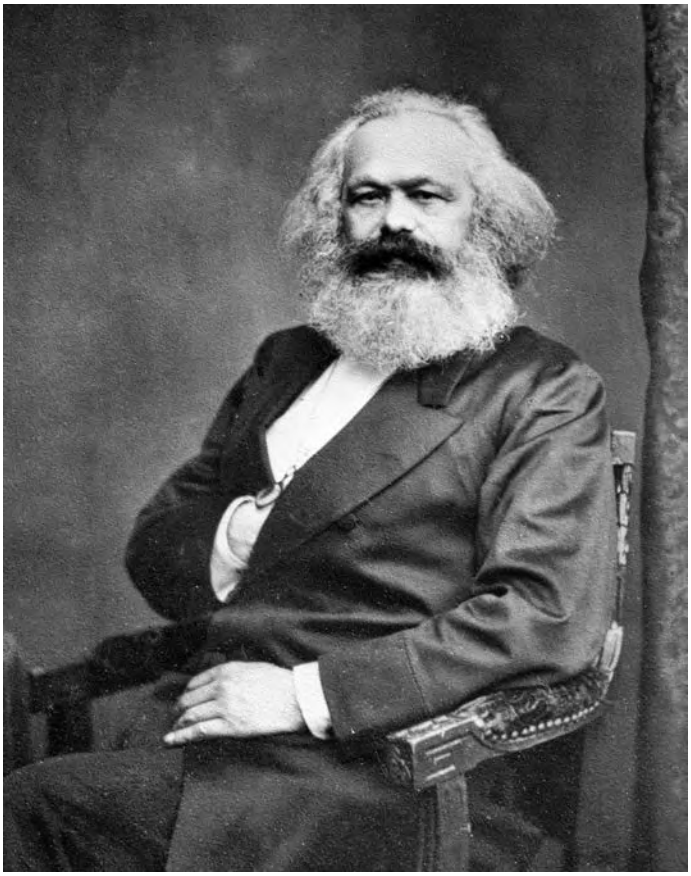
Marx'ın devrim stratejisinde üçüncü aşama 1857-58 yıllarından 1872 yılına kadarki dönemde, İngiltere'de devrimin yolunun sömürgelerin bağımsızlığından ve I. Enternasyonal'in girişimlerinden geçtiği görüşünü benimsemesidir. İngiltere'deki devrim de Avrupa'nın diğer ülkelerini etkileyecekti. Artık sömürgelerin rolü İngiltere'deki krizi derinleştirmekle sınırlı değildi. Sömürgeler var olduğu sürece İngiltere'de devrim olanaksızdı. Çin ve Hindistan'daki ayaklanmaların başarısızlıkla sonuçlandığı koşullarda, Marx'ın umudu artık İngiltere'nin en eski sömürgesi olan İrlanda'nın bağımsızlık mücadelesindeydi. 1864 yılında Birinci Enternasyonal'in kurulması ve çalışmaları da Avrupa'daki devrim umutlarını artırmaktaydı. Ancak Birinci Enternasyonal sömürge sorunuyla hiç ilgilenmedi. Bu dönem, İrlanda'daki devrimci hareketin yenilgisi, 1871 Paris Komünü sonrasında Avrupa'da yaygınlaşan ve özellikle Birinci Enternasyonal'i hedef alan gericilik dalgası ve I. Enternasyonal'in 1872 Lahey Kongresinde örgütün merkezinin ABD'ye taşınmasıyla son buldu.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marx'ın 1872 yılı sonrasındaki yaşamı ise, Avrupa işçi sınıflarından umudunu kestiği bir dönemdir. 1873-1896 döneminde kapitalizmin ilk küresel ekonomik krizi yaşandı. Ancak sömürgelerin gelişmiş kapitalist ülkelerce paylaşılması ve emperyalist döneme geçiş, gelişmiş kapitalist ülkelerde işçi sınıflarını sistemle bütünleştirdi. Marx umudunu Avrupa dışındaki ülkelerdeki gelişmelere kaydırdı; Rusya'ya, ABD'ye ve sömürgelere umut bağladı. Ayrıca, ilginç bir biçimde, Rusya, Çin ve Hindistan'daki köy komünleriyle ilgilenmeye başladı. 1875 yılında yazdığı **Gotha Programının Eleştirisi** kitabından başka kitap yazmadı. Bu kitap da ancak 1891 yılında, ölümünden 8 yıl sonra basılabildi.

Birinci dönem: Sömürgeler tarih sahnesinde tümüyle edilgen konumda

Marx'ın sosyalizm mücadelesine katıldığı 1840'lı yıllar, kapitalizmin en fazla geliştiği ve Marx'a göre sosyalizme geçişin maddi koşullarının oluştuğu tek ülke olan İngiltere'de sınıf mücadelesinin çok şiddetli geçtiği bir dönemdi. Ünlü İngiliz tarihçisi Thompson'un ifadesi ile, İngiltere devrime çok yakındı. E.P.Thompson, 1831 ve 1832 yılının İngiltere'sini şöyle anlatmaktadır:



Marx'ın 1872 yılı sonrasındaki dönemde umudunu Avrupa dışındaki ülkelerdeki gelişmelere kaydırdı; Rusya'ya, ABD'ye ve sömürgelere umut bağladı.

"1831 sonbaharında ve 'Mayıs günleri'nde İngiltere'de bir devrime ramak kalmıştı ve eğer devrim bir kez başlasaydı, hızlı radikalleşmesiyle, kolaylıkla 1848 devrimlerinin ve Paris Komünü'nün önceden hayata geçirilmesi olabilirdi."[1]
1848 yılında, "o büyük umut ve hayal kırıklığı yılında o kadar yakın –ve belki o kadar gerçek- olan Avrupa devrimi, gözlerden kayboldu. Marx ve Engels hemen daha sonraki yıllarda Avrupa devriminin yeniden canlanacağını umut etmişlerdi."[2]

Marx ve Engels, 1848 devrimlerinin yenilgisinin ardından bir iki yıl daha devrim beklediler; bu beklenti gerçekleşmeyince, umutlarını bir sonraki krize erteleddiler. Marx ve Engels, 1850 yılı ortalarında yazdıkları bir yazıda bu beklentilerini şöyle ifade ediyorlardı: "Yeni bir devrim ancak yeni bir krizin sonucunda mümkündür. Ancak bu, bu kriz kadar kesindir."[3]

1780'lerde önem kazanan sanayi devrimi sonrasında kapitalizm, İngiltere nüfusunun giderek daha büyük bir bölümünü oluşturan işçi sınıfının çalışma ve yaşama koşullarını çok kötüleştirmişti. İşçi sınıfının geniş kesimleri de bu kötüleşmeye düzen içi veya düzen dışı, barışçıl veya radikal ve sert kitlesel eylemlerle tepki gösteriyordu.[4]
Marx ve Engels için bu yıllarda İngiltere'de sosyalizme geçiş mümkündü. İşçi sınıfının İngiltere'de iktidara gelmesi, Avrupa'nın kapitalizmin geliştiği diğer ülkelerinde de işçi sınıfı iktidarının yolunu açacaktı.

Marx'ın dikkati İngiltere'ye ve Avrupa'nın diğer kapitalist ülkelerine odaklanmıştı. Bu ülkelerin sömürgelerinin bu devrimci süreçte bir rolleri yoktu. Sömürgelerin çoğu "tarihsiz", geçmişte devlet kuramamış halklardan oluşuyordu. Asya ülkelerinde ise yüzlerce yıldır değişmeyen durağan yapılar vardı. 19. yüzyılda yeniden önem kazanan sömürgeci politikalar bu "tarihsiz" halkları çağdaş dünya ile ilişki içine sokacak, Asya'nın durağan toplumlarını sarsacak ve onları geliştirerek kapitalistleştirecekti. Bu halkları gerilikten kurtaracak olan da gelişmiş ülkelerde iktidara gelecek olan işçi sınıflarıydı.

Marx, kapitalizmin gelişim sürecini ve dinamiklerini kavrarken, 16. ve 17. yüzyıllarda kapitalizmin temel veya ilkel birikim sürecinde, sömürgelerin yağmalanmasından sağlanan büyük kaynakların önemine değindi. Şöyle yazıyordu: "Sömürgeler, gelişmekte olan imalat sanayisi için pazar oldu ve bu piyasadaki tekel durumu birikimi yoğunlaştırdı. Avrupa dışında doğrudan yağmalama, köleleştirme ve cinayetle temin edilen hazineler akın akın anavatana aktı ve orada sermayeye dönüştürüldü."[5]

Engels, 1847 yılı Ekim ayı sonlarında yazdığı "Komünizmin İlkeleri" yazısında kapitalizmin gelişmesinin tüm "yarı-barbar halkları" devrimcileştireceğini anlatıyordu. Engels'e göre, makinelerin kullanılmasıyla

1) Thompson, E.P., The Making of the English Working Class, Victor Gollancz Ltd., London, 1965, s.817.

2) Hobsbawm, E., The Age of Capital 1848-1875, Charles Scribner's Sons, New York, 1975, s.156.

3) Marx-Engels, "Review", Collected Works, Vol.10, s.510.

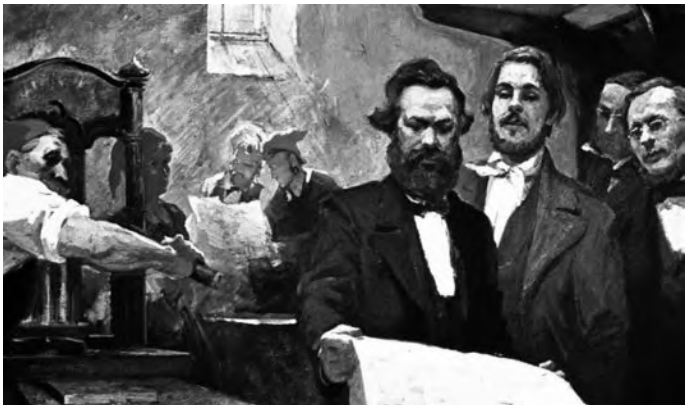
4) Bu dönemdeki radikal işçi eylemleriyle ilgili olarak bkz. Y.Koç, Avrupa İşçi Sınıfları, Epos Yay., Ankara, 2011, s.111-150.

5) Marx, Karl, Capital, Vol.I, Everyman's Library, London, 1967, s.835.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ucuzlayan ürünler, "tüm yarı-barbar" ülkeleri kendi içine kapalı yapılar olmaktan çıkaracaktı. "Böylece, Hindistan gibi, binlerce yıldır bir gelişme gösterememiş ülkeler tümüyle devrimcileşecekti ve hatta Çin bile şimdi bir devrime doğru ilerliyordu. İşler, bugün İngiltere'de icad edilen yeni bir makinenin, bir yıl içinde Çin'de milyonlarca işçinin işten atılması noktasına kadar gelmiştir. (...) Eğer bugün İngiltere'de veya Fransa'da işçiler kendilerini kurtarırlarsa, bu durum tüm diğer ülkelerde devrimlere yol açmalıdır ve bu da eninde sonunda bu ülkelerdeki işçilerin kurtuluşuna yol açacaktır."[6]

Bu dönemin ütopyacı sosyalistlerinden birçoğu, örneğin, Saint Simoncular, Fourierciler ve Proudhoncular, sömürgelerin ve işsiz işçilerin sömürgelere göçünün işçilerin kapitalist sömürüden kaçışlarını sağlayacağını düşünüyordu. Pierre Proudhon, sömürgeciliğin "aydınlatmacı" bir işlevinin olduğunu da savunuyordu.[7]



Marx ve Engels, 1847 yılı sonunda yazdıkları ve 1848 yılı Şubat ayında yayımlanan Komünist Parti Manifestosu'nda, burjuvazinin tarihsel rolünü şöyle özetliyorlardı:

"Burjuvazi, tüm üretim araçlarının hızlı bir biçimde geliştirilmesiyle, iletişim araçlarındaki çok büyük kolaylıkla, tüm ve hatta en barbar ulusları da uygarlığa çeker. Tüm Çin cedlerini tahrip eden ağır toplar, ürünlerinin ucuz fiyatlarıdır ve bunlarla barbarların yabancılara yönelik inatçı nefretlerini teslim olmaya zorlar. Burjuvazi, yok olma cezası karşısında bıraktığı tüm ulusları burjuva üretim biçimini kabul etmeye zorlar; uygarlık dediği şeyi kendi içlerine sokmaya, diğer bir deyişle, onların kendilerini de burjuva olmaya zorlar. Tek bir ifadeyle, kendi görünümüne uygun bir dünya yaratır."[8]

Marx, 10 Haziran 1853 günü yazdığı ve New-York Daily Tribune Gazetesi'nin 25 Haziran 1853 tarihli nüshasında yayımlanan "Hindistan'da İngiliz Hakimiyeti" başlıklı yazısında, Hindistan tarihinde geçmişte yaşanan iç savaşların, işgallerin, devrimlerin, fetihlerin ve açlıkların etkisinin ancak yüzeyde kaldığını, toplumsal ilişkilerin derinlerine etki yapmadığını belirtti. İngiltere'nin Hint toplumunun tüm yapısını paramparça ettiğine, yeni bir dünya sunmadan, eski dünyayı parçaladığına değindi ve İngiltere'nin Hindistan üzerindeki etkisinin geçmişteki tüm yönetimlerden farklı olduğunu vurguladı.

Marx'a göre, Asya'daki toplumlarda devletin üç temel birimi vardı: İç kaynakların yağmalanmasını sağlayan maliye, diğer ülkelerin yağmalanmasını sağlayan savaşçılık ve toprakların sulanmasını sağlayan kanallar ve suyolları. Hindistan'da İngiliz yönetimi, devletin sulama konusundaki sorumluluklarını tümüyle terketti ve tarımsal faaliyetin büyük zarar görmesine yol açtı. Ayrıca, Hindistan'da toplumsal yapının sürekliliğini sağlayan, genellikle kendi içine kapalı köy yapısı içinde el tezgahı ve çıkrıkla üretim yapan kişilerdi. Avrupa, yüzyıllardır Hindistan'da üretilen bu dokuma ürünlerini alıyordu. Sanayi devrimi sonrasında İngiliz imalat sanayisinin ürünleri, hem Hint ürünlerine Avrupa pazarlarını kapattı, hem de sattığı dokumalarla, Hindistan'daki el tezgahlarına ve çıkrıklara büyük darbe indirdi. "Böylece İngiliz buharı ve bilimi, Hindistan'ın her tarafında, tarım ile imalat sanayisi arasındaki birliği parçaladı."

Böylece, "İngiliz müdahalesi (...) ekonomik temellerini parçalayarak küçük yarı-barbar yarı-uygar toplulukları dağıttı ve böylece Asya'da bugüne kadar duyulmuş en büyük ve, doğrusunu söylemek gerekirse, tek toplumsal devrimi üretti."

Marx, bu yazısında, "unutmamamız gerekir ki, saldırgan gözükmeseler de, bu saf köy toplulukları Doğu despotizminin daima temel dayanakları olmuştur," dedikten sonra, bu toplumlardaki toplumsal ilişkilerin geriliğine ve insanlığa verdiği zararlara ilişkin örnekler vermektedir.

Yazı şöyle bitmektedir: "Şurası doğru ki, İngiltere, Hindistan'da bir toplumsal devrime yol açarken, yalnızca en iğrenç çıkarlarla hareket etmiştir ve bu çıkarlarını sağlamadaki tutumu da aptalcaydı. Ancak soru bu değildir. Soru şudur: İnsanlık, Asya'nın toplumsal durumunda temelli bir devrim olmaksızın kaderini hayata geçirebilir mi? Eğer geçiremiyorsa, İngiltere'nin suçları ne olmuş olursa olsun, İngiltere bu devrimi yaratmada tarihin bilinçsiz bir aracı olmuştur."[9]

Özetle; Hindistan'ın ilerlemesinin önkoşulu, bu durağan yapının parçalanmasıdır. Toplumun iç dinamiklerinin bu yapıyı değiştirme ve dönüştürme yeteneği, niyeti ve gücü yoktur. Bu koşullarda İngiltere'nin Hindistan'ı sömürgeleştirmesi, bu "çağdışı" yapıyı parçalaması ve onun yerine kapitalist ilişkileri geliştirmesi açısından olumludur.

Bu yaklaşım, Avrupa-merkezci bir anlayış gibi gözükse de, gerçekte dünya ölçeğinde gelişen bir kapitaliz-

6) Engels, F., "Principles of Communism," Marx-Engels, Collected Works, Vol.6, s.345.

7) Belelyubsky, F.B., "The International Working-Class Movement and the Struggle Against Colonialism Prior to the Formation of the Comintern," Ulyanovsky,R.A. (ed.), The Comintern and the East, Progress Publishers, Moscow, 1979, s.32, 41.

8) Marx-Engels, "Manifesto of the Communist Party", Marx-Engels, Collected Works, Vol. 6, s.488.

9) Marx, Karl, "The British Rule in India, " Marx-Engels, Collected Works, Vol.12, s.125-133.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org



"Soru şudur: İnsanlık, Asya'nın toplumsal durumunda temelli bir devrim olmaksızın kaderini hayata geçirebilir mi?"

me karşı dünya ölçeğindeki bir sosyalizm stratejisinin parçasıydı.

Marx, İngiltere'nin parçaladığı durağan yapının yerini kapitalizmin alacağı ve onun ürünü çağdaş ilişkilerin gelişeceği konusunda iyimserdir. Bu iyimserlik, daha sonraki yıllarda yerini İngiltere'nin Hindistan'daki gerici yapılarla işbirliğinin olumsuz sonuçlarına ilişkin gözlemlere bırakmıştır.

Marx'ın yaşam boyu en yakın arkadaşı olan Frederick Engels'in, gelişmiş kapitalist ülkelerin sömürgelerindeki politikaların insanlığın gelişimi açısından olumlu sonuçları olduğuna ilişkin yaklaşımı da benzerdir. Engels'in bu tavrında, "tarihsiz" ve "tarihli" halklar konusundaki görüşleri, milletleşme ve ayrı devlet kurma konusundaki anlayışları da etkiliydi.

Fransa 1830 yılında Cezayir'i sömürgeleştirdi. Cezayir halkı 1832 yılında Abdülkadiri Cezayiri'nin (1807-1883) önderliğinde bir direniş başlattı. Belirli dönemlerde kesintiye uğrayan bu mücadele, 1839 yılında açık bir savaşa dönüştü. Cezayir güçleri, Fransız ordusu karşısında 1847 yılında yenilgiyi kabul etti ve Abdülkadir beş yıl hapis kaldı.

Engels, 22 Ocak 1848 günlü The Northern Star'da yer alan "Olağandışı Açıklamalar – Abdülkadir – Guizot'un Dış Politikası" yazısının "Abdülkadir'in Yakalanması Üzerine" bölümünde şunları yazıyordu:

"Bir bütün olarak bakıldığında, bizim görüşümüze göre, Arap kabile reisinin yakalanması çok iyi bir durumdur. Bedevilerin mücadelesi umutsuz bir şeydi ve Bugeaud gibi acımasız askerlerin savaşı sürdürme biçimleri ciddi şekilde suçlanabilse de, Cezayir'in fethedilmesi uygarlığın ilerlemesi açısından önemli ve olumlu bir gerçektir. Kuzey Afrika'daki berberi devletlerin korsanlıkları, ki İngiliz hükümeti kendi gemilerine rahatsızlık vermediği sürece hiçbir müdahalede bulunmuyordu, bu devletlerin birinin fethi dışında bastırılamazdı. Ve Cezayir'in fethi, Tunus ve Trablusgarp Beylerini ve hatta Fas İmparatoru'nu uygarlık yoluna girmeye şimdiden zorlamıştır. Bunlar, halkları için korsanlığın dışında başka istihdam olanakları ve hazinelerini doldurmada Avrupa'nın daha küçük devletlerinin onlara ödediği haraçlardan başka araçlar bulmak zorunda kaldılar. Ve eğer çölün Bedevilerinin özgürlüklerinin mahvedildiğine üzülebilsek bile, unutmamalıyız ki bu aynı Bedeviler bir soyguncular milletiydi ve bunların hayatlarını kazanmada en önemli yolları, birbirlerine veya yerleşik köylere saldırmaktan, buldukları herşeyi almaktan, direnen herkesi katletmekten ve geride kalan mahkumları da esir olarak satmaktan oluşuyordu. Bu özgür barbar ulusların tümü, uzaktan bakıldığında çok mağrur, asil ve muhteşem gözükürler; ancak onlara biraz yaklaşırsanız, onlara da, daha uygar uluslar gibi, kazanç hırsının hakim olduğunu ve ancak daha kaba ve daha gaddar araçlar kullandıklarını göreceksiniz. Ve hepsinden öte, uygarlığı, sanayisi, düzeni ve en azından onu izleyen göreceli aydınlanmasıyla modern burjuvazi, ait oldukları barbar toplum düzeniyle feodal beye veya çapulcu soyguncuya tercih edilir."[10]

Engels'in benzer bir yaklaşımı Amerika Birleşik Devletleri ile Meksika arasındaki savaş konusunda da görülmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri 1846 yılında Meksika'ya saldırarak, Teksas bölgesini işgal etti. Meksika topraklarında süren savaşta 25 bin Meksikalı ve 14 bin Amerikalı asker hayatını kaybetti. Meksika yenildi ve 1848 Temmuz'unda imzalanan antlaşmayla, Teksas'ın da dahil olduğu 1,5 milyon kilometre karelik bir bölge Meksika'dan ABD'ye geçti.

Engels, Neue Rheinische Zeitung'da 15-16 Şubat 1848 günleri yayımlanan "Demokratik Pan-Slavizm" yazısında bu saldırının insanlığın gelişimi açısından olumlu olduğu görüşünü savundu. Yazının bazı bölümleri aşağıda sunulmaktadır:

"Birleşik Devletler ve Meksika iki cumhuriyettir ve her ikisinde de halk egemendir. (...) Bu iki cumhuriyet arasında Teksas konusunda bir savaş çıktı. (...) Amerikan halkının "egemen iradesi", Amerikan gönüllülerinin cesaretiyle desteklenmiş olarak, doğanın çizdiği sınırları güneye doğru birkaç yüz mil değiştirdi. Ve Bakunin, Amerikalıları, yine de tümüyle ve yalnızca uygarlığın çıkarı doğrultusunda sürdürülmüş olan bu savaş nedeniyle, bir "fetih savaşı" yapmakla mı itham edecek? Yoksa muhteşem Kaliforniya'nın, onunla hiçbirşey yapamamış olan tembel Meksikalılardan alınmış olması belki bir talihsizlik mi? Yoksa enerjik Yankeeler Kaliforniya altın madenlerini hızla değerlendirerek tedavül araçlarını artıracak, Pasifik Okyanusu'nun sahilinde en uygun yerlerde birkaç yıl içinde yoğun bir nüfusu ve yaygın ticareti biraraya getirecek, büyük kentler yaratacak, buharlı gemilerle iletişimi açacak, New York'tan San Fransisko'ya bir demiryolu inşa edecek, Pasifik Okyanusu'nu ilk kez gerçekten uygarlığa açacak ve tarihte üçüncü kez dünya ticaretine yeni bir yön mü verecektir? Birkaç İspanyol Kaliforniyalının ve Teksaslının 'bağımsızlığı' bu nedenle zarar görebilir, bazı yerlerde 'adalet' ve diğer ahlaki ilkeler ihlal edilebilir; ancak dünya ölçeğinde tarihsel önemdeki böylesi gerçeklerle kıyaslandığında bunlar ne kadar

10) Engels, Frederick, "Extraordinary Revelations – Abd-El-Kader - Guizot's Foreign Policy," Marx-Engels, Collected Works, Vol.6, s.471-472.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

önemlidir ki?"[11]

Engels, Marx'ta da gözlenen ve Hegel'den devralınan "tarihsiz" ve "tarihli" halklar kavramlarını sömürge halkları için de kullanmaktaydı. Bu konudaki görüşleri, Slavlara ilişkin değerlendirmelerinde açıkça ifade edilmektedir:

"Tekrarlıyoruz: Polonyalılar, Ruslar ve hadi hadi Türk Slavları dışında, hiçbir Slav halkının şu basit nedenle bir geleceği yoktur. Çünkü tüm diğer Slavlar bağımsızlık ve yaşama kabiliyeti için gerekli olan temel tarihsel, coğrafi, siyasi ve endüstriyel koşullara sahip değillerdir.

"Hiçbir zaman kendilerine ait bir tarihleri olmayan, uygarlığın ilk ve en basit aşamasına ulaştıkları andan itibaren hemen yabancı idaresine giren veya ancak bir yabancı boyunduruğu aracılığıyla uygarlığın ilk aşamasına ulaşmaya zorlanan halklar yaşama kabiliyetine sahip değildir ve herhangi bir tür bağımsızlığa hiçbir zaman ulaşamayacaklardır."[12]

Marx ve Engels, gelişmiş kapitalist ülkelerin sömürgeler üzerindeki etkileri konusunda iyimserdi.

31 Ocak 1850 tarihinde yazdıkları ve Neue Rheinische Zeitung'da yayımlanan yazılarında şu değerlendirmeyi yapıyorlardı:

"Yine de şurası hoş bir gerçek ki, İngiliz burjuvazisinin pamuk kumaş balyaları sekiz yıl içinde yeryüzündeki en eski ve en vakur imparatorluğu, uygarlık için her koşulda çok önemli sonuçlar getirecek olan bir toplumsal ayaklanmanın eşiğine getirmiştir. Bizim Avrupalı gericilerimizin Asya içinde yakında gerçekleşecek kaçışları sırasında sonunda Çin Seddi'ne vardıklarında, en büyük gericiliğin ve en büyük muhafazakarlığın kalesine giden kapılarda, 'Çin Cumhuriyeti, Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik' yazısını görmeyeceklerini kim bilebilir."[13]

Marx'ın bu konudaki görüşleri, 22 Temmuz 1853 günü yazdığı ve New-York Daily Tribune'un 8 Ağustos 1853 günlü sayısında yayımlanan "Hindistan'da İngiliz Yönetiminin Gelecekteki Sonuçları" yazısında şöyle ifade edilmektedir:

"Hindistan, böylece, işgal edilme kaderinden kaçamadı ve bu ülkenin tüm geçmiş tarihi, eğer böyle bir şey varsa, birbirini izleyen işgaller tarihidir. Hint toplumunun hiçbir tarihi, en azından bilinen tarihi, yoktur. Bu ülkenin tarihi dediğimiz, direnmeyen ve değişmeyen bir edilgen temel üzerinde kendi imparatorluklarını kurmuş olan birbirini izleyen davetsiz misafirler tarihinden başka bir şey değildir. Bu nedenle, soru, İngilizlerin Hindistan'ı işgal etme hakkının olup olmadığı değil, Hindistan'ın Türkler, İranlılar veya Ruslar tarafından mı, İngilizler tarafından mı işgal edileceğini tercih etmemiz sorusudur. İngiltere Hindistan'da ikili bir görev yerine getirmek zorundadır: Biri tahrip edici, diğeri yeniden yaratıcı; eski Asya toplumunun yok edilmesi ve Asya'da Batı toplumunun maddi temellerinin inşası."[14]



Marx, bu yazısında, İngiltere'nin Hindistan'a getirdiği telgrafla, ülkenin bütünlüğünün sağlanacağını ileri sürüyordu. İngilizlerin eğittiği Hint ordusu, ileride Hindistan'ın kendi kendine kurtuluşunu sağlayacak bir gelişmeydi. Asya toplumunda ilk kez yaşanan özgür basın, Hindistan'ın gelişmesine katkıda bulunacaktı. Trenle birlikte ülkenin bütünleşmesi sağlanacaktı. İngiliz sermayesi, Hindistan'dan daha iyi yararlanabilmek amacıyla, ülkenin üretken kapasitesini geliştirmek zorunda kalacaktı. Ülkede kurulacak demiryolu ağı, makine kullanımının diğer sektörlere yaygınlaşmasını da sağlayacaktı. "Bu nedenle demiryolu sistemi Hindistan'da çağdaş sanayinin gerçekten öncüsü olacaktı." "Demiryolu sistemi sonucunda ortaya çıkacak olan çağdaş sanayi, Hindistan'ın ilerlemesinin ve Hindistan'ın gücünün ortaya çıkmasının belirleyici engelleri olan Hint kast sisteminin üzerine oturduğu geleneksel işbölümünü ortadan kaldıracaktır."

Marx, bu yazısında, bu saptamalardan sonra, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hintliler, İngiliz burjuvazisinin içlerine saçtığı bu yeni toplum unsurlarının meyvelerini, Büyük Britanya'nın kendisinde şimdiki hakim sınıfların yerine sanayi proletaryasının geçmesine veya Hintlilerin kendilerinin İngiliz boyunduruğundan tümüyle kurtulabilecek kadar güçlendikleri zamana kadar, toplayamayacaklardır."

Marx, bu yazısını İngiliz burjuvazisinin uyguladığı vahşete ilişkin şu değerlendirmeyle bitiriyor: "Burjuva uygarlığının derin ikiyüzlülüğü ve doğasında varolan barbarlık, gözlerimizi onun saygın biçimler takındığı ülkesinden, çıplak bir biçimde ortaya çıktığı sömürgelere döndürdüğümüzde, açıkça ortaya çıkmaktadır."

Marx'ın Hollanda'nın sömürgelerini yönetimiyle ilgili değerlendirmesi de şöyledir: "17. yüzyılda örnek kapitalist ülke olan Hollanda'nın sömürge yönetiminin tarihi; hainlik, rüşvet, katliam ve aşağılığın en olağa-

11) Engels, F., "Democratic Pan-Slavism", Marx-Engels, Collected Works, Vol.8, s.365-366.

12) Engels, F., "Democratic Pan-Slavism", Marx-Engels, Collected Works, Vol.8, s.367.

13) Marx ve Engels, gelişmiş kapitalist ülkelerin sömürgeler üzerindeki etkileri konusunda iyimserdi.

14) Marx, Karl, "The Future Results of British Rule in India," Marx-Engels, Collected Works, Vol.12, s.217-222.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nüstü ilişkilerinden biridir." [15]

Marx ve Engels'in İngiltere'de ve ardından Avrupa'da işçi sınıflarının ayaklanmasına ilişkin beklentisi, 1847-1852 döneminde içinde yer aldıkları ve umut bağladıkları Komünistler Birliği'nin yöneticilerinin hüküm giymesi ve örgütün dağılmasıyla 1852 yılında sona erdi.

Marx ve Engels'in sömürgelere yaklaşımı, 1852 yılından sonra değişti. Sömürgeler artık edilgen konumdan çıkıp, İngiltere'de bir kriz yaratma veya krizi derinleştirme açısından önem kazandı.

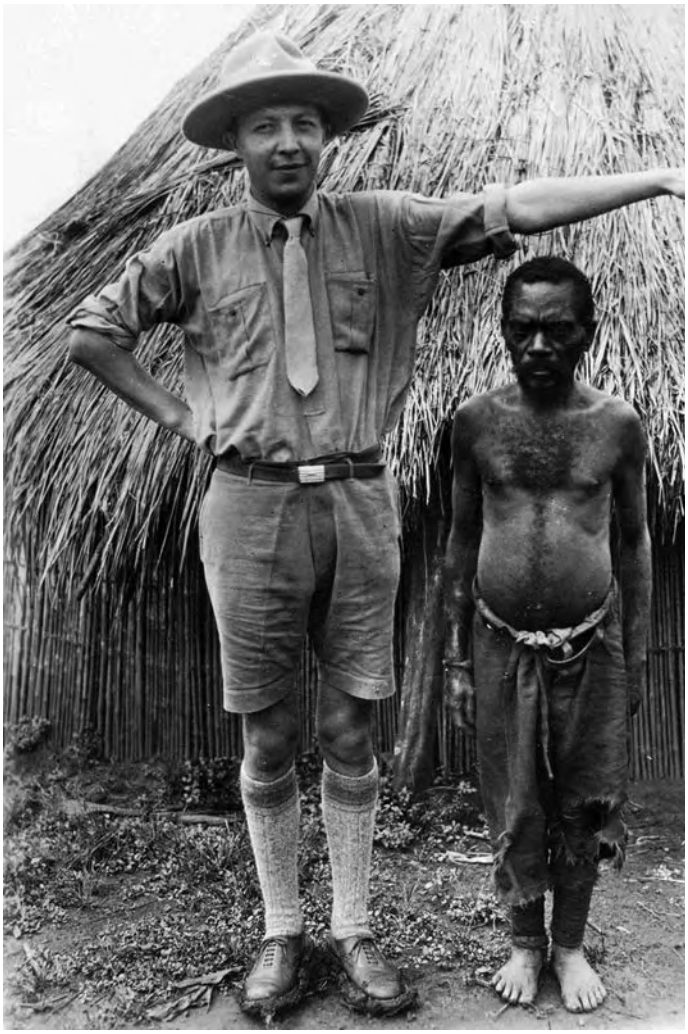
İkinci dönem: Sömürgelerdeki mücadele, Avrupa'daki krizi derinleştirecek ve Avrupa devriminin yolunu açacak

1852 yılında İngiltere'de ve Avrupa'da işçi sınıflarının ayaklanma eğiliminin ortadan kalkması üzerine kapitalizmin işleyişini ve yeniden bir krize girme sürecini ayrıntılı olarak incelemeye başlayan Marx'ın devrim stratejisine sömürgeler de girdi.

Bu dönemde İngiltere ekonomisi için giderek daha da fazla önem kazanmaya başlayan Çin'de ve Hindistan'da bu ticareti aksatıp İngiliz ekonomisinde bir krize yol açabilecek veya ortaya çıkan bir krizi derinleştirebilecek ayaklanmalar ortaya çıktı. Çin'deki 1851-1864 Taiping Ayaklanması ve Hindistan'daki 1857 Sepoy Ayaklanması, kendi programları açısından değil de, İngiltere'deki gelişmeleri etkilemeleri açısından önemsendi.

İngiltere'de 1600 yılında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi kuruldu. İngiltere, bu tarihten sonra Asya'da ticareti eline geçirmek için Hollanda ile mücadeleye başladı ve 17. yüzyılın ortalarında bu amacına ulaştı. Amaçlardan biri, Çin'i İngiliz ürünlerinin pazarı haline getirmekti. Bu nedenle İngiliz Doğu Hindistan Şirketi afyon ticaretine girdi ve 19. yüzyılın ilk onyıllarından itibaren Çin'e giderek artan miktarlarda afyon satmaya başladı. Çin İmparatoru'nun afyon satışını kontrol altına alma girişimleri sonrasında Çin-İngiliz Savaşı (1840-1842) çıktı. Yenilen Çin, Nanking Antlaşmasıyla yarı-sömürgeleşme sürecine sokuldu.
Çin'in yarı-sömürgeleşme sürecinde İngiliz dokumaları Çin pazarını istila etti ve Çin'de evlerde ve küçük işyerlerinde sürdürülen dokuma üretimine büyük darbe indirdi. Afyon bağımlılığı da artırıldı. Vergilerin de artırılması sonucunda halkın yaşam standardı iyice geriledi. Çeşitli bölgelerde ayaklanmalar yaşandı. Ancak bunların en başarılısı, 1851 yılında başlayan Taiping Ayaklanmasıdır. Bu ayaklanma Çin'in belirli bölgelerini hakimiyeti altına aldı. Ayaklanmanın önderleri, "tüm toprakların tüm halk tarafından işlenmesini" ve "arazi, yiyecek, giyim eşyası ve paranın herkes tarafından eşit biçimde paylaşılması ve herkesin iyi şekilde beslenmesi ve giydirilmesi gerektiği"ni savunuyorlardı. Kurulan düzende kadınlar da eşit haklara sahipti. Fahişelik ve cariyelik yasaklandı. Yabancılarla yapılan ve eşitliğe dayanmayan antlaşmalar reddedildi ve afyon ithalatı yasaklandı. 1856 yılında Taiping Ayaklanması zirvesine ulaştı. Ancak İmparatorluğun ve emperyalist güçlerin ortak saldırıları karşısında bu tarihten sonra sürekli güç kaybetti ve 1868 yılında tümüyle sona erdi. [16]

Bu dönemde Marx'ın ilgilendiği diğer önemli gelişme, İngiltere'nin sömürgesi Hindistan'daki Hintli askerlerin ("Sepoy") ayaklanmasıydı.



İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 18. yüzyılın ortalarından itibaren Hindistan'da İngiliz subaylarının denetiminde ve Hintlilerden oluşan bir ordu yarattı. Çoğunluğu köylü kökenli olan bu askerlerin sayısı 1824 yılında 154 bindi; 1856 yılında 214 bin oldu. Böylece az sayıda İngiliz subayıyla Hindistan'da İngiliz hakimiyeti sağlanabildi. Ancak 10 Mayıs 1857 tarihinde, çeşitli etmenlere bağlı olarak, bu ordunun bazı birlikleri İngilizlere karşı ayaklandı ve İngiliz subaylarını öldürdü. Bu ayaklanmaya bazı siviller de katıldı. Ayaklanma Hindistan'ın tümüne yayılmamakla birlikte etkili oldu. İngilizler ayaklanmayı büyük bir katliamla bastırabildi. Yaygın bir öldürme biçimi de, Hintlinin topun ağzına bağlandıktan sonra topun ateşlenmesiydi. İngiliz yönetimi,

15) Marx, K., Capital, Vol.I, 1967, s.833

16) Shouyi, Bai, An Outline History of China, Foreign Languages Press, Beijing, 2010, s. 388-411.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

özellikle bu ayaklanma sonrasında, Hindistan'daki gerici sınıflarla ittifakını güçlendirdi.[17]
Marx ve Engels, 1856 yılı sonlarından itibaren devrim beklentisine girdiler. Marx 26 Eylül 1856 günü Engels'e yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Büyük parasal kriz 1857 kışından ötesine dayanamayacak. Bu kez bu iş yavaş yavaş daha önce hiç görmediğimiz bir biçimde Avrupa boyutlarına ulaştı ve burada yalnızca seyirci olarak daha fazla zaman harcayabileceğimizi sanmıyorum." [18]

Engels de Marx'a yazdığı 15 Kasım 1857 tarihli mektupta krize ilişkin beklentilerini anlattıktan sonra, kendisinin durumuna ilişkin olarak şunları yazıyordu: "Son yedi yılın burjuva pisliği hiç kuşkusuz bana belirli bir ölçüde yapışmıştı; şimdi bunlar yıkanıp gidecek ve ben değişmiş bir adam olacağım. Fiziksel olarak bakıldığında, bu kriz bana denize girmiş gibi iyi gelecek. Bunu şimdiden hissedebiliyorum. 1848 yılında, şimdi bizim zamanımız geliyor, diyorduk ve belirli bir ölçüde de öyleydi; ancak şimdi gerektiği gibi geliyor." Engels, daha sonra da, Prusya, Avusturya, Bavyera ve Fransız ordularının temel örgütlenme ve taktiklerini öğrenmeye başlayacağını ve tilki avlamak gibi ata binme çalışmalarını sürdüreceğini yazıyordu.[19]

Marx, 17 Eylül 1857 tarihli New-York Daily Tribune'de yayımlanan yazısında da İngiltere'nin Hindistan'da ayaklanmayı bastırırken uyguladığı vahşeti sert bir biçimde eleştirdi.

Marx'ın 20-21 Mayıs 1853 günleri yazdığı ve 14 Haziran 1853 günlü New-York Daily Tribune'da yayımlanan "Çin'de ve Avrupa'da Devrim" yazısında Çin'deki gelişmelerin iki ülkedeki karşılıklı etkisi açıkça görülmektedir[20]:

"Avrupa halkının bir sonraki ayaklanmasının ve onların cumhuriyetçi özgürlük ve ekonomik yönetim için bir sonraki hareketinin, bugün varolan herhangi bir başka siyasi nedenden ve hatta Rusya'nın tehditlerinden ve bunun sonucunda genel bir Avrupa savaşından da daha büyük olasılıkla Avrupa'nın tam zıttı olan Çin İmparatorluğu'nda bugün ne olduğuna bağlı olabileceğini söylemek çok acayip ve çok paradoksal bir iddia gibi gelebilir."

"Toplumsal nedenleri ne olursa olsun, bunlar ne tür dini, hanedanlara bağlı veya ulusal biçim alırsa alsın, bu gelişmeler Çin'de geçtiğimiz yaklaşık on yıldır sürmekte olan kronikleşmiş isyanlara yol açmıştır ve bugün bu isyanlar heybetli bir devrimde bir araya toplanmıştır. Bu başkaldırı durumu, hiç kuşkusuz Çin'e afyon denilen o uyutucu ilacı zorla sokan İngiliz topunun gerçekleştirdiği bir sonuçtur. İngiliz silahları nedeniyle Mançu Sülalesi'nin otoritesi paramparça oldu; Çin İmparatorluğu'nun sonsuzluğuna ilişkin batıl inanç çöktü; uygar dünyadan barbarca ve hava geçirmeyecek sımsıkı bir biçimde tecrit olma durumu zedelendi ve Kaliforniya ve Avustralya altınlarının çekiciliğiyle o günden beri böylesine hızlı bir biçimde ilerlemiş olan ilişki için bir başlangıç yapıldı. Aynı zamanda İmparatorluğun yaşamasını sağlayan kan olan gümüş paralar da İngiliz Batı Hint Adaları'na doğru akıp gitti."



Çin'deki 1851-1864 Taiping Ayaklanması ve Hindistan'daki 1857 Sepoy Ayaklanması, kendi programları açısından değil de, İngiltere'deki gelişmeleri etkilemeleri açısından önemsendi. (Görsel: Temsili Taiping Ayaklanması)

"1840 yılında İngiliz topu, İmparator'un otoritesini çökertti ve Çin İmparatorluğu'nu (Göksel İmparatorluğu) yeryüzü ile ilişkiye zorladı. Eski Çin'in korunabilmesinin öncelikli koşulu tam bir izolasyondu. İngiltere aracılığıyla bu izolasyonun şiddetli bir biçimde sona erdirilmesiyle, hava geçirmeyecek biçimde mühürlenmiş bir tabutta dikkatlice korunmuş bir mumyanın açık havayla temasa geçirildiğindekine benzer bir sona eriş kesinlikle ortaya çıkmaktadır. Şimdi, İngiltere, Çin'in devrimine yol açtıktan sonra ortaya çıkan soru, bu devrimin zamanla İngiltere'ye ve İngiltere aracılığıyla Avrupa'ya nasıl etki yapacağıdır.

"Okuyucularımızın dikkati sık sık İngiliz imalatının 1850'den beri benzeri görülmemiş bir biçimde büyümesine çekilmişti. Çok şaşırtıcı bir refah koşullarında, yaklaşmakta olan bir endüstriyel krizin açık belirtilerine işaret etmek zor olmamıştır. Kaliforniya ve Avustralya'ya rağmen, dışarıya büyük çapta ve benzeri görülmemiş göçe rağmen, herhangi özel bir kaza olmaksızın pazarların genişlemesinin, İngiliz imalatının genişlemesine ayak uyduramayacağı bir anın zamanı geldiğinde ortaya çıkması zorunludur; ve bu nisbetsizlik, geçmişte yaşanmış olan kesinlikle, yeni bir krize yol açacaktır. Ancak, eğer çok büyük pazarlardan biri birdenbire daralırsa, bunun sonucunda krizin gelişi kaçınılmaz olarak hızlanacaktır. Şimdi, Çin isyanının şimdilik İngiltere üzerinde tam olarak bu etkisinin olması gerekir."

"Unutulmaması gerekir ki, çay gibi böylesine zaruri bir maddenin fiyatının yükselmesi ve Çin gibi böylesine önemli bir pazarın daralması, Batı Avrupa'da yetersiz bir hasatla ve bu nedenle, et, tahıl ve diğer tüm tarım ürünlerinin fiyatlarının yükselmesiyle bir araya gelecektir. Buna bağlı olarak, imalat sanayisi ürünleri için pazarın daralması da söz konusudur, çünkü yaşa-

17) Chattopadhyay, Kunal, "India, Great Rebellion of 1857 (the Sepoy Revolt)", Ness, Immanuel (ed.), The International Encyclopedia of Revolution and Protest, Wiley-Blackwell, Singapore, 2009, s.1685-1691.

18) Marx-Engels, Collected Works, Vol.40, s.70-72.

19) Marx-Engels, Collected Works, Vol.40, s.203-204.

20) Marx, K., "Revolution in China and in Europe," Marx-Engels, Collected Works, Vol.12, s.93-100.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mın öncelikli ihtiyaçlarının fiyatlarında ülke içinde ve dışında meydana gelen her artış imalat sanayi ürünlerine olan talepte bununla bağlantılı bir azalmayla dengelenmektedir. (...) Çin devrimi, (İngiltere'deki, Y.K.) mevcut endüstri sisteminin ağzına kadar dolu dinamit deposuna kıvılcımı atacak ve uzun süredir hazırlanmakta olan genel krizin patlamasına neden olacaktır, ki, ülke dışına yayılan bu krizi, (Avrupa, Y.K.) Kıtası'ndaki siyasi devrimler yakından takip edecektir. Çin, Batı Dünyası'na düzensizlik gönderirken, İngiliz, Fransız ve Amerikan savaş gemileriyle Batılı güçlerin Şanghay, Nanking ve Büyük Kanal'ın ağzına 'düzen' iletmesi görülecek ilginç bir manzaradır."



İngilizler Hindistan'da etkili olan ayaklanmayı büyük bir katliamla bastırabildi. Marx, İngiltere'nin Hindistan'da ayaklanmayı bastırırken uyguladığı vahşeti sert bir biçimde eleştirdi.

Aynı yazıda Hindistan ve Çin'deki gelişmelerin etkileri de şöyle değerlendiriliyordu:

"Hindistan'da, bu ülkedeki İngiliz Hükümetinin gelirlerinin tamı tamına yedide biri Çinlilere afyon satışından sağlanmaktadır ve Hindistan'ın İngiliz imalat sanayi ürünlerine olan talebinin önemli bir bölümü de Hindistan'da afyon üretimine dayanmaktadır. (...) Yeni İmparator'un Çin'de haşhaş yetiştirilmesine ve afyonun hazırlanmasına sıcak baktığı bilindiğinden, Hindistan'da afyon üretimine, Hindistan'ın gelirine ve Hindistan'ın ticari kaynaklarına derhal öldürücü bir darbenin indirilecek olma olasılığının büyük olduğu açıktır. Bu darbe, bu konuda çıkarı olanlarca hemen hissedilecek olmamasına rağmen, zaman içinde etkisini gösterecek ve zaman içinde evrensel mali krizi yoğunlaştıracak ve uzatacaktır. (...) 18. yüzyılın başından beri, Avrupa'da, öncesinde bir ticari ve mali kriz olmayan hiçbir ciddi devrim olmamıştır. (...) Avrupa'da, genel bir ticari ve endüstriyel krizin sonucu olmaksızın savaşların ve de devrimlerin gerçekleşme olasılığı düşüktür ve böylesine bir krizin işareti, her zaman olduğu gibi, dünya pazarında Avrupa endüstrisinin temsilcisi olan İngiltere tarafından verilecektir."

Marx'ın sömürge Hindistan'ın İngiltere'ye maliyeti ve kazançları konusundaki tespitleri daha sonraki yıllarda Kautsky tarafından da tekrarlandı. Marx, bu ilişkinin İngiltere'de hakim sınıflara yaradığı, ancak İngiltere bütçesine büyük yük oluşturduğu görüşündeydi. Hindistan'ın İngiliz ekonomisine katkısının İngiliz işçilerine dolaylı yararını gözardı ediyordu.

Marx, Engels'e yazdığı 14 Ocak 1858 tarihli mektubunda, Hindistan'daki ayaklanmanın İngiltere'deki devrim açısından önemini şöyle vurguluyordu: "İngilizlere maliyetinin, erkeklerin ve gümüşün tükenip gitmesi olması nedeniyle, Hindistan şimdi bizim en iyi müttefikimizdir."



"İngiltere, Çin'in devrimine yol açtıktan sonra ortaya çıkan soru, bu devrimin zamanla İngiltere'ye ve İngiltere aracılığıyla Avrupa'ya nasıl etki yapacağıdır."

İngiltere'de gerçekten 1857-1858 yıllarında büyükçe bir ekonomik kriz yaşandı; ancak İngiliz işçi sınıfı ayaklanmadı. Grevler oldu; ancak bu grevler kapitalist düzenin kendisine değil, kapitalist düzenin yarattığı bazı sonuçlara ve sorunlara karşı yapıldı. Çin ve Hindistan'daki ayaklanmalar bastırıldı ve bu ayaklanmaların İngiliz ekonomisi üzerinde krizi ciddi biçimde derinleştirici bir etkisi de olmadı. Çin ve Hindistan, bu nedenle Marx'ın gündeminden düştü.

Marx ve Engels, 1858 yılından itibaren, kapitalist sömürüye ve ekonomik krize karşın İngiliz işçi sınıfının sessizliğini kavramaya çalıştılar. Marx'ın devrim stratejisi 1858 sonrasında yeni bir evreye girdi.

Üçüncü dönem: Avrupa'da devrimin yolu, sömürgelerin bağımsızlığından geçiyor

Bu dönemde Marx ve Engels, İngiliz işçi sınıfının yapısında meydana gelen değişikliği önemsediler ve İngiltere'de ve ardından Avrupa'da devrimin yolunun, sömürgelerin bağımsızlık kazanarak İngiliz işçi sınıfının sömürgelerden aktarılan kaynaklardan beslenmesinin önlenmesinden geçtiği tespitini yaptılar. Çin ve Hindistan'daki mücadele sona ermişti. Buna karşılık, İngiltere'nin en eski sömürgesi olan İrlanda'da İngiltere karşıtı mücadele yükseliyordu. Ayrıca, İngiltere'de çok sayıda İrlandalı işçi vardı. Bu koşullarda, Marx'ın devrim stratejisi içinde İrlanda özel bir önem kazandı. Bu dönemde Marx'ın önüne gelen bir fırsat, işçi sınıfının uluslararası siyasi örgütü haline dönüştürmeye çalışacağı Birinci Enternasyonal'in kurulmasıydı.

Uluslararası İşçi Derneği (International Workingmen's Association, Birinci Enternasyonal) 1864 yılında kuruldu. Bu örgütün kurulmasında Marx'ın doğrudan bir katkısı olmadı, ancak davetli olarak katıldığı kuruluş toplantısında bir aydın olarak kendisine verilen görevler, özellikle 1869 yılından itibaren Marx'ın bu örgütte belirleyici bir rol üstlenmesini sağladı. Marx bu örgütü bir uluslararası devrimci partiye dönüştürmeye çalıştı. Marx açısından bu örgütün öncelikli görevi de, İrlanda'nın bağımsızlığını destekleme yoluyla İngiltere'deki devrime katkıda bulunmaktı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ancak bu girişimler başarısızlıkla sonuçlandı.
İrlanda'nın bağımsızlık savaşı yenildi. 1871 yılındaki Paris Komünü'nün yenilgisi ve ardından tüm Avrupa'da yaşanan yoğun baskılar ve Birinci Enternasyonal içindeki mücadeleler sonrasında Birinci Enternasyonal'in çalışmaları büyük ölçüde durdu ve örgüt kendisini 1876 yılında feshetti. Marx ise, 1872 yılından itibaren aktif politikadan yeniden koptu; Avrupa işçi sınıflarından umudunu kesti; 1875 yılında yazdığı ve ancak 1891 yılında yayımlanabilen **Gotha Programı'nın Eleştirisi** dışında bir kitap da yazmadı.

İrlanda'da 1845-1852 yıllarında çok büyük bir açlık yaşandı. Yaklaşık 1 milyon kişi açlıktan öldü; 1 milyon kişi de başka ülkelere göç etti. Nüfusun yüzde 20-25'lik bölümü, açlık nedeniyle, azaldı. Bu büyük acının arkasından İrlanda'nın bağımsızlık mücadelesi hız kazandı. 1858 yılında Dublin'de ve ABD'de Fenian örgütü oluşturuldu. Bu örgüt İrlanda'da 1867 yılı başlarında bir ayaklanma örgütlemeye çalıştı; ancak başaramadı. Bu dönemde çok sayıda Fenian mensubu cezaevine atıldı.

Marx ve Engels, ekonomik krize rağmen İngiliz işçilerinin nispi sessizliğini sorguladıklarında, sömürgelerden elde edilen yüksek kârların işçi sınıfları üzerindeki etkilerine odaklandılar. Ayrıca, sömürge İrlanda'dan İngiltere'ye getirilen ve düşük ücretle çalıştırılan işçiler de kârları artırıyordu.

Bunlara ilave olarak, İngiltere'de 1860'lı yıllardaki ekonomik büyüme ve 1871-1873 döneminde zirveye ulaşan canlanma, kitlelerin sorunlarının kapitalist düzen içinde çözüme kavuşturulabileceği umutlarını yaratmıştı. Marx ve Engels'e göre, yüksek kârın bir kaynağı İngiltere'nin tekel durumu, diğer kaynağı sömürgelerdi.

Marx ve Engels, yüksek kârın, sanayide ileri teknolojiler kullanmanın sağladığı tekel durumunun avantajlarından kaynaklandığını ve bu üretim teknolojilerinin diğer ülkelere de yaygınlaşmasıyla birlikte tekel durumunun sona ereceğini ve kâr oranlarının düşeceğini ve böylece işçilere sağlanan bazı avantajların ortadan kalkacağını düşünüyorlardı.

İngiltere'nin sömürgesi İrlanda'nın bağımsızlığını kazanması da bu süreçte belirleyici bir role sahipti.

Engels, **İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu** kitabının 1892 yılında yapılan İngilizce baskısına yazdığı önsözde, 1 Mart 1885 tarihli bir Londra gazetesinde yayımlanan "1845 ve 1885'te İngiltere" başlıklı makalesinden uzun bir bölüm aktarıyordu. Bu bölümde şu değerlendirme yer alıyordu:

"İngiltere'nin endüstriyel tekel durumunun olduğu dönemde İngiliz işçi sınıfı, belirli bir ölçüde, bu tekelin yararlarından payını aldı. Bu yararlar (İngiliz işçi sınıfı, Y.K.) arasında çok eşitsiz bir biçimde dağıtıldı; ayrıcalıklı azınlık çoğunu cebine attı, ancak büyük kitle de, en azından zaman zaman geçici bir pay aldı. İşte Owenizmin ölümünden beri İngiltere'de Sosyalizmin hiç olmamasının nedeni budur. Bu tekelin parçalanmasıyla, İngiliz işçi sınıfı bu ayrıcalıklı konumunu yitirecektir; ayrıcalıklı ve önder konumdaki azınlık da istisna tutulmaksızın (İngiliz işçi sınıfı, Y.K.) kendisini genel olarak diğer ülkelerdeki işçi arkadaşlarıyla aynı düzeyde bulacaktır. Ve İngiltere'de Sosyalizmin yeniden varolacak olmasının nedeni budur."[21]



İngiliz işçi sınıfının yapısındaki değişikliğe önce Engels dikkat çekti.

Bu yıllarda İngiltere'de Çartist hareketin devrimci kanadının önderlerinden Ernest Jones, işçi sınıfı ile orta sınıf reformcularının işbirliğini sağlamaya yönelik bir konferans çağrısı yaptığında, F.Engels, 7 Ekim 1858 tarihinde Marx'a yazdığı mektupta, İngiliz işçi sınıfının burjuva proletaryaya dönüşmesinden söz etti: "İngiliz proletaryası gerçekte giderek daha fazla burjuva oluyor; öyle ki, tüm ulusların en burjuvası olan bu ulus, gözüktüğü kadarıyla, nihai olarak, bir burjuvazinin yanı sıra bir burjuva aristokrasiye ve bir burjuva proletaryaya sahip olmayı amaçlıyor. Tüm dünyayı sömüren bir ulus için tabii ki bu belirli bir ölçüde geçerli nedenlere dayanmaktadır."[22]

Engels, 8 Nisan 1863 günü Marx'a yazdığı mektupta, "İngiliz proletaryasının devrimci enerjisi hemen hemen tümüyle uçup gitmiş ve İngiliz proletaryası, kendisinin burjuvazinin hakimiyetiyle tam bir anlaşma içinde olduğunu ilan etmiş," demekteydi.[23]

Marx da, Engels'e yazdığı 9 Nisan 1863 tarihli mektupta, "İngiliz işçilerinin bir burjuva bulaşıcı hastalığı olduğu gözüken şeyden ne kadar süre içinde kurtulabileceği daha belirgin değil," diyordu.[24]

Marx'ın anlayışında en önemli değişim, gelişmiş kapitalist ülkelerde devrimin yolunun sömürgelerin bağımsızlığından geçtiği tespitidir. İngiltere'de devrimin yolunu, İngiltere'nin sömürgesi olan İrlanda'nın İngiltere'ye karşı başarılı mücadelesi açacaktı. Bu tespitler, Marx'ın devrim stratejisinde İrlanda'yı ve sömürgeleri ön plana çıkarttı.
Marx 10 Aralık 1869 tarihinde Engels'e yazdığı mektupta İrlanda konusunda değişen yaklaşımını şöyle

21) Engels, F., The Condition of the Working-Class in England, Penguin Classics, London, 1987, s.44-45

22) Marx-Engels, Collected Works, Vol.40, s.344.

23) Marx-Engels, Collected Works, Vol.40, s.344

24) Marx-Engels, Collected Works, Vol.41, s.468.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

özetliyordu:

"İrlanda ile mevcut bağlantıdan kurtulmak İngiliz işçi sınıfının doğrudan ve mutlak çıkarları doğrultusundadır. (...) Uzun süre İngiliz işçi sınıfının üstünlük kazanmasıyla İrlanda rejiminin devrilebilmesinin mümkün olduğuna inandım. New York Tribune'da daima ifade ettiğim tavır buydu. Derinlemesine çalışma beni şimdi bunun tam tersine ikna etti. İngiliz işçi sınıfı İrlanda'dan kurtulmadan önce hiçbirşey başaramayacaktır. Manivela İrlanda'da uygulanmalıdır. İrlanda sorunu genel olarak toplumsal hareket için bu nedenle bu kadar önemlidir."[25]



Çin ve Hindistan'daki mücadele sona ermişti. Buna karşılık, İngiltere'nin en eski sömürgesi olan İrlanda'da İngiltere karşıtı mücadele yükseliyordu.

Hobsbawm, Marx'ın sömürgelerdeki mücadelenin metropol ülkedeki devrimci hareket üzerindeki etkisi konusundaki görüşlerine ilişkin şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"İngiltere'deki durumu devrimcileştirmede Marx'ın ana reçetesi İrlanda aracılığıylaydı, yani sömürge devriminin desteklenmesinin dolaylı aracılığıyla; böylece İngiliz işçilerini İngiliz burjuvazisine bağlayan önemli bağ tahrip edilecekti. Marx'ın da kabul ettiği gibi, başlangıçta İrlanda'nın İngiliz proletaryasının zaferiyle kurtulmasını bekliyordu. 1860'lı yılların sonlarından itibaren tam tersi görüşü benimsedi; şöyle ki, geri ve sömürge ülkelerdeki devrimler belirleyici olacaktı ve bunların kendileri metropolleri devrimcileştirecekti. (...) İrlanda iki açıdan engelleyici oluyordu: İngiliz işçi sınıfını ırk temelinde bölüyordu ve böylece İngiliz işçisine bir başkasını sömürmede kendi yöneticileriyle belirgin bir ortak çıkar sunuyordu."[26]

Marx, kızı Laura ve eşi Paul Lafargue'a 5 Mart 1870 tarihinde yazdığı mektupta da benzer bir görüş savunuyordu: "Eğer Avrupa'nın toplumsal gelişmesini hızlandıracaksak, resmi (yani hakim sınıf) İngiltere'nin felaketini hızlandırmalıyız. Bu ise İrlanda'da, İngiltere'nin en zayıf noktasında bir darbeyi gerektirmektedir. Eğer İrlanda kaybedilirse, İngiliz 'İmparatorluğu' biter ve İngiltere'de bugüne kadar uykucu ve yavaş bir biçimde gelişmiş olan sınıf mücadelesi daha keskin biçimler alacaktır. Ancak İngiltere tüm dünyada kapitalizmin ve toprak ağalığının metropolüdür."[27]

Marx, Birinci Enternasyonal Genel Konseyi'nin 1 Ocak 1870 tarihli toplantısından sonra bir genelge hazırladı ve bu genelge elle çoğaltılarak dağıtıldı. Marx, 28 Mart 1870 tarihinde Ludwig Kugelmann'a yazdığı gizli mektupta da bu genelgenin aşağıda yer alan bölümünü de kullandı.

"Genel Konsey 1 Ocak 1870 günlü olağanüstü toplantısında kararlaştırdı: (...)

"İrlanda affı konusunda Genel Konsey'in Kararlarına İlişkin Soru.

"Eğer İngiltere, Avrupa toprak ağalığının ve kapitalizminin koruyucusuysa, resmi İngiltere'ye önemli bir darbe indirilebilecek tek nokta İrlanda'dır.



Bu dönemde Marx'ın önüne gelen bir fırsat, işçi sınıfının uluslararası siyasi örgütü haline dönüştürmeye çalışacağı Birinci Enternasyonal'in kurulmasıydı.

"İlk olarak, İrlanda İngiliz toprak ağalığının koruyucusudur. Toprak ağalığı eğer İrlanda'da çökerse, İngiltere'de de çökecektir. (...) İrlanda'da toprak ağalığı yalnızca İngiliz ordusu tarafından sürdürülmektedir. Eğer bu iki ülke arasında zorla gerçekleştirilen birlik sona ererse, İrlanda'da derhal bir toplumsal devrim –bir ölçüde geri bir biçimde olsa da- patlayacaktır. İngiliz toprak ağalığı yalnızca servetinin önemli bir kaynağını yitirmekle kalmayacak, aynı zamanda en büyük moral gücünü –İngiltere'nin İrlanda üzerindeki hakimiyetini temsil etme gerçeğini- yitirecektir. Diğer taraftan, İngiliz proletaryası, kendi toprak ağalarının İrlanda'daki iktidarını sürdürerek, onların İngiltere'de zarar görmemesini sağlamaktadır.

"İkinci olarak, İngiliz burjuvazisi, yoksul İrlanda halkını zorla göç ettirerek İngiltere'nin işçi sınıfını daha da aşağılara çekerek, yalnızca İrlanda'daki yoksulluğu sömürmekle kalmamaktadır. Aynı zamanda proletaryayı birbirine düşman iki kampa bölmüştür. Kelt işçisinin ateşli isyankarlığı, Anglo-Sakson'un istikrarlı yumuşak tabiatı ile iyi karışmamaktadır; gerçekte ise, İngiltere'nin önemli endüstriyel merkezlerinin tümünde İrlandalı ve İngiliz proleterlar arasında derin bir karşıtlık bulunmaktadır. Sıradan bir İngiliz işçisi, ücretlerini ve yaşam standardını düşüren bir rakip olarak İrlandalı işçiden nefret etmektedir. Ayrıca onun için ulusal ve dini antipati hissetmektedir; bu durum,

25) Marx, K., First International and After, Political Writings, Vol.3, Penguin Books, Middlesex, 1974, s.166-167.

26) Hobsbawm, E., "Karl Marx and the British Labour Movement," Revolutionaries, The New Press, New York, 2001, s.118-119

27) Hobsbawm, E., "Karl Marx and the British Labour Movement," a.g.k., 2001, s.119.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kuzey Amerika'nın güney eyaletlerindeki yoksul beyazların siyah kölelere ilişkin tavrının aynısı gibidir. İngiltere'de proleterlerin bu iki grubu arasındaki karşıtlık yapay olarak sürdürülmekte ve bu bölünmenin iktidarlarını korumanın gerçek sırrı olduğunu iyi bilen burjuvazi tarafından teşvik edilmektedir. (...)

"Son olarak, eski Roma'nın devasa ölçüde sergilemiş olduğu olgu bugün İngiltere'de görülebilir. Başka bir halkı baskı altına alan bir halk kendi zincirlerini döver."[28]

Marx, 9 Nisan 1870 tarihinde Meyer ve Vogt'a yazdığı mektupda da aynı görüşü tekrarlıyordu:

"İrlanda sorunu ile yıllarca meşgul olduktan sonra şu sonuca vardım ki, İngiliz hakim sınıflarına belirleyici darbe (ve bu dünyanın her tarafındaki işçi hareketleri için de belirleyici olacaktır) İngiltere'de indirilemez, yalnızca İrlanda'da indirilebilir.(...)

"İrlanda'da İngiliz aristokrasisinin devrilmesi, İngiltere'de de devrilmesini gerektirecektir ve bu kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir. Böylece İngiltere'deki proleter devriminin bir önkoşulu yerine gelecektir. (...)

"Tüm İngiliz sanayi ve ticaret merkezlerinde şimdi iki düşman kampa bölünmüş bir işçi sınıfı vardır: İngiliz proleterleri ve İrlandalı proleterler. Sıradan bir İngiliz işçisi İrlandalı işçiden nefret eder, çünkü onda kendi yaşam standardını düşüren bir rakip görür. İrlandalı işçiyle karşılaştırdığında kendisinin yönetici ulusun bir üyesi olduğunu hisseder ve tam da bu nedenle kendisini aristokratların ve kapitalistlerin İrlanda'ya karşı bir aleti durumuna sokar ve böylece aristokratların ve kapitalistlerin kendisi üzerindeki hakimiyetlerini güçlendirir. İrlandalı işçiye karşı dini, toplumsal ve milli önyargılar besler. (...) İrlandalı da İngiliz işçisinde İrlanda'daki İngiliz yönetiminin hem suç ortağını, hem de aptal bir aletini görür (...) Bu zıtlaşma, örgütlülüğüne karşın İngiliz işçi sınıfının acizliğinin sırrıdır. (...)

"Sermayenin metropolü olarak, dünya pazarını bugüne kadar yönetmiş güç olarak İngiltere, şu anda işçilerin devrimi için en önemli ülkedir; ayrıca bu devrim için maddi koşulların belirli bir olgunluk derecesinde geliştiği tek ülkedir. Bu nedenle İngiltere'de toplumsal devrimi hızlandırmak, Uluslararası Çalışanlar Derneği'nin (I. Enternasyonal'in, Y.K.) en önemli amacıdır. Bunu hızlandırabilmenin tek aracı, İrlanda'nın bağımsızlığını sağlamaktır. Bu nedenle Enternasyonal'in görevi İngiltere ile İrlanda arasındaki çelişkiyi öne çıkarmak ve her yerde açıkça İrlanda'nın yanında yer almaktır. İngiliz işçi sınıfında, İrlanda'nın ulusal kurtuluşunun kendileri için soyut bir adalet veya hümanist duygu sorunu olmayıp, kendi toplumsal kurtuluşları için birinci koşul olduğu bilincini yaratmak Londra'daki Genel Konsey'in özel görevidir."[29]

28) Marx, K., "The General Council to the Federal Council of French Switzerland," The First International and After, Political Writings, Vol.3, Penguin Books, Middlesex, 1974, s.117-118.

29) Marx, K., a.g.k., 1974, s.167-170; Marx-Engels, Collected Works, Vol.43, s.475.

Ancak Birinci Enternasyonal böyle bir görevi yerine getirmediği gibi, sömürgelerin bağımsızlığı sorunuyla da hiç ilgilenmedi.[30]



Marx, İrlanda'nın İngiliz proletaryasının zaferiyle kurtulmasını bekliyordu. 1860'lı yılların sonlarından itibaren tam tersi görüşü benimsedi; şöyle ki, geri ve sömürge ülkelerdeki devrimler belirleyici olacaktı ve bunların kendileri metropolleri devrimcileştirecekti.

Marx'ın İrlanda'ya ilişkin saptamaları önemlidir. Ancak "başka bir halkı baskı altına alan bir halk kendi zincirlerini döver" ifadesi yanlış anlaşılmamalıdır. Emperyalizm, bir halkın başka bir halkı baskı altına almasını sağlayarak, burjuva demokrasisini yaşayabilmesini sağlamıştır. Emperyalist ülkelerde burjuva özgürlüklerin ana dayanaklarından biri sömürge/yarı-sömürge/yeni-sömürge ülkelerin halklarının "baskı altına alınması"dır.

Engels 1872 yılı ilkbaharında girdiği bir tartışmada, İrlanda'nın yaşadığı 700 yıllık baskının gözardı edilemeyeceğini belirttikten sonra, bazı kesimlerin İrlandalı işçilerin bağımsızlık mücadelesinin reddedilmesi talebinin Enternasyonal'in ilkeleriyle ortak hiçbir yanının olmadığını söyledi. Şöyle dedi:

"Eğer fetheden ulusun üyeleri, fethettikleri ve hakimiyetleri altında tuttukları ulustan, kendi milliyetlerini ve durumlarını unutmalarını, ulusal farklılıkları kenara atmalarını ve benzeri şeyleri isterlerse, bu, enternasyonalizm değildir; yapılan, onlara boyunduruğa boyun eğme vaazı vermekten ve fethedenin hakimiyetini enternasyonalizm örtüsü altında meşru kılma ve sürdürme çabasından başka birşey değildir."[31]

Marx'ın 11 Şubat 1878 tarihinde Wilhelm Liebknecht'e yazdığı mektup, bu sürecin İngiliz işçi sınıfı üzerindeki etkisini özetlemektedir: "İngiliz işçi sınıfının ahlakı, 1848 yılından beri yaşanan çürüme döneminde, bir süreç içinde giderek daha da derin bir biçimde bozuldu ve (İngiliz işçi sınıfı, Y.K.) sonunda büyük Liberal Parti'nin, yani kapitalistlerin uşağının kuyruğu olmaktan başka bir şey olmadığı bir noktaya geldi."

Engels, 12 Eylül 1882 tarihinde Kautsky'ye yazdığı

30) Marx, K., a.g.k., 1974, s.167-170; Marx-Engels, Collected Works, Vol.43, s.475.

31) Ponomarev, B.N. ve diğ., The International Working-Class Movement, Problems of History and Theory, The Working-Class Movement in the Period of Transition to Imperialism (1871-1904), Vol. 2, Progress Publishers, Moskova, 1981, s.188.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mektupta da şunları belirtiyordu: "Bana, İngiliz işçilerinin sömürge politikası konusunda ne düşündüklerini soruyorsun. Ne diyeyim, genel olarak politika konusunda düşündüklerinin tam olarak aynısını: Burjuvaların düşündüğünün aynısını. Burada işçilerin bir partisi yok; yalnızca Muhafazakarlar ve Liberal-Radikaller var; ve işçiler de, İngiltere'nin dünya piyasasındaki tekelinin ve sömürgelerin sağladığı ziyafetten keyifle pay alıyorlar."[32]

Engels, aynı mektubunda, İngiliz işçilerinin sömürgeler politikası konusunda İngiliz burjuvazisi ile aynı düşüncede olduğunu ayrıca şöyle belirtiyordu: Hindistan, Mısır ve diğer İngiliz sömürgelerinde İngiliz sermayeli işletmelerde çalışan ve İngiltere'ye geri gelen işçiler, "şovenist ve sosyal-emperyalist duyguların" yayılmasına katkıda bulunuyorlardı. Gelişmiş kapitalist ülkelerin sömürgelerdeki yatırımlarında çalışan İngiliz işçiler, yerli işçilerle kıyaslanmayacak kadar yüksek ücret alıyorlar ve büyük çoğunlukla, yerli işçilerle birlikte sermayeye karşı ortak bir tavra girmek yerine, İngiliz sermayedarlarının ve sömürgeci politikalarının yanında tavır takınıyorlardı.



"İrlanda'da İngiliz aristokrasisinin devrilmesi, İngiltere'de de devrilmesini gerektirecektir ve bu kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir. Böylece İngiltere'deki proleter devriminin bir önkoşulu yerine gelecektir."

İngiltere'nin dünya ticareti üzerindeki tekelci konumu sona ererken, kapitalizmin tekelci aşamasına geçildi. İngiliz kapitalizmi geçmişte ticaretteki tekelci konumundan sağladığı ek geliri (tekel kârı veya süper kâr) bu kez sanayicilerin tekelleşmesi sayesinde sürdürdü ve İngiliz proletaryasını beslemeye devam etti. İngiltere'nin tekelci konumunun sona ermesi, kapitalizmin tekelci aşamasına geçilmesi nedeniyle, İngiliz işçi sınıfının umulan radikalleşmesine yol açmadı.

Sonuç: Dördüncü dönem ve Avrupa dışına umut

19. yüzyılın ilk yarısında başta İngiltere olmak üzere, Avrupa'da sosyalist devrim umudu yaygındı. Sömürgeler, tarihin edilgen ülkeleriydi. Gelişmiş kapitalist ülkelerin burjuvazilerinin, sömürgelerdeki durağan yapıları parçalayarak, tarihsel açıdan ilerici bir rol oynadıkları düşünülüyordu. 1848 devrimleri işçi sınıfının devrimci potansiyeline ilişkin beklentileri doğrular nitelikteydi. Ancak devrim yenildi.

Marx ve Engels umutlarını yeni bir ekonomik krize bağladılar. Bu arada İngiltere'nin önemli pazarlarından Çin'de ve Hindistan'da ayaklanmalar yaşandı. Marx, bu ayaklanmaların İngiltere'de bekledikleri krizi getireceği veya çıkacak bir krizi derinleştireceği beklentisine girdi. Sömürgeler, Marx'ın devrim stratejisinde birazcık, o da dolaylı, bir yer edindi.

Beklenen ekonomik kriz 1857 yılında başladı; ancak işçi sınıfı, kapitalizmin bazı olumsuzluklarına grevlerle yanıt verse de, bir sistem olarak kapitalizme karşı çıkmadı; sistem içinde çözümler peşinde koştu. 1864 yılında kurulan Birinci Enternasyonal Marx'ı yeniden aktif siyasete çekti ve Marx, çok farklı siyasal görüşlerden kişi ve örgütlerin oluşturduğu Enternasyonal'i bir dünya devrimci partisine dönüştürmeye çalıştı; ancak başarılı olamadı. Marx ve Engels, gelişmiş kapitalist ülkelerin sömürge politikalarının işçi sınıflarını kapitalist sistemle nasıl bütünleştirdiğini gözlemlediler ve sömürgecilik sona ermeden gelişmiş kapitalist ülkelerde işçi sınıflarının iktidara gelmesinin mümkün olmadığı görüşünü benimsediler. Marx'ın devrim stratejisinde sömürgelerin rolü belirleyici bir düzeye yükseldi. Yenilmiş Çin ve Hindistan ayaklanmalarının ardından, İrlanda'nın bağımsızlık mücadelesine umut bağladılar. Ancak bu mücadele de yenilgiyle sonuçlandı.



Marx, 1872 yılı geldiğinde Avrupa işçi sınıflarından da umudunu kesmiş durumdaydı. Paris Komünü sonrasında Avrupa'da başlayan gerici dalga, karanlık bir ortam yaratmıştı.

Engels, 1877 yılında yazdığı bir yazıda, Marx'ın 1872 yılından sonra aktif politikanın dışına çıkmasını şöyle anlatıyordu: (Birinci Enternasyonal'in 1872 yılındaki, Y.K.) "La Hey Kongresi'nden sonra Marx nihayet kuramsal çalışmasına dönebilmek için yeniden huzura ve serbest zamana kavuştu ve Kapital'in ikinci cildinin baskıya hazır olmasını fazla uzun sürmeden sağlayabileceği umut edilebilir." [33]

Bu durumu E.Hobsbawm şöyle değerlendirmektedir: **"Marx 1870 yılından itibaren Rusya'ya bazı umutlar bağlamaya başladı. (...) Marx'ın son yıllarına bir kendini geri çekme ve hayal kırıklığı havası hakimdir. Göreceli olarak daha az yazdı ve siyasal açıdan hemen**

32) Marx-Engels, Collected Works, Vol. 46, s.322.

33 Engels, F., "Karl Marx," Marx-Engels, Selected Works, Vol.3, Progress Publishers, Moskow, s.83.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

hemen faaliyetsizdi." "Ölümünden sonra Engels tarafından Kapital İkinci ve Üçüncü Ciltler olarak düzenlenen kitapların ve Artık-değer Teorileri'nin malzemesinin çoğu gerçekte 1867 yılında Kapital'in Birinci Cildi'nin yayımlanmasından önce yazılmıştı. Marx'ın önemli yazılarından, bazı mektupları dışında, yalnızca Gotha Programı'nın Eleştirisi (1875) Komün'ün yenilgisinden sonradır."[34]



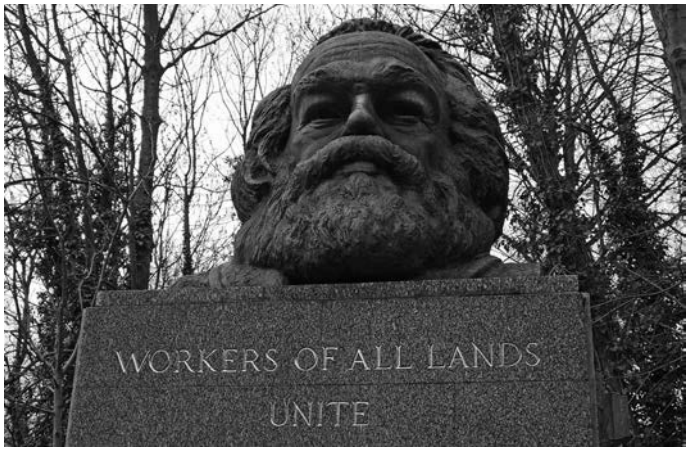
"1860'ların sonlarından itibaren Marx, ciddi bir biçimde, burjuva toplumunun devrilmesine yönelik üç çizgideki bu dolaylı strateji yaklaşımını öngörmeye başladı; bunların ikisinin kahince olduğu kanıtlandı ve birinde ise yanılmıştı: Sömürge devrimi, Rusya ve Birleşik Devletler. Bunların birincisi, İrlanda devrimci hareketinin ortaya çıkışı yoluyla hesaplarına dahil oldu. İngiltere bu dönemde proletarya devriminin geleceği açısından belirleyici önemdeydi, çünkü sermayenin merkeziydi, dünya piyasasının hakimiydi ve aynı zamanda 'bu devrimin maddi koşullarının belirli bir derecede olgunluğa ulaştığı tek ülkeydi.' Bu nedenle Enternasyonal'in ana amacı İngiliz devrimini hızlandırmak olmalıydı ve bunu yapabilmenin tek yolu da İrlanda'nın bağımsızlığının kazanılmasıydı. İrlanda devrimi (veya daha genel ifadeyle, bağımlı halkların devrimi) kendilerine sağlayacağı yarar açısından öngörülmüyordu; metropol kapitalizmin Aşil'in topuğu olarak, merkezi burjuva ülkelerde devrimin muhtemel hızlandırıcısı olarak değerlendiriliyordu."(...) "Rusya'nın rolü belki daha da ihtiraslıydı. 1860'lı yıllardan itibaren bir Rus devrimi yalnızca bir olasılık olmaktan çıkmış, bir ihtimal ve hatta bir kesinlik haline gelmişti."[35]

Marx yaşamının son yıllarında Hindistan, Çin ve Rusya'daki köy komünleriyle de ilgilenmeye başladı. Ancak Engels, köylülerin devrimci potansiyelini küçümsüyordu. Eduard Bernstein'a 9 Ağustos 1882 günlü mektubunda, "köylü halkın deneyimlerden öğrenebilmesi için yüzyıllar boyunca soyulması gerekir," diyordu.[36]

1852 öncesinde sömürgelerde kapitalizmin tarihsel olarak ilerici işlevinden söz eden Marx, 1881 yılı Şubat/Mart aylarında Vera Zasulich'e yazdığı mektubun üçüncü taslağında, "Hindistan'la ilgili olarak, (...) komünal toprak mülkiyetinin engellenmesi, yerli halkı ileriye değil geriye götüren bir İngiliz vandalizminden başka bir şey değildir," [37] diyordu.

Marx'ın yaşamının son yıllarında ve ölümünden sonra Avrupa ülkelerinde işçi sınıflarının siyasal ve sendikal örgütlenmesinde önemli gelişmeler yaşandı. Engels, bu dönemde yeniden Avrupa'ya odaklandı. 22 Şubat 1882 günü Eduard Bernstein'a yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Batı Avrupa proletaryasını özgürleştirme çalışmasında işbirliği yapmalı ve diğer her şeyi bu amaca bağımlı kılmalıyız."[38]

Engels, 12 Eylül 1882 günü Karl Kautsky'ye yazdığı mektupta da Avrupa'da proletaryanın iktidarı sonrasında "yarı-uygar ülkelerin" de onları izleyeceğinden söz ediyordu.[39]



Marx, çok farklı siyasal görüşlerden kişi ve örgütlerin oluşturduğu Enternasyonal'i bir dünya devrimci partisine dönüştürmeye çalıştı; ancak başarılı olamadı. (Görseldeki yazı: "Dünyanın bütün işçileri birleşin")

Marx'ın yaşamının son yıllarında kapitalizmin birinci küresel ekonomik krizi (1873-1896) yaşandı ve kapitalizmin emperyalizm aşamasına geçildi. Bu yeni aşamada sömürgelerdeki anti-emperyalist mücadelenin dünyadaki sosyalizm mücadelesi açısından önemini belirleyen ve bunu siyasi mücadelesinde kullanan kişi, Lenin oldu.



34) Hobsbawm, E., a.g.k., 1975, s.115.

35) Hobsbawm, E., a.g.k., 1975, s.157.

36) Marx-Engels, Collected Works, Vol.46, s.302.

37) https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/zasulich/draft-3.htm.

38) https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/zasulich/draft-3.htm.

39) Marx-Engels, Collected Works, Vol.46, s.322

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marx ve enternasyonalizm

Yavuz ALOGAN • Çevirmen Yazar • yalogan@gmail.com

1990'lardan itibaren kapitalizmin kendi dönemsel krizleri dışında bütün engellerden kurtularak neoliberal iktisat politikaları temelinde küreselleşmesiyle birlikte giderek yoksullaşan, "refah toplumu" hedefinin geçerli olduğu dönemde edindiği bütün kazanımları kaybetmeye başlayan emekçi sınıfların safları tarihte görülmedik ölçüde genişlemiştir. Bütün ülkelerde işçilerin, yoksullaşan orta sınıfların ve meslek sahibi çalışanların zamanla emperyalist paylaşım savaşına, yoksullaşmaya ve hak kayıplarına karşı geçtiğimiz yıllarda İspanya, Portekiz, Yunanistan ve Türkiye'de görülen türde kitlesel hareketler içinde giderek örgütleneceklerini, bu hareketlerin emperyalizme ve kapitalizme karşı mücadele içinde kendi aralarında haberleşme ağları kuracaklarını söylemek kehanet olmaz.



Marx'a göre kapitalizmden "proletarya diktatörlüğü" yoluyla sosyalizme ve sonunda komünist topluma geçişte zorun, mevcut hâkim sınıfın hukuk sistemini şiddet yoluyla ortadan kaldıran devrimlerin belirleyici bir rolü vardı.

Marx, J. Weydemeyer'e yazdığı 5 Mart 1852 tarihli mektupta[1] modern toplumda sınıfların varlığını ve sınıf mücadelesini keşfetme onurunun kendisine ait olmadığını belirtir. Burjuva tarihçileri Marx'tan çok önce sınıf savaşının tarihsel gelişimini, burjuva iktisatçıları ise sınıfların ekonomik yapısını açıkça ortaya koymuşlardı.

Marx, aynı mektupta kendi katkısını üç maddede özetler: Sınıfsal yapıların üretimin gelişim evresindeki belirli tarihî aşamalarla yakın ilişki içinde olduğunu göstermiş; sınıf mücadelesinin zorunlu olarak "proletarya diktatörlüğüne varayacağı"nı saptamış; bu diktatörlüğün bütün sınıfların ortadan kalkacağı sınıfsız bir topluma geçiş sürecini başlatacağını öngörmüştü.

Bu katkıyı biraz daha genişletmek gerekirse, Marx'ın kapitalist mülkiyet sistemini incelediğini; kapitalist sistemde üretimin nihai amacını kâr olarak saptadığını; bir emek-değer teorisi geliştirdiğini; **Kapital**'de soyut bir kapitalist üretim tarzı modeli oluşturduğunu; rekabetçi bir piyasa ekonomisinin işleyişini incelediğini; kapitalist ekonominin bütün özelliklerinin iktisadi ve toplumsal içerimlerini (implications) betimlediğini; kapitalist sistemdeki mülkiyet ilişkilerinin nasıl yeniden üretildiğine ilişkin sosyolojik bir görüş geliştirdiğini; bu mülkiyet ilişkilerinin prekapitalist toplumda nasıl oluştuğuna dair tarihsel bir değerlendirme yaptığını ve nihayet, işçi sınıfının yaşama ve çalışma koşullarını betimlediğini görürüz.[2]

Marx, toplumsal sistemlerin kendi yapılarından kaynaklanan yaratıcı potansiyellerini tüketmedikçe, tarih sahnesinden çekilmeyeceklerini düşünüyordu. Ancak bir toplumsal sistemin kendini yenileyerek varlığını sürdürme potansiyelini tüketmesi, böylece tarih sahnesinden çekilmesi sadece üretim araçları ile üretim ilişkileri arasındaki çelişmenin keskinleşmesine bağlı değildi. Bu dönüşümlerde zor kullanımı, mevcut üretim ilişkilerine sığmayan potansiyel hâkim sınıfın şiddet yöntemlerine başvurması, hızlandırıcı bir etki yaratmıştı. Feodalizmden kapitalizme geçişte de 1640 İngiliz ve 1789 Fransız devrimleri üretim araçlarının gelişme sürecinin önünde engel oluşturan sınıfları ve yönetim katmanlarını tasfiye ederek yeni bir toplumsal sistemin önünü açmıştı.

Marx, mektubunda, modern toplumda sınıfların varlığını ve sınıf mücadelesini keşfetme onurunun kendisine ait olmadığını belirtir. Burjuva tarihçileri Marx'tan çok önce sınıf savaşının tarihsel gelişimini, burjuva iktisatçıları ise sınıfların ekonomik yapısını açıkça ortaya koymuşlardı.

Demek ki Marx'a göre kapitalizmden "proletarya diktatörlüğü" yoluyla sosyalizme ve sonunda komünist topluma geçişte zorun, mevcut hâkim sınıfın hukuk sistemini şiddet yoluyla ortadan kaldıran devrimlerin belirleyici bir rolü vardı. Marx bu rolü, "Zor, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir; zor, bizatihi iktisadî bir güçtür"[3] sözleriyle ifade etti.

1) Marx'tan New York'taki J. Weydemeyer'e, Londra, 5 Mart 1852, Karl Marx-Friedrich Engels, Seçme Mektuplar içinde, çev. Alaattin Bilgi, s. 38, Evrensel Basın Yayın 1996

2) Daniel Little'dan aktaran James Farr, "Science: Realism, Criticism, History," The Cambridge Companion to Marx içinde, der. Terrell Carver, s.109, Cambridge University Press 1991.

3) Karl Marx, Capital Volume 1, İngilizce'ye çev. Ben Fowkes, s. 916, The Pelican Marx Library,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marx, yaşadığı dönemin iktisadi ve siyasî koşulları içinde toplumsal sistemin zorunlu ve zorla dönüşümünün tamamen işçi sınıfına bağlı olduğu sonucuna vardı; zira bu sınıf kendisini kapitalist sisteme isyan etmeye zorlayan bütün uyarıcıları ve dürtüleri içinde yaşadığı hayat koşullarında buluyordu.[4] O halde gelişmiş kapitalist ülkelerdeki proletaryanın örgütlenmesi, bu örgütler arasında dayanışma, haberleşme ve deneyim aktarımının sağlanması; bunun için de işçilerin sadece ulusal sınırlar içinde değil, uluslararası alanda da örgütlenmesi gerekiyordu.

Marx ve Engels bu düşüncelerle **Komünist Parti Manifestosu**'nun sonunda kapitalist sisteme meydana okumuşlardır:



"Komünistler, görüş ve niyetlerini gizlemeye tenezzül etmezler. Hedeflerine ancak tüm mevcut toplumsal koşulların zorla yıkılmasıyla ulaşabileceklerini açıkça ilan ederler. Varsın egemen sınıflar bir komünist devrim korkusuyla titresinler. Proleterlerin, zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri yok. Fakat kazanacakları bir dünya var. Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!"[5]

İşçilerin vatanı ve sömürge sorunu

Komünist Manifesto, işçi sınıfını çok keskin hatlarla burjuvazinin karşısına yerleştirir. Ulusal olan sınıf burjuvazidir. "İşçilerin vatanı yoktur." İşçi sınıfının kendisini ulusal sınıf düzeyine getirmesi, kendisini "ulus yapması" için siyasî iktidarı ele geçirmesi gerekir.[6]

Lev Troçki, "Komünist Manifesto'nun Doksanıncı Yıldönümü" başlıklı yazısında (1937), "İki genç yazarın ortak ürünlerinin … yol gösterici olmaya devam ettiğini görüyoruz" dedikten sonra, Manifesto'da bazı düzeltme ve eklemeler yapmak gerektiğini belirtir ("Devrimci düşüncenin kişilere tapmakla hiçbir ortak yanı yoktur") ve şöyle der: "Tarihî deneyimin de gösterdiği gibi, bu düzeltme ve eklemeler, ancak Manifesto'nun temelini oluşturan yöntemle uyum içinde yürünürse başarılı olabilir."[7] Troçki, Marx ve Engels'in kapitalizmin krizleri aşma konusunda taşıdığı potansiyeli göremediklerini ve yaşadıkları dönemde proletaryanın devrimci olgunluğunu abarttıklarını; küçük ve orta burjuvazi, zanaatkârlar ve esnaf gibi ara sınıfların hızla proleterleşeceği düşüncesinde ise yanıldıklarını belirtir.

Troçki'ye göre eleştirilmesi gereken bir diğer konu, Manisfesto'nun sömürge ve yarı sömürge ülkelerdeki bağımsızlık mücadelelerine gönderme yapmamasıdır. "Marx ve Engels, toplumsal devrimi 'en azından önde giden uygar ülkelerde' gelecek birkaç yılın sorunu olarak düşündükleri için sömürge sorununun, ezilen ulusların bağımsız hareketinin sonucu olarak değil, kapitalizmin metropol merkezlerinde proletaryanın kazanacağı zaferin bir sonucu olarak kendiliğinden çözüleceğini düşünüyorlardı. Bu nedenle sömürge ve yarı-sömürge ülkelerde devrimci strateji sorunlarına Manifesto'da hiç değinilmez. Bugün bu sorunlar bağımsız çözümler gerektirmektedir. Mesela 'ulusal vatan' sözünün ileri kapitalist ülkelerde en zararlı tarihî fren haline geldiği açıkça görüldüğü halde, bağımsız bir varoluş için mücadeleye zorlanan geri ülkelerde bu kavram hâlâ görece ileri bir etken olarak önümüzde durmaktadır."[8]

"Mazlum milletlerin emperyalizme karşı mücadelesi" ve bu mücadelenin kapitalizmin tasfiyesi bakımından taşıdığı potansiyelin analizi için Lenin'i beklemek gerekecekti. Emperyalizmin sömürü ve baskısına karşı verilecek ulusal mücadeleye hangi sınıfların önderlik edeceğine ilişkin tartışmalar ise 1920'lerden itibaren devrimci Marksizmin gündemine girecekti.



Paris Komünü, Marx'a öncü olarak örgütlenmiş bir devrimci parti olmadıkça işçi sınıfının siyasî iktidarı burjuvazinin elinden alamayacağını öğretti.

Avrupa merkezli kapitalizm analizi

Marx'ın iktisadi çözümlemesinin örnek olayı

New Left Review 1976

4) Bu konuda bkz. David Riazanov, K. Marx/F. Engels, Hayat ve Eserlerine Giriş, çev.Ragıp Zarakolu s. 63, Belge Yayınları 1978.

5) Sömürge ve yarı-sömürge ülkelerde devrimci strateji sorunlarına Manifesto'da hiç değinilmez.

6) K. Marx-F. Engels, age., s. 129

7) Writings of Leon Trotsky (1937-38), s. 22, Pathfinder Press 1976.

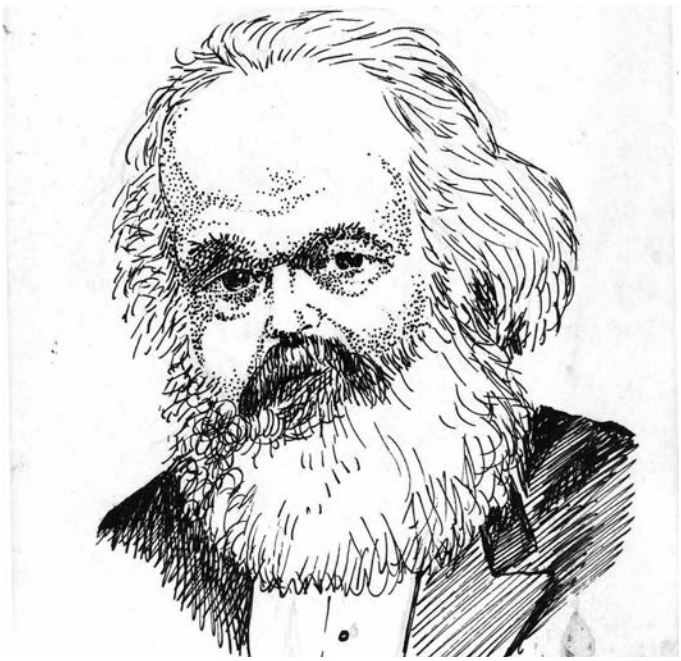
8) Agy, s. 25.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İngiltere'de 18. asrın ikinci yarısında başlayan Sanayi Devrimi ve bu devrimin İngiltere'deki sınıfların dönüşümü üzerinde yarattığı hızlandırıcı etkilerdir. Devrimle ilgili görüşlerinin esin kaynağı ise 1848'de feodalizme ve monarşiye karşı bütün Avrupa'yı kaplayan burjuva demokratik devrimler sırasında işçi sınıfının barikatlarda verdiği mücadeledir. Marx bu mücadelenin devam edeceğini ve bir sosyalist devrime dönüşebileceğini düşündü. Manifesto, 1848 devrimlerinin yarattığı siyasi ortamda, bir bildirge olarak yazıldı.

Yirmi üç yıl sonra gerçekleşen Paris Komünü ise Marx'a öncü olarak örgütlenmiş bir devrimci parti olmadıkça işçi sınıfının siyasî iktidarı burjuvazinin elinden alamayacağını öğretti. Paris işçileri "Kendi öz sınıf örgütlerini kurmaya yöntemli biçimde girişmek için cumhuriyetçi özgürlükten serinkanlılıkla ve korkusuzca yararlanmalıdırlar."[9] Marx, Avrupa'daki işçi sınıflarının demokratik devrim mücadelesi içinde anarşist küçük burjuva görüşlerden tarihsel bir zorunluluk olarak uzaklaşacaklarını düşünüyordu. Bu bağlamda Paris Komünü'nün Proudhoncu sosyalizmin mezarı olacağını öne sürdü.

1848 devrimi sosyalist bir devrime dönüşemedi, 1871 Paris Komünü ise tutunamadı ve Avrupa'ya yayılamadı. Bu devrimci atılımları uzun bir kapitalist refah dönemi izledi. Troçki, bu uzun ve yüksek iktisadi dalganın "devrimci öncünün eğitilmesi"ni önlediğini ve proleter devrimin önünde engel oluşturan bir işçi aristokrasisinin "burjuva anlamda" yozlaşmasına yol açtığını söyler ve şunu ekler: "Manifesto'nun yazarları bu diyalektiği önceden göremezlerdi."[10]



Marx'ın bütün çalışma ve faaliyetlerinin temelinde dört kaynak yer almaktadır: Alman felsefesi; Sanayi Devrimi ve 18. asrın bilimsel gelişmeleri; İngiliz ekonomi politiği ve nihayet Fransa merkezli sınıf mücadeleleri.

9) Karl Marx, Fransa'da İç Savaş, çev. Kenan Somer, s. 35, Sol Yayınları 2005.

10) Writings of Leon Trotsky, age., s. 23

Sonuç olarak Marx, Avrupa merkezli bir kapitalizm analizi yapmış, gelişmiş kapitalist ülkelerin proletaryasına hitap etmiş ve feodal üretim ilişkilerinin hâkim olduğu ülkelerle, kapitalist üretim ilişkilerinin ve sanayi devriminin yarattığı etkilerin bu ülkelere yayılması ve buralardaki sınıfsal yapıları dönüştürmesi bağlamında ilgilenmiştir. Feodal ilişkilerin hâkim olduğu bir sömürge ülkesinde kapitalizm ilerici bir unsurdur, bu ülkelerde sosyalizm ise uzun dönemde batılı işçi sınıflarının kendi devletlerini ele geçirerek "ulusal" sınıf olmalarına ve sosyalizme geçiş sürecini başlatmalarına bağlıdır. Marx'ın tahayyül ettiği ve gerçekleşmesine çalıştığı enternasyonal örgütlenme Avrupa merkezlidir.

Elbette bu değerlendirme Marx'ın doğu toplumlarıyla ilgilenmediği anlamına gelmez. Kırım Savaşı bağlamında 1853-1856 yıllarında yazdığı ve çoğu **New-York Daily Tribune**'da yer alan makaleleri Eleanor Marx Aveling ve Edward Aveling tarafından derlenerek 1897 yılında **The Eastern Question** (Doğu Sorunu) başlığıyla yayımlanmıştır.[11] Marx ve Engels'in bu kitapta yer alan yazıları, güncel politik değerlendirmelerdir. Ayrıca Marx, hayatının son yıllarında Rusça öğrenmeye başlamış, Rus köylüsünün komünal örgütlenme yeteneğiyle ilgilenmiş, ölümünden iki yıl önce (1881) Vera Zasuliç'e yazdığı bir mektupta komünal üretim deneyimini överek, "Her yandan saldıran zararlı etkiler önlenirse," bu gelişmenin "toplumsal canlanmanın dayanak noktası" olabileceğini söylemiştir. Marx'ın kastettiği "toplumsal canlanma", kapitalizmin gelişmesidir. Nitekim aynı mektupta, Batı'da köylünün mülksüzleştirilmesinde "**bir özel mülkiyet biçiminin başka bir özel mülkiyet biçimine dönüşmesi** söz konusudur" der. "Rus köylülerinin yurdunda ise, tersine, ortak mülkiyetlerini özel mülkiyete dönüştürme zorunluluğu olacaktır."[12]

Enternasyonal örgütlenme

Uluslararası işçi örgütlenmesinin en ilkel hâli olan Doğrular Ligası (Birliği) 1847 Kasım'ında Brüksel'de yapılan ikinci toplantısına Karl Marx'ı davet etti ve onu Liga'nın programını yazmakla görevlendirdi. Marx'ın yazdığı program "Komünist Parti Manifestosu" başlığını taşıyacak ve dünyanın en fazla okunan bildirgesi olarak günümüze dek önemini ve anlamını koruyacaktı.

Doğrular Ligası, başlangıçta Blankist[13] bir örgüttü.

11) Türkçesi için bkz. Marx-Engels, Doğu Sorunu (Türkiye), çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları 1977.

12)) "V. I. Zasuliç'e, 8 Mart 1881," K. Marx-F. Engels, Seçme Mektuplar, 1844-1895 içinde, çev. Alaattin Bilgi, s.242, Evrensel Yayınlar 1996.

13) Blankizm darbeci yöntemlerle devlet aygıtını ele geçirip bilimsel gerçeklere uygun bir eşitlikçi toplum düzeninin kurulmasını öngören bir 19. asır dünya görüşüdür. Louis Auguste Blanqui, 1848 Şubat Devrimi sırasında barikatlarda savaştı. Paris Komünü'nün kuruluşunda önemli bir rol oynadı. Devrimci partilerin askerî örgütlenmeye sahip olmaları gerektiğini düşünen, "profesyonel devrimci" ve "proletaryanın diktatörlüğü" kavramlarını ilk kez kul-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1839'da Paris'te ayaklanan Blankistlerin başarısızlığından sonra dağılan örgüt, aynı ismi kullanarak Avrupa'nın çeşitli yerlerinde işçi örgütleri kurmuştu. Marx, komünist düşünceyi ilk kez bu örgüte kabul ettirmiş, Liga'nın önderlerinden terzi Weitling'e karşı ideolojik mücadele vermiştir. Weitling, Bakunin'in anarşist görüşlerine yakındı; devrim konusunda güvenilecek en sağlam devrimci sınıfın proletaryanın alt tabakası olan lümpen proletarya, soyguncular, hırsızlar vs olduğuna inanıyordu.[14] İşçi sınıfının devrimci kesimlerine Marksizmi ve uluslararası işçi örgütlenmesinin önemini anlatmak 19. asırda çok zordu. Küçük burjuva ihtilalci fikirlere karşı uzun bir mücadele vermek gerekti. Gerçek bir enternasyonal örgütlenme ancak Ekim Devrimi'nden sonra, 1919'da Komintern'in kurulmasıyla gerçekleşecekti.



Bununla birlikte Marx ve Engels, yaşadıkları dönemde Brüksel ile diğer kentler arasında seyahat eden taraftarları sayesinde Almanya, İsviçre, Londra ve Paris'teki işçi örgütleriyle ilişki kurarak enternasyonalizm ruhunu ve örgütlenmesini (Haberleşme Komiteleri) gerçekleştirmeye çalıştılar. 1848 Devrimi'nden sonra insanlığın kurtuluşu için büyük bir arayış ve işçi sınıfını etkileyen pek çok görüş vardı. Charles Fourier büyük ölçekli endüstriye karşı bağımsız bir işçi hareketi, bunun için de yarı-özerk, küçük kooperatiflerin (phalanstères) kurulmasını; Louis Blanc, küçükburjuva demokratlar ile kapitalistler arasında barışçı bir uzlaşma sağlamak için işçilerin "ulusal atölyeler" kurmasını savunuyordu. Joseph Pierre Proudon, komünizme karşıydı, işçi sınıfının burjuvaziye karşı mücadele ederek değil, mülkiyet sahibi kılınarak kurtulacağını düşünüyordu.

Komünist Liga adını alan Doğrular Ligası Almanya'da devrimci ayaklanma koşullarının varlığını savunan bir hizip yüzünden 1852'de dağıldı. Ardından uzun bir durgunluk dönemi geldi. Ekonomik ısınma (boom) ve kısmi refah döneminde burjuvazi 1848 Devrimleri'nin ardından bozulan düzeni yeniden kurmaya başladı. Wolfgang Abentroth, bu dönemi şöyle anlatır: "1850'den sonraki refah döneminde sanayi işçilerinin önemli sektörlerinin maddi koşulları iyileşti, ancak toplam sanayi üretiminden işçilere düşen göreli pay aynı kaldı (...) Bu ilk soysal kazanımlar kalifiye işçilerin, onların emek gücünü satın almak isteyen işverenler arasındaki rekabetten yararlanmalarını sağladı."[15] Bu arada on saatlik iş günü kabul edildi. Kırk yıl önce Robert Owen on saatlik işgünü için çağrı yaptığında, yerleşik iktisadi doktrin temelinde hâkim sınıf bu talebin çalışmanın erdemine ilişkin Hıristiyan kavramını ihlal ettiğini, ütopyacı bir saçmalık olduğunu öne sürmüştü. Bu gelişmeler I. Enternasyonal'in kurulmasına zemin hazırlayan 1857 ekonomik krizine kadar sürdü.



1917 Ekim Devrimi'nden sonra Bolşevikler özellikle Avrupa proletaryasını ayaklandırmak amacıyla III. Enternasyonal'i (Komintern) kuracaklardı.

I. Enternasyonal

I. Enternasyonal ilk toplantısını 28 Eylül 1864'te Londra'da yaptı. Avrupa'nın bütün sol muhalif akımları bir araya geldi. Program ve tüzüğü hazırlayan komitede, eskiden Çartist harekette yer almış İngiliz sendikacıları, eski Owenciler, Blankist görüşlerin etkisindeki Fransız devrimcileri, Cumhuriyetçi İtalyan Mazzini, yurtsever Polonyalı mülteciler ve nihayet Komünist Liga'nın eski üyeleri ve Marx yer alıyordu.

Marx'ın yaptığı Açılış Konuşması ortama uygun, dolayısıyla Komünist Manifesto'nun atılgan devrimci dilinden çok uzaktı. John Molyneux'nün dediği gibi, "Marx'ın, genel rehberlik sağlarken çeşitli hizipleri bir arada tutmasını mümkün kılan ve böylece Enternasyonal'in gücünü oluşturan bu gevşeklik, aynı zamanda örgütün zaafını oluşturuyordu: çünkü Enternasyonal'i, Uluslararası Sosyalist Birlik kisvesi altında 1868'de örgüte giren ve daha sonraki çöküşte önemli bir faktör olduğu kanıtlanan Mikhail Bakunin ve Uluslararası Kardeşlik örgütünün sızmasına karşı kolay bir hedef haline getiriyordu."[16]

Marx, konuşmasının son bölümünde işçi sınıfının kendisini ulusal politikanın dar alanına hapsetmemesi gerektiğini söyledi. "İşçi sınıfı uluslararası diplomaside ulusal önyargılardan yararlanmak ve kan dökmek, halkın zenginliklerini yok etmek için bir ülkenin işçilerini diğer ülkelerin işçilerine karşı çıkarmakla

lanan bir küçük burjuva ihtilalcisi ve büyük bir devrimcidir.

14) David Riyazanov, agy, s. 64.

15) Wolfgang Abendroth, A Short History of the European Working Class, s. 28-29, Monthly Review Press 1973.

16) John Molyneux, Marksizm ve Parti, çev. Yavuz Alogan, s.45, İmge Kitabevi Yayınları 2015

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yükümlü olan hâkim sınıflara izin vermemelidir. (...) Hükümetlerinin canice oyunlarına karşı, herkesi kucaklayan bir protesto eyleminde birleşmelidirler."[17]
Bu görüşler I. Dünya Savaşı sırasında II. Enternasyonal partilerinin kendi hükümetlerinin savaş kredilerine oy vermesi üzerine uluslararası işçi hareketinin bölünmesine, Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht önderliğinde, Lenin'in de katıldığı Zimmerwald Konferansı'nın toplanmasına ve bu toplantıda savaşı her tekil ülkede devrimci krize dönüştürecek yeni bir enternasyonalin kurulması için karar alınmasına temel oluşturdu. 1917 Ekim Devrimi'nden sonra Bolşevikler özellikle Avrupa proletaryasını ayaklandırmak amacıyla III. Enternasyonal'i (Komintern) kuracaklardı (Mart 1919).

I. Enternasyonal Avrupalı işçi sınıflarını kendi programına uygun biçimde örgütlemeyi ve sınıf mücadelesine önderlik etmeyi başaramadı. 1864'ten 1872'ye kadar yedi kongre toplandı. Bu kongrelerin hepsi Bakuninciler ile Marksistler arasında ideolojik ve programatik mücadelelere sahne oldu. Hague'de yapılan son kongrede Bakunin'in örgütten ihraç edilmesi de Enternasyonal'i kurtarmadı. Anarşistler kendilerini I. Enternasyonal'in gerçek vârisleri olarak ilan ettiler ve 1872'de İsviçre'de ayrı bir enternasyonal (Anarşist St. Imier Enternasyonali) kurarak Marx'ı bu örgütten ihraç ettiler. Bu kargaşa ortamında Enternasyonal'in Marksist kanadı önce "geçici olarak" New York'a taşındıysa da dört yıl sonra bir bildirgeyle varlığına son verdiğini ilan etti.



Bu dağılmaya rağmen I. Enternasyonal'in faaliyet döneminde Marx-Engels'in yazdıkları karar metinleri, analitik yazıları, bildirgeleri, hatta mektupları II. ve III. Enternasyonal örgütlerine ve uluslararası işçi sınıfı hareketlerine yol göstermiştir. Marksist iktisatçı Ernest Mandel, I. Enternasyonal'in Avrupa'nın belli başlı ülkelerinde sosyalist partilerin kuruluşunu hazırladığını belirtmiştir. Ayrıca "paradoksal görülmekle birlikte," ulusal partilerin I. Enternasyonal'i kurmak üzere bir araya gelmediklerine; tam aksine, I. Enternasyonal'in sendikalistler ile ulusal grupları birleştirdiğine, işçi hareketi temelinde yeni partilerin bu sayede kurulduğuna işaret etmiştir.[18]



Günümüzde işçi sınıfının yapısı dünya ölçeğinde değişime uğramıştır.

Sonraki örgütlenmeler

Yukarıda belirttiğimiz gibi II. Enternasyonal I. Dünya Savaşı sırasında bölündü ve etkisini kaybetti. Bu örgüt zamanla Alman sosyal demokrat teorisyen Eduard Bernstein'ın reformcu görüşlerini geliştirip uyarlayarak, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra "refah toplumu" anlayışı temelinde kapitalizmle uzlaştı. III. Enternasyonal (Komintern) ise 1930'larda Sovyetler Birliği'nin dış politikada kullandığı bir araca dönüştü ve II. Dünya Savaşı şartlarında Nazi Almanyası'na karşı savaşta SSCB'nin ABD ve İngiltere ile kurduğu ittifakın bir gereği olarak 1943'te feshedildi. Daha sonra, 1947'de kurulan Kominform, ABD'nin Marshall Planı'na karşı Avrupa'daki sosyalist cumhuriyetler arasında eşgüdüm sağlamayı amaçlıyordu. Bu örgüt de Huruşov'un SBKP'nin başına geçmesi ve destalinizasyon (Stalinsizleştirme) sürecinin başlamasıyla birlikte, 1956 yılında dağıtıldı. Bu dönemde kurulan yeni enternasyonal örgütlerin, başta Troçkist IV. Enternasyonal olmak üzere sınıf mücadelesi alanında hiçbir etkisi olmamıştır. Anarşist St. Imier Enternasyonali'ni canlandırma çabaları da boşa çıkmıştır.

Genişleyen emekçi sınıflar

Günümüzde Marx'ın tasavvuruna uygun bir uluslararası işçi birliği kurmanın şartları yoktur. Engels'in İngiliz işçi sınıfı içinde burjuvalaşmış bir tabakanın oluştuğunu saptadığı tarih 1858'dir.[19] Günümüzde işçi sınıfının yapısı dünya ölçeğinde değişime uğramıştır. İşçilerin hayat koşulları, sınıf bilinci düzeyleri, ekonomik mücadele imkân ve araçları eşitsizdir ve farklılaşmıştır. Üretim teknolojisindeki gelişmeler üretim sürecini coğrafi olarak birbirinden uzak, az sayıda işçinin farklı sosyal koşullarda çalıştığı küçük birim-

17) Akt, David Riazanov, agy., s. 147-148.

18) Bkz. Ernest Mandel, Marksizme Giriş, çev. Ş. Ozansü, O. Dilber, B. Tanatar, s.48, Yazın Yayıncılık 1999

19) Bkz. "Engels'ten Londra'daki Marx'a, 7 Ekim 1858", Karl Marx-Friedrich Engels, Seçme Yazışmalar içinde, çev. Yurdakul Fincancı, s. 125, Sol Yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

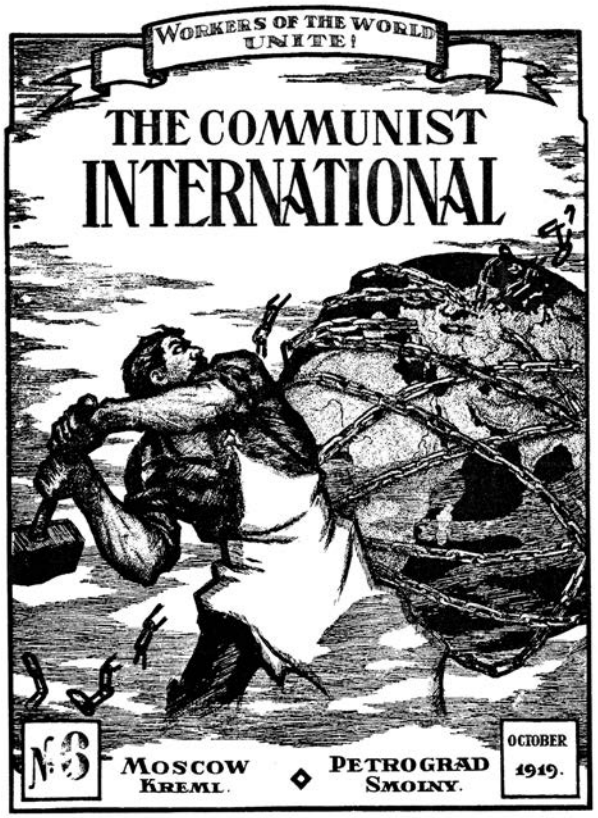


Marx, Engels, Lenin ve Troçki'nin kitaplarında geçen "proletarya"nın bugünkü işçi topluluklarıyla pek az benzerliği vardır.

lere bölmeyi mümkün kılmıştır. On dokuzuncu asırda oluşan ve yirminci asrın son çeyreğine kadar zayıflayarak varlığını koruyan "işçi sınıfı kültürü", iletişim devrimiyle yaygınlaşan kapitalist tüketim kültürünün etkisi altında özellikle gelişmiş kapitalist ülkelerde ve farklı ölçülerde bütün dünyada yok olmaya yüz tutmuştur.

Marx, Engels, Lenin ve Troçki'nin kitaplarında geçen "proletarya"nın bugünkü işçi topluluklarıyla pek az benzerliği vardır. 1800'lü yılların sonunda Lenin'in Petersburg'ta, Troçki'nin Odessa'da ve Stalin'in Bakü'de örgütlemeye çalıştığı işçi sınıfını, "kendiliğinden" ve "kendinde" bilinç, toplam hayat koşulları, sınıfın kültürel yapısı, eğilim ve beklentileri açısından bugünkü işçi sınıfıyla kıyaslamak, günümüzde saf anlamda bir "proletarya enternasyonali" kurma çabalarının anlamsızlığını ortaya koyacaktır. Bolşeviklerin 1905 ve 1917 devrimleri sırasında en önemli sınıfsal dayanaklarını oluşturan Kızıl Putilov fabrikasını ya da Engels'in **İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu**'nu (1845) yazarken gözlemlediği Manchester dokuma fabrikalarını bugünün dünyasında bulamayız.

Fakat bu nesnel durum elbette emekçi sınıfların devrimci potansiyelini kaybettiği anlamına gelmez. 1990'lardan itibaren kapitalizmin kendi dönemsel krizleri dışında bütün engellerden kurtularak neoliberal iktisat politikaları temelinde küreselleşmesiyle birlikte giderek yoksullaşan, "refah toplumu" hedefinin geçerli olduğu dönemde edindiği bütün kazanımları kaybetmeye başlayan emekçi sınıfların safları tarihte görülmedik ölçüde genişlemiştir. Bütün ülkelerde işçilerin, yoksullaşan orta sınıfların ve meslek sahibi çalışanların zamanla emperyalist paylaşım savaşına, yoksullaşmaya ve hak kayıplarına karşı geçtiğimiz yıllarda İspanya, Portekiz, Yunanistan ve Türkiye'de görülen türde kitlesel hareketler içinde giderek örgütleneceklerini, bu hareketlerin emperyalizme ve kapitalizme karşı mücadele içinde kendi aralarında haberleşme ağları kuracaklarını söylemek kehanet olmaz. Öncü devrimci partiler ancak bu mücadelelerin içinde kitleselleşerek gelişebilir. Günümüzde devrimlerin ve sosyalizmin yolunu açacak olan, yoksullaşan halk kitlelerinin ve safları genişleyen emekçi sınıfların kapitalizme karşı kitlesel mücadelesi ve küresel bir kapitalist piyasa ekonomisi uğruna etnik, dinî ve kültürel olarak küçük ve bağımlı idari yapılara bölünmek istenen görece zayıf ulus-devletlerin emperyalizme karşı direnişidir.



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marksizm toplumbilim ve felsefenin devrimci bir bireşimidir

Prof. Dr. Semih KORAY • Bilkent Üniversitesi İktisat Bölümü Öğretim Üyesi

İnsan, üretici güçlerin merkezinde yer alır. Kapitalizm insana kazandırılan üretken niteliklere "beşeri sermaye" gözüyle bakar. Başka bir deyişle kapitalizm açısından bu niteliklerin insana olan değil, yalnızca üretime olan katkıları nedeniyle bir değeri vardır. Oysa sosyalizm açısından hedef, insanın yalnızca ekonomik değil, siyasal, ideolojik, kültürel açıları da kapsayan bütüncül gelişimi sonucu "yeni insan"ın yaratılmasıdır. "Yeni insan" hem sosyalizmin sonul hedefidir, hem de bu süreçte üretici güçlere en büyük itici gücü sağlayacak etkendir.



19. yüzyıl, işçi sınıfının Avrupa'da çok güçlü bir biçimde mücadele sahnesine çıktığı bir dönem oldu. Marx'ın Engels ile birlikte oluşturduğu bilimsel sosyalizm böyle bir ortamda doğdu.

19. yüzyıl, işçi sınıfının Avrupa'da çok güçlü bir biçimde mücadele sahnesine çıktığı bir dönem oldu. Dalga dalga Avrupa'yı sarsan bu mücadeleler, toplumbilim ve felsefe alanında güçlü bir atılımı tetikledi. Marx'ın Engels ile birlikte oluşturduğu bilimsel sosyalizm böyle bir ortamda doğdu. Ancak Marksizm, kuşkusuz 19. yüzyıla özgü bir "öğreti" değildir. Marksizm, toplumbilim ve felsefenin devrimci bir bireşimini oluşturan bilimsel sosyalizmdir. Onun için Marksizm, Marx'ın doğumunun 200. yıldönümünde, kendi doğumundan bu yana geçirdiği gelişim sürecinin bütünü ele alınarak değerlendirilebilir. Çünkü Marksizm hâlâ canlıdır. Ona can veren, bilimsel sosyalizmin iki yüzyıla yakın bir süredir insanlığın devrimci dönüşümünde oynadığı ve oynamayı sürdürdüğü roldür.

Tarihsel öngörüler, ne sadece toplumbilim, ne da yalnızca felsefe temelinde yapılabilir. Tarih yapımında yol göstericiliği sağlayacak olan, bu iki etkenin uygun bir bireşimidir. Bilimsel sosyalizmin yönelimi de bu doğrultudadır.

Bilim, felsefe ve tarih

Bilim, gerçekliğe ilişkin genel ve sistemli bilgilerimizden oluşur. Bilimsel bilgiyi genel ve sistemli kılan, gerçekliğe ait nedensellik ilişkilerinin keşfidir. Bilimde bilginin kaynağı nesnel gerçeklik olduğu gibi, bilginin doğruluğunun ölçütü de, yine nesnel gerçeklikle sınamadır. Onun için bilim, deney ya da gözlem aracılığıyla görgül olarak sınanabilir kestirimlerle uğraşır.

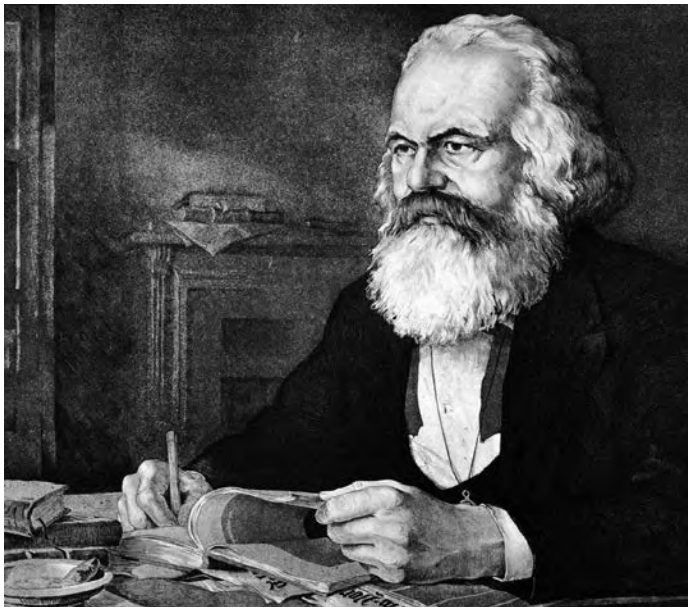
Nesnel gerçekliğin varlığı, bilimin önkoşuludur. Herkesin kendi öznel gerçeklikleriyle varolduğu bir dünyada, ortak bir sınama ölçütü kalmaz ve bilim olanaksızlaşır. Ama nesnel gerçekliğin varlığı, bilim değil, felsefe düzlemine ait bir önermedir. Çünkü nesnel gerçekliğin varlığı, yine nesnel gerçeklikle sınanamaz. Nesnel gerçekliğin varlığını hareket noktası olarak alan felsefe, materyalizmdir.

Marksizm, kuşkusuz 19. yüzyıla özgü bir "öğreti" değildir. Marksizm, toplumbilim ve felsefenin devrimci bir bireşimini oluşturan bilimsel sosyalizmdir.

Bilim, "değişim"i yöneten nedensellik ilişkilerini keşfetmekle uğraşır. Farklı bilim dallarını birbirinden ayıran, konu edindikleri "değişimin türü" olup; onları birleştiren, "değişim" kavramının kendisidir. Bilim bilinenle bilinmeyenin sınırında cereyan eden bir etkinliktir. Bilinenlerin cephesi ötelendikçe, temasa geçilen dolayısıyla bilimin araştırma gündemine aldığı bilinmeyenler de artar. Bilinmeyene iliş-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kin sınanabilir savların oluşturulmasının pusulası, değişime yön veren genel kurallılıklardan kaynaklanan sezgidir. Diğer bir deyişle, bilim nasıl hayata yol göstericilik yapıyorsa, bilim de yolunu felsefe yordamıyla bulmaya çalışır. Bilime yön gösterme işlevini üstlenen felsefe, diyalektik materyalizmdir.



Marx, tarihsel gelişmeyi maddi bir temele oturtarak ve değişimin genel kurallılıkları uyarınca ele almıştır. Diğer bir deyişle, diyalektik materyalizmi toplumsal gelişmeye uygulamıştır. Bu, tarihsel materyalizmdir.

Marx'ın uygarlık tarihini açıklamak için kullandığı temel kavram, "artık"tır. Üretici güçlerin gelişmesiyle üretilen ürünün yaşamı ancak sürdürülebilir kılmanın ötesine geçmesi, yani "artık ürün"ün ortaya çıkması, aynı zamanda bu artığa belli toplumsal düzeneklerle el koyan sınıfları da ortaya çıkarmıştır. İşte bu el koyma biçimi ve araçları, söz konusu sistemin "üretim ilişkileri"nin temel etkenini oluşturmaktadır. Marx, kapitalizm altında işçi sınıfının sömürülme düzeneğini açıklamak için de "artı değer" kavramını geliştirmiştir. Artı değer, genel "artık" kavramının işgücünün metalaşması sonucu kapitalizm altında büründüğü ve kapitalizmi daha önceki toplumsal sistemlerden ayıran biçimdir. Marx üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişmeyi tarihin gelişmesinin motoru olarak belirlemiş ve tarih boyunca sınıf mücadelelerinin bu toplumsal maddi temel üstünde oluştuğunu ileri sürmüştür.

Üretim ilişkileri ve üretici güçler birlikte üretim tarzını, toplumsal sistemin altyapısını oluşturur. Sınıflara bölünmüş bir toplumsal sistemin sürdürülmesi, yaptırım gücünü ve egemen sınıfların elinde toplanmış bir zor tekelini gerektirir. Sistemin işlerliği, ancak aynı zamanda sisteme olan itirazın toplumun kıyısına sürülerek yeterince geniş bir toplumsal rızanın sağlanmasıyla güvence altına alınır. Bu rıza, hukuk, din, gelenekler ve kültür gibi toplumsal ve ideolojik araçlarla elde edilir. Bu da, toplumun üstyapısını oluşturur.

Mevcut sistemin sürdürülmesi amacıyla tasarımlanan üstyapı, doğal olarak sistemin maddi temelini oluşturan üretim tarzı uyarınca şekillenir. Ama toplumun üretim tarzını değiştirmeyi hedefleyen devrimci mücadelelerin itici gücü, eski toplumun bağrında öncelikle ideolojik, siyasi ve toplumsal düzlemlerde ortaya çıkar. Yani hedeflenen yeni üretim tarzı, toplumun yeni altyapısı olarak gerçeklik kazanmadan önce, o üretim tarzına uygun üstyapı bileşenleri istem, kavram ve ülküler biçiminde mücadelenin bayrağı haline gelir.

Marx'ın gerek kapitalizm öncesi toplumsal sistemlerin gelişimi, gerekse kapitalizm hakkındaki savları "tarihin geçmişte oluşmuş olan maddesi" ile sınanabilir. Tarihsel öngörülerin de gelecekte tarihin kendisi tarafından sınanacağına kuşku yoktur. Tarihsel gelecek, geçmişin çözümlenmesi sonucu yaptığımız çıkarımlarla geleceğe ilişkin belirsizliğin bitiştiği yerde oluşur.

Onun için tarihsel öngörüler bilimsel-felsefi bir nitelik taşır. Öngörünün bileşenlerinden biri, daha çok felsefe düzleminden kaynaklanır ve gelişmenin genel doğrultusuna ilişkindir. Diğer bileşen de, daha çok bilim düzlemine ait ve görece kısa erimle ilgili olup, günün olguları tarafından koşullandırılır. Marx'ın sosyalizm öngörüsü birinci, devrimin Avrupa'da kapitalizmin geliştiği ülkelerin işçi sınıfları tarafından gerçekleştirileceği öngörüsü ise ikinci bileşen doğrultusundadır. Bilimsel sosyalistlerin hem tarihin tunç yasalarından söz edip, hem de kâhin olmadıklarını belirtmeleri, anılan öngörülerin bilimsel-felsefi niteliği ile uyum halindedir.

Kendiliğindenlik ve tasarım

İster klasik ve neoklasik iktisatçılar, isterse Marx ve diğer bilimsel sosyalistler tarafından olsun, kapitalizm hakkında yazılmış olan her şey, kapitalizmin ortaya çıkıp belli bir olgunluk düzeyine ulaşmasından sonra, bu sistemin gözlemlenmesiyle yazılmıştır. Çünkü kapitalist üretim ilişkileri bir tasarım ürünü değildir. Bu ilişkiler, feodalizmin bağrında kendiliğinden doğmuş ve gelişmiştir. Burjuvazinin demokratik devrimlerle iktidarı ele geçirdiği ülkelerde kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşmasının önündeki engellerin ortadan kalkmasıyla, kapitalizm kısa bir sürede hâkim üretim tarzı haline gelmiştir.

Oysa sosyalizm hakkında, en başta Marx olmak üzere, sosyalizm dünya üstünde herhangi bir coğrafyada gerçeklik kazanmadan 19. yüzyılda kaleme alınmış devasa bir yazın söz konusudur. Diğer bir deyişle, giderek sınıfsız topluma ulaşacak olan sosyalizm, bir felsefi-bilimsel öngörü olarak ortaya atılmıştır. Bu öngörünün ardında kapitalizm altında üretim araçlarının özel mülkiyeti ile üretimin toplumsallaşması arasındaki çelişmenin hızla keskinleşmesi yatmaktadır. Yapılan çıkarım, üretim araçlarının mülkiyetindeki özelleşmenin, toplumsallaşma sonucu gelişen üretici güçlerin önünde toplumsal bir tıkaç oluşturmasının kapitalizmi sürdürülemez hale getirerek devrimi zorunlu kılacağı yönündedir. Doğal olarak bu devrimin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gücünü de, gelişmiş kapitalist ülkelerin işçi sınıfları oluşturacaktır. Bu dönemde kapitalizme karşı mücadelede çok güçlü bir biçimde sahneye çıkmış olan da, bu ülkelerin işçi sınıflarıdır.
Kapitalist üretim ilişkileri, kendinden önceki sistemin bağrında kendiliğinden gelişmiş olan son üretim ilişkisi türüdür. Kapitalist sistemde üretimin sosyalleşmesi, sosyalist üretim ilişkilerinin kapitalizm altında kendiliğinden gelişmesini yansıtmaz. Bu olgu, kapitalist sömürü düzeneğinin açığa çıkarılmasıyla birlikte sömürüsüz bir toplumda üretim ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine açıklık getirilmesini sağlamıştır. Sosyalist üretim ilişkilerinin kuruluşu kendiliğindenliğe bırakılamaz. Bu ilişkilerin gelişiminin tasarımlanması ve planlanmasının yanı sıra, toplumsal-ekonomik uygulama araçlarının da oluşturulması gerekmektedir.

Üretim araçlarının mülkiyetinin kolektifleştirilmesi, üretimde bölüşüm sorununu ortadan kaldıracak bir bolluk düzeyine ulaşılmadığı sürece, sosyalizm öncesi ideolojilerin maddi zeminini kendiliğinden yok etmeyecektir. Uygarlık tarihi, insanlığın kendisine dayanarak üstünde daha da yükseleceği bir birikimi yansıttığı gibi, aynı zamanda insanların zihnini bulandıran tortuların kaynağı işlevini gören bir hurda yığınını da içermektedir. Sosyalizmin kuruluşunun tamamlanıp sınıfsız topluma ulaşılması, uzun sürecek bir süreçtir. Bu sürecin en önemli ürünü, kuşkusuz insanın insani özünü pekiştirerek açığa çıkaran "yeni insan" olacaktır. Ama daha da önemlisi, bu sürecin ilerletilmesi ve geri dönüşün engellenmesi de, "yeni insan" yaratıldığı ölçüde güvence altına alınacaktır. Bu süreçte belirleyici olan altyapı değişiminin kendiliğinden ideolojiye yansıması değil, ideolojik dönüşümün altyapı değişimini yönetmesidir. Mao Zedong'un "proletarya diktatörlüğü altında sınıf mücadelesi" çizgisi, tam da bu çelişmeden hareket etmektedir.

Marx'ın gelişmiş kapitalist ülkelerde proletarya devrimi beklentisi gerçekleşmedi. Bu öngörüyü tetikleyen, toplumun geniş kesimleri hızla mülksüzleşip işçileşirken, üretim araçlarının mülkiyetinin çok dar bir kesimin elinde toplanmasıydı. Üstelik geniş işçi yığınları bu sürece şiddetli bir mücadeleyle karşılık vermekteydiler. Olgular, bu durumun sürdürülebilir olmadığına işaret etmekteydi. Ama kapitalist sistem insanlığın ilerlemesine yapabileceği katkıları henüz tüketmemişti. Üretici güçlerde tarih boyunca yaşanmış en büyük sıçramaya yol açan Sanayi Devrimi esas olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşti. Kapitalist ülkelerin yayılmacılıkla dünyanın geri kalanını sömürgeleştirmesi sonucunda, burjuvaziler kendi ülkelerinde satın alınmış bir "işçi aristokrasisi" oluşturarak işçi sınıfı ile olan çelişmelerini yumuşatma olanağına sahip oldular.

Aslında tarihsel ömrünü tüketip insanlığın gelişmesinin önünde engel haline gelen uygarlıkların kendi merkezlerinden aşıldığına tarih boyunca tanık olunmamıştır. Bu uygarlıklar, hep "çevre"de yer alan, çökmekte olan uygarlığın kazanımlarını belli bir eşiğin üstünde edinmiş, geçmişin ölü ağırlığı altında ezilmeyen ve kendilerine yeni bir gelecek kurmak için yaşayan toplumlar tarafından aşılmıştır. Avrupa'da proleter devrimler beklentisinin doğru çıkmaması sonucunda, Marx, Engels ile birlikte toplumbilimsel-felsefi bir öngörü olan sosyalizm hedefinden vazgeçmedi. Onlar gözlerini insanlığın önünü açacak olan devrimin gücünü arama hedefiyle dünyanın başka bölgelerine çevirdiler.

Emperyalizmi kapitalizmin asalaklaşarak insanlığın ilerlemesine yapabileceği bütün katkıları tükettiği çöküş dönemi olarak tahlil eden Lenin, dünyadaki temel çelişmenin artık ezen milletlerle ezilen milletler arasında olduğunu saptadı. Devrimin emperyalizmin zayıf halkasının yarılmasıyla gerçekleşeceğini ileri sürdü. Mao Zedong bu çözümlemeyi, geçmiş dönemlerin hatalı kalıntılarından arındırarak milli demokratik devrim teorisini geliştirdi ve Çin Devrimi'nin önünü açtı.



Bu durum, ezilen milletlerin milletleşme süreçlerinin farklı aşamalarında bulunmaları nedeniyle, sosyalizme giden yolda hem altyapıyı, hem de üstyapıyı dönüştürmede toplumbilim ve felsefenin yol göstericiliğinin önemini arttırdı. Her ülkenin kendi somut başlangıç koşullarından hareketle kendine özgü gelişme yolunu keşfetmesi, bu yolu inşa etmesi ve bu yolda ilerlemenin toplumsal-iktisadi araçlarını tasarımlaması yakıcı bir gereksinim haline geldi. Kendiliğindenciliğin yeniden emperyalizmin güdümüne girmeye eşdeğer hale geldiği bir siyasal-toplumsal ortam ortaya çıktı. Özetle, insanlık bilim ve felsefenin öncülüğü olmaksızın herhangi bir toplumsal ilerlemenin gerçekleştirilemeyeceği bir döneme girmiştir.

Atatürk Devrimi'nin bilimin yol göstericiliğini kendine temel bir şiar edinmiş olmasının yerindeliği de bu bağlamda özel bir önem kazanmaktadır. Atatürk Devrimi'nin bilime ve felsefeye yüklediği işlev, yaşamsal bir etkiye sahip olmasına karşın Ortaçağ'a karşı Aydınlanma'dan ibaret değildir. Cumhuriyet'in kurulduğu dönemde ülkemizde herhangi bir bilim alanında kayda değer bir birikimin bulunmadığı olgusundan hareketle, "bilimin yol göstericiliği"nin ülkemizin kendi deneyiminden çok Batı uygarlığının insanlığa kazandırdığı birikimden kaynaklandığı düşünülebilir. Kuşkusuz bilim ve bilimin bulguları bütün insanlığın malıdır. Ama bir toplumun bu olanaktan yararlanması, ancak bilimi ve bulgularını kendine maletmesi, yani özümseyerek onları uygulayabilir ve geliştirebilir hale gelmesiyle mümkündür. Bizim Cumhuriyet Devrimi-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mizin kendisi, bilimin yol göstericiliği altında gerçekleştirilmiştir. Aslında Atatürk Devrimi, toplumbilim dünyasına yapılmış eylemli bir katkıdır. Bu devrimin programının özetini oluşturan Altı Ok, bugün her biri kendine özgü gelişme yolunu bulma sorunuyla karşı karşıya olan Gelişen Dünya ülkelerinin milli demokratik devrimlerinin ortak paydasını oluşturmaktadır.



Çin ve Sovyetler Birliği

Yirminci yüzyılın milli demokratik devrimleri ve sosyalizme açılım girişimleri, hem başarı, hem de başarısızlıklarıyla bilimsel sosyalizm için zengin bir deneyim kaynağı oluşturmaktadır. ABD emperyalizminin dünyada devrimin geri çekilmeye başladığı 1980'lerde başlattığı neoliberal taarruzun Çin Halk Cumhuriyeti ve Sovyetler Birliği üstündeki etkileri karşıt yönlerde olmuştur. Sovyetler Birliği dağılırken, Çin Halk Cumhuriyeti "mucize" olarak nitelenen bir gelişmeyi gerçekleştirerek, bugün emperyalizme seçenek oluşturan bir sistemin simgesi haline gelmiştir. Öte yandan günümüzde Çin Halk Cumhuriyeti ile Rusya Federasyonu, ABD emperyalizminin hegemonyasına karşı oluşturulmuş stratejik ittifakın önde gelen iki ülkesi durumundadırlar.

Çin Komünist Partisi (ÇKP) ile Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP) arasında 1960'lardan başlayarak "sosyalist bir ülkede kapitalizme geri dönüş tehlikesi" konusunda önemli bir tartışma yaşandı. Tehlike, artık gerçekleşmiş olduğu için tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. Ama tartışmanın iki tarafının akıbetleri arasındaki fark, bu tartışmanın özünü bilimsel sosyalizmin geleceği açısından önemli kılmaktadır.



Sovyetler Birliği'nde tarımda mülkiyetin kolektifleştirilmesinin 1930'ların başında tamamlanmasından sonra, Stalin 1936'da Sovyetler Birliği'nde sınıfların ve dolayısıyla sınıf mücadelesinin kalmadığını ilan etti. Sosyalizmin kuruluşu uzun bir süreçtir. Üretim araçlarının mülkiyetindeki dönüşümün tamamlanması kendiliğinden "yeni insan"ı yaratamaz. Üretici güçler "ihtiyaca göre bölüşümü" olanaklı kılan bir düzeye ulaşamadığı, "emeğe göre bölüşüm" ilkesi yürürlükte kaldığı sürece kapitalizmin ideolojisini üreten maddi temel bütünüyle ortadan kalkmayacaktır. Yöneten-yönetilen, kafa emeği-kol emeği, işçi-köylü, kent-kırsal alan ayrımlarının ve bölgesel eşitsizliklerin sürmesi de benzer biçimde aynı idelojiyi üreten etkenler olmaya devam edecektir. Onun için sosyalist bir ülkede sınıfların ve sınıf mücadelesinin devam etmesinin kaynağı o ülkenin dışında değil, içindedir. Mao'ya göre bunların içinde geri dönüş tehlikesi açısından en önemli olanı da, yöneten - yönetilen ayrımıdır. Sosyalizmin inşa süreci boyunca toplum içinde kapitalist yolcuların olmasının önüne bütünüyle geçmek olanaksızdır. Ama tehlike yaratan, parti ve devlet aygıtı içinde yetki sahibi olan kapitalist yolculardır. Nitekim Sovyetler Birliği'nin tek kurşun atılmadan dağılmasının nedeni en başta Gorbaçov olmak üzere parti ve devlet aygıtı içindeki kapitalist yolcular olmuştur.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bir süreliğine tek kutuplu hale gelen dünyada devrim görece geri mevzilere çekilirken, ABD hedefini büyüttü. Ezilen Dünya'nın milli devletlerini tasfiye edip milletlerini dağıtarak kendi egemenliği altındaki tek bir küresel pazar oluşturmayı gündemine aldı. Amerikan emperyalizminin bu taarruzu, devrim cephesinde toplumsal ilerlemenin temel toplumsal gücü olarak "millet"in yeniden keşfedilmesine yol açtı. Dünyanın "Milli Demokratik Devrimler ve Sosyalizme Açılım Çağı"nı yaşamakta olduğu gerçeği kendini güçlü bir biçimde dayattı.

Emperyalizmin denetimini yarma görevi, demokratik devrimlerin bu ikinci dalgasına milli niteliğini verdiği gibi, emekçi sınıfları da milletin ağırlık merkezine yerleştirmiştir. Günümüzde devrimin önünde çözüme kavuşturulması gereken yeni ve karmaşık sorunlar

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bulunmaktadır. Sosyalizme açılım olmaksızın milli demokratik devrimin görevlerini yerine getirmek artık olanaksız hale gelmiştir. Demokratik devrimi tamamlamayı kendine program edinmiş milli bir iktidar, milletin değişik kesimleri arasında varolan ve emperyalist denetimin uzlaşmaz bir nitelik kazandırdığı çelişmeleri uzlaşmaz olmayan halk içi çelişmelere dönüştürmenin yollarını bulma göreviyle karşı karşıyadır. Çünkü anılan koşullarda üretim ilişkileriyle üretici güçler arasındaki çelişme tek atımda ve kısa sürede sonul bir çözüme kavuşturulamaz. Bu sürecin yalnızca ekonomik değil, toplumsal, siyasal ve kültürel gelişmeyi de kapsayan bütüncül bir yaklaşımla sınıfsız topluma ulaşana kadar sürecek uzun bir dönem boyunca ve adım adım planlanarak yürütülmesi gerekmektedir. Özetle dünyamız toplumsal ilerlemenin de ancak bilimin yol göstericiliği altında gerçekleştirilebileceği bir döneme girmiştir.



Çin Halk Cumhuriyeti'nin "mucize" olarak nitelenen gelişmesinin ardında da, "millet" kavramını yeniden keşfetmesi ve bilimsel sosyalizmin yol göstericiliğinde ısrar etmesi yatmaktadır. İzlenen yolun Çin'e özgü olmasına karşın, Çin'in içinden geçmekte olduğu "deney" bütün dünya açısından öğretici bileşenler içermektedir. Çin, "sosyalizmin ilk aşamasında orta halli bir refah toplumu" hedefine ulaşmak için üretim ilişkilerini Çin milletinin üretim gücünü en üst düzeyde açığa çıkarma amacıyla ve kapitalist piyasa güçlerinden de yararlanacak biçimde yeniden düzenlemiştir. Bu yeniden düzenleme devletin planlayıcı ve yönlendirici denetimi altında gerçekleştirilmiş ve Çin'in ekonomik kalkınmada küreselleşmenin yol açtığı olanaklardan kendi lehine mümkün olan en üst düzeyde yararlanma amacı gözetilmiştir. Bu durum, Çin toplumu içinde kapitalizmin ideolojisinin etkin ve yaygın biçimde yeniden üretilmesine yol açmıştır.

Bu durum, Sovyetler Birliği deneyiminden ve Mao'nun kapitalizme geri dönüş tehlikesine karşı geliştirmiş olduğu kuramdan dersler çıkarılmasını Çin için her zamankinden daha önemli hale getirmektedir. Xi Jinping'in Parti'nin ve devletin her kademesinde yolsuzluk ve çürümeye karşı yürüttüğü mücadele ve sosyalizmin temel değerlerinin pekiştirilmesi seferberliği bu açıdan önem taşımaktadır. Kuşkusuz kapitalist bir toplumda da yolsuzluğa karşı mücadele verilebilir. Ama o mücadelenin hedefi yolsuzluğun sistemin işleyişini bozucu etkilerini giderme amacını taşır ve insan kirlenmesine karşı bir içeriğe sahip değildir. Oysa Xi Jinping Çin'e özgü sosyalizmin yeni bir döneme girdiğini belirtirken, Parti'nin varlık nedenini hiçbir zaman unutmaması gerektiğini, halkla aynı havayı soluyup aynı geleceği paylaşması ve halka sıkı sıkıya bağlı kalmasının önemini vurguluyor. Xi Jinping'in Parti'nin ideolojik sağlamlık ve saflığını koruması ve pekiştirmesini, güçlüklerden yılmayan bir ruhla donanarak karmaşık ortamlarda rotasını doğru tutmasını Çin'de devrimin temel güvencesi olarak sayması, Mao Zedong'un yöneten-yönetilen çelişmesine yüklediği belirleyici önemi yansıtıyor.

Üretim ilişkilerinin merkezinde üretim araçlarının mülkiyeti yatar. Ama bu, mülkiyetin oluşan "artığın" bölüşümünü belirlemesi nedeniyledir. Çin'de devletin bu bölüşüme bölgeler arasındaki ve şehirlerle köylük bölgeler arasındaki eşitsizliği azaltmak amacıyla müdahale etmesi de, üretim ilişkilerinin bir parçası olarak görülmelidir.

İnsan, üretici güçlerin merkezinde yer alır. Kapitalizm insana kazandırılan üretken niteliklere "beşeri sermaye" gözüyle bakar. Başka bir deyişle kapitalizm açısından bu niteliklerin insana olan değil, yalnızca üretime olan katkıları nedeniyle bir değeri vardır. Oysa sosyalizm açısından hedef, insanın yalnızca ekonomik değil, siyasal, ideolojik, kültürel açıları da kapsayan bütüncül gelişimi sonucu "yeni insan"ın yaratılmasıdır. "Yeni insan" hem sosyalizmin sonul hedefidir, hem de bu süreçte üretici güçlere en büyük itici gücü sağlayacak etkendir.

Marksizm, bu sonul hedefe ulaşana kadar insanlığa olan katkılarını giderek artan biçimde sürdürecektir.



Marksizm, sonul hedefe ulaşana kadar insanlığa olan katkılarını giderek artan biçimde sürdürecektir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marx ve modernite: Frankenstein'ın izinde

Yrd. Doç. Dr. Atakan HATİPOĞLU • ADÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Öğretim Üyesi

Frankenstein, 19. yüzyılda sadece bir kaygının edebiyata yansımış adıydı. 20. yüzyılda modernitenin krizini tartışanlar onun kafesinden çoktan kaçtığından ve cinayet işlemekte olduğundan yakınmaktadırlar. Frankenstein'a karşı mücadele insanlığın elinden ölümsüzlüğü arama iradesini çekip almaktan değil, onu denetim altında tutma yetkisini yönetici azınlığın elinden çekip almaktan geçiyor: Marx'ın sürdüğü iz buydu.



Marx'ın modernleşme sürecine yönelik ilk görüşlerini derli toplu biçimde bulabileceğimiz kaynak hiç şüphesiz **Komünist Partisi Manifestosu***'dur.*

19. yüzyılda sosyolojinin kurucu babalarının en önemli sorunlarının başında modernleşme adı verilen büyük dönüşümün açıklanması ve buradan hareketle toplumsal değişmenin kanunlarının keşfedilmesi gelmekteydi. Comte'tan Spencer'e, Weber'den Durkheim'a kadar modernleşmenin birinci kuşak teorisyenleri olan ilk sosyologlar, batı toplumlarının yaşadığı toplumsal dönüşümün, dünyanın geri kalanı için de geçerli evrensel bir toplumsal değişme kanununu keşfetmeyi mümkün kılacağını düşünüyorlardı. Fakat batılı toplumların yaşadığı altüst oluşun analizinde ya –en klasik örneğini Comte'ta gördüğümüz üzere- düşüncelerin değişimine öncelik tanıdılar ya da -Durkheim'da olduğu gibi- bu büyük dönüşümü değer sisteminin köklü değişiminden doğan bir ahlaki kriz olarak okudular. Bu tür yaklaşımlardan farklı olarak Marx'ın teorisinin üzerine kurulduğu ekonomi-politik temeller ve metodunu oluşturan diyalektik materyalist mantıksal çerçeve, insanların bilincini belirleyen maddi koşullara vurgu yaparak sosyolojinin kuruluşuna katkıda bulunmuştu. Bu makalede Marx'ın moderniteyi nasıl ele aldığından hareketle, son on yıllarda modernitenin krizine ilişkin tartışmalarla Marx'ın görüşleri arasındaki ilişkiye değinilmektedir.

Marx'ın modernite tartışmasında ironik bir boyut var gibidir. Modernitenin yükselişini coşkuyla karşılayan ve bu anlamda bir 'modernist'[1] olan Marx, aynı zamanda modernitenin radikal bir eleştirmeni olarak karşımıza çıkar. Ancak Marx'ın moderniteyi okuma tarzı, onun aşılması potansiyelini de gösterdiği için yani tam da moderniteye yönelik eleştirel yaklaşımından dolayı, burjuvazinin, kendi eserinin kültürel temellerine sırtını dönmeye başladığı koşullarda Marx, modernitenin radikal eleştirisi üzerinden, terk edilen modernite mirasının en hakiki sahiplenicisine dönüşür.

Marx'ın modernite okuması

Marx'ın modernite tartışmasında ironik bir boyut var gibidir. Modernitenin yükselişini coşkuyla karşılayan ve bu anlamda bir 'modernist' olan Marx, aynı zamanda modernitenin radikal bir eleştirmeni olarak karşımıza çıkar.

Marx'ın modernleşme sürecine yönelik ilk görüşlerini derli toplu biçimde bulabileceğimiz kaynak hiç şüphesiz **Komünist Partisi Manifestosu**'dur. Burada burjuvazinin öncülüğünde yükselen kapitalizm, ortaya çıkan muazzam ölçekli toplumsal dönüşümün temelindeki kaynak olarak işaret edilir. Bu açıdan Marx'ın optiğinden modernleşme süreci özünde kapitalizmin kurumsallaşmasıdır ve onun üstyapısı burjuva uygarlığını tamamlar.

Modern burjuva uygarlığına giden yol coğrafi keşifler ve sömürgeleştir-

1) Modernizm sözcüğü daha çok sanat ve estetik alanında belli türden yaklaşımları anlatmakta kullanılıyor. Burada sözcüğü toplumsal değişme açısından moderniteten yana olmak anlamında kullanıyorum.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

me yoluyla açılmıştı. Keşfedilen ve ele geçirilen yeni pazarlar ticaret, denizcilik ve sanayinin o güne kadarkinden çok daha büyük bir hacme ulaşması için baskı oluşturdu. Sömürgelerden batıya akan ucuz hammadde hem batılı ülkelerin iç piyasalarında bir ticari genişlemeye yol açıyor hem de sömürgeler yeni pazar imkânları sağlıyordu. Kısa bir süre içinde feodalite dönemi boyunca sanayi üretimini sınırlı bir düzeyde tutmaya odaklı kapalı lonca yapısı, gelişen ticaret ve sanayi talebini karşılayamaz hale geldi ve çözülmeye başladı. Burjuvazi, dünyayı modern ekonomik sistemin içine adım adım alır küreselleştirirken, diğer taraftan yüzlerce yıllık üretim tarzı ve bu tarzın üzerinde yükselen ilişkileri dönüştürmeye başlamıştı.[2] Kendi çıkarlarını maksimize etmeye dönük hareketi esnasında burjuvazi bütün toplumsal ilişkilerin üzerine kurulu olduğu üretim tarzını dönüştürdüğü, bir başka deyişle feodal toplumun yerine kapitalist toplumu geçirmeye yöneldiği için modernitenin kurucusu olan sınıftır. Burjuvazi ekonomik ve giderek siyasi üstünlüğü ele geçirdiği her yerde sıkı toplumsal denetim, düşük bireyselleşme, geleneklerin ve kaderciliğin insan yaşamı üzerindeki egemenliği vb. kırsal hayata özgü ilişkilere son verdi. Böylece kapitalist modernite feodal toplumun karakteristik bir özelliği olan insanlar arasındaki dini, siyasi, toplumsal, cinsel ve ekonomik bağımlılık ilişkilerine son vererek bireyi özgürleştirdi. Bu bakımdan burjuvazi son derece devrimci bir tarihsel rol oynadı. Marx'a göre modernite, arkada kalan binyıllar boyunca yaratılmış olanlardan daha üstün bir maddi ve teknik ilerleme sergiledi. Mısır piramitlerinden, katedrallerden ve Roma'nın eserlerinden kat kat üstün harikalar yarattı.[3]

Marx, moderniteyi karakterize eden en önemli özelliklerden birinin, tarihte emsali görülmemiş bir değişme hızı olduğuna işaret etmişti:

"Burjuvazi, üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte toplumun bütün ilişkilerini durmadan devrimcileştirmeksizin var olamaz. Oysa eski üretim biçimlerinin olduğu gibi korunması, daha önceki bütün sanayici sınıfların ilk varlık koşuluydu. Üretimin durmadan devrimcileştirilmesi, bütün toplumsal koşulların aralıksız altüst oluşu ve bitmek bilmeyen bir belirsizlik ve çalkantı, burjuva çağını daha önceki bütün çağlardan ayırt eder. Bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler, arkaları sıra gelen köhne ve saygıdeğer önyargılar ve düşüncelerle birlikte silinip gider, yeni oluşanlarsa daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskir."[4]

Günümüzde dillere pelesenk olmuş olan değişmeyen tek şey değişimdir sözü, modern kapitalizmin yapısal mantığı ile yakından ilişkilidir. Burada önemli olan nokta, değişmenin bir defaya mahsus olmaması, aksine kapitalist modernleşmenin 'katı olan her şeyi buharlaştıran' bir değişim sürekliliği ile karakterize olmasıdır.

Marx'ın modernleşme okumasında dikkat çeken noktalardan bir diğeri, onun modernliği batıya özgü değil, batıdan başlamış ancak kapitalizmin yapısal mantığı uyarınca küresel bir düzene dönüşmek zorunda olan bir olgu olarak görmesidir. Ticaretin feodal toplumun sınırlandırıcı etkilerinden kurtularak dizginsiz biçimde gelişmeye başlaması, artan sanayi üretimi kapitalizmin sürekli yeni pazarlar bulmasını gerektirmektedir. Genişleme baskısı, kapitalizmi bütün dünyayı tek bir ekonomik sistem olarak örgütlemeyi dayatır.[5] Marx'a göre, batıda ortaya çıkan kapitalist modernleşme, bu sürecin örgütleyicisi olan burjuvazi üzerinden, bütün toplumları yok olup gitmemek için modern üretim biçimini benimsemek zorunda bırakmaktadır.[6] Bir başka deyişle ister batı tarafından sömürgeleştirilen ülkelerde zor yoluyla olsun, isterse batıya direnebilmek ve sömürgeleşmemek amacıyla gönüllü yoldan olsun bütün geleneksel tarım toplumları, modernitenin gerektirdiği yapısal dönüşüme girmek zorundaydılar.



Frankenstein romanının alt başlığı Modern Prometheus'tur. Yunan mitolojisindeki Titan Prometheus, Victor Frankenstein benzer bir hikâyeye sahiptir.

Moderniteye yönelik ilk çekinceler

Modern toplumun kuruluşu, kaçınılmaz olarak eski toplumun bütün kurumlarıyla yıkılması ve yerine yeni kurumların birdenbire kurulamaması nedeniyle bir geçiş sürecini gerektirmişti. İşte bu geçişin yarattığı değer boşlukları, modernliğe yönelik kaygıları, geleceğe yönelik korkuları besleyen en önemli kaynak olmuştu. Marx'ın coşkuyla karşıladığı büyük maddi ilerleme, aynı zamanda kaygıların da kaynağıydı. Bu kaygıların başında bilimde meydana gelen olağanüstü ilerlemenin sonuçlarının kontrol edilip edilemeyeceği gelmekteydi. Modern zamanlara kadar insan aklıyla açıklanamayan ve bu nedenle tanrının bilebileceği düşünülen sırlar vardı. Oysa modern doğa bilimleri tanrının topraklarına girmiş ve bilinemez sanılanları açıklamaya, insanoğlunun karşısında korku duyduğu hastalıkları yenmeye, doğayı denetim altına almaya başlamıştı. Bu süreç insanoğlunun kaderini kendi ellerine alarak âdeta tanrıyı oynamaya başlaması olarak görülmekteydi. Fakat insanlık böylesi bir cesa-

2) Karl Marks, Friedrich Engels, Komünist Partisi Manifestosu, çev. Nur Deriş, Aydınlık Yay., İst., 1979, s.46

3) age, s.48

4) age, s.49

5) age, s.49

6) age, s.50

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

retin sonuçlarını göğüslemeye hazır mıydı? Bu kaygı özellikle edebiyat cephesinde etkileri günümüzde de devam eden son derece verimli bir yaratıcılık kaynağına dönüştü. İlk basımı 1818'de yapılan Frankenstein, 1886 tarihli Dr. Jekyll ve Mr. Hyde veya 1896 tarihli Dr. Moreau'nun Adası türünden öyküler insanın kontrolünden çıkmış bilimin geri dönüp onun lanetine dönüşmesi teması etrafında hareket ederler.

Moderniteyi inşa eden burjuvazinin akla güven temelindeki iyimserliğine karşı ilk ideolojik itirazlar muhafazakârlardan gelmişti.[7] Aklın gelenekten soyutlanamayacağını belirten muhafazakârlar, aksi halde dizginlerinden boşanmış bir aklın insanlığa felaketten başka bir şey getirmeyeceğini söylemişlerdi. Muhafazakârlık, burjuvazinin yerinden ettiği aristokrasinin dünya görüşü olarak biçimlenmişti. Bu nedenle modernitenin temellerini oluşturan akla güven, özgür birey, laiklik, evrenselcilik, iyimserlik vb. bütün ilkelerin geçersizliğini ilan etmekteydi.

İşçi sınıfının 19. yüzyıl boyunca ekonomik ve siyasal hak talepleri etrafında tarih sahnesine çıkması, egemen sınıflarda daha çok tiksinti uyandırıyordu. Ancak yükselen işçi sınıfı hareketlerinin Marx'ın görüşleri ile buluştuğu ölçüde bilinçli siyasal eyleme dönüşmeye başlaması, tiksintinin yerini korkunun almasına neden oluyordu. Bu nedenle doğrudan Marx'ın öngörülerini ve çözümlemelerinin temellerini hedef alan itirazlar ortaya çıktı. Bu tür itirazlardan biri de Vilfredo Pareto ve Gaetano Mosca gibi sosyolog ve siyaset bilimciler tarafından formüle edilen elitizm (seçkincilik) idi.

Marx, sınıfların ortadan kalkması halinde aydın-halk ve yönetici-yönetilen ayrımının da aşılabileceğini söylemişti. Çünkü böylesi bir toplumsal işbölümünün varlığı, üretim araçları üzerindeki mülkiyetin egemen sınıf tarafından kontrol edilmesinden kaynaklanmaktaydı. Üretim araçları mülkiyetinin kamusallaşması ile siyaset kurumunun kadim yapısı değişecek ve yönetici azınlığın yerini yönetici çoğunluk alacaktı. Sınıfsız toplumda yönetilenler sömürüden kurtulacakları için, entelektüel kapasitelerini zayıflatan sınıfsal engellerden de kurtulacaklardı. Böylece geçmiş sınıflı toplumların yönetici azınlıklarının üstünlüğünü sağlayan ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasal koşullar, geniş kitleler için de ulaşılabilir hale gelecekti.

Pareto ve Mosca'nın temel meselesi Marx'ın bu öngörüsünün yanlışlığını kanıtlamak, yöneten-yönetilen eşitsizliğini meşrulaştırmak ve buradan hareketle işçi sınıfının siyasal mücadele motivasyonunu kırmaktı. Elitistlere göre yönetilenler ve yönetenler ayrımı evrenseldir. Bu olguyu tarihin belli bir aşamasında belli toplumsal koşullara bağlı bir olgu olarak göstermek ve gerekli koşullar sağlandığında ortadan kaldırılabileceğini savunmak kabul edilemez nitelikte bir tutumdur. Elit (seçkin) kavramı sınıf fikrine karşı üretilmişti. Toplumda çatışmalar, devrimler ve değişmeler olduğu bir gerçekti. Fakat bunlar Marx'ın söylediği gibi sınıfların yani kitlelerin hareketi değil, tarihi yapan seçkinlerin hareketiydi. Bu nedenle Pareto "tarih" demekteydi, "aristokrasilerin mezarıdır." Tarihi sınıflar değil, büyük liderler, komutanlar, dâhiler vb. elitler yapar. Bu insanlar tarih yaparken arkalarına sıradan insanların desteğini alabilirler. Ancak kitleler tarihte figüran rolünden daha fazlasını oynayamazlar.



Elitizm Vilfredo Pareto ve Gaetano Mosca gibi sosyolog ve siyaset bilimciler tarafından formüle edilmiştir.

1848 ayaklanmalarının gövdesini işçi sınıfı oluşturmakla birlikte, kazanımlarından faydalanan burjuvazi olmuştu. 1815'te Metternich'in aktif çabalarıyla kurulan muhafazakârların kutsal ittifakı esas olarak bozulmuştu. Kapitalizmin ekonomik zaferi çoktan ilan edilmiş olmakla birlikte, modern burjuva siyasal kurumlarının yerleşmesi daha uzun bir zamana yayılmıştı. Burjuvazi Fransız Devrimi ile birlikte siyasal iktidar ilişkilerini kutsallıktan arındırmıştı. Bu nedenle işçi sınıfını siyasal mücadeleden uzak tutabilmek için -bir zamanlar aristokrasinin burjuvaziye karşı yaptığı gibi- Tanrıyı gerekçe göstermesi mümkün değildi. Siyasal katılmayı mülk sahibi olma şartına bağlamış ve işçi sınıfı ile yoksul köylülüğü devlet yönetiminden uzak tutmayı başarmış olsa da, cini kendi eliyle şişeden çıkartmıştı ve iktidarın tek sahibi olma konumunu uzun süre devam ettirmesi mümkün olmayacaktı. Bu nedenle burjuvazinin ihanetine uğradığını düşünenlerin 1848 ayaklanmalarından yirmi üç yıl sonra iktidara doğru ciddi bir hamle yapması şaşırtıcı olmayacaktı.

Paris Komünü, işçi sınıfının 1871 yılında iki ay süreyle sosyalist bir hükümet kurmayı başardığı tarihsel olayın adıdır. Yenilgiye uğramış olmasından daha önemli olan, işçilerin iktidarı ele geçirme yeteneklerinin olduğunu kanıtlamasıydı. "Günümüzde aklın eleştirisinde referans çerçevesi oluşturan postmodern düşüncenin kurucu babası Nietzsche, Komün direnişi sırasında, böyle bir korku içinde, "birkaç gün boyunca tamamen çök(tüğünü) ve gözyaşlarına boğul(duğunu)" yazmıştı."[8] Bu andan itibaren burjuvazi için ezeli ideolojik muarızı olan muhafazakârlardan 'öğrenme' süreci başlayacaktı. Burjuvaların muhafazakârlardan öğ-

7) Muhafazakârlığın akla yönelik eleştirileri ve genel ideolojik çerçevesi hakkında bkz. Atakan Hatipoğlu, Muhafazakârlık ve Demokrasi: Mutsuz Bir Evlilik Hikâyesi, Bilim ve Ütopya, Mart 2014, sayı: 237

8) Taner Timur, Marksizmin Klasiklerini Okumak, Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu (içinde), Yordam Kitap, İst., 2013, s.13

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org



1848 işçi devrimleri 24 Şubat günü Fransa'da işçilerin öncülüğünde başlatılmış ve tüm Avrupa kıtasına yayılmıştır.

reneceği en önemli derslerin başında ise hiç şüphesiz, geleceğe yönelik toplum tasarımlarının tehlikelerine işaret etmek ve böylesi bir amaç için akla güven duyma eğilimini terk etmek geliyordu. İşçi sınıfı, mevcut toplumsal düzene aklın rehberliğinde saldırıyordu. O halde işçi sınıfının elinden güvenilir bir rehber olarak aklın alınması gerekiyordu. Bir başka deyişle felsefi düzlemde aklın itibarı ortadan kaldırılmalıydı. Artık burjuvazinin muhafazakârlaşma süreci başlamıştı.

Modernitenin sınırları ve imkânları

Marx için modernitenin eleştirisi, burjuvazinin ve kapitalizmin eleştirisidir. Bu eleştiri metalaşma, yabancılaşma, meta fetişizmi ve emek sömürüsü gibi kavramlar üzerinden ilerler. Burjuva toplumu feodalizmin hiyerarşik örgütlenmesini çözerek bireyi özgürleştirmişti, ancak bu özgürlük tümüyle piyasa odaklı bir özgürlüktü. Kapitalizm, insanlar arasındaki bütün ilişkileri metalaştırmış, özgürlük piyasa koşulları altında bir alım-satım ilişkisi düzlemine indirilmiş ve toplumsal ilişkiler çıplak maddi/ekonomik çıkarlar temelinde tanımlanmaya başlanmıştır. Feodal toplumda dini ve siyasi aldatmacaların ardına gizlenen sömürünün yerine modern toplumda utanmasız, dolaysız, gaddar sömürü geçmiştir.[9] Marx, din üzerine yazdığı satırlarda dünyanın bu haliyle 'tersine çevrilmiş/altüst olmuş' olduğunu belirtir.[10] Metaları insanlar kendi emekleri ile üretmekte fakat onlara para aracılığıyla ulaşabilmektedirler. Emek ile emeğin ürünleri arasındaki bağın para ve piyasa dolayımıyla koparılması, insanların kendi emek ürünlerine ve giderek üretici yaşam etkinliklerine, kendi türünün özüne ve birbirlerine yabancılaşmasına yol açmıştır.[11]

Kapitalist piyasa ekonomisinde toplumsal ilişkiler insanlara olguların bir ilişkisi veya onlara içkin özellikler olarak görünürler. İnsanlar, toplumsal ilişkileri veya nesnelerin ilişkilerle kazandığı belirlenmişlikleri, onların "doğal özellikleri" gibi görürler. Meta fetişizmi olarak adlandırdığı bu durum, insanlar arasında para bağlantısından başka bir şeyin kalmadığı bir durumdur.[12]

Özgürlük, Marx için bir amaç olmakla birlikte, liberallerden farklı olarak her bireyin diğerine karşı kendi mülkiyet alanını koruduğu ve bir bireyin özgürlüğünün diğerlerinin aleyhine genişleyebildiği bir rekabet sorunu değildir. Benzer bir şekilde Max Stirner'in temsil ettiği bireyci anarşizmin vazettiğinin aksine özgürlük, toplumsal olandan ve ortamdan uzak kalabildiğimiz ölçüde ulaşabildiğimiz bir amaç olamaz. Toplumsal bir varlık olan insanın özgürleşebileceği ortam yine toplumdur. O halde toplumun, bireylerin kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir örgütlenme halini alması gerekir. Marx'ın komünist toplumu, insanların kendilerini gerçekleştirmek suretiyle özgürleşebilmelerinin önündeki bütün engelleri kaldırmış olan toplumdur. Oysa kapitalist modernite, burjuvaziye özgür hareket edebilmek ve tercihte bulunabilmek için gereken maddi/ekonomik koşulları sağlarken, işçi sınıfına ölesiye çalışma ya da ölme 'özgürlüğünden' başka bir şey tanımaz. Öte yandan burjuvazinin özgürleşebilmesi de başkaları üzerindeki sömürü ilişkilerinin korunması şartına bağlı olduğundan, onların da gerçek anlamda özgürleşmesini engeller.

Marx ve modernite ilişkisini kavramak için Manifesto'da sorduğu şu soruya dikkat etmek gerekiyor: "Daha önceki çağlarda, toplumsal emeğin bağrında bu üretici güçlerin yattığına ilişkin bir önsezi olsun var mıydı acaba?"[13] Feodal toplumun egemen sınıfları, kendi düzenlerinin 'nizam-ı âlem' olduğunu, Tanrı'nın insanlardan uymalarını istediği düzeni ifade ettiğini ve bu nedenle asla değişmemesi gerektiğini söylemişlerdi. Feodal toplum hiyerarşisinin en küçük bir değişmesi bozulmadan ve sapkınlıktan başka bir anlama gelemezdi. Benzer bir şekilde burjuva ekonomi-politikçileri geçmişte sınıf mücadelelerinin varlığını kabul etmişler fakat kapitalizm öncesindeki eski üretim biçimlerini ya doğaya aykırı ya da sapma örnekleri olarak görmüşlerdi. Oysa modernitenin şafağından bakıldığında kapitalist modernitenin dünyanın çehresini nasıl tanınmaz ölçüde değiştirebileceğine ilişkin bir önsezi kırıntısı bile yoktu. Kısa bir süre sonra dünyanın tanınmaz ölçüde değişmesine neden olacak dinamikler orada bir yerlerde –eski toplumun bağrında- filizlenmekte olduğu halde, geleceği görebilen olmamıştı. Marx, bu tarih bilinci içinden ve diyalektik materyalist bakış açısının kaçınılmazlığı içinde şu sorunun cevabını aramıştı: Tarihin sonu gelmeyeceğine göre, şimdi görülemeyen ama bu toplumsal üretim tarzının aşılmasıyla sonuçlanacak olan dinamikler nelerdir?

Marx'ın modernite eleştirisinin esası, entelektüel enerjisini onun nasıl aşılacağına ilişkin analizlere ayırmış olmasında somutlaşır. Marx'ın teorisi hem

9) Karl Marks, Friedrich Engels, Komünist Partisi Manifestosu, çev. Nur Deriş, Aydınlık Yay., İst., 1979, s.48

10) Karl Marx, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, çev. Kenan Somer, Sol Yay. Ankara, 1997, s.192

11) Kerim Edinsel, Sosyolojik Düşünme ve Çözümleme I, Kabalcı Yay., İst., 2014, s.275

12) age, s.273

13) Karl Marks, Friedrich Engels, Komünist Partisi Manifestosu, çev. Nur Deriş, Aydınlık Yay., İst., 1979, s.51

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kapitalist modernleşmenin imkânlarını arayan hem de insanın tarihsel gelişmeler karşısında çaresiz, pasif bir nesne olmadığını kabul eden bir varsayımla temellenir. Bu açıdan Marx ne tarihsel determinist ne de iradecidir. Öznel ile nesnel arasındaki diyalektiğe işaret eder. "İnsanlar" demektedir Marx, "kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla yaşayanların beyinleri üzerine çöker."[14] İnsanlar kendi kaderlerine tarihsel ve toplumsal koşulların izin verdiği ölçülerde müdahale edebilirler. Ancak sorun burada da bitmez. O müdahale belli toplumsal koşullar altında, sınıfsal güç dengeleri, bilinç düzeyleri, örgütlülük düzeyleri, deneyim düzeyleri, siyasal koşullar ve hatta bireysel yetenekler gibi çok sayıda değişkenin de etkisi altındadır.

Marx'ta kapitalist modernitenin yıkıcılık potansiyeline yapılan vurgularla, aşılmasının şartlarını anlamamızı mümkün kılacak şekilde, kapitalizmin işleyiş kanununun analizi iç içe geçmiştir. Bir başka deyişle, Marx'ın modernite eleştirisinin radikalliği, yıkıcılığından gelmez. Bunun yerine, diyalektik olarak kapitalizmin aşılmasının hangi işleyiş kanunlarının bir sonucu olacağını son derece titiz bir bilimsel çabayla analiz etmekten gelir. Burjuva uygarlığı olarak modernite aşılamayacaksa, onun taşıdığı olumsuz potansiyele işaret edip durmak felaket çığırtkanlığından başka bir anlama gelmezdi. Marx bu açıdan Frankenstein'ı görmezden gelen değil ama onun kapalı tutulduğu yerin anahtarını yönetimden dışlanan kitlelere vermenin yollarını arayan bir konumdadır. Modernitenin olağanüstü maddi ilerlemelerinin denetlenmesi işi, mülk sahibi kesimlerin sınırlı çıkarlarına terk edildiği müddetçe, daha fazla kâr elde etme güdüsü ile insanlığın kamusal çıkarları arasında giderek büyüyen bir çelişmenin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu nedenle akıl ve bilimin kötüye kullanımının önüne ancak kitlelerin kendilerini yönetebildikleri bir düzende geçilebilir. Bu açıdan bakıldığında faşizm, dünya savaşları, soykırımlar ya da doğanın tahribi gibi konular, modernitenin değil, onun belirli türden bir siyasal örgütlenmesinin yarattığı sorunlardır. Üstelik bu sorunlarla baş edebilmek için gereken en önemli kaynak, modernitenin yarattığı kültürel iklimin ürünü olan özgür, özerk, rasyonel bireylerden başka bir şey değildir. Bu konu, 20. yüzyılda modernitenin yeniden sorunsallaşması ile yakından ilgilidir.

Modernitenin krizi ve yeniden sorunsallaşması

Modern toplumun kuruluşu, nasıl 19. yüzyıl toplumsal teorisinin inşasını belirlemişse, batıda modernitenin özellikle 1970'lerde yaşamaya başladığı çok yönlü kriz de sosyal teorinin 20. yüzyıl sonundaki gündemini belirledi. Her iki teorik çabanın ortak teması batı toplumlarının yaşamakta olduğu krizin açıklanmasıydı. Birinci ve ikinci kuşak kriz teorileri, farklı toplumsal koşullarda üretildiklerinden dolayı farklı önceliklere sahiptirler. İkinci kuşak teorilerini ayırt eden en önemli özelliklerin başında, modernliğe karşı daha eleştirel bir bakış açısına sahip olmak gelmektedir. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere modernitenin eleştirisi yeni başlamış değildir. 19. yüzyıl kriz teorilerinde, ortaya çıkan büyük dönüşümün sağladığı fırsatların övülmesi ve geleceğe dönük imkânlara işaret edilmesi kadar, onun yaratabileceği tehlikelere karşı uyarılar da karşımıza çıkar. Ancak özellikle Comte'ta gördüğümüz türden birinci kuşak muhafazakârlığı henüz taze olan geleneksel toplum kurumlarına ve onların modernite tarafından ortadan kaldırılmış avantajlarına yönelik daha samimi bir benimseyişi içeriyordu. Bir başka deyişle 19. yüzyılda Nietzsche'nin nihilizmi veya muhafazakârlığın gerici yorumları bir kenara bırakılırsa, modernitenin yaratabileceği –ama henüz tam olarak yaratmadığı- sorunlara yönelik kaygılar, sağlanan kazanımlar tarafından dengelenebiliyordu. Bu nedenle Comte, düzeni yeniden tesis etmeyi isterken ilerlemenin nimetlerinden de vazgeçmeye yanaşmamıştı.



Akıl ve bilimin kötüye kullanımının önüne ancak kitlelerin kendilerini yönetebildikleri bir düzende geçilebilir. Bu açıdan bakıldığında faşizm, dünya savaşları, soykırımlar ya da doğanın tahribi gibi konular, modernitenin değil, onun belirli türden bir siyasal örgütlenmesinin yarattığı sorunlardır.

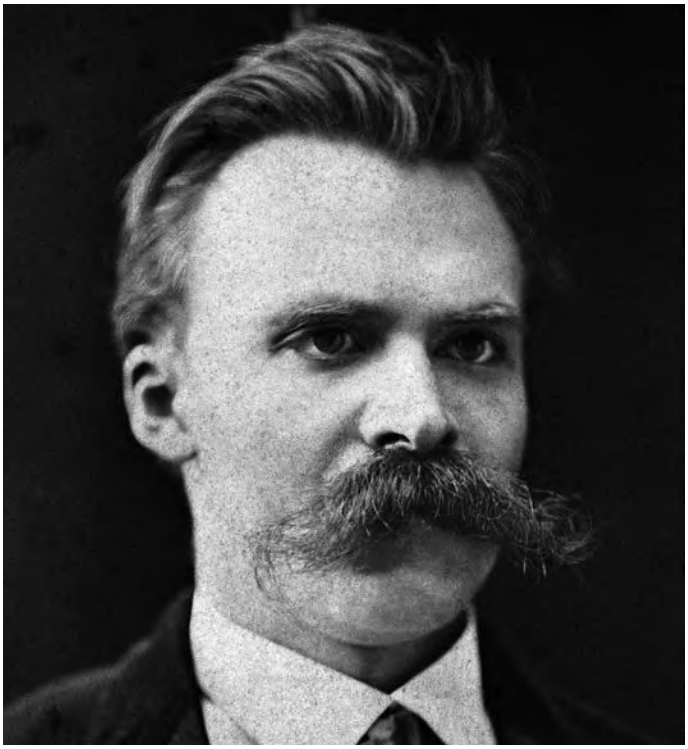
İkinci kuşak kriz teorisyenleri[15] tümüyle farklıdır. Çünkü modernite tecrübesinin avantajları kadar ve belki daha da çok dezavantajlarını tecrübe etmişlerdir. Bu nedenle krizi daha çok modernitenin krizi olarak okumaya eğilimlidirler. Postmodernizm gibi muhafazakâr tepkiler daha yıkıcı iken, moderniteye karşı görece hakkaniyetli bir tutum almaya çalışan Habermas ve Giddens gibi isimler daha savunmacı ve ütopyasızdır. Modernitenin ikinci kuşak teorisyenleri de birinci kuşak gibi geleceğe yönelik bir belirsizlik karşısında kaldılar. Ancak birinci kuşak için bu modernitenin kurumsallaşma sancılarından ve yerleşmemişliğinden kaynaklı bir belirsizlik iken, ikinci kuşak kriz te-

14) Karl Marx, Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1976, s.13-14

15) 1970'li yıllardan başlayarak Batı toplumlarının yaşadığı krizin çeşitli yönlerini ele alarak tartışan ve birbirlerinden farklı noktalara işaret eden bu sosyal teorisyenler arasında çok sayıda postmodernist düşünürün yanı sıra Jurgen Habermas, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Richard Sennett, Ulrich Beck, Manuel Castells, David Harvey gibi isimler bulunmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

orisyenleri için modernitenin yerleşmiş ve olumsuz sonuçlarının en olgun şekilde tecrübe ediliyor olmasından doğan bir belirsizlik idi. Bu nedenle kitle hareketlerinin bütün dünyada inişe geçtiği 1970'lerden itibaren modernleşme bir bütün olarak sorunsallaştırıldı. Burjuvazinin savaş sonrası işçi sınıfı ile kurmak zorunda kaldığı modus vivendi'ye ve neoliberalizmin sosyal devlete karşı taarruzunun başladığı bu dönemde batılı aydınların modernleşme okuması son iyimserlik kırıntılarını da dışlayan bir felaket teorisine dönüştü. Geleceğe yönelik iyi umutları gerçekleştirecek başka bir toplumsal düzenin kurulabileceğine ilişkin bütün imkânların ortadan kalktığı düşünülmekteydi. Yeni 'durum'u anlatmak üzere meşruiyet krizi, kamusallığın çöküşü, risk toplumu, bilgi toplumu, sanayisonrası toplum, geç modernizm, ağ toplumu, bireyselleşmiş toplum vb. pek çok öneri yapıldı ama en yaygın kullanılan adlandırmalardan biri postmodernizm oldu.[16]



Nietzsche, günümüzde aklın eleştirisinde referans çerçevesi oluşturan postmodern düşüncenin kurucu babasıdır.

İkinci kuşak kriz teorisyenlerinin modernliğe kestikleri fatura, ilk bakışta hak vermeyi gerektiren bazı somut olumsuzluklara işaret eder. 20. yüzyılda insanlık yeryüzünü birkaç kez yok edebilecek bir nükleer yıkıcılık kapasitesine erişmiş, üstelik İkinci Dünya Savaşı'nda bu gücünü kısmen sınamıştır. Hiroşima'ya atılan atom bombası sadece 20 kiloton gücündeydi. Oysa 1980'lere varmadan 20 megatonluk atom bombaları uçakla taşınabilir hale gelmiş, 50 megatonluk bombaların denemeleri çoktan yapılmıştı.[17] İnsanlığın ulaştığı yeni öldürme kapasitesini anlatmak üzere megadeath (bir milyonluk ölü birimi) kavramı bu nedenle üretilmişti. Dünya savaşları, faşizm ve totalitarizm, soykırımlar, doğanın yıkımı, küresel ısınma, yaygınlaşan ırkçılık ve yabancı düşmanlığı vb. olgular modern dünyanın geleceğine ilişkin umutları diri tutmayı zorlaştırmaktadır. Modernitenin geleceğe yönelik iyimserliğinin kaynağını oluşturan evrenselciliği, dünyanın hesaplanabilir ve öngörülebilir olduğu varsayımına dayanıyordu. Oysa risk toplumu teorisi, modern dünyanın insan eliyle yaratıldığı halde insanlar tarafından denetim altında tutulamayan büyük belirsizlik ve tehlikelerle dolduğunu vurgulamaktadır.

Modernitenin krizi üzerine görüş bildirenler, sayılan olumsuzluklardan hareketle modernitenin tümüne fatura kesmezler. Modernliği yarattığı risklerden dolayı eleştirenlerin hiçbiri insanoğlunun uzaya gitmesine, Hubble teleskopuna, depreme dayanıklı binalara ya da iletişim ve ulaşım tekniklerindeki ilerlemelere karşı değildirler. Modernite eleştirilerinin odak noktasında Aydınlanma'dan bu yana insanoğlunun 'akla duyduğu aşırı güvenin' yarattığı olumsuzluklar bulunmaktadır. Bir başka deyişle, modernitenin eleştirileri sosyal teori düzeyinde insanoğlunun kendi geleceğini tayin etme ve bu amaçla toplumsal biçimler tasarlama isteğini mahkûm ederler. Doğa bilimlerindeki başarılar, doğanın giderek daha yüksek ölçüde öngörülebilir hale gelmesine ve insanoğlunun doğa üzerindeki denetim kapasitesinin artışına imkân vermiştir. Bu gelişme kaçınılmaz olarak toplumsal düzlemde de yansımasını bulmakta ve insanın sosyal bilimler üzerinden geleceğini öngörebileceği beklentisini teşvik etmektedir. İşte bu noktada modernite eleştirileri sosyal bilimlerle de hesaplaşmak zorunda kalırlar. Böylece doğa bilimlerinden farklı olarak geleceği öngörebilme amacını terk etmiş, var olan toplumsal ilişkileri 'anlamayı' amaç edinen ve geleceğin asla bilinemeyeceği şeklindeki olumsal tutumu metodik hale getirmiş bir sosyal bilim tasarlanır. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı tekniklerinin olması gerektiği bir gerçektir. Burada vurgulamak istediğimiz nokta, sosyal bilimlerin gündeminden öngörülebilirliğin çıkarılmasıdır. Bu sayede insanoğlunun kendi geleceğini tasarlama ve başka bir dünyayı hayal etme eğilimlerine bilimsel açıdan hiçbir desteğin verilmemesidir. Örneğin sosyalizm bir daha 'bilimsel' sosyalizm olmamalı, hatta bu kez geleceğe yönelik 'ütopya' da kalmamalıdır.

Bu yaklaşımın kökenleri önemli ölçüde Weber'in 'demir kafes' metaforunda yansıyan rasyonelleşme analizinde veya Horkheimer ve Adorno'nun araçsallaşmış akıl eleştirisinde bulunabilir. Her iki eleştirel köken de, işçi sınıfının gerçekte kapitalist modernleşmeyi aşma yeteneğine hiçbir zaman sahip olmadığı ya da sistem tarafından ele geçirildiği argümanları üzerinden geleceğe dönük bir karamsarlık tutumunu yansıtır. Postmodernizm bu mirastan yararlanmakla birlikte, modernitenin krizini aşmaya dönük hiçbir niyet taşımaz. Bu nedenle daha çok Nietzscheci nihilizmin mirasçısıdır. Postmodernizm modernite projesinin bir bütün olarak başarısız olduğu iddiası üzerine temellenir. Buna göre modernite, insanlığa eşitlik, özgürlük ve kardeşlik vaat ettiği halde, bunu başaramadı ve tam tersine faşizm ve sosyalizm pratiklerinde görüldüğü üzere aklın araçsallaştığı baskı rejimlerinin oluşmasına yol açtı. Bu nedenle yapılması gereken

16) Perry Anderson, Postmodernitenin Kökenleri, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İst., 2005, s.129

17) Seha L. Meray, İnsanca Yaşamak, Hil Yay., İst., 1983, s.11

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şey, hayatımıza modernite ile birlikte girmiş olan ideallerden, geleceği kurma iddialarından, dünyayı anlama ve açıklamanın modern biçimlerinden ve modern toplumsal örgütlenme ilkelerinden köklü bir biçimde kopmaktır.[18]

Modernite kendi içindeki farklı ideolojik yorumlara, çatışan sınıflara ve yorumlara sahip olsa da postmodernizmin aynasında bunların hepsi sınıfsal temellerinden kopartılmış ve ortak bir modernite paydasında eşitlenmiştir. Ancak bu tutum postmodernizm açısından bir hata değil, tutarlı bir yaklaşımdır. Çünkü modernite, kendi içindeki farklılaşmalara karşın, geleceğin bilinebileceği ve insanın kaderini yapabileceği inancına kültürel bir dayanak oluşturur. Bu nedenle modernitenin salt ekonomik, toplumsal ve siyasal değil, aynı zamanda kültürel/ideolojik bir boyutu da mütemmim cüz olarak içerdiğine işaret edilmelidir.

Modernitenin kültürel boyutu

Yeni, çağa uygun, içinde yaşanılan güne ait olan anlamına gelen modern sözcüğü, batıda 15. yüzyıldan itibaren meydana gelen büyük çaplı toplumsal dönüşümün sonucunda ortaya çıkan yeni toplumsal yapıyı anlatmaktadır.[19] Böylesi büyük ölçekli bir altüst oluşun, tek bir yorumunun olması beklenemeyeceği gibi, sadece batıyı etkilemekle kalmayıp küresel bir dönüşümün kaynağı olması da modernleşmeye karşı ideolojik konumlanmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Modernleşme olgu ve teori olarak iki bağlamda ele alınma eğilimindedir. Teori pratikten çıktığı halde modernleşmeyi açıklayan tek bir teorinin olmama nedeni farklı farklı modernleşme pratiklerinin var olmasıdır. Toplumların modernleşme sürecine birbirlerinden farklı yapılar ve sosyolojik özelliklerin yarattığı farklı koşullar altında girmesi, kendine özgü niteliklere sahip olmalarına yol açmaktadır. Bu durum özellikle batı dışı ülkelerin modernleşmelerinde daha belirgin şekilde gözlenmektedir. Öte yandan olan bitenin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da farklı teorileştirmeler görülüyor. Bütün ülkelerin birebir izlemesi gereken bir zorunluluk olarak modernleşme, teknik ilerlemeye indirgenmiş bir modernleşme ya da kültürel boyutu tanımın dışında bırakılamayacak olan bir modernleşme. Modernleşmenin gerçekte bunların hangisi olduğu sorusu farklı modernleşme teorileri tarafından farklı şekillerde cevaplanmaktadır.

Modernleşme maddi düzlemde olağanüstü bir teknik sıçramaya işaret etmekle birlikte, salt maddi ilerlemeye tekabül etmekle kalmayan bütüncül bir süreçtir. Modernleşmeyle birlikte ekonomiden mimariye, sağlıktan ulaşıma, siyasetten eğitime kadar hayatın her alanında tekniğin sağladığı bir üretim, denetim, gözetim, bilgi, konfor vb. artışı sağlandığı açık bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında bütün toplumların modernleşme zorunluluğu ortadadır ve bütün siyasal akımlar maddi ilerleme anlamında modernleşmeden yanadırlar. Bugün modern toplumlarla modern-olmayan toplumlar arasındaki maddi-manevi etkileşim sürecinin karşılıklı eşitlik içerisinde sürdürülmesi mümkün değildir. Modern toplumlarla pre-modern (geleneksel, tarım üretimi ağırlıklı) toplumlar arasındaki ekonomik karşılaşmada tek taraflı bir sömürgeleşme, kültürel karşılaşmada asimilasyonla sonuçlanacak tek taraflı bir kültürleme, siyasal karşılaşmada ise bağımlılıktan başka bir sonuç çıkması mümkün değildir.



Horkheimer ve Adorno'nun araçsallaşmış akıl eleştirisi, işçi sınıfının gerçekte kapitalist modernleşmeyi aşma yeteneğine hiçbir zaman sahip olmadığı ya da sistem tarafından ele geçirildiği argümanları üzerinden geleceğe dönük bir karamsarlık tutumunu yansıtır.

Tarihsel olarak bakıldığında batının büyük teknik, askeri ve ekonomik ilerlemesini önceleyen bazı değişimler görülmektedir. 17. ve 18. yüzyıllardaki bilimsel devrim, 18. yüzyıldaki kültürel (Aydınlanma) devrimi tetiklemiş, 18. yüzyılın sonunda (1789) Fransız Devrimi siyasal olarak bu kültürel iklimin iktidarını kurmuş ve nihayet ticaret sermayesi sanayi sermayesine dönüşerek 19. yüzyılda kapitalizmin kurumsallaşmasını ve endüstri devriminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Görüldüğü gibi, kapitalist endüstrileşmenin kurumsallaşması ve dünya ölçeğinde gelişmiş-azgelişmiş ülkeler uçurumunun ortaya çıkmasından önce, bilimsel, kültürel ve siyasi düzlemlerde köklü dönüşümler olmuştur. Bu nedenle modernleşmenin teknik/olgusal ilerlemeye indirgenmesi, ona yol açan ve yeniden üretilebilirliğini garanti eden kültürel, bilimsel, siyasal koşulları ve toplumsal ortamı ihmal eder. Bu nedenle modernite salt bir maddi ilerleme değil, aynı zamanda o maddi ilerlemeyi koşullandıran bir sosyo-kültürel kurumsallaşmadır.

Modernitenin Rönesans ile başlayan ve 18. yy. Aydınlanma çağı ile belirginleşen kültürel bir boyutu vardır. Söz konusu boyutu oluşturan ilk özellik hümanizmdir. Rönesans'tan itibaren insana sadece insan olduğu için değer verme eğilimi gelişmiştir. İnsan onuru kavramının köklerini oluşturan bu anlayışa göre, insan türünün her bireyi, özerk bir birim olarak değer taşır. Bu yüzden kolektif bir cemaatin içinde erimesi değil, kendi kimliği ve özgün kişiliği ile var olabilmesi gerekir. Hümanist kültür kaçınılmaz olarak bireyciliğe giden kapıyı aralamıştır. Her bireyin kendi özgün

18) Gülnur Acar-Savran, Özne-Yapı Gerilimi, Kanat Kitap, İst., 2006, s.14

19) Muammer Tuna, Hasan Şen, Zafer Durdu, Modern Toplumun İnşası, Detay Yay., Ankara, 2011, s.4

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kimliğini/kişiliğini inşa etmesinin gerekli olduğu düşüncesi, bunu mümkün kılan koşulların neler olduğu sorusuna yol açmıştır. Böylece bir süre sonra Aydınlanma'nın akılcılığı ile birleşecek olan hümanizm, insanın kendini gerçekleştirmesinin nasıl bir toplumsal ortamda mümkün olabileceği sorusunun cevabını aramaya başlamıştır. Modernitenin ikinci kültürel özelliği akılcılıktır. Descartes'tan bu yana akıl dünyayı anlama ve yeniden inşa etme çabasında insanın güvenebileceği bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Aydınlanma çağının akla aşırı güven duyması 19. yüzyılda bazı eleştirilerin kaynağı olmuştur. Bunlara birazdan değineceğiz. Üçüncü özellik ilerleme anlayışıdır. İnsanın aklını kullanmasının önündeki engellerin kaldırılması, ileriye doğru bir sıçramanın yapılmasını mümkün kılacaktı. İlerleme anlayışı, günümüzde modernleşmenin başlangıç safhalarındaki naiflik içinde savunulmamakla birlikte, maddi ilerlemenin inkâr edilecek bir yönü olmadığı gerçeğinden dolayı başka bir düzleme taşınarak tartışılmaktadır: İnsanoğlu, maddi ilerlemeye tekabül eden bir manevi/ahlaki ilerleme yani olgunlaşma sağladı mı? Eğer sağlamadıysa maddi ilerleme, onun yeteneklerini aşan ve sonuçta ona zarar veren bir lanete dönüşmez mi? Günümüzde modernleşme ile ilgili tartışmalarda önemli odaklardan bir tanesi bu düzleme oturmaktadır. Dördüncü özellik, evrenselciliktir. İnsanın bütün dünyada ve tarih boyunca aynı doğaya (yaradılışa) sahip olduğu ve bunun da rasyonalite (akılcılık) diye nitelenebileceği anlayışından hareketle, doğanın (evrenin) işleyişinin bilinebileceği, kanunlarının keşfedilebileceği düşüncesini yansıtır. Böylece modernite, insanın doğayı ve toplumu, işleyişinin kanunlarını bulabildiği ölçüde öngörebileceğini, kontrol altında tutabileceğini kabul eder. Evrenselcilik anlayışı, insanın dünyaya ve topluma bakışında iyimser bir kültürel iklimin oluşmasına temel oluşturur. Eğer özgür bireylerden oluşan bir toplum, aklın ve bilimin yardımıyla doğanın kanunlarını keşfedebilir ve geleceğini kontrol altına alabilirse, geleceğe ilişkin olarak iyi umutlar beslemek ve iyimser olmak mümkündür. Beşinci kültürel özellik sekülerleşmedir. Modernite ile birlikte dinin toplumsal kurumların temel referansı olmaktan çıkması, siyasette yönetenlerin kendilerini tanrının temsilcileri olarak sunarak kitle katılımını dışta bırakmaları ya da değişmezlik üzerine kurulu dinsel dogmaların değişen topluma ayak direyen bir bağ oluşturmaları engellenmiştir. Modern dünya üzerindeki kutsallık perdesi kaldırılmış bir dünyadır.

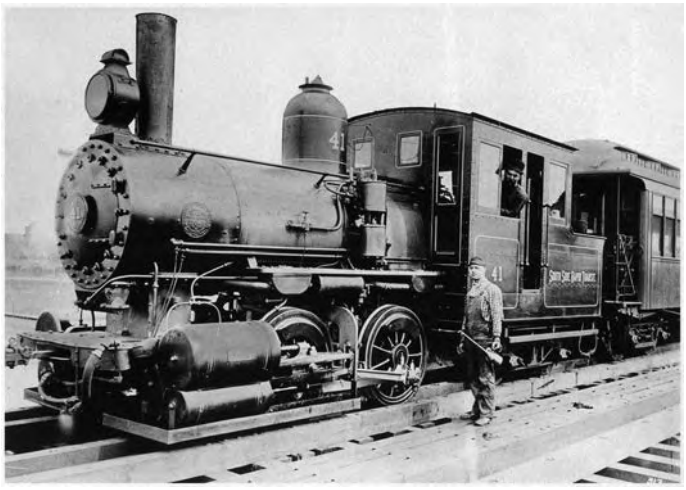
Modernite üzerine bir tartışmada gözden kaçırılmaması gereken husus, modernitenin salt teknik, ekonomik ve maddi bir dönüşümden ibaret olmadığı, onun aynı zamanda kültürel bir dönüşüme tekabül ettiğidir. Bu meselenin önemi, modernliğe yönelik eleştirilerde genellikle göz ardı edilmesinden gelmektedir. Modernitenin getirdiği sorunların aşılmasında pre-modern olan kültürel koşullara dönülemeyeceğine göre, modernitenin kültürel kazanımlarının bir hareket noktası olarak elde tutulması son derece önem taşımaktadır. Maddi malların varlığına, bazı tekniklerin kullanılmasına, bürokratik yeniliklere vb. indirgenen fakat sosyo-kültürel boyutu ihmal edilen bir modernite iki tür sorun taşır. Birincisi modernleşmeyi yeniden-üretmek için gereken insan kaynaklarının (yaratıcılık, icatçılık, özgüven, risk alma, hoşgörü vb.) ihmal edilmesidir. Genellikle azgelişmiş ülkelerde görülen ultra-modern uygulamalara karşın, buralarda bilimsel, sanatsal, sportif vb. yaratıcılığın zayıflığı, indirgemeci bir yaklaşımı modernleşme zannetmekle yakından ilişkilidir. İkincisi, modernitenin yaratabildiği sorunların aşılması için gereken ilişkilerin varlığını ihmal etme eğilimidir. Modernleşme aynı zamanda kendine uygun karakterler yaratmaktadır. Örneğin Alex Inkeles'e göre, modern birey, geleneksel bireyden özgün kişilik özellikleri bakımından da ayrılmaktadır. Modern birey, yeni deneyimlere ve yeniliklere açıklık, başkalarına karşı demokratik tutumlar geliştirmiş olmak, yüksek etkinlik duygusu, bilim ve teknolojiye inanma, geleceğe dönüklük, dışa dönük olma, hayatını planlamaya yatkınlık, başkalarına saygı duyma ve değer verme duygusu taşıma gibi özellikleri daha yoğun olarak kazanmış, bunları kişilik özellikleri haline getirme bakımından daha ileri düzeye ulaşmış bir bireydir.[20] Özetle modern birey kendini ve dünyayı denetlenebilir gören daha yüksek bir kontrol duygusuna ve başkalarının en az kendisi kadar saygıdeğer olduğunu kabul etmeye dayanan duygudaşlık (empati) duygusuna daha yüksek düzeyde sahip olma bakımından geleneksel insan tipinden ayrılır. Yukarıda sayılan modernitenin kültürel boyutunun, Inkeles'in tespit ettiği modern insan tipinin oluşmasındaki etkisi ortadadır. Modern bireyin yeniliklere ve değişmeye açık, dışa dönük, yüksek etkinlik duygusu vb. sahibi olması ile modernitenin hümanizm, bireycilik, akılcılık, ilerlemecilik ve evrenselcilik gibi kültürel özelliklerinin doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Bir başka deyişle, ancak kültürel açıdan modernleşmiş toplumlarda modern birey tipinin kişilik özellikleri yaygınlık kazanmakta ve modernitenin maddi ilerlemeye tekabül eden özellikleri ancak modern kişilik özellikleri taşıyan insanlardan oluşan bir toplumda yeniden üretilebilmektedir. Kültürel modernliği 'batıya özgü' olarak görerek, modernliği salt maddi malların dolaşıma sokulması olarak gören bir anlayışın hüküm sürdüğü bir toplum, maddi modernitenin pasif tüketicisi olmaktan öteye gidememektedir.



Fransız Devrimi, Avrupa ve Batı dünyasında benimsenmiş tarihi bir dönüm noktasıdır. Mutlak monarşinin yıkılmış, Katolik Kilisesi reforma zorlanmıştır.

20) age,s.107

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org



Modernizmin temelleri ekonomik olarak sanayi devrimine dayanır, demir yollarının ortaya çıkışında sanayideki gelişmeler büyük rol oynamıştır.

Sonuç yerine

Frankenstein, 19. yüzyılda sadece bir kaygının edebiyata yansımış adıydı. 20. yüzyılda modernitenin krizini tartışanlar onun kafesinden çoktan kaçtığından ve cinayet işlemekte olduğundan yakınmaktadırlar. Modernitenin krizine yönelik ikinci kuşak eleştirisinde bazı sosyal teorisyenler, kapitalist modernleşmeyi aşacak dinamiklerin geçersizliğine odaklanır. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi daha istenir bir geleceği kurmaya dönük bütün 'projeler' başarısız olmuş, tehlikeli biçimlere dönüşmüşlerdir. Buradan çıkan sonuç, geleceği kurmaya dönük akıl eksenli tasarımların tehlikeli olduğudur. Gelecek belirsizdir. Ütopyacılık yanlış, olumsallık esastır. Dünya öngörülebilir bir yer değildir. Modernitenin kendini gerçekleştirme ve özgürlük ideali yanlıştır. Çünkü bunların mümkün olduğunu düşünmeye yol açan akılcılık, evrenselcilik ve iyimserlik geçersizdir. İkinci neden, işçi sınıfının 'sistem' tarafından absorbe edilmek suretiyle geleceği kurma yeteneğini kaybetmesine vurgu yapar. Ancak bu tarihin sonunun geldiğini göstermez. Sadece kapitalizmi aşacak dinamiğin artık işçi sınıfı değil, kapitalizmle çelişen yeni türden yapılar belirmiştir. Sözgelimi nükleer tehdit insanlığın bütününü hedef aldığına göre, nükleer karşıtı hareketler kapitalizmle yapısal bir hesaplaşmaya girmektedirler. Ya da kapitalizmin dışladığı/ötekileştirdiği işsizler, lümpenler, göçmenler, eşcinseller, savaş karşıtları vb. artık yeni bir 'devrim' dinamiği oluşturmaktadırlar. Modern toplumun aşılarak ilerlemesini sağlayacak temel ve sınıfsal olmayan çelişkiler artık yeni toplumsal hareketlerde yansımasını bulmaktadır. Şüphesiz bu son yaklaşımda, emperyalizm ve ezilen uluslar çelişkisini göremeyen, insanlığa daha ileri bir sosyo-kültürel düzeni sağlayacak dinamiğin ne olursa olsun hâlâ batıda bulunabileceğini varsayan Avrupa merkezci zorlama alttan alta sırıtmaktadır.

Modernitenin krizine ilişkin son dönem yaklaşımlarının Marx'ın moderniteye yönelik eleştirileri ile arasında temel bir fark bulunmaktadır. Muhafazakârların ve nihilistlerin toptan şekilde modernleşmeye yükledikleri sonuçlar, Marx tarafından metalaşmaya yüklenmişti. Marx, modernleşmede, metalaşmadan kurtulmayı sağlayacak dinamiğin ve geleceği inşa etmek açısından avantaj yaratan dinamikleri ayırt ediyordu. Marx, modernleşmenin sınıfsız topluma dönüştürülmediği takdirde taşıyacağı olumsuz potansiyelin farkındaydı. Manifesto'da bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir dedikten sonra şöyle devam etmişti: Mücadele "her seferinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlan"mıştır.[21] Bir başka deyişle, kapitalist modernitenin yerini sınıfsız topluma bırakması ilahi bir kaderin eseri değil, yine sınıf mücadelelerinin belirleyeceği bir sonuç olacaktı. Bu nedenle Marx, modernitenin eleştirisi ile kapitalizmin hareket kanununu bulma çabasını birleştirmişti. Öte yandan modernitenin krizine odaklanan ve 20. yüzyılın olumsuz tecrübelerini bir bütün olarak moderniteye yükleyen sosyal teorilerin ağırlıklı olarak modernitenin kültürel boyutunu da mahkûm ettikleri görülür. Oysa Marx, modernitenin olumsuz potansiyelinin farkında olduğundan bu olumsuzluğun aşılması praksis ile yakından ilişkilendirilmiştir. Feuerbach Üzerine 11. tezde belirttiği, "aslolan dünyayı değiştirmektir" sözü, insanların bilinçlerinin dünyayı değiştirme faaliyeti sırasında dönüşeceğine gönderme yapmaktaydı. Modernitenin kültürel kazanımları olan dünyanın bilinebilir ve dolayısıyla değiştirilebilir bir yer olduğu düşüncesi, geleneksel bağlardan kurtularak özgürleşmiş olan bireyi ve geleceğe yönelik iyimserlik duygusu, bu praksis için gereken insan kaynağının varlığını garanti eder. Olumsallık yaklaşımının taşıdığı tehlike, modernitenin totalleştirici eğilimlerine karşı bir duruş isterken, onun kültürel kazanımlarını dışlamasından gelmektedir. Frankenstein'a karşı mücadele insanlığın elinden ölümsüzlüğü arama iradesini çekip almaktan değil, onu denetim altında tutma yetkisini yönetici azınlığın elinden çekip almaktan geçiyor: Marx'ın sürdüğü iz buydu.



Alex Inkeles'e göre, modern birey, geleneksel bireyden özgün kişilik özellikleri bakımından da ayrılmaktadır.

21) Karl Marks, Friedrich Engels, Komünist Partisi Manifestosu, çev. Nur Deriş, Aydınlık Yay., İst., 1979, s.45

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marx'ın din konusundaki görüşleri*

Prof. Dr. Hüseyin ÖZEL • Hacettepe Üniversitesi İktisat Bölümü Öğretim Üyesi

Marx için din, "zincirlerin üzerinde açan hayali çiçekler" ya da "kalpsiz bir dünyadaki sığınak" olma işlevini yerine getiren, yani yabancılaşmış, kendi yaşamını kontrol etme güç ve özgürlüğünü yitirmiş bir yaşam sürdürmeye zorlanan insanların, kendi durumlarına "katlanabilmek" için kullanılan toplumsal kurumdan başka bir şey değildir. Bu da özellikle kapitalizmin işleyişi için neredeyse zorunlu olan bir "ideoloji" biçimi olarak kendisini göstermektedir.

Marx, Aydınlanma geleneğini benimseyen bir düşünür olarak, bu geleneğin din konusundaki yaklaşımını genel çizgileriyle izler görünmektedir. Aydınlanma düşünürleri, dine, özellikle de dinin gerçek yaşamdaki organize biçimine son derece eleştirel yaklaşmaktadırlar. Ancak genel olarak bu din düşüncesinin ya da Tanrının kendisinin sorgulanmasından çok, din adına yapılan, akla aykırı uygulamaların sorgulanması biçimini almaktadır. Yine de Aydınlanma'nın Tanrısı, bir kez düzeni kurduktan sonra, onun işleyişine karışmayan, hatta Leibniz gibi düşünürlere göre de, doğa yasalarını bir kez yarattıktan sonra kendisi de ona tabi olan, insanları akıl yürütme yetisiyle donattıktan sonra onların bunu nasıl kullanacaklarına karışmayan bir tanrıdır. Böyle "deist" bir anlayış, yalnızca Aydınlanma "filozoflarının" değil, Marx'ın da din anlayışına esin kaynağı olmuş görünmektedir. Belki de bu yüzden Marx, dinin "içeriğinden" çok, toplumdaki rolünden söz etme yolunu seçmiş görünmektedir.

Marx için din, "zincirlerin üzerinde açan hayali çiçekler" ya da "kalpsiz bir dünyadaki sığınak" olma işlevini yerine getiren, yani yabancılaşmış, kendi yaşamını kontrol etme güç ve özgürlüğünü yitirmiş bir yaşam sürdürmeye zorlanan insanların, kendi durumlarına "katlanabilmek" için kullanılan (büyük ölçüde egemen sınıflar tarafından bilinçli bir biçimde) toplumsal kurumdan başka bir şey değildir. Bu da özellikle kapitalizmin işleyişi için neredeyse zorunlu olan bir "ideoloji" biçimi olarak kendisini göstermektedir.

Bu yazıda, din konusundaki "son sözü" söylüyor gibi algılanmasının yanlış olduğu, çünkü Marx'ın asıl derdinin bu türden "metafizik" ya da "teolojik" sorunlarla uğraşmak yerine, kapitalizmin işleyişini ortaya koymak olduğunu, bu yüzden de onun daha çok bir sosyal kurum olarak dinin işlevini ele aldığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Yazıda ayrıca, Marx'ın özellikle insan doğası yaklaşımından yola çıkarak din olgusunun daha kapsamlı bir biçimde ele alınabileceği, Marx'ın insan anlayışının buna olanak vereceği vurgulanacaktır.



"Deist" anlayış, yalnızca Aydınlanma "filozoflarının" değil, Marx'ın da din anlayışına esin kaynağı olmuş görünmektedir. Belki de bu yüzden Marx, dinin "içeriğinden" çok, toplumdaki rolünden söz etme yolunu seçmiş görünmektedir.

Bir toplumsal kurum olarak din

Marx'ta, daha çok erken dönem yazılarında kendisini gösteren din çözümlemesinin genellikle kapitalizmin işleyişinin ortaya konmasına yönelik olduğu, ancak bunun da daha çok dinin sistemin işleyişi bakımından oynadığı rolün, büyük ölçüde "eğretileme" düzeyinde kullanıl-

* Bu yazının özellikle ilk bölümü, Bilim ve Ütopya'da daha önce yayımlanan "Marksizm, Din ve Yabancılaşma" başlıklı yazıya (Özel, 2014) dayanmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dığı gözlerden kaçmamaktadır. Felsefi açıdan, Marx'ın büyük ölçüde Hegel'i, ancak daha çok Feuerbach'ı izlediği görülmektedir. Ancak bu, dinin kendisinin doğrudan tartışılması yerine, Hegel ve Feuerbach'ın nerede hata yaptığını ortaya koymak biçiminde olmuş, daha sonra da Marx bu konudaki kendi görüşlerini ortaya koymuştur.

Marx'ın ünlü Feuerbach Üzerine Tezler'inde Feuerbach'ın din konusundaki görüşleri eleştirilmekte, bu eleştiriler daha sonra 1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları'nda felsefi bir temele oturtulmaktadır. Marx'ın din olgusunu ele aldığı bir diğer temel metin de, ünlü Yahudi Sorunu Üzerine başlıklı yazıdır. Ancak esas olarak bir polemik niteliğinde olan bu yazı, yazıda eleştirilen düşünürün (Bruno Bauer) din konusunda yanlış bir yol izlediğini, esas sorunun insanlığın tüm olarak "dinden kurtulması" olduğunu ileri sürmektedir. Ne var ki, ırkçı bir "Yahudi tüccar" tiplemesini de kullanan, "antisemitik" unsurlar da içeren bu yazının[1] temel mesajı, aslında, kapitalizmin insan yaşamının bütüncül niteliğini parçalayarak onu soyutlanmış bir yaşam sürmeye zorladığı düşüncesidir. Burada din, yalnızca, kapitalizmin işleyiş biçimini ortaya koyan bir "eğretileme" olarak kullanılmaktadır. Bu bakış açısı, Marx'ın Hegel'in Hukuk Sisteminin Eleştirisi başlıklı yazısında daha açıkça ortaya konmaktadır. Ne var ki, bütün bu yazılar Marx'ın din konusunda giriştiği kapsamlı bir eleştiriden çok, onun din olgusunu kapitalizm eleştirisinde bir "araç" olarak kullandığı izlenimini doğurmaktadır. Bu yüzden bu metinlere yakından bakmak yararlı olabilir.

Aslında bir "geç" Aydınlanma düşünürü ya da Aydınlanma eleştirmeni olarak görülebilecek olan Hegel'in sisteminin son derece karmaşık ve soyut olmasına karşın, temelinde yer alan "Tin" (Geist) kavramının kimi zaman doğrudan Tanrının kendisine, kimi zaman da (özellikle "Genç Hegelciler" tarafından) daha laik bir yorumla, bütün gerçekliği oluşturan temel töze göndermede bulunduğu dile getirilmektedir. Böylesine bütüncü bir sistem içerisinde yer alan her bir tekil varlığın kendi yerini ve anlamını ancak bütünün kendisine dayanarak oluşturması ya da tanımlayabilmesini öngören, Althusserci nitelemeyle "dile gelmeci bütünlük"[2] , insanın kendi kendisini ve özgürlüğünü gerçekleştirmesi hedefinin bütünün kendisinden bağımsız olmayacağını vurgulamaktadır. Kendisini özerk ve bağımsız diye gören "öznenin" aslında kendisini yalnızca dışsal diye gördüğü nesneyle ilişkisi içerisinde kavrayabildiği, dolayısıyla da nesneyle ilişkinin aslında "özneler arası" ilişkiler olduğu, dolayasıyla bu ilişkinin aslında öznenin kendisiyle ilişkisi olduğu, yani bilincin kendi kendini düşündüğü anlayışı, Hegel'in felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır (Parkan 2011: 29). Bu bakımdan tarihin kendisi de, Tin'in kendini keşfetme, kendi kendisinin bilincine vararak kendisini gerçekleştirme sürecinden başka bir şey olmayacaktır (Parkan 2011: 29). Tin, öncelikle kendine "yabancılaşarak" maddeyi ve giderek insanı ortaya çıkarmaktadır. Giderek insan bilinci yoluyla kendi kendisinin "Tin" olduğunu kavrayarak kendisini gerçekleştirecektir. Bu bakımdan insan yaşamının anlamı, tümüyle Tin'in kendisini keşfetme sürecinden bağımsız olamayacaktır. Özellikle Hegel'in "aklın hilesi" anlayışı dikkate alındığında, böyle bir bütünün içerisinde insan özgürlüğünün ve yaratıcı etkinliğinin geri plana düştüğü, dolayısıyla da, bütünlük pahasına insan özgürlüğünden vazgeçildiği açıkça görünmektedir. Böyle "Aydınlanma-karşıtı" denebilecek bir sonuç, Feuerbach'ın Hegel eleştirisi ile yadsınmaktadır.



Feuerbach, Hegel'in Tin'i ya da aslında Tanrının kendisinin, insanın kendi yansımasından başka bir şey olmadığını, yani insanın kendi görüntüsünü Tanrı olarak dış dünyaya ("göklere") yansıttığını düşünmektedir. Ona göre "Tanrı, insanın aynasıdır"; dolayısıyla din de "insan doğasının yansıması, kendi kendisine ayna tutmasıdır."[3] Marx'a göre "Feuerbach'ın büyük başarısı", "felsefenin, dinin düşünceye getirilmiş ve düşüncede geliştirilmiş biçiminden başka bir şey olmadığını ve aynı biçimde, insan doğasının yabancılaşmasının bir başka görünüşü ve varoluş biçimi olduğunu göstermiş olmak"tır (Marx 1975: 381). Marx'a göre Hegel, tözün yabancılaşmasından, yani sabit ve mutlak bir soyutlamadan, "gündelik dilde, din ve teolojiden yola çıkmaktadır" (Marx 1975: 382). Dolayısıyla, Feuerbach'ın materyalizmi, Hegel'in Tin'in yerine insanı gerçek özne haline getirmek yolunda son derece önemli bir mesafe kat etmiştir. Yine de Marx, Feuerbach Üzerine Tezler'de[4] belirttiği gibi, bu girişimin tek başına yeterli olmadığını, çünkü Feuerbach'ın insan özü kavramını kendi başına metafizik bir töz gibi algıladığını, oysa yaşayan insanın gerçek özne olarak

1) Bu konuda doyurucu bir örnek için bkz. Sarfati (2012).

2) Bkz. http://www.marxists.org/glossary/terms/althusser/index.htm

3) http://homepages.warwick.ac.uk/~poseaj/deus/papers/essence8.pdf.

4) http://www.marxists.org/turkce/m-e/1845/tezler.htm.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

görülmesi gerektiğini ve insanın özünün felsefi bir soyutlama olmayıp sosyal ilişkilerinin toplamı olduğunu belirtmektedir. Örneğin 4. Tez'de Marx şöyle demektedir:



Marx'a göre kapitalist toplumda insanın iki varoluş biçimi bulunmaktadır: Birisi "dünyevi", özgürlüğün "özel mülkiyet özgürlüğü" olarak görüldüğü ekonomik alandaki varoluş biçimi, öteki de "göksel", politik alandaki varoluş biçimi.

"Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, biri yersel dünya olarak ikileşmesi olgusundan hareket ediyor. Yaptığı iş, dinsel dünyayı laik temeline oturtmaktan ibarettir. Oysa bu laik temelin kendi kendisinden kopması ve kendisini bağımsız bir diyar olarak hayal âlemine yerleştirmesi olgusu, ancak bu laik temelin kendi kendisini bölmesi ve kendi kendisiyle çelişmesi ile açıklanabilir. Dolayısıyla bu sorunun kendisi, ilkin, kendi çelişkisi içerisinde anlaşılmalı, ardından da, bu çelişkinin ortadan kaldırılmasıyla pratik içerisinde devrimcileştirilmelidir. Şu halde, örneğin, dünyasal ailenin, kutsal ailenin gizemi olduğu bir kez keşfedildikten sonra, dünyasal ailenin kendisi de teorik ve pratik olarak yok edilmelidir[5]."

Yine 6. Tez'de, Feuerbach'ın, dinsel özü insanın özüne indirgediği, ancak insanın özünün bir soyutlama değil, sosyal ilişkilerinin toplamı olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden insanın pratik ve tarihsel etkinliğinden soyutlanarak ele alınacak bir metafizik "öz", yalıtılmış bir birey kavrayışına yol açacaktır. Bu yüzden de Marx, 7. Tez'de, "Bunun sonucu olarak Feuerbach, "dinsel duygu"nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin de gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor" demektedir[6]. Dolayısıyla, insanın özünün, soyut bir kavram olarak değil ama gerçek, yaşayan insanın özne olarak alındığı bir analiz çerçevesi içinde incelenmesi gerekmektedir. Bu bakımdan da, Marx'ın öncelikle insan yabancılaşmasının tezahüründen başka bir şey olmayan din olgusuyla hesaplaşması gerekiyordu. Bunun nedeni; dile gelmeci anlayışın, birlik, özgürlük ve uyum konusundaki hedeflerinin gerçekleşmesi bakımından organize dinlerin sunduğu hazır reçetelerin ya da hem Hegel'inki gibi "kozmik" bir güç ve plan düşüncesine dayanan idealist yaklaşımların hem de Feuerbach'ınki gibi, insanın özünü sosyal, tarihsel bağlamından koparak soyut bir biçimde ele alma çabasına girişen materyalist yaklaşımların yetersiz olması, hatta asıl sorunu, yani insanların kendi özgürlüklerini nasıl gerçekleştirecekleri sorununu göz ardı ettikleri ya da gizledikleri olgusudur. Bu bakımdan felsefi eleştiri, ister istemez bir din eleştirisi geliştirmek zorundadır. Bunun da anahtarı, Marx'ın yabancılaşma kuramıdır[7]. Bu kuram en genel hatlarıyla, kapitalizmin insanı zorladığı, kendi "türsel" doğasına ters düşen, kendi toplumsallığını inkâr etmeye yönelten, giderek kendi ürettiklerinin kendisine yabancı bir güç olarak karşısına çıkarıldığı ve yaşamını kontrol eder hale geldiği koşulları ve bu koşulların özel mülkiyet ile kapitalizmin bir sonucu olduğunu ortaya koymaktadır.

Böyle parçalanmış bir yaşam, Marx'ın belki de din konusundaki en açık göndermelerini içeren Yahudi Sorunu Üzerine adlı eserinde açık bir biçimde ortaya konmaktadır. Marx, "sivil toplum"da insanın bencilce bir yaşam sürdüğünü, "kendi içine dönmüş, yalıtılmış bir monad" (Marx 1975: 229) olduğunu belirtmektedir. Bu "kendi kendine yeterli monad" (Marx 1975: 230), bencilliği ile nitelenirken politik alanda soyut bir "vatandaş" kategorisine indirgenmektedir. Yani, kapitalist bir toplumda insanın iki varoluş biçimi bulunmaktadır: Birisi "dünyevi", özgürlüğünün "özel mülkiyet özgürlüğü" olarak görüldüğü ekonomik alandaki varoluş biçimi, öteki de "göksel", politik alandaki varoluş biçimi: "Dini bütün insan ile vatandaş arasındaki fark, tüccarla vatandaş, ücretli ile vatandaş, toprak sahibi ile vatandaş, yaşayan birey ile vatandaş arasındaki farktır" (Marx 1975: 220-21).

"İnsan kendi dolayımsız gerçekliğinde, sivil toplumda, dindışı bir varlıktır. Burada, hem kendisi tarafından hem de ötekiler tarafından gerçek bir birey olarak tanımlandığı sivil toplumda, insan düzmece bir görüngüdür. Öte yandan, kendisinin türsel bir varlık olarak düşünüldüğü devlet içerisinde, hayali bir egemenliğin düşsel bir üyesidir; kendi gerçek bireysel yaşamından koparılmış ve gerçek olmayan bir evrensellik ile doldurulmuştur (Marx 1975: 220)."

Başka bir deyişle insanın dinsel varoluş biçiminin kendisi bir yanılsamadır. İçi boş bir evrensellik algısıyla donatılmış olsa da, bu giderek daha fazla yabancılaşmış ve yalıtılmış bir varoluş biçimi haline gelmiştir. Marx'a göre dinin gelişimi, hakikatin gelişimidir, ancak bu gelişim, bir yanılsama biçiminde gerçekleşmektedir. Eğer insanlık kendi kendine yabancılaşmasından kurtulursa, bu durumda, herhangi bir organize dinsel kurumun var olması için hiçbir neden kalmayacaktır:

Marx'a göre din, insanın gerçek özünün (özgürlük ya da kendi kendini gerçekleştirme anlamında) bir idea olarak kendisi ifadesini bulduğu birincil alandır. Bu yüzden insanın ikili bir varoluşu söz konusudur. Bunlardan birisi onun gerçek, dünyevi varoluşu, öteki de

5) A.g.e.

6) A.g.e.

7) Marx'ın yabancılaşma kuramı Özel (2013)'te kapsamlı bir biçimde işlenmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ideal ya da göksel varoluşu. Dinin gelişimi esas olarak, insanın özünün Tin içindeki sosyal gelişimidir; ayrıca bu dönüşüm ilerledikçe, insanın özünde ne olduğu ile gerçekte ne olduğu arasındaki karşıtlık giderek artacaktır. (Macmurray 1935: 229)

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, kapitalist toplumun temelinde önemli bir çelişkinin bulunmasıdır. Piyasa bir yandan bireyin olanaklarını geliştirmesini ve gerçekleştirmesini sağlayacak koşullar yaratılmış görünse de, aynı zamanda insanların doğrudan, yüz yüze ilişkilerinin yerine değiş tokuş ve para aracılığıyla sürdürülen ilişkileri geçirdiğinden kişinin toplumsal bir varlık olma özelliğinin yitirilmesine ve onun soyut, işlevsel birimlere indirgenmesine de yol açmaktadır. Yani, piyasa sisteminde toplumun gerçekliği kendisini duyursa da, piyasa alanında insanların kendilerini homo oeconomicus olarak davranmaya zorlanmış hissetmeleri yüzünden toplumsal varlık olma özelliklerini yalnızca piyasanın dışında, politik alanda yaşamaları bu toplumun önemli bir özelliğidir. Ünlü "sivil toplum" ve "politik toplum" ayrımı da ekonomik ve politik alanlar arasındaki kurumsal ayrışmanın kendisini gösterme biçimidir; bu ayrım kişinin piyasa içerisinde "kendi içine çekilmiş, yalıtılmış bir monad" (Marx 1975: 229) haline dönüşmesi sonucunu vermektedir. Kişi piyasa alanında yalnızca "bencil" bir birey olarak var olurken politik alanda soyut bir "vatandaş" kategorisine indirgenmiş durumdadır (Marx 1975: 220).

Kişinin kapitalizm altında ikili bir varoluş biçimine sahip olması, yani bir yandan "iktisadi birey (homo oeconomicus)" olarak davranmak zorundayken, piyasa dışında "sosyal insan" olarak davranması, "sivil toplum" ile "politik" toplum arasındaki ayrımı ortaya çıkarmaktadır. Karl Polanyi, "Ricardo ve Hegel, karşıt açılardan, devletin yasalarına tabi olmayan, tam tersine devleti kendi yasalarına tabi kılan bir toplumun varlığını keşfettiler" (Polanyi 1944: 111) derken, Marx ile aynı noktayı vurgulamaktadırlar. Piyasa toplumunda, insanın iki varoluş biçimi bulunmaktadır: birisi "dünyevi", özgürlüğünün "özel mülkiyet özgürlüğü" olarak görüldüğü ekonomik alandaki varoluş biçimi ve öteki de "göksel", politik alandaki varoluş biçimi. Bu atomlaşmanın mantıksal sonucu ise kuşkusuz, ekonomik "akılcılığı" temel alan "piyasa mantığı"dır: Birey bir kez "homo oeconomicus'a indirgendiğinde, artık "ekonomik" eylemin "insan için 'doğal' olduğu ve dolayısıyla kendi kendini açıkladığı" (Polanyi 1977: 14) düşüncesini ileri sürmek kolaydır. Yani bundan böyle "ekonomik" terimi piyasa etkinliğiyle bir tutulabilir.

Böyle bir varoluş biçimi, kapitalizmin, insanın kendi özünü "nesneleştirmesine", yani kendisini "gerçekleştirmesine" yönelik eylemlerinin yalnızca piyasa alanı içinde gerçekleştirmesine olanak vermesi yüzünden, aslında "baş aşağı" (Marx, 1976: 103) duran bir gerçekliği tanımlamaktadır. Çünkü bu ilişki içinde insanın kendisini gerçekleştirmeye yönelen dönüştürücü gücü, giderek onun sistemin güçsüz bir "dişlisine" indirgenmesine yol açmaktadır. Yabancılaşma, insanın kendi yarattığı üründen, kendi üretken etkinliğinden, toplumdan ve giderek kendi insanlığından uzaklaşmasını nitelediğinden, yabancılaşmanın egemen olduğu bu süreç insanların sahip oldukları dönüştürme güçlerini yitirerek, kendi ürünlerinin boyunduruğu altına girmeleri sonucunu vermektedir. Bu ise, insanın kendi gücünün ondan ayrılarak onun üzerinde egemen olması demektir. Aslında insanın kendi kendisini gerçekleştirme amacına yönelik olan emek süreci, insanın kendi insanlığını yitirmesi, kendi potansiyellerini gerçekleştirmekten alıkonulmasının aracı haline gelmektedir; hatta bu süreçte köle, kendisini giderek efendisinin gözünden görmeye başlamakta ve kendi köleliğinin koşullarının yaratılması sürecine gönüllü olarak katılmaya başlamaktadır. Bu da, esas olarak var olan "yanlış gerçekliğin" haklılaştırılmasına dayanan bir "yanlış bilincin" yani kapitalist ideolojinin temel bir işlevidir. Dinin esas işlevi de, Marx'a göre bu noktada yatmaktadır. Bu ilişki, tam da insanın Tanrı'yla olan ilişkisine benzer:



Dinsel yabancılaşma, gerçek yabancılaşmayı gizleyen, onun açığa çıkmasını önleyen bir olgu halini almaktadır. Bu yüzden de dinin eleştirilmesi, yabancılaşmadan kurtulmanın ilk adımı niteliğinde olacaktır.

"İşçi, kendi emek gücünün ürünüyle bir yabancı nesne olarak ilişkilidir. Bunun nedeni, bu öncülden yola çıkılırsa, işçinin kendisini ne kadar çok harcarsa, kendi üzerine ve kendisine karşı yarattığı nesnelerin yabancı dünyasının daha da güçlü hale geleceğidir; işçi de daha yoksul –kendi iç dünyasında– hale gelir; kendisine kalanlar daha da az olur. Aynı şey, din için de geçerlidir. İnsan Tanrı'ya daha çok verdikçe, kendisine daha az kalır. İşçi yaşamını nesneye yerleştirir; ancak artık onun yaşamı kendisine değil, nesneye aittir." (Marx 1975: 324)

Benzer biçimde,
"Tıpkı dindeki, insan düş gücünün kendiliğinden etkinliği, insan beyni ve insan yüreği kendisini bireyden ayırarak bir tanrının ya da şeytanın yabancı etkinliği olarak yeniden ortaya çıktığı gibi, işçinin etkinliği de kendiliğinden etkinliği değildir. Bir başkasına aittir; benliğinin yitirilmesidir." (Marx 1975: 326-27)

Başka deyişle, yabancılaşma özünde dinsel değil, "dünyevi" bir olgudur. "Dinsel yabancılaşma, yalnızca insanın iç yaşamında, bilinç düzeyinde gerçekleşirken, ekonomik yabancılaşma gerçek yaşamda ortaya çıkar. Ekonomik yabancılaşmanın aşılması bu yüzden her iki yönü de kapsar"[8]. Bunun anlamı, ekonomik yabancılaşmanın gerçek bir olgu olduğu, dinsel yabancılaşmanın ise bilinç düzeyinde, gerçekliği olmayan

8) Marx'ın yabancılaşma kuramı Özel (2013)'te kapsamlı bir biçimde işlenmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

görünüşler dünyasına ait olduğudur. Bir başka deyişle, dinsel yabancılaşma, gerçek yabancılaşmayı gizleyen, onun açığa çıkmasını önleyen bir olgu halini almaktadır. Bu yüzden de dinin eleştirilmesi, yabancılaşmadan kurtulmanın ilk adımı niteliğinde olacaktır.

Marx, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Bir Katkı: Giriş başlıklı yazısında (Marx 1975: 349) din eleştirisini daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Marx' göre dinsel olmayan eleştirinin temeli, "dini insanlar yaratır; din insanları değil" düşüncesidir. Din aslında insanın kendilik bilincidir, ancak bu bilinç, insanın içinde yaşadığı toplumdan ve devletten bağımsız olamaz.

"Bu devlet ve toplum, kendileri baş aşağı duran bir dünyada olduğundan, dünyaya ilişkin baş aşağı çevrilmiş bilinç olan dini yarattı. Din, bu dünyanın genel kuramıdır; onun ansiklopedi setidir; onun popüler biçimdeki mantığıdır; … din, insanın özünün fantastik gerçekleşmesidir, çünkü insanın özü herhangi bir hakiki gerçekliği edinmemiştir. Bu yüzden dine karşı savaşım, spiritual aroması din olan dünyaya karşı dolaylı bir savaşım demektir. Dinsel acı çekme, aynı zamanda, gerçek acı çekmenin dile gelişi, gerçek acı çekmeye yönelik karşı çıkıştır. Din, ezilen yaratığın iç çekişidir; kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur. Din, kitlelerin afyonudur." (Marx 1975: 224)

Bu yüzden dinin eleştirilmesi ve aşılması, insanın gerçek yabancılaşmasından kurtuluşunun anahtarıdır. Marx'ın insan anlayışı, insan tarihinin ve bilinçli insan etkinliği anlamındaki praxis'in tümüyle özünü "nesneleştirmeye" yöneldiği bir emek süreci olarak anlaşılması gerektiğine dayanmaktadır. Ne var ki bu emek süreci, özel mülkiyet altında "yabancılaşma"ya yol açan, kapitalizmle birlikte ise fetişizm ve şeyleşme süreçlerine dönüşmektedir. Bu süreçler içerisinde insan sahip olduğu türe ait olanaklarını geliştirme ve gerçekleştirmekten uzaklaşarak, "insanlıktan çıkmaktadır". Kapitalizm, birey özgürlüğünün sağlanması ve insanın eyleme gücünün kullanılabilmesi için, giderek insanın kendi olanaklarını geliştirme ve onları gerçekleştirebilmesi için yeni olanaklar sunan bir sistem olsa da, bu sistemin yarattığı yabancılaştırma, fetişizm ve şeyleşme süreçleri, aynı zamanda, insanları özgürlüklerini ve kendi insanlıklarını yitirmelerine de götürmektedir. Bu yüzden insanın gerçek anlamda "insanlaşabilmesi" için gerekli bir önkoşul, kapitalizmin aşılmasıdır. Bunun da ilk adımı, Marx'a göre dinsel eleştiri, yani dinin gerçek yabancılaşmayı ve özgürlük yitimini maskeleyen yönlerinin ortadan kaldırılmasıdır. Yalnızca böyle bir eleştiri, Marx'a göre, hakikatin bilgisine ulaşmak için gerekli bir ilk adımı oluşturabilir:

Eleştiri, zincir üzerindeki hayali çiçekleri koparmıştır; insanın fantezi ya da tesellisi olmadan aynı zinciri taşımayı sürdürmesi için değil, ancak zinciri söküp atması ve yaşayan çiçekleri toplayabilmesi için. Dinin eleştirisi insanı yanılsamadan kurtarır; böylelikle de kendi yanılsamalarından kurtulmuş, duyularını yeniden kazanmış bir insan olarak düşünecek, davranacak ve yaşayacaktır; böylelikle de, gerçek Güneş olarak kendi kendisinin çevresinde dönecektir. Din, yalnızca, kendi kendisinin çevresinde dönmeyen insanın çevresinde dönen yanıltıcı Güneş'tir[9].

Bununla birlikte, bu türden bir eleştirinin Marx tarafından tamamlandığını söylemek çok da mümkün görünmemektedir; aslında Marx'ın Feuerbach'a yönelttiği eleştirinin, yani Feuerbach'ın dini laik temeline oturtmaktan başka bir şey yapmadığı eleştirisinin, kendisi için de geçerli olduğu söylenebilir. Marx'ın gereğini vurguladığı din eleştirisi, daha temel olma iddiası taşıyan, "hakikatin" ortaya konması iddiasını içeren bir eleştiri ise de, kendisinin yaptığı daha çok, dinin bir ideoloji biçimi olarak oynadığı toplumsal role işaret etmekten öte gitmiş sayılmaz. Bu anlamda, Marx'ın yaptığı daha çok, Aydınlanma düşünürlerinin gösterdiği yoldan giderek, insanı hem kendi bireysel yaşamının hem de toplumsal yaşamının temel öznesi olarak görmenin gerekli olduğunu vurgulamasıdır. Bu tam da, Feuerbach'ın da yaptığı, Hegel'in Tini ile Hristiyanlığın Tanrısını aslında insan doğasının "göklere" yansıtılmış biçimi olduklarını ortaya koyma, böylelikle de insana kendi insanlığını duyumsama ve ilan etme olanağı verme çabasının dile gelmesidir.



"Din, ezilen yaratığın iç çekişidir; kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur. Din, kitlelerin afyonudur."

Marx bu konuda, özellikle yabancılaşma kuramı yoluyla Feuerbach'tan çok daha ileri giderek insanın asıl özne olduğunu ve kapitalizmin onu ittiği yalıtılmışlık ve güçsüzlük duygusundan ancak kendi gücüyle kurtulabileceğini vurgulamakta, ancak "söz verdiği" din eleştirisi bir ölçüde yarım kalmaktadır. Yine de Marx'ın insan doğası anlayışının bu türden bir eleştiriyi tamamlayacak genel çerçeveyi geliştirmekte yararlı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bunun için de öncelikle başlanması gereken nokta insanın her şeyden önce "ahlaki", hatta giderek "dinsel" bir varlık olduğu düşüncesidir.

"Ahlaki" insan

Marx, 1844 Elyazmalarının, "Özel Mülkiyet ve Komünizm" başlıklı üçüncüsünde, ölüme ilişkin şunları

9) https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

söylüyor: "Ölüm, türün, belirli bir birey üzerindeki acımasız bir zaferidir ve görünen o ki, insanın birliğiyle çelişir; ne ki, belirli bir birey, yalnızca belirli bir türsel varlıktır, bu yüzden de ölümlüdür."

Aslında bu sözler, insanın temel bir çelişkisini de ortaya koymaktadır: Bir yandan kendimizi türün bir bireyi olarak gördüğümüzden "ölümsüzlüğe" erişmeye çalışıyoruz; öte yandan da ölüm bizim bireyselliğimizi ortadan kaldırıyor. Aslında, ruhbilimsel bir açıdan, Freud'u izleyerek, insanın eninde sonunda öleceğini bilse bile, bunu bilinçaltına iterek bastırma yoluna gittiğini söylemek mümkün görünmektedir. Bu bakımdan, aslında, bütün bir yaşamın, hatta giderek bütün insan uygarlığının, birbirine karşı iki güç, yani "yaşama içgüdüsü" (Eros) ile "ölüm içgüdüsü" (Thanatos) arasındaki sürekli savaşım ile anlaşılabileceği de ileri sürülebilir (Freud 1961; ayrıca Marcuse, 1955). Bu çerçeveye göre, insanı hayvanlardan ayıran "uygarlık" düzeyi, ölüm düşüncesiyle baş etme çabasının bir parçası olarak, baskı altında tutulan bilinçdışının kendisini dış dünyaya yansıtması niteliğindeki bir "yüceleştirme" (sublimation) etkinliğinden başka bir şey değildir (Brown 1959: 155). Uygarlık geliştikçe, tıpkı kişilik gelişmesinde olduğu gibi daha da karmaşıklaşmakta, ancak bu artan karmaşıklık, daha da artan bir bastırma ve duygu derecesi getirmektedir (Giddens 1999: 309-10).

Böyle bir bakış açısı, aslında insanın bütün varoluşunun, dolayısıyla da tarih ile kültürün, "nevrotik" bir nitelik taşıdığı, hastalıklı bir biçim aldığı görüşünü içermektedir: Sürekli ölümsüzlük arayışındaki Eros'un, Thanatos'a karşı giriştiği, ölümü aşabilecek bir kültürü yaratma biçimindeki mücadele, aslında bir yandan da, kişinin birey olma niteliği ile toplumsal bir varlık olma niteliği, toplum içinde yaşama zorunluluğu arasındaki çatışma olarak kendini göstermektedir.

Tarihin ruh çözümlemeye dayanan böyle bir yorumu (örneğin, Brown 1959; Becker 1973, 1975), temel olarak bastırma kavramına dayanmaktadır. Bastırmanın esası, insanın kendi doğasının gerçeklerini, ölüm gibi yadsımasında yatmaktadır (Brown 1959: 4). Bu bakımdan da, insanın "yüceleştirme" kapsamında yaptıkları, onun "kendisinden başka bir şey haline gelme" çabaları, giderek Norman O. Brown'un "Oedipal" nitelikteki causa sui projesi, yani "kişinin kendi babası olma" projesi dediği çabalara dayanmaktadır (1959: 127-28). Bu da aslında, insanın kendi bireyliğini duyurma, kendi damgasını dünyaya basma çabasından, yani temel olarak yaşamına bir "anlam" kazandırma çabasından başka bir şey değildir. Bu durum, tek tek insanlar, yani bireyler için geçerli olduğu kadar, genel olarak insanlık için de geçerlidir. Bununla birlikte, böyle bir proje, insanın doğası gereği, ancak bir toplum içerisinde gerçekleşecektir ki, bu da birey olma ile toplumsal varlık olma arasındaki çelişkiyi ortaya koymaktadır.

Bu süreci açıklayabilmek için, insanın birbiriyle ilişkili iki temel özelliğinden söz etmek gereklidir: İlk olarak, beden ile "ruh" (ya da zihin) arasındaki gerilim, ikinci olarak da, insanın birey olma niteliği ile bir topluluk üyesi olma nitelikleri arasındaki gerilim. Bunların her ikisi de aslında ölüm ile yaşam arasındaki çelişkinin dile gelmesidir. İlk durumda, Brown'un "[i]nsan bir ruh edinirken, bir beden olmayı sürdürür" (1959: 128) diyerek, Ernest Becker'in ise insanın "tanrısal" yanı ile "hayvansal" yanı arasında yaptığı ayrımla (Becker 1973) dikkat çektikleri gerilimi yaratan, ruhun (ya da zihnin) "ölümsüz" nitelikte olmasına karşılık bedenin ölümlü olmasıdır. Giddens'ın deyişiyle bu "varoluşun çelişkisi", "insanlık durumunun en temelinde, yaşamın doğaya dayanması, ancak yine de doğanın bir parçası olmaması, ona karşıt olması anlamında, karşıtlar arasında bir uzlaşmaz çelişki" olduğu ve insanların organik olmayan doğanın "hiçliğinden" ortaya çıktıkları, sonra da "yine organik olmayanın yabancı durumuna" yitip gittikleri olgusuna dayanır (1999: 255-56).



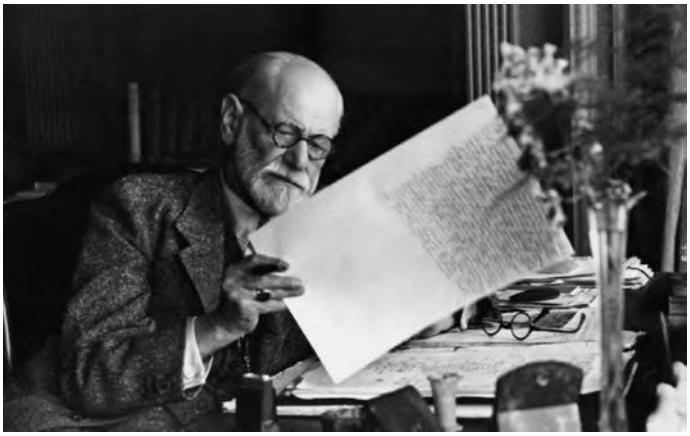
İnsanın nevrotik doğasının temelinde, insan zihninin, içerisine "hapsedildiği", doğanın bir parçası olan, sürekli beslenmesi gereken, zamanla bozulan, yaşlanan, çürüyen bedenin ölümlü olduğu gerçeğiyle birlikte yaşamak zorunda olması yatar. Zihnin temel uğraşısı, bilinçsiz de olsa, bu sınırlanmışlığı aşmak, ölümsüzlüğe erişmektir; çünkü, "insanın asıl korktuğu, yok olup gitmek değil, anlamsızlık içinde yok olup gitmektir" (Becker, 1975: 4). Bu yüzden insan, zamanla yok olup gitmeyeceğine, çürüyüp bozulmayacağına inandığı, böylelikle de kendisine ölümü aşabilecek bir araç sağlayan kültürel simgeler oluşturmaya çalışacaktır (Becker 1973; Brown 1959: 101). Bu anlamda, insan zihninin kendisini duyurması, ortaya koyması biçiminde görülebilecek kültürel simgeler, kişiye "doğanın kendisine sağladığı organizmadan daha kalıcı ve güçlü bir karşı-organizma [alter-organism]" (Becker 1975: 3) yaratma olanağı verecektir. Bu da aslında kişinin bedeninin sınırlı yapısını aşarak yaşamına anlam kazandırmasını sağlayacaktır:

İnsan, ölümü, yalnızca kendi iştahını beslemeyi sürdürerek değil, ancak özellikle yaşamı için bir anlam, kendisinin içinde yerini bulduğu daha geniş bir düzen bularak aşar: Kendisinin Tanrı'nın amacını gerçekleştirdiğine ya da kendi atalarına ya da ailesine karşı ödevlerini yerine getirdiğine ya da insanlığın yaşamını zenginleştirdiğine inanabilir. Bu, insanın, bedeninin gerçek sınırlamaları karşısında, kendi yaşamının giderek genişleyen anlamını garanti altına almasıdır; "ölümsüz benlik", oldukça ruhani biçimler alabilir ve ruhanilik açlık ve korkunun yarattığı basit bir refleks değildir. (Becker 1975: 3)

"Kendisini bedenden ayrı tutan bir ruhun bedensel enerjiyi kullanımı" (Brown 1959: 157) olarak tanımla-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nabilen bu kültürel "yüceleştirme" etkinliğini, bu causa sui projesini açıklayan, beden ile ruh/zihin arasındaki bu çelişkinin, yani insanın, bedenine ait bir kategori olan ölümü yadsımasının, "insanın ölemeyen bir hayvan türü olması"nın (Brown 1959: 284), yanında, insana kendi doğası tarafından verilen diğer bir özellik de onun aynı anda hem birey, hem de toplumsal bir varlık olmasıdır. İnsanın bu iki özelliği ile zihin-beden çelişkisi arasındaki bağlantı da açıktır: Zihin kendisini hep bir birey olarak, kendisini öteki bedenlerden farklı kılacak özellikleri vurgulayarak, kendi kendini genişletmeye, kendisini gerçekleştirmeye yönelerek tanımlayacaktır. Aslında, Freudcu ruhçözümleme kuramı da, kişinin doğumdan başlayarak bu bireyleşme, kendi kendini gerçekleştirme ve toplumsallaşma süreçleri arasındaki gerilimlerin incelenmesine dayanmaktadır. Bu bakımdan insanın bebeklikten yetişkinliğe doğru izlediği yol boyunca yaşadığı bireyleşme ile toplumsallaşma süreçleri arasındaki gerilimler, aynı zamanda, "birleşme" ile "ayrılık" arasındaki gerilimleri de ortaya koymaktadır. Bu süreç içerisinde, insandaki bebeklikten başlayan ve insan ailesinin kurumlaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan "birlik ile ayrılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ile bağımsızlık arasındaki, tür ile birey arasındaki -kısacası yaşam ile ölüm arasındaki- diyalektik birlik bozulmaktadır" (Brown 1959: 113). Burada, "birleşme ya da karşılıklı bağımlılık ilkesi, türün ölümsüzlüğünün taşıyıcısı iken, ayrılık ya da bağımsızlık ilkesi bireye, kendi bireyliğini vermekte ve onun ölümünü garanti altına almaktadır" (Brown 1959: 105). İnsanın varoluşunun "hastalıklı" niteliği de burada yatmaktadır:



Freudcu ruhçözümleme kuramı, kişinin, doğumdan başlayarak bireyleşme, kendi kendini gerçekleştirme ve toplumsallaşma süreçleri arasındaki gerilimlerin incelenmesine dayanır.

Ölüm içgüdüsü, insan nevrozunun temelinde yer alır. Bu, bebeğin anneden ayrılmayı, bütün yaşayan organizmaların birey yaşamını edinmelerini sağlayan ve aynı zamanda bütün yaşayan organizmaları ölüme götüren bu ayrılmayı kabullenememesiyle başlar.
...
Ölememe, ironik olarak, ancak kaçınılmazcasına, insanlığı yaşamın gerçekliğine fırlatır; bu aynı zamanda bütün olağan hayvanlar için ölmenin de gerçekliğidir; sonuç, yaşamın yadsınmasıdır (bastırma). Ölümü kabullenememe, ölüm içgüdüsünü ayırıcı derecedeki insani olan ve ayırıcı derecede hastalıklı olan biçimine döndürür. (Brown 1959: 284).

Bu sürecin çelişkili bir süreç olduğu unutulmamalıdır: "Eğer ölüm yaşama bireyliğini veriyorsa ve eğer insan ölümü bastıran organizma ise, o zaman insan kendi bireyliğini bastıran organizmadır da" (Brown 1959: 105). Bu bastırma ise giderek, insanın hem kendi içsel doğasını, hem de içinde yaşadığı dünyayı değiştirmeye yöneltmektedir; sonuçta da, bastırma, "insana bir tarih verir ve bireyin yaşamını türün tarihsel isteğinin egemenliği altına sokar. Tarih bireyler tarafından değil, gruplar tarafından yapılır; aynı klişe de ... sürekli tekrarlanır: insan toplumsal bir hayvandır" (Brown 1959: 105).

Freudcu ruh çözümleme anlayışının toplum kuramına bu biçimdeki uygulanışının kimi ilginç sonuçları ortaya çıkmaktadır. Bunlardan en önemlisi, bütün insan etkinliğinin, bu arada da ekonomik etkinliğin, en başından beri yalnızca insan gereksinimlerinin karşılanmasına yönelen rasyonel bir etkinlik biçimini değil, "kutsal" [sacred] nitelikteki bir etkinlik biçimini de almasıdır. Bunun da esas nedeni, özellikle ekonomik etkinlik sonucunda yaratılan artık, servet ve paranın insanın gücünü yansıtmasıdır; aslında, "[g]ücün bütün biçimleri özünde kutsaldır" (Brown 1959: 251), çünkü güç, "ölümsüzlüğe olan açlıktan başlar; ölümsüzlük gücü temsil eden insanlar ya da şeylere mutlak boyun eğmeyle de biter" (Becker 1973: 49). Örneğin, "arkaik" topluluklardaki, büyük ölçüde yiyecek biçimindeki bir artık biriktirme eğilimi, yiyeceğin, "yaşamın gücüne sahip olması" yüzünden kutsal (Becker 1975: 29) olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Aslında bu, tüm maddi unsurlar için de söylenebilir; bunların temsil ettiği, içerdikleri yaşam ve sihir güçleridir:

"İnsan, kendisinin burada güvende olmadığını bilen, kendi güçlerinin sürekli olumlanması gereğini duyan hayvan, tam da güvende olmaması yüzünden hayvan gereksinimlerinin ötesinde üretmeye zorlanan bir hayvandır. İnsanın bu davranışının kökeni dinseldir, çünkü insan yaratık olduğu duygusunu yaşar; bir artığın yaratılması, dolayısıyla, insan güdülenmesinin en temeline, yani bir kahraman olarak ortaya çıkma, insanlık durumunun getirdiği sınırlamaları aşma ve güçsüzlük ile sonluluk üzerinde zafer kazanma isteğine gider." (Becker 1975: 31)

Gerçekte burada benimsenen temel teorem, Oedipal aşamaya karşılık gelen "yüceleştirme" sürecinin, bedenin "aşağı" bölgeleriyle ilişkilendirilebileceği ve buna dayanarak da, bütün bu maddi varlıkların, özellikle de paranın (ve altının) "dışkı" olduğu düşüncesidir. Bu bağlantı, bebekteki anal erotizm aşamasında bedensel atıklara atfedilen, bunların bebeğin kendi ürünü olduğu düşüncesine dayanan simgesel anlama dayanmaktadır (Brown 1959: 191). Burada, inorganik, ölü madde biçimindeki para, bebeklik narsisizminin bedenin atık ürünlerine atfettiği sihirli gücü devralarak canlılık kazanır. Bebeklikteki "kişinin kendi babası haline gelme" projesi, onu, bu gücü ilk olarak, hem bedenin bir parçası olan, hem de onun dışında var olabilen bu atık ürünlere, sonra da, paraya aktarmasına yöneltir; çünkü "para ürer". Bunun yanında, para ya da mülkiyete sahip olma, kişiyi bir ölçüde gruptan, bağımlılıktan kopartacak, ancak artık kendi özünü

paraya yansıtmasına yol açacaktır (Brown 1959: 279). Bu bağlamda, Brown'a (1959: 237-38) göre Homo oeconomicus kişiliği de aslında anal bir kişiliktir. Modern toplumun temel unsuru olan bu kişiliğin "hastalıklı" doğası, onu sahip olmaya, nesneler üzerinde egemenlik kurmaya ve dolayısıyla araç-amaç türü bir rasyonelliği benimsemeye yöneltmektedir. Bu iki unsura dayanan, "bütün bir bedenin gerçekliğinden uzaklaşarak gerçekliğin yerine soyutlanmış itkilerin konulması, Homo economicus'un esaslı bir özelliğidir" (Brown 1959: 236). Böyle bir insan tipi de kapitalizmin yarattığı "kendine dönük monad" tipinden başka bir şey değildir. Bu nokta, yabancılaşma kuramının da anahtarıdır. Marx'ın, Aristotelesçi temellere dayanan insan anlayışı, insanın özünü, her insanda bulunan, onun uygun ya da "doğal" bir biçimde gelişmesini belirleyen potansiyeller bütününe göndermede bulunur biçiminde algılamaktadır. İnsanın bu potansiyeli verili olsa da, insan kendisini geliştirir, dönüştürür; başka bir deyişle, insan "kendi kendisini yaratır" (Fromm 1962: 26). Yine de bu, insanın özü ile varoluşunun her zaman birbiriyle uyum içerisinde olacağı anlamına gelmez; yabancılaşma kuramının temelinde de bu çelişki vardır.



Para ya da mülkiyete sahip olma, kişiyi bir ölçüde gruptan, bağımlılıktan kopartacak, ancak artık kendi özünü paraya yansıtmasına yol açacaktır.

Marx'a göre, insanın özünü belirleyen şey, onun aynı anda hem özgül olanın, hem de genel olanın, ya da aynı anda hem birey, hem de toplumsal bir varlık olma özelliklerinin birliğidir. Marx'ın 1844 Elyazmaları'nda benimsediği terim kullanılırsa, insan, "kendisine var olan, yaşayan bir tür olarak baktığı için, kendisine evrensel ve bu yüzden de özgür bir varlık olarak baktığı için", bir türsel varlıktır [species-being] (Marx 1975: 327). Bir bireyin bir türe ait olması, aslında hem bir birey, hem de toplumsal bir varlık olan insanın, kendi varoluşu da dâhil olmak üzere bütün etkinliğinin, ister istemez toplumsal olması demeye gelir. Marx'a göre, birey, toplumsal varlıktır. Onun kendisini yaşamsal olarak dile getirişi bu yüzden —doğrudan, öteki insanların varlığının söz konusu olduğu, topluluğa dayanan bir dile getiriş diye görünmediğinde bile— toplumsal yaşamın dile gelişi ve doğrulanmasıdır. İnsanın bireysel ve türsel yaşamları, iki ayrı şey değildir... (Marx 1975: 350)

İnsanı öteki "doğal" varlıklardan ayıran da onun yaşam etkinliğinin, ya da tarihinin doğayla gerçekleştirilen toplumsal bir etkileşime dayanıyor olmasıdır (Marx 1975: 391). İnsanların hem doğayı, yani kendi "organik olmayan beden"lerini (Marx 1975: 328), hem de kendilerini dönüştürmek için giriştikleri bu amaca dayalı, özgür ilişki (praxis), aslında Marx'a göre, insanın kendi özünü "nesneleştirme" etkinliğinden başka bir şey değildir. Kendi emeğini kullandığı bu etkinlik yoluyla insan hem kendi potansiyellerini gerçekleştirir; yani insanlığını ortaya koyar hem de kendi kendisini, yarattığı üründe tanır.

"Marx, "emek" terimini, "insan ve doğa arasındaki metabolik etkileşim, insanın varoluşu üzerine doğa tarafından konan ve her zaman geçerli olan koşul" (Marx 1976: 290) anlamında, yani "fiziksel biçimdeki, yaşayan kişilikteki, bir insanda var olan zihinsel ve fiziksel yeteneklerin toplamı" (Marx 1976: 270) olarak tanımladığı "emek gücü"nün içerisinde harcandığı bir sürece gönderme yapar biçimde kullanmaktadır. Bu önermeye dayanarak "emek gücü"nün aslında insandaki "eyleme" gücüne göndermede bulunduğu ileri sürülebilir. Bu süreç boyunca insan aslında kendi emeğine dayanır bir biçimde kendi "yaşamını üretecektir" (Marx ve Engels 1970: 50); insanın yönelimlerine [intentions] dayanan bilinçli bir etkinlik niteliğindeki bu "üretim" sürecinde insan "dış doğa üzerinde eylemede bulunur ve onu değiştirir; aynı zamanda da, kendi doğasını değiştirir" (Marx 1976: 283).

Ancak, insanın özünün değişik tarihsel dönem ve koşullarda bile aynı kalmasına karşın onun "varoluşu" bu türden "maddi" koşullar tarafından belirlenecektir. Marx'ın Kapital'de yapmaya çalıştığı, bu özgül koşullar kümelerinden bir tanesi olan kapitalizmde insanın varoluşunun ne ölçüde onun özüyle çeliştiğini göstermektir. Meta üretiminin gelişmesine ve asıl önemlisi ücretli emeğe, yani emeğin metalaşmasına dayanan kapitalizmde insanların kendi özlerini gerçekleştirme, onu "nesneleştirme" yönündeki etkinlikleri, emekçinin ürünüyle olan bağını yitirdiği, bir "yabancılaşma" sürecine dönüşmektedir (Marx 1975: 324). Marx, yabancılaşmayı dört "bakış açısından" görmektedir: Yabancılaşma, 1) insanın kendi üretttiği ürünle olan ilişkisinde; 2) insanın kendi üretken etkinliğiyle olan ilişkisinde; 3) insanın kendi "türsel varlığı" ile olan ilişkisinde; 4) insanın öteki insanlarla olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır (Hunt 1979, 304). Kısaca söylemek gerekirse, yabancılaşma süreci bir bütün olarak bireyin kendisini insan yapan özelliklerini yitirdiği bir "insanlıktan çıkma" sürecidir. Bununla birlikte, bu sürecin Marx için üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetle birlikte başlayan bir süreç olduğu unutulmamalıdır. Özel mülkiyet, insanın özündeki bütünlüğü parçalayacak, onu tek yönlü bir duruma indirgeyecektir:

"Özel mülkiyet bizi öylesine aptal ve tek yanlı hale getirdi ki, bir nesnenin, ancak bizim için bir sermaye ola-

rak var olduğunda, ya da ona doğrudan sahip olduğumuzda, yediğimizde, içtiğimizde, giydiğimizde, içinde yaşadığımızda vs. kısacası onu kullandığımızda onun bizim olduğunu düşünürüz." (Marx 1973: 351-52).

Böyle bir algılama biçiminin Brown'un sözünü ettiği "anal" kişilikle ilişkisi açıktır; ancak burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, özel mülkiyetin kapitalizmle eşleştirilmemesi gerekli olsa bile, bir toplumsal süreç olarak yabancılaşmanın "tepe noktasına" kapitalizmle birlikte ulaştığıdır. Bunun nedeni, bu sistemde, yalnızca insanın kendi yarattığı ürünlere değil, kendi toplam fiziksel ve zihinsel kapasiteleri, ya da eyleme gücü anlamında emeğine de yabancılaşmasının, bu gücün kendisinin bir "meta" haline gelmesiyle gerçekleştiğidir. Başka bir deyişle, yalnızca kapitalizmde yabancılaşma süreci "fetişizm" ve "şeyleşme" sürecine götürmektedir.



Yabancılaşma süreci bir bütün olarak bireyin kendisini insan yapan özelliklerini yitirdiği bir "insanlıktan çıkma" sürecidir.

Marx için, emek gücünün meta haline gelmesiyle nitelenen kapitalizmde, emeğin ürünlerinin meta formu ile değer ilişkisi, insanlar arasında var olan, ancak nesneler arasındaki ilişkilermiş gibi görünen, kesin bir toplumsal ilişkiyi tanımlamaktadır. Metaları üreten insan emeğinin özgül, toplumsal, soyut niteliğinden kaynaklanan bu "fetişizm" (Marx 1976: 165), altında soyut bir kategori olarak emek, kendi "sahibinden", insanlardan ayrılarak bir "şey" haline gelir. Dolayısıyla, bir yandan şeyler insan özellikleri kazanırken, öte yandan da insanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler olarak gözükürler; yani, insanlar arasındaki ilişkiler "şeyleşirler" (Lukács 1971: 83). Kısacası bu süreç, insanların ürettiği nesnelerin toplumsal ilişkilerin taşıyıcıları olarak göründükleri (fetişizm), buna karşılık gerçek insanlar arasındaki ilişkilerin de şeyler arasındaki ilişkiler olarak göründükleri (şeyleşme) bir süreçtir. Burada söz konusu olan, Polanyi'nin deyişiyle bir "hayaletler dünyası"dır; ancak "hayaletlerin gerçek olduğu bir dünyadır. Çünkü metanın sahte yaşamı, mübadele değerinin nesnel niteliği, bir yanılsama değildir" (Polanyi 1935: 375). Bu "hayaletler dünyasında", mübadele sürecinin yaygınlığı, insanlar arasındaki ilişkilerin metaların ve giderek paranın aracılığıyla gerçekleştirilir olmuştur. Başka bir deyişle, bireyler arasındaki bağ, mübadele değeri olarak dile gelmekte ve böyle bir toplumda birey, "hem kendi toplumsal gücünü hem de toplumla olan bağını cebinde taşır" hale gelmektedir (Marx 1973: 157). Böylece, insanlar arasındaki doğrudan, kişisel nitelikteki ilişkiler yerine para, bu "insanın yabancılaşmış kapasitesi" artık "hem ayrılmanın gerçek etmeni hem de gerçek birleştirici etmen, ... toplumun kimyasal gücü" (Marx 1975: 377) haline gelerek "hayalin gerçekliğe ve gerçekliğin de hayale; benzer biçimde, gerçek insani ve doğal güçlerin bütünüyle soyut temsillere" dönüşmesi sürecini tamamlar (Marx 1975: 378). Marx'ın deyişiyle bu koşullarda birey artık yalıtılmış, "kendi kendine yeterli monad"a (1975: 229) ya da, Herbert Marcuse'in (1964) metaforu kullanılırsa, bir "tek boyutlu insan"a, kısacası bir homo oeconomicus'a dönüşmektedir.

Görüldüğü gibi, esas olarak Freudcu bilinçaltı kuramına dayanan yukarıdaki gibi bir çerçevenin, kimi bakımlardan Marx'ın benimsediği insan anlayışıyla olan ilişkisi dikkat çekicidir. Aslında, Alex Callinicos'un da gözlemlediği gibi, hem Freud hem de Marx, "radikalleşmiş Aydınlanma'nın iki kahramanıdır. İkisi de, philosophe'ların akıl imparatorluğunun altında yatan karanlığı keşfetmiştir". Marx, bireylerden bir ölçüde bağımsız işleyen toplumun "hareket yasalarına" yönelirken "Freud, bilinçli beni, etkileri hâlâ bilinçdışında saklanan arzu ve bastırma tarihinin bir ürünü olarak teşhir ederek, aklın kendisinin saydamlığını ortadan kaldırmıştır" (Callinicos 1989: 172). Bununla birlikte Freud'da eksik olan tarihsel özgüllüklerin dikkate alınmasıdır; bu durumda, doğal görünen bir strateji, bu ikisi arasında analitik bir köprü kurmak, Marx'ın anlayışına, psikolojik ve insan doğasını dikkate alan temeller kazandırmak gibi görünmektedir. Ne var ki, bu stratejiyi benimseyen yaklaşımlarda (örneğin, Marcuse 1955, 1964; Erich Fromm 1941, 1961, özellikle 1962), Polanyi'nin vurguladığı üç "olgunun", yani esas olarak ölümün, birey olmanın ve toplumun "keşiflerinin" birbirinden ayrılmaz olduklarının yeterince vurgulandıkları söylenemez.

Yukarıda ileri sürüldüğü gibi, eğer insanın etkinliği, Freudcu eğretileme kullanılırsa, bir tür "insanın kendi babası olma", kendi kendisini yaratma ve böylece kendisi için dünya üzerinde bir var olma nedeni ortaya koyma süreci diye görülecekse, bunun ölümün bilinciyle olan bağı açıktır. Ne var ki, ölümün kaçınılmaz olduğunun yadsınması, aynı zamanda insanın kendi kendisini, sahip olduğu insan özelliklerinden uzaklaştırması anlamına da gelecektir. Böyle bir yadsıma, insanın hem kendi eyleme gücünü, hem de öteki iki özelliğini, yani birey olma ve toplumsal bir varlık olma özelliklerini de yadsımaya götürmektedir. Bu da aslında, "kötülüğün" asıl kaynağıdır (Becker, 1975). İnsan ölümü yadsır ve onu kontrol etmeye çalışırken, aslında kendi doğasından gelen "eyleme" gücünü, kendilerine ölümlerini aşabilecek "sihirli" güçler verecek nesnelere (ya da hatta "önder" vs. niteliğindeki kimi kişilere) aktarmakta, bu da söz konusu "dış" güçlerin insan yaşamını denetler hale gelmesi sonucuna yol açmaktadır. Bu nokta, Polanyi ve Marx ile Freudcu ruh çözümleme arasındaki bağlantı noktasıdır; Marx'ın deyişiyle "yabancılaşmış bilinç", hep bu aktarma sürecinin, insanın nesnelere boyun eğmesi, kendi aralarındaki ilişkilerin nesneler arasındaki

ilişkilere dönüşmesi ve giderek gerçek insan gereksinimlerinin yerine paranın geçmesi sürecine göndermede bulunmaktadır. "Sonuç, bir soyutlamanın, Homo economicus'un, insan doğasının somut bütünlüğü yerine konması ve bu yolla da insan doğasının insanlıktan uzaklaştırılmasıdır" (Brown 1959: 238). Bu sonuç, giderek günümüz koşullarına da genelleştirilebilir: Birey, piyasa toplumunda sürekli olarak farklılığını vurgulama, kendisini ortaya koyma peşinde koşarken giderek "atomlaşmakta", toplumla bağını giderek daha çok yitirip yaşamı anlamsızlaşmaktadır. Buna tepki olarak, faşizmin ideolojik temelini oluşturan "kayıp cemaat"e geri dönüş arzuları biçimindeki "toplumun gerçekliğinin" vurgulanması çabaları ise, bireyin kendi gücünü tümden yadsıyarak kayıtsız bir boyun eğme içinde olması sonucunu vermektedir (Özel 1999). Bu da bu koşullarda süren bir varoluşun, giderek insana atfedilen özelliklerin yitirilmesi sonucunu veren "hastalıklı" niteliğini göstermektedir.

Sonuç

Marx, din konusundaki tartışmalarında, genellikle başlangıç noktası olarak Feuerbach'ın Hegel eleştirisini almakta ve bu eleştiriyi geliştirmektedir. Feuerbach, deyim yerindeyse Tanrıyı insan dünyasına indirmekte, Tanrıya atfedilen özelliklerin aslında insanın özellikleri olduğunu vurgulamakta, böylelikle de Hegel'i tam anlamıyla "baş aşağı" çevirmektedir. Böyle bir "laikleştirme", Marx'a göre gerekli bir adım olsa da, yeterli değildir; insanın kendi özgürlüğünü yaşayan gerçek bir özne haline gelmesi, insanın özgürlüğünü ve kendi kendisini gerçekleştirmesini engelleyen koşulların ortadan kaldırılması da gerekir. Bu bakımdan din eleştirisi, dinin yerine getirdiği işlev, yani "kalpsiz bir dünyadaki sığınak" olma işlevinin anlaşılması bakımından önemlidir. Ancak Marx daha sonra insanın özü ve yabancılaşması tartışmasını tümüyle "laik" bir çerçevede yürüterek insanın "ahlaki" bir varlık olma özelliğini, özellikle "olgun" dönem yapıtlarında büyük ölçüde göz ardı etmekte, dine ilişkin referanslarını daha çok eğretilemeler düzeyinde tutmaktadır. Oysa Marx'ın insan anlayışı, etik bir ilke olan kendini gerçekleştirme ilkesini, böylelikle de "tam" bir insan olma hedefini dikkate alması bakımından, insanın "ahlaki", giderek "dinsel" bir varlık olma özelliğini de örtük olarak içermektedir. Bu bakımdan din eleştirisinin bu boyutu da dikkate alarak derinleştirilmesi gerekir. Marx ilgisini daha çok kapitalizmin özelliklerine yönelttiğinden, bu tür bir derinleştirmeyi eksik bırakmış görünmektedir. Bu bakımdan bu türden bir derinlemesine eleştiri hââ geliştirilmeyi bekliyor görünmektedir.

Kaynaklar

Becker, Ernest (1973), The Denial of Death, New York: Free Press.
Becker, Ernest (1975) Escape From Evil, New York: Free Press.
Brown, Norman O. (1959), Life Against Death:The Psychoanalytical Meaning of History, Hanover (NH): Vesleyan University Press.
Callinicos, Alex (1989), Postmodernism: A Marxist Critique, London: Polity.
Freud, Sigmund (1961), Civilization and Its Discontents, the Standard edition (translated by James Strachey), New York: W. W. Norton.
Fromm, Erich (1941). Escape From Freedom, New York: Owl Books.
Fromm, Erich (1961). Marx's Concept of Man, New York: Continuum.
Fromm, Erich (1962). Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, New York: Simon and Schuster.
Giddens, Anthony (1999), Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Anahatları (çev. Hüseyin Özel), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.
Hunt, E. K. (1979). "Marx's Theory of Property and Alienation," in Parel and Flanagan, eds., Theories of Property: Aristotle to the Present, Ontario: Canada, Wilfred Laurier University Press, pp. 283-319.
Hunt, E. K. (1986). "Philosophy and economics in the Writings of Karl Marx," in S. W. Helburn and D. F. Bramhall (eds.), Marx, Schumpeter & Keynes: A Centenary of Dissent, Armonk (NY).: M.E. Sharpe.
Keynes, J. M. (1963), "Economic Possibilities for Our Grandchildren," Essays in Persuasion, New York, W.W. Norton.
Lukács, George (1971), History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics, (translated by Rodney Livingstone), Cambridge : The MIT Press.
Macmurray, John (1935), "The Early Development of Marx's Thought", Christianity and The Social Revolution, John Lewis, Karl Polanyi, and Donald K. Kitchin (ed.), London: Victor Gollancz Ltd.
Marcuse, Herbert (1955), Eros and Civilization, New York: Vintage.
Marcuse, Herbert (1964). One Dimensional Man: Studies inthe Ideology of Advanced Industrial Society, Boston: Beacon Press.
Marx, Karl (1973). Grundrisse, translated by M. Nicolaus, Harmondsworth: Penguin.
Marx, Karl (1975). Early Writings, translated by R. Livingstone, Harmondsworth: Penguin.
Marx, Karl (1976). Capital (vol. I), translated by B. Fowkes, Harmondsworth: Penguin.
Marx, Karl and Frederick Engels (1970). The German Ideology, C. J. Arthur (ed.), New York: International Publishers.
Özel, Hüseyin (1999) "Globalleşme çağında 'İnsan' Hakları", 50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları, Hazırlayanlar: İ. Kuçuradi ve B. Peker, Ankara: Hacettepe Üniversitesi İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi – Unesco İnsan Hakları için Felsefe Kürsüsü Yayını, içinde, s. 250-77..
Özel, Hüseyin (2013), "Marx ve İnsan Doğası," Bilim ve Ütopya, sayı: 227, Mayıs, s. 6-16.
Özel, Hüseyin (2014), "Marksizm, Din ve Yabancılaşma", Bilim ve Ütopya, sayı: 224, Şubat, s. 39-55.
Parkan, Barış (2011), Marx, İstanbul: Say Yayınları.
Polanyi, Karl (1935). "The Essence of Fascism" in Christianity and The Social Revolution, J. Lewis, K. Polanyi, D.K. Kitchin (eds.), London: Victor Gollancz Ltd.
Polanyi, Karl (1944). The Great transformation: The Political and Economic Origins of Our Time, New York: Rinehart & Co. (paperback edition: Boston: Beacon Press, 1957).
Polanyi, Karl (1977). The Livelihood of Man, edited by Harry W. Pearson, New York; Academic Press.
Polanyi, Karl (1954). "Hamlet", Yale Review, vol. XLIII, No. 3, March.
Sarfati, Metin (2012), "Üniversal Enternasyonel Sarmalında Marx ve Yahudi Sorunu", İktisatta Bir Hayalet, S. Orhan, S. Koloğlugil, A. Yalçıntaş (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul, içinde.
Sarfati, Metin (2014), Uygarlığın Bunalımı, İstanbul: Arvana Yayınları.

İnsanın özgürleşmesi tasarısı olarak
Marx'ta kır-kent ayrımının ortadan kaldırılması

Prof. Dr. H. Çağatay KESKİNOK • ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü Öğretim Üyesi

Marx ve Engels kır-kent ayrımını, kapitalizmde insanın fiziksel ve zihinsel bölünmesinin kaynağı olarak görmüşlerdir. O nedenle de, sorunun çözümünün, kırı yok ederek ilerleyen kapitalist gelişme sürecinde olanaklı olmadığına işaret etmişlerdir: Kır ile kent arasında işbölümü ortadan kalktığında emeğin fiziksel ve zihinsel bölünmesi sona erecek, bireyin fiziksel ve zihinsel bütünleşmesi gerçekleşecektir. Bu ise kır ve kent kavramlarının anlamını yitirdiği bir durumu anlatmaktadır.



Sermaye kırın sömürüsünün sonucu olarak (imalatın yanı sıra ticaret yoluyla) kentlerde birikir, toplanır

Engels "**Komünizmin İlkeleri**" yazısında sınıfsız topluma yönelik ilkeleri dile getirirken, **Komünist Partisi Manifestosu**'ndaki ilkelerden bir farkla ayrılır. Bu ilkelere tarım ile sanayinin uyum içinde yürütülmesi, ülkede dengeli nüfus dağılımı, 'kent ile kır arasında ayrımın ortadan kaldırılması' eklenmiştir.

Giriş: Kır-kent ayrımı

Kır-kent ayrımı Marx'ta kapitalizmi niteleyen çelişkilerden biridir. Kapitalizmde çelişkiye dönüşen kır-kent işbölümü/ayrımı, kapitalist üretim tarzının var oluş koşuludur. Sermaye kırın sömürüsünün sonucu olarak (imalatın yanı sıra ticaret yoluyla) kentlerde birikir, toplanır (Marx, 1968, 232). Marx, kapitalizmi niteleyen bir ayrım/çelişki olarak ortaya koyar kır-kent ilişkisini.

Marx'ın çalışmalarının büyük bir bölümü Engels ile ortaktır. Hatta kimi örneklerde bireysel çalışmalar ortak çalışmalara aynen aktarılmıştır. Her ikisi de ürettikleri bireysel düşüncelerini insanlığın geleceği için ortak düşüncelere dönüştürmüşlerdir. Bireysel düşüncelerin nerede ortak düşüncelere dönüştüğünü ayırt etmek her zaman kolay değildir. Belirtmeliyiz ki, her ikisinin bilimsel çözümleyici çalışmalarının siyasi ve felsefi anlam kazandıkları çalışma, **Komünist Partisi Manifestosu**'dur. Geleceğe ilişkin siyasi öngörü ile tarihin ilerlemesi ve bilimsel nedensellik iç içe geçmekte, tarihsel materyalist çerçeveyi oluşturmaktadır. Engels (1969) "**Principles of Communism**" [Komünizmin İlkeleri] yazısında sınıfsız topluma yönelik ilkeleri dile getirmiştir. Bu ilkeler, Marx ile birlikte kaleme aldıkları **Komünist Partisi Manifestosu**'ndaki ilkeler ile hemen hemen aynıdır. Bir farkla; bu ilkelere tarım ile sanayinin uyum içinde yürütülmesi, ülkede dengeli nüfus dağılımı, 'kent ile kır arasında ayrımın ortadan kaldırılması' eklenmiştir. Bu yazıyı oluşturan konunun bu şekilde anılan ortak çalışmaya önemli bir siyasi öngörü/ilke olarak girdiğini görüyoruz.

Özgürleşme tasarısı olarak kır-kent ayrımının ortadan kaldırılması

Marx ve Engels, **Komünist Partisi Manifestosu**'nda sınıfsız topluma ilerlerken tüm üretim araçlarının devletin elinde toplanmasını ve üretici güçlerin hızlı biçimde geliştirilmesini önermektedirler. Üretim biçiminin devrimcileştirilmesi açısından Manifesto'da bir dizi önlemler tanımlanmakta, buna karşın bu önlemlerin her ülkede farklılaşacağına işaret edilmektedir (Marx ve Engels, 1979, 77-8).

Bunlar şunlardır:

1) Toprakta mülkiyetin kaldırılması ve toprak rantının kamu yararına kullanılması,
2) Kademeli vergi sistemi,
3) Miras hakkının kaldırılması,
4) Ülkeyi terk edenlerin mülklerine el konulması,
5) Kredilerin ulusal bankalar aracılığıyla merkezileştirilmesi,
6) Haberleşme ve ulaşım araçlarının devlet eliyle merkezileştirilmesi,
7) Devlet mülkiyetindeki fabrikaların ve üretim araçlarının artırılması, kıraç toprakların ekilebilir duruma getirilmesi, toprakların ortak bir plan uyarınca ıslah edilmesi,
8) Eşit çalışma yükümlülüğü, tarımsal iş ordularının kurulması,
9) Tarımın sanayi ile uyum içinde yürütülmesi, ülkede dengeli nüfus dağılımı; kır-kent ayrımının/karşıtlığının ortadan kaldırılması,
10) Çocuk istihdamına son verilmesi ve parasız eğitim. Eğitimin sanayi üretimi ile uyumunun sağlanması.



Kırda elde edilen artığa el konulmasına dayalı feodalizme karşı, kentlerin bağrında gelişen kapitalizm kır-kent ayrımını derinleştirmiştir.

Burada belirtmeliyiz ki, köklü bir dönüşüme yönelen bu öngörüler/ilkeler birbirleriyle bütünsel ilişki içinde bir anlam ifade eder. Onları ütopyacılardan ayırt eden en önemli fark buradadır. Marx ve Engels'in öngördükleri kapsamlı dönüşümde temel olan, bu öngörüler/ilkeler arasındaki bütünsel tutarlıktır.

Kapitalizm, bağrında geliştirdiği sanayi üretimi ile birlikte kır üzerinde bir üstünlüğe/eşitsiz gelişme özelliklerine sahiptir. Kırda elde edilen artığa el konulmasına dayalı feodalizme karşı, kentlerin bağrında gelişen kapitalizm kır-kent ayrımını derinleştirmiştir; kır-kent ayrımı kapitalizmin var oluşuna ait bir çelişkiye dönüşmüştür. Marx ve Engels (1977, 40) kapitalizmin derinleştirdiği kır-kent ayrımında "kırın devrimci enerjisi"nden söz ederler. Buna karşın, yüzyıllarca süren atalet ile özdeşleştirdikleri kırın bu kez devrimci enerjisinden söz etmeleri rastlantı olamaz. Bu durum, kapitalizmin ilerlemesinin sonucu olarak kırsal alana ilişkin koşulların değişimi ile ilgilidir. Marx genel olarak işyerindeki işbölümünün gerçekleşebilmesi için belirli bir nüfus yoğunluğunun gerektiğini belirtir; bu şekilde kapitalist üretim ile kentlere özgü nüfus yoğunluğu arasındaki bağa vurgu yapar (Marx, 1971, 269). Engels (1977, 352-3) **Anti-Duhring**'de, üretimin temel biçiminin, bütün olarak toplumda ve her bir üretim biriminde iş bölümü olduğuna işaret eder. Ona göre, toplumdaki en büyük işbölümü kır ve kent arasındaki ayrımdır. Engels Duhring'in eleştirisini yaptığı bu çalışmada ayrım yerine "antagonizma" (İng: Antagonism; Fr: Antagonisme[1]) kavramını kullanmaktadır. Ona göre; "bu antagonizma Duhring'de şeylerin doğasındadır; bu nedenle kaçınılmazdır." Engels, başka bir yerde kent ve kır arasındaki anti-tezden (anti-thesis) söz eder (Engels, 1977, 353[2]) . Engels köylünün yüzyıllarca süren zihinsel cansızlığından söz eder. Ona göre köylü toprağını, kentli ticareti tasarruf altına alırken, gerçekte toprak köylüyü, ticaret de kentliyi tasarruf altına alır. Engels'e göre, kır-kent ayrımı köylünün zihinsel gelişimini, kentlilerin de fiziksel gelişmelerini tahrip etmektedir; bu işbölümü ile insan da bölünmektedir. Engels (1977, 355), üretimin genişlemesi ve sıçramadaki rolünü vurgulamakla birlikte işbölümünün insanın yabancılaşması ve fiziksel ve zihinsel bölünmesindeki rolüne işaret etmektedir; işbölümü arttıkça insanın gelişmesi sekteye uğramakta, atıl hale gelmektedir.

Gerek Marx gerekse Engels, kır-kent ayrımını, nüfusun coğrafi dağılımı sorunu olmaktan öte kapitalizmi sıçramaya götüren, onu var eden ve ayakta tutan, kapitalizmin gelişmesi sürecinde antagonizmaya ya da anti teze dönüşen bir ayrım olarak görmüşlerdir. Bu şu anlama geliyor: Kır-kent ayrımı, yıkılması tarihsel olarak söz konusu/kaçınılmaz olan bir işbölümüdür. Marx kapitalizm ile birlikte büyük kentlerin aşırı büyümesine işaret etmiştir; o, büyük kentlerin yoğunluğunun kapitalizmin var oluş koşulu olan işbölümü açısından gerekli olduğunu belirtmiştir (Marx, 1969, 198). Kuşkusuz kır-kent ayrımı ne Marx'ta ne Engels'te kapitalizmle başlatılır. Buna karşın kapitalizm ile birlikte toplumsal ve iktisadi anlamda gelişen işbölümünde kır-kent ayrımı, "antagonizm", "antitez" ve çelişkiye dönüşür. Marx ve Engels kır-kent ayrımını, kapitalizmde insanın fiziksel ve zihinsel bölünmesinin kaynağı olarak görmüşlerdir. O nedenle de, sorunun çözümünün, kırı yok ederek ilerleyen kapitalist gelişme sürecinde olanaklı olmadığına işaret etmişlerdir: Kır ile kent arasında işbölümü ortadan kalktığında emeğin fiziksel ve zihinsel bölünmesi sona erecek, bireyin fiziksel ve zihinsel bütünleşmesi gerçekleşecektir. Bu ise kır ve kent kavramlarının anlamını yitirdiği bir durumu anlatmaktadır.



1) Antagonisme: Uyuşmazlık, ayrılık, karşıtlık. Antagoniste: Hasım, vuruşan, çelişik, karşıt. Bkz: Saraç (1976, 61)

2) Antithèse: Karşı sav, bir şeyin tam karşıtı. Bkz: Saraç (1976, 63)



Kapitalist ilerlemenin kır üzerindeki etkisi feodalizmin tasfiyesi olduğu ölçüde, kırsal dünyanın yıkımıdır da.

Sosyalizm ve ulusal kurtuluş mücadeleleri

Marx'ın emperyalizm döneminin kuramcısı olmadığı açıktır. O, üretici güçler ile maddi üretimin gelişmesinin tarihin ilerlemesindeki rolüne ve buna bağlı olarak düşüncede yaratacakları devrime işaret etmiştir. Marx, bu gelişmenin geri toplumsal düzeni oluşturan feodal yapıların çözülüşündeki can alıcı önemine vurgu yapar. Buna karşın Marx, kapitalist merkezlerdeki ilerlemenin/sıçramanın geri toplumsal yapılar üzerindeki etkisi konusunda bir dizi soru işareti bırakmıştır. Bu soruların yanıtlarını, emperyalizmi siyasi anlamda çözümleyen Lenin'in önderlik ettiği Sovyet Devrimi'nde, Mustafa Kemal'in önderlik ettiği ve ezilen dünyanın kurtuluş mücadelelerini ateşleyen Türk Devrimi'nde bulmaktayız.

Kapitalist ilerlemenin kır üzerindeki etkisi feodalizmin tasfiyesi olduğu ölçüde, kırsal dünyanın yıkımıdır da. Kır yoksulları kapitalist gelişmenin sonucudur. Bu ise kır-kent çelişkisi üzerinde yükselen bir gelişmeyi tanımlamaktadır. Marx ve Engels'in kır-kent ayrımının ortadan kaldırılmasının devrimci önemi konusundaki düşünce ve öngörülerinin gerek sosyalizm uygulamaları gerekse ulusal kurtuluş ve kalkınma programlarındaki katkıları konusunda bazı sonuçlar üretebiliriz.

Marx ve Engels'te, Fourier ve Owen gibi ütopyacıların yaklaşımlarına karşı tez olarak iktisadi ve sosyal olan ile mekânsal arasındaki kopuşun reddini görmekteyiz (Engels, 1977, 356). Ütopyacı çizginin devamı olarak, Abenezer Howard kır-kent çelişkisi çözülmeden kırsal yaşamın geriliği ve kentsel yaşamın çürümesi sorununun önüne geçilemeyeceğini kavramışsa da dile getirilen çelişkinin burjuva toplumsal ilişkileri ile çözülemez biçimde güçlendirildiğini görmezden gelmiştir. Kimi kent ütopyacıları uygun kent ya da insan yerleşmeleri tasarımlarının varsaydığı iktisadi ve toplumsal ilişkileri görmezden gelerek, yalnızca kentsel olanın fiziksel düzenine yoğunlaşmışlardır (Sawers, 1978, 356). Sosyalizm uygulamalarında ve ulusal kalkınma programlarında mekâna yönelik düzenlemeler konusu bu nedenledir ki iktisadi ve toplumsal kalkınma programlarının ayrılmaz bir bileşeni olarak ele alınmıştır.

Kır-kent ayrımının ortadan kaldırılması öngörüsü ile tutarlı araçlardan biri de, kapitalizmin eşitsiz gelişme niteliğine karşı bir tez olarak, kullanım yararlarını öne çıkaran uygun kent büyüklüğü arayışlarıdır. "Büyük kentlerin verimliliğinden yararlanılması" yerine hiçbir iktisadi akılcılığı olmayan küçük kentlerin geliştirilmesi, kır ile kent arasındaki keskin ayrımların ortadan kaldırılması açısından önemli bir araç olarak görülmüştür. Kapitalizmin eşitsiz gelişmesi, eşitsiz bir yerleşmeler düzeni yaratmaktadır. Bu nedenle, gelişmemiş bölgelerin geliştirilmesi, küçük kentlerin geliştirilmesi, gelişmemiş bölgelerin sanayileştirilmesi, uygun kent büyüklüğü vb. bölgesel siyasalar farklı bir mekânsal düzen arayışları ile kapitalizmin sürekli eşitsizlik üreten iktisadi, toplumsal ve mekânsal gelişme biçimi ile çelişmektedirler.

Yalnızca üretici güçlerin gelişimini öne çıkaran gelişme tezlerine karşı üretici güçler-üretim ilişkisinin vurgulanması; yeni üretim ilişkilerinde üretici güçlerin sıçrama yapacağı düşüncesi olarak kol emeğinin zihinsel faaliyetinin geliştirilmesi diğer bir stratejidir. Öncelikle belirtmeliyiz ki, bu sav, toplumsal ve iktisadi gelişmenin büyük kentlerde olabileceği ya da büyük kentlerin daha da büyütülmesinin büyük olanakları olduğu şeklindeki sava karşı tez oluşturmaktadır. Bu karşı sav, farklı bölgelerde, emeğin yeni toplumsal ilişkiler ve koşullarda üretkenliğinin artacağı ve üretimde sıçramanın gerçekleşeceği tezidir.



Kapitalizmin eşitsiz gelişmeye yol açan niteliği ile kır ile kenti bütünleştirmeye yönelik bölge planlama anlayışı çatışmaktadır. Gelişmemiş bölgelerin kalkındırılmasına yönelik programlar –özellikle az gelişmiş ülkelerde- emperyalizm aşamasındaki kapitalist gelişmenin dışında/karşısında bir gelişme programı anlamına gelir. Eşitsiz gelişme koşullarının tekrarı ya da güçlendirilmesine hizmet eden, verimlilik kavramını vurgulayan bakış açıları yerine bölgesel gelişme stratejisinin öne çıkarılması, örneğin büyük kentlerin iktisaden daha verimli olduğu tezlerine karşı büyük kentlerin küçültülmesi, küçük kentlerin ve gelişmemiş bölgelerin geliştirilmesi kapitalist gelişmenin eşitsiz gelişme üreten ve eşitsiz gelişme ile nitelenen doğası ile çelişmektedir. Üretici güçlerin gelişmesi sorununu kapitalist üretim ilişkilerinin ötesinde/dışında bir problem olarak gören bakış açısının verimlilik kavramı dışında bir arayışı olması beklenir.

Hemen hemen bütün sosyalizm ve ulusal kalkınma programları büyük kentlerin küçültülmesi, kır-kent ayrımının, bölgesel gelişme farklarının giderilmesi sorunlarıyla ilgilenmiştir. Emperyalizme karşı Kurtuluş Savaşı ile başlayan Cumhuriyet Devrimi; ulusal

kalkınma hamlesi, Anadolu'nun kalkındırılması, sanayi kentlerinin kuruluşu, köylünün özgürleştirilmesi girişimleri (Köy Enstitüleri, Devlet Çiftlikleri), sanayi-tarım bütünleşmesi, devlet fabrikaları ve işletmeleri sistemi, toplumsal ilişkilerin devrimcileştirilmesi, kır-kent ayrımının ortadan kaldırılması ile ilişkili kuramsal çerçevelerin yaşama geçirilmesi örnekleridir. Kapitalist gelişmenin eşitsiz koşulları (kır ile kent, kentler ve bölgeler arasında) doğasına uygun olarak toplumsal ve mekânsal kademelenmeyi beraberinde getirmektedir. Kemalizmin 1930'lu yıllarda uyguladığı devletçilik ve halkçılık programı gerçekte Marx ve Engels'in ortaya koydukları programı büyük bir oranda içerir. Bu programı besleyen düşünceler 1924 İktisat Kongresi'nde yer almıştır.



Cumhuriyet Devrimi; ulusal kalkınma hamlesi, Anadolu'nun kalkındırılması, sanayi kentlerinin kuruluşu, köylünün özgürleştirilmesi kır-kent ayrımının ortadan kaldırılması ile ilişkili kuramsal çerçevelerin yaşama geçirilmesi örnekleridir.

Sosyalist ülkeler ile ulusal bağımsızlık mücadelesi veren Türkiye'nin deneyimleri esas olarak kır-kent ayrımının yıkılması kapsamında bir dizi ortak stratejiye dayanmaktadır. Bunlar şunlardır: Sanayi kentlerinin yaratılması (Sovyetler Birliği, Türkiye örnekleri), kıyı bölgelerindeki gelişme ve yoğunlaşmaya karşı iç bölgenin geliştirilmesi, kırın sanayileştirilmesi, kırsal alanın kentleştirilmesi (Türkiye ve Çin deneyimleri), kentsel kendine yeterlik, kentlilerin tarımsal üretimde istihdama yönlendirilmesi, tüketim düzeylerinde kır ile kent arasındaki farkların giderilmesi, bölgesel gelişme politikaları, yeniden bölüşümsel politikalar, kentten kıra nüfus hareketinin teşviki, kentsel hizmetlerin eşit dağılımı ve kırsal alana eriştirilmesi, tarımın sanayi ile desteklenmesi yoluyla kırdaki üretkenliğin artırılması, tarımsal büyümenin desteklenmesi, tarım reformu (Küba deneyimi), kamusal hizmet ve yaşam çevresi birimlerinin oluşturulması (Sovyetler Birliği örneği). Büyük kentin öneminin azaltılması, üretkenliğin eşit dağılımı ve eşit geliştirilmesi (sosyalist insan yaratılması), kentsel hizmetlerin eşit dağıtımı, kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasına yönelik olarak kol emekçisinin zihinsel işlerle buluşturulması (Küba deneyimi). Kapitalist toplumların bütün tarihi kafa emeği ile kol emeği, kır ile kent ve sınıflar arasındaki uçurumlarla nitelenmektedir (Barkin, 1978). Tüm bu örneklerde kırın ortadan kaldırılmasına yönelik bir kentleşmeden çok kır-kent ayrımı ya da işbölümünün ortadan kaldırılması, ayrımın ortadan kalktığı bir toplumsal ve iktisadi ilişkilerin yaratılmasının hedeflendiği gözlenmektedir.



Sonuç: Marx ve Engels'in kır-kent ayrımı üzerine öngörülerinin günümüz açısından anlamı

Marx ve Engels'in çerçevesi bizlere neler sunmaktadır? Kır-kent çelişkisi emperyalizm çağında farklı niteliklere bürünmekte, derinleşmektedir. Belirtmeliyiz ki, emperyalizm/küreselleşme koşullarını değiştirmeksizin kıra ilişkin kalkınmacı/özgürleştirmeci ya da doğal çevrenin korunması vb. hedeflerini gerçekleştirmek olanaklı değildir. Kapitalizm/emperyalizm kırı yok ederek var oluyor. Kırsal alanlar sorunu gelişmiş kapitalist ülkelerde de önemli bir sorundur. Buna karşın, emperyalizmin tahakkümü altındaki ülkelerde kırın boşalması sorunu daha çarpıcı/yıkıcı biçimde yaşanıyor. Burada bir noktaya işaret etmeliyiz; emperyalizmin/kapitalizmin söz konusu çelişkileri yeniden üreten niteliğini göz ardı eden, kıra daha çok romantik düşüncelerle yaklaşan kuramsal çerçeveler emperyalist yapıları ve ilişkileri gizleyen ideolojilere dönüşmektedir. Kırsal alanın ve doğal çevrenin korunması problemini, söz konusu çevre ile var olan insanın kalkınması ve özgürleşmesi problemini göz ardı ederek çözmek olanaklı değildir. İnsanın çevre ile organik bağını görmezden gelen bu koruma bakış açıları bir anlamda insansız bir uygarlık düşleyerek, özgürleşme içermeyen bakış açılarına teslim olmakta, bu nedenle de verili toplumsal ilişkileri yeniden üretmektedirler. Emperyalizm çağında kır-kent ayrımı, kapitalizmin merkezlerindeki kentsel zenginlik ve büyüme ile emperyalizmin boyunduruğu altındaki ülkelerdeki kırsal alanlar/köylülük arasındaki ayrıma/farklılaşmaya ve çelişkiye dönüşüyor. Bir yanda kapitalizmin gelişmiş merkezlerindeki varsıl ve modern kentsel yapılar diğer yanda emperyalizmin tahakkümü altındaki ezilen ülkelerdeki geri toplumsal ilişkileri ve ideolojileri temsil eden köylülük ve kırsal yapılar...

Marx'ın döneminde kapitalizmin yükselişi ile birlikte ortaya çıkan ve derinleşen ayrım günümüzde kırın boşalması, başta dünya kentleri olarak adlandırılan,

mali sermayenin önemli aktarım noktalarının, malların önemli dağıtım odaklarının, ya da kârın ve rantın kümelendiği/biçimlendiği dünya kentlerinin aşırı büyütülmesi, rant odakları olarak kıyı bölgelerinde yığılma, önemli bir emperyalist stratejiye dönüşüyor, küresel sermaye hareketlerinin güvence altına alındığı merkezler olarak karşımıza çıkıyor. Özellikle emperyalist yeniden yayılma, sömürü ve talanın hedefi olan ülkelerde kır ile kent arasındaki ayrım çok daha derin biçimde hissediliyor. Büyük kentlerin azmanlaşması günümüzde hem bir eğilim ve gerçeklik hem de küresel kapitalizm açısından bir gerekliliktir.

Günümüzde doğaya yabancılaşma, kırsal alanda çağdaş yaşam ve eğitim koşullarında, her şeyden de önemlisi kentlerin sağladıkları sanatsal ve kültürel birikim ve olanaklardan uzakta ya da benzer koşullarda, kent çeperlerindeki işsizler ordusu kır-kent ayrımı (separation)/karşıtlığı/çelişkisi (conflict)/antagonizmasını sergilemektedir. Marx ve Engels'teki kır-kent ayrımı ve tartışması günümüz açısından önemlidir. Marx ve Engels, kır-kent ayrımının yıkılmasının kapitalist üretim tarzına son verilmesindeki devrimci rolüne işaret etmişlerdir. Bu savlar, emperyalizme karşı siyasi ve iktisadi mücadele veren Türkiye'nin Cumhuriyetin kuruluş dönemindeki, Anadolu'nun kalkındırılması, kırsal kesimin özgürleştirilmesi, kırsal kalkınma siyasetleri ile ilişkilendirilmelidir.

Özellikle, emperyalist yayılma ve kapitalist yeniden yapılanma dönemlerinde, büyük kentler ve azmanlaşan kentler sorunu ortaya çıkmaktadır. Kırlar boşalmakta, bölgesel gelişme düzeylerinde uçurumlar yaşanmakta; nüfus kıyı bölgelerinde yığılmaktadır ("kıyılaşma"). Türkiye'nin kırsal boşalma, nüfusun ve kaynakların turizmin de etkisiyle kıyı kesimlerine yoğunlaşması (kıyılaşma) süreçlerinin en şiddetli biçimde yaşandığı dönem, küreselleşme olarak adlandırılan 1990'lı yılların ikinci yarısıdır. Bu dönem ile birlikte, dünya kapitalizmi ile bütünleşme merkezi olarak İstanbul'un azmanlaşması artmıştır. Bilinen bütün çevresel sorunlara karşın bu kentin azmanlaşmasının neden hâlâ teşvik gördüğü üzerinde dikkatle durulmalıdır. Kentin dizginlenemeyen büyümesinin durdurulması kapitalizm/emperyalizme karşı stratejinin önemli bir bileşeni olacaktır.

Günümüz açısından anlamı bir sav ile bitirecek olur isek, günümüzde çevre koruma ile kentsel gelişme arasındaki gerilimin nedeni kır ile kent arasındaki çelişkidir. Kimi bölgelerin korunması kimi bölgelerin geliştirilmesi meta ekonomisinde ikileme dönüşmektedir.



Bir yanda kapitalizmin gelişmiş merkezlerindeki varsıl ve modern kentsel yapılar, diğer yanda emperyalizmin tahakkümü altındaki ezilen ülkelerdeki geri toplumsal ilişkileri ve ideolojileri temsil eden köylülük ve kırsal yapılar…

Kaynaklar

Barkin, D. (1978) "Confronting the Separation of Town and Country in Cuba", W.Tabb ve L. Sawers, Marxism and the Metropolis-New Perspectives in Urban Political Economy içinde, Oxford University Press, New York, 317-37.

Engels, F. (1969) "Principles of Communism", Selected Works, Progress Publishers, Moscow, 81-97.

Engels, F. (1977) Anti-Duhring, Progress Publishers, Union of Soviet Socialist Republics, Moscow.

Marx, K. (1968) Theories of Surplus Value, Part II, Volume IV of Capital, Progress Publishers, Moscow.

Marx, K. (1969) "The Class Strugle in France", Selected Works, Progress Publishers, Moscow, 188-299.

Marx, K. (1971) Theories of Surplus Value, Part III, Volume IV of Capital, Progress Publishers, Moscow.

Marx, K., Engels, F. (1969) "Feuerbach. Opposition of the Materialistic And Idealistic Outlook (Chapter I of The German Ideology)", Selected Works, Progress Publishers, Moscow, 16-80.

Marx, K., Engels, F. (1969) "Manifesto of the Communst Party", Selected Works, Progress Publishers, Moscow, 98-137.

Marx, K., Engels, F. (1977) "Tax Refusal and the Countryside" K. Marx ve F. Engels, Collected Works, V:8, Progress Publishers, Moscow.

Marx, K., Engels, F. (1979) Komünist Partisi Manifestosu, Aydınlık Yayınları, Çeviren: N.Deriş, İstanbul.

Saraç, T. (1976) Fransızca Türkçe Büyük Sözlük, Cilt:1, Türk Dil Kurumu Yayınları, n.423, Ankara.

Sawers, L. (1978) "Cities and Countryside in the Soviet Union and China", W.Tabb ve L. Sawers, Marxism and the Metropolis-New Perspectives in Urban Political Economy içinde, Oxford University Press, New York, 338-64.

Marksizmin sosyal bilimlerdeki güncelliği ya da sosyal bilimi savunmak

Şafak ETİKE • Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü Gazetecilik ABD Doktora Öğrencisi

Bugün sosyal bilimlerde Marx'a her zamankinden daha çok ihtiyacımız var. Bunun iki nedeni var. İlki, kapitalizmin giderek karmaşıklaşan doğasının bütüncü ve eleştirel açıklamasının başka bir bilimsel yaklaşımla yapılamayacak olmasıdır. İkincisi ise, bu bütüncü ve eleştirel bilgiyi üretme çabasının postmodern saldırıyla parçalanması, "eleştirel"liğini kaybetmesidir. Ona toplumsal olanı açıklama gücünü verecek olan Marx'ın tarihsel maddeci metodolojisinden başka hiçbir şey değildir.



Postmodernizm ve post- ön ekli her yaklaşım içerisinden, eleştirel toplum bilimsel çalışmaların köklendiği Marksist kuramın açıklayıcı gücünü yitirdiği iddia edildi.

Emperyalizmin yeni bir aşaması, uluslararası sermayenin küreselleşmesi ve onun önündeki tüm engellerin bir bir yıkılması... Bütün bunlar toplumsal yaşamın sadece hukuk ve ekonomi alanlarında gerçekleşmedi. İdeoloji düzeyinde de büyük bir dönüşüm gerçekleşti. İdeolojinin üzerindeki örtüyü kaldırarak gerçek toplumsal ilişkileri görmemizi sağlayacak olan şey bilim olduğundan, neo-liberalizme kavramsal araçlarını veren postmodernizm, en büyük saldırısını sosyal bilimlere gerçekleştirdi. Küreselleşmenin bölüp parçalayan doğasına paralel olarak farklılıklara, mikro olana odaklanan, genellemeleri ve toplumsal olguların açıklamasını yapmayı reddeden hegemonik postmodernist bilim yaklaşımı, bilgiyi de parçaladı. Saldırı, yerele/mikroya/farklı olana ait verileri bir kuram içerisinde yorumlama pratiği idi. Böylece, sosyal bilimleri dönüştürerek, kapitalist sömürü ilişkileri ve emperyalist süreçler gibi makro ölçeklerde gerçekleşen ilişkilere, tarihsel yapısal belirlenimlere –büyük ölçüde- kör etti.

Küreselleşmenin, sömürülen ülkeler, halklar ve emekçi sınıflar üzerindeki yıkıcı etkilerini ve sömürüyü ortaya koyacak eleştirel toplumsal araştırma pratikleri büyük ölçüde dönüştü, açıklayıcı gücünü yitirdi. Yeni kavramlar ve bilme biçimleri ortaya çıkıp hâkim hale geldi. Bilgiyle kurulan diğer tüm ilişki biçimleri parçalanmaya başladı. Buna göre artık "büyük anlatıların çağı geçmiş"ti. Postmodernizm her ne kadar modernizme ve onun felsefesi aydınlanmaya karşı ortaya çıkmış ve eleştirisini "modernist" saydığı bütün bilim anlayışlarına[1] yöneltmiş olsa da, en çok hedef aldığı "büyük anlatı" Marksizm oldu.[2]

Postmodernizm ve post- ön ekli her yaklaşım içerisinden, eleştirel toplum bilimsel çalışmaların köklendiği Marksist kuramın açıklayıcı gücünü yitirdiği iddia edildi. Çünkü "sınıfın toplumsal değişimin merkezi olmadığı bir çağda" Marksistlerin çoğulcu olanı, farklılıkları, çoklu mücadeleleri anlamayacakları söyleniyordu. İki anlamda özcü olmakla, bir, görüngünün arkasındaki özü keşfetme çabası nedeniyle, iki, sınıfa değişmez ve sabit bir öz vererek özcü olmakla; yapıların rolüne yaptığı vurgu nedeniyle ekonominin belirleyiciliğini savunarak

Marksizm, toplumsal olanın eleştirel bir açıklaması için, yani sosyal bilim için günceldir. Çünkü sosyal bilim, eleştirel bir açıklamadır. Ve toplumsal olgunun tarihsel, bütüncü ve eleştirel açıklaması tarihsel bir metodoloji içerisinde mümkündür.

1) Postmodernist bilim yaklaşımı, modernist bilim yaklaşımlarının tikellikleri görmezden gelen totalleştirici iddialarını, açıklama ve kavramsallaştırma ve "evrensel" yasaları arama çabasını ve dolayısıyla "evrenselci ve nesnel" anlayışını hedef aldı.

2) Postmodernistlerin önemli bir kısmı Marksizmi modernizm içerisine konumlandırma eğilimindedir. Onun tarihin aklın ilerlemesi ile değil sınıf mücadeleleriyle geliştiği hem de bu gelişmenin ilerlemeci değil diyalektik olduğu; burjuvazinin kendi sınıf çıkarlarını, insanın doğal çıkarlarıyla özdeşleştiren (özel çıkarları genel çıkarlar gibi gösteren) aydınlanmanın sınıf ve sömürü ilişkilerini gizlediği yönündeki devrimci eleştirisi görmezden gelinir.

belirlemeci olmakla ve her şeyi üretim ilişkileri çerçevesinde dolayısıyla sınıfsal ilişkilerle açıklama çabası nedeniyle sınıf indirgemeciliği ile suçlanmaktaydı. Bunlar, belirlemecilik, indirgemecilik ve özcülük Marksizmin toplumsal araştırma pratiğinde işlediği "üç büyük günah"tı (Özuğurlu, 2011). Sürekli günah işleyen Marksizm "eleştirel çalışmalardan" dışlanarak, postmodernizmin gündemindeki "farklılıklar" eleştirel çalışmalar içerisine doldurulduldu. Postmodernizm her ne kadar sosyal bilimlerde moda olmaktan çıkmış ve eleştirisi henüz 90'larda ve 2000'lerde en güçlü biçimde yapılmış olsa da sosyal bilimler alanında yarattığı tahribatın ne kadar ağır olduğu bugün ortaya çıkmaktadır.



Sürekli günah işleyen Marksizm "eleştirel çalışmalardan" dışlanarak, postmodernizmin gündemindeki "farklılıklar" eleştirel çalışmalar içerisine doldurulduldu.

Bugün, sosyal bilimler alanında, özellikle benim de dâhil olduğum iletişim alanında yayımlanarak toplumsallaşan akademik bilginin, "bilimsel bilgi" içeriğinden çok şey kaybettiğini, hatta bu alanlarda "bilim" yapma iddiasından büyük ölçüde vazgeçildiğini görüyoruz. Dahası, akademide, toplumsal olgunun diyalektik ve tarihsel belirlenim ilişkileri içerisinde bütüncü bir açıklama çabası veren sosyal bilimcilerin, meslektaşları tarafından, "eski moda" ve "sorunlu" büyük anlatılar içerisinden açıklama yaptığı ve çalıştıkları konuları "tek taraflı", "dogmatik", "indirgemeci" biçimde ele aldığı suçlamasıyla karşılaşmasıdır. Bunun iki temel nedeni vardır. İlki, hiç şüphesiz, Marksist olmayan meslektaşlarımızın Marksizm konusundaki bilgi eksikliği ve alışılageldiği üzere Marksizmin oldukça mekanik ve dogmatik bir yorumunu Marksizmin kendisine atfetmeleridir. İkincisi ise, postmodernist eleştirilerin ve eleştiri olmanın ötesine geçen bazı yıkıcı iddiaların yarattığı etkidir.

Postmodernist bilim anlayışı hegemonikliği ile diğer bilim yaklaşımlarını da dönüştürmüş, onların ontolojik ve epistemolojik kabullerinin dağılmasına ya da dönüşmesine neden olmuştur. Çünkü hiçbir bilim yapma pratiği bu felsefi zemin olmadan gerçekleşemeyeceğinden bu zeminin ayaklarının altından kayması yıkıcı sonuçlar doğurur. Peki, postmodernist bilim anlayışında bu kadar yıkıcı olan nedir?

Postmodernist metodoloji

Nesnel "doğru"nun ve gerçekliğin olanaksızlığıdır (Anderson, 2004). "Herkesin kendine göre bir gerçekliği" olacağını ya da gerçekliğin hiç olmadığını, dolayısıyla gerçekliğin söylemin bir ürününden ibaret olduğunun kabul edilmesidir. Buna göre, dil, kendi dünyasını gerçekliğe başvurmadan, tamamen kendisi üretir (Rosenau, 2004: 121-23). Dilin kendi içine çekilmesinin doğal sonucu da, gerçekliğe tekabül eden önermeler olarak her türlü doğruluk olasılığını ortadan kaldırmak olacaktır (Anderson, 2004: 57-59). Böylelikle "bilinememezlik" ilan edilmiştir. Postmodernistlere göre anlama kategorilerini zihin tedarik etmektedir. Kişilerin zihinsel donanımları dışında gerçek dünyaya ait hiçbir inceleme nesnesi yoktur (Gergen, 1986: 141). Hiçbir olaya onu algılayanların yüklediği anlamlar dışında bir gerçeklik atfedilemeyeceği şeklindeki "inşacı" ve bütün olguların, kendi paradigmaları ve "cemaatleri" içinde anlaşılabilir olduğuna ilişkin "bağlamsalcı" gerçeklik anlayışlarını kabul ederler. Daha da radikal yorumlarında, zihinsel ve dış dünya arasındaki ayrım kesin olarak reddedilerek katı bir dilsel görecilik benimsenir. Bu gerçeklik anlayışları bilginin kişisel, sezgisel ve epistemolojik kaygılar etrafında organize edilmesi ve radikal yorum için de "epistemolojik imkânsızcılık" anlamına gelir (Rosenau, 162). Bu, bilimsel bilginin reddidir. Hatta bilginin reddidir.

Gerçeklik algısı da metne/olaya bağlıysa ve her metin/olay da birbiriyle ilişkiliyse metinlerarasılık söz konusudur. Görecilik, metinlerarasılık ve radikal ilişkisellik anlayışında "nesnel bir dış gerçeklik mümkün değilse, nedensel açıklama ve nedenselliğin gerektirdiği zamansal öncelik de artık mümkün değildir. Bu, rastlantısallık demektir. Nedenselliğin yerine geçirilmiştir. Bu, dilbilimsel model içinde, "saptanabilir neden" nosyonunun kritik bir biçimde zayıflamasıyla, hatta reddedilmesiyle ilgilidir (Anderson, 2004: 61). Nedenselliğin reddi ise, tarihin rastlantılaştırılması demektir. Çünkü tarihin kavranışının nedenselliğin kavranışıyla doğrudan ilişkisi vardır. Toplumsal ilişkilerin, ya da tarihsel olayların anlaşılabilirlik koşulu olarak nedensellik ortadan kaybolursa, tarihsel olan kendi belirlenimlerini yitirir. Benzer şekilde özneyi varsaymayan –kendi başına- yapı var olamayacağından, yapılar kendi anti-tezine yıkılır ve "öznesiz öznelcilik" denen şey doğar (Anderson, 68). Bu yeni epistemolojik pozisyon yeni bir metodolojik yaklaşımı çağırır.[3]



Postmodernistlere göre, bilimsel bilginin sarsılan otoritesinin yerini anlatı çokluğu ve yöntem özgürlüğü almalıdır. Artık karşıtlıklar, çelişkiler, hiyerarşi ve ilerlemeden bahsedilemez. Bunların yerini indirgene-

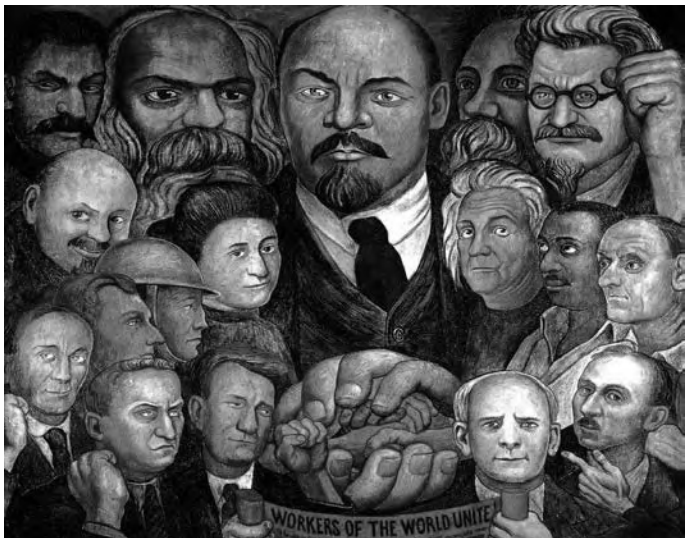
3) Her ne kadar, bazı postmodernistler bir postmodern metodolojiden söz edilemeyeceğini iddia etse de, bu metodolojinin genel hatları ve eğilimleri ortaya konulabilir. Bu, farklılıkları öne çıkarmayı savunan, sentez ve genellemeye karşı çıkan bir metodolojidir (Rosenau, 180).

mez farklılık, olumsallık, tercihler, eşdeğerlik ve ortak ölçülemezlik almıştır. Geçerli ölçütler değişmiştir (Lyotard, 1994: 64). Postmodernistler, öznelci ve antinesnelci yöntemleri yapıbozum/yapısöküm ve postmodern yorumu kullanarak "bilgi" üretirler (Rosenasu, 173). Bu yöntemler anlamın ve bilginin sadece göreli olabileceğine ilişkin postmodern varsayımla örtüşmektedir ve bireyselleştirilmiş bir kavrayış söz konusudur. Ancak bireysel bir kavrayıştan söz edilebilirse, bilgiye ilişkin hiçbir tutum ve açıklamanın "geçerli" olmayacağı da varsayılacaktır. Buna göre, herhangi bir metin/olayın her yorumlayan için yorumu farklı olacağından, bir metin/olay hakkında sonsuz sayıda yorum yapmak mümkündür ve bunlar arasında hiçbir hiyerarşi kurulamaz. Metnin/olayın sonsuz olasılık içerisinde radikal bir ilişkisellikle gerçekleşmesi ya da algılanması ve ona ilişkin yorumlar arasından hiçbirinin doğru kabul edilememesi metin/olay ile ilgili eleştirel bir değerlendirme yapılamamasına da neden olmaktadır. Böylelikle, metodolojik açıdan nesnelliğe, genelleyiciliğe, açıklamaya, nedenselliğe ve eleştiriye karşı saldırının kavramsal araçları da böylelikle yaratılmış olmaktadır.



Postmodernistlere göre karşıtlıklar, çelişkiler, hiyerarşi ve ilerlemeden bahsedilemez. Bunların yerini indirgenemez farklılık, olumsallık, tercihler, eşdeğerlik ve ortak ölçülemezlik almıştır.

Yıkıcılığı işte tam buradadır: Özneden bağımsız maddi dünyayı, yani gerçekçi (realist) ontolojiyi yıkıma uğratmasında. Onu bilebilme olanakları tamamen ortadan kaldırılarak epistemolojik bir yıkımı da gerçekleştirmesinde. Doğa bilimleri gibi kestirimci olamayacağı için ancak "açıklama" ile bilim statüsüne yükselebilen sosyal bilimler için, toplumsal olgu araştırma nesnesi olmaktan çıkmış, genelleme ve açıklama reddedilerek, sosyal bilim metodolojik bir yıkıma uğratılmıştır. Bu, bireye, mikro olana, toplumsallığın sadece özgül bir anına, farklı olana ilişkin betimsel bilginin (hatta betimsel bilgi bile olamayan işlenmemiş verilerin) yığıldığı "bilgi bankası"[4] haline getirmek, onun "bilim" statüsünü elinden almaktır. Evet, artık moda olmaktan çıkmıştır. Ama gündemimizden düşmemiştir. Çünkü sosyal bilimlerde hem ontolojik ve epistemolojik kabullerin kökten değişmesine ya da bulanıklaşmasına, metodolojik yaklaşımların melezleşmesine, epistemoloji-metodoloji-metot/araştırma bütünlüğünün parçalanmasına ve her düzeyin birbirinden kopmasına neden olmuştur. Metodolojik bir karmaşa alana hâkimdir. Her isteyenin her istediği "yöntemi" uygulayarak kendi kişisel standartlarına uygun "bilgi" ürettiği bir bilgi üretme pratiği alana hâkim hale gelmiştir. Ve bu bilgi asla eleştirel değildir. Çünkü toplumsal olgunun üzerindeki mistik örtüleri kaldırarak gizemleşmiş ilişkilerin gizlediği, görünenin altında yatan "gerçeği" göstermekten çok ama çok uzaktır. Eğer bir toplumsal araştırma pratiğinde, toplumsal olgulara ilişkin yanlış fikirler/görünüşler ile olgular arasındaki bağlantılar kurulamıyorsa o olguya ilişkin eleştiri de yapılamaz, alternatif öneriler de üretilemez (Joseph, 2001: 164). Toplumsal bilimler için ise "eleştirel rolü opsiyonel bir fazlalık değildir; bu rol onların açıklayıcı işlevlerine içkindir" (Bhaskar, 1986: 193). Sosyal bilim açıklayıcı bir eleştiridir (Joseph, 164). Açıklayıcılığı reddeden postmodernist yaklaşım, hem bu reddedişle, hem de kuramsal iddialarında milyonlarca kez "eleştiri" dese de, her bağlama, her kültüre, her özneye ait olan tikellikler arasında hiçbir hiyerarşi kurmadığı, daha somut olarak, ezenle ezilene ait olanın bilgisini üretmede bir ayrım yapmadığı ve hepsine aynı değeri verdiği ve hepsine aynı mesafede konumlandığı için eleştirel değildir. Aksine, sürekli kapitalizmi eleştiriyor görünürken tikelliklerin kavramsallaştırılamayan, genelleştirilemeyen bilgisini üreterek ve her şeyi olduğu gibi kabul ederek sömürü ilişkilerini meşrulaştırmaktadır. Sürekli bireysel direnişlerden bahsetmek de onu eleştirel yapmaz (Erdoğan, 2002: 2018).



Marksizmden köklenen eleştirel bilim anlayışları içerisinde içsel gerilimler de şüphesiz önemli rol oynamıştır.

Ayrıca bilimin betimleyici değil, açıklayıcı olması araştırma pratiğinin yaslanacağı bir kuramın zorunluluğu anlamına gelmektedir. Çünkü "açıklayıcılık", aynı zamanda bir "sonuç çıkarmacılık" olduğu için bir bütünlükten, bir kavramsal çerçeve ve bütünlüğünden kaynaklanacaktır, hareket edecektir (Ergun, 2018: 41). [5]

4) Doğan Ergun, sadece bilgi toplayan araştırma merkezlerinin bilim merkezleri olamayacağını belirtirken" olsa olsa bilgi bankası olur" der. Bu "bilgi bankasındaki bilgiler, bir yöntemle ya da yöntemlerle bilimsel bilgiye dönüşmeyecekse, bu banka bilgilerine kuru bilgi denileceği gibi, bilgi enflasyonu demek de çok haklı bir alaycılık olmalıdır herhalde." Çünkü "bilim bir toplama, biriktirme ya da yığma değildir"; "bir düzenlemedir" (Ergun, 2018: 12, 43).

5) Ayrıca bir kuram içerisinden çalışmak, Gulbenkian Komisyonu'nun Sosyal Bilimleri Açın Raporunda (1996) vurgulanan, sosyal bilimlerin

Postmodernistlerin kendisi dışındaki bilim anlayışlarına yönelttiği "büyük anlatılar" eleştirisi kuram ve bilimsel araştırma pratiği arasındaki bağın da böylelikle koparılmasıyla sonuçlanmış, bilimsel araştırma bir gemiyse onu dümensiz bırakmıştır. Şimdi Türkiye'de sosyal bilim, dümensiz bir gemide okyanusun ortasında dalgalarla boğuşmaktadır.

Tarihsel maddeciliğin içsel çelişkileri

Sosyal bilimlerin yaşadığı bu metodolojik karmaşanın tek sorumlusu postmodernizm değildir elbette. Böyle bir kavrayış, çeşitli bilim yaklaşımlarının dönüşümünü sadece dışsal etkilere (postmodernist etkiler ne kadar dışsalsa) bağlayarak onu tarihselliği içinde kavrayamamak anlamına gelir. Marksizmden köklenen eleştirel bilim anlayışları içerisinde içsel gerilimler de şüphesiz önemli rol oynamıştır. Batı'da Marksist düşünce içerisinde Sovyetler Birliği'nde yaşanan sosyalizm deneyimi büyük bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. Marx'ın kapitalizmin aşılamayacak krizi ve devrim gibi öngörülerinin henüz gerçekleşmemiş olması, Marksist sosyal bilimciler arasında onun kuramının açıklayıcı gücüne ilişkin tartışmalara yol açmıştır. Bazıları kuramla bağları daha sıkı, bazıları daha gevşek yeni kavram setleri, yeni yaklaşımlar geliştirilmiştir. Marksizmin mekanik bazı yorumlarından türeyen ve karikatür düzeyinde toplumsal çözümlemeler yapan indirgemeci Marksizm türleri karşısında önemli tartışmalar ve ayrışmalar gerçekleşmiştir. Bu mekanik yaklaşımlar toplumsal olanı, ilişki ve süreci kavrayamamıştır. Sadece altyapının belirleyiciliğini kabul ederek ekonomik süreçler üzerinden toplumsal çözümlemeler yapmaları, üstyapının, dolayısıyla kültürel süreçlerin analizden dışlanması ve tarihin gelişiminde öznenin tarihsel eyleminin görmezden gelinmesinin eleştirisiyle failin rolüne vurgu yapan ve gerçekliği failin praksisine indirgeyen yeni epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlar gelişmiştir. Diğer yandan tarihin gelişiminde sınıfların rolü üzerinden özneye atfedilen belirleyici rol de öznelci ve idealist yorumların önünü açmıştır. Böylelikle, Marksizmin, "tarihsel materyalizm"de vurgunun tarihte olduğunu savunan Hegelci/tarihselci/praksisçi türleri ile vurgunun maddecilikte olduğunu savunan yapısalcı/nesnelci/maddeci türleri arasında önemli epistemolojik ve metodolojik ayrımlar ortaya çıkmıştır. Farklı yaklaşımlar arasındaki "sert" tartışmalar, sosyal bilimler içinde Marksizmin sosyal bilimlerin bir türlü gerilimlerinden ve ikiliklerinden olan yapı-fail ikiliğini aşamadığı iddiasını güçlendirmiştir. Aslında Marx, "maddenin" "sosyal pratik" anlamında anlaşılmasında bir zorluk yaşamamıştır. Ama tartışma Marx'tan sonra ortaya çıkmıştır (Bhaskar, 2015: 119). Ve Marx'tan sonrakiler arasındadır.



68 Hareketinde üretici sınıf merkezli olmayan direniş biçimlerinin yükselişi ve etkili hale gelişi "sınıf"ın ve "sınıf mücadelesinin" toplumsal değişimin merkezi ve açıklayıcı bir kategori olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiş ve kimlik tartışmaları eleştirel çalışmaların gündemine bütün güncelliği ve yakıcılığıyla girmiştir.



Postmodernizmin ne kadar dışsal, post-Marksizmin ne kadar içsel etkide bulunduğunun sınırlarını çizmek zordur.

Marksizm içerisindeki yaklaşımlar üzerinde konuşulurken Marksizmde en merkezi kavram olan "sınıf" üzerine olan tartışma unutulmamalıdır. 68 Hareketinde üretici sınıf merkezli olmayan direniş biçimlerinin yükselişi ve etkili hale gelişi "sınıf"ın ve "sınıf mücadelesinin" toplumsal değişimin merkezi ve açıklayıcı bir kategori olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiş ve kimlik tartışmaları eleştirel çalışmaların gündemine bütün güncelliği ve yakıcılığıyla girmiştir. Sınıf tartışmalarının temelinde, küreselleşme ile birlikte fordist üretim modelinin terk edilmesi ve yeni üretim modelleriyle emek sürecinin dönüşümü ve emek biçimlerinin çeşitlenmesi vardı. Doğrudan artı-değer yaratan üretken emek ile artı-değeri nasıl ve ne ölçüde yarattığı üzerinde tartışmalar yürütülen üretken olmayan emek arasındaki ilişkiler nasıl ele alınmalıydı? Sanayi mallarının üretiminde bulunan maddi emek ile hizmetler sektöründeki maddi olmayan sembolik ürünleri yaratan maddi olmayan emek (gayrı maddi emek) biçimleri arasındaki benzerliklerin nasıl kurulabileceği yoksa bu kadar büyük iç çeşitliliğe sahip olan işçilerin birleşik bir sınıf olarak tek ve total bir kategori altında bir araya getirilmesi doğru muydu? Yani "proletarya" dendiği zaman akla gelen mavi tulumlu sanayi işçisinin, artık işçi sınıfı içerisindeki niceliksel varlığının diğer emek biçimleri karşısında daha az olması söz konusudur. Tartışma bu sayısal azalma nedeniyle sınıfın değişen yapısının

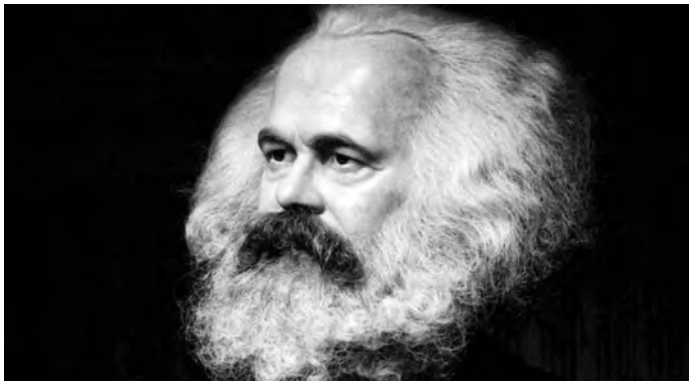
disiplinlere bölünerek aşırı uzlaşmasına, bilginin genişliği ile derinliği arasında meydana gelen aşırı uzmanlaşmaya karşı mücadele etmek, farklı ve mikronun bilgisini üreten disiplinlerin hepsinden toplanan verilerin eklektik olmayan biçimde birleştirilmesini, sosyal olgunun bütünsel açıklaması için örgütlenebilmesini de sağlayacaktır.

sonuçları üzerinedir.[6] Marksizm içerisindeki tartışma başlıklarından biri de küreselleşmenin, kapitalizmin hangi aşamasına tekabül ettiği, yeni bir emperyalist düzey olup olmadığı, sermayenin uluslararası dolaşımının üretici sınıflar için neden olduğu yeni sömürü biçimleri ve bunun politik uzanımları, "direnme" olanakları sunup sunmadığı tartışılmaktadır.
Bu temel konular etrafında gerçekleşen tartışmaların tek bir sonucu olmamıştır elbette. Bu tartışmalar çerçevesinde Marksist kuram ve bilim yaklaşımı zenginleştirilmiştir. Aynı zamanda Marksizm içerisinde farklı yaklaşımlar gelişmiştir. Ayrıca, bazı –eski- Marksistlerin kapitalizmde (teknoloji ve küreselleşmenin de etkisiyle) gelinen noktada artık Marksizmin açıklayıcı gücünü kaybettiği ve onu aşarak ötesine geçme iddiasıyla Marksizmi terk ederek post-Marksizmi kurmalarıyla sonuçlanmıştır. Post-Marksizm sınıfı ve üretim ilişkilerini analizin nesnesi olmaktan çıkarmış, ontolojik gerçeklik ilkelerini reddedip gerçekliği öznenin zihinsel tasarılarına ve metinlerin içine hapsetmiş, nedensellik ve tarihsel belirlenim ilişkilerini de reddederek bunların yerine radikal rastlantısallığı geçirmiştir.[7] Görüldüğü gibi bu tezleri postmodernizmin tezleriyle önemli ölçüde örtüşür. Dolayısıyla, postmodernizmin ne kadar dışsal, post-Marksizmin ne kadar içsel etkide bulunduğunun sınırlarını çizmek zordur. [8]

Tarihsel maddeci metodoloji

O zaman bize yöneltilen şu soruları cevaplamaya çalışalım: Peki Marksizm, kapitalizmdeki güncel gelişmeler karşısında açıklayacılık gücünü gerçekten kaybetmiş midir? Tarihsel ve toplumsal belirlenimler artık "salt" üretim ilişkileri kapsamında açıklanamaz mı? Yeni üretim ilişkilerini açıklamakta tarihsel maddeci bir metodoloji yetersiz mi? Ya da... Agnoli'nin Mandel'e sorduğu gibi "Kendi konumlarımızda ödünler ve düzeltmeler yapmaya ne dersiniz?" Bu soruya yanıt verirken Mandel'in üslubu biraz da serttir: Eğer temel direkler koparılıp alınılırsa, geriye kalan başımıza yıkılır...

O zaman, gerçeklikteki değişimlerin ve keza geçmişin de bilimsel bilgilerindeki değişimler hakkında açıklama yapmak istediğimizde, bu değişimlerin Marksizmin temel önermeleriyle uyuşabilecek bir açıklaması var mıdır, yok mudur ona bakmalıyız. Marksizmin krizi ya da "aşılması" ancak "yeni" olanın bu temel önermeleriyle uyuşabilecek bir açıklaması yoksa söz konusu olabilir. Ama böyle bir açıklama varsa, o zaman Marksizm, yaratıcı bir şekilde zenginleştirilmiş olur (Mandel ve Agnoli, 1993: 13). Bizce Marksizm, toplumsal olanı açıklama iddiasını çok güçlü bir biçimde sürdürmektedir. Ve yeni gelişmelere onun içerisinden bir açıklama getirerek onu zenginleştirmek mümkün-



dür. Üstelik bu sadece "opsiyonel", "tercihe bağlı bir tavır" değildir. Postmodernizmin her şeyin ötesinde "gerçekliği" yıkarak giriştiği saldırıya sosyal bilimler içerisinden bir müdahale için şarttır.

O zaman öncelikle şu soru bizi beklemektedir: Hangi tarihsel maddecilik? Tarihsel olan maddecilik mi? Maddeci olan tarih mi? Yapısalcı Marksizm mi, tarihselci Marksizm mi? Bu sorunun cevabı "sadece Marksizm"dir. Hatta "sadece Marx"tır. Çünkü Marx, kendi kuramında ve kendi yöntemini uygularken bu ikilikleri diyalektik biçimde birleştirmeyi, ilişkiselliği ve süreçleri kavramayı her zaman bilmiştir. Sadece Marx'ı savunmak iki cephede bir konum savaşını gerektirir:

Metafizik, bilimselcilik, dogmacılık, determinizm, şeyleştirme dâhil "nesnelciliğin" çeşitli türlerine karşı ve pozitivizm, agnostisizm, kuşkuculuk, bireycilik, iradecilik dâhil, **formel olarak karşı karşıya duran ama fiilen tamamlayıcı olan** muhtelif[9] "öznelcilik" türlerine karşı. (Bhaskar, 2015: 201).

Marksizmin nesnelci ve öznelci türlerine karşı diyalektik belirlenimi, postmodernizmin gerçekliği yıkan ve bilimi parçalayan yaklaşımına karşı maddeci bir ontolojiyi savunmaktır. Faili yapılara, yapıları failin praksisine indirgeyen ve böylelikle idealizme düşen indirgemeci yorumların kaynağı ise, Marx'ın diyalektiğinin, toplumsallığın ilişkiselliği içerisinde bir süreç olarak kavranmamış olmasıdır. Bhaskar, bütün tartışmanın Marx'ın arkasından gelenlerin onun epistemolojisini kavrayamamasından kaynaklandığını söylemektedir:

6) Sınıf tartışması (diğerleri gibi) önemli ve yoğun bir tartışmadır. Bu yazının konusu değildir ancak, Marksizmin geçerliliği bakımından bu en temel analitik kavram üzerinden yapılan tartışma önemlidir. Bu nedenle, bu metnin, tarihsel maddeciliğin sosyal bilimler için güncel olduğu ve en az güncel olduğu kadar da sosyal bilimlerin ona ihtiyacı olduğu iddiası bakımından kendi tutumumu özetle ortaya koymam gerekir. Mandel'in vurguladığı biçimde, sermaye ilişkisi yalnızca fabrikanın hiyerarşik yapısına indirgenirse üretim tarzının bütünlüğünün belirleyiciliği göz ardı edilmiş olur. Marksist sınıf kavrayışında, proletaryanın belirleyici yapısal karakteristiği emek gücünün meta haline gelmesi ve üretim araçları sahiplerine satılmasıdır (Mandel, 2008: 694, 742). Bu nedenle üretken olmayan emek de işçi sınıfı içerisinde düşünülmelidir. Öte yandan, işçi sınıfın çeşitliliğini kavramak ve çeşitli biçimlerin ortaklıklarını ortaya çıkarmak, güncel üretim ilişkilerini açıklayabilme ve ondaki değişim potansiyellerini görebilme açısından önemlidir.

7) Laclau, E. ve Mouffe, C. (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, İstanbul: iletişim.

8) Bu sınır, postmodernizmin felsefi zemini oluşturan ve ona kavramsal araçlarını veren post-yapısalcılığın neredeyse tüm düşünürlerinin eski Marksistler olduğu düşünüldüğünde hiç çizilemez.

9) Vurgu bana ait.

... diyalektik materyalizmle kaynaşmış ya da Batılı Marksizm ile ayrışmış olsun, diyalektiğin esasen idealist bir kalıba dökülü kalmış olması ve materyalizmin temelde ampirist bir formda ifade edilmesi, felsefi Marksizmin, Marx'ın arkasında epistemolojik geri kalmışlığının bir göstergesidir. (Bashkar, 2015: 207).

Kapital'i yazmak gibi çok önemli işleri nedeniyle çok istediği halde diyalektik hakkında –"normal çalışan zihinler için"- yazamamış olan Marx'ın diyalektik kavrayışını anlamanın ve işletmenin çok kolay olmadığı ortadadır. Ayrıca yorum farklılıklarının haklı gerekçeleri yok değildir. Bizzat Marx'ın yazılarında zaman zaman yapılara vurgu yapılırken zaman zaman tarihi yapan gerçek insanların rolüne vurgu yapılmaktadır. Bhaskar'a (2015: 119) göre Marksizm içerisindeki tüm bu tartışmalar "maddenin tanımı" sorunu etrafında gerçekleşmektedir. Ama yine Marx'ın ikilikleri aşan ve kısmen açıklayan epistemolojisinin de yine kendi eserlerinden çıkarıldığını belirtmektedir (Bhaskar, 2015: 202).



"İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır."

Örneğin, Annenkov'a Mektup'ta üstyapının altyapıya tekabüliyetine yaptığı vurgu mekanik ve indirgemeci yorumların önünü açacaktır:

Biçimi ne olursa olsun, toplum nedir? İnsanların karşılıklı eylemlerinin ürünü. İnsanlar, şu ya da bu toplum biçimini seçmekte özgür müdürler? Asla. Üretim, ticaret ve tüketimdeki gelişmenin belli bir aşamasında, buna tekabül eden toplumsal bir yapı, bir aile örgütlenmesi, toplumsal bir düzen ya da sınıflar, tek sözcükle, buna tekabül eden bir sivil toplum bulursunuz. Belli bir sivil toplum bulunduğunu varsayarsanız, bu sivil toplumun sadece resmi bir ifadesi olan, belirli politik koşulları taşıyan bir sistem elde edersiniz (Marx ve Engels, 1996: 26).

Şüphesiz en sık atıfta bulunulan ve tartışma konusu haline getirilen Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın Önsözündeki bu pasaj da indirgemeci ve mekanik belirlenimci yorumları güçlendirmiştir:

Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimlerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır (Marx, 1979: 25-6).

Bana kalırsa bu sözler üretim ilişkilerini yalnızca "ekonomik ilişkiler" olarak anlayan ve toplumsal olanı ilişkisel bir süreç olarak kavrayamayan ve diyalektiği işletemeyen bir sosyal bilimci için sorunludur.[10]

Marx'ın Alman İdeolojisi'nde (2013: 35) "yaşamı belirleyen bilinç değil ama bilinci belirleyen yaşam" vurgusundan önce üstyapıya ait din, ahlak, ideoloji gibi bilinç biçimlerini altyapıya "denk düşürmesi" ve kendi tarihleri ve gelişmeleri olmadığını söylemesi de yukarıda söz ettiğimiz vurguları güçlendirmiştir. Ama diğer taraftan, "insanın özünün gerçek temeli" olarak her bireyin verili bir şey olarak karşılaştığı üretim güçleri ve sermayenin yanı sıra sosyal etkileşim formlarını koyması ve bilincin yalnızca yaşayan gerçek insanlara ait olduğu vurgusu "özne"nin rolünü gündeme getirdi. Tarihsel gerçekliğin, Kutsal Aile'de, insanın doğa ve toplum karşısındaki pratik davranışı olarak tanımlanması ve tarihin, kendi öz ereklerini izleyen insan etkinliğinden başka bir şey olmadığının vurgulanması da failin rolüne işaret ediyordu (Marx ve Engels, 226-27; 144).

Tarih hiçbir şey yapmaz, engin zenginliğe sahip değildir o, 'çatışmalara girişmez.' Tersine bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip bulunan ve bütün bu çatışmalara girişen insandır. Gerçek ve yaşayan insan; hiç kuşkunuz olmasın, insanı kendi ereklerini gerçekleştirmek için kullanan -sanki kendi başına bir kişiymiş gibi- tarih değildir; tarih kendi öz erekleri ardından koşan insanın etkinliğinden başka bir şey değildir (Marx ve Engels, 144).

Nihayet Komünist Partisi Manifestosu'nda (Marx ve Engels, 1997: 42) bütün toplumların tarihinin sınıf savaşımı tarihi olarak tanımlanması üzerine Marksist sosyal bilimcilerin yorumları ve geliştirdiği yaklaşımlar yapı-fail, bilim-tarih ikiliklerini yeniden ve yeniden üretti. Üstelik bu tartışmalar sosyal bilimler içerisinde çok etkili oldu. Bu ikiliği aşmak için tekrar Marx'a dönelim ve yapı ile failin toplumu tarihsel olarak hareket ettiren, dönüştüren çelişkili diyalektik ilişkisinin en saf haliyle ele alındığı metinlerden birine, 18 Brumaire'e bakalım: İnsanlar kendi tarihlerini

10) Üretim ilişkileri alt yapı ile üst yapı arasındaki ilişkilerin tamamıdır. Derek Sayer, Soyutlamanın Şiddeti'nde, alt yapı ile üst yapı arasındaki diyalektik nedeniyle örneğin üst yapıya ait görünen hukuk, siyasetin de üretim gücü olarak kabul edilebileceğine dair oldukça yaratıcı ve etkileyici bir yorum yapmaktadır. Ama bence Sayer, altyapı ve üstyapı ilişkilerinin diyalektik olduğunu vurgulamak isterken "diyalektik belirlenim" ilkesini çökerterek, üretim ilişkilerinde maddi ve maddi olmayan yapılar arasındaki belirlenimleri tamamen ortadan kaldırmış, bunu sınıfı merkezi bir kategori olmaktan çıkarma pahasına gerçekleştirmiştir (Sayer, 2012: 109-116). Bizi olumsallığa sürükleyecek böylesi bir hataya karşı uyanık olmak gerekir.

kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların beyinleri üzerine kâbus gibi çöker (Marx, 2000: 13).

Bu kısa ama çok önemli paragrafta toplumsal olanı oluşturan iki etkiden söz edilmektedir. Bunlardan birincisi "insanlar", kendi tarihlerini yaparak; ikincisi ise tarihsel olarak belirlenmiş koşullar, yaşayanların beyinlerine tüm ağırlığıyla çökerek. Burada, toplumsal sürecin yeniden üretiminin ve dönüşümünün insan praksisi içinde ve yoluyla olduğu ve praksisin buna karşılık o süreçle koşullanıp mümkün kıldığı bir kavrayış bulunmaktadır (Bhaskar, 207). Onun bu kavrayışını bilincin maddi dünyanın yansıması olduğunu kabul eden yansımacılık olduğunu söylemek hata olacaktır. Çünkü "bu tarih anlayışı, durum ve koşulların insanı yarattığı kadar, insanların da durum ve koşulları yarattığını gösterir" (Marx ve Engels, 2013: 45).

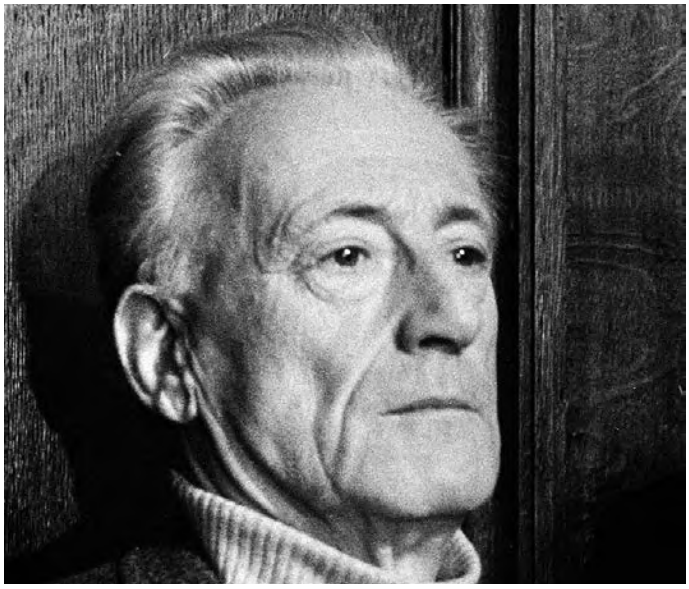
Tarihin incelenmesi de –onu hareket ettiren, geliştiren çelişkileriyle birlikte bütüncü açıklaması- insanların o durum ve koşulları nasıl değiştirebileceğine ilişkin öngörülerde bulunmasına olanak sağlamaktadır. Marx, Klasik Alman Felsefesinden aldığı ve maddi içeriğe kavuşturduğu maddeci diyalektiği topluma uygulayarak toplumu açıklayan bir kuram ve onu anlamının yöntemlerini sunan bir metodoloji olarak tarihsel maddeciliği geliştirmiştir. Marx'ın deyişiyle bu, "materyalist tarih anlayışıdır."

Metodoloji olarak tarihsel maddeciliğin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik varsayımları kısaca şöyledir:

Marx'ın ontolojisi, bütün bu alıntılarda da göründüğü gibi maddecidir. Dış dünya bilincin diyalektik bir yansıması değildir. Ayrıca dış dünyadaki bütün ilişkiler diyalektik süreçlerdir. Dolayısıyla Marx'ın ontolojisi sadece maddeci değil, diyalektik maddecidir. Doğanın diyalektiği nesnel, tarihin diyalektiği ise sınırlı olarak nesnel ve sınırlı olarak özneldir. Başta geniş ölçüde nesneldir. Ama insan iradi hareketiyle müdahale edebilir.

Bu maddeci ontolojiye dayanan –Bhaskar'ın terminolojisiyle- diyalektik ve eleştirel bir gerçekçiliktir.[11] Diyalektik ontoloji, diyalektik bir epistemolojiyi zorunlu kılar. Çünkü diyalektik ilişkiler donmuş görünür ama donmuş bir biçimde anlaşılamaz. Bu diyalektik epistemolojik tutumun iki önemli varsayımı vardır: Bunlardan ilki nesnelliktir. Bilgilerine göre doğal formların bağımsız ve sosyal formların görece bağımsız gerçekliğidir. Yani doğa/maddi dünya bizim bilgimizden tamamen bağımsız olarak gerçekken, sosyal formlar ise görece bağımsızdır. Marksist epistemolojinin ikinci önemli varsayımı da, bilişsel süreçte emeğin rolü olan bilginin sosyal, indirgenemez şekilde tarihsel niteliğidir. "Bilinmesi gereken nesnelerle (her bilimin ayrı ayrı) bunları anlamaya çalışan ve toplumsal durumlarıyla, elleri altında bulunan ve geçmişten miras aldıkları araçlarıyla –hem çalışma araçları hem de kavramlar- bu araçların güncel toplumsal faaliyet sayesinde dönüştürülmesiyle vs. vs. şartlanmış olan öznelerin eylemi arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucudur" (Mandel, 1992: 145).

Dolayısıyla Marksist materyalizm, ikilikleri aşan epistemik bir rölativizmi benimsemekte ve metodolojik olarak öznelerarası anlamların yanı sıra nesnel toplumsal yapıların da incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Bhaskar, 202).[12] Tarihsel Maddeci metodoloji, görüngülerin ardındaki özü ele geçirmeye ve gizemlileşen toplumsal ilişkilerin üzerindeki sır perdesini kaldırmaya çalışır. Analizinin nesnesi ne sadece birey ne de sadece yapıdır. İlişkidir. Bu ilişkinin bütüncü bir açıklamasını yapmaya girişir. Bu nedenle analizinin merkezinde "üretim ilişkileri" vardır. Bu ilişkideki diyalektik belirlenimleri tarihselliği içinde kavrar ve açıklar. Yasalar değil ama genel eğilimler oluşturur. Dolayısıyla belirlenimci, indirgemeci ve özcü olarak "günah işlemeye" devam eder.



Hem Sartre ve hem de Doğan Ergun, yöntem konusunda Marksizme en büyük katkının Henri Lefebvre tarafından yapıldığını söylemektedir.

Marx'ın yöntemi

Peki tarihsel maddeci bir metodoloji içerisinden gerçekleştirilen bir araştırmanın yöntemi nedir? Lefebvre'in Perspectives de sociologie rurale'da (1953) geliştirdiği ve "Karl Marx'ın gerileyici çözümleme girişimi" adını verdiği "gerileyici-ilerleyici yöntem" adını verdiği diyalektik yöntem bize tarihsel maddeci metodolojiyi somutlaştırmak ve onun yönteminin (ve yöntemlerinin) neler olabileceği hakkında fikir vermek açısından çok önemli bir olanak sunmaktadır. Hem Sartre ve hem de Doğan Ergun, yöntem konusunda Marksizme en büyük katkının Henri Lefebvre tarafın-

11) Bhaskarcı terminoloji içerisinden konuşursak diyalektik eleştirel gerçekçilik. Bilinçten bağımsız bir dış dünyayı, gerçekliği kabul eder. Bilincin maddi dünyanın yansıması olduğu şeklindeki yansıması iddiadan dolayı "reel olana" eleştirel yaklaşır.

12) Ancak Bhaskar'da bu ilişkiler dışsal kurulmakta, onun diyalektiği Marx'ınkiyle farklılaşmaktadır.

dan yapıldığını söylemektedir. "Toplumbilimle tarihi, maddeci diyalektik anlayışın görüngesine sokmada, yalın ve kusursuz bir yöntem ortaya koymuş olan kişi, bir Marx'cı: Henri Lefebvre'dir" (Sartre, 1981: 178). Sartre'ın insanbilimin bütün alanlarında geçerli olduğuna inandığı ve kendisinin de uyguladığını belirttiği bu yöntem, bireylerin kendilerine ve söz konusu bireyler arasındaki somut ilişkilere uygulanabilmektedir. Ve yalnızca bu yöntem bulgulayıcıdır. "Yalnızca bu yöntem bulgunun özgünlüğünü belirleyip, olası karşılaştırmalar yapabilme yetisindedir" (Sartre, 178).

Sartre'ın Lefebvre'in geliştirdiğini söylediği yöntem, aslında, bizce, Marx'ın yönteminden başka bir şey değildir. Lefebvre, Marx'ın yönteminin metodolojik bir incelemesini yapmış, yönteminin adımlarını somutlaştırarak görünür kılmış ve Sartre'ı hayran bırakacak mükemmellikte uygulamıştır. Bertell Ollman da, "Tarihi Geriye Doğru İncelemek: Marx'ın Materyalist Tarih Anlayışının İhmal Edilen Bir Özelliği" makalesinde Marx'ın toplumsal olguyu bugünden alarak geriye doğru inceleme yöntemini ayrıntılarıyla aktarmaktadır (Ollman, 2011: 135-153). Ollman'ın diyalektiğin dansı adını verdiği şemada da Marx'ın yönteminin adımları, Lefebvre'in geliştirdiği (bizce aktardığı) kategorilerle örtüşmektedir (Ollman, 6). Lefebvre'in somutlaştırarak sunmayı başardığı Marx'ın "gerileyici-ilerleyici yöntemi"nin adımları Ollman'ın şemasıyla birlikte incelenmesi, Marx'ın diyalektiğinin güncel toplumsal araştırmalarda nasıl çalıştırılacağına ilişkin fikir oluşturmada çok elverişlidir.

Buna göre, önce kuramsal kavrayışının yardımıyla toplumsal olguya ilişkin varsayımlarını geliştirir (Ergun, 2014, 23). Sonra, bu varsayımlar çerçevesinde, ilk adım olarak, olgu –epistemolojik varsayımları gereği-, bugünkü durumuyla, tüm toplumsal ilişkileri içinde (toplumsallığın tüm düzeylerinde) ele alınır. Bu aşama, Sartre'ın aktardığına göre, betimsel aşamadır ve deneyin ve genel kuramın kılavuzluğu altında yapılan dikkatli bir gözleme denk düşer (Sartre, 178). Bu Ollman'ın şemasındaki birinci adıma denk düşer. Yani, kapitalist şimdideki bağlantıların aranması adımıdır.

Sonra olgu tarihselleştirilir. Bu geriye doğru gidilerek özgüllüğü olan olgunun tarihsel belirleyicilerinin tespit edilmesidir (Ergun, 23). Bu aşamaya "Çözümsel-geriye yönelik: Gerçekliğin çözümlenmesi" adı verilmektedir. Bu gerçeğin kesin biçimde tarihileştirilmesi girişimidir. Bu aşamada araştırmacı, olgunun kendi kuramsal yaklaşımı içerisinden geliştirilmiş kavramlarla ilişkisini inceler. Bu da Ollman'ın şemasındaki ikinci adım olan tarihselleştirme adımıdır.

Son aşamada her tarihselleştirme, her gerileyişte bulunan belirleyiciler bugüne taşınarak, düşünce bugünü açıklamış olur (Ergun, 23). "Tarihsel-kalıtımsal" denilen bu aşama, "Bugünü, aydınlatılmış, anlanmış ve açıklanmış biçimiyle yeniden ortaya çıkarma girişimidir" (Sartre, 178). Bu tarihin diyalektik maddeci bir incelemesidir.
Böyle bir girişim için temel/gerçek yöntem diyalektiktir. Ama özellikle olgunun bugünkü durumunu, parçası olduğu ilişkiler çerçevesinde ampirik olarak incelemek için yan/destek yöntemler kullanılır.[13] Doğan Ergun'un bu kavramsallaştırması da tarihsel maddeciliğin sosyal bilimlerin bütün yöntemlerinden faydalanmasını sağlayacak çok önemli bir açılım sağlamaktadır. İkincil yöntemlerle toplanan ham veri temel/birincil/gerçek yöntem olan diyalektikle yorumlanacaktır. Lefebvre'in ve Ergun'un bu katkıları, Marx'ın yöntemini anlamak ve uygulamak için sunduğu kavramsal araçlar bakımından dikkate değerdir. Bugün postmodernist saldırının yarattığı tahribat karşısında Marksizmin güncelliğini ve böyle bir metodolojik pozisyonu savunmak, Marx'ın yöntemini sosyal bilimlerde yaygınlaştırmak, sosyal bilimi savunmaktır. Sosyal bilimin "bilim" olmasını savunmaktır. Açıklayıcı eleştiri olarak sosyal bilimin mevcut olgusal durum içerisindeki değişim olanaklarını ortaya koyabilmesi bakımından da ütopyayı savunmaktır.

Kaynakça

Anderson, P. (2004). Tarihsel Materyalizmin İzinde, (çev. M. Bakırcı ve H. Gürvit), İstanbul: Belge.

Bhaskar, R. (1986). Socialist Realism and Human Emnacipation, London: Verso.

Bhaskar, R. (2015). Gerçekliği Geri Kazanmak: Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş, İstanbul: Nota Bene.
Erdoğan, İ. (2002). Kapitalizm Kalkınma Postmodernizm ve İletişim, Erk Yayınları, Ankara.
Ergun, D. (2018). Yöntemi Bulmak, Ankara: İmge.
Ergun, D. (2014). Yöntemi Geliştirmek, Ankara: İmge.
Gulbenkian Komisyonu (1996), Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor (çev. Ş. Tekeli), İstanbul: Metis.
Joseph, J. (2001). "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizm'e Faydalı Olabileceği Beş Nokta," Praksis, sayı 1, s. 149-170.
Lyotard, J. F. (1994). Modernliğin Sonuçları, İstanbul: Ayrıntı.
Mandel, E. ve Agnoli, J. (1993). Çağdaş Toplum ve Marksizm, (çev. N. Satlıgan), İstanbul: Kardelen.
Marx, K. (2011). Kapital I, (çev. M. Selik ve N. Satlıgan), İstanbul: Yordam.
Marx, K. (2000). Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, (çev. S. Belli), Ankara: Sol.
Marx, K. (1979). Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, (çev. S. Belli), Ankara: Sol.
Marx, K. ve Engels, F. (2013). Alman İdeolojisi, (çev. Tok, O. Geridönmez), İstanbul: Evrensel.
Marx, K. ve Engels, F. (1997). Komünist Manifesto, (çev. G. Köylü), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
Marx, K. ve Engels, F. (1996). Seçme Mektuplar, (çev. A. Bilgi), İstanbul: Evrensel.
Marx, K. ve Engels, F. (1976). Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, (çev. K. Somer), Ankara: Sol.
Ollman, Bertell (2015). Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar (çev: C. Saraçoğlu), İstanbul: Yordam.
Özuğurlu, M. (2011). "Sınıf Çözümlemesinin Temel Sorunsalları", Praksis, sayı: 8, s.29-50.
Rosenau, P. M. (2004). Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri, (çev. T. Birkan), Ankara: Bilim ve Sanat.
Sartre, J. P. (1981). Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi, (çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul: Yazko.

13) Temel/gerçek yöntem, destek/yan/ikincil yöntem kavramsallaştırması Doğan Ergun'dan (2018) alınmıştır.

Bilimin sosyal teorisi olarak Marksizm

Bilimin tarih ve beşerî gerçeklikle imtihanı: Buharlaşanları katılaştırmak

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI • Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi ABD Öğretim Üyesi
omeranli@yahoo.com

Marksizmin sosyal bilimler ayağında yapabileceği gibi bilimin sosyal teorisi olarak da bilim sosyolojisi ve tarihi alanlarında postmodern savrulmaya, katı olanların buharlaştırılmasına karşı 'yeniden katılaştırma' hamlesini yapabileceği görülmektedir. Marksist Teorinin günümüzde göz ardı edilemeyecek açıklayıcı gücü ve teorik potansiyeli de işte buradadır: Bilimin sosyal teorisi.

19. yüzyılda beşerî disiplinler, eski adıyla doğa felsefesiyle 'bilim' çatısı altında birleşme yolundayken, felsefe ve bilim arasındaki fay hattı 1844 itibarıyla kırılmıştı. Ancak bu kırılmanın ilk bakışta görünür olmayan ciddi bir sonucu vardı. Bilim, özellikle de doğa bilimi kanadında doludizgin ilerlerken, 'bilgi problemi'nin görünüşte önüne geçmişti. Oysa görünüşler yeterli olsaydı, dünya bambaşka bir halde olurdu.

Görünüşün ardına bakıldığında, bu problemin, yani 'bilgi problemi'nin, epistemolojinin Platon'dan bu yana olanak zemininde ele aldığı (teorik pre-tarihi Thales'e dek uzanan) ve 'bilgi nedir?', 'bilginin kaynağı nedir?', 'nasıl biliyoruz?', 'neyi bilebilirim?' gibi sorular merkezinde felsefi araştırmanın konusu olan ciddi bir problem, belki de insanlık tarihinin en ciddi problemi olduğu görülmektedir.

Epistemolojinin teorik (theoria) düzeyinde çözmeye çalıştığı bu problemi, 1543-1689 sürecinin (Modern Bilimsel Devrimin) ardından dönüşüme uğradı. Bu dönüşümün açık göstergesini, Aydınlanmanın büyük filozofu Immanuel Kant'ın ifadelerinde görmek mümkündür:



19. yüzyılda beşerî disiplinler, eski adıyla doğa felsefesiyle 'bilim' çatısı altında birleşme yolundayken, felsefe ve bilim arasındaki fay hattı 1844 itibarıyla kırılmıştı.

> Birdenbire ortaya çıkan bir devrim yoluyla bugünkü yapılarını kazanmış olan matematik ve doğa bilimi örneklerinin onlara o büyük üstünlüğü sağlamış olan düşünme yolunun dönüşümündeki özsel noktaları irdelemek için yeterince dikkate değer olduklarını düşünüyorum; ve öyle görünüyor ki, yine aynı nedenle, us-bilgileri olarak metafizik ile andırımlarının izin verdiği ölçüde burada hiç olmazsa bir deneme olarak onlara öykünme girişiminde bulunabiliriz (Kant, 2000: 22).

Kant, 18. yüzyılın son çeyreğinde, usun alanına ait bilgi de dâhil olmak üzere bilginin kendisinin incelenmesinin 'bilimin güvenilir yolu'nu izleyip izlemediğini araştırmanın ve eğer izlemiyorsa bu yolu bulmaya çalışmanın usa bir hizmet olacağını söyledikten sonra (2000: 22 [BVII]) inceleme alanını matematik ve doğa bilimlerinin düşünme yolundaki dönüşümlere (Modern Bilimsel Devrime) kaydırır.

Epistemolojinin inceleme nesnesindeki bu dönüşümle birlikte aranan, başarılmış olanın nasıl başarıldığına ilişkin bir açıklamadır ve amaç bu başarının modellenmesidir. Bu, görünüşte çok önden giden bilimsel başarının ardından gelen ve onu tamamlayacak olan epistemolojik hamledir.

"İyi de burada yeni olan nedir? Zaten başlangıçtan bu yana matematik epistemolojik bir model değil miydi?" diye sorulabilir. Fakat yeni ve farklı olan, artık doğa üzerine üretilen deneysel bilginin (başarı kazanmış haliyle) model alınıyor olmasıdır. Modern Bilimsel Devrim sonrasında hiçbir alanda ve dahi özellikle epistemolojide (ki sonrasında bir kanadıyla bilim teorisine dönüşecektir) artık doğa bilimlerinde örneklenen haliyle bilime (science) rağmen, onu konu edinmeden ya da 'onunla hesaplaşılmadan' bilgiden ya da bilmekten söz etmek mümkün değildir ve olmayacaktır.



Bazı Marksistler, Büyük Patlama Teorisi'ni, verilerin "mistik bir yorumu ve evrenin yaratılışı hakkındaki dini fikirleri bilimin içine arka kapıdan sokma girişimi" olarak yargılayabilmektedirler.

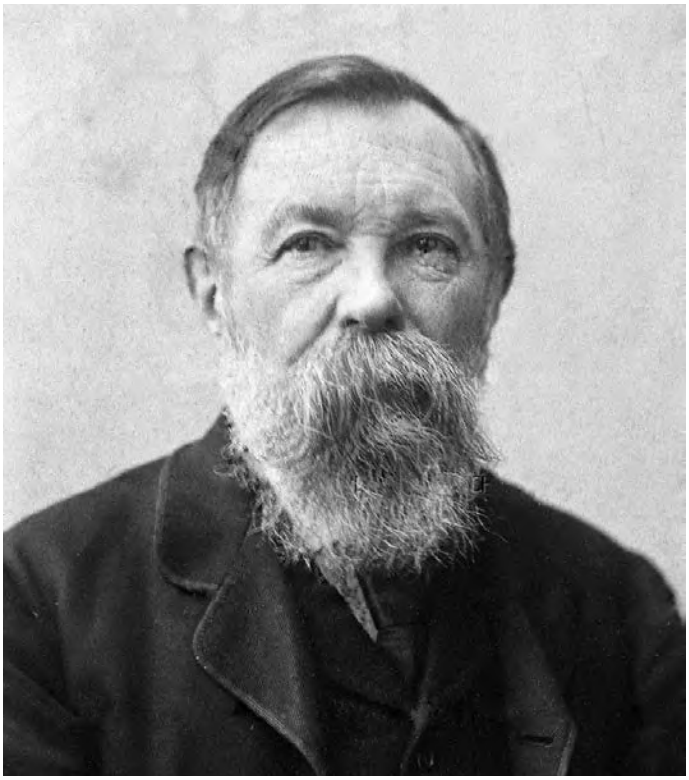
Dönüşen epistemoloji ve Marksizm

Bu çerçevede Marksizmin de doğa bilimlerini konu edindiği açıktır. Diğer bir deyişle, Marx da dönemi itibarıyla doğa biliminin epistemolojik başarısı ile genel anlamıyla onun felsefesi arasındaki boşluğu doldurma ve bu yolla gerçeklikle ilişkide doğa bilimiyle felsefe (epistemoloji) arasındaki yarığı kapatarak epistemolojik bütünleşmeyi tesis etmeyi hedeflemektedir. Ancak ince ayrım şu iki olanaklı Marksist konum arasında belirmektedir:

1. Doğa biliminin Marksist bir temelde yapılandırılması, diğer bir deyişle doğa biliminin Marksist bir bilgi üretim mekanizmasına dönüştürülmesi (ya da zaten öyle olduğunun gösterilmesi).

2. Doğa biliminin tarih ve toplum için oynadığı veya oynayabileceği rolün konu edinilmesi ve bu rolün tarihsel dönüşümünün bilimi olmaya talip olunması.

Her iki yönelimin de Marksizmde içerildiği söylenebilir olsa da bu noktada yapay bir bölümleme yapılabilmektedir. İlk yönelimi doğrudan temsil eden Engels, ikincisini temsil eden ise Marx'tır. Bu yapay ayrım geçerli kabul edilirse, bu bağlamda Marksizmin 21. yüzyılda bilimle ilişkisini analiz edebilmek için önemli bir ön-teorik-konum elde edilecektir. Çünkü bütünsellik kabulünde kimi belirgin problemler söz konusudur. Örneğin, **Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi Marksizm-Leninizm Enstitüsü**'nün **Doğanın Diyalektiği**'ni **Sunuş**'unda iki teorik (ve belki de Marksizm açısından aynı zamanda pratik) problem belirginleşmektedir. Öncelikle bu sunuşa göre, bilimsel gelişme **doğa biliminin zafer dolu yürüyüşüyle** 19. yüzyıldan itibaren gerçek bir devrim niteliğine bürünmüştür. Ne var ki, doğa biliminin ortaya koyduğu yeni bilgilerin diyalektik niteliği ile bilim insanlarının kullandığı metafizik yöntem arasındaki çelişki, bu bilimsel gelişimi güçlüklerle karşı karşıya getirmektedir (2010: 8). İlk teorik / pratik problem burada açığa çıkar: Doğa biliminin ürettiği bilgi diyalektik niteliktedir, ancak onu üreten bilim insanlarının yöntemi metafiziktir. Bu, gerçekten de bir çelişkidir fakat diyalektik bir çelişki olmanın ötesinde 'metafizik yöntem'in işlerliğinin kabulü anlamına da gelmektedir. Bu epistemoloji / bilim teorisi bağlamında, 'işte diyalektik' demekten fazlasını gerektiren ciddi bir teorik problemdir. Örneğin bu yoldan giden Marksistler, diyalektik materyalizmin ilkelerinden yola çıkarak evrenimizin kökeninde Büyük Patlamanın olup olmadığına dair net bir karar verebilmekte ve **Büyük Patlama Teorisi**'ni (Big Bang) verilerin **"mistik bir yorumu ve evrenin yaratılışı hakkındaki dini fikirleri bilimin içine arka kapıdan sokma girişimi"** (Woods&Grant, 2001: 190) olarak yargılayabilmektedirler. Ve hatta bir adım daha öteye geçip, bu teoriyi savunanların evrenin genişlemesini açıklarken **"en küçük bir deneysel kanıta bile sahip olmayan, her yerde ve her zaman hazır bulunduğu varsayılan bir kuvvet alanına ('Higgs alanı') başvurduklarını** neredeyse bir komiklik olarak betimleyebilmektedirler (Woods&Grant, 2001: 191).



Marx'ın temel yapıtı Kapital'e tam anlamıyla gömülmüş olduğundan, bilimsel ilerlemenin ortaya çıkardığı yeni teorik problemleri ele alanın Engels olduğu açığa çıkar.

Bu tartışmanın yürütüldüğü yıllarda, Higgs alanına dair deneysel kanıtın henüz olmadığı ve bu nedenle pekâlâ da tartışılabilir olduğu söylenebilmekle beraber, esas problem, bu yaklaşımın Büyük Patlama ve

Higgs Alanı teorilerini reddetmesinin nedeninin, bunların diyalektik materyalizmin ilkeleri gereği yanlış olmaları, daha da beteri, 'gerici fikirleri' bilime sokmanın dolayımları olduğu savunusunun yapılıyor olmasıdır. Şu an için kozmoloji ve temel fizik için elimizdeki en başarılı iki teorinin bu gerekçelerle reddedildiğini tahayyül etmeniz, durumun tehlikesini kavramak için yetecektir.



Marx'ın amacı, öncelikle sermayenin işleyişini anlamak, onun 'hareket yasaları'nın sıradan insanların hayatını nasıl etkilediğini ortaya çıkarmaktı.

İkinci teorik / pratik problem, aynı **Sunuş**'ta yer alan, Marx'ın temel yapıtı **Kapital**'e tam anlamıyla gömülmüş olduğundan, bilimsel ilerlemenin ortaya çıkardığı yeni teorik problemleri ele alanın Engels olduğu yönlü tespitten (2010: 8) açığa çıkar. Marx, belki de açıklama gücü bakımından en geniş kapsamlı sosyal teoriyi geliştirirken, zihnindeki sorular ünlü "ne yapmalı?" sorusuna bağlanıyordu. 19. yüzyılda "**endüstriyel ilerlemenin itici gücünü oluşturduğuna herkesin fikir birliği ettiği özel girişimin özgürleşmesi**" yani ekonomik liberalizmin tek yol olduğu fikri (Hobsbawm, 2017: 50), 'gerçeği ifade eden yegâne teoriydi'. Bu nedenle, Marx'ın ünlü on birinci tezi cariyken bile, 'adaletsiz' kapitalizme karşı bir hareket olmanın ötesinde, -sosyal- bilim ayağında "**kapitalizmin yalnızca adaletsiz olduğunu değil, kötü de çalıştığını, çalıştığı ölçüde de savunucularının öngördüklerinin tamamen tersi sonuçlar yarattığını göster**"mek (Hobsbawm, 2016: 263) öncelikliydi. Marx'ın amacı da öncelikle buydu: Sermayenin işleyişini anlamak, onun 'hareket yasaları'nın sıradan insanların hayatını nasıl etkilediğini ortaya çıkarmak. Bunun için de "**yönetici sınıfların ileri sürdüğü, kendi kendilerini alkışlamaya yarayan teorilerin kargaşasına gömülerek gizlenen eşitsizlik ve sömürü koşullarını**" ifşa etmek (Harvey, 2017: 11). Diğer bir ifadeyle ve ek olarak, "**kapitalizm öncesi bir toplumdan kapitalist bir topluma geçişin doğası ve mekanizması, kapitalizme özgü üretim biçimleri ve gelecekteki gelişme eğilimleri**"ni (Hobsbawm, 2017: 286) açıklayabilmek.

Fakat 'ne yapmalı?' sorusuna bir yanıt isteniyorsa ve yanıtlar arasında bir fark olduğu / olacağı düşünülüyorsa, problem(ler) bir kez daha bilgi probleminin çözümüne bağlı hale gelmektedir. Bu kabul ediliyorsa, epistemoloji probleminin (dünyayı / gerçekliği bilme problemi) diğer problemleri (Kapital'inkiler dâhil) çapraz kestiği tezi (hipotezi) güçlenecektir. Bu durumda da Marx'ın 'bilimsel ilerlemenin ortaya çıkardığı yeni teorik problemleri' Engels'e bırakırken, Kapital'e gömüldüğü ifadesi yanlış çıkarımlara açıktır. Çünkü sosyal teoriler arasında, teori ile ideoloji arasında ya da en somut haliyle 'ne yapmalı?' sorusuna verilen alternatif ve çelişkili yanıtlar arasında bir fark varsa, bu fark bilmekle bilmemek arasındaki sınır çizgisiyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla, Marx'ın içerisine gömüldüğü Kapital bilmekle ilgilidir ve ifade edildiği üzere bilmekle ilgili olan hiç kimse 'bilim'e rağmen (dönem itibarıyla doğa bilimine rağmen) ya da ilgisiz biçimde bunu yapamaz. O halde soru, eleştirel konum korunarak 'bilime rağmen' durumuna düşmeden Marx'ın bunu nasıl yapabildiğidir.

İki tehlike ve nihai bilim teorisi sorusu

Daha sonraki Marksistlerin ve yorumcuların bir kısmı tarafından benimsendiği üzere doğa bilimlerinin model alınması ya da daha naif bir ifadeyle bilgi üretimi mekanizmalarını doğa bilimleriyle ilişkilendirmek, pozitivist bir kavrayış (ya da yorum) olarak kabul edilebilmektedir. Geçerliliği olan bu kabul, dikkatli bir teorik konumlanma yapılamazsa, Marksist perspektiften gelen bir pozitivizm eleştirisinin, Marksist sosyal teoriyi doğa bilimlerinden uzaklaştırabilmektedir. Kaba bir yorumla, böylesi durumlarda pozitivizm (ve ona bağlı epistemoloji önceliklilik) eleştirisi daima "küvetteki kirli suyla birlikte bebeği de atma" tehlikesine gebedir. Doğa bilimlerinin modellenmesi olarak pozitivizmi eleştir, bu eleştiriye gömülü olarak doğa bilimlerinin mevcut epistemolojisini (bilgi kuramsal çerçevesini) aşılması gereken bir moment olarak konumla, doğa bilimlerinin araştırma yoluyla gerçeklikle kurdukları ilişkiyi yeniden yapılandır; sonuç olarak mevcut doğa bilimini reddet, onu aşma iddiasıyla yenisini kur. Bu ciddi bir tehlikedir.



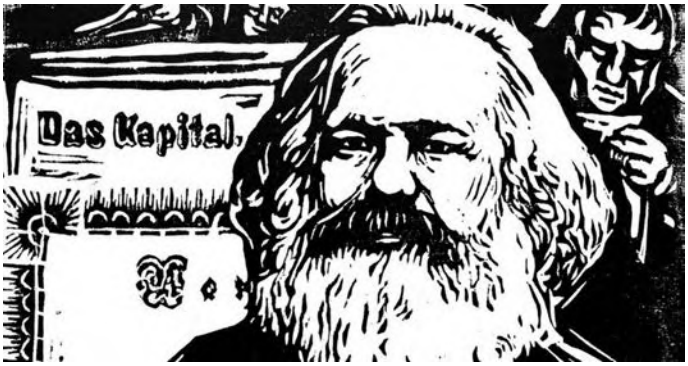
Kapitalizmin yükselişi, "ivmesi sürekli artan maddi ve ahlaki ilerlemenin hâkim olduğu bir dünya"ya inancı da içermektedir.

Diğer bir tehlike ise kapitalizm eleştirisinin, Aydınlanma eleştirisine döndüğü sapakta kendisini göstermektedir. 1848 sonrası dönemde, 'ekonomik büyümenin rekabetçi özel girişime, her şeyi en ucuza alıp en pahalıya satma başarısına dayandığına inanan bir toplumun zaferi' olarak tanımlanabilecek (Hobsbawm, 2017: 13) kapitalizmin yükselişi, "**aydınlanmanın, aklın ve insani fırsatların durmadan geliştiği, bilimlerin ve sanatların ilerlediği, özetle ivmesi sürekli artan maddi ve ahlaki ilerlemenin hâkim olduğu bir dünya**"ya (Hobsbawm, 2017: 14) inancı da içermektedir. Birinci-

sinin eleştirisinden ikincisinin olanaksızlığına ya da zorunlu olarak ikincisini tasarımlayan düşüncenin birinciye içkin kaldığı eleştirisi oldukça tehlikelidir. Özellikle reaksiyoner bir hareket ya da eylem halini aldığında, bu eleştiri (ya da tepki) karşı-bilim halini almaktadır.

Sosyal bilim yerine sosyal hareketler odağa alındığında tehlike -bilimsel devrime- karşıdevrimdir. İlerleme karşıtları neyin yanlış gittiğini bilmedikleri için kaba bir ilerleme karşıtlığına saplandıklarında, gözde suçluları ya da olağan şüphelileri daima akıl ve bilim olmuştur. Marx ve Engels'in bu yola sapmadığı bir hakikat olmakla birlikte, bilim söz konusu olduğunda on birinci tezin karşısına epistemolojik bir uyarı çıkmaktadır: Önce bilmek, sonra değiştirmek. O kadar ki, Marx'ın ünlü on birinci tezi cariyken bile, 'adaletsiz' kapitalizme karşı bir hareket olmanın ötesinde, -sosyal- bilim ayağında "**kapitalizmin yalnızca adaletsiz olduğunu değil, kötü de çalıştığını, çalıştığı ölçüde de savunucularının öngördüklerinin tamamen tersi sonuçlar yarattığını göster**"mek (Hobsbawm, 2016: 263) önceliklidir. Daha açık bir ifadeyle, "**ünlü On Birinci Tez'in 'yorumlamayı bırak, değiştirmeye bak' şeklinde anlaşılması Marx'a sadakat sayılmamalıdır**" (Çulhaoğlu, 2017: 20).

Herkes 'bildiği' iddiasındaysa, bu karmaşayı çözecek olan 'ne yapmalı?' sorusunun yanıtı epistemolojiktir. Hangi epistemoloji sorusu nesnesi olmayan bir soru değildir. Bu soru kolaylıkla 'hangi bilim(sellik)?' biçiminde de sorulabilir. Bu sorulduğunda ise mesele çetrefil bir hal almaktadır. Başarı kazanmış ve epistemolojik olarak sosyal bilime model alınan Modern -Doğa-Bilimsel Devrim, muzaffer liberal kapitalizme özgü (onun mantıksal ürünü olan) ve aşılması gereken (liberal kapitalizm mantığı değişince değişmesi gereken) bir 'bilim' midir yoksa kadim dünyayı (gerçekliği) bilme probleminin çözümünde evrensel bir başarı mıdır? Bu, bilim teorisinin sorusudur.



Marksist Teori, doğada ve dolayısıyla onu açıklamakta başarı sağlayan doğa biliminin 'çalışma algoritmasında' diyalektiği teşhis ederek bunu yapmaktadır.

Doğanın diyalektiği

Engels'in **Doğanın Diyalektiği** adlı eserinde (ve ilgili diğer çalışmalarında) "**diyalektik materyalist yöntemi kullanarak, çağdaş doğa biliminin birçok sorununu çözdüğü**", "**bilimsel gelişmenin ilerideki eğilimini önceden tahmin ettiği**" ve "**[bilimin] daha sonraki başarılarını zamanından önce ortaya koyduğu**" öne sürüldüğünde (**bkz. Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi Marksizm-Leninizm Enstitüsü**, 2010: 15) 20. yüzyıl ve sonrası çağdaş bilim teorisyenleri, tarihçileri ve sosyologları istemsiz bir -aşırı- tepki vereceklerdir. Çünkü bu iddia, özellikle bilim tarihçileri ve sosyologları tarafından tesis edilmeye çalışılan 'bilimin bilimi' konumunun ve aranan meta-bilimsel teorinin çoktan tesis edildiği ve başarıldığı anlamına gelecektir. Hele ki bu meta-teori bilim üzerine olmanın da ötesine geçerek doğa bilimi problemlerini de çözebilir (ve hatta çözmüş) durumda ve uygunluktaysa artık bir süper-teoriden söz ediliyor demektir. Aranan her-şeyin-teorisi bulunmuştur. İddianın büyüklüğü, kanıtlanmayı ve dolayısıyla zorlu sınamalara tâbi tutulmayı gerektirmekle birlikte, başlangıçta büyük bir teorik problemle karşılaşılmaktadır. Böylesi bir meta/süper-teori hangi yöntemle sınanacaktır. Bilimin bilimi olmak için öncelikle bilimsel olmak gerekeceğinden, bilimselliği belirleyen sınama ayracının teoriye dışsal ve nesnel olması zorunluluktur.



Doğa biliminin görünüşteki parçalanmışlığını bir bütünlüğe yükseltecek olan teorik / düşünsel hamle için "şu ya da bu şekilde metafizikten, diyalektik düşünceye dönüşten başka bir olanak yoktur"

Pozitivizm ile başlayan bilim teorisi geleneği, başarı kazanmış doğa bilimini çözümleyerek, onun temel çalışma algoritmasını (bilgi kuramsal mekanizmasını) açığa çıkartmak yoluyla bir model üretmektedir. Oysa Marksist Teori, Engels'in çalışmasında olduğu gibi, doğada ve dolayısıyla onu açıklamakta başarı sağlayan doğa biliminin 'çalışma algoritmasında' diyalektiği (diyalektik yasaları) teşhis ederek bunu yapmaktadır. O, bunu yaparken Newton'un başarısını dönemi itibarıyla 'devrimsel bilim' olarak kabul etmekten geri durmamakla birlikte, bu başarının eksikliğini ve 'tutucu bir doğa / gerçeklik tasarımı' ile sonuçlandığını ifade edecektir (2010: 36-38). Diğer bir deyişle, ortada nihai bir başarı değil, tarihsel bir konumlanma vardır. Bu konumlanma da tarihsel bir kavrayışla anlaşılabilir (doğa bilimlerinde olmayan bir şeyle). Ancak bu kavrayıştır (ya da teoridir) ki şunu söyletebilir:

18. yüzyılın ilk yarısında doğa bilim, bilgide ve hatta eldeki malzemenin gözden geçirilmesinde eski Yunan'dan daha üstün bir düzeydeydi, ancak bu malzeme üzerindeki teorik yetkinlik, yani genel doğa gö-

rüşü bakımından eski Yunan'ın altında bulunuyordu (Engels, 2010: 36).

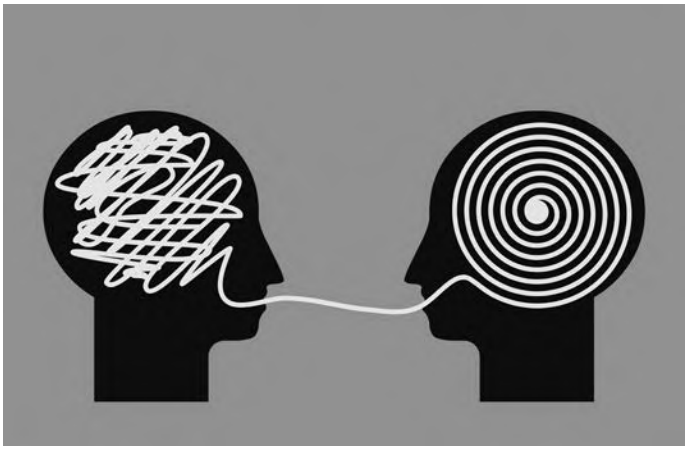
Ya da daha belirgin bir farkı açığa vuran şu ifadeler için bir tarihsel bakış gereklidir: "**Newton'un ifade ettiği, 'Fizik, metafizikten kendini koru!' uyarısı üzerine düşünmekten biraz daha az tiksinselerdi, (...) sonsuz sapmalardan ve yanlış yolda harcanmış büyük bir zaman ve emek kaybından kendilerini korurlardı**" (Engels, 2010: 38). Çünkü doğa biliminin görünüşteki parçalanmışlığını bir bütünlüğe yükseltecek olan teorik / düşünsel hamle için "**şu ya da bu şekilde metafizikten, diyalektik düşünceye dönüşten başka bir olanak (...) yoktur**" (Engels, 2010: 57).

Oysa başta pozitivizm ve özellikle de neo-pozitivizm olmak üzere diğer teoriler için bu uyarı esastır. Bu teorilerin bilim / metafizik ayrımını net biçimde vererek bilime metafiziğin (bazen de sahte/sözde-bilim kılığında) sızmasını engellemeyi görev edindikleri görülmektedir. Bu bağlamıyla Marksist Teori, eğer doğa bilimlerinde tarihsel bakış baştan hâkim olsaydı ve "**eğer bir kez bu yönde daha ileri incelemelere kararlı olarak başlansaydı, şimdi doğa bilim, olduğundan, dikkate değer ölçüde daha da ileri giderdi**" (Engels, 2010: 38) derken, diğer bilim teorileri bilimi olduğu haliyle (bilgi ve bilmek açısından standart koyucu başarısıyla) kavramaya, modellemeye ve açıklamaya çalışmaktaydılar.

Teorik tartışma burada başlar. Çünkü başarı kazanmış doğa bilimini gerek Modern Bilimsel Devrimde gerekse de sonrasında üretenler (doğa bilimcilerinin kendileri) ve daha sonra bu doğa bilimsel teorileri modelleyenler (bilim teorisyenleri / filozofları) 'diyalektik'ten bahsetmedikleri gibi diyalektiği bir yöntem olarak bilinçli olarak uyguladıkları da söylenemez. Bu durumda bahsi geçen teorik tartışmanın odağındaki nokta kabaca şudur: Marksist açıdan bu durumda bilim insanları 'yapıyorlar' (doğayı açıklıyor ve biliyorlar), bunda -göreli- başarılılar fakat bunun diyalektik olduğunun farkında / bilincinde değiller. Biliyorlar ama bilmiyorlar!



Oysa aynı durum karşısında diğer bilim teorileri, aynı dönemi ve araştırma algoritmasını (bilimsel araştırmanın mantığını / paradigmatik bilimin süreçleri / araştırma programlarının metodolojisi) 'diyalektik'e hiçbir gönderme yapmaksızın modelleme iddiasındadırlar. Bir benzetim yapılacak ve Marksizm-dışı bir bilim teorisyenine "neden teorinizde diyalektiğe hiç yer vermediniz?' sorusu yöneltilecek olsa, alınacak yanıt "böyle bir varsayıma ihtiyaç duymadım" olacaktır. Buna karşın Engels'e göre "**asıl diyalektik, bugünkü doğa bilim için en önemli düşünme biçimidir, çünkü ancak o, doğada ortaya çıkmış evrim süreçleri, genel olarak iç bağıntılar ve bir araştırma alanından ötekine geçiş için benzeşimler ve bununla birlikte açıklama yöntemleri verir**" (2010: 55). Bu bağlamda diyalektik sadece bir düşünme biçimi değil, kökeni **doğa ve insan toplumu tarihi** olan (2010: 74) ve bu nedenle de doğru olan düşünme biçimidir. Buradaki belirgin fark, Engels için diyalektik düşünme biçiminin, hipotetik bir çıkışı olan teorik bir çerçeve olmamasında yatar. Yani, diyalektik doğruluğu gösterilmesi gereken bir teorik çerçeve değildir. Onun ifadeleriyle, "**diyalektik yasaların doğanın gelişmesinin gerçek yasaları olduğunu, bu yüzden teorik doğa bilimi için de geçerli bulunduğu**" gösterilmektedir (2010: 75).



Gerek duyulmayan bir varsayım mı yoksa doğa bilimi (ya da doğa bilimini açıklamak) için kökeni doğanın kendisinde bulunan, en önemli -doğru- düşünme biçimi mi? Engels, diyalektiği, doğa biliminin olmazsa olmazı denilebilecek teorik düşünme (teori) ile özdeşleştirirken, karşısına, kökenini Francis Bacon'a dayandırdığı ve "**her teoriyi küçük gören ve hiçbir düşünceye güvenmeyen en yüzeysel görgücülüğü [empirizmi]**" (2010: 72) konumlamaktadır. Böylece "olgular, sadece ve yalnızca olgular" der gibi görünen pozitivizm de bu konumlandırmanın gölgesinde kalmaktadır. Ancak, 'teori - olgu' ilişkisi pozitivizm dâhil olmak üzere tüm bilim teorilerinin temel problemlerinden birisidir. Doğa biliminde teorinin nasıl üretildiği, nasıl olgularla ilişkilendirildiği ve hangi nitelikleri taşıması durumunda 'bilimsel' kabul edildiği (ve dahi bilimsel olduğu) sorusu tüm bilim teorileri için ortaktır. Yanıtlar muhtelifse (ki öyledir), soru kendiliğinden doğar: Hangi yanıt doğrudur ve bunu nasıl bilebiliriz?

Bu durumda bilimsel araştırmanın temel (ve başarıyla çalışan) mekanizmasını açıklama/modelleme girişimleri olarak birden fazla teori varsa ve Marksist Teori bunlardan biriyse (hatta bir tür süper-teori olarak bunu yapıyorsa), diğerlerinin neden yanlış olduğunun açıklanması da gerekmektedir. Bilimin gerçek çalışma mekanizmasında bulunan ve diğer teorileri

yanlışlayan şey nedir? Doğa bilimlerindeki gelişmelerin Marksist doğa bilimi teorisini doğruladığını öne sürmek (**bkz. Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi Marksizm-Leninizm Enstitüsü**, 2010: 18) geçerli bir hamle değildir. Çünkü açıkça Marksist teoriyi (en geniş anlamıyla) bilim-dışı ilan eden Karl Popper'ın bilim teorisi de bu bağlamda değerlendirildiğinde doğrulanmış görünecektir. Hatta Popper ile uyuşmayan Thomas Kuhn'un teorisi de aynı süreçlerce doğrulanabilmektedir. Bu nedenle 'yanlışlayıcı' örnek ya da bununla bağlantılı olarak teorinin 'açıklama gücü' belirleyicidir.



Marksist Teorinin açıklayıcı gücünün esas olarak sosyal teori ayağından geldiği açıktır. Bunu diğer teorileri değerlendirme ölçütü olarak 'devrimci / ilerici' ya da 'gerici' nitelemelerini kullanmasından çıkarsamak dahi mümkündür. Diğer teoriler bilimi açıklarken, açıklama biçimleriyle toplumsal olarak 'ilerici' mi yoksa 'gerici' bir konuma mı düşüyorlar? Bu soru, **Doğanın Diyalektiği** bağlamında başlangıçta öyle görünse de bir 'süper-teori'nin değil, sosyal teorinin soracağı bir sorudur ve yanıtı da oradadır. Engels'in 'teorik alanın / düşüncenin konusu' olarak belirlediği (2010: 54, 55), deneysel doğa bilimlerinin ürettiği bilgi envanterini ve ayrı bilgi alanlarını doğru bir ilişki durumuna getirmek görevi, esasında 'bilimin bilimi' bakışında bir nüansla konumlama yapmaktadır: Bilimin – sosyal bilimi. Seçenekli diğer bir ifadeyle, bilimin sosyal teorisi. Daha önce söz edilen 'dikkatli bir teorik konumlanma'dan kastedilen budur.

Bilimin sosyal teorisi olarak Marksist Teori

Doğa bilimlerinin başarısı ortadayken, bir düalizme gitmeyecek her girişimin doğa bilimlerinde çalışan epistemolojik mekanizmayla aynı kökenden gelen bir bilimsel kavrayış üretmesi gerekmiştir. Bilimsellik etiketiyle öne sürülen her girişim (dolayısıyla sınırlandırma ayracı belirlenimi) geçerlilik kanıtını doğa biliminde ya da Engels'in yaptığı gibi doğanın kendisinde gösterme yoluna gider. Doğa biliminin gelişiminin incelenmesi ise ayrı bir yönelimdir. Çünkü burada Engels'in **Doğanın Diyalektiği**'nde yaptığından farklı olarak, bilimin kendisi verili bir nesne olarak teorinin araştırma nesnesi haline gelmektedir. Bu konum değiştirme, gerçeklikle ilişki kurma biçimi olarak doğa bilimsel araştırmanın epistemolojik arkitektoniğini değil, bu epistemolojik arkitektoniğin çıktısı olan bilginin kullanım biçimini, diğer bilgi iddialarıyla ilişkilendirilme biçimini ve bu ikisini üreten ve yeniden üreten epistemik cemaatlerin sosyolojik analizini konu ve görev edinmeye doğrudur. Diğer bir deyişle, söz konusu olan, bilimin **epistemesi** yerine, bilimin toplumsal ağa dâhil oluşunun **epistemesini** konu edinmek ve hatta ona müdahil olmaktır. Bu nesne sosyal bilim olarak bilim tarihi ve sosyolojisi tarafından ele alınmaktadır. Boris Hessen'in Newton'un Principia'sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenlerini araştırabilmesinin yolunu açan bu dolayım (bkz. Hessen, 2010) Marksizmin tarihsel materyalizmine, bilim(ler) in çağdaş tarihsel koşullarında daha uygun bir nesne ve yönelim vermiştir: Doğanın diyalektiği yerine doğa biliminin kurumsal ve tarihsel gelişiminin tarihsel materyalist ilkeler çerçevesinde incelenmesi.

Bunun anlamı, bilim teorisinden (özellikle doğa biliminde) çekilmek ve yerine bilimin sosyal teorisini koymaktır. Bu 'çekilme' ilk bakışta Marksizmin bütünselliğine aykırı bir hamle gibi görünebilir. Oysa bu hamle görünüşün arkasında Marksist perspektif için teorik analizin nereden başlaması ve nereye doğru ilerlemesi gerektiğine dair bir konum alıştır. Bu konumda aşağıdaki ünlü pasaj yol göstericidir:

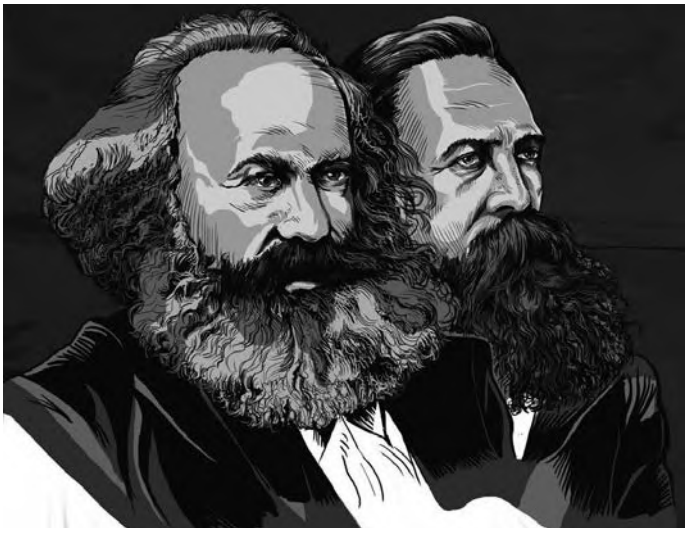
"Tarihin kendisi doğa tarihinin, doğanın insan durumuna dönüşmesinin gerçek bir parçasıdır. Daha sonra, insan biliminin doğa bilimlerini kapsayacağı gibi, doğa bilimleri de insan bilimini kapsayacaklardır; sadece tek bir bilim olacaktır." (Marx, 2003: 102 -ayrıca bkz. 120-)



Marx'ın bu ifadelerinde de görüldüğü gibi, Marksist Teori diğer ana akım bilim teorileriyle bilimin birliği kavrayışını paylaşmaktadır. Ancak bu birlik, tüm farkları ortadan kaldıran türde değildir. Teorinin Marx ve Engels tarafından tarihsel koşulların zorunlu bir ürünü olarak öne sürüldüğü unutulduğunda, koşulsuz olarak bütün doğal ve beşerî olgularca 'doğrulanmanın', açığa çıkan ve / veya karşılaşılan her fenomeni açıklayabilmenin sarhoşluğuna kapılmak işten bile değildir. İşte o zaman, Marx'ın metinlerini biraz ya da 'çok-

ça' okuyan biri bir anda kuramsal fiziğin içeriğinden sosyolojinin, iktisadın, felsefenin ve nicelerinin tüm içeriğini ve bu alanlarda karşılaştığı ve karşılaşabileceği her şeyi 'net biçimde' açıklayabilme, 'yargılayabilme' imkânına kavuştuğunu düşünür. İşte o zaman fonda Poppercı eleştirinin sesi duyulmaya başlar: **"Bir Marksist eline bir gazete alıp da kendi tarih yorumunu destekleyen tanıtlar bulmadan edemezdi; yalnızca haberlerinde değil, gazetenin sınıfsal yanlılığını açığa vuran sunuş biçiminde de ve özellikle yazmadıklarında..."** (Popper, 2002: 46).

Oysa bir indirgeme ya da teoride budama yapmaksızın, teori bilimle ilişkisi bağlamında 'bilimin sosyal teorisi' çerçevesine oturtulduğunda işler değişmektedir. Çünkü esasında bilim teorisinin (ve daha geniş çerçevede bilim felsefesinin) 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren öne çıkan problemi olan 'sosyal bilim problemi' doğrudan konu edinilebilir olmaktadır. Bu konumdan, sosyal bilimlerin (henüz doğa bilimini odağa alan bilim teorisince epistemolojik olarak modellenememiş olan) çok-paradigmalı yapısına (yani neden eşzamanlı bir teorik çoğullaşmanın açığa çıktığına) dair 'nedensel' bir açıklama önerebilir durumdadır. Ek olarak, açtığı sosyal teori konumu, doğa bilimlerinin bilgi üretiminin, özellikle 20. yüzyıl ve sonrasında zorunlu ve göreli olarak 'aşırı' biçimde, kurumsallık dolayımına girmiş olması gerçeğini analiz edebilecek bir konumdur. Bu, doğa bilimlerinin bilgi üretim süreçlerinin kurumsallık dolayımında maruz kaldığı dışsal etkilere ve yine aynı dolayım üzerinden dışarıya etkilerine dair açıklayıcı bir teorik çerçeve verebilmektedir. Teorinin taşıdığı tüm bu potansiyel, aynı periyotta bilim teorilerinin bir kısmının (oldukça popüler ve taraftar toplayacak biçimde) giderek postmodernist bir bilinemezciliğe evrildiği yerde, Marksist Teorinin bilimin sosyal teorisi olarak gerçekliğin bilinebilir olduğu konumunu terk etmemesi ile pekişir. Bu konumu koruyarak, bilim teorisine, bilim tarihi ve bilim sosyolojisiyle katkı sağlayarak postmodernist bir kaymaya uğramadan bunları birleştirebilme ve dolayısıyla 'bilimin sosyal teorisi'nin çerçevesini kurabilme potansiyeli taşıdığı şüphesizdir. Bu da bir benzetimle (ama sadece bir benzetimle) ifade edilebileceği gibi, bilim incelemeleri açısından aranan 'her şeyin teorisi' anlamına gelmektedir.



Bu 'potansiyelin' nedeni Marksizmin bir çıpasının sosyal bilimde, diğerinin ontolojide olmasıdır. Bu iki çıpadan dolayı "Newton ürettiği biçimiyle teori üretmeyi nasıl başardı ve bu teori neden ve nasıl 'kadim dünyayı bilme problemi'ni çözdü?" biçimli epistemolojik soruya yanıt arayışı yerine, Newton'un kuramının iktisadi ve toplumsal kökenlerini açığa çıkarmaya yönelen tarihsel ve sosyolojik soru ağır basar. Tarihsel materyalist ontoloji, bilimin sosyolojisinin yapılabilmesinin temelidir ve eğer sosyoloji yapılabiliyorsa, sosyolojinin olanağı ya da bilimselliği bir problematik değildir. Bilim dalları öncelikle sosyolojik, daha temelde de ontolojik kurumsal bilim alanları olarak konu edinildiğinde, bilim incelemesinin merkezi araştırma nesnesi onların kurumsal ve tarihsel mevcudiyetlerinin oluşum koşullarıdır. Marksizm için bu koşullar toplumsaldır. Kurumsal ve tarihsel mevcudiyet tespiti teorinin araştırma sorusunu 'tarihsel olarak bunlar neden bilim olarak kabul edildiler ve yapılandırıldılar?' biçiminde kodlar. Bu kodlamayı tamamlayan araştırma ise bilim(ler)in toplumsal çıktıları üzerinedir. Buradaki odak, bilimin toplumsal işlevi, bu işlevi kazandığı iki ana kanal olarak ideoloji ve teknolojidir (Dizdar, 2015: 41).

Problemin derinlikleri: İdeoloji mi sosyal teori mi? (Marksist Teorinin uygulanması)

"Politik meta stratejiler" olarak ideolojiler ancak ve ancak Fransız Devrimi sonrasında açığa çıkan ve politik değişimin normal kabul edildiği ve 'ilerleme' kavramı ile ilişkilendirildiği bir ortamın ürünleridir. Değişimi yönlendirmek ve değişime somut hedefler koymak anlamında bu meta-stratejiler birbirlerinin alternatifleri olarak açığa çıksa da bunun ötesinde tek 'doğru' olma iddiası taşıyan kavrayış biçimleridir. Her nerede alternatifler açığa çıkıyorsa, orada bir doğruluk problemi de kendisini gösterecektir. Tam da bu nedenle, her bir ideoloji bilgi ile hem temellendirici hem de araçsal bir ilişki kurmak durumundadır. Bu bilginin doğruluğu ve 'kesinliği' ideolojilerin tümü için yaşamsaldır. Bir şekilde devlet mekanizmasında etkin olduğunda, ideoloji kendini yeniden üretebilmek için ihtiyaç duyduğu kurumların devamlılığı ve dahi kullandığı mekanizmanın bekası için doğru bilgiye sahip olmak zorundadır. Böylece jeo-kültürle iç içe geçmiş ideolojilerden kaynaklanan bir bilgi talebi açığa çıkmıştır.

Özellikle 19. yüzyıl itibarıyla 'bilimsellik' bir otorite kaynağı haline geldiğinde ideoloji üretiminin ana mekanizmaları arasına giren sosyal bilim(ler), otoriteyi yeniden üretebilmek adına çoğu zaman sırtını -hem onların çıktılarından hem de temel epistemolojilerinden yararlanmak yoluyla- doğa bilimlerine dayamaktadır. Bununla eşzamanlı olarak teknoloji üretimini üstlenen doğa bilimleri hem bilimsellik otoritesini pekiştirmekte hem de somut toplumsal dönüşümün motoru haline gelmektedir.

Örneğin daha 1800'lü yıllarda ideoloji olarak liberalizm **"kendini 'modern olma bilinci' olarak adlandırılabilecek bir şey temelinde muhafazakârlık karşıtı olarak**

tanımladı"ğında ve "kendini evrenselci olarak ilan etti"ğinde (Wallerstein, 2014: 26) dönemin bilimsellik kavrayışı ile açığa çıkan örtüşme çok açıktır. Liberallerin, "geleneğin yanlış idollerinden kurtarılmış" olan **"özgür insan"**ı "geçmişin 'irrasyonel' artıklar dünyasını temizleyemeye çalışıyordu. Bu kavrayış, geçmişten gelen Baconvari idoller temizliği üzerinden doğanın saf gözlemcisi olarak kurgulanan bilim insanı idealinin yansıması olduğu kadar, 19. ve özellikle de 20. yüzyılda doğrudan bilimi konu edinerek ve onu araştırma nesnesine dönüştürerek 'metafizik avına' çıkan bilim felsefecilerinin kavrayışının ön gösterimidir. Diğer bir deyişle, bilimin gelişimi ile politik meta-strateji olarak liberalizm arasında yakın, iç içe geçmiş ve neredeyse ayrıştırılamaz bir ilişkisellik mevcuttur.

Marksist yaklaşım (ya da sosyal teori) ise kendisini bu ilişkiselliği görebileceği ve açıklayabileceği bir yere konumlamak durumundadır. Bu konum epistemolojik bir konum olarak adlandırılamayacak ve sınırlandırılamayacak denli geniş bir teorik zemine yayılır. **"Çünkü Marksizm, doğa bilimlerinin de bir parçası olduğu, tarihi açıklayan, kendisi bilim olmayan bir bilimsel yöntem"** olma iddiasıyla, kendisini **"gelişebilmek için doğa bilimlerinin 'otoritesinden' izin almak zorunda olan bir 'bağımlı' bilgi dalı"** olmamak üzerinden konumlandırmaktadır (Soyer, 2014: 48). Bu 'bilgi dalı', "bilim", "devrimci politika" ve "sosyalist ideoloji" arasındaki geçişkenliği dolayımlarla en aza indirirken, uygulamada kendi "sınırlandırma ayracı"nı daima aktif tutar: Bilim(ler)i **"burjuva, idealist ve gerici unsurlardan"** temizleme girişiminin sınırlandırma ayracı Marksist tarih kavrayışıdır. Tam da bu nedenle Marx ve Engels için tek bir bilim vardır, o da doğa tarihini ve insanlar tarihini kapsayan tarih bilimidir (Marx & Engels, 2015: 38). Bu nedenle de Marksizm tarihten başlayarak ekonomi, sosyoloji, felsefe, politikayla daha dolaysız ilişkilenirken, doğa bilimleri ile kurulan ilişki bir kurum ve / veya sosyal pratik olarak bilimin tarihselliği üzerinden dolayımlanmaktadır.

Bu dolayımın altını çizdiği esas tez şudur: **"Bilim, felsefesiyle, tarihiyle ve beraberinde sosyolojisi, psikolojisi, iktisadı ve politikasıyla bir bütünlük oluşturuyor. Bilimi bunlardan birine indirgeyerek anlayamazsınız"** (Dizdar, 2015: 40). Bu çalışma açısından altının çizilmesi gereken husus, Marksizmin bilimi ve tarihini epistemoloji tarihine indirgemediğidir. Öyle ki, Newton'un ve onun şahsında ve teorisinde cisimleşen Modern Bilimsel Devrim'in salt epistemolojik bir nedenselliğe bağlı olmadığı vurgulanmaktadır. Marksist kuramsal çerçeve, 1800'lere gelindiğinde 'bilim denince yalnız doğa bilimlerinin anlaşılması'nın tek nedeninin fizik biliminin o güne kadar geliştirdiği bilgi kuramının sağlamlığında ve mükemmelliğinde değil, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesine sağladığı katkılarda da aranması yolunu açar (Dizdar, 2015: 59). Bu yol, 1933'te Boris Hessen tarafından açılmıştır. Bilimi konu edinen ve tam da bu yıllar itibarıyla tarihle ilgisini kesen ve bilimin (bilim dilinin) içkin mantığını konu edinen ve bilim incelemelerinde indirgemeci bir tutum takınan bilim felsefesi türüne ve bilimin içsel tarihini konu edinerek disipliner yapısı verilmiş içselci bilim tarihine bir meydan okumadır. Yolun temelinde ise, Marx'ın, **"dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu"** (2006: 718) düsturu vardır. Dış görünüş içkin bir tarihin halkası olan ve bu içkin tarihin kendinden menkul başarısı olarak doğmuş modern bilimsel devrimdir. Hessen, epistemolojik başarıyı verili kabul etmek yerine, bu somut başarının ardındaki yine somut koşulları bilim tarihi çerçevesinde ele alırken, bilim tarihini Marksist bir bilime dönüştürmektedir.

Böylece, Marksizmin sosyal bilimler ayağında yapabileceği gibi bilimin sosyal teorisi olarak da bilim sosyolojisi ve tarihi alanlarında postmodern savrulmaya, katı olanların buharlaştırılmasına karşı 'yeniden katılaştırma' hamlesini yapabileceği görülmektedir. Marksist Teorinin günümüzde göz ardı edilemeyecek açıklayıcı gücü ve teorik potansiyeli de işte buradadır: Bilimin sosyal teorisi.

Kaynaklar

Çulhaoğlu, M. (2017). "Akademik Marksizm: Bir Gayya Kuyusu mu?", *Anaakım Bilime Marksist Müdahaleler* (hazırlayan: Alper Dizdar) içinde, s.19-28. İstanbul: İleri Kitaplığı.

Dizdar, A. (2015). "İki Kültür Aşılabilir mi? Wallerstein'da 'İki Kültür' Tartışması", *Marksizm ve İki Kültür* (ed. Ali Cenk Gedik) içinde, s. 39-70. Ankara: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Engels, F. (2010). *Doğanın Diyalektiği*. Arif Gelen (çev.). 9. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Harvey, D. (2017). *Marx, Sermaye ve İktisadi Aklın Cinneti*. Esin Soğancılar (çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Hessen, B. (2010), "Newton'un Principia'sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri* (ed. Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle) içinde s. 65-148, Eren Buğlalılar (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hobsbawm, E. (2016). *Devrim Çağı* 1789-1848. Bahadır Sina Şener (çev.). 8. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi.

Hobsbawm, E. (2017). *Sermaye Çağı* 1848-1875. Bahadır Sina Şener (çev.). 7. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi.

Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek (çev.). 4. Baskı. [4. Baskıyı yayına hazırlayan: Harun Tepe] Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Marx, K. (2003). *1844 El Yazmaları*. Murat Belge (çev.). 2.Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2006). *Kapital Cilt 3*. Alaattin Bilgi (çev.). 5.Baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. & Engels, F. (2015). *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*. Sevim Belli (çev.). 9. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Popper, K. R. (2002). *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.

Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi Marksizm-Leninizm Enstitüsü (2010).

"Sunuş", *Doğanın Diyalektiği* (Friedrich Engels) içinde, s.7-24. Arif Gelen (çev.), 9. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.

Wallerstein, I. (2014). *Modern Dünya Sistemi –Merkezci Liberalizmin Zaferi 1789-1914-*. Latif Boyacı (çev.). İstanbul: Yarın Yayınları.

Woods, A. & Grant, T. (2001). *Aklın İsyanı -Marksist Felsefe ve Modern Bilim-*, Ömer Gemici, Ufuk Demirsoy (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Tarih Bilinci Yayınları.

Bonaparte karşısında Marx

Ferhan BAYIR • Aydınlık Kitap Eki Yayın Yönetmeni

Bu yazının amacı, Marx'ın 'Fransa'da Sınıf Savaşları' ve 'Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i' eserlerinden yola çıkarak, Marx'ın 1848-1851 yılları arasında Fransa'da patlak veren sınıf savaşını, verili koşullar ve ilişkiler içinde nasıl incelediğini, hangi düşünsel araçlarla diyalektik materyalist yöntemini ilerlettiğini, kısacası Marx'ın nasıl düşündüğüne daha yakından bakmaktır.



Kapitalizm çaresizlik içinde kendi kaçınılmaz yıkımına doğur yürür, tıpkı Faust'un trajik sonuna doğru yürüdüğü gibi.

"Tüm ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker... tam da böylesi devrimci bunalım çağlarında, korku içinde geçmişin ruhlarını yardıma çağırır."[1]

Karl Marx

İnsanlar, büyük toplumsal alt üst oluşlar sırasında ya geleceğe dair kehanetlerde bulunan demagoglara yönelerek içinde bulundukları belirsizliklerden uzaklaşmaya çalışır; ya da bu sis bulutunun içinden kendilerini çıkarabilecek, bugün yaşanan krizi çok önceden öngörmüş peygamberlere kulak verir. 20. yüzyılın başında yaşanan yıkıcı dünya savaşlarında, toplumsal kırılmalara yol açan ekonomik ve siyasi krizlerde, kapitalizmin ölüm kalım savaşı verdiği her dönemde, yazdıklarına tekrar tekrar bakılan devrimcilerin başında Karl Marx gelir. Devrimci bunalım zamanlarında, devrimi iktidar yapmak isteyenler gibi devrimi bertaraf etmek isteyenler de Marx'ın eserlerine yeniden dönmüştür.

Özellikle 2008 yılında yaşanan büyük ekonomik kriz sonrası, kapitalizmin amiral gemisinde oturanlar, buzdağına çarpmamak için, rotalarını Marx'ı yeniden okuyarak bulmaya çalıştı. Kapitalizmi yaşadığı krizlerden kurtarabilmek için çaresizce Kapital'in sayfalarını çevirenlerin beyinlerine Marx'ın hayaleti kâbus gibi çöker. Burada ironik olan, sistemin kendi peygamberlerinin ruhlarından değil de "kızıl şeytanın" hayaletinden yardım beklemesidir. Çaresizlik içinde kıvranan insan, yakarışlarına azizlerin karşılık vermediğini gördüğünde, ruhunu şeytana satar. Kapitalizm de çaresizlik içinde kendi kaçınılmaz yıkımına doğur yürür, tıpkı Faust'un trajik sonuna doğru yürüdüğü gibi.

Marx, devrimci bunalım zamanlarında devrimle iktidarı ele geçirmek isteyenlerin "devrimin hayaletini yeniden dolaştırmayı değil, onun ruhunu yeniden bulmayı"[2] amaçladıklarının altını çizmişti. Emperyalizmin kaslarının gevşediği, kapitalizmin temellerinin sarsıldığı bugün, doğumunun 200. yılında Marx'ın ruhunu yeniden bularak onun diyalektik materyalist yönteminin bugünün büyük sorunlarına nasıl uygulanabileceğini tartışıyoruz.
Bu yazının amacı, Marx'ın 'Fransa'da Sınıf Savaşları' ve 'Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i' eserlerinden yola çıkarak, Marx'ın 1848-1851 yılları arasında Fransa'da patlak veren sınıf savaşını, verili koşullar ve ilişkiler içinde nasıl incelediğini, hangi düşünsel araçlarla diyalektik materyalist yöntemini ilerlettiğini, kısacası Marx'ın nasıl düşündüğüne daha yakından bakmaktır.

Emperyalizmin kaslarının gevşediği, kapitalizmin temellerinin sarsıldığı bugün, doğumunun 200. yılında Marx'ın ruhunu yeniden bularak onun diyalektik materyalist yönteminin bugünün büyük sorunlarına nasıl uygulanabileceğini tartışıyoruz.

Devrimin ateşinde teoriyi inşa etmek

"Teori, pratikten yola çıkarak oluşturulur" sözü, bilindiği gibi Marksizm'in amentüsüdür. Marx bu iki eserini yaşanan ve devam etmekte olan güncel olayların akışı içinde kaleme almıştır. Fransa'yı ve kıta Avrupa'sını kasıp kavuran devrim ateşinin içinde, Marksizm'in temellerini atmış, teorinin

1) Karl Marx, Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, sy 15

2) Marx, 18 Brumaire, sy 17

çatısını inşa etmiştir. Marx'ın bu iki eserinin önemi, toplum-birey ilişkisinden tarihte bireyin rolüne; altyapı-üstyapı ilişkisine; sınıf savaşından proletarya diktatörlüğüne; ideolojilerin oluşumlarından anayasaların yazımına; en soyuttan en somuta Marksizm'in ilkelerini oluşturan birçok kavramın ya ilk kez gündeme getirilmiş ya da kavramların içeriği zenginleştirilip belirginleştirilmiş olmasındadır.



Fransa'yı ve kıta Avrupa'sını kasıp kavuran devrim ateşinin içinde, Marksizm'in temellerini atmış, teorinin çatısını inşa etmiştir. (Görsel: Eşi Jenny Marx ile birlikte.)

Marx'ın diğer birçok eserinde olduğu gibi bu iki eserinde de okuru bekleyen temel bazı zorluklar vardır. Bunların en başında, Marx'ın teorisini hangi pratiklerden yola çıkarak inşa ettiğini takip etmenin zorluğu gelir. Bu iki eserde Marx, bugün isimleri unutulmuş, yalnız konunun uzmanı tarihçilerin bilmek isteyeceği, dönemin siyasetçilerinden askerlere, kapanmış kulüplerden gazetelere, yürürlükten kaldırılmış kurumlardan yasalara kadar muazzam ve karışık detayların içinde yol alır. Şüphesiz Marx'ın yöntemini takip edebilmek, değişen koşullara göre yöntemini nasıl işletip güncellediğini görebilmek için, Avrupa tarihinin ana hatlarına hâkim olmak bir zorunlulukken, bu iki eseri incelemek için daha yakın okumak da gerekmektedir. Diğer bir zorluk ise bu iki kitabın birbirini tamamlamasıdır. Cicero'nun 'Catilina Söylevi', Machiavelli'in 'Prens'i, Hobbes'un 'Leviathan'ı gibi siyaset felsefesinin en rafine eserlerinin başında gelen 'Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i tek başına okumak, içeriğinin anlaşılması açısından pek anlamlı olmayacağıdır. Marx, 'Sınıf Savaşları' eserindeki yazılarını ilk kez, Engels ile birlikte çıkardıkları, yayın hayatına Mart 1850'de başlayan, aylık çıkan 'Neue Rheinische Zeitung - politisch-ökonomische Revue' dergisinde yayımlar. Ekonomik sıkıntılardan dolayı bu dergi 6 Mart - 29 Kasım 1850 arasında yalnızca beş kez yayımlanmıştı. Bu yazılarında Marx, 1848 Şubat Devrimi'nden başlayıp 1850 yılının Kasım ayının başına dek Fransa'daki siyasal gelişmeleri, tüm önemli olayları iç bağlantılarıyla ele alarak, detaylı şekilde incelemiştir.

'18 Brumaire' eseriyse, Bonaparte'ın 2 Aralık 1851 tarihinde gerçekleştirdiği coup d'état (hükümet darbesi) sonrası, Aralık 1851 ile Mart 1852 arasında kaleme alınmıştır. 1848 Devrimi'nin yenilgisinden sonra New York'a sığınmış, Marx'ın yakın arkadaşı Joseph Weydemeyer'ın, darbenin Avrupa'da ve dünyada yarattığı şaşkınlık ve merak sonrası, Marx'tan 'Die Revolution' dergisi için konuyu incelemesini istemesi sonucu ortaya çıkmıştı. Marx bu eserde yine Şubat Devrimi'nden başlayıp darbenin gerçekleştiği tarihe kadarki süreci ele almıştır.

Her iki eserde de hemen hemen aynı dönemin anlatılmasına, kendi yöntemi çerçevesinde aynı dönemlendirmeye gitmesine rağmen, eserlerinin birbirini tekrar etmemesi önemlidir. 'Sınıf Savaşları'nda kapsamlı şekilde dönemin olayları incelenirken, '18 Brumaire'de döneme kuşbaşı biçimde bakılarak, olayların iç bağlantıları, ilişkiler ağının darbeyi nasıl kaçınılmaz kıldığı, tarihi maddeciliğin yasaları çevresinde kuramsal sonuçlara taşınır.

Hükümet darbesinin anatomisi

Marx, '18 Brumiare' kitabının konusunu, "Bense, Fransa'daki sınıf mücadelesinin, sıradan ve gülünç bir kişiliğin kahraman rolünü oynamasını mümkün kılan koşulları ve ilişkileri nasıl yarattığını gösteriyorum"[3] sözleriyle özetliyor. Aslında bu mütevazı ve basit cümlenin altında derin bir tarih felsefesi gizlidir. Bu gülünç ve sıradan adamın imparator olmasını sağlayan, ona hükümet darbesini yapmayı mümkün kılan 'sınıf mücadelesi değil, sınıf mücadelesi sonucu ortaya çıkan verili 'ilişkiler ve koşullar'dır. Bu var olan ilişkiler içinde bireyin iradesi ve eylemleri, olayların akışı çok yönlü seçenekler yaratır. İlerleyen sayfalarda Marx, "insanlar kendi tarihlerini kendi yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerini buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar"[4] sözleriyle tarihsel maddeci yaklaşımında bireyin eyleminin ve siyaset üretme yelpazesinin nesnel seçeneklerini teorik olarak ortaya koyar.

Marx ile Engels'in olgunluk dönemi çalışmalarının büyük bölümü, Bonapartist rejimler altında gerçekleşti. Bonaparte'ın rejimini, 1866 yılında Bismarck Prusya'da hayata geçirdi. Marx ve Engels'in olgunluk dönemlerinde kaleme aldıkları, ekonomiden felsefeye,

3) Marx, 18 Brumaire, sy 12

4) Marx, 18 Brumaire, sy 15

Marksizm'in temel fikirlerini, Bonaparte ve Bismarck'a karşı mücadele içinde oluşturmuşlardı. Marx'ın teorik anlamda ortaya koyduğu tarih felsefesinin kendisini de içerdiğini düşünürsek, Marx'ın Bonaparte'ın darbesini mümkün kılan koşulları incelemesi, bir anlamda Marx'ın verili 'ilişkiler ve koşullar' içindeki yazınsal ve siyasal mücadelesine de ışık tutmaktadır.



Bonaparte'ın rejimini, 1866 yılında Bismarck Prusya'da hayata geçirdi. (Görsel: Von Bismarck)

'18 Brumaire' belki de Marx'ın en çok atıf yapılan ve bir o kadar Marx'ın yöntemini tahrip edecek şekilde eğilip bükülen eseridir. Siyasi literatüre Bonapartizm olarak geçen kavram, Marx'ın kullandığından farklı şekilde, sınıflar üstü hatta sınıf karşıtı bir kavram olarak ele alınır. 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan otoriter rejimleri tanımlamak için, tarihsel bağlamından koparılarak kullanılan Bonapartizm, burjuvazinin iktidarı yönetecek güçte olmadığı, ancak işçi sınıfının da iktidarı alamayacak kadar zayıf olduğu denge durumunda devletin, diğer ifadeyle sivil bürokrasinin ve ordunun yönetimi devralması şeklinde sunulur. Bu yaklaşımda her ne kadar sınıfsal yaklaşım varmış gibi gözükse de, son noktada devletin sınıfsal niteliğini gizlemektedir. Bu yazıda Marx'ın yöntemi takip edilerek, Bonaparte darbesini mümkün kılan tarihsel durum ve bunun sınıfsal aktörleri aynı tarihsel bağlam içinde ele alınarak, Bonapartizm'in sınıfsal karakteri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, Bonapartizm'in burjuvazi ve orduyla ilişkisi incelenirken, Fransa'da burjuvazinin ve ordunun, daha geniş ifadeyle bürokrasinin tarihsel gelişimi, monarşi zamanında başlayıp 1789 sonrası devam eden merkezîleşme politikası çerçevesinde ele alınırken; diğer sınıfların yani aristokrasi, köylüler ve işçilerin bu merkezîleşme mücadelesindeki konumlanışı, diğer kuvvetlerle yaşadığı çatışmanın Bonaparte'ın darbesinin zeminini nasıl yarattığı tartışılacaktır.

Fransa'da merkezîleşme ve burjuvazinin tarihi

"Ortaçağ'da feodalizmin merkezi, Rönesans'tan bu yana toplumsal katmanlaşmaya dayalı birleşik monarşinin örnek ülkesi olan Fransa, Büyük Devrim'de feodalizmi yerle bir etti ve başka hiçbir Avrupa ülkesinde olmadığı kadar klasik bir biçimde, burjuvazinin saf egemenliğini kurdu. Yükselme çabası içindeki proletaryanın egemen burjuvaziye karşı yürüttüğü mücadele de, burada başka hiçbir yerde bilinmeyen, keskin bir biçimde ortaya çıktı."[5]

Engels

"Burjuvaziyi tanımlamak mı? Bu konuda anlaşamazdık"

Ernest Labrousse

Engels, Marx'ın ölümünden sonra '18 Brumaire'in 1885 tarihli üçüncü baskısına yazdığı önsözde, Fransa'da burjuvazinin egemenliğini 'klasik biçimde burjuvazinin saf egemenliği' olarak tanımlarken, yarım yüzyıl sonra Fransız Devrimi'nin ekonomik tarihini yazan Marksist tarihçi Labrousse ise burjuvaziyi tam anlamıyla tanımlamanın güçlüğüne işaret etmiştir. Engels'in berrak şekilde gördüğünü, sonraki bazı tarihçiler neden aynı şekilde görememektedir?

Tartışmayı Marx'ın 'Sınıf Savaşı' ve '18 Bruamire' eserinde takip etmeden önce, Fransa'da burjuvazinin bir sınıf olarak tarihsel gelişiminin genel hatlarını ortaya koymak önemlidir. Marx'ın bu iki eserinde de yaptığı gibi, Fransa'da burjuvazinin tarihsel gelişimini İngiltere ile kıyaslayarak ilerlenmelidir.

Marx ve Engels 'Komünist Manifesto'da bazı nüanslara işaret etmekle birlikte, burjuvazinin tarihsel gelişimi genel hatlarıyla çizilmişti. Bu noktadan hareketle başta Alfred Cobben, François Furet gibi revizyonist tarihçiler, Marx'ın 'burjuvazi' sınıfını yanlış veya eksik tanımladığını, bundan dolayı da Marksist kuramda 'burjuva devrimi' kavramının sorunlu biçimde bulunduğunu ileri sürmüşlerdi.



Ne var ki bu eleştiride, yöntemsel bir sorun kendisini göstermektedir. O da, burjuvazinin, toplumsal bir sınıf olarak tarihsel gelişimi ve karakteristik özelliğiyle,

5) Marx, 18 Brumaire, sy 10

burjuvazinin siyasi programını uygulayan, düşünsel dünyasını inşa edenler arasında, temsil edilenlerle temsil edenlerin bir ve özdeş kabul edilmesidir.

Rousseau, halk egemenliğiyle burjuvazinin siyasi egemenliğinin temel ilkelerini ortaya koyarken, aynı zamanda; 'Yalnız Gezerin Hayalleri' eserinde "Ben asla burjuva toplumu için yaratılmamışım. Her şeyin yalnızca baskı ve can sıkıcı yükümlülük olduğu yerde" diyerek burjuvaziye karşıtlığını ifade etmişti. Aynı şekilde Aydınlanma'nın büyük materyalist düşünürü Diderot, burjuvazinin kendisi tarafından tarihin karanlık sayfalarına gömülmek istenmişti. Daha çarpıcı olanı, devrimin süpürgesiyle eski rejimin bütün kurumlarını ve inançlarını temizleyerek burjuva toplumunun yolunu da açan Jakobenler, burjuvazinin kalbine kızıl komünizmden daha fazla korku salmıştır. Bu nokta önemlidir, çünkü Marx da '18 Brumaire' eserinde burjuvazinin kendi temsilcisinin, sözcüsünün Düzen Partisi'ni nasıl yarı yolda bırakıp Bonaparte'ı desteklediğini incelemektedir.

Fransa'da burjuvazinin tarihsel gelişimi, mutlak monarşinin tarihsel gelişiminden bağımsız ele alınamaz. Bir anlamda Fransız burjuvazisinin tarihi, Fransız mutlak monarşisinin merkezîleşme ve bürokratikleşme tarihiyle iç içe geçmiştir. Her toplumun, modern burjuva topluma geçiş süreci farklıdır; yaşadığı sorunlar, bu sorunları aşmak için kullandığı araçlar da buna bağlı olarak çeşitli ve özgündür. Engels, 'Sınıf Savaşları'nın 1885 tarihli baskısına yazdığı önsözde Marksizm'in tarihsel yaklaşımının çerçevesini çizmiştir: " ... Materyalist yöntem, siyasi çatışmaları ekonomik gelişmenin doğurduğu mevcut toplumsal sınıflar arasındaki ve sınıfların kesimleri arasındaki savaşa dek izlemek ve çeşitli siyasi partilerin bu aynı sınıfların ve sınıf kesimlerinin az çok aslına uygun siyasal ifadeler olduğunu göstermek"[6]

Devrim öncesi eski rejimde monarşi, aristokrasi, burjuvazi ve köylüler arasındaki sınıf savaşları, feodalizmden kapitalizme geçisin verili koşulları ve ilişkileri içinde cereyan etmişti. Bu sınıfların arasındaki 'güç ilişkileri'nin rengi, modern burjuva toplumunun karakterini belirlemiştir.

İngiltere kendi tarihine özgün ekonomik, toplumsal ve coğrafi özellikleri sonucu erken bir tarihte, siyasi birliğini önemli ölçüde tamamlamıştı. İngiltere'de monarşinin aristokrasiyle siyasi ilişkisinde, monarşiyle 'eşitlerin birincisi' ve 'kral, parlamentoda' formülleriyle uzlaşılarak hayata geçirilmişti. 1640 Devrimi bile, monarşiyle aristokrasi arasındaki kanlı ve şiddetli çatışmayı, Fransa'daki gibi karşı karşıya getirmemişti. Kuşkusuz belirleyici olan İngiltere'de kapitalizmin 'kırsal' kökenleridir. Topraklarını yün ticaretine uygun şekilde yeniden örgütleyen aristokrasi, kentlerdeki burjuvaziyle önemli ölçüde kaynaşmıştı. Monarşi, ticarete dayalı tarım yapan aristokrasi ve burjuvazinin sınıf ittifakı, İngiltere'nin modern burjuva toplumunun kodlarını vermektedir. Bu üç sınıf, nüfusun en kalabalık kitlesi köylüleri topraklarından zorla koparak onları dilenci ve serseri olarak şehirlerin kapısına sürüp, onlara ucuz işgücü olmayı dayatmıştı. 1640 Devrimi sırasında büyük ve kitlesel köylü ayaklanmalarının gözlemlenmemesinin en önemli sebebi burada gizlidir. İngiltere'de yönetici sınıfın hegemonya gücü ve birlikteliği 1830'larda patlak veren işçi hareketlerine karşı yine kendisini göstermişti.



1640 Devrimi bile, monarşiyle aristokrasi arasındaki kanlı ve şiddetli çatışmayı, Fransa'daki gibi karşı karşıya getirmemişti.

Fransa'nın feodalizmden kapitalizme geçiş koşulları bambaşkadır. Fransa, modern burjuva topluma başka bir kapıdan, çok daha 'gürültülü ve sorunlu' şekilde girmişti. Fransız kralları hiçbir zaman, Manş Denizi'nin karşı kıyısındaki krallar gibi elverişli koşullara sahip olamadı. Ortaçağ'da Keltlerin işgalinin neden olduğu parçalı yapı, aristokrasinin yüzyıllar boyunca monarşiye karşı siper olarak kullanacakları toplumsal ilişkileri miras bıraktı. Diğer yandan Fransa, İngiltere'den farklı olarak kendisini koruyan denizlerden mahrum olduğu için, güvenliğini sağlamak için devasa bir ordu yaratıp bunu beslemek zorunda kalmıştı. Fransa'nın merkezîleşme çabasının, monarşinin sürekli ve bezdirici biçimde aristokrasiyle kavgaya tutuşmasının, köylüyü sürekli ve yeni feodal vergilerle baskılaması ve bunun sonucunda çıkan köylü ayaklanmalarının en temel nedenlerinin başında düzenli, karasal ordu ihtiyacı gelmekteydi. Mutlak monarşinin, merkezi inşa etme çabasının zorluğu ve maliyetinin yüksekliği, monarşi-aristokrasi-köylüler arasında, değişen koşullara uygun olarak farklı sınıfsal ittifaklarla gerçekleşen savaşlara neden olmuştu. Bundan dolayı Fransa'da, İngiltere'deki monarşi ile aristokrasi arasında görece bir uzlaşıyı gözlemlemek zordur.

Fransız monarşisinin bu politikasının, burjuva sınıfı üzerine etkisi bambaşka olmuştur. Monarşi, burjuvaziyi yanına çekerken hem yerelde iktidarını gölgeleyen aristokrasiye karşı burjuvaziyi tampon sınıf olarak kullanmak, hem de merkezîleşmenin maliyetini bu zenginleşen sınıfın üzerine yansıtmak istemişti. İktisadi hayatı yavaş yavaş ele geçiren burjuvaziyse, monarşinin açtığı kapıdan girerek siyasi iktidarda yer almayı amaçlamıştır.

Bütün bu ilişkiler ağı vücut bulduğunda, uygulama

6) Marx, Fransa'da Sinif Savaslari, sy 8



Fransa, modern burjuva topluma başka bir kapıdan, çok daha 'gürültülü ve sorunlu' şekilde girmişti.

olarak, devlet makamlarının satışı gündeme gelmiştir. Devlet makamlarının satışı sadece eski rejim Fransa'sı değil, modern Fransa'nın çehresini de diğer birçok ülkeden ayıracak farklılaşmaya neden olmuştu. Tocqueville'e göre, devlet makamlarının, memuriyetlerin satışı, "Memuriyetlerin satılır olma sürecini tamamlayan XII. Louis'dir; babadan oğula kalması usulünü satışa çıkaran IV. Henri"[7] zamanına kadar geriye gitmektedir.

Monarşi, memuriyetlerin satışıyla merkezîleşmenin ekonomik kaynaklarını yaratmış, aynı zamanda aristokrasiyle burjuvaziyi karşı karşıya getirerek, kendisini bu sınıfların hakemi olarak tanımlayarak, sınıfsal çatışmalardan uzaklaşmayı hedeflemişti. Bu amaçla aristokrasinin 'kılıç soyluluğuna' karşı burjuvaziye memuriyetlerin dışında soyluluk unvanını da satarak onları 'elbise soyluları' haline getirmişti.

Burjuvazinin, monarşinin siyasi aygıtına dâhil olmasının üç temel sonucu oldu. Öncelikle burjuvazi devlette yer kapmak için aristokrasiye karşı kıyasıya savaş verdi. Bu iki sınıfın birbirleriyle ve ayrıca kendi içlerindeki kesimlerle sonu gelmez çatışması devrimin arifesinde uzlaşmaz kavgaya dönüştü. Sonrasındaki gelişmeler, özellikle 1793 yılındaki terör uygulamalarıyla bu kavga son noktasına kadar götürülmüştü. Tocqueville bu sınıf kinini "Şu halde soylulaştırma sistemi, orta sınıf mensubunun asilzadeye karşı beslediği kini azaltmak şöyle dursun, tersine olarak ve ölçüsüz bir şekilde büyütüyordu; bu kin, yeni yetme soylunun eski eşitlerinde uyandırdığı olanca hasetle sertleşmekteydi."[8]

Bu bağlamda Fransız burjuvazisinin, aristokrasiye karşı nefretinin toplumsal nedenleri ortaya çıkmaktadır. Fransız burjuvazisi, aristokrasi sınıfını giyotine sadece Aydınlanma okulunun sadık öğrencisi olduğu için değil, bu uzlaşmaz sınıf çatışması, siyasi aygıtı tekeline alma isteği ve halk sınıflarının onu aşağıdan daha radikal önlemler almaya itmesinden kaynaklanmıştı. Ancak, Marx'ın bu iki eserinde gösterdiği gibi burjuvazi, proletarya bağımsız bir sınıf olarak karşısına çıktığında, ölüm sehpasına yolladığı aristokrasiye yeniden yaşam öpücüğü verecektir.

Diğer bir nokta, monarşinin devlet makamlarını özellikle yasama organlarındaki görevleri satması sonrasında, bu makamları soydan soya geçebilir kılmasıyla, Fransız devletinin hukukunun yamalı bohçaya dönüşmesidir. Monarşinin gücü, aristokrasiyi yürütme erkinden uzaklaştırmaya yetebilmişti, fakat yasama organlarına, özellikle Parlamento'lara aristokrasi ve sonrasında burjuvazi tüm benlikleriyle sarılmıştı. Böylelikle, Fransız monarşisinde Montesquieu'nün idealize edip yücelttiği 'kuvvetler' ayrılığı olgusu ortaya çıktı. Albert Soboul'un araştırmasına göre Devrim öncesi yaklaşık 350 ayrı hukuki uygulama yönetmeliği varlığını sürdürmekteydi.[9] Fransız Devrimi sonrası yapılan yasalar, başta Napoléon zamanında yapılan 'Code de Napoléon' yasaları bile yürütme ile yasamanın çatışmasını önleyememiştir. İngiltere'de görece birlik içinde siyasi iktidarı yöneten sınıflar, yasama ile yürütme arasında böylesi çatışmanın yaşanmasına izin vermemişti.

Marx'a göre geçmişten gelen yasama ile yürütme arasındaki ayrılık, 1848 Devrimi sonrası burjuvazinin hizipleri arasında ve burjuvazinin diğer sınıflarla ilişkisine bağlı olarak katlanılmaz çelişkiler haline gelmişti. Monarşiden miras alınan hukukun parçalanmışlığı, yönetici sınıf uzlaşmaz çatışmaya girdiğinde sistem içi çözümlerin uygulanmasını imkânsız kılarak, Bonaparte'ın darbesinin zeminini yaratmıştı.

Son noktaysa, monarşinin memuriyetleri satılığa çıkararak, burjuvazisinin zenginliklerini yatırımlara, sanayiye, üretime değil devletten mevki satın almaya yönlendirmesidir. İngiltere'de burjuvazi iktisadi olarak zenginleşirken; Fransa'da burjuvazi siyaseten zenginleşmekte, devletten aldığı maaş, ayrıcalıklar, vergi toplama hakkıyla birikim yapmaktaydı. Yine Tocqueville bu olguyu "Burjuvaların bu orunları doldurmadaki coşkusu gerçekten de eşsizdi. İçlerinden biri küçük bir sermaye edindiğini hissettiği anda, bunu ticarette kullanacak yerde, hemen bir orun satın almak için harcıyordu. Bu sefil tutku, Fransa'da tarımın ve ticaretin gelişmesine, lonca ustalarından ve bizatihi biçme vergisinden daha fazla zararlı olmuştur"[10] şekilde dile getirmiştir.



Monarşi, memuriyetlerin satışıyla merkezîleşmenin ekonomik kaynaklarını yaratmış, aynı zamanda aristokrasiyle burjuvaziyi karşı karşıya getirerek, kendisini bu sınıfların hakemi olarak tanımlayarak, sınıfsal çatışmalardan uzaklaşmayı hedeflemişti.

Fransız Devrimi'nin ekonomik gelişmeyi durdurarak, ilerlemeyi engellediği, bundan dolayı Fransa'nın

7) Tocqueville, Eski Rejim ve Devrim, sy 179

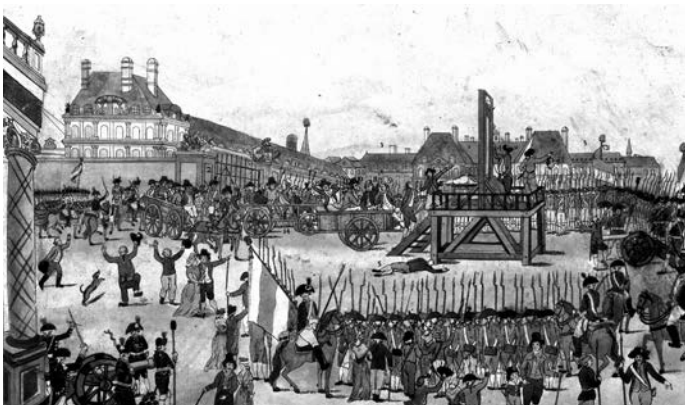
8) Tocqueville, sy 160

9) Albert Soboul, La Révolution Française, sy 137

10) Tocqueville, sy 163

iktisadi anlamda İngiltere'nin gerisinde kaldığını iddia eden revizyonist tarihçilerin aksine, Fransız ekonomisinin geri kalmışlığının nedeni muhafazakâr Tocqueville'in berrak şekilde dile getirdiği olguda gizlidir.

Fransız burjuvazisinin, devletin siyasi erkini kullanarak zenginleşmesi özellikle sanayileşme döneminde onun bütünüyle asalak bir sınıf gibi görünmesine neden olmuştur. Modern burjuva devletinin ve ekonomisinin hâkim olduğu dönemde de burjuvazi, zenginleşmesinin başlıca kaynağı olarak kamu hazinelerini görmeye devam etmekteydi. 1830 Temmuz Devrimi sonrası iktidara gelen Louis-Phippe döneminde devlet borçlarıyla, kamu ihaleleriyle, borsa spekülasyonlarıyla servet biriktiren sınıf hâkimdi.



Fransız burjuvazisinin, aristokrasi sınıfını giyotine göndermesi sadece Aydınlanma okulunun sadık öğrencisi olduğu için değil, bu uzlaşmaz sınıf çatışması, siyasi aygıtı tekeline alma isteği ve halk sınıflarının onu aşağıdan daha radikal önlemler almaya itmesinden kaynaklanmıştı.

Marx, Fransız burjuvazisinin asalak karakterinin sicilini çıkarmıştı: "Temmuz Devrimi'nden sonra, liberal bankacı Lafitte suç ortağı Orléans dükünü belediye binasına götürürken şu sözcükleri ağzından kaçırdı: 'Şimdiden sonra, bankacılar egemen olacak.' Laffitten devrimin sırrını açığa vurmuş oluyordu. Louis-Philippe zamanında egemen olan Fransız burjuvazisi değil, yalnızca onun bir kesimiydi: bankacıları borsa kralları, demiryolları kralları...mali aristokrasi denen kesim. Bu kesim tahta yerleşmiş, meclise yasalar dikte ediyor, bakanlıklardan tütün bürolarına kadar kamu hizmetlerini ona buna dağıtıyordu."[11]

Fransız burjuvazisinin siyasetten zenginleşme tutkusu, devletin erkleri arasında çatışma yaşandığında nasıl Bonaparte'ın yanında yer aldığını göstermekteydi. Bonaparte, darbenin hemen öncesinde Yahudi tefeci Fould'u maliye bakanı yaptığında kendi çıkarını borsaya bağladığı gibi borsanın çıkarını da kendi şahsında toplamıştı. The Economist Bonaparte'ı, Avrupa borsasının koruyucusu ilan ettiğinde, burjuvazi için darbenin yanında yer almak artık tarihsel bir görevdi!

11)) Marx, Sınıf Savaşı, sy 31

Burjuvazinin cumhuriyete ihaneti

Bireyler gibi toplumsal sınıflar da Marx'ın ortaya koyduğu, tarihin yasalarına uygun hareket eder. Fransız burjuvazisi, Restorasyon sonrası 'geçmişten devrolan koşullar' içinde konumlanmıştı.



Restorasyon'dan 1830 Temmuz Devrimi'ne kadar, Bourbon hanedanının himayesinde büyük toprak sahipleri egemen sınıftı. Bu anlamda burjuvazinin önemli bir kesimi siyasal iktidardan uzaklaştırılmıştı. Ne var ki, eski Fransa'nın geleneklerine ve dinine saygılı, devrim öncesi krallığın ihtişamlı günlerini özlemle hatırlayan, büyük toprak sahibi sınıf hayatın dayattığı gerçekliğine, sınıfsal çıkarlarına uygun şekilde hareket ederek, ticaretin yasalarına göre davranmaktaydı. Liberal burjuvazinin ve toprak sahiplerinin belleğinde, Jakobenizmin anıları hâlâ tüm canlılığıyla yaşamaktaydı. Bu kesimlerin, en büyük özlemleri devrimin bu radikal evresine gelmeden devrimi 1791'in ılımlı, liberal, sınıfsal uzlaşmanın sağlandığı noktada sabitlenmesiydi. Bu kesimlerin siyasal dünyasının pantehéonu İngiltere'ydi. 1688 şanlı Devrim'i, kralın, aristokrasinin ve burjuvazinin birlik içinde hareket ettiği 'kutsal günleri' örnek alarak, Fransız toprak sahipleri de İngiltere'deki büyük toprak sahibi sınıfı, Tory Partisi'ni örnek almaktaydı. Ticaretle krallığın tacının İngiltere'deki gibi bir çatı altında yaşamasını istemekteydi.

Ne var ki, devrimin ve Napoléon köylülerinin 'talan ettiği' topraklarını bir daha kaybetmeme korkusuyla, bencilce ve hırsla sarılarak, İngiltere'deki Tory Partisi'nden farklı olarak, iktidarını ve servetini diğer sınıflarla paylaşmaya yanaşmamıştı. Siyasal iktidarın ve zenginleşme ilişkilerinin dışında tutulan ve baskı altına alınan geniş kitle, özellikle monarşinin topraklarında büyüyen burjuvazi, tepkisini göstererek ayaklandı. 1830 Temmuz Devrimi ile Bourbon hanedanına ve onun temsil ettiği büyük toprak sınıfın egemenliğine son verildi.

Temmuz Devrimi'ni gerçekleştiren halkın karakteri, hareketin yapısı, gerçekleşme ve gelişimi 18. yüzyıl demokratik devrimlerine benzemekteydi. İşçi sınıfı, kendisi için bir sınıf olarak siyaset sahnesine çıkma-

mıştı. Küçük burjuvaziyle hareket etmekte, onun dünya görüşünü paylaşmakta ve onun gibi Jakobenizm'in destansı hatıralarının etkisini altında ilerlemekteydi. İşçi sınıfı, küçük burjuvazinin cumhuriyetçi fikirleriyle kendisini ifade etmekteydi. İşçi sınıfının ve küçük burjuvazinin programsızlığından dolayı Bourbon hanedanına karşı dağınık muhalefeti, Marx'ın 'mali aristokrasi' dediği finans sermayesini kendi çıkarları doğrultusunda kullandı. Orléans hanedanına mensup Louis-Philippe, mali aristokrasinin sınıfsal çıkarlarını 18 yıl boyunca temsil etmişti.



The Economist Bonaparte'ı, Avrupa borsasının koruyucusu ilan ettiğinde, burjuvazi için darbenin yanında yer almak artık tarihsel bir görevdi!

Marx, Temmuz Devrimi sonrası devletin kurumlarına yeniden eklemlenen mali aristokrasinin Fransa'da kurduğu rejimi "Temmuz Monarşisi, Fransız ulusal zenginliğinin sömürülmesi için kurulmuş bir anonim şirketten başka bir şey değildir. Bu şirket hisselerini [...] 240 bin seçmen arasında paylaştırıyordu"[12] ifadeleriyle tanımlamıştı. Mülkiyete dayalı oy sistemiyle devrimi gerçekleştirmiş geniş halk kitlesini siyaset sahnesinden kovan mali aristokrasi, böylelikle toprak sahibi sınıfına göre iktidarın çeperini görece genişletmişti. Fransa'yı bu zaman diliminde bankacılar, borsacılar, bankerler, tefeciler yönetti.

Mali aristokrasi, monarşi dönemindeki gibi kamu hazinesini yeniden zenginleşmesinin başlıca kaynağı haline getirmişti: "Spekülasyonların asıl hedefi ve zenginleşmelerinin başlıca kaynağı, devletin bütçe açığıydı [...] Her yeni borçlanma mali aristokrasiye, yapay olarak iflasın kıyısında tutunabildiğinden en elverişsiz koşullarda bankerlerle anlaşmak zorunda kalan devleti soymak için yeni bir fırsat sağlıyordu. Her yeni borçlanma, hükümetin ve meclis çoğulunun sırrını çok iyi bildikleri borsa oyunları ile parasını devlet tahvillerine yatıran halkı soymak için yeni fırsat daha sağlıyordu."[13] Monarşi, zamanında devletin 'çıkarları' doğrultusunda devletin verdiği erki kullanarak hırsızlık yaparken, şimdi devletin bizzat hırsızlığının mekânı olmuştu. Dün devletin bir aygıtıydı, bugünse devlet onun yatak odasıydı.

24 Şubat 1848 tarihinde halk sınıfları, bu anonim şirketini feshetmişti. Louis-Philippe, büyük halk hareketi karşısında tahtını bırakmak zorunda kalmış ve burjuvazinin diğer kesimlerinin de katılmasıyla mali aristokrasiye karşı mücadele başlamıştı. Paris'te başlayan devrim dalga dalga kıta Avrupa'sına yayılarak Polonya'nın topraklarına kadar etkisini göstermişti. 1848 Devrimi'nden bir yıl sonra demokratik ve anayasal istekler karşısında çaresiz kalan kralların, prenslerin parlamentoyu toplamaktan başka seçenekleri kalmamıştı. Ne var ki devrimin dalgaları hızla yayıldığı gibi aynı hızla geri çekilmişti. Birkaç merkez dışında eski rejimler yeniden tesis edilmiş, devrimin kazanımları hızlıca törpülenmeye başlamıştı. Devrimin ilk ateşinin bütün kıtayı tutuşturması sonucu bir an 1789'un, 1793'ün anıları canlanmıştı. Marx, Şubat Devrimi'ni "Şubat Devrimi, eski toplumun baskını, bir sürpriziydi ve halk, bu beklenmedik ani saldırıyı, yeni çağı başlatan, dünya tarihi açsından önemli bir eylem ilan etti"[14] şeklinde değerlendirir.

Şüphesiz 'Komünist Manifesto'nun beklediği Şubat Devrimi değildi. Bundan dolayı Marx, devrimin geri çekilişi karşısında "yenik düşen devrim değildi. Yenilgiye uğrayan, devrim öncesi geleneksel uzantılar, keskin, uzlaşmaz sınıf karşıtlıkları noktasına gelmemiş olan toplumsal ilişkiler"[15] değerlendirmesinde bulunur. Bu anlamda Şubat Devrimi, işçi sınıfının başta küçük burjuvazi olmak üzere diğer sınıflarla birlikte hareket ettiği son ayaklanmaydı. İşçi sınıfı yine küçük burjuvazinin cumhuriyetçi ideolojisini takip etse de, bu kez bu devrime kendinden bir renk vermek istemişti. Burjuvazinin cumhuriyetinin üzerine, kendi adını, 'sosyal cumhuriyeti' yazarak, Temmuz Devrimi sınırları içinde kalacak hareketi daha ileri itmişti. Şubatın ilk günlerinde genel oy hakkının ilan edilmesiyle, büyük köylü, işçi ve küçük burjuvazi sınıfları kitlesel olarak siyaset sahnesine çıkmıştı.

Louis-Philippe döneminde, mali aristokrasinin egemenliğinde resmi muhalefet sanayi burjuvazisinin etrafında örgütlenmişti. 1845-1846 yılları arasında tarımda alınan ürünlerdeki düşüş ve kıtlık savaşı, 1847'de İngiltere'deki sanayi ve ticari krizler hızlı şekilde Fransa'yı etkisi altına almıştı. Dış pazar için üretim yapan büyük ölçekli fabrikaların krizden dolayı iç pazara yönelmesi sonucu küçük imalatçılar, bakkal ve butikler yıkıma sürüklendi. Şubat Devrimi'ndeki kitlesel eylemlerin arkasında çıkarlarını tehlikede gören sanayi burjuvazisi ve küçük esnaflar okyanusu vardı. Bu bağlamda Fransa'da kapitalizmin ve sanayi burjuvazisinin niteliğini tartışmak önemlidir. İngiltere'den sonra Avrupa'nın en gelişmiş kapitalizminin Fransa'da bulunmasıyla birlikte Marx, sanayinin Fransa'da sahip olduğu ağırlığı irdeler: "İngiltere'de ağır basan sanayidir, Fransa'da ise tarımdır. İngiltere'de sanayinin serbest ticarete gereksinimi vardır, Fransa'da ise gümrük himayesine [...] Fransız sanayisi, üretime egemen değildi, Fransız sanayicileri de Fransız burjuvazisine egemen değildir."[16] Marx devamında şu yalın gerçeğin altını çizer; "Şubat Devrimi, doğrudan mali aristokrasiyi hedef almadı mı? Bu olgu, Fransa'da egemen olanın

12) Marx, Sınıf Savaşları, sy 34

13) Marx, Sınıf Savaşları, sy 32-33

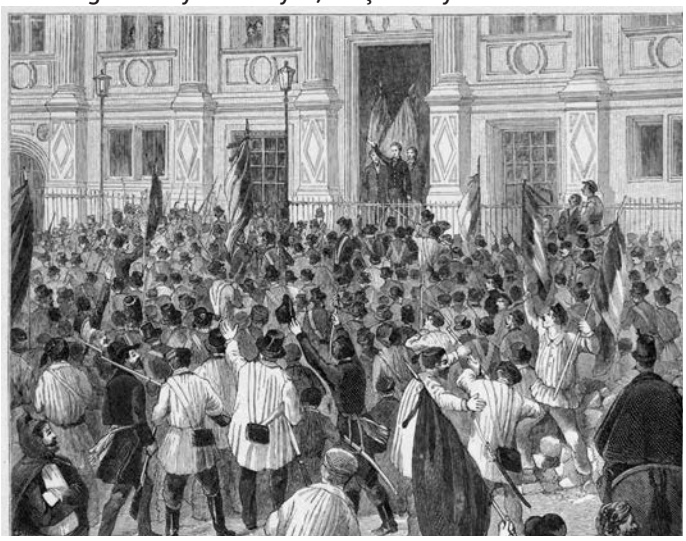
14) Marx, 18 Brumaire, sy 18

15) Max, Sınıf Savaşları, sy 30

16) Marx, Sınıf Savaşları, sy 110

sanayi burjuvazisi olmadığını kanıtladı."[17]

Marx, Fransa'da sanayinin gelişim derecesini incelerken, olgusal verileri bir üst katmanda soyutlayarak maddeci tarih görüşünün en önemli pasajını kaleme almıştır: "Sanayi burjuvazisinin egemenliği, feodal toplumun maddi köklerini söküp atabilir, proletarya devrimi için engelleri kaldırır."[18] Fransa'da ikincil sömürünün yani mali aristokrasinin egemenliği, arkaik ilişkilerinden güç almaktayken aynı zamanda proletaryanın sınıfsal gelişimini de engellemekteydi. "Sanayi proletaryasının gelişimi genelde, sanayi burjuvazisinin gelişimi tarafından koşullandırılır. Ve ancak sanayi burjuvazisinin egemenliği altındadır ki, sanayi proletaryasının varlığı, kendi devrimini ulusal devrim katına yükseltmesine olanak verecek kadar ulusal genişlik kazanır, ancak o zaman sanayi proletaryası aynı ölçüde devrimci kurtuluşunun araçları haline gelecek olan modern üretim araçlarını yaratır."[19] Fransız sanayiinin coğrafi dağınıklığı ve niteliksel gelişiminin zayıflığından dolayı proletarya kendisini köylü ve küçük esnaf okyanusunda kaybolmuş hissetmekteydi. Sistemin genel oy hakkıyla, başta köylüler olmak üzere



Şubat Devrimi, işçi sınıfının başta küçük burjuvazi olmak üzere diğer sınıflarla birlikte hareket ettiği son ayaklanmaydı.

mülk sahibi olan herkesi içine almasıyla Şubat Devrimi sonrası kurulan Geçici Hükümet içinde işçi sınıfı adım adım kenara doğru itilerek sosyal cumhuriyet hayalinden uzaklaştırılmak istenmişti.

Buna karşı Haziran 1848'de proletarya, ilk kez doğrudan kendi çıkarları için ayaklandığında karşısında tüm Fransa'yı bulmuştu. Modern toplumu derinden ikiye bölen, emek ile sermayenin ilk kavgasında proletaryanın Paris'in sokaklarını şiddetle sarsması gibi yenilgisi de aynı ölçüde şiddetli oldu. Uzun bir zaman dilimi boyunca toparlanamayacak bir yenilgi yaşasa da Marx "cumhuriyeti gizleyen perde yırtılmıştı [...] Fransız burjuvazisinin 1789'dan bu yana devrimlerden hiçbiri düzene karşı suikast olmadı[...]burjuva düzeni olduğu gibi kalıyordu[...] Haziran bu düzene darbe indirdi"[20] şeklinde değerlendirmede bulunur. Marx her şeye rağmen bu yeni durumun altını çizerek yenilgiyle proletaryanın yeni bir siyasal düzleme geçtiğini dile getirmişti: "Şubattan önce devrim, devlet biçiminin yıkılmasıyken, Haziran'dan sonra burjuva toplumunun yıkılması anlamına geliyordu."[21]

Burjuva toplumunun direği küçük burjuvazi, proletarya toplumun temellerine saldırdığında büyük burjuvazinin yanında yer almıştı. Şubat Devrimi öncesi ekonomik krizi ve sonrasında devrim nedeniyle iflasın eşiğine gelen küçük esnaf, müşterilerine, alacaklılarına karşı borçlularıyla hareket etmişti. Haziran sonrası küçük esnaf dükkânının kapısında büyük burjuvazinin senetleri, ipotekleriyle karşılaştı. Borçların içinde, iflasın kıyısında ayakta kalmaya çalışan bu sınıf tam bir yıl sonra Haziran 1849'da ayaklandı. Ne var ki esnaf, büyük burjuvaziye karşı işçi sınıfına dayanarak direnebilirdi ve o kendi elleriyle dayandığı duvarı yıkmıştı. Sokakta esnafın yenilgisini, parlamentodaki siyasi temsilcisi Montagne'in tasfiyesi izledi. Böylece Fransa siyaset sahnesinde burjuva cumhuriyetçi fikirler yok olmaya başladı.

Burada en önemli nokta cumhuriyetçi küçük burjuvazinin tasfiyesinden sonra, büyük burjuvazinin bir blok olarak egemen hale gelmesiydi. Bu sınıfın en belirgin özelliği ise, kralcı olmaları, cumhuriyete karşı düşmanlıklarıydı. Daha Haziran 1848 ayaklanma sırasında kralcı büyük burjuvazinin iki hizbi Düzen Partisi çatısı altında toplanmıştı. Bourbon hanedanını destekleyen büyük toprak sahipleriyle, Orléans hanedanını destekleyen mali aristokrasisi yanında sanayi burjuvazisini de dahil etmişti. Proletaryanın ayaklanması karşısında, sanayi kesimi tüm mülkiyetini kaybetmektense mali aristokrasinin kazancını kemirmesine razı geldi.

Rekabet halindeki iki hanedanı temsil eden burjuvazinin iki kesimi cumhuriyet içinde birbirlerini sabitlemişlerdi ve farklı mülkiyet biçimlerini temsil eden bu iki kesim yalnızca cumhuriyet içinde bir arada kalabileceklerini anlamıştı. Marx "asıl işlerini Düzen Partisi olarak, yani siyasal değil toplumsal isim altında [...]yürütüyorlardı. Düzen Partisi olarak, toplumun diğer sınıfları üzerinde, Restorasyon ya da Temmuz Monarşisi dönemlerine göre çok daha sınırsız ve katı bir egemenliğe sahip oldular; böylesi bir egemenlik zaten yalnızca parlamenter cumhuriyet biçimi altında kurulabilirdi. Çünkü Fransız burjuvazisi iki büyük bölümü, ancak bu biçim altında birleşebilir, sınıflarının ayrıcalıklı kesiminin rejimi yerine, kendi sınıflarının egemenliğini ancak bu biçim altında gündeme sokabilirlerdi"[22] şeklinde değerlendirir.

Bonaparte'ın darbesinin hemen öncesine kadar süren bu ittifak, yürütmeyle yasama arasında yaşanan siyasal kriz, büyük burjuvazinin iktisadi hayatına yansımaya başlayınca Düzen Partisi, temsil ettiği sınıf tarafından terk edilmeye başlandı. Ekonominin soğuk

17) Marx, Sınıf Savaşları, sy 40

18) Marx, Sınıf Savaşları, sy 40

19) Marx, Sınıf Savaşları, sy 40

20) Marx, Sınıf Savaşları, sy 55

21) Marx, Sınıf Savaşları, sy 57

22) Marx, 18 Brumaire, sy 47

gerçekliğiyle büyük burjuvazi, melankolik özlemle andıkları hanedanlarının elinden tacı alan Napoléon'un yeğeninin omzuna imparatorluk pelerinini bizzat kendisi giydirecekti. Bonaparte tefeci Fould'u maliye bakanı yaptığında mali aristokrasiyi, çalışma koşullarını işçi sınıfı aleyhine düzenlediği ve koruyucu gümrükleri yükselttiği zaman sanayicileri, bürokrasideki maaşlara zam yapıp yeni memuriyetler icat ettiğinde burjuvazinin en kalabalık kesimini yanına çekmişti. Haziran 1848'den itibaren ülkeyi kılıcın gölgesinde, sıkıyönetimle yöneten büyük burjuvazi, sıkıyönetimin başına tacını koyan Bonaparte'ın rejiminin taşlarını kendisi döşemişti.

Marx ve köylü sorunu

"Devlet iktidarı havada asılı durmaz"[23]
Marx

Büyük burjuvazi, Bonaparte'ın darbesini kendi sınıfsal çıkarları doğrultusunda desteklemiş ya da desteklemek zorunda kalmıştı. Bonaparte, sermayeyi karşısına alarak değil, yanına çekerek imparatorluğunu ilan etmişti.



Bonaparte, sermayeyi karşısına alarak değil, yanına çekerek imparatorluğunu ilan etmişti.

Bununla birlikte, Bonaparte'ın doğrudan dayandığı bir sınıf vardı, Fransa'nın en kalabalık sınıfı olan küçük köylüler. Marx '18 Bumaire' kitabının son kısmında bu durumu ayrıntılı şekilde incelemişti. Marx'ın bu eserde köylülüğü betimlemek için kullandığı ifadeleri daha sonra liberal tarihçiler, Marx'ı 'halk düşmanı' ilan etmek için kullanmıştı: "Fransız ulusunun büyük kitlesi işte böyle, aynı adlı büyüklüklerin basitçe birbirlerine eklenmesiyle, bir çuval patatesin bir patates çuvalı oluşturmasına benzer şekilde oluşturur."[24] Marx, köylüleri bir çuval patatese benzetirken neyi amaçlamıştı? Bunun anlaşılması için, burjuvaziyi ele aldığımız biçimde, köylülüğün tarihsel gelişiminin de 1789'un hemen öncesinden itibaren incelenmesi gerekmektedir.

Köylülüğün kaderini de belirleyen monarşinin merkezîleşme süreciydi. Yerelde aristokrasinin gücünü kırabilmek için monarşi, aristokrasinin Versaille Sarayı'nda dizinin dibinde oturmasını sağlayarak onu topraklarından fiilen koparmıştı. Böylelikle aristokrasinin, köylülerle arasına girmesini engellemiş ve kendi himayesinde köylülerin toprak sahibi olmasına de facto (fiilen) olarak izin vermişti. 1789'da devrim patlak verdiğinde, devlet otoritesi çözülünce köylüler fiili durumu hukuka bağlayarak topraklarının mülkiyetini elde etmek için 4 Ağustos 1789'da ayaklandı. Tarihe La Grande Peur (Büyük Korku) olarak geçen bu olayla, köylüler aristokrasinin şatolarını yağmaladı ve monarşiyle uzlaşma yolu arayan ılımlı liberal burjuvaziye feodalizmin kaldırılmasını dayatmışlardı. Jakobenlerin iktidarında da küçük köylüler, devrimin aristokrasiye karşı sınır kuvveti olmuşlardı. "Köylü sınıfı, henüz yeni devrilmiş olan toprak aristokrasisine yönelik, her yerde mevcut olan protestoydu. Küçük tarla mülkiyetinin Fransız mülkiyetine saldığı kökler, feodalizmi tüm besin kaynaklarından yoksun bırakıyordu. Onun sınır direklerini, burjuvazi için, eski efendilerinin her türlü saldırısına karşı doğal bir savunma sistemi oluşturuyordu."[25]

Jakobenlerin iktidarı sırasında içeride ve dışarıda karşı devrimci kuvvetlere karşı devrimi ayakta tutabilmek için, monarşinin merkezîleşme politikası devam ettirildi. Devlet mekanizmasını halka dayandırarak çok daha yetkin ve güçlü kılan Jakobenler de monarşi gibi köylülerin omuzları üzerinde sistemi inşa etmişti. Küçük köylü mülkiyetini sağlamlaştırarak yereldeki ve bölgesel tüm feodal yapılara karşı mücadele verilmişti. Napoléon kendisini imparator ilan edip 1805 yılında 'Code de Napoléon' yasalarını hayata geçirdiğinde yine köylülere dayanarak, onların mülkiyet hakkını geri döndürülemez biçimde hukuka bağlamıştı. Napoléon'un köylü politikası sadece kendi iktidarının anahtarını vermiyor, aynı zamanda kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesi için de zorunluluk olarak ortaya çıkıyordu. "Napoléon döneminde, kırsal arazilerinin parsellere ayrılması, serbest rekabeti ve kentlerde yeni ortaya çıkmaya başlayan büyük sanayiyi tamamlıyordu."[26]

Restorasyon'dan 1848 Devrimi'ne kadar kralcı hanedanlar köylüleri, tam da devrimin temel direği olduğu için baskılayarak onları siyaset sahnesinin dışına itmişlerdi. Şubat Devrimi ile genel oy hakkının yeniden verilmesiyle Fransa'nın en kalabalık sınıfı, kralcı burjuvaziden intikamını almak için Aralık 1848 seçimlerinde 'artık vergi yok, yaşasın Napoléon' slo-

23) Marx, 18 Brumaire, sy 117

24) Marx, 18 Brumaire, sy 118

25) Marx, 18 Brumaire, sy 121

26) Marx, 18 Brumaire, sy 121

ganlarıyla, Bonaparte'ı cumhurbaşkanı ilan etmişti. İşçi sınıfı, küçük burjuvazi gibi köylülerin zihinleri de Büyük Fransız Devrimi'nin destansı anılarıyla coşku içindeydi. Hatta Bonaparte'ın yanında Konvansiyon'u da isteyen köylüler dilekçeler yazmaktaydı.

1848 Devrimi sonrası önce Geçici Hükümet ve sonrasındaki Kurucu Meclis devrimin faturasını köylülere kesmiş, onlara eski Fransız vergilerini, en katlanılmaz olanı şarap ve tuz vergilerini yeniden önlerine koyduğu gibi, ek vergiler de dayatmıştı. Bundan dolayı köylüler, maceracı ve zevk düşkünü, niteliksiz Bonaparte'a sıkıca sarılmışlar ve ona baktıklarında amcasının şanslı ve güçlü yüzünü görmektedirler. Marx bu yanılsamayı "tarihsel gelenek, Fransız köylülerinde, Napoléon adlı bir adamın onlara tüm görkemi yeniden getirebileceği yönündeki mucize inancını ortaya çıkardı...Yeğenin sabit fikri, Fransızları en kalabalık sınıfının sabit fikriyle örtüşmesi sayesinde hayata geçer"[27] diye çarpıcı biçimde tahlil eder. Bonaparte'ın imparatorluk özlemi, köylülerin küçük mülkiyetlerine sahip olma özlemiyle canlı kalmaktaydı. "10 Aralık 1848'deki seçim, ancak 2 Aralık 1851 coup d'état'siyla hayata geçirildi"[28] değerlendirmesiyle Marx, köylülerin genel seçimle darbenin büyük toplumsal zemin hazırladığının altını çizer.



Kapitalizmin egemen toplumsal ilişki haline geldiği, işçi sınıfının modern toplumun temel sınıfı olduğu 19. yüzyılın ikinci yarısında köylülerin ve onların sahip olduğu küçük tarlaların trajik sonunu Marx berrak biçimde ortaya koyar: "Birinci devrimin yarı serf köylüleri özgür toprak sahibi köylülere dönüştürmesinin ardından Napoléon, yeni ellerine düşmüş olan Fransız topraklarını rahatsız edilmeden kullanmalarının ve henüz yeni olan mülkiyet arzularını tatmin etmelerinin koşullarını sağlamlaştırmış ve düzenlemişti. Ama şimdi, Fransız köylüsü, tam da tarlası nedeniyle, arazinin bölünmesi nedeniyle, Fransa'da Napoléon'un yerleşiklik kazandırdığı mülkiyet biçimi nedeniyle batıyor. Ne de olsa, Fransız feodal köylülerini küçük tarla sahibi köylüler ve Napoléon'u imparator yapan, maddi koşullardı.... On dokuzuncu yüzyılın başında Fransız kır nüfusunun özgürleşmesinin ve zenginleşmesinin koşulu olan 'Napoléon'a özgü' mülkiyet biçimi, bu yüzyılın akışı içinde onların köleliğinin ve kitlesel yoksulluğunun yasasına dönüştü."[29] Kapitalizmin ilerlemesiyle sistemin çarkları içinde köylüler ufalanmaya başlamıştı. Napoléon, köylülere mülkiyetini verdiği tapu senetleriyle gitmişti, Bonaparte ise şimdi onlara ipotek borçlarını veren icra memurlarıyla seslenmekteydi. Her ne kadar bazı köylüler ayaklansalar da Bonaparte asker ve din adamalarıyla onları baskılamayı başarmıştı, zaten Napoléon isminin büyüsü kendi sınıf çıkarlarını görmesini engellemekteydi.

Marx bu eserinde Marksizm'in en önemli kavramlarından birini daha ortaya koyar: 'Kendisi için sınıf' ve 'kendiliğinden sınıf.' Marx, Fransız köylüsünü 'bir çuval patates' imgesiyle tanımlarken küçük köylünün sosyolojik özgünlüğünü belirtmek istemişti. "Küçük tarla sahibi köylüler, üyeleri aynı durumda yaşayan, ama kendi aralarında çok yönlü ilişkiye girmeyen devasa bir kitle oluşturur. Üretim biçimleri, onları karşılıklı ilişkilere sokmak yerine birbirlerinden yalıtır. Fransız iletişim araçlarının zayıflığı ve köylülerin yoksulluğu bu yalıtılmışlığı arttırır. Üretim alanı olan tarla (parzelle), işlenmesi sırasında, işbölümüne, bilimin kullanılmasına izin vermez, dolasıyla da gelişmenin çok yönlüleşmesine, yeteneklerin farklılaşmasına, toplumsal ilişkilerin zenginleşmesine fırsat tanımaz.... Milyonlarca ailenin, onların yaşam biçimleri, çıkarları ve eğitimleri açısından diğer sınıflardan ayıran ve bu sınıflarla düşmanca karşı karşıya gelmesine yol açan iktisadi varlık altında yaşaması ölçüsünde, bir sınıf oluştururlar. Küçük tarla sahibi köylüler arasında yalnızca yerel bağlantıların bulunması, çıkarlarının aynılığı aralarında hiçbir birliktelik, hiçbir ulusal bağ, hiçbir ulusal örgütlenme yaratamaması ölçüsünde, bir sınıf oluşturmazlar. Dolasıyla sınıf çıkarlarını, ister parlamentoyla ister kongreyle olsun, kendi adlarına göre öne çıkarma yeteneğine sahip değillerdir. Kendilerini temsil edemezler, temsil edilmek zorundadırlar. Temsilcileri aynı zamanda onların efendisi, onların üzerindeki otorite, onları diğer sınıflardan koruyan... sınırsız bir iktidar gücü olarak görünmek zorundadır. Dolasıyla küçük tarla sahibi köylülerin siyasi etkisi, nihai ifadesini, yürütme gücünün toplumu kendisine bağlamlı kılmasında bulur."[30]

Şüphesiz Fransız Devrimi'nin, İngiliz Devrimi'nden daha radikal bir karaktere sahip olmasında ve yine İngiltere'dekine göre eski rejime karşı çok daha sert politikaların uygulanmasında, küçük toprak sahibi köylüler en önemli rolü oynamıştı. Ancak burjuva toplumu kurulmasından sonra, modern toplumun burjuvazi ve proletarya gibi kendisi için sınıflar karşısında hareketsiz bir kitleyi temsil etmenin ötesine geçememekteydi. Marx, işçi sınıfının köylüleri yanına çekemeden başarılı olmayacağını düşünüyordu, bundan dolayı köylülerin varlığını hedef alan her politikaya karşı durmuştu. Marx'ın ölümünden sonra Engels, Almanya'da seçimlerde büyük başarı kazanan işçi partisinin köylülerle ittifak yapmasını çok önemsiyordu. Yıllar sonra Lenin de Ekim Devrimi'nin arifesinde işçi sınıfının iktidarı için köylü sorununu hayati konu olarak ele almıştı. Ne var ki köylüler Marx'ın düşündüğünden daha dayanıklı çıkarak topraklarına tutunup, kapitalizmin mülksüzleştirmesine karşı direnmişti. Karşı durduğu ölçüde proletaryanın önüne set çektiği gibi Bonapartist rejimlerin de kendisini yeniden var edeceği koşulları sağladı. Aynı şekilde Rusya'da da köylüler devrimin duracağı noktayı işçilere göster-

27) Marx , 18 Brumaire, sy 119

28) Marx, 18 Brumaire, sy 118

29) Marx, 18 Brumai, sy 120-121

30) Marx, 18 Brumaire, sy 118

mişti. Modern toplumun ortasında köylüler geçmişe ait mitolojik imgesiyle, işçi sınıfının önünde durmaktaydı.



On dokuzuncu yüzyılın başında Fransız kır nüfusunun özgürleşmesinin ve zenginleşmesinin koşulu olan 'Napoléon'a özgü' mülkiyet biçimi, bu yüzyılın akışı içinde onların köleliğinin ve kitlesel yoksulluğunun yasasına dönüştü.

Marksizm ve devlet sorunu

Marx'ın, Engels'in ve Lenin'in sonrasında Mao'nun, kendi özgün tarihsel koşullarında yeniden köylü sorununu ele almalarında, köylülerin işçilerle birlikte nasıl hareket edebileceğinin dışında, merkezîleşme ve bürokrasi sorunu da gündemdeydi. Merkezileşmiş monarşilerin temeli geniş köylü kitlesine dayanmaktaydı ve bürokrasi bu sınıfın vergilendirilmesiyle ayakta duruyordu. Köylülerin, işçi sınıfıyla ittifak yapması ya da çözülerek topraklarını kaybetmesi, kaçınılmaz olarak devrimci kriz dönemlerinde eski devletin yapısıyla ilgili sorunları dayatıyordu. Tarihteki her modern devrim, içeride ve dışarıda kendisini boğmak isteyen karşı devrimi püskürtmek için, devraldığı merkezîleşmeyi daha da güçlü ve yetkin yapmak zorunda kalmıştı. Bu bağlamda Marx'ın bürokrasiyi nasıl ele aldığı çok önemlidir.

Fransız monarşisi, bürokrasisini aristokratlar ve soyluluk unvanı verdiği burjuvazi sınıfından yaratmıştı. Bürokrasinin yürütme erki ağırlıklı şekilde burjuva sınıfının kontrolündeydi. Devrimin öncesinde görev yapan Turgot, Necker gibi liberalizmi benimsemiş, reform projeleri uygulayan monarşinin bakanları doğrudan yönettikleri bürokrasiyi, burjuva toplumunun kurulmasının bir aracı olarak kullanmıştı. Marx da bürokrasinin bu tarihsel gelişimini "bürokrasi, mutlak monarşi döneminde, ilk devrim sırasında, Napoléon döneminde, yalnızca burjuvazinin sınıfsal egemenliğini hazırlamanın aracıydı. Restorasyon döneminde, Louis-Philippe döneminde, parlamenter cumhuriyet döneminde, kendi iktidarı için ne kadar çaba harcamış olsa da, egemen sınıfın aletiydi"[31] olarak ele alır. Bu noktadan hareketle farklı sınıfların güç ilişkilerinin kesişim noktasında bürokrasinin karakteri ortaya çıkmaktadır.

Bonapartizmi, devletin sınıflardan bağımsızlaşması olarak gören yaklaşıma göre, bürokrasi de nesnel, tarafsız, bütün sınıflara eşit mesafede ve kamu hizmeti görmektedir. Fransa'da bürokrasinin gelişiminin genel hatlarına bakmak bile, uzun bir devlet teorisi tartışmasını gereksiz kılmaktadır. Monarşi zamanından bu yana siyasetten zenginleşen burjuvazi, tıpkı burjuvazinin rekabet halinde olan diğer kesimleri gibi, kendi çıkarını korumak ister. Devlet erkini kullanarak çıkarını korumak ise, toplumsal egemenliğini sürdüren burjuvazinin egemen sınıf olarak hegemonya kurmasını sağlar. Marx "yarım milyondan fazla bireyden oluşan bir memurlar ordusunu yönettiği, yani devasa bir çıkarlar ve geçimler yığınını sürekli olarak en mutlak bağımlılık içinde tuttuğu... burjuva toplumunu kıskaca aldığı, kontrol ettiği, düzenlediği, gözetim altında ve vesayet altında tuttuğu; bu asalak gövdenin en olağanüstü merkezîleşme aracılığıyla... her yerde olma, her şeyi bilme, hızlı hareket etme ve esneklik gösterme kapasitesi kazandığı bir ülkede"[32] diyerek bürokrasinin toplumsal işlevinin altını çizer. Bonapartist rejimlerde, bürokrasi burjuvaziyi 'ıslah' ediyor gibi görünürken aslında yine burjuvazinin egemenliğini tesis eder:



Şüphesiz Fransız Devrimi'nin, İngiliz Devrimi'nden daha radikal bir karaktere sahip olmasında ve yine İngiltere'dekine göre eski rejime karşı çok daha sert politikaların uygulanmasında, küçük toprak sahibi köylüler en önemli rolü oynamıştı.

"Fransız burjuvazisinin maddi çıkarı, tam da bu geniş ve çok kollu devlet mekanizmasının korunmasına en sıkı şekilde bağımlıdır. Kendi fazla nüfusunu buraya yerleştirir ve kâr, faiz, kira ve serbest meslek ücreti biçimlerinde cebine indiremediklerini devlet maaşları biçiminde tamamlar."[33]

Yaklaşık 1,5 milyon insanın yerleşik çıkarını temsil eden bürokrasinin, Bonaparte'ın imparatorluk rejimini tesis etmesindeki hayati önemi göz ardı etmemek gerekir. Büyük burjuvazi, toplumsal egemenliğini parlamenter araçlarla sürdüremeyeceğini gördüğü zaman, siyasal egemenliğini Bonaparte'ın şahsında bürokrasiye devretmiştir. Kuşkusuz ordu, siyasal egemenliğin devam ettirilmesinde sivil bürokrasiye göre çok daha önem kazanır. Fransa siyasetinde ordu her

31) Marx, 18 Brumaire, sy 117

32) Marx, 18 Brumaire, sy 60

33) Marx, 18 Brumaire, sy 61



Marx'ın, Engels'in ve Lenin'in sonrasında Mao'nun, kendi özgün tarihsel koşullarında yeniden köylü sorununu ele almalarında, köylülerin işçilerle birlikte nasıl hareket edebileceğinin dışında, merkezîleşme ve bürokrasi sorunu da gündemdeydi.

zaman belirleyici bir kuvvet olmuştu. Fransa'nın şanlı devrimleri gibi karşı devrimlerine de generaller damgasını vurmuştu. Özellikle Haziran 1848 Devrimi'nin bastırılmasında öne çıkan, 'Cezayir fatihi' general Cavaingac cumhuriyetçi burjuvazinin vücut bulmuş kişisiydi. Düzen Partisi'nin kralcı burjuvaları general Changinier'in arkasında mevzilenmişti. Partiler generalleriyle anılmakta, ordunun kimin kontrolüne geçeceği kavgası yürütme ile yasamanın ölüm kalım savaşına dönüşmekteydi. 1848 anayasasını sıkıyönetim altında yapan Fransa'da artık anayasa süngünün ucuna takıldığında sıkıyönetimle ortadan kaldırıldı. Bonaparte kendisine yakın askerleri, anayasaya aykırı olarak 'çok yaşa imparator' sloganlarıyla yürüttüğünde, anayasaya kendisini dünyaya getirenin askerin kılıcı olduğunu tüm Fransa'ya bir kez daha hatırlatmıştı. Merkezîleşme ve bürokrasi konusunda son olarak, Marx'ın bu iki eserde değinip fakat ayrıntılı olarak incelemediği bir konuyu hatırlatmak faydalı olabilir. Marx, merkezîleşmeyle bürokrasiyi birbirinden ayırarak ele almıştır. Tocqueville, asalak bürokrasiyi eleştirirken her liberal gibi eleştirisini merkezîleşme karşıtlığıyla tamamlamıştır. Marx ise "...küçük tarla mülkiyetinin giderek daha fazla sarsılmasıyla, onun üzerine kurulan devlet yapısı çöker. Modern toplumun gereksinim duyduğu devlet merkezîleşmesi, yalnızca feodalizme karşı biçimlendirilmiş olan askeri-bürokratik yönetim mekanizmasının yıkıntıları üzerinde yükselir... Devlet mekanizmasının parçalanması merkezîleşmeye zarar vermeyecektir. Bürokrasi yalnızca, karşıtı olan feodalizme bağımlılığını koruyan, düşük düzeyli ve kaba bir merkezîleşme biçimidir" der.[34] Marx, modern burjuva devletinde varlığını sürdüren bürokrasinin, arkaik özelliğine dikkat çekerken, proletarya diktatörlüğünde var olan bürokrasi parçalanırken merkezîleşmenin hangi araçlarla ve nasıl sağlanabileceği sorusunu ele almamıştır. Daha sonra Lenin ve Mao kendi devrimci pratiklerinden yola çıkarak merkezîleşme-bürokratikleşme sorununu, köylü sorunu bağlamında çözmeye çalışmışlardı.

Sütunları yıkan tarihsel öngörü

Bonaparte, hükümet darbesini gerçekleştirdiğinde birçok düşünür, siyasetçi beklenmedik bu olay karşısında 'bulutsuz bir havada düşen yıldırım' görmüş gibi şaşkınlık içinde kalmışlardı. Marx ise darbenin hemen ardından kaleme aldığı '18 Brumaire' kitabıyla, Bonaparte'ın darbesinin kaçınılmaz tarihsel ve sınıfsal nedenlerini ortaya koymuştu. Yaşanan güncel olaylardan yola çıkarak olağanüstü teorilerin dile getirildiği bu eser, bu anlamda sıra dışıdır. Tarihsel maddeci görüşün bu kitapta olgularla sınanmasının dışında, Marx'ın yönteminin siyasetin puslu havasında nasıl berrak bir bakış açısı sağladığını göstermiştir. Marx "ama imparator pelerini sonunda Louis Bonaparte'in omuzlarına düştüğünde, Napoléon Vendôme Sütunu'nun tepesindeki tunçtan heykeli devrilecek"[35] sözleriyle kitabını bitirirken iki önemli öngörüde bulunmuştur. Kitap yazıldıktan bir yıl sonra Bonaparte imparatorluğunu ilan etmişti, Marx önceden bunu tahmin etmişti ama daha çarpıcı olanı; Napoléon 'Büyük Ordu'nun 1805'teki zaferinin anısına 1806 ile 1810 arasında Paris'teki Vendôme Meydanı'na yaptırdığı görkemli heykelini, kendisini III. Napoléon ilan eden Bonaparte 1863'te, amcasının şapkalı ve asker kıyafetli bu heykelini kaldırtarak, yerine imparatorluk takılarıyla süslenmiş yeni heykelini diktirmişti. Ne var ki bu heykel, 16 Mayıs 1871 tarihinde, Paris Komünü'nün 12 Nisan tarihli kararnamesiyle "bir barbarlık anıtı, kaba güç ve yanlış şan simgesi, galip gelenin yenilenlere yönelik sürekli bir aşağılaması" olduğu gerekçesiyle ressam Courbet'in önderliğinde yıkılır. Marx'ın kehaneti bir ressamın elinde gerçekleşmiş olur.

Kaynakça

Karl Marx, Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire,Yordam Yayınları,çev. Erkin Özalp, 2016

Karl Marx, Fransa'da Sınıf Savaşları, Sol Yayınları, çev. Sevim Belli, 2012

Alexis de Tocqueville, Eski Rejim ve Devrim, İmge Kitabevi, çev: Turhan Ilgaz, 2013

Albert Soboul, La Revoltion Française, Galimard, 1994

34) Marx, 18 Brumaire, sy 124

35) Marx, 18 Brumairen sy 128

Gerçeğin sanatında gerçeğin ustasını aramak
Marksizm sinemalarda

Av. Tayfun TAŞLIOĞLU

Genç Karl Marx'a kadar Marx bir karakter olarak sinemada neredeyse hiç yer bulamamıştı. Ancak Marx'ın birikimi, kitlelerin eylem kılavuzu olarak ve temsil ettiği birikimin derinliğiyle elbette sanatta karşılığını buldu, bulmaya devam ediyor. Bunun en derinden ve açık hissedildiği alan da sinema oldu. Hatta öyle ki sinema tarihinde en önemli belirleyiciler tartışmasız Marx'ın felsefesi ve teorisi ile o teoriye yapılan katkılar oldu. Bütün bunların esasında yatan ana fikir ise gerçeği kavramak ve onu dönüştürmekti.



Genç Karl Marx filminden bir sahne.

Burjuvazinin feodalizmi yere sermede kullandığı silahlar, şimdi burjuvazinin kendisine yönelmiş durumda... Marx'ın Komünist Partisi Manifestosu'ndan bu bölüm okunduğunda Fransız bayrağı önünde kameraya bakan çocuğun bize diktiği gözleri görürüz. Genç Karl Marx (2017) filmi bu sahneyle son bulur ya da yönetmenin bize anlattığı gibi aslında her şey yeni başlar ve bir umut büyümeye devam eder. Arkadaşlık ve uyum dünyasının, yoksulluğun içindeki o yaratıcı ve itici gücüyle oluşacağını anlatan bir umut...

Raoul Peck, çok önemli bir vurguyla filmi bitiriyordu aynı zamanda: Marx Kapital'i yazmaya devam etti, sistemi eleştiren çalışması yarım kaldı; çünkü eleştirdiği nokta hareket halindeydi... Yönetmenin bu müthiş tespitiyle anlattığı Marx'a bir başlangıç ve bir son çizilemeyeceğiydi.

Marx, kitlelerin önüne, demokratik devrimlerin mirasına ve bilime dayanarak, bilimin doruğuna tırmanan bir felsefe, yöntem, teori ve eylem kılavuzu koydu. Marx'ın tahlil ettiği gerçeklik ve eleştiriler tarihseldi. Bu yüzden doğruydu ve bu yüzden Marx eşsiz birikimi, bilimsel ve tarihsel mirasıyla bugün hâlâ dayanılan güç olarak kitlelerin bilincindeki yerini koruyor.

Genç Karl Marx'a kadar Marx bir karakter olarak sinemada neredeyse hiç yer bulamamıştı. Ancak Marx'ın birikimi, kitlelerin eylem kılavuzu olarak ve temsil ettiği birikimin derinliğiyle elbette sanatta karşılığını buldu, bulmaya devam ediyor. Bunun en derinden ve açık hissedildiği alan da sinema oldu. Hatta öyle ki sinema tarihinde en önemli belirleyiciler tartışmasız Marx'ın felsefesi ve teorisi ile o teoriye yapılan katkılar oldu. Bütün bunların esasında yatan ana fikir ise gerçeği kavramak ve onu dönüştürmekti.

İşte sinemanın tarihi de sınıfların konumlarına göre değişen gerçekle kurulan ilişki, onun kavranışı, dönüştürülmesi ve bu pratiğin yönüne göre belirlendi.

Gerçeğin ustası Marx'ı, gerçeğin kitlelerin elinde devrimci bir silaha dönüştüğü Marx sonrası dönemde, sinema tarihinde arayacağız yazımızda. Bunun için de öncelikle gerçekçiliğin hangi miras üzerinde yükseldiğini anlamak gerek.

Kuşkusuz gerçeğin bir kavram olarak ele alınışının tarihi insanlık

tarihi kadar eski bir tartışma. İnsanlık tarihi bir açıdan gerçek ve gerçekliğin tarifi ve gerçeklikle kurulan ilişki üzerinde şekillendi ve ilerledi.
Öte yandan gerçek ve gerçekçilik, burjuvazinin yüzyıllara yayılan kültür devrimi içinde gelişti, burjuva demokratik devrimlerinin dinamiği ile atılım yapan bilimle aydınlandı ve görünür hale geldi. Yüzyıllar boyu aranan gerçek, göklerden yere -ama önce burjuvazinin aklına ve avuçlarına- düştü.

Gerçeğin izlediği tarihsel yol, gerçeğin tarihsel görünümü gibi bir yandan birikim olarak sürekliliği beraberinde getirirken bir yandan da atılım anlamıyla bir sıçrayışı ve kopuşu içinde barındırıyordu. Kuşkusuz bu kopuşu hızlandıran sıçramalar da yine on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılı sarsan hızlı dönüşüm ve toplumsal hareketler zemininde gerçekleşti.

Değiştirmeye çalışanın kendi de o süreç içinde değişir. Sanat da bundan bağımsız olmadı.

Marx ve gerçekçilik

İşte burada da karşımıza Marx öncesi ve sonrası olarak ayrılan bir dönem ortaya çıkıyor. Marx ve Engels, kapitalizmin onu yıkacak olan iç çelişmelerini tespit ettiler. Toplumsal değişim ve ilerlemelerin, daha açık ifadeyle tarihin maddesinin açıklaması ile yapılan bilimsel katkının, işçi sınıfının ayaklanma ve iktidar denemeleri dönemine denk düşmesi anlamlıdır. Marx'ın felsefeyle toplumsal pratiği birleştirmesini sağlayan, onun işçi sınıfının örgütlenme ve ayaklanma denemelerine tanıklığı, bu deneyimlerin yarattığı ortamın etkileri ile burjuva düşünür ve iktisatçılarıydı. Bu bağlamda onun Shakespeare, Cervantes gibi gerçekçiliğe ilk şeklini veren kaynaklara olan ilgisi ve döneminin burjuva gerçekçilerinin estetiği ve sanatına olan yakınlığın ötesine varan duygudaşlığı ve düşünsel ortaklığı oldukça anlamlıdır. Aynı şekilde Marx'ın Balzac'ın "Gizli Başyapıt" kitabına olan ilgisi de dikkat çekicidir. Marx'ın sanat ve estetik ile ilgili yaklaşımını doğrudan yazdığı bir kaynak bulunmuyor. Eserlerinde bunlara ilişkin nüveler varsa da bütünlüklü ve açık bir değerlendirmeye rastlamıyoruz.

Marx'ın kendinden sonra sanatı ama özellikle de sinemayı bu derece etkilemesinin de kuşkusuz tarihsel bir anlamı var. Sinema Marx'ın ölümünden yıllar sonra ortaya çıkabilmişti. Hayatında hiç film izlememiş olan Marx, hem farklı akımların özündeki anlayışlar açısından hem de tekniğin kavranışı ve uygulanışıyla ilgili akımlar arasında hararetli tartışmaların tam ortasında bulunuyordu.

Marx sanat ve estetiği yorumlamadı, yorumlayamadı. Burjuvazinin sanat ve estetik birikimi ile kültür devrimi yüzyıllara yayılan deneyimi ve üretimi dikkate alındığında toplumsal pratiği ve birikimi sınırlı işçi sınıfının bu estetiğin üzerine çıkması henüz mümkün değildi. Kaldı ki işçi sınıfı ile köylülük arasındaki kopukluk ve işçi sınıfının ittifaklardan yoksunluğu Paris Komünü'nün yıkılmasını doğuracak kadar derindi. Burjuvazinin köylülükle ittifakının da bütünüyle dağıldığı söylenemezdi. Köylülüğün pratiği de burjuva sanatına hâlâ yansımaktaydı. Bu birikimle yarışacak bir sınıf kültürü ve bunun üretimi söz konusu değildi. Nitekim Marx'ın da dâhil olduğu aydınlar tarafından burjuva sanatının değerleri, ilerici yönleriyle bir mirastan öte güncel bir değer olarak kabul gördü.

Bu yönüyle bir kopukluktan bahsetmek söz konusu değil.

Marx, bilimsel sosyalizmin bir toplumsal pratik haline dönüşmesinin başarısız girişimlerine tanık olsa da emekçi iktidarını göremedi. Öyle ki Marx emekçilerin tarihsel pratiğiyle ancak ileride var olacak bir kültüre felsefesiyle katkı sağladı. Öte yandan emekçilerin yani geleceğin sanat felsefesi, emekçi pratiğin yoğunlaştığı ve egemen olduğu koşullarda var olabildi. Marx'ın estetiği de yirminci yüzyılda emekçinin pratiği ve iktidarı ile gerçek yerini buldu ve toplumcu nitelemesini kazandı; gerçekçilik ancak emekçinin ellerinde ve onun sanatında insanlığın değeri olarak hayat buldu.



Sovyetlerin ilk on yılı içinde üretilen filmler ve ortaya konan teknik sıçramanın sinema tarihine açtığı kapı 60'lı yıllara kadar uzanan pratiğin ve hatta bugüne kadar çağdaş sinemanın hareket noktası oldu.

Sovyet Devrimi ve sinema

Her ne kadar sinema ABD'de ve Fransa'da ortaya çıkmışsa da sinemaya esas değerini veren onun Sovyet Devrimi'nin içinde biçimlenmesi oldu. Yani sinema, kitlelerin sanatı, kitlelere yönelen bir sanat olduğunda ve daha önemlisi gerçeğin keşfine soyunduğunda bir sanat haline geldi.

Ekim Devrimi'nden sadece haftalar sonra Leningrad'da Sinema Komisyonu kurulurken yine aynı yıl içinde sinema işçileri, OKO (Dağıtımcı, Gösterimci ve Yapımcılar Federasyonu), Sinema Sanatı İşçileri Birliği ve Sinema-Tiyatro İşçileri Birliği gibi örgütlere kavuşmuştu.

Emekçi iktidarının sinemayı örgütlemeye başlaması ile sinemacıların iktidardan ayrı olarak da örgütlenmesi devrimci dinamik bir sanatsal ufka ve derinliğe dönüştü. Sovyet sinemasının montaj keşifleri, üre-

timleri ve hatta gerçeğin nasıl sunulacağı, gerçekle nasıl ilişki kurulacağı, bu kavrayışın hangi biçim ve yönteme uygun düştüğü gibi tartışmalar ve arayışlar, sinemaya dünya çapında damga vurdu. Sovyetlerin ilk on yılı içinde üretilen filmler ve ortaya konan teknik sıçramanın sinema tarihine açtığı kapı 60'lı yıllara kadar uzanan pratiğin ve hatta bugüne kadar çağdaş sinemanın hareket noktası oldu.

Sovyet arşivlerinde çalışan ilk Batılı tarihçi Marc Ferro'nun da altını çizdiği gibi Sovyet iktidarı, sinemacılık mesleğini "öteki yazar ve sanatçı gruplarıyla eşit olarak meşru kılan tarihin ilk rejimi" idi.[1]

Sinema Çarlık döneminde Rusya'ya girmişti. Bu dönemde yapım şirketleri kurulmuş ve devrime kadar geçen on yılı aşkın sürede filmler de üretilmişti; ancak



o filmlerin hiçbiri sinema tarihinde bir yer tutmadı. Sinema soyluların elinde melankoli ve nihilizme bulanmış basit aşk filmlerinden öteye gidememişti.

Ekim Devrimi'yle kazanılan o dinamizmin devrim sinemasını yaratma çabası, sinemada da bir devrimi beraberinde getirdi. Bu karşılıklı ilişkinin yaratılmasında devrimin önderliğinin etkisi esastı.

Henüz iç savaş koşullarındayken Lenin, 27 Ağustos 1919 tarihli ve "Fotoğraf ve Sinema Ticaret ve Sanayiinin Narkompros'a (RSFRS Halk Komiserleri Konseyi) Devredilmesine İlişkin Kararname" ile sinemayı kamulaştırdı. Bu kararnameden sadece günler sonra (1 Eylül 1919), dünyanın ilk sinema okulu, Devlet Sinema Enstitüsü (VGIK) kurulacaktı.

Eisenstein, Pudovkin, Bondarçuk, Dovzhenko, Gerasimov gibi pek çoğu sinema tarihine geçmiş yönetmen aynı zamanda bu okulun hocalarıydı. "Şiirsel sinema"sıyla sinemada çığır açan Tarkovski de diğer önemli yönetmenlerle birlikte yine bu okulun mezunudur. Aslında bütün sinema tarihi bir anlamda bu okulun eğitiminden geçmiştir, etkilerini yaşamıştır ya da hâlâ yaşamaktadır desek abartmış olmayız.

Eisenstein ve diyalektik montaj

Bütün bu sinemadaki eğitim faaliyetinin bir yandan da teorik bir çerçeve yaratma zorunluluğu dayattığı düşünülüyordu. Bunun ustası da Eisenstein oldu. Eisenstein'ı sinema tarihinin tepesine oturtan onun buluşları olduysa da o buluşların ve tekniğinin bir düşünsel zemini, bir hedefi vardı:

"İki, üç kişinin cebi için değil, 150 milyon insanın kafası ve yüreği için filmler yapan bir sinema endüstrisi düşleyin. Özel kâr çıkarına dayanmayan, çoğunluğun gereksinimlerine yanıt veren bir sinema."[2]

Sovyet sinemasının içeriğini ve tarihini belirleyen de 150 milyonun gerçekleri oldu. O gerçek, iktidar sorunuydu, iç savaştı, vatan savunmasıydı. Gerçek artık emekçinin ellerindeydi, onu değiştirme görevi omuzlarındaydı. Sinema da bu gerçeğin nasıl kavranacağına ve nasıl müdahale edilebileceğine kafa yoruyordu. Sovyet montajcılığı olarak bilinen süreçle birlikte dünyanın ilk sinema okulunun kurucusu olan Kuleşov, kurgu yaklaşımı ve sinema tarihine "Kuleşov etkisi" olarak geçen teknik ve deneyle sinemaya oldukça dikkat çekici ve temel bir dokunuşta bulunuyordu.

Kuleşov'un deneyinde, oyuncunun aynı sahnesi farklı duygusal etkileri ifade etmek için (açlık, yas vb.) farklı görüntülerle (bir tas çorba, tabutta bir bebek vb.) art arda yerleştirilmekteydi.

Kuleşov oyuncuların, "maddesel yapısını tamamen kontrol etmeyi başarmak" için bedeni eğitebilen "modeller" veya "mankenler" hatta "canavarlar" haline

1) Marc Ferro, Sinema ve Tarih, Çev. Turhan Ilgaz, Hülya Tufan. Kesit Yayıncılık, İstanbul: 1995.

2) Eisenstein, Sinema Sanatı, çev. Nilgün Şarman, Payel Yayınları, İstanbul: 1993, s. 21.

dönüştürmesi gerektiğini öne sürmekteydi. Daha sonra Hitchcock'ta da anlam, "hayvan" olarak oyuncuların etkileyici performanslarından çok kurgu aracılığıyla performansın manipülasyonuyla oluşturuldu.[3]



"Şiirsel sinema"sıyla sinemada çığır açan Tarkovski de diğer önemli yönetmenlerle birlikte Devlet Sinema Enstitüsü (VGIK) mezunudur.

Eisenstein, Pudovkin, Dziga Vertov ve diğer pek çok yönetmen işte bu süreçte ortaya çıktı. Bunların içinde sinemayı en derinden etkileyenler kuşkusuz Eisenstein ve Dziga Vertov oldu. Kurgu ve gerçeklik tartışmasında neredeyse birbirine taban tabana zıt olan bu iki yönetmenin ortak noktası devrime ve partiye sadakatti, onun yararına çalışma amacıydı.

Eisenstein montaj ile Kuleşov'un bir adım ötesine taşıyarak, kitleyi bir duygusal yönlendirmeyle bir anlamda istediği bir tepkiye yöneltmeyi hedefliyordu, diyalektik kurgu buluşuyla da hedefine ulaştı. Bu, aynı zamanda Griffith'in kurgu tekniğinin sanatsallaştırılması anlamına da geliyordu.

Eisenstein, arka arkaya gelen ve birbirinden bağımsız görüntülerde izleyicinin düşünsel olarak kışkırtılması, yönlendirilmesini amaçlarken izleyicinin görüntüleri aklında birleştirerek bir yeni anlama ulaşmasını istiyordu. Filmlerinde de bu görüntülerin birbirini tamamlayan ama birbiriyle de çatışan bir temelde kullanımını sinemaya kazandırıyordu. İşte Eisenstein diyalektiği bu teknikle sinemaya sokuyor, filmleri bu esasa göre şekillendiriyordu.

Grev (1924), sinemayı geri dönülmez biçimde etkileyecek bu diyalektik kurgunun uygulandığı ilk filmdi. Eisenstein burada işçilerin katledilmesini anlatmak için önce işçilerin, onların ayaklanmasını bastıracak askerlerin ve bu görüntüler arasında mezbahada kesilen hayvanların görüntüsünü kurguya yerleştiriyordu. Bu yeni anlatım tekniği sinemayı bambaşka bir evreye soktu.

Potemkin Zırhlısı (1925) ise Eisenstein'ın sinemada devrim yaptığı ve sinema tarihini bir yanıyla yeniden başlattığı filmdi. Odesa merdivenlerinden yuvarlanan bebek arabası sahnesi ile izleyiciyi dehşete düşürerek etkileme sahneleri, 1905 ayaklanmasının bastırılması arasındaki ilişkiyi kurması açısından Eisenstein sinemasının en ünlü sahnesiydi.

Eisenstein'ın sinemada devrim yaratmasını sağlayan devrimci pratiğinin kendisidir. Filmlerinin hemen tamamı devrim ruhunun kitlelere daha derinden benimsetilmesi, o heyecanın ortaklaştırılması ve kitlelerin buna katılmasını sağlamak üzerinedir. Eisenstein bunu İkinci Dünya Savaşı'na yaklaşıldığında Rus tarihini sinemasına tema haline getirerek vatanseverlik, özgüven ve ortak geçmiş duygusu aşılayarak gerçekleştiriyordu.

Sinema Birinci ve İkinci Dünya Savaşı arasında, savaş ve devrimci süreçlerde doğdu denebilir.

Sovyet yönetmenlerini ortaya çıkaran devrim, iç savaş ve vatan savunmasıydı. Onlar çağın ve ülkenin gerçeğini kavradıkları için, gerçeğe sadık kaldıkları ve o gerçeği değiştirmeye ve kitleyi dönüştürmeye yöneldikleri için sanatta devrim yapabildiler.



Mike Wayne'in önemli bir tespiti var: Marksizm ve sinemanın en önemli ortak noktasının kitlelerle ilgilenmesi esasının kitleye dayanmasıdır. Burjuva sanatçılar artık yüzünü halka dönerken Marx da kitlelerin devrimci rolünü, emekçinin yeni dünyanın yaratıcısı oluşunu tespit ediyordu.

Nitekim Ekim Devrimi'nden sonra artık gerçeğin sahibi emekçi sınıflar oldu, Marx'ın Komünist Partisi Manifestosu'ndaki ifadesiyle "kendisiyle birlikte toplumu da kurtarma görevini üstlenen" emekçiydi. Gerçek toplumsal bir kurtuluşu dayatıyordu. Bu da gerçeği toplumun emrine verdi; toplumcu gerçekçilik bu ufukla ortaya çıktı. Böylelikle gerçekçilik artık salt bir yöntem olmaktan çıkıp bir tutuma dönüştü. Bu tutum,

3) Robert Stam, Sinema Teorisine Giriş, Ayrıntı Yayınları Birinci Basım, 2014, s.49.

gerçekçiliği tahlil ve tespit işlevlerinin ötesine götürüp değiştirici ve dönüştürücü bir işleve yöneltiyordu.

Öte yandan devrim coğrafyası Avrupa'dan Asya'ya kaymış; devrim artık işçiler ile burjuvazi arasındaki bir çelişmeden değil, ezilen milletler ile emperyalistler arası çelişmeden güç alıp vatan savaşlarında doğmuştu. Marx'ın Avrupası devrim merkezi olmaktan çıkarken, Marx, Asya'da başka koşullarda, bilimsel yöntemi ve teorik mirası ile dünyanın gündemine tekrar girdi. Marx'ın Manifesto'da öngördüğü gibi işçilerin milli sınıf konumuna yükselerek, milletin önderi olarak ve ancak milli bağımsızlık koşullarında başarabilecekleri devrim, emperyalizme karşı milli bağımsızlık savaşına önderlik etme görevini de emekçinin ve öncüsünün önüne koydu.



Eisenstein'ın sinemada devrim yaratmasını sağlayan devrimci pratiğinin kendisidir.

Toplumcu gerçekçilik, özellikle sinemada, bu tarihsel koşulların içinde gelişti ve bu tarihsel koşullara uygun olarak üretildi.

Emperyalist kozmopolitizmin sanatında ise soyutçuluk ve gerçeküstücülükte milli olana bir bağışıklık, halkın yaşamına ve alınyazısına karşı bir kayıtsızlık, bilinçli olarak gerçeğin altüst edilmesi vardı. Avrupa sanatı yirminci yüzyılda dayattığı teslimiyet ve gerçekten kaçışı tavsiye ediyorken, devrimin coğrafyasında sanat, daha açık ifadeyle gerçekçiliğin mirasçısı toplumcu gerçekçilik, milli olan dışında bir insana ilişkin bir başka şey, halka bağlı olan dışında da milli bir şey tanımaz. İnsanı halktan koparan her sanat metafizik, gerici, anti-estetik bir yönüyle birlikte milli olandan da kopuktur.[4]

Sovyet sineması emperyalist sinemanın aksine toplumcu gerçekçiliğin taşıyıcısı olarak işte o vatan savaşını konu edindi ve doğrudan ona hizmet etti. Nitekim daha İkinci Dünya Savaşı henüz başlamamışken bile Eisenstein, Pudovkin, Vasilyev kardeşler ve diğerleri, Rusya'nın tarihsel kahramanlarını, anavatan savunmasını, Rus vatanseverliğini ve Rus tarihini sinemaya taşımaktaydılar.

Eisenstein, 1938 yılında Aleksandr Nevski gibi Rusların Ortaçağ'daki kurtarıcılarını sinemasına taşıdığında filmi için "yurtseverlik ve milli direniş; tüm filmimizi kaplayan bu..." diyordu. İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında ise Ülke ve Özgürlük'ü (1941) çeken Eisenstein sonrasında "devletin kurucusu" Korkunç İvan'ı (1945) sinemaya taşımıştı.[5]

Pudovkin de Rus tarihsel karakterlerine sinemasını açtı. General Suvorov (1941) ve diğer filmleri bunu takip etti. Polonyalılara karşı savaşmış kahramanların, Minin ve Pozharsky'nin filmini yaptı.

Eisenstein'ın İkinci Dünya Savaşı'nda Almanların Moskova'ya saldırısı üzerine bir gece bavullarını toplama emri gelmesi ve diğer sinemacılarla birlikte Alma Ata'ya gönderilmesi üzerine 1942 yılında yazdıkları Sovyet sinemacılığının mevziini anlamak açısından çok önemlidir:

"Sinema işleyim olarak, kadrolar olarak, Sovyet sanatının büyük geleceği olarak, kültür mirasının ve Sovyet bilimsel düşüncesinin bekçisi olarak korunmuştur."[6]

Vertov ve Kino-Pravda yahut gerçeğin sineması



Eisenstein'ın kurgu ve gerçeklik anlayışına taban tabana zıt olan Dziga Vertov'un pratiği de sonrasında sinemayı özellikle sol, sosyalist sinemayı teknik açıdan ve 'gerçek'le sinema ilişkisi konusunda derinden etkiledi.

4) S. M. Kagan, Estetik ve Sanat Notları, Çev. Aziz Çalışlar, Karakalem Kitabevi, Birinci Basım 2008, s.552-553-554

5) Eisenstein, Film Duyumu, çev. Nijat Özön, Payel Yayıncılık, 1984 s. 84.

6) Tayfun Taşlıoğlu, Sinemada Savaş Yahut Sinemanın Savaşı, Teori Dergisi, Mart 2018, sayı 337, s. 52.

Dziga Vertov Sovyet sinemacılar içinde en ayrıksı olandı diyebiliriz. Onu diğerlerinden ayıran kurmaca olana, dramaya ve senaryoya temelden karşı çıkışıdır. Kameranın "gerçek"e hiç müdahalesi olmadan, onu biçimlendirmeye çalışmadan, edebiyatı ve tiyatroyu tamamen filmin dışına iterek, yönlendirmeyle değil gerçekle ve gerçeğin belgesel bir görünümü ile izleyiciye sunulması Dziga Vertov'un gerçekçilik anlayışıydı. Vertov, bireyin duygusal yönlendirilmesinin burjuvazinin bir yöntemi olduğu iddiasını ve bu nedenle onu bütünüyle reddini, kesin bir çizgiyle işçi ve burjuva arasında kültür çizgisi çizilmesini ve bu temelde sinemanın burjuva anlamda sanattan kopuşunu savunuyordu. Nitekim Vertov, "Kino-Pravda" yani "Sinema Gerçek" olarak isimlendirdiği teorisini 1929'a kadar süren deneysel çalışmaları, haber-film olarak nitelenen belgeselleri ile burjuva dram filmlerine alternatif ve kapitalizme karşı bir silah olarak sinemanın biçimlenmesi düşüncesini sinemaya geçirdi. En önemli iki filmi Kameralı Adam (1929) ve Lenin İçin Üç Şarkı (1934) belgesel sinemaya önemli bir esin kaynağı oldu. Dziga Vertov, bu yaklaşımıyla ne parti ne de sinema çevrelerinde benimsendi. Burada, onun yaklaşımının altında yatan esasın yani gerçeğin kaba ve doğrudan yansıtılmasının aslında sanatsal yönün reddi ve dahası geçmiş birikimin bütünüyle reddi anlamına gelmesinin Vertov'u sinemayı sanata kazandıran, bu zaferi elde eden sinemacıların ülkesinde ve onlarla aynı dönemde oluşunun elbette onu geri plana ittiğinin altını çizmek gerek.

Sinema ve sosyalizmde geri dönüş tezleri

Marx, işçi sınıfının iktidarını görmediğinden ve sosyalizme yönelen bir düzen tecrübesini hiç yaşamayışından dolayı elbette sosyalizmde geri dönüşle ilgili herhangi bir değerlendirme yapamadı. Marx, kendi verili koşulları üzerinden bir teori geliştirdi, bu da elbette pratiğiyle, toplumsal pratikle sınırlıydı.

Ancak iktidar tecrübesi sosyalizmde sınıfların farklı biçimlerde varlığını sürdüreceğini doğruluyordu. Sınıfların ortadan kalktığı tezi, tarımda erken sayılabilecek bir dönemde kolektifleştirme zorunluluğu, savaş şartlarına hazırlanmada sert önlemler alınması zorunluluğu, doğal olarak kimi aşırılıkları da içinde barındırıyordu. Devrimi ve sosyalizmi koruma amacıyla girişilen pratiğin sanatta da bir karşılığı oldu. 1929'dan sonra sanatta sosyalist gerçekçiliğin resmi bir form olarak sanatlara çizdiği içerik ve biçim çerçevesi, sanatta durağanlaşma ve donuklaşmayı beraberinde getirdi, kimi sansür uygulamaları eserleri kalıplaştırarak değersizleştirdi.

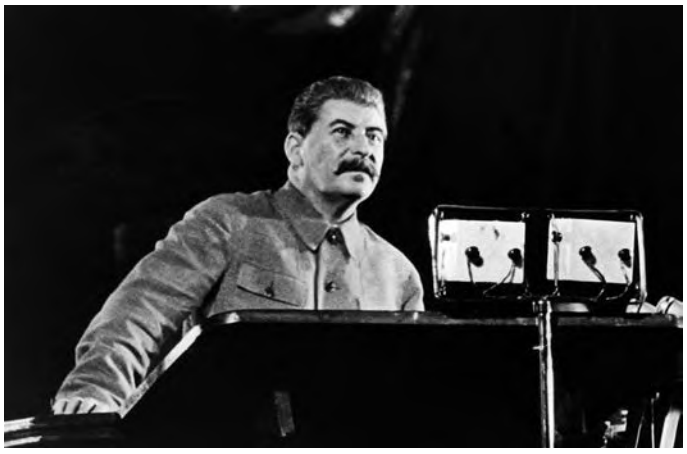
Devrimin özgürleştirdiği ve alan açtığı düşünce ve deneyler, yeni ufuklar yarattı. Önce de belirtmiştik; sinema bu açıdan devrimci dinamizmi en çok yansıtan alan oldu, Sovyet sinemacıların sinemaya evrensel katkıları onların kendi vatan savaşı pratiklerinde gerçekleşti.

Ancak sınıfların ortadan kalktığı, sosyalizme geçildiği, çelişkilerin aşıldığı ve çözümlendiği tezi, yaşamın içindeki çelişkilerden doğan, onu çözümlemeyi ve onu dönüştürmeyi amaçlayan sanatı da kuruttu. Edebiyatta olduğu kadar sinemada da bu durum hızla niteliksel ve niceliksel gerilemeye yol açtı.

Lukacs, Sovyetlerdeki bu durumu "uyuşmazlığın ortadan kalkması bir süreç olarak değil de hemen gerçekleşebilecek bir şeymiş gibi görünürse, o zaman hem uyuşmazlık hem de her türlü gelişmenin güç kaynağı olan çelişki, ele alınacak gerçeklikten uzaklaşmış olur" diyerek eleştirir.[7]

Sovyetler Birliği bütün gücünü ve birikimini savaşa göre konumlandırdı, devrimi korumak için hiçbir alanı boş bırakmadan bütün gücünü seferber etti. Sanat bunun dışında değildi, sinema ise diğer sanatlara oranla propaganda ve ikna gücü, ortak duyu yaratmadaki becerisi ve hızıyla çok daha önemle ele alındı, ona daha fazla müdahale edildi. Sanatçılar bütün duyarlılığıyla daha savaş başlamadan savaşın içinde mevzilendi, vatanseverliği ve özgüveni ateşleyecek filmler yaptılar. Ancak savaş ve sonrasında sanatçılar belli konuları, partinin istediği biçimde çekmekle sınırlandırıldılar. Eisenstein gibi bir deha bile partinin tepkisiyle karşılaştı, sınırlandı ve sansüre uğradı.

Yirmi yıla yayılan bu savunma konumu sinemayı köreltti. O birikim içinden Tarkvoski gibi modern sinemaya yön veren, hatta onu belirleyen bir yönetmen çıkabilmişti; ancak hepsi buydu. Hatta o birikimin okullarından çıkan Tarkovski de Sovyet bürokrasisi tarafından sansüre uğradı, hayatını Sovyetler Birliği'nde tamamlayamadı, acılar içinde can verdi. Devrimin ilk on yılındaki canlılık, geri dönülmez biçimde Sovyet sinemasından silindi.



Stalin, bir zorunluluk döneminin önderi olarak gücü, devrimi savunmaya seferber ederken kimi aşırılıklar da sinemaya ket vurmuştu. Ancak esas bu zorunluluklar ortadan kalktıktan sonra görece "serbest"leşen ortama rağmen sinemanın neden gerilemeye devam ettiğinin cevabı ise yine sürecin kendinde açığa çıkıyor. Sosyalizmde geri dönüş, bürokrat elitin elinde sinemanın çürümesinde de kendini gösterdi. Eisenstein'ın da vurguladığı gibi sanat sismografların en duyarlısıy-

7) G. Lukacs, Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı, Çev C. Çapan Payel Yayınları, 1969, s.34-36.

dı ve çürümeyi en başından görmüştü.

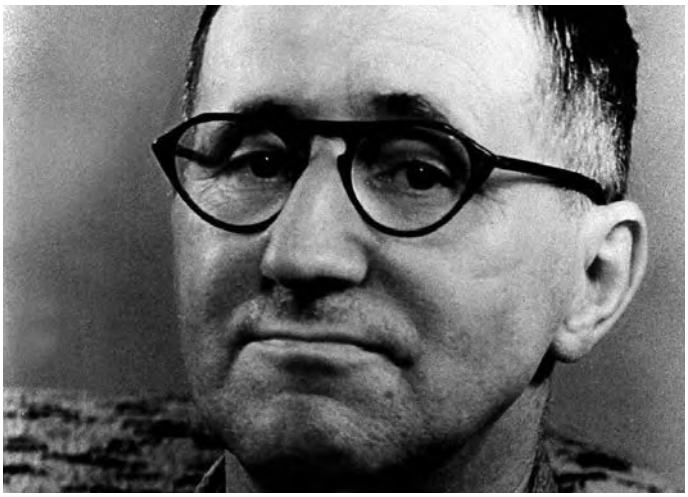
Toplumcu gerçekçiliğin felsefesi de bu pratiğin içinde bir dönüşüm geçirdi, o da kalıplaşarak bir tür idealizme saplandı. Çelişkilerin reddi ve gerçeğin her gün yeniden fethedilmesi değil, değişmez bir doğrunun çevresinde biçimlenen "gerçek"in sunulmasıyla sınırlı anlayış, sadece olumlu ve idealize edilen tipin romantizmi gibi birçok yönden bakış açısını donuklaştırdı ve güdükleştirdi.

Bütün bu süreç kapsamlı olarak değerlendirildiğinde devrim ve sosyalizm pratiklerinin dinamizminin estetik ve sanat tartışmalarına da yansıdığını belirtmiştik. Marx'ın felsefesi Ekim Devrimi ile pratiğe dökülürken toplumcu sanat ve sanat felsefesi ile bunları içine alan gerçekçilik kavramı ve gerçeğin kavranışı tartışılıyordu. Sinemanın sarsıcı biçimde bu tartışmaları tetiklediğini ve onlara yön verdiğini söylemek yanlış olmaz. Eisenstein'ın sinemanın devrimci felsefesini yapmaya girişmesi, Dziga Vertov'un deneysel çalışmalarında özellikle yoğunlaştığı tartışma ve teorik çalışmalar en az onların filmleri kadar gerçekçilik ve sanat tartışmasında etkili olmuştu.

1920'lerden 1950'lerin sonlarına kadar Kracauer, Lukacs, Brecht, Benjamin, Adorno ve diğer onlarca düşünürün teorilerinde oldukça farklı, kimi zaman birbirleriyle çatışan gerçekçilik tartışmalarının ana ekseni kapitalizme karşı bir konumlanıştı. Bu düşünürlerin hemen hepsi sanatı ve sinemayı hep o cephelerden eleştirdiler ve hemen hepsi de örgütlüydü; sosyalizm saflarında mücadele ediyorlardı, ya da en azından iddiaları buydu.

Bu tartışmalar, kökleri daha geride olmakla birlikte ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası anlamlı bir bütünlük ve etkiyle Avrupa'ya ve burjuva sinema çevrelerine kadar yayıldı. Bazin bunlar içinde en öne çıkan düşünür, eleştirmendir.

Bu tartışmaları bütünüyle anlatmak oldukça karmaşık ve hacimli bir çalışma gerektiriyor. Şimdilik sadece bu tartışmaların varlığından söz etmekle yetiniyoruz. Bütün bu tartışmalar düşünceyle, estetikle, felsefeyle ve hatta sinema tekniğiyle iç içe geçmişti. Gerçeği arayan, gerçekle buluşmaya çalışan sinema önünde sonunda eylemine yön veren o düşün birikimine yaslanıyordu. Sinema bu açıdan yaşamla ve toplumsal pratikle ikiz gibidir.



Bertolt Brecht: Sinemanın Marx'ı

Bu tartışmalar içinde sinemada belki de en derin izi bırakmış olan Brecht'tin yöntemidir. Lukacs ile girdikleri tartışma 1930'lar boyunca devam ederken, Brecht'in düşünce ve yöntemini de olgunlaştırmıştı.

Brecht'in Lukacs'ın gerçeğin bütünsel kavranışına ilişkin tezleri ve biçimciliğine karşı eleştirisi ve çözümü "biçimsel yenilik sürekli değişim halindeki toplumsal gerçekliği temsil etmek için duyulan ihtiyaç ile belirlenir" tezi oldu. Brecht, gerçeğin 'doğallaştırılmış', normatif, ideolojik olarak uyumlu temsillerinin üstesinden gelmek için sürekli deney yaparak yeniyi üretmenin zorunluluğunu ileri sürmüştü.[8]

Brecht estetiğini, yöntemini ve yönelimini belirleyen esas olarak burjuva sanatının toplumu edilgen hale getiren ve gerçeğin belirlenen formlarına inanarak, onun sınırlarında düşünmek ve inanmak üzerine kurulu estetiğini yıkma esasına oturttu. Brecht'in epik tiyatrosu gerçeğin diyalektik kavranışını yani yaşamı bütün çelişkileriyle birlikte ele alarak bunu oyuna ve sanata uyarlamayı esas alıyordu. Öyle ki Brecht, izleyiciyi bir olay örgüsüne hapseden, o olay örgüsü içinde "figür"ler ile bütünleştirerek duygusal bir aynılık yaratma ve en nihayetinde çözülme ve sonuca ulaşmanın verdiği duygusal boşalım (katarsis) ile bir sahte gerçekliği yaratan burjuva anlayışına cepheden karşıydı. İzleyici burada edilgendi, düşünme, tartışma ve değerlendirmeden yoksundu; izleyicinin gerçeklikle teması bir inanıştan öteye gitmiyordu. Brecht, gerçeğin bir taklidi ile (mimesis) yaratılanın kitleyi uyuşturduğunu ve tarihsel sürecin dışına ittiğini, bu sayede kitlelerin etkisizleştirildiğini ve düzene uyumlu hale getirildiklerini düşünüyordu.[9]

Brecht'in buna karşı geliştirdiği çözümlerin en başına yabancılaştırmayı yazmak gerek. Daha sonra sinemada yaygınlıkla kullanılacak olan yabancılaştırma, tiyatro sahnesindekinin aslında bir oyundan ibaret olduğunun belli şekillerle ve araçlarla izleyiciye fark ettirilmesidir.

Brecht "Marx, bugüne dek tam benim oyunlarımın seyircisi diye nitelendirebileceğim tek kişiydi. Çünkü onun konularıyla uğraşan bir adamın, doğrudan doğruya bu tür oyunlarla ilgilenmesi doğaldı. Bunun nedeni ise oyunlarımda belirginleşen kavrayış gücü değil, fakat Marx'ın kavrayış gücüydü" diyordu.[10]

8) Avrupa Sinema Kuramları, Ian Aitken, Çev. Edit. Zahit Atam Doruk Yayınları, Şubat 2015 s.353.

9) Mutlu Parkan, Brecht Estetiği ve Sinema, Dost Kitabevi Yayınları, Birinci Baskı, 1983, s. 27-28-29.

10) Mutlu Parkan, Brecht Estetiği ve Sinema, Dost Kitabevi Yayınları, Birinci Baskı, 1983, s.39.

Brecht'in Marx'ı izleyicisi olarak belirlemesi, gerçek bir izleyiciye ne vermek ve ondan ne almak istediğiyle de alakalıydı.



Brecht'in epik tiyatrosu gerçeğin diyalektik kavranışını yani yaşamı bütün çelişkileriyle birlikte ele alarak bunu oyuna ve sanata uyarlamayı esas alıyordu.

Brecht izleyiciye sadece izleyici olmaktan ziyade gerçeğin diyalektik kavranışı ile oyun içinde soru soran, ikna olarak, kendi sorduğu sorulara kendi cevaplarını veren, bir hikâyenin duygusal parçası değil de gerçeğin bir parçası olarak o çelişkileri gören, onlarla yüzleşen bir anlam biçiyordu. Gerçeği izleyicinin kafasında tartıştırarak dönüştürmeyi, onu dönüştürücü pratiğin içine çekmeyi daha doğrusu izleyiciyi gerçeğe itmeyi istiyordu.

Brecht'in bu tavrını belirleyen aslında Doğu Avrupa ve Sovyet deneyimindeki kireçlenmeye karşı siyasal konumlanışıdır. Bunun estetik yansıması toplumcu gerçekçilik anlayışının gerçeğin karakterleriyle yönlendirmeli bir karikatürü, bir burjuva yöntem taklidi oluşuna karşı çıkışı oldu.

Brecht'in Turandot ve Aklayıcılar Kongresi oyunundaki "başkentten yüz mil uzaktaki yasaklı adam" aslında kendisidir. Brecht, Doğu Almanya ve Sovyetler Birliği'nde oyunları yasaklanan, kimi zaman adı bile silinen, baskılanan ve hatta oyunları nedeniyle sorgulara mecbur kalan biridir. Devrimin merkezinde üretmeye, devrim için üretmeye çalışır, bunda ısrarlıdır.

Sovyetlerdeki o kireçlenmeyi yine sanat en önce fark ediyordu, Brecht'in sanatı... Brecht'in Özdemir Nutku'nun aktardığı çok çarpıcı bir cümlesi var. Bilimsel sosyalist gerçekçilik teorisyenlerinden Walter Benjamin bir konu hakkında yakın dostu Brecht'e Moskova'daki bir arkadaşına konuyu danışmasını önerdiğinde Brecht Benjamin'e şu yanıtı veriyordu: "Benim orada hiç dostum yok; zaten Moskova'da hiç kimsesinin dostu yok, tıpkı ölüler kenti gibi..."[11]

İşte Brecht, o kimsenin artık dost olamadığı yabancılaşan parti ve bürokrasiyi tespit ediyordu. Ancak sanatını yine o topraklarda, yine devrimin yararına, yine partiyle temas halinde üretiyor, pratiğini devrimcileştirmekten bir an olsun kopmuyordu.

Brecht'i böylesine yaratıcı yapan onun bu pratiğiydi. Yaratıcılığı kadar pratiği de daha sonraki politik sinemayı, sol-sosyalist sinemacılar başta olmak üzere tümüyle eleştirel sinemayı etkiledi.

Bu etki 'dördüncü duvarın yıkılması' ile kameraya bakarak oynama, kesintili anlatım, epizotlara bölme ve çelişkili, akışı kıran yöntemlerle sinemaya geçti.
Sinemanın büyük ustalarından Angelopoulos'un Yunanistan'daki Metaxas diktatörlüğünü anlattığı üçlemesi Meres ton (1973) O Thiassos (1975) ve I Kinighi (1977) filmleri sinema tarihinde çok önemli bir yer tutuyor. Bu filmler, kamera kullanımı ve kaydırmalardan, anlatım diline ve filmin metin yapısına kadar her şeyiyle Brechtyen bir etkiye sahipti ve Angelopoulos aslında burada gerçekliği kesitler halinde izleyiciyle buluşturuyordu. Angelopoulos burada bir tarih anlatısından çok gerçeğin sorgulanması ve kavranışını hissettirirken aslında "sinemanın dönüştürücü gücüyle dünyayı değiştirmeye" çalışıyordu. Burada da kendine en yakın olarak gördüğü ve yararlandığı yönetmenin Jean-Luc Godard olduğunu söylüyordu.[12]

Avrupa sinemasında Brechtyen etkiler: İtalyan yeni gerçekçiliği ve Fransız yeni dalgası

Brechtyen sinemanın başına yazılacak isim de kuşkusuz Godard'dır. Fransız Yeni Dalga sinemasının bu etkileyici, kaynak ve öncü yönetmenine ileride döneceğiz.



Brecht, sinema tarihine yön veren yönetmenlere kaynaklık etmiş, bu yönetmenler de sinemada kendinden sonraki üretimler üzerinde olabildiğince etkili olmuştur. Bu etkilenmenin dönemleri aştığını söylemeliyiz. Brecht'ten hâlâ söz ediliyorsa nedeni budur. Brecht sinemanın Marx'ıdır.

İtalyan Yeni Gerçekçiliği'nden ondan esin alarak başka bir adım atan Fransız Yeni Dalgası'na, bu kaynaklar üzerinden gelişen Üçüncü Sinema ve diğer ülkelere yayılan başka yeni dalga akımlara kadar hemen bütün akımlarda Brecht etkisi oldukça açık biçimde görülüyordu. Bu tarihsel kaynaklara dayanan günümüzün güçlü filmlerine bakalım, hepsinde ya doğrudan ya da bu akımlar aracılığıyla ama mutlaka açık bir işaret

11) Özdemir Nutku, Bertolt Brecht ve Epik Tiyatro, Özgür Yayınları, İkinci Basım, Eylül 2015, s.53.

12) Sinemada Tarihin Görüntüsü, Oğuz Maral, Kalkedon Yayınları, Birinci Basım, Kasım 2014, s.384-391

olarak Brecht'i görürüz.

Sözgelimi Rus yönetmen Zyganitsev'in geçtiğimiz aylarda gösterime giren filmi Nelyubov (Sevgisiz)'da, Brecht'in açık etkileri görülen yönetmen Antonioni'den oldukça etkilendiği anlaşılıyordu. Çekim açıları ve planlarla birlikte Rusya eşofmanı taşıyan bir kadının kameraya bakan o çarpıcı sahnesinde, perdeden çıkıp gelen bakış, bizi gerçekle buluşturur, gerçeğin bize dehşetini hissettirir. Böylelikle gerçek artık Rus izleyicinin de içinde olduğu bir kesit olarak izleyicinin kendisinde var olur. Kadın, bütün kaosa ve gerçeğin ağırlığına rağmen tepkisizliği ile Brecht'in o diyalektik kurgusunu olabildiğince hissettirir. Bunun gibi binlerce örnek üzerinden Brecht'in sinemadaki etkisini göstermek mümkündür.

Sinemanın Brecht'le kurduğu bu ilişki, ideolojik konumlanışı ve siyasal eylemi olan sanatıyla 1960'ların aydınının arayışlarına bir çıkış yolu, yöntemi sunuyordu.



1956'da Macaristan'a ve 1968'de Prag'a giren Sovyet tankları, sosyalist aydının bilincinde bir deprem etkisi yarattı. Buna duyulan tepki arayışları sinemayı iki kaynağa yöneltti: İdeolojik kaynak Mao ve Çin Devrimi pratiği, yöntem ve araçlarda da Brecht... Sinemanın Brecht'in kavrayışına duyduğu yakın ilginin altında yatan neden aslında Brecht ile duygudaşlıktı. Bu duygudaşlık Sovyet tankları karşısında duyulan öfkedir.
16 Haziran 1953'te Doğu Almanya'da inşaat işçilerinin başlattığı fazla çalışmaya karşı grev ve eylemler, hızla yüz bin kişilik bir ayaklanmaya döndüğünde Sovyet tanklarının Berlin'e girişi ve 513 kişinin ölümü, 106 inşaat işçisinin idamı ile bastırıldı. Brecht, Sovyet tanklarına karşı şu şiiri yazacaktı:

(...)
Dün gece beni gösteren parmaklar gördüm düşümde
Bir cüzzamlıydı sanki gösterdikleri
İş görmekten aşınmış tırnakları ile
Bağırdım onlara bilgisizler, diye
Suçumu bilerek

Brecht, bu bastırma hareketini sert bir şekilde kınadığını parti genel sekreterliğine bir mektup yazarak bildirdi. Ancak o mektubu bile sansüre uğradı ve sadece onun partiye bağlılığını bildirdiği bölüm basına verildi.[13]

Brecht İtalyan Yeni Dalgası'nda da etkilerini gösterdi; ancak onu sinemada var eden Fransız Yeni Dalga akımının radikal, deneyci ve öncü ismi Jean-Luc Godard oldu.

Godard, özellikle 60'lı yıllara kadar olan sinema birikimine sıçrama yaşattı. Godard, sinemanın estetiğinden düşünsel kaynaklarına, filmin çekim sürecinden dağıtıma ve izleyiciye yüklenen anlama kadar yerleşik düzene meydan okuyan hatta onun altına dinamitler koymayı öneren, bunun eylemine girişen bir yönetmendi. Öyle ki yeni olanın ve onu yaratan deneyciliğin aşırılıkları ve anlaşılmazlıklarına rağmen sinemayı etkiledi.

Neydi Godard'ın kaynakları? Bunu anlatmak sanırız gerçekçiliğin sinemada izlediği yolun kırk yıllık dilimine de işaret etmiş oluyor.

1930'lardan başlayarak Fransız şiirsel gerçekçiliği, burjuva melodramlarına karşı halkın sinemanın bir parçası olmasının kimi çelişkileri ve burjuva karamsarlığını da bir ölçüde barındırmasına rağmen kameranın stüdyolardan sokaklara inişinin ilk örnekleridir. Carne'nin Sisler Rıhtımı (1938) (Attila İlhan'ı da derinden etkilediği biliniyor) gerçekçiliğin öncülerinden Renoir'in son ve en çarpıcı örneklerini verdiği Cennetin Çocukları (1944) bunlar arasında sayılabilir.

Cennetin Çocukları, kitleyi tedirgin edecek düzeyde büyük bir güç olarak sinemaya yansıtmada sinemaya kaynaklık etmesi açısından oldukça da önemli bir film. Yine Jean Vigo'nun L'Atalante (1934) filmi de bu kaynak filmlerin en önemlilerindendir.

Şiirsel gerçekçilik bir çözümleme getirmez ve hayatın çelişkilerine karamsar bakış açısıyla burjuva sinemasına daha yakın sayılabilir.

Gerçekçiliğin bayrağını devralan ise İkinci Dünya Savaşı sonrası İtalyan Yeni Gerçekçilik akımı oldu. İtalyan Yeni Gerçekçiliği, Mussolini propagandası ile burjuva melodramları arasına sıkışmış sineması sonrası anti-faşist mücadele içinde büyüyen birikimin İtalyan Komünist Partisi'nde örgütlü ya da onun halkaları içinde olan sinemacıların elinde somutlaşmasıydı. Visconti'nin Tutku (1942) filmi ile başlayan akım, etkileri bugüne dek uzanan Rosellini'nin Roma Açık Şehir (1945) filmi başta olmak üzere Visconti'nin Yer Sarsılıyor (1947), De Sica'nın Bisiklet Hırsızları (1948) ve Umberto D (1952) gibi etkileyici kült filmlerini yaratmıştı. "Kameranı al, sokaklara çık." İşte İtalyan Yeni Gerçekçiliği'nin sloganı buydu. Bu akımda kamera halkın içinde, halka dönük ve kamera açısı halkın göz hizasındaydı. Doğal ışık kullanımı, sıradan oyuncuların seçimi, gerçekliğin olabildiğince yalın biçimde aktarımı gibi özellikleriyle bu akım aslında kendinden sonra sinemanın yönünü, gerçekçi sinemayı belirledi. İtalyan Yeni Gerçekçileri, solun gittikçe gerilediği şartlarda Hıristiyan Demokratların iktidara geliş sürecinde adım adım silindi. Yerini Fransız Yeni Dalgası'na bıraktı.

13) Özdemir Nutku, Bertolt Brecht ve Epik Tiyatro, Özgür Yayınları, İkinci Basım, Eylül 2015, s.52.

Sinemada gittikçe daha sertleşen ve daha sınıfsallaşan yaklaşımın temelinde İkinci Dünya Savaşı sonrası burjuvazinin bir kesimi ile emekçi sınıflar arasındaki anti-faşist birliğin ortadan kalkması yatmaktaydı.

Godard'ın Sinemarksizmi: Dziga Vertov, Brecht ve Mao

Godard sinemasını yaratan süreç de bunun hemen arkasından gelişti. Gerçekçiliğin izlediği yolun vardığı uç noktalardan biri olarak Godard, Sovyet sinemasından Dziga Vertov'un 'gerçek'lik yaklaşımını, yöntemde Brecht'i, ideolojik önderlikte de Mao'yu benimsiyordu. Bilimsel sosyalizm üzerine yapılan yoğun tartışmalar ile Lenin ve Mao'nun katkılarını ve üçüncü dünyanın bu pratik içindeki yerini bütünüyle sinemalaştıran yine Godard oldu.

"İşte yanıt bu", "işte gerçek bu" demez Godard sinması, "yanıtları tartışalım", "bunlar sorularım", "gerçeğin parçası" olalım der. Tartıştıran, sorgulatan, dönüştüren ve izleyiciyi gerçeğin parçası haline getiren sinema... İşte Godard'ın Brechtyen gerçekçiliği buydu. Bunun sinematografik karşılığı da Dziga Vertov'un Kino-Pravda'sı (Sinema Gerçek), onun gerçeklik yaklaşımı oldu. Ona atıfla, kurduğu sinema kolektifinin adını Dziga Vertov koydu. Kolektif pek çok deneye imza attı, ancak nedenleri bir kenara uzun ömürlü olamadı. Godard, Maocu angaje bir grubun bir hücre evindeki okumalarını anlattığı Çinli Kız'da (1967) "toplumsal sınıfların olmadığı bir toplumda yaşamak isteyenler için bile, sınıfların varlığını sürdürdüğünü göstermek gerekiyor" diyerek sosyalizmde geri dönüş meselesine ve Sovyetler meselesine el atarken Çin kültür devrimi üzerine alıntılarla izleyicide bu tartışmayı yaratmayı istiyordu. Brecht etkilerinin en sert biçimde uygulandığı ilk filmlerden biri olarak Çinli Kız'da Godard kimi yerlerde doğrudan sloganlara, cümlelere başvuruyordu. Bunu daha sonra Sympathy For The Devil'de (Bir Artı Bir, 1968) şöyle görüyorduk:

Yine filmde duvardaki "SİNEMARKSİZM" sloganı aslında sineması ve yönelimini açıkça anlatıyordu. Mao'yu bir imge haline getirmesini diğer filmlerinde de gördük.

Resmi adı İngiliz Sesleri (1969) olan filmi bütün kampüs gösterimlerinde 'Mao'da Buluşalım' olarak adlandırılıyordu. Fabrikada işçiyi sağırlaştıran ses imgesi-

MAO
R
T

ne filmin sonunda verdiği yanıt, öğrencilerin birlikte söyledikleri Beatles'ın "You say yes, I say no" (Sen evet dersen, ben hayır derim) şarkı sözlerini değiştirerek "You say Nixon, I say Mao" (Sen Nixon dersen, ben Mao derim) "You say U.S, I say Mao" (sen Amerika dersen, ben Mao derim) oluyordu.

Godard'ın ideolojik alandaki çatışmada kimi çarpışmaları çok erken görerek tavır aldığını da eklemeliyiz. Gerçekten de ideolojik konumlanmasındaki sağlamlık ve sanatsal derinliği onu 60'ların sonunda Foucault başta olmak üzere düzenin ideolojik akımlarıyla mücadeleye götürdü. Öyle ki Foucaultların etrafta rahatça çalım satamamaları için film yaptığını da söylemekten çekinmeyecekti.[14]



Godard ile temasta olan ve ondan oldukça etkilenen iki İtalyan yönetmen, Pasolini ve Bertolucci de sinema tarihine geçtiler. Onları da unutulmaz ve etkili kılan ideolojik hatlarıydı. İkisi de bilimsel sosyalistti, filmlerini de buna göre konumlandırdılar. Üçü de Althusser'den etkilenecek kadar sinemalarıyla felsefenin içindeydiler. Öte yandan elbette tek ortak noktaları bu değildi. Pasolini'nin filmlerinde de Brecht'in sesi duyulur. Kült filmlerinden Salo ya da Sodom'un 120 Günü (1975) Brecht etkisinin en açık olduğu filmdir. Öte yandan Althusser'in pratik materyalizme temel katkısı olan ideolojinin eleştirisi teorisinin yansımalarını Pasolini'nin filmlerinde de görüyoruz. Nasıl ki Althuser felsefinin altında yatan emekçi sınıfının kapitalizme karşı mücadelesiyse Pasolini için de filmin özü bu bilinçtir.[15]

Nasıl ki Althuser de devletin ideolojik aygıtları arasında aileyi koyduysa Pasolini de Domuz Ahırı (1969) filminde iktidarı elinde bulunduran ailelerin çelişki ve krizi üzerinden burjuva aile kurumunun iktidarıyla hesaplaşır. Pasolini Mao'nun bir röportajından alıntıyla "İnsanlık nereye gidiyor?" sorusunu sorarak başladığı Şahinler ve Serçeler'de (1966) ise Mao'nun uzun yürüyüşüne, ünlü serçe kampanyasına ve Marx'a atıflarla sosyalizm üzerine başyapıt niteliğinde bir tartışma sunuyor.

Bertolucci ise Düzen Adamı (1970) filmi ile İtalyan burjuvazisinin faşist iktidarı itirazsız kabul etmesini eleştirirken 1900 (1976) filminde de faşizmin yükseliş ve çöküş dönemini, toprak mücadelelerini iki erkeğin kişisel hayatları üzerinden ele alır. Giordana'nın 1900'den yıllar sonra çevirdiği Gençliğin En İyisi de (2003) bu kez yakın dönem İtalya tarihine altı saatlik bir başyapıtla bakar; film âdeta 1900'ün devamı gibi-

14) Godard Godard'ı Anlatıyor, Jean-Luc Godard, Metis Yayınları, Üçüncü Basım, Mart 2014, s.130.

15) (1) Agon Hamza, Althusser and Pasolini: Philosophy, Marxism, and Film, Palgrave Macmillan, 2016.

dir. Her iki yönetmen de aile üzerinden İtalya tarihi, politik konumlanmalar, kültür üzerine yaklaşımlarını filmlerine yansıtıyor, ancak elbette Bertolucci'yi Giordana'dan ayıran onun sınıfsal yaklaşımıdır.



Sovyetler Birliği'nin ve Yugoslavya'nın çözülüşü, Çin'de göreli yalpalamalar, 80'lerden başlamak üzere sinemayı ABD'nin ideolojik ağırlığına, 'Amerikan rüyasına' bıraktı; ancak yirmi yıl gibi kısa bir süre için. (Görsel: 1983 Yapım Scarface filminden)

Marx sinemada gençleşiyor

Emperyalizm 80'li yıllara kadar sinemada ideolojik hegemonya kuramadı. ABD, İkinci Dünya Savaşı sonrasında göreli üstünlük yakaladıysa da bunun en etkisiz olduğu nokta belki de sinemadır. Artık birey kendisine film pazarlanan bir nesne değildi. Kitleler içinde benliğinin sınırlarını aşan, gerçeği bilmeye, dünyayı anlamaya ve onu milli ve milletlerarası ölçekte değiştirmeye gözünü dikmişti ve "bireyselliğini toplumsallaştırmak" istiyordu. Bunu belirleyen dönemin milli kurtuluş savaşları, devrimler ve sosyalizm deneyleri oldu. Birey, kitlelerin tarihsel hareketi içinde özgürleşebildi ve edilgen konumundan sıyrılabildi. Kitlelerin sineması, gerçeğin sineması, insanın sineması... Bu adlandırmaların hepsi doğruydu, sinemanın farklı yönlerini tarif ediyordu.

Sovyetler Birliği'nin ve Yugoslavya'nın çözülüşü, Çin'de göreli yalpalamalar, 80'lerden başlamak üzere sinemayı ABD'nin ideolojik ağırlığına, 'Amerikan rüyasına' bıraktı; ancak yirmi yıl gibi kısa bir süre için. Hollywood, oldukça büyük bütçelerle sinemayı gerçekliğin altüst edildiği, izleyiciyi robotlaştıran, bilinci uyuşturan bir araca dönüştürdü. Ancak bugün Hollywood kendini sorguluyor, kısırlaşarak etkisizleştiğinin farkına varıyor. İdeolojik hegemonya işlevini yitiren, klişelere mahkûm Hollywood'un sinemadaki egemenliği sönümleniyor. Teknoloji ezilen dünyanın, geniş kitlelerin ideolojisi karşısında etkisizleşiyor. Batı sineması artık kendi çürüyüşünü, bireycilik ve ikiyüzlülük içinde yitirdiği gerçekliği, kültürünün ve sanatının parçalanışını tespit ediyor. Ruben Östlund'un Kare (2017) filminin bu çarpıcı gerçekleri bütün açıklığıyla tespit etmesinin zamanlanması anlamlıdır.

Genç Karl Marx filminin de bu dönemde çekilmesi tesadüf değil. Batı aydını kapitalizmin çürüyüşüne çözüm sunmak için yeni, dinamik, genç düşünceler arıyor, bulamadığı ölçüde unuttuklarına geri dönüyor. Marx'ı sinemada gençleştiren de aslında sorunu nerede gördüklerinin bir işareti. Marx gençleşerek dönüyor.



Pasolini'nin kült filmlerinden Salo ya da Sodom'un 120 Günü (1975) Brecht etkisinin en açık olduğu filmdir.