ANTONIS LIAKOS

Dünyayı Değiştirmek İsteyenler, Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?



iletişim

ANTONIS LIAKOS

Dünyayı Değiştirmek İsteyenler Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?

ANTONIS LIAKOS 1947'de Atina'da doğdu. Halen Atina Üniversitesi'nde tarih profesörüdür. Yayımlanmış kitapları arasında *L'Unificazione Italiana e la Grande Idea; 1859-1871* (Floransa, 1995) ve *Labour and Politics in the Interwar Greece* (Atina, 1993) sayılabilir. Liakos *Historein* dergisi yayın kurulu ve European Science Foundation Network of National Histories in Europe (NHIST) üyesidir.

Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο
© 2005 Polis Publishers & Antonis Liakos

İletişim Yayınları 1324 • Politika Dizisi 70
ISBN-13: 978-975-05-0605-5
© 2008 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2008, İstanbul

EDİTÖR Kerem Ünüvar
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ANTONIS LIAKOS

Dünyayı Değiştirmek İsteyenler Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?

Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο

YAYINA HAZIRLAYAN *Foti Benlisoy*

ÇEVİREN *Merih Erol*

iletişim

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

ÖNSÖZ 15

1 GELECEKTEKİ ULUS
Başlangıçta Marx Vardı 19

2 ULUSLAR TEORİ ARAYIŞINDA
II. Enternasyonal'in Kararsızlığı 27

3 KARAKTER CEMAATLERİ
Avusturya Marksizmi ve Otto Bauer 31

4 STALİN VE ULUS
Objektif Kriterler 37

5 ANTİ-EMPERYALİST HAREKETLER
Marksizm Milliyetçiliği Tercüme Ediyor 41

6 MATRUŞKALAR
Rus Bebekler 45

7 GRAMSCI VE BATI MARKSİZMİ 49

8 ULUS KENDİSİNİ İNŞA EDİYOR
E. P. Thompson 53

9 DEVLETİN ÜRÜNÜ ULUS
Nikos Poulantzas 57

10 HALKIN ÜRETİLMESİ
Etienne Balibar 61

11 SOSYAL ANTROPOLOJİ
Ulus ve "*Ethnicity*" 65

12 PARADİGMA NASIL DEĞİŞTİ? 69

13 MİLLİYETÇİLİK ELEŞTİRİSİNİN SOYAĞACI
Hannah Arendt 73

14 HAYALİ CEMAATLER
Benedict Anderson 81

15 GELENEĞİN İCADI
Muhafazakâr Devrimin Eleştirisi 87

16 ÖTEKİNİN BELİRLEDİĞİ CEMAATLER OLARAK ULUSLAR
Sömürgecilik Sonrası Yaklaşım 91

17 ULUSUN ÖTESİNDE
Appadurai ve Habermas 99

18 YENİ KOZMOPOLİTLİK
Agamben 105

19 KÜRESELLEŞMENİN KARŞI-ULUSU
Hardt ve Negri 111

20 "SAMİMİYET CEMAATLERİ"
Amerikan Yeni Solu 115

21 ÇİFT YOLLU TARİH
Modernizmle Karşılaşma 121

SONSÖZ 129

SUNUŞ

Elinizdeki kitap, yazarının da hemen başlangıçta itiraf ettiği üzere, Yunan entelektüel camiasında cereyan eden hayli hararetli bir polemik vesilesiyle kaleme alındı. Antonis Liakos'un da bizzat tarafı olduğu bu tartışma, tarihçi Nikos Svoronos'un *To Elliniko Ethnos Genesi ke Diamorfosi tu Neu Ellinismu* [Yunan ulusu, Yeni Helenizmin Doğuşu ve Gelişimi] adlı eski bir denemesinin 2004'te yayımlanmasını takiben gelişti. Her ne kadar kitap doğrudan doğruya bu tartışmaya ilişkin bir müdahale metni değilse ve yine yazarının da itiraf ettiği üzere polemik fikri daha yazının ilk aşamasında terkedilmişse de Türkiyeli okurun kitabın ana fikrini ve arka planını daha iyi kavrayabilmesi açısından söz konusu tartışmaya kısaca da olsa değinmek gerekiyor. Üstelik, kitap boyunca Svoronos'a ve onun vesilesiyle gündeme gelen tartışmaya yapılan atıfların sayısının hiç de az olmaması bu gerekliliği pekiştiriyor.

Önce Svoronos'un kim olduğuna dair bir iki not: Yunan tarihçiliğinin abidevi isimlerinden Nikos Svoronos, 1911'de Lefkada'da doğdu. Atina Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bi-

tirdi ve Atina Akademisi'nin Ortaçağ Arşivi'nde çalıştı. Savaş sırasında Ulusal Halk Kurtuluş Ordusu (ELAS) saflarında Nazi işgaline karşı direnişe katıldı ve Yunan Komünist Partisi (KKE) üyesi oldu. 1945 yılında, Fransız Enstitüsü'nün yardımıyla başka solcu aydınlarla birlikte Fransa'ya sığındı. 1953'te "Que sais-je" dizisinden yayımlanan *Histoire de la Grèce moderne* [Çağdaş Yunanistan Tarihi] adlı kitabı, özellikle Direniş ve İç Savaş konularında resmi tezleri benimsemediği için milliyetçi Yunan basınında büyük tepkiyle karşılandı. Bu tepkilerin de etkisiyle 1955 yılında Yunan vatandaşlığından çıkarıldı. Svoronos, 18. yüzyılda Selanik limanı ve ticareti üzerine yaptığı hacimli doktora çalışmasıyla (*Le Commerce de Salonique au XVIIIe Siécle*-1956) Yunan burjuva sınıfının gelişimini ele aldı. 1975 yılında Sorbonne Üniversitesi'nin Docteur es Lettres ünvanını aldı. CNRS'de çalıştı ve *Ecole Pratique des Hautes Etudes*'de (IV Section) Bizans İmparatorluğu kurumları tarihi bölümünün yöneticisi olarak ders verdi. 1974'te Albaylar Cuntası'nın düşmesinin ardından Yunanistan'a döndü. Selanik ve Girit Üniversiteleri'nde çalıştı ve Yunanistan Ulusal Araştırmalar Kurumu yöneticiliği yaptı. 1989 yılında Atina'da vefat eden Svoronos'u uluslararası alanda üne kavuşturan, Bizans tarihi üzerine yaptığı çalışmalardı. Özellikle vergi kayıtlarını ve hukuki belgeleri kullanarak Bizans kırsal yapısı ve ekonomik ve toplumsal gelişimi hakkında çok sayıda eser yayımladı. Modern dönem Yunan tarihi üzerine yaptığı çalışmalar ve özellikle de yukarıda anılan *Çağdaş Yunanistan Tarihi* ise yaptığı sayısız Yunanca baskıyla çok popüler oldu.[1] Svoronos, çalışmalarıyla cunta sonrasında Yunan tarihyazımına yeni bir soluk kazandıran genç bir tarihçi kuşağının esin kaynağı oldu.

---

1 Bu vesileyle bu eserin Panayot Abacı tarafından Türkçe'ye kazandırılmış olduğunu hatırlatalım. Bkz. Nikos Svoronos, *Çağdaş Hellen Tarihine Bakış*, Belge Yayınları, 1988.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Ekim 2004'te Svoronos'un *Yunan Ulusu, Helenizmin Doğuşu ve Gelişimi* adlı eski bir çalışması yayımlandı. Bu çalışma, muhtemelen 1965'te, dönemin alternatif ve muhalif tarihçiliğini popüler bir toplu eserde buluşturmak amacıyla Eleftherudakis Yayınevi'nce hazırlanan bir ansiklopedi için kaleme alınmıştı. 21 Nisan 1967'de gerçekleşen askeri darbe, bu ansiklopedi girişimine son verdi ve Svoronos'un metni unutulmuşluğa ya da meşhur tabirle "farelerin kemirici eleştirisine" terk edildi. İşte bu eski metin, kaleme alınışından kırk yıl sonra yayımlanır yayımlanmaz büyük bir ilgiyle karşılandı ve kısa zamanda yedi baskı yaptı. Dahası, kitap özellikle sol cenahta ulus ve solun Yunan ulusunun inşa sürecine bakışıyla ilgili hararetli tartışmalara vesile oldu

Tartışmayı idrak edebilmek için Svoronos'un kitabının içeriğine kısaca da olsa değinmek gerekiyor. Svoronos, bir el kitapçığı niteliğindeki kısa çalışmasında, antikiteden Yunan bağımsızlık savaşına ya da "Yunan Devrimi"ne, "modern" Helenizmin oluşum sürecini ele alıyor. Svoronos'a göre yolun başında, yani antikitede kendine has bir kültürel fizyonomisi olan (ortak köken inancı, kültürel birlik, ortak bir dil ya da birbirine yakın diyalektler) bir "halk" ya da "etnisite" oluşur. Svoronos'a göre bu elbette "modern" anlamda bir ulus değildir. Svoronos'un amacı, tam da bu kültürel varlığın modern anlamda ulus haline geliş yolunu ele almaktır. Büyük İskender'in fetihleriyle başlayan Helenistik dönemde bu "halk", tarihsel sürekliliğinin temelini oluşturacak ortak bir dilsel biçime kavuşur. Önce Roma sonra da Doğu Roma ya da Bizans dönemi, bu kültürel birliğe ait olma bilincine ortak bir siyasi-ekonomik bütüne ait olma boyutunu da ekler. Diğer yandan, dönemin imparatorluk ideolojisi ve keza Hıristiyanlık inancının evrenselciliği ise antik Yunan geleneğinden uzaklaşma sonucuna yol

açtığı için Svoronos'a göre bu birliğin "tam manasıyla" ulus olmasının önünde bir engel haline gelir. Ancak 11. yüzyıldan itibaren imparatorluğun krize girmesi, imparatorluk eliti içinden bazılarını Yunanlılığın yeniden keşfine götürecek bir arayışa neden olur. 1204'te Bizans İmparatorluğu'nun dağılması ve Latinlere karşı direniş, Svoronos'a göre Yunanlılık bilincinin pekişmesine neden olur. Osmanlı dönemi ise devrin Yunan hakim sınıflarının (kilise, Fenerliler ve yerel önderler), bir yandan Osmanlı sisteminin devamlılığını garanti eden mekanizmaları oluşturmaları diğer yandan ise kültürel devamlılığı sağlamaları nedeniyle çelişkili bir yönelim arzeder. Svoronos'a göre, bu dönemde Yunanlılık bilincinin müdafileri, *armatolos* ve *kleftler*[2] ya da Avrupa'da bulunan aydınlar gibi daha çok Osmanlı sisteminin marjında yer alan gruplardır. Nihayet, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren maddi çıkarları ve düşünsel ufukları onları Osmanlı sistemiyle çatışmaya sevk eden bir Yunan burjuva sınıfının oluşması, devrimci bir ulusal ideolojinin şekillenmesine yol açar. Bu şekilde, geriye dönüşlü ve zigzaglı bir evrim sonucunda Yunan halkı ulusa dönüşür.

Svoronos'un kaleme alışından çok sonra yayımlanan bu kitabı, ulusun milliyetçilik tarafında inşa edilmiş olduğuna vurgu yapan ve Yunanistan'da özellikle 1990'larda güçlenen teorik yaklaşımlara karşı bir polemik malzemesi olarak kullanıldı. Bu görüş doğrultusunda, Svoronos'un incelemesi, ulusun "tahayyül edilmiş" niteliğine vurgu yapan "postmodernistlerin" ya da "kozmopolitlerin" aksine, toplumsal-sı-

2 Kleftler, yağmalarını hem Müslüman hem de Hıristiyanlardan edinen eşkıyalardı. Ne var ki vergi memurlarına ve toprak ağalarına saldırmaları, halk arasında baskı gören reayanın savunucusu olarak görülmelerine yol açmıştı. Osmanlı yönetimi, eşkıyalığın önlenmesi ve özellikle dağ yollarının güvence altına alınması için *armatoloi* adıyla bilinen yerli Hıristiyan milis güçleri oluşturmuştu. Aralarındaki sınır çizgisi çok da belirgin olmayan bu iki silahlı güç 1821 Yunan İhtilali'nde önemli rol oynayacaktı.

nıfsal süreçleri temel alan "maddeci" bir analiz çizgisini ortaya koyuyordu. Tartışma, birçok tarihçi ve bilim insanının katılımıyla ve çeşitli basın yayın organlarındaki çok sayıda yazıyla genişledi. Kitaba dair eleştirel mesafe alanların özellikle vurguladıklarıysa, Svoronos'un Yunan ulusunun üç bin yıllık tarihsel devamlılığına dair hakim şemadan çok da uzak olmadığıydı.

Burada, antikiteden Bizans'a, Osmanlı devrinden çağdaş Yunan devletine, Yunan ulusunun tarihsel devamlılığına dair tarihsel anlatının, Yunan ulusal tarihyazımının merkezindeki şema olduğunu vurgulamak gerekiyor. Yunan ulusunun tarihsel devamlılığını savunmak, 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren Yunan aydınları arasında yaygın bir çaba olacaktır. Tarih öncesinden modern zamanlara uzanan üç bin yıllık bir Yunan tarihi yazma girişimi, daha önce başka tarihçiler tarafından denenmişse de, bütünsel bir ulusal tarih anlatısı organize etme "şerefi", Konstantinos Paparrigopulos'a aittir. Paparrigopulos, "hayatının eseri" *İstoria tu Elliniku Ethnus*'u [Yunan Ulusunun Tarihi] on dört yıllık bir devrede (1860-1874) yayımladı. Bu eser, Yunan ulusal tarihinin uzun yıllar etkili olacak, ana şemasını ortaya koyuyordu. Paparrigopulos'a göre antik ve modern Yunanistan arasında kesintisiz bir süreklilik sözkonusuydu. Yunan ulusunun uzun ve görkemli tarihinde yabancı bir güce tabi olunan iki uzun periyodla ayrılan üç ana dönem vardı. Bu uzun dönemlerden ilki, en eski çağlardan MÖ 145'e kadar olan dönemdi. Bu dönemi ilk yabancı egemenliği devri olan Roma hakimiyeti izledi. İkinci dönem, 1453'te Konstantinopolis'in düşüşüyle sona eren Bizans İmparatorluğu devresiydi. Bu dönemi, ikinci yabancı egemenliği periyodu olan ve 1821'e kadar süren Osmanlı hakimiyeti izledi. Son olarak da, 1821'de başlayan ve *Megali İdea*'nın gerçekleştirilmesiyle en yüksek noktasına ulaşacak

dönem gelir. Bu şema, romantik temalarla da bezenir. Buna göre, Yunan ulusunun her dönemi, kendilerine bahşedilmiş tarihsel bir misyonla ayırt edilebilir. Buna göre, ilk devre uygarlığın yaratılması, ikinci devre bu uygarlığın Hıristiyanlık ile sentezlenmesi ve müdafaa edilmesidir; üçüncü devre ise bu uygarlığın Şark'a aktarılması misyonuyla tanımlanır.

Svoronos'un kitabı, Liakos'un da dahil olduğu eleştirel grup tarafından işte bu şemanın bir takipçisi, dahası, bu şemanın Yunan solu tarafından da içselleştirilmiş olduğunun bir delili olarak ele alındı. Burada dikkat edilmesi gereken, Svoronos'un ulusun kapitalist çağın bir eseri olduğunu öne süren Marksist dizgeyle Yunan ulusal devamlılığı şeması arasında tutturmaya çalıştığı dengedir. Bunu yapabilmek için de "ulus" ve "halk" deyimleri arasındaki anlamsal ayrışmayı kullanır. Buna göre ulus elbette modern, bir burjuva sınıfının oluşumuyla gerçekleşen bir toplumsal örgütlenme biçimidir. Halk ise tarihsel devamlılığı olan bir kültürel bütündür. Liakos'a göre bu durum, Yunan komünistlerinin ulus ve halk arasındaki ayrımı yeniden tanımlama girişimleriyle bağlantılıdır: "Yunanistan'da o dönemdeki hakim ideolojiye göre, halka yapılan referansın çağdaş bir karakteri varken, ulusa yapılan referans aşkın karakterlidir. Yunan Komünist Partisi de Svoronos da bu ayrımı yaparlar; fakat ulusu modernlikle, halkı ise diyakroniklikle tanımlarlar. Bu kavramsal ayrıştırma, halkın zaman içerisinde ulusal vasıflarla donandığını belirlemelerini sağlar. Bu şemaya göre, halka veya –alternatif olarak– milliyete kültürel özellikler atfedilirken, ulusa politik özellikler atfedilir. Bu şekilde, Yunanlı Marksistler Yunan ulusunun tarihsel 'devamlılığı' ideolojisine tamamıyla ters düşmüyorlar ve öte yandan da ulusları burjuva sınıfının ürünü olarak gören Marksizm-Leninizmden de ayrılmıyorlardı."

Svoronos'un kitabı elbette Paparrigopulos kaynaklı şemanın basit bir tekrarına indirgenemez. Burada söz konusu olan, bu şemanın sınıf ve üretim tarzı gibi Marksist kavramlar aracılığıyla idealist ve romantik içeriğinden arındırılarak yeniden inşası ve dahası, sonunda Yunan ulusunu oluşturacak olan kültürel devamlılığın, yani Yunan halkının karakterine dair hegemonik bir iddiadır. Svoronos, diyakronik bir karakteri haiz Yunan halkının ana karakterini "direniş" öğesiyle tanımlar ve ulusal cemaatin oluşumuna dair sol bir versiyon önerir. Svoronos'a göre Yunan ulusal kimliği, 1204'ten itibaren Frenklere, sonra Osmanlılara ve hatta sonrasında da çeşitli büyük güçlere karşı sürekli bir "direniş" içerisinde oluşur. Bu direniş temasını anlayabilmek için küçük bir parantez açmak gerekiyor. Bilindiği gibi, antifaşist direniş sırasında neredeyse ülkenin tamamını kontrol eder hale gelen Yunan komünist hareketi, direnişi takibeden iç savaşı yenik kapatır. Savaşın sonundan demokrasiye geçilen 1974'e kadar sol, kısa aralıklar hariç sürekli olarak devletin ve sağın baskısıyla karşılaşacaktır. Bu dönemde sol bir bütün olarak ulusal bütünün dışına atılır ve "hain" olarak damgalanır. Yenilgiye uğramış olan sol, "hain" damgasından kurtulabilmek, meşruiyet kazanabilmek adına "gerçek" vatanseverlerin kendileri olduğuna ve esas olarak da sağın ülkeyi önce Almanlara, sonra da İngilizlere-Amerikalılara sattığına dair bir karşı anlatı organize eder. Komünistler, Nazi işgaline karşı direnişi inşa etmiş olmanın meşruiyetini, direnişi toplumsal-sınıfsal bağlamından ayırıp onu "ulusal" bir direniş olarak yeniden tanımlayarak pekiştirmeye girişirler. Dahası, "Yunan ulusunun işgal karşıtı direnişi", geçmişteki başka tarihsel anlara da şamil kılınan bir şema halini alır. Böylece zamanla, Düvel-i Muazzama'nın elinde oyuncak olan, haksızlığa uğrayan, ihanet edilen (1922'de İzmir'de, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Kıbrıs'ta

vs.), itilip kakılan Yunan halkı teması bütün tarihe yayılır. Bunda edebiyattan müziğe tarih-dışı anlatı biçimleri de etkili olur.[3] Bu şekilde ulusal süreklilik teması sağın tekelinden çıkar ve solcu, halkçı temalarla bezenir. Böylece sol, ulusal karakterin gerçek temsilcisi payesine sahip olduğunu iddia edebilecek, karşı hegemonik bir tarihsel anlatıya kavuşmuş olur. İşte Svoronos'a göre Yunan halkının karakterinin ana teması da bu "direniş" öğesidir. Dolayısıyla Svoronos'un eseri, hakim milliyetçi tarih anlatısını basitçe tekrar etmek yerine onu yeni bir (solcu) ulusal anlatıyla yerinden etme girişiminin bir parçasıdır. Yani Svoronos'un çalışması üzerine kopan fırtınayı, sadece ulus ve milliyetçiliğe ilişkin "akademik" bir tarihyazımı tartışması olarak değil, solun ulus ve milliyetçilikle ilişkisine dair hararetli bir arayış olarak değerlendirmek gerekiyor.

Tam da bu noktada Liakos'un çalışmasının merkezi temasına geri dönüyoruz. Yani "dünyayı değiştirme çabası" ile ulus arasındaki ilişki konusuna. Liakos'un deyimiyle bu "ikiz kardeşler" arasındaki gerilimli ilişkiye dair tartışmanın, Türkiye ve Yunanistan sol hareketleri sözkonusu olduğunda, örneğin emperyalizmin "halkımıza" karşı yöneltilen bir dış müdahale olarak algılanması gibi önemli benzer yönlerinin, kitabın bu arka planı dikkate alınarak okunması önemli. Yani Liakos'un kitabını, eleştirel teori ve milliyetçilik hakkında bir el kitabı olarak okumaktansa, bu benzerlikleri akılda tutarak "bizim" de parçası olduğumuz bir tartışmaya dair bir polemik metni olarak okumak galiba en iyisi.

FOTİ BENLİSOY

---

3 Örneğin, Homeros'tan antifaşist direnişe Yunan ulusunun tarihsel sürekliliğini esas alan Elitis'in *Aksion Esti* adlı şiiri (1954), özellikle de Mikis Theodorakis tarafından bestelenmesinin ardından (1964) solda çok popüler olacaktır.

Önsöz

Ulus tarafından dayatılan düşünsel kategorilerden sıyrılarak ona dışarıdan bakmamız mümkün mü? Mümkünse nasıl? Elinizdeki kitap bu soruya, dünyayı değiştirmeye dönük müteakip farklı teşebbüslere eklemlenen fikirlerin izini sürerek cevap veriyor. Marx'la başlayıp küreselleşme tartışmalarına kadar geliyor. II. Enternasyonal, Avusturya Marksizmi ile Otto Bauer, Lenin ile Stalin ve Üçüncü Dünya'yı özgürleştirme hareketlerinden geçip Fanon'a, 1989'a kadarki Sovyet deneyimine, Gramsci'ye, Yeni Sol'a ve Hannah Arendt'e kadar uzanıyor. Sosyal antropoloji kaynaklı "*ethnicity*" (etnisite) kavramından, *hayali cemaatler*den ve *geleneğin icad*ından bahsediyor. Postkolonyal çalışmaların ortaya koyduğu görüşleri, Habermas'ın *ulus-sonrası* hakkındaki teorilerini, Appadurai'ın etno-panoramalarını (*ethno-scapes*), Agamben ve Negri'deki göçmenlerin ve avarelerin karşı-ulusunu, Walzer'deki *kavimlerin geri dönüşünü,* modernleşme ve ulus ilişkisini özetliyor ve değerlendiriyor. Peki bütün bunların ortak paydası ne? Modern ve postmodern toplumun değişken beklentilerinin ufkundaki ulus.

Başlangıçta bu metin bir polemik olarak yazılmaya başlandı. Buna, Nikos Svoronos'un *Yunan Milleti, Helenizmin Doğuşu ve Gelişimi* (Polis, 2004) adlı eski bir denemesinin yayınlanmasını takiben gelişen kamusal tartışma vesile olmuştu. Bu tartışma yankı uyandırdı; çünkü bir yandan ulus ve sol arasındaki tabulaşmış ilişkiye dokunuyordu, öte yandan da ulusun politik ikilemlerde işlevsel bir karaktere sahip olmaya başladığı bir döneme denk düşüyordu. Kısa sürede polemik fikri terk edildi ve metin bir deneme biçimini aldı. İddiası şu: Yunan ulusunu tasavvur edebilmemiz için, önce ulusu düşünsel bir kategori olarak anlamamız gerekir. Fakat bu hususta tek bir yol yoktur. Çünkü ulus, sadece birçok bağla bağlandığımız değil, birçok yolla kendimizi ilişkilendirdiğimiz karmaşık bir kategoridir. Her şeyden önce de söz dizileriyle. Onun diliyle kendimizi ifade eder, onun karakteristiklerini taşır, onun hesabına konuşuruz. Demek ki ulus, her seferinde onu okumak için çalıştırdığımız "program"a göre değişen bir metne benziyor. Bu somut durumda, ulusu "okuyabilmemiz" için hangi "program" seçildi? Kitabın başlığı ne diyor? Dünyayı değiştirme arzusu.

Eğer uluslar modern çağda doğdularsa, o zaman bir ikiz kardeşle birlikte dünyaya geldiler demektir: Dünyanın değişebileceği, daha iyi olabileceği düşüncesi. Bu düşünce ezelden beri var değildi, ya da tarihin içinde konumlanmış ve insanların eylemleriyle ilişkilenmiş bir biçimde yoktu. Ulusla birlikte, aşağı yukarı aynı çağda doğdu. Ancak her birinin kendine has fizyonomisi şekillendikçe, ikizlerin arasında bir gerilim ortaya çıktı. Bir yanda ulus diğer yanda dünya, bir yanda gerçeklik diğer yanda imkân, bir yanda kabullenme diğer yanda değişim, bir yanda bütün insanlar için iyi olan, öte yanda kendi farklılıklarımızın öne çıkarılması. Bu metin, dünyayı değiştirmek isteyenleri takip ediyor: Acaba onlar ulus hakkında ne düşünüyorlardı?

Yolculuğumuz, 1848'de başlayıp 20. yüzyılın sonuna uzanıyor. Kitap bu bir buçuk yüzyılı kapsıyor. 1848, gelecek ve ulusun, kızıl ve üç renkli bayrakların barikatlarda biraraya geldikleri Avrupa'daki ihtilallerin yılıdır. Ancak aynı zamanda, (neredeyse) bütün kıtayı kaplayan bir pan-Avrupa kamuoyunun ortaya çıktığı yıldır 1848. Keza 1848, Marx'ın modernlik için bir dönüm noktasını gündeme getirdiği yıldır. Şimdiye kadar diyordu, filozoflar dünyayı yorumlamakla yetinmişlerdi. Ancak artık onu değiştirmemizin zamanı gelmişti. Marx'ın *eleştiri, pratik* ve *gelecek* arasında kurduğu bu bağ, kabul etseler de etmeseler de, bütün sosyal bilimler alanını etkileyecekti. Böylece, kuvvetli bir ereksellik taşıyan bir "bilim" (kelimenin Foucault'daki anlamıyla) yaratıldı. Bu "bilim", dünyayı ve onun çeşitli ifade biçimlerini kayıtsızca ya da sadece meraktan incelemiyordu. Değişimlerin araştırılmasıyla ilgili süreç ve kurumlara dahildi ve aşikâr ya da değil, onların pekiştirilmesiyle yakından ilgileniyordu. Bu bilimde dönüşüm kavramı merkezde yer alıyordu. Gelişimlerinin her safhasında değişimi nasıl anladıkları ve eylemlerinden ne gibi beklentileri olduğunu tanımlamadan sosyal bilimlerin tarihini çalışmak imkânsızdır. Bu ütopyada ısrar etmeden bu düşüncenin gelişimini anlamak mümkün değildir. Bu anlamda, kitabın içerdiği düşünürlerin hepsi, Marx ya da Gramsci gibi devrimci aydınlar değildir. Ancak, çıkış noktaları, betimlemeyi eleştiriyle, eleştiriyi de imkân ve beklentiyle birleştiren bir bilim olan düşünce geleneklerindedir. Daha dar bir tanımlamayla, bu kitapta adı geçenler, ülkeleri ve hatta bilimsel alanları aşarak bir diyalog düzlemi oluşturan, son on yıllar içerisinde kendisine "eleştirel teori" adı verilen hayali bir alanın soyağacına aitler ya da onunla ilişkideler. Bu bakımdan kitabın başlığı *Eleştirel Teoride Ulus* da olabilirdi.

Elbette, haklı olarak iddia edilecektir ki, son bir buçuk asırda dünyanın herhangi bir biçimde değişimini arzu etme-

yen bir siyasal hareket yoktur. Fakat bizi herhangi bir şekilde değişim isteyenler değil, şu ya da bu şekilde dünyayı daha iyi, daha adil ve daha az eşitsiz yapmayı isteyenler ilgilendiriyor. Elbette bunların çabaları çoğu zaman trajik bir şekilde sonuçlandı ve niyet ettiklerinin tam tersi sonuçlar doğurdular. Bu tespit, bizi dalganın tepesindeki yüzücünün ruh haline getirir. Yani ümitlerimiz ve bizzat bu ümitlerin olası sonuçlarına ilişkin endişelerimiz arasında yol almaya çabalıyoruz. Beklentilerimizin verdiği güç ve bunların gerçekleşmelerinin felaketi arasında. Bu nedenle, ulus fikri, göründüğü bin bir biçimiyle kolektif merakın merkezine oturmuştur. Geleceği belirsiz bir dünyada, ulus bir güvenlik çapası, psikolojik de olsa bir kaçış gemisi olmuştur. Muhakkak ki, herkes için değil. Kimisi için kendilerini dışarıda tutan erişilemez bir çizgi olmuştur. Bu nedenle, ulusa dair kamusal tartışmalar şiddetlidir. Gelecek karşısında çelişik ve belirsiz olan ulus karşısında da çelişik ve belirsize dönüşür.

Bu deneme, uzun zamandır tasarlanan bir yazı değil; fakat ani ya da münzevi bir arayışın ürünü de değil. Bir yandan eski kaygılarımı ve şahsi güzergâhımın izlerini, öte yandan da entelektüel bir topluluğun tartışmalarını ve arayışlarını yansıtıyor. Zira insanın ilginç fikirleri olan, tartışmaya hazır ve istekli, kitaplar, makaleler ve yorumlar konusunda cömert arkadaşlara sahip olması bir şanstır. Bu eserdeki katkılarından dolayı Grigoris Ananiyadis, Nikos Alivizatos, Venetiya Apostolidu, Atina Atanasiyu, Efi Gazi, Vangelis Karamanolakis, Ioanna Laliotu, Dimitra Lambropulu, Yannis Karateodoru, Yorgos Suri ve Pothiti Hancarula'ya teşekkür etmek istiyorum. Doğal olarak, aşağıda ele alınacakların kusuru onlara ait değildir.

1

Gelecekteki Ulus

Başlangıçta Marx Vardı

Marx ve Engels'in ulus hakkında bir teorisi var mıydı, yok muydu? Her iki düşünce de savunulmuştur. Birinci görüş, onların eserlerinde gerçekten bir ulus teorisi olduğunu öne sürer. Ben, bunun tersini düşünen ikinci görüşe katılıyorum.[1] Marx ve Engels, ulus hakkında bir teori oluşturmadılar; çünkü ulus onları ilgilendirmiyordu. İkisinin de analiz ettiği, kapitalizmin ve endüstri devriminin yarattığı ve gözleri önünde bütün dünyayı alt üst eden büyük dalgaydı. *Komünist Manifesto*'da tarif ettikleri, *Kapital*'de analiz ettikleri hep bu büyük dönüşümdür ve devirlerindeki düşünce akımlarını hep bu dönüşümle bağlantılı olarak değerlendirmeye tabi tutarlar. Onları, gerçekleşen bu dönüşüm ve onun içerdiği değişim dinamiği ilgilendiriyordu. Eserlerinde tarih için iki bakış açısı öne sürmüşlerdi. Birincisi, "şimdiye kadarki tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelesi tari-

1 Teorisinin olduğunu söyleyenler: Ephrain Nimni, *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis*, London, Pluto Press, 1994. Teorisinin olmadığını söyleyenler: Georges Haupt, Michael Löwy, Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, Paris, Maspero, 1974.

hidir" cümlesiyle özetlenebilir; ikincisi ise tarihin, üretim tarzlarının değişimi ve bunun mülkiyet biçimleriyle çatışması olduğu anlayışıdır. Bu iki bakış açısı, daha sonra Marksist gelenek içinde birbiriyle çatışan farklı tarihi beklentiler ve teorik yaklaşımlar yaratacaktı. Fakat, her iki biçimiyle de tarihe dair böyle bir bakış açısı, tarihe ulusların tarihi olarak ve 19. yüzyıl sonuna doğru da sosyal Darwinizmin etkisiyle ulusların hayatta kalmak için birbiriyle kıyasıya savaşı olarak bakan historisizm kuramından oldukça farklıydı.

Marx ve Engels'de tarihsel bir kategori olarak ulusa yapılan göndermeler azdır. Yani bunlara, incelemelerinin ana gövdesinde değil de, sadece gazete yazıları ve polemiklerinde rastlanır. Bu göndermeler epey tartışmaya sebep olmuştur. Tabi oldukları şema, Hegel'in "tarihi" ve "tarihi olmayan" milletler ayrımıdır.

> "Avrupa'da, herhangi bir köşesinde bir veya daha fazla halkın harabeleri olmayan, daha sonraki tarihi gelişimin öncüsü olacak bir topluluk tarafından ezilmiş ya da boyunduruk altına alınmış daha eski bir halkın kalıntıları olmayan bir ülkeye rastlayamazsınız. Tarihin gidişatı içinde amansızca ezilmiş bir ulusun naaşı, Hegel'in dediği gibi böyle halk kalıntıları, her zaman fanatik bir biçimde karşı devrimin bayrağını taşıyacaklardır, tamamen kökünden sökülene ya da ulusal karakterlerini kaybedene kadar böyle kalacaklardır; tam da bütün var oluşları, büyük bir tarihsel devrim karşısında bir protesto olduğu gibi." (Engels, 1845)[2]

Bu metin, tarihsel ve tarihsiz uluslara, yani harabelere ya da ulus kalıntılarına gönderme yapan düşünceyi ifade etmek açısından tipiktir. Günümüz okuyucusu, sadece var-

2 Michael Löwy, Το Εθνικό Ζήτημα από το Μαρξ μέχρι σήμερα *(Marx'tan Bugüne kadar Ulusal Sorun)*, Atina, Stahi, 1993, s. 44.

lıkları bile, değişmez yasalarla belirlenmiş tarihe aykırı görülen bu ulusların "tamamıyla kökünden koparılması" ifadesini okuyunca dehşete kapılacaktır. Tabii ki, ne Marx ne de Engels, Nazilerin bir yüzyıl sonra uygulayacakları halkları kökten yok etme politikasından sorumludur. Yine de bu satırlar, 20. yüzyıldaki holokost ve soykırımların tecrübeleri göz önüne alınmaksızın okunamaz.

Bu düşünceler, onların ulus teorisinin bağlayıcı kısımlarını mı oluştururlar, yoksa eserlerinin marjinal bir kısmında ortaya çıkan ve zaten var olan düşünce geleneklerine borçlu olunan bir fikri alt tabaka mı oluştururlar? Bu ikinci durumda, Hegelci düşüncenin halklar ve medeniyetler arasında sıkı bir hiyerarşi olduğu fikrini ortaya atıp savunduğunu ve bu düşüncenin onun tarih felsefesinin biçimini ve içeriğini belirlediğini akılda tutmalıyız. Ancak bundan da öte, Batı Avrupa'ya dair bir tarihi gelişme kanonunun sadece Hegelci düşünceyle sınırlanmadığını, fakat 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki tarihi düşüncenin bütününü kapsadığını hatırlamalıyız. Tarihsel ve tarihsiz uluslar tezinin, Marx ve Engels'in tarihi değişmez yasalara bağlı olarak tanımladıkları şemaya denk düştüğü ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre, tarih, üretim güçlerinin gelişiminde daha aşağı biçimlerden gelişmiş biçimlere geçişte ortaya çıkan engelleri acımasızca bertaraf ederek ilerlemeyi kolaylaştırır. Kapitalist sistemin gelişimi için gerekli olan işbölümünü başarabilecek büyük bir nüfusa ve devletin gelişimi için gerekli büyük ve bütünleşmiş bir toprak genişliğine sahip olan ulusların tarihsel uluslar olduğu savunulur. Tam aksine, tarihi olmayan uluslar, bu kriterlere uygun olmayan ve özerk varlıklar olmakta ısrar ederek ilerlemeyi engelleyen uluslardı ve bu nedenle de yok olmaları gerekirdi. Tarihsiz uluslara Güney Slavları (yani Balkan milletleri), Çekler ile Almanya ve Rusya arasındaki Slavlar ve Basklar dahildi. Fakat küçük

olmasına rağmen İrlandalılar ve Lehler bu gruba dahil değildi. İki milletin de milliyetçi hareketleri desteklendi; birincisi Britanya'nın gücünü sabote ettiği için, ikincisi de Rus İmparatorluğu'nu karşısına aldığı için. Bence, Marx ve Engels'in tamamlanmış bir ulus teorisine sahip oldukları fikrini bu istisnaların çürüttüğünü söyleyenler haklıdır. Bu örnekler, tam tersine, bu konudaki duruşlarını politik strateji temelinde belirlediklerini gösterir. 1848'deki konumları, Slav halklarının ayrılıkçı milliyetçi hareketleri tarafından biçilen Alman liberal burjuva devrimini destekleme stratejilerinden ileri gelir. Tersine, İrlandalılar karşısındaki tavırları, Britanya sermayesi karşısında işçi sınıfının bütünlüğünün desteklenmesi gerektiği ve ulusal farklılıkların sömürülmesinin işçilerin rakiplerini güçlendireceği bilinci temelindeydi.[3] Aynı mantıkla, Avrupa devriminin gelişmesi için Rusya tehdidi karşısında bir alan sağlama düşüncesi, onların Balkan milliyetçi hareketleri karşısındaki tutumlarını belirledi. Her durumda, öncelikli olan, Avrupa toplumsal devrimiydi; milliyetçi hareketler ya da ulusal devletlerin oluşumu değil. Ulusal devlet, kendisini öne süren milliyetle sınırlı ve çoğu zaman devrim karşıtı bir burjuva talebi olarak değerlendiriliyordu. Ulusların kurtuluşu, bu devrimin ikincil ürünü olacaktı.[4]

Soru: Marksizm'in, ulusal sorun söz konusu olduğunda, Ortadoğu Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki pozisyonuyla İrlanda'daki ulusal sorun hakkındaki tavrı birbiriyle çelişmekte midir? Bu soruya cevap verebilmek için, Marx ve Engels'in öncü rolü oynadıkları sosyalist işçi hareketinin, 1848 devriminin radikalliğiyle olan ilişkisini

---

3 Bkz. Marx'ın mektubu, M. Löwy, *age*, s. 48.

4 Bkz. Panayotis Kondulis'in giriş yazısı, kendisinin yayına hazırladığı K. Marx, F. Engels, Η Ελλάδα, η Τουρκία και το Ανατολικό Ζήτημα *(Yunanistan, Türkiye ve Doğu Sorunu)*, Atina, Gnosi, 1985, s. 13-80.

göz önüne getirmemiz gerekir. Döneme göre bu ilişkilerin uyumluluğu ya da zıtlığı vurgulanır. Bugün uyumluluk vurgulanıyor ve nedeni de apaçık. Bir manzara ne kadar uzaksa, renklerin arasındaki farklılıklar o kadar belirsiz görünür. Fakat merceği yaklaştırdığımızda, 1848'e Marksist müdahalenin sadece devrimci romantizme karşı olup işçilerin gündelik hayattaki mücadelelerine vurgu yaptığını değil, yurtseverlik karşıtı olduğunu da görürüz.

Komünist Manifesto'daki "işçilerin vatanı yoktur" cümlesinin başlıca anlamı neydi? Bu ifade, düşmanlarının onları vatan haini olarak suçladığı sosyalist –ve sonra komünist– partilerin, yurtsever partiler olarak da görünebildiği daha sonraki yıllarda unutuldu ya da geri püskürtüldü. Bu cümlenin anlamı, ekseni milli ideolojideki gibi geçmiş değil, sosyalist gelecek ve onun için mücadele olan yeni bir "ait olma" ruhunun yaratılmasıydı. Benedict Anderson'un "ait olma" deyişi burada çok yerindedir. Bu gelecek, tarihe çapa atmış milliyetçi düşüncenin temsil ettiği geçmişle yüzleşiyordu. Ulusal geçmişin karşısındaki küresel gelecekti. Bu ifade, felsefi karmaşıklığının ötesinde, içerdekini dışarıdakinden ayıran bir sınır, bir eşik gibi işliyordu. Yani, kendisini çevreleyen radikal-yurtsever ortama karşı, işçi hareketinin özerkliğini savunan pratik bir fikri temsil ediyordu. Ulus, geçmişten gelen bir şeyle ilgili değil, yaklaşan gelecekle ilgiliydi.

> "İşçilerin vatanı yoktur. Olmayan bir şeyi onlardan alamazsın. Fakat, proletaryanın öncelikle siyasal iktidarı fethetmesi gerektiğinden, ulusal bir sınıf olabilmesi, kendisinin ulus olarak oluşabilmesi gerektiğinden, kendisi de keza ulusaldır; ancak hiçbir şekilde burjuva sınıfı anlamında değil. Burjuva sınıfının gelişmesi, serbest ticaret ve dünya çapındaki pazarla, endüstriyel üretimin tek biçimliliği ve

bunların doğurduğu benzer yaşam şartlarıyla beraber, halkların arasındaki ulusal farklılıklar ve zıtlıklar giderek kaybolmaktadır. Proletaryanın hakimiyeti bunları daha hızlı ortadan kaldıracaktır. Proletaryanın en azından medeni ülkelerde ortak eylemi, kurtuluşunun ilk koşullarından birini oluşturur."[5]

19. yüzyılın sonunda giderek daha fazla Avrupa ülkesinde sosyalist partiler parlamentoya girdikçe ve bu arada eski romantik radikaller marjinalleştikçe, vatanseverler ve enternasyonalistler arasındaki ayrım ne derece etkin olacaktı? Sosyalistlerin parlamentolara katılımı, milli mesele karşısındaki tavırlarını değiştirmeleri durumunu ortaya çıkardı. Proletaryanın vatanı olmadığı anlayışı, sosyalistlerin çevrelerindeki burjuva-vatansever-demokratik ortamdan özerkliğini garanti ediyordu. Avrupa'nın büyük ülkelerindeki sosyalistler, parlamenter solun önemli bir bileşenini oluşturacakları dönemde buna hâlâ ihtiyaç duyuyorlar mıydı? Öte yandan, sosyalist milletvekilleri, hükümetlerinin dış politikalarını eleştirmekle, Avrupa'da güçler dengesiyle, Şark meselesi, sömürgeci yayılma ve emperyalizm konularıyla ilgili fikir geliştirmekle yükümlüydüler. Genel ilkelerin ilan edilmesi artık yeterli değildi. Karşılaştıkları en çetrefil sorun ise, ulusal ve toplumsal kurtuluşun Habsburg, Rus ve Osmanlı imparatorluklarında nasıl ilişkilendirileceğiydi.

Eğer Marx ve Engels'in yazdıklarından ulus ve ulusal meseleye dair fikirler çıkıyorsa, bunlar dolaysız olarak tarihi referanslardan değil, fakat dolaylı olarak ideoloji teorisinden ileri gelir. Sonraki Marksistleri ulus hakkında teoriler geliştirmeye teşebbüs etmeye sevk eden, ideoloji kavramının yeniden ele alınışının üzerlerinde yarattığı tesirdi. Bu,

---

5 K. Marx, F. Engels, Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος *(Komünist Manifesto)*, Atina, Papakostas, 1965, s. 49.

ulusal meselelere yapılan dolaysız göndermelerden daha faydalıdır. Ancak, ideoloji teorisini Markist gelenek dahilinde ulusa ilişkin kavramsallaştırmaların çekirdeği saysak da burada dikkatli olmamız icap eder. Marx'tan Laclau'ya kadar Marksist gelenekte tek bir ideoloji kuramı yoktur. Eğer bu teorileri birleştiren bir şey varsa, o da bir yaklaşımın terimlerinin bir diğer yaklaşımınkilere tercümesinin mümkün olmasıdır.

Çağdaş okuyucu, Marx ve Engels'in eserlerinde genel olarak ulusa ve özel olarak da uluslara yapılan göndermeleri okudukça, onların söyleyip yazdıklarıyla daha sonra olanlar arasında neden bu kadar büyük bir sapma olduğuna şaşırır. Bu sapma, "Marksizmin Papası" Karl Kautsky'nin Marx ve Engels'in düşüncelerini sistemleştirdiği eserlerini okuyunca daha da büyük görünür. İyi öğrencilerin hocalarını tekrar etmelerinden daha can sıkıcı bir şey olamaz. Bu eseri bugün tekrar okumamızın gereği, bunu indirgemeci düşünceden kaçınmaya örnek olarak kullanmak içindir. Zira bugün de, Kautsky'nin 19. yüzyılda kapitalizmin gelişimine bakışını hatırlatan küreselleşme hakkında bir tartışma gelişiyor: Ulusal dillerin, küçük devletlerin ve özgüllüklerin kademeli olarak zayıflaması.[6]

Milliyetçiliğin tanınmış Çek tarihçisi Miroslav Hroch, iki arkadaşın, Marx ve Engels'in, ulusların tekamülünü görme konusunda ve bunların Avrupa'nın tarihi seyrindeki ağırlıklarını tartma yolundaki zayıflıklarının üç ana sebebini belirtir. İlk neden, bu konuda tarihsel analojileri temel alarak düşünmeleridir. Yani, onlara göre, büyük hanedanlık devletleri içinde kaybolan Provensliler, Galliler ve Brötonlar gibi halkların kaderi, Ortadoğu ve Güneydoğu Avrupa'daki küçük halkların geleceğini öngörüyordu. İkincisi ise, onla-

6 Georges Haupt, Michael Löwy, Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, s. 141-158.

ra göre eğer ulus burjuva sınıfının bir meselesiyse, burjuva sınıfı olmayan toplumlar hiçbir şekilde bir ulus oluşturamazlardı. Üçüncü olaraksa, kapitalizmin küçük burjuvaziyi yok edeceği ve onu proleterleştireceğine inanıyorlardı. Dolayısıyla, burjuva sınıfı olmayan halklarda proletaryanın ulusu oluşturmakta hiçbir çıkarı yoktu. Fakat tam tersi gerçekleşti. Bu küçük uluslarda, milliyetçi hareketlerin taşıyıcısı olacak yeni küçük burjuvazi tabakaları oluştu. Öğretmenler, avukatlar ve memurlar, küçümsenen "tarihsiz uluslar" için milliyetçi hareketlerin ideolojik hazırlığının ve başlangıç safhalarının taşıyıcıları oldular. Ayrıca, işçilerin durumu kötüleşeceğine iyileşti. İşçiler çocuklarını okula gönderiyorlar ve bu çocuklar da okul vasıtasıyla ulus olmayı hak iddia eden bir kültürel toplulukla özdeşleşiyorlardı. Dahası, işçilerin kendini ulusla özdeşleştirmesi, Ortadoğu Avrupa'da genellikle Alman veya başka milletten olan burjuva sınıfıyla özdeşleştikleri anlamına gelmiyordu. Ne de proleter enternasyonalizmden bir kopuş anlamına geliyordu; zira bu küçük milletler, ulusal ezilmelerine karşı sosyalist hareketin dayanışmasını talep ediyorlardı ya da bunu hesaba katıyorlardı.[7]

7 Miroslav Hroch, "How Much Does Nation Formation Depend on Nationalism?", *East European Politics and Society*, 4 (1990), s. 101-115.

2

Uluslar Teori Arayışında
II. Enternasyonal'in Kararsızlığı

19. yüzyılın sonlarında ulusal soruna ilişkin tartışmaların karakteri değişti. Marx ve Engels'in Kırım Savaşı sırasında Şark Meselesi'yle ilgili olarak yazdıklarının tersine, artık sosyalistler Osmanlı İmparatorluğu'nun Rus yayılmacılığı karşısında bir mevzi oluşturmadığını görüyorlardı. Üstelik, Almanya'nın Şark siyaseti, Rus siyasetiyle bağlantılı olarak bir savaş tehdidini gündeme getiriyordu. Sosyalizmin gelişiminin bir ön şartı olarak barışın korunması, Avrupa sosyal demokrasisinin köşe taşı olmuştu. Ancak tam da bu noktada, görüşler birbirinden ayrılıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun yerine ulusal devletlerin oluşması, savaşın nedenlerini ortadan kaldırıyor muydu yoksa milliyetçi hareketlerin desteklenmesi savaşı yakınlaştırıyor muydu?

Tartışmayı alevlendiren, Girit'teki ayaklanma ve Ermeni milliyetçilerin 1896-97'deki bombalı eylemleriydi. Alman sosyalist Eduard Bernstein'e göre, sosyalistlerin amacı medeniyetin ilerlemesi olduğu için, milli kurtuluş hareketlerinin yanında ve barbarlığın karşısında yer alınmalı, aynı zamanda da, mümkün olduğunca şiddeti asgariye indirmenin

taraftarı olunmalıydı. Bernstein'ın tezlerine, İngiliz sosyalist Ernest Belfor Bax, ulusal meseleyle kapitalizm ve pazar ilişkileri sorunsalına dikkat çekerek cevap verdi. İşçiler, bütün aktivizmlerini sadece kapitalizme karşı yöneltmeliydiler. Her ulusal bağımsızlık hareketi, yeni bağımsızlaşmış ülkeleri pazarın hakimiyeti altına sokacak ve böylece de kapitalizmin gelişimini kolaylaştırarak varlığını pekiştirecekti. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması, yeni oluşacak ülkeleri kapitalizmin metropolü İngiltere'nin yörüngesine sokacaktı. Demek ki, sosyalistlerin ulusal kurtuluş hareketlerinin karşısında yer almaları gerekiyordu. Bax, Bernstein'ın medenileştirme savını reddediyordu. Bernstein'a göre, insanlığın gelişimin en üst aşaması olarak kabul ettiği modern uygarlığın ilerlemesi, kapitalizmin yayılmasıyla olduğu kadar, sosyalizmin gelişimiyle de hız kazanıyordu. Demek ki, düşüncesinin çıkış noktası modern uygarlıktı. Eğer sosyalizmin kapitalizmin yerini alması gerekiyorsa, bu, kapitalizmin uygarlığa ters düşmesindendi. Zaten Bernstein, sosyalizmi, modern uygarlığın etik ve hukuki ilkelerinin tekamülü olarak anlıyordu. Uygarlık, toplumsal sistemlere nazaran aşkın bir ilkeydi. Tam tersine Bax'a göre modern uygarlık, kapitalist uygarlıkla özdeşti ve bundan dolayı da sosyalistler bunun bütünüyle karşısında yer almak zorundaydılar. Bernstein'ın, sosyalistlerin ulusal kurtuluş hareketlerinin ve özellikle Girit'in yanında yer almalarını isteyen tutumuna karşı, Bax, toplumsal özgürleşmenin ulusal olandan önce gerçekleşmesi gerektiğini savunuyordu.[1]

Rus İmparatorluğu'nun akıbeti hakkındaki tartışmada Lenin ve Rosa Luxemburg arasında şiddetli bir polemik yaşanmıştır. Bilindiği gibi, Marksizm polemiklerle ilerler. Rosa Luxemburg'un, Rus sosyal demokrasisinin (Menşevikler

1 H. Tudor, J. M. Tudor, *Marxism and Social Democracy. The Revisionist Debates 1896-1898*, Cambridge University Press, 1988.

ve Bolşevikler) Rus İmparatorluğu'ndaki uluslara kendi kaderlerini tayin ve hatta devletten ayrılma hakkı tanıyan programına yaptığı eleştiri, üç kademede ilerler. Birincisi, her ulusun kendi kaderini belirleme hakkı prensibine yönelttiği eleştiridir. Mesela çalışma hakkı gibi benzer ilkelerin, içeriksiz ve karşılığı olmayan kelimeler olduğunu savunuyordu. İkincisi, ulusların ve elbette küçük halkların kendi geleceklerini belirlemelerinin ütopik olmasıyla ilgiliydi; zira tarihsel eğilim büyük devletlerin kurulması yönündeydi. O kadar ki, Yunanistan ve Balkanlar'daki diğer küçük devletlerin bile varlığının zayıf temellere dayandığı ve geçici bir uluslararası konjonktürün bir sonucu olduğu düşünülüyordu. Üçüncüsü, bir varlık olarak ulus kavramını eleştiriyordu. Sınıf farklılıklarının ulusal bütünlükten daha güçlü olduğunu ve ulusal hareketlerin burjuva hareketler olduğunu savunuyordu. Nihayet, Polonya'ya gönderme yaparak, Rusya'nın Polonya endüstrisinin pazarı olduğu için Polonya ekonomisinin Rus ekonomisine çok bağımlı olduğunu ve bundan dolayı da Polonya'nın bağımsızlığına dair hiçbir düşüncenin temeli olamayacağını ileri sürüyordu. Luxemburg'un cevabını karakterize eden, gelişme ve ilerlemenin özselleştirilerek kaçınılmazlaştırılması ve büyük kapitalist pazar karşısında küçük milli birimlerin yok olacağı savıydı. Lenin, Luxemburg'a yönelttiği eleştiride, kapitalizmin feodalizme karşı nihai zaferinin ulusal hareketlerle bağlantılı olduğunu savunuyordu. Bu hareketlerin maddi temeli, burjuva sınıfının pazarın tam kontrolünü ele geçirmesi için, nüfusun iletişimde bulunduğu, yani tek bir dilin konuşulduğu toprakların politik birliğini sağlaması gereğinde düğümleniyordu. Dolayısıyla, her ulusal hareketin eğilimi, kapitalist gelişimin ihtiyaçlarına cevap verecek birer ulusal devletin kurulması doğrultusundaydı. Demek ki, Batı Avrupa'da ulusal devletlerin oluşumu, bütün dünya

için örnek oluşturuyordu. Lenin'e göre ulusal devlet, kapitalizmin ilerlemesini temin eden ve bu çağa tekabül eden bir devlet biçimiydi. Lenin devrimi aşamalı olarak düşünüyordu. İlk önce kapitalizmin tamamlanması, sonra da kapitalizmin açığa çıkaracağı toplumsal dinamiğe dayanacak olan sosyalizm. Bu süreci, Asya ve Balkanlar söz konusu olduğunda Batı Avrupa'dakinden farklı görmüyordu.[2]

2 Georges Haupt, Michael Löwy, Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, s. 156-203, 325-353.

3

Karakter Cemaatleri

Avusturya Marksizmi ve Otto Bauer

20. yüzyılın başlarındaki en önemli tartışma, Habsburg İmparatorluğu bağlamındaki ulusal sorunla ilgiliydi. Otto Bauer'in *Ulusal Sorun ve Sosyal Demokrasi* (1907) adlı kitabı, Marksist gelenek dahilinde ilk defa ulusal sorunun sistematik bir biçimde teorik ele alınışını içeriyordu. Bauer'e göre, ulusun kısaca tanımı şuydu: "Ulus, ortak karaktere sahip bir cemaate, ortak bir kaderle bağlı insanlar topluluğudur."

> "Olayları harekete geçiren dinamikleri ulusların mücadelesinde arayan milliyetçi tarih anlayışı, uluslar konusunda mekanik bir anlayışa yol açar. Yani uluslar, mücadele ve baskılarla birbirine etkide bulunan ve çatışan, daha küçük birimlere bölünemez unsurlar olarak tasavvur edilirler. Oysa benim algılayışım, milletleri süreçlere ayırır. Benim için tarih, uluslar arasındaki mücadeleyi yansıtmaz; fakat ulusun kendisi, tarihi mücadelenin bir yansıması olarak ortaya çıkar. Çünkü ulus, kendisini milli karakterde ve bireyin milliyetinde ifade eder. Ve bireyin milliyeti, onun

toplumun tarihi, iş koşullarının ve tekniğinin gelişimi tarafından belirlenmesinin sadece bir parçasıdır."[1]

Bauer, ulusu dışsal ampirik unsurlarla (örneğin Karl Kautsky'nin yaptığı gibi dille) değil, bir ulusu oluşturan bireylerin içselleştirdiği unsurlarla tanımlar. Bu unsurlar "karakter cemaatini" oluştururlar. Yani bir ulusun üyeleri, diğer ulusların üyelerinden farklı bir karaktere sahip oldukları için ayrılırlar. Bu karakter nasıl kazanılır? Yaşadıkları ortak tecrübeler yoluyla. Bütün nesillerin ufkunu aşan kolektif tarihi deneyimlerle. Bu bir "ortak tarihi kader toplumu"dur (terim felsefidir, *Schiksals gemeinschaft*, İngilizce'ye tercümesi ise *community of destiny*'dir). Kolektif tarihi tecrübeler insanların kültürlerine, gerçekliği ve yeni gelişimleri algılama biçimlerine (Kant'ın terimi *apperception* kullanılır) damgalarını vururlar; böylece ulusların üyeleri farklı algılama biçimlerine sahip olurlar ve sonuç olarak aynı uyaranlara değişik biçimlerde tepki gösterirler. Ortak bir tarihi kaderin deneyimleri vasıtasıyla şekillenen bu ortak karaktere sahip cemaatler, ulusları oluştururlar. Günümüzün terimleriyle, yaşanılan ve öğrenilen tarihi deneyimlerin şekillendirdiği kimliklerden bahsedebiliriz. Bu kimlikler, bilincine varılamasa da, ulusları oluşturan farklılaştırıcı unsurları meydana getirirler. Bu "karakter cemaatleri" sadece milli topluluklarla değil, sosyal sınıflarla da ilişkilidirler ve tarihsel değişimler farklı deneyimler doğurduğundan veya aynı bireyde birden fazla karakter cemaati kesiştiğinden, dönüşüme uğrarlar. Bauer, ulusun sadece tanımına değil, oluşum sürecine de önem vermiştir. Bu nedenle de, algılama biçimlerini ve ortak karaktere sahip cemaatlere damgasını vuran ortak tarihi tecrübeleri

1 Otto Bauer, "The Nationalities Question and Social Democracy", T. Bottomore and P. Goode (ed.) *Austro-Marxism*, Oxford University Press, 1978, s. 107-117.

herhangi bir kriter gibi değil, ulusun yaratılmasının temel kriteri olarak değerlendirmiştir. Bu ortak karakterin bilincine varılması, farklılığın farkındalığından ileri geliyordu. Yani, diğerlerinden farklı bir karakter cemaatine *ait olmanın* bilinci. Bu yüzden, Bauer'e göre, büyük mesafeler kat eden tüccarlar bu farklılığın bilincine ve dolayısıyla da ulusal bilince varan ilk kişilerdir. Fakat, ulusal bilinci milliyetin bileşenlerinden saymıyordu. Milliyet, insanların bir ortak karakter cemaatine ait oldukları bilincinin olmadığı yerlerde de var olabilirdi. Fakat ulusal bilincin önemi vardı; çünkü benlik bilinciyle hisleri eklemleyebilirdi. Demek ki ulus, dışsal bir güç veya aşkın bir öz değil, sınıf gibi özneden geçen bir zihniyet ve davranma biçimiydi. Ulus, bireylerin tarihsel boyutuyla tanımlanıyordu. Bauer'in bu analizi, sadece ulusal toplulukla sınırlı kalmıyor, ortak bir tarihin karakterini şekillendirdiği her kolektiviteye uygulanabiliyordu.[2]

Burjuva sınıfı, geleneksel devlete karşı tavır aldığında, devletin karşısına ulusal topluluğu koydu. Devleti fethettiğinde, bu ele geçiriş, ulusal topluluğun devletle özdeşleştirilmesi, yani devletin milli topluluğa karşılık gelmesi gerekliliği sonucuna ulaştı. Devletle toplum arasında öne sürdüğü bu ayrım, Bauer'in kurumların karakter cemaatleri karşısında tarafsız kalmaları ihtimalini görmesini sağladı. Bu anlamda, devletin herhangi bir milliyetle özdeşleştirilmesine gerek yoktu. Bauer'e göre sosyalizm, ulusları güçten düşüreceğine, onları güçlendirecekti. Kitle kültürünü, ulusun hegemonik kültürüyle (örneğin Tirol kültürünü Alman kültürüyle) homojenleştirerek ulusal bilinci pekiştirecekti. Bu anlamda, 19. yüzyılın siyasi dilinde uluslararası düzenin ulusların beklentilerine saygı göstermesi

2 Grigoris Ananiadis, *Rationalism and Historicism in Austro-marxism*, doktora tezi, University of Essex, 1995, s. 148-222.

anlamına gelen "milliyetler prensibi", sosyalizmle ilişkiliydi. Fakat, kapitalizm büyük devlet birimlerini teşvik ettiğinden, ulusların özerkliklerinin toprağa bağlı olmayan bir biçimde örgütlenmesi ve kendi kültürleri ve eğitimlerinin gelişmesinde otonomi sağlanarak ortaya konması gerekiyordu. Bauer'in arzusu, Habsburg İmparatorluğu'nun kendisini oluşturan milliyetlere bölünmemesiydi. Üstelik bölünme, nüfusların iç içeliğinden dolayı çok da zordu. Sorunun çözümünü, imparatorluğun demokratik reformu çerçevesinde milliyetlerin kültürel özerkliğinde buluyordu. Burada, Marx'ın 1845'teki "işçinin milliyeti ne Fransız, ne İngiliz, ne de Alman'dır, fakat emektir, özgür köleliktir..." ifadesinden çok uzakta bulunduğumuzu belirtmek gerekir. Bu noktada önemli olan, Bauer'in Marx'tan ne kadar uzaklaşmış olduğu değil, 20. yüzyıl başında ulusa dair Marksist yaklaşımların yelpazesinin ne kadar genişlemiş olduğunun anlaşılmasıdır.

1917 sonrasında Bauer'in çalışmaları, Avusturya Marksizmi geleneği ve sosyal demokrasi tartışmaları komünistler tarafından unutuldu, bastırıldı ve hatta iftiraya uğratıldı. Galipler teorik gündemi de belirledi. Sosyalistler, sadece iktidarı alamadıkları için değil, nazizm ve faşizm kendi ülkelerinde galip olduğu için ve bundan da sorumlu tutuldukları için mağlup sayıldılar. Grigoris Ananiadis'in doğru bir biçimde tespit ettiği gibi, iki savaş arası dönemin Alman ve Avusturyalı sosyologları, savaş sonrasında "keşfedildiklerinde", sosyalist tartışmacılar onları görmezden geldi. Ancak 20. yüzyılın son on yıllarında Avrokomünizm hâlâ bir üçüncü yol arayışındayken bunlara bir miktar ilgi duyuldu. Fakat asıl ilgi, ulusa dair teoriler tartışılmaya başlandığında ortaya çıktı. Avusturya Marksistlerini ilk defa, 1980'lerin ilk yarısında, Yahudi sosyalist teşkilatı Selanik Federasyonu'nun Osmanlı İmparatorluğu'nda milletlerin nasıl düzen-

lenmesi gerektiğine ilişkin teorilerinin kaynaklarını anlamaya çalıştığım dönemde okumuştum.[3]

Sosyalist gelenekle yeniden haşır neşir olmak, öznellik-nesnellik ve kültürel-maddi temel arasında bir karşıtlık olarak tanımlananın, aslında Marksist gelenek dahilindeki büyük bir tartışmanın bir parçası olduğunu gösterir. Ayrıca, Avusturya Marksizmi örneğinde görüldüğü gibi, bu geleneğin kendi döneminin felsefesi, epistemolojisi ve kültürüyle sürekli bir diyalog içinde olduğunu gösterir. Freud'la ilişkisinin dışında, Bauer'in eserinde ulusal karakterin açıklanması için sunulan en iyi örneklerden biri, İngiltere ve Fransa'da teorik fiziğin icra edildiği yolların kıyaslanmasından ileri gelir. Birincilerin düşüncesindeki ampirizm ve ikincilerdeki rasyonalizm ulusal karakterlerinin unsurlarını oluşturur.[4]

---

3 Antonis Liakos, Η Σοσιαλιστική Εργατική Ομοσπονδία Θεσσαλονίκης (Φεντερασιόν) και Σοσιαλιστική Νεολαία *(Selanik Sosyalist İşçi Federasyonu (Federasyon) ve Sosyalist Gençlik)*, Selanik, Paratiritis, 1985.

4 Ananiadis, *age*, s. 172-3.

4

Stalin ve Ulus
Objektif Kriterler

Bugün olduğu gibi 20. yüzyılın başlarında da, olaylara iki kutuplu olarak bakan Marksistler mevcuttu: Doğru/yanlış, Ortodoks çizgi/revizyonizm. Bu sebeple olacak, Bauer'e cevap verme işini Joseph Stalin üstlendi. Geleneğe (muhtemelen icat edilmiş geleneğe) göre Stalin, 1912-13 yıllarında Lenin'in iyi bir yüksek lisans öğrencisi gibi bir şeydi. Tez danışmanı onu, Avusturya Marksistlerinin ve Bauer'in eserini yakından tanısın ve ona cevap versin diye Viyana'ya gönderdi. Böylece Stalin, kariyerinin belki de en iyi eserini, 1913'te yayımlanan *Marksizm ve Ulusal Sorun*'u kaleme aldı. Gelenek, hocanın memnuniyetini talebesini överek belli ettiğini, rakipleri ise Lenin'in hiçbir zaman bu esere gönderme yapmadığını öne sürer. Yine de, 1917'de iktidarı ele geçirdikten sonra Stalin, bu tez sayesinde milletler meselesinin halliyle ilgili bir komiserlik (yani bakanlık) elde etti. Orada o kadar başarılı oldu ki, sonunda hocasıyla çetin bir çatışmaya girdi.

Stalin'in metni, 20. yüzyıl başları Rusya İmparatorluğu'nda milliyetlerin "uyanışı"na dair bir tanıklık olarak da

okunabilir. Yani, örneğin, Yahudilerin Bund ya da Kafkasya'daki Gürcü sosyalist organizasyonların dahi milliyetleriyle ilgili talepler ortaya koymaya başlamaları nasıl oldu? Zaten metin, sadece Bauer'i değil, Bund ve Kafkasya sosyal demokratlarını da eleştiriyordu. Stalin, ulusun tanımını şöyle yapar:

> "Ulus, tarihsel olarak şekillenen, dille, toprakla, ekonomik hayatla ve toplumun kültüründe açığa çıkan bir psikolojik sentezle belirlenen sabit bir topluluktur. [...] Yukarıda saydığımız hiçbir özellik, ulusun belirlenmesi için tek başına yeterli değildir. Bu özelliklerden biri bile eksik olursa, ulus ulus olmaktan çıkar. [...] Sadece bütün bu belirleyici özelliklerin hepsi birlikte bize ulusu verir."[1]

Stalin'in tanımında önemli olan, bir topluluğun ulus olarak tanımlanabilmesi için gereken objektif kriter arayışı ve tespitidir. Bu kriterleri temel alarak, örneğin Yahudileri, dil ve ortak topraklar kriterini karşılamadıkları için "kağıttan ulus" olarak adlandırır. Stalin, toprağın bir ulus için tayin edici bir unsur olduğunda ısrar eder ve bu noktada Avusturya Marksistlerinin toprağa bağlı olmayan organizasyon kuramına karşı gelir. Ona göre diaspora (Ermeni ve Yahudi diasporalarına atıfta bulunur) bir ulus oluşturmaz. Ancak Stalin'i döneminin bağlamı içinde okumamız gerekir. Bolşevikleri meşgul eden ve onlar tarafından yanıtlanmaya çalışılacak olan soru, uçsuz bucaksız Rusya İmparatorluğu içindeki hangi etnik topluluğun (yüzün üstünde) ulus statüsü kazanmasının ve devletten ayrılma hakkının savunulması gerektiğidir. İktidarın ele geçirilmesinin ardından da bu sorunla yüz yüze gelinecekti.

---

1 Joseph Stalin, Ο Μαρξισμός και το εθνικό ζήτημα *(Marksizm ve Ulusal Sorun)*, Atina, Mari ve Korotzi, 1945, s. 9.

"Kafkasya'da, kendi edebiyatları olmadığı halde ilkel kültürleri ve kendi dilleriyle var olan, geçiş halindeki, kısmen asimile olan, kısmen de gelişen bir dizi ulus vardır. [...] Megreller, Abhazalar, Acarlar, Svanlar, Lesgisler ve farklı diller konuşan fakat kendi edebiyatları olmayan diğerleriyle ne yapacağız? Bunları hangi ulusa dahil edeceğiz? Onları ulusal birlikler halinde 'düzenleyebilir miyiz'? [...] Kafkasya'da Gürcüler tarafından asimile edilen, Önkafkasya'da ise kısmen Ruslar tarafından asimile edilen ve diğer yandan kendi edebiyatlarını da yaratmaya çalışan Osetlerle ne yapacağız? Onları ulusal bir bütün halinde nasıl organize edebiliriz? Gürcülerin dilini konuşan fakat İslam'a inanan ve Türk kültürüne sahip olan Acarları hangi ulusal bütüne dahil edeceğiz? Dinsel inanışlarından dolayı Gürcülerden ayıracak mıyız? Ya Kopuletler, İnguşlar, İguloslar?" (s. 54)

Sanıyorum okuyucu, bu alıntıdan konunun çetrefilliği hakkında bir fikir edinmiş olacaktır. Fakat teklif edilen çözüm hakkında da bir fikir edinilebilir: "Kafkasya'daki ulusal sorun, ancak gecikmiş ulus ve milliyetlerin daha genel bir yüksek kültür kanalına çekilmeleriyle halledilebilir" (orijinalinde altı çizilidir, s. 54). Fakat "aşağı uluslar", "yüksek kültür" ve "asimilasyon" gibi terimler, milli sorun konusunda Sovyet politikası için uğursuz işaretlerdi.

Analizimizin ihtiyaçları için, şimdiye kadar ortaya koyduğumuz üç unsuru aklımızda tutmamız icap eder: 1) Ulusal sorun, Marksistleri, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında, yani ekonomik dönüşümün doğuya yayıldığı, çok etnili imparatorluklarda önce sosyalist sonra milliyetçi hareketlerin görüldüğü ve bu imparatorlukların istikrar ve mukadderatlarının tehlikeye düştüğü bir dönemde ciddi bir biçimde meşgul etmeye başlıyor. Bu görüşe göre, Marksist yaklaşım-

lar Batı Avrupa'daki büyük yerleşmiş uluslardan ziyade, Ortadoğu Avrupa'daki küçük uluslarla alakalıdır. 2) Marksist analizler kendi aralarında çok büyük bir çeşitlilik barındırırlar. 3) Objektif kriterler etrafında, ulusun ne olup olmadığı, neyi hak edip etmediğini tartışırlar. Stalin'in kitabı ortodoks komünizmin kanonuna dahil oldu ve eğer Spiros Asdrahas'ın gözlemlediği gibi Nikos Svoronos'un teorik modelini oluşturmaya yaradığını göz önüne alırsak, savaş sonrası Batı Avrupası'nda dahi etkili olduğunu söyleyebiliriz.

5

Anti-Emperyalist Hareketler
Marksizm Milliyetçiliği Tercüme Ediyor

Ulus hakkındaki Marksist yaklaşımların, milli hareketlerin sosyalist partilerin oluşumundan sonra ortaya çıkmaya başladığı Orta ve Doğu Avrupa'da geliştiklerini söyledik. Bu süreç, yani teorilerin milli hareketlerin çıkışıyla birlikte oluşmaya başlaması, Ekim Devrimi sonrasında Marksizm ve milliyetçiliğin ilişkilerinin devamı şeklinde kendini gösterdi. Fakat şimdi yol Avrupa'nın dışına, Asya'ya, Müslüman dünyaya ve Latin Amerika'ya çıkıyordu. Yani anti-emperyalist hareketlere ve emperyalizm sonrası düşünceye götürüyordu. 20. yüzyılın erken Latin Amerikalı Marksistlerinden biri, José Carlos Mariátegui, Marksizmin Avrupa merkezli olduğu sorununu ortaya koydu. Avrupa merkezlilik suçlaması, Marksizmi gözden çıkarmak için değil, onu sömürge karşıtlığına (ve dekolonizasyona) yöneltmek içindi. Gerçekten de, Rus Devrimi'nden İran İslam Devrimi'ne kadar geçen altmış yıl içinde, bazı sapmalar hariç, sömürgeleşmiş ulusların, ulusal ve toplumsal taleplerini (ki çoğunlukla bu ikisinin ayrıştırılması imkânsızdı) dile getirdikleri siyasi dil Marksizmdi. Bu dil, iletişimi sağladığı gibi, yereli ulusala, ulusalı

da genele tercüme ediyordu. Marksizmin sağladığı bu tercümenin önemi büyüktü. Marksizm, bir dil olarak talepleri ifade ettiği ölçüde, talepleri dile getiren özneleri de oluşturuyor, yaratıyor ve inşa ediyordu. Bunu anlayabilmemiz için, yukarıda Stalin'den alıntılamış olduğum, Kafkasya'daki milletler mozaiğinden bahseden alıntıyı tekrar okumamız ve düşünmemiz yeterlidir. Stalin hangi çözümü öneriyordu? "Gecikmiş ulus ve milliyetlerin daha genel ve daha üst bir kültür kanalına çekilmesi". Öyleyse Marksizm, ulusun dünyevi karakterini oluşturup farklı dinlere inanan fakat aynı dili konuşan grupları birleştirerek ya da farklı dilleri olan grupları sömürgeciliğe olan ortak karşıtlıkları temelinde ve ister ulusal ister toplumsal olarak tanımlanan beklentilere dayalı bir beklentiler cemaati yaratarak "daha üst" bir kültüre "çekiş" yönünde işliyordu. Onlara dünyayı anlayabilmeleri için bir terminoloji ve metotlar sunuyordu. "İdeoloji", "ekonomi" ve "toplumsal sınıf" gibi kelimeler, Asya ve Afrika dillerine Marksizmin kelime hazinesinden ve onun verdiği anlamlarla yüklü olarak geçtiler.[1] Tanımladığımız bu süreç, aldatıcı bir çapta Marksizme ilgiyi artırdı. Fakat aynı zamanda, Maocu komünizmin, Küba modelinin ve Latin Amerika Marksizminin sistemleşmesinden sonra Marksizmler arasındaki yelpaze daha fazla açıldı ve dahası, Üçüncü Dünya Marksizmi, Asya ve Afrika milliyetçilikleriyle iyice bütünleşti. 1960'larda, Afrika'daki ulusal kurtuluş hareketleri Marksizmden bağımsız bir söylem üretmeye başladılar. Üstelik, savaş sonrasında Fransız Komünist Partisi'nin, Fransız devletinin sömürgeci politikasını desteklemesi yüzünden, Marksizmin etkisi asgariye inmişti. Sömürgecilik karşısında tavır almak isteyen entelektüellerin meselesi, ulusun kültürel sermayesini oluşturacak olan ve bu nedenle de

1 Robert J. Young, *Postcolonialism. A Historical Introduction*, Blackwell, 2001, s. 167-181.

gurur duyup savunacakları geçmişlerini sıfırlayan ve onları barbar diye tarihten silmeye çalışan Avrupalı imajına karşı koymaktı. Bu arayışlar, Amerika'dan Afrika'ya ulaşan "kara ruh" gibi kavramlara paralel olarak, "zencilik" gibi kavramlara yol açtı. Cezayir Devrimi'nde yer almış olan Martinikli Frankofon psikiyatrist, Franz Fanon, bu teorilere eleştiri yöneltiyordu. *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı kitabı sadece yazıldığı dönemde yarattığı etkiden dolayı değil, 1990'lardaki postkolonyal çalışmalara da bir köprü oluşturduğu için önemli bir metindir. Yazara göre, otokton aydınlar, ulusal bir kültür arayışına girerek ve onu öne çıkararak, ulus için kanıtlar göstermenin anlamsızlığını er geç anlayacaklardı. Sorun, kültürü sömürgeci güçler karşısındaki mücadele içerisinde şekillendirmekti. Popüler-ulusal kültürün canlandırılması, yeniden düzenlenmesi, yeniden anlamlandırılması ve güncelleştirilmesi, sömürge karşıtı mücadelenin içinde gerçekleştirilebilirdi. Ulusal kültürün geleceği de bu mücadelede yatmaktaydı. Yani, ulusal özgürleşme sürecinde yaratılan değerlere ve dinamizme bağımlıydı. "Entelektüeller için bugün en acil olan şey, uluslarını inşa etmektir (...) Ulusları tarih sahnesine çıkaran ulusal özgürleşmedir."[2] Ulusal kurtuluş mücadelesinin ulusu yarattığı savının öne sürülmesi Afrika kıtasının bir özelliği miydi? İlerde göreceğiz. Şimdilik, Fanon'un kitabı *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin 1960'larda yayımlanıp okunduğunu not edelim. Bu tarihsel konumlanış, o dönemde farklı çıkış noktalarına sahip olsa da bir tartışma zemini yaratan başka paralel düşüncelerle de bir mukayese yapabilmemiz için gereklidir.

---

2 Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin, 1967, s. 199. [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Yayınları, 2007.]

6

MATRUŞKALAR
Rus Bebekler

Stalin'den sonra Sovyetler Birliği'nde milliyetçilik teorileri ne yönde gelişti? Bu soruya cevabı, Sergei Eisenstein'ın *Potemkin Zırhlısı*'ndan (1928) *Korkunç İvan*'a (1943/45) kadar aldığı yol gayet açık bir biçimde ortaya koyuyor. İkinci Dünya Savaşı etrafında yazılan ve başka dillere de çevrilen metinler, komünistlerin yurtsever olduklarını ve yurtseverlik ve komünizmin aynı şey değilse de, uzlaşmaz olmadığını göstermeye çalışan propaganda metinleridir.[1] Peki milliyetçilik, Sovyetler Birliği ve diğer halk cumhuriyetlerinde nasıl okunuyordu? Milliyetçiliğin 1917 sonrasında kaybolup, 1989 sonrasında birden bire yeniden ortaya çıktığını savunan mitin aksine, dikkate almamız gereken üç nokta vardır.

Birincisi, Doğu Avrupa'daki "nesnelci" ulus anlayışı, yani ulusun dil, kültür ve ortak kökenle belirlendiği, sadece entelektüeller arasında yaygın bir fikir değildi; fakat bu bölgelerin bilincine –sadece tarihsel değil, sistematik olarak da–

1 *Rizospastis* 5/8/1945.

kendinden menkul bir gerçek olarak sağlamca yerleşmişti. Yani bu ülkeler, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Ekim Devrimi'nin ideolojik vaatlerine rağmen, ulus devlet olarak bir ulus devletler sistemine girdiler. Milliyetçiliğin sistematik üretimi, herhangi başka bir ideolojinin üretiminden çok daha güçlüydü. Bu devletlerin resmi ideolojisi olan Marksizm ile milliyetçilik arasındaki başka bir bağlantı noktası da tam burada bulunuyor. Biri diğerinin kalıbına giriyor. Resmî isimlendirme buna bir örnektir. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği, etnik ya da coğrafî bir tanımlamaya gönderme yapmaz. Oysa Çin Halk Cumhuriyeti ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan diğer halk cumhuriyetleri, ulusal bir biçimde tanımlanıyordu.

İkincisi, büyük ve yekpare milliyetlerin direnişlerini kırmak için milliyetçiliğin araçsal olarak kullanılmış olmasıdır. Böylece, matruşkalar gibi, yani biri diğerini içine alan Rus bebekleri gibi bir sistem yaratıldı. Büyük uluslar, onlar karşısında varlıklarını garantiye alan kurumlarla donanmış ve büyüklerin bağımsızlığını kemiren küçük ulusları kapsıyorlardı. Ancak küçük ulusların bünyesinde de aynı kurumsal yapıya ve dengeleyici işleyişe sahip olan azınlıklar vardı. Fakat onlar da daha küçük etnik grupları içeriyorlardı. Bir milliyetçilik diğerini içeriyordu. Bir milliyetçilik diğerini dengeliyordu. Bu süreç, nüfusların ayrıntılı bir şekilde belirlenmiş objektif kriterlerle uluslara, milliyetlere ve halklara ayrılmalarının ve kategorize edilmelerinin konusu olmuştur.

Sonunda, sosyalist devlet, kendisi ve toplum arasındaki bütün bağımsız ve aracı kurumları ortadan kaldırdığı için, devletin karşısında kalan tek şey milliyetti ve o da sosyalist devlet çöktüğü zaman baş role geçti. Katherine Verdery'nin tespitine göre, gelirlerin ve malların bölüşümü için, zaten yok olan pazar mekanizmalarını ikame eden şey dahi milli-

yet prensibiydi. Yani mallar ve iş imkânlarına ulaşabilmek öncelikle kendi yurttaşları için söz konusu olmaktaydı.[2] Bir kişinin bir ulusal gruba dahil olup olmaması, yaşamsal kaynaklara ulaşımının olması ya da bunlardan mahrum edilmesi anlamına geliyordu.

Eski halk cumhuriyetlerinde, ulusal tarihyazımı, önceki burjuva düzeninden yeni halk cumhuriyeti ideolojisi ortamına geçişte milli tarihin bütün mitlerini taşıdı ve bu arada kelime hazinesinde de Marksist-Leninist bir tat kazansın diye, halkı, işçi sınıfını ve onun öncüsünü vurgulayacak küçük uyarlamalar yaptı.[3] İç savaş sonrası dönemde Yunan Komünist Partisi içindeki tartışmaları da bu bağlama dahil etmeliyiz; zaten Nikos Svoronos'un ulusa dair görüşleri de bu tartışmaların yarattığı ortamda –ve bu ortama karşı– şekillenmiştir. Bu tartışmalar ve dönemin ruhu üzerine çok sayıda araştırma yapılmıştır; burada daha fazla yer vermeye gerek yoktur.[4] Yalnızca iki saptamayla yetineceğim: Birincisi, Yunan komünistlerin *ulus* ve *halk* arasındaki farkı nasıl algıladıklarıyla ilgilidir. Yunanistan'da o dönemdeki hakim ideolojiye göre, halka yapılan referansın çağdaş bir karakteri varken, ulusa yapılan referans aşkın karakterlidir.[5] Yunan Komünist Partisi de Svoronos da bu ayrımı yaparlar; fakat *ulusu* modernlikle, *halkı* ise diyakroniklikle tanımlarlar. Bu kavram ayrıştırması, *halk*ın zaman içerisinde *ulus*al vasıflar-

---

2 Katherine Verdery, *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton University Press, 1996.

3 Ivan Elenkov, Daniela Koleva, "Historiography in Bulgaria After the Fall of Communism. Did the Change Happen?" *Historein*, 4 (2003-2004), s. 183-198.

4 Venetia Apostolidu, Λογοτεχνία και ιστορία στη μεταπολεμική Αριστερά. Η παρέμβαση του Δημήτρη Χατζή. *1847-1981 (Savaş sonrası solunda edebiyat ve tarih. Dimitri Hatzi'nin müdahalesi. 1847-1981)*, Atina, Polis, 2003.

5 Nikos Alivizatos, "'Εθνος' κατά 'λαού' μετά το 1940 (1940'tan sonra 'halk'a karşı 'millet')", D.G.Tsaousis Ελληνισμός-Ελληνικότητα *(Helenizm-Helenlik)*, Atina, Estia 1983, s. 79-90.

la donandığını belirlemelerini sağlar. Bu şemaya göre, *halka* veya –alternatif olarak– *milliyete* kültürel özellikler atfedilirken, *ulusa* politik özellikler atfedilir. Bu şekilde, Yunanlı Marksistler Yunan ulusunun tarihsel "devamlılığı" ideolojisine tamamıyla ters düşmüyorlar ve öte yandan da ulusları burjuva sınıfının ürünü olarak gören Marksizm-Leninizmden de ayrılmıyorlardı. İkincisi, Yunanlı Marksistlerin ulus-dünya yerine, ulus-toplumsal sınıf kutuplu tartışmalara saplanıp kalmalarıyla ilgilidir. Yunan milli ideolojisi, isimleri ve kavramları sadeleştirme ve yeniden anlamlandırma anlatısı kullanarak öyle sıkı bir kavramlar ağı ördü ki, Yunanlı Marksistler bütün o dönemde bunu çözmek için uğraştılar. Dolayısıyla, eleştiriden tasvibe nasıl ulaştıklarına şaşmamalı.[6]

6 Venetia Apostolidu, *age*, s. 120; Panayotis Nutsos, "Εθνικό και κοινωνικό ζήτημα στην Ελληνική σοσιαλιστική σκέψη των τελευταίων δεκαετιών του 19ου αιώα (19. yüzyılın son on yıllarında Yunan sosyalist düşüncesinde ulusal ve toplumsal sorun)", Αφιέρωμα στη μνήμη του Νίκου Σβορόνου *(Nikos Svoronos'un anısına)*, Atina, Panteion Üniversitesi, 1992, s. 47-62.

7
GRAMSCI VE BATI MARKSİZMİ

Şimdi Batı Marksizmine dönelim. 1949'da Antonio Gramsci'nin eserlerinin yayımlanması, savaş sonrası Batı Avrupa Marksizminin en önemli yenileyici soluklarından biri oldu. Gramsci'nin yazıları, milliyetçilik çalışmalarına dahil olmasa da, bunlara yaptığı katkı önemliydi; çünkü ideolojinin anlamını tartışıyordu. Gramsci, Bauer gibi sistematik bir milliyetçilik teorisi kaleme almadı. Dolaylı katkısı, bir yandan ideoloji analizinden ve "hegemonya" kavramını işlemesinden, diğer yandan da *Risorgimento*'yu "eksik devrim" (*revoluzione mancata*) olarak yorumlamasından ileri gelir. İdeoloji hakkındaki analizi, ideoloji-teori karşıtlığıyla (Marx) olduğu kadar, dönemindeki "yanlış bilinç olarak ideoloji" (Lukacs) ve "üst yapı olarak ideoloji" (Stalin)[1] teorileriyle de ters düşer. Geliştirdiği ideoloji kuramı, folklordan yani folklorda rastladığımız popüler algılayışlardan, felsefe ve yüksek edebiyata uzanan bir ölçekte tabakalaşan bir fikirler sistemidir. Kitlelerin arzularını fikirlere, değerlere ve somut

---

1 Jorge Larrain, *Marxism and Ideology*, London, Macmillan, 1983.

eylem doğrultularına tercüme edebildiği ölçüde ideoloji, hegemonik hale gelir. "Milli ideoloji" terimi Gramsci'de niteliksel bir anlam kazanır; çünkü popüler, plebyen, ikincil ve işlenmemiş olanın edebi terimlere tercüme edilebilme imkânını ortaya koyar. Bu nedenle, Yunan trajedi şairlerinin ve Shakespeare'in eserlerini bu eklemlenmenin, popüler kültürün işlenmesinin ve milli kültüre dönüşmesinin örnekleri olarak öne çıkarır.[2] Yani ulusal terimi hegemonik anlamını kazanır. Onun, proletaryanın ulusal bir sınıf olması gerektiğine dair ifadesinin anlamı da budur. Gramsci'nin eserlerinde meydana çıkan, ulusun, kendiliğinden, bazı özelliklerin tesadüfen biraraya gelmesi temelinde şekillenen bir toplum olmadığı, fakat bazı sınıfların hegemonik roller oynayabilmesi ve sonuç olarak dağınık popüler unsurları ulusal unsurlara dönüştürmeleri temelinde bilinçli olarak yapılanan bir toplum olduğudur. Gramsci, Katolikliğin olduğu kadar antik Helen-Roma ve Rönesans hümanizminin mirasının da unsurlarını oluşturduğu kozmopolit kültürün milli bir dönüşüme uğraması üzerine yazar. Özellikle bu son noktaya, Yunan milleti hakkındaki tartışmada dikkat edilmesi gerekir. Yunan ulusuna antik Helenizmin tekamülü ve devamında Hıristiyanlaştırılmış Helenizm olarak bakmak yerine, bakış açımızı değiştirerek, zaten bir yazılı kültür ve yüksek uygarlık geleneğine ait olan bu unsurların modern Yunan milliyetinin unsurlarına dönüştürülmek üzere nasıl millileştirildiklerini görmek gerekir. Ulus kendi kendine ortaya çıkmaz. Ulus, toplumsal (ve elbette kültürel) hegemonya kurmayı amaçlayan toplumsal sınıflar tarafından yaratılır ve inşa edilir. Tabii ki, Gramsci bu süreç hakkında yazarken ulusun yaratılmasındaki radikal-Jakoben evrenin gerekliliğinin, yani kurumların ve zihniyetlerin

2 Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Rome, Riuniti, 1977, s. 83.

burjuva dönüşümünü tamamlattıracak dolayısıyla ulusu homojenleştirici politik bir hareketlenmenin gerekliliğinin altını çiziyordu. Ulusun, büyük dış değişimlerin (İtalya söz konusu olduğunda Napolyon Savaşları gibi) sonucu olarak da ortaya çıkabileceği ihtimalini yok saymaz. Bu süreci "pasif devrim"[3] olarak tanımlar.

3 Franco de Felice, "Rivoluzione passive, fascismo, americanismo in Gramsci," Gramsci Institute, *Politica e storia in Gramsci*, Rome, Riuniti, 1977, s. 161-220.

8

Ulus Kendisini Yaratıyor

E. P. Thompson

Ulus tartışmasında Marksist geleneğin içinden başka bir dolaylı fakat belirleyici kaynak da, İngiliz tarihçi E. P. Thompson'dan geldi. Thompson özel olarak ulus hakkında herhangi bir kitap ya da makale yazmadı. Bununla birlikte, onun toplumsal sınıflar için geliştirdiği düşüncenin, kendisinden sonra gelen tarihçilerin, özellikle de 70'li yıllarda eğitim görenlerin, toplumsal grupları ve bunun devamında da ulus kavramını algılayışları üzerinde çok etkisi oldu. Thompson'un savunduğu, işçi sınıfının, üretim sürecindeki konumundan hareketle nesnel olarak değil, fakat tarihsel olarak, diğer sınıflarla mücadelesi yoluyla tanımlanabileceğiydi. Thompson'a göre önce işçi sınıfı oluşup, sonra sınıf mücadelesi ortaya çıkmaz; sınıf mücadelesi daha önce gelir ve onun deneyimi içinden işçi sınıfı şekillenir.

> "Sınıf deyince, dağınık ve görünürde bağıntısız bir dizi olayı, ham tecrübede olduğu kadar bilinçte de birbirine bağlayan tarihsel bir fenomeni anlıyorum. Onun bir tarihsel fenomen olduğunu vurgulamak istiyorum. Sınıfı bir

'yapı' ve hatta bir 'kategori' olarak değil, insan ilişkilerinde ortaya çıkan (ve bu ortaya çıkış gösterilebilir) bir şey gibi görüyorum.

Dahası, sınıf kavramı, tarihsel ilişki kavramını ihtiva eder. [...] Var oluşları birbirinden bağımsız iki ayrı sınıf olamaz ki, onları sonradan birbiriyle ilişkilendirelim.

Aşıklar olmadan aşk olmaz, sermaye sahipleri ve el işçileri olmadan çelişki olmadığı gibi. Sınıf, bazı insanların (miras aldıkları ya da paylaştıkları) ortak deneyimler sonucu, ortak çıkarlarının belirlediği kimliklerini hissettikleri ve çıkarlarını kendi aralarında olduğu kadar kendilerininkinden farklı (ve karşıt) olan diğer insanlara karşı öne sürdükleri zaman ortaya çıkar. [...] Sınıf bilinci, bu deneyimin kültürel ifadelerle ele alınış biçimidir: Geleneklere, değer sistemlerine, fikirlere ve kurumsal yapılara entegre olur.

İşçi sınıfı oluşturulduğu ölçüde kendi kendini oluşturdu."[1]

Toplumsal sınıfın statik olarak tanımlanabilen bir nesne olmadığını gösteren "sınıf olur" veya "işçi sınıfı oluşturulduğu ölçüde kendi kendini oluşturdu" gibi ifadeler, sadece işçi sınıfının tarihinin algılanış biçiminde köklü bir değişime değil, bunun çok daha ötesinde bir değişime işaret eder. Tarihsel kolektivitelerin ve buna bağlı olarak da ulusal toplulukların algılanış biçimlerini değiştirdiler. Bunlar artık objektif kriterlerin kristalleşmiş biçimleri ya da özler olarak değil, ilişkiler olarak algılanacaklardı. "Free-born English" geleneğini öne çıkardığı için Thompson'a yapılan bütün eleştirilere rağmen, artık perspektif değişmişti. 1970'ler ve

1 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin, 1981 (birinci basım : 1963), s. 8-9, 213. [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, 2004.]

sonrasında, toplumsal tarih, en azından Anglosakson dünyada, Thompson'un etkisi altında, ya onun eseriyle diyalog halinde veya onun eleştirisi çevresinde gelişti. 1990'larda yazan çoğu tarihçinin biyografisine dikkat ettiğimizde, toplumsal tarihten ulusla ilgili meselelerin tarihine doğru bir geçiş görürüz. Buradaki ortak nokta, toplumsal grupların tarihinin ele alınış biçimidir. Söz konusu olan, özden ilişkiye epistemolojik bir geçişin ortaya çıkmasıdır. Bu geçiş, birçoklarının kabaca savunduğu gibi postmodernizmin bir sonucu değil, Marksist gelenek içinde tamamlanan gelişmelerin bir sonucudur.

9
Devletin Ürünü Ulus
Nikos Poulantzas

Şimdi de Manş'ın öteki kıyısındaki Marksist geleneğe bakalım. Nikos Poulantzas, 1978'de Paris'te yayımlanan *Devlet, İktidar ve Sosyalizm* adlı kitabında ulusa büyük bir bölüm ayırır (s. 132-173). Ana fikri şudur:

> "Kapitalist devlet ulusal bütünlüğü sağlamakla sınırlı kalmaz; kendisi bu bütünlüğü inşa ederken yani modern anlamıyla ulusu kurarken oluşur." (s. 151)

> "Kapitalist devlet içindekileri, yani halk-ulusu oluştururken sınırlarını ortaya koyar; zira bu sınırların içinde kalanların öncesini ve sonrasını homojenleştirir. Böylece, milli bütünlük ve modern ulus, *bir toprağın tarihselliği* ve *bir tarihin toprak kazanması*, kısacası ulus devlette maddileşen bir toprağın milli geleneği haline gelir." (s. 164)

Burada, Svoronos'un teorisinin, yani daha Yunan devleti kurulmadan önce, Yunan ulusunun "tamamlanana" kadar tedrici bir biçimde oluşması yaklaşımının tam tersini görüyoruz. Poulantzas, modern kapitalist devletin ulusu yarattı-

ğını söyleyerek bu resmi baş aşağı çeviriyor. Ancak toplumları uluslar haline getiren, ticaretin gelişmesi, pazarın birleştirilme ihtiyacı, sermayenin dolaşımındaki engellerin kaldırılması değil midir? Şöyle yazıyor Poulantzas:

> "İç pazarın birleştirilmesi, kuşkusuz; fakat bu 'iç' pazarın sınırlarını belirleyen nelerdir? Ana hatlarıyla iç ve dış diye tanımlanan özel bir alanın ortaya çıkışını mümkün kılan nedir? Neden bu hudutlar-sınırlar bu çerçeveyi (ulusu) takip ediyor da bir başkasını değil?" (s. 138)

Bu metodu şiddetli bir biçimde eleştirir:

> "Ticari mübadelenin yarattığı sonuçlara ilişkin bu atıf-kaçış, genellikle ulusu oluşturan ortak topraklar, ortak dil, ortak tarih ve kültürel gelenekler gibi unsurların tümüne dair ampirik ve pozitivist bir anlayışı ifade eder. (...) Toprak, tarihi gelenek ve dil, bu yeni yapıyı, modern ulusu, Devlet yoluyla neden ve nasıl biçimlendiriyor? Görünürde tarih üstü olan bu unsurların merkezi bir düğüm olan modern ulusa eklemlenmesini ne mümkün kılıyor? Bu unsurlar neden değişik bir biçimde işleyerek modern ulusun şamandırası oluyor?" (s. 138-139)

Poulantzas, bu sorulara yanıt verebilmek için mekân, zaman ve tarihselliğin değişme biçimlerini analiz etmeyi dener. Ön plana çıkardığı, devamlılıklar değil, üretim biçimleriyle devlet ve iktidarın örgütlenmesiyle bağlantılı olarak, mekânın, zamanın ve tarihselliğin düzenlenişi ve algılanışındaki kopuşlardır. Bir kurum veya bir kavramdaki değişimleri değil, farklı kökenleri, değişik organizasyon kalıplarını, toprak ve topraksallığın, zaman ve zamansallığın, gelenek, dil, tarih ve kökenin farklı anlaşılma ve kullanılma şekillerini vurgular. Poulantzas'a göre, bunların hepsi kapitalist devletin "özel"leştirmesinin, tekelleştirmesinin ve de-

giştirmesinin nesnesi haline gelir. Fakat Poulantzas neden, "kapitalist devlet" terimini kullanır da sadece "modern devlet" demez? Üretimin, insan ilişkilerinin, toprağın ve zamanın işlenmesinin kapitalist biçimde düzenlenmesiyle, modern devlet ve modern ulusu karakterize eden yeni sosyal kalıplar ve anlayış kalıpları arasındaki sıkı bağı ima etmek için. Şöyle yazıyor:

> "Modern ulus böylece devletin ürünü olarak ortaya çıkar: Ulusu oluşturan unsurlar (ekonomik bütünlük, toprak ve gelenek), devletin mekânı ve zamanı dolaysız maddi düzenleyişi tarafından değiştirilirler." (s. 142)

Bu noktada, Poulantzas'ın deyişiyle *mekânsal* ve *zamansal dölyataklarındaki* değişimler üzerinde daha fazla durmak belki anlamlı olabilir. Mesela, dünya tarihini antik çağ, ortaçağ ve yeni (kapitalist) çağa ayıran üç kısımlı bir dönemselleştirmeyi, bunun yeni çağın bir ürünü ve Avrupa merkezli bir şema olduğunu düşünmeksizin rehber olarak alması eleştirilebilir.

Poulantzas'ı okurken, Herodot'un ulus tanımındaki unsurlar (köken, dil, adetler ve din) arasında neden toprağın bulunmadığını anlayabiliriz. Çünkü antik dönemde, bir alanı sınırlama anlamında hudut kavramı ve sınırlanmış bir toprak üzerinde hâkim olma anlamında ülke kavramı yoktu. Poulantzas, modern öncesinden modern dönemlere, tarihin anlamındaki köklü değişime dikkati çekmekte de haklıydı. Dolayısıyla, o dönemin tarihçilerinin, düşünsel ufuklarında bile yer almayan ulus gibi şeylere tanıklık ettiklerini söylemek ve bu tanıklıkları safça kullanmak doğru değildir. Zira geçmiş ve gelecek "aynı anda mevcut"tular ve geçmişin keskin bir ayrım ve kategorizasyona tabi tutulması ve araçsal olarak tarihe havale edilmesi, yeni çağın getirdiği bir şeydir; zamanın kapitalist bir biçimde örgütlenme-

sinin sonucudur. Öyleyse Poulantzas'a göre, tarih yazımının tarihi, bir sürekliliğin tarihi değil, kopuşları, devamsızlıkları ve uyuşmazlıkları aydınlatan bir tarihtir.

> "Devamsızlıklar belirleyicidir: Kapitalist öncesi ve kapitalist üretim biçimlerinde şehirler, sınırlar ve toprak kesinlikle aynı gerçekliğe ve anlama sahip değildir. Bu sistemlerin (şehirlerin, sınırların ve toprakların) kendi düzeylerindeki gelişimlerinin tarifinde karşılaşılan çizgisel ve ampirik tarihyazımının zorluklarından kaçındığımızı varsaysak bile, soru ortada olmaya devam ediyor: Devamsızlıkları nasıl açıklayacağız?" (s. 143)

Dolayısıyla, ulusun tarihsel bir kategori olduğunu söyleyip de, ortaya çıkışını değişmez yasalara bağlı olarak aramaya başlamak yetmez. Ulusal bütünlüğü sağlamak yolunda bireylerin rızalarıyla itaat ettiği "tarihin değişmez yasalarına bağlılık" hakkında, "tarihi harekete geçiren faktörler" ve ulusun antik dönemde "başlangıcı" veya farklı diyalektler döneminde "henüz" eksik olan bilinç ya da Romalılar zamanında bütünsel bir mekân bilincinin oluşması hakkında veya "Yunan milletinin oluşumunun 18. yüzyıl sonu 19. yüzyıl başında tamamlanması"[1] üzerine yazmak yetmez. Nikos Poulantzas'ın Yunanlı Marksistler tarafından bu kadar çabuk unutulması üzücüdür.

---

1 Bu alıntılar Hristos Hatziiosif'in makalesi "Σύγχυση περιγραμμάτων και περιεχομένων (*Sınırların ve içeriğin çatışması*)", *O Politis*, 131 (2005), s. 19-29.

10

Halkın Üretilmesi

Etienne Balibar

Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein'ın eseri *Irk, Millet, Sınıf ve Çift Anlamlı Kimlikler*[1] 1988'de Paris'te yayımlandığında, Ernest Gellner ve Benedict Anderson'un çalışmaları, kitapçı raflarındaki ömürlerinin beş yılını doldurmuşlardı bile. Balibar, kendi görüşlerini (ve milliyetçilik tartışmalarında unutulmuş başka bir öncü tarihçinin, Eugene Weber'in görüşlerini[2]) "Millet: Tarih ve İdeoloji" (s. 132-161) adlı denemesine entegre etmişti ve bu görüşleri, her ideolojinin temel işleyiş prensibinin gensoru (*interpellation*), yani bireylerin özneler haline getirilmesi ve bu şekilde biçimlendirilmesi olduğunu savunan Althusserci anlayışla yoğurmuştu. Ulusal devlet, ulusu, ya zaten var olan, fakat işleyişini ve anlamını devralıp değiştirdiği kurumlar yoluyla ya da kendisinin yarattığı kurumlar yoluyla inşa eder. Bu süreç içinde bireyler, ulusal bireyler olarak oluşturulur. Ulus dev-

1 Yunanca basımı (terc.) A. Elefanti ve E. Kalafati, Politis, 1991.

2 Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, 1976. Fransız Devrimi'nden sonraki bir yüzyıl içinde Fransa'daki köylü nüfusun nasıl ulusallaştığını anlatıyor.

let, adına hareket ettiği ve ulusu meşrulaştıran halkı "üretir". Balibar, ulusu, onun empoze ettiği kavrayış biçimlerinden ve toplumsal hayat şemalarından kaçınarak analiz etmenin ne kadar zor olduğunu göstererek, milli tarihin çerçevesini ve içeriğini ele alır. Çerçeve ve içerik birbirinden farklı iki unsur değil ki, onları karıştırmamaya dikkat ederek yan yana koyalım. "Ulusun" biçimi tarihinde biri diğerine bağımlıdır.

> "Hiçbir ulusun ulusal temelleri doğal olarak tahsis edilmemiştir. Ancak toplumsal formasyonlar uluslaştıkları ölçüde, bunların içerdikleri topluluklar, ister dağınık, ister baskın olsunlar, milliyetlerini kazanırlar. Yani, sanki doğal bir cemaati, bireyi ve toplumsal şartları aşan bir köken, kültür ve çıkar kimliğine sahip bir cemaati biçimlendiriyormuş gibi geçmişlerini veya geleceklerini yeniden canlandırırlar." (s. 147)

Balibar'ın sorduğu sorular nelerdir? *Hangi tarihi koşullar altında ulus gibi bir kurumun varlığı mümkün olabilir*? Burjuva sınıfının yükselişi hakkındaki vulger Marksist cevapla yetinmez. *Neden bu yükselişe bir şehirler ağı (Hansa Birliği) gibi başka bir hakimiyet biçimi veya bir imparatorluk eşlik etmedi*? Balibar, olumsallık (zaruretsizlik) sorununu ortaya atar. Yani, bu gelişime geriye dönük bir biçimde, ulus devlet perspektifinden baktığımız için bu siyasal biçimin kaçınılmaz olduğu sonucuna varırız. (Svoronos'taki "gerçekleşmekte olan" ve "tamamlanmış" ulus anlayışlarıyla karşılaştırınız.) *Ulusu kurumsallaştıran toplum biçimi diğer tarihsel toplumlardan ne yönden ayrılır*? Kurumların işleyişine bağlı olarak yeniden üretilen her toplumsal cemaat "hayalî"dir; fakat "sadece hayalî topluluklar gerçektir". Balibar, uluslararası unsuru da ulusun oluşumuna katar. Yani, zaman içerisinde güçlü devletlerin, ulus devlet biçimini bütün insan

toplumlarına empoze ettikleri bir sistem şekillenmiştir. Wallerstein de 16. yüzyıl ve sonrasında oluşan dünya sistemine baktığı makro tarih perspektifiyle bu görüşe yaklaşır:

> "Sanıyorum, modern dünyanın sistematik bir tarihi incelemesi gösterecektir ki, neredeyse bütün durumlarda devlet, ulustan önce gelir; çok yaygın bir mitin bize öğrettiği gibi bunun tersi değil." (s. 124)

Sorunun uluslararası boyutu, iki yazarın da değinip fakat analiz etmedikleri bir meseleye işaret eder. Yani ulusun oluşumuyla ilgimiz, ulusun ötesindeki ve sonrasındaki olasılıkları düşünüyor olmamızla bağlantılıdır.

19. yüzyıl ortalarından bugüne kadar, entelektüel üretimde büyük bir alanı kaplayan Marksist geleneğin, paralel ve hatta karşıt entelektüel geleneklerle ilişki kurduğunu ve onlarla karıştığını gördük. Şimdi bunlardan bir tanesini ele alalım.

11

Sosyal Antropoloji
Ulus ve *"Etnicity"*

Bu tartışmalara yeni fikirlerle katkıda bulunan alan, sosyal antropolojiydi. Yeni oyuncağın adı etnisite (*ethnicity*) idi. Bu, sosyal bilimler dağarcığındaki yerini ancak 60'lar sonlarında sağlamlaştırmış yeni bir terimdir. Yunanca'da *nation* ve *ethnos* [ulus] arasında anlamsal bir ayrım olmadığından, bu terim, *nationality*'ye gönderme yapan milliyet [*ethnikotita*] sözcüğüyle değil, etniklik [*ethnotikotita*] veya etnik-kültürel grup sözcükleri ile karşılanır. Farklılık genellikle devletin rolüyle ilişkilidir. *Nation* terimi, genel olarak ve sessiz bir konsensüsle, devlet cüppesine sarılmış milliyetler için kullanılır. Tam tersine, *ethnicity* terimi, ulus devletten önce var olan veya ona dahil edilen etnik karakterlere sahip topluluklarla ilgilidir.[1]

Genellikle, ulusa veya milli gruplara dair teorilerin tarihinde iki aşama vurgulanır.[2] İlkinde ilgi, ulusal hareketlerin

---

1 Örneğin antik Yunan için kullanılır: Irad Malkin, (ed.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, 2001, Jonathan Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, 1997.

2 Cora Govers, Hans Vermeulen, *The Politics of Ethnic Consciousness*, London, Macmillan, 1997, s. 1-30.

varlık sebeplerine yönelmişti. Bu ilginin söz konusu olduğu bağlam, 1950 ve 1960'ların sömürge karşıtı hareketleriydi. İşlevselcilik (*functionalism*) tezlerinden yola çıkan sosyal bilimciler, ulusal asimilasyonun neden gerçekleşmediğini merak ediyorlar; tam tersine büsbütün şiddetle artan ulusal hareketleri gözlemliyorlardı. İkinci aşamada, ulusal bilincin kendisini ve onun inşa edilme biçimini sorguluyorlardı. Bu aşamayı, Frederick Barth'ın *Etnik Gruplar ve Sınırlar: Sosyal farklılığın toplumsal düzenlenişi*[3] adlı kitabına yazdığı giriş yazısı yetkinlikle temsil ediyordu. Barth, etnisiteyi miras alınan ilkel bağlar (*primordial bonds*: Geertz, 1973[4]) olarak değil, bir toplumsal organizasyon biçimi olarak algılıyordu. Bu toplumsal organizasyon biçimi içeriğiyle değil, farklılık hissiyle tanımlanıyordu. Etnisite, üyelerinin paylaştıkları niteliklere değil, sınırlarda bilincine varılan farklara bağlıdır. Bu farklılık hissi ve sınırla yüz yüze gelme, niteliklerin sabitleştirilmesi, kodlanmaları ve diğer grupların paylaştıkları benzerler özelliklerden ayrıştırılması ihtiyacını doğurur. Öyleyse kimlik, bir grubun diğer gruplarla paylaştığı özelliklerinden değil, diğerlerinden farklılığının bilincinden ve bu farkın düzenlenmesinden doğar. Fakat sınır, farklılığın bilincine varılmasını öncelemez. Farklılığın ortaya çıkış biçimi, onun bilincine varılması ve dolayısıyla da özdeşleşme sürecini ve onun içeriğini üretir. Başka deyişle, önce kendimizi, sonra ötekiyle farkımızı idrak etmeyiz. Kendimizi ötekiyle olan farkımız aracılığıyla algılarız. Ancak önce kendimizi farklı hissedip, sonra ötekiyle karşılaşmayız. Karşılaşma esnasında farklılığın bilincine varırız ve bu bi-

3 Frederic Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, London, Allen & Unwin, 1969.

4 Clifford Geertz, Η Ερμηνεία των Πολιτισμών (*The Interpretation of Cultures*), Aleksandria, 2003, 353-362. Atavik (*primordial*) ve durumsal (civic) tartışmaları, *ethnicty* kavramının içeriğine ve işleyişine de dair tartışmalara damgasını vurdu.

linçle, kendimizi kim olduğumuzu yeniden belirlemeye adarız.

Kimlik durumlara bağlıdır, durumsaldır (*situationist*). Bu fikirler, bizi, ulusal karakteristiklerin oluşumunun nesnel kaynağı ve sebebi olarak işleyen bir tarih fikrinden uzaklaştırır. Tarihi çağdaş, şimdici bir tartışma ve geçmişin zaptedilmesi için girişilen bir teşebbüs (ve çatışma) olarak görürler.[5] Bu bakımdan, tarihi açıdan önemli olan, onun kültür olarak işleyişidir. Yani, şimdiki terimlerle ve benzer görüşlerin hazırlanmasına katkıda bulunduğu sonraki süreci de göz önüne alarak şunu söyleyebiliriz ki, bizim ilgilendiğimiz tarihsel kültürdür. Barth'da dikkat etmemiz gereken, vurgunun "nesnel" kriterlerden davranışa (kültürel davranış da buna dahil) kaydığıdır. Thompson'un dediği gibi, önce sınıflar var olup sonra mücadeleye başlamazlar. Sınıflar, sınıf mücadelesinde ortaya çıkarlar. Yani, insanlar sosyal, ekonomik, politik ve kültürel mücadele içinde sınıf haline geliyor, sınıf özellikleri kazanıyor ve sınıf olarak düşünüyorlar. Aynı biçimde, insanlar bir ulusun üyeleri olarak doğmazlar, sınırın bilincine varılması ve farklılığın düzenlenmesi yoluyla ulus karakteri kazanırlar. Tarihçi Thompson ve sosyal antropolog Barth muhtemelen birbirlerini tanımıyorlardı. Önemli olan, farklı düzlem ve kökenlerden gelseler de, bir dönemin entelektüel tarihindeki benzer eğilimlerdir. Ancak, toplumsal sınıf ve milliyet kavramları arasında etnik özelliğin sınıfsala kıyasla çok daha fazla sabit olmasından ileri gelen büyük farklar yok mudur? Gerçekten de, Katherine Verdery, Barth'ın örneklerinin çoğunun Asya ve Afrika'dan olduğuna, buna karşılık etnik-milli kimliklerin akışkan ve değişkenden ziyade katılaşmış olduğu

---

5 Frederic Barth, "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity," Hans Vermeulen, Cora Govers, *The Anthropology of Ethnicity*, Hague, Het Spinhuis, 1996, s. 11-32.

Avrupa'dan daha az örnek verdiğine dikkat çekiyor. Verdery, ikincisindeki bu istikrarı devletin güvence altına aldığını da ekliyor. Bu hususu vurgulamak için şu cümleyi kullanıyor: "Uluslar orduları olan *ethnicity*'lerdir". (Bu, Tasos Hristidis'in kendisine diyalekt ve dil arasındaki fark sorulduğunda sıkça tekrarladığı cümleye benziyor: Dil, ordusu olan diyalekttir.) Öyleyse, Verdery milliyetin oluşumunu, farkın ve sınırın bilincine varılması ve düzenlenmesini, ulus devletin yaratılması süreciyle ilişkilendiriyor. Söz konusu olan, etnik bilincin ulusal bilince dönüşmesi değil, fakat ulusal bilincin devlet tarafından farklılığın düzenlenmesi, sınırla yüzleşme ve kimlik kavramıyla sabitleştirilmesi yoluyla üretimidir.[6]

6 Katherine Verdery, "Ethnicity, Nationalism and state-making," *The Anthropology of Ethnicity*, ibid. s. 33-58.

12
Paradigma Nasıl Değişti?

Verdery'nin bizi getirdiği noktada, Poulantzas ve Balibar'da bıraktığımız tartışmanın başka yollardan ilerlediğini görüyoruz: Ulus devletin önceliği tartışması. Ulus devletin biçimlenme sürecinin ulus karşısındaki önceliği. Yavaş yavaş "gerçekleşen" ve devlet biçimini alan ulus (Svoronos) değil, tam tersi: Ulusların ortaya çıkışının gerekli ve yeterli şartı olarak ulus devletlerin ortaya çıkış süreci. Fakat bu süreci, onun toplumdaki gerçekleşmesini ve toplumu oluşturan bireylere kazınmasını görmeden, soyut bir biçimde anlayamayız. Foucault'nun eseri ve onun modern öznenin genellikle görünmez iktidar pratikleri aracılığıyla yaratılışına dair analizi olmadan anlayamayız. Burada kimlik, öznenin, toplumun bizden önce ve bizim için içselleştirdiği bir sınıflandırma sistemine kaydedilen bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Yine burada sınıflandırma, bir bilgi rejimi olarak belirir. Keza bu noktada, sınıflandırma anlayışı, bunun ilgisizlikle karşılandığı önceki dönemlere oranla, modern çağda, "ait olmanın" ön koşulu olarak ortaya çıkıyor. Muhtemel itirazların önünü almak için, heterojen bir teorik malzemeyle te-

orik bir sistem kurmaya çalışmadığımı, fakat benzer eğilimler içinde yaptığımız ulusla ilgili tartışmanın düşünsel çerçevesinin sınırlarını çizmeye çalıştığımı belirtmeliyim. Tabii ki, bu çerçeve dahilinde, içeriden bakılarak uyuşmazlıklar saptanabilir. Fakat bir dönemin ruhunun, ki burada 20. yüzyılın son otuz yılından bahsediyoruz, homojen bir malzemeden oluştuğundan kim bahsedebilir ki? Farklılığı oluşturan eklemlenme biçimleridir.

Ünlü Marksist tarihçi Eric Hobsbawm, işte bu ruhla, 1983'te şunları yazıyor:

> "Çağdaş milletler (...) yeni olduklarını değil, aksine köklerinin en uzak çağlarda bulunduğunu ve inşa edilmiş değil, kendi kendini onaylama dışında başka hiçbir belirlemeye gerek duymayacak kadar 'doğal' insan toplulukları olduklarını iddia ediyorlar."[1]

1983, milliyetçilik kuramları açısından önemli bir yıldı. Milliyetçilik çalışmalarının ufkunu değiştirecek üç kitap o yıl dolaşıma girdi: Ernest Gellner, Benedict Anderson ve Eric Hobsbawm'ın kitapları. Thomas H. Kuhn'un bilimsel devrimlere ilişkin teorisinden esinle, bu üç kitapla, *paradigmanın* değiştiğinden bahsedebiliriz. Sosyal bilimlerde ve beşeri bilimlerde paradigmanın nasıl değiştiğini gözlemleme fırsatımız olsa, tutarlı bir Kuhncunun yapacağı ilk şey, eski paradigmanın "anomalilerini" görmek olurdu. Anderson, *Hayalî Cemaatler* adlı kitabının girişinde " milliyetçilik, Marksist teori için rahatsız edici bir *anomali* olmuştur" diye yazarken bu terimlerle düşünüyordu. Fakat sadece söz konusu meselede değil, başka paralel konularda da, paradigma değişimi için, bizim düşünme biçimimiz değişmemişse,

---

1 Eric Hobsbawm, Terence Ranger, Η Επινόηση της Παράδοσης *(The Invention of Tradition)*, çev. Th. Athanasiu, Themelio, 2004, s. 24. [*Geleneğin Icadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, 2006.]

anomaliler tek başına yeterli olmaz. Buna karşın, söz konusu bağlamda da, Marksist teoride ya da daha doğrusu Marksist teorik gelenekte de Gramsci, Thompson, Poulantzas ve Balibar'ın yaklaşımlarıyla bazı şeylerin değiştiğini gözlemlemiştik.

13

Milliyetçilik Eleştirisinin Soyağacı
Hannah Arendt

Millet ve milliyetçilik teorilerinin soy ağacını oluştururken İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna geldik. Savaş sonu teorik düşünce için pek elverişli değilse de, savaş milliyetçilikle ortaya çıkan bir hastalığın nöbeti olarak algılandı. Öte yandan, o yıllarda milliyetçilik terimi bugünkü anlamını taşımıyordu. Aşırı sağ ile özdeşleştiriliyordu. Örneğin, İspanya İç Savaşı'nda milliyetçiler olarak anılanlar Franco taraftarlarıydı.

Savaş sonrasındaki ilk eleştirel seslerden biri, Hannah Arendt'ten geldi. Kant'ın ülkesinden gelen ve holokostu yaşamış olan bu Yahudi kadın, Martin Heidegger'in öğrencisi, Karl Jaspers'ın arkadaşı, Rosa Luxemburg'un konsey komünizminin ve keza bir Siyonizm varyasyonunun taraftarlarındandı. Yazdığı iki kitapta, *Totalitarizmin Kaynakları* (1951) ve *İnsanlık Durumu*'nda (1958), nazizm tecrübesini ve faşizmi daha geniş bir Avrupa tarihi çerçevesine koyarak ele alır. Arendt, nazizm ve komünizmin ortak köklerini, sadece milliyetçilik ve sosyalizmin gelişiminin bir noktasında neyin ters gittiği anlamında değil, bizzat modernitenin getir-

diği politik hareketlerin ebesi olan Fransız Devrimi'nde arayan radikal bir eleştiri geliştirdi. Fakat totaliterlik ve milliyetçiliğin ilişkisi nedir?

> "Milliyetçilik, devletin ulus tarafından ele geçirilmesi demektir. Ulusal devletin özü budur. 19. yüzyılda ulus ve devletin özdeşleşmesinin sonuçları ikilidir. Devlet hukuksal bir kurum olarak insan haklarını koruyacağını ilan etmiş olsa bile, onun ulusla özdeşleşmesi, milli bir özne olarak vatandaşla özdeşleşmesini gerektirir ve sonuç olarak bu, beraberinde, insan haklarının, milli öznenin haklarıyla veya milli haklarla karışmasını getirir. Üstelik, devlet saldırgan ve yayılma eğilimli bir 'güç girişimi' olduğu ölçüde, ulus, devletle özdeşleşmesi yoluyla bütün o nitelikleri emer ve yayılmayı milli bir hak olarak ve ulusun hedefleri için bir gereklilikmişçesine talep eder."[1]

Devletin ulus tarafından ele geçirilişi, 1789'daki devrimci millet meclisinde ulusal egemenlik prensibinin ilan edilmesiyle başladı. Bu prensiple devlet, ulusun bir organı oldu. Kanunlar ve kurumlar ulusa hizmet ederken, ulusun kendisi de devleti meşrulaştırıyordu. Eğer mutlakiyette devlet, meşruiyetini Tanrı'dan alıyor idiyse, Fransız Devrimi'nden sonra Tanrı yerini ulusa bırakmıştı. Ulus dinin yerini aldı ve kendi dinini empoze etti; ulusal kurumlar diğer kurumlardan çok daha fazla önem kazandı. Arendt'e göre, bu prensibin gerçekliğe dönüşmesi, totaliterliğin billurlaştığı noktaydı. Faşist devlet, ulusal devletin mutlaklaşmasından ileri geliyordu. Dolayısıyla da devlet-ulus ilişkisi, çağın en temel problemini oluşturuyordu. Arendt'e göre, milli haklar, insan haklarından kaynaklanmalı ve insan hakları milli haklara göre öncelikli olmalıydı. Dahası milliyet, devletleri

1 Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace, 1993, s. 208.

düzenleyen bir prensip olarak değil, bireyin şahsi bir meselesi olarak algılanmalıydı.

Arendt'in eleştirisi, totaliterliğin sebeplerini, geçmişin mutlakiyetçi rejimlerinde değil, demokratik rejimlerde arayan bir gelenek yarattı. Fransız Devrimi'nin demokratik geleneğinde, "totaliter demokrasi"de. Jacob Talmon, *Totaliter Demokrasinin Başlangıcı* (1952) adlı eserinde, Avrupa tarihinin iki gelenek arasında, liberal demokrasi ve radikal demokrasi arasında bölündüğünü savunuyordu.[2] Rousseauculuk ve Jakobenizm ile beslenen radikal demokrasi, bütün toplumsal bünye üzerinde homojenleştirici bir güç oluşturuyordu. Bütün farklılıkları, ideolojileri ve kimlikleri eşitleyerek genel iradenin egemen olmasını sağladı. Her şeyi politikleştirdi ve vatandaşların kişiliklerini genel ilkelere boyun eğdirdi. Vatandaşların bütün yaptıkları, ancak demokrasinin ilkeleri ve hedefleri doğrultusunda anlam kazanıyordu. Önceki yaşam koşullarının yeni prensipler doğrultusunda hizaya gelmesi gerekiyordu. 20. yüzyılda, kitlelerin sahneye çıkışıyla ve elit parlamentarizminden kitlesel demokrasiye geçişle birlikte, totaliter demokrasi hakim oldu. Bu da, ya yönlendirici ilkesi ulusun üstünlüğü olan faşizme ya da toplumun kurtuluşunu ilke edinen komünizme evrildi.

Talmon'un ipi bıraktığı yerden, yani Fransız Devrimi ertesinden devralan, *Kitlelerin Uluslaşması* (1974) adlı kitabıyla ve milliyetçilikle ilgili başka metinleriyle George Mosse oldu.[3] Genel iradenin, popüler bir dine dönüştüğünü, halk için halka tapınma halini aldığını ve bunun ulusa tapınmaya dönüştüğünü iddia ediyordu. Bu ulusa tapınma,

---

2 Jacob Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker &Warburg, 1952.

3 George Mosse, *The Nationalization of the Masses, Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, New York, Howard Fertig, 1974.

yeni bir siyaset tarzı ve romantizmin araçları ve biçimleriyle ifade edilen yeni bir estetik yarattı. Bu yeni siyaset tarzı, dinsel ayinlerden çok şey ödünç alarak ulusun kendi ritüellerini ortaya çıkardı. Endüstri devriminin köksüzleştirdiği kitleler, bu ayinler yoluyla, katılım ve *ait olma* hissi kazandılar. Fakat yeni estetik, başka bir politik model de gerektiriyordu: Diğer siyasi dolayım biçimlerinin aşılması ve kitlelerin önderle doğrudan ilişkisi. Siyasi Mesihçilik ve parlamentonun ve liberal anlamda temsilin yürürlükten kaldırılması, bu noktadan çok da uzak değildi.

Bu analiz geleneği, milliyetçiliği totalitarizmle ve devamında da her ikisini elit toplumundan kitle toplumuna geçişle ilişkilendiriyordu. Milliyetçilik ve sonra da totalitarizm, kitlelerin politikaya dahil oluşunun bedeli olarak değerlendiriliyordu. Ancak, kitle toplumuna geçişin her zaman totaliterlikle sonuçlanmadığı da iddia edilebilir pekâlâ. Örnek olarak, Anglosakson ülkeler ve savaş sonrası Batı Avrupa demokrasisinin dayanıklılığı gösterilebilir. Öte yandan, bu görüşler, aşırı güçlü bir devlet yaratarak pekişen homojenleştirici bir demokrasinin eleştirisi açısından önemliydi. Sonraki on yıllarda bu eleştiri güçlendi. Çok ulusluluk, çok kültürlülük ve farklılığın tanınması, tek biçimliliğin plebisiter demokrasisinin karşısında alternatif modeller haline geldi. Böylece, Hannah Arendt'le başlayan bu düşünce ekolü, ulusun yükseliş sürecini analiz eden bir araştırma geleneği başlattı. Yani, ulusun yükseliş süreci olarak *kitlelerin ulusallaşması* problematiğini oluşturdu. Milliyetçilikle ilgili çağdaş analizler, kitle karşısında aynı kuşkuculuğu göstermediler; fakat yine de süreci ön plana çıkarmak konusunda bu geleneği devam ettirdiler. Ulusun yükselişi ya da ulusal dirilişin yerine, kitlelerin ulusallaşmasını vurguladılar. Bu, yukarıdan yani devletten gelen bir süreç miydi yoksa kitlelerin aktif katılımı ve tahayyülleriyle mi

işleyen bir süreçti? Bu sorulara daha sonraki çalışmalar cevap aradı.

Hannah Arendt geleneği ve özellikle de Mosse ve Talmon'un çalışmalarıyla temasım, *İtalyan Birleşmesi ve Megali İdea* (Themelio, 1985) adıyla yayımlanan doktora tezim üzerinde çalışırken, ulusal hareketlerin problemlerini ve onların komünizm ve faşizm arasındaki çift anlamlılıklarını anlayabilme ihtiyacından kaynaklandı. Ancak 1980'lerden önce, ulusal ideoloji üzerine sistematik bir okuma yapmak isteyen bir yüksek lisans öğrencisine, aydın ve bilgili hocaları büyük ihtimalle Hans Kohn'u tavsiye ederlerdi. Savaş sırasında Amerika'da yazdığı *Milliyetçilik Düşüncesi*[4] adlı kitabı, milliyetçilik tarihinin "kanon"unu oluşturdu. Bu kanon tarihsellikten yoksun değildi. Milliyetçilik, 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış olan fakat kökleri antik dönemin Pers Savaşları'na, seçilmiş Yahudi halkının geleneğine, Roma İmparatorluğu'nun devlet geleneğine, Rönesans ve Reform'a kadar uzanan modern bir fenomen olarak algılanıyordu. Milliyetçiliğin uyanışı, 17. yüzyıl İngiliz Püriten Devrimi'ne, Amerikan Devrimi'ne, Rousseau'ya ve onun Aydınlanmacıların Paris merkezli kozmopolitliğine tepkisine çok şey borçluydu. Ancak tayin edici olay veya milliyetçiliğin doğum anı, büyük Fransız Devrimi'ydi. Bu milliyetçilik, demokratik ve Aydınlanmacıydı ve Avrupa'ya devrimin yarattığı örnek ve Napolyon'un silahları aracılığıyla yayılmıştı. İster doğrudan Fransa'dan, ister Fransa karşısındaki mücadeleden ilham alarak olsun, milliyetçilik Avrupa'da zihinleri fethetti; fakat aynı zamanda başka geleneklerle de zenginleşti. Bu geleneklerin en önemlisi romantizmdi. Romantizm, ilk aşamasında (Herder) demokratik ve barışçıldı ve her halkın "ruhu"na saygı gösteriyordu. Fakat devamın-

4 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York, Macmillan, 1944 ve *Nationalism. Its Meaning and History*, Princeton, Van Nostrand, 1955.

da Alman ruhu (Fichte) tarafından fethedildi ve büsbütün bağnaz bir hale geldi; nihayet, 19. yüzyıl sonunda reaksiyoner oldu. Batı Avrupa'da milliyetçilik, hükümetin iktidarını sınırlama ve siyasal hakları güvenceye alma amacını güden siyasal bir hareketti. Aksine, Doğu Avrupa'da, Batı Avrupa'ya kıyasla siyasal düşüncenin daha az gelişmiş ve sosyal yapının "geri" olduğu bölgelere ulaştı. Burada milliyetçilik, öncelikle kültürel bir hareket, "şair ve aydınların rüyası ve ümidi" oldu ve bu halkların "ruh"larına, şanlı geçmişlerinin dirilmesine ve dünyadaki "misyon"larına yapılan aşırı bir vurgu, aşağılık kompleksiyle karıştı. Gecikmişlerin milliyetçilikleri daha güçlüydü. Milliyetçiliğin dönüm noktası ve onun liberal ve demokratik bir ideolojiden otoriter bir ideolojiye, Batı'nın medeni milliyetçiliğinden Doğu'nun öfkesi burnunda ve abartılı milliyetçiliğine dönüştüğü tarih, "1848"dir. Demokratik bir milliyetçiliğin kurulması için son deneme o yıl gerçekleşmiştir. Bu devrimlerin başarısızlığı, Almanya'da olduğu gibi, milliyetçilik bayrağının reaksiyoner güçlerin eline geçmesi anlamına geliyordu. Milliyetçilik, 19. yüzyıl sonlarında ırkçı teorilerle ve antisemitizmle, 20. yüzyılda ise faşizmle karıştı. Bu reaksiyoner milliyetçiliklerin yayılmasına Pancermenizm, Panslavizm gibi pan-etnik hareketler de katkıda bulundu. Milliyetçiliğin, 20. yüzyılda bütün dünyayı fetheden bir ideoloji olduğuna dikkat çeken Kohn, şu sonuca varıyordu:

> "Dünya çapında ortak bir unsur haline gelmiş olsa da, milliyetçilik temelde bölücü bir güçtür; tahammülün ve uzlaşmanın liberal ruhu ve politik olmayan bir dinin hümanist ekümenizmi tarafından yumuşatılamaz. Ulusal egemenliğe ve kültürel farklılığa yapılan vurgu, halklar arasındaki işbirliğini pek de teşvik etmez..."[5]

5 Hans Kohn, *Nationalism. Its Meaning and History*, ibid., s. 90.

Kohn ikili bir milliyetçilik modeli oluşturur:

Batılı / Doğulu
civic / ethnic
toprağı temel alan / ırkı temel alan
vatandaş / halk
şimdi / geçmiş
siyaset / kültür
Fransa (toprak hakkı) / Almanya (kan hakkı)
"iyi" / "kötü"

Kohn'un yaklaşımı, üç sebepten ötürü sert bir eleştiriye tabi tutulmuştur: Birincisi, milliyetçiliği ideoloji yönüyle sınırladığı için; ikincisi, diğer çalışmaların çok daha karmaşık olduğunu gösterdikleri iki parçalı şemasından dolayı; üçüncüsü kargaşacı ve liberal olmayan milliyetçiliklere nazaran, uluslararası düzeni bozmayan, iyi ve liberal milliyetçilik sterotipini yarattığı için. Kohn, kuşkusuz, Avrupa merkezli bir tarih çerçevesine dahildir. Fakat benim burada göstermeye çalıştığım, onun Hannah Arendt geleneğinden farkıdır. Kohn, Fransız Devrimi'nden kaynaklanan ilerici Batı milliyetçiliğiyle giderek daha tutucu ve reaksiyoner hale gelen sonraki milliyetçilik arasında ayrım yaparken, Arendt ve onun yarattığı gelenek, milliyetçiliğin gelişim nedenlerini, tam da Fransız Devrimi'nin radikal geleneğinde, yani Rousseau ve Jakobenizm'de görürler. Tarihi bakış açısında Arendt'le başlayan bu yön değişikliği çok önemli ve çift anlamlıdır. Bir yandan daha az ya da çok liberal biçimleri arasında ayrım yapmaksızın burjuva egemenliğinin temellerini hedef aldığı için olağanüstü radikaldir, diğer yandansa kabul edilebilir bir liberal geleneğin daha az devletine kıyasla, devletin toplum içindeki büyümesinin ve aşırı egemenliğinin yaratıcısı olan demokratik geleneği geri iter. Yunanistan'da, liberalizm ve demokrasi arasındaki bu ay-

rım, yakın geçmişte belirgin değildi; çünkü ülkenin siyasi ve ideolojik geleneğinde bu yoktu. Aslında liberalizme "neo" önekinin eklendiği günümüzde bile bu ayrım açık değildir. Bu anlamda, devletin köklerine getirilen eleştiri, çoğunlukla devletin karşısında çokuluslu şirketlerin politikasıyla uyumlu olarak yorumlanır. Ancak Arendt'in eleştirel geleneği, çağdaş bir demokratik ideoloji için kaçınılmazdır. Yani, devleti beslemeyen ve var olmak için onun teminatına ihtiyaç duymayan bir demokrasi mümkün müdür? Bir demokrasi, demokratik ilkenin bütün ve bölünmez *demos*'una müracaat etmeden var olabilir mi? *Demos*, kimliklerin ve sınırlamaların farklılıkları ve çok yanlılıkları karşısında düzleyici değil midir? Burada aklımızda kalması gereken, ulus ve demokrasi arasındaki olağanüstü derecede çift anlamlı olan ilişkilerdir.

14

HAYALİ CEMAATLER

Benedict Anderson

Milliyetçilik teorisindeki büyük olay, 1983'te Benedict Anderson'un *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*[1] adlı kitabının yayımlanmasıydı. Önceki geleneğin çıkış noktası milliyetçiliğe karşı kuşku idiyse ve bu gelenek onu toplumun bir patolojisi ya da nevrozu olarak yorumluyor ve savaşlara yol açan bir kin kaynağı olarak gösteriyor idiyse, Anderson'da milliyetçilik, vatana duyulan menfaatsiz sevginin kaynağı olarak beliriyordu. Ulusu faşizmin ya da ırkçılığın müsebbibi olarak görenlere karşı Anderson, "uluslar sevgiyi ilham eder" diyordu. Irkçılık kan bağına ve kirlenme korkusuna dayanır. Milliyetçilik, aksine, ortak yazgı kavramına ve dile dayanır. Irkçılık dışlar, fakat milliyetçilik içerir. Birincisi, hakim hanedan ve aristokratik elitin *resmi milliyetçiliğ*inden kaynaklanır. *Ait olma* hissinden kaynaklanan *popüler milliyetçilik*ten farklıdır. Duyguya yapılan ve lirik boyutlara ulaşan bu vurguya daha önce yete-

1 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983. [*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, 1993]

rince dikkat çekilmemiştir: "Vatanı için, genellikle de kendi seçimi olmayan vatanı için ölmek, benzeri olmayan bir manevi büyüklüğü barındırır." (s. 216)

Anderson iki anahtar sözcükle bağlantılıdır: *Ait olma* ve *hayali cemaatler*. Hayalî, fantastik demek değildir. Zihnî ya da kavramsal da değildir. Çünkü bu yalnızca algıladığımız değil, bizi duygulandıran da bir cemaattir. Sadece bilince değil, duygulara da hitap eder. Yani ulus, üyeleri birbiriyle tanışmayan, akrabalık, ortak köken, ortak çıkarlar ağı veya ortak dini inançla belirlenmeyen bir cemaate *ait olma* bilinci ve duygusuna işaret eder. Dolayısıyla, Anderson'u ilgilendiren, bu cemaatin zihinsel olarak olduğu kadar duygusal olarak da nasıl yaratıldığıdır. İstediği, milliyetçi düşüncenin tarihi, hem de Avrupa odaklı bir tarihi değildir. Anderson, ulus fenomenini yaratan mekanizmaları araştıran araştırmacılara dahildir. Bu mekanizmalar ulusun sınırlarını aşan, dünyayı değiştiren süreçlerdir. Anderson, sömürgecilik sonrası dünyaya, özellikle de Güneydoğu Asya ve İspanyolca konuşan Amerika'ya önem veren bir yaklaşımı dener. Daha önceden hiçbir coğrafi bütünlüğü ya da ortak tarihi olmayan, yüzlerce dilin konuşulduğu ve ondan daha fazla ırkın bulunduğu, birçok dine inanılan, Hint ve Pasifik Okyanusları arasında kalan takım adalar nasıl Endonezya, Filipinler ve Malezya gibi uluslar haline geldi? Latin Amerika'daki İspanyol İmparatorluğu'ndan, aynı dile, aynı dine, aynı idari tarihe sahip olmaları ve hepsi İspanya'ya bağımlı olmalarına rağmen, nasıl o kadar farklı ulus ortaya çıktı? Bu sorular, sadece milli oluşumların araştırılmamış "gri" bölgelerini bize gösterdikleri için değil, benzer süreçlerin Çin ve Japonya gibi dilce, tarihçe ve kültürce yekpare olan bölgeleri de uluslara dönüştürdüğünü açıkladıkları için verimlidir. Anderson'un kitabı, insanların zihinsel ve duygusal dünyalarının ulusu kabul edecek noktaya kadar nasıl değiştiğini an-

latan denemeler şeklindeki bölümlerden oluşsa da, kitabın temel kavramı *matbuat kapitalizmi*dir (*print capitalism*). Sadece basım işini değil, basılı materyalin kapitalizmin sağladığı dolaşımını da ortaya koyabilmek için bu yeni terimi kullanır. Genellikle araştırmacılar, bütün faktörleri ele alabilmek endişesiyle, *matbuat kapitalizmi*ne merkezi bir önem atfetmemişlerdi. Ancak bu, meydana getirdiği sonuçlar ve bunların yayılması bakımından muazzam derecede önemli bir değişim demektir: Elyazmasından basılı söze, *basılı dile* geçiş. Milliyetçiliğin kaynağı sadece dil değil, *basılı dil*dir. Eğer uzun mesafelerle haberleşme insan türünün karakteristiklerinden biri ise, sözün *teknolojileşme*sinde de benzer bir geçiş söz konusudur: Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş, el yazmasından matbuya ve şimdi de matbudan dijitale geçiş. Bu geçişlerden her biri sadece bir yeniden düzenleme değil, koşulların dönüşümüdür. Eğer yazı, insan bilincini herhangi bir icattan daha fazla şekillendirmişse, matbaa da "optik ifadenin tam anlamıyla tekrarı olan yeni bir zihinsel dünya açmış", dünyayı ve onu inceleme biçimimizi dönüştürmüştür.[2] Öyleyse,

> matbaa → matbuat kapitalizmi → basılı diller → ait olma → ulus

Demek ki Anderson'a göre, *ait olma* duygusu ve milletlere dönüşen *hayali* cemaatler, kısacası ulus, böylesine sarsıcı bir değişimin ürünüdür. Bu noktada, Anderson ile kendinden önceki araştırmacılar arasındaki farkları görebiliriz. Ulusların oluşumunda devlet veya kapitalizmin rolü yok değildir; rolleri mevcuttur; fakat bilgilerin, duyguların, düşüncelerin, imajların, seslerin ve insanlar arasında ne varsa

---

2 Walter J. Ong, Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη (*Sözlü İfade ve Okuryazarlık*), çev. K. Hatzikiriaku, yayına hazırlayan Th. Papadellis, Girit Üniversitesi Yayınları, 1997. s. 167-198.

hepsinin değiş tokuş edildiği bir dalganın üzerinde seyahat eden daha geniş bir çerçevede. Eğer ulusların bu büyük değişimlerin çerçevesinde yaratıldıklarının bilincine varırsak, o zaman ulusun gücünü, devamlılığını, her daim varlığını ve değişken karakterini de anlamış oluruz. Uluslar geçici toplumsal örgütlenme biçimleri değildir. Gitmek için gelmediler.

Bu çalışma için *Hayali Cemaatler*'i tekrar okuduğumda bunun ulus teorisine yapılmış en büyük katkı olduğunu bir kez daha görmüş oldum. Yazarının, milliyetçiliğin kendi büyük düşünürlerini üretmediğini söylemesi ironiktir. Anderson'un başlıca katkısı, ulusun varlığıyla özdeşleşen objektif kriterler arayışının yarattığı kısır döngüden çıkış yolunu göstermiş olmasıdır. *Hayali Cemaatler*, Herodot'un "aynı kandan, aynı dilden, aynı biçimden" (Th. 144, 2) ifadesinin panzehiridir. Tabii ki, Max Weber ve Leon Troçki de, Anderson'dan önce, öznel kriterlerin ulus meselesindeki önemi hakkında yazmışlardı. Max Weber, 1922'de milliyeti tanımlarken, ulusal grubun kendi ortak kökenleri hakkındaki kanaatinin, bu kanaat gerçeğe uysa da uymasa da, bir kriter oluşturduğunu yazmıştı.[3] Troçki, 1939'da ABD'de siyahların kurtuluşu konusunda, "bu meselede soyut bir kriter belirleyici değildir; çok daha belirleyici olan tarihsel bilinç, bu insanların duyguları ve içtepileridir"[4] demişti. Yine de, her iki durumda da, sistematik bir biçimde işlenmemiş görüşlerle karşı karşıyayız.

Ulusun tanımlanmasında nesnel kriter arayışının terk edilmesi, ulusun tarihinin, çileli bir "ulusal diriliş" arayışından koparılabileceğini gösterir (bu, Svoronos'un girişiminin bir daha tekrar edilemeyeceği anlamına gelir). Ulus teorisi,

3 Max Weber, *Economy and Society*, Berkley, University of California Press, 1968, s. 389.

4 Michel Löwy, *age*, s. 109.

daha farklı durumlar için de referans noktası olabilecek ölçüde büyük bir esneklik kazanır. Bu sebeple, Anderson'un kitabı, sadece çağdaş uluslar için değil, antik dönem ve her çeşit hayalî cemaat için de bir paradigma olarak kullanılmıştır. Ve elbette biraz da abartıyla. Çünkü Anderson, hayalî cemaatlerin politik cemaatler olduklarının altını çizer ve dahası, onların biçimlenmesini *basılı dil*in zihniyet dünyalarında, kültürde ve iletişim ağlarında ortaya çıkardığı değişimin bağlamına yerleştirir.

Anderson'un kitabı bizi şunu düşünmeye sevk eder: Eğer uluslar, el yazısından basılı söze geçiş düzlemi üzerinde yaratılıyorlarsa, günümüzdeki matbu bilgilenme biçimlerinden dijitale geçişte kendilerini nasıl bir kader bekliyor? Yani matbuat kapitalizminden dijital kapitalizme geçişte. Bunun sonucunda da aynı derecede sarsıcı bir değişim beklenebilir. Ulusların kaderi ne olacak? Bunlar mı değişim geçirecek, yoksa başka sosyal ve kültürel organizasyon biçimleri mi ortaya çıkacak? Yoksa, matbuat kapitalizminden değil de, büyük dinlerin önkoşulu olan kutsal dilleri yaratan daha önceki yazılı dil döneminden kalma dinlerin varolmaya devam ettikleri gibi uluslar da varlıklarını sürdürecekler mi? Belki de üzerinde ulusların kesiştikleri haritalar haline gelen dinler gibi, uluslar da üzerlerinde başka hayalî cemaatlerin kesiştikleri haritalar biçimini alacaklar. Bütün bu sorular göreceli bir düşünce biçimine işaret etmez mi? Zira, eğer elektronik iletişim yeni bir sözlü biçim ortaya çıkarıyorsa, bu, çok uzak mesafeler söz konusu olsa da, basılı iletişimin ihtiyaç duyduğu toprak bütünlüğüne gerek duymaksızın cemaatlerin katılımcı ve birleştirici karakterini artırabilir. Sonuç, milli cemaatlerin güçlenmesi olabilir; fakat nostalji ve *intimacy* (samimiyet) cemaatleri olarak. Bunları ileride ele alacağız. Fakat hayalî cemaatlerle sözün teknolojikleşmesi arasındaki ilişkiye yapılan vurgunun, bizi iki me-

seleyi görmekten alıkoymaması gerekir. İlki, bu cemaatlerin kendi kendilerini yaratmadaki aktif rolüdür. Yani, E. P. Thompson'u okurken gördüğümüz gibi toplumsal grupların yapıcı rolü. İkincisi ise, Foucault'nun bize gösterdiği gibi, *bilgi rejimi* ve köklü süreksizlik kavramları. Yani bir bilgi rejimi olarak ulus çerçevesinde düşünme biçimi. Bu son cümle, ulusal düşünme biçiminden kaçmanın ne kadar zor olduğunu gösteriyor. Onunla alay etsek de.

Yine de Anderson'un kitabı, düşüncemizi önemli ölçüde besleyen bir kaynaktır. Bu yüzden de daha sonraki yaklaşımlar, eleştiri ya da diyalog biçiminde, onunla hesaplaşmak durumundadırlar. Eser, sadece Yunanistan'da inanılmaz bir dar kafalılıkla karşılaşmıştır. Öyle ya, bütün diğerleri hayalî cemaatler olabilirler. Fakat bizimki asla![5]

5 Son zamanlarda kamuoyunda yer alan bir tartışmaya, Nasos Vayenas (*To Vima*, 23/1, 20/2, 13/3/2005) ve Hristos Hatziiosif'in (*O Politis*, 131, 2005, 19-29) makalelerine gönderme yapıyorum. Birincisi, antik dönemde ulus kavramına ilişkin çalışmaların Anderson'un teorisine genişçe ve yaratıcılıkla gönderme yaptıklarını görmezlikten gelerek, antik dönem hakkında tutarsızlıklar bulmaya çalışır. Bkz. Simon Swain, *Hellenism and Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1996, Susan E. Alcock, *The Early Roman Empire in the East*, Oxford, Oxbow Monograph 95, 1997, Richard Miles, (yay. haz.)*Constructing Identities in Late Antiquity*, London, Routledge, 1999, Irad Malkin, (yay.haz), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, 2001, Jonathan Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, University of Chicago Press, 2002, Simon Goldhill, *Being Greek under Rome, Cultural Identity, The Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge University Press, 2002.

15

Geleneğin İcadı

Muhafazakâr Devrime Eleştiri

Ulus hakkında 1980'li yıllarda yapılan çalışmaların, *hayalî cemaat* ve *ait olma* kavramlarından sonra bize miras bıraktığı üçüncü anahtar terim, *geleneğin icadı*dır. Terim, Eric Hobsbawm'ın yayına hazırladığı kitabın başlığından gelir. Anderson'un kitabıyla aynı yılda, 1983'te yayımlanan *Geleneğin İcadı*, Britanyalı tarihçinin milliyetçilik tartışmasına yaptığı en büyük katkıdır; *1780'den Günümüze Kadar Milletler ve Milliyetçilik*'ten[1] daha önemli bir katkı. Sadece fikrin özgünlüğü sebebiyle değil, yarattığı yankılar açısından da. Bütün dünyada başlığında "*invention*" (icat) terimi yer alan binlerce kitap ve makale yazılmıştır. Artık, gelenekler geçmişle şimdi arasında devamlılık sağlayan şeyler, kalıntılar gibi değil, fakat şimdide yaratılan unsurlar gibi algılanıyor, tarihin bugünden geçmişe dönük doğrultusunu gündeme getiriyorlar. Geçmişin düzenlenmesinde şimdinin rolü-

1 Eric Hobsbawm, Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα (*Nations and Nationalism since 1780 until Today*), Atina, Kardamitsa, 1994. (Ingilizce ilk basımı: 1990). [*Milletler ve Milliyetçilik: 1780'den Günümüze Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 1995.]

nü ön plana çıkarıyorlar. Bu bakımdan, *icat etme* kavramını, farklı fakat aynı zamanda da benzer bir kavram olan *inşa etme* kavramını ortaya çıkaran düşünsel akımlar çerçevesinde ele almayı ihmal etmemeliyiz. Marksist tarihçi, kendisinden daha genç meslektaşlarının arayışlarına ve *linguistic turn* (dilbilimsel dönemeç) girişimine katılmamış olabilir, postmodernizme karşı çıkmış da olabilir; ancak *icat etme* kavramıyla, icat etme ve inşa etme teorileri arasında ortak bir derin yapı oluşturan tarihsel zamanın yönünün tersine çevrilmesi yönünde seçimde bulunmuştur. Çünkü Hobsbawm, icat etme kavramıyla tarihin bir mit haline getirilmiş olduğunu ispatlamaya çalışmaz; Yunanlı tarihçilerin benzer çalışmalarında olduğu gibi, hakikaten gerçek olanla icat edileni karşı karşıya koymaz. Onun yapmak istediği, icat edilen geleneğin çağdaş ulusların oluşumundaki işlevini göstermektir. Bu işlev soyut değildir; uzun 19. yüzyılın ikinci yarısından Birinci Dünya Savaşı'na kadarki süreçte Batı burjuva toplumlarında yaygınlaşmıştır. Bu dönemde, Avrupa'da sadece milliyetçilik ve burjuva sınıfı zafer kazanmaz, Avrupa imparatorlukları ve sömürgecilik de muzaffer olur.

Sömürgecilik boyutunun eklenmesi, ulus fenomeninin incelenmesine başka bir yön verecektir. Fakat bu noktaya gelmeden önce, icat teorisinin geliştiği politik çerçeve üzerine düşünmek gerekir. Söz konusu olan, Margaret Thatcher'ın Britanyalılık değerlerine ve geleneklerine geri dönme sloganıyla gerçekleştirdiği muhafazakâr devrim bağlamıdır. İngiliz Marksizminin vereceği tek cevap ve elinden gelen yegane şey, geleneğin meşrulaştırıcı karakterinin sabote edilmesi değildi. İthal edilecek ürünler haline gelen ve 20. yüzyılın sonlarında politikanın paradigmasını değiştiren radikal tutucu değişimleriyle Thatcher'ın Britanyası, geçen yüzyılın son yirmi yılındaki teorik tartışmaları besleyen bir eleştiri talimhanesi haline geldi. İngiliz Marksizmi

içinden iki yönelim daha çıktı. Birincisi, daha sonra Demos çevresine evrilen ve zamanla Tony Blair'in yönelimine giren *Marxism Today* dergisiydi. Derginin ilgi gösterdiği başlıca konular iktisadi ve sosyal politikaydı. Daha radikal bir çizgide olan ikinci yönelim, *History Workshop Journal* ile Birmingham merkezli kültürel çalışmalar (*Cultural Studies*) ve nihayet kapalı tarihçi gruplarını içeren bir ağ dahilinde gelişti. 1989'da Birmingham'dayken tanık olduğum ve Rodney Hilton, Richard Johnson, John Haldon gibi tarihçilerin katıldığı grubun adı *Historical Materialism Group* idi. Bu çevrede, Thatcherizmin sebepleri, onun getirdiği değişiklikler ve onunla baş edebilmenin yolları üzerine yoğun bir biçimde politikleşmiş, fakat büyük bir profesyonellik ve teorik derinliği olan tartışmalar yapılırdı. Milliyetçilik eleştirisi programın başlıca unsurlarındandı. Varsayım, muhafazakâr devrimin hakimiyetini, bazı sosyal pratik ve ideolojileri ele geçirip yeniden eklemleyerek, bunları Britanyalılık unsurları olarak yeniden anlamlandırıp topluma tekrar empoze ederek elde ettiğiydi. Böylece, ulusal ideolojinin eleştirisi, kavramlarının yapı bozuma uğratılması, toplumun idaresindeki rolünün analiz edilmesi, bu ideolojinin dışında, marjinal, alternatif ya da yıkıcı alanlar arayışı ve alternatif anlatıların oluşturulması, teorik-politik bir cevabın unsurlarını oluşturmaktaydı. Eleştiri, *Class, Race, Gender* (sosyal sınıf, ırk ve ırkçılık, toplumsal cinsiyet) üçlüsünde kodlanan üç istikamette gelişti. Dolayısıyla, ulus kavramına ilişkin eleştirel bir program bu üç kategori dahilinde meydana geldi.

Muhafazakâr devrimin programı, ulusal tarihî mirasa (*national heritage*) doğru bir seferberlikle, tematik parkların kurulması ve geçmişin tarihî yanlarının boş zamanı zevkli bir şekilde geçirme endüstrisine entegre edilmesiyle ifade edildi. Böylece, *Geleneğin İcadı,* tarihin kullanım biçiminde-

ki değişimin eleştirisinin de bir parçası oluyordu.[2] Yani Pierre Nora'nın *Hafızanın Mekânları* ve Raphael Samuel'in *Hafıza Tiyatroları*[3] gibi kitaplarının başlıklarında ifadesini bulan anahtar kelimelerle telaffuz edilen bir çerçeveye dahil oldu. Bu tip çalışmaların sayısı zaman içinde konferanslarla, dergilerle ve doktora tezleriyle çoğaldı. Sonuç olarak, tarih yazımının panoraması değişti ve sosyal antropoloji ve kültürel çalışmalar alanlarının katkılarıyla, bellek politikalarını ve ulus inşasında geçmişin kullanımını ve temsilini konu alan yeni bir bilgi alanı ortaya çıktı. Eğer ulus bizi belli şekilde hatırlamaya (ve Renan'ın söylediği gibi unutmaya) zorluyorsa, bu artık mercek altına yatırılmıştı.

---

2 Bkz. David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, New York, Free Press, 1996.

3 Pierre Nora, *Les Lieux de Memoire*, Paris, Gallimard, 1997 (çok ciltli eserin ilk basımı 1984), Raphael Samuel, *Theatres of Memory*, London, Verso, 1994. (Samuel, *History Workshop*'u destekleyenlerdendi). John Gillis, *Commemorations, The Politics of National Identity*, Princeton University Press, 1994.

16

Ötekinin Belirlediği Cemaatler Olarak Uluslar

Postkolonyal Yaklaşım

Postkolonyal çalışmalar (*post-colonial studies*), ulusu, hakim bir öznenin özerk oluşumu olarak gören yaklaşımları eleştirdiler. Sömürgeleştirilmiş dünyanın deneyimi, ulusların, hakim uluslardan *farkın* ifadeleri olarak oluştukları yönündeydi. Bu asimetrik bir farktı; hakim olan ile tâbi olan arasındaki fark. Yani özerk bir hayalî cemaatin değil –burada Anderson eleştiriliyor– ötekinin belirlediği bir cemaatin inşası söz konusuydu. Öteki tarafından iki kat belirlenmiş bir cemaat. Önce dolaysız olarak: Bir yanda sömürgeleştirdiği ulusların coğrafi varlık ve sınırlarını toprak üzerindeki hakimiyeti doğrultusunda kesip biçerek tayin eden Batı'nın sömürgeci politikasıyla; diğer yandan da, Asyalı ve Afrikalı renkli tebaayı Batılı beyaz efendinin tersi, zıddı ve korku kaynağı olarak gören oryantalist fantezileriyle belirlenen bir cemaat. Dolaylı olarak da hakim olanın taklit edilmesi yoluyla öteki tarafından belirlenen bir cemaat. Yani sömürgecilik sonrası uluslar, şizoid bir süreç içinde oluşmuşlardır. Kendilerini dışlayan prototipleri benimsemişler ve sömürgecilik tarafından ezilmelerinin temelleri üzerinde oluşan

değerleri ve mekanizmaları içselleştirmişlerdir. Yani kendi kaderlerini tayin, öteki tarafından belirlenmelerini içerir.

Bu eleştirinin en önemli temsilcileri –burada bizi özellikle Homi Bhabha ve Partha Chatterjee ilgilendiriyor– bazı ortak özelliklere sahiptirler.[1] Metropol diasporasından Hintlilerdir ve Kalküta'da yayınlanan *Subaltern Studies* dergisinin ortaya koyduğu eleştiriyle dolaylı ya da dolaysız biçimde ilişki içindedirler. Tabii ki, bu teorilerin oluşumunda diaspora tecrübesinin, üstelik Batılı beyaz dünyanın içindeki renkli diasporaya ait olma deneyiminin önemli bir rolü vardır. İki bakımdan önemli bir roldür bu: İlki, diaspora fenomeni olarak ulus. 19. ve 20. yüzyıllar, sadece ulusların oluştukları dönemler değil, büyük göç dalgalarının da meydana geldiği yüzyıllardı. Ulusların oluşumunda diaspora önemli bir rol oynadığı gibi, özel bir milliyetçilik, diaspora milliyetçiliği de şekillenmiştir. İkincisi, göçmenlerin bakış açısından ulus. Milliyetçilik teorileri, örneğin üniversite hocaları gibi ulusu oluşturanlar tarafından ifade edilirler; ulusla gündelik hayatlarında geçemedikleri ya da geçmelerine izin verilmeyen bir eşik olarak karşılaşanlar tarafından değil. Yani ulusun üyelerinin tadını çıkardığı ne varsa onlardan yoksun olan göçmenler tarafından değil. Bu konuda Yunanlıların tecrübeleri aydınlatıcıdır. Ulusal kutlamalar gerçekleştirilirken, örneğin futbolda 2004 Avrupa Kupası kazanıldığında, kutlamaya katılmaya teşebbüs eden göçmenler dövülür. Bu tür durumlarda işitilen "hiçbir zaman Yunanlı olamayacaksın Arnavut" sloganı, göçmenlere, kendilerini Yunanlılardan ayıran eşiği geçmemeleri gerektiğini, yani ulusu belirleyen/ayıran sınırı aşmamaları gerektiğini

1 Homi Bhabha, *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990 ve *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Post-colonial Histories*, Princeton University Press, 1993. [*Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem, İletişim Yayınları, 2003.]

söylemekten başka nedir? Homi Bhabha'nın geliştirdiği milletin "*liminality*"si kavramı bu örnek aracılığıyla anlaşılabilir pekâlâ.[2]

Mağripliler Fransız ulusunu, Pakistan ve Hindistan'dan gelen göçmenler İngiliz ulusunu, Türk ve Yunanlı göçmenler Alman ulusunu, Arnavut ve Kürt göçmenler ise Yunan ulusunu nasıl görürler? Bu iki bakış açısı, yani diaspora fenomeni olarak ulus ve başka diasporaların üyelerini oluşturan göçmenlerin gözünden ulus bağdaştırılabilir mi?

Bu soruları Bauer ve Stalin döneminin sorularıyla karşılaştıranlar kuşkusuz şaşırırlar. Bahsettiğimiz kitabında Stalin, göç hadisesiyle ilgili olarak, göçmenlerin uluslarıyla bağlarını büyük ölçüde yitirdiklerini, yerleştikleri yerde yeni bağlar kurduklarını, ait oldukları ulusun değil, yaşadıkları yeni sosyal şartların onları şekillendirdiğini söylüyordu. Elbette bunun geçerli olduğu durumlar vardı. Fakat birçok diaspora, milliyetçiliğin fideliği oldu ve bu milliyetçiliklerin çoğu da anavatanın milliyetçiliğinden daha bağnazdı. Aksine Bauer, milliyeti belirleyen kültürel boyutlara ağırlık verdi ve bunun için de milliyetlerin toprağa bağlı olmayan organizasyonu siyasetini önerdi. Bu tarz bir düzenlemenin zamanında gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığı ortaya çıktı. Bununla birlikte, diasporaların varlığı, yani çeşitli milliyetlerin dünyanın dört bir yanına dağılmış olması, giderek daha belirgin bir hal alıyor ve toprağa bağlı olmama siyasetini ve bunun yanında farklı deneyimleri yeniden üretiyor. Göçmen Helenizm Konseyi, Yunan diasporasını, Hazar Denizi'nden Kaliforniya'ya kadar aynı biçimde organize eder. Fakat Gürcistan'da, Yunanistan'da ya da Florida'da Yunanlı olmak, aynı toplumsal tecrübe midir? Bu tartışmalar, ulus anlayışını gündelik politik kararlarla bağdaştırma

2 Homi Bhabha, "DissemiNation: time, narrative and the margins of the modern nation," *Nation and Narration*, ibid., s. 291-322.

problemini ortaya koyar. Toplanan her bir drahmi nereye harcanacak? Atina'daki bir Arnavut çocuğunun eğitimi için mi, yoksa diasporadaki bir Yunan çocuğunun eğitimi için mi? Yani, politik cemaatin temeli nedir? Toprağı temel alan çokuluslu bir cemaat mi, yoksa diasporayı temel alan tek uluslu bir cemaat mi?

Peki, bütün bunların tarihle ilişkisi nedir? Eğer, Poulantzas'tan beri ulus fenomeninin analizi, ulusu meşrulaştıran bir söylemi içeren historisizmin reddi önkoşulunu taşıyorsa, o zaman ulusal anlatıyı eleştirmek, historisizmi ve onun önkoşul olarak benimsediği zaman kavramını eleştirmek anlamına gelir. Bu historisizm eleştirisi, bazılarının düşündüğü gibi, hafızayı ve tarihi geçersizleştirmek isteyen postmodern kapitalizmin bir ifadesi değildir. Historisizmin ve özellikle de sosyal demokrat evrimciliğin, düz bir çizgide ilerleyen zaman ve ilerleme kavramlarının iki savaş arası dönemde Walter Benjamin tarafından gerçekleştirilen (Tarih Kavramı Üzerine, XIII-XVIII*) eleştirisinin yeniden elden geçirilmesidir. Bugünün geçmişin eklemlenmesinde başlıca yeri işgal etmesi, ulus ve milli tarih olarak sunulanın, iki yönlü politik bir seçim olduğu anlamını taşır: Pedagojik ve icracı (*performative*). Yani bir yandan nasıl ulus olacağımızı öğrenmemiz ve diğer yandan da ulus olarak davranan ve görünen bir cemaat oluşturmamız gerekiyor. Örnek: Türkiye'nin bütün okullarında ve kamu binalarında "Ne Mutlu Türküm Diyene!" cümlesi asılıdır. Bu örnekte her iki boyut, yani pedagojik ve performatif, asılı olma ile içerik, birbiriyle tümüyle şeffaf bir ilişki içindedir.

Fakat ulusun temsili, onun kendi sınırlarını da tayin eder. Yani milli tarih anlatısı, kimlerin ulusun parçası olmasına

---

(*) Bkz. Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, yay. haz. Nurdan Gürbilek ve çev. İskender Savaşır, Orhan Koçak, Sabir Yücesoy, Nurdan Gürbilek, Haluk Barışcan, Ahmet Doğukan Metis Yayınları, 1993. s. 39-49.

izin verileceğini de belirler. Mesela bu yüzden Katolik, Müslüman ve Yahudi Yunanlıların Yunanlılıkları sorgulanır. Yunanlılığın tarihinde temsil edilmedikleri için, Yunanlılıktan dışlanırlar. Öyleyse, "ulusal anlatı" terimi (Homi Bhabha: "ulusu yazmak", "ulusu anlatılamak"), postmodern bir moda nedeniyle değil, milli tarih terimine bir karşıt geliştirme teşebbüsü dolayısıyla kullanılır. Bilindiği gibi tarihin iki anlamı vardır: Vuku bulan ve vuku bulanın anlatısı ya da söylemi olarak tarih. Demek ki kastedilen, geçmiş olan tarih değil, şimdiyi şekillendiren bilincin bir parçası olan tarihtir.

Chatterjee'nin Anderson'un hayalî cemaatlerine yaptığı eleştirinin dayanak noktası, hayalin bizzat kendisinin sömürgeleştirilmiş olduğudur. Nasıl? Politik milliyetçiliğin belirmesinden bile önce gerçekleşmiş olan bir ikiye bölünmüşlük yoluyla. Bu ikilik, Batı evrenselliğinin karşısına Doğu (burada Hint) özgüllüğünü çıkardı. Fakat bu, ulusa dışsal bir şey değil, içseldi.

evrensellik / özgüllük
dışsallık / içsellik
maddilik / manevilik
taklit / otantik
kamusal / özel
kamuda erkek / özelde erkek ve kadın
sömürgeleştiren / sömürgeleştirilen
hukuk, ekonomi, teknoloji / dil, kültür, edebiyat[3]

Bu ikiye bölünmüşlük milli tarihte de kendini gösteriyordu: Ulusal tarih taklidin tarihiydi. Keza başarısızlıkların, taklit nesnesi olan prototipi oluşturan unsurların eksikliğinin tarihiydi. Fakat aynı zamanda, prototipten farklı olanın idealleştirilmesinin tarihiydi de. Bu, aynı zamanda hem Ba-

3 Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, s. 2-13.

tılılaşmanın, hem de modernleşmedeki başarısızlıkların ve Batı'nın getirdiği yabancılaşmaya karşı direnişin de tarihiydi. Bu ikiye bölünmüşlük, milli tarihin sadece içeriğiyle sınırlı değildi, onun temellendirilişiyle de ilgiliydi. Yerli bir tarihi savunurken, akıllarında tarihin Batı'da aldığı biçim vardı. Bu bakımdan, Batı'da historisizmle şekillenen tarihyazımı biçimi, sömürgeleştirme ve/veya milliyetçi hareketler yoluyla diğer kıtalara da taşındı. Bu biçim, yanında sadece bir metod veya başka bir dönemleştirme ve neyin tarihi olup olmadığına dair bir değerlendirmeyi taşımıyordu. Bu tarihyazımı biçimiyle birlikte, en tepesinde Batı medeniyetinin olduğu bir medeniyetler hiyerarşisi de iktibas edildi. Diğer bütün medeniyetler eksik, sapkın ya da statik biçimler oluşturuyordu. Tepedeki Batı dışında her biri, bu tarihi alırken, taklit etmek istediği tarihin kendisi için hazırladığı yerle ve tâbi olduğu hiyerarşiyle de hesaplaşmalıydı.

Bhabha'nın ulusun anlatısı ya da Chatterjee'nin bölünmüş ulus kavramları hakkındaki ısrarlarının önemi şudur: Birincisi, eğer sömürgecilik sonrası uluslar kendilerini nasıl anlatılayacaklarına bağlı idiyseler, bu anlatı başkası tarafından belirlenmiş ve bölünmüş bir anlatıydı. Kendi tepkileri dahi, kendilerini asimetrik bir biçimde konumlandıran bir eksene karşı bir yanıttı. Eğer kendilerini Batı'nın gözleriyle görmek istemiyorlarsa, o zaman Batı'nın bakışına bir tepki olarak görmekten başka yolları yoktu. İkincisi, anlatıya bağlı olarak, birbiriyle uyuşmayan ulus yorumları da vardı. Örnekler: İranlılar dil ve edebiyat temel alındığında farklı, din temel alındığında farklı bir ulustur. Humeyni karşıtı diasporada birinci yorum hüküm sürerken, İran'ın İslami rejiminde ikincisi geçerlidir. Mısırlılar dil ve edebiyat eksenine referansla (Panarabizm dönemine gönderme yaparak) farklı, Firavunlar zamanı tarihi (ulusal versiyon) temelinde farklı ve İslam temelinde tamamıyla farklı bir millettir. Hin-

distan'ın durumunda ise, Hindular ve Müslümanların çatışması, Hint tarihinin iki farklı yorumu üzerinden işler.

Postkolonyal çalışmaların getirdiği eleştiri, ulus kavramının nasıl bir esneklikle kullanılabileceğini ortaya koydu ve değişen siyasi hakimiyet biçimlerinde bu kavramın kullanımının özellikle bir sorun oluşturduğuna dikkati çekti. Ulusun tarihinin özgün yönlerini bulmaya ve onun gerçekte izlediği yolu ortaya çıkarmaya çalışmak yerine, ulus kavramının, siyasal egemenlikleri yapılandırmak ya da onların yapılarını bozmak için nasıl kullanıldığının daha çok araştırmaya değer olduğunu en iyi şekilde betimledi. Burada, betimleyici karakteri olan bir kavramın bir siyaset aracı olduğunu görüyoruz. Sorun yine, kavramın araçsallaştırılması değildir. Bir kavramın deforme olması ya da ideolojik kullanımı söz konusu değildir. Ulus (*nation*) kavramı, içinde kullanıldığı söylemin niyetine göre anlamını değiştirdi ve değiştirmeye devam ediyor.

Şimdiye kadar egemenliği meşrulaştırıcı bir kavram olan ulusun başlıca taşıyıcısı devletti. Fakat devletler gözenekli hale gelir, çeşitli akışlar (enformatik, ekonomik, demografik vs.) üzerindeki yetki ve denetim güçlerini devreder ya da yitirirlerken, uluslar üzerindeki tekellerini de yitirirler. Bu çerçevede, her çeşit grup devlet politikasının bir bölümünü ya da tümünü işgal edebilmek için ulus mantığını kullanmaya eğilim gösterir. Ulusun kullanımı devletten özerkleşir, fakat hakimiyet iddialarından değil. Ulus, esnek bir kavram olduğu ve daha önemlisi, kolay şekillenen bir içeriğe sahip olduğu için, aynı zamanda hem atavik ve ilkel bağların, hem kültür ve medeniyetin taşıyıcısı olarak ve hem de hak mantığı içinde kullanılabilir. Bu hak, kültürel ve ulusal kendi kaderini tayin etme hakkıdır. Hatta biyolojinin bile, suyun altında uyuduğu sanılan, ancak pusuda bekleyen o timsahın bile ulusu DNA terimleriyle belirleme iddiaları vardır.

17
Ulusun Ötesinde
Appadurai ve Habermas

"Kendimizi ulusun ötesinde mi, yoksa onun içinde mi düşünmeliyiz?" sorusu, 1990'ların sonlarında, Chatterjee ve onun gibi Hintli olan antropolog Arjun Appadurai arasındaki tartışmanın konusuydu. Appadurai'nin iddiası, ulus üstü ve uluslararası kurumlar, akışlar, dayanışma biçimleri ve hayalî cemaatler çoğalır ve alternatif özdeşleşme biçimleri ortaya çıkarken ulus devletin meşruluğunu yitirdiğiydi. Ona göre küreselleşme, aynı zamanda hem benzeşme hem de farklılaşma üretmektedir. Appadurai, *küresel etnik panoramalar* (*global ethnoscapes*) ya da küresel kültürel akışları oluşturan *etno-panoramalar* (diasporalar, göçmenler, muhacirler, turistler gibi ortak bir güvensizlik ya da hareketlilik düzleminde hareket eden ve sabit akrabalık ya da kültürel bağları olmayan insan gruplarının oluşturduğu insan akışları), *tekno-panoramalar* (*technoscapes*), yani küresel teknoloji, teknoloji bilgisi ve kullanımı akışları, *finans panoramaları* (*financescapes*), yani uluslararası para ekonomisi pazarları, uluslararası borsalar ve bunların ulusal ekonomiler ya da devletler üzerinde uyguladıkları baskılar, *medya panoramaları* (*mediasca-*

pes), yani etkilerin, tarzların ve deneyimlerin yayılmasının ve üretiminin ve medya yoluyla fantezilerin sömürgeleştirilmesinin politik ekonomisi ve son olarak da *fikir panoramaları* (*ideoscapes*), yani farklı çevrelere sızıp hızla yayılabilen insan hakları, demokrasi ve özgürlük gibi hegemonik yönetme biçim ve modelleri, ya da dinleri, ideolojileri, yaşam tarzları (*life style*), kısacası her türlü fikri akışı kapsayan bir teori sundu. Anderson'a göre ulusal cemaatleri şekillendiren matbuat kapitalizmine (*print capitalism*) kıyasla, bu cemaatler ya da "panoramalar" (*scapes*) elektronik kapitalizmin ürünleriydi. Birinciler gibi sabit değil, mekânsızlaştırılmışlardı. Appadurai'ye göre, bu alanların mekânsızlaştırılmalarının ve birbirlerini kapsamalarının yarattığı kültürel dinamiğe ağırlık verilmesi gerekiyordu. İşte bu yüzden kendimizi ulusun ötesinde tahayyül etmemiz gerekiyordu.[1] Chatterjee'nin cevabı şöyleydi: Bu alanlar ulus devletlerin üstünde ve içinde kesişirlerken, demokrasinin temellendiği kamusal alanı parçalarlar, "sivil toplumu" yüceltip özerkleştirirken "politik toplum"u ise değersizleştirirler. Bu anlamda, sivil topluma ve ulusal değil de uluslararası boyutlara yoğunlaşan modernleşme talebi, esas olarak "politik toplum"un demokratikleşmesiyle ilgili olan demokrasi talebiyle uyumlu değildir, hatta onunla çatışır. Buradan hareketle, küreselleşme çağında vatandaş olmanın içeriği ve geleceği ne olacaktır? Kendimizi ulusun ötesinde düşünmek, eşitsizliklerin azaltılmasına ve demokrasiye dair kaygılarımızı nasıl zayıflatmayacaktır?

Bu ikilemler bizi, Jürgen Habermas'ın "Ulus Sonrası Takımyıldızı ve Demokrasinin Geleceği"[2] adlı denemesinde

---

1 Arjun Appadurai, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, 1997. Partha Chatterjee'nin cevabı: "Beyond the Nation? Or Within?" *Social Text*, 56 (1998), s. 57-69.

2 Jürgen Habermas, Ο μεταεθνικός αστερισμός (*Ulus Sonrası Takımyıldızı*), Atina, Polis, 2003, s. 92-156.

ifade ettiği düşüncelere getiriyor. Habermas'a göre demokrasi, şimdiye kadar sadece ulus devlet çerçevesi içinde var olmuştur. Neden? Çünkü ulus devlet, ters akımları tutan birleştirici bir nehir yatağı gibi işlev gören ve ortak yaşamanın gerektirdiği sorumluluklara rıza göstermeyi garanti eden bir kolektivite oluşturmaktaydı. Bu kolektiviteyi sağlayansa ulus ve milliyetçi duyguydu. Dolayısıyla, toplumun demokratik biçimde kendini tayin edebilmesi için halkın bir vatandaşlar ulusuna dönüştürülmesi gerekliydi. Öyleyse, politik öncesi boyutuyla (yani ortak bir kökene ve kültüre olan inançla) ulus, devlet ve demokrasinin gerektirdiği sorumluluklara muvafakat gösteren bir cemaatin yaratılmasını sağlayan bir araçtır. "Ulus, kendisinin yapıcı unsuru olan bir halkın fantastik doğallığıyla kendisinin bir vatandaşlar topluluğu olarak hukuki inşası arasında gidip gelir" (s. 143).

Habermas'a göre, küreselleşme süreci ulus devleti her yönden zayıflatmaktadır. En önemlisi, savaş sonrasında sosyal devlet ve makro ekonomik düzenleme politikası yoluyla başardığı, vatandaşların dayanışmasını ekonomik ve politik olarak destekleme şansını kaybeder. Böylece kolektif kimlik güvensizleşir ve kayganlaşır. Dolayısıyla, toplumun kendini siyaset yoluyla belirlemesinin, yani demokrasinin zemini ortadan kaybolur.

> "Küreselleşme, seddini aşarak şehri işgal edecek gibi görünen kabarmış bir nehre benzer. [...] Debinin büyüklüğünün yeni önemi, denetimin mekân boyutundan zaman boyutuna taşınmasını işaret eder. Görülüyor ki, ağırlığın 'ülkenin hakimiyet unsurundan', 'hızın hakimiyetine' doğru kayması ulus devleti zayıflatır" (s. 103).

Mekândan zaman boyutuna geçişin, küreselleşme, devletin zayıflaması ve ulusun devletten özerkleşmesi koşulla-

rında ulusa bağlı olarak da gerçekleştiğine işaret etmek gerekir. Bu yüzden, ulusun oluşumundaki politik koşullara oranla onun kültürel ve etnik yanları daha çok vurgulanır.

Soru: Demokrasi, ulus devletin sınırları dışında, küreselleşmiş bir cemaatte yeşerebilir mi? Habermas, hayır, diyor. Kozmopolit bir toplum demokratik olamaz. En fazla, insan haklarına saygı gösterilmesinin, çevreyle ilgili geniş çapta önlemler alınmasının ve insanları etkileyen büyük afetlerle baş edebilmenin mekanizmalarını yaratabilir. Ancak, insan haklarına ilişkin küresel bir muvafakat, ulusal çerçevede yaratılan vatandaşlar arasındaki dayanışmayla eş değer olamaz. Çünkü, dayanışma özel bir kolektif kimliğe dayanırken, kozmopolit bir dayanışma etik bir evrenselliğe dayanır. Fakat, eğer ulus, devlet tarafından, yani politik süreçler yoluyla yaratılıyorsa, öyleyse neden bu politik süreçler ulus sonrası kolektiviteleri de yaratamasın?

> "Her küresel organizasyon, devlet halinde düzenlenmiş topluluklardan bir önkoşulla ayrılır; hiçbir topluluğu dışlamama şartı. Zira iç ve dış arasında hiçbir toplumsal sınır tanımaz. Politik bir topluluk, en azından eğer demokratik olarak görülmek istiyorsa, üyeleri ve üyesi olmayanlar arasında ayrım yapabilmelidir" (s. 150).

Eğer demokrasi, ancak ötekileri dışlayıcı çevrelerde ve o ülkeden olmayanları dışlayan ülkelerde işleyebiliyorsa, öyleyse dışlayıcılık demokrasinin yapı taşlarından biri midir? Keza, ulus kavramının rolü nedir? Acaba ulus, demokrasi cemaatiyle onun ön koşulu olarak işleyen dışlananlar arasındaki sınıra mı işaret eder? Habermas'ın eseri ve özellikle de "anayasal yurtseverlik" kavramı, yani etnik karakterler değil de anayasa gibi demokratik bir kurumun etrafında oluşmuş bir kolektivite kavrayışı, solcuların bilginin tohumlarını ararken terk ettikleri ulusun cennet bahçesine

geri dönmek için kullandıkları bir patikadır çoğu zaman. Sanıyorum, Habermas'ın demokrasi, ulus ve dışlama ilişkisi üzerine gözlemi, "anayasal yurtseverliğin" kovanına çomak sokuyor. Fakat nihai yargılar öne sürmeden evvel, dışlama kavramına merkezi bir yer veren başka bir düşünüre bakalım.

18
Yeni Kozmopolitlik
Agamben

İtalyan filozof Giorgio Agamben'e göre, dışlama, ülke kavramının yapıtaşıdır. Sınırları belirler. Fiziksel sınırları değil; *basit yaşam*[1] ile *hayat* arasındaki sınırları. Aradaki fark, antik Yunan siyaset felsefesinden kaynaklansa da moderniteyle yeni ve belirleyici bir anlam kazanmıştır. Antiklere göre hayat, *polis* çerçevesinde anlam kazanırdı. Günümüzde biz buna, yaşamın haklar yoluyla yaşandığı devletin çerçevesinde derdik. Bunun dışında hayat yoktur, asgari yaşam fonksiyonlarından başka. Güvencesiz bir yaşam. Aradaki fark teorik değildir. Buna bir örnek, kaçak göçmenlerdir. Batan gemilerde ya da sınırlarda mayınlardan veya dağlık geçitlerde soğuktan ölen ve ölümleri hakkında kimseye hiçbir sorumluluk veya ceza atfedilmeyen kaçak göçmenlerin istenmeyen cesetleri, isimler yerine sayıların verildiği mezarları, egemenlik dışın-

1 Agamben eserinde terimin Yunanca'sını da ekliyor ve İtalyanca'ya *vita nuda* olarak çeviriyor. İngilizce'ye *bare life* olarak tercüme edilebilir, Yunanca'da da γυμνή ζωή (çıplak yaşam) diye ifade edilebilir. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Turino, Einaudi, 1995, s. 203. Sanıyorum, modern Yunanca'daki en uygun karşılığı "çıplaklaştırılmış yaşam"dır.

daki canlı bedenin, yani *hayat* dışındaki *yaşamın* ne anlama geldiğini gösterir. Kaçmış oldukları için, artık ne geldikleri ülkeye aitler, ne de gitmek istediklerine. Sınırları geçerken *hayat* ve *yaşam* arasındaki sınırı da geçmiş olurlar. Bu *hayat* dışındaki *yaşam*, sadece sonradan, yani ölümle ispatlanmaz. Kaçak göçmen kamplarını düşünelim. Herhangi bir ülkeye ait olmayan, oturma izinleri olmayan, dolayısıyla da hakları olmayan, hayatsız, sadece yaşamları olan bedenler deposu. Öyleyse, ülke kavramı sadece toprağa bağlı değildir; çünkü bir ülkenin içinde hayatı belirleyen ve onu oluşturan yasaların gücünden muaf bölgeler olabilir. Eğer bu terimlerle düşünürsek, iç ve dış arasındaki sınırları belirleyen ve *içerdekilerin* hayatın tadını çıkarmaları ve *dışta* kalanların ise çıplak yaşama terk edilebilmeleri için gerekli olan dışlama kavramını anlayabiliriz. Fakat dışlama, toprak temelli değildir ya da sadece toprak temelli değildir. Dışlama içseldir de. Aynı topraklar üzerinde, aynı ülke içinde, hakları olan ve hakları olmayan insanlar bulunur. *Hayatı* olan ve diğer yandan çırılçıplak bir *yaşamı* olan insanlar. Çünkü bir insanın, hakların değil de yalnızca basit biyolojik fonksiyonların taşıyıcısı olduğu yerler sadece sınırlar ve kamplar değildir. Her an gerçeklik kazanabilecek potansiyel bir durumdur. Örneğin, kağıtları olmayan her göçmen, her an, kendisini şehrin merkezinden hapishanede veya sınırda canlı veya sahip çıkılmayan bir ölü olarak bulabilir. İçerdekiler, demokrasinin tadını çıkaran ulusu oluşturur; dışarıdakiler ise karşılaştırma ve ayrışma yoluyla ulusun oluşması ve soydaşların demokrasiye sahip olabilmesi için gerekli olan sınırı. "Cennetin duvarları ne kadar tahkim edilirse, cehennemin uçurumu da o kadar derinleşir."[2] Agamben, çağdaş ülkenin politik bünyesiyle biyolojik bünyesi arasındaki ilişkiyi inceler. Bu bünyeyi

2 Giorgio Agamben, *La Comunità che viene*, Turino, Bollati Boringhieri, 2001, s. 16.

oluşturan ve koruyan siyaset, *biyopolitik*leşir ve ulus güçlü bir bedensellik kazanır. Ulusu oluşturan ilksel bağlara gönderme yapan ideolojiler, bu bedensellik üzerinde güç kazanırlar. Bu nedenle ulus ırk, köken ve ataları ve gelecek kuşakların cemaati olarak bedenselleşir. Edebi ve görsel metaforlar, ona bir ana bedeni olarak vücut verirler. Doğum oranı düşüklüğü ve nüfusun yaşlanmasıyla ilgili demografik endişeler, halk sağlığı, doğurganlık politikası ve sosyal devlet, ulusun biyopolitik boyutunu ifade ederler. Agamben, idealleştirilmiş yurttaş kavramını, dışlama ve dışlama ihtimalini ihtiva eden iktidar ağları ve pratiklerine dayandığını söyleyerek yapı bozumuna uğratır. Dışlama bir sapma ya da istisna değil, nizami bir pratiktir. Meyvesi "nihai çözüm" olan etnik temizlikler, siyasetin biyopolitika olarak yorumlandığı bu anlayışa dayanıyordu. Öyleyse, bir cemaati sürekli kılan ve onu bireyin yaşamında yoğunluk ve kuvvetle göstermesini sağlayan şey biyopolitikadır. Demek ki dışlama sadece sembolik ve hukuki değildir, biyopolitik bir karakteri de vardır. Araştırmacıların sıklıkla gözden kaçırdıkları bu boyut emekle de ilgilidir. Bütün bu dışlanmışların emeği tehlikeli, güvencesiz ve enformeldir; dolayısıyla da 20. yüzyılda toplumsal mücadelelerin ve ulusal cemaatin toplumsal himayeciliğinin işbirliğiyle yaratılan hukuksal ve koruyucu ağın dışında kalır. Bu emek, sosyal bir kategori olarak kurulmuş değildir; çıplaklaştırılmış bir işgücü pazarıdır. Çıplaklaştırılmış yaşama çıplaklaştırılmış emek karşılık gelir.

Habermas'ta ulus, uluslararası akışlar tarafından zayıflatılırken demokrasi de tehlikeye giriyordu. Agamben'de ise aynı ulus, dışlayıcılığın bizatihi taşıyıcısı olarak işlev görür. Habermas'a göre, ulusu zayıflatan güçler, gökdelenler ve dinamik *city center*'larda barınırken, Agamben'e göre dışlanan güçler, şehrin periferisinde, eski terk edilmiş merkezlerde ve sınırlarda bulunur. Birinciler şehri (daha genel anlamda

da devlet olarak örgütlenmiş ulusu) üstten, ikinciler ise alttan görürler. Habermas'ı okurken kaybetmekten korktuğumuz ne varsa, Agamben'i okurken bize itici görünür. Öyleyse, ulusa hangi duygular yakışır? Kaybetme korkusu mu, iticilik mi? Kaybetme korkusu vatandaşları nasıl etkiler? "Kozmopolitler ya da yabancı göçmenler ulusumuz için tehlikelidir". Diğer yandan, milletin itici gelmesi ve göçebeliğe çağrı çıkarmak siyasi midir? Agamben, dışlananları tanımlarken, tercüme edilmesi zor yeni bir kavram kullanıyor: *denizen*.[3] Terim, *citizen* (vatandaş) ve *deny* (inkâr) sözcüklerinin bileşiminden oluşuyor. Terimin söz konusu ettiği, vatandaş olmayanlardır. Günümüzde, birçok ülkede, kalıcı olarak yerleşmiş olsalar da ne bulundukları ne de geldikleri ülkenin vatandaşı olan ve sürekli genişleyen bir insan kitlesi bulunuyor. (Yukarıda bahsettiğimiz uluslararası diasporalar kültürel entegrasyon vaat ederler.) Bu vatandaş olmayanlar, küreselleşme makinesi eski düzeni biçerken ortaya çıkan toz ve talaştır. Bu süreç ne kadar başarılı olursa, o kadar fazla talaş çıkar. Artık, her ülkede bu insanlardan epey büyük bir nüfus var. Örneğin, Yunanistan'da 1990'lı yıllarda göçmenler, nüfusun % 10'unu buluyordu. Fakat vatandaş olmayanlar deposu, aynı süreçler içinde vatandaşlık sınıfından düşen yerliler tarafından da kalabalıklaşır. Bunlar, vatandaşlık süreçlerine katılmadıkları halde, vatandaşların vatandaş olmayan hemşehrilerine karşı besledikleri zenofobi ve ırkçılık duygularını paylaşırlar. Bu topluluk, yarı meşru, yarı çözülmüş ve "başarısız" devletlerin veya Bush yönetiminin stratejik ifadesine göre *rogue states*lerin (serseri devletler) ümitsiz mukimleriyle de artar.[4]

---

3 Giorgio Agamben, We Refugees, www. egs.edu/faculty/agamben/agamben-we-refugees.html.

4 *The National Security Strategy of the United States of America*, Amerika Başkanlığının resmi yayını, Eylül 2002.

Soru şudur: Vatandaş kavramı, yeni sosyopolitik gerçekliği ve ulus devleti belirleyen ülke, ulus ve nüfus arasındaki ilişkiyi tanımlamamakta hâlâ yeterli midir? Acaba bu üçgenin temel kategorilerinden bazılarının yeniden gözden geçirilmesi gerekmez mi? Avrupa'yı bir uluslar birliği olarak düşünmek ve dolayısıyla da birleşme hakkının ulustan önce gelip gelmemesi gerektiğini sorunsallaştırmak yerine, göçmen ve muhacir kategorisini nüfusun bütününe yayarak, yani devlet ve ulusal topraklar ve ulus ve vatandaş arasındaki ilişkiyi kırarak onu yeniden düşünmemiz gerekmiyor mu? Acaba ülkede ikamet eden kişi milliyetinden bağımsız olarak vatandaş da olabilmeli mi? Acaba sonuç olarak, devlet milliyetsizleştirilmeli ve ulus da topraksızlaştırılmalı ve devletsizleştirilmeli mi? Acaba vatandaşlar Avrupa'sı, sembolik ve zihniyet olarak vatandaş olmayanlardan mı ileri gelmeli. Yani Avrupa'nın yolu, ulusal imtiyaz ve taleplerinden soyunarak sığınma için yalvaran bir karaktere bürünmekten mi geçmeli?

Bu soru, Agamben'in ifade ediş şekliyle, Hıristiyan retoriğini, düşüş yoluyla kurtuluşu hatırlatır. İtalyan filozofun dili vahiye ve anarşiye gönderme yapar. Yine de, Agamben'in düşüncesini politik ve tarihi terimlerle tercüme etmemiz gerekir. Örneğin, Avrupa'nın birleşebilmesi için önce Avrupalıların göçebeleşmesi gerektiği ifadesi şu çerçevede anlaşılmalıdır: Birincisi, Avrupa kalesine ve Avrupalı kültürel üstünlük söylemine karşı çıkarak. İkincisi, göçmen uluslar olarak kurulan ve ulusal anlatılarının merkezine göçmen ideolojisini koydukları için, daha bütünsel bir entegrasyon işleyişi edinmiş ülkelerin tecrübelerinin yardımıyla. Bu ülkeler kategorisinde Kanada ve Avustralya olduğu gibi, ABD de bulunuyor. New York limanının girişindeki Özgürlük Heykeli'nin altında, Amerikan şairi Emma Lazarus'un (1883) bir sonesi yazılıdır. Bu sonede Amerika'ya "sürgünlerin anası" denir ve o, Avrupa'ya yönelerek muha-

cirleri, fukaraları ve zulüm görenleri kendisine göndermesini ister. Bugün, Özgürlük Heykeli'ne bakan herkes onu kibirli Amerikan hegemonyasıyla bağdaştırıyor. Bir zamanlar "sürgünlerin anası"nı sembolize ettiğini kim hatırlar?

Dolayısıyla, Agamben'in yeni bir kozmopolitik oluşturulması önerisi, dünya üzerinde vatandaş olmayanları idare eden düzenlemelerin, söylemlerin ve pratiklerin eleştirisi olarak düşünülmelidir. Yani muhacirleri, göçmenleri ilgilendiren düzenlemelerin, muhacirleştirmenin ve göçmeye zorlamanın, sınırların, insani afetlerin, kıtlıkların, yardımların, NGO'ların ve onların önerdiği yeni politikanın, insan hakları siyasetinin, uluslararası örgütlerin, hayırseverlik politikasının, yabancıların dışlanıp kamplara kapatılmalarının vs. eleştirisi. Hem bolluk kozmopolitizminin ve şen küreselleşmenin ve hem de fobik milliyetçiliğin ve siper kazma siyasetinin eleştirisi olabilecek bir problematik bu. Ulus ve devlet kavramından kaçıp onu aşan yeni bir kozmopolitik.[5] Bu öyle bir problematik ki, kozmopolitik, toplumsal eşitsizlik sorunundan ayrılamıyor.

Şimdiye kadar, küreselleşmeyi uluslarla ilişkisi içinde tartışarak üç yaklaşım belirledik: Birincisi, Appadurai'ın halinden memnun ve iyimser yaklaşımıydı. Yeni *etnik-panoramalar* partisine bir davetti bu. *Kendimizi ulusun ötesinde düşünelim*, önerisi buradan çıkıyordu. İkincisi, Habermas'ın küreselleşmenin demokrasiyle ilgili sonuçlarına kuşkuyla bakan ve *ulus sonrası takımyıldızlarına* yöneltilen eleştirileriyle ifade edilen yaklaşımıydı. Üçüncüsü ise, Agamben'in dışlanmışların, partinin dışında kalanların küreselleşmesi hakkındaki teorik önerisi. Bu yüzden bizi, kendimizi *göçmen* gibi düşünmeye çağırıyor.

---

5 Atina Athanasiou, "Διαβάσεις και εξαιρέσεις αντινομίες της διεθνικότητας στις παρυφές του κοσμοπολιτικού (Geçitler ve İstisnalar: Kozmopolitin kenarlarında uluslar arasılığın zıtlıkları)", *Sighrona Themata*, 2005.

19

KÜRESELLEŞMENİN ANTİ-ULUSU
Hardt ve Negri

Lenin'in *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* adlı kitabında sergilediği geleneği ve stili takiben, Antonio Negri ve Michael Hardt'ın kitabı *İmpara. rluk* (2000)[1] küreselleşme üzerine olan tartışmayı bütünüyle yeniden konumlandırmayı amaçlıyordu. İmparatorluk, emperyalizm sonrasındaki aşamaydı. Eğer emperyalizm kapitalizmin en yüksek aşamasıysa, imparatorluk emperyalist güçlerden birinin hegemonyası değildir; çünkü,

> "Emperyalizmin tersine İmparatorluğun herhangi bir toprakta konumlanmış bir iktidar merkezi yoktur ve sabit sınırlara ve engellere bağımlı değildir. Bütün gezegeni yavaş yavaş kendi açık, genişletilmiş sınırlarına dahil eden, merkezsizleştirilmiş ve topraksızlaştırılmış bir mekanizmadır. İmparatorluk melez kimlikleri, esnek hiyerarşileri ve çok yanlı değişimleri, dönüştürülmüş komut ağları yoluyla

1 Antonio Negri, Michael Hardt, Αυτοκρατορία *(Empire)*, Atina, Scripta, 2004. Ulus için bkz.: s. 135-160. [*İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2002.]

idare eder. Emperyalist dünya haritasının somut etnik renkleri imparatorluk gökkuşağını oluşturacak şekilde karışmıştır." (s. 15)

Analiz iki çizgide ilerler. Biri imparatorluk, öteki de *çokluk* kavramıdır. Kullandıkları Latince bir kelime olan *multitudine*, iki yazarın ona yükledikleri anlamsal içerik düşünülürse, Yunanca'ya *çoğul kalabalık* veya çokluk olarak çevrilebilir. Çokluk, imparatorluk gibi pozitif bir biçimde tanımlanamaz. Çünkü çokluk, İmparatorluğun devrimci dönüşümünün öznesidir ve dolayısıyla ancak potansiyel durumdadır. Yani, onu, değişmek için var olan bir şey gibi algılarız. Kelebek gibi. Çokluk, emeğin kolektif, küresel öznesidir. Bütünleştirici bir kavramdır. Fakat işçi sınıfından farklıdır; çünkü çağdaş emek, aritmetik toplam olarak değil, sistemik olarak her şeyi kapsar. Çokluk, Spinoza'nın tanrısı gibi bir şeydir. O her yerde bulunur, şeylerin dışında ve ayrı olarak değil, içinde ve ayrılmaz bir biçimde. Sadece çokluk, henüz tanrı olmamıştır. İmparatorluğun yıkılışıyla olacaktır. Agamben'de olduğu gibi burada da teolojik düşüncenin özellikle de Saint Augustin'in ve Assizili Francesco'nun güçlü tınısı duyulur. Çokluk, *İlahi Yönetimi* gerçekleştirecek Tanrı'nın *fukaralarıdır*. Fakat burada ulus nerededir?

Ulus, çokluk ve halkın arasında yer aldığı için kritik bir kategoridir. Ulus, çokluğu disipline etmeyi, onun iç farklılıklarını ve çeşitliliğini yürürlükten kaldırmayı, iç ve dış arasında ona sınırlar koymayı, onu halk olmaya, yani üzerinde hakimiyet kurulmaya hazır bir özne olarak oluşturmayı üstüne alır. Çünkü hakim bir iradeye, Rousseau'nun "genel irade"sine sahip olan egemen halk kavramı, bir hakimiyet biçiminden başka bir şey değildir. Bu halk ya hükmeder ya da kendi adına ona hükmedilir. Öyleyse ulus, ülke ve halkı yönetenin bedeniyle özdeşleştiren ve babadan

oğula geçen mutlak egemenliği ikame eden burjuva egemenliğinin aldığı biçimdir. Ulus kavramı, ülke ve halkı, egemenlikten önce var olan ve onu doğallaştıran aşkın bir merciiyle, ulus ilkesiyle özdeşleştirir. Bu varsayım, hakimiyeti, tâbi olanların gözünde meşrulaştırır ve onları birleştirir. Modern çağda, iç savaşlar her zaman ulusun zaferiyle, yani ulus aracılığıyla hakim tarafın meşrulaştırılmasıyla sonuçlanır. Dolayısıyla, iki yazara göre kültürel özgüllük, kimlik, ortak tarih ve dil olarak ulus, bir önkoşul değil, burjuva hakimiyetinin örgütlenmesinin neticesidir. "Ulusal özgüllük mütehakkim bir mutlaktır" (s. 150). Hardt ve Negri'ye göre bu nedenle, devrimci dönemlerde, Fransız Devrimi'nin zirvesinde bile, ulus bu hakimiyetin totaliter yollarla tasdiki olarak işler. "Toplumsal hayatın totaliter üst kodlaması olarak" (s. 160). Bu eleştiri, Hannah Arendt'in "totaliter demokrasi" üzerine yaptığı analizlere dayanır.

Negri ve Hardt'ın ulus eleştirisi, "madunların milliyetçiliği", yani eski sömürgelerin ve Afroamerikalılar gibi gelişmiş dünyadaki azınlıkların milliyetçilikleri söz konusu olunca tersine çevrilir. Orada milliyetçilik yüz değiştirir ve hakim olanların karşısında bir savunma hattı olarak, zayıfların tehdit edilen kimliğinin tasdik edilmesi ve İmparatorluğa karşı bir direniş unsuru olarak ilerici bir boyut kazanır. Ancak bu durumda dahi, "iyi" olan uluslar henüz var olmayan uluslardır. Çünkü ulus, devlet olarak varlık kazandığı andan itibaren ilerici fonksiyonlarını yitirir. Fakat ulus ötesi bir hakimiyet biçimi olarak İmparatorluk, uluslara bir hakimiyet biçimi olarak ancak araçsal anlamda ihtiyaç duyar. Öyleyse, uluslar İmparatorluğun üst egemenliği içinde nasıl çözülüyorsa, çokluk da aynı biçimde İmparatorluğun "karşı-ulus"unu oluşturur.

> "Bedenlerin üretici akışları yeni nehirler ve limanlar tanımlarken, çokluk tarafından yeni bir coğrafya oluşturuluyor. Dünyadaki şehirler aynı anda işbirliği halindeki insanlığın büyük depoları, dolaşımın güdümleyici mekanizmaları, geçici ikametler ve yaşayan insanlığın kitlesel dağıtım ağları haline gelirler." (s. 524)

> "İşte böylece çokluk, yolculuk ederek ve kendisini yaygın, çapraz bir topraksal geri kazanım mekanizmasıyla ifade ederek, otonomisini tasdik edecek gücü kazanır." (s. 525)

Pratikte bu analizin anlamı nedir? Eğer İmparatorluk, insanların, göç eden insan kitlelerinin beden ve aklî kapasitelerinin, ulusların, üretici birimlerin ve sınıfların ötesinde arzına dayanıyorsa, öyleyse bütün bunların, dünyanın neresinde olursa olsun herkesin haklarını güvenceye alarak otonom olarak yapılanması söz konusu olmalı ve üretim sürecindeki konumundan bağımsız olarak bir toplumsal ücret herkes için genelleştirilmelidir. İki yazar bu kitabı, Saint Augustin'in iki devlet –biri insanların ve yıkılmakta olan Roma İmparatorluğu'nun, diğeri Tanrı'nın ve muzaffer kilisenin devleti– teorisiyle ilişkilenip felsefi bir dille yazarak kendilerini büyük pozitif ütopya geleneğine bağlamayı hedeflemişlerdir. Bu anlamda, burjuva düzeninin ulusuna karşıt, farklılıkların homojenleştirilmeyip ifade edildiği, iç ve dışın, ait olmanın ve olmamanın sınırlarının akışkanlık kazandığı çoğul çokluğun karşı-ulusu, küreselleşmenin ütopyasını oluşturur. Daha kesin bir biçimde ifade etmek gerekirse, küreselleşme tartışmasının ütopik yanını. Bu tartışma küreselleşme karşıtı hareketlerde yankı buldu. Artık onların da tarihi vardır ve kutlama duraklarıyla, şehitleriyle, kelime dağarcıklarıyla ve renkleriyle çokluğun karşı-imparatorluğunu akla getirirler.

20
"Samimiyet Cemaatleri"
Amerikan Yeni Solu

Aslında 20. yüzyıl sonu sadece küreselleşme demek değildi. Reel sosyalizmin çöküşü ve Balkanlar'da, Kafkasya'da ve Orta Asya'da bunu takip eden yeni patlayıcı ulusal karmaşalar bu döneme damgasını vurdu. Yugoslavya'daki iki savaş, siyasi güçler yelpazesinin tamamında, özellikle de Avrupa solunda, şiddetli bir tartışma ve Birinci Dünya Savaşı'nda sosyalistlerin ideolojik-politik yeniden dizilişlerini hatırlatan beklenmeyen bölünmeler ortaya çıkardı.

Amerikan solunun modern politik felsefeyi etkilemiş az sayıdaki faal entelektüellerinden ve Clinton yönetim çevrelerine de erişimi olan Michael Walzer, "sol, hiçbir zaman kavimleri anlamadı" tespitinde bulunur. Walzer, Amerika'nın Yugoslavya'ya askeri müdahalesini destekleyenlerdendi. Eğer eseri bu açıdan okunursa, Amerikan hegemonyasının sol söylemli teorik bir aklaması (ya da Amerikan hegemonyasının teoriyle ironisi) olarak görülebilir. Amerikalı filozofa göre, ulusal duygu inşa edilmiş olsun ya da olmasın, özgüllüğe, yakın olana, kimliğe tutunmak gerçektir ve hatta insan toplumsallığının gerekli bir koşuludur. Tersi-

ne, solun desteklediği enternasyonalizmin, toplumlara üstten müdahale edebilecek bir güce ihtiyacı vardır. Örneğin kim Fransızları devletlerini milliyetsizleştirmeleri ve onun kendi kültürleri ve Afrikalı göçmenlerin kültürleri karşısında tarafsız olması konusunda ikna edebilir? Hiçbir devlet kültürel imtiyazlarından vazgeçmez. *Dinsel açıdan nötr* ulusa karşıt, *etnik açıdan nötr* ulus yoktur. Üstelik, sol enternasyonalizm imparatorluk nostaljisinden başka bir şey de değildir; Otto Bauer'ın teorilerine benzer bir mantık taşır: Eğer milliyetler imparatorluk altında birlikte yaşayabiliyorlarsa, neden sosyal demokrasi altında da birlik içinde yaşayamasınlar? Fakat tarihi deneyim gösteriyor ki, demokrasi ulusal kendi kaderini tayini de beraberinde getirir. Öyleyse, toplumun demokratikleşmesine doğru gidiş, ulusal duyguların ilan edilmesiyle özdeştir; çünkü mutlakıyetin kabuğu altında birden fazla *demos* olduğunu açığa çıkarır. Eski imparatorluklarda gösterilere izin verilir verilmez, insanlar milli bayrakları altında, ulusal marşlar söyleyerek sokaklara döküldüler. Eğer ayrımcı eğilimlerin hakim olduğu Doğu'ya kıyasla Batı Avrupa'da bütünleştirici eğilimler hakimse, bunun nedeni milliyetlerin ayrılmasının ve özerkleşmesinin orada önceden gerçekleşmiş olmasıdır. Walzer'a göre, bir ulus modeli ya da bütünlüklü bir azınlıklar tipi yoktur. İnanılmaz bir çokbiçimlilik vardır. Yani ne objektif ne de bütünsel kriterlerle ulusal soruna yaklaşmak mümkündür. Ne de zaten bütün ulusal gruplar aynı şeyleri isterler. Kimi kültürel etkinlikleri için basit sübvansiyonlar ister, kimi ayrı bir devlet. Bütün bu talepler bir *dinsel hoşgörü* (bu durumda *etnik hoşgörü*) ruhu içinde karşılanmalıdır. Yani, bugün, nasıl hiçbir dinsel gerçeğin diğerinden daha üstün olmadığını kabul ediyorsak, aynısını milliyetler için de kabul etmemiz gerekir. Hiçbir milliyetin birleşme ve federasyon hakkı, diğer milli gruplarınkine ağır basamaz. Bu grupların

sergiledikleri saldırganlık ortadan kalkma korkusundandır. Walzer'a göre, bunların tanınmaları, demagogların ve fanatiklerin güçlerini sınırlayacak ve neticede pragmatizm ağır basacaktır. Demokrasi, insanların çok yanlı aidiyetlere sahip olmalarına, değişik şapkalar giymelerine ve sonuç olarak bir kimliğe bağlanmalarının görecelileşmesine yol açacaktır. Öyleyse, etnik farklılıklar hoş görülsün, talepler desteklensin ve... bırakın insanlar kimlikleriyle, kültürleriyle, tarihleriyle kendilerini iyi hissetsinler, fakat oyunun kurallarını güvenceye altına alan bir şemsiye altında.[1]

Bir bahçıvanın gözetimi altında bütün çiçeklerin açtığı ve bahçıvanın yalnız bir bitki diğerlerinin yerine tecavüz edip onları boğmaya yeltenirse müdahale ettiği bu bahçe imajı, 11 Eylül saldırıları Amerika'yı kalbinden vurmadan ve başıbozuk yeni muhafazakâr sürüleri peyda olmadan önce, Yeni Sol'un ABD'nin liberal doğu kıyısının entelektüellerine miras bıraktığı ilkeleri ifade eder: "Herhangi bir iktidardan özgürleşme talebi, toplumsal ilişkilerde ısrara karşı saygı ve farklılığın tanınması talebi"[2] 20. yüzyıl sonlarında Amerika'nın pragmatik ve pedagojik ütopyasıydı. Tabii, Balkanlar'da bahçıvanı iş üstünde gören bizler farklı bir görüşe sahibiz. Fakat indirgemecilik, yani birinin teorik konumunu tartışmadan, onu onun politik motivasyonuna indirgemek, tarihi anlamanın elverişli bir yolu değildir.

Walzer, kavimler derken neyi kastediyor? Sadece etnik grupları değil. *Samimiyet cemaatleri* diyebileceğimiz şeyi kastediyor. Yani insanlara samimi bir ortamda bulundukları hissini veren toplumsal grupları. Bunlar etnik, milli, dini

---

1 Michael Walzer, "The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem", *Dissent* (Spring 1992), s. 164-71. Yunanca basımı: Η ηθική εντός και εκτός των συνόρων *(Sınırların içinde ve dışında etik)*, giriş yazısı V. Vutsakis, Atina, Polis, 2003, s. 157-184.

2 V. Vutsakis'in giriş yazısı, s. 9-10.

gruplar, yerel gruplar ve hatta sınıfsal gruplar olabilirler. Walzer, kendisiyle yapılan bir röportajda, işçi sınıfı kimliğini dahi kavimlere, yani samimiyet gruplarına dahil ediyordu. Yani işçiler benzer giyinip konuştukları, sendikaya gidip ortak kutlama ve yıldönümlerine sahip oldukları zamanlarda. İnsanlar bu ortamlara karşı şefkat ve olumlu önyargılar beslerler. Bu ortamlarda kimliklerini oluştururlar, buraları nostalji objesi ve bellek mekânları haline getirirler. Anonimliğin, kitleselliğin ve sürekli değişimin baskısına dayanabilmek için bunlara ihtiyaç duyarlar. Elbette Walzer, bu samimiyet cemaatlerini tarif ederken, kimliklerin çok anlamlılığı, çok yönlü kullanımı ve idare biçimleriyle her zaman uyuşmayan şefkatli bir ton kullanır. Samimiyet cemaatleri sıklıkla tiranlık cemaatleri olmuştur; birinin özlemi, çoğu kez diğerinin kabusu oldu ve çoğunlukla her türden demagog ve diktatör amaçlarını ulusa ve halka dair şefkat retoriğinin arkasına gizlemiştir. Nicole Kidman'ın oynadığı, Lars von Trier'in filmi *Dogville*'i izlemiş olanlar bu kuşkuyu anlayacaklardır. Trier, bir samimiyet cemaatinin aslında yabancıya ve uygunsuz olana karşı bir işkence topluluğu halini alabilecek bir gözetim cemaati olduğunu gösteriyor. Öte yandan, bir toplumu bağlayan ve onun duygusal altyapısını yaratan hafızası da doğal ve masum değildir. Neyi hatırlayacağımızı olduğu kadar, neyi unutacağımızı ve bastıracağımızı da öğreniriz. Hafıza ve bastırma el ele gider.

Diğer yandan, 20. yüzyıl sonlarında kavimlerin geri dönüşü ve bu *samimiyet cemaatlerinin* çoğalması bir gerçeklik halini aldı. Sol bu dönüşümü nasıl karşılayacak? Walzer'a göre, bunu rasyonel düşünceden bir sapma, toplumsal koordinatlara dayanan "hakiki" bir cemaatin ikâmesi ya da yabancılaşmış veya sahte bilinç olarak görmek yanlış olacaktır. Bu görüşe, Amerikalı düşünürün senelerdir savunduğu, fakat Bush'un Kerry'i yenmesinden sonra yeniden

gündeme getirdiği başka bir görüşü eşlik eder. Solun duygusallıktan, kitleleri harekete geçiren politik tutkudan ayrı düştüğü düşüncesi. Walzer'a göre sol, şeylerin düşünsel bir eleştirisine hapsolmuştur. Bu anlamda, halk kitlelerinden uzaktır ve "sol hiçbir zaman kavimleri anlamamıştır"ın da anlamı budur. Tabii ki, Walzer'ın eleştirisinin hedefi özellikle Amerikan soludur ve Amerika'da da sol, akademik solla örtüşür. Açıkçası Avrupa'da sol daha kitleseldir ve onun duygusal oyunlarını ve halka yönelişini göreceli bir çekinceyle karşılamalıyız. Genellikle popülist çirkinlikler doğurmuştur. Benzer çirkinlikleri Yunanistan'da da gördük. Bütün bunlara rağmen, Walzer'ın teorisi ilgisiz değildir; çünkü onları teorik olarak kovsak da kavimler hücum ediyorlar.

21

Çift Yollu Tarih

Modernizmle Karşılaşma

Samimiyet cemaatleri yaklaşımı, ulusların dinamik ve umut verici rolünü küçümser. Çünkü uluslar sadece kökleri geçmişte bulunan cemaatler değildirler. Değişen bir ortama verilen dinamik bir cevap olarak oluşurlar. Başka birleşme biçimlerinin, örneğin inananlar cemaatinin (Hıristiyanlık, İslam'daki *ümmet)* veya toplumsal sınıfın (*Komünist Manifesto*'nun devrimci proletaryası) gerçeklik kazanamadığı ve oyuna etkin bir biçimde dahil olarak onu değiştiremediği uluslardan oluşan bir dünyada, hayatta kalmak isteyen diğer insan topluluklarının yapabileceği tek şey, yine uluslar halinde organize olmaktı. Bu devamlı olarak değişen ortama (modernlik başka nedir ki?) karşı verilen yanıt, tarihsel olarak ulus biçimini aldı.

Ulus ve modernleşme arasındaki ilişkiyi çoğunlukla iki zıt kutup şeklinde düşünürüz. Bir yanda çağın ruhunu ele geçirmek isteyen ulus, diğer yanda da ulusun dışında bir şey olarak yeni ve çağdaş. Bir yanda modernleşme isteği, öte yanda korku. Bir tarafta gönüllü modernleşme, diğer tarafta bir zorunluluk olarak modernleşme. Bir yanda Avru-

pa, Batı, gelişmiş ve rasyonel dünya. Diğer yanda geç kalmış, irrasyonel çevre. Ancak modernliği yaygın bir süreç, değişmekte olan bir beklentiler ufku olarak algılamak daha zor. Diğerleriyle birlikte yürümek, onlara ayak uydurmak süreci, daima modernleşme ve gecikme şemasıyla ifade edilmez. Çünkü geriye baktığımızda, ikisinin de birarada gerçekleştiğini görürüz: Modernleşme halktan karşılık bulabilmek ve onun desteğini kazanmak için geleneksel kıyafetler giyebildiği gibi geri kalmışlık da hayatta kalabilmek için modernleşmeye ihtiyaç duyar. Lampedusa'nın kitabı ve Visconti'nin filmindeki Gatopardo'nun söylediği "her şeyin olduğu gibi kalabilmesi için, her şeyin değişmesi gerekir" cümlesi, tam da İtalyan ulusunun inşası koşullarında, boşuna söylenmiş değildi.[1]

Çünkü ulusların inşası iki süreci de içerir. İki kutuplu görüşten uzaklaşabilmek için dışmerkezli bakışlar gereklidir. Yani kanıksanmış merkez-periferi yolunu takip etmeyen bir bakış. Çünkü biz Yunanistan'da kendi güzergâhımızın esiriyiz. Atina-Paris (veya Brüksel) gidiş-dönüş. Fakat sorunun merkezlerden ve merkeze yönelmiş güzergâhlardan ve bakışlardan uzakta nasıl ortaya konduğunu öğrenmek de ilginç olurdu. Örneğin, Çin üzerine çalışan bir Hintli bu ilişkiyi nasıl yorumlar? Burada iki eski kültürden, Avrupa'dan çok daha eski iki kültürden bahsediyoruz. Bunlar modernlikle karşılaşmalarında iki yüzü de içeren bir süreçten geçerek çağdaş uluslar haline geldiler. Sömürgeler olarak zorunlu modernleşme: Dolaysız ve tamamlanmış biçimiyle Hindistan'da, dolaylı ve kesintili olarak da Çin'de. Ulusal bağımsızlık olarak modernleşme arzusu: Hindistan'da Batı tipi devlet; Çin'de komünizm. Özgül bir kimlik arzusu (Gandhi) ile Marksist evrensellik (Mao) değişime

1 Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Il Gatopardo*, Milano, Feltrinelli, 1958.

verilen farklı cevaplardır. Fakat modernleşmeyle bu gönüllü ya da zorlama biçimindeki karşılaşmaları birbirinden ayıramayız; bunlar iki yüzlü maskeler gibidir. Şimdi, Hintli Prasenjit Duara'nın *Tarihi Ulustan Kurtarmak: Modern Çin'in Anlatıları*[2] adlı kitabında savunduğu yaklaşıma bir göz atalım.

Kitabın ana savı, *milli tarihin* (özel bir çeşit tarihyazımı ve özselleşmiş bir anlatı olarak) ulus için, değişime rağmen aynı kalmış olanın birliğini garanti ettiğidir. Bu anlamda milli tarih, ulusu özne vasfıyla donatır ve ulus devleti meşrulaştıracak ve gelenek-modernlik, hiyerarşi-eşitlik, imparatorluk-ulus kutupları arasında cemaati temsil etmek üzere tek mümkün olan biçim gibi sunacak anlamsal ve duygusal altyapıyı yaratır. Öyleyse tarih, ulus olmayanların ulusa dönüşme yoludur. Bütün dünyada olduğu gibi Asya'da da ulusun var oluş yolu olarak varsayıldı. Uluslar, tarihin özneleri olarak ortaya çıktılar ve tarih de ulusun temeli, var oluş biçimi olarak. Demek ki tarih ve modern ulus birbirinden ayrılamaz. (Burada, tarihin babası olarak Herodot'u ve ustası olarak da Thucydidis'i kabul eden Yunanlı okuyucunun kafasında oluşan soru işaretlerini anlıyorum; fakat şimdi argümanımın akışını bölmek istemediğimden bu hususa başka bir metinde geri döneceğim.)

Fakat ulus ve tarih ilişkisinde bir çelişki vardır. Ulus tarihin temelleri üzerinde gerçekleşir ve ulus devlet de modernleşme temelinde yükselir, modernleşme ise tarihten bağımsızlaşma demektir. Tarihin öznesi olarak ulus, milli özünü her an yeniden üretmek durumundadır. Ancak bu öz, vasıfları evrensel olarak sunulan modernleşmeye katılma ihtiyacının dayatılmasıyla tehlikeye atılır. Böylece, ulus devletler ulusun ebedi karakterini göklere çıkarırken, aynı

2 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation, Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, 1995.

zamanda ulus devletin modernliğini de vurgularlar; çünkü ancak onun aracılığıyla ulus, tarihin öznesi olarak kendini gerçekleştirebilir.

Ulusun zamansallığına ilişkin bu kavrayış ayrılığı aynı zamanda özgül ve evrensel arasındaki ayrıma da tekabül eder. Doğu-Batı arasındaki ikiliği, yerlilik ve Batılılaşma üzerine olan söylemler arasındaki düalizmi anlamsal olarak düzenler. Benzer ikilikler, sadece Batılılaşmış Hintli ve Çinli entelektüellerin görüşlerini ifade etmekle kalmaz. Bu aydınların kayıp ve farklılık duygularını teskin etmek için tersine de işler. Nehru otobiyografisinde şunları yazar:

> "Başlangıçta, İngilizlerden öğrendiğimiz kategoriler ve anlamsal çerçeveler dahilinde düşünüyorduk. Bunlardan kurtulup farklı bir biçimde düşünemiyorduk. Tek avuntuyu, hiçbir halkın bize yetişemeyeceği dinde ve felsefede buluyorduk. Dış dünyayı İngilizler gibi, kendi iç dünyamızıysa kendi biçimimizle, Hintli olarak düşünüyorduk. Sonrasında tarihçiler, İngilizlerin bastırmış oldukları şanlı bir geçmişimiz olduğunu keşfettiler. Bu bizi gururlandırdı. Hintliler diğerlerinden daha aşağı değillerdi. Neden özgürlüklerini istemesinlerdi?"[3]

Bu ikilik, zamanın, eksik bir şimdiki zaman ile tamamlanmış geçmiş arasındaki bölünmüşlüğünü ifade ederek bir yandan ulusun eşsizliğini, diğer yandan da değişen bir dünya karşısındaki gecikmişliğini onaylar. Bu ikilik, anayasa ve gelenekler arasında ve şahsi olmayan kurumlarla, toplumsal birlikte yaşayışın şahsileştirilmiş biçimleri arasında politikleşir. Yani, eskiden var olmuş bir halk, modernliğe katılmak için yeniden doğar gibidir. (Bizim "Paliyenesia" ve İtalyanların "Risorgimento" terimlerine bakınız). Bu iki an-

3 Jawaharlal Nehru, *Toward Freedom*, New York, John Day, 1941, s. 229-233. Burada metnin özetini alıntıladım.

latı biçimiyle ulus, bir yandan tarihselliğini ifade etmeye, diğer yandan modernliğini, bağımsızlığını ve tarihten serbest kalışını ilan etmeye muktedir hale gelir. Yazar bu eğilimi *bifurcated history,* yani *çatallaşmış tarih* olarak adlandırıyor. Fakat ben *çift yollu tarih* terimini tercih ederdim.

Çift yollu tarih, birbiriyle örtüşen iki süreci çalışmak anlamını taşıyor. Yani ulusal şimdiki zamanın geçmişin bazı safhalarını benimseme sürecinin tarihsel hafızanın aktarım süreciyle örtüşme biçimi üzerine çalışmak. Kaybolanı (geri itilen veya bastırılan) geri almaya çalışan ilgili toplumsal güçler, onu evrimci bir anlatının belleğine dahil ederler. Fakat geçmiş, milli tarihe koşulsuzca teslim olmaz. Geçmiş yeni ihtiyaçlara hizmet etmek için çağrıldığında, bu ihtiyaçları etkileyecek ve dönüştürecek yollar bulur. Yani, geçmişle bugün arasında sıkı bir karşılıklı etkileşim vardır; sadece bugünün geçmişi tek yönlü bir biçimde kullandığı bir ilişki değil. Böylece, örneğin, Hindistan'da din, Çin'de ise soy (Han) politik cemaatin tayin edilmesine yardımcı olan lehçeyi sunar. Bu şemanın daha iyi anlaşılması için şöyle söyleyelim: Klasik Yunan'ın yeni Yunan tarihi tarafından benimsenmesi, bu geçmişi basit bir biçimde milli tarihe dönüştürmedi. Ne de bu basit bir biçimde ulus devletin kuruluş ihtiyaçlarına hizmet etti. Bu seçim, şimdiki zamanı, yani modern Yunanistan'ı da şekillendirdi. Modern Yunanlılar atalarını seçtikleri ölçüde onlardan etkilendiler. İşte ulusun *Helenleştirilmesi*nin önemi buradadır. Aynısı Ortodokslukla ilişkide de gözlemlenebilir. Din sadece önce millileştirilip, sonra da milliyetçiliğin koltuk değneğine dönüştürülmedi. Milliyetçilik de dindarlaştı; Ortodoksluk kendimizi anlama biçimimiz oldu ve kilise devletin ortağı haline geldi. Elbette Hindistan'da, Gandhi'nin etkisi altında, bu bellek aktarımı daha büyük ölçekte gerçekleşti. Çin'de ise tersine, Mao'nun önderliğinde, geleneğin kökten bir yeniden şekillendirilme-

si söz konusuydu. Aradaki fark geçmişin sömürgeleştirilmiş olmasıyla da açıklanabilir. Hindistan'da İngiliz nüfuzu Çin'de olduğundan çok daha derindi. Bu nedenle, özgüllüğüne sahip çıkma çok daha köklüydü. Çin'de ise tersine, sömürgeleştirenin nüfuzu, kültürel olmaktan çok politikti. Modernleşme sorunu Çin'in geçmişinin ta kendisiydi. Bu yüzden de Batı'ya alternatif bir evrensellik biçimi kazandı. Farklı tarihi seçimler, farklı kültürel seçimler anlamına geliyordu. Bu seçimler, değişim ihtiyaçlarıyla karşılaştı ve onları yeniden biçimlendirdi. Birbirinden farklı ulusal fizyonomiler bu işbirliklerinin sonucudur.

Hintli tarihçi Prasenjit Duara, çatallaşmış ya da çift yollu tarih kavramıyla, Gellner'in ve Anderson'ın, bugünün geçmişten radikal bir biçimde bir kopuşu temsil ettiği ve keza tarihin sadece bugünün yeni ihtiyaçları doğrultusunda geri dönerek geçmişin yapılandırılması olduğu görüşlerini eleştirir. Duara, bu görüşlerin tarihsel belleğin ve nedenselliğin karmaşıklığını görmezlikten geldiğini varsayar ve öznenin kendi bilincine varmasının sadece modern bir olgu olmadığını savunur. *Matbuat kapitalizm*inden önce, mitoloji kültürel iletişim için çok belirleyici bir çerçeve sunuyordu. Mitler, farklı grupların bu mitleri farklı yorumlamasına imkân verecek bir dil sunuyorlardı (farklı kültürel biçimler yoluyla). Tarım toplumlarında geniş kesimler, birçok düzeyde kendi kültürlerinin ve kimliklerinin bilincindeydiler ve bu, modernlikten çok da farklı değildi. Mesele, modern öncesi toplumlarda ne kadar ulusal bilinç olduğu değil, modern milliyetçilik teorilerinin, modern topluma politik bilinç üretmeye muktedir tek toplumsal biçim olma imtiyazı tanıyarak, ulusal kimliğin modern bir bilinç biçimi olduğunu düşünmeleridir. Ancak, modern-modern öncesi bilinç kutuplaşmasının arkasında, modern bilincin, geçmişteki bilinç biçimleriyle epistemolojik bir kopuş olarak karakterize

edilen bütünleşmiş bir bilim (Foucault'daki anlamıyla) olduğu varsayımı yatar. Böylece ulus, modern öznelliğin ete kemiğe bürünmüş hali olarak, geçmişle sağlam bağlardan doğal olarak sıyrılır. Fakat eski kolektivitelerin kolektif belleği kaybolmaz. Bu hafıza periyodik olarak yeniden canlanır ve yeni topluluğu harekete geçirmek için muhtemel malzeme ve yeni ihtiyaçların ifade edilebilmesi için zengin bir repertuar sunar. Sonuç olarak, modern zamanlarda ulusal kimliklerin biçim ve içeriği, cemaat temelli tarihsel anlatılarla, ulus devletlerin modern sisteminin kurumsallaştırılmış söylemi arasındaki pazarlığın ürünüdür. Ulus, üç sürecin birlikte şekillenmesiyle oluşur. İlki, modernleşme ve dünyanın geri kalanına ayak uydurma ihtiyacı. Yani modernleşiyoruz ya da yok oluyoruz şeklinde ifade edilebilecek zaruret. İkincisi, ulusun değişirken aynı kalmasına yarayacak biçimde geçmişin kullanımı. Üçüncüsü, modernizmin, fakat evrensel ve herhangi bir modernizmin değil, milli bir modernizmin oluşturulmasında geçmişin kullanılmasına dönük iddialar.

Sonuç: Ulus, değişen bir dünyada hayatta kalmayı güvence altına aldığı ölçüde anlam kazanır. Öyleyse kendisi de değişmelidir. Fakat bu gönüllü bir değişim olamaz, hem o zaman ulus olmazdı. Ulus olabilmesi için değişirken aynı kalması ya da değişime uğradığı zaman bile kendine sadık kalması gerekir.

Karşı görüş ve soru: Şimdiye kadar düşüncelerimizin çıkış noktası, toplumların uluslar olarak organize olmasının, onların değişen bir dünya karşısında hayatta kalmak için verdikleri mücadelelerdeki ihtiyaçlarına cevap vermesiydi. Eğer küresel sistemde yaşam mücadelesinin imkânları uluslara ihtiyaç duyurmayacaksa ne olacak? Yani, eğer bu yeni ortamda şehirler, bölgeler, büyük teşebbüsler ve uzmanlaşmış ağlar uluslar olmadan da var olabileceklerse? Eğer

uluslar toplumsal yükümlülüklerini bir yük gibi taşıyarak, bu değişen dünyaya eşitsizce uyum sağlamaya engel teşkil edeceklerse? Eğer bu yeni ortamda uluslar ABD, Avrupa Birliği, Çin, Japonya, Rusya, Hindistan ve Endonezya gibi büyük kıta devleri karşısında güçsüz kalacaklarsa ne olacak? Bu bölümde varsayımımızın çıkış noktası, toplumların modern dünyaya ayak uydurmak için uluslar oluşturduklarıydı. Modernliğin yollarında, bürokrasisi, ordusu, diplomasisi, bayrağı, para birimi, bütçesi ve ayrı bir fizyonomisi olan devletlerden başkası koşamazdı. Çünkü diğerleri de bu yolda ulus olarak koşuyorlardı. Bu ihtiyaç ulusları da içte bir modernleşmeye teşvik ediyordu; çünkü arkada kalan, refahının dışında bağımsızlığını ve bütünlüğünü de kaybedecekti. Modernleşme ve ulus arasındaki ilişki mutlaklığını kaybederse, ulus ve milliyetçiliğin kaderi ne olacak? Eğer ulus, değişen bir dünyada hayatta kalmanın tek çözüm yolu olmazsa ne anlam kazanabilir?

Sonsöz

Okuyucunun daha önce yazılanlardan da anlayacağı gibi, ulus geçmişe değil, geleceğe bakarak okunur. Öyleyse, sorun ulusu tanımlamak, onun ne olup ne olmadığını belirleyebilmek değildir; iktidarın yapılandırılması ve sorgulanmasında, yani politik söylemin oluşturulmasında ulus kavramının nasıl kullanıldığıdır. Bu bakımdan ele aldığımız tarihi seyri şu şekilde özetleyebiliriz: Önceleri, 19. yüzyılda, ulusun ne olduğu sorulmuyordu. Daha çok, ulusal hareketlerin, sosyalizmin vaat ettiği ve endüstri devriminin meydana getirdiği büyük toplumsal değişimle olan ilişkisinin nasıl ele alınacağıyla ilgileniliyordu. Ulusun ne olduğu sorusu, 20. yüzyılın başlarında, ulusların kaybolmak yerine kapitalizmin yayılmasıyla daha da güçlendikleri ve yenilerinin ortaya çıktığı tespit edilince ilgi çekmeye başladı. Böylece, bu dönemde teşhisi konunun nasıl ele alındığına bağlı olan farklı cevapların verildiğini gördük. Bununla birlikte, toplumsal değişim ve ulus arasındaki şiddetli rekabette ulus lehinde bir kayma meydana geldi; zira neticede toplumsal değişim, ulusların belirlediği bir sistemde

gerçekleşiyordu. Uluslar, toplumsal değişimin arenası ve aynı zamanda da gerçekleşme yolu haline geliyorlardı. Sonuç olarak, Marksizm ve toplumsal değişim kuramları, antifaşist hareketler, Üçüncü Dünya ülkeleri ve reel sosyalist ülkeler bağlamlarında milliyetçi ideolojilere yaklaştılar ve onlarla özdeşleştiler. Sanıyorum, daha önceki ya da sonraki çeşitli milliyetçiliklerden farklı olan Marksist milliyetçiliklerin veya ulusal bağımsızlıkçı milliyetçiliklerinin (kendi aralarındaki farklılıklara rağmen) özelliklerini akılda tutmamız gerekir.

Savaş sonrası Batı Avrupa'sında, fedakârlık isteyen değişimlerden, yani ulusun sistematik olarak taze kan almasından uzaklaşma, ilk defa ulus ve milliyetçilik olgusunun soğukkanlılıkla çalışılması için gerekli olan mesafeyi yarattı. Ulusal sorun akademiye girdi; zaten savaş sonrası bir on yıldan diğerine geçen zamanda sol da akademikleşmişti. Ulus hakkındaki tartışma, en önemli sonucu zamanın ters çevrilmesi ve bunun sonucunda da "şimdiciliğin" "geçmişçilik" ve "inşa edilmiş"in de "genetik" olan üzerindeki hakimiyeti olan bilgi teorisindeki çok önemli alt üst oluşlara entegre edildi. Bu çerçevede, ulus ve milliyetçilik konusunda bir paradigma değişikliği yaratan ve ulusa *ait olma*nın inşası anlamında önem veren büyük teoriler ortaya çıktı. Son olarak, bu tartışmanın son evresinde ilgi, ulusal cemaatin öteki tarafından belirlenmesine, eski sömürge ülkelere, göçmen dalgaları karşısında ait olmanın dışlayıcılığına ve küreselleşme akışlarının ulus için yarattığı meydan okumalara kaydı.

İncelediğimiz müteakip fikir katmanları, bir doğru yol ve çok sayıda sapma olmadığını, üstelik terk edilmesinin, apolitikleşmeye ya da moda teoriler arayışına, postmodernizm ve teori şehveti cehennemine ve ulusların çözüleceği "yeni dünya düzenine" vs. düşmemize yol açacağı bir paradigma-

nın bile var olmadığını gösterdi. Bütün bu sayılanlar, son zamanlarda ciddi insanlar tarafından, kimi zaman tarih yazımında postmodern karşıtı denilen tartışmalarda, kimi zaman da Svoronos'un kitabı etrafındaki tartışmalar esnasında savunuldu. Muhtemelen cehaletten, indirgemeci bir düşünce tarzından ve hatta kulis yapma alışkanlığından olsa gerek. Ulus üzerine ele aldığımız düşünme biçimleri ise, tersine, özneler devamlı olarak bölünüp, değişip, çoğalıp yer değiştirdiklerinden sürekli olarak eleştirinin eleştirisi biçimini alan bir eleştiri çerçevesinde üretilirler.

Sonuç olarak, inşa edilmiş de olsalar, kendi kendini tayin etmiş ya da öteki tarafından belirlenmiş hayali cemaatler de olsalar, uluslar gerçeğe dönüştüler. İki yüzyıllık uluslaştırma, ulus bilincini yarattı. Bugün gözlemlediğimiz, küreselleşmenin ulusları çözmesi değil, ulus devleti oluşturan ilişkilerin yeniden düzenlenmesidir. Yani ulus, devlet, ülke ve birey arasındaki ilişkiler yeniden düzenleniyor ve yenileri, daha az dışlayıcı ve daha çok akışkanları oluşuyor. Devlet-ulus ilişkisinin uyumunun nasıl bozulduğunu görelim. Devletlerin yetkilerinin ulus üstü kurumlara ya da Appadurai'in tarif ettiği akışlara geçtiğini ve devletlerin eskiye oranla çok daha gözenekli hale geldiğini (eskiden de tamamen geçirmez değillerdi) biliyoruz. Fakat bu süreç, ulusu da devletten bağımsızlaştırır. Örneğin, devlet bünyesinde olmayan özel kurumlar, ulusun öncülüğünü üstlenirler (bunların başta geleni ve en önemlisi kilisedir). Bu değişimin ilk sonucu, ulusların politik birimlerden kültürel birimlere dönüşmesidir. Yani ulus kavramında, ulusu bağlayıcı bir siyasi örgütlenme şekli haline getiren siyasi unsurlardan ziyade, kültürel niteliklerin (ulusal tarih, dil ve gelenekler) daha ağır basması. Bu, Romalıların egemenliği altındaki Yunanlıların yaşadığı sürece benziyor. Özgür şehirlerin yükseliş dönemindeki kimlikleri politikken, Romalıla-

rın hakimiyetinde bu kimlik kültürele dönüşür. Ulusun siyasaldan kültürel bir cemaate dönüşme süreci, küreselleşme bağlamında siyasi süreçlerin değer kaybetmesi ve gözden düşmesinin sonucudur. Bu durum, ideolojinin yeniden üretiminin artık devletin kontrolünde olmaması ve sivil toplum ve özellikle de piyasanın bu hususta öne çıkmasıyla daha da pekişir. Milli ideolojinin pazar süreciyle çakışması konusu bizi ilgilendiriyor. Bu hususta ulus devletin yükseliş dönemindekinden çok daha farklı parametreler söz konusudur. O zamanlarda Gramsci'nin çok iyi tarif ettiği gibi, devletin organik aydınları bu süreci kontrol ediyorlardı. Bunlar yüksek ve alt kültürü ulusal ideolojide birleştirme becerisini gösterirlerdi. Fakat şimdi bu süreç piyasa kuralları tarafından kontrol ediliyor. En iyi durumda, üst ve alt kültür, bir sentez olmaksızın, yan yana tüketiliyor. En kötü durumda ise, Avrupa futbol kupasında, 2004 Olimpiyat Oyunları'nda ve 2005 Eurovision'da gördüğümüz gibi bir kitle milli kültürüne prim verirler.

Ulusun apolitikleşmesi ve bir kültürel cemaate dönüşmesi süreci, ulus-ülke ilişkilerindeki uyumsuzluğa kadar yayılır. Ulus ağsal ve elektronik (sanal, *virtual*) bir cemaate dönüşür ve dahası bir rizom/kök özelliği kazanır. Kökte ayrı gövde ve dallar nasıl yoksa ve dalları köklerle birlikte oluşan gövdelerden ve yüzeye çıktığı zaman dallar çıkaran yeni köklerden oluşursa, artık uluslar da hiyerarşik merkez-periferi ilişkisinden sıyrılıyorlar. Kısacası uluslar, daha fazla demokratikleşmeksizin popülerleşiyorlar. Daha fazla tinsel, daha az somut hale geliyorlar. Bütün bu değişimlerin sonucu olarak uluslar, kuyruklu yıldızların kuyrukları gibi aynı zeminde çakışıyorlar. Göçmen toplulukları asimile olmuş vatandaşlar olmaya aday değiller artık; milli sınırları olmasa ve bir ulus olarak tanınmasalar da ulus içinde ulus oluşturuyorlar. Dolayısıyla ulus ve ülke arasındaki ilişki iki kat

sorunlu hale geliyor. Sadece ulusal topraklarından taşan uluslar açısından değil, üzerinde birçok milliyetin çakıştığı topraklar açısından da. Elbette bu yalnız büyük metropoller için değil, yabancı göçmen topluluklarının dağınık bir biçimde bulunduğu bütün ulusal topraklar için geçerlidir. Biri tanınan ve diğeri tanınmayan iki hayatları vardır. O halde ulusal alan kavramı akışkanlaşıyor ve parçalanıyor. Buna benzer olguların yeni kozmopolitlik olarak tanımlandığını gördük. Sorun, bu yeni kozmopolitizmin nasıl politik bir kozmopolitizm haline geleceğidir. Her tür siyasetin sınırlar ve dışlamalar sorununu da beraberinde getirdiğini gördük. Bu sınırlar nasıl belirlenecek?

Ancak ulus, politik söylemin yapılandırılması ve meşrulaştırılmasında olduğu kadar, katılımı ve bağlılığı garanti eden duygusal yankılara sahip sosyal adalete dair anti-hegemonik bir söylemin oluşturulmasında da kullanılır. Toprağı ve çevreyi sömürgeleştiren dev şirketlerin karşısında "ulusal toprağa" ve "ulusal kaynaklara" gönderme yapmadan nasıl ikna edici konuşulabilir? Kamu çıkarları, "ulusal çıkarlar"la özdeşleştirilmeden nasıl ikna edici bir biçimde müdafaa edilebilir? Ulus devlet olmadan refah devleti nasıl savunulabilir? *Samimiyet cemaatleri* bu tür bir duygusal ve meşrulaştırıcı bahane sunuyorlar. Eğer sol buna sahip çıkmazsa, aşırı sağ mutlaka buna sahip çıkacaktır. Fakat sol, tarihsel olarak, geleceğin temelleri üzerinde, geleceğin ulusu olarak inşa edilmedi mi? Onun seçimi ulus değildi. Dünyadaki değişimin ritmi ve boyutları doğrultusunda, toplumu seçti. Ancak mücadelelerini ulusun temelleri ve sureti üzerinde inşa etti.

Bu çelişkilerle birlikte daha çok yaşayacağız. Eğer dünyayı değiştirmek isteyenlerin ulusu nasıl tasavvur ettiklerine dönüp bakmamız icap ediyorsa bu, bu meselelerin tarihselliğini kavramak içindir. Fakat tarihsellik geçmişle sınırlana-

maz, biçim verici bir unsur olarak geleceği de içerir. Öyleyse, bugün bizim ulus hakkındaki düşüncelerimizi nasıl şekillendirdiğimiz, dünyanın muhtemel geleceğini nasıl düşündüğümüze bağlıdır. Hem bugün ve yarın bizi ilgilendirmiyorsa, geçmiş neden ilgilendirsin ki?

Ulusun tanımı, anlamı ve varlığı sosyalistler arasında her zaman tartışılmıştır. Ulusa dair tartışmalar Marx'tan Lenin'e, Stalin'den Hobsbawm'a uzanan bir tarih içerisinde şekillenmiş, kimi zaman siyasal, kimi zaman stratejik yaklaşımların konusu olmuştur. Ulus, millet ya da halk kelimeleri arasında süregiden çekişmelerin, sosyalistlerin konuyu ele alışlarında belirli bir netlik veya kolaylık sağladığı da söylenemez. Antonis Liakos uzun zamana yayılmış olan bu tartışmayı, Yunanistan solu içerisinde başlayan bir tartışmadan hareketle, sosyalizmin modern tarihi boyunca ve sosyalistlerin evrensel sorunlarından biri olarak ele alıyor. Liakos 20. yüzyılda, sosyalizme dahil değer ve kavramların dışına düşen, kendisini sosyalist olarak adlandırsa da milliyetçilikle malûl bakışlardan "dünyayı değiştirmek" isteyenlerin ulus konusunda eskinin günahlarını silkeleyen çabalarına uzanan kapsamlı bir tartışma sunuyor. Dil, toprak, tarih gibi kıstaslarla; gelenekte, muhayyilede veya kendi kendini yapış sürecinde ulusu ele alırken, sosyalistlerin neleri gözden kaçırmamaları gerektiğinin altını ısrarla çiziyor. Liakos'un tartışma üslubu, sosyalistlerin kimi zaman ihmal ettikleri enternasyonalist yaklaşımın da kıymetli bir örneği olarak biçimleniyor ve sosyalistler için aslolanın "dünyayı değiştirmek" olduğunu hatırlatıyor.

İLETİŞİM 1324
POLİTİKA 70
ISBN-13: 978-975-05-0605-5
9 789750 506055