Arif Dirlik

Global Modernite ve Sosyalizm

Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti



Derleyen ve Giriş:

VEYSEL BATMAZ

Arif Dirlik'i Okumak: Global Ekonomi Politik, Radikal Geçmişler ve Türkiye

SALYANGOZ YAYINLARI

Arif Dirlik

GLOBAL MODERNİTE VE SOSYALİZM

Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti

global modernite ve sosyalizm

ARİF DİRLİK

GLOBAL MODERNİTE VE SOSYALİZM

ÜÇÜNCÜ DÜNYA HAYALETİ, GLOBALİZASYON VE ÇİN HALK CUMHURİYETİ

Derleyen ve Giriş:
Veysel Batmaz
Arif Dirlik'i Okumak: Global Ekonomi Politik,
Radikal Geçmişler ve Türkiye

SALYANGOZ
YAYINLARI

Salyangoz Yayınları: 21
Akademi Dizisi / Sosyoloji Kitaplığı: 3

Arif Dirlik

GLOBAL MODERNİTE VE SOSYALİZM:
Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalizasyon ve Çin Halk Cumhuriyeti

Yayın Yönetmeni: Kâzım Uğur Kızılaslan
Editör: Ali Şimşek
Yayına Hazırlayan: Güneş Ayas
Kapak Tasarım: Muhammet Uzun
Mizanpaj: Mert Meriç

© Bu kitabın yayın hakları
Veysel Batmaz, Ali Şimşek ve
Salyangoz Basın Yayın Dağ. İletişim Sist. Org. San.
ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir, 2006.

Birinci Basım: Mayıs 2006
ISBN: 975-6277-28-9

Baskı ve Cilt: Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Tel: (212) 551 11 19

Salyangoz Yayınları
Cemal Nadir Sok. Akşam Han Kat: 2 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (212) 528 92 15, Fax: (212) 528 92 14
www.salyangozyayinlari.com

ÇEVİRİ VE TERİMLER ÜZERİNE

Arif Dirlik'in bu derlemede yer alan makalelerinin çevirileri üzerinde önemli sayılabilecek bir redaksiyon müdahalesinde bulunmadım. Her çevirmen kendi terminolojisini kullandı. Kendi yaptığım çevirilerde aynı anlama gelen bir çok sözcüğü, Dirlik'in anlamsal nüanslarını vermeye çalışarak, aynı İngilizce karşılıkları yerine kullandım. Diğer çevirmen arkadaşlarım farklı amaç ve tarihlerde yaptıkları çevirilerde aynı İngilizce sözcükler için farklı Türkçe sözcükler kullanmış durumdalar. Bu nedenle makalelerde, global/küresel, Avrupa-Amerika/Avro-Amerika, postkolonyal/sömürge-sonrası/yeni-sömürgesel, oryantalizm/şarkiyatçılık gibi bir çok anlamsal olarak çakışan terim, farklı veya aynı makalelerde kullanılmıştır. Türkçe sosyal bilim literatüründeki bu terminoloji karışıklığı için okurdan bağışlanmak dilemek de boşunadır. Makalelerin kaynak gösterimi de çevirmenlere ve Dirlik'e göre değişik tarzlarda yapldığından tekdüzeleştirilmedi. Sadece kaynak Türkçe ise, sayfa "s" olarak; İngilizce veya Çince ise "p" olarak kısaltıldı. Aşağıda bazı temel kavram ve terimlerin kısa açıklamalarını sunuyorum.

(Bu tanımlamalardaki katkılarından dolayı Serdar Taşçı'ya teşekkür ederim.)

Veysel Batmaz

Bu kitapta geçen bazı terimlerin tanımları

Post-colonial (Yeni-sömürgesel/Sömürge-sonrası) eleştiri: Eski sömürgeci ve emperyalist politikaların değiştiğini, dolayısıyla eski eleştirinin yerini yenilerinin alması gerektiğini vurgulayan eleştiri anlayışı. Emperyal güçler, artık sadece top tüfek ile değil; enformasyon, kitle iletişimi, propaganda ve kitle kültürü ile hegemonyasını yayarken, bu hegemonyaya karşı gelişen yeni eleştiri biçimidir. Stuart Hall sosyolojik ve iletişimsel postkolonyal-yeni sömürgesel eleştirinin; Edward Said ise, daha çok felsefi ve iktisadi anlamda bir eleştiri yaklaşımını sürdürmüşlerdir. Terim bir zamanı gösteriyorsa, "20 yy.'da" anlamını veren, "sömürgecilik-sonrası" şeklinde kullanmak gerekli.

Teleolojik (Amaçsalcı, erekselci): Aristoteles'e atfen kullanılan ontoloji-epistemoloji öğretisi; kökeni dört neden anlayışına dayanan ve her şeyin bir ereğe, Platoncu anlamda bir *idea*'ya, Aristocu anlamda bir *form*'a gittiğini belirten anlayış. Ortaçağ'da dinsel bir kader anlayışı gereği çizgisel bir *son*'a, eskaton'a yöneliş, Modernite ile beraber raslantısallıkla karşıt anlamda, belirleme ile bağdaşık olarak kullanılan terim. Ayrıca Kant'ta geçmişe yönelik; Hegel'de de geleceğe yönelik olarak amaçsalcılığın olduğu söylenebilir.

Üçüncü Dünyacılık (Üç Dünya/Üçüncü Dünya): Radikal sol bir görüş olarak Frantz Fanon tarafından politik bir anlatı haline getirilen, dünyanın iki blok olarak algılandığı bir sosyal psikolojik ve siyasal dünyada, daha sonra 1955 Bandung Konferansı'ndan sonra oluşan, bağlantısızlık hareketine de model olacak tarzda, iki blok tarafından bir biçimde ezilmiş, en iyi haliyle bunların baskısı altında olan toplumların bağımsızlık mücadelesinin radikal desteklenişine Üçüncü Dünyacılık denir. Fanon'un Cezayir ve Fransa, Avrupa ve Afrika pratiği de düşüncelerinin en bariz uygulama alanı idi. Ayrıca Mao ve Bandung Konferansı sonrası Tito, Che ve Castro da Üçüncü Dünyacı olarak adlandırılır. Üçüncü Dünyacılık, artık "sol" bir içerikten çok, genel bir içerik kazanmıştır.

Foundational histories (kuruluşçu, temelci tarih): Kökeni Tekvin'e ve Musa kavmine kadar götürülen, Paulus ile ilk kilisenin kurumsal yapısı ile gündeme gelen, gizil, hatta modern cemiyet, cumhu-

riyet ve lonca konstruksiyonlarına esin kaynağı olan akım. Bu çıkış noktasına dayanarak, dünyasal her olgunun altında bu tür bir yaratıcılıktan kaynaklanan bir temelin veya kuruluşun olduğu fikrinin siyaset biliminde, tarihte ve sosyolojide kullanılması.

Nominalizm (adcılık): Realizmin karşıtı olarak, Aristotalesçi Ortaçağ düşünürlerince savunulan ve kilise gibi bütünlüklerin cemaati aşan bir gerçeklikleri olmadığını, bunların birer addan ibaret olduğunu savunan ve Ockham ile Buridan gibi düşünürlerce savunulmuş felsefi hatta politik düşünce akımı.

Essentialism (özselcilik/özcülük): Varoluşa, görüngüye değil de öze, temele atıf yapan; her şeyde esas olanın öz olduğunu, ve dolayısıyla felsefi ve entelektüel araştırmanın öz bilgisi ile meşgul olması gerektiğini savunan öğreti. Marksist estetiğin ve epistemolojinin de zaman zaman "insanın özü" deyimi ile açıkladığı bir yaklaşım.

Oryantalizm (şarkiyatçılık-doğuculuk): Önceleri, Batı dünyasında doğu ve İslam araştırmalarına verilen bir isim olmakla beraber, daha sonraları batının bu araştırmalar üzerinden bilgi-iktidar ilişkisini türettiği Foucaultcu tezle birleşen ve Edward Said ile güncelleşen bir siyasi "izm". Osmanlı İmparatorluğundan Çin'e kadar uzanan toprak parçasının, Batı-merkezci bir tarzda çeşitli yönlerden incelenmesi.

Meta-nerative (büyük anlatı/üst anlatı): Modernizmin içinde yol aldığı ve evreni ve insanmerkezciliği kutsayan, büyük anlatı. Bu tavra göre, her "anlatılan"ın dünyevi bir kutsallığa sahip ve bu anlamda da kapsayıcı ve her şeyi türdeş olarak görme veya yapma eylemine tabi tutulması.

Post-modernizm (modernite-sonrası): "Bir şeyden sonra" anlamında kullanılan "post" eki ile modernizmin büyük anlatı (metanerative) ve izm'lerine karşıt anlamda kurulan yapısalcılık-sonrası mimari, sanat, felsefe, siyaset ve edebiyat eleştirisi akımıdır. Kavramın kullanımının güncelleşmesi Lyotard'ın *"Postmodern Durum"* çalışması ile olmuştur.

İçindekiler

Türkçe Baskıya Önsöz **13**

Arif Dirlik'i Okumak: Global Ekonomi Politik,
Radikal Geçmişler ve Türkiye **17**

Üçüncü Dünya Hayaleti: Global Modernite
ve Üç Dünyanın Sonu **61**

Çin İncelemeleri (Bir Kere Daha)
Yeni Bir Kavşakta **91**

Chesneaux'nun Ötesi: Modern Çin'de
İşçiler, Sınıf ve Sosyalist Devrim **109**

Buradan Nereye Gidiyoruz?: Marksizm, Modernite
ve Postkolonyal Çalışmalar **135**

Çin'in Eleştirel Entelijensiyası **157**

Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı?
Küreselcilik, Sömürgecilik-sonrası ve Tarihin İmkânları **169**

Global Güney: Vaâd ve Vahamet **201**

Tarihte ve Bellekte Devrimler: Tarihsel Perspektiften
Kültür Devrimi'nin Politikası **215**

Bir Paradigma Olarak
"Çin Kapitalizmi" Üzerine Düşünceler **261**

Özgeçmişler **289**

Türkçe Baskıya Önsöz

Bu kitapta yer alan makaleleri Dr. Veysel Batmaz, benim de onayımla seçti ve bazılarını çevirdi. Ali Şimşek ile birlikte çalışarak bu derlemeyi oluşturdu. İlk bakışta Batmaz'ın seçimi ahenksiz gelebilir çünkü dört makale (2, 3, 5 ve 9. makaleler) Çin tarihine ilişkin çok akademik içeriklere sahip; diğer üç makale (1, 4 ve 7. makaleler) Avroamerikan olmayan değişik adlarla ortaya çıkan, bir zamanlar Üçüncü Dünya, sonra postkolonyal dünya, şimdi de Global Güney adlarıyla anılan ülkelerle ilgili sorunları tartışıyor; 6. ve 8. makaleler ise benim tarih ile ilgili düşünce ve yorumlamalarımı içeren, özellikle entellektüel ve politik vurgularla Avrupamerkezciliği sorgulamaya yönelik meselelerle uğraşmak gibi farklı temaları kapsıyor.

İşte bu Önsöz'de, bu farklı temalara sahip parçaların içsel bağını ve mantığını kısaca anlatmaya çalışacağım. Önceden kurgulanmış bir planlamanın altında yatan bir mantık değil bu. Tam aksine, akademik çalışmalarımın içinde yaşadığımız bugünlerde politik ve entellektüel olarak kendimce hayati bulduğum bazı sorulara zaman içinde aradığım cevapların yavaş yavaş fakat derin bir biçimde birbiriyle ilişkili olarak ortaya çıkmasınının yarattığı gizil bir mantık.

Bu cevap arama çabalarım beni yaşadığımız bugünü tanımlamak üzere, "Global Modernite" kavramına yöneltti. Aynı başlığa sahip bir başka kitabım da İngilizce olarak yayınlanmak üzere. Global Moderni-

te'den ne anladığıma ve kast ettiğime gelince, modernitenin, globalleşerek yeni homojeniteler [aynılıklar] ve fakat aynı zamanda yeni farklılıklar yaratması diye açıklamak burada yeterli. Bu kavram, globalitenin teleolojisini yenmek üzere, yaşadığımız bugünün, zaten globalleşmenin bir sonucu, yani, global kapitalizmin son durağı olduğunu ileri sürmek için ortaya atılmış bir kavram. İçinde yaşadığımız dünyanın bölünmüşlüğü, sermayenin globalleşmesinin yarattığı bütünleşmenin bir sonucudur. Kapitalist modernitenin yarattığı bölünmüşlükler, yeni bölünmüşlüklerle çoğalarak, modernitenin geçmişe havale ettiği geleneklerin, yine aynı modernite tarafından hayat verilen bölünmüşlükleridir. Kapitalist bir cennetin[1] kıyısına yanaşmış olmaktan çok, dünya bugün doğal, toplumsal ve politik bir dehşet içindedir. Bu dehşet her geçen gün, en görüngen olarak, etnik, sınıf ve cinsiyet uçurumlarını daha da derinleştirmektedir. Politik düzensizlik, politik alternatiflerin çokluğunda ve özellikle ırk ve dini merkez alan politik alternatiflere bakıldığında apaçık görünür haldedir. Liberaller, eğer yaptıkları ideolojik bir suç ortaklığı ile daha da [ceberrut bir] sağa kayarak liberallik karşıtlığını yaratmak değilse, sağ kanat tarafından çizilmiş sınırları aşarak denetimlerinden kurtulan bu karmaşa içinde kendi beyhudeliklerini kanıtlıyor gibidirler; sol ise sosyalizmin itibardan düşmesi ile birlikte ölümcül bir yara almış bulunuyor.

İşte bu durum, bütün zamanlardan daha fazla, sermayenin politik ve ideolojik hegemonyası altında amaçlı veya amaçsız "unutma" nesneleri haline dönüştürülmüş radikal geçmişlerle[2] ve bu yeni gelişmelerle huzursuz bir sembiotik ilişki içindeki ideolojik sağ ile yüzleşmeyi gerektiriyor. Benim temel tartışma noktalarımdan biri, Global Modernite'nin, modern rejim(ler) tarafından bastırılmış bulunan alternatiflerin seslendirilmeleri için, geniş alanlar, yeni yerler açtığıdır. Modernite, politik ve ideolojik sömürgeciliğin bir ürünüydü ve bu dünyada, en aşırı yerlici (nativist) bile, Avrupa'nın gramerini oluşturduğu bir dil ile konuşuyordu. Bu "sömürgeci modernite,"Avrupa tarafından sunulan lekesiz düşsel bir alternatif dünya değil; günümüz için alternatifler düşünülmeye başlanacak ve kapitalizm tarafından sömürgeleştirilen

[1] Dirlik'in İngilizce özgün metninde "kapitalist ütopyanın" olarak geçiyor. (Çevirenin Notu)

[2] "Radikal bir tarih" ya da "radikal hareketlerin tarihi" (Çevirenin Notu)

bir gelecekten, ki şu sıralar oldukça [vahim ve] kasvetli görünmektedir, kaçınmak için tek noktadır. Eğer "aklın sömürgesizleştirilmesi" olacaksa, geçmişin sorularına takılıp kalmayı aşmak ve oluşmalarında eski sömürgeleştirilenlerin de suç ortaklığı ile yarattıkları postkolonyalizm biçimleri sunan bugünün sorunlarına hitap etmek gerekir. Avrupamerkezciliğe aşırı derecede saplanıp kalmak, dikkatlerimizi sermayenin, kaynaklandığı yerlerin kültürel değerlerini onu yaşatan pratiklerin üzerlerine kazınmış olarak küreselleştirdiği ve daha da önemlisi, sermayenin sömürgeci veya postkolonyal küreselleşmesinin kışkırttığı muhalefetlerin bundan böyle sadece Avrupa ve Diğerleri arasındaki muhalefetler olmaktan çıkıp, toplumların kendi içlerindeki muhalefetler biçimine dönüştüğü çağdaş dünyadan alıp dikkatleri başka yönlere çevirir.[3]

Bu dünya, global sınıf yapılanmalarına uluslarüstünden bakmanın şart olduğu ve kolonyalizmin sorunlarına, sadece ülkeler arasında bir olgu gibi değil, ülkenin içinde olan bir olgu gibi bakmayı gerektirecek bir dünyadır. 6. Makale, bu derlemedeki makalelerin yazılış tarihi açısından ilkidir[4] ve Avrupamerkezciliğin teleolojisi ile mücadele zorunluluğunun, Modern Avroamerikan kurumlarının, kültürünün ve düşüncesinin ve kapitalizmin kalkınmacılık fetişizminin globalizasyonunu yaratan tarihi süreci yadsımak anlamına gelmediğini tartışmaktadır. Avrupamerkezciliği, başka bir şey yokmuş gibi, ideolojik eleştirinin temeline oturtmak, bizi Avroamerikan modelinin global içselleştirilmesinin sorgusuz sualsiz kabul ettiği kalkınma amacına kendini esir ettiği, ki ben buna "kalkınmacılık" diyorum, daha acil bir sorundan koparır. Diğer makaleler, kapitalist modernitenin marifeti olan, radikal bir geçmişi unutmanın, çağdaş düşünce düzeyinde yarattığı sorunlara değinmektedir. Birinci ve yedinci makaleler, Birinci'de (Kuzey) fakat

[3] Dirlik'in bu saptamasının görüngen olguları, şu anda Türkiye'de kıyasıya yaşanıyor. Temelde din ve ırk kavramları ve "tarihler" bağlamında, Özelleştirme, Ermeni, Türban, YÖK, Laiklik, Kürt ve Liberallik sorunları çerçevesinde içsel muhalefetler olarak karşımıza çıkıyor. Kuşkusuz bu içsel sorunların, Dirlik'in vurguladığı gibi bir de Avroamerikan dinamikleri var. (Çevirenin Notu)

[4] Bu kitapta en sonda yer alan "Bir Paradigma Olarak 'Çin kapitalizmi' Üzerine Düşünceler," Türkçede 1995 yılında *Toplum ve Bilim* dergisinde yayınlandı. Arif Dirlik bu önsözü yazdıktan sonra, yine Dirlik'in izniyle bu kitaba dahil edildi. Dolayısıyla tarih açısından bu kitaptaki ilk yayınlanmış olan makale sonuncu makaledir.

giderek artan bir hızla da İkinci ve Üçüncü Dünyalarda üslenen ülkelerarası şirketlerin egemenliğine karşı oluşturulan çağdaş radikal muhalefetin hareketlendirilmesi için, Üçüncü Dünyanın [1950'lerden sonra yaptıklarının] hatırlanmasının önemini göstermektedir.

İkinci ve üçüncü makaleler, sınıf ve devrim konularının gündemden silinmiş olmasını tartışmaktadır. Bu silinme çoğu zaman, liberal ve muhafazakâr temaların, bazen Çin üzerinde yapıldığı gibi yüksek dozda bir Oryantalizm ile birleştirilmesine eşlik etmektedir. İkinci makale, aynı zamanda, Çin kaynaklı incelemelerin önemini vurgulamakta; "Çin çalışmalarını" bir zamanlar egemenlik altına almış olan Avroamerikan Çin incelemelerini bir kenara itmeye başlayan eğilimin altını çizmektedir. Öte yandan, Çin üzerinde yoğunlaşan Çinli bilim insanlarının çalışmalarının Avrupamerkezli modernitenin ürünleri olduğunu da unutmamak gerekir. Beşinci makale, bu soruna bir başka açıdan yaklaşmakta, Çin entellektüellerinin Çin üzerine fazlasıyla yoğunlaşan zihin meşguliyetlerini eleştirmekte ve kendi dışlarındaki dünyanın benzer sorunlarını, tam da Çin tüm dünyada daha güçlü bir rol üstlenmenin arafesinde iken, yok saymakta olduklarının dikkatini çekmektedir. Dokuzuncu makale ise bu konuları ilk olarak ele aldığım, Çin incelemelerine giriş niteliğinde bir makaledir.

Son olarak, dördüncü makale, yeni yayınlanmış İngilizce bir kitabı, Marksizm ile postkolonyal eleştiriyi uzlaştırma çabalarından dolayı eleştirmektedir. Bu vesile ile, Marksizmin yüz yüze geldiği bazı sorunları da ortaya koymaya çalışmaktadır. Aynı zamanda, Marksizmin, Global Modernite koşullarında ne tür bir işleve sahip olabileceğini sorgulamaktadır.

Bitirirken, Dr. Veysel Batmaz'a ve Ali Şimşek'e, bu makaleleri derlemek ve Türkçeye çevirmek nezaketini gösterdikleri için teşekkür ederim.

Arif Dirlik
Eugene, Oregon
Ocak 2006

Çeviren: Veysel Batmaz

Arif Dirlik'i Okumak:
Global Ekonomi Politik, Radikal Geçmişler ve Türkiye

Veysel Batmaz

Türkiye entellektüelleri tarafından çok az bilinen Çin ve Çin tarihi uzmanlığı ve globalitenin modernite ile olan ilişkisi çerçevesinde, Arif Dirlik, günümüzün ekonomi-politiği açısından Marx'ı yeniden okuyor. Türkiye ise, 1939'dan bu yana emperyalist globalite'ye eklemlenme sürecinin bir türlü bitmez tükenmez sefalet ve sefahatini yaşarken global güncelliğin derininde yatan temel kırılma noktalarını görmezden gelme ve sürekli kaçırma alışkanlığı ile, Arif Dirlik'i oldukça geç okuyor. Oysa, Arif Dirlik 1995'den beri Türkçeye zaman zaman çevrildi. Bağlam ve akademi dışı[1] okuma diyebileceğimiz bu yayınlar, sanki inadına, Arif Dirlik'i, kendisinin eleştirdiği post-modernitenin parçacılığına uygun olarak, bölük pörçük dergilerin sayfalarında bıraktı. İronik olan ise, Arif Dirlik'i Türkçe'ye kazandıran dergilerin çoğu, Dirlik'in Marksist tarih çalışmalarına yaptığı "ideolojik ve siyasi müdahalesine" karşıt kutupta, "postmodernist sol" içinde yer alıyorlardı: *Cogito* ve *Toplum ve Bilim*. Bu da Dirlik'i, zamanlı olarak Türkçe tartışma ortamına sokmadı. Türkçeye aktarılmasında ve hazırlanmasında Ali Şimşek'in büyük emeği geçen, Boğaziçi Üniversitesi Yayınlarından yeni çıkan kitabı *Postkolonyal Aura*[2] Dirlik'i Türkçeye derli toplu sunan ilk yapıt

[1] Sanki akademik olunca bağlam içinde olur gibi bir anlam çıkartılmasın. Bağlam içinde olmak zaten çoğu zaman akademi dışında olmaktır.

[2] Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, (Çev: Galip Doğduaslan), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.

oldu. Şunu vurgulamak yerinde olur: Dirlik sadece akademinin içinde olanların değil, Türkiye'de güncel iç ve dış siyaset yapanların okumaları gereken bir biliminsanı. Belki de Dirlik'in, şimdi "tam zamanı."

Arif Dirlik'in elinizde bulunan bu kitapta yer alan makalelerinin bazılarını ben çevirdim. Ali Şimşek'in yardımıyla da tamamını derledim. Diğer çevirilerin bu kitapta yayınlanmasına izin veren arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Bu kitabın adını Arif Dirlik koydu. Derlenen bu makalelerin neleri kapsadığını ve neden bu makaleleri Türkçe okur için derlediğimizi Arif Dirlik'in bu derleme için yazdığı Önsöz'de okursunuz. Burada yer alan beş makaleyi ve derlemenin Önsözü'nü bana Arif Dirlik'in kendisi gönderdi. Bunlardan bazıları daha önce kısmen Türkçeye çevrilmişti ancak bu eski çevirileri temel almadan ben bazılarını yeni baştan çevirdim. Bir tanesi ise ilk kez ("*Global Güney*") İngilizceden önce, Çinceden sonra Türkçede yayınlanıyor. Makaleleri çevirirken, her satırını kendim yazıyormuş gibi hissettim. Bu duygu, Dirlik'in yazılarının kolay yazılabilir olmasından değil, tam tersi, çok zor bir İngilizce uslüp ve mantıksal sentaksa sahip olan önemli bir düşünürün, çağdaş, belki de "global" demek daha doğru, Marksist bir tarih ve felsefe üzerine söylediklerinin, Dirlik'in yazılarını sadece iki yıl önce keşfetmiş biri olarak, benim tarafımdan da, on yıllardır Türkiye bağlamında söyleniyor olmasından doğdu. Benim söylediklerim kuşkusuz polemiksel ve akademi dışı uslûba sahip olmasıyla daha az soyutlamaya sahipti ve aynı zamanda ulusallık çerçevesinde Türkiye'de yazıldıkları için ancak bölgeseldi ve "globalite" vurgusuna da Dirlik kadar sahip değillerdi.

Arif Dirlik'in devasa çalışmalarını ve yapıtlarını, üç dört kelimeye sığdırmak gerekiyorsa, bu çalışmalar, Çin'in modern tarihini, Marksizm'i, globalite ve moderniteyi kapsıyor. Müzmin bir anti-Maoist olarak Çin ile ilgili olanlarını yeni yeni okumaya başladım. Marksist tarih ile ilgili olanlarını ise belli bazı çekincelerle okudum. Modernite ve globalite ile ilgili olanları ise sanki yıllar öncesine dayanan özlemişliğin susuzluğu ile okuyorum. Umut ederim ki siz de benzer hislere sahip olursunuz. Bu duygu güzel bir duygu: Hele, Türkiye gibi üniversitenin yerini medyanın aldığı, iletişim kuraklığının üniversiter düzeydeki akademik boyutlarının toplumsal bir doğal felâket kadar yıkıcı ol-

duğu bir ülkede, insanın kendini başka bir yazarın serüveni ile keşfetmesi, yüreği ve aklı serinletici, umut dolu bir duygu.

• • •

Her şeyden önce "Dirlik'i Okumak" zor bir iş. Zorluk, kapsadığı konulara yabancılıktan kaynaklanmıyor. Türkiye'de oryantalizmden, post-modernite'ye, Marksizm'den globaliteye, modernite'den neokolonyalizm'e kadar uzanan, savunucu veya eleştirel yerli ve kapsamlı bir literatür var.[3] Bu konularda önemli bazı, ama az sayıda, temel eserler hâlâ çevirilmeyi bekliyor olsa da, çeviri yoluyla, konuların tartışıldığı en önemli eserlerin çoğu Türkçeye kazandırılmış ve kazandırılıyor durumda.[4] Telif yerli literatür her ne kadar kendi tarihimizle Avrupamer-

[3] Burada hepsini kapsamak olanaklı değil ancak bazı önemlileri şunlar: Fuat Keyman, *Türkiye'de Radikal Demokrasi*, Bağlam Yay. İstanbul, 1999; Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay (Der), *Global Eksende Türkiye*, Alfa Yay., İstanbul 2000; Michael Mussa, (Çev: İ. Halit Elçi) *Zaferden Trajediye, IMF ve Arjantin*, Yeni Hayat Kütüphanesi Yay., İstanbul, 2. Baskı, 2003; Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis Yay., İstanbul, 2003; Çağlar Keyder (Der), *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, Metis Yay., İstanbul, 2000; Alim Arlı, *Oryantalizm ve Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yay., İstanbul, 2004; Oryantalizm I, *Doğu Batı Dergisi*, İstanbul, Sayı 20, 2002; Samir Amin ile Söyleşi: "Dünyanın Geleceği ve İdeolojiler Üzerine" *Bilim ve Gelecek Dergisi*, Sayı 18, 2005; Samir Amin, "Hardt ve Negri'nin İmparatorluk ve Çokluk'u," *Bilim ve Gelecek Dergisi*, Sayı 18, 2005; Alaaddin Şenel, "Açmazları ve Umutlarıyla İnsanlık," *Bilim ve Gelecek Dergisi*, Sayı 18, 2005. Özellikle Ahmet Çiğdem'in, bu konularla ilgili olan yayınlarını burada zikretmem gerekiyor. Birkaç örnek için: Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001; *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997; *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, 1997.

[4] Burada da tam anlamıyla kapsayıcı olmaya gerek bile yok. Temel Marksist eserlerden, Sartre, Althusser, Mandel, Sweezy, Wallerstein, Gunter-Frank, Amin, Bettelheim, vd., ve daha güncel konuları kapsayan bir çok önemli yapıt Türkçede okunabiliyor. Benim güncel olarak yararlandığım temel kaynaklardan bazıları şunlar: Alan Sokal-Jean Bricmont, *Son Moda Saçmalar: Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanmaları*, (Çev:Mehmet Baydur-Ongun Onaran), İletişim Yay., İstanbul, 2002; Robert Young, (Çev: Can Yıldız) *Beyaz Mitolojiler: Tarih Yazımı ve Batı*, Bağlam Yay., İstanbul, 2000; H. Staurt Hughes, (Çev: Güzin Özkan) *Toplum ve Bilinç, Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenişi*, 1890-1930, Metis Yay., İstanbul, 1985; Boris Frankel, *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, (Çev: Kamil Durand), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1991. Bu konularda Internet kaynakları da hem Türkçe, hem de yabancı dillerde yoğun bir bilgi birikimini ekranlara getiriyor: Özellikle postmodernite ile ilgili bir Türkçe Internet kaynağı için Bkz: http://www.canaktan.org/felsesosyo-tarih/post-modern/elestirisi.htm ve http://www.canaktan.org/felsesosyo-tarih/post-modern/kaynaklar.htm .

kezci bir tarih anlayışını örtüştürerek ve büyük ölçüde taklit yolu ile yapılıyor olsa da, Türkiye'nin bu "üniversite" yapısı içinde fazla bile; yani, kabul edilebilir bir genişliğe ve kapsama alanına sahip. Dirlik'in kapsadığı düşünce alanlarının, belki Çin üzerine yapılan incelemeler dışında, Türkiye'de bir alt yapısı ve arka planı var. Zorluk buradan kaynaklanmıyor. Zorluk, Dirlik'in tartışmaya getirdiği bazı kavramları, bunları başkalarından da almış olsa, bu kavramlara getirdiği yeni anlamların Türkiye'nin günümüzdeki neoliberal ve sol-liberal yaklaşımları içinde anlaşılmalarının ciddi bir "yeniden okuma" veya "dekonstrüktif/yapı-sökümü" gibi bir müdahale ile okunması gerekliliğinde yatıyor. Yani Dirlik'in deyişiyle, hem dünyanın, hem Türkiye'nin "radikal geçmişlerinin" hatırlanmasında yatıyor. Dirlik, aslında, postmodernist yaklaşımların verdiği bir itki ile yapı-sökümü hezeyanlarından kaynaklanan Türkiye'deki sol-liberal ve neoliberal globalist (ya da Avroamerikanmerkezci) yaklaşım taraftarlarının, ironik olarak, kendi kendilerini, yazdıklarını ve söylediklerini, bir yapı-sökümü sürecine, belki de total ve tarumar edici bir psikanalize sokarak, daha "eski" bir sol'a veya Marksizme evrimleşmeleri, yani bir tür dinazorlaşmaları gerektiğini söylüyor; meselenin ironisi de burada: yapı-sökücülerin kendi yapılarını kendilerinin sökmesi türünde bir "postmodern durumu" anlatıyor. İşte bu nedenle de, Dirlik'i Türkiye'de bugünlerde okumak zor, çünkü cesaret istiyor, ama elzem.

Modernite-Postmodernite

Her şey Jean Paul Sartre ile başladı.[5]

Marksizm içinde, anti-Stalinist başkaldırmayı somutlayan en önemli kopuş noktası, belki de en temel epistemolojik kopuş, Sartre'ın

[5] Burada Sartre'ı anlatmayacağım; özellikle de güncel globalitenin açıklanması açısından çok önemli gördüğüm, Lukacs'a karşı geliştirdiği "bütünsellik-bütünleştirme" (totality-totalization) nosyonuna da değinmeyeceğim. Sadece, Sartre'ın başarısız girişimi olmasaydı, 1960 sonrası sosyal felsefenin bugünkü hâli de olamayacaktı. Yani, Sartre aslında, postmodernistlerin modernizme yüklediği anlamda, kendisi "modern globalite" için bir *felix culpa*'dır. Bu konuda, Andy Blunden'ın "*Sartre's Critique of Dialectical Reason*" (May 2005) makalesi hem yeni, hem de ayrıntılıdır: *http://home.mira.net/%7Eandy/works/sartre.htm* . Sartre, hem anti-Stalinistler (Althusser, Sartre'ı takip edecektir), hem postmodernistler (Sartre, özneye verdiği vurgu ile, Foucault ve Lyotard'ı öncelemektedir) ve hem de ortodoks Marksistler ve de, hem de sağcı-liberaller için bir referans noktası olmuştur.

Diyalektik Aklın Eleştirisi adını verdiği, ikinci cildinin yayınlanması hep ertelenen, belki de yayınlanması Sartre tarafından beyhude bulunup vazgeçilmeye çalışılan ama becerilemeyen projesi ile başladı.[6] Her nefesinde ve Sartre'ın cenazesine isteksizce katıldığı son görevinde dahi, konuşma ve eylemleri ile iflâh olmaz bir Sartre karşıtı olan Foucault'nun[7] "despotik aydınlanma olarak akıl" diye hücum ettiği tüm modernite suçlamalarının kökeni, belki de Sartre'ın kendisinin de istediği ama bir türlü tam da istediği gibi gerçekleştiremediği, "aklın" ama "diyalektik olanının" eleştirisinin tam göbeğinde yer aldı. Sartre, Marksizmi ve açıklamaya çalıştığı insanlık serüvenini, Batı'da yaşayan tekil özne'nin (bireyin) tarihi ile özdeşleştiriyordu. Buna popüler literatürde "varoluşçuluk"-existantialism dendi. Levi-Strauss'un[8], Sartre'ı, etnosantrik ve Avrupamerkezci olarak suçlayarak, sadece Sartre'ın Marksizm yorumuna değil, tüm Marksizme, "Batı'nın bir ürünü

[6] Bu bilinçli erteleme savını Young (İbid, s. 61-77) ve Blunden (agws) ortaya atıyor. (Robert Young'ın Arif Dirlik yorumu için Bkz: bu kitaptaki "Avrupa Merkezcilikten Sonra Tarih Var mı?" makalesinin 12. dipnotu.)

[7] David Macey, *Michel Foucault*, (Çev: Zeynep Okan), Güncel Yay., İstanbul, 2005, s. 141. "Sartre, Foucault'nun [*Kelimeler ve Şeyler*'de] tarihin filmini bir dizi statik cam dia ile değiştirdiğinden yakındı ve Foucault'nun ve yapısalcılığın [Levi-Strauss], tarihin gelgitleriyle silineceklerinden korkan burjuvazinin son kaleleri olduğunu ileri sürdü." s. 86.

[8] Burada Levi-Strauss'u da anlatmayacağım; sadece, yapısalcı olduğu halde postmodern sosyal anlayışı özetleyen o çok bilindik cümleleri yeter: "Kurtarılması gereken çeşitlilik olgusudur; yoksa her tarihsel dönemin ona verdiği ve hiçbirinin kendisinin ötesine geçemediği tarihsel içerik değil. Dolayısıyla, uç veren buğdaya kulak kabartmak, gizli kalmış potansiyelleri yüreklendirmek, tarihin saklı tuttuğu tüm bir arada yaşama eğilimlerini dürtüklemek ve ayrıca alışılagelmiş şeyler sunması kaçınılmaz olan bütün bu yeni toplumsal ifade biçimlerini şaşırmaksızın, tiksinmeksizin, karşı çıkmaksızın karşılamaya hazır olmak gerekmektedir. Hoşgörü, olmuş ya da olan her şeyin bağışlandığı hülyalı bir durum değildir. Hoşgörü, önceden görmeye, anlamaya ve isteyeni istediği yere yükseltmeye dayanan dinamik bir tutumdur. Kültürlerin çeşitliliği ardımızdadır, çevremizdedir, önümüzdedir. Bu konuda talep edebileceğimiz tek şey, bu çeşitliliğin, her biçimin diğerleri için alabildiğine cömert bir katkı oluşturacağı bir türde gerçekleşmesidir. Bu ise her birey için bu talebe denk düşen yükümlülükleri gündeme getirir." Claude Levi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, (Çev: Işık Ergüden, Arzu Oyacıoğlu, Reha Erdem, Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 1985 (Kitap tanıtma yazısından). Levi-Strauss'dan Türkçeye yapılmış olan ilk ve aydınlatıcı bir derleme için: Bkz: Claude Levi-Strauss, (Derleyen ve Çeviren: Ahmet Güngören) *Din ve Büyü*, Yol Yayınları, İstanbul, 1983. Ayrıca, Claude Levi-Strauss, (Çev: Ömer Bozkurt) *Hüzünlü Dönenceler*, Yapı Kredi Yayınları, 2000 ve *Yaban Düşünce*, YKY, 2000.

olduğu için" karşı çıkması da, diyalektiğin bir mucizesi olarak, son elli yıllık modernite ve postmodernite çelişmesinin odak noktasını belirledi. Şimdilerde Türkiye'de tüm bunlar unutulmuş durumda. Türkiye'de ne zaman bilindi ki diyenleriniz de, dünyada da unutuldu diyenleriniz de haklı; ancak, şunu bilmek gerekli ki, modernite/post-modernite tartışmalarını içeren tüm yapıtlarda, mutlaka ya Levi-Strauss'dan bir alıntı, ya da Sartre'dan bir bahis vardır. Ya da adları anılmasa da, bu iki düşünürün konumlarını ve yarattıkları paradigmaları gizli ve mahçup tartışan ikinci el bazı alıntılar.

Levi-Strauss, Sartre'la alay ediyordu:

> "Sartre, Marx ve Freud'un müşterek dersinin ancak yarısını hatırlamış görünüyor. Onlar [Marx ve Freud] bize, insanın ancak kendini anlamlı görmesi şartıyla anlam sahibi olacağını öğrettiler. Buraya kadar Sartre'la hemfikirim. Fakat şu ilave edilmelidir ki, **bu anlam hiçbir zaman doğru olan değildir**: üstyapılar, toplumsal açıdan başarılı olmuş **kusurlu eylemler**dir. Dolayısıyla en doğru anlam için tarihsel bilince başvurmak beyhudedir."[9]

Çünkü, Sartre şöyle demekteydi:

"Kendi kültürünün bilinçli aklîleştirilmesi insanlığın nihaî anlamıdır." Sartre'a göre bunu da yapan, becerebilmiş olan ve başaran Avrupalı-Batılı insandır. Tam bir Hegelci olarak Marksizmi yorumlayan Sartre, onu modernitenin bir son durağı olarak konumlamıştı: "İçinde, insan gruplarının, hayatlarını ilkel teknikler ve araçlarla üreterek ve bir diğeri hakkında kesinlikle hiçbir şey bilmeyerek, ot gibi yaşayacakları ve bir tekerrür dairesinin dışına asla çıkmayacakları, Tarihi olmayan bir ülke fikrinde hiçbir mantıkî (diyalektik) saçmalık yoktur."[10] Bundan sonrası ise Sartre'a göre, yani, "*Tarihi olan*," Batı idi. Oysa, Levi-Strauss için *Tarihi olmayan* toplum yoktu. Toplumlar arasında geleneksel/modern ayırımı da, evrensel bir kategori olmaktan çok modernitenin bir uydurmasıydı.

---

[9] Aktaran Young, İbid, s. 77.

[10] Aktaran Young, s. 76 (birinci alıntı) ve 75 (ikinci alıntı). Burada Sartre neredeyse, Hegel'i ve Marx'ı tekrar etmektedir: Hegel, Afrika'nın tarihi olmadığını söylemektedir; Marx ise, Hindistan'a İngilizlerin sömürünün yanısıra müstakbel sınıf mücadelesi için dinamik getirdiğinden bahsetmektedir. Aktaran, Young, s. 12-13.

Adına ister modernite/post-modernite karşıtlığı diyelim; ya da kapitalizmin ideolojisini araştırmak için "despotik-Jakoben Aydınlanma" ile "liberal Batı" olarak tarihsel bir çatışma konumlayalım; tüm bu tartışmaların günümüzdeki odak noktası "globalite" kavramında kristalleşmektedir.

Yüzyılların başları ile sonları birbirlerine benziyor. Boris Frankel, "19. yy'ın ilk on/yirmi yılı ile yaşadığımız son yirmi yıl arasında paralellikler kurmak çok çekici görünüyor" diyor.[11] Oysa, Stuart Huges'tan yola çıkarsak, benzer bir paralleliği 1890 ile 1990'lar arasında kurmamız da mümkün.[12] Durkheim'ı, Pareto'yu Croce'yi, modernizmin eleştirel karşıtlığı olarak konumlamak ve bu düşünürlerden hareketle, Bergson'u, Sorel'i Dilthey'ı, Troeltsch'i, Freud ve Jung'u bu eleştirinin devamı olarak görmek, günümüzde, Daniel Bell'in[13] sağ; Sartre'ın da sol'dan başladığı Sanayi Sonrası toplumun eleştirisini yapmaları veya Marksizmin "bunalımını" aşmaya çalışmalarını izlememiz, oradan da post- modernizme sıçramamız, arada Althusser'e ve post-yapısalcılara uzanmamız, Frankfurtçulara veya "ekol" içindeki Marcuse ile Habermas karşıtlığına varmamız, sanki salon değişmiş ama aynı filmi gören insanlara benzetiyor bizi. Hâttâ daha global bir anoloji yaparsam; *Rüzgar Gibi Geçti* filmini eski Tepebaşı salonlarında seyretmekle, yıllar sonra aynı filmi digital TV ekranında seyretmeye benziyor Tarih. Hangi çağı hangi çağla koşutlarsak koşutlayalım, Sartre ile Levi-Strauss arasındaki tezat yineleniyor gibi. Tarihin tekerrürünün biraz fazlasını, ya da Marx'ın "tarihteki olayların iki kez tekrar ettiği; birincisinde trajedi, ikincisinde komedi olarak bittiği" biçimindeki aforizmasını doğrulayacak bir "rüzgar" var Tarih'te. O nedenle rüzgâr gibi geçen bu tarihi, hep "daha önce biz bu filmi görmüştük" şeklinde izliyoruz.

Hughes, "1890 ile I. Dünya Savaşı arasındaki çeyrek yüzyılın tasarımcı ve imgeci yazarlarının çoğunda bulduğumuz öznel olana dönüş, kuşku götürmez bir biçimde ilk Romantiklerin ereklerini çağrıştırır" demektedir.[14] Benzer bir biçimde post modernistlerin "intersubjektivi-

[11] Boris Frankel, İbid, s. 14

[12] Stuart Hughes, İbid.

[13] Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Penguin Press, London, 1976. Bu konuda Boris Frankel çok güzel bir özet yapmış durumda, İbid, s. 14-38.

[14] Hughes, s. 33

telikleri" de, Bergson metafiziğini andırır biçimlere ulaşıyor 1980'lerden sonra. Garip bir biçimde, "modernist-pozitivist kesinliğin" eleştirisini yapan ve akıldışıcılıkla ya da entellektüelizm karşıtlığı ile suçlanan Sorel, Pareto, Durkheim ve Freud, mühendis, teknokrat, tıpçı kişilerdi.[15] Benzerlik, post-modern düşünürlere de geçmiş gibidir. Lacan, Kristeva, Irigaray, Baudrillard, Deleuze-Guattari ve Virillo gibi, çağımızın pozitivistliğine postmodernist başkaldırının temel taşları olan düşünürlerin hepsi, yani, o, akıl-üstünü açıklayan, modernistliğin aşkın kuramını yapan ve sürekli Aydın(lanma)'nın *metanerativitesine* düşman kesilen düşünürlerin tamamı, kuramsal önermelerinde bol bol matematiğe, fen bilimlerine ve fizik teorilerine başvuruyorlar.[16] Sanki Marx'ın aforizmasını doğrular gibi: 1890'lardaki "öznelliğe yöneliş," 1930'lardan sonra faşizm ile trajik olarak sonlanırken; 1990'larda tekrar eden "öznellik," 11 Eylül-El Kaide ile başladığı iddia edilen ve yeni Filistin iktidarı "terörist" Hamas ile devam eden dinsel fanatikliğin şiddeti ile (bazılarınca neoliberal globalist, bazılarınca evengelist-new age-yeni sağ, bazılarınca da "neo-con" faşistlik diye tanımlanan) II. Bush komedisine evrimleşmiş durumda. Öznelcilikler, ya Hitler ve Stalin, ya da Usame Bin Ladin doğuruyor.

Adı ne olursa olsun, 1850'lerde "emperyalizmle" başlamış, günümüzde "tekelci global kapitalizme" evrimleşmiş bulunan "modernist burjuva kitle toplumu"nun son 60 yıllık entellektüel tarihinde, başka tezatlar ve başka traji-komik olgular da bol miktarda bulunuyor.

• • •

Özellikle Sartre sonrasında, sınıf tabanlı olmayan her yeni muhalefete, hem (Yeni) sağ-liberaller, hem de post-modernist solcular, hem

[15] Hughes, s. 34

[16] Sokal-Bricmont, İbid. Sokal Vakası olarak bilim literatüründe yer alan konuya burada girmeye gerek yok. Ancak postmodern saçmaları izlemek istiyorsanız, Sokal-Bricmont'un kitabına başvurmanız hem eğlenceli hem de yararlı olur. Şimdilik sadece bir alıntı ile yetiniyorum: Sokal ve Bricmont, kitaplarının önsözünde şöyle diyor: "Peki ama ne iddia ediyoruz? Aşağı yukarı şunu: Lacan, Kristeva, Irigaray, Baudrillard ve Deleuze gibi ünlü entellektüeller sürekli, defalarca bilimsel kavramların ırzına geçmişlerdir... Gödel kuramının ya da görecelik kuramının sosyal bilimler üstünde acil ve derin bir etkisi olsaydı, seçim aksiyomu şiir incelemesinde kullanılabilseydi, topolojiyle insan ruhunun bir ilişkisi olsaydı, bizim gibi matematikçiler ve fizikçiler için fena mı olurdu? Ne yazık ki işler böyle değil." s. 12

de sol-liberaller sahip çıkmaktadırlar. İronik olarak, bu yaklaşımın sonucunda, Frankel'in "eğer geleneksel işçi hareketi ve partileri yeni dönemin ... (feminist, çevreci ve barış eylemcilerine) hitap etmezse, proletaryayı hâlâ tarihin öznesi olarak görebilir miyiz?"[17] sorusu, artık cevabını traji-komik olarak bulmuş durumda: "Feminizm" Türban özgürlüğüne; "Çevrecilik," romantik doğacılıkla birleşip kapitalist bir azgeliştirme manivelasına[18]; "Barış hareketi" de, global kapitalistlerin "durduğun yerde dur, ben bütün yerküreyi (the Globe) askerî olarak işgal ederken bana karşı savaşma" ideolojisi şekline dönüşüvermiştir.[19]

Bu "yeni," "postmodern" durumun kökenleri, söylediğim gibi 1960'lara, Sartre-Levi Strauss çatışmasına kadar uzanmaktadır.[20] 2. Dünya Savaşı sonrasında dünya iki kutuplu hâle gelirken, garip bir biçimde, ideoloji, Soğuk Savaş aleti olarak üç kutuplu hale gelmiştir.

---

[17] Frankel, s. 27

[18] Türkiye'de Doğal Hayatı Geliştirme Derneği, doğayı en fazla kirleten deterjan firmaları (İŞ BANKASI-UNILEVER) ve Doğuş Grubu'nun General Electric tarafından satın alınmış olan Garanti Bankası tarafından finanse edilmektedir.

[19] Türban ("modern mahrem") sadece Türkiye gibi araf'ta kalmış ülkelerde değil, Avrupa'da, AİHM gibi, "Avrupa postmodernitesinde" modernist hukuksal sonuçlara yol açan sorunları yaratmaktadır; çevrecilik ise Kyoto anlaşmasına karşı çıkan ABD ile diğer kapitalist ülkeleri (AB, Japonya, vd.) karşı karşıya getiren kapitalistler-arası bir çatışmaya dönüşmüştür. Barış hareketi de, "vicdani redçilik" gibi nihai noktasına gelerek, Güney ya da Üçüncü Dünya ya da Azgelişmiş ya da Perifer ülkelerin Ordu'larını ideolojik olarak zayıflatma ve sorgulama aşamasına yakın bir gelecekte varacak gibi görünmektedir. "Vicdani red" konusu ve "silahlı kuvvetlerin demokratik denetimi mekanizması" gibi ilkelerin azgelişmiş ülkelerde uygulanması, global-uluslarüstü politik kurumlar tarafından çok ciddiye alınmaktadır. Bu gelişmeye, Türkiye'de Soros'un Açık Toplum Vakfı ile işbirliği içinde olduğu iddia edilen ve bir ara Başkanlığını Türk-Henkel eski Genel Müdürü ve Mehmet Barlas'ın bacanağı Can Paker'in, kuruculuğunu da Eczacıbaşı'nın yaptığı TESEV yayını olarak yayınlanmış kitap güzel bir örnektir. Bkz: *Cenevre Silahlı Kuvvetlerin Demokratik Denetimi Mekezi*, (Türkiye Temsilcisi: Ümit Cizre, Çev: Esra Ortakan-Kaliber ve Alper Kaliber), *Güvenlik Sektörünün Parlamenter Gözetimi: İlkeler, Mekanizmalar ve Uygulamalar*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2003. TESEV'in içinde Osman Kavala gibi sol-liberal'ler de bulunmaktadır.

[20] Sartre ve Levi-Strauss'u eksen alırken her iki filozofu abarttığım ve tüm son elli yıllık entellektüel tarihin nirengi noktası yaptığım sanılmasın. Bu konularda ilk de değiller ancak en açıklayıcı olanları. Hep olduğu üzere biraz da tezat içindeler: Fransız olmalarına karşın, Sartre su katılmamış bir Alman'dır (Hegel, Heiddeger); Levi-Strauss ise Amerikalı (M. Mead, G. Batason). Aslında her Fransız entellektüeli gibi, Marx'a özenerek, kaynaklandıkları baş aşağıya durduğunu sandıkları olgu ve kişileri, ayakları üstüne çevirdiklerini söylerler.

Dirlik'in ayrıntılı olarak anlattığı "Üçüncü Dünya" kavramı, iki kutuplu dünyada üç kutuplu ideolojinin sonucunda ortaya atılmış bir olgudur. İdeolojik kutuplaşmaların birincisi, çok genel anlamda adlandırıldığı şekli ile, kapitalist ülkelerdeki Yeni Sağ ideolojisidir. İkinci ideolojik kutup, yine gelişmiş kapitalist ülkeler içinde, Sartre sonrası konuşlanmış ve anti-Sovyet temalı Yeni Sol ideolojidir. Üçüncü kutup ise iki dala ayrılarak, biri kentli reel-sosyalizm içindeki (Sovyet); diğeri ise, Üçüncü Dünya'ya da ilham veren, kırsal reel-sosyalizm (Çin) eksenli Marksizm kutbudur. Üçüncü kutup her iki dalıyla artık ortadan kalkmış görünüyor; en azından kendini eleştirerek ve yeni mevziler kazanarak başka bir düzleme ve yeniden "tarihin öznesi" konumuna çıkıp çıkmayacağı şu anda belli değil. Yani, global modernite'de elimizde çok kaba şekliyle söylersek iki ideoloji var: Neoliberal Sağ ve Postmodernist Sol.[21] İşte, Arif Dirlik bu ikisini aşmayı öğütlüyor.

Aslında aşılacak bir şey de yok; bu iki kutup da, günümüzde trajikomik durumdalar. Şu gerçek ki, mağlup olan sadece reel-sosyalizmin Marksizmi (yani üçüncü kutup) değil. 2000'lerden sonra, açıkça, 1960'ların ütopik sosyalistleri (Marcuse, vd.), post-modernist filozofları (Lyotard, Baudrillard, vd.) ve militan sol-liberaller (Bahro, Gorz, vd.) yenilmişler; sağcı kültüralistler (Bell, vd.), pragmatik fütüristler

[21] Burada üçüncü kutuba yer vermiyorum. Bu "yok olduğu" anlamına gelmiyor. Bu kutup da iki dala ayrılmış durumda. Reel sosyalizm (eski Sovyet ve Çin devleti içinde olanlar ile), kapitalist ülkeler içinde olanlar. Dirlik'in makalelerinde bu konulara sıkça değiniliyor. Ancak meraklısına bazı Türkçe ve İngilizce kaynakları sadece örnek olsun diye verebilirim. Reel sosyalizm içindekilere örnek: I. Leptev, *The Planet of Reason-A Sociological Study of Man-Nature Relationship*, Progress Publishres, Moscow, 1977; B.I. Marushkin, *History and Politics*, Progress Publishers, Moscow, 1975; V. Vahruşev, (Çev: Cemil Aslan), *Yöntemleriyle ve Manevralarıyla Yeni-Sömürgecilik*, Konuk Yay. İstanbul, 1978; Ersnst Haak ve Hannes Wunderlich, (Çev: İsmail Veysel Durualp), *Kapitalizmin En Yüksek Aşaması Emperyalizm Üzerine Temel Kurslar*, 1974, Konuk Yayınları, İstanbul, 1975 (Doğu Berlin, 1974); B. Suchkov, *Gerçekçiliğin Tarihi*, (Çev: Aziz Çalışlar), Bilim Yayınları, İstanbul, 1976 (Progress Publishers, Moscow, 1973), USSR Academy of Sciences, *Social Sciences* dergilerindeki makaleler, Moscow, 1975-1980. Kapitalist ülkeler içindekilere örnek de, *Monthly Review* ile *New Left Review* dergileri içinde bağımsız olarak hayat bulmuş durumdalar. Bu arada, *Monthly Review*'ın Türkçe olarak yayınlanmaya (Şubat 2006) başlaması; ve *New Left Review*'ın da seçki olarak 2003 yılından bu yana Türkçe olarak yayınlanıyor olması, Marksizm için de güzel bir "globalizmin" başladığını işaret ediyor.

(Brzezinski, Kissenger, vd.) ve Soğuk Savaş-sonrası statükocu neocon akademisyenler (Fukuyama, Huntington, vd.) galip gelmiş gözükmektedirler. İnsanlar "tek boyutlu olmayı"; "yanlış bilinçle" dünyaya bakmayı; Marx'ın afyon dediği din iksirinden içerek kandırılmayı ve hâttâ "sömürülmeyi" sevmiş mi olmaya başladılar? Yani, Baudrillard'ın deyişiyle, "[Bu postmodern toplumda] her şey simülasyon olarak yeniden görünmeye yazgılı. Manzaralar fotoğraf olarak, kadınlar cinsel senaryo olarak, olaylar televizyon olarak. Sanki her şey salt bu garip yazgı yüzünden var. İnsan merak ediyor: Sakın dünyamız da başka bir dünyada reklam metni olarak kullanılmak için burada olmasın!" Bu çarpıcı ama kendisinin bu dünyada bile bir "reklam metni" olmaktan öteye gidemeyeceği boş sözlerle anılan günümüzün toplumu nereye gidiyor? Burada yine tarihin bir ironisi var: "Yeni Sol" kesimin yenilgisi, 1960'tan beri tahmin ettikleri global yapının oluşturduğu (örnek olarak 1960'larda Sartre'ın Stalinizme yönelttiği eleştiriler ve Sovyetlerin çökeceği fikrinin), yani tahminlerinin doğru çıktığı bir zamanda; Sağ kesimin galibiyeti ise, yine 1960'dan bu yana hiç öngörmedikleri, tavsiye etmedikleri bir iktisadî yapının politik sonuçlarının globalleşmesi sırasında gerçekleşiyor.[22]

1960'larda sağ, "demokrasinin bunalımından," "demokratik kurumların temsiliyet huzursuzluğundan" dem vururken, aynı tarihlerde sol ise "Marksizmin bunalımından" ve "reel (Sovyet) sosyalizminin çöküşünden" bahsediyordu.[23] 2000'lerde ise, büyük bir "demokrasi şenliği"[24] yaşanıyor ve demokrasi bütün "kurumlarıyla" işliyor (!) ancak ve ne yazık ki, artık sağ liberallerin umduğunun tersine, bölünmüş, par-

[22] Yani, bugün. 1960'larda, Sağ liberallerin çoğu "küçük güzeldir" gibi (Nora ve Minc, ilk yayınlanış tarihi: 1981), "sol" tandanslı bir gelecek umarken; sol-liberallerin çoğu da, geleceğin, modernizmin vaat ettiği "sağcı" projeleri yeni bir düzlemle oluşturması gerektiğini (Habermas, ilk yayınlanış tarihi: 1978) söylemekteydiler.

[23] Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin (ilk yayını: 1960) hemen girişinde, "Marksizmde bir buhran yaşanıyor" demişti; aynı tarihte, Bell ise, *The End of Ideology*'de, (Glencoe Free Press, New York, 1960) "[kapitalist] demokrasi'nin bunalımından ve demokrasi kurumlarının, 'iktisadi verimlilik, eşitlikçi devlet ve kendini gerçekleştirme kültürü' açısından bir dengesizliğe doğru gittiğinden" bahsediyordu.

[24] Sanki, Ivan Illich'in "Şenlikli Toplum'u" (*Tools for Conviviality*, 1975) içinde bulunduğumuz 2000'ler. Bkz: Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, (Çev: Ahmet Kot), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1988.

çalanmış ve söylemde anti-modernist bir dünya toplumuna devşirilme sancısı başlamıştır; sol-liberaller ise, artık gerçekleşmiş olan sosyalizmin çöküşünün çok önceden tahmin edilmiş olmasının şaşkınlığı ile, günümüzdeki toplumun hiç de öyle, bu çöküşün verdiği ivmeyle "özgürleşmediğini" görmenin acısının hayal kırıklığı ile kıvranmaktadır. Yoksa bir başka dünya için, geleceğin global sosyalizmi için, "reklam metni" mi oluyoruz? İşte tarihsel tezat ve global dinamik buradadır. Bu tezat ne tür bir dinamiğe yol açacak? Arif Dirlik'i ilk önce bu boyutta okumak gereklidir.

1960'ların sağcıları, sanayi-sonrası toplumda sistemin karar verme sürecinin çoğullaşmasının getirdiği bir bunalımın çözümüne adamışlardı kendilerini. Kitle demokrasisi yerine, "küçük güzeldir" sloganlı bir cemaat demokrasisine geçisi de beraberinde getirdi bu adayış. Buradan, Toffler, Gorz, Bahro[25] gibi çağdaş ütopyalar yaratan "yarı solcu," anti-Marksist, tam fütürist pragmatistler ortaya çıktı. Marksizm bunalımdaysa ve çöküşü yakındaysa, bir "dönüşme-*convergence*" yaşanarak, rakiple buluşulabilirdi; zaten tarihin öznesi "sınıf" da, onu harekete geçiren yakıt, yani "ideoloji" de çoktan sona ermişti. Hem kapitalist entellektüeller, hem de Batı'nın Marksist entellektüelleri, bütün bu gelişmelere temel ve sağlam entellektüel taşlar döşeyerek yol açan Sartre'ı, bedenî ölümünden çok önce öldürmüşlerdi.[26] 1960'ların

[25] Bkz: Andre Gorz'un, *Elveda Proleterya* (1980) ve *Strategy for Labor* (1964); Alvin Toffler'in, *Future Shock* (1970) *The Third Wave* (1980); Rudolf Bahro'nun, *The Alternative* (1970) adlı kitapları.

[26] Jean Paul Sartre, 15 Nisan 1980'de öldü. Öğrencisi ve öğretmeni olduğu Yüksek Öğretmen Okulu-ENS'den (Ecole Normale Superieure), Montparnasse mezarlığına kadar cenazesinin ardından 300.000 kişi yürüdü. Bkz: Macey, İbid, s. 141. 1871 Paris Komünü'nden sonra, Paris'te ilk kez bu kadar büyük bir kalabalık bir araya gelmişti. Rivayet edilir ki, 1960'larda, solcu Sartre'ın yasak Maoist dergileri Paris sokaklarında satarken polis tarafından tutuklandığını sağcı-muhafazakâr Cumhurbaşkanı De Gaulle'e haber veren Paris emniyet müdürüne De Guaulle kızgınlıkla bağırmış ve "Mösyö Sartre Fransa demektir, onu derhal serbest bırakın" emrini vermişti. O Jean Paul Sartre ki, sömürgeciliğe karşı bir manifesto olan Frantz Fanon'un *Dünyanın Lanetlileri* için yazdığı önsözde, şöyle diyordu: "[Fanon] sorumsuz şiddetin sebeplerini mükemmel bir şekilde bize gösteriyor. Bu böyle saçma bir fırtına değil, ne vahşi içgüdülerin ortaya dökülüşü, ne de sürüp giden bir kan davası: bu parçalanmış insanın bütünleşmesi. Bu gerçeği bir zamanlar biz de öğrenmiştik, sonra unuttuk. Şiddetin izlerini hiçbir duygu silemeyecektir: onu ancak gene şiddet yıkabilir. Sömürülen, sömürge nevrozundan, sömürgeci ağayı silahla kovduğunda kurtulacaktır. Kin ve hiddeti patlayınca çoktan kaybolmuş saydamlığına kavuşuyor. Kendini yarattıkça

sağcı-liberalleri, demokrasi bunalımından yola çıkarak sistemin ölmek üzere olduğunu söylerken, solcu-liberaller de, post-modern toplumun kitle iletişiminin yarattığı homojenitenin, Marcusevari bir "tek boyutlu insan" yarattığını ya da Baudillard gibi yaşananın gerçek değil, "simülasyon" olduğunu düşünüyorlar ve gerçekliğin modernist-pozitivist temellerini sorguluyorlardı. Tüm bunları başlarına, çoktan öldürdükleri, "Tarihin öznesinin birey olduğunu... dünya ve insanın kendilerini girişimlerle açığa vurduğunu" söyleyen ve "sözünü edebileceğimiz tüm girişimler kendilerini tek bir girişime, **tarih yapma** girişimine indirger"[27] diyen Hegelci Marksist Sartre açmıştı hep. Kısacası, son altmış yıllık tarihte, sağcı-liberal entellektüellerin şikayet ettikleri ve endişe ile olmamasına dua ettikleri olguların tamamı tahmin etmedikleri bir biçimde gerçekleşti (demokrasiler gelişerek teröre dönüştü: son örneği Hamas); sol-liberallerin "olacak" dediği şey öngördükleri parametrelerin tamamının gerçekleşmesine rağmen olmadı (kapitalizm, "adil" olarak sosyalleşeceği ve insanileşeceği yerde işgalci ve işkenceci oldu: Son örneği ABD'nin II. Irak Savaşı).[28]

Bütün bunlar Arif Dirlik'in Avroamerikanmerkezcilik dediği olgunun tezahürleridir. Ya da, Onun "Global Modernite" diye adlandırdığı, kapitalizmin son durağı olarak tanımladığı durağa geldiğimizi göstermektedir.

---

tanımını gerçekleştiriyor; uzaktan onun savaşını barbarlığın zaferi olarak görüyoruz, ama savaş dövüşenin kurtuluşunu hazırlıyor. İçinde ve dışında çöreklenen sömürge umacısını atıyor. Savaş bir kere başlamaya görsün, devamı amansız oluyor. Ya korkak olmalı ya da korkutmalı: Başka bir deyimle ya uydurma bir hayatın çözülüşüne kendini bırakmalı, ya da yaratılışımızın bütünlüğünü koparıp almalı. Köylüler silaha ellerini sürer sürmez: eski püskü efsaneler kafalarında donuklaşıyor; yasaklar bir bir devriliyor; silah dövüşenin insanlığı oluyor. İsyanın ilk anında öldürmek gerek: Bir Avrupalıyı öldürmek, bir taşla iki kuş vurmak demektir: ortadan hem ezik kişi hem de ezici kalkıyor: bir ölü ve bir hür adam ortaya çıkıyor." (Jean Paul Sartre, "Önsöz," Franz Fanon, *Dünyanın Lanetlileri* içinde, İzlem Yayınları, 1965, s. 24-25).

[27] Jean Paul Sartre, *Edebiyat Nedir?*, 1950, s. 176, aktaran Young, s. 53.

[28] Burada Marshall McLuhan gibi düşünürlere da bakmak gerekir. Ancak bu yazımda bu kadar dallanıp budaklanmaya gerek yok. Ben, erken McLuhan'ı, globalite içinde bu sol-sağ tezatına temel çözümler getirmiş bir kişi olarak görüyorum. Terminolojimize, "global köy" gibi bir kavramı armağan etmesinin ötesinde, McLuhan'ın postmoderniteyi, postmodernistlerden çok daha doğru algıladığını düşünüyorum. Bkz: *Gutenberg Galaksisi*, (Çev: Gül Çağalı Güven), YKY, İstanbul, 2001, ilk İngilizce yayını 1962.

Globalizm-Milliyetçilik

Entelektüel ve ideolojik olarak tezatlar diyârı konumundaki trajikomik tekerrürlerin dünyası olan yerküremiz, modernitenin milliyetçiliği ile postmodernitenin globalliği arasındaki tezat karşısında ne yapmaktadır? Günümüzde Dirlik'in ve başkalarının söylediği gibi dünya, hem kapitalizmin tüm kurumlarının (ekonomik, politik, ideolojik) globalleştiği, hem de yerellik oluşumlarının azgın mikro (veya makro) milliyetçiliklere dönüştüğü bir arena haline gelmiş durumdadır. Üstelik bu azgın milliyetçilik, üstü bazen açık (ABD) ama çoğu zaman bir İngiliz centilmeni ya da Fransız Kazanovası kadar muhazaralı ve kapalı (AB-Avrupa), modernitenin gerçek merkezlerinde bile, iddia edilen, "eşitlik, kardeşlik, özgürlüğün" global dalgalarına karşı pupa yelken yol alırken, kapitalizmin global cennetinden, herkese eşit dağıtılmış yeni-özgürlüklerden, etnik kimlik ve cinsiyet temelli hak ve serbestliklerden nasıl söz edebiliyoruz? Garip gelmesin, ya da "radikal geçmişleri yeniden hatırlarsak," bu sorunun cevabı da Sartre ile Levi-Strauss arasındaki çatışmaya dayanıyor. Sömürgeci Fransa'ya karşı sömürülen Cezayir'i "Batıcı" bir enternasyonalist olarak savunan Sartre ile Cezayir'in otantik kültürünün yapısını modern ile geleneksel olarak konumlamanın "modernitenin meta-nerativitesinden" başka bir şey olmadığını söyleyen anti-kavimci ve anti-etnosantrik Levi-Strauss[29] arasındaki o eski çatışmaya.

Milliyetçilik bu bağlamda, globalitenin neresine oturuyor? Global kapitalizmi yok eden bir karşı-devrim ya da kadim bir akım mı; yoksa, global kapitalizmin parçalanarak yönetmesi açısından işlevselliğe sa-

[29] Levi-Strauss son yıllarda bir değişim geçirmiştir. Balibar'ın şu cümlesi konuyu özetlemektedir: "Daha önce, bütün uygarlıkların eşit derecede karmaşık ve insan düşüncesinin ilerlemesi için eşit derecede gerekli olduğunu kanıtlayarak ünlenen, antropolojinin büyük ismi (Levi-Strauss) şimdi kendini, isteyerek ya da istemeyerek, kültürel mesafelerin ortadan kaldırılmasının, kültürel karışımın insanlığın ölümüne tekabül edeceği ve hatta belki de biyolojik olarak hayatta kalmasını sağlayan düzenlemeleri bile tehlikeye sokacağı düşüncesinin hizmetine girmiş olarak bulmuştur.... Kendi adıma Levi-Strauss'un öğretisinin ırkçı olduğunu değil; 19. ve 20. yy'ın ırkçı teorilerinin hümanizmanın kavramsal alanında kurulduklarını savunuyorum." E. Balibar ve I. Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Metis Yay., İstanbul, 3. Basım, 2000, s. 31. Balibar'ın bu cümlesi ve ırk-milliyetçilik konularına yaklaşımı aşağıda daha ayrıntılı ele alınacaktır.

hip, tarihe içkin yapısal bir durum mu? Bu sorulara verilecek cevaplar kolay bulunabilecek cinsten değil; çünkü, bir tarafa göre milliyetçilik kapitalist piyasaların ulusal sınırlarını var eden moderniteye ait bir ideoloji; diğer tarafa baktığımızda, bu tür bir duygunun tarihin eskil çağlarından ve hâttâ başlangıcından bu yana varolan içgüdüsel-toplumsal-tüm canlılara ilişkin "öteki/out-group" yaratan bir "yapı."

Türkçede yurtseverlik deyince solcu, vatanseverlik deyince sağcı oluyoruz[30]; ya da ulusçu deyince laik, milliyetçi deyince dinci diye adlandırılıyoruz. Doğal ki, bir de ulusçu olmayan laikler ve milliyetçi olmayan dinciler var. Bunların en uç noktalarında olanlara da belki, sırasıyla, sol-liberal ve köktendinci diyoruz. Her biri ayrı kavram olmuş bu kelimeler arasında dolaşırken, sanki Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler*'ini okur gibiyiz. Şeyler mi kelimeleri belirliyor, kelimeler mi şeyleri? Burada, Platon'un *Kratylos* dialogundaki Hermogenes'in sorduğu ünlü soruya[31] cevap arıyor değilim. Ancak, globalite içinde "milliyetçilik" mi kötü, yoksa "ulusçuluk" mu, bu soruya verilecek cevap, bizi globalite ile yerellik eksenindeki tartışmalara götürüyor. İngilizcede de hikâye aynı: Webster Sözlüğünde, Milliyetçilik, *Nationalism, (1) devotion to one's nation, patriotism*, olarak tanımlanıyor ve ayrıca, *(2) chauvinism* ve *(3) the doctrine that national interest, security, etc., are more important than international consideration* ve *(4) the desire for or advocacy of national independence* olarak alt anlamlara sahip. Yurtseverlik-*Patriotism* ise, *love and loyal or zealous support of one's own country* olarak açıklanıyor.[32] Demek ki, tüm dillerde, belki de global olarak, yurt (toprak) ile millet (insan) arasında sadece mo-

[30] Türkçede Sağ ve Sol kelimelerinin siyasal, coğrafi ve biyolojik anlamları için ayrıntılı bir inceleme için Bkz: Muna Yüceol Özezen, http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/1.php

[31] Platon (Eflatun), (Çev: Teoman Aktürel) Kratylos, Küçük Diyaloglar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1960, "Hermogenes- Sokrates, Kratylos'a göre her varlık için doğal olarak doğru bir adlandırma vardır; ad bir takım kimselerin anlaşmaya vararak dillerinin küçük bir parçası ile belirttikleri çağrılışı değildir nesnenin... ben kendi payıma, adların doğruluğunun bir anlaşma, bir uzlaşmadan başka bir şey olmadığına inandım, [bu doğru mu?]" ss. 277-278. Ancak bu soruya hâlâ cevap verilmemiş olduğunu düşünmeliyiz. Modernite ile postmoderniteyi de ayıran bir soru olduğuna dikkatleri çekerek, bu konuda fazla ayrıntıya girmiyorum.

[32] Webster's *New World Dictionary*, Second Edition, 1984.

dernite içinde değil, antikite ve globalite içinde de önemli bir fark var. İşte, sorduğumuz soru da bu: Global kapitalizm içinde "toprağı" savunmak mı, global kapitalizme uygun; yoksa, "milleti" mi (insan topluluğunu mu)? Toprağı savunmanın "devletçilikle" yakından ilişkisini; milleti savunmanın da bir "hak ve özgürlükler"olduğunu düşünürsek[33], konu daha da açıklığa kavuşuyor gibi görünse de, en azından Türkiye bağlamında karışıyor.[34] Çünkü toprak savunması "ulusal devleti" ve bir "ulusal orduyu" gerekli kılıyor; globalitede ve (postmodernist ve) onları "yaratan" neoliberal politikalarda pek hoşlanılmayan iki olgu bunlar. Ayrıca, modernist devlet Jakoben ve ceberrut bir Hegelcilikten muzdarip, yani milletin hak ve özgürlüklerine ya kapalı ya da sadece gerektiği kadar (azlıkta) açık.[35] Demek ki, yurt ile millet sadece, ideolojik olarak değil; jeopolitik ve ekonomik olarak da birbirlerine karşıt. Oysa ve ayrıca, millet (insanlar) dediğimizde, onların toprakları olsa da oluyor, olmasa da.[36] Türk "milletinin" üç milyon kadarı Almanya

[33] Mesela, Türkiye'de dinci hareketlerin tamamı, "milletin hakkı" diye ayrı bir kategoriyi, yurttaşlık statüsünün üzerine koyuyor. DP bile, 1950'de "Yeter! Söz Milletin!" diyerek, sanki millet olma (hak ve özgürlükler) ile yurt(taşlık) (=devlet aidiyeti) arasındaki bu anlattığım rabıtasızlığı veya tezatı ortaya koymaktaydı. Burada, Prof. Dr. Necmedddin Erbakan söylemindeki "millet-ümmet" ikili anlamlarına girmiyorum. "Millet" Arapçada "din topluluğu" demektir. Bugüne kadar, Milliyetçiliğin ve Türk Milliyetçiliğinin en kapsamlı tarifini, içinde karşı çıktığım bir çok maddi tarihi olgu ve tanımsızlığın olmasına ve en önemlisi de Mustafa Kemal Atatürk'ün (1919-39 arasında) "Türklük'ü ve Türkçeyi Mezopotamya ve Anadolu'da aramak düşüncesine ve Mustafa Kemal milliyetçiliği yorumlarına" getirdiği yanlış ve basit yaklaşımların olmasına karşın, en vuzuh olarak Ülkü Ocakları Merkezi'nin Web Sitesi'nde bulduğumu da eklemeliyim:

Bkz: http://www.ulkuocaklari.org.tr/uh/tarhc/glsm.htm

[34] Sadece Türkiye bağlamında değil; global bağlamda da karışıyor. Ancak bu yazının teması Türkiye.

[35] Bu konuda, Türkiye'nin AB ile olan ilişkileri tam da Marx'ın betimlediği bir başka traji-komik tarihsel tekerrürler zincirini gösteriyor.

[36] Bakmayın siz milleti toprak parçası (ülke) ile tanımlayan bizim ideologlara... Burada Türklerin tarihi diye yutturulan Avrupamerkezci Orta-Asya'dan göç masalı ile Yahudilerin vaadedilmiş topraklarını örnek verebilirim. Her ikisinin de toprağı şu sıralarda soru işareti içinde. Her ikisi de tarih boyunca sürekli göç eder gibi anlatılıyor, yani hep toprak değiştiriyorlar diye bir efsaneleri var. Her ikisinin de şu andaki toprağı (Türkiye Cumhuriyeti ve İsrail) Avrupamerkezci Kuzey Avrupalı Slav Türkologlara ve İngiliz Siyonist-Masonlara göre "yeni" topraklar... Bunu kronolojik anlamda söylemiyorum. Tabii bu konuda "Dünya Sistemi" analizcilerinin (Wallerstein, Frank, Amin ve McNeill) nasıl bir tarih yazacakları önemli. Anti-avrupamerkezci tarih ya-

topraklarında yaşıyor; sadece yaşamakla kalmamış, Alman "yurttaşı" ya da "vatandaşı" olmuş bulunuyor. Dirlik'in Birinci Dünya'daki Üçüncü Dünya dediği olgunun bir boyutu, Türkiye açısından budur.

Althusser ile birlikte *Kapital'i Okumak*'ın yazarı Etienne Balibar, ekonomi-politik'i, eş- ya da üst-belirlenime sahip başka bir çok toplumsal, hukuki, dinsel ve coğrafi olgu ile "toplumsal formasyon" kavramının içine sokarak "toplum" kavramını analitik olarak içinden çıkılmaz bir bulamaç haline getiren bir Althusseryen olarak, milliyetçiliği açıklarken müzmin bir basitlik ve yanlışlık içindedir, ama yanlış anlaşılmasın, her Fransız gibi kendini en karmaşık yollardan anlatır. Bu basitlik ve yanlışlık sanki yerine "hayat" dese fark edecekmiş gibi, herşeyi neden-sonuç ilişkisini belirsizleştirmekten başka bir işe yaramayan toplumsal formasyon "tabiriyle" karmaşık olarak betimlemekten kaynaklanır.[37] Wallerstein ile birlikte yaptığı bir tartışmayı içeren, Fransa'da 1990'da yayınlanan ortak kitaplarında (*Irk, Ulus, Sınıf*), ilk olarak, ırkçılıkla milliyetçiliğin, koşul ve zemin olarak birbirlerini üst-belirlenimsel olarak oluşturduğunu ileri sürme hatasını yapar. Ayrıca,

---

zımına örnekler için: Bkz: A.G. Frank ve B. K. Gills (Der), (Çev: Esin Soğancılar) *Dünya Sistemi*, İmge Yay., Ankara, 2003; William H. McNeill, (Çev: Alaeddin Şenel) *Dünya Tarihi*, İmge Yay., Ankara, 5. Baskı, 2001; Mark Mazower, (Çev: Mehmet Moralı) *Karanlık Kıta: Avrupa'nın 20.yy'ı*, İst. Bilgi Üniv. Yay., 2003. Geçerken belirtmeden duramayacağım: Türkçülük akımının Ziya Gökalp'te vücut bulması ile somutlaşan serüveninde Türk milliyetçiliğini Orta Asya'ya bağlayarak öneren ve formüle eden düşünür ve yazarların neredeyse tamamı Yahudi: Vambery, Kohen (Tekinalp) Galanti, Cahun. Bu konuya çok dolaylı olarak eğilen bir yazı için Bkz: Veysel Batmaz, http://www.haber3.com/artikel.php?artikel_id=99841 ve diğer yazılarım. Ziya Gökalp'e aşağıda değiniyorum.

[37] "Toplumda olanları açıklamak" diye kısa bir tanımla tanımlayabileceğimiz sosyolojik analiz içinde, özellikle kapitalist toplumlarda yaşayan Marksist kökenli düşünürler hep bunu yaparlar: içinden çıkamadıkları olayları, kendisine "hayat" dediğimiz ve asıl onun "ne olduğunu anlamaya çalıştığımız" kavramla açıklarlar ve çoğu bu nedenle totolojiye saplanır. Althusser bunlardan biridir. Kendi Marksizmini Amerikan sosyolojisinin ve özellikle de Parsons'un kavramlarına dayandırır. Diğeri karşı kutuptaki Habermas'tır. O da, "life-worlds" (bireylerin toplu gündelik yaşamları) olarak kavramlaştırdığı, Althusser'in yapı ve toplumsal formasyon dediği kavrama sığınır. Habermas da, Marksist kökenini Amerikan pragmatistleriyle, James, Dewey, Pierce ile, "güçlendirmiştir." Sartre hariç, 1960 sonrası kapitalist toplumlarda üretilen Marksist teorilerin hemen hepsi, Amerikan sosyolojisinin kavram ve analiz birimlerini kullanagelmişlerdir. Bunu eleştirerek ve yanlış olduğunu iddia ederek söylemiyorum.

Weber'e karşı çıkarak, kapitalist iş bölümünün "istikrarlı topluluk" yaratması yerine, onları yıkıma uğrattığını söyler. Bizi globalite ile milliyetçilik ekseninde ilgilendiren üçüncü yanlış tezi ise, ırkçılığın ulus-devletler eliyle oluşturulmakta olduğu iddiasıdır. Tüm bunlar, tam anlamıyla, kapitalizm-dışı kapitalist toplumlarda yaşayanlar (Türkiye, vd., gibi) ve modernizm-dışı modernistler tarafından (Türkiye'deki İslamcılar, vb., gibi) ileri sürülen argümanlardır. Balibar bu anlamda tam bir postmodernisttir. İdeolojiyi, ekonomi-politik üstünde başat kılan bir yapısalcılığa sahip olan genel bir teorik önerme başka bir açılıma varmayı zaten kabullenemez. Ancak Balibar'ın sandığının tersine, Irkçılık bir alt-grup olgusudur. Hâttâ kişilik örüntüsüdür. Toplumsal organizasyonla çok ilgili değildir. Niyetliliği ve bilinçliliği bireyseldir. Nitekim bu tür bir tanımı baştan bertaraf etmek için, Balibar, ırkçılığın ikiye ayrıldığının bilincinde olduğunu söylemektedir: (1) kurumsal (öğretisel) [yani, sosyalleşme yolu ile bir devlet aygıtı aracılığı ile, örneğin formel okul ile öğretilen] ırkçılık ve (2) kendiliğinden (önyargısal) [sosyalleşme ile ilgisi olmadan daha çok içgüdüsel korunma refleksi ile gelişmiş] ırkçılık.[38] Amerika sosyal psikolojisinin ve Adorno'nun ampirik olarak ölçtüğü önyargısal ırkçılık ve otoriteryen kişilik yapısı-örüntüsüne çok benzer bir ayırımdır bu.[39] Bütün bu postmodernist parçacılık ve kimlik üzerine inşa edilmiş ayırımlar, eğer yurtseverlik-milliyetçilik farkını, toprak-insan farkına oturtmazsa, Balibar'ın alaysı bir biçimde eleştirmek için fakat bu kez "doğru yaptığı" tanımla, "iyi" milliyetçilik ile "kötü" mülliyetçilik arasındaki farkı kalın çizgilerle çizmezse[40], Tarih'i açıklayacak işlevselliklerini yitirirler. Çünkü "sevilecek" toprak, ekonomi-politiktir; "gururlanılacak" insan ise, Balibar'ın söylediği gibi DİA'larla[41] sosyalleşmiş de olsa, eninde sonunda

[38] E. Balibar ve I. Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Metis Yay., İstanbul, 3. Basım, 2000, s. 51, 15, 18-20. Köşeli parantez içindeki açıklamaları ben ekledim.

[39] Bkz: Veysel Batmaz (Der. ve Giriş), *Otoriteryen Kişilik ve Uyma: Sanford, Milgram, Şerif ve Asch Deneyleri ve Adorno'nun Sarkacı*, Salyangoz Yay., İstanbul, 2006.

[40] Balibar ve Wallerstein, s. 63.

[41] Althusser'in ünlü Devletin İdeolojik Aygıtları: Okul, Basın, Siyasal Parti, Aile, Hukuk ve Din kurumları. Bkz: Louis Althusser, (Çev: Yusuf Alp ve Mahmut Özışık) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İletişim Yay., 5. Baskı, 2002, s. 33. Althusser, Amerikan yapısalcılığından ve tabii Sartre'dan epey etkilenmiştir. Marksizmin sınıfsal analizini, toplumsal formasyon analizi haline getirmenin itkisini de, pek emin

küçük ve tekil bir *Geist*. Zaten bunun farkında olan Balibar, Wallerstein'a karşı geliştirdiği tezleri şu cümle ile zırhlamaktadır: "maddecilik ve idealizm çatışmasını tekrarlamak ve toplumların iktisadi birliğinin, gerek hukuk, gerek din, gerekse ensestin yasaklanması vb., açısından tanımlamaya çalışacak bir sembolik birlikte bütünlemek ya da yerini ona bırakmak zorunda olduğunun telkinini [yapmıyorum]."[42] Oysa, tam da bunu yapmaktadır Balibar: hem ekonomi politik temelli yurtseverliği (sınıf, toprak) görmezden gelir, hem de topraktan bağımsız ve aşkın milliyetçiliği (özne, insan), ekonomi politik dışında bir olgu ile –ırk- eşleştirmek; iş bölümünün toplumu yaratmadığını söylemek; ulus-devletin milliyetçiliği yarattığını imâ etmek, bal gibi çifte kavrulmuş idealist olarak Tarih'i açıklamaktır. Çünkü "kelimeler" başkadır; "şeyler" başka. Özetle, her, ırkçılığı tekil bir tarih[43] olarak ele almış ve modernizmin içinden fışkıran bir melanet gibi gören yaklaşım, tek bir insanın veya örgütlenmiş ve kışkırtılmış bir grup insanın "toprağında," "ekmeğinde" ve "ailesinde" gözü olan "öteki"ne yönlenmiş kaygıyı, endişeyi, korkuyu ve savunmayı milliyetçilik içine sokarak ve kendine ekmek sunan o toprağı sevmeyi, ve çocuksu bir biçimde sonsuza kadar kendinin kılma isteğini ve o toprağın bereketini kutsallaştırmayı tarihsizleştirir. Böylece, Reich'ın "küçük adamı" da, Tarihin sadece Nazizm veya başka tekil olgular içindeki özgül bir ırkçı veya ırkçılık eğilimi barındıran aktörü olur.[44] İnsanın, "hiç olmazsa Sartre'ın varoluşsal sorumluluk duygusuna Tarihsel aktörlük yüklemesi direngen ve aktif bir öznenin tanımıydı ve bu tanım umut yüklüydü" diyesi gelir. Ekonomi-politiksiz tarih, içinden sınıfsız kitleler geçen bir fener alayıdır.

Wallerstein ise tam bu noktada Balibar'a cevap verir:

"Balibar beni fazla toptanlaştırıcı olmakla, özgüllükleri ihmal etmekle suçluyor... Burjuva olmak olgusunun kendisi herhangi bir "cemaate" sadık olmayı... engeller... Kuşkusuz abartıyorum, ama çok de-

---

değilim ama Levi-Strauss'dan almış olabilir. Zaten Althusser, eklektik ve ortada bir Marksisttir. Ne modernisttir, ne de postmodernist.

[42] Balibar ve Wallerstein, s. 15.

[43] Balibar'ın kendi sözleri ile yaptığı budur: Balibar ve Wallerstein, s. 54.

[44] "Küçük Adam Nereye?" oyunu, 1980'den önce Ankara Sanat Tiyatrosu'nda Rutkay Aziz yönetmenliğinde, Altan Erkekli ve Nurseli İdiz tarafından oynanmıştı. Bu oyuna ilham veren Wilhelm Reich'ın *Dinle Küçük Adam* kitapçığı da Türkiye'de çok sattı.

ğil. Kuşkusuz burjuvalar milliyetçi, hatta yurtseverdirler. Kuşkusuz her türlü etnik olaydan fayda sağlarlar. Ama... daha çok işler yolundayken milliyetçidirler. 18. yy'da İspanyollara karşı bağımsızlık savaşı sürdürürken bir yandan da onlara silah satan Amsterdam burjuvalarını unutmayalım. Büyük, gerçekten büyük kapitalistlerin, gerileme dönemlerinde sermayelerini ülkelerinden nasıl hiç tereddütsüz kaçırdıklarını unutmayalım[45]... Küçük delikanlılar [burjuvalar], belki de, manevra kaabiliyetleri daha az olduğundan ülkelerine bağlı gibi görünüyorlar ama bu, olgunun gerçekliğini değiştirmiyor. Bu demektir ki, **ulus, ırk ve sınıf, evet sınıf bile, bu kapitalist dünya ekonomisinde ezilenler için birer sığınak olarak kalırlar**; kavram olarak popülerliklerinin temelini oluşturan da budur."[46] Wallerstein ise, Reich'ın "Küçük Adamı'nı" evrenselleştirmiştir; "dünya sisteminin" kapitalist olmayan dönemlerinde de bulunan bir canlı varlıktır artık o.

Ernest Gellner'e göre, milliyetçilik, tarihteki tüm insan toplumları için gerekli de değildir, evrensel de.[47] Ona göre, gerekli ve evrensel

[45] Türkiye'de, İsviçre Bankaları, vd., bu işe yarar, hem de sadece kriz dönemlerinde değil, her zaman. Bugünlerde, fabrikalarını eski komünist Bulgaristan'a, komünist Çin'e, Romanya'ya götüren bir yığın milliyetçi ve dinciTürk kapitalist var.

[46] Balibar ve Wallerstein, s. 286. Wallerstein'in ırkçılık için yaptığı bu tanım, Marx'ın din için yaptığı tanıma harfi harfine eştir.

[47] Türkiye'de adının önünde Milliyetçi ibaresi olan bir Parti'nin yan kuruluşu olan Ülkü Ocaklarının Internet Sitesi'ndeki "milliyetçilik" tanımları şöyledir: "Lâtince bir fiil olan '*nasci*' den gelen '*nation*' aynı yerde doğmuş bir insan topluluğu manasını ifade etmektedir. İngilizcede milliyet anlamına gelen '*nationality*' kelimesinin varlığı 1691'den itibaren tespit edilmişse de, bunun bugünkü anlamda ilk kullanılışı 19. yüzyılın başlarındadır. Fransızcada da aynı anlama gelen '*nationalite*' kelimesi ilk defa 1885'te Akademi Sözlüğü'ne girmiştir. Milletin tanımı, tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda milleti 'dilce, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir' şeklinde tanımlamaktadır. Yusuf Akçura'ya göre ise millet, 'ırk ve dilin esasen birliğinden dolayı içtimaî vicdanında birlik hasıl olmuş bir cemiyet-i beşeriye'dir. Sadri Maksudi Arsal'a göre milleti teşkil eden unsurlar şöyle sıralanabilir; 'milleti teşkil eden kişilerin bir devlet içinde yaşaması veya yaşamış olması, nüfus, coğrafi alan, bağımsızlık, dil birliği, örf ve âdetler birliği, ortak dinî inançlar, millî seciye, çoğunluğun aynı ırktan olması'. Mehmet Gönlübol, milliyetçiliği 'millî devletleri siyasî örgütlenmenin ideal birimi olarak kabul eden, milletlerin yaratıcı kültür enerjisinin ve ekonomik refahın kaynağı olduğuna inanan görüşün ve duyuş ve düşünüş havasının geniş halk kitlelerine yayılmış biçimidir' diye tanımlamaktadır. Halk arasında milliyetçilik ile insanın üyesi olduğu millete duyduğu derin

olan, "kültür" ve "organizasyon"dur; insan grupları, yaşamaları için gerekli ve zorunlu bu iki toplumsal olguyla bugüne kadar idare etmişlerdir. Devlet ve milliyetçilik arızi olarak ve özellikle de moderniteden sonra söylemleştirilen, gelip geçici olduğu kadar da, kültür ve organizasyonun bir üst-belirlenimi sayesinde bizlere armağan edilmişlerdir. Ancak, Gellner, belirli şartlarda (modernite ve sonrasında), derin ve kapsayıcı bir milliyetçiliğin artık tamamıyle bizimle birlikte olduğunu söyler. Milliyetçiliğin modernite tarafından ortaya arızî olarak atıldığını ve gelip geçici olduğunu söyleyen Elie Kedourie'nin (1960) tersine, Gellner, bu olgunun inanç (din) ile birlikte insanlığın bundan sonraki serüvenini belirleyeceğini iddia eder. Gellner'in (1983-1998) milliyetçilik üzerine yaptığı bu açıklama, 1910'larda yazmış fakat ancak 1968'de İngilizceye çevrilebilmiş olan Ziya Gökalp'i hatırlatır.[48] Ziya Gökalp de, kültür (hars) ve medeniyet (civilisation-organisation) olarak, insan topluluklarını bir arada tutan iki etmenden söz eder. Üstelik aynı Gellner gibi bu iki etmen Gökalp için de zorunlu ve evrenseldir. Milliyetçilik ise, yine aynı Gellner gibi, Gökalp'te de, "moderniteden" sonra ortaya çıkmıştır. Gökalp'in din-milliyetçilik ekseni, Gellner'de inanç-milliyetçilik eksenine; Gökalp'in kültür-medeniyet ekseni ise, Gellner'de kültür-organizasyon eksenine takabül eder. Adeta, Gellner'in yaklaşımı Ziya Gökalp'i İngilizce çevirisinden okumuş ve bir Türk'ten alıntı yapmaktan imtina eden birinin yaklaşımıdır. Gellner'in ilk yayını 1997'de yapılan *Nationalism* adlı kitabı ile Gökalp'in 1920'de yayınlanmış *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabı, hem hacim, hem de içerik olarak ve hâttâ teorik çerçeve olarak benzerdirler. Her iki kitabın

---

bağlılık duyusu anlatılır. Diğer bir ifade ile milliyetçilik, millet olmanın eyleme dönük bilincidir. Seton-Watson'a göre milliyetçiliğin iki esas anlamı vardır. İlk anlamıyla milliyetçilik milletlerin karakterleri, çıkarları, hakları ve görevleri ile ilgili doktrini ifade etmektedir. Diğer anlamıyla milletlerin ileri sürdükleri amaçları ile çıkarlarını ilerletmeyi amaç edinen örgütlenmiş siyasî bir akımdır. Bu akımın gerçekleştirmeyi istediği iki ana amaç bulunmaktadır. Bunlar; milletin hakim olduğu bağımsız bir devletin yaratılması ile millî birliktir. Mehmet Nihat ve Emre Cemiloğlu'na göre 'millet ve milliyetçilik, temelde, bir mensubiyet şuurunu ve şuurun icaplarının yerine getirilmesini' ifade eder. Ernest Gellner'e göre 'Milliyetçilik en genel ve basit anlamıyla, siyasî birim ile millî birimin çakışmalarını, örtüşmelerini öngören siyasî bir ilkedir'." http://www.ulkuocaklari.org.tr/uh/tarhc/glsm.htm

[48] Ziya Gökalp, (Çev: Robert Devereux), *The Principles of Turkism*. E.J. Brill Publications , Leiden, Netherlands, 1968.

atıfları bile neredeyse aynıdır.[49] Gellner, ideolojik bir kaza olarak görülen milliyetçiliği, bizim koşullarımızı oluşturan, hem yaygın, hem derin, hem de geleceğimizi inşa edecek bir "duygular"örüntüsü olarak ta-

[49] Bu makaledeki konum, derin bir Gökalp-Gellner karşılaştırması yapmak değil; ancak, Türkiye'de ve belki de dünyada 11 Eylül'den sonra milliyetçilik ve inanç (din; özellikle de İslam) üzerine söylenecek her söz, Gökalp'i ve Gellner'i karşılaştırmalı olarak okunduktan sonra söylenmelidir. İkisinin de hem İngilizcesi, hem de Türkçesi yayınlanmıştır. Gerçekten, Gellner yazdıklarını Gökalp'ten habersiz olarak yazmışsa, bu çok önemlidir. Biri milliyetçiliğin pratik-ideolojik olarak kurulduğu ilk döneminde, ikincisi ise globalitenin tam ortasında, "milliyetçilik" üzerine aynı şeyleri yazmaktadırlar. *Nationalism* ile *Türkçülüğün Esasları* arasında karşılaştırmalı bir içerik analizi yapmak elzemdir. Abarttığım sanılmasın, Gökalp ve Gellner'in din ve inanç sistemlerine yaklaşımları, nice postmodernist sol-liberallerin ve İslamcı özgürlükçülerin yaklaşımından çok daha fazla günümüzü açıklamaktadır. Türkçe literatürde, Gellner çok bilinir gibidir, örneğin Haldun Gülalp'in *Kimlikler Siyaseti* adlı kitabında, Gellner'in dört kitabı kaynakçada yer almaktadır ancak, Gülalp'in metninde, Gellner'e bir tek doğrudan atıf bile yoktur. Bu da belki okunmadığını, doldurma bir süs niyetine kullanıldığı izlenimine yol açmaktadır. Çünkü, İslamın postmodernizm ile ilişkili olarak yeniden ortaya çıktığını söyleyen ve aralarında benzerlikler bulan ve "İslamcılar, merkeziyetçi ekonomik ve siyasal örgütlenme modelinden dolayı modern devlete karşı çıkarlar" (s. 155) diyen Gülalp'e karşı Gellner, İslamın tam da modernist bir din olduğunu söylemektedir ("*Islam is in many ways astonishingly modern*" p: 87) ve eklemektedir: "İslam günümüz dünyasında bir çok bakımlardan milliyetçiliğe galebe çalmıştır" (p: 86). Gellner ve Gökalp, hem Ali Bulaç, Dilipak, Mustafa ve İsmet Özel gibi postmodernist İslamcılara; hem de Keyman, Sarıbay gibi postmodernist sol-liberallere güzel cevaplar verebilir. Gülalp kendi konumunu Gellner ve Gökalp'te daha rahat hissedecektir. Ancak şunu da belirtmeliyim, hem Gökalp, hem de Gellner anti-Marksisttir. Fakat, her iki yazarı biraz derinden incelediğimizde, bu anti-Marksistliklerinin hem çok yüzeysel, hem de çok ideolojik ve içgüdüsel olduğunu görebiliriz. Konumuzla ilgili olarak şunu eklemeliyim: Bütün bu dipnotta belirttiğim entellektüel çabalardan sonra, Arif Dirlik'i Türk bağlamına oturtmak mümkün olabilir düşüncesindeyim.

Bir de şunu eklemeliyim: Hilmi Yavuz gibi İslamopostmodernistsosyodemokrat" yazarlar, Gellner'i pek işin içine katmadan karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Hilmi Yavuz'un uzun yıllar sosyal demokrat Belediye Başkanı Nurettin Sözen'in tüm kültürel politikalarından sorumlu olan en yakınındaki kişi olduğunu bilirsek, Türkiye'nin içine düştüğü düşünsel postmodernist mozaiki daha güzel anlarız-belki de daha güzel anlayamayız. Bkz: Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Büke Yay., İstanbul, 2000. Hilmi Yavuz gibiler (Ş. Mardin, H. B. Kahraman ve N. Göle, vb., de bu kategoriye dahildir), oryantalizme karşı İslami yaklaşıma yakın ve kabul eden argümanlar geliştirirken, tam da Arif Dirlik'in "kendini oryantalize" etmek dediği fasit dairenin tuzağına düşerler. Söylediklerinde doğru olan yok mudur? Tabii ki vardır ancak siyasi erk içine de bulaşmış olan "sosyal demokrat"lar olarak, postmodernizmin -istemeden de olsa- tuzağına düşmek, çözümü Nasreddin Hoca gibi anahtarı kaybettiği yerde değil, ışığın olduğu yerde aramaktan başka bir işe yaramaz. Türkiye bağlamındaki bütün bu yazarlar, bu yazıda sadece değinilecek konular olmak durumun-

nımlar.[50] Gökalp'e göre ise, her cemiyette kültür olduğu halde, "milli kültür" (yani, milliyetçilik olarak ideolojileşecek olan temel) ancak belli şartlarda oluşur. Şöyle der Gökalp: "... görülüyor ki, bir kavim ancak kendi kendini milli bir parlamento ile idare eden hakiki bir millet haline geldikten sonra, yüksek ve samimi bir cemiyet hayatı yaşayabilir."[51] Gökalp'in yüksek kültür karşılığı kullandığı "tehzib," ise ilk bakışta Gellner'in tanımını aşan ve aynı medeniyete sahip milletlerarası kültür anlamına sahiptir ancak, o da milli kültür içinde oluşur. Gellner'de de milli devleti ve milliyetçiliği yaratan yüksek kültür'dür.[52] Gökalp'teki "kültür-medeniyet" ekseninin, Gellner'in "kültür-organizasyon" ekseni haline dönüşmesi, Gökalp tarafından şu şekilde tanımlanır: "medeniyet, bütün insan cemiyetlerinde mevcutttur ve yalnız insan cemiyetlerine mahsustur."[53] Her iki yazar da kuşkusuz Durkheim'dan etkilenmişlerdir. Globalizm içindeki milliyetçi oluşumu, postmodernistler gibi, modern'e bir tepki olarak okumak yerine, Gellner ve Gökalp gibi modernizmin bir türevi olarak okumak, globaliteye, Arif Dirlik'in yaklaşımı gibi, modernitenin yaygınlaşması anlamını katabilir.

---

da; başka yazılarla ayrıntısı ile incelenmeleri gerekmektedir. Burada Peyami Safa'nın, ilk basımı 1943'de yapılan *Nasyonalizm, Sosyalizm ve Mistisizm* adlı kitabına da dikkati çekmekte yarar var: Sağcı olarak milliyetçiliğe (ki nasyonalizmden ayırıyor), Marksizme ve dindarlığa bakışı çok güzel bir derleme ile sunuyor Safa: Yağmur Yay., İstanbul, 1979. Bu konuda, son olarak, The Turkology Update Leiden Project (TULP)'s Working Papers Archive:
http://www.let.leidenuniv.nl/tulp/research.htm'de konu ile ilgili oldukça yeni ve benim bu okuduğunuz yazımda eleştirdiğim yaklaşımlara sahip yazılar (örneğin Tanıl Bora'nın yazılarını) bulabilirsiniz.

[50] Gellner, pp:10-11

[51] Gökalp, s. 42 ve 84

[52] *"These are some of the factors which help to explain the diminution of nationalist virulence in a world in which the basic factors making for nationalism –the semantic nature of work, the dependence of everyone on the masatery of and accaptability in a named high culture: in other words, a 'nation'– continue to operate powerfully."* (Gellner, p: 49) *"Vatan, milli kültürdür demiştik. Demek ki, vatan, din, ahlâk ve estetik güzelliklerin bir müzesidir, bir sergisidir..."* (Gökalp, s. 90). Gellner'in yüksek kültür dediği ile Gökalp'in milli kültür dediği aynı şeydir. Türkçe literatürde, bir çok yorumcu, Gökalp'in aristokrat kültür diye tanımladığı "tehzib" ile Gellner'in yüksek kültür dediği olguya kavramsal olarak aynı olduğunu zan ve kabul ederek, her iki yazarın farklı olduğunu varsaymış olabilirler. Benim bu hipotezim doğal ki başka bir yazıda ayrıntılı olarak test edilmelidir.

[53] Gökalp, s. 53

Bir ulusal kurtuluş savaşı esnasında yazan Gökalp, açıkça milliyetçiliği bir "kurtuluş" ve "kuruluş" ögesi olarak önermekteydi. Wallerstein'ın, "kapitalist dünya ekonomisinde ezilenler için bir sığınak" olarak tanımladığı, ya da Gellner'in, "kendi kalkınmalarını, daha fazla kalkınmışların öldürücü rekabetinden koruyan"[54] milliyetçilik, neredeyse Gökalp ile aynı tanımlardır.

Globalizm ne kadar modernliğin yaygınlaşmasıysa, milliyetçilik de Gellner'in dediği gibi, "geleceğimizin kaderi" olarak daha da belirginleşerek etkisini arttırarak sürdüreceğe benzemektedir.[55] Bir başka deyişle, eğer globalizmde milliyetçilikler ve kimlik temelli ayırımlar çoğalıyorsa, bu, post-modern bir durum değil, modernizmin sürdüğü anlamına gelmektedir. Dirlik, bu konuları Çin bağlamında incelerken, geleceğimizle ilgili öngörü ve uyarıları, bizi bizim dışımızda olup bitenlerle anlatıyor gibidir.

Doğu-Batı

"Doğu-Batı" kültüreldir.

"Kuzey-Güney" ekonomi-politik...

Bu iki ikili ayırım, Türkiye açısından önemlidir. Genel olarak, sömürge geçmişi olmayan, kendini "koca" bir imparatorluğun mirasçısı olarak gören ve tam sömürgeleşecekken[56] bir "ulusal kurtuluş savaşı" ile "tam" bağımsızlığına kavuşan Türkiye'nin, aslında kendini, ne bugün, ne de daha sonra, "Kuzey-Güney" kutbu içine sokması, psikolojik

---

[54] Gellner, p: 35

[55] *"[Nationalism] is the necessary consequence or correlate of certain social conditions, and these do happen to be our conditions, and they are also very widespread, deep and pervasive. So nationalism is not at all accidental: its roots are deep and important, it was indeed our destiny, and not some kind of contingent malady, imposed on us by the scriblers of late Enlightenment. But, on the other hand, the deep roots which engender it are not universally present, and so nationalism is not the destiny of all men."* (Gellner, p: 11, İtalik Gellner'in) Burada, Gellner, tarihsel bir tanımla, aslında kapitalizm ile ilişkin olarak bir milliyetçilik tanımı yapmaktadır. Zaten, Arif Dirlik'in yaptığı modernizasyonun yaygınlaşması anlamında bir globalizm çözümlenmesine ve Türkiye bağlamına oldukça uygundur bu tanım. Ancak, şunu da vurgulamalıyım: Gökalp ve Gellner, tam anlamıyla bir Avrupamerkezci çözümleme çerçevesine sahiptir.

[56] Türkçe literatürde bu durum, "Sevr'leştirilmek" olarak adlandırılan olgudur.

olarak kaldıramayacağı oldukça ağır bir tanımdır. Bu nedenle, uzun yıllardır Türkiye, Arif Dirlik'in "kendini oryantalize" etmek dediği kısır döngüye düşer. Türkiye, Gökalp'ten beri (ve tabii çok daha öncesinde de ama Gökalp'le birlikte bir bütünsel teori olarak) bu oryantalizasyonu gönüllü olarak kabul etmiştir.[57] Oysa, Bandung'tan sonra Üçüncü Dünya içinde yaygın olarak kullanılacak bir ad olarak ortaya çıkan "Ulusal Kurtuluş Savaşı" deyimi ile tanımlanan bir savaş yapmış olmaktan çok, bu kabule (oryantalize edilmeye) karşı bir direnişi gösteren "Türk Kurtuluş Savaşı" ve 1919-1939 dönemi bir çok ampirik veriye sahiptir. İncelenmiş, belgelenmiş ancak yeterince değil, külliyen çözümlenmemiştir.

İronik olarak, Gökalp, kurulan modernist devletin kurumsallaşmasını kuramlaştırırken, aynı zamanda, biraz boynu dik ama yine de oldukça çaresiz bir "Avrupalılaşmak" fikrini paradigma haline getirmekten işte bu nedenle suçlu görülebilir. Çünkü, aslında, ister kendi kendine olsun, isterse "Batı" tarafından yapılsın, "oryantalize" olmak demek, kültürü ekonominin üzerine taşımak; belirleyici olarak kültürü kabul etmek ve politikleştirmek demektir. Yani, ekonomi-politik çözümlemesi yerine, kültürel bir milliyetçilik kavramına bel bağlamak ya da kültürel-politik bir devlet oluşturmak demektir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana, Türk sağcıları tarafından gönül rahatlığı ile kabul edilen, anti-Marksistliği de (anti-komünistlik şeklinde) pekiştiren bir yönsemedir kültürel milliyetçilik; ancak, aynı zamanda, Türk solcuları tarafından da, zaten belirleyiciliği kabul edilmediğinden üzerinde düşünmenin önemsiz addedildiği bir olgu ola gelmiş ve

[57] Bu kabul ediş doğal ki şizofrenik bir hâle doğru evrimleşmiştir. Bir yanda Tanzimattan bu yana modern yapılar içinde akan bir Tarih, diğer yanda, ilkel üretimin feodal eskil yapısı; bir yanda kent, bir yanda köy; bir yanda Arabesk, diğer yanda Türk Popu; bir yanda laiklik, diğer yanda dinsel köktencilik. Bu şizofrenik yapı, zaten global kapitalizmin bizzat oluşturduğu şeydir. Bu şizofreni, Türk aydın ve halkına, aşağılayıcı bir biçimde Doğu-Batı ikilemi olarak "yutturulmaktadır." Ayrıca, bu tür ikilemli ideolojik inşaatlara da rastlanmaktadır Türkiye'de: Bu anlamda, Türkiye'nin tarihsel geçmişinde iki uç örnek de incelenmeye değerdir: Ethem Nejad ve Nurettin Topçu. Nejad da, Topçu da sosyalist Türkçlüğe örnektir. Bkz: Ethem Nejad, "İslamiyet ve Türklük," *Biyografi Analiz Dergisi*, Sayı: 2003-5, Eylül 2003, s. 46-48 ve Nurettin Topçu için Bkz: *Hareket* dergileri ve Dergah Yayınları'ndan çıkan kitapları: Bergson ve Kültür ve Medeniyet ve özellikle Sorbonne'daki doktora tezi: İsyan Ahlâkı

üzerinde fazla durulmamıştır.[58] Oysa, milliyetçilik, köken olarak, kapitalizm içinde ya ezilen olarak sığınılacak bir kuytu, ya da ölümcül rekabetten korunulan bir zırh, yani kapitalist dünya sistemine, ekonomi-politik bir başkaldırı ya da "uyma-konformizm" ve kapitalist pastadan pay kapma sürecidir.[59]

Dolayısıyla Türkiye sağcısı ve solcusu ile topyekûn bir Doğu-Batı sendromundan muzdariptir. Sağcıların bel bağladığı Türk-İslam sentezciliği şeklindeki kültürel milliyetçilik ve solcuların adlandırdığı şekli ile ırkçılıkla özdeşleştirilen saldırgan Türkçülük, neredeyse 65 yıldır, kendini Batı karşısında daha "doğru" bir Doğu ve derin bir Doğulu

[58] Bu garabete en son örnek Murat Belge'nin, herhalde rakı kadehinden mülhem, Türk-Kürt sorununda, "milliyetçilikleri tokuşturarak bir yere varamayız" uyarısıdır. İlk bakışta harika filozofik bir doğruluk içerdiği zannedilen bu uyarı, tam anlamıyla ekonomi-politikten arındırılmış kültürel bir ayırımın aynı ekonomi içinde yer alan aynı kaderi paylaşan Türk ve Kürt emekçi kitlelerinin birbiriyle mücadelelerini "var sayan" ve olağan karşılayan bir tavırdır. Zaten bu post-modern görüşe göre "sınıf falan kalmamıştır" toplumda. Oysa, 1983'ten bu yana TSK-PKK olarak somutlaştığı şekli ile tokuşanlar, tekil "milliyetçilikler" gibi gözükse de, aslında, global kapitalizmin "egemenlik jeo-ekonomi politiğidir." Murat Belge gibi ne olduğunu kendisinin de bilemediği sonradan-olma "kültüralistler" tarafından bu kültürel milliyetçilik analizleri, çözümden çok, çatışmayı alevlendirmekte ve gerçekte milliyetçilikler, bu uyarılarla oluşur ve tokuşur hale gelmektedir. (Alıntının kaynağı: Helsinki Yurttaşlar Derneği ve Empati Grubu tarafından İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde düzenlenen "Sivil ve Demokratik Çözüm Arayışları 1-Türkiye'nin Kürt Meselesi" başlıklı toplantıda Murat Belge'nin konuşması, 11 Mart 2006) Bu yaklaşımın (Murat Belge gibi post-modernist sol-liberallerin, milliyetçiliği, ırkçılıkla eşleştirerek üzerinde fazla düşünülmemesi ve ya alay edilen ya da bir melanet olarak yok edilmesi gereken arızî bir olgu olarak tanımlandığını önceki bölümlerde, özellikle Balibar'dan örnek vererek, görmüştük.

[59] Burada anılan işlevlerinin yanısıra, ırkçı-milliyetçiliğin, bir de Komintern'in Dimitrof tarafından formüle edilen faşizm bağlamındaki tanımından sözetmek gerekli. Bu tanıma göre, milliyetçi bir ırkçılık ideolojisi olan faşizm (nazizm, nasyonal sosyalizm) kapitalizmin kanlı diktatörlüğüdür. Bu tanım konjonktürel olmasına rağmen (Komintern ve Soğuk Savaş Dönemi) içinde ampirik gerçeklikler barındırmaktadır. Daha geniş ve genel olarak Türkçe kaynak için: Semra Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İ. Bilgi Üniv. Yay., 2004; Türkiye bağlamında ise şu üç kaynak, farklı yönleri ile ırkçı milliyetçiliği incelemek isteyenler için başlangıç olmalıdır. İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Cumhuriyetin Harcı: Koktenci Modernitenin Doğuşu*, İ. Bilgi Üniv. Yay., 2003; Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, İ. Bilgi Üniv. Yay., 2003; Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek, Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi*, Metis Yay., 2005; Nizam Önen, *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İletişim Yay., 2005.

geçmişi olan bir İmparatorluk mirasçısı olarak konumlamaya çabalamış ve Batı ile arasındaki mesafeyi hep, "üstünlük ve horgörme" kutuplarına sahip bir boyutta tanımlamıştır. Bu baskın paradigma içinde, ne yazık ki, yine birçok Marksist ve milliyetçi tarafından cılız bir biçimde seslendirilmesine rağmen zaman zaman toplumun "zinde" kesimlerinde yankı ve yaygınlık bulan ancak komparodor burjuvazi tarafından topluma (ve emekçi sınıflara) mal edilmesi kurnazca (fakat, bence beceriksizce[60]) bastırılmış bulunan, Türkiye ile "Batı" arasındaki ilişkinin "sömürü ve pay alma" boyutunda bir savaşım olarak tanımlanması; bir başka ve daha bilinen deyişle "emperyalist ülkelerin sömürdüğü bir ülke olarak Türkiye'nin" tanımlandığı bir boyutun ampirik gerçekliği hep göz ardı edilmiş, görenlerin ve görmeye çalışanların da gözleri bağlanmıştır.[61] Bu göz bağının adı Doğu-Batı'dır.

Doğu-Batı, *Orient-Occident*, artık bilinmektedir ki, Batı'nın sömürgeleştirme öncesine ve sonrasına dayanan, coğrafî olmaktan çok kültürel bir farklılığı temel alan, egemenlik kabulünü "hayranlıkla" ve "ötekileştirmekle" pekiştiren genel bir söylemdir. Bu ikili adlandırma, çoğu kez Batlılı kuramcılar tarafından da açıklayıcı görülmemiş ve çoğu kez de, farklı kavramları seslendiren tarzlarda kullanılmıştır.[62] Tam

---

[60] 12 Mart ve 12 Eylül askeri darbe zorbalıkları bu beceriksizliği adeta tescil etmektedir. Bu iki askeri darbe de, medyanın, burjuvazinin demokratik siyasi mekanizmaları ve devletin sosyalizasyon kurumlarının beceremediklerini güç ve silah kullanarak becermeye çalışmıştır.

[61] Bu gözardı ve göz bağlama harekâtı, emperyalist ülkelerle doğrudan işbirliği içindeki "bir kısım Medya"-Ordu'nun "küçük ama etkili" bir bölümü,-Üniversitelerin "kurumsal yapısı-YÖK" ve –artık globalleşmiş olan komparodor Burjuvazi'nin "STK'ları" tarafından, 1965'den beri, fakat daha da görüngen ve belirgen bir biçimde neo-liberalizmin miladı olan 1980'daki 12 Eylül darbesinden bu yana yapılmaktadır. Yapılmaya devam edilmektedir. Ancak bu göz-ardı ve –bağlama harekâtı ne kadar başarılıdır, bunu bu yazıda ayrıntısı ile cevaplamak konu dışıdır. Arif Dirlik'in global olarak yaklaştığı bu konu, Türkiye bağlamına oturtmak gerekli olan ama son yirmi yıldır ve şimdilik, medya ve sosyalizasyon kurumlarındaki Türk-İslam sentezcileri ve sol-liberaller tarafından cılız bıraktırılmaya çalışılan bir entellektüel etkinlik gibi gözükmektedir.

[62] Doğu, Soğuk Savaş döneminde Sosyalist Blok'u gösteren bir kavramdı. Oryantalizm bağlamında Doğu ise, Doğu Asya'yı gösterir. Şu anda uluslararası literatürde Orta Doğu diye geçen coğrafi bölgeye, yakın bir tarihe kadar, Yakın Doğu denmekteydi. Batı ise, Çin için kendisinden geri ülkelere (Afganistan, Tacikistan, vs.) verilen addır. Türkiye'de Doğu-Batı ayırımı ise, tam anlamıyla bir aşağılanma veya aşağılama tarzında kullanılagelmektedir. Emperyalist denmek istendiğinde Batı kötü bir şeydir. Doğu da geri kalmışlıkla eşittir.

tersi, Doğu-Batı'yı, Doğulular çok sevmiştir; özellikle de, İslam doğusunda yaşayanlar tarafından kendilerini konumlamak için kullanılmıştır. Bu nedenle bariz olarak, "Doğu-Batı" milliyetçilikten çok bir dinci tanımlamadır.

1945 yılında yayınlandığı günden bu yana artık temel ve sağlam bir klasik haline gelmiş olan, F.S.C. Northrop'un *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding* adlı başyapıtı[63], Batı ile Doğu'yu uzlaşır ve uzlaşacak olan bir karşıtlık halinde görür. Bu kitapta yer alan ve daha sonra ve günümüzde pek de uzlaşırmış gibi bir görüntü sergilemeyen bir karşıtlığı tanımlayan bu "iyimser" görüş, insanlık tarihinin en vahşi Batı savaşı sonundaki zaferle taçlandırılmış bir ilişkiler bütününün entellektüel nişanesi olarak yorumlanamaz. Çünkü, Savaş sonrasında Doğu-Batı olarak adlandırılan ve tüm günümüz adlandırmalarının tersinin var olduğu bir yıldır 1945. Bu yılda, Oryantalizmle "Orient" keşfedileceği kadar keşfedilmiş ve bitmiş, coğrafî Doğu (şimdiki Orta Doğu ve ötesi) önemsizdir; daha sonra (Soğuk Savaşta) Doğu denilecek Sosyalist Blok Batı'nın müttefikidir. Faşizm, tam anlamıyla Batılı bir modernizme tepki ve onun ceberrut görünümü olarak, Doğu'da sadece, Oryantalizmin belki de hiç uğramadığı Japonya'da tezahür etmiş ve iki trajik bomba ile yok olmuştur. Orta Doğu diye adlandırdığımız yerler ve Uzak ve Güney Asya sadece bölgesel çatışmalara gebe ama "idare edilebilir" bir hale sokulmuştur. Çin ise fokur fokur kaynamakta olan bir kazanın yanında uyumakta olan Doğu'dur ama onun adı binlerce yıldır hep Çin'dir. Hindistan ise gerçek bir Doğu değil, 17.yy'dan bu yana İngilizlerin eyaleti konumundadır. Türkiye ve şimdiki Orta Doğu'ya da, 1945'te Batı tarafından Doğu denmemektedir. Sadece İngilizlerin adlandırması ile bu topraklar, Küçük Asya tabiri artık unutulmuş da olsa, Yakın Doğu'dur ve Oryantalizmin buralarda yapacağı tek şey, petrol ile ilgilidir. Kısaca, Doğu-Batı, nasıl günümüzde post-modernist "din" eğilimli kültüralistlerin hoşlandığı ama hiç bir şey anlatmayan bir anlama sahipse; tersinden, Northrop'un devasa eserini yazdığı yıllarda da (1940-45), günümüzdeki anlamıyla Batı'nın ve özellikle Türk aydınlarının göstergelediği bir

[63] F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*, The Macmillan Company, New York (8th Edition), 1952.

gösterilen'e sahip değildir Doğu. Türkiye'de Batı, Garp'tır ama, 1945 yılında Batı'da Doğu, "Doğu" değildir.

İşte, Northrop'un başyapıtı bu anlamda çok güçlü argümanlar sunmaktadır.[64] Çünkü, temel tezi, Amerika ve Avrupa'ya karşı tüm diğerlerini konumlamak ve bu ötekilere Doğu adı vererek, bugünün neredeyse Kuzey-Güney ayırımına çok benzer ancak ekonomi-politik bir farklılık yerine zihinsel-entellektüel bir ayırımı açıklamaya çalışmakta ve bu ayırımın, bir paranın iki yüzü olduğunu ve birbirlerine ihtiyaç duyduklarını, devasa bir bilgi birikimi ve hayranlık verecek kadar genişlikteki bir kapsamla, sunmaktadır.

Yüksek derecede afâkî bir boyutta kendini sağlam ve yıkılmaz olarak "Doğulu bir Batıcı" olarak konumlamayı başarabilmiş tek tük ülkelerden biri olan Türkiye ve onun entellektüelleri Northrop'u bilinmezler rafına itmiştir. İlginçtir, Northrop, modernizasyon kuramcıları gibi, özünde Oryantalist olan Amerikan uluslararası politik ve ekonomik ilişkiler ve/veya sosyoloji kuramcısı da değildir. Filozoftur ama küçük bir kusuru vardır: Amerikan filozofudur. Tam Türkiye'ye uygun bir teori geliştirmişken, 1950'den sonraki Türkçe düşünen ve yazan entellektüeller tarafından görülememiştir.

Kuzey-Güney ise Arif Dirlik'in inceleme alanı içindedir. Türkiye'de, biraz da aşağılatıcı bulunulabilecek bir boyut olmasının ötesinde, tarihsel olarak Osmanlı'yı ATÜT ile özdeşleştiren gelenekle koşut olarak Osmanlı'yı Doğu Despotizminin bir varyantı olarak gören tarih yazımı

[64] Bunları bu yazıda özetlemeyeceğim. Zaten özetlenmesi de mümkün değil. Ancak kısaca bir bilgi vermek yerinde olur: Northrop, Batı dediği Avrupa-Amerika ile Doğu dediği Meksika dahil, tüm Asya ve Afrika'yı kapsayan geniş bir literatür taraması yapmaktadır ve Eski Yunan öncesinden de gelen düşünce geleneklerini (Eski Mısır, Maya-Aztek, Konfüşyüs, Budha, gibi antikiteden de önceki zamanlardan bu yana oluşmuş tüm entellektüel birikimi) ayrıntısı ile anlatarak, Batı'nın TEORİK, Doğu'nun ise ESTETİK bir algısı olduğunu ve bu iki boyutun uzlaşır nitelikte bulunduğunu, Meksika, Hindistan ve Türkiye örneklerini vererek ileri sürmektedir. Aslında yaptığı, 1956'dan sonra Üçüncü Dünya diye ekonomi-politik bir tanım haline gelecek olan bir kümeleşmenin karşısına Birinci Dünyayı (ve İkinci Dünyayı) koyarak insanlığın bir "tümel" entellektüel tarihini yazmaktır. Gariptir ama,ünlü bir felsefe profesörü olarak, insanın estetik boyutunu, Kant'ın *apriori* kategorileri olarak görmesi ve teorik (akılcı) boyutunun ise Kant'ın aksine, toplumsal-ekonomik olarak ortaya çıktığını söylemesi, bu duruma tarihsel ve kültürel bir çok kanıt bulması, çoğu kez, kendisinin kategorik olarak karşı olduğu Marx'ı hatırlatmaktadır.

sayesinde, Güneyli olmak hoş değildir. Oysa, ekonomi-politik olarak, sadece Northrop gibi Doğu-Batı uzlaşmasını felsefî-entellektüel olarak tanımlayan kişilere bakarak değil; Türkiye'nin 1919 sonrası tarihine bakarak, Türkiye'nin yeri, Güney'dir. Zaten Kuzey-Güney, Doğu-Batı gibi orient'in keşfi sonrasına kadar uzayan bir tarihe sahip değil; postkolonyal bir dönemin adlandırmasıdır. Ayrıca, Türkiye, kendisinin bugünlerde çok gündemde bulunan, "Sevr dayatmalarına" karşı, bundan seksen yıl önce aynı Güney'in bir çok postkolonyal ülkesi gibi, ulusal kurtuluş savaşı vermiştir. Bu bile; Türkiye'yi tarihsel olarak "bile" Güney ülkesi yapmaya yeter. Ayrıca, 2000'li yıllardaki global kapitalizm içinde, herhangi bir ülkenin milliyetçiliğini ekonomi-politik olarak başka türlü görmek de mümkün değildir.[65] Arif Dirlik, Güney'i anlatırken aslında Türkiye'yi de anlatmakta ancak bunu bizim entellektüellere anlatmanın, Dirlik'i Türkçe okurken, zor olacağını da vurgulamak gerekmektedir.

Gelişmişlik-Azgelişmişlik

Kolonyalizm (sömürgecilik) ve postkolonyalizm (sömürge-sonrası; yeni-sömürgecilik) terminolojisine pek aşina olmayan bir düşünsel iklim içinde, Arif Dirlik'i okumak zordur. Türkiye, 1965'lerden bu yana, azgelişmişlik-bağımlılık kuramı[66] içinde kendine eleştirel bir tarih yazmaya ve solcu veya sağcı "kurtuluşçu" bir gelecek çizmeye eğilimlidir. Gelişmişlik-Azgelişmişlik boyutunun, Doğu-Batı gibi esir edici ve köreltici bir yönü olmasa da, Arif Dirlik'e göre, kapitalizme içkin olan "kalkınmacılığı" kendine temel nokta almasıyla kısır döngüye düşmesi kaçınılmazdır. Azgelişmişlik, Samir Amin'in de hep vurgulayarak anlattığı eşitsiz gelişme yasaları nedeniyle, hep azgelişmişlik olarak

[65] Burada Chavez ve yeniden oluşan sosyalist Latin Amerika millyetçiliğini anmak yerinde olur.

[66] Doğan Avcıoğlu (*Türkiye'nin Düzeni*, 1968), İdris Küçükömer (*Düzenin Yabancılaşması*, 1969) İsmail Cem (*Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 1970), Stefanos Yerasimos'tan (*Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, 1974-76), bu yana, ATÜT, Latin Amerikan teorisyenleri, Amerikan modernizasyon kuramları, merkez-çevre açılımları, emperyalizm kuramları, vb., Türkiye'de, okunmakta mıdır pek bilemem ama, son otuz yıldır, çok itibar görmektedir. Son yıllarda bu kuramlar, İslamcıların Weberyen yaklaşımlara (Şerif Mardin ve Nilüfer Göle) ve Wallerstein gibi kuramcılara (Mustafa ve İsmet Özeller) eğilim duymasıyla, tartışılır olmuş ve yaygınlık kazanmıştır.

kalır ve Andre Gunder Frank'ın deyişiyle azgelişmişlik hep gelişir. Arayı azaltmak mümkünse de, kapatmak imkânsızdır. Hâttâ, Dirlik'e göre, bu kısır döngüye eski ve şu andaki Sosyalist ülkeler de düşmüştür. Çin'i nasıl bir gelecek bekliyor, görülecektir.

Türkiye'de "azgelişmişlik" kavramı oldukça sık kullanılan ve gündelik dilde, kültürel boyutla birlikte, tüm ekonomi-politiğe referansla ülkeyi konumlayan bir kavram olmuştur. Ancak, solcuların kullandığı bir kavramdır. İslamcılar, Milliyetçiler ve sağcılar bu kavramı kullanmazlar. Sol içinde de, alışkanlık ve yüzeysellik dolayımıyla semantik yük, ideolojik yüklem haline gelir ve sözün kendisi de değişir; eğer solcu Osmanlıcıysanız (İsmail Cem, Kemal Tahir, vb.) bu kavramın yerine "geri kalmışlık," ya da "geri bıraktırılmışlık" gibi dinamiği dışarıda, daha açıklayıcı bir terimi tercih etmek durumundasınızdır. Aslında, Türkiye'de solculara ait olan azgelişmişlik kavramı ironik olarak tamamen Amerikan modernizasyon kuramlarının terimidir: "underdeveloped." Özünde, Avrupa modernitesinin daha kabası olan Amerikan ampirisist aşağılayıcılığına sahiptir. Ne Üçüncü Dünyacılığın, ne de Marksist yaklaşımların pek itibar etmediği bu terimi, Türk solu (Marksist ve diğer sol) kullanırken, gariptir, hep aklında Doğu-Batı ikilemi ile desteklenen bir zihinsel arka-plan bulunmaktadır.

Genel kanıya göre, Türkiye, Modernizasyon kuramının söylediği gibi, gelişmeye, kalkınma ile ulaşacaktır. Bu iki eş anlamlı söz (kalkınma ve gelişme), Türkiye'nin politik ve ekonomik literatüründe sanki süreç ile araç arasındaki ilişkiyi anlatmaya yarayan iki farklı anlama sahip olagelmişlerdir. Gelişme bir süreçtir, nitelik göstermektedir; kalkınma ise onun aracı, nicelik olarak tanımlanır. Her ikisi de "modern" olmakla eş değerdir. Türkiye'de kullanıldığı biçimiyle ne kadar "sol" bir kavram olursa olsun, gelişmişlik ya da kalkınma, ekonomi-politikten çok, sınıfsal içeriğinden yoksun olarak kullanıldığında modernizasyonu ve sanayileşmeyi gösterir. İlerleme ise (progress) daha fazla sınıfsal bir anlama sahiptir ve nitekim, Türkiye'de "ilerlemeciler" adlı eski Sovyet yanlısı bir siyasi oluşuma bile yakın tarihlere kadar rastlanılmaktadır. Bu üç kavram, solun, iktidarla olan ilişkisini de tanımlar: Gericilerin bulunduğu iktidarda, belki "kalkınma" yakalanabilir ama "gelişme" ve "ilerleme" olamaz.

Azgelişmişlik, Kuzey-Güney boyutunun tercih edilememesi nedeniyle ortaya çıkan bir seçim değil; tam tersine Güney olmamanın (ya da bir türlü olabilmeyi kabul etmemenin) getirdiği ama Güney olmaktan da az açıklayıcı bir alt-anlama sahiptir. İçsel bir dinamiğin, dışsala karşı üstünlüğünü de vurgular. Oysa, geri-bıraktırılmışlık ya da azgeliştirilmişlik olarak anlatıldığı zaman, dışa bağımlı bir ekonomi-politikten de söz edilmiş olacağını görenlerin yanında, sanki bilinçaltı bir itme ile, lapsüs olarak herkesin ağzında "Türkiye'nin azgelişmişliği" vardır. Suç, emperyalizmde değil, global kapitalist sömürge mekanizmalarında değil, merkezde değil; bizdedir.

İslam ise "azgelişmişliği" mütedeyyin bir huzurla "başka türlü olmak" olarak yorumlar; terimi kullanmaz ama terimden rahatsız da değildir. Başkayız, bir taneyiz, yeganeyiz, diğergâmız gibi bir böbürlenmenin; gerçekten kendini oryantalize etmek ile birleştiği kavşaktır bu.

Arif Dirlik'in Güney üzerine yazdıklarını okurken biraz da "onlar" dememizin nedenleri işte bunlardır. Oysa, biliyoruz ki, nesnel ölçütlerle Türkiye Güney Amerika kadar Güneydir. Kendisinin pek ilgilenmediği ve global turizme açmak için çırpınıp durduğu Güney sahilleri ile bu kadar gururlanan bir "millet"in kendini kapitalist uluslararası işbölümünde Güney'de olarak konumlamaması sadece bir psikolojik duygu değil; büyük bir ihtimalle, ekonomi-politiğin göz ardı edildiği, kendini diğerlerinden ayırdetme megolomanisinin dışavurumuyla kendi özgül konumunu kendinden de gizlediği bir peçedir.

Terimler önemli değildir demek için bilimsel uğraşımız henüz olgunlaşmış durumda değil. Elimizde terimleri aşan ampirik malzeme (Türkiye için söylüyorum) pek fazla değil. Kendimizi konumlamaktan çok, başkalarının konumlamasına açık olmanın zayıflığı Türkiye'nin 1939'dan bu yana içinde bulunduğu entellektüel terminoloji karmaşasını ve saçılmasını açıklayabilir. Terminolojik olarak yerleşememenin de ötesinde, "Güney" *olamamak*, Türkiye'nin Avrupa Birliği ile olan bitmez tükenmez ilişkisinin sürekli dışlanmışlıkla oluşturduğu sanki her an değişecekmiş gibi görünen bir hayalin peşindeliğinin de bir sonucudur. "Güney" dersek kendimize, nasıl "Kuzey" tarafından kabul edilebiliriz? Her ikisi de Türk olan sosyal-demokrat bir Amerikan

"thinktank" kuruluşunun uzmanlarının ifadesi ile Türkiye, herşeyin olduğu kadar "Avrupa'nın [da] kıyısındadır" ama ironik olan, o Kuzey'in bir türlü bir Güney "sahili" olamamaktadır.[67] Amerikan thin-

[67] *"On October 3, 2005, a Turkish Foreign Ministry jet was idling on the tarmac in the capital city of Ankara waiting to see if Foreign Minister Abdullah Gül would show up for a historic ceremony in Luxembourg. The question was whether Turkey would finally start accession talks with the 25-member European Union (EU) after more than 40 years of trials and tribulations. The stakes were very high, not just for the EU and Turkey, but also for the U.S. Washington had been a strong supporter of Turkey's European vocation from early on. There were pertinent strategic reasons for this. As a North Atlantic Treaty Organization (NATO) ally neighboring the Balkans, the Caucasus and America's greatest challenges in the Middle East, namely Syria, Iraq and Iran, Turkey's geostrategic location is invaluable. Equally important, Turkey is a Muslim country with a democratic and secular system, a true rarity in the Islamic world. Particularly in the post-9/11 world, where many saw a "clash of civilizations" between Islam and the West, Turkey's European quest had therefore gained unprecedented significance for Washington. Europe, however, had a different take on Turkey. In the eyes of most Europeans, Turkey was too big, too poor and too different. Where Americans saw a strategic opportunity, Europeans perceived a daunting challenge. There was considerable reluctance before embarking on a political, economic and cultural marriage with a country like no other. Making things worse for the EU was the fact that it only recently, in May 2004, had expanded toward Central and Eastern Europe by absorbing 10 new countries. Turkey's population, alone, was almost as large as that of all the newcomers. As if all these factors were not problematic enough, the EU was also in the midst of a profound political crisis. French and Dutch voters had rejected the proposed European constitution, in no small part because they felt insecure about unemployment and immigration. Far from providing a solution to these concerns, EU acceptance of Turkey was only going to complicate matters in the eyes of a skeptical European public opinion. Under such circumstances, opening accession negotiations with Turkey had become an even greater challenge. It is thus all the more remarkable that after considerable foot-dragging, internal bickering and last-minute posturing, the EU proved up to the task. A major crisis with Turkey was averted in typical EU fashion, with an eleventh-hour deal on October 3, 2005. When Abdullah Gul finally showed up in Luxembourg, there was a clear sense that history was in the making. Everyone knew that Turkey's eventual membership was likely to take another decade, but a momentous journey had begun. After all, no country had started accession negotiations without successfully completing them. European multiculturalism, geographic borders and strategic horizons were from now on in literally new territories..." By Henri J. Barkey, Lehigh University (Chair of the Department of International Relations) and Ömer Taşpınar, The Brookings Institution (Director, Turkey Program) (Kaynak: http://dusuncekahvesi.blogspot.com/2006/03/turkey-on-europes-verge.html .* Bu makale, *Great Decisions* 2006, Amerikan Dış Politika Derneği'nin kitapçığı olarak yayınlanan bir yıllıkta yayınlandı. Bu yayın Amerikan halkının dünya politikası ile daha fazla bilgilenmesi için kâr amacı olmayan bir kuruluş olarak çalışmaktadır. Makalenin tamamı ve ayrıntılı bilgi için: Bkz: www.fpa.org) Bu uzun alıntıyı İngilizce olarak vermemin

tank'ı türünden "objektif" soğukluktaki çözümlemeler, Türkiye'nin aslında bir türlü dışarıdan da "konumlandırılmadığını," tersine konumsuzlaştırılıp, kıyıda bırakıldığını ve bunun da global kapitalizmin işbölümü süresince, kendisi bir konum seçmediği sürece, dış dinamiklerin belirlediğini göstermektedir. Güney sıcak, Kuzey ise soğuktur.

Peki, dünya sistemi içinde Türkiye gibi bir ülke, bu ekonomik işbölümü çerçevesinde bağımsız siyasi bir tavır alabilir mi? Arif Dirlik "Global Güney" ile ilgili yazısında, özel olarak Türkiye için değil ama genel olarak bu sorunun yanıtını arıyor. Oysa, biliyoruz ki, 12 Eylül ile egosantrik bir kültüre evrimleşmesini neredeyse tamamlamış olan bir "ulusal"-devlet ve kültürel parçacıklarla karşı karşıyayız bugün. İşte bu nedenle bir kez daha tekrar etmek gerekli: "radikal geçmişleri" yeniden hatırlamakta, bizim için globalitenin modernite kavşağındaki ivmeleri yakalamak açısından çok büyük bir yararlar vardır.

Osmanlı ve Türkiye[68], 1838 ile girdiği yeni bir süreçte, modernitenin "adil dağılımı" yerine, yine modernitenin "ekonomik büyüme ve kalkınma" fikrine sahip olmuştur. Her ikisi de, (eşitlik ve kalkınma fikri) modernite ve kapitalizm ile ortaya çıkmış olan çelişkili kavramlardır. Marx'ın burjuvaziyi öve öve bitiremediği tüm insanlığa katkıları[69]

---

amacı zaten Türkçesinin herkes tarafından bilinen, Türkiye'nin AB ile olan ilişkilerinin konumunu anlatıyor olmasındandır. Benim için bu alıntıda en önemli olan sözler ise, Türkiye'nin kıyı ülkesi olduğunu ama bir Güney sahili değil de, AB kenarında olduğunu, biraz da sarkastik olarak anlatıyor olmasıdır.

[68] Türkiye Cumhuriyeti'nin kurumsal, sosyal ve kültürel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun bir devamı olduğu fikrinde değilim. Bu kopuş, 1840'larla birlikte başlamış; 1919-39 arasında tamamlanmıştır. Ancak bunu "ekonomi" için söyleyemem. Bu tartışma başka yazıların konusu, ancak burada özellikle belirtmemin en önemli nedeni, "dünya sistemi olarak kapitalizm" tezinin ve önerisinin neresinde bulunduğuma ilişkin. Üretim tarzının değişmesi, toprak ile ilgili mülkiyetin farklılaşması ve sanayileşmenin modernite ile birleşmesi konuları, Osmanlı-Türkiye açısından henüz araştırılmış değil. Selim İlkin ve İlhan Tekeli'nin; Korkut Boratav, Çağlar Keyder, Şevket Pamuk, Gürel Tüzün, Orhan Kurmuş, Yılmaz Akyüz, Cem Alpar, ve Haldun Gülalp, vb.'nin, bu konularda 1975-1990 arasında yaptıkları çalışmaları yeniden değerlendirmek gerekiyor. Bu konuda, ve azgelişmişlik ve gelişme kuramları açısından Bkz: Haldun Gülalp, *Gelişme Stratejileri ve Gelişme Teorileri*, Yurt Yay., Ankara, 1983. Bu kitabın adı biraz yanıltıcı ve eksik, aslında Gülalp, Kadro Hareketi ile, A.G. Frank'ın tezleri merkezinde Latin Amerika'daki "bağımlılık" kuramını irdeliyor. Bu konuda Türkçe'de en yetkin çalışma.

[69] Joseph A. Schumpeter, (Çev: Tunay Akoğlu) *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi-I, Marksizmin Bir Açıklaması*, Varlık Yay., İstanbul, 1966, s. 17.

bu iki karşıt kavram aracılığı ile ve çevresinde ortaya çıkmaktadır: Eşitlik ve gelişme (kalkınma, ilerleme).

Adil-eşit dağılım modernitenin ütopik veya bilimsel "sosyalizmini" ve sosyal/ulusal-devletini göstergelemektedir; kalkınma-ilerleme ise, kaçınılmaz olarak meganeratif bir "özcülük" ile, tarihin Hegelci teleolojik yükselmesini.[70] Azgelişmişlik ile gelişmişlik arasındaki bu gerilimli birliktelik, modernizmin dinamiğini oluşturmaktadır. İşte Sartre'ın Marksizm bağlamında eleştirdiği "farklılıkları yok ederek aşağılama içermeyen eşitliğin totaliterliğe dönüşmesi süreci" (1917 devrimi bu sürecin en somutudur) ile "gelişme-kalkınma isteğinin" ceberrut bir tarzda Habermasçı açıklama ile "teknolojiyi ideoloji" haline getirmesi arasındaki ince çizgi, aslında moderniteyi global kılabilecek bir "yadsımanın yadsıması" şekline bürünmüştür. Çünkü, modernitede, sadece sosyalizm, ceberrut (jakoben) bir eşitlikçilikten söz etmez; liberal demokrasi taraftarları ve "çağdaş liberalizmin en önemli bir kolu, kamu amaçlarına hizmet eden kurumlarla özdeşleşememe mi, bu kurumların kişisel olmama durumu, kendine özgü etnik, dinsel, ırksal ya da cinsel kimliklerimize bakmaksızın hepimize eşit davranan bir toplumda yaşamak için vatandaşların isteyerek ödemeleri gereken bir bedeldir."[71] demektedirler. Ancak, artık liberal devletin "vatandaşları" bu

[70] Bu konuda Türkçede en güzel yapıt Amy Gutmann tarafından hazırlanmış, Charles Taylor'un *Çokkültürcülük* kitabıdır. Bkz: Charles Taylor (Haz. Amy Gutmann, Önsöz. Levent Köker), *Çokkültürcülük*, YKY, İstanbul, 1996. Bu kitabın özellikle Amy Gutmann tarfından yazılan Giriş'i ve Charles Taylor'un ünlü "Tanınma Politikası" yazıları, globalitede milliyetçilik ve ulus devlet, kültürel ve kişisel kimliklerin Rousseau'cu "geniş kapsamlı olarak" tanınmasının (modernite kurumları ve modern devlet, "eşitlikçilik") oluşması ve daha sonra "kamusal olarak tanınması" (postmodernite'de olduğu veya istendiği gibi, "farklılık") arasındaki çok berrak ve açıklayıcıdır. Köker'in deyişiyle, aynı Arif Dirlik gibi, "kültürel farklılıkların taşıdığı ahlakî-siyasal anlamın iyice belirginleşmeye başladığı günümüz dünyasında, Taylor'un yaklaşımı, bu farklılıkları mutlak görecelik içine kıstıran ve modernitenin sona erdiğini ilan etmeye hazır bir zihinsel tavır olarak 'postmodernizm'e [yönelen] değil, 'modernitenin eleştirel potansiyalleri, bireyci özgürlüğün sahicileşmesine giden yolları nasıl açabilir' sorusuna cevap arayıcı niteliktedir." Bkz: Levent Köker, "Türkçe Baskıya Önsöz," Taylor, *Çokkültürcülük* içinde, s. 14. Amy Gutmann, kitaba yazdığı Giriş'inde ise, yapısökümcülüğün (Gutmann yapıçözümcülük diyor) akademik yaşama getirdiği tehditten söz ederek, Arif Dirlik'teki temayı vurguluyor: "Akademik entellektüel yaşama yapı[sökümcülüğün] (postmodernizmin) yönelttiği tehdit iki yönlüdür: (1) Temel sorulara verilebilecek akılcı yanıtlar bulunduğunu *a priori* yadsır; (2) her yanıtı bir siyasal iktidar gösterisine indirger." (s. 37).

[71] Amy Gutmann, *Çokkültürcülük*, s. 24.

geniş kapsamlı eşitliği, totaliterliğe karşı çıkmak sonucunu doğurubilecek bir savla ve "daha fazla liberalizmle" açıklanan bir taleple istememektedirler. Daha doğrusu bunu isteyip istemediğimizi sorduğumuzda, postmodernistlerin (burada herkes vardır: sol-liberaller, sağcı liberaller, neo-con'lar, vb.) yanıtı "hayır istemiyorsunuz" olmaktadır. Çünkü isterseniz, modernitenin ceberrut Hegelciliğinin meganeratifleri sizi (bizi) eninde sonunda (kapitalist veya sosyalist) totaliter bir diktatörlüğün pençesinde ezecektir.[72] Dirlik'in "Üçüncü Dünya Hayaleti" dediği, biraz zorlamayla da olsa, budur. Azgelişmişlik, hem Samir Amin'in eşitsiz gelişme kuramı ile gelişmeye evrimleşmeyecek, hem de Andre Gunder Frank'ın dediği gibi kapitalizmin dışına çıkılmadan kurtulunamayacaksa, "adil ve eşit dağılım" fikri, modernitenin ütopik bir önermesi ama diyalektik olarak kapitalizmin "mezarını kazacak olan" bir yadsımanın yadsıması olacak mıdır? Özetle, devlet, sınıf ve ekonomi-politiksiz bir globalite eleştirisi beyhudedir. Radikal geçmişleri hatırlamak bu sorulara verilecek cevapları da içinde taşımaktadır.

Arif Dirlik'i Okumak

Modernitenin totalitesine karşı geliştirilen yerellikler ve yerlicilikler olarak ezilenlerin parçalanması ve örgütsüz bırakılması; kültürel kimliklerin farklılıklar ideolojisi olarak etnik ve cinsiyet temelinde adetâ kimlik adına kimliksizleştirilmesi, ve "sınıfsızlığın" örgütsüzlüğündeki sömürülenlerin dağınıklığı global modernitede Arif Dirlik'e göre, insanlık geleceğini karartan olgulardır. Dirlik'e göre, ezilmenin, sınıfın ve sömürünün artık ekonomi-politiği değişmiştir. Globalleşen bir dünyada sadece sermaye değil; devlet, sınıf ve sömürü de global ittifaklara ve yayılmaya gebe hale gelmiştir.

Modernite-postmodernite; globalite-milliyetçilik; doğu-batı; azgelişmişlik-gelişmişlik/kalkınma... İşte anahtar terimler... Global kapitalizmin entellektüellerinin uğraştığı güncel ikilikler bunlarsa, bunları radikal geçmişlerle hatırlamak, global adaletin entellektüellerinin temel uğraşı alanları olmalıdır.

Oysa ve bu bağlamda, Arif Dirlik'e göre, global sınıfsal muhalefetin

[72] Değinmeden geçemeyeceğim, ironiktir, postmodernist sol liberallerin "farklılıkların özgürleşmesi" talepleri toplumu totaliterliğin "pençe"sinden kurtarıp, Türban'ın "peçe"sine sokmuştur.

asıl ikilikleri şunlardır: Modernite-Global Modernite; Globalite-Yerellik ve Yer Politikaları; Kuzey-Güney; Kalkınma-Özgürleşme. Bu yeni ikiliklerin temelinde ekonomi-politik yatmaktadır.

Eski modernist ikiliklerin çözümü (diyalektik olarak zıtların birliğine dönüşümü) global modernite için de aynen geçerlidir: Birleşme ve bütünleşme...

Ancak bu bütünlük, totaliter bir bütünlük olamaz. Çünkü, I. Wallerstein'ın, T.J.G. Locker'den alıntıladığı gibi "Bütünlük tamamlanmışlık değildir; bütün içindeki parçaların toplamından daha fazla olabileceği gibi, daha da az olabilir."[73] Ben de şunu ekleyeyim, bütün parçalarının toplamına eşit olabilir. Yani, bütünleşmenin boyutu, globalite içinde ekonomi-politik parçacıkların ve toplamın gerektirdiği toplam esneklikte olacaktır.

Hem Weber'in, hem de Adorno'nun, birlikte ama karşı kutuplardan eleştirdikleri süreç, modernitenin adil ve rasyonel dağılımı (eşitlik ve akılcılık) vaadinin, özgürlükleri yok etmesi (totaliterlik) şekline, "kapitalizm" yüzünden ve birlikte bürünüyor olması süreciydi.[74] Sanki, kapitalizm ile modernitenin "eşitliği/humanizmi" farklı şeylermiş gibi Adorno tarafından eleştirilmişti bu süreç. Aynı süreç, sanki, kapitalizm ile modernitenin "rasyonalitesi/totaliterliği" farklı şeylermiş gibi Weber tarafından eleştirilmişti. Özgürlük (liberal kapitalizm), Eşitlik (sosyal adalet), Kardeşlik (milliyetçilik); (Liberte, Egalite, Freternite) sloganı, zıt kutuplar doğurmuştu. Sartre ise, bu zıtlaşmaya, Heiddegerci ve biraz da Neitzscheci olarak isyan ettiğinde, postmodernitenin ideolojik zaferine, istemeden de olsa, başlangıç olmuştu. Levi-Strauss ise yapısalcılığı kurarken, yapısökümcülere ilham vereceğini hiç ummuyordu. Bütün bunlar ise kadim bir mantıksal sürecin zorunlu sonucudur, hiç kuşkusuz: Tarih zıtların birliğidir ve zıttına dönüşerek oluşur. Bu zıtlaşmanın son aşamasının adı ise global kapitalizm ve modernitedir.

Sartre, Marx'ın ayakları üzerine doğrultuğu Hegel'i, bireyin ve bireyciliğin varoluşunu tarihin öznesi haline getirerek, bir kez daha başaşa-

[73] I. Wallerstein, *The Modern World Systems*, 1974, p: 8.

[74] Bu iki ünlü düşünür burada sadece iki örnektir. Başka yüzlerce düşünür aynı kutuplardan moderniteyi eleştirmiştir.

ğıya çevirmiş ve ironik olarak postmoderniteye yol açmıştı; Levi-Strauss ise, zaten bir yapı kurmaktan çok, esnek bir yapısı olan dil'in sağlam bir yapı olduğunu zannederek[75], yapı sökücülüğe el vermiştir. Birbirini eleştiren bu iki düşünür, aynı kavşakta buluşmuşlardı. İşte, global modernite bu kavşaktır; ancak kavşağın tek bir yola mı, yoksa çatallı yollara mı ayrıldığını anlamak için Arif Dirlik'i okumak gereklidir.

• • •

Arif Dirlik modernitenin sorgulanmasından yanadır; ancak bu sorgulamanın, modernliği oluşturan sınıfsallığın ve ekonomi-politiğinin göz ardı edilerek yapılmasına karşıdır. Tüm uğraşısı, post-modernistlerin ve post-modernite söyleminde eleştirilen, teleolojik ve yazgısal olarak sunulan "özcü" bir tarihçiliğe karşı çıkmak ve bu postmodern eleştirinin kendi içindeki tutarsızlıklarını vurgulayarak bu kısır döngülü "eleştiri için eleştiriyi" yok etmeye çalışmaktır. Kısacası, bu yazıda daha önce de vurguladığım gibi, Arif Dirlik'i okumak bir tür "geç kapitalizmi" ya da "global kapitalizmi," postmodern eleştiri bağlamındaki konumuyla yapılanın tersinden, Marksizm açısından yeniden okumaktır. Bürokratik sosyalizm dediği (Sovyet ve Çin) ilerlemeci ve kalkınmacı açılımların eleştirisi içinde, Dirlik'in uğraşısı, Türkiye'nin güncel ve tarihsel yapısı ile de ilişkindir.

Türkiye 1919-1939 arası yaşadıklarını bilinç altına gömmüş (gömdürülmüş) bir biçimde yaşamaktadır.[76] 1960'dan sonra sadece bir on yıl kadar geçirdiği psikoanalitik süreçten hemen sonra yine bir kapanma ve regrasyon (sublimasyon/yüzeltme) dönemine girmiştir.[77] Türkiye, bu psikoanaliz döneminden hemen sonra yeniden hipnotize edilerek, bu kez geçmişi tamamen unutturulmak üzere yeni bir "beyin yı-

[75] Bu konuda amacını aşmış bir cümle kurmuş olabilirim. Levi-Strauss'un ayrı bir tartışma konusu olması gerekli. Dil ve toplumsal yapı ve tarih ile ilgili olarak mutlaka Umberto Eco, (Çev: Kemal Atakay), *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, Afa, İstanbul, 1995 yapıtı okunmalıdır. Ayrıca, postmodernistlere de benzeyen tavrı ile Eco'nun tarihi nasıl dil yoluyla anladığına ilişkin olarak, Umberto Eco, *Serendipities-Language and Lunacy*, Phoenix, London, [1998] 2002. Levi-Strauss, daha önceki dipnotlarda da söylediğim gibi, M. Mead ve G. Batason ile birlikte incelenmelidir.

[76] Bu konuda, Osmanlı-Türkiye'nin, 1839-1979 arasındaki ekonomik gelişmelerin, A.G. Frank bağlamında eleştirel bir analizi açısından Haldun Gülalp'in *Gelişme Stratejileri...* başlıklı çalışması daha önce de belirttiğim gibi çok yetkin bir kaynaktır.

[77] Freud'un psikoanaliz seansları da en az 10 yıl sürmek zorundadır.

kanma" dönemine sokulmuş; yönünü şaşırmış bir "hasta adam" gibidir.[78] Arif Dirlik, bu psikoanalitik sağaltım sürecinin kuramsal ve pratik reçetesini yazarken, bu tür hastalıkların, "radikal geçmişi hatırlamak" ile atlatılacağını ileri sürmektedir. Yani, bir anlamda yıpratıcı, tarumar edici ve yıkıcı, tam psikoanaliz.

Ben Arif Dirlik'i, Türkiye'nin 1939 sonrası hastalıklarını değerlendirmek ve 1919-1939 arası yaşadığı sağaltım dönemi ile 1960-1970 arasında yaşadığı psikoanaliz dinamiklerini, "global modernite" içinde yeniden keşfetmek için okuyorum.

Dedim ya, çok uzun zamandan beri, ondan habersiz bir biçimde ama onunla koşut eleştiriler yapan ve tarih yorumlamasına girişen bir kişi olarak, Dirlik'te sadece kendi kuramsal çabamın ve açılımının bir olumlamasını değil; ayrıca ve daha da önemli olarak, Murat Belge, Halil Berktay, Ünsal Oskay, Mete Tuncay, Baskın Oran ve Yalçın Küçük'ün, en hafif tabiriyle, olumsuzlanmasını da buluyorum.

Arif Dirlik'i okumak iki nedenle Türkçe okura elzem bir yararlılıktadır: (1) Boş hamasetçi böbürlenmeyi bir tarafa bırakarak, Türkiye tarihini, kurtuluş savaşı vermiş bir Üçüncü Dünya ülkesi olarak yeniden düşünmenin kuramsal çerçevesine yerleştirmek; (2) toplumsal-sınıfsal tarihi yerli yerine oturturken, post-yapısalcılıktan post-moderniteye kadar, kimlik, aidiyet, yerelcilik, "sınıf-üstü milliyetçilik," sınıf, ırk, din, yurtseverlik ve kapitalizm gibi tarihin içinde olan kavramları yeniden değerlendirmek için bir kılavuz biçiminde. Bu kılavuzda global bir yeni "Yön" göstermektedir Arif Dirlik.

Bir de, doğal ki, köşe yazıcılığına devşirilmiş olan post-modern entellektüellerimizin yazı uslûblarının amorfik kuruluğu ve iğrençliğine karşı, Dirlik'in mantıksal zihni zorlayarak beynimize jimnastik yaptıran uslûbundan devasa bir zevk almak için okunmalıdır Dirlik.

• • •

[78] Bu "beyin yıkanma dönemi" 1971'de Nihat Erim Bey'in Dünya Bankası'nın en parlak Başkan Yardımcısı Atilla Karaosmanoğlu'nun da içinde bulunduğu "Beyin Kabinesi" ile başlamıştır. Bu yazının yazıldığı tarihte ise Atilla Karaosmanoğlu tam bir ulusalcı olmuş ve globalizme karşı, Ziya Müezzinoğlu ile birlikte savaştığı söylenmektedir. Türkiye, 1970'den sonra, hem Doğu-Batı/Kuzey-Güney yönlerini şaşırmış; hem de Doğan Avcıoğlu ile birlikte başlayan psikoanaliz sürecindeki (1960-70 arası) YÖN'ünü kaybetmiştir.

İlginçtir, Türkiye ile AB arasındaki vuslata sonu belirsiz bir 20 yıl daha ekleyen 3 Ekim 2005 tarihinden; Batı tarafından İslami köktendinci bir "terör örgütü" olarak nitelendirilen Hamas'ın Ocak 2006'da Filistin Özerk İdaresinin "demokratik seçimle" iktidarına gelişinden ve Türkiye'de "çıkar amaçlı çete kurmak ve devletin düzenini bozmaktan" Şemdinli Davasında yargılanması istenen geleceğin Genel Kurmay Başkanı olan Orgeneral Büyükanıt olayından (Şubat-Mart 2006), ve yeni bir Şeyh Sait ayaklanmasına benzeyen Diyarbakır-Navşar kalkışmasından (Mart-Nisan 2006) sonra Arif Dirlik'in kuramsal çerçevesi daha da fazla ve özellikle Türkiye için önem kazanmaktadır.

Bu süreçte, global kapitalizme eklemlenmenin son sancılarını çeken bir ülke konumundaki Türkiye'de, kültürel farklılıkların 30 bin kişinin ölümüne yol açmış bir "savaş" aracılığı ile vurgulanması (Kürt, Alevi, vb.); Pierre Nora'nın "hatıralarla tarih" olarak eleştirdiği[79] geçmiş çatışmaların (1880-1916 Ermeni ve Rum tehcirlerinin, Balkan Savaşlarının, vb.) "soykırım" yaftası ile vakanüvisçe sorgulanması; ulusçuluk ile milliyetçilik arasındaki semantik farkın (sol-sağ) zihinlerde yaşasa bile, *praxis*'te kalkmış olan kurgularının (Yeşil-Kızıl Elma) tam ortasına oturmaktadır Arif Dirlik'in yaklaşımı.

AB sürecinin, Ermeni Trajedisi'nin güncelleşmesi, Türkiye Cumhuriyeti Ordusu içindeki totaliterlik-ceberrutluk ve global liberallik arasındaki çekişmenin dışavurumu izlenimi veren Büyükanıt'ın dava sürecinin, modern ulusal devletin vaadlerini yerine getirememesi ve/veya yolundan saptırılması ve ne işe yaradığı hiç belli olmayan, sadece beklentileri yükselten, ama gerçekleşmeyince de bir o kadar fazla hayal kırıklıkları ile aşağılık duygusuna neden olan imparatorluk geçmişi arasında yönü şaşırtılmış bulunan Türkiye, entellektüellerinin bütün bu sürecin yapısal ve sınıfsal dinamiklerini yeni bir gözle anlamaları için elzemdir Arif Dirlik.

Postmodernist söylemlerin kirlettiği bir yapısızlaştırma eylemsizli-

[79] Pierre Nora, "Reasons for the current upsurge in memory," Published 19 April 2002, Original in French *Transit:* Transit http://www.eurozine.com/journals/transit.html http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-en.html ve "Memory: from freedom to tyranny" http://www.fl.ulaval.ca/celat/histoire.memoire/histoire/cape2/nora.htm . Pierre Nora, Arif Dirlik'in de atıfta bulunduğu Türkiye'de az bilinen bir Fransız düşünür-tarihçisidir. Bkz: Arif Dirlik, *Postmodernity's Histories*, p: 48.

ğinin paslı ve çürük bir duba gibi su üstüne fırladığı bir dönemde, alternatif söylemlere de yer vermenin ekonomi-politiğini anlatan Arif Dirlik'in belki de Türkiye için tam okunma zamanıdır.[80]

[80] Bu Giriş yazısını bitirmişken, *Toplum ve Bilim*'in 105. sayısı (2006) elime geçti. Bu dergi uzun ve farklı dönemlerle Türk akademik hayatının sol kesiminin çarpık bir aynası olmasının dışında, genellikle yazı kurulunda kim varsa onun yazılarını yayınlayan ahbap işi-arkadaş çevresi bir akademik dergi olmasına rağmen, Türk sosyal bilimlerin tüm zaafiyetlerini sergileme işlevinin yanısıra güzel çalışmalara da, nadiren de olsa, yer verir. Bu 105. sayısı mutlu bir tesadüfle Arif Dirlik'in ele aldığı konuları işleyen bir tematik kapsama sahip: Hangi Merkez, Hangi Çevre? Genel olarak Şerif Mardin eksenli bazı makaleler, Mardin'in ne kadar komik-i "şerh" bir biçimde, İslamcılığın Atatürk modernleşmesine karşı geliştirdiği Amerikan yapısal-işlevcilerden apartma ve çoğunlukla da yanlış tarihi verilere dayanarak Osmanlı-Atatürk Dönemi-Günümüz şeklindeki, aslında bu üç dönemin gelişim çizgisinde tam kopukluklar yaşanan, devamlılığı merkez-çevre gibi kaba ve kullanışsız bir çerçeveye oturtmasının eleştirilerini yapıyor. Fethi Açıkel (Merkez-Çevre Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar) ve Menderes Çınar'ın (Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine) güçlü makaleleri ufuk açıcı ve değişik bağlamlarda Arif Dirlik ve benimle koşutluklara sahip. Ali Murat Özdemir'in geniş eleştirel literatür taraması ise (Uluslararası Ekonomi Politiğe Marksist Yaklaşımlar) konuya yeni başlayacaklar için en son bilgileri kapsıyor. Alim Arlı ise artık bir Şerif Mardin uzmanı olarak temayüz ediyor. Ancak beni bu Giriş yazımın çerçevesinde doğrudan ilgilendiren Suavi Aydın'ın "Merkez-Çevre Üzerinden Düşünceler" adlı makalesi. Hem sunduğu temel bazı Osmanlıcı paradigmaları alt üst edebilecek tarihsel vakalarla ve ithalatçı paradigmalarla oryantalist (Dirlik'in tanımlaması ile "kendini oryantalize" eden) bir tarikat-cemaat mensubu sosyal bilimcinin, yani Şerif Mardin'in amiyane tabirle neredeyse "çanına ot tıkıyor," hem de, Avrupamerkezci tarih anlayışının Türkiye tarihine getirdiği kısırlığı ve Barkan, İnalcık, Ortaylı gibi tarihi iğdiş eden tarihçilerin, "bugünün zihni ile dünü anlama" yanlışlığını vurguluyor. Ben şahsen Suavi Aydın'a, her ne kadar teorik ve bilimsel soyutlama olarak bazı şeyleri paylaşmasam da, teşekkür ediyorum. Bu makalede yazdığı sözü de, başına bir cümle ekleyerek şöyle okumak istiyorum: "[post-modernitenin girdabına düşmeden] Avrupamerkezci ve Weberci analiz çerçevelerimiz dışına çıkarak, siyasal gelişmeleri daha iyi anlamamıza yardımcı olacak başka araçlar geliştirmek; Eisenstadt ya da Shils gibi "büyük açıklama" peşindeki siyaset bilimcilerin ürettiği büyük metinlerin (meta-neratif) cazibesinden sıyrılmak gerekecektir. (...) Sadece belirli devlet belgelerinin sunduğu veriler dahilinde, bu belgelerin kastını aşarak ve sonuçta bunların devlet tarafından üretildiğini gözönünde tutmadan yapılan tarihçilik, çoğu zaman zorlama yorumlar ve bu yorumları esas alan siyaset bilimi ya da sosyoloji, merkez-çevre paradigması türünden ithal bir takım kuramsal araçların kolayca uygulanabildiği bir zihniyet yaratmıştır." (s. 92 ve 86) Aydın'ın makalesi ve derginin 105. sayısı, Dirlik ile ilgilenenlerce mutlaka okunmalıdır. Bu arada, Suavi Aydın'ın yine *Toplum ve Bilim*'in 96. sayısında yayınlanan "30'ların Tezlerine Dönüş, Anadolu'daki Proto-Türkler" başlıklı yazısında yer alan anti-ırkçı analizinin dışında, söylediklerine de katılmadığımı ekleyeyim. Bu konu şu an konumuz değil, ancak dolaylı da ol-

Modernizme karşı postkolonyal ve postmodernist eleştiri, sınıfsal baskı ve sömürünün üzerini örten bir kalkan ya da yorgandır. Türkiye için ise kalkan'dan çok, yorgandır. Bu postmodernist eleştiri (Murat Belge, Ali Bayramoğlu, Fehmi Koru, Yalçın Küçük, Etyen Mahçupyan, Ünsal Oskay, Halil Berktay, Baskın Oran, vb.'nin türünden sistem ve yapı eleştirisi.[81]), güvenlikli ve uyuşukluktan başka bir şey hissedilmeyen bir uyku durumuna geçmeye ve dış saldırılardan korunma güdüsünün ego tatminine yarayan[82] yeni sığınağı ve entellektüel sol'un yeni bir "global" batakhanesinde uyumak için üzerimize örttüğümüz yorgan değilse; o zaman komplo teorilerini olumlayan bir dış kurgulama-

---

sa bir bağı var: Avrupamerkezci tarih anlayışına ve meta-nerativiteye yukarıda alıntıladığım tarzda çok şaheser bir yaklaşımla karşı çıkan bir bilim adamının, Anadolu Türklüğü gibi Avrupamerkezci ve meta-nerativ akademik Türkolojiye tam karşıt bir hipotezi, sadece Atatürk döneminde ortaya atıldığı ve akademi dışı kişilerce şimdilik ele alındığı için "tezvirat" olarak nitelendirmesini de anlayamamış durumdayım. Güneş Dil Teorisi, bugün, Olcas Süleymanov, Nurihan Fattah (ve biraz da Umberto Eco) gibi araştırmacılarca, semiotik dil kuramlarının ilki olarak konumlanıyor. Konumuzla dolaylı olarak ilgili bir başka yazısı ise, içinde karşı çıktığım bazı öneriler olmakla birlikte, öğreticidir: "Tarih Karşısında Kültür Kavramı", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 94, Güz, 2002. Bu yazısı ve *Toplum ve Bilim*'in 94. sayısı, ayrıca, Arif Dirlik'in kültür ile ilişkili bu kitapta yer almayan yazıları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Belki bir başka yazıda bunu yaparım.

[81] Bu yazarlar farklı ideolojilere mensupmuş gibi görünürler ancak hepsi modernite-ye, Yalçın Küçük dahil, şu veya bu biçimde, bilinçli ya da bilinçsiz eleştiri yöneltmektedirler. Sadece bu anlamda değil, "boş" ama "hoş" yazmaları ve daha ziyade TV'lerde konuşmaları ile de medyatik postmodernisttirler.

[82] Bir örnek vermek gerekirse, "Foucault'nun akıl hastanesi" biçimindeki bu batakhanede, örneğin postmodernist duruş ile, kimliklerin sahiciliğine ve özgürlüğüne giden yolun, geçmişten özür dilemekten geçeceğine inanan bir Halil Berktay, "Ermeni Soykırımı" olarak adlandırdığı olguyu, sadece ve sadece kendi dayılarının bir kaçının, Girit'teki Rumlara karşı işlenen cinayetlere ortak olduğunu anneannesinden (belki de çok sevdiği suç ortağı olan dayılarından birinden) öğrenmiş olması nedeniyle bilimsel bir uğraş olarak incelemeye başladığını söylüyor olması bile "postmodern bir durumdur." Kanbağını, "tarihsel bir trajediye sebep olunduğundan ötürü" bir "özür dileme" ve "kabullenmenin" önkoşulu haline getiren bu "post-modern durumda" olan Halil Berktay, aynı zamanda, milliyetçiliğin de amansız bir düşmanı olarak kendini konumlamaktadır. Bir yandan kanbağını bilimsel bir tarih yazmak için yegâne motif ve tesadüfi bir önkoşul kabul ederek, diğer yandan da, kanbağının da aralarında bulunduğu bir yığın değişkenin yarattığı "milliyetçiliğe" düşman olmayı düşünerek Ermenilerin öcünü almaya kalkmaktadır bu bilim adamı, ve hem de Sartre'ın "kişilik varoluşunun tarihsel sorumluluğuna" canlı bir örnektir. Bu ise acı ve ironiktir ama, tarihin hep kanbağı ile mündemiç olduğunun ve kurulduğunun bir delilidir, sanki.

dır. Bu global batakhanede, çalışanların, her sömürülende olduğu gibi zevzeklikten hoşlanması; eğlenen üst katmanların da, salya sümük daha fazla sefahete gömülmeleri olağandır. Televizyonlar işte böyle bir batakhanenin, böyle eğlence mekanlarıdır.

Kısacası, Arif Dirlik'i okumak için, onun önerdiği şekli ile, ekonomi politik içinde, "radikal geçmişleri hatırlamak" gereklidir.

Ben bu Giriş yazısında, "radikal geçmişleri," ekonomi politik içinde, kendi birikimimle hatırlamaya ve hatırlatmaya çalıştım. Siz de kendi birikimizle radikal geçmişleri hatırlayın, ekonomi politiği unutmadan.

Arif Dirlik, bu hatırlama ve hatırlatma için başlangıç noktasıdır. Yoksa, sadece entellektüel bir "zevk unsuru olmanın dayanılmaz acısına" gömülür her yazdığı satır.

Veysel Batmaz
İstanbul
2 Nisan 2006

Üçüncü Dünya Hayaleti:
Global Modernite ve Üç Dünyanın Sonu

Özet:

"Üç Dünya" kavramı Avrupa-merkezci dünya haritasının çizilmesi için, 2. Dünya Savaşı ertesinde sömürgecilik sonrası dönemdeki sorunlarla uğraşmak üzere doğmuş olan bir üretimdir. Üçüncü Dünya'yı, ya kapitalizme, ya da sosyalizme ipotek etmek, ki bu Avrupa-merkezci dünya haritasının bir önermesiydi, aynı zamanda geleceğin, Avrupa kökenli bir seçenekler zincirine egemen kılınmasını işaret ediyordu. 'Global modernite' olarak adlandırdığım durum, Avrupa-merkezcilik-sonrası (post-Eurocentric) moderniteyi gösteren; moderniteden miras alınan zaman ve mekan kavramlarını bulamaç haline getiren bir duruma gönderme yapıyor. Bu durum, modernitenin ve Üç Dünya fikriyle kavranmaya çalışılan bu dünyalar arasındaki çatışmaların bir ürünüdür fakat bu çatışmalar hiç de umulan biçimdeki[1] bir görünüş (reconfiguration) yaratmamış, İkinci Dünyanın (sosyalist dünyanın) düşmesi ardından globalleşme olarak ortaya çıkan kapitalizmin yeni bir aşaması olarak kendini göstermiştir. Bu makale, bu yeni duruma (global moderniteye) ilişkin bazı sorunları tartışmaktadır.

[1] (ç.n.) "Umulan biçimdeki" dünya tek, her yerin aynı olduğu, modern, kapitalist ve Avrupa merkezci bir dünyaydı. Ancak böyle bir dünya henüz ortalıkta yok.

Bu makaleye Üçüncü Dünya teriminin günümüzdeki kullanımına ilişkin basit bir soruyla başlayarak, ilerleyen satırlarda bu terimin kullanımının çok daha karmaşık tarihsel ve teorik göndermelerini düşünsel olarak kurcalayacağım: Üçüncü Dünya terimi, sosyalist İkinci Dünyanın yok olmasıyla birlikte Üç Dünya şemasının semantik olarak anlamsızlaştığı bir süreçte neden yok olup gitmeyi reddederek, gündelik ve teorik kullanımda varlığını koruyor? Şu anda, çok açık ki, Üçüncü Dünya terimi ve onun kaynaklandığı "Üç Dünya kuramının" günümüz dünyası ile mantıksal olarak ilişkisiz olduğunu kanıtlayan bir yığın olgunun (ve eleştirinin) varlığı söz konusu, ki terimin ilk oluştuğu günlerde de açıklayıcılık gücünün olup olmadığını tartışmak mümkün. Gerçek şu ki, toplumsal bilim söylemi modernizmden globalizme kayarken, Üç Dünya fikrini de uluslararası olguları açıklamakta kullanmayı mantıksal olarak uygun olmaktan çıkartmış bir duruma evrimleşmiştir. Yeni-sömürgesel (*postcolonial*)[2] eleştirmenler,[3] bir zamanların Üçüncü Dünya'sını baştacı yapıp kutsarken, bu terimi çözümleme veya tanımlama aracı olarak kullanmayı artık reddediyorlar. Sabık sol radikallerin Üçüncü Dünyacılığı, bu ülkelerde patlayan gerici güçlerin global tahakkümü karşısında tuhaf ve yabansı kalıyor. Fakat hâlâ, hâttâ teoride bu terimi geçmişe havale etmiş bulunan bu makalenin yazarı da dahil olmak üzere bir çoğumuzun gündelik konuşmalarının ve akademik tartışmalarının hemen hepsinde düzenli bir biçimde, tanım-

[2] (ç.n.) "*Postcolonial*" veya "*postcolonialism*," kelimeleri, Türkçe'ye "yeni-sömürgeci" ya da "yeni-sömürgecilik" olarak çevriliyor. Ben ise, "al" son ekinin, "ci" olarak değil, "*social*-toplumsal'da" olduğu gibi, "sal/sel" olarak çevrilmesinin doğru olduğu düşüncesindeyim. Bu nedenle, İngilizce terim eğer bir "düşünce ekolünü" ya da "teoriyi" anlatıyorsa, "yeni-sömürgesel" olarak çevirdim. Bu terim, eğer zamanla ilgili bir dönemi gösteriyorsa, "sömürgecilik sonrası" olarak çevrilmeli. Bu çeviride zaman zaman her ikisini de kullandım. Bkz: en son dipnotu.

[3] (ç.n.) Dirlik bu eleştirmenler arasına Edward Said gibi oryantalizmi sömürgecilikle eşitleyen ve global kapitalizmi, yeni-sömürgeselci bir bakış açısıyla yorumlayan eleştirmeleri sokuyor. Bu konuda daha ayrıntılı ve post-modernist ve yeni-sömürgeselci tariçi ve toplum bilimcilerin eleştirisi ile ilgili bir başka yazısı ve kitabı için Bkz: Arif Dirlik, 'Yereldeki Küresel', (Çev: Selen Göbelez), *Conatus*, (1) Şubat-Mayıs 2004 ve Arif Dirlik, *The Psotcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Colorado: Westview Press, 1997. Türkçesi; *Post Kolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Çev: Galip Doğduaslan, 2005.

sal olarak anlam verdiği gerçekliklerle birlikte bu terim hortlamaya devam ediyor.[4]

Alışkanlık, tabii ki, terimin ısrarla bizlerle birlikte olmasını açıklayan ilk akla gelen nedendir, ancak bu neden, gündelik konuşmalardaki kabul edilebilir kullanımı açıklayabilir, yoksa, bu terimi, dünyayı ve dünya politikasını anlamak ve resmetmek için bir akademik açıklama olarak kullanma direngenliği gösteren, sanki bizleri adeta çılgınca büyülemiş bir cini kovmak için, son bir çaba olarak yapılan okumakta olduğunuz bu makale türü çalışmalardaki kullanım hezeyanımızı açıklayamaz. Hoşlanabileceğimiz bir başka olasılık da, belki, toplumsal bilimciler ve sol radikaller olarak çoğumuz, 2. Dünya Savaşı sonrasındaki yapılaşmayı bu terimle açıklama vurgusunun topuzunu biraz fazla kaçırdığımız ve terime, sadece ideolojik ve ütopyan temsilî bir önem atfetmekten ziyade, onun oluştuğu anlarda bile, daha sonraki gerçekliklere doğru aşan ve günümüz gerçekliklerini kapsayan derin bir teorik oluşum olarak bakmamız gerektiğidir. Ya da, bir başka anlamlı olasılık da, bu terim ile kapsanan dünyanın o parçası için kısa yoldan ve kolaylıkla ikâme edilebilecek uygun ve açıklayıcı, daha verimli ve doğru gibi gözüken bir başka terimin, örneğin Kuzey-Güney gibi, bulunamamasıdır. Ne denirse densin, Üçüncü Dünya terimi, sömürgecilik terimi gibi, sadece pozitivist anlamda tanımsallığı ima etmenin çok ötesinde artık kendi hayatını kurmuş gözüküyor. Ben ise bir başka şey önermek istiyorum: Üçüncü Dünya teriminin süregiden kullanımı, modernizm söyleminin varsayımlarının ısrarla bizi terketmeme olgusuna da dayanıyor, ki modernizm söyleminin varsayımları zaten baştan beri, Üç Dünya kavramını doğurmuş; şu anda da terimle kastedilen dünya, günümüz dünyasını biçimlendirecek güçleri bağrında taşıyor olmasa da, bu terimin gündelik ve akademik kullanımını devam ettiriyor. Bu nedenle, Üç Dünya kuramına veya Üçüncü Dünya terimine yönelebilecek her türlü eleştiri, daha ilk elde, çok geniş bir bağlamda modernizm söylemini hedef alan bir yapıya bürünmek zorunda.

İleriki satırlarda, "global modernite" kavramıyla işte bunu yapmayı deneyeceğim, bize aktarılan ya da globelleşme içinde yeniden hayat

[4] A Dirlik, 'Three worlds, or one, or many: the reconfiguration of global relations under global capitalism', *Nature, Society and Thought*, 7 (1), 1995, pp 19-42.

bulan tarzıyla modernite söyleminden çok farklı olan global gerçekliklerin güç/iktidar ve kültür noktalarını tartışacağım. "Global modernite" düşüncesi, bence, Üçüncü Dünya kavramının neden bizi kolaylıkla terketmemiş olduğuna dair ek bazı açıklamalar da getiriyor. Aynı zamanda, bu kavram, eğer Üçüncü Dünya teriminin, hâlâ global ekonomi politiğe ve kültürel jeopolitiğe uygunluğu devam ediyorsa, ortaya çıktığı dönemdeki gerçekliklerden çok daha başka olgulara işaret ettiğine dair önemli nedenler ortaya koyuyor. Bu olgular, 1945'den sonra sömürgeciliğin terkedilmesi esnasında olduğu gibi "sömürgecilik-sonrası" (*postcolonial*) olarak adlandırılabilecek olgular değiller; aynı zamanda global kapitalizmin yarım yüzyıllık sömürgesizleşme sürecinde işlediği biçimde yeni-sömürgeseldirler. Bu sömürgesizleşme döneminde, Üçüncü Dünya'nın dönüşümü, sosyalizmin düşüş ve çöküşü, global kapitalist bilinçliliğin doğması, birbirleriyle birlikte ilerlediler (ve yapısal bir yumak haline geldiler) ve 20.yy'ın son yirmi yılında iyice görünür oldular. Bu aynı dönemde, hiç de şaşırtıcı değil, Üç Dünya kuramına karşı teorik reddiyeler, sosyalizmin çöküşünün hemen öncesinden başlayarak seslendirildi. Şimdi, Üç Dünya düşüncesine yönelik eleştirilerin önemli konularını özetleyerek, bu eleştirilerin tarihsel gerçeklikleri nasıl gözardı ettiğini, bu Üç Dünya düşüncesinin, güncel yeniden biçimlendirmelerle dünyanın yeni kültürel ve ekonomi-politik haritasının resmedilişini çizen global moderniteyi nasıl tanımladığını, biçimlendirdiğini ve tartıştığını işaret edeceğim. Bütün bunlar, geçmiş ve güncelliğin tarihsel devamlılığını anlamak işevselliğini yok etmeden, daha önce yapılan Üçüncü Dünya kavramlaştırılmasının da gerçekliğe uygunluk ve açıklayıcılık gücünü eleştirel olarak sorguluyor.

Toplumsal Bilimin ve Radikal Sol Politikanın Üç Dünyası

Üç dünya fikri, tedavül gücüne sahipken, en azından kısmî olarak hem dünyanın hegemonik kavramsallaştırılmasına, hem de bu hegemonyaya karşı mücadeleyi temsile hizmet eden anlamıyla herkes tarafından kullanılması gereken bir kavram olarak oldukça azametli ve zorlayıcıydı. Bu fikrin kendisi, Soğuk Savaşın dünyayı iki temel güç bloğuna ayıran sömürgecilik ve sömürgecilik karşıtı hareketlerin karmaşıklığına bir yanıt olarak, 1950'lerde formülleştirilerek tedavüle (dolaşıma) sokulan Avroamerikan toplumsal bilimin modernizasyon

söylemi içinde oluşan bir yan üründü. Modernizasyon söylemi, politik önermeleriyle Avroamerikan hegemonyasının geçmiş ve o andaki toplumsal, politik ve kültürel paradigmalarının - kapitalist modernite paradigmalarının- bir güvencesini, ilerlemenin en üst paradigmaları olarak kabulünü, amaçlıyordu. İronik olarak, modernizayon kuramcıları tarafından tedavüle sürülür sürülmez, Üçüncü Dünya fikri, Avroamerikan hegemonyasından kurtulmayı amaçlayan radikal sol sözcüler tarafından sahip çıkılıp kucaklanarak, sömürgesizleştirme görevini tamamlama eylemini harekete geçirici ve global ilişkileri yeniden örgütlemenin bir aracı olabilecek, bir fikir gibi görüldü. Kayda değer bir saptama da, modernizasyon söyleminde ve Üçüncü Dünyacılıkta somutlaşan Üç Dünya fikrinin bu iki çelişkili anlayışının, eşzamanlı bir biçimde, global ilişkilerin yeniden eşbiçimlendirilmesi sürecinde sorgulanmasıyla yeni bir paradigmanın doğuşuna ön ayak olmasıydı: bu da 'globalizasyon'du.

Carl Pletsch'ın Üç Dünya fikriyle ilgili sorunların ufuk açıcı bir biçimde tartışıldığı 1981 makalesi, bu fikrin hâlâ canlı olduğu bir dönemde yayınlandı.[5] Pletsch, bu fikrin ampirik problemleri ile –Üçüncü dünyadaki ülkelerin birbirleri arasındaki farklılaşma ve benzemezlik problemi gibi ampirik problemlerle- uğraşmaktan ziyade, fikrin üretilmesinin altında yatan mantıksallıklar üzerinde yoğunlaştı. Makale, bu ampirik farklılaşma ve benzemezlik problemlerini de güçlü bir biçimde ortaya koyarken, ki bu konuya ilerki satırlarda daha fazla değineceğim, aynı zamanda ve daha önemli bir katkıyla, bir kavam olarak Üçüncü Dünya'nın anlamının, kucakladığı ülkelerin içsel özelliklerininden kaynaklanmadığını, fakat o sıralarda tomurcuklanmakta olan Soğuk Savaş sürecindeki kapitalist ve komünist toplumların bir çatışmasının türevi ve tortusu olduğu düşüncesini tartışıyordu. Pletsch, Fransız demografikçisi Alfred Sauvy'in 'Üç Dünya, Tek Gezegen' adlı 1952 makalesine gönderme yaparak, bu makaleyi, 1950'den sonra hızla artan sayıda 'Üç Dünya' terimini kullanan makalelerin ilklerinden biri olarak nitelendiriyordu. Sauvy şöyle yazmıştı: "seve seve, çatışan iki dünyadan bahsediyoruz; olası savaşlarını düşünüyoruz; birarada

[5] CE Pletsch, 'The three worlds, or divison of social sceintific labour, circa 1950-1975', *Comperative Studies in Society and History*, 23 (4), 1981, pp 565-590.

barış içinde yaşamalarını hayal ediyoruz, vs.; bunları yaparken de sıklıkla, dünya için hayli önemli olan üçüncü bir dünyanın varlığından, daha da önemlisi kronolojik olarak birinci dünyanın varlığından habersiz görünüyoruz."[6] Üçüncü Dünya jeopolitik olarak, kapitalist ve komünist dünyaların arasındaki rekabette, her ikisi tarafından fethedilmeye çalışılacak kadar önemliydi, fakat asıl önemi ve anlamı bir kavram olarak bulanıklığındaydı. Pletsch'in, "Üç Dünya kavramının derin yapısı" dediği tanımı burada biraz uzunca alıntılamak, Üçüncü Dünyanın üretilmesi altında yatan mantığı ortaya çıkartmak açısından kayda değerdir:

> "Gezegenin üç dünya olarak bölünmesinin çok soyut ve ve belirsiz ikili farklılıklara dayandığını görmek için, varsayılan realpolitik yüzeyinin çok altına bakmak gerekir. İlk olarak, dünya, 'geleneksel' ve 'modern' kısımlara ayrılmıştır. Sonra, modern kısmı, 'komünist' (veya sosyalist) ve 'özgür' kısımlara bölünmüştür. Üç dünya fikrinin altında yatan bu dört terim fazlasıyla genelleştirilmiş bir toplumsal semantik olarak düşünülebilir. Tanımladıkları şeylerin içlerinde saklı ilişkilerinden değil, birbirlerine karşıt olmalarından aldıkları anlamlarla belirlenirler bu terimler... Bu terimlerin kaynaklarını belirleyen kavramları açığa çıkartmak... üçüncü dünyanın barındırdığı diğer bütün imâlara ve bu imâları diğer dünyalara yapılan göndermelerlerle birlikte yapısal ilişkiler içine yerleştirmeye izin vermektedir. Üçüncü dünya, gelenekselliğin, kültürün, dinin, akıldışılığın, altgelişmişliğin (underdevelopment), nüfus fazlalığının, politik kaosun ve bir yığın başka olumsuzlukların dünyasıdır. İkinci dünya moderndir, teknolojik olarak donanımlıdır, karmaşıktır, belli bir yere kadar akılcıdır, fakat yetkeci (otoriteryen) veya tümel baskıcı (totaliteryen) ve boğucu, baskıcı ve en sonunda da verimsiz ve ideolojik yükle tanımlanan bir sosyalist elitin ideolojik sayıklamaları ile kirlenerek fakirleştirilmiştir. Birinci dünya saf olarak moderndir, bilimin cenettidir ve yararcı karar vericidir, teknolojiktir, verimlidir, demokratiktir, -kısacası özgürdür, dinden ve ideolojiden azade, bir doğal toplumdur."[7]

---

[6] İbid, s. 569'da aktarılmıştır.

[7] İbid, s. 571-572

Üçüncü dünya üzerinde, Birinci ve İkinci arasındaki amansız rekabet sürerken, modernizasyon söylemi üstüne üstlük bir de, üç dünya şeması tarafından biçimlendirilmişti; bu biçimlendiriliş tarihsel bir amaçsallıkla (teleoloji ile) Birinci Dünya'yı tarihin sonuna koyarak diğerlerinin kendi geleceklerinin nasıl olacağını gösteriyordu. Yalnız, bazı Üçüncü Dünya ülkeleri, bu modern kadersel sonuçsallığa[8], İkinci Dünyayı seçerek dolambaçlı yoldan varabiliyorlardı. Pletsch, özellikle 1955'deki Bandung Konfereransı sonrasında, Üç Dünya kuramının üçüncü dünyacılarca kullanılmaya başlamasının, terime öz ve süreklilik kattığına dikkati çekmektedir. Pletsch'in bu uyarısı, ne yazık ki, toplumsal bilim ile üçüncü dünyacı kullanımlar arasında çok az bir farkı da içerdiğinden, kavramın gerçeklikle ilişkisini irdeleyen çözümleme için kenarda (marjinal) bir öge olmaktan öteye geçememiştir. Aynı zamanda, üçüncü dünyacı kullanımına karşı da eleştireldir: "kendimize şu soruyu sormalıyız... tek gezegen üzerinde üç dünya olması fikrinin ta kendisi, nasıl olmuştur da, Soğuk Savaş karşıtlarını veya üçüncü dünyacı partizanları[9] bile kısıtlayarak, Üçüncü Dünya'nın [Birinci Dünya tarafından][10] zaptedilmesine ve sömürülmesine katkı sağlayıcı işler yapmaya zorlamıştır."[11]

Üçüncü Dünyacılık, Mark Berger tarafından da tartışılmıştır ve burada bu tartışmaya değinilmeyecektir.[12] Sanırım, Berger'in tartışmasında yok olan nokta şudur: Üçüncü Dünyacılığa neden bazı durumlarda Üç Dünya kuramının çekici geldiği, ve neden bu gibi durumlarda çok sonradan anlaşıldığı üzere, daha fazla önemli ve özsel olduğu

[8] (ç.n.) 'Telelology' kavramını bazen amaçsallık, bazen de sonuçsallık olarak çevirmek bana doğru görünüyor. Bkz: en son dipnot.

[9] (ç.n.) Üçüncü Dünyacılık, Frantz Fanon gibi militan teorisyenler tarafından ideolojik olarak benimsenen, radikal sol bir yaklaşımdır. Tito, Lumumba, Gandi, Nasır gibi politik uygulayıcıları vardır. Hâttâ Che Guavera'yı bile Üçüncü Dünyacı olarak adlandırabiliriz. 1955 yılındaki Bandung Konferansı Üçüncü Dünyacılığa ayrıca uluslararası ilişkiler literatüründe de bir statü vermiştir.

[10] (ç.n.) Köşeli parantez içindeki kelimeler, metne çeviren tarafından açıklayıcılık açısından eklenmiştir.

[11] İbid, s. 572

[12] (ç.n.) Cümlenin aslı şöyledir: *"Third Worldism is discussed extensively in the Introductory essay to this volume by Mark Berger, and does not call for prolonged discussion here."*

ile ilgili tarihsel bir açılımdan Berger'in tartışması yoksundur. Bu kavramın çekiciliği konusunda çok az kuşku duyulabilir; Üç Dünya, ütopyan bir kavrama dönüşmüş, hem kapitalist paradigmanın, hem de Sovyet biçimi sosyalizmin dengeleyici bir unsuru olmuştur. 1955'deki Bandung Konferansı'na katılmış olan bir karaderili Amerikalı, Konferans'ın hemen ertesinde şunları yazmıştır:

> "Koyu renkli yüzleri olan delegeleri izledikçe, acayip bir şeyin oluştuğunu gördüm. Bandung'tan önce, bu kişilerin çoğu birbirlerine yabancıydı. Konferans'ın ilk gününde de kaynaşmakta oldukça çekingen davranıyorlardı, ya Amerika'ya, ve/veya Rusya'ya dönüktüler. Günler geçtikçe, değişik bir haleti ruhiye içine girerek, ferahlamaya başladılar... Birbirlerini daha fazla tanımaya, tanıdıkça da birbirlerine karşı korku ve güvensizlikleri buharlaşıp, yok olmaya, ortadan kalkmaya başladı. Batı egemenliğinde yüzlerce yıl yaşadıktan sonra, birbirlerinden ne kadar farklı, birbirlerine ne kadar benzemez oldukları konusunda derin duygularla dolmuşlardı. Fakat şimdi işte, yüz yüzeydiler, ideolojik savunma mekanizmaları düşmüştü. Batının tecavüzcülüğüne karşı olmanın getirdiği olumsuz birliktelik ve birlik duygusu, olumlu bir şeyleri göstermeye başlamıştı... Gün be gün, koyu renkli Trotçkistlerle, siyah Müslümanlar ateşli bir ahenk içine giriyorlar, sarı yüzlü Çinliler ile kahverengi Endonezyalılar sıkı fıkı oluyorlar, karaderili Afrikalılarla esmer Araplar kaynaşıyorlar, güneş yanığı Burmalılarla, koyu kahverenkli Hindular sarmaşdolaş oluyorlar, tozlu gri renkli Milliyetçiler, sarı Komünistlerle öbekleşiyorlar ve Sosyalistler Budistlerle hasbihal ediyorlardı. Hepsi aynı sömürgeci geçmişe ve boyuneğmeye; koyu renklilik aşağılanmasına sahiptiler ve artık [birbirlerini yüz yüze gördükçe] hegomonik ideolojinin onların ilişkilerini biçimlemesine gerek kalmadığını anlıyorlardı."[13]

Bir ütopik andı bu kuşkusuz; sömürgeci karşıtı savaşımın sürdüğü dönem boyunca, yetişkinliğe adım atan koca bir nesli etkilemiş ve bu nesilde yaşamıştı. Bu satırları yazan Richard Wright belli belirsiz bir kuşku içindeydi bu ütopik anın sonuçları açısından, ancak diğer bir

[13] R Wright, *The Colour Curtain: A Report on the Bandung Conferance*, New York, World Publishing Co., 1956, pp: 175-176.

çokları gibi, o da, o anın büyüsüne kaptırmış gibi görünüyordu kendini. 1968'e doğru, radikal sol hareketin mayalanması sürecinde, Üçüncü Dünya, Birinci Dünyada yaşanacak bir değişimin ilhâmı oldu. "Üçüncü Dünya Darbesi" (*Third World Strike*). Siyahî öğrenci hareketinin bu sloganının özünde yatan hasret duygusu işte bunu yansıtıyordu.

Cezayir olayında Üçüncü Dünya'nın bir sorun olarak araştırıldığı çalışmasında, Robert Malley, Üçüncü Dünyacılığı şöyle tanımlıyordu: Üçüncü Dünyacılık,

> Üçüncü Dünya kitlelerinin devrimci isteklerine olan inanç, bu isteklerin gerçekleşeceğinin kaçınılmaz görülmesi, ve güçlü ve merkezi devletlerin bu süreçteki rollerinin varsayılmasıydı. Üçüncü Dünyacılık, politik bir doktrinden daha fazla bir şeydi: entellektüel bilgiye ve militan ideolojiye nüfuz eden kapsayıcı bir ideolojiydi. Buyrukçuydu; sedece hep olmuş ve olacak türden yegâne bir ideolojik referans olarak görüldüğünden değil, başarıyı ölçen, mağlubiyeti mahkûm eden, meşrulaştırıcı ya da küçümseyici araçlar yaratması açısından. Üçüncü Dünyacılık, sadece, Üçüncü Dünya'nın devlet adamları tarafından değil, hem Üçüncü Dünya'nın, hem de Batının sosyologları, tarihçileri, iktisatçıları, antropologları ve siyaset bilimcileri tarafından da ilhâm kaynağı olarak görülen bir bakış açısıydı.[14]

Üçüncü Dünya fikri, bir başka deyişle, sadece radikal bir sol bakışın politikayı fitilleyen atılımının Soğuk Savaş sürecinin diğer [birinci ve ikinci] dünyalarında yaratacağı patlamaları içermiyor, siyaset bilimi analizi açısından da oldukça fazla kabul edilebilirliği içinde taşıyordu. Üstelik bu sadece muhafazakar siyaset bilimcilerin değil, radikal sol araştırmacılarının da, modernizasyon söyleminden tatmin olmamışlıktan büyük ölçüde muzdarip, ister kapitalist varsayımlara, isterse sosyalist öncüllere dayansın, kabul ettikleri bir şeydi. Bu fikir uydurma bir icat olabilir, fakat, bu bile, kavrama öz ihsan eden belli bazı gerçeklilere dayandığını da gösteriyor. Bu durumda, peki, neden, diye sormamız gerekiyor, Üç Dünya fikrinin eleştirileri, Pletsch'inkiler de (ve bir yere kadar Berger'inkiler de) dahil, bu icadın tamamıyle So-

[14] R Malley, *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution and the Turn to Islam*, Berkeley, Univ. Of Cal. Press, 1996, p: 2.

ğuk Savaş semantiğinin bir üretimi olduğuna odaklanmış durumdalar.[15] Bu eleştiriler, bu terime içrek olan tarihe daha az dikkat ediyorlar; ki bu tarih, kavramın icadından önce oluşmuş ve bu kavramın içerdiği mesaja yekpare, ve icat edilir edilmez kullanımını güvence altına almış bir tarihtir. Pletsch açıkça, kendi yaklaşımının yapısal değil jenerik, genel olduğunu belirtse de, bu kavramın diğer ülkelerden (kapitalist Batı veya Sovyet bloğundan) farklı olarak paylaştıkları bazı ortak özelliklere sahip olmuşluklarının yarattığı bir mekansal topluluğu göstermeye hizmet ettiğini kabul etse de, bu kabulün göndermelerini izlemeyi devam ettirmiyor.

Burada, Sauvy'nin daha önce alıntıladığımız gözleminin altını çizebiliriz: "(...) *gerçekte Üçüncü Dünya, kronolojik olarak birinci dünyadır.*" 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Üçüncü Dünya diye tanımlanmaya başlanılan şey, Birinci ve İkinci Dünyaların çatışmalarından üreyen, sosyalist olmayan, pre-kapitalist olan ya da kapitalizm öncesini yaşayan, içlerinden bazı ülkelerin kapitalizm ve sosyalizm kurumlarıyla ileriye atıldıkları, geride kalmış ülkeler topluluğudur. Bu dünya, kapitalizmi, yabancı bir güç olarak sömürgeciler veya yarı-sömürgecilerin baskısı olarak ve sömürüsü aracılığı ile yaşamış ve tam da bu nedenle, sosyalizme geçmek için yeterli koşullara sahip olamamış bir dünyadır. Üçüncü Dünya, tortusal (*residual*) bir kategoridir, kapitalist ve sosyalist olmayan her ülkenin bocalandığı bir çöplük gibidir. Fakat fikir aslında, silsilesi olan, geçmişten akan bir soya da sahiptir. Bu dünya, Marxist radikallerin 1. Dünya Savaşı sonrasında sömürge ve yarı-sömürge olarak tanımladıkları bir dünyadır. Bu dünya, kapitalizm ve sömürgecilik döneminde, 19.yy'da ortaya çıkan hegomonik toplumsal bilimin, ilkel ve uygar olarak tanımladığı "zamanın dişleri arasında ot gibi öğütülmüş" dünyasıdır. Bu dünyayı Üçüncü Dünya olarak yeniden adlandırmak, 1. Dünya Savaşı sonrası yıllarda oluşan sömürgesizleşme sürecinin ve özellikle de 2. Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan kapitalizme karşı sosyalist seçeneklerin ürünüydü. Bu nedenle, bu yeni politik aktörün sömürgecilik karşıtı hareketin içinden neden muzaffer bir biçimde çıktığının, topluluksal olarak benzer savaşımlar içindeki diğerleri ile ortaklık duygusunu tatmaya başlamış olmasının veya

[15] MT Berger, "The end of 'Third World'?" *Third World Quarterly*, 15 (2), 1994, pp: 257-275

kapitalist veya sosyalist devletlere seçenek oluşturmasına yönelmenin çekiciliğinin esrarlı bir yönü olmayabilirdi.

Üçüncü Dünyacılığı tarihselliği içinde sonradan kabullenildiği gibi, egemen olan bir imge olarak, bu ülkeler arasındaki bölünmeyi yaratan farklılıkları geçici olarak örten bir yanılsama olarak görebiliriz. Bir de, onu, "seferberlik miti"[16] olarak da görebiliriz.

Bu, Üçüncü Dünya söylemi yaratarak, ülkelerarası farklılıkları devrimci yoldan yeni bir dünyaya dönüştürmeğe varacak bir hareket noktasıdır; 20.yy başlarında, Avroamerikan hegemonyasına karşı başlatılan savaşımın en erken önemlerine kadar uzanır. 2. Dünya Savaşı sonrasında "Üçüncü Dünya" terimi varedilmiş olsa da, bir kere yaratıldıktan sonra, uzunca bir süredir geçmişten beri hasret duyulan, kalkınma için seçenekleri içeren yol arayışları ile olağanüstü bir uyuşma göstermiştir. 20. yy. başlarında, Sun Yat-Sen gibi Çinli radikallerin, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki çelişkilerin çoktandır farkında oldukları gibi, ulusal kalkınma için diğer iki yola [kapitalist ve sosyalist yollara] bir seçenek olarak, daha özerk bir üçüncü yol'u tahayyül ediyorlardı. Aynı dönemde, Türkiye'den Hindistan'a, buna benzer bir bilinçliliği dünyanın başka bölgelerinde bulmak da mümkündü. Belki de en açık bir biçimde, üçüncü yol'a duyulan arzu Mao Zedung tarafından 1940'da ifade edilmişti. Mao, sosyalizmin Çin modelini, benzer diğer ülkeler için, kendi 'üçüncü yol'larını bulmaya yardımcı olacak biçimde, kopyalanacak bir model olarak değil, ilham alınacak bir model olarak sunuyordu.[17] Üçüncü Dünya terimi oluşturulduktan sonra, yeni kalkınma yolları aramanın politik bilinçliliği, Üçüncü Dünya teriminin Üçüncü Dünya'ya tahsis edilmesinin, hem althazırlığı, hem de yeniden biçimlenmesini sağladığı ayrıca tartışılabilir. Tanımladığı ülkeleri tek-

[16] "Harekete geçirme, seferberlik miti" deyişini A Woodside'a borçluyum. "The Asia-Pacific idea as mobilisation myth" A Dirlik, (Ed) *What is in a Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997. Radikal sol Asya entellektüellerinin 20. yy'a girerken oluşturdukları radikal söylemlerin ilişkilerini inceleyen bir çalışma için Bkz: RA Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the 20th century*, Durham, Duke Univ. Press, 2002. (ç.n.) '*Mobilisation myth*' kavramını, hem ekonomik, hem de askersel olarak Üçüncü Dünyacılığın bir söylemi olarak, "seferberlik miti" olarak çevirmeyi daha uygun buldum.

[17] Mao Zedong, *Selected Works*, Vol. 2, On New Democracy, Beijing, FLP, 1965, pp: 339-394.

düze (benzer homojen) olarak görmenin karşıtının daha da ötesinde, 'Üçüncü Dünya' terimi, bu tür bir kullanımda, ortak bir tecrübeyi, hem de ülkelerin birbirleriyle olan farklılıklarını da kabul ederek, işaret ediyordu. Üçüncü Dünya kavramının, Birinci ve İkinci Dünyalar arasındaki çelişkinin yapılandırması biçimindeki temsili (terimden ayrı olarak), potansiyel bir kalkınmasal[18] ve ütopyan proje olarak "üçüncü dünyalar" arayışının karmaşık tarihini gözden kaçırmaktadır. Bir de, bu seçeneklerin, üç dünyanın Soğuk Savaş bağlamında kavramlaştırılmasıyla, eğer tümden yokedilmesi değilse de, nasıl marjinalize edildiğini ve bu seçenek arayışını, arayışın kendisini toplumlara olan ilişkisizliğini öne sürerek ve bu toplumların zaten varolan ya kapitalizme ya da sosyalizme doğru ilerlemeleri gerektiğini ileri sürmesiyle nasıl yokettiğini göz ardı etmektedir. Üçüncü Dünya kavramını toptan reddetmek yerine, sosyalizmin düşüşü ile birlikte, bazı seçeneklerin, dönüştürülmüş bir terminoloji ile bile olsa, ulusal kurtuluşçu değil de, ulusalcı seçeneklere indirgenerek, Üçüncü Dünyaya ait olma duygusu ile koşullanmış olarak, gerçekten bir eve-dönüş[19] yapıp yapmadığını ciddi olarak düşünmemiz gerekiyor.

Pozitivist toplumsal bilim, üç dünya terimini gerçekliğin bir tanımı olarak hizmete sokmaya çabalarken, Üçüncü Dünyacılığın Üçüncü Dünyası bütünüyle ve açıkça politik bir kavramdı. SSCB ile kopuşu artık tüm dünyaya duyurduğu sırada, Çin Komünist Partisi'nin 1970'lerdeki üçüncü dünya fikrinde yaptığı vurgudaki o özel eğilim bunun bir kanıtıydı. Mao Zedung'un Üç Dünya Kuramı olarak yüksek sesle fısıldanan, daha sonra da Deng Şiaoping'in 1974'de Birleşmiş Milletler'in 6. Özel Oturumu'nda açıkladığı gibi, Çin kuramı şöyleydi: "ABD ve SSCB Birinci Dünyadır. Ortada Japonya, Avrupa ve Kanada ikinci dünyaya aittirler, bizler (Çin dahil, diğerleri) üçüncü dünyayız. ABD ve SSCB atom bombalarına sahip ve zengindir. Üçüncü dünya büyük bir nüfusa sahiptir. Bütün Asya, Japonya hariç, üçüncü dünyadır. Bütün

[18] (ç.n.) "*Developmental*" karşılığı olarak "Kalkınmasal" sözü pek Türkçede kullanılmıyor ama Dirlik'in bu cümlesine uygun olarak, kalkınmanın bir masal olduğunu vurgulamak için "kalkın-masal" hoş ve uygun düşüyor.

[19] (ç.n.) Yuvaya dönüş de diyebilirdim; ancak Türkiye bağlamında eve dönüş bugünlerde daha uygun.

Afrika üçüncü dünyadır. Latin Amerika üçüncü dünyadır."[20] Mao'nun Üçüncü Dünya algısı, modernizasyon kuramı söyleminin global mekansallığına tıpa tıp uyuyordu.[21] Bu algıda, Üçüncü Dünya, modernizasyon kuramı söyleminin önerisine aynen uyduğu halde, Birinci ve İkinci Dünyaların bileşimi değişiyor; ve sonuçta, bu iki dünyanın bütün kişi ve kurumları bakımından dönüştürücü sonulsallıklarının açısı ve Üçüncü Dünya ile olan ilişkileri değişiyordu. Bu artık, Üçüncü Dünya'nın mekansal konumunu belirleyen etmeni ekonomi politika olmaktan çıkartmış, sadece politik güç olarak görülmesini işaret etmeye başlamıştır. Deng'in döneminde ise, bu bölümleme, Çin'i İkinci Dünyaya yaklaştırırken, hâlâ radikal bir sosyalist statü iddiası, ilk iki dünyanın hegemonik gücüne karşı yürütülen bir sanal katkı olarak varlığını koruyordu.

2. Dünya Savaşı sonrasındaki Üçüncü Dünya icadı, eğer, sonraki üç on yılda hegemoni ile karşı-hegemoni savaşımlarının düğümü şekline bürünmüşse, bu fikrin sonradan rededilişi karşısında biraz da oturup, bu reddediliş bir başka politikanın sonucu mu diye düşünmemiz gerekmektedir. Pletsch'in makalesinin sonunda çok güzel bir kavrayışla koyduğu gibi: "*üçüncü dünyanın yerine konulacak yeni kavramsal şema her ne olacaksa, modernizasyon kuramları ve üç dünya kuramı [gözlüğü ile] baktığımızda, bu yeniden adlandırmayı görmüş olma becerimizi kutlamak yerine, kendimizi savunmaya almak daha uygun kaçacaktır.*"[22] Tehlike sadece akademik değil, derin bir biçimde politiktir.

1980'lerde sosyalizmin çökmesi ve dağılması, yüzeysel olarak İkin-

---

[20] Bu sözler, Mao Zedung tarafından, Zambia Başkanı Kaunda'nın 1974 Şubat'ında ÇHC'ne yaptığı ziyarette söylenmiş sözlerdir. B Chen tarafından '*Changes in China's international strategy and goals of the new Millenium*' başlığı ile Georgetown Üniversitesi'nde Diplomasi Çalışmaları Enstitüsü'ndeki konuşmada aktarılmıştır; http//ciaonet.org/wps.bog01, s. 3'de bulunabilir.

[21] (ç.n.) Deng Şiaoping, Fransa'da yetişmiş bir Marxist olarak, J.J. Rousseau'dan doğrudan etkilenmiştir. Richard Evans'a göre, Mao'nun sadece Üç Dünya teorisi değil, 'kitle çizgisi' önerisi de, hem Çin'in binlerce yıllık geleneğinden, hem de doğrudan Fransız Devrimi ve Jacobinlerden ve Rousseau'dan kaynaklanmaktadır. Bkz: Richard Evans, *Deng Xiaoping and the Making of Modern China*, Penguin, London, p: 93.

[22] Pletsch, 'The Three Worlds', p: 589.

ci Dünya açısından modernizasyon paradigmasının kehânetini yerine getirmiş hissini yaygınlaştırmıştı. İronik olarak, kapitalizmin sosyalizme karşı vayvela ile ilân edilen zaferi, modernizasyonun amaçsallığını doğrulayacağı yerde, eski ekonomik ve politik ölçütlere göre tanımlanmış global mekansal ayırımların sistemik sınırlarını kırarak yüzeye global kriz, buhranlar ve ayrışma noktaları çıkarttı ve geleceği daha fazla sorunsallıkların içine itti. Bu açılımla, bu yeni dünya durumunu, farklı farklı okuyan, Üçüncü Dünya kavramının iki ayrı eleştirisini, bu nedenle burada ele almaya değer buluyorum.

Birincisi, yeni-sömürgesel eleştiridir, bu eleştiri tüm "kuruluş tarihlerine"[23] karşı sorular yöneltmiştir. Sözde 'yeni-kuruluş tarihi' de denilen bu yaklaşım, özselliği ve yapıyı ve türdeşsizliğin hemen olumlanmasının tümünü birden reddetmekle kalmamakta, aynı zamanda Üçüncü Dünya diye bir özneyi de kategorik olarak reddetmektedir. Bir yazarın dediği gibi:

> "Üçüncü Dünya'yı, dinselik, alt-kalkınmışlık, sefalet, milliyetlilik (nationhood) ve Batılı-olmayan gibi indirgenemez özlerle eşleştiren düşünce tarzlarının reddedilişi, zihnimizde varlığını sürdüren özsel kategorilerin --doğu-batı; Birinci Dünya, İkinci Dünya—o sakin varlığını tedirgin etmektedir. Bu rahatsızlık, Üçüncü Dünya'yı, tarih içinde tutarsız olarak seslendirilmiş şekliyle değişen konumlara itip kakmayı olanaklı kılmaktadır. Bu şekliyle görüldüğünde, Oryantalist, ulusalcı, Marksist ve diğer tarihyazımları, kendilerinin bilgi nesnesi olarak üçüncü dünya üzerine tutarsız denemeler olarak görünür hale gelmektedir. Sonuçta, sabit ve temel bir nesne olmaktan çok, üçüncü dünya, bir dizi tarihsel konumlanmaların adı olur ve hâttâ özcülüğü beyan edenleri de kapsar."[24]

Burada reddedilen, görülüyor ki, Üçüncü Dünya kavramı değil, sabit bir kategori olarak Üçüncü Dünya'dır ki, bu da, dikkati, yapılardan ve yapısal çelişkilerden uzaklaştırarak, sadece "mekan" ve "farklılık" politikalarına yöneltmektir. Üçüncü Dünya söylemsel bir oluşum gibi

---

[23] (ç.n.) "Foundational histories" için Bkz: Bu kitabın Terimlerin Tanımı Bölümü.

[24] G Prakash, "Writing post-Orientalist histories of the Third World: perspective from Indian historiography" *Comperative Studies in Society and History,* 32, 1990, pp: 383-408

bir kavram olarak varlığını hâlâ korumakta, değişik tarihî bağlamlara ve ideolojik beyanlara göre farklı biçimlerde yapılandırılmaktadır.

İkinci eleştiri, Aijaz Ahmad tarafından Üçüncü Dünya literatürünün çok önemli bazı yapıtlarını eleştirirken ortaya atılmıştır. Ahmad üç dünya bölümlemesinin terkedilmesini savunmaktadır:

> "Üç dünyada değil tek dünyada yaşıyoruz. Bu dünya global bölünmenin her iki yakasında da sömürgecilik ve emperyalizm tecrübesini yaşamaktadır... geri kapitalizmle biçimlenen toplumlar da, ileri kapitalist ülkelerdeki gibi sınıflardan oluşmakta; sosyalizm sadece İkinci Dünyaya hapsedilecek bir şey olmaktan çok, diğer ülkeleri ve tüm dünyayı mücadele bayrağı olarak doldurmakta; kapitalizm de tüm dünyada yaygın bir biçimde yaşamakta; kapitalist sistemin farklı kısımları ikili karşıtlıklar olarak değil, çelişkili bütünlükler olarak bilinmekte ve evet, farklılıklar görülmekte ama daha fazla benzerliklere rastlanmaktadır."[25]

Ahmad'ın Üçüncü Dünya'yı reddetmesi, yeni-sömürgesel eleştirinin antitezi olarak hâlâ [zihinlerde] barınan bir akıl yürütmeden filizlenmektedir: yani, kapitalizmin tüm küreyi türdeş (homojen) olmasa da, tekdüze olarak biçimlendirmekte oluşundan kaynaklanmaktadır.

Bütün bu Üçüncü Dünya kavramı eleştirilerinin menzili içinde, kavramın sunduğu çözümsel ve politik sorunların tamamı resmedilebilinir. Özetlersem:

(a) Kavram, temsil ettiği gerçekliğe içsel olarak ilişkilendirilebilecek bir yapıya sahip olmadığından, söylemsel bir inşa olmaktan öteye gitmez; daha çok, Üç Dünya'yı bölümleyen ideolojik bir yapılaştırmanın ürünüdür. Pletsch için böyle bir bölümleme ilk olarak kökeninde, Avroamerikan toplumsal biliminin, kapitalizme yüklediği amaçsallığın egemen olduğu bir bakış açısının sorumlu olduğu bir durumdur. Daha 1976'daki bir makalesinde Anouar Abdel-Malek, Üçüncü Dünya entellektüellerinin kafa karışıklığına sahip düşüncelerle bu egemenliği yaşattığına işaret etmişti. Şöyle yazıyordu: "*Üçüncü Dünyacılar, yani, entellektüellerin ve politikacı sınıfının Batılılaştırılmış bölümü, nesnel olarak, farklı hegemonik güçlerin bir nevi '[düşünsel] kompo-*

[25] A Ahmad, *Theory: Classes, Nations*, Literatures, London, Verso, 1992, p:103.

radoru' rolünü üstlenerek, 'Batı'nın Üçüncü Dünyası' görüşünü kabul etmektedirler."[26] Daha güncel eleştiriler ise, Üçüncü Dünya kavramının, Üçüncü Dünya'dan bir ülkeye, Üçüncü Dünya ülkesi olma statüsünden kurtulma aracı olarak, o ulusa ve ulusal savaşımının dolayımıyla ulusalcılığa ve ulusalcı tarihçiliğe olan araçsal katkısını sorgulamakta daha da ısrarcı görünmektedir.

(b) Tortusal [doğal,öz olanın dışında] bir kategori gibi temsil edildiğinde, Üçüncü Dünya kapsamı içine sokulan ülkelerin kendi tarihleri içinde özerk bir varlıklarının olmaması ve bu nedenle sadece geri bir konumdan ileri bir konuma geçiş sürecinde bulunan arızi ülkeler olmaları sözkonudur.

(c) Üçüncü Dünya kavramı, öyle tanımlanan ülkeler topluluğu içindeki türdeş olmamayı ve aynı zamanda toplumlara özgü farklılıkları silmektedir. Pletsch'in eleştirisi, temel olarak, türdeş olmamayı ortadan kaldırmaya yöneliktir, ancak farklılıkların nerelere konumlandırılacağı konusu açık olarak tanımlanmamıştır. Yeni-sömürgesel eleştiri, uluslararası veya ulusal düzeylerde türdeş olmama konusuna özel bir ısrarda bulunmakta; farklılığı post-modernist duyarlıkla gündeme getirmektedir. Bu da sonul olarak, 'yerellik' ve 'kimlik' konularında yoğunlaşmaya yol açmaktadır. Ahmad'ın eleştirisi ise bu farklılığı sınıfsal düzeyde konumlamakta, ulusal sınırların ötesinde, ironik olarak uluslararası (*international*) bir konumdan çok uluslariçi (*intranational*) bir konuma yönelmektedir.

Bu eleştirel önermelere karşı olmak için artık çok az nedenimiz var: Günümüzde, Soğuk Savaş'ın yapısal boyunduruğu ortadan kalkmışken; Üçüncü Dünya'nın kendi arasında, kendisiyle savaşır görünümü varken; sermayenin globalleşmesiyle her geçen gün Üç Dünya arasındaki sınırlar yokoluyor gözükürken, tek tek toplumlar ve milliyetler, ulus-devletlerin hükümranlıklarına karşı gelen yeni sınırlar ileri sürerken, yukarıda özetlenen Üçüncü Dünya bölümlemesine karşı yapılan eleştirilere bir şey demek çok zorlaşmaktadır. Sınıf ve cinsiyet çelişkilerinin olduğu yerde, artık yerel, ulusal ve uluslararasının ne olduğunu ayırt etmek giderek zorlaşmaktadır. Ahmad'ın sınıfın birincil, te-

[26] A Abdel Malek, 'The Third World and the Orient', in Abdel Malek, *Civilisation and Social Theory*, Albany, SUNY, 1981, pp: 130-138.

mel olduğu ısrarı hiç de yanlış değildir; sermayenin globalleşmesiyle, ilk kez, sınıflardan ulusal olarak değil, global olarak[27] söz etme olanağına sahip görünüyoruz. Diğer yandan, politik savaşımların yerelleşmesi açısından, yerellik politikalarında ve her kategoriyi yerelleştirmekte ısrar eden yeni-sömürgesel eleştiricilerin de doğruluğu aşikâr gibi düşünülebilir. Belki de herşeyden daha görüngen olan, daha önceki ikinci ve Üçüncü Dünya başkentlerinde birinci dünyaların oluşması; Birinci Dünya'nın başkentlerinde de üçüncü dünyaların ortaya çıkmasıdır.

Ancak, sözelleştirildiği biçimde, bu tür eleştirel önermeleri kolayca kabul etmek, ciddi soruları da beraberinde getirmektedir. Türdeşsizliği tanımak, global olarak yapılaştırıcı güçlerin varlığını reddetmeyi gerektirir mi? Tersi, bu tür bir kabul, ülkelerin türdeş olmadıklarının kabulü, global olguyu açıklama yetimizi daha da kısıtlayan bir global ilişkileri pürüzsüzleştirme önerisi midir? İkinci olarak, eğer Üçüncü Dünya, tarihsel olarak koşullanmış söylemsel bir inşa ise, diğer bütün inşalar da geçerli mi varsayılacaktır? Diğer seçenek dahilinde olan, söylemsel ve tarihsel olarak koşullanmış ideolojik inşaların politik göndermelerini de eşit olarak sorgulamamız gerekmez mi? Üçüncü Dünya'nın radikal sol yorumlamaları, Abdel Malek'in yaptığı gibi, Batı'nın "diğeri" olarak "üçüncü dünyalaştırılan" bir "düşünsel komparadorluk" olarak çok zor adlandırılabilir. Tezatlarının tamamıyla birlikte, Ella Shohat şöyle yazmaktadır: "Üçüncü Dünya," savaşımın ortak paydalarını gayet güzel varetmektedir. "Üçüncü Dünya[cılığın] toplu duası," yeni-sömürgecilik ve içsel ırkçılık tarihini paylaşan farklı halklar arasında...birlik oluşturabilmek için yeterli inancı oluşturmaktadır. Eğer bu tür ortak paydalara inanmıyorsanız, o zaman gerçekten de "Üçüncü Dünya" terimini elinizin tersiyle fırlatıp atmanız gerekebilir.[28]

Yeni-sömürgesel eleştirinin popülerleştiği bu günlerde, (meta-neratif—üst-metinsel ve temelci kategorilerden[29] kuşku duyan) farklılık üzerine temellenmiş önermeler [oldukça] yaygınlaşmıştır. Türdeşsiz-

[27] (ç.n.) Buraya, "Marx'ın dediği gibi..." cümleciğini eklemek gerek.

[28] E Shohat, "Notes on the Post-Colonial," *Social Text*, 31-32, p: 111

[29] (ç.n.) "*Meta-narrative ve foundational*" karşılığı olarak çevrilen "üst-metinsel/anlatılar" ve "temelci" yaklaşımlar, tarihin bir determinizm içinde amaçsallığa sahip olduğunu ileri süren, kendini en iyi Hegel'de somutlaştıran yaklaşımlardır. Post-modernist ve post-kolonyal (yeni-sömürgesel) yaklaşımlar bu tür tarih yazımına karşı çıkmaktadırlar.

liğe olan ilgi eleştirel bir itki ile ortaya çıksa da, belli bir yapısal bağlam duygusuyla eşlik ederek, eleştirelliğe kendi çağrısının yollarını kesen radikal ampirisizmle (*radical empiricism*) sonuçlanır. Örneğin, Pletsch, Üç Dünya kuramını şunun için eleştirmektedir: "*[Bu kurama göre,] eğer, "ötekinin" sadece kendi içselliği ile değil, gözlemciden*[30] *farklılığı olarak tanımlandığını hatırlarsak, küre'nin toplumlarının birbirlerinden farklılıklarının anlaşılmasını elde ederiz.*" Kendi makalesi olası bir başka çözümlemeyi (veya 'toplum' dediği şeyi hangi düzeyde anlayacağımızı) sunmasa da, onun Tocqueville'den aktardığı giriş alıntısı bazı ipuçları veriyor: "Yüce Yaratan, insan ırkına [toplulukluk] toplu[31] olarak bakmaz; fakat bazen tek bakışta ve bazen sürekli bir taramayla ve insanlığı oluşturan varlıklarda, her bir insanda olan, onu hemcinslerine bağlayan benzerlikleri ve onu hemcinslerinden ayıran farklılıkları ayırd eder."[32] Yine de bu alıntı [Pletsch'in analiz birimini anlamak için] pek yararlı değil; ampirisizmiyle, bireyin dışında bir şeyleri karşılaştırıp karşılaştıramayacağımızı ya da karşılaştırma yaparken bireysel insanda kalıp kalamayacağımızı bize söylemiyor. Bireylerin arasındaki farklılıları ayırd ediyor da Yüce Yaratan, şu anda tartıştığımız konuyla ilgili olan şeyi, neden tek bakışta insanlığı oluşturan tüm ulusların, onları farklı "dünyalar"a yerleştiren benzerliklerini ve farklılıklarını tefrik edemiyor?

Pletsch'in 'içsel koşullar' konusundaki, ya da yeni-sömürgesel zihniyetin 'özcülük'teki[33] ısrarı, diğer yandan, Üçüncü Dünyanın, ötekilerin dışında bırakılması sorununa adetâ eşi olmayan bir biçimde odaklaşıyor. Üçüncü Dünya kavramının doğasına içkin olmamasına karşın, bu kavramı özcü veya içsellik nitelemesiyle ilişkilendirmek, (bilimsel ve toplumsal yasaların içine gömülmüş nitelikler bulan) Marxist toplumsal bilimlerin veya hafızalardan artık silinmiş olan Oryantalist veya ulusalcı tarih yazımı da dahil olmak üzere, [geleneksel] toplumsal bilimlerin bilimci ve amaçsalcı nitelikleriyle ilişkin olabilirliğini rahat-

[30] (ç.n.) Gözlemci hangi dünyadan bakıyorsa... "diğer-öteki" o dünyadan farklı olarak tanımlanıyorsa...

[31] (ç.n.) "the Deity does not regard the human race collectively..." karşılığı olarak çevrildi.

[32] Pletsch, "The Three Worlds," p: 590

[33] (ç.n.): "Özcülük" için Bkz: Bu kitabın Terimlerin Tanımı Bölümü.

lıkla gözlemleyebiliriz. Bu yaklaşımlar, çok genel olarak 'dünya-sistemi analizi' olarak adlandırılan çözümleme ile birleştirilerek, örneğin, sorunu, özü itibariyle değil, global ilişkilerin tarihsellik içinde değişimi açısından incelemektedir. Başka açılardan sorunları olmasına karşın, dünya-sistemi analizi, bu konuda sorumlu tutulamaz, tabii, eğer kapitalizmi ve milliyetçiliği global ilişkileri biçimleyen güçler olarak inkâr etmeye hazırsak... ki yeni-sömürgesel eleştirinin bazı versiyonlarının bu reddiyede bulunmakta olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Türdeşsizliğe olan ısrar yapısal bir bağlama gönderme yapılmadan benimseniyorsa, ironik olarak, farklılıkları türdeş hâle getirmeye doğru ilerlemektedir, sanki tüm farklılıklar birbirlerinden yerellik ve güç dağılımı açısından eşit olarak farklıymış gibi. Bu durumda şunu önermek olası hale gelmektedir: Farklı türdeşsizlikler (örneğin, cinsiyet, sınıf heterojenlikleri), birbirlerinden nitelik olarak farklıdır ve 'farklılık politikaları' içine sokulamazlar. Benzer bir biçimde, 'öteki'nin öznel olarak algılandığını kabul etmek, gerçekte, benlik ve 'öteki'nin yapısal olarak çok farklı güç konumuna yerleştirmeyi dışlamamaktadır; bu farklı güç konumlaması ise bu günlerde, piyasa, ve özellikle başta 'pazarlık' veya müzakere terminolojileri kullanımında oluşan durumlara uygulanmasında görmezden gelinmektedir.

Buraya şunu da hemen eklemek isiyorum: yapısız bir türdeşsizlik ısrarı ile global ilişkilerin 'düzleştirilmeleri', ['pürüzsüzleştirilmesi'], karşısında, türdeşsizleştirilen bir yapısal birlik bulmaktadır. Bu tam da, Ahmad'ın, ulusal mı, yerel mi, etnik mi yoksa cinsiyetle ilişkin mi olup olmadığına bakmaksızın, kapitalizmin altındaki dünyaya, sınıfsal çizgide tekdüzeleştirilmiş bir aynılıkla bakma ısrarıdır. Üçüncü Dünya meselesi açısından, burada şunu ifade etmek mümkündür, bazı (özselliklere değil de) yapısal ilişkilere atıfta bulunarak ve gerektiği gibi tarihselliği içinde kullanarak, bu kavram global ilişkiler için bir dizi sınır çizme farklılığı içinde önemli bir sınırlama farklılığını da kullanılabilir hale getirmektedir. Bu sınır farklılıkları, yeni kuramsal çerçeve seçeneklerince, her ne kadar, bu kavrama yönelttikleri eleştiriler açısından geçerli gibiyseler de, silikleştirilmiş durumdadırlar. Bu tür bir bağlam yüküyle Birincisinin içindeki bir Üçüncü Dünyadan sözetmek, Üçüncü Dünyayı Los Angeles veya Eugene ile ya da Somali ile eşitlemek değil,

fakat bu kavrama bir önem atfetmek ve global kapitalizm içindeki gizlenen bazı ilişkileri açığa çıkartmak demektir.[34]

Eğer başta sorduğum soruya dönersek, bu terimin politik ve toplumsal bilimlerin söyleminden çekip gitmeyi reddetmesinin altında iki temel neden bulunabilir. Üçüncü Dünya, Mao'nun bu makalede alıntıladığım sözlerinde belirtildiği gibi, dünyanın bazı yerlerinde yaşanan belli bir hayat tarzını ve politik etkinliği tanımlamaktadır. Bu arada, sadece terimin mekansallaştırmasını değil, fakat 'dünyalar' içinde toplumların birbirleri ile olan ilişkilerinin konumlamasını da değiştiren, yerlerin [ülkelerin, toplumların] dağılımında ve politik etkinliklerin doğasında oluşan bazı alt üst oluşlar da yaşanmıştır. Fakat, bu alt üst oluşlarla da karşılaşılsa, bu terimle tanımlanan hayat koşulları, Üçüncü Dünya diye adlandırılan alanların büyük bir kısmında, terimin ilk dönemlerinden –sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası dönemlerden-, en erkeni de Sauvy'nin, 'kronolojik olarak birinci dünya' dediği dönemlerden bu yana anlatılmak istenilen şekliyle varlığını tam anlamıyla sürdürmektedir. Bu hayat koşulları, bazı ülkelerde orada yaşayanları artık hayatın kenarına kadar getirecek boyutlarda kötüleşmiş; yeni sınırlar yaratırcasına, ilk dönemlerde çizilen Üçüncü Dünya'nın coğrafi sınırlarının da ötesine taşmıştır. Bu kavram, bölgesizleşme anlamında daha önceki dönemlerden daha soyut bir hale gelmekte, fakat öte yandan hayat koşullarını tanımlamakla doğrudan ilişkili olarak tam bir somutluk kazanmaktadır.

Bu somutluk kazanma durumu, sanırım, terimin bizimle birlikte hâlâ yaşamasının ikinci nedenidir. Belirli bir politikanın ifadesi olmuş, Üçüncü Dünyacılığın Birinci Dünyanın sömürgeci/kapitalist toplumlarına karşı yöneldiğinden çok daha farklı bir politika da olsa bu, yeni bir politika haline dönüşmüştür. Bu yeni politika, sadece tek başına kalmış hegomonik bir güce karşı ilişkilerin dönüştürülmesi amacına yönlendirilmiş değildir; bu, sosyalist muhalefetin kısıtlamalarından kurtulmuş olarak ve bir de, Avrupa'daki zorlu müttefiklerinin, geç-Maoizmin İkinci Dünyasının ve, ya hegemonik yeni-liberal politikalar

[34] Bu konuda daha fazla bir tartışma için Bkz: A Dirlik, 'Global Modernity: Modernity in an Age of Global Capitalism' *European Journal of Social Theory*, (yayınlanacak).

ya da sağcı bir yerlicilik arasına tepetaklak düşmüş, genellikle de her ikisinin bir karışımı olan politikalarıyla Üçüncü Dünya ülkelerinin politikasıdır. Köktenci kurtuluş ideolojileri, kendilerini bir zamanlar yaratmış olan sosyalizmin heyecanlandırdığı umutların sönmesi ile birlikte, global bir vazgeçme içindedir. Bu vazgeçme, kapitalist ütopyacılık, dinsel selametin atavistik vaatleri, ataerkil düzen, saf etnik politika, ve benzerleri gibi manevi hayâller dışında, ölü evindeki ziyafette sabahlarcasına, bütün maddi ütopyan lezzetlerden kuşkulanma ile sonuçlanmıştır. Bu manevi hayâller, politik dar görüşlülüğü ve epistemolojik yerliciliği[35] ve bu tür değerleri temsil eden veya manipüle eden otoriteryen liderliği cesaretlendirmektedir. Bu durumu aşağıda biraz daha irdeleyeceğim; bu durumu 'global modernite' olarak tanımlıyorum ve böylesi bir oluşumun Üçüncü Dünyacılığa nasıl bir politik önem vermeye devam edeceğini ve bunun nasıl da Üçüncü Dünya fikrini oluşturan koşullardan kökten bir biçimde farklı başka koşullardan doğduğunu açıklamayı umuyorum.

Global Modernite

Globalizasyonun modernite ile ilişkileri kararsız, ne yapacağını bilmez bir ilişkidir; son yirmi yılda gerek toplumsal bilimlerin, gerekse politikanın söyleminde bu kararsızlık yankısını [lâyıkıyle] bulmuştur. Globalizasyon söylemi, hem bir yandan, hegomonik bir modernizasyonun, hâttâ daha öncesinin baskıcı, ceberrut sömürgecilik söyleminin bir uzantısıdır; özellikle, şimdi ABD üzerine merkezîleşmiş ve onun gücünün hizmetine girmiştir. ABD'nin peşinden örüntülenen kapitalist modernitenin amaçsallığını içinde taşır ve bu örüntüyü, toplumları ABD'nin politik, askeri ve kültürel güçlerince boyunduruk altına alınması için globalleştirmeye çalışır. Fakat, öte yandan, ironik olarak, bu modernite paradigmasının mekansal yayılması, kapitalist modernitenin çelişkilerini evrenselleştirerek, sosyalizm de dahil olmak üzere, o toplumların geçmişleri ile kapitalist modernite arasında oluşagelen çelişkileri kapitalizmin aile içi çelişkileri şekline sokar. Bunun en önemli sonuçlarından biri, Avrupa-merkezli modernitenin

[35] (ç.n.) "*Epistemological nativism*", bilginin yerli kaynaklardan doğarsa doğru ve o toplum için yararlı olacağını savunmak.

farklılıkları zamanlaştırmasının (modern-ilkel; geri, modern öncesi ya da geleneksel gibi), farklılıkları yeniden-mekanlaştırması haline sokulmasıdır; yarattığı farklı modernlik mekanları modernitenin kendisi ile çelişen kültürel iddialarda bulunur.[36] Bu yeni durum, eski dönemdeki Avro-Amerika'nın koruyuculuğunu yaptığı hegomonik moderniteye karşı, yeni, çoklu ya da alternatif modernlik mekanları (ya da zamansallık tanımlamaları) taleplerinde ifade bulur. Avroamerikan modernite paradigmasi yok olmamıştır, gayet tabii, fakat, öte yandan, modernite üzerinden kültürel hak iddiaları, sıkça unutulur ki, hem genellikle geçmiş çatışmaların mirasıdır, hem de karakterlerini bu çatışmalardan almışlardır. Fakat çok az kişi inkâr edebilir ki, sermayenin globalleşmesinde başarılı oyuncular olan toplumların içinde yeni bir güçlülük ve iktidar duygusu uyanmıştır; bu da hemen kaçınılmaz olarak kültürel bir sermayeye, globalleşmenin kültürel tekdüzelik baskısına karşın kültürel olarak farklılığı talep eden bir kültürel hak iddiasına dönüşmektedir. İşte bu koşul, bir teklik olarak, 'global modernite' olarak tanımladığım durumdur, farklılıklar, alternatif veya çoklu moderniteleri değil, tek bir modernitenin içindeki çatışmaları [çelişkileri] temsil eder. Her şeye karşın, bu çatışmalar, egemen bir amaçsallığın kendinden emin telkinlerine karşı rahatsız edici güce sahiptirler, ki bu telkinler çoklu moderniteleri değil, varolan iktidarın biçimlenmesinin savunulması ve sürekliliğinden çok moderniteye doğru oluşan bütün yönsemelerin yitirilmesine işaret ederler. Modernite, aynı Avrupamerkezlilikte olduğu gibi, tam da global bir zafer kazanacakken yıkıntılar içine gömülür.

Modernitenin yeniden-kavramlaştırılması (ondan tümüyle feragat edildiği noktada) bu son dönemin bilimsel çabalarının amacı oluvermiştir: tüm ideolojik ve metedolojik ayırımların ortak paydası olarak. Avrupa-merkezcilikten kurtulma ve sesleri, yaşantıları ve kültürel mirasları moderniteye oturtma, bilimsel tartışmaları, yeni-sömürgesel çalışmalardan tutun da, daha gelenekçi sosyoloji ve siyaset bilimi içindeki modernizasyon çalışmalarına doğru yöneltmiştir. Moderniteyi ve modernizasyonu ele alan en aşırı revziyonist çalışmalar geçmişte ka-

[36] (ç.n.) "Modern mahrem" bunlardan biridir; global modernitenin bu modernite mekanı, modernitenin kendisine karşı örtünme iddiasını ve hakkını ileri sürer.

lan çağdaş globalite açılımlarını temel alan projeksiyonlar yapmakta ve modernitenin zaten hep global olduğunu, yönsemelerinde ve biçiminde çoğulculuk barındırdığını, sadece kültürel sınırlar açısından değil, modern ile geleneksellik arasındaki ilişkilerde de melez bir tavır takındığını ileri sürmüşlerdir. Bu sonuçları sorgulamıyorum. Bununla beraber, yine de, 'global modernite'yi bir dönem kavramı olarak görmenin, bütün karmaşıklıkları ile birlikte temelde Avroamerikan bir hegomonik baskıyla işaretlenebilecek geçmiş dönemle karşılaştırmanın açıklık kazandıracağını önermek istiyorum. Günümüzdeki tartışılmaz ABD dünya egemenliği modernitenin bir güç ilişkileri uzantısıdır, fakat öyle bir dünyadır ki bu artık, ekonomik ve politik biçimlenmeleri önemli ölçüde dönüşmüştür. Çıplak gücün tek elde yoğunlaşması ile birlikte, bu dünya, Avroamerikan tarafında boyunduruk altına alınmış geçmiş modernite dönemleri ile karşılaştırıldığında, ideolojik ve örgütsel olarak merkezsizleştirilmiş, politik ekonominin ortaya çıkmış değerleri ve örgütleri açısından da dağıtılmış; bu nedenle de artık, daha önce Avrupa-merkezcilik olarak adlandırılan durumun, 'globalmerkezcilik' olarak adlandırılmasında sakınca olmayan bir dünyadır.[37]

Modernitenin başlangıcından bugüne globalleştirici olduğu doğrudur; fakat global modernitenin bugüne kadar oluşmamış olması kapitalist modernitenin iki ürünü tarafından engellenmiştir: sömürgecilik ve sosyalizm. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgesizleşme süreci, sömürgeleştirilenlerin seslerini yükseltmelerine yol açmış ve Avrupa-merkezli modernite söyleminin görünmezliğe ve geriliğe ittiği toplumların, modern toplumlarla birlikte, mekansal ve zamansal birlikte-yaşamaları olgusunun kabul edilmesi yolunu açmıştır. Sömürgesizleştirme, ideolojik olarak sosyalizme ve sosyalist ülkelerin var olmuşluğuna çok şey borçludur. Fakat, sosyalizmin varlığı kapitalizme bir seçenek olarak sürdükçe, sömürgesizleşmenin etkileri Avrupa-merkezci olarak algılanan bir modernite amaçsallığı içinde eriyip gitmiştir. 1980'lerde sosyalizmin çöküşü ve yokoluşu, sermayenin globalleşmesinin yolunu açtı. Bir de sosyalizmi, kültürel teklik telkinlerine engel olmaktan çıkardı ve bu nedenle modernitelerin çoğalmasına yol açtı, bu da, şimdi,

[37] F Coronil, 'Towards a critique of globalcentirism:speculations on capitalism's nature' *Public Culture*, 12 (2), 2000, pp: 351-374

tek bir modernitenin çoklu ve alternatif modernitelere parçalanmasının ifadesi olmaya başladı. Avrupa-merkezli amaçsallığı sorgulamak, ister kapitalist, isterse sosyalist tebdil kıyafette olsun, moderniteyi tüm tarihselliği ile açığa çıkartmıştı ve bu tarihsellik ve jeotarihsel farklılıklar, benim 'global modernite' dediğim tanımı oluşturmaya başladı.[38]

Şimdi Avroamerikan egemenliğine karşı kendi hak iddialarında bulunan toplumlar, şu anda olduğu biçimiyle, kapitalist modernite tarafından üretilmişlerdi. Kapitalizme bir sosyalist alternatifin ortadan kalkmasıyla, kültürel özerkliğe veya sürekliliğe olan taleplerin dayandığı tartışmaların yükselmesine önemli bir neden olmuş olabilir. Şirket sermayesinin yeni merkezlerini yaratan sermayenin kendi globalleşmesi, özellikle de Doğu ve Güneydoğu Asya'da olanlar, uluslar-ötesi şirketlerde istihdam edilen farklı işçi güçleri yaratarak ve reklamcılığı ve pazarlamacılığı ülkeler-üstü hale getirerek, dikkatlice takip edilmesi, titizlikle ve yakından yönetilmesi gereken yeni kültürel fay hatları yaratmıştır. Kültür, çağdaş bilimsel çalışmalarda ve politikada, uzaktaki bir serap gibi ama heyhulâ gibi gözükür; hem de çoklu bir içeriğe sahip olarak: modernite karşıtı olarak; yerel modernlik hak iddialarının ifadesi olarak veya yeni keşfedilmiş bulunan, politik ve şirket yönetimi açısından bir araç olma önemi açısından. Bu yeni durum, modernitenin bir ürünüdür. Fakat her şeye karşın, Avrupa-merkezcilik modernitesi döneminden çok daha değişik yeni çatışma ve çelişkiler sunan bir üründür. Global modernite, küreyi birleştirir ve yeni yollara ayırır. Bu saptama, birleşme veya ayırma işleminin birini veya diğerini vurgulamak değildir; bu, "global birlik" sloganlarında ifadesini bulan globalizasyoncuların çocuksu fikirlerinde, ya da cahilce çelişki nosyonlarının, dünyayı, hiçbir politik ve ekonomik etkinliğe sızamaz bir şekilde 'kültürel' bölünmeler içinde farklılaştığını ileri sürenlerde ve hâttâ, sınıf, cinisiyet, ve çeşitli mekansal bölünmelerin kültürel sınırları aşmış olduğu olguların yaygınlığını savunanlarda olduğu gibi, bu konuda, ya bu, ya öteki, [globalizm, ya birleştirir ya ayırır] diye bir tercih yapılamaz.

---

[38] Jeotarihsellik için Bkz: PJ Taylor, *Modernities: A Geohistorical Interpretation*, Minneapolis, Univ. Of. Minnesota Press, 1999. "Tarihsellik" benim kullandığım biçimiyle, tam da "jeotarihsellik" değil çünkü "tarihsellik" terimi ile hem mekansal, hem de zamansal boyutları anlatıyorum.

Global modernite, Üç Dünya fikrine bir ölüm öpücüğü kondurmaktadır. Artık, üç dünya fikrinin içinde inşa edilen zamansallaşma [geleneksel-modern] yoktur. Fakat, Batı Asya'daki ABD emperyalizmini meşrulaştırma aracı olarak, 'uygarlık' ve 'ilkellik' terminolojisi geri dönüş yapmasına karşın, artık bu kürede yaşayan insanlar arasında 'muassır' olmayanı gösterebilmek inandırıcılıktan yoksundur.[39] Hâttâ, artık, bu açıdan, Üçüncü Dünya sözünden de önemli olan, doğuşta sahip olunan öznelliğin [subjektivitenin/benliğin] global politikada ve kültürde varolduğunun yeniden öne sürülmesi ve Birinci Dünyanın çokça bir kısmında bu doğuşta kazanılan benliğin, insanlığın genel olarak yaşaması için elzem ve hayatî olduğunun farkedilmesidir.

Global modernitenin mekansallığı bütün bunlardan daha da önemlidir, belki de. Mao Zedung'un 1970'lerdeki Üç Dünya kuramının imâ ettiği mekanlar, yeniden parçalanmış ve biçimlendirilmiştir. İkinci Dünya artık yoktur; öylesine yoktur ki, sadece hafızaya veya nostaljik olarak zihinlere yerleşmiştir; sosyalist mirasın, sosyalizm-sonrası toplumların global kapitalizme eklemlenmesini rahatsız edecek izleri zaman zaman su üstüne çıksa da, Mao'nun üç kıtayı paylaşmış Üç Dünyasından sadece Afrika Üçüncü Dünya kıtası olarak durmaktadır. Asya ve Latin Amerika, global kapitalizme eklemlenmiş olanlar ile global ekonominin kenera fırlatıp attıkları arasında bölünmüştür. Bu tür bir bölümlenme, tek tek ülkelerin arasında ve içinde de yaşanmaktadır.[40] Sömürgesizleşmenin başladığı ilk yıllarda bile, Üçüncü Düya ülkeleri kendi aralarında savaşmaya başlamışlardı; bu da daha doğuş anında Üçüncü Dünyacılığı itibarsız bir konuma zaten sokmuştu. Uzun erimde, giderek daha fazla global bir kapsama sahip olan sistematik dönüşümler önemli hale gelmektedir. Doğu ve Güney Doğu Asya toplumları özellikle, global modernitenin varolmasında ve Üçüncü Dünya'nın sonunu getirmekte hayati rollere sahip olmuşlardır. Bu toplumların 1970'lerin sonlarından itibaren ('sosyalist' Çin de dahil olmak üzere) global kapitalizme hızla eklemlenmiş olması, başlıbaşına global ideolojilerin somutluk kazanmasına yol açtı; üç kıtada Üç Dünya'yı geçer-

[39] J Fabian, Time and he Other: How Anthropology Makes Its Objects, New York, Colombia Univ. Press, 1983, p: 41

[40] (ç.n.) Süleyman Demirel'in, yüzde beşimiz Belçika, diğerleri Bangladeş dediği bir ülke olarak, Türkiye bu açıdan tipiktir.

siz hale getirdi; ve kapitalizmin himayesi altında Üçüncü Dünya yeteneklerini kalkınma amacında kullanılabilir hale getirerek, sosyalizmin yok olmasını hızlandırdı. Bu olguya eşit olarak önemli olan bir başkası da, tek tek toplumların global kapitalizme eklemlenmedeki farklılıklarından kaynaklanan bölünmeleriydi. Üçüncü Dünya toplumlarının belli bazı sektörleri global kapitalizm ve politikada önemli oyuncular haline gelip, adetâ Birinci Dünya içine sokulmuşken, bu toplumların büyük bir kısmı erken bir Üçüncü Dünya koşulları veya daha kötü şartlar altında yaşamaya çabaladılar. Global bir sınıfın ortaya çıkması, bu ortak etkinliklere eşit bir biçimde katılarak, bu etkinliklerin yarattığı politik ve giderek artan bir eğilimde kültürel çelişkilerin yumağı içinde eğrilmeleri, global modernite'den söz edilmesi için en temel nedendir. Modernizasyon söyleminin Üç Dünyası arasında tek parçalanmadan kalan Birinci Dünya bile kapsamını genişletmiş ve Avrupa ile ABD arasındaki son yıllardaki kopuşun gösterdiği gibi parçalanmıştır. Birinci Dünyanın kapsam olarak genişlemesi yeni çelişkileri beraberinde getirmektedir: alternatif moderniteler ve 'kapitalizmin değişik kültürleri' iddiaları buna göstergedir.

Global mekanların yeniden-biçimlenmesi, kendini en açıkça ABD'nin askeri maceralarında göstermektedir. 1991'deki Körfez Savaşı, ABD'nin Üç Dünya'dan da temsilcilerin katıldığı bir koalisyon toplamasını mümkün kılmıştı. Yeni Irak saldırısı ise ABD'yi, güçlü Birinci Dünya ve İkinci Dünya üyelerinden ayrılmak zorunda bırakırken, ABD'nin, her ırkı, her kıtayı, her rengi ve politik eğilimi etrafında toplamasını iddia ederek böbürlenmesine sepep olan bazı Üçüncü Dünya ülkeleri, ABD'nin bağlaşığı oldular. Son fakat hiç de önemsiz olmayan bir durum da, global kültürel bölünmeler, görüngen bir tekdüzeliğin habercisi olmaktadır. Bu, modernizasyon sürecinin nehir yatağından sürgüne gönderilip, süprülüp atılan kültürel geleneklerin yeniden hayat bulmasında aşikâr olarak gün ışığına çıkmaktadır. 'Gelenekler', ki modernizasyon söyleminin önemli tartışma konularının en önemlisidir; modernizasyon söylemi eleştirmenleri tarafından da eleştirilen bu 'geleneklerin', intikam alırcasına hınçla dönüş yapması, sadece egemen toplumsal bilimler tarafından kutsanmıyor; bu bilimlerin nesnesi olan Üçüncü Dünyalılar tarafından da alkışlanır bir durumdadır. Fark sadece şurada: bu kültürel uyanış sadece Üçüncü Dünya ile sınır-

lı değil, önceki İkinci Dünya ve şimdiki Birinci Dünyada da oluşuyor. Global olarak ortaya çıkan şeyin görüntüsü şu: Modernitenin, Aydınlanmacı, Avrupa-merkezci ideallerinin reddiyesi veya bu ideallerin dar alanlara, teknoloji ve ekonomi alanlarına kıstırılması ve politik ve toplumsal bilginin üretilmesi de dahil olmak üzere, gelenekten miras alınmış kültürel yerelliklerin hak arayışlarının gündelik hayata dayatılması. Bu gelişmeler, Pletsch tarafından savunulan, 'nominalistler'ce[41] Üçüncü Dünya genellemesi şemasında yapılması istenen düzeltmeler olarak yüzeydeki bazı görüntülerdir ya da Abdel-Malek'in, Üçüncü Dünya entellektüellerinde olduğundan şikayet ettiği "üçüncü dünyalaştırma" hastalığının su üstüne çıkmış şeklidir belki de. Bunlar ne olursa olsun, pratikte karşımıza çıkan, bu eleştirmenlerin zihinlerinde bulundurdukları ile çok zor uyuşan bir manzaradır, çünkü bu eleştiricilerin bu yeni dönüşümler konusundaki tavırları epistemolojik bir yerliliktir; bu, ulusal ve etnik kültürel mirasları ve bilgi ve değerlerin kabul edilebilir sistemlerinin samimi bir ilişkisi arasında varolan zaman ve mekana karşı meydan okumayı kanıtlanmadan kabul edilir şekle sokmaktadır. Oysa, görünen sonuç, en azından çocuksu bir göreceliktir; ekonomi-politik ve güç/iktidar işlevselliğini yerine getiren global ortak paydalar üzerinde parlamakta ve düzen ve kontrol amaçları için varolan dar görüşlü evensel fikirlere karşı durmaktadır. Bu haliyle, dışarıdan eleştiriye bağışıklıdır, bir süregiden görecelik olarak dışarıyı [dışarıdaki somut dünyayı] zaten tanım düzeyinde, anlamlı bilginin kaynağı olarak dışlamaktadır. En kötüsü de, epistemolojik yerlilik, farklılığı bastırmak için bahane bulmaya hizmet eder; aynı zamanda baskı ve sömürü mirasının üstünü örtmek, gizlemek, bu mirasa yönelik tüm savaşımı yabancı olarak tanımlayarak ve reddederek, bazı durumlarda ise bilgiyi ve etik değerleri biyolojik bir bahşetmenin işlevi olarak görerek, daha da öteye, dünya politikasının ırkçılaştırılmasının yaygınlaşmasını sağlayarak bunu yapar. Dünyadaki yaygınlığı açısından elde edilebilir kanıtlara baktığımızda, bu tür bir epistemolojik yerlilik mükemmel bir biçimde sermayenin globalleşmesiyle uyumludur ve onu cesaretlendirir.

Modern Avroamerikan değerlerinin evrenselliğini iddia etmek, hiç

[41] (ç.n.) Nominalizm için Bkz: Bu kitabın Terimlerin Tanımı Bölümü.

bir şekilde geçmişte kalmış değildir. Bu iddiaların hâlâ meşru temelleri vardır. Avroamerikan kapitalist modernite tarafından varedilmiş değerler (kötüsü de, iyisi de, hepsi) şimdi artık, global olarak her yere sızmış, devir alınan mirasların algılanmasını dönüştürmüş ve global olarak toplumların kültürel kuruluşlarının içsel bir olgusu haline gelmiştir. Fakat, Avrupa-merkezci modernizatörler tarafından (sosyalist modernizatörler dahil) genişçe kabul görse ve rekabet için tutundurulsa da, bu oluşum, eski modernite tarafından yerli değerlerin baskıya uğratılmasına karşın büyük bir itki ile ve hâttâ politik ve kültürel ekonomide oldukça başarılı olmalarıyla güçlenmiş bir biçimde ortaya çıktıktan sonra, global modernite döneminde fazlasıyla kuşku uyandırıcı olmuştur. Geçmiş 20 yıl, sosyolojinin "çinlileştirilmesinden" ve "islamizasyonundan" bahsedilmektedir. Çin Halk Cumhuriyeti'nde sözde 'ulusal çalışmalar' konusu hayat bulmaktadır; klasik çalışmaların sadece epitemolojilerinin değil, metodolojilerinin de revaçta olması gözlenmektedir. Tarihe ve bilime, Vandana Shiva, Ashis Nandy ve Vine Deloria Jr. Tarafından yapılan hücumlar, en kutsal Avroamerikan kurumlarında ve [akademik] çalışma mekanlarında yankı bulmaktadır. Bu tür bir eleştirinin şimdilik en fazla insan ve toplum bilimlerinde etkileri görülse de, matematik gibi soyut bir bilim alanı da, 'etno-matematik'in meşru bir çalışma konusu olarak tanınmasının baskılarını hissetmektedir. Hâttâ, Amerikan bilim ve araştırma vakıfları da, moderniteyi Batı'nın bilme yolları ile eşitlemenin eleştirilmesi haykırışına katılmaya başlamışlardır.[42]

[42] Sosyolojinin "çinlileştirilmesi" için Bkz: Cai Yongmei and Xiao Xinhuang, *Sinicisation of Sociology*, Taipei, 1985 (Çince); sosyolojinin "islamlaştırılması" için Bkz: Nilüfer Göle, 'Snapshots of Islamic Modernies' *Daedalus*, 129 (1), pp: 112-113; Ayrıca Bkz: Park Myoung-Kyu ve Chang Kyung-sup, 'Sociology between Western theory and Korean reality: accomodation, tension, and a search for alternatives', *International Sociology*, 14 (2) 1999 pp 139-156. Shiva, Nandy ve Deloria, Jr., bu konularda bir çok kitabın ve makalenin yazarlarıdır. Bazı başlıklar şunlar: V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London Zed Books, 1989; A Nandy, Historie's Forgatten Doubles, *History and Theory*, 34 (2) 1995 pp 44-67 ve V Deloria Jr., *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, Golden, Fulcrum Publ. 1997. Pasifik Çalışmalarına özgü bilgi sistemlerinin güncel tartışmaları için Bkz: R Borofsky (der), *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, Honolulu, Univ. Of Hawai Press, 2000; Etno-matematik için Bkz: E Greene, Ethnomatematics: a step toward peace? *Dialoge* (Duke Univ.)15 (9) 20 October 2000; Temelcilik tartışmaları için: J Heilbrunn, The news from everywhere:

Sonuç: Üçüncü Dünya Hayaleti

Eğer Üçüncü Dünya teriminin global modernite ile birlikte kullanılmasının bir anlamı olacaksa, terimin daha önceki anlamlarından tamamıyle farklı olacaktır ve bazı durumlarda, daha önceleri tanımladığı bazı mekansal özelliklerin tam tersi yerleri gösterecektir. Hâlâ, bu terim, ülkeler üstü şirketlerin elitleri tarafından terkedilmiş ve dünya ekonomisi tarafından kenara atılmış olan milyarlarca insana, 'kronolojik olarak Birinci Dünya' denilen yerleri göstermektedir. Global ekonomi, kapitalist Birinci Dünya tarafından buyruk altındaysa da, bu dünya, tam anlamıyla, Üçüncü Dünya'yı da aşan, tüm global sınıf çıkarlarının birleştiği, kültürel, ulusal, 'dinsel-medeni', etnik farklılıkları yokeden, elitlerin ülkeler-üstüleştirilmesini sağlayan bir globalleşme yaratmak zorundadır. Dünya nüfusunun büyük bir bölümü, ülkeler-üstüleşme olgusunun kaprislerinin lütfuyla yerelleşmiş durumdadır. Bu [uçurumun ve kürenin, neredeyse düşüverecekmiş kadar] kenarındaki nüfus, "Üç Dünyanın" belirgin coğrafi şemasına artık uymamaktadır; fakat, büyük bir bölümü hâlâ Üçüncü Dünya olarak adlandırılmış olan Afrika, Asya ve Latin Amerika'da yaşıyorsalar da, artık pek de sınır tanımıyorlar. Bir de, Üçüncü Dünya terimi, hâlâ, bu nüfusların çıkarları ve selameti etnik veya ulusal bölünmelere karşı toplu bir politikaya olan inancı ifade ediyor; çocuksu bir inanç, belki ama birilerinin hâlâ umudu olarak diri duruyor. Terim, hâlâ, inandırıcı bir tehlikeli [kritik] dönemeci elinde bulunduruyorsa, Üçüncü Dünyacılık, artık sömürgeciliğe karşı bir mücadelenin politikası olarak sınırlanmamalı; Üçüncü Dünya'nın ilk zamanlarında, hırsız ve çürümüş liderlerine karşı da hedef saptamalı ve global olarak gericilik güçlerini vareden ve destekleyenlere de karşı olmalıdır. Son olarak, epistemolojik yerlilik'e karşı, bu terim, White'ın 1955 yılında Bandung'ta duyduğu gibi, epistemolojik bir çokseslilik'in sesi olmalıdır. Bu da, ne yazık ki, şu andaki

---

does global thinking threaten local knowledge? SSRC Debates the future of area studies, *Lingua Franca*, May-June 1996; Nandy ve Deloria, Jr. Duke Universitesi'nin Öncü Fikirler Tartılması için çağrılan özel konuşmacılardı, Bahar 2000 ve 2001. Bütün bu eleştirilerin modernite ile ilgisi için Bkz: A Dirlik, 'Reading Ashis Nandy: The Return of The Past or Modernity With A Vengeance', Dirlik, *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project*, Boulder, Rowman and Littlefield, 2000, pp 119-141.

global belânın güncel konumu açısından pek de mümkün görülmeyebilir ancak hegomonik bir Avrupa-merkezcilikle, gerici epistemolojik yerlilik arasına hapsedilmeyi yenebilmek gerekmektedir. Ne kadar kulağa [olmayacakmış gibi gelse de], Üçüncü Dünya, sahici global modernite vaadinin gerçekleşmesinin hayatî bir olgusu olarak diyalogcu bir sözleşmenin yeni olanaklarını açmaya hizmet edebilir.

Çeviren: Veysel Batmaz

Çin İncelemeleri
(Bir Kere Daha) Yeni Bir Kavşakta

Zhidog Hao, *Intellectuals at a Crossroads: The Changing Politics of China's Knowledge Workers,* Albany, NY, SUNY Press, 2003.

William C. Kirby (ed), *Realms of Freedom in Modern China,* Stanford Univ. Press, 2004

Leong H. Liew and Shaopguang Wang (eds), *Nationalism, Democracy and National Integration in China*, London, RoutledgeCurzon, 2004

Ross Terill, *The Chinese Empire; And What It Means for the World,* Sydney, Univ. Of South Wales Press, 2003

Wang Chaohua (ed), *One China Many Paths,* London, Verso, 2003.

Birbirinden çok ayrı bakış açılarıyla modern Çin'in değişik zamanlarını incelemeye adanmış, üstüne üstlük bir de, yaklaşımlarındaki ilgi alanları fazlasıyla farklı araştırma konularına sahip beş ayrı yapıtı aynı yazıda değerlendirmek, biraz cesaretli bir girişimmiş gibi görünebilir. Gariptir ki, ancak bir rastlantı eseri toplu olarak okunduklarında farkına varılabilecek olan bu beş yapıtın, Çin üzerine çağdaş irdelemelerin çok önemli ortak noktalarına değindikleri gerçeğinin, birbirinden farklı zamanlarda tek tek okunurken göz ardı edilebileceği de bir olasılıktır. Çin politikası beklenmedik dönemeçlerle ve kıvrılmalarla yol alırken, Çin üzerine yapılan araştırmaların politikası da benzer kavşaklardan, benzer kıvrılmalara ve dönemeçlere doğru uzanmaktadır. Bu tür kavşak noktalarının ürettiği entellektüel ve politik endişeler, hem Çinli Çin uzmanlarının tarihsel yorumlamalarında belirsizliklere yol açmakta, hem de, Avroamerikan Çin uzmanlarında modern Çin tarihine karşı düşmanca bir tutuma bürünebilmektedir.

Çağdaş Çin, artık ne iyi dilekli liberallerin sempatisini kazanabilecek, ne de, sosyalist radikallerin bir ütopyası olabilecek bir geriliğe ve fakirliğe sahiptir. Tam tersine, kapitalist dünya-düzeninin liderliğine doğru yönelme homurtularını seslendirirken, sosyalizmin erdemleri hakkında boş lafların ağızlardan bolca döküldüğü, fakat gerçekte ulusçu mitlerin, politikaları zindeleştirdiği ve toplu canlılığı diri tuttuğu bir toplum haline bürünmüştür. 1980'lerin Çin Halk Cumhuriyeti (ÇHC), kapitalizmin bayrağını açan inancın yeniden hayat bulmasına yardımcı olmuştur. Bugünlerde ise, kapitalizmin liderliğini ele geçirme tehditleri, kapitalizmin geleceği hakkındaki endişeleri çoğaltmakta, kapitalist sistemi eleştirenler arasında ifade edildiği gibi değil fakat Çin gücünün kapitalizmin içine girmesiyle birlikte istenmeyen bir farklı ırksallaşma endişesini yaygınlaştırmaktadır.

Bu durumun okunması son yirmi yılda iyice karmaşıklaşmış, okuyucuların kompozisyonlarındaki değişimlerle karışık bir hâl almıştır. Çin uzmanlığında Çin içindeki Çinli uzmanların artışı, aynı zamanda Çin dışındaki Çinli uzmanların da artmasına neden olmuştur. Bu makalede ele alacağım iki yapıt, ÇHC'den çok yeni bir zamanda ABD'ye göç etmiş araştırmacılar tarafından ortaya konmuşken, bir tanesi, Kıta Çin'i ile dışındaki ve özellikle de Güney Asya'daki, Çinli Çin uzman-

larını bir araya getirmektedir. Tüm bu araştırmacıların ÇHC de dahil çeşitli Çin dünyalarında ne olup bittiğine ilişkin entelektüel ve heyecan duyguları, Çin alanını başlangıcından bu yana kültürel ve ırksal olarak dolduran Avroamerikan ulusal sadakatlere sahip beyaz derili uzmanlardan çok farklıdır. Eğer bu beş yapıtı tek bir soru çevresinde biçimlendirmeye kalkarsam, bu soru, yeni-oluşmuş bir ekonomik güçle azmanlaşmış bir milliyetçilikle, bu yeni-oluşan ekonomik güçle demokratikleşmeye başlayan toplum arasındaki ilişkiler nelerdir olabilir. Kıta Çin toplumunda giderek ekonomik güçlenme ile birlikte artan milliyetçiliğin, global politik hegemonyaya alışık olan güçleri tehdit ederken karşılaştığı ikilem, Batı-Çin arasındaki karşıtlık değildir. Ulusal birliğe ve güce olan iştiyak, son bir yüzyıldır, hem toplum muarrızlarını bastırmak için kullanılmış, hem de demokrasi ve sosyal adalet isteğini ifade edenlerin endişelerini oluşturmuştu. Gerçekten de Çin entellektüelleri arasında milliyetçilik, demokrasi ve sosyal adalet frekanslarında büyük farklılıklar vardır. Bu politik tutum ve frekans farklılıkları, Çinli ve Çinli-olmayan entellektüeller arasında ulusal ve ırksal farklılıkları yokeden yeni tür politik kardeşlikler ve düğümlenmeler yaratmakta, Çin çalışmaları alanına ve ötesine uzanan önemli etkiler oluşturmaktadır. Sınırları yokeden politik ilişkiler, ulusal politik kimlik konularında ve Çin'in kırsal temelini globalleştirme ilişkilerinde kendi sorularını ortaya atmakta ve bu anlamda Çinli olmanın anlam çerçevesi içinde veya değil, yeni endişeleri körüklemektedir.

Bu endişeler 1990'ların sonlarında ÇHC'ndeki 'Yeni Sol' denilenlerle, liberaller arasındaki tartışmalarda iyice görünür hale gelmiştir. Bu tartışmalar Wang Chaohua'nın *One China Many Paths* (*Tek Çin, Çok Yol*) adlı yapıtında yer almaktadır ki, bu kitap giderek artan sayıda yapıtlardan biri olarak, İngilizce konuşan okuyuculara ÇHC'deki entellektüel gelişmeleri Çinli entelektüellerin yorumlarıyla haberdar etmektedir. Benzer özellikte bir çok yapıt, kültürel sorunlara ve kültürel çalışmalara yer vermişken, Chaohua'nın kitabı, Çin'in sorunlarına eğilen yazıları kapsayarak ve özellikle de demokrasi ve sosyal adalet sorunlarına yer vermekle öne çıkmaktadır. Chaohua'nın derlemesindeki 1989'un yaşlıca entellektüellerinin aralarındaki farklılıklar, Çin toplumunun hızlı değişimlerinin yaşandığı yıllarla birlikte, özellikle Deng Xiaoping'in 1992'deki Çin'i global kapitalizme entegre etmesinin ilan

edildiği o emperyal Güney yolculuğuna çıktığından sonra, başdöndürücü bir rüzgar ile yapısal reformların toplumu ve kültürü hallaç pamuğu gibi attığı ve ÇHC'nin dünya ile olan ilişkilerini de sarstığı yıllarla artmıştır.

Diğer yandan, 1990'ların devasa entellektüel ve kültürel çalışmalardaki patlamalar, kültürel ve entellektüel etkinliklerin yararlılığı ile ilgili kuşkularla yan yana oluştu; sürekli fakirlik ve yoğunlaşan eşitsizlik içinde kıvranan bir toplumda, bütün merkezlerinde oluşan özellikleri ile tam gelişmiş tüketim toplumunun kültürel faraziyelerini araştırmak boşunaydı. 1990'ların ilk yarısında entellektüeller, marjinalleşme ve güç yitirmelerini geride bırakarak gelişme yoluna girdiler. Şimdi ise, bütün dünyada olduğu gibi, toplumsal sınıfın değersizleşmesi ve entelektüel ve kültürel hayatın metalaşmasının çifte kavrulmuşluğu ile yüz yüzeler. Wang Chaohua, 2000 yılından bu yana, entellektüel tartışmanın bağlamını oluşturan bu iki eğilimi işaret etmekte haklıdır: sınırlar ötesi bir "Çin tartışma alanınının" ortaya çıkması, entelektüellerin üzerine düşündükleri ve yazdıkları toplumla olan ilişkilerini sorgulamakta ve üniversitelerdeki akademik hayatın giderek profesyonelleşmesi karşısında, kültürel metalaşma bağlamında, eleştirel entellktüel çalışmanın yapılabilirliği ile ilgili ciddi sorunların çoğaldığını göstermektedir. Bu tür sorular, dışarıdan içeriye aktığı kadarıyla, ÇHC'nde yapılan entellektüel eleştirinin de, yeni eğilimlere yol açarak aciliyetini ortaya çıkarmaktadır.

1980'lerde, ÇHC'deki entellektüel ve kültürel çalışmalar, daha çok baskıcı bir sosyalist mirastan kurtulmak amacına yönelikti. Global ekonomiye bağlandıktan sonra, hızlı kalkınma sürecinde Komünist Partisi'nin daha da hızla kapitalizmle özdeşleşmesi gerçekleşince, sosyalist miras daha yeni, daha olumlu bir ışık olarak entelektüelleri aydınlatmaya ve bölmeye başladı. Bu açıdan en önemli şey ise, daha önceki ulusal kurtuluş ideolojilerinin mirasçısı olarak, demokrasiye olan arzunun yanısıra, ulusal özerklik ve sosyal adalet meselelerini vurgulayan, ÇHC'nin global kapitalizme bağlanmasını radikal bir biçimde eleştiren yaklaşımların ortaya çıkmasıydı.

Wang'ın temel amaçlarından biri, ÇHC'ndeki entellektüel farklılıkları, Çin aydınlarının geniş bir politik spektrumda entellektüel ve poli-

tik hayatlarında, dehşet verici politik olaylar ve sosyal değişimlerin yarattığı boyutları bizlere aktarmaktır. Wang'ın derlemesi, politik olarak bağlı entellektüel çalışmayı yaratan ortak ilgi alanları ile, Çin entelektüellerini bölen, ayıran bazı uyuşmazlık noktalarını şaheser biçimde kapsıyor. Wang'ın kitaba yazdığı Giriş yazısı, 1989'dan bu yana Çin'deki aydınların yer aldığı sahnedeki değişimleri, Çin entelektüel hayatının son yıllara kadar nasıl değişimler geçirdiğini çok yararlı bir şekilde özetliyor. Yeni Sol ile Liberal ayrımlaşması 1990'ların en bariz farklılığı olarak ortaya çıkıyor ve bu ayrım Wang'ın derlemesinin de ana ölçütü oluyor: "Bu nedenle, bu derlemede yer alan Wang Hui, Gan Yang, Wang Xiaoming, Qian Liqun ve Li Changping, politik kutuplaşmanın "sol" yakasında; Zhu Xueqin, Qin Hui, He Qinglian, Xüao Xuehui ve Wang Yi "liberal" yakasında yer alırken, Chen Pingyuan, Wang Anyi veya Hu Angang büyük bir olasılıkla her iki yanda da konumlanamazlar." (s. 40). Doğal ki buradaki politik etiketler tam anlamıyla birer geçici durumdur, bu yazarlar arasında, Wang'ın söylediğinden daha fazla, Çin'in son yıllarda yaşadığı oluşumlara oldukça eleştirel bakabilen örtüşmeler, fakat oldukça geniş bir yelpazeye dağılmış ortak tutumlar söz konusudur.

Kitapta yer alan röportajda Wang Hui şu gözlemi yapmaktadır: "liberaller politik ile ekonomik'i ayırmak istemektedirler, oysa solcular her ikisinin ayrılamayacağını, her ikisinin yarattığı sorunların içiçe olduğunu ve hangisinin daha belirleyici olduğuna karar verilemeyeceğini söylemektedirler." (s. 65). Bu yazıların okurları, bu yazılarda, Yeni Sol ile bağlantılı olan yazarların tamamının, Çin Komünist Partisi'nin bugünkü yöneticileri tarafından tamamen benimsenmiş olan kalkınmacılık fetişizmine karşı eleştirel bir tavra sahip olduklarını hemen kavrayacaklardır; aynı zamanda, neoliberal teleolojilere bürünmüş global kapitalizmle bütünleşmenin düşünülemezliğini fark edeceklerdir; kalkınma ile ortaya çıkan, özellikle de kırsal bölgelerdeki sorunların, ideolojik olarak gizlendiğine karşı açık bir tavrı göreceklerdir; ve en önemlisi de gündelik hayatın metalaşmasına karşı direngen bir duruşu fark edeceklerdir. Aynı zamanda, bu Yeni Sol, Devrimin mirasının rededilmesine karşı isteksizdir; Mao Zedung'un mirası dahil, daha başka "moderniteler" arayışından vazgeçmekten de yana değillerdir. Diğer yandan, Liberaller ise, Komünist Parti diktatörlüğü altında gide-

rek artan bir biçimde politik eşitsizliğe varan politik ve ekonomik çarpıklıkları vurgulamakta, kalkınma ile ortaya çıkan sorunların çözümü için Parti'nin ortadan kaldırılmasını önermektedirler. Zhu Xueqin kendi adına, şunu gözlemlemektedir: "Liberaller ile Yeni Sol arasındaki temel fark aslında çok açıktır: Yeni Sol piyasa sitemini eleştirirken, Liberaller politik reformlardan bahsetmektedirler. Temel fark budur." (s. 107)

Bu tür bir ayrımın, Wang Hui'nin önerdiği gibi, politik olanla ekonomik olan arasındaki ilişkiyi reddetmek anlamına gelip gelmeyeceği bir başka sorundur. Bu kitapta yer alan Liberal kutup ile etiketlenen yazılar, demokrasinin olmamasını lanetlemeleriyle birlikte, Çin toplumunda sosyal adaletsizliğin de derinleşmesini konu etmeleri bakımından etkileyicidirler. He Qinglian'ın *Modernizasyonun Çukurları* adlı kitabının Kıta Çin baskısını yapan, "Çin'in Sorunları" temalı kitaplar dizisinin editörü olan Çinli bir arkadaşım, Xu Ming, ki, hem Wang Hui, hem de Zhu Xueqin'in mantıkları ile etiketlendirilirse rahatlıkla liberal kampa ait görülebilir, bana kendi gruplarının ÇHC'ndeki "gerçek Marksistler" olduğunu söylemişti. Bu iddia, Marksizmi, ekonominin, politik olan ile sosyal olanı belirlediği biçimindeki teorik varsayımın çerçevesi içinde kabul edenlerce haklıdır. Liberallere göre, düzgün bir piyasa mekanizması kurmak, politikanın dönüşümünü sağlamak ve sosyal eşitsizliği ve adaletsizliği iyileştirmek demektir. Piyasa mekanizması ise Marksistlerin karşı çıktığı bir şeydir ve doğaldır ki, liberallerin Yeni Sol'dan farklılığı da [Çin bağlamında] budur. Yeni Sol, ek olarak, piyasa mekanizmasında [tekelci] şirket egemenliğini de hesaba katmakta, global kapitalizm ile ilgili güç ilişkileri meselelerinde dikkate almaktadır. Liberaller tarafından yapılan mülkiyet ilişkilerinde özelleştirme çağrıları, global ekonomiye yapısal eklemlenmesi demek olan ÇHC'nin Dünya Ticaret Örgütü'ne kabul edilişi ile sonuçlanan ve neredeyse tüm mülklerin özelleştirilmesine varan, ekonominin reformu şekline bürünmüştü. Bu gelişmeler, Çin Komünist Partisi'nin liberaller tarafından eleştirilmesini adeta ortadan kaldırıvermişti. Aynı zamanda, liberal çözümlerin, demokrasi ve sosyal adaletsizlik sorunlarını ortadan kaldırmak için bir sınav şekline bürünmesi sağlanmıştı. Biraz erken olacak ama, ÇHC'de demokrasi hâlâ uzak bir serap. Eğer global durumun güncel konumunda neo-liberalizmin sonuçları

bir gösterge olacaksa, sosyal adaleti global piyasalara eklemlenme aracılığı ile sağlamak, en ütopik amaçların en ütopiği olmalıdır.

İlginç olan, son yılların ekonomik gelişmeleri kendi sorunlarını yaratmıştır. Şimdi, birçok Çin entellektüelinin Marksist duruşlarla politik demokrasi ve sosyal adaletten bahsetmeye başlamaları, birkaç yıl önce tutuculukla mahkum edilerek ve Çin Komünist Partisi'nin tutuculuğuna benzetilerek suçlanmalarıyla sonuçlanabilecekken şimdi artık mümkün değildir. Çin entellektüellerinin kendi kendilerini ve diğerlerini değişik adlarla etiketlendirmeleri, Çin Komünist Partisi tarafından çok uzak bir komünizm adına, ülkeyi kapitalizme eğmesi egemenliğindeki bir post-sosyalist entellektüel iklimin karmaşıklığında, daha radikal sol dönüşümleri ve liberal ve tutucu politikaları göz ardı etmek anlamına gelmemelidir. Bu noktada, Komünist Partisi'ni en fazla eleştiren kesim, hem 1990'larda ortaya çıkan globalizasyon zihinlerini topa tutmak, hem de demokrasi ve sosyal adalet sorunları çerçevesinde, sol kesimdir. Liberaller, kendilerini neo-liberalleri eleştirir konuma koymaktadırlar, çünkü neoliberaller, ekonomi politakaları yapmak için şu anda etkileyici konumdadırlar; ancak bu süreçte politik despotizme ses çıkarmadan, önerdikleri politik sistem reformlarının, nihayetinde demokrasinin kuruluşuna ve sosyal adalete yol açacağını düşünmektedirler. Tutucular (Wang'ın derlemesinde yokturlar) ulusal geleneklere hayat verme peşinde fakat Çin usûlü sosyalizm ile bu gelenekleri birleştirme amacını gütmektedirler. Bağlam çok önemlidir, eğer ÇHC'ndeki entellektüel ve politik hayatın içinde bu çeşitli politik etiketlerin anlamlarının ne demek olduğunu anlamak istiyorsak.

Wang'ın yaptığı türden bir derlemede, bir görüşün üstünde diğer bir görüşe önem vermek hatasını suçlama şekline dönüştürmek olasıdır. ÇHC'deki hızlı entellektüel değişimin karmaşıklığı göz önüne alındığında, kapsamakta eksiksiz, temsilde tam bir entellektüel manzara çizmek –eğer, entellektüel olmayan mesleklerde bulunan entellektüelleri de içereceksek, çok zordur. Ama yine de, bazı meseleler daha açıklıkla ortaya konabilirdi. ÇHC'nin bu hızlı alt üst oluş ve değişim ile dönüşüm sürecinde, bir makalenin nerede ve ne zaman yayınlandığını bilmek çok önemlidir. Wang'ın derlemesindeki bir çok yazı bu akıbete uğramıştır. İnternet'te yayınlanan ya da daha önce hiçbir yerde yayın-

lanmayıp, ilk kez bu derlemede yer alan makalelerin yayın tarihleri belirtilmemiştir. "Entelektüellikte temayüz ve politik temsiliyet" olarak Editör tarafından yazıların seçim ölçütü olarak belirtilen bu titizlik (s. 39), ÇHC'nin entelektüel manzarasını taşımakta yanıltıcı olabilir. Bayan Wang Chaohua'nın kendisi de, bazı teknokrat entelektüellerinve Çin içindeki ulusları temsil eden aydınların makalelerine ne yazık ki yer veremediğini belirtmiş durumdadır. Biz de şunları ekleyebiliriz: neo-liberaller, kültürel tutucular, kültütürel ve ekonomik globalleştiriciler, çevre sorunları üzerinde yazanlar ve Parti entelektüelleri (sadece Parti'nin içinde olanlar değil, ki zaten bir çoğu Parti üyesi, Parti'ye yeni soluk, fikir, yön ve öneri getirmeye uğraşanlar) bu derlemede yer almamaktadırlar. Raslantısal da olsa, bu derlemedeki entellektüeller coğrafi olarak (s. 41) oldukça adil dağılmışlardır, bu rasgele oluşmuş dağılıma az bir anlam vermek de olasıdır, çünkü seçilen yazarların çoğu Pekin ve Şangay gibi merkezlerde bulunmaktadır. Bu seçmede dünya görüşleri ve değerler açısından kasdî bir çaba da görülmemektedir –bu önemlidir çünkü, entelektüeller arasındaki eşitsizliğin önemli bir nedeni onların varolduğu yerlerdir. Nereden geldikleri değil, o anda yaşadıkları yerin önemi daha da büyüktür; çünkü ulusal ve (uluslararası) platformlarda onlara ifade olanağı tanınması, nerede [hangi kentte ve hangi üniversitede] olduklarına bağlıdır.

Son olarak, İnternet'in artan yaygınlığı sayesinde, editörün de vurguladığı gibi, Çin entelektüel alanı ulusal sınırlara eşit değildir. Kıta Çin'in dışındaki denizötesi entelektüeller tartışmalara, aynen kitapta yazısı bulunan Wang Hui'nin, çoğu kez Çin dışında olduğu halde tartışmalara katılabildiği gibi, yaşadıkları yerlerden katılmaktadırlar. Denizaşırı entellektüelleri bu derlemede dışarda bırakmanın anlaşılır bir tarafı da vardır, ne de olsa, onların yazıları başka yerlerde İngilizce olarak yayınlanmaktadır, fakat bu da tartışmak için entellektüel bağlamı çarpıtmak demek olabilir, sonuçta, özellikle de burada söylenildiği gibi entellektüel duruşları açıklayan politik etiketler sadece bağlam içinde anlaşılabilir olduğundan ciddi bir anlaşılma sorununa yol açabilir.

Zhidong Hao'nun *Entellektüeller Kavşak Noktasında* başlıklı yapıtı, *Tek Çin Çok Yol* ile, ÇHC'ndeki entellektüellerin sosyolojisine geniş bir çeşitlilik katarak, çok güzel bir tamamlama yapmaktadır. Hao'nun

yapıtı, güncel ve tarihi yazılı kaynaklara ve yazar tarafından yapılan ropörtajlara dayanan devasa bir çalışmaya dayanmaktadır. Wang Chaıhua gibi, Hao da Kültür Devrimi sırasında büyüyen bir kuşaktandır; ÇHC'deki politik alt üst oluşlardan doğrudan etkilenen ve kişisel olarak Çin entellektüellerinin yaşadığı kaderi paylaşanlardandır. Wang 1989 Tiananmen mezunudur ve hâlâ ÇHC yetkilileri tarafından aranmaktadır; ideolojik/politik meseleler Çin entellektüellerini sınıflandırırken onun temel ölçütleri olmaya devam etmektedir. Hao ise, 1980'den bu yana ABD'de yaşamasına ve akademik bir sosyolog olmasına, politik ilgi alanlarının sosyolojik alanlara boyun eğmesine bakarak, onu en iyisinden tarafsız bir profesyonel olarak tanımlamak yerinde olacaktır, zaten kendisi de Çin entelektüellerini sınıflandırırken bu kategoriyi politik/işlevsel bir etiket olarak kullanmaktadır.

Hao'nu yapıtının altbaşlığı "bilgi işçileri" terimini kapsamaktadır, ki bu da entellektüel demekten neyi anladığını oldukça iyi anlatan bir terimdir. Sadece "öne çıkmış" (Wang'ın terimidir) aydınları kapsayan Çin entelektüelleri üzerine yapılan çalışmaların çoğunun tersine, Hao, önemli ekonomik, sosyal, politik rolleri yerine getiren geniş bir çeşitlilikteki her türlü entelektüeli kapsamaya çalışmaktadır. Sonuç ise olumludur; Hao, başka hiçbir çalışmada olmadığı kadar zengin ve karmaşık bir entellektüel etkinliğin portresini ortaya koymaktadır. Entelektüelleri dört ayrı katmanda tanımlamaktadır: İktidardaki devrimci entelektüeller, organik entelektüeller, eleştirel entelektüeller ve bağlanmamış (burjuvalaşmış ve profesyonelleşmiş) entelektüeller. Tarihsel ve yöntemsel sorunlara yer veren ilk iki bölümden sonra, kitabın dört temel bölümü (3-6) bu dört katmandaki entelektüelleri derinlenmesine incelemektedir. Bu dört bölüm aşikârdır ki, kitabın en değerli kısmıdır, sadece içindeki enformasyon fazlalığından değil, devrimsonrası bir toplumda entelektüellerin karşılaştığı tüm sorunları lâyıkıyle kavrayarak ve anlamlandırarak bizlere taşıdığı için. Son bölümünde ise, Çin'deki entelektüellerin yüzleştiği krizleri inceleyerek, bu krizlerin bazılarının nasıl çözümlenebileceği ile önerilerde bulunarak, entelektüellerin toplum içindeki hayatî rollerinin devam etmesinin koşullarını tanımlayarak kitap tamamlanmaktadır. Hao'nun eleştirel entelektüelleri Wang'ınkine benzer bir alana eşitleniyor, sadece bu kategoriyi karşılaştırırken Hao demokrasiden, sosyal adaletten ve milli-

yetçilikten söz ediyor. Fakat altan alta da olsa, bu meseleler, yazarın tüm kitaptaki incelemesini biçimlendiriyor: Hâlâ Parti-Devlet tarafından egemenlik altına alınmış yeni sınıf oluşumlarının ortaya çıkmasından, profesyonelliğin tarafsızlığını engelleyebileceklerini düşündükleri bazı politik sorunları gözardı etmekten dolayı karşılaştıkları çeşitli zorluklara fakat yine de zorunlu olarak özgürlük, demokrasi ve ulusa hizmet gibi meselelere sarmaş dolaş olmuş bir biçimde her günkü politik ve ahlaksal ikilemlerle ve tercihlerle karşılaşmaktadırlar. Yüksek teknolojili global bir ekonomideki stratejik vazgeçilmezlikleri nedeniyle, profesyonel entelektüellerin yaptıkları seçimler politik olarak ve uzun vadede çok önemlidir, tüm dikkatleri üzerlerine toplamış şatafatlı medyatik entellektüellerden daha da hayatîdir.

Hoa'nun bu sınıflandırması elindeki zengin malzemeyi derleyip toparlamak için güzel bir yol sağlarken, bu biraz da işi yüzeyselleştirmektedir. Yazar, sosyolojik açılımı kullanırken, entelektüelleri kavramakta zenginleşmektedir. Bu sosyolojikliği, öte yandan, kullandığı ve sınıflandırdığı kategorilerle titiz olarak uğraşmasını gerektirdiğinden, yazarı çoğu kez kategorik çözümlemeyi tarihsel analiz yerine koymasına yol açmaktadır ve yazarın mesleğine tezat olarak, sosyal ve politik karmaşıklığı gösterebilecek verilere karşı suskun kalmaya itmektedir. Kategorilerin politik anlamlarını göz ardı ederken, üstüne üstlük, "organik" entelektüeller ile "bağlanmamış (burjuvalaşmış ve profesyonelleşmiş entelektüeller)" (s. xviii) arasında, sanki burjuvazinin "organik" entelektüeli yokmuş ve olamazmış gibi, kategorileri sorunlu bir biçimde kullanıyor. Çalışmanın tamamında kültürel tekillik ile sosyolojik genellik arasında çözülmemiş bir gerilim, Çin tarihinde deşilmemiş mahremiyetler tarafından üstü örtülmüş bir biçimde varlığını sürdürmektedir.

ÇHC'deki Liberal/Yeni Sol bölünmesi, *Nationalism, Democracy ve National Integration in China*'da da bir çıkış noktasıdır. Sadece iki makale Liberal/Yeni Sol ayırımına yer vermektedir kitapta. Fakat, bu iki makale Giriş bölümünden hemen sonra öylesine yerleştirilmiştir ki, bütün diğer çalışmalara adetâ yol göstermektedir. Editörlerden biri olan Wang Shaoguang, ÇHC'deki tartışmaların etkileyici katılımcılarından biridir. Diğer yazarlar da bu tartışmalara çok doğrudan olma-

sa da, ÇHC'deki tartışmaların, denizaşırı Çin uzmanlarına kolaylık ve çekicilik sunduğu İnternet'te yayılmış olduğu düşünülürse, katılmış olabilirler. Bu kitapta yer alan meselelerin çoğu, ne olursa olsun, ÇHC'indeki tartışmalarla koşutluk ve uyum göstermektedir.

Kitap, Griffith Üniversitesi'nde 2001 yılında yapılan "bölgesel" bir çalışma atölyesinden kaynaklanmıştır, çağdaş ÇHC'deki gelişmelere eğilen iyi bir örnekleme sahiptir, Avustralya, Tayvan, Singapur ve Hong Kong'tan, çoğunluğu Çinli olan katılımcılarla iyi bir temsiliyete haiz görünmektedir. Temel odak noktası 1990'larla birlikte görünür hale gelen Çin milliyetçiliği'dir. Kökeni ve olası sonuçları açısından incelenmesinin, her makalede kapsanan fakat en iyi şekilde Leong Liew ve Doug Smith tarafından kaleme alınmış, Giriş makalesinde işlenmiş olan Çin milliyeçiliği üzerinedir bu derleme. Diğer makaleler, kısmî olarak, beş ayrı bölümde, Liberal/Yeni Sol ayırımında milliyetçiliğin oynadığı rol (Yingjie Guo ve Mabo Gau), ÇHC'nin Belgrad Büyükelçiliği'nin bombalanması esnasında ortaya çıktığı biçimde ve 2001'deki Hainan Olayı'nda olduğu gibi, Çin-ABD ilişkilerinde ifade ediliş tarzı (Ben Hillman ve Joseph Cheng ve Kinglun Ngok), milliyetçiliğin Çin içindeki etnik gruplar arasındaki ilişkilerin yönünü çizici önemi (Colin Mackerras, Baogang He ve Leong Liew) gibi konulara değiniyor. Son iki makale ise, milliyetçiliğin kurumsal bağlamı, politik birlik'lerde kaynakların politik olarak yeniden dağılımı açısından oynadığı işlev (Shaoguang Wang) ve Halk Kurtuluş Ordusu'nun bir kurumu olarak, "savunma kültürü" geliştirmekteki milliyetçiliğe verdiği payı ile milliyetçiliğin popüler eğilimlerinin güçlenmesini tartışıyor.

Bu yapıtta yazarlar, milliyetçiliğin örgütsel ve ideolojik boyutlarını ve ÇHC'deki milliyetçi bütünleşmeyi ve bu oluşumların politik demokrasiye yaptığı meydan okumaları sergiliyorlar. Aynı zamanda, bu meselelerin bağlamlarının global güç ilişkileri içindeki yerinden de haberdarlar. Editörler ise, meseler üzerindeki karşı duruşlu görüşlere ne zaman gerekiyorsa, yan yana yer vermeye özel bir çaba göstermiş durumdalar. Bu yan yana koyma, makalelerin eşitsiz nitelikleri yüzünden bazen biraz mekanik de olsa, belirsizlikleri ve bu belirsizlikler nedeniyle oluşan politikaları, ÇHC'ni, yeni bir evreye doğru karmaşık güçlerin ışığında oluşurken okumayı hatırlatması bakımından yararlı oluyor.

Bu kitapta tek bir soru, o da global bir boyutu olan tek bir soru tartışılmadan geçiştiriliyor: en yakın ilişkiler içinde olduğu "ulusal-biçim" dışında bir demokrasiyi oluşturmamız nasıl mümkün olabilir? Bu soru diğer bağlamlarda da sıkça ortaya atılan bir sorudur, globalizasyon sorunu içinde sorulduğu halde ÇHC için yapılan tartışmalarda hep görmezden gelinmiştir; bu görmezlik henüz İmparatorluktan ulus olmaya yeni adım atmış olan bir çoğulluk için, ilgisiz bir soru olarak görülmesinden kaynaklanmış olabilir; tam da, globalizasyonun ulus-biçimi daha fazla yaşamasına olanak sağlamayan bir hale getirdiği bir zamanda bu görmezden gelme olasıdır. Azınlıklara ve azınlık topraklarına karşı Parti-Devlet yönetiminin irredentist[1] tutumu ve yönetimin Tayvan ve Honk Kong'taki demokrasiye karşı kuşkucu ve kavrayamaz yaklaşımı ve Komünist Partisi yönetiminin ve bürokrasinin politik ve ekonomik amaçlar için milliyetçiliği manipüle etme iştiyakları, bu kitapta kolay bir biçimde vahim bir durum olarak mahkum ediliyor ve hem ÇHC içindeki entellektüeller, hem de diğer yazarlar bu yargıyı paylaşıyorlar. Bu vehamet, demokrasinin bölgesel, toplumsal ve ahlaksal sınırlarla belli bir politik birlik ve kültürel aidiyet istediği, piyasa ekonomisinin hem bu sınırları vaadettiği hem de yok ettiği; milliyetçiliğin bu duruma hem çözüm hem de inkâr sunduğu gerçeğine dayanıyor. Bu vehametin derinleşmesi eşitsiz global güçler bağlamı haline dönüşüyor; ÇHC'nin bazılarına göre global ekonomik kalkınmanın bir makinası olması, milliyetçiliği büyük bir beceri ve başarı ile bastırmayı gerçekleştirmesiyle, endişe verici hale dönüşüyor. Global eşitsizliğe, içsel eşitsizlik ve baskının üzerini örtmeden nasıl eleştiri yöneltilebileceği, özellikle Yeni Sol ve destekçileri açısından sorunsal haline geliyor.

Bu yazıda ele aldığımız diğer iki yapıt, ÇHC'deki entelektüelleri ve onların bu kötü durumuna sempati ile bakanlar için temel endişe alanı olan bu vahim durumdan habersiz görünüyor. Ross Terill'in kitap başlığı ne olduğu ile ilgili iyi bir bilgi vermesine karşın, yazarın, ÇHC'nin Soğuk Savaş dönemindeki değerlendirilmesi hakkındaki görüşleri biliyor olma gücünü tam olarak yansıtmıyor; ÇHC yanlısı bir

[1] İrredentist, kaybedilmiş toprakları geri almak isteyen milliyetçi ideoloji ve politikalara verilen ad (ç.n.)

yazar için bu durum biraz sürpriz: "Benim amacım, Çin Parti-Devletinin Leninizm ile Çin despotizm geleneğini birleştiren bazı özelliklerini ortaya koymak ve Çin'in iç ve dış politikalarını incelemektir. Bu devlet çok-sınanmış bir mantığa ve sürekliliğe sahiptir. Fransızlar eğer bize *raison d'etat* terimini bahşetmemiş olsalardı, buna benzer bir tanımlamanın 2000 yıl önce Çin filozofları tarafından zaten yapıldığını çoktan anlamış olacaktık. Fakat günümüzde Çin devleti bir anakronizmdir."[2] (s. vii)

Terill'e göre ÇHC'nin bu anakronik gerçekliğine temel olan "gerçeği" daha önce göstermiştim: Çin hiçbir zaman İmparatorluktan ulusa geçememiş durumdadır. Bu imparatorluk mirası bugünkü politikayı da biçimlendirmektedir, kısa sürmüş Leninist geçmişle biraz küllense de, Marksizmi Çinlilere cazip kılan da, bizzat bu İmparatorluk duygusunun sosyalizmde de süregideceğine olan inançtır. Politik kurumlardan ve ideolojiden, 20.yy'ın liderlerine (Sun Yat-Sen, Çan Kay Şek ve Mao Zedung[3]); Çin'in denizcilik ilişkilerinden, Orta Asya içlerindeki ilişkilerine kadar dış politikanın uygulamalarını kapsayacak bir biçimde, bu kitap, Çin'in modern tarihi ile imparatorluk geçmişi arasında koşutluklar kuruyor. Anekdotlarda, kültürel tektipleştirmelerde ve yarı ve tam doğru gerçekleri sunarken, oryantalist bakış açısı kitapta tekrar eden bir çözümleme mantığı haline bürünüyor. Fakat en önemlisi de [Terill'in] bu oryantalist çözümleme mantığı, Çin'in herhangi bir anlamlı tarihini inkâr eden tarihsel anolojilerin yaygınlaştırılmasında kullanılıyor. Varolduğu gibi Çin tarihi tamamıyle *sui generis* (yegâne, benzersiz) bir tarihtir, dışı dünyayı yapılandırmasında veya Çin'in dış dünya ile ilişkilerinde, hiç rol oynamaz. Terill'in bize anlatmak istediği, Çinlilerin yalan söyleme ve kandırmadan başka bir şey yapmadıklarıdır. Bu bir ahlak masalıdır, ve oldukça da eskidir, hem de, ÇHC'deki liberallerin eğilim göstedikleri ve yaptıkları çalışmalarda ortaya çıkardıkları güncel yalanların ve çarpıtmaların ve bahanelerin geçmişte yapılanlarla açıklanması kabul edilebilirlik açısından ek destekler bulmasına karşın. Kitabın önsözü Avutralyalı John Howard Hükümeti

[2] "*raison d'etat*" devletin varolma nedeni; "anakronizm," zaman dışı, tarih hatası. (ç.n.)

[3] Bu çeviride Türkçe okura aşikâr olan Çin adlarını Türkçede okunduğu gibi, diğerlerini İngilizcede yazıldığı gibi verdim (ç.n.)

üzerine uyarıcı bir hikâye ile başlamaktadır. Kitap bu haliyle, şu anda ABD politikalarını yaratan, iktidarını Batılı-olmayan ötekilerin aşağılanması üzerine meşruiyet zemininde bulan ideolojik bir Neocon tarafından da yazılmış olabilir. Çinli liberaller, Avustralyalı veya ABD'li Neocon'larla ideolojik çok ortak yön bulabilirler, fakat politik gündemleri ufak da olsa farklılığa sahiptir, kolonyal biçimlemelerin hâlâ global çatışmalar içinde düğümlenmiş olması nedeniyle.

Realms of Freedom in Modern China, tutucu bir gündemle yönlendirilmiştir, ancak ahlaksal olarak mahkum edilmemiş olmasına karşın, eleştirel bir bakış açısıyla, kültürel ve tarihsel farklılıkların farkına varılması gerekliliği üzerinde islah edilmiş bir tarzda. Kitap, "Modern Özgürlüğü İnşa Etmek" başlıklı Washington Üniversitesi, St Louis-Özgürlük Tarihi Merkezi'nin yayınladığı bir dizi içinde yer almaktadır. Kurucularının her ikisi de oldukça muhafazakâr olan "Luce ve Bradley Vakfı" tarafından desteklenmiştir. Bradley, Bush türü bir muhafazakârlığa çok yakındır. Nitekim, ABD'li Çin uzmanlarından beklenebileceği gibi, Çin'in istisnalığı, özgürlük isteminin evrensel olup olmadığını sorgulayan, Çin'i tarihsizleştiren, fakat özgürlüğün tarihselliğinin altını çizen bir yaklaşıma ister istemez yol açmaktadır. Teleolojik varsayımlara dayanmasına karşın, "Neden özgürlük Çin'de gelişmedi?" sorusu, aynı kapitalizmin neden gelişmediği sorusuyla birlikte modern Çin'in çeşitli yönlerinin irdelenmesi sorusunu kışkırtmaktadır.

Bu kitabın ve içinde yer alan bazı yazıların altını çizen niyetin, neredeyse Çin çalışmaları tarihi kadar eski olan, yinelediği temalara bakıldığında "yeniden bir *deja vu*" duygusunu itkilemesi; kitabın Çin'deki özgürlük meseleleri ile ilgili tutarlı bir yönelimi olmadığı gibi, özgürlüğün demokrasi ve hukuk ile olan ilişkisinin açıklanmasına da yer verilmemektedir. Tersine, bu kitap, tek tek yazarların özgürlüğü başlangıç noktaları olarak almaları ve bu amaca sadece teğet geçen bazı tarihsel olguların büyük bir çoğunluğuna değinmeleri ve fakat modern Çin'in tarihi hakkında sorular hakkında ilginç bazı açılımlar vermesi açısından okunabilirdir. Bu sorularla ilgilenen yazarlar, Madeline Zelin (ekonomik özgürlük ve politik haklar), Jerome Bourgon (yirminci yüzyılda yurttaşlık hukukunun kuruluşu) ve William Alford/Yuanyuan Shen (evlilik hukuku) ilginç noktalar ve yeni bakış açıları sunmak-

tadır. William Kirby 20. yy. Çin politikasının, "parti-devlet" tarafından egemenlik altına alınmasını, Komintang ile Çin Komünist Partisi'nin farklılıklarını azaltmakta parti-devlet biçimine olan cazibeyi açıklamaktan uzak bazı çözümlemeler yapmaktadır. Elizabeth Perry'nin "işçi polisleri" üzerine yaptığı tartışmayı içeren yazının bu kitapta yeri olmaması gerektiği söylenebilir; yaptığı tartışmada, 'işçi polisleri' projesinin başarısızlığının nedenlerinin, bu projenin ütopyan amacı olan "silahlı bir yurttaşlar topluluğu" (tüm toplumu silahlandırma amacı) yaratamaması mı, yoksa işçilerin kendi kendilerine söz verdikleri görevleri ihmal etmeleri mi, ya da varolan özgürlük diyarının yokedilmesi mi olduğu pek açık değildir. Wen-hsin Yeh Cumhuriyetçi Çin'de (Tayvan) "muhaliflerin söylemi" üzerine yararlı bir alan araştırması, Çin entellektüel ve politik ortamındaki önemli değişiklikleri işaret etmesi bakımından önemlidir. Robert Weller'in, makalesinde sivil toplumdaki tapınmada dinsel edimler düzlemini incelemesi tüm sivil toplum çalışmaları için oldukça özgün ve merak uyandırıcı bir makaledir.

Özgürlük kendi içinde belirsiz bir terimdir ve bu kitap ne yazık ki, kendinin ortaya attığı sorulara yazarların kendilerinin öz düşüncelerinin yanıtlarının ne olduğunu yansıtmamaktadır; özellikle de, öyle bir zamanda ki, ABD emperyalizminin Batı Asya'daki varoluşunun [askersel] bahanesi tam da "özgürlük" iken. Özgürlük sorunsallarının daha yetkin bir tartışması ve demokrasi ve sosyal adalet ile olan ilişkilerinin derinden irdelenmesi, bu kitap için daha çok uzun yol kat edilmesini gerektiren bir uğraş gibi gözükmektedir; Çin'in farklılığının [istisna olmasının] ilan edilmesi işi görmemektedir çünkü buradaki makaleler en sonunda, sadece farklı olmayı değil, başarısızlık-olarak-farklı-olmayı anlattığı gibi bir duyguya büründürmektedir okuru. Kitaptaki makaleler (Irene Bloom'un Konfüçyüs ve Zhou Hanedanı'na ilikin makalesi dışında), bugün ve bu çağ için şayanı hayret olabilecek, kültüralist açıklamalardan uzak duruyorsa da, kitabın kendini kavramlaştırması, modern Çin toplumunu ve politakasını oluşturan, 20. yy'da Çin toplumununa global bağlamda sorgulamasını, Çin'in kendi dışındaki dünya ile olan ilişkilerine yer vermiyor.

Çin tarihi ile ilgilenen bazı tarihçiler tarafından ileri sürülen ve savunulan 1980'lerdeki "Kendi İçinden Çin tarihi" yaklaşımı, Çin tarihi-

ne, Çinli bir öznellik katma niyetindeydi. Bu, Çin'in araştırılmasında, Avroamerikan hegemonyasını ortadan kaldırma gibi hayran olunacak bir amaçla güdülenmiş olsa da, "iki yanı keskin bıçak" deyişiyle açıklanabilecek bir yanlılığa da sahipti. Çin öznelliğini olumluyordu (hem de bu öznelliğin karmaşıklığını gözardı ederek), fakat Çinlilerin, o Çin tarihinden bizzat kendilerinin sorumlu oldukları fikrine yol açacağını düşünmüyordu, ki bu düşünce kolaylıkla, Çin'i, aslında, bir parçası olduğu halde, ister "dünya," ister "global," isterse de "uluslarüstü" diyelim –günümüz bağlamında pek fark etmiyor, daha geniş bir tarihin dışına çıkartacaktı. *The New Chinese Empire* ve *Realms of Freedom in Modern China* işte bu kategoride anılacak kitaplardır. Her ikisi de, Çin uzmanlığında Avroamerikan hegemonyasını yıkmak yaklaşımının nasıl da bu hegemonyayı pekiştirdiğini, pek de sürpriz olmayan bir biçimde, oryantalist bakış açısı mirasının her iki yaklaşımda da içkin olması nedeniyle, göstermektedir. Birçok Çinli entellektüel, liberal veya muhafazakâr, bu iki yaklaşımı benimseyerek ["Avroemerikan yaklaşımına son vermek" ve "Çinli öznellikle Çin'i tarihin dışına çıkartmak"], oryantalizmi inkâr etmek yerine, çağdaş entelektüel dinamiğin bir parçası olan "kendini-oryantalize etmek" tavrını benimsemektedirler. İroniktir, fakat hiç de sürpriz değildir, globalizasyonun bütün güçleri, aynı zamanda yerelin özerkliğini kışkırtmak zorundadır. Bu itki kendi politik uygulamalarını, bu durumda olanın kendi politikalarına göre değişen anlamlara bürünerek, içinde taşır: Çinli liberaller ABD'deki Neocon'larla bazı aynı politik ve kültürel varsayımları paylaşıyor olabilirler fakat kendi varoluşsal yerleri, Çin toplumu ve politikaları için ne söyleyeceklerini belirler. Çin'in şöven ve baskıcı milliyetçiliğini herkes gibi lanetleyerek ve eleştirel olarak değerlendirirken, bu Çin milliyetçiliğini bir başka milliyetçiliğe bir tehdit olarak görmezler; o "başka" milliyetçilik ki, ÇHC'de yükselen milliyetçiliği, ABD'nin global hegemonyasına karşı bir tehdit olarak gören, daha da zehirli Amerikan milliyetçiliğinin kendisidir.

Tarihsel çözümlemede uluslarüstücülük (*transnationalism*), çağdaş duruma bir başka yanıttır; kabul edilebilirliğini sadece tarihsel olgulardan değil, "akademik sektörü" bizzat uluslarüstü kılmasından alır. Bu anlamda, temel olarak, Çin'i bir "Batı" etkinliği yapan ve oryantalizmi olabilir kılan koşullardan ayrılır. Entelektüel uluslarüstü-

lük, ÇHC'deki politik ve entelektüel tartışmayı yönlendirmektedir, ayrıca akademik çalışmaya ve çözümlemeye yeni talepler yükler, daha önceki yerelleşmiş kenardaki akademik çalışmaların global diyaloga girmesiyle, tarihsel analizin bir çerçevesi olarak herhangi bir "Çin ve Batı" [ikilemli-dikotomik] fikrinin boşluğunu sergileyerek. Eksiklikleri ne olursa olsun, Wang Chaohua ve Leong Liew ve Wang Shaoguang'ın derlemeleri ve Zhidong Hao'nun çağdaş Çin entelektüellerini incelediği çalışması, yönelim olarak, araştırmacıların kendilerinin uluslarüstücü olmaları basit gerçeğinden dolayı uluslarüstüdür, kendilerinin ulusal akademik kafeslere konmalarına karşı çıkmaktadırlar. Varoluşsal bazı bariz nedenlerin sunduğu kanıtlara bakılırsa, Çin kökenli araştırmacılara çekici gibi geliyorsa da, Çin'i "nesnelleştirmeyi" reddetmek etnik bir tekel değildir. "Çin [çalışmaları] alanı" için ne anlama geldiği ise ilerde görülecektir. Bu yazıda ele aldığım beş ayrı çalışma, toplu olarak, kestirebileceğimiz bazı meydan okumaları göstermektedir.

Çeviren: Veysel Batmaz

Chesneaux'nun Ötesinde:
Modern Çin'de İşçiler, Sınıf ve Sosyalist Devrim

Modern Çin'de kentli işçi sınıfının tarihi ve bu tarihe dair yorumlar ile komünist devrim sorunu oldukça iç içe geçmiştir. Çin Komünist Partisi üyelerince, 1960 öncesinde Çince kaleme alınan emek üzerine iki önemli metni bir kenara bırakırsak, modern Çin'de emeğe ilişkin çalışmalar sadece kırk yıllık bir maziye sahiptir.[1]

Bu dönem boyunca, emek konusunda ve emekçiler ile devrim ve komünist rejim arasındaki ilişkiye dair yapılan yorumlarda yüz seksen derecelik bir kayma yaşandı. Akademik yazında, eski günlerin tamamıyla bilinçli, 1920'ler ve 1940'lardaki mücadelelerle çelikleşmiş şehir proletaryasının yerini (sınıfının bilinci değilse bile) sınıf-bilincine sahip olmayan ya da sınıf-bilinçleri arasında uçurum olan, aralarında derin mekansal ve sosyal sınırlar bulunan ve hâlâ, yeni yeni terk etmeye başladıkları o kırsal geçmişlerinden gelen "geleneksel" örgütsel ve kültürel pratiklerden medet uman işçiler aldı. Özellikle Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulduğu yıllarda işçiler ile Komünist Parti arasında va-

[1] Burada yalnızca emek hareketi ile uğraşan çalışmaları kastediyorum. Ming K. Chan'ın da belirttiği gibi, emek koşullarına dair araştırmalara katkı sağlayacak zengin kaynaklar mevcuttu ve 1949'dan sonra ileriki yıllarda oldukça değerlenecek anı kitaplarının sayısı artmaya başlamıştı. Burada zikrettiğim iki örgütçü ve metinleri şunlardır: Deng Zhongxia, *Zhongguo Zhigong yundong jianshi* (Çin Emek Hareketinin Kısa Tarihi) [bundan sonra *Kısa Tarih* olarak anılacak] ve Ma Chaojun, *Zhongguo laodong yundong shi* (Çin Emek Hareketi Tarihi) [bundan sonra *Emek Hareketi* olarak anılacak]

rolan ilişkilere dair yapılan yorumlarda da müthiş bir kayma yaşandı ve bu ikisinin arasındaki farklılık ve çıkar çatışması daha fazla vurgulanır oldu. Parti'yle işçiler arasında, devrim yıllarında bile bir çıkar ortaklığı olmadığını düşünmeye her zamankinden daha fazla hakkımız vardır; zira, son kalan "işçi devletlerinden" birinin kendini küresel kapitalizmin güç kaynağı olarak yeniden inşa ettiği bugünlerde, işçilere yönelik sömürü ve kötü muamele gitgide dozunu arttırmaktadır.

Aşağıda, yorumlarda yaşanan bu kaymaların entelektüel ve siyasal anlamlarını tartışacağım. Zamanla elde edilen kanıtlar göz önüne alınacak olursa, bu değişimlerin geçerli nedenleri vardır. Sınıf sorunu Çinli radikallerce de tartışılmaktadır. Devrimin oldukça kırsal ve köylü bir içeriğe sahip olduğu inkar edilemez olduğu için, komünizm tezlerinin ancak ve ancak sınıfsal çıkarlarının ve sınıfsal görevinin bilincinde -bundan dolayı da komünist devrimi destekleyen- bir işçi sınıfının tesisiyle sürdürülebildiği aşikârdır. Yani, gerçekte varolmayan bir işçi sınıfının icat edilmesi gerekmişti. Çin'deki işçilerin tam anlamıyla bir sınıf oluşturup oluşturmadıkları, emek tarihi sorunsalının merkezinde yer almaktadır. Parti ve işçiler arasındaki çıkar ortaklığıyla ilgili sorgulama da eskiye dayanmaktadır; bu sorgulama önce anarşistlerce, sonra da, 1927 şehir devrimi bozgununu müteakip gerçekleşen parti içi bölünmeyi izleyen günlerde Troçkist muhalefetçe yürütülmüştür. Devrim yıllarında böyle bir ortaklığın olmadığı net olarak söylenemese de, Parti'nin iktidarda olduğu yıllarda bu sorunun varolduğuna ilişkin doğrudan kanıtlar mevcuttur.

Ben, Çin devriminde emeğin yeri ile ilgili yapılan çağdaş yorumların, ne kadar kapsayıcı olursa olsunlar, ne kadar ciddi kanıtlara dayanırsa dayansınlar, yine de eski yorumlara sırt çevirmemesi ve onları bir referans kaynağı olarak elde tutması gerektiğini öne sürüyorum. Zira, günümüzdeki yorumlar da, eskiler gibi, belli başlı bir tarihsel konjonktürün ürünüdür ve geçmişe dair sorgulamalarımızı ve yanıt verme biçimimizi içinde bulunduğumuz konjonktür şekillendirir. Şu anki konjonktüre özgü çelişkileri kavramada sosyalizmin çöküşü ve işçilere yönelik küresel saldırı olguları asli önem taşımaktadır. Modernlikten geri çekiliş ve hem sosyalizmi hem de sınıf analizini şekillendirmiş olan, sosyal süreçlere ilişkin rasyonalist okumaların gözden düşü-

şü – ki bu, tikel kültürel miraslara, kapitalist modernliğin evrensel düzeyde dönüştürücü kuvvetlerinin üzerinde ayrıcalık tanınmasına yol açmıştır - olguları da öyle. Bu yeni yorumlar akademik kisve altında yapılıyor olsa da, yine de, politikalarını –ve politik anlamlarını- kavramamız gerekmektedir.

İşçi Sınıfı Sorunu

Modern Çin politikası üzerine yapılan çalışmaların çoğu emek ve emekle ilgili meselelere göndermede bulunsa da, burada esasen emek ve emek hareketleri odaklı olanlarla, yani modern Çin tarihine yaklaşımında emeği merkez alan çalışmalarla ilgileniyorum.[2] Chesnea-

[2] Okuyucuya yararlı olması açısından, Çin'de emek üzerine yapılan kitap uzunluğundaki çalışmalar konusunda (her ne kadar yenilikçi ve etkileyici olduğunu düşündüğüm birkaç eser üzerinde daha uzun dursam da) olabildiğince kapsamlı bilgi vermeye ve tartışılan meseleleri örneklerle açıklamaya çalıştım. Çin'de emek ve emek siyaseti konusunda -1890'lardan günümüze tüm ulusal coğrafyayı içeren- kapsamlı bir çalışmanın olmadığını öne sürebilirim ki bunun muhtemelen geçerli nedenleri var. Kesinlikle, emek tarihi konusunda araştırılmayı bekleyen pek çok bölge mevcut. Öte yandan, sayıları bir avuç olsa da, ulaşılabilen çalışmalar hem coğrafi açıdan hem de ilgilendikleri meseleler açısından çok şey kapsamaktadır. Ulusal kapsayıcılık arayan eserlerin (A. Chan, *China's Workers Under Assault*; M. Chan, *Historiography*; Chesneaux, *Chinese Labor Movement*; Deng, *Concise History*; Ma, *Labor Movement*, Morgen, "Chinese Railway Lives"; Sheehan, *Chinese Workers*; Thomas, *Labor and the Chinese Revolution*) yanı sıra halihazırda şu bölgelerle ilgili yapılmış emek çalışmaları da vardır: Şangay (Isaacs, *Tragedy*, Walter, *Chang Ch'un-ch'iao*, Honig, *Sisters and Strangers*, Perry, *Shangai on Strike*, Perry ve Li, *Proleterian Power*, Roux, Grèves et politique à Shanghai, Smith, *Like Cattle and Horses*), Ghuangzhou (Canton), Güney Çin (Chan, "Labor and Empire", Dirlik, "Narrativizing Revolution", Kwan, *Marxist Intellectuals*, Lee, *Gender and the South China Miracle*), Tianjin (Hershatter, *Workers of Tianjin*), Changsha (Hunan) (McDonald, *Urban Origins*; Schaffer, *Mao and the Workers*) ve Chongping (Sichuan) (Howard, "Workers at War"). Dahası, bu eserler geniş bir sorun yelpazesine değinir. Ma, *Emek Tarihi* ve Deng, *Kısa Tarih*, Guomindang ve Komünist Parti'nin iki ana emek hareketi lideri tarafından yazılmış olup sadece emek hareketi konusunda değil, emeğin örgütlenmesi ve emek üzerindeki politik mücadele çabaları ile de ilgili çok şey anlatmaktadır. Chesneaux'nun *Chinese Labor Movement* [Çin'de Emek Hareketi] Çin'de emek üzerine çığır açan bir çalışmadır ve günümüzdeki emekle ilgili çalışmalara şekil vermeye devam eden pek çok meseleyi gündeme taşımıştır; ayrıca yukarıda değindim teleolojilerin baş temsilcisidir. Honig'in *Sisters and Strangers*'ı [Kızkardeşler ve Yabancılar] ve Hershatter'ın *Workers of Tianjin*'i [Tianjin İşçileri] toplumsal cinsiyet konusunda çığır açan meseleri gündeme getirmiş olup, yine Honig'in *Creating Chinese Ethnicity* [Çin Etnisitesinin Yaratılışı] ve *Regional Identity* [Bölgesel Kimlik] adlı

ux'nun 1920'lerde Çin'de emek üzerine yazdığı eser, Çinli komünist yazarların emek üzerine yaptıkları tüm çalışmalardan çok sonra Çin'de sınıf ve sosyalizm meselelerinin klasik marksist izahı olarak görülmeye başladı. *Çin Emek Hareketi*, getirdiği yepyeni vizyonla, cüretkâr yorumuyla ve bilimselliğiyle Çin emek tarihi yazımında gündemi oluşturdu; Çin'de emek üzerine çalışan, tarihçilerin hâla üstesinden gelmeye çalıştığı sorunları ortaya koydu ve muhtemelen aynı nedenlerle, emekle ilgili daha önceki yorumlara rehberlik eden sınıf ve sosyalizm teleolojilerini resmetti.

Chesneaux'nun çalışması, Çin'de yüksek şehir devrimi dalgasına, entelektüel ve kültürel devrimin başlangıcına, Komünist Parti'nin kuruluşuna ve emeğin ciddi biçimde siyasete dahil oluşuna tanıklık eden 1919-1927 dönemini kapsıyordu. Bu yıllarda, Komünist Parti ve emek hareketi birbiri ardına büyümüştü. Çinli işçilerin "sınıflığını" ya da Parti ve işçiler arasındaki ilişkiyi sorgulamada ne kadar ileri gidilmiş olursa olsun, kimsenin aklına birinin yükselişinin diğerinden bağımsız da kavranabileceğini öne sürmek gelmemişti. Chesneaux'ya göre, modern öncesi kökleriyle bağları koparak, tam bir işçi sınıfı bilinci kazanmış ve anti-emperyalist ve anti-kapitalist mücadelede Komünist Parti'ye ağırlığını koymuş Çin işçi sınıfının çağının geldiği açıktı. Çalışma, argümanını Çin'in dört bir yanındaki sanayilerle ilgili etkileyici bir kanıt yoğunluğuyla destekliyor, işçilerin yaşam koşulları, faaliyetleri ve politikaları konusunda kapsamı açısından hâlen emsalsiz bir izahat sunuyordu.

İçerik, fabrika işçileri ile sınırlı tutulmamış olsa da, yine de, fabrika

---

eserleri emek çalışmalarında etnisite sorununu en dolaysız yoldan gündeme taşımıştır. Yer meselesi, farklı düşüncelerle, M. Chan'ın *Labor and Empire* [Emek ve İmparatorluk] Morgan'ın "Chinese Railway Lives" [Çin Demiryollarında Yaşam], Perry'nin *Shanghai on Strike* [Şangay Grevde] ve *Putting Class in Its Place* [Sınıfı Yerine Koymak] ve Dirlik'in *Narrativizing Revolution* [Devrimi Öyküleştirmek] eserlerinde de ele alınmıştır. Milliyetçilik sorunu ise, iki yeni çalışmanın, Howard'ın "Workers at War"unun [Savaşta İşçiler] ve Smith'in *Like Cattle and Horses*'ının [Sığırlar ve Atlar Gibi]merkezinde yer almaktadır. Bitirirken, burada ele alamadığım ama belki de gelecekteki çalışmaların vazgeçilmez referansı olacak yeni bir esere değinmek istiyorum. Bu, Liu Mingda ve Tang Yuliang'ın yayına hazırladığı *Zhongguo Gongren Yundongshi*'dir [Çin Emek Hareketinin Tarihi] (Guangzhou, 1998). Bu referans için Ioshua Howard'a teşekkür borçluyum.

işi argüman için aslîydi. Üretim tarzı (büyük ölçekli sanayi) ve sınıf-bilinci arasında kurduğu ilişki açısından Chesneaux'nun argümanı, kökünden işlevselciydi. İşlevselcilik, bir sınıf-bilinci teleolojisiyle ve sınıf-bilinci ile belli başlı bir siyaset arasında kurulan ilişkiyle daha da öteye taşınıyordu. Proleterleşerek kendilerini özgürleştiren, böylelikle sosyal ve kültürel geçmişlerini geride bırakan işçileri ayrı bir yere koyan Chesneaux'da bu teleoloji ve ilişki kolayca açığa çıkıyordu. Dahası, proleter bilinci kazanan işçiler öylesine bir yörüngeye oturmaktaydılar ki, yazgıları sosyalizm olmaktaydı. Gel gelelim, sınaî anlamda en ileri işçileri barındıran Ghuangzhou'da bulunan Makinistler Sendikası, lideri Ma Chaojun'un Sun Zhongshan'la (Sun Yat-sen) ve Cantonlu anarşistlerle kişisel ilişkisi nedeniyle, komünist örgütçülere karşı en saldırgan tutumu takınan güçtü. Öte yandan, Chesneaux buna da açıklama getirmiş, bu siyaseten "gerici" tavrı, Ghuangzhou makinistlerinin küçük ölçekli makine atölyesi zihniyetine bağlamıştı.[3]

Saptamanın bir yanını sanayiye dayalı yapısal işlevselcilik oluşturuyorsa, diğer yanını da sınıf-bilincinin evinin Komünist Parti olduğunu – ve komünist devrimin Çin'de alacağı şekille ilgili belli bir akışı – varsayan "öznel" işlevselcilik oluşturuyordu. "1919 ve 1927 yılları arasında Çin işçi sınıfınca yürütülen mücadeleler geçici bir başarısızlığa uğramış olsa da, onlar, 1927'de şehirlerden köylere doğru gerçekleşecek Çin devriminin çekim merkezinde ciddi bir değişimi hazırladılar".[4] *Çin Emek Hareketi Tarihi*, sadece yöntemiyle değil, ona rehberlik eden vizyonuyla da evrenselci varsayımlara sahipti. Her ne kadar sonuç sayfaları, Çin emek hareketinin "Çinliliğine" gönderme yapsa da, Chesneaux'nun kafasındaki Çinli özellikleri kültürelden ziyade yapısaldı; Çin'in yarı-sömürge statüsünden, eşitsiz kapitalist kalkınmadan vs. türetilmişti.[5] Chesneaux, geçmişten gelen miraslardan söz etse de, ayrıntıya girmiyordu. Öte yandan, kitaba rehberlik eden ve onu güçlendiren vizyon oldukça açık denilebilir. Chesneaux, kitabını 1960'lardaki radikaller arasında yaygın görkemli bir vizyonla sona bağlamaktadır.

---

[3] Chesneaux, *Chinese Labor Movement*, s. 203-204.

[4] A.g.e., s. 410.

[5] A.g.e., s. 411.

Bundan dolayı, 1919-1927 arasında Çin'in emek tarihi aynı zamanda Çin devriminin tarihine, tüm Afrika-Asya uluslarında yirminci yüzyıl boyunca süren, genel özgürlük hareketinin tarihine ve dünya işçilerinin son yüzyılda kapitalizme karşı verdiği savaşın tarihine aittir.[6]

Son kırk yıldır, Çin'de emek üzerine çalışan ve çoğu Chesneaux'nun çığır açan eserinden etkilenen ya da ona yönelik çalışma yürüten akademisyenler, Chesneaux'nun en temel yorumlarının yeterliğini ciddi şekilde değerlendirmişlerdir. Çin'in 1970'lerin sonunda dünyaya açılmasıyla ortaya çıkan yeni kanıtlar emek ve emek siyasetinin olduğundan daha karmaşık bir resme sahip olduğunu göstermektedir. Gelgelelim, bu kanıtların okunuş tarzını emeğe yönelik yeni yaklaşımlar şekillendirmektedir ki, bu yaklaşımlar da üzerlerinde Chesneaux'nun yorumuna hayat verenden farklı bir siyaset biçiminin damgasını taşımaktadır.

Çin'de emek ile ilgili çalışmalara, sadece Çin sosyalizminin içindeki gelişmeler değil, 1960'lardan bu yana emek çalışmalarının yaşadığı dönüş de şekil vermiştir. İki gelişme özellikle önemlidir. İlki, sosyalizmin işçi-sınıfı teleolojisi diye adlandırabileceğimiz teleolojiden vazgeçilmesidir. V. I. Lenin gibi devrimci olanları da dahil sosyalistler, işçi sınıfının, sırf işçi sınıfı olduğu için sosyalizme eğilimli olduğu varsayımını uzun süredir sorgulamaktadırlar ama işçi sınıfının sosyalizmin temeli olduğu fikri gücünü korumuştur. Reel sosyalist rejimlerin işçi sınıfının çıkarını temsil ettiği düşüncesi de tersine dönmüştür. Son otuz yılda olup bitenler, işçi sınıfıyla sosyalizmin arasında karşılıklı olarak gelişecek ilişkiye dair inancı sürdürmeyi olanaksız kılmasa bile güç hâle getirmiştir. Mevcut konjonktürde geçmişi sorgulama ve algılama biçimimiz konusunda bu inanç parçalanmasının da önem taşıdığını düşünüyorum.

Belki bundan daha önemli olan gelişme ise sınıf teleolojisinden vazgeçilmesi ve sınıf biçimlenmesi ve sınıf-bilincini (ki bu, sınıfın bilincinden farklıdır) sosyal ve ekonomik ilişkiler yapısından türetmese de sınıf-bilincinin oluşumunda (ya da parçalanmasında) sosyal, politik ve kültürel faaliyetin önemini teslim eden inşacı bir anlayışın yerleşmesi-

[6] A.g.e., s. 412.

dir. Eğer sınıf-bilinci, sınıf öznesinin oluşumuna pek çok faktörün karışmasından dolayı, kendi kendine ortaya çıkan, dahası türdeş bir bilinç değilse, sadece yapısal konum haricinde maddi ve kültürel varoluşun diğer yönlerince de şekillendirilen bir bilinç olmalıdır. Çin'de emek çalışmalarında, son birkaç on yılda genel olarak emek çalışmalarında da görüldüğü gibi, sınıf kategorisi düşünülürken toplumsal cinsiyet, yer, milliyetçilik ve bunlara nazaran daha az seviyede de olsa etnisite kavramları belirgin şekilde işin içine dahil edilmektedir. En fazla öne çıkanlar, yine de, yer ile ve emeğin geçmişten miras alınan pratiklerle iç içeliği ile ilintili sorunlardır. Aşağıda tartışılan çalışmaların tümü, moden emek örgütlenmesi ve faaliyetinde, loncalar, kızkardeşlik ve gizli cemaatler ile bağlantılı eski pratiklerin varlığını sürdürdüğüne dikkat çekmektedir. Belki daha da önemlisi, yerel kökene bağlılık ve yerel kökene dayalı dernekler (*huiguan*, bu kelime zaman zaman *landsmanschaften* kelimesiyle karşılanmaktadır) [*landsmanschaften* özellikle Doğu Avrupa ülkelerinden göç eden Yahudi göçmenlerin kurdukları yardımlaşma dernekleri için kullanılmaktadır- ç.n.] meselesi olup, Çin toplumunu anlamada akademisyenlerin uzun süredir en fazla önem verdiği sorundur; zira, sadece coğrafi farklılıklar değil kültürel ve dilsel farklılıklar da bu mesele dahilinde anlaşılabilir. Yerel köken meselesi, okyanus ötesinde yaşayan Çinlilerin Çin Halk Cumhuriyeti'nin ekonomik kalkınmasına dahil oluşuyla, son yıllarda ideolojik bir güç kazanmıştır. Yerel kökene bağlılık ve yerel kökene dayalı derneklerin sınıf-bilincini ve faaliyetini nasıl içerdiği, yıktığı ya da şekillendirdiği, Çin'in tamamına dair, ama belki daha da önemlisi yurtiçi (Şangay ve Hong Kong) ve yurtdışındaki Çinli göçmen toplumlara dair cevaplanması gereken önemli bir sorudur.[7]

Bir kategori olarak sınıfın karmaşıklaştırılması ve tarihselleştirilmesi, sadece onun kavramsal geçerliliğinin değil, yeri geldiğinde, tarihsel olarak önemli bir sosyal ve politik güç olup olmadığının da sor-

[7] Yerel köken sorununu emekle ilişkilendirme konusunda işin çoğunu yapan kişi Elizabeth Perry (aşağıya bakınız) olsa da, bu konuda, Şangay özelinde yapılmış,en eksiksiz çalışma Goodman, *Native Place, City and Nation*'dır. Okyanus ötesinde yaşayan Çinlilerin kurduğu yerel kökene dayalı dernekler ve aşiret dernekleri ile ilgili literatür burada zikredilemeyecek kadar hacimlidir. Ve bunlar arasında, benim aşina olduklarımdan pek azı doğrudan doğruya sınıf ve sınıf-bilinci sorunlarıyla uğraşmaktadır.

gulanmasına sebep olmaktadır. Nicedir, radikal sosyalist politikaları ve onların emeğin içindeki yerini şekillendiren sosyalizm ve sınıf teleolojilerinin parçalanması, modernlik sorununun ayrılmaz bir parçasıdır. Modern işçi sınıfının ve sosyalist politikaların içinde, geçmişten gelen pratiklerin varlığını koruduğunun çarpıcı bir açıklığa kavuşması, modernlik teleolojisinin sorgulanışının nihai sonucudur. Çin Devrimi ve genel olarak devrimlerin solması, modernlikten geri çekilmede önemli pay sahibidir.

Modernlikle, belki de Avrupamerkezci modernlikle ilgili tüm sorgulamaların içine düştüğü bir çıkmaz var. Radikal akademisyenlikte modernliğin evrensel tezlerinin sorgulanması her ne kadar Avrupamerkezci modernlik rejiminin sesini bastırdıklarını güçlendirme saikiyle yapılsa da, evrenselliğe karşı tikellik üzerinde ısrar, modernliğe tepki olarak ortaya çıkan ve onun ürünü olan muhafazakarlığı silahlandırmaktadır. Geçmişin bugünün içinde varlığını koruduğu düşüncesi modernlik nosyonunun alaşağı edilmesini gerektirmez; ama modernliği geçmişi yeniden şekillendiren bir şey olarak gören eski radikal yaklaşımın tersine günümüzdeki kültürel yorumlama, oldukça muhafazakar bir şekilde, modernliği geçmiş mirasların içine hapsetmeye eğilimlidir. Şimdi devrimden vazgeçen sosyalistler de dahil çeşitli tipten Üçüncü Dünya kültürel milliyetçileri ile Marksizmi bırakan liberal ve sözde radikal Birinci Dünya Avrupamerkezcilik karşıtlarının arasındaki tuhaf zihinsel ortaklaşma, kültürel tikelciliklerin ("gelenekler") dirilişi lehine entelektüel ve kültürel bir çevre yaratmış durumda; ironiktir ki, küreselleşmeye buradan gidileceği düşünülüyor. Çin'de emeğin "modern" olup olmadığı, sınıf ve sosyalizm tartışmalarının çoğunda tartışılan bir bir sorun; ama bir sorun daha var ki, o da, Çin'deki emeğin "Çinliliği" sorunudur. Bunlara verilecek yanıtlar, politik eğilim ve anlamlardan bağımsız değildir.

Çin Emek Hareketi'nin İngilizce çevirisi 1968'de yayınlandı, yani İngilizce konuşan dünyaya, toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisite gibi meselelerin sınıf meselesini hızla solladığı yeni tür bir siyasetin ortaya çıktığı yıllarda indi. 1960'lardaki politik gelişmeler emek çalışmalarında zaten dönüşüme yol açmıştı ve E.P. Thompson'ın 1963'te yayınlanan *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* adlı eseri ile Eric Hobsbawm, Chris-

topher Hill, Rodney Hilton'ın çalışmaları yapıdan ziyade fail eksenli bir emek tarihi izahı sunmuş, sınıf ve sınıf-bilincinin tarihselliğinin ve koşullara bağlılığının altını çizmişti. Thompson'ın, sınıfın bir nesne değil bir ilişki olduğu tezi, hem sınıfın (ve sınıf-bilincinin) gündelik hayatın akışı içinde nasıl "oluştuğuna" dikkat çekiyor, hem de sınıf deneyiminin mekansal ve zamansal heterojenliğini işaret ediyordu. Sınıf "oluşumu" sosyal ve kültürel heterojenlikten ortak bir dil ve ortak bir kültür yaratma süreciydi. Thompson'ın emeğe yaklaşımı, tasavvur edilmiş emek teorisinin yerine, tarihsel olarak yaşayan emeği geçirmeyi amaçlıyordu; bu hedef, beliren popülist eğilimle ve 1960'ların sosyal ve politik gönüllülüğüyle örtüşüyordu. Onun, emek çalışmalarında yarattığı karmaşıklık, kadın, etnisite ve ırk sorunlarının da emek tarihine dahil olmasıyla iyice büyüdü. O Maocu yıllarda, teoriyle oynama isteği, Üçüncü Dünya ulusal kurtuluş mücadelelerinin Birinci Dünya teorileri ve kavramlarına hapsedilmesine direnmeye yönelik güçlenen kanıyı yansıtıyordu. Thompson'ın eserinin oluşumunda rol oynayan unsurlar ne olursa olsun (ki Stalinizme karşı temelden bir başkaldırı da içermekteydi), o, günışığına çıkan Çin'de emek çalışmalarında çığır açıcı bir etki bırakacaktı.[8]

Eğer Çin'de emek çalışmalarında (Chesneaux sonrası emek çalışmalarının belirdiği), son yirmi yıldır üzerinde uzlaşılan bir noktadan söz etmek mümkünse, bunu en iyi kendisi de Chesneaux'nun öğrencisi olan Alain roux özetlemektedir:

> Eğer işçi sınıfı derken geleceğinin elinde olduğunun bilincinde, çıkarlarını yükseğe taşımak adına kendince yaratılan yapılar içinde örgütlenmiş ve yeri geldiğinde etkili bir greve gitmeye muktedir, tutarlı bir gücü anlıyorsak, bir işçi sınıfına rastlamadık.[9]

Chesneaux sınıf biçimlenmesi ve bilinci üzerine sonuçları, emekçilerin, 1920'lerde şiddetlenen, grev faaliyetlerinden çıkarıyordu. Sonraki yıllarda, yeni sosyal teoriden esinlenen yazarlar, emekçiler arasında kaçınılmaz şekilde ciddi farklılık gösteren ve ayrıca grev faaliyeti ve diğer politik ifade biçimleri adına açık anlamlar taşıyan, gündelik hayat

[8] Hershatter, *Workers of Tianjin*, s. 1-6.

[9] Smith'ten alıntı, *Like Cattle and Horses*, s. 12.

fenomenine ve faaliyetine odaklandılar. Gail Hershatter'ın, Tianjin'de emek çalışmasıyla yüz yüze gelişini anlatırken yazdığı gibi:

> Tianjin işçi sınıfı oldukça parçalıydı, değirmen işçilerine ek olarak ciddi sayıda el zanaatkarı, nakliye işçisi, geçici işçi üzerine de çalışmayı ummuştum. Malzeme dikkatimi, parçalanma, bölünme, cinsiyeter arasında değişen bir işbölümü ve kaygı verici şekilde düz olmayan bir çizgide ilerleyen büyüme üzerinde yoğunlaştırmama yol açtı.[10]

Yazarlar arasında vurgu farkları görülse de, hepsinin altını çizdiği, işçileri birbirinden ayıran ve tam bir sınıf-bilincine ulaşmasını engelleyen farklılıklara yol açanlar, beceriler arasındaki farklılıklar, cinsiyet ve yaş farklılıkları, kırsal geçmiş ve yerel kökene verilen önemdi; gizli cemaatler, esnaf loncaları vs. gibi "geleneksel" örgütler güçlüydü ve emekçiler bu örgütleri modern sendikal örgütlere tercih ediyorlardı – sözgelimi kadınlar, "kızkardeşlikleri" sendikalara yeğliyordu.[11] Bu farklılıklar tamamıyla rastlantısal olmasa da kendi sistemik özellikleri üretiyordu. Sözgelimi, beceriler ve yerel kökenler yakından bağlantılıydı; zira, sahip olunan beceriler gelinen yere göre farklılık gösteriyordu. Emekçileri bir araya getiren ve emeği idare eden patronlar, aynı yöreden gelen, aynı dili konuşan, aynı işi yapan ve aynı yatakhanede kalan işçi takımlarını denetliyordu. Öte yandan, esnaf loncaları, yerel kökene dayalı dernekler ve gizli cemaatler, iktidarın ve hiyerarşinin kurumsal kaynaklarını oluşturuyor, emekçilere imgesel coğrafi ve sosyal mekanlar sağlıyordu ki bu mekanlar, sendikal örgütlenmenin ya da sınıf-bilincine sahip kuşağın önünü açan yerler değildi. Emily Honig, Şangay'daki emek sistemini şekillendirmede ana rolü gizli cemaatlerin oynadığını iddia edecek kadar işi ileri götürmektedir.[12] Şu an hemen herkesçe biliniyor ki, komünist örgütçüler, sendikal örgütlenmeyde başarı elde etmek için gizli cemaatlerin –tavuk kanı içmek ve kan kardeşliği yemini de dahil- pek çok pratiğine göz yummak zorunda kalmışlardır.[13] Özel sadakatler üreten ve evrensel bir sınıf-bilincinin do-

[10] Hershatter, *Workers of Tianjin*, s. 7.

[11] Honig, *Sisters and Strangers*, s. 209-217.

[12] Age., 5. bölüm.

[13] Örnekler için bkz. Morgan, "Chinese Railway Lives", 7. bölüm.

ğuşunu engelleyen, beceriler ve yerel köken, bu sistemin köşe taşları olarak ortaya çıkmaktadır.

Chesneaux'nun ulusal çapta çizdiği işçi sınıfı portresine karşı, sonraki çalışmalar, yerel araştırmalara yönelmiştir; zira, ekonomik pratikler, emek gücü kompozisyonu ve siyasi, kültürel ilişkiler açısından ciddi bölgesel farklılıklar söz konusudur. Son yirmi yıldır, araştırmalar, kendilerini çoğunlukla bir bölge ya da kentle sınırlandırmaktadır; dikkatleri üzerine en çok çeken yer Şangay'dır. Bu yaklaşım neredeyse zorunlu olarak, emeğin yerel kökenlerine yoğunlaşmakta ve emek örgütlenmesi ve faaliyetinin ulusal ve ulusötesi boyutlarını arkaplana itmektedir. Bölgesel özgüllük sadece ekonomik (farklı kalkınma tarzları) ve kültürel (farklı sosyal ve sembolik pratikler, birbirlerince anlaşılamayacak kadar farklı diller) açıdan değil, yöreden yöreye farklılık gösteren sosyal ve politik güçlerin (sözgelimi, Guangzhou Makinistler Sendikası Guomindang'a sadıktı; zira, Sun Zhongshan [Sun Yat-sen] ile sendikanın lideri Ma Chaojun arasında uzun süreli bir ilişki söz konusuydu)[14] bağlantılandırılması açısından da önemlidir. Yerel köken, Çinli emekçilerin sosyal ve kültürel özelliklerini ve politik eğilimlerini açıklamada önemli rol oynar. Elizabeth Perry'nin kendi tanımlamasıyla "yer siyaseti", Doğu Asyalı emekçileri "Batılı" emekçilerden ayıran en önemli özelliktir. Perry şöyle yazmaktadır:

> Bu kitaptaki yazarlar her ne kadar o etkili paradigmayla ciddi bir diyaloga girişiyor, bazı yönlerini kendi tikel örneklerine uyguluyor olsalar da, Doğu Asya'daki işçi faaliyetinin şekillenmesinde kimliğin sınıfsal olmayan yönlerinin oynadığı rolü de vurguluyorlar. Eğitimle ilgili isteklerin, aile baskısının, cinsel rollerin, devletin direktiflerinin, yerel kökenin ve birbirine bağlı ağların, Doğu Asyalı işçilerin davranışlarını –hatta militan davranışları- şekillendirmede sınıf-bilinci kadar etkili olduğunu keşfettik (...) Yerkürenin bu yakasındaki işçiler, işçiye has çıkarları ilerletmek adına gerçekleşen bir "sınıf" mücadelesinden ziyade "yer" siyasetine – proletarya saflarıyla kucaklaşmak yerine onlardan sıyrılma arzusuna dayalı sosyal ve kültürel bir statü arayışına- yönelmiş gibi gözüküyor.[15]

[14] Guangzhou örneğindeki bu ilişkiler ile ilgili bir tartışma için bkz. Ming K. Chan, "*Labor and Empire*".

[15] Perry, *Putting Class in Its Place*, s. 3.

Perry'nin bu ifadede kullandığı şekliyle "yer" fizikselden sosyal ve politik yere her şeye gönderme yapıyor, Perry bu kavramın önceki çalışması *Shanghai on Strike: The Politics of Chinese Labor*'daki daha somut anlamı metaforlaştırıyor; *Shanghai on Strike*, olasılıkla yazarın gerçekleştirdiği yoğun araştırmaya, ve onun Honig ve Hershatter gibilerinin ondan önce yazdığı eserlerdeki bulguları sentezleme yeteneğine bağlı olarak, Chesneaux'nun yorumlarına karşı belki de en etkili ve eksiksiz meydan okumaydı. Perry, sınıf-bilincinin koşulu olarak öne çıkan beceri bir yana, yerin işçi davranışı ve siyasetini şekillendirmedeki önemini vurguluyordu. Honig, Şangay'daki kadın işçiler üzerine yaptığı çalışmada bu noktayı vurgulamıştı; sonraki çalışmasında ise, ikna edici şekilde, yerel kökeni etnik kimliği şekillendiren güç olarak tanımladı.[16] Sonraları, yerin, ulusal ve ulusötesi Çinli kimliğini biçimlendirmedeki gücüne Bryna Goodman da işaret etti.[17]

Perry'nin *Shanghai on Strike*'taki kullanımını ayıran, yere, emek siyasetinde yüklediği olumlu anlamdı; yer, sınıf bilincinin oluşması önünde bir engel –başka bir deyişle, bir eksiklik kaynağı- değil, ortak eylemin temeliydi. Perry'nin yerel kökenin ortak davranışın kaynağı olduğu argümanı, Craig Calhoun'un on yıl evvel Thompson'a karşı ortaya attığı, tutarlı bir işçi hareketinin oluşumunda sınıfa karşı cemaat ve geleneğin oynadığı rolleri vurgulayan argümanla örtüşmektedir.[18] Perry bu düşüncesini, sınıf-örgütlenmesinin ve sınıf-bilincinin üreyişinde yerel köken ve şu an yaşanan yer arasındaki diyalektiği daha yakın mercek altına alarak, ileri taşımak yerine, (yukarıda zikredilen) sonraki eserinde, "yer" nosyonunu metaforlaştırmayı seçmekle kalmamış, bu nosyonu Konfüçyüsçülüğün işlevsel bir dengi konumuna getirerek şarklaştırmıştır; bunu da, sanki yer, tüm Doğu Asya toplumlarında aynı şekilde etkiliymişçesine ve sanki onun ABD de dahil diğer toplumlarda yeri yokmuşçasına yapmıştır.

Yer siyaseti, Perry'de yerel köken siyaseti anlamına gelmektedir, yerel köken şu an yaşanan yerin siyasetini şekillendirmeye devam et-

[16] Honig, *Chinese Ethnicity*.

[17] Goodman, *Native Place, City and Nation*.

[18] Calhoon, *Question of Class Struggle*. Perry ile Calhoun'un çalışması arasındaki ilişki için bkz. Perry, *Shanghai on Strike*, s. 251.

mektedir. Burada, yer siyaseti son zamanlardaki radikal literatürde olduğundan çok farklı bir anlamda kullanılmıştır; sonuncusu, yer-tabanlı olanla ulusal veya küresel olanı karşılaştırıp yerel pazarlıklar ve yerel farklılık aracılığıyla (şu an yaşanılan yerde) yer-tabanlı bir siyaset yaratmaya çalışır. Başka bir deyişle, Perry'deki kullanım, onun hiç de olumsuz görmediği, öteki yerin ve geçmişin ataletince şekillenir ki, bu ataleti kökenleri silmeden ortadan kaldırmaya çalışan yeni kullanımla tamamen tezat içindedir. Perry'nin, kavramı özel bir duruma uyarlaması Doğu Asya'daki "farklılıkları" ayrıcalıklı hale getirmeye olanak tanıdığı halde, sınıf fikrine karşı kökenlere ve geçmişe eğilim gösterir – ki bu da çağdaş akademik çalışmalarda ortaya çıkan muhafazakar eğilimlerle tutarlılık göstermektedir.

Oysa daha dinamik bir yer (ve sınıf) nosyonu, yerin başka biçimlerde taşıdığı önemi göstermeyi sağlayabilirdi. Sınıf ya da sınıf-bilincinin ulusal sınırlarla tanımlanması, ulusu çözümleme birimi olarak alan öncülün sonucu olan bir önyargıdan ibarettir. Sınıf-bilinci ulusal sınırları aşabilir. Sınıf-bilinci yerel olarak sınırlanıp şekillenebilir, bu nedenle de bizim geniş kapsamda sınıf-bilinci olarak adlandırdığımız şey, geniş kapsamlı örgütsel ortaklıklara yol açabilecek veya açamayacak bir yerel bilinçler toplamından başka bir şey olmayabilir – aynı şekilde, sınıfın da bir kimlik kaynağı olarak bilinçte öne çıkması ya da geri çekilmesi koşullara bağlıdır. Yerel kökenin, şu an yaşanan yerde varlığını ve etkisini sürdürüyor olma ihtimali olsa da, onun yeni yerde yokolma ya da yeniden biçimlenme ihtimali, hatta onun etkisiyle dönüşüm geçirme ihtimali de vardır. Yerler, sınıfları (veya toplumsal cinsiyetleri, ırkları) şekillendirebileceği gibi onlarca da şekillenebilir. Yerlerin çağdaş küresel oluşumlardaki karşılıklı etkileşimi, sınıf ve yer üzerine pek çok soruyu da beraberinde getirmiştir; bunlar, "küreselleşme" ve "ulusötesileşme" öncesindeki sınıf oluşumlarını (ya da oluşamamışlıklarını) anlamayla da ilgili sorulardır.

Çin'de emek çalışmalarında günümüzde beliren ve Perry'de de görülen eğilim, Çinli emekçilerin (yapısal ya da kültürel) "Çinliliğinin" vurgulanmasıdır; kaçınılmaz olarak bugünün, geçmişin, proletarya öncesi kırsal Çin'in yerel zeminindeki köklerinin altı çizilmektedir ya da geçmiş, bugünün içinde, gizli cemaatler, esnaf loncaları vs. biçimin-

de yeniden oluşturulmaktadır. İronik olarak, bu eğilim sınıf ve sınıf-bilincine ilişkin daha önceki abartılı tezlerin yanlışını düzeltirken, emeği yıllardır şekillendirmekte olan dinamik unsurları yadsımaktadır. Şangy, Tianjin, Guangzhou, ChongQing üzerine uzayıp giden aynı çalışmaların hepsi, sınıf oluşumu önünde ne gibi engeller olursa olsun, işçi hareketinde ne gibi gelgitler yaşanırsa yaşansın, Çinli emekçilerin öz-bilinçlerini faaliyetlerini ilerletmeye devam ettiğini göstermektedir ki, bu komünizmin zaferinin şafağında yaşanan ikinci dalga işçi eylemliliklerinde açıkça göze çarpmıştır. İroniktir ki, işçilerde bu türden bir bilinçlenme daha belirgin şekilde 1949'da sosyalist hükümetle yaşanan anlaşmazlıkta kendini göstermiştir.

(Şangay üzerine) yeni bir çalışmada, bilinçlerdeki bu ilerlemenin işçi sınıfında büyüyen milliyetçiliğin ürünü olduğu öne sürülmektedir.Yazarın söylediğine göre "işçiler, büyük ölçüde milliyetçilik söylemi sayesinde işçi olarak çıkarlarını savunma gücünü elde ettiler".[19] Yazar bunları söylerken, kendisinin de kabul ettiği Çin devriminde çeşitli milliyetçiliklerin rol oynadığı gerçeğini ve milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet ve sınıf gibi diğer söylemlerce de şekillendirildiğini yadsıyor. Çinli işçilerin, milliyetçilik söylemini sınıf deneyimleri aracılığıyla anladıklarını da aynı doğrulukla söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa, bu belki de meselenin içindeki tüm farklılıklar açısından geçerlidir; toplumsal cinsiyet, sınıf-bilincini şekillendirmiştir, sınıf da toplumsal cinsiyeti vs.. Tartışılan fenomenler birden fazla etkence belirlenmiş olup ancak birbirlerine referansla ve konjonktürel koşullara göre kavranabilir. Gerçek grev ve politik faaliyet seviyesinde, kanıtlar muğlak kalmaktadır: Çinli işçiler, Çinli sahiplerine karşı greve gitmeye, yabancı sahiplerine karşı greve gitmeye hazır oldukları kadar hazırdı. Kimileri yabancılar için çalışmayı tercih etti. Yakın zamanda Joshu Howard'ın da belgelediği gibi, Japonya'yla savaş, işçileri örgütlenmekten, direnişten ve grev eylemliliğinden alıkoymadı.[20]

Yere tanınan ayrıcalık gibi, burada milliyetçiliğe tanınan ayrıcalık da nihai bir kanıt taşıma özelliğinden çok sınıf kavramına duyulan şüpheyle ilgilidir. Tartışılan eserlerin çoğunda, sınıf-bilinci kriteri (ki

[19] Smith, *Like Cattle and Horses*, s. 261.

[20] Howard, "Workers at War".

kendisi –geçerli nedenlerle- nadiren tam bir kesinlikle tanımlanmaktadır) öylesine yükseğe konmaktadır ki, herhangi bir mekan ve zamanda bir sınıf ya da sınıf-bilincinin varlığından söz etmek anlamsız hale gelmektedir. Sınıf kimliği ve bilinci sosyal ve politik kimliği oluşturmadaki diğer tüm rakiplerini silmediği müddetçe, net, tutarlı ve kirlenmemiş bir sınıf oluşumu ya da bilincinin varolması mümkün değildir. Dahası, sınıf aidiyeti ve bilincinin elde edilir edilmez sürekli ve sabit kalması beklenmektedir; eski alışkanlıklara dönülmesi ya da tereddütle birlikte sınıf, bununla birlikte de sınıfın Çinli emekçilerin deneyim ve faaliyetine uygulanabilirliği şüpheli hale gelmektedir. Bu tarz varsayımlar temelde Chesneaux'nun sınıfı kullanımına rehberlik eden öncüllerin aynadaki görüntüleridir. Günümüzün bilim dünyası, Çin'deki emek ve sınıf anlayışımızı derinleştirme adına çok iş başarmıştır. Ama sıra sınıf siyaseti ve bilinci meselelerine gelince, bizi sadece bardağın, dolu kısmına mı boş kısmına mı bakacağımıza dair tek bir seçimin mi beklediğini sormaktan kendini alamıyor insan.

Çin Emek Hareketi'nin yazılmasından beri hatırı sayılır derecede belge toplandı ve farklı yörelerdeki işçi koşulları ve hareketleri üzerine daha detaylı izahatlar yapıldı. Gelgelelim, yerel seviyedekini olduğu kadar ulusal seviyedeki emek hareketini şekillendiren güçleri kavramada *Çin Emek Hareketi*'ni yakalayan olmadı. Bu noktanın altını çizmek önem taşımaktadır; zira, bu eserin sonrasındaki yıllarda Çin'de emek üzerine çalışan akademisyenler, Çin'deki iş ve işçi bilincinin karmaşıklığını anlamaya büyük katkıda bulunmuş olsalar da, Chesneaux'nun argümanını (yazarların da sıkça belirttiği gibi) çürütmeyi değil değerlendirmeyi amaçlamışlardır – bunun en büyük nedeni, akademisyenlerin yerele yönelmesi ve ulusal resmin ancak belli bir parçasından söz edebilecek durumda olmalarıdır. Daha da önemlisi, bu eserlerde yerel-ulusal diyalektiği ve de, hem Çin'in ekonomik yapısı hem de siyasetinde ulusal olanın ulusötesiyle olan ilişkisi göz önüne alındığında, yerel-ulusötesi diyalektiği noksandır. Chesneaux'nun çalışmasının kapsamını belirleyen bu diyalektiğin farkındalığıdır; ama bu farkındalık ayrıca bu esere farklı mekanlar ve zamanlar arasındaki karmaşık etkileşimleri de sokmuştur.

Bu yerel-ulusötesi diyalektiği, evrensel ve yerelin eş zamanlı varo-

luşunu, eşitsiz gelişen kapitalizmi, sömürgecilik ve yarı-sömürgecilik koşulları altındaki şehir ve köyü, tüm bunların emek gücü içindeki cinsiyete dayalı ilişkilere etkisini vs. varsaymıştır. Sonraki yıllarda gerçekleşen –ve çoğu Chesneaux'ya yanıt vermeyi amaçlayan- emek çalışmaları ise aksine "Çinleştirici eserler" olarak belirmiştir; bir yandan Çinli emeğinin indirgenemez "Çinliliğini" vurgularken, bir yandan da – sınıf ve sınıf-bilincine dayalı herhangi bir emek nosyonunu anlamsız hale getirecek kadar- emeği, toplumsal cinsiyet, etnisite, yer ve ulus kategorileri arasında bölüştürerek emeği yerelleştirmeye ve tikelleştirmeye yönelen çabalardır.

Eski bir metafor kullanılacak olursa, *Çin Emek Hareketi* sadece ağaçların değil, ormanın da farkındaydı; sonraki çalışmalar ise, ağaç araştırması konusunda iyi işler ortaya koymuş olsalar da, ya orman da orada değilmiş gibi davrandılar ya da kasti olarak ormanı resmin dışına ittiler. Hem araştırma hem de kullanılan açıklama stratejileri açısından zamansal ve mekansal kapsamda seçim yapma konusunda bilim dünyasının karşı karşıya kaldığı ciddi meseleler olsa da, daha ciddi ve köklü olan siyasi seçim meselesidir.

Yukarıda da ifade ettiğim gibi, onlarda bulunan vizyonu, hisleri ve ampirik kanıtları ciddiye alıyorum. 1989 Tiananmen'inden sadece altı ay sonra, seksenlik devrimcilerle yemeğimi paylaşmış, onların coşkuyla söylediği *Enternasyonal*'i dinlemiş, "Kızıl Kantonu" bir süreliğine "dünya devriminin merkezi" haline getiren, 1927 Aralık'ının Kanton Sovyetini hatırlayıp dünyanın her yanındaki ezilenlerle dayanışma ilan edişlerine tanıklık etmiştim. Ama sonraları karşı kanıtlar bulundu ve zaman değişti. 1989'da, Kanton Komünü'nün hatırası ve bu komünden gelip hala sağ olan altmış civarı insan, kendini başka türden bir işe adamış Guangzhou gazeteleri tarafından yadsındı. Sınıflar gelir geçer, siyasetler değişir ve bizi de değiştirir. *Enternasyonal* söyleyen seksenlik arabacılar gitti, elimizde George Bush ve Jiang Zemin'in birlikte hula dansı yaparkenki gerçek ya da hayali fotoğrafları kaldı. *Çin Emek Hareketi*'ni sürükleyen vizyonu hatırlamak için büyük çaba sarfetmek gerekiyor artık.

Bir geçmişi silme biçimi olarak, modernleşmenin yerini alan küreselleşme çılgınlığı ile ilgili kritik bir değerlendirme yapabilmek açısın-

dan Chesneaux'ya rehberlik eden vizyonu akılda tutmak, oldukça önemlidir; ama Bush ve Jiang'ı hula dansı yaparken tasavvur etmek de bu vizyonu tarihselleştirmek açısından yararlıdır. Çin'de emek tarihçilerinin çoğu 1920'lerde, yine 1940'larda, 1960'larda ve 1980'lerden günümüze, sınıf siyaseti ve bilincinde kabarma olduğunu reddetmeyecektir. Öte yandan, sınıf siyaseti, Çin'in her yerinde her zaman aynı derecede belirgin değildir. Çin siyasetinde görülen ve 1925-1927 yılları arasında devam eden en önemli işçi hareketi Şangay'da başlamış, Guangzhou'da zirveye tırmanmış ve aynı yerde 1927 Aralık'ında gerçekleşen büyük katliamlarla trajik bir şekilde sonlanmıştır. İşçilerin katili olan mahalli diktatör, 1949 sonrası, muhtemelen Jiang Jieshi'yle (Çankayşek) anlaşmazlık içinde olduğundan, Devrimci Guomindang'ın temsilcisi olarak Politik Danışma Kongresi'nin üyeliğine getirilmiştir. Emek siyasetindeki bu tarz kaprisler hemen yapısal açıklamalara kavuşamaz.

Onun yerini alan küreselleşme kavramında olduğu gibi, Chesneaux'nunkine benzer Marksist enternasyonalizmin de problemi çelişkileri reddetmesinde yatmaktadır; yerel, ulusal ve küreselin tümü aynı yönü işaret etmez, çelişik yönleri işaret ederler; bu nedenle onları açıklarken onları belirleyen birden fazla ve birbirleriyle çelişen etkeni hesaba katmamız gerekir ki bu da, onların ilerlemeleriyle ilgili Chesneaux'nun izahatının imkan tanıdığından daha karmaşık bir yargıya varmamıza yol açar. Açıklama stratejisi açısından, vizyon "gerçek, yaşayan" işçileri pek de açıklamayan, onlara sınıf-bilinci ve sosyalizme giden mücadele açısından belli bir konum atfeden işlevselci bir emek izahatı sağlar.

Öte yandan, her ne kadar dikkatlerin "gerçek, yaşayan" işçilere çevrilmesi sınıfın anlamsızlık kazanacak raddede karmaşık hale gelmesine yol açabilse de, bu kavramdan vazgeçmenin neticelerini göz önünde bulundurmalıyız. En başta, gündelik hayata yapılacak vurgu ya da herhangi bir radikal tarihçilik, tarihin öznelerini sadece sınıf kategorisinde değil, herhangi bir ortak kavramsal kategoride sınıflamanın aleyhine işler; sözgelimi, kadın işçilerin sayısız yerel kökeninin içine "yerleştirildiğinde" toplumsal cinsiyet de anlamsız hale gelir. Sonuncusu, tarihe kavramsal yaklaşımı reddetmesi durumunda tarihçinin

karşı karşıya kalacağı tuzağı ikna edici şekilde gözler önüne serer; zira, içlerinde bölünmüş olsalar da, erkek işçilerden farklı deneyimlere sahip kadın işçilerin de olduğu açıktır. Aynısı sınıf için de geçerlidir; o, fiziksel ve sosyal kimliğin pek çok arakesitiyle parçalanmış olsa da, toplumdaki belli başlı yapısal bölünmeleri ve gitgide şekillenen sosyal ve politik söylemi – ve pek çok davranış biçimini- anlamada esastır. Dikkat çekici olan, varolan pek çok akademisyenin akademyanın ortaya çıkardığı kanıtları unutmuş gözükmesidir: Sınıf faaliyeti ve bilinci sanayileşme ve deneyim birikimiyle şiddetlenmiştir. Guomindang hükümetinin sınıf meselelerine beslediği düşmanlık yüzünden, 1930'larda sınıf faaliyeti asgari düzeydeyken, savaş ve iç savaş yıllarında (1937-1949) yeniden yükselmiş ve bugüne kadar da azalmadan devam etmiştir. Bilim dünyasının kapalı dünyasının kanıtıdır ki, 1920'lerde Çin'deki şehirli işçi sınıfının genç olduğu herkesçe geniş kabul görüyorken, yapılan karşıt yorumlar, filizlenen bu işçi sınıfının köyden fabrikaya geçer geçmez geçmişiyle bağlarını hemencecik (ve mucizevi şekilde) koparıp koparmadığına, karşısına ne kadar üretim, sosyal hayat ve politik faaliyet dünyası çıkarsa çıksın, geçmişin sosyal sınırlamaları ve kültürel pratiklerine saplanıp saplanmadığına yönelik tartışmalarla bu kanıtın taşıdığı önemin üstünü örtmeye çabalar gibi görünmektedir.

Aynı dönemde, Avrupa toplumlarında emek üzerine çalışan akademisyenler, Thompson da dahil, göstermiştir ki emekçilerin ilk kuşağı (kuşakları) "proletarya öncesi" ve "modern öncesi" davranış biçimlerinde demlenmiş ve işçi eylemliliğine karşı karmaşık hisler beslemişlerdir.[21] Tıpkı Fransız, İngiliz, Alman ya da Japon işçiler gibi, Çinli işçilerin de yerelce şekillenmiş sosyal ve kültürel pratikleri proletarya deneyimine kattıkları söylenmemektedir ki, bu sonuncu, sınıf söyleminin, deneyiminden aşağı kalmamak üzere, sadece ulusal olarak değil yerel olarak da farklılık gösterdiğini akla getirir. Gelgelelim, bundan dolayı sosyal dönüşüm dinamiklerinin kültürel alandan kültürel alana değiştiğini öne sürmek daha problemli bir bakış açısıdır. Sınıfın deneyimini ve bilincini şekillendiren o yerel güçlerin eski bağlayıcı güçlerini ellerinde tuttuklarını, yeni bir konuma geldikleri yeni sosyal

[21] Fransız işçileri üzerine çarpıcı çalışmalar için bkz. William Reddy, *The Rise of Market Culture* ve William Sewell, *Work and Revolution in France.*

ve söylemsel sahaların dönüştürücü etkilerine bağışık olduklarını söylemek de aynı ölçüde problemlidir. Ve ileri sürmüş olduğum gibi, tam bir sınıf-bilincine ulaşılsa bile (ki yaşamın sınıf meselesine indirgenebileceğini varsaymasıyla problemlidir bu bakış) zaman değişip, sosyal yapılar dönüştüğünde, sınıfın bireyler ve toplumlar için yine aynı öneme sahip olacağının garantisi yoktur – ki günümüz buna kanıt teşkil eder. Bu tarz sorunlara hassasiyetle yaklaşan Gail Hershatter'dan uzunca bir alıntı yapmak istiyorum. Hershatter, Tianjin'de emek konusunda yaptığı çalışmanın sonuç bölümünde, oluşum sürecindeki işçi sınıfının sergilediği belirsizlikleri etkili biçimde ortaya koymaktadır:

> (...) eylemlilik dönemlerinde işçileri harekete geçirenin devrimci ideolojiye soyut bağlılıkları olmadığı, iş yaşamlarının o anki koşulları konusunda bir şeyler yapmaya dair somut olanaklar olduğu açık görünmektedir (...). Tianjin işçileri, E. P. Thompson'ın dediği gibi " (miras alınan ya da paylaşılan) ortak deneyimlerin sonucunda" mı "çıkar özdeşliklerini hissetmiş ya da oluşturmuş ve çıkarlarını, çıkarları farklı (ve genelde onlara karşıt) diğer insanlarınkinden ayırmışlardır"? Bazen. Tianjin işçileri kendilerini pek çok ilişki içine kök salmış görmekteydi. Kimi kırsal geçmişle devamlılığı, kimi de işyerinde hayatta kalma arayışını temsil ediyordu. Bu ağlar çeşitli şekillerde kullanılabilirdi; sınıflararası güvenliği güvence altına almak bir kullanılış yoluyken, bir kullanılış yolu da değişim için ittifak sağlamaktı. "Ortak deneyimler" ve "çıkar özdeşlikleri" her zaman sınıf saflarında yer buluyor gibi gözükmemektedir. Yer buldukları zaman da, işçiler sadece fabrika sahiplerine karşı değil hükümete karşı da çıkarlarını birleştiriyorlardı. Ama bu sınıfça şekillendirilen çıkarlar algısı, duruma göre değişim gösteriyordu ve bundan dolayı da Tianjin'in sürekli değişen siyasal ikliminde süreksizdi.[22]

Komünist Parti'nin 1949'daki zaferi olmasa, Çin'de işçi sınıfının uzun vadede nasıl gelişeceğini bilmiyoruz. Bu sınıfın 1949 sonrası gelişimi kendi çelişkilerini arz eder. İşçi sınıfının kendisiyle ilgili tam bir bilince varmasının, kendisini işçi sınıfının öncüsü olarak gören bir partinin rejimi altında gerçekleştiği öne sürülebilir. Öte yandan, yeni rejim, işçi sınıfı arasında çoğunlukla devlet fabrikalarında çalışan va-

[22] Hershatter, Workers, s. 239-240.

sıflı işçiler lehine bir bölünmeye yol açmıştır[23] (Walder, 1988). Dahası, ne kadar işçi sınıfının temsilcisi olma iddiasında olursa olsun devlet iktidarını elinde bulunduran Parti'nin, devlet iktidarında olan çıkarları bir yana, kendi ulusal kalkınma gündemi işçi çıkarları ve beklentilerine aykırıdır. Aradaki son yıllarda iyice yayılan ve keskinleşen ayrılık ve uzlaşmazlık, yeni rejimin başladığı günlere hatta belki daha öncesine kadar gitmektedir.

Parti ve İşçi Sınıfı

Chesneaux'nun *Çin Emek Hareketi*, olayları kavrama yeteneği Komünist Parti'nin iktidara geliş ereğiyle şekillenmiş ve sınırlanmış bir marksist klasikse, onun tamamlayıcısı bir eser de, 1920'lerin devriminin yörüngesinde Çin işçi sınıfına ihaneti gören başka bir klasiktir. Harold Isaacs'in *Çin Devriminin Trajedisi* [The Tragedy of the Chinese Revolution] adlı bu eseri, Chesneaux'nunki gibi akademik bir eser değildir, ama onunla aynı tutkulu politik uğraşıyı, Troçkist bir perspektiften yansıtır. Gücünü iktidarı ellerine almaya hazırlanırken önce komünist önderlerince sonra da devrimin akışını dikte eden Stalince ihanete uğrayan ve 1927'de yenilen Çin'in yükselen işçi sınıfının epik betimlemesinden alır. En azından 1920'ler söz konusu olduğunda, 1920'lerin ortasında modern bir işçi sınıfının doğduğuna dair Chesneaux'yla aynı kanıyı paylaşmakla kalmaz, bu işçi sınıfının sosyalist devrimde liderliği ele geçirecek kadar olgunlaştığını söyleyecek kadar da ileri gider.

1920'lerde bir ihanetin söz konusu olduğu su götürmezdir; Çinli komünist liderlerin ve Stalin'in 1927'de generallerin ihanetine karşı ne gibi seçimler yaptığı ise tartışmalı bir sorundur. Parti zaman zaman kendi hatasından işçileri sorumlu tutmuştu; 1927 Aralık'ındaki başarısız Guangzhou Kalkışmasında böyle olmuştu, Sovyet danışmanların tavsiyesiyle, parti liderlerince planlanan 1920 şehir devriminin başarısızlığı tabandaki işçi sınıfı kadrolarına atfedilmişti.[24] Ama Chesneaux'ya yöneltilen eleştirilerin bir kısmı Isaacs için de geçerlidir. Isaacs

[23] Bu problemle ilgili bir tartışma için bkz. Andrew Walder, *Communist Neo-traditionalism.*

[24] Arif Dirlik, "Narrativizing Revolution" ve Daniel Kwan, *Marxist Intellectuals.*

da devrimin içindeki işçi sınıfı vizyonuyla sürükleniyor ve işçi sınıfının kendilerini komünistçe işçi sınıfı kurtuluşuna adamış devrimci Parti örgütçülerine yarattığı güçlükleri göz ardı ediyordu. Komünistler, işçileri denetleme gücüne sahip olmakla kalmayıp, onların sadakatlerini de yöneten gizli cemaatlere, esnaf loncalarına ve yerel kökene dayalı derneklere karşı mücadele etmek zorundaydı. Yerel kökenlerce şekillenmiş işçilerin zihinlerine sınıflarının farkındalığı kadar, sınıf-bilincini de sokmalı ve onlara miras kalan sosyal ve kültürel önyargıları yıkmalıydılar. Belki de en önemli problem, dışarıdan yönetilmiş olmasaydı, beliren işçi sınıfının sosyalist liderliği ne kadar üstlenebileceğiydi; en azından şunu diyebiliriz ki, eğer 1920'lerin işçilerinin devrimci seferberliği bir sosyalizmi doğuracak olsaydı, bu sosyalizm Isaacs'in kafasındakinden çok farklı olurdu.

Gelgelelim, Isaacs gibi Troçkistler de, Çinli Bolşevikleri radikal şekilde eleştiren anarşistler gibi, diğer gruplarda işin başından beri işçilerle işçi sınıfının lideri olduğu iddiasındaki merkezi parti arasında bir çıkar çatışması olduğunda ısrarcıydılar. Bu çatışma 1949'dan sonra daha da önem kazandı. Yukarıda da belirttiğim gibi, Komünist rejimin işçi sınıfının öncülüğünü üstlenmesi, baskın sosyal, politik ve kültürel paradigmanın sınıf olması bir yana, diğer emekçilere de kol kanat gerilmeye başlanması, sadece ülke çapında işçi sınıfının oluşması ve örgütlenmesi için değil, sınıfın bilincinin ve sınıf-bilincinin gelişmesi için de benzeri görülmemiş bir çevre yarattı. Öte yandan, işçiler aralarında bölünmüştü, içlerindeki belli bir azınlık yeni rejimden yarar sağlarken çoğunluk ne politik iktidara erişti ne de ekonomik getirilerden yararlandı. Elbette ki çoğu kapitalist ülkeyle karşılaştırılınca, işçi sınıfının hatırı sayılır bir gücü ve ayrıcalığı vardı; ama sahip oldukları bu güç, parti hükümranlığına meşruiyet kazandıran işçi sınıfı fikrinin sahip olduğu gücün yanında, dikkat çekici asgari küçük kalıyordu. "Sınıflara" son veren parti, zaman zaman Çin'de bir işçi sınıfının olmadığını deklare edecek kadar ileri gidiyordu; zira, diyalektik yasaları – Çin'de sonu gelmiş olan- burjuvanın olmadığı yerde, işçi sınıfının da olamayacağını söylüyordu. Elbette bu da, bağımsız sendikaların kurulmaması için iyi bir mazeretti.

Son çalışmalar, bu çelişkilerin Parti'yle işçiler arasında rejimin da-

ha başından itibaren çatışma yaşanmasına neden olduğunu söylüyor. Yakın zamanda çıkan bir çalışma Çin siyasetindeki hemen her "dönüm noktası"nda (şehir reformundan Büyük Sıçramaya, Kültür Devrimine, Deng Şioping reformlarına ve bugüne kadar gerçekleşen diğer olaylara), bir işçi isyanıyla da karşılaşıldığını söylüyor; bu durum, politik ve ideolojik meselelerle uğraşan akademisyenlerin dikkatini pek az çekmiştir.[25] Kültür Devriminin belki de en çarpıcı anı Ocak 1967'de isyancı işçilerce kurulan Şangay Komünüdür.[26]

Haziran 1989'da gerçekleşen Tiananmen hadisesi Parti-emek çatışmasını ön plana taşıyan en önemli olaylardan biri olsa da, "özerk" işçi sendikası için yapılan çağrılar ya da sokak savaşının ön cephesinde çarpışan ve kurbanların da çoğunluğunu oluşturan 4 Haziran'da öldürülen işçiler o zamanlar hemen hiç kimsenin dikkatini çekmemişti. Belki uzun vadede daha da önem taşıyan, işçilerin gitgide daha fazla suistimal edilir ve sömürülür hale gelmesi, işçiler arasında huzursuzluğun gitgide kalıcı bir hal almasıdır. Çin'de "küreselleşmeyle" birlikte kopartılan ekonomik kalkınma şamatasını, ciddi bir emek sömürüsü, devletin emekçileri korumaktan gitgide vazgeçişi, bilhassa özel ekonomi bölgeleri ve hatta köle tarzı emeğin ihracı mümkün kılmıştır.[27] Bu anlamda Çin diğer sözümona çağdaş, gelişen toplumlardan pek de farklı değildir; buradaki ironi ise, emeği ekonomik ve sosyal "yerinde"

---

[25] Çin'de 1949 sonrasında gerçekleşen siyasi kalkışmalar ve işçiler arasındaki huzursuzluk için bkz. Jackie Sheehan, *Chinese Workers*

[26] 1960'ların Kültür Devrimi sürecinde Şangay'ın durumuyla ilgili tartışmalar için bkz. Elizabeth Perry ve Li Xun, *Proletarian Power*; Andrew Walder, *Chang Ch'un-ch'iao.*

[27] *China's Workers*'da Anita Chan'ın ortaya koyduğu belgelere bakınız. Benim "köle" emeği tabirini kullanış biçimim, Çin Halk Cumhuriyeti'ne emek konusunda eleştiri getiren ABD'li senatör Jesse Helms (Cumhuriyetçi- NC) gibi sağcıların kullandığından ayırt edilmelidir. Helms ve meseleye onun gibi bakanlar bu fenomene hapishane emeği adını verirken, küresel kapitalizm rejimi altında düzenli fabrika işinde emek sömürüsü ve emeğin kötüye kullanımını (ve hapishane emeğinin sadece Çin'e özgü bir fenomen olmayıp, ABD'de oldukça rağbet gördüğünü) es geçmektedir. Çin Halk Cumhuriyeti örneğinde, devletin yabancı sermayeyle kurduğu tezgah bu tarz bir sömürüyü kolaylaştırmakta, sosyalizm ise emeğin kendini korumak için örgütlenme yeteneğinin altını oyan ideolojik bir mazeret işlevi görmektedir. Yerel yetkililerle gizli bir anlaşma yapan Hong Kong ve Tayvanlı girişimcilerse emek sömürüsünde en kötü secereye sahip olanlardır. ABD'de göçmen Çinli işçilerin durumu ile ilgili bir çalışma için bkz. Peter Kwong, *Forbidden Labor.*

tutmak için sosyalist dilin kullanılmasıdır. Ancak gerek işçi eylemliliklerinin şiddetlenmesi, gerekse işçi liderlerinin Parti'nin ideolojik manipülasyonuna verdiği tepkiler, emekçilerin böylesine aptal yerine konulamayacağını tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır. Çin emekçileri uzun, çok uzun bir yoldan geçip bugünlere gelmiştir.

Çin Emek Tarihi ve Küreselleşme

Son olarak, yukarıda tartışılan meselelerin günümüz bağlamıyla ilişkisi üzerine düşüncelerimi dile getirmek istiyorum. Yukarıdaki literatürün büyük kısmı, Çinli komünistlerin ve Chesneaux ve Isaacs gibi Avroamerikan Marksistlerin Çin'de emek konusunda yaptıkları Marksist analizlere cevap niteliğindedir. Bu literatürün büyük bölümü antimarksist bir eğilim taşımayıp, sınıf ilişkilerini daha karmaşık bir biçimde anlama uğraşını yansıtmaktadır ki bu, kimi zaman sınıf kavramını anlamsız kılacak noktalara varmaktadır. Özellikle son yıllar için söz konusu olan durum budur; bu literatür, diğer meselelerin sınıfların bilinci meselesinin yerini aldığı ve onu gölgelediği bir entelektüel çevrede dağılmaya yüz tutmuştur. Tüm sınırların birbirine karışması sebebiyle, sınıfları sosyal fenomenler olarak tanımlamak da güç hale gelmiştir; sınıfa kavram ya sosyal fenomen olarak sınır belirlemek de imkansız hale gelmese de zorlaşmıştır. Küreselleşme diye bir şey olsa da olmasa da, yerelötesi faaliyetlerin şiddetlenmesi diye bir durum sözkonusudur ki, bu da bizi, ulusal çerçevede bir işçi sınıfı tahayyülünden mahrum hale getirmektedir.

Yukarıda altı çizilen meseleler, özellikle yer ve sınıf meseleleri günümüzdeki durumla bağlantıları açısından – tabii eğer sınıfla yerin ilişkisini kurma problemi bir kez daha gündeme geldiyse- belki de müthiş önem taşımaktadır. Bugün öyle bir döneme girmiş bulunuyoruz ki, sınıfların oluşumu belki de her zamankinden daha fazla küresel ve ulusötesi hale gelmiş olup, uluslar-üstü örgütlenme ihtiyacını doğurmuştur. Aynı zamanda, küreselleşme karşıtı seferberliğin de kanıt oluşturduğu gibi, uluslar-altı seviyede yerel, yer-tabanlı refaha ilgi belirmiştir. Sınıf, küresel, ulusal ve yer tabanlı olanların birbiriyle bağlantısını eleştirel olarak kavramak için hala bir yol önermektedir. Öte yandan, içinde bulunduğumuz durum, sınıf oluşumlarını birkaç sevi-

yede düşünmeyi, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayıcılıkları içinde değil konjonktürel çoklukları içinde görmeyi gerektirmektedir.

Bu sorunun, yerel kökene karşı göçle gelinen yerleri ön plana çıkarmış da olan Şangay bağlamında, pratikte ortaya çıkan bir başka boyutu da vardır. Şangay bir göçmen şehridir ve çalışanlarını göçmenler oluşturmaktadır. Şangay'a göç sürerken, Şangay'ın sıkça zikredilen içerdeki/dışarıdaki zihniyeti – ki bu, tam gelişmiş bir Şangay kimliği ve kültürünün yerel faaliyet ve etkileşimlerdeki farklılıklardan filizlenmiş olduğunu yansıtır – tüm gücünü korumaktadır. Bu Şangay kimliği, Şangaylı olduğunun bilincinde olan işçi sınıfını da içerir. Peki bu durum nasıl ortaya çıktı? Yerel kökene göçle gelinmiş yerlerin çok üzerinde önem atfeden çalışmaların bu soruya cevap bulması güç. Gelgelelim, bu soru aynı anda ve güçlü bir şekilde, hem sınıf hem Şangay ulusu ve küresel bilinç olabilmiş bir işçi sınıfının doğuşunu anlamak açısından önem taşıyor. Bu soru, göçmenlerin kapitalist faaliyetin düğüm noktalarına (ki Şangay eskiden de böyle bir düğüm noktasıydı, şimdi de öyle) akın ettiği günümüzde, varolan küresel çıkmazla da yakından ilgili olabilir. Çin'in diğer yerleri farklı olanaklar sunmaktadır; sözgelimi Guangzhou, Şangay'ın Doğu'nun Paris'i olarak adlandırıldığı bir sırada, bir süreliğine "Doğu'nun Paris Komünü" haline gelmiş ve dünya devriminin "merkezini" simgelemişti. O, İngiliz kolonisi olan Hong Kong'u şekillendirmiş ve onca şekillenmiş olup işçileri de vilayetle sömürgenin arasındaki sınırları aşan bir kültürü paylaşmıştı; sınıf-yer diyalektiğine günümüzle başka bir biçimde alakalı örnekler (sözgelimi İsrail/Filistin örneği) de verilebilir.

Daha önce ileri sürmüş olduğum bir şeye geri dönecek olursam, son çalışmalar, eski, Marksizme şartlanmış emek çalışmalarının eksikliklerini büyük ölçüde göstermiş olsa da, o eski çalışmalar (akademik dünyada devam eden değerlilikleri bi yana) günümüzde çok gerekli olan bugüne dair eleştirel bir perspektif de önermektedir. Şimdi esas mesele, sınıfın yerine yeri ya da yerin yerine sınıfı koymak değil, bu ikisinin diyalektiğini ortaya koyan bir saha açmaktır; bu diyalektik sadece yer ve sınıfın birbiriyle olan ilişkisini değil, onların sosyal kimlik imleyicilerinin tüm çokluğuyla ilişkisini içermelidir; bu kimlik imleyicileri aradaki farklılıkları silmeden, birbirleriyle eklemleme yönünde

çalışılmalıdır. Çin'in emek tarihi konusunda yapılan tartışmalar, sosyalizm sonrası dünyada daha geniş ölçekte yeniden yüzleştiğimiz meseleleri ön plana çıkarttıkları için çok değerli tartışmalardır.

Çevirenler: Galip Doğduaslan-Leyla Şimşek

"Buradan Nereye Gidiyoruz?"
Marksizm, Modernite ve Postkolonyal[1] İncelemeler[2]

1.

Altbaşlığım değerlendirme yaptığım/üzerine düşündüğüm kitabın adı.[3] Başlığım ise, kitabı derleyenlerden Crystal Bartolovich'in kitapta yer alan Giriş yazısının son cümlelerinden biri. Onun bıraktığı yerden tartışmayı devam ettirmeye niyetim yok ama bu cümle daha ilerki düşüncelerimin bir başlangıç noktası olmak için uygun gibi gözüküyor. Belki de akıllıca bir şekilde, ne kitabı derleyen editörler, ne de içindeki makaleleri yazanlar, soruya ciddi bir uğraş göstererek cevap aramıyorlar. Bartolovich başlıktaki soruyu, burada biraz uzunca da olsa bu işi başardığı için, alıntılanmaya değer bir biçimde kitabın genel bir tanımını vermek üzere kullanıyor:

---

[1] (ç.n.: *Postcolonial* sözünün çevirisi için bu metinde özellikle "postkolonyal" kelimesini kullandım. Aslında "sömürgecilik sonrası" olarak zamansal anlamını vurgulamak için ve bir düşünce tarzını ve teorik yaklaşımı belirtmek için "yeni-sömürgecilik" olarak çevrilmesi gerektiğini, bu kitaptaki diğer makale çevirilerinin dipnotlarında vurgulamıştım. Köşeli parantez içindekileri ekledim.)

[2] Chris Connery, Roxann Prazniak ve Khachig Tololyan'a bu makale için katkılarından dolayı teşekkür ederim. *Beijing Center for Comparative Politics and Economics of the Central Bureau of Compilation and Translation*'daki seminere katılanlara ve özellikle arkadaşım Dr. Yu Kepin'e müteşekkirim.

[3] Bartolovich, Crystal and Neil Lazarus (eds), *Marxism, Modernity ad Postcolonial Studies*, Cambridge, UK, Cambridge Univ. Press, 2002. Bundan sonra MMP olarak anılacak.

> "Bu kitapta yer alan makaleler, amaç olarak her şeyi kapsayıcı, açılımlarında türdeş, yaklaşımlarında da temsili olmaktan uzaktırlar. Hepsinin ortak noktası, bugünün dünyasını anlamak için ana-akımda çalışmalarda ve akademik uğraşılarda ve üstelik postkolonyal çalışmalarda da çok belirgin olduğu üzere, Marksizmin değersizleştirilmesine bir direnç taşıyor olmalarıdır. Makalelerin yazarları, süregiden kapitalizmin eleştirisinin toplumsal adalet projelerindeki kaçınılmazlığını görerek, Marksist geleneğin bu eleştiriye kavramsal araçlar ve çözümleme çerçeveleri vermesinin temel olduğunu düşünüyorlar. Her şeyden de öte, yazarlar, Marksizmin devam eden gücünün, canlı bir proje olduğunda ve sadece basit bir söylem ve (akademik) bir bilgi yumağı olmadığında birleşiyorlar. İşte bu canlı proje etrafında, kolonyal geçmiş dönemi ve çağdaş dünya düzenini anlamak için verimli bir yol önerisinde bulunuyorlar."[4]

Bu kitap, bilinçli bir kabul ile postkolonyal incelemeleri Marksist bir açılımla ele alan benim bildiğim ilk ve tek kitap (*Monthly Review* dergisinin bundan bir kaç yıl önce daha sonra da kitap haline getirilen, benzer bir yaklaşımla postmodernizmi ele alan sayısına benziyor).[5] Kitap, 1996'da Amherst-Massachusetts'de yapılan ve sonradan yazılan makalelerle de desteklenen "Marksizmi Yeniden Düşünmek" başlıklı bir Konferansın bir oturumundaki sunumları içeriyor. Bartolovich'e göre, bu oturum, Marksizm ile 'postkolonyal incelemelerin' birbirlerine söyleyecek sözlerinin bulunduğu inancı ile düzenlenmişti. Bartolovich, birbirini dıştalayan ve kutuplaşan düşüncelerin tersine (ki bu tür yazarların kim olduğu Bartolovich tarafından belirtilmemiş), derlediği bu kitabın, "güçlü ve görünür bir Marksist postkolonyal incelemeleri savunduğunu" ileri sürmektedir.[6]

Kitapta oniki makale eşit olarak üç bölüme ayrılmış: Avrupamerkezcilik: Batı ve Dünya; Moderniteyi Yerleştirmek; Marksizm, Postkolonyal İncelemeler ve Kuram. İlk bölüm içerik olarak en içtutarlılığa sahip olarak, özellikle postkolonyal eleştiride yaygın olarak görülen

[4] İbid, s: 16.

[5] Wood, Ellen Meiksins and John Bellamy Foster (eds), *In Defense of History: Marxism and the Psotmodern Agenda*, NY, Monthly Press, 1997.

[6] MMP, s: 1.

ama Marksist kampta da yer alan bazılarınca da ileri sürülen, Marksizme yöneltilen Avrupamerkezlilik suçlamasına karşılık olarak yazılmış. Yazarlardan Giovanni Arrighi, kapitalizmin yükşelişini ve çağdaş yönelimlerini, tarihe daha geniş bakış açılarının getirilmesi amacıyla gözlem altına alıyor; Neil Lazarus, postkolonyal eleştiri içinde "fetişleştirilen Batı'yı" inceliyor; August Nimtz, Marksizmin Avrupamerkezci olduğu ile ilgili görüşlerin yanlışlılığını, Marx-Engels'in dünyadaki diğer ülkelerdeki devrimleri destekleyişlerini kanıt olarak ileri sürerek gösteriyor ve son olarak da Pranav Jani, Marx'ın Avrupamerkezciliğini Marx'ın 1857'de Hindistan İsyanı yazılarındaki ortaya koyduğu toplumsal çelişkileri sergileyerek farklı bir bakış açısıyla irdeliyor.

İkinci bölümdeki yazıları özetlemek daha zorsa da, bu yazılar, önemli bir konuya, Marksizmin modern/akılsal denklemini onaylaması konusunun yanısıra, Marksizmin kolonyalizmi çözümlemesinin önemine değiniyorlar. Bu açıdan en açık makale, Benita Parry tarafından kaleme alınmış, sömürgesizleşme döneminde ulusal kurtuluş önderlerinin savunucuları tarafından dillendirilen özgürleşme kuramının değerlendirilmesini içeriyor. Priyamvada Gopal, 20.yy'ın ortalarında Müslüman feministi, Rashid Jahan'ı, postkolonyal eleştirinin moderniteye karşı gerçekleştirdiği saldırıları sorgulamak amacıyla irdeliyor. Helen Scott, kısa makalesinde, modern dönemde, kapitalist yeniden yapılanmada kullanılan ırkçılıkla ilgili sorulara değiniyor. Joe Cleary, postkolonyal incelemelerden de esinlenme olasılığına sahip görünen (bunu epey bir olumlamayla söylüyorum) makelesiyle, kolonyalizm kategorisinin İrlanda tarihi ile ilgisini tartışıyor.

Üçüncü bölüm, ilk bölümün sorularına dönerek, Marksizm ile postkolonyal eleştiri arasındaki bağı daha da vurgulayan bir bölüm. Timothy Brennan, postkolonyal incelemelerin Marksist kökenlerini bastırmaya yönelik çabaların güçlü ve acı bir tartışmasını yapıyor. Neil Larsen, E. San Juan Jr. ve Keya Ganguly, değişik açılımlarla toplumsal analizin canlandırılmasının önemini metin (analizi) ve dil (yapısalcılık) ufuklarını aşmak için ve baskı ve özgürlüğün daha maddi dünyasına geri dönerek örnekler veriyorlar. Bu yazarlar postkolonyal incelemelerin poststrüktralist ilhamlarını ya da dil ve temsil'in önemini yadsımıyorlar fakat bu soyutlamaların içinden çıktıkları gerçeklikle bir di-

yaloga girmesinde ısrar ediyorlar. Baskı ve hegemonyanın çağdaş biçimlerine karşı çıkmaya çalışanlar için Marksist sosyolojinin yaşamsal önemi vardır. Sözkonusu yazarların tartışmalarında sosyal bilimlerin, kültürel ve edebi incelemeler için önemi önerilmektedir.

Bu önemli yazılar, Marksistliklerini ciddiye alan başarılı yazarlarca kaleme alınmıştır. Değişik açılımlarla ele aldıkları konularla ilgili olan herkes tarafından büyük bir yararla okunabilirler. Hepsi, postkolonyal incelemelerin Marksizme, bastırılmak ve yok edilmek istenen, kökensel bir entellektüel borcu olduğu ile ilgili olarak entellektüel ve politik amaçlar için iyi iddialar taşımaktadır (özellikle Brennan, Larsen'in yazıları). Marksizmin kuramsal ve eylemsel karmaşıklığını silen karikatürleştirilmesinin temsilcilerini toptan reddetmektedirler (Nimtz ve Jani'nin yazıları). Sermaye (kapitalizm ile) ile pazarlık yapmadan yeni dünyalar kurmanın ilhamı anti-kolonyal mücadelelere ilham veren Marksizmi hatırlatmaktadırlar (Parry, San Juan Jr.). Son olarak da, kitabın toplu amacı açısından, kapitalizmin maddi gerçekliklerinin önemini, Avrupamerkezciliği, kolonyalizmi ve moderniteyi anlamak için iknâ edici bir biçimde tartışıyorlar (Arrighi, Lazarus, Gopal, Scott, Ganguly'nin yazıları). Bartolovich'i yeniden alıntılarsam:

> "Marksist eleştiriyi, ... özel olarak, daha geniş bir antikolonyalizmden ayıran, metropoller içinde ve dışında günlük [ve olağandışı] kültür analizine ayrı ayrı ekonomi-politik'ten farklı sorular sorulamayacağı ve kolonyalizmin ve dekolonyalizasyondan sonraki toplumsal düzenin eleştirisinin kapitalizmin eleştirisinden kapartılamayacağı konusundaki ısrarıdır."[7]

Kitaptaki bazı makaleler (Jani, Cleary, Gopal, Scott) gerçekten de kolonyal koşullardaki etnisite ve feminizm gibi konulara materyalist açılımlar getirmektedir. Kitap bir bütün olarak ise, postkolonyal incelemelere karşı çıkmaya yarayacak bir sistematik çabanın bulunmaması temel nedeninden dolayı "Marksist bir postkolonyal incelemeler" kuramı kurmak için gerekli olan soruları seslendirmekte veya Marksizm içindeki çelişkilere değinmekte yetersiz kalmaktadır, ancak gö-

[7] MMP, s: 6

rüldüğü kadarıyla yetersiz de olsa, Jani tarafından yazılan 1857 Devrimi bağlamındaki makale bu konuda hariç tutulmalıdır.

Bartolovich'in Kolonyalizm ve kapitalizm arasına yerleştirdiği işaret, Marksizmi ilgilendirdiği sürece, en azından benim için doğrudur. Fakat, Bartolovich'in işareti, güncel postkolonyal eleştirileri önceleyen Marksist duruşun sadece bir onaylanmasından ibarettir. Kendi duruşunu da postkolonyal eleştirinin sunduğu görüşler karşısında nitelendirmesi ya da bu kitabın ilk amacı olan, 1980 ve 90'ların postmodernite ya da postkolonyalizm yaklaşımlarını yerinden eden [gözden düşüren] globalizasyon söyleminin yükselmesine yol açan değişen dünya koşulları açısından konumlamamaktadır. Postmodern ve postkolonyal görüşler, günümüzden bakıldığında, yer kürenin kapitalistleşmesinin yeni bir aşamasında geçici görüşler olarak sunulmaktadır. Marksizmi güncel bir politik ve entellektüel konuma koymaktan çok, savunmaya hevesli olan bu kitabın tüm makaleleri için de aynı şeyler söylenebilir. Kitap bütün olarak bir şekilde artık eskimiştir; Marksizm için fazla savunucu bir konumdadır ve adının tersine ("buradan nereye gidiyoruz" konusunda) gelecekle ilgili çok şey söylememektedir.

Bu kitabı yaratan 1996 konferansından, konferans tebliğlerinin yayınlanmasına (2003) kadar geçen süre içinde, kitabın çözümlemelerini içermediği, ancak editörlerinin ve yazarlarının önemli görerek kitapta sözkonusu ettiği çok şey olmuştur. Bu gelişmeler arasında, postkolonyal incelemelerin bu yıllar içinde dünyayı açıklamakta başarılı olmalarının yanısıra, başarısızlıkları nedeniyle de görünür bir biçimde azalmasını gösterebilirim. Şu anda çalışma masamın üstünde feminist bir arkadaşım tarafından bana gönderilmiş olan bir rozet durmaktadır: "Postkolonyal kuram beni tahrik ediyor!" Ayrıca, 1990'larda ünlü bazı kuramcıların, aynı Marksizme bir zamanlar, "bilimsellik" yaftası ile bir din gözüyle bakanların yaptıkları gibi, postkolonyal kurama da inanılacak ve aşık olunacak bir kült gözüyle bakarak, "Postkolonyal kurama inanıyorum," ya da "Postkolonyal kurama aşığım," gibi cümleler kullandıklarına şahidim. Ya da, postkolonyal incelemelere karşı, onun "öldüğünü" ilan eden bir eski postkolonyal kuram aşığı bir Kanadalı şampiyonun yükselen bir sıkıntı duymaya başladığını da biliyorum. Akademik çevrelerdeki (Edward Said, Gayatri Spivak ve Stuart

Hall gibi) ayrıcalıklı entellektüeller tarafından, ki bu entellektüellerin postkolanyalistlikleri Marksizmden ve anti-kolonyalizmden derin bir biçimde etkilenmişlerdir, kurulmasıyla birlikte, üniversitelerin edebiyat bölümlerine ve tabii sadece bu bölümlere değil, tüm sosyal bilimler bölümlerine giriş için bir vize haline geldi. Sonuç, postkolonyal incelemelerin bir akademik güç elde etmenin kimlik kartı haline dönüşerek, daha da sislenmesine yol açtı. "Ben postkolonyal çalışıyorum" demek, moda halindeki akademik konuşmalardan hiç silinmediyse de, bir yüzeysel başka soru ile sıkıntı vermeye başladı: "Postkolonyal olmadık mı hâlâ?" Edward Said ve Gayatri Spivak gibi ilk önce ikonu oldukları postkolonyal olmayı inkâr edenler için önemli (ki gerçek inançlıların gözardı ettiği ancak büyük) bir sorundur bu.

Düşüşün en basit nedeni, postkolonyal incelemelerin akademik olarak başarılı bulunmasıdır; böylelikle, özellikle üniversitelerin edebiyat bölümlerinde, genel sağduyuya hitap eden bir söylem gelişmiştir ve yeni heyecanlı bir genç akademisyenler grubunu içine çekmekten yoksun bir radikallik dışı önermelerde bulunmuştur. Postkolonyal incelemelerin en gürültülü, bağırgan başarısı, kolonyal, etnik ve (*indiginous*) yerlici bir edebi eserler külliyatının farkına varılmış olması ve bunun da Amerikan edebiyatına tevil edilmesidir. Bu farkına varma, bu bölümlerdeki kolonyal ülkelerden ABD'ye göç etmiş olanlar, kadınlar ve eşcinseller tarafından oluşturulmuş yeni bir kuruluş (müesses nizam) olarak yapılmıştır. Gürültücü de olsa, bu farkına varış, postkolonyal incelemelerde entellektüel ve kavramsal buluşların, sadece kolonyal ülkelere hizmetten çok, postkolonyalizm içinde kolonyal olanın silinmesine yol açarak, diasporalardan, melezliklerden ve sınırdaş ülkelerden bahsedilmeye başlanmış olmasıyla temel bir krizi oluşturmuştur. Gerçek dünyanın, bu tür postyapısalcı etkinliğin söylem ve temsiliyetlerinden silinmiş olmasına sadece Marksistlerin (ya da tutucuların) sinirlenmiş olduklarını sanmıyorum. Özellikle, İnternet globalleşmesinin bu yeni cesur dünyasının ve merkezsiz İmparatorluğu çökertmekle yeniden tehdit ettiği çok şiddetli ve toplumsal işbölümünü ve kültürel düşmanlığı keskinleştiren durumun yerine, kolonyalizmi geriye çağırarak, dünyayı tehdit eden bu yaşamsal ve öldürücü-yokedici krizlere en iyi çözüm yolunun olabileceğini savunanlarca da karşı çıkılan bir hal almıştır. Öte yandan, aynı postkolonyalist uğraşı-

lar, dünyanın ampirik analizinin yokluğa mahkum edilmesine (dünyanın ampirik analizinden vazgeçilmesine), dünyanın anlaşılmasının önünü kesmeye ve hâttâ, yeni bir akademik otoriteryanizm yaratarak, sürü sepet postkolonyal ikon'u, sert ve çözümsel tartışma ve gösteri yerine ikame etmeye yol açmıştır. Bunun sonucu formülcü bir akademisyenliktir, orijinallikten ve yenilikten uzak akademik bir moda halindeki akademisyenliktir bu. Postkolonyalliğin daha ciddi akademisyenleri ya da Marksistler ya da ilgili her kimse, hiçbiri tarafından hoş karşılanmamıştır. Marksistler bu durumdan acı bir biçimde haberdardır; çünkü kendi kuramları da bu türlü bir özbozulmaya (dejenarasyona) tabi olmuştu en yüksek dönemlerinde: "Edward Said dedi" lafının "Başkan Mao dedi" lafından farklı olmadığının bilinmesi gereklidir.

Ele aldığım bu kitabın yazarları 1996'da bir konferans çevresinde biraraya geldiklerinde, postkolonyal incelemeler popülaritelerinin doruğundaydılar. Bu kitabın editörleri ve yazarları, ki orijinal postkolonyal düşünürlerin (sadece Benita Parry ve E. San Juan Jr.'ın tartıştığı 'ulusal kurtuluşçuların' değil fakat Edward Said, Stuart Hall ve Gayatri Spivak) endişelerini paylaşıyorlardı, Marksizm ile postkolonyal incelemeleri uyumlaştırarak arasını bulmaya çalışmaktadır. Tam tamına yedi yıl sonra bu uyumlaştırma çabasını aşmış bulunuyoruz; sadece postkolonyal incelemelerin içindeki gelişmeler nedeniyle değil, bu uyumlaştırmanın zaten, İngiltere'de yayınlana *Interventions* ve Pasifik kıyısından *Inter-Asian Cultural Studies* dergilerinde yapıldığı gibi, postkolanyal olanın arka planına ekonomi-politiğin ve sosyalin getirilme çabaları sayesinde. Bugün ihtiyacımız olan Marksizmin savunulması değil; en azından bana göre her an yeni bir kıyafetle kolonyalizme dönebilecek olan "postkolonyal" güncelin ortasına Marksizmi oturtmaktır.

İşte bu, kitabın makalelerini okurken karşılaştığım ikinci sorundur. Jain'in makalesi hariç, diğer makalelerde, Marksizm içindeki çelişkilerle karşılaşmaktan kaçınan bir yol izlenmiş izlenimine sahibim ki, işte bu, bu kitaba Marksizmi savunma misyonu yüklemiş bulunuyor. Mesela, Marx'ın Rusya'daki ve dünyanın Avrupa dışı ülkelerindeki devrimlere arka çıkmasını, Marx'ın kuramının temelinin, kapitalizm çözümlenmesi olduğunu unutarak, Marksizmin Avrupamerkezci bir düşünce

olmadığını kanıtlayan bir durum gibi sunmak. Elimizdeki konu sadece Marx da değildir; yüzelli yıllık Marksizm ve Marksizmin ilhâm verdiği başarıları ve başarısızlıklarıyla politik devrimler ve deneylerdir. Bu konuda kalkınmacılık ile ilgili olarak aşağıda daha söyleyeceklerim var. Burada sosyalizmin tarihsel deneyi ve Marksizm içinde ve dışında bu deneylerin kaderi ile ilgili soruları ileri sürmek yeterli gibi görünüyor; çünkü, bu sorular politik öznenin, Marksizmin teorik ve politik pratiğini anlamaya yarayan daha bütünsel anlayışı üretmektedir.

Kitaptaki hiç bir makalenin, sosyalizm ve post-sosyalizm sorunlarına ve bu dönemlerin Marksist teori ve politikasına değinmemiş olmaları diğer bir ilginç noktadır; Arrighi'nin makalesi bile Doğu Asya'yı (Çin) kapitalist bir tarih içine yerleştirirken, bu tür bir entellektüel çabanın imâlarının sosyalizm ve devrim tarihini silebileceğini düşünmemektedir. Böylelikle, Çin'in giderek bölünen ve fakir bir ülke olarak dünya kapitalizminin odak noktası olup olamayacağı gelecekte görülecektir. Daha da önemlisi, "Avrupamerkezci olmayan" bir kapitalizm tarih yazımı, kapitalizmi klasik iktisatçılarda olduğu gibi, doğal hale getirmekte ve kapitalizmin tarihselliğini silmekte ve bundan dolayıdır ki, doğurduğu devrimleri ve dönüşümleri göz ardı ettirmektedir. Bu, gelecekle ilgili olmakla birlikte, kapitalizme yeni bir odak noktası bulma peşinde olmak, radikal ve dünya sisteminin bir merkezinden bahsetmenin, politikaların radikal kavramlaştırması için çok gerekliyken, kapitalin globalleşmesinin yarattığı yeni bölünmeleri gözardı ederek, Avrupamerkezciliği reddedişin arka koltuğuna oturmaktır.[8] Bu Marksist politikanın postkolanyalizmi yeniden kavramlaştırması için hiç de gerekli olmayan bir kuramsal tavırdır.

Sadece teori ve pratik ilişkileri açısından değil, bu kitapta Parry ve San Juan Jr. tarafından tartışıldığı gibi, Üçüncü Dünya'nın kurtuluşçu kuramcılarına yarar sağlaması bakımından Marksizmin ülkeler arası toplumsal ve kültürel farklılıklara yaptığı gezintiler açısından da konu önemlidir. Sanırım, Marksist kuramlaştırma, fili tarif eden körlerde olduğunun tersine, parçalardan bütüne zıplayarak sonuçlar elde et-

[8] Arrighi'nin makalesi, ilk kez 1995'te yazılmış. 1997'de oluşan, Doğa Asya kapitalizmime bir bağ oluşturabilecek savları destekleyebilecek Asya Ekonomik Krizinden hiç bahsetmiyor.

mek yerine, Marksizmi tarihsel olarak teori ve pratik açısından konumlandırmalı, onunla yüzleşmeli ve eleştirmelidir. Brennan'ın makalesinde yaptığı gibi, bu konuyu, eğer postkolonyal incelemeler kendi Marksist kökenlerini bastırmaya çabalamışlarsa, ki evet yapmışlardır, peki o zaman [postkolonyal teorilerin] entellektüel çekiciliğini nasıl açıklayabiliriz? Cevap global dönüşümlere bakarak verilmelidir, fakat aynı zamanda Marksizmin bu dönüşümlerle olan ilgisine bakarak da vermeliyiz bu cevabı.

Bu tartışmaların en belli başlı konusunu ele alırsak, peki, Marksizm Avrupamerkezci ise ne olacak? (ki, ben bunu ileri sürmüştüm birkaç yerde ve bu nedenle ele aldığım bu kitapta adım bu nedenle iktibas edilmiş bulunuyor.) Bu, Marksizmi toplumun akılcı çözümlemesinden ya da toplumsal bütünlükler ve kapitalizm için yaptığı önermelerinden alıkoyabilir mi? Avrupamerkezcilikle (bu kitapta Lazarus tarafından tanımlandığı gibi, "Batı'nın bir fetişizmi" olarak) postkolonyal didişme, Marksizmin kökenini (ya da genel olarak tüm beşerî incelemelerin kökenini) Avrupamerkezcilikle bulanıklaştırarak, entellektüel pratiğimizin sadece Avrupa'dan değil, kapitalist Avrupa'dan kaynaklandığını ve sermaye yaygınlaştıkça, biriktikçe, globalleşerek diğer bölgelere yayıldığını gözardı eder. Bunu inkar etmek, sonuçta, ABD'deki akademik çelişkilere iyi bir silah kazandırmıştır. Hâttâ, ABD dışı üniversitelere de, global kapitalizmin toplumsal, politik ve kültürel isteklerine uyarlı olarak, ABD üniversitelerinden müfredat programları almaları yolu açılmıştır. Postkolonyal incelemelerde Avrupamerkezcilikle didişmenin en ironik tarafı, Marx da dahil olmak üzere "Avrupa geleneğini" yapanların tümünü eleştiren ve mahkum eden bir dönemeci yaratmış olmasıdır. Aydınlanmacılık sonrası düşünürler bir çok nedenle –Aydınlanmadan, devrimci özgürleşmeciliğe ve kapitalizme ve kolonyalizme hizmete kadar- anılmaya değer görülürken, yetersizlikleri ile mebzul ve mükerrer bir biçimde uğraşmak, Avrupamerkezciliğini arka kapıdan yeniden işin içine dahil etmek gibidir. Eşit bir üzüntü kaynağı da, bu tür [nafile] uğraşılar, Batılı-olmayan düşünürlerin tartışılmasına çok az yer vermektedir ki, bu Batı-dışı (non-Western) düşünürler, daha yaşlı oryantalistler tarafından çok daha fazla ilgi odağı olmuş ve bölgesel incelemelere Avroamerikan oryantalizmin çağdaş eleştirmenlerinin bulduğundan, daha uygun bulunmuştur.

Son olarak, "buradan nereye gidiyoruz?" sorusuna dönmeliyiz. Bu soru sadece akademik bir soru değildir; özellikle bu satırların yazıldığı bir Amerikan Başkanlık seçimleri sabahında. Gerçekten de, eleştirdiğim bu kitabın sorunlarından biri, dış dünyaya ilişkin herhangi bir göndermeyi içermemekte oluşudur; Marksizmin, dışarıda olup bitenden, ekonomi-politikten, sınıfa ve sosyal adalet meselelerine kadar global olarak yok olan göndermelere sahip bulunduğundan, akademik dünyada, bir süs olmaktan öteye yaşayıp yaşayamayacağını tartışmıyor olmasıdır. Bu konjonktürde, Marksizme başına gelebilecek en kötü şey, kendini akademi dünyası içine hapsetmektir; ki, kuramsal tektipleştirmelere yol açan böyle bir mahkumiyet, "evanjelik değerlere sahip proletarya"[9] gibi kavramlara sahip olmaya başlayarak, proletaryanın devrimci rolü için kökten sorunlar yaratmaktadır.

Burada, kitabın yazarları tarafından akıllıca bir biçimde cevap vermekten kaçındıkları bu soruya cevap vermemin küstahlık olabileceği düşünülebilir. Ancak bu konuyu da düşünmeliyiz. Çin Halk Cumhuriyeti'ne Pekin'deki Karşılaştırmalı Politika ve İktisat için Merkezî Derleme ve Tercüme Bürosu Merkezi'ndeki (ki bu Büro Çin Komünist Partisi'nin sosyalist politikaları savunan, Çin'de tek tük kalmış merkezlerinden biridir) "Batı'daki Marksizm İçindeki Gelişmeler" konusundaki bir seminere davet edilmiştim. Semineri düzenleyenlerin kafasındakinin tersine, sunumumun başlığını "*Marksizm: Heryerde ve Hiçbir Yerde*" koydum. Sunumum, Marksizmin çağdaş tartışmalarının sistematik bir analizini yapmaktan çok, bu tartışmaları tarihsel olarak özetlemek amacını güdüyordu; son otuz yıl içindeki Marksizm [tartışmalarındaki] gelişmelerde yaşanan sorunları, eğer güncel bir açılıma sahipsek, açıklayamayacağımız temasını işliyordu. Yukarıda andığım elimizdeki kitabın bana verdiği güdü ile bu tartışmayı buraya almak istiyorum:

[9] (ç.n.): Bu tür değerlendirmeler, Batı dünyası dışında özellikle Müslüman toplumlarda da yapılmakta ve işçi sınıfının dinselleşerek, devrimci yönelime metafizik eklemlemeler yaptığı söylenmektedir. Özellikle, Filistin Sorunu gibi, Marksist bir başlangıç noktasına sahip Batı dışı bir konuda, Hamas gibi dinsel bir örgütün bu sorunu yönetmeye başlaması, bu tür yargılara ampirik destek de sunmaktadır.

2.

"Batı'daki Marksizmin gelişmeleri" üzerine konuşmak çok sorunsallıdır. "Batı" terimi bana bugünlerde pek bir anlam ifade etmiyor. Doğu/Batı veya Çin/Batı gibi ikilikler de anlamsız görünüyor. Ciddi bir Marksist eleştiri, ilkönce bu tür farklılıkları eleştirerek işe başlamalıdır.

İlkönce, başlığımı açıklamakla işe başlayayım. Marksizm heryerde, ve bunu görebiliyoruz. Hâlâ, sosyalist ülkelerin çoğunun yok olmasına karşın, bir yığın yayın Marksizm tartışmalarını irdeliyor. *New Left Review, Monthly Review, Rethinking Marksism, Historical Materialism,* vb., gibi yayınlar, son gelişmeler sonucunda ne okuyucu kaybettiler, ne de yazar. (Burada sadece benim aşina olduğum İngilizce yayınlardan bahsediyorum; dünyanın başka dillerinde ve ülkelerinde aynı sürecin devam ettiğini biliyorum; hâttâ bazı ülkelerde yeni yayınlar ve yazarlar devreye giriyor.)

Sadece Marksizm eski yaygınlığını korumuyor, postmodern, postkolonyal ve kültürel incelemelerde de Marksizm etkinliğini giderek arttırıyor. Bu alanların yükselmesini sağlayan entellektüel eğilimler, birçok açıdan Komünist politikalara ve o politikaların Marksizm içindeki önyargılarına bir cevap niteliği taşıyor ve genellikle Marksizmi gözden düşürmeye çalışıyor. Fakat biliyoruz ki, böyle negatif bir sonuca varsa da, Marksizm bu çalışma alanlarının ve sorunlarının ortaya çıkmasında temel rol üstlendi ve gelişmelerine de katkılarını sürdürüyor. Kapitalizme ve bu nedenle de Marksizme karşı tutumlarımız değişse de, Marksizmin ortaya attığı entellektüel ve teorik sorunlar, kapitalizm yok olana kadar devam edeceğe benziyor. Kapitalizmin globalleşmesi ve Habermas'ın önerdiği gibi, günlük hayatı işgal etmesi, Marksizmin bir çok alana sızmasına ve ilginç olarak da, kendine özgü kimliğini yitirerek, daha yaygın ve temel bir sosyal ve kültürel çözümleme girdisi olmasına yol açtı.

İşte bu nedenle de, sanırım, Marksizm aynı zamanda hiçbir yerde olmaya başladı. Eleştirel bir kuram olarak Marksizm hâlâ yaşamasını sürdürmekle birlikte, karşısına bir çok teorik rakip çıktı ve en etkin olarak, rakiplerine karşı geliştirdiği söylemlerle, ele aldığım kitapta da

tartışıldığı üzere, postkolonyal incelemelerin çabasına karşı ses çıkartmaya başladı. Hiç kuşkusuz burada bir uzlaşma var görünüyor, Marksizmin teorik ve politik olarak özerkliğini kesip atan; onu görünmez kılan ve saf Marksistçe kabul edilemez bir uzlaşma. Bu uzlaşma, açıktır ki, Marksizmin ortaya çıktığı zamandan bu yana yaşanan önemli politik gelişmelerin farkındalığını ve sosyalist devletlere ideolojik olarak uyarlanmasını temsil ediyor.

Marksizmin görünmez olmasını yaratan en önemli neden politiktir: sosyalist devletlerin ardı ardına ölmesi ve kapitalizme bir alternatif olarak sosyalizme olan inancın kaybolması. Sosyalizmin yok olması, Marksizmin neden politik bir proje olarak kabul edilebilir olmaktan çıktığının açık nedenidir. Sosyalist devletlerden Üçüncü Dünyaya yapılan politik etkinlikler ve müdahaleler, vaadettiklerini gerçekleştiremediği gibi, teorik olarak ilhâm vermeye çalıştığı tüm katkıları geçersiz kılan yolsuzlukların kaynaklandığı küçük diktatörlüklere yol açtı. Tabii ki bunların hiç biri boşlukta oluşmadı; sosyalist devletler, başlangıçlarından bu yana güçlü kapitalist ülkeler tarafından sarılmış durumdaydılar. Fakat, onlardan geriye kalan devrimci aşırılık ve ceberrutluk hatıraları olduktan sonra, ve kurulmalarından en fazla yarar sağlamış olan işçi sınıfları tarafından gözden düşürülmeleri sağlandıkça, bu gerçek gözardı edilebilirdi. Meşruiyetlerini sağlayan şeyin sosyalizm olduğunu iddia eden devletler, başta Çin Halk Cumhuriyeti olmak üzere, hâlâ varlığını sürdürmektedirler ve bir yere kadar, bu iddiaların fazlasıyla sorunlu olduğunu hatırlamakta yarar vardır ve bu iddialar, sadece Çin Halk Cumhuriyeti'nde olduğu gibi, sosyalizmin ilk günlerinden ve onu kurduran politikalardan uzaklaşmış olduklarını gizleyen bir perde işlevini görmektedir.

Sosyalist devletlerin çökmesi ve yok olması teorik imâlara da sahiptir. Sosyalizmin bu olumsuz gelişimi, sosyalist liderliğin, fazlasıyla vicdansız bir güç kullanımına atfedilebilir. Ancak, teorinin bu sosyalist politikaları meşrulaştırması karşısında, kaçınılmaz olarak sosyalizmin çöküşünün de teoriyi etkilediği apaçıktır. En alâsı, bu tür bir ilişki (sosyalist teorinin vicdansız güç kullanımını meşrulaştırmış olması) Marksizmin çok güçlü bir kapitalizm eleştirisi yapabilir düzeyde olduğu, ancak aynı gücü kendi önerdiği politikalar için ikna edici bir biçimde kullanamadığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Gerçek dünyadaki gelişmelerin onları açıklamakta kullanılan teoriyi esir aldığı durumlarda, Marksizm için bir başka "kötü haber" daha vardır. Teori ile birleştirilen teorik duruşlar, globalleşen sermayenin sonucunda ortaya çıkan politik ve ekonomik normların ve organizasyonların yarattığı "organizasyon bozuklukları" ile yüzleşebilmek için de, yeniden formüle edilmelidirler. En önemlisi de belki, politik ekonominin bir birimi olarak ulus-devlet üzerindeki yeni baskılardır; fakat ülkelerüstü şirketler de, global operasyonlarında, ekonomik, politik ve kültürel meydan okumalarla başa çıkabilmek için belirli bir ademi-merkeziyetçilik uyglamaya başlamışlardır. Halkların, metaların ve sermayenin hareketi, yapısal bütünlükleri tam bir soyut bütünlükler haline dönüştürmüştür. Doğaldır ki bu, akışkan ve dinamik bir yapısal bütünlük anlayışına yol açacaktır. Sınıf tabanlı toplumsal çözümleme, toplumsal çelişkileri, sınıfsallığı üst belirlemelerle belirleyen etnisite, cinsiyet gibi toplumsal çözümleme kategorileri ve sınıf yapılarının globalleşmesi ile açıklanmak zorundadır. Kültür, çatışmanın ulusal ve global olarak yaşamsal bir dili haline gelmiştir ve global modernitenin yeni global birliklerinin ve fraksiyonlarının çelişkilerini ifade eden "haykırış" halini almıştır. Bu karmaşalar, emeğin dönüşümüne ve global iş bölümüne tekabül etmektedir. Dönüşümler, ekonomi-politik ve politik kültürle ilintilidir. Kategorilerin akışkanlığı tarafından yaratılan belirsizliklere yol açan bu [komplikasyonlar ve dönüşümler], yeni politik projelerde hesaba katılmalıdır. Bu da toplumsal dönüşümlerin yorumunu yapacak ve politik stratejiler inşa edecek olan öznenin [örgütün] omuzlarına fazladan bir yüktür.

Marksizmin zengin mirası, 19.yy'da ortaya çıktığından bu yana gelgitlere sahne olmuştur; ilkönce Avrupa'da, sonra da global olarak, sermayenin, kolonyalizm, yeni-sömürgecilik ve günümüzde de globalleşme veya ülkelerüstü şirket giysileriyle, kılıktan kılığa girmiştir. Bugünün Marksist gelişmelerinin öncülleri 1960'larda belli olmaya başlamıştı: 2. Dünya Savaşı sonrası Amerika ve Batı Avrupa'daki ekonomik patlamalar, yeni seçmen kitlelerini özellikle de kadınları politikaya dahil etmiş; Stalin etmeni, genç kuşak Marksistleri daha insani bir sol politika aramaya itmiş; kolonyalist ve postkolonyalist rejimler, kapitalizm ile sosyalizm arasında kalkınma stratejileri açısından gidiş gelişlere sahne olmuş; Doğu ve Güney Doğu Asya'da, çoğunlukla askeri müdahalelerle, sermayenin semirmesi için yeni alanlar açılmıştı.

"De-Stalinizasyon," teorik konuların, sosyalist politikalarda yeni bir Parti Diktatörlüğü ve Gulaglar yaratmaması için, yeniden gözden geçirilmesine yol açtı. Öte yandan, yeni toplumsal ve ulusal seçmen kitlelerinin oluşması, teori için yeni meydan okumalar (*challenges*) yarattı. "De-Stalinizasyon"la ilgili ilk sorular, ülkelerinde güçlü Komünist partiler bulunan İngiltere, Fransa ve İtalya'daki Marksistler arasında soruldu, buralarda çok yoğun bir teorik etkinlik yaşandı. İtalya'da Antonio Gramsci'nin kaybolmuş mirası bulundu; Althussercilik Fransa'da oluştu; Yeni Sol da İngiltere'de. İngiliz Marksizmi içindeki yaşanan gelişmeler, ABD üzerinde de güçlü etkiler yarattı. ABD ve İngiltere özelinde, özellikle cinsiyet, ırk/etnisite sorunları bağlamında, tüm analizini sınıf'a indirgemiş tek-yanlı Marksizm'in teorik formülasyonlarından kopuşlar oldu. Irk meseleleri global düzeyde görünürlülük kazanırken, Asya ve Afrika'daki postkolonyal Marksistler, ırk kategorisini kolonyalizmin en temel bileşeni olarak göstermeye başladılar. Aynı zamanda postkolonyal rejimler, uzun zamandan beri anti-kolonyal kurtuluş hareketlerinin sorunu olagelen, ulusal ile sosyalist amaçların nasıl uyuşturulabileceği ile ilgili sorular sormaya başladılar.

Bu çeşitli ve ayrık teorik didişmelerin ortak bir noktasını aramak çılgınlık olur, ancak, bu didişmeler birbirleri ile de ilintiliydi ve birbirlerini doğruyorlardı. Ayrık yollarıyla birlikte, bütün hepsi, kendilerini *bilimci, belirleyici* ve *evrensel* Marksist yorumlardan ayırmaya çabalıyorlardı; bağlam ve tarihsel yegâneliklere; tarihsel yörüngelerin belirlenmesinde özsel toplumsal ve ulusal ilişkilerin [baskınlığına]; [öznel] kültür ve ideolojilere vurgu yapıyorlardı. Stalinist Marksizmin tek nedenli, çizgisel açıklamalarına karşı, 1960 sonrası Marksizmde çarpıcı olan şey, yapısal ve/veya tarihsel nedenselliğin keşfedilmesi ve toplumsal kategorilerin yapısal ve tarihsel alanlardaki konumlanmalarına göre üstbelirlenimlere (*overdetermination*) sahip olmalarının kabulüydü. Farklı yollardan olmakla birlikte, Marksist teoriyi gözden geçirme çabalarının tümü, "kültürel bir dönemeç"e yol açtı. Tarihsel gelişmede daha karmaşık bir çelişkiler zincirinin olduğunu kabul ediş, açıklamaktan yorumlamaya doğru bir eğilimi ortaya çıkartmıştı. Bu "kültürel dönemeç" İngiliz Yeni Sol'unda görünür olmaya başlamıştı; ABD'de ise sınıfsal ilişkilerde cinsiyetçilik ve etnisite farklılıklarının ön plana çıkartılmasına yol açtı; Çin'de de, Kültür Devrimi içinde gö-

rünür hale geldi; tüm bunlar ise Üçüncü Dünya'da da aynı eğilimlere ilhâm verdi; hâttâ, Althusser'in bilimciliğinde bile görüldü, ki, Althusser bile Marksizmin bir bilim olduğu şeklindeki ısrarına rağmen, yapısal nedenselliği önceleyen, kültürel alana görece özerklik tanıyan ve toplumsal ve politik kategorilerin yapılaşmasında konstruktivizmin kaçınılmazlığını vurgulayan bir Marksizm'den söz etti. Burada yeniden vurgulamalıyım ki, bu türlü değişiklikler entellektüel düzeyde oldu, Stalinizmden teorik olarak çıkış kapısı aramak için; fakat aynı zamanda, yeni politik kitlelerin (*constituencies*) artık sınıf kategorileri içine sıkıştırılamamasından doğan toplumsal dönüşümlere de gönderme yapma ihtiyacı içine girildi. Fakat bu yeni sosyalist "politik ve seçmen kitlelerinin" popülarize edilerek kategorik olarak çoklaştırılmaları, bu kitlelerin çıkar ve ihtiyaçlarının indirgemecilikle tanımlanmamasının ve sosyalizm için savaşımın sadece tek bir gruba (işçi sınıfına verilen öncelikle değil,) karşılıklı olarak farklı, birbiriyle rakip, toplumsal çıkar ve algılamaların varlığının farkına varılmasını gerektirdi. Sosyalist politikalar, birdenbire, bir kuşak öncesinde yapılanlardan çok daha karmaşık bir hal almıştı.

Bu karmaşıklık, tabiidir ki, sadece sosyalist politikaları içermiyordu. Politikanın yeni (seçmen) kitlelerinin (sadece sosyalist değil, tüm politikanın) çeşitlenmesi, modernitenin de bazı temel varsayımlarının ve vaadlerinin sorgulanmasını getirdi. Modernite, artık, aydınlanma, demokrasi ve evrensel refah vaadleri kılığına bürünmüş görülemiyordu; aynı zamanda, toplumsal eşitsizliğin, kolonyalizmin ve bilimsel evrenselciliğin tepeden bakan vaizci ideolojisini gizleyen peçesi olarak görülüyordu. İşte bu anlamda, sosyalizm en büyük darbesini yedi, çünkü toplumun akılcı olarak örgütlenmesini en uç noktalarına (ve dolayısıyla en baskıcı biçimlere) taşıyordu; teorinin yükümlendiği vaatlere uygun olarak, hayatı yeni bir [baskıcı] uslûba sokmaya çalışıyordu. Bu gelişmeler sonucunda, kapitalist toplum bile artık, kendi vaadi olan aydınlanma ve akılcılıktan vazgeçmiş bulunmaya başlamıştı; tüketimin kültürel olarak manipülasyonu, tüketimin arkasındaki dinamik bir güç olarak yöneten akılcı üretim organizasyonunu ortadan silmeye doğru yol almıştı, ve bir zamanlar yozlaştırıcı olarak görülen [geleneksel] kültürler kendilerine gelecek talep etmeye başlamışlardı. Bu oluşumlar, postmodernitenin söylemlerini ve en önemlisi de, önceki

Üçüncü Dünya ülkelerinin Global Kapitalizm içine artık bir kolonyal fethedilmişlik içinde yandaş veya ulusal kurtuluşçulukla karşıt olarak değil, "statejik ortak" veya "istekli koalisyon" fikri ile postmodernite durumunun tarafları olarak, postkolonyalizmin devrim-sonrası (*post-trevolutionary*) versiyonlarını meşrulaştıran koşulları yaratıyordu. Sosyalizmden geriye kalan [heyecanlar ve vaadler], bu yeni entellektüel ve kültürel endişeler arasında kaybolmaya başladı. Sosyalist politikalar, benzer bir biçimde, sermayenin politikalarına bir seçenek olmaktan çıkıverdi. Bu, şu mu demektir?: Marksizm, artık, güncel politikalar diyaloğuna katkıda bulunacak şeyi kalmamış eski bir kuram mıdır?

Sanmıyorum. Birçok başkaları tarafından da defalarca söylendiği gibi, kapitalizm yaşadığı sürece Marksizm de [dünyaya] yaşamsal katkısını yapmaya devam edecektir. Fakat bu güncel durumda, kapitalizmin dünya küresi üzerinde ereşibileceği alansal sınıra dayanmışken, Marksizm yeni bir mücadele ile karşı karşıyadır: kendi teorisinde de [içrek olarak] yapılanmış olan, aynı zamanda kapitalizmle paylaştığı, hem kapitalizmin bir ürünü, hem de tepe noktası olan "kalkınmacılık" ve kalkınmacılığı meşrulaştıran "teknolojik" önyargıyı nasıl yenecektir? Burada önermek istediğim şudur: Marksizm politik bir ideoloji olarak yenilmiştir; çünkü, kapitalizmin dinamiği olan kalkınma fikrini sorgulayacağına, eşitlikçi ve verimli bir kalkınmacılık önermiştir. Bu, kapitalizmin kendi çöplüğünde onunla savaşmak demektir, ki Marx'ın da gördüğü gibi, kapitalizm aslında en devrimci üretim örgütlenmesidir. Şimdi ise görülüyor ki, artık günümüzdeki mücadele, kalkınmacılık ve teknolojik verimlilik yaratan bu büyük devrimci üretim örgütlenmesi [kapitalizm], ki aynı zamanda, tüm insanî yaratımı ve değerleri de tümden ortadan kaldırmış ve insan hayatına bir tehdit oluşturmuştur, nasıl durdurulacaktır? Sosyalist devletler, elde edilmesi mümkün olmayan (ve istenilmeyen) toplumsal değişimi durdurma amacını, üretimde devrim ile durdurmaya çalışmıştı. Şimdi ise yeni hedef, yeni politik biçimler arayan yeni sosyal kitlelerle, bir yandan üretimi insan refahı, vakarı ve yaşamı ile tutarlı hale getirerek, meşgul olmaktır.

3.

Eğer, Marksizm, toplumun eleştirel olarak algılanmasına anlamlı bir katkı yapmaya devam edecekse, Marksistlerin dışındakilerden fazla, bizzat Markistler tarafından dikkate edilmesi gereken birçok sorun vardır. Bu sorunlardan ilki, globalizasyon ile ilgilidir. İlginçtir ki, Marksizm enternasyonalizmi başından beri savunagelmiş bir teori olmasına karşın, Marksistler son yıllarda sadece ulusal terimlerle düşünmeye eğilim duymaktadırlar. ABD'de saygın bir yayın organı olan *Rethinking Marksism* adlı dergi, sadece iki yıl önce globalizasyon sorunları ile ilgili olarak "Globalizasyon Bölümü" başlattı. Öyle görünüyor ki, derginin editörleri tarafından, o zamana kadar, sanki "globalizasyon" [terimi] sermayenin kullandığı bir tanımlama olduğundan, ele alınmaya değer bulunmamıştı. Oysa, rahatlıkla düşünebiliriz ki, ideolojik bir propoganda olsa bile, globalalizasyon gibi bir olgu Marksistler için ilgi alanı olmalıydı. Birçok Marksist, özellikle işçi sınıfı politikasıyla uğraşan birçokları, yine benzer nedenlerle, postmodernite ve postkolonyalite gibi entellektüel eğilimleri olan kuramlarla da ilgilenmiyorlardı.

Globalizasyon Marksistlerin önem verecekleri özel bir ilgi alanı olmalıdır, çünkü olgu olarak ortodoks Marksizmin kapsama alanındadır. Neil Smith ve David Harvey gibi Marksist coğrafyacılara göre, dünya çapında kültürel ve politik sonuçlar yaratan globalizasyon, kapitalizmin alansal ve mekansal [-yersel] olarak yeni bir aşamasını oluşturuyor. Globalizasyon üzerine yapılmış yığınlarca çalışma varken, bu çalışmaların en az yer verdiği konu, global olarak yeni "sınıf ilişkilerinin" nasıl yapılandığına ilişkin olanıdır. Sermayenin ülkelerüstülüğü (*transnationalization of capital*), işletme düzeyinden üretim düzeyine ekonominin her düzeyinde, global bir seçkin sınıf yaratarak ama aynı zamanda çalışan işçilerin de kendilerini global bir şirketin esiri olarak görebilecekleri yeni bir olgu yaratıyor.

Marx'ın, "yedek emek ordusu (*reserve army of labor*) dediği işsizler ordusu, ilk kez tam anlamıyla global hale geldi; iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki yaşanan gelişmelerin yarattığı sermaye hareketliliği ile birlikte artık işçi veya işsiz olmak global bir yaygınlığa sahip. Marx'ı taklit ederek "burjuvazinin ulusu, devleti yoktur" demek yanlıştır ve

günümüzdeki bujuvazi iş gücü kaynağı olarak bütün dünyaya erişebilmeyi becerebilirken, global bir emek gücünü sermayenin globalleşmesinin bir sonucunda denetim altında tutabilirken, bunu hâlâ ulusal alanlarda yapabiliyor; iş gücünü oluşturan geniş kitlelerin büyük bir çoğunluğu marjinalize olmuş durumda ve bulabildikleri geçim kaynaklarıyla idare ediyorlar. Bu durum, büyük metropoller haline gelen global kentlerin oluşması ile aşikar olan gelişme sürecinde, kentleri göç dalgalarıyla ele geçiren, kendilerini besleyebilecekleri ne varsa besleyen, tarımsal nüfuslarla oluşuyor. Ulusal-devletler yaşamaya devam ediyorlar ancak dikkat merkezleri artık global ekonomiye çevrilmiş durumda; kendi alanları olarak gördükleri toprak parçalarının geleceklerinin sorgulandığı bir sürece girmiş bulunuyorlar.

Kültür üzerine de aynı şeyleri söylemek mümkün. Ulusal kültürlerin yerel kültürleri ezerek üzerinde yükseldikleri temelleri, bu kez globalleşmiş üretim ve tüketim kültürleri tarafından tehdit ediliyor veya yeni bir global dil ile yeniden tanımlıyor. İlginçtir ki, globalizasyon, önceki modernizasyona benzemez bir biçimde, bütün toplumları aynı zamansallık içinde eritiyor; o kadar öyle ki, artık gelişmiş ve az gelişmiş kültürler ortadan kalkıyor; sadece, global ekonomi açısından toplumsal olarak tanımlanmış olan kültürlerin ikna edici olanları yaşayabiliyor. Bu yeni durumu ben "global modernite" olarak tanımlıyorum ve bu olgu hem global düzlemde bütünleşmeye, hem de ayrışmaya yol açan bir durumu betimliyor.[10] Daha önceki [toptancı] Avrupamerkezci kültür okumalarına karşıt olarak tekil kültürler için hangi argümanlar-iddialar sunulmuş olursa olsun, çok açıktır ki, orada burada bazı istisnalarla birlikte, ulusal kültürler Global Kapitalizmin kalkınmacı temellerine kendilerini uydurmaya uyumlaştırma süreci içine giriyorlar. Samuel Huntington'un göremediği ve "uygarlıklar çatışması" dediği olgunun tam tersi bir oluşum, yeni global burjuvazinin kültürel çatışmaları tadil ederek hafiflettirdiği uluslarüstü bir ortaklaşacılık sisteminin kurulması sözkonusudur. Kültürel çatışmalar en ölümcül karakterlerine, sınıf şikayetleri ile birleştiğinde bürünürler. Bu tür çatışmalar, Global Modernite'nin çatışmalarıdır.

[10] Arif Dirlik, "Global Modernity? Modernity in the Age of Global Capitalism," *European Journal of Social Theory*, No: 3 (Agust 2003), pp: 275-292.

İkinci küme sorunlar ekoloji ile ilgili sorunlardır. Marksizmin, kapitalizmin insanî ve doğal çevreye yaptığı yıkım hakkında söyledikleri konusunda yapılan bir çok tartışma bugüne kadar fazlasıyla tekrar edilmişken, sosyalist devletlerin çevreyi korumak adına kapitalist devletlerden daha iyi işler yaptığını söylemek olanaksızdır. Görünüyor ki, sorun kapitalizm ile sosyalizm arasında değil; her ikisinde de ortak olarak [fetişleştirilen] kalkınmacılık mirasıdır. Marksizm, başlangıcından bu yana kalkınmacı bir teori olmuştur; ilerlemeciliğe olan inancı bunu pekiştirmiştir. Çevre sorunlarından bahsetmek, Marksist teorinin öz-eleştirisi olarak ciddi tartışmaları başlatmaktadır.

Kalkınmacılık derken, kalkınmanın pozitif evrimleşmesini kastetmiyorum; yaşamak için sadece kalkınmacılığa bel bağlamayı; kalkınamamış olmanın sosyal ve politik olarak ölmek demek olduğundan söz ediyorum. Kolonyalizm olarak modernitenin yaptığı, diğer bütün evrenselliklerin kuşkucu bir biçime sokulduğu, ancak kalkınmacılığın tek evrensel gerçekmiş gibi görüldüğü bir hale getirilmiştir. Ekolojik dünya görüşünü savunanların durmadan tekrarladığı gibi, kalkınma ekonomisi, ekolojik maliyetlerin sürekli olarak geleceğe ötelendiği ve yaşanan güncel hayatın sanki çok ucuza mal olduğu gibi bir yanılsamanın varlığını oluşturmaktadır. Ne yazık ki, gelecek hızla bize yaklaşıyor; sadece küresel-iklimsel ısınma olgusunda olduğu gibi değil; doğal hayatın kirlenmesinin ve su dahil yaşamsal kaynakların tükenmesinin verdiği haber bu. Global kalkınma yarışına giren toplumların sayıları arttıkça, elde bulunan kaynaklara olan baskı ve insanî üretime olan talep de artıyor. Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki inşaat patlaması ve Çin'in topyekûn kalkınma hamlesi, Çin'in global kaynaklara uzanması ve kullanması konularını gündeme getirerek, diğer yerlerdeki kaynakları tüketen bir global kaynak paylaşımı baskısı yarattı. Çevre sorunları konusundaki sessizlik, eğer Marksizm, toplumun eleştirel bir teorisi olmayı sürdürecekse, en zayıf halkalardan biridir.

Burada sözünü etmek istediğim son sorun dindir. Marksizmin temel çekiciliklerinden biri akılcı-rasyonel olmasıdır. Marksizm eğer Avrupa Aydınlanmasının bir ürünü olmasaydı, bir hiç olacaktı. Modernite ve onun Aydınlanmacı düşünce kaynaklarının sorgulanmasında olduğu gibi, Marksizmin kendisinin de sorgulanması şaşırtıcı olma-

mıştır. Global modernite, modernitenin tarihin çöp sepetine attığı kültürel miraslara yer açmaktadır; bunlardan en önemlisi her yerdeki ve her düzlemdeki dinsel geleneklerdir. Öte yandan dinin yadsınması Marksizmin temeldir. Peki, o halde, dinselliğin global olarak yeniden yaşam alanları bulması karşısında Marksizmden ne bekleyeceğiz?

Dinin günümüzdeki kamusal işlerde yeniden önemsenmeye başlaması karşısında Marksizmin din eleştirisini terketmek gerekmiyor. Aslına bakarsanız, dinin hep hayatta olduğu ve heryerde gündelik hayat düzeyini zaten belirliyor olduğu ve sadece "aydınlanmışların" onu görünmez kılmaya çalıştığını ileri sürmek olasıdır. Daha şaşırtıcı olan ise, dinsel kurumların hizmet ettiği amaçların tamamının, ilericiler veya Marksistler tarafından hizmet edilmek istenen amaçlar olduğudur. Dinin öneminin yadsınması sanki günlük hayatın gerçekliklerini yadsımak gibi bir şeydir. 1960'larda seslendirilen komünist politikaların tatmin etmediği şeylerden biri, yaşamakta olan çalışan insanların yerine imgesel bir proletaryanın ikame edilmiş ve teorik olarak kurulu olan bilinç tanımının yerine "gerçekte olan sınıf bilincinin" özgüllüğünü reddediyor olmaktır. Din çalışan insanların bilincinin bir parçasıdır ve Marksizm, [o anda] varolan –varolması gereken değil- işçi sınıfıyla karşılaşma girişimleri, bu sorunlara cevap aramalıdır. Bu dinsel sorunlar ayrıca globalizasyon içinde değişik dinlerin birbirleriyle olan rekabetleri sonucunda iyice karmaşık bir hal almıştır. Fakat din, aynı maddî kaynaklarda olduğu gibi- güncel politikanın bir bütünleyicisidir ulusal ve global olarak ve herhangi bir teori, eğer politik ilişki iddiasındaysa, dinin politik ve ideolojik olarak varlığını yadsımamalıdır. Modernist ideolojiler tarafından gelenekselcilikle ilişkilendirilerek-[kötülenerek] yok sayılan, görmezden gelinen ve ölüme mahkum edilen bütün ideolojiler, global modernite ile su üstüne çıkmaktadır. Sermayenin globalleşmesi, daha önce marjinalize edilerek kenara fırlatılan tüm ekonomi-politik gruplarını ortaya çıkartmaktadır. Din, yurttaşlarına ulus-devlet düzeyinde en azından teorik olarak, eşitlik ve sosyal adelet talep etme yetkisi vermiş ve (Çin Halk Cumhuriyeti gibi sözde sosyalist devletler de dahil) tüm bu sosyal adalet sağlayıcı devlet fonksiyonlarından özelleştirme yaparak çekilmeye çalışan devletlere meşrutiyet sağlamaya hizmet ediyor olabilir.

4.

Bu üç sorunlu alanı şu andaki aciliyetlerini vurgulamak için sundum. Başkaları daha bir çoğunu, örneğin, tıp bilimi mucizeler yaratırken, kamu sağlığı sistemlerinin global olarak yok edilmesi gibi sorunları gündeme getirebilir. Bu sorunların sistematik köklerini ve gittikçe karışıklaşmış ve [bulanıklaşmış] olmasına rağmen, ilk ortaya çıktıkları tarihsel durumlarda olduğu kadar keskin olan sınıf çelişkileri ile düğümlenmişliklerini gözardı edemeyiz. Burada, güncel temel problemler olan ırk ve cinsiyet konularını sınıfsal olarak açıklayamaz olduğumuzu söyleyenler çıkabilir. Sudan'dan, Filistin'e ve ABD'ye kadar yaygın olan, tüm çocukların şiddete maruz kalmalarından bahsedenler olabilir. Dünyanın en zengin ve güçlü toplumunun, ABD'nin, bir "hapishane sanayisi kompleksine" dönüştüğünü ileri sürenler olabilir. Bu sorunların bazıları çok uzun zamandan beri vardırlar; bazıları yeni gelişmelerdir ve yeni yoğunluklarla ortaya çıkmaktadırlar.

Bu çok yüzlü, karmaşık sorunlara, tek bir teorinin ikna edici açıklamalar ve yorumlamalar getiremeyebileceğini söylemek de mümkündür. Teori, belli bir düzen, sıralama ve tutarlılık gerektirir. Şu anda olduğu gibi, eğer dünya yapısal bir bütünlük olarak kavranabiliyorsa; bu bütünlük, organizasyonla olduğu gibi disorganizasyonla da sürekli değişen an'larda yaratılarak, sürekli hareket eden açık-uçlu bir bütünlüktür. Marksizm bu bütünlüğün bazı açılarına açıklamalar ve yorumlar getiren ve bazen de başka teorilerin başka açıları kavramasından yararlanabilen bir düşünsel bütünlüktür.

Bu duruma en uygun politika ne olabilir? Bu soruya cevabım yok; sadece eski devlet odaklı politikaların, bir zamanlar hem nesne, hem de özne olan devletin kendisinin global dönüşümler nedeniyle dönüşüm geçirmesi sonucunda dönüşüyor olmasına dikkat çekebilirim. Yukarıda ileri sürdüğüm sorunlara cevap arayabilecek radikal politikaların oluşması için şu iki kaygıyı belirtmek benim için esas sorundur: Birincisi, mekan (*politics of place*-yer) politikasıdır; insan refahı için temel ölçüt olarak somut günlük varoluşu kabul etmeye dikkat etmektir.

İkincisi, toplumsal hareketler politikasıdır; bu toplumsal hareketler çelişen toplumsal ihtiyaç ve çıkarların seslendirildiği yerleri sağlarlar

fakat aynı zamanda, global olarak yer-üstü, yerellik-üstü (*trans-place, trans-local)* endişeleri bir araya getirirler. Bu tür bir çaba için, [bırakın başka şeyleri,] sadece ve sadece, ekonomi-politik, sınıf ve bütünlük meselelerine dikkat etse bile, Marksizm hayatidir; fakat ancak eş zamanlı olarak, Marksizme bir postkolonyal miras olarak devredilmiş olan "yer farklarını" ve "toplumsal yerellikleri" kaâle alırsa, daha da akılcı olacaktır.

Çeviren: Veysel Batmaz

Çin'in Eleştirel Entelijensiyası

Wang Chaohua, bu yazıda ele aldığım makaleler[1] seçkisine (*One China, Many Paths*) yazdığı sonuç metninde şu gözlemlerde bulunuyor:

> "Çağdaş Çinli okurlar, Batı edebiyatı ve felsefesinin, siyasal ve iktisadi düşüncesinin, klasik metinleri ve dünyaya ilişkin çağdaş fikirlerinin yer aldığı çalışmaların geniş bir kesimine kendi anadilleriyle ulaşma imkânına sahiplerken... bu kültürel bilgilenme süreci tek yanlı seyretmiştir. Ne geleneksel Çin uygarlığının uzun tarihi ve derinlikli içeriği, ne de Çin'in modern dünya tarihindeki önemi, Çin düşüncesi ve kültürüyle ilgili olarak Batı'da yapılan çevirilerde hak ettiği kapsamda yansıtılmıştır."

Wang'ın bu derlemeyi yapmaktaki amacı, "çağdaş Çinli düşünürler içindeki çok çeşitli bakış açılarını doğrudan okurun dikkatine sunarak bu dengesizliği ortadan kaldırmaya mütevazı bir katkı yapmak"tır.

Wang'ın söylemek durumunda kaldığı şeyler ve bunu ortaya koyuş şekli, üzerinde daha fazla düşünülmeyi gerektirmesine rağmen, gözlemlerini tartışacak kişi çok az bulunur; başlangıçta herhangi bir yorum yapmayı doğru bulmadan, bu konuya daha sonra geri döneceğim. *One China, Many Paths* (Tek Çin, Çok Yol) derlemesi, İngilizce konuşan okurlara, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki gelişmeleri bizzat Çinli en-

[1] Wang Chaohua, (ed), *One China Many Paths*, Verso, Londra, 2003.

telektüellerin kendi eserleri aracılığıyla aktarmaya çalışan ve gün geçtikçe çoğalmakta olan yayınları tanıtan bir çalışmadır. Daha önce yayınlanan kapsamdaki kitapların çoğu kültüre ve kültürel analize odaklanmışken Wang'ın derlemesini diğerlerinden ayıran özellik, bir grup değişik renklerdeki kalburüstü Çinli düşünürün bakış açısıyla, demokrasi ve toplumsal adalet gibi sorunlara ağırlık vermesidir. Dolayısıyla, hem çevrelerde oldukça iyi tanınmış olan kamusal entelektüelleri Anglofon dünyaya tanıtmak, hem de Çin Komünist Partisi'nin ülkeyi soktuğu kalkınmacı yolu eleştirenlerin en fazla kaygılandığı sorunlar üzerine önemli yazıları birarada sunmak açısından, önemli bir katkıdır,

Burada söz konusu olan kaygılar, kuşkusuz Wang'ın kendi deneyimleriyle ilgilidir. Pekin'de doğan Wang, bu kitapta yazısı bulunan yazarların pek çoğu gibi, 1989 mezunudur, fakat siyasal ve entelektüel düşünceleri Kültür Devrimi'nin daha radikal günlerinde şekillenmiştir. Kendisi Tiananmen Meydanı'ndaki öğrenci hareketinin liderlerinden birisiydi ve Başbakan Li Peng'le ulusal televizyonda karşı karşıya gelmişti. 4 Haziran'da alınan askeri önlemlerin ardından, hükümetin yaymladığı 'en çok arananlar' listesindeki iki kadından biri oldu. Sekiz ay saklanmayı başardıktan sonra Amerika'ya ulaştı; şimdi de [Amerika'daki], hayatını makaleler yazıp, UCLA'da Çin edebiyatı öğrenimi görerek sürdürüyor. Wang'ın hazırladığı bu derlemeye yazı veren kişilerin 1950'lerde doğmuş olup, 1989'un yaşlı mezunları arasındadırlar; onların arasındaki farklılıklar, o zamandan beri Çin toplumunda gözlenen değişimlerle birlikte (ki bunların en önemlileri, Deng Siyoping'in 1992'de Güney'de çıktığı ünlü emperyal gezinin peşinden, Çin'i küresel kapitalizme baş döndürücü bir hızla eklemlenmesi ile hem ülke içinde hem de ÇHC'nin genelde dünyayla ilişkisinde gerçekleştirdiği yapısal değişimlerdir) dikkat çekici derecede artmıştır.

Wang Hui'nin (bu entelektüellerin Kuzey Amerika'da ve Avrupa'da en çok tanınanıdır) bir önerisini benimseyen Wang Chaohua, 1980'li ve 1990'lı yıllar ile 1919'daki 4 Mayıs Hareketi'ni izleyen yirmi yıl arasında, gevşek bir ilişki kurar: iki dönemde de, zafer sarhoşluğunun ve entelektüel heyecanın yaşandığı bir on yılı, entelektüel ağırbaşlılık, içe-dönme ve karmaşıklık dolu başka bir on yıl takip etmiştir ve bu iki on-yıl arasındaki döneme de travmatik bir olay (1927'de Guomin-

dang'ın devrimci hareketi bastırması ile 1989 Tiananmen katliamı) damgasını vurmuştur. Wang, bu tür benzetmelerin belli ölçülerde geçerlilik taşıdığının tabii ki farkındadır, fakat bu yolla, değişen entelektüel atmosferin tarihsel gerçekliğini, ya da bir dönemin diğer dönemle ilişkisini yansıtmaktan ziyade, bu döneme şekil verenlerin kendilerine bakışı konusunda daha fazla şey anlatılabileceği de ortadadır. Ülke dışındaki yeni kültürel akımların başarı sarhoşluğuna ('kültür humması' diye adlandırılan bu havaya) rağmen, 1980'li yıllar, devrimden sonra, yukarıdan iplerin sıkıldığı ya da gevşetildiği gelgitlerle -ki azalmakla birlikte belli ölçülerde sürmektedir- hâlâ gündemde duran belirsizliklerin doğurduğu derin endişelerin etkisindeydi. Haziran 1989, yalnızca Deng'in reformları konusunda kendi kapıldıkları yanılsamalara inanmaya başlamış olanların gözünde bir sürprizdi. Gerçekteyse, 1980'lerde entelektüellerin kafa yorduğu kültür ve toplum meseleleri, 1930'larda modernite üzerine yapılan tartışmalarla daha fazla ortak noktalar taşımaktaydı.

Öte yandan, 1990'lı yıllarda oldukça karmaşık bir nitelik taşıyan entelektüel ve kültürel keşifler, -en azından Şanghay, Pekin ve Guangjou gibi belli başlı merkezlerde- yoksulluğun ve eşitsizliğin katmerlenmesiyle kuşatılmış olmakla birlikte, gelişkin tüketimciliğin bütün tuzaklarını sergilemeye başlamış bir toplumda, bu tür faaliyetlerin değerinden beslenen ciddi kuşkuları beraberinde getirmişti. Entelektüeller, 1990'ların ilk yarısında başlarına gelen yoksullaşmadan ve kesin bir şekilde kenara itilme hallerinden kurtuldular. Fakat şimdi de, başka ülkelerdeki benzerleri gibi, kendi sınıflarının değerini kaybetmesi ile entelektüel hayatın metalaşmasından oluşan ikili engelin önlerine koyduğu bir meydan okumayla yüz yüzeler. Wang, yeni yüzyılın başından beri görüş alışverişlerinin bağlamını belirleyen iki eğilime işaret etmekte haklıdır: Birincisi, entelektüellerin, hakkında yazdıkları toplumla fiili ilişkisini tartışmaya açan sınır-ötesi bir 'Çin tartışma düzleminin ortaya çıkması ile, ikincisi, kültürel metalaşma bağlamı içinde, eleştirel çalışmaların yapılabilirliği konusunda ciddi sorunlar doğurmakta olan üniversite hayatının günden güne profesyonelleşmesi. Söz konusu meseleleri daha acil hale getiren etken de, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki tartışmaları, ülke dışından esen gelip geçici modalara da açmış olan aynı eğilimlerdir.

1980'li yıllarda Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki entelektüel ve kültürel çalışmaları şekillendiren şey, büyük ölçüde, baskıcı sosyalist mirastan kurtulma arzusuydu. Küresel ekonomiyle bütünleşme, hızlı gelişmeler ve Komünist Partisi'nin gittikçe açık biçimde kapitalizme yönelmesiyle birlikte, sosyalist devrimci geçmişin arkasında bıraktığı miraslara - entelektüelleri bölüp, yeni yollara yönelterek- daha olumlu bir ışıkta bakılmaya başlandı, işte, *Tek Çin, Çok Yol* adlı bu derlemenin temel amaçlarından birisi, bu farklı anlayışları aktarmak ve travmatik olaylarla toplumsal devrimin, eleştirel entelektüel hayatı yolundan çıkararak, beli bir yöne kanalize ettiği genel siyasal yelpazeyi yansıtmaktır. Dolayısıyla, bu derleme, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki siyasal açıdan angaje entelektüel çalışmalara yön veren ortak kaygıları, keza, düşünürleri birbirinden ayıran çözümler hakkındaki anlaşmazlıkları çok iyi sergilemektedir.

Wang'ın sunuş yazısı, 1980'dan sonraki on beş yılı aşkın sürede Çin entelektüel sahnesinde meydana gelen gelişmelerin özet ama faydalı bir tarihidir. Bu kitaba seçilen yazıları belli ölçülerde karakterize eden ayrım, 1990'ların sonlarında ortaya çıkmış olan 'liberal görüşe karşı yeni sol görüş' ayrımıdır. Wang'a göre, yazarların beşi (Wang Hui, Gan Yang, Wang Xiamong, Qian Liqun ve Li Çangping) siyasal yelpazenin 'sol'una, altısı (Ju Xueqin, Quin Hui, He Qinglian, Xiao Xuehui ve Wang Yi) 'liberal' tarafa yerleştirilebilirken, Çen Pingyuan, Wang Anyi ile Hu Angang "herhalde iki tarafa da ait sayılmayı istemeyenler" arasındadır. Kuşkusuz, bu etiketler belli ihtiyat paylarıyla konulmuştur: Yazarların benimsedikleri konumlar bakımından, Çin toplumundan, yakın gelişmelere karşı eleştirel bir tutum takınmaktan kaynaklanan önemli örtüşmeler gözlendiği gibi, geniş bir siyasal yelpazeye yayılan farklılıklar da söz konusudur. Dört uzun söyleşiden oluşan Birinci Bölüm'de, iki kampın önemli temsilcileri olan Wang Hui ile Ju Xueqin, yeni sol ve liberal perspektifleri dile getirirler. Çen Pingyuan, genel entelektüel çalışmalar karşısında bilimsel araştırma yapmanın önemini vurgulamaya eğilimli bir yazarın kaygılarını ifade eder. Bu, aynı zamanda Wang Hui ile 1990'ların başlarında *Xueren* (Araştırmacı) dergisinde yazan diğer kalemlerin çıkış noktasını da temsil eder ve 1993'ten beri milliyetçi bir yönelişle çıkarılan *Guoxue* (*Ulusal İncelemeler*) dergisine duyulan ilginin artışının önemli bir safhasıdır. Tsing-

hua'da ders vermekte olan Qin Hui'yle yapılan söyleşi, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki toplumsal ve siyasal eşitsizliğin etkileyici bir analizidir ve geniş bir yelpazede -Antik Yunanistan ve Roma, Rusya, Çin, Avrupa- karşılaştırmalar üzerinde durur; Qin Hui'nin konumuna ilişkin en iyi tanım, herhalde, onu siyasal yönelimi bakımından liberal görmekten ziyade, bağımsız bir sosyalist/popülist olarak değerlendirmektir.

İkinci Bölüm, toplumsal meselelerle ilgilidir. Bu bölümde yazısı bulunan dört yazardan üçünün, Wang'ın 'liberal' sınıfına soktuğu yazarlar olması ilginç ve aydınlatıcıdır. Çığır açıcı ve ilk başta yasaklanmış kitabı *Modernleşme'nin Tuzakları*'yla bir toplumsal eleştiri dalgasını harekete geçirmiş olan He Qinglian, Çin Halk Cumhuriyeti'nde yeni şekillenen sınıfsal yapının Özet bir analizini yapmıştır. Wang Yi, Hu Angang ve Li Çangping'in yazıları ise, kamu kuruluşlarının özelleştirilmesinden (ayrıca, sosyalist kalkınmanın etkinliğinin üstünlüğü adına, işçilerle köylülerin daha yoğun derecelerde sömürülmesinden) muazzam kazançlar elde eden bir siyasal elitin kaynakları yağmalamasına ve yolsuzluk batağına saplanmalarına keskin eleştiriler yöneltir.

Kültürel meselelerin ele alındığı Üçüncü Bölüm'de, Xiao Xuehui, eğitimin 'sanayileşmesi' konusunda, etkinliğin *(efficiency)* fetiş haline getirilmiş bir hedef olmasına karşı sert bir polemiğe girişir. Wang Xiaoming'in "Kültürel Çalışmalar Manifestosu" başlıklı yazısı, toplumsal hastalıkları kamufle eden örtü olarak 'yeni ideoloji'nin ve kültürün metalaştırılmasının kapsamlı bir eleştirisine girişir. Ünlü romancı Wang Anyi, moderniteye ve küreselleşmeye yönelttiği eleştiriler burada tartışılan konulara ne yazık ki fazla bir şey eklemeyecek kadar yüzeysel kalmakla birlikte, toplumsal cinsiyet meselesine el atan tek kişidir. 1980'li yıllardaki yazıları kendisine büyük bir popülarite kazandırmış olan Gan Yang, bir ölçüde yavan bir denemede, ABD deneyimi ışığında Çin'de parti politikası ve anayasal yönetim sorunlarının (federalizm mi, yoksa birleşik bir devlet mi?) geleceğini irdeler. Qian Liqun'un kaleme aldığı önemli bir denemede, Çin düşüncesindeki devrimci miras (bu olguyu kendi renkli diliyle 'bitirilmesi zor, ama çöpe atılması da imkânsız bir meyve' şeklinde ifade ettiği Mao Zedung'in mirası dahil olarak) üzerinde durulur. Son olarak, Dördüncü Bölüm, Wang Chaohua ile diğer iki Tiananmen'li Wang Dan ve Li Minqi ara-

sında, Çin Halk Cumhuriyeti'nin gelecekte yönelmesi arzu edilen yol konusunda üç yönlü bir tartışmayı kapsar. Li Minqi'nin açık bir şekilde Marksist olan analizi Wang Dan'ın liberalizmine karşılık gelirken, Wang Chaohua'nm ikisi arasında bir yerde duran kendi konumu, bu bağlam içinde 'sol' ve 'liberal' terimlerinin sınırlılığını gözler önüne sermektedir.

Wang Hui'nin ayrımıyla, "liberaller siyasal alan ile iktisadi alanı birbirinden ayırmak isterlerken, biz her ikisinin de problemlerinin birbirinin içine geçtiğini düşünmekteyiz," dolayısıyla, "onlar arasında bir ayırım yapmak, ya da birisinin daha belirleyici olduğunu söylemek hiç bir zaman mümkün değildir". *Tek Çin, Çok Yol*'da 'yeni solla bağlantılı görülen entelektüeller, bugünkü ÇKP yönetiminin düşüncelerine yön veren kalkınma fetişizmini, neo-liberal teleolojilerin körüklediği küresel kapitalizmle bütünleşme hayalini, özellikle kırsal bölgelerde baş gösteren yeni toplumsal sorunların ideolojik bir bakışla üstünün örtülmesini ve gündelik hayatın metalaştırılmasını, ağır bir dille eleştirirler. Fakat aynı zamanda, bu 'yeni sol' entelektüeller, Mao Zedung'dan kalanlar dahil olmak üzere Devrimin miraslarından vazgeçmeye, veya 'alternatif moderniteler' arayışına girmeye de gönülsüzdürler. 'Liberaller ise Komünist Parti diktatörlüğünün ekonomik ve toplumsal değişime yansıyan çarpıtıcı etkilerini vurgulayıp, kalkınmanın yol açtığı problemlere çözüm yolları arayışına girmişlerdir. Ju Xueqin bu durumu şöyle özetler: "Liberaller ile yeni sol arasındaki ayrılığın başlıca sebebi açıkça ortadadır: Yeni sol piyasa sistemini eleştirmeye yoğunlaşmışken, liberal konum da siyasal sistemde reform yapılmasından yanadır. İkisi arasındaki farklılığın kökü burada yatar."

Bu tartışmanın, siyaset ile iktisat arasında bir ilişkinin kabul edilmemesiyle birlikte yürütülüp yürütülmediği, Wang Hui'nin ileri sürdürdüğü gibi, farklı bir konudur. Liberal kampta sayılan yazıların en etkileyici yanı, yalnızca demokrasinin olmamasını değil, aynı zamanda kendi ülkelerindeki toplumsal adaletsizliklerin derinleşmesinin de mahkûm— edilmesidir. He Qinglian'm *Modernleşme'nin Tuzakları*'nın Kıta Çin [ÇHC] basımı içinde yer aldığı "Çin Meseleleri" serisinin genel editörü Xu Ming (ki hem Wang Hui'nin hem de Ju Xueqin'in mantığınca bir liberal sayılmalıdır), bir keresinde bana, kendisinin ve

grubunun (Marksizmi, iktisadi öğenin toplumsal ve siyasal öğeleri belirlemesinin teorik gerekçesi olarak gören bir perspektiften bakıldığında) Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki 'gerçek Marksistler' olduğunu söylemişti. Bu bakışa göre serbest piyasa sisteminin tam anlamıyla gerçekleşmesi, siyasal dönüşümün ve toplumsal eşitsizliğin hafifletilmesinin önkoşuludur. Serbest piyasa sistemi, radikal Marksizmin elbette kökten karşı çıktığı bir olgudur ve Çin'deki yeni solun çıkış noktası da budur. Çin'deki yeni solcular, ayrıca, küreselleşmekte olan bir kapitalizm çerçevesinde çokuluslu şirketlerin egemenliği ile iktidar meselelerine çok daha fazla ağırlık vermektedirler. Liberaller, özelleştirme stratejilerine ve Çin'in yapısal olarak küresel ekonomiye dahil olmasına büyük umut bağlamışlardı. Çin Halk Cumhuriyeti'nin Dünya Ticaret Örgütü'ne kabul edilmesiyle ve son zamanlardaki büyük işletmelerin satışıyla birlikte, bu taleplerin ikisi de (Çin Komünist Partisi'nin önemli liberal eleştiricilerini tarafsız bırakarak) gerçek olmaktadır. Söz konusu gelişmeler, demokrasi ve toplumsal adaletsizlik sorunlarında liberal çözümleri test edecektir. Çin Halk Cumhuriyeti için demokrasiden söz etmek, elbette şimdilik, hâlâ çok uzak bir ihtimaldir; neo-liberalizmin başka yerlerdeki sonuçları bu yönde herhangi bir kanıt ortaya koysa bile, toplumsal adaletin küresel piyasaya dahil olma yoluyla sağlanması, muhtemelen hâlâ en ütopyacı hedef olarak kalacaktır.

Burada ilginç olan, son on yıldaki ekonomik gelişmenin kendi problemlerini doğurmasıdır. Çinli entelektüeller, bir kere daha, süreç içinde, Çin Komünist Partisi'ndeki 'muhafazakârlıkla bağlantıları yüzünden henüz birkaç yıl önce şüpheyle bakılan tutumlara yönelip, siyasal demokrasi ve toplumsal adalet sorunlarına eğilebilirler. Aynı doğrultuda, bu düşünürlerin birbirlerine takabilecekleri etiketlerin de, entelektüel sahnedeki karmaşayı, giderek uzaklaşan bir komünizm adına hâlâ ülkeyi kapitalizme taşımaya eğilimli bir Komünist Parti'nin egemen olduğu sosyalizm-sonrası bir entelektüel ortamda, sol, liberal, hatta muhafazakâr politikanın şekil değiştirmiş hallerini gizlemesine izin verilmemelidir. Bu noktada, 1990'ların ortalarından itibaren küreselleşmeye yönelmenin gündeme getirdiği sorunlarda olduğu gibi, demokrasi ve toplumsal adalet adına Çin Komünist Partisi'ne en fazla eleştiri yönelten kesim soldur. Liberaller (ekonomik politikanın belirlenmesinde etkili olan, fakat siyasal despotizmin uygulanmasına da zi-

yadesiyle sevinen neo-liberalleri eleştirerek), daha çok, hem demokrasiyi getireceğini hem de toplumsal adaletsizliği hafifleştireceğini umdukları siyasal sistemde reform yapılmasıyla ilgilidirler. Wang'ın derlemesinde görüşlerine yer verilmeyen muhafazakârlar da, ulusal gelenekleri canlandırma yanlısıdırlar, ancak bunları 'Çin karakteristiklerine sahip sosyalizm'in parametreleri dahilinde dile getirmeye can atmaktadırlar.

1990'ların sonlarından itibaren hızla 'küreselleşme'ye yönelişin ve onunla eş zamanlı olarak, liberal-yeni sol ayrımının (belki de, Çin düşüncesi içinde küreselleşmenin etkilerinin dışavurumu şeklinde yorumlanabilecek bir ayrımdır bu) giderek daha fazla gözle görülür hale gelmesinin ortaya çıkardığı başka sıkıntılar da söz konusudur. Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki Parti-Devlet, Jiang-Ju yönetiminden başlayarak ve Hu Jintao ve Wen Jiabao dönemlerinde devam ederek, yalnızca ülkenin küresi kapitalizme açılmasını (Dünya Ticaret Örgütü'ne dahil olma gibi) değil ulusal gücün dünya sahnesine yansıtılması (2008 Pekin Olimpiyatları örneğindeki gibi) politikasını da benimsedi. Liberal kozmopolitizm ile yeni sol 'milliyetçilik', politikalarını büyük ölçüde istikrarlaştıran ve daha genel kapsamlı sorunlar olan ulusal kalkınma, iktidar ve kimlik meselelerine odaklandılar. Bu bağlam da, çeşitli siyasal etiketlerin Çin'in entelektüel hayatında taşıdığı anlamları kavramak bakımından önemlidir.

Wang'ın hazırladığı türden bir seçki, benzerleri karşısında belli eğilimlere ağırlık verdiği gerekçesiyle eleştirilebilir. Doğrudur, Çin Halk Cumhuriyeti'nde hızla değişen entelektüel manzaranın karmaşık bileşimi göz önüne alındığında, bütün görüntüyü gerçek anlamıyla temsil eden bir derlemeyi biraraya getirmek oldukça zordur. Yine de, editör, derlemenin yönelimi ve hedefleri konusunda daha seçici davranabilirdi. Teknik açıdan ise, son on beş yılı aşkın bir süredir ÇHC'de gözlenen değişimlerin hızlılığına bakıldığında, bir makalenin ilk olarak ne zaman ve nerede yazıldığının belli bir önemi vardır. İşte, çeşitli yazılarda, özellikle de yayınlanmamış makalelerde, ya da ilk defa İnternette yer alan yazılarda bu bilginin verilmemesi bir eksikliktir. Editörün, seçtiği yazıların ana kriteri olarak düşündüğü 'entelektüel düzey ve siyasal temsil niteliği, Çin Halk Cumhuriyeti'nde entelektüel sahneyi

kapsamlı ya da önyargısız bir şekilde yansıtma güvencesi sunmaz. Bir kere bu yargı meselesidir ve kendi başına kamusal etkinin bir göstergesi değildir. Bu derlemenin temsil ettiği siyasal yelpaze de, Çin entelektüel hayatını bütün görüşleriyle kapsıyor değildir. Wang Chaohua'nın teknokratik entelektüellerden milliyetçileri temsil eden görüşlere kadar bazı eksikliklere işaret etmiştir. Biz onun saydıklarına neo liberalleri, kültürel muhafazakârları, kültürel ve ekonomik küreselleşmecileri, ekolojistleri ve Parti entelektüellerini (sadece Parti kademelerindeki entelektüelleri değil, aynı zamanda Çin Komünist Partisi'ni yeni görüşler ve yönelimlerle besleyenleri) ekleyebiliriz. Rastlantı eseri, bu kitaptaki yazarlar coğrafi kökenleri bakımından iyi bir dağılımı oluştururlar, fakat belli başlı merkezlerden -Pekin ya da Şanghay'dan uzakta oldukları için bunun da çok büyük bir değeri yoktur. Bölgesel temsili sağlamak konusunda da özel bir çaba harcanmamıştır, ki bu noktaya dikkat etmek, entelektüeller arasındaki eşitsizlik esasen bugün bulundukları yerlerin bir sonucu olduğundan, ülkenin her tarafına (ve uluslararası sahneye) seslenme bakımından asıl doğum yerinden çok daha büyük önem taşıdığından, çok ciddi bir gediği kapatabilirdi. Nihayet editör, özellikle de internetin öneminin artmasıyla, entelektüel alanın artık ulusal sınırlarla çakışmadığına değinmiştir. Denizaşırı ülkelerdeki entelektüeller de bu tartışmalarda yer alırlar ve onları dışta bırakmanın pratik gerekçeleri bulunsa bile (örneğin, onların yazıları İngilizce olarak her zaman bulunabilir), genelde tartışmanın bağlamını çarpıtmak gibi bir tehlikeye yol açmazlardı.

Burada esas olarak demokrasi ve toplumsal adalet meselelerine yoğunlaşıldığı halde, bu seçkinin, Çin'e ait sorunlara kilitlenmesinden dolayı, Çinli entelektüellerin, temel önem taşıyan dünya çapındaki sorunlar karşısındaki sessizliklerini (uluslararası entelektüel sahnede boy gösterememelerinin ya da kayda değer ölçüde ciddiye alınmamalarının asıl sebebini) göz ardı ettiği de ayrıca vurgulanmalıdır. Kaldı ki, eğilimleri ne olursa olsun entelektüeller, kendi toplumsal çevrelerinin baskılarından muaf değillerdir. Dolayısıyla, onların Çin'de, özellikle de büyük kent merkezleri ve kurumlarında, 1990'ların başlarındaki ekonomik yoksunluk döneminin ardından kolaylıkla elit rollerin çekiciliğine kapılmış olmaları büyük bir ihtimaldir. Bazı örneklerde, denizaşırı ülkelerden, bilhassa Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri ve Ja-

ponya'daki kaynaklardan gelen parasal yardımlar, bu eğilimi hayata geçirmeyi kolaylaştırmıştır. Entelektüellerin kültürel üretimlerini anlamak açısından, bir 'entelektüeller sosyolojisi' üzerinde durmak çok kıymetli bir çaba olabilir; nitekim, *Tek Çin, Çok Yol* derlemesi de, sırf Çin'deki entelektüel sahne ile diğer ülkelerdeki manzara arasındaki benzerliklerin gittikçe artışına işaret etmek amacıyla dahi olsa, bu soruna daha somut bir şekilde el atabilirdi.

Diğer sorun, bu yazımın baş kısmında belirttiğim gibi, Çin ya da Avro-Amerikan düşüncesine anadilde ulaşmada gözlenen asimetrik tablo dur. Wang'ın bu yöndeki eleştirisi ortak bir kaygıyı yansıtır; örneğin Wang Hui'nin *Çin'in Yeni Düzeni* adlı çalışmasının sunuşunu kaleme alan Theodore Huters de, bu konuda, "Çinlilerin, eğitim düzeyleri en düşük olanlarının bile, Batı'yla ilgilenmeleri ve Batı'da neler olup bittiğiyle ilgili -Batılıların Çin'e duydukları meraka kıyasla- çok daha fazla bilgi sahibi olmaları uzun süredir ciddi bir endişe kaynağıdır," diye yazmıştır. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ile Üçüncü Dünya arasındaki eşitsizlikler bağlanımda sık sık dile getirilen bir noktadır bu. Sorun, Birinci Dünya'nın Üçüncü Dünya hakkında bilgi sahibi olmaması değil, bazı bakımlarda Birinci Dünya'nın Üçüncü Dünya hakkındaki bilgisinin, Üçüncü Dünya'nın kendisi hakkındaki bilgilerinden daha fazla olmasıdır. Daha doğrusu, sorun şudur: Kim neyi biliyor, ne tür bilgilere sahip ve bunları hangi amaç doğrultusunda kullanıyor? Çoğu durumda eksik olan şey, bilmenin diğer yollarına duyulan ilgidir. Çinli düşünürlerin söyleyecek sözleri Çinli uzmanlar açısından önemli olabilir, fakat, bu sözlerin genel olarak entelektüel bir ilgiye değer olduklarını ileri sürmek zordur. Çinli entelektüellerin çağdaş düşünceye katkılarını abartmak uzmanların hoşuna gidiyor olabilir, oysa, fiili durum, edebiyatta Gao Xingjian sendromunun toplum eleştirisi ve felsefe alanlarına aktarılmasından pek farklı değildir.

Sömürge döneminin iktidar mirası, onlara sahiplenmek için korunan ideolojik hegemonya gibi, bu asimetrik ilişki bakımından bilhassa önemlidir. Ayrıca, Çinli entelektüeller arasında egemen olmaya devam eden ve benim 'Orta Krallık' zihniyeti diye adlandıracağım olguya dikkat çekmekte de fayda vardır; bu olgu, dünyaya tepeden bakma eğiliminin yanıltıcı bir şekilde yorumlanmasından ziyade, bütün ilginin,

takıntılı bir derecede ve son derece daraltılmış bir perspektifle, Çin'e ve Çin'in Batı'yla ilişkisine yöneltilmesidir. Çinli entelektüellerin genel dünya meseleleri hakkında konuşmaktaki gönülsüzlüğü, Çin Halk Cumhuriyeti bir 'dünya gücü' statüsüne doğru ilerlediği halde, onların yazısal [çalışmalarının] çoğuna damgasını vuran çarpıcı bir özelliktir. Dolayısıyla Çin-Batı alanının dışında var olan dünyanın tamamen unutulduğunu akla getiren bu tartışmalarda en çok göze çarpan tema, Çin-Batı meselesidir. İroniktir ki, (Çin Halk Cumhuriyeti'nde küçük çaplı bir endüstri halini almış olan) küreselleşme konulu konferanslar da, bu özel matriksin sınırları içerisine sıkışıp kalmıştır ve genel olarak Çinli, Kuzey Avrupalı ve Avrupalı katılımcılarla sınırlıdır (bırakın daha uzaktaki Üçüncü Dünya ülkelerini, komşu toplumların aydınları bile bu konferanslara çok az rağbet ederler). Başka bir deyişle, pek çok Çinli entelektüel, Avro-Amerika'nın fetişleştirilmesinde ve eleştirecekleri iktidar ilişkilerinin meşmlaştırılmasında suç ortaklığı içindedirler. Yani, yalnızca Avro-Amerika ile Çin arasında değil, aynı zamanda Çin ile dünyanın geri kalan kısmı arasında da, dünyaya dair bilgilerdeki eşitsizliğin kalıcılaşmasına kendi yöntemlerince katkı yaparlar. Bu manzara, gerçeklikler ne olursa olsun, dünya çapında sınıf-iktidar ilişkilerini kökten dönüştürmeye çabalayan bir devrimci toplum içinde, Çinli entelektüellerin en azından entelektüel ve kültürel ayrılıklara meydan okuma özlemi duydukları radikal geçmişteki tablodan bir hayli farklıdır. Dünyanın her tarafındaki insanlar açısından Çinli entelektüellerin düşüncelerine ulaşmak önemlidir; fakat, Avro-Amerikan hegemonyasının aşılmasında, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki entelektüellerin, geçmişten miras kalmış iktidar coğrafyalarının ayak bağı olmadığı bir kültür ve fikirler dünyasına angaje olmaları da aynı derecede önemlidir.

Bu meseleye gözlerini kapatanlar yalnızca Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki entelektüeller değil, aynı zamanda, Çin'in, tahakkümden kurtulma çabasında, başkalarına yıkım getiren diğer toplumlarla aynı kefede olduğunu kabullenemeyen Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'daki ÇHC destekçileridir. Dolayısıyla, bu ülkenin 'dünyalılaşması', salt Çin Halk Cumhuriyeti açısından değil, genelde bütün dünya açısından da önemlidir, işte, *Tek Çin, Çok Yol* bize, Çin halk Cumhuriyeti'ndeki en ilerici kesimlerle bağıntılı düşüncelerden örnekler sunmak-

ta; ayrıca, geçmişteki ve bugünkü hegemonyaların, Çinli düşünürlerin, kaynakları ve sonuçları bakımından yalnızca Çin'e özgü olmakla kalmayıp, bütün dünyayı da ilgilendiren bir dizi çağdaş meselede entelektüel önderlik yapma yeteneklerine koyduğu sınırlamalara tanıklık etmektedir. ABD'nin küresel sahnedeki yağmacılığına kafa tutmaya istekli ve sömürgeciliğin miraslarına karşı çıkan yazarlar da vardır. Fakat onların sesleri bu derlemede ancak kısmi bir şekilde duyulmakta, çünkü katkıda bulunan yazarların çoğu, esasen sol ya da ortacı liberalizmin, -soğuk akademik politikanın diline çevrildiğinde- geçmişin radikal mirasının ancak bir hayalet gibi görünüp kaybolduğu meselelereriyle ilgilenmektedirler.

Çağdaş Çinli entelektüeller, özgül bir toplumsal ve siyasal ortamın doğurduğu problemlerle yüzyüzedirler, fakat aynı zamanda, -farklı koşullarda bile olsa- bizim hepimizin karşılaştığı sorunlarla da boğuşmak durumundadırlar. Onların toplum eleştirmeni, ya da salt farklı biri olma cüretlerinin, genellikle küçümsemeyle karşılandığını kabul etmek zorundayız. Oysa, geçmişteki deneyimler Çinli entelektüelleri, daha geniş kapsamlı özgürlükler uğruna verilen mücadelenin fiilen ön cephesine mancınıkla fırlattığında, siyasal baskılarla ilgili hatıraların, gerçekte özgürlük alanını genişletecek çabaların önüne geçmesine izin vermemek aynı derecede önemlidir. Onlar da bunun karşılığında, başka bir dilde, yalnızca ülkelerin ve devletlerin değil, aynı zamanda Çin'in siyasal ve kültürel sınırlarının ötesinde geçerliliği olan demokrasinin ve adaletin dilinde konuşmasını öğrenmek zorundadırlar. *Tek Çin, Çok Yol* adlı derlemedeki düşünürler böyle bir dilde konuşuyorlar. Fakat, eleştirel entelektüeller olarak onların çalışmalarının hak ettiği değeri görmesini sağlamak için, küresel diyaloga (salt Batı'yı da kapsamaz bu) katılmak açısından kendilerine koydukları sınırları aşmakta bizzat kendileri daha fazla çaba harcamalıdırlar.

Çeviren: Osman Akınhay

Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı?: Küreselcilik, Sömürgecilik-sonrası ve Tarihin İnkârı[1]

Bizimki, bir başka paradokslar çağı gibidir. Yerelleşme küreselleşmeye eşlik etmekte, kültürel türdeşleşme kültürel heterojenleşme ısrarı karşısında gerilemekte, ulusallaşmanın çözülmesi ise etnikleşme tarafından fazlasıyla dengelenmektedir. Kapitalizm, tam da sosyalizm karşısında kazandığı zafer anında, kendini, farklı kapitalizm kültürlerinin uyuşmazlığı konusunda endişelenir bulmuştur. Tarih bugünü anlamak konusunda geçerliliğini gittikçe yitirirken tarihle meşguliyet sürmektedir. Postmodernizm tarafından biçimlendirilmiş diğer şeyler gibi, geçmişin kendisi de, tutanın elinde kalır hale gelmiş, biz ondan ne söylemesini istersek onu dile getirir olmuştur.

Aşağıda ele aldığım ise bu paradokslardan bir başkası: Avrupamerkezciliğin paradoksu. Düşünsel ve kültürel yaşamda Avrupamerkezciliğin reddi öyle bariz bir gereklilik olarak görünmektedir ki, bundan bir paradoks olarak bahsetmek tuhaf kaçabilir. Yine de, Avrupamerkezciliğin de, tam da küresel boyutta bir zafere ulaştığı anda tetkik ve eleştiriye maruz kaldığını söylemek yanlış olmaz. Günümüzde, Avrupamerkezciliğin nihai zaferine mi yoksa eli kulağında çöküşüne mi şahit olduğumuz, onu nasıl anladığımıza ve nerede konumlandırdığımıza bağlıdır. Avrupamerkezciliğin söz ve yazı dışı edilebileceğine ilişkin yaygın varsayım, aşağıda belirteceğim üzere, Avrupamerkezciliğe dair

[1] Bu makale, "Colonialism and Its Discontents: An Interdisdplinary Forum" (*Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 8-9 Temmuz 1997) adlı konferansta sunulmuştur.

indirgemeci ve kültürel olan üzerine temellenmiş (kültürelci) bir anlayışa dayanmaktadır. Avrupamerkezciliği, diğer konumları sorgulamadan bırakıp, salt kültürel bir görüngüden ibaret saymak geçmişin boyunduruğundan özgürleşmeye çalışan bir şimdinin belirlenmesinde Avrupamerkezciliğin oynayabileceği hayati role olan ilgiyi dağıtmaktadır. Burada söz konusu olan, tüm karmaşık bileşenleriyle birlikte 'modernlik'tir ve Avrupamerkezcilik onun şekillendirici anını oluşturmuştur. Nasıl Avrupamerkezcilik modernlik ile ilişkilendirilmeden anlaşılamazsa, bir kavram olarak Avrupamerkezcilik de ancak modernlik bağlamında bir özgüllüğe kavuşur. Bu nedenle, aşağıda, Avrupamerkezciliği daha en başta tanımlamak yerine, onu bir bağlama yerleştirerek kendisine -ve ona karşı duran birçok sava- biraz tarihsellik aşılamayı amaçlamaktayım.

Eğer Avrupamerkezcilik modernliğin düşünülmesi açısından hayati bir öneme sahipse, ikinci olarak ortaya koymamız gereken soru onun reddinin aynı zamanda tarihin inkârına yol açmadan yapılıp yapılamayacağıdır. Bu soru, diğer "merkeziyetçiliklerin" oluşturduğu çerçeve bağlamında, tarihsel bir görüngü olarak Avrupamerkezcilikle yüzleşmeyi gerektirmektedir; diğer bir deyişle, modernliğin Avro-Amerikan tarzda üretiminin, yayılımının ve egemenliğinin değerleri ve süreçleri açısından önceki egemenlik biçimlerinden, örneğin "Çin-merkeziyetçilik"ten farklı olduğu yönler ile hesaplaşmayı zorunlu kılmaktadır. Avrupamerkezciliğin tarihsel bir sorun olarak değerlendirilmesinde, ona yöneltilen önceki eleştirilerin de dikkate alınması gereklidir. Bu sonuncusu, Avrupamerkezciliğe dair çağdaş eleştirilerin tarihselliğini incelemek açısından özellikle çok önemlidir; söz konusu eleştirilerin, hem geçmiş ile hem de gücün çağdaş düzenlenişi ile ilişkileri anlamında.

Sonuç olarak benim önerim, Avrupamerkezciliğin köktenci bir eleştirisinin bütün modernlik tasarısının, aynı anda hem kültürel hem de özdeksel yönleriyle kavranan bir yaşam-dünyası olarak, köktenci bir eleştiriye dayanması gerektiğidir. Günümüzde modernlik yalnızca Avro-Amerikan değil, eşit ve tek tip bir biçimde olmasa da, çeşitli türdeki ulus aşırı yapılar, gelişme ideolojileri ve gündelik hayat deneyimleri aracılığıyla küresel olarak yayılmıştır. Ne coğrafi anlamıyla Avro-

Amerika çıkışlıdır, ne de aracılarının Avro-Amerika kökenli olması şarttır. Diğer bir deyişle, Avrupamerkezciliğin köktenci bir eleştirisi, küreselciliğe ve sömürgecilik-sonrasına ilişkin çağdaş sorularla hesaplaşmalı ve çözümlemeyi yaşam-dünyası üzerinde verilen çağdaş mücadelelere yönlendirmelidir. Burada belirtmeliyim ki, Avrupamerkezciliğin eleştirisi günümüzdeki her türden güce ilişkin eleştirinin içkin bir unsurudur; feminist eleştirilerden ırksal olanlara dek. Zaman zaman, sanki bir şekilde Avrupamerkezcilikten kurtulsak dünyanın sorunları çözülecekmiş gibi görünmektedir. Bu, tabii ki saçmadır. Avrupamerkezciliğe dair birçok şeyi gözden kaçırmakla kalmaz, dünyanın geri kalanı hakkında daha da fazlasını göz ardı eder. Göz ardı edilenlerin hiç de önemsiz olmayanlarından biri de Avro-Amerika'da konumlanmış kimi aracıların Avrupamerkezciliğe önayak olmalarına rağmen, bu konuda tek ya da en önemli durumda olmadıklarıdır. Avrupamerkezcilik küresel bir alınyazısı değildir ama, küresel alın-yazılarıyla ilgili ciddi tüm düşünüş girişimlerinin yüzleşmesi gereken bir sorundur. Bu sorunlar, Avrupamerkezciliği, kendi seçkinler-arası güç mücadelelerinde bir kimlik sorunu olarak görenlerin eline bırakılamayacak denli ciddidir.

Avrupamerkezcilik: Ne ve Nerede?

Bir anlamda, Avrupamerkezciliğin ne olduğu ve nerede konumlandığı yeterince açıktır. Avrupamerkezcilik, en azından 19. yüzyıl sonlarından başlayarak, yalnızca Avro-Amerika'da değil, küresel çapta, modernliğin uzamsallıklarının ve zamansalıklarının anlaşılmasında vazgeçilmez bir öneme sahip olmuştur. Uluslardan kıtalara, okyanuslardan Üçüncü Dünya'ya kadar tarihi düzenlerken kullandığımız uzamsal kavramsallaştırmalar, esas anlamıyla, Avrupamerkezci bir modernliğin içerimlerindendir. Belki de daha etkili olan, Avrupa-Amerikalı toplumlara ait belirli bir tarihsel sürecin dünya çapında bir teleolojide son bulacağından yola çıkılarak yapılan zaman imlemelerinde görüldüğü şekliyle, zamansallıklara dair dünyanın, Avrupamerkezci bir kavramsallaştırması olmuştur. Sosyal bilimlerde, bu olgu, modernleştirme söyleminin burjuva formülasyonları aracılığıyla olduğu kadar Marksist olanları tarafından da "kuramsal" olarak pekiştirilmiştir. Tarihin kendisi de, Nicholas Dirks'ün özlü bir şekilde ifade ettiği gibi,

"modernin bir göstergesidir".[2] Son yüzyıl içinde, özellikle de İkinci Dünya Savaşı'ndan beri, tarihin yapılandırılması açısından Avrupamerkezcilik bilgilendirici bir ilke olagelmiştir; yalnızca Avro-Amerikalı tarihyazımı bakımından değil, dünya genelindeki egemen tarihyazımlarına ilişkin uzamsal ve zamansal varsayımlar üzerinde de. Avro-Amerikalılar dünyayı fethettiler, mekânlara yeni adlar verdiler, ekonomileri, toplumları ve politikaları yeniden düzenlediler ve diğer birçok şey gibi, zaman ve uzama dair modern-öncesi düşünüş biçimlerini de ya silip geçtiler ya da bir kenara ittiler. Bu süreç içerisinde, daha önce eşi görülmedik bir biçimde, tarihi kendi öz-imgeleri doğrultusunda evrenseli eşleştirdiler. Bu öz-imge açısından hayati önemde olan ise, us ve bilim ile donatılmış bir şekilde, evrensel us adına zamanı ve uzamı fethedecek, yeniden düzenleyerek toplumları ussallık alanına dahil edecek ve insanlığın gelişmesinin taleplerini yerine getiren ve daima ileriye doğru giden evrensel bir tarihi üretmek uğruna, alternatif tarihsel yönelimleri zapt edecek ussalcı hümanist özneye dair bir paradigmanın bir tarih öznesi olarak, Avrupa Aydınlanmacılığı tarafından inşa edilmesi idi. Bu paradigma, Avro-Amerikalı tarih deneyimini insanlığın kaderi kılmış ve böylece de dönüştürücü emelleri sonucu dünyaya çektirdiği acıların ussallaştırılmasma hizmet etmiştir.

Şimdilik Avrupa merkezciliğin böylesi bir biçimde ele alınışına karşı hemen akla gelebilecek bir itirazı, yani bunun yeniden yapılandırmadan en yoksun Avrupamerkezciye yaraşır, ideolojik bir Avrupamerkezciliğin tekrarından ibaret olduğu şeklindeki itirazı göz ardı edelim. Söz konusu sunumda tarihsel bir görüngü olarak Avrupamerkezciliğin bütünlüksüzlüğüne işaret eden hiçbir şey yoktur çünkü bu ele alış tarzı, Avrupamerkezciliğin tarihini harekete geçiren ve iddialarını sınırlayan çelişkilerden olduğu kadar, onun tarihselliğinden de habersizdir. Bu sorulara bir sonraki bölümde döneceğim. Şimdi ele alınması gereken acil konu ise Avrupamerkezciliğin nerede konumlandırılacağıdır.

Öncelikle, sömürgecilik-sonrası ve küreselcilik tarafından olmak üzere, Avrupamerkezciliğe ilişkin verilen çağdaş yanıtlarda, kültür ve söylem, en yaygın konumlandırma-biçimleri olarak göze çarpmakta-

[2] Nicholas Dirks, "History as a Sign of the Modern," *Public Culture* 2.2 (1990): 25-32

dır.[3] Günümüz dünyasındaki durumu geçmiş ile ilişkilendirme konusunda sergiledikleri tavırda aslen çok farklı, hatta taban tabana zıt olmalarına rağmen, sömürgecilik-sonrası ve küreselcilik, Avrupamerkezciliğin ya da Avrupamerkezci modernliğin konumlandırılması açısından aynı şeymiş gibi görünebilmekte ve bu nedenle de kimi kültürel eleştirmenler tarafından birbirine karıştırılabilmektedir.

Aslında aralarındaki farklar gayet derin yöntembilimsel ve tarihsel farklardır. Yöntembilimsel olarak söylemek gerekirse, sömürgecilik-sonrası bakışı, en yaygın biçimlerinde (en azından, Amerika Birleşik Devletleri'nde) dünyanın yapılandırılması konusundaki "kuruşsal kategoriler"e dair sorulardan kaçınmaya çalışırken, kimliklerin belirlenmesinde yerel etkileşimlere vurgu yapmaktadır; böylece birçok açıdan köktenci bir yöntembilimsel bireyselciliğin izinden giderken, tarihsel açıklamalarında da durumcu bir çizgi sürmektedir. Diğer taraftan küreselcilik bakışı, en soyut düzlemde işleyen güçler aracılığıyla, dünyanın yapılandırılmasına dikkat çekmekte ve kimi durumlarda da böylesi bir soyutlamada toplumsal kuramın bilimselci vaatlerini olumlayan yönler bulmaktadır. Belki de bir bu kadar ilginç olan bir başka fark ise, her ikisinin şimdi ile geçmiş arasında kurdukları ilişkiler arasındadır. Şimdinin öngörüleriyle donanmış bir şekilde, sömürgecilik-sonrası söylemle ilgilenenler yine aynı iç-görüler aracılığıyla geçmişi yeniden yorumlayarak yol almaktadırlar. Bu bakış açısından Avrupamerkezcilik, tarihi biçimlendirmek yerine yerel etkileşimlerin karmaşıklığını gizlemek için geçmişin üzerine çekilmiş ideolojik bir perde olarak algılanmaktadır; sömürgecilik-sonrası anlayış ise "melezlik" kavramıyla fazlasıyla ifade ettiği şekliyle geçmişi gerçek karmaşıklığıyla yeniden keşfetmenin bir yolunu sunmaktadır. Geçmişin bu şimdici sömürgeleştirilmesine karşın, küreselcilik, "küreselliğin mevcut durumu ile birçok muhtemel geçmişi" arasında bir "kopuşun" olduğunu bildirmektedir.[4] Küreselciliğinki, erken dönemlerin benzer bilinçliliklerin-

[3] Bu, kültür ve söylemin, yalnızca sömürgecilik-sonrası ve küreselcilik için yaygın birer tercih olduğu anlamına gelmez. Burada yeni bir kültürelcilik olarak betimlediğim şey aslında genel olarak çağdaş eleştirel düşüncenin bir parçasıdır ve yapısalcılık-sonrası, postmodernizm, kültürel araştırmalar, feminizm vs., gibi çeşitli alanlardaki 70'lerden başlayarak kültür ve söyleme geçişten kaynağını alır.

[4] Michael Geyer ve Charles Bright, "World History in a Global Age," *American Historical Review* (Ekim 1995): 1034-1060, s. 1042.

den ayrı tutulması gereken bütünselin bilincidir; fakat, gerçekte yaptığı, Avrupamerkezciliğin böyle bir bütünselliği ("onun birçok geçmişini") yaratmadaki rolünü inkâr ederek Avrupa-Amerika'nın ötekisinin bu yaratımda yer almış olabileceği olasılığının önünü açmaktır.

Bir tutarlılık iddiası taşımayan entelektüel yönelimleri, eklemlenmelerinden birine ya da diğerine indirgemek niyetinde olmamakla birlikte, yukarıda işaret ettiğim farklılıkları sırasıyla, sömürgecilik-sonrası bakışının ve küreselciliğin sözcüsü olarak ünlenmiş kişilere ait iki alıntı aracılığıyla örneklemeye çalışacağım.[5] Sömürgecilik-sonrası eleştiri hakkında çıkmış birkaç önemli kitabın editörleri şöyle yazmıştır:

> "Avrupa emperyalizmi farklı zaman ve yerlerde çeşitli biçimler almış ve gerek bilinçli bir planlama yoluyla, gerekse koşullar uyarınca ilerlemesini sürdürmüştür. Bu karmaşık gelişmenin sonucu olarak, emperyal yayılım *planının* öngörmediği bir şeyler oldu: Muazzam derecede saygın ve güçlü olan emperyal kültür kendini, bu olağanüstü güçteki emperyal kültürel bilgiyi hiçe sayan, aşındıran ve hatta onun yerini almaya çalışan birçok yerli ve yerel öz-belirlenim *sürecinden* beslenerek büyüyen sömürge-karşıtı direniş projeleri tarafından ele geçirilmiş buldu. Sömürgecilik-sonrası literatür, emperyal kültür ile karmaşık yerli kültürel pratikler arasındaki işte bu etkileşimden doğmuştur. Sonuç olarak, sömürge-sonrası kuram kendisini tanımlayan adın ortaya çıkmasından çok daha önce vardı."[6] (Vurgular aslındaki gibidir.)

---

[5] Başka bir yerde de belirttiğim üzere, sömürge-sonrası eleştiri oldukça geniş politik (ve dolayısıyla da entelektüel) bir yelpazeyi kaplar: Gayatri Spivak'ın Marksist feminizminden Homi Bhabha'nın özgürleşimci benzeri yaklaşımına ve en son Stuart Hall'a dek uzanarak. Birleşik Devletler ve Birleşik Krallık'taki Reagan-sonrası ve Thatcher-sonrası akademisyenlerin imgelemlerinin sömürge-sonrası eleştirinin daha özgürleşimci çeşitlemeleri tarafından ele geçirilmiş olması pek de şaşırtıcı değildir, çünkü bu yalnızca düşüncelerin algılanışı açısından bağlamın önemine işaret eder. Aynı şey, kendisi de oldukça çeşitli entelektüel ve politik yönelimleri kapsayan küreselcilik için de söylenebilir: Kozmopolit bir dünyaya bel bağlayan solculardan tutun da kozmopolitçiliğin dünyayı bilimsel yollarla anlama istemine ayak uydurmasını güvence altına alacak olan ussal tercih siyaset bilimcilerine kadar herkeste Avro-Amerika'nın hegomonyası okunmaktadır. Sorun pek de yeni sayılmaz. Sermaye uzun zamandır küreselleşme peşinde koşmaktadır. Aynı şekilde olmasa da solcular da. Günümüzde farklı olan ise solcuların sermaye tarafından sunulan küreselleşme öngörülerinin cazibesine kapılmış olmalarıdır.

[6] Bill Aschroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin (der.), *The Postcolonial Studies Reader* (London and New York: Routledge, 1995), s. 1. Sömürgecilik-sonrası kuramın

Demek ki sömürgecilik-sonrası bakış, önceleri bilincine varamadığımız ama uzun süredir ortalarda olan bilgi biçimlerinin günümüzdeki ifadesinden ibarettir. Bilginin söylemsel olarak yeniden yapılandırıldığına inananların, bu cümlenin pozitivist içerimlerinden habersiz oluşu ise hiç de küçümsenecek bir durum değildir.

Buna karşın küreselcilik yandaşları, şimdi ile geçmiş arasında sağlamaya çalıştıkları kopuş hakkında -buna şimdiki durum ile bu duruma neden olmuş olabilecek etmenler arasındaki kopuş da dahildirkendilerinden çok emin görünmektedirler. Toplumsal kuramın küreselleşmesinin ateşli yandaşlarından biri olan Roland Robertson şöyle yazmaktadır:

> Kanımca, dünya düzeninin makro-yapılanmasına ilişkin sistematik bir anlayış, her türdeki çağdaş kuramın geçerliliği açısından vazgeçilmez niteliktedir ve böyle bir anlayış, *bütünleşmiş bir dünyaya doğru yönelimi kolaylaştıran etkenlerin - örneğin, kapitalizmin yayılmasının, Batı emperyalizminin ve küresel bir medya sisteminin gelişmesininin, genel ve küresel bir aracı-yapı (ve/veya kültür) izleğinden analitik olarak ayrıştırılmasını* içermelidir. Bu iki küme arasındaki ampirik ilişki çok önemli (ve tabii ki karmaşık) olmakla birlikte, ikisinin birbirine karıştırılması birçok zorluğa yol açmakta ve çağdaş dünya düzeninin *temel* ve *değişen* unsurlarının anlaşılmasının önünde engel oluşmaktadır.[7]

Sömürgecilik-sonrası ve küreselcilik tasarımları görünüm itibariyle

---

sorunlarına ilişkin daha uzun boylu eleştirileri başka bir yerde dile getirmiştim. Buradaki tartışmanın büyük bir kısmı söz konusu eleştirilerden yola çıkmaktadır. Bu eleştiriler için bkz. Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura:Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1997). Özellikle tarihe dair soruların bakış açısıyla ilgili olarak bkz. *Introduction ("Post-coloniality and the Perspective of History"), "Three Worlds or One, or Many: The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism"* ve *"Postcolonial or Postrevolutionary: The problem of History in Postcolonial Criticism."*

[7] Mike Featherstone (der.), *Global Culture: Nationalisnı, Globalization and Madernity* (London: Sage Publications, 1994) içinde Roland Robertson, *"Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept"*, s. 15-29, s. 23. Daha uzunca olan bölümdeki vurgular bana aittir. Daha enine boyuna bir eleştiri için bkz. Arif Dirlik, *"Globalization, Areas, Places,"* Center for Asian Studi-es- Amsterdam (CASA) Working Papers (1997).

taban tabana zıttır: Biri yerel olanlar dışındaki tüm yapılanmaları reddederken, diğeri küresel yapıları gözler önüne sermeye çalışmakta; biri durumlara özgü bir tarihselcilikle incelerken, diğeri çetrefil ampirik ilişkilerin büyük/bütünsel kuramlara ayak bağı olduğunu düşünmekte; biri geçmişi yeniden gözden geçirirken, diğeri onunla bir kopuş iddiası taşımaktadır.

Ve yine de birbirlerine yerel ile küresel arasındaki ilişki ile bağlı olduklarından aralarına girebilecek sınırları (ya da yapıları) yıkmak gibi ortak bir emeli paylaşmaktadırlar. Sömürgecilik-sonrası ile küreselciliği uzlaştırmaya çalışan bir yazarın deyişiyle,

> (...) asli ve temel bir gerçeğe işaret etmek gerekir. Aktarmakta olduğum bu gibi merkez-dışı postmodern etkiler ve iddialar, 'üç dünya' kuramının dayandığı iki ana varsayımın, küreselleşmenin günümüzde vardığı aşamada çözülmesinden kaynaklanmaktadır... Bu kuram tarafından belirlenen/dayatılan kültürel sınırlar sayesindedir ki, hem gizemlerinden sıyrılmış geçmişte hem de avant-garde şimdide kültürel iç içe geçişme ve sınır tanımamazlık normal bir durum olarak karşılanabilmektedir.[8]

Bu ifadeyi okurken, bu "üç dünya kuramının", dünyanın Avrupamerkezci anlayış tarafından haritalanmasında içkin olarak mevcut olduğunu aklımızda bulundurmalıyız. Buell, burada kimi acil kaygılardan dolayı, yukarıda üzerinde durmaya çalıştığım ayrımlara rağmen somürgecilik-sonrası kuram ile küreselciliği ortak noktalarını eklemlemleyerek bir araya getirmektedir: Her iki durumda da Avrupamerkezcilikle kültür alanında hesaplaşılması gerektiği varsayımı vardır ve geçmiş ile şimdi arasında kurdukları ilişki bakımından ne denli farklı olsalar da her ikisinde de tarihin inkârı söz konusudur. Kimlik oluşumları ve müzakerelerine yaptığı vurgudan da anlaşılabileceği gibi post-kolonyal kuramın, kültüre atfettiği önemden yana bir gocunması olmamakla birlikte, Roland Kobertson gibi biri bile, "aracı-yapı (ve/veya kültür) izleği" ile küreselleşmenin en başta ortaya çıkmasına neden olan güçlerin birbirinden ayrıştırılması konusunda gayet endi-

[8] Frederick Buell, *National Culture and the New Global System* (Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 1994), s. 336-337

şeli görünmektedir.[9] Sömürgecilik-sonrası kuramcıları için olduğu kadar, küreselciler için de "çağdaş dünya düzeninin temel ve değişen unsurlarının anlaşılmasının" önünde "engel" oluşturan iktisadi, toplumsal ve politik güç sınırlarını müzakere etmektense kültürel sınırları müzakere etmek daha kolaydır.

Kültürün yalnız özerkliğini değil, aynı zamanda önceliğini de savunan kültürelci açıklamaların ışığında ele alındığında, sömürgecilik-sonrası ve küreselci bakışların tarihin inkârına ilişkin bir ortaklığı paylaşmaları da pek şaşırtıcı değildir. Anthony Smith'in de gözlemlediği gibi, burada "geçmiş ile ilişiği kesilmiş... uzamda alabildiğine yayılmış" bir "küresel kültür kavramının zamansızlığı" söz konusudur.[10] Buell'in birçok geçmişi bir tür postmodern *pastiş* halinde yeniden bir araya getiren ifadesinde, bu zamansızlık gayet açıkça gözler önüne serilmektedir. Geçmişin şimdiden pek de farklı olmadığını, fakat şimdi, kendisine potansiyel bilinçliliğini kazandırana dek geçmişin bundan habersiz olduğunu dile getiren Ashcroft, Griffiths ve Tiffin için bu daha da geçerlidir.

Burada ele alınan soru artık yeterince açıklık kazanmış olmalı. Avrupamerkezciliği, gönderme yaptığı güç yapılarına başvurmadan tüm anlamıyla kavramak mümkün müdür? Diğer taraftan, ister sömürgeleştirme, ister geçmişten kopuş iddiaları aracılığıyla olsun, ortadan kaldırmaya çalıştığı geçmişe ait bakış açılarını dikkate almadan, şimdiyi ve onun geçmiş üzerinde veya karşısında sahip olduğu iddiaları tüm tarihselliği içinde anlamak mümkün müdür? Her iki soru da Avrupa merkezciliğin, hem tarihsel bir görüngü olarak oluşumları ile birlikte, hem de yalnız Avro-Amerika'da değil, tüm küresel modernlik için kendisinin belirleyici an olmasını sağlayan aracıları da içerecek şekilde ele alınmasını gerektirmektedir.[11]

---

[9] Kültürün önceliğine ilişkin daha da uzlaşmaz bir sav için bkz. Featherstone, op, cit., içinde Rob Byne, "Culture and the World-system," *s. 57-62.* Burada Boyne, Immanuel Wallerstein'e kültürü iktisadi ve politik çözümleme ile bir arada ele aldığı için çatmaktadır.

[10] Featherstone op. cit., içinde Anthony D. Smith "Towards a Global Structure?", s. 171-191, s.177.

[11] John Tomlinson'un *Cultural Imperialism* (Baltimore: The John Hopkins University Press, *1991*)'de dile getirdiği, Avrupamerkezcilikten çok modernliğe dikkat etmemiz gerektiği görüşüne katılıyorum. Ne var ki, sırf bu yüzden böylesi bir dikkat kayması sonucu Avro-Amerikalı aracının tamamıyla tablodan çıkarılabileceğine katılmıyorum.

Tarih Açısından Avrupamerkezcilik

Aşağıda ileriye sürdüğüm sav kısaca şöyle ifade edilebilir: Tarihsel bir görüngü olarak Avrupamerkezcilik, ne son beş yüzyılda Avro-Amerika'nın ürettiği güç yapılarından, ne de bu yapıların yarattığı Avrupamerkezciliğin evrenselleştirmiş olduğu tarihsel iddialardan ve küresel alana yaydığı etkilerden bağımsız olarak anlaşılabilir. Söz konusu güç yapıları, iktisadi (kapitalizm, kapitalist mülkiyet ilişkileri, piyasalar ve üretim biçimi, emperyalizm, vs.), politik (ulus devletler sistemi ile ulus biçimi ve en önemlisi dünyanın yeniden düzenlenmesi sonucu ortaya çıkan sorunlarla baş edecek yeni örgütlenmeler, yeni yasal biçimler, vs.), toplumsal (birey temelli toplumsal biçimlerin teşvik edilmesinin yanında sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların, etnik kimliklerin ve dini biçimlerin üretilmesi) ve kültüreldir (zamana ve uzama dair yeni kavramlar, iyi bir yaşama ilişkin yeni fikirler ve yaşam-dünyası hakkında kalkınmacı yeni bir kavram). Bu liste feci şekilde yetersiz olduğu kadar sınıflandırmaların kendileri de, kabul etmek gerekir ki, oldukça sorunludur; fakat yine de Avrupamerkezcilik sorununun başına buyrukluğunu gözler önüne serdiği ölçüde, benim buradaki amacıma yeterince hizmet etmektedir. Kültürün özerkliği konusunda gayet üretken bir saptamadan yola çıkıp, daha sonra kültür ve söylemleri politik iktisada dair sorulardan yalıtarak ilerleyen ve hatta kültürü yaşamın diğer yönlerine göre öncelikli bir konuma sahip, ayrıcalıklı bir alana dönüştüren kültürelci bir değerlendirme ancak Avrupamerkezciliğin tarihsellik ve toplumsallıktan yoksun bir kavrayışında son bulabilir. Bu da, kendi ortaya koyduğu sorunun idrakine bile varamadığı anlamına gelir. Her şeye rağmen kapitalizm, "farklı kapitalizm kültürleri" olasılığı dikkate alınmaksızın, yalnızca yeni iktisadi biçimlerle kalmayıp Avrupa-Amerika'dan yayılan kimi temel değerlerin de aracılığı görevini mi üstlenmektedir? Partha Chatterjee'nin öne sürdüğü gibi, milliyetçilik, "izleksel-programatik" olarak içinde Avrupa-Amerikalı Oryantalizmin temel varsayımlarını mı barındırmaktadır?[12] Belli medya biçimlerinin, içeriklerinden dahi bağımsız olarak salt varlıkları, gündelik yaşama küresel çapta yeni değerler mi sokmaktadır? Avrupamerkezciliğin aracılığını üstlenen "özdeksel" aracılar için söylenebilecek olanlar Avru-

[12] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993).

pamerkezciliğin kültürel yapılanmalarının özdeksel güçleri ele geçirmesi durumunda tersten gözlemlenebilir. Herhangi bir zamanda dünyanın mevcut haritalanmasının Avrupa-Amerikalı bir yapılanma olması -bu şema diğerleri tarafından içselleştirilmiş ve de yaşam-etkinliğinin sınırları ve amaçlarını şekillendirmekte iken- bir şeyi değiştirir mi? Bu bakımdan özellikle önemli olan ve benim de aşağıda daha fazla değinmeye çalışacağım konu ise kalkınmacılık ideolojisidir.

Bu yapılar sorununu yeniden gündeme getirmenin, toplumsal görüngüyü birkaç unsurundan birine indirgeyen bir "işlevselciliğe" yol açacağına ilişkin bir tür endişe çağdaş düşüncede yer etmiş gibidir.[13] Şimdilik kültürelci işlevselciliğin de, diğerleri gibi bir işlevselcilik olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakalım. Tarihsel olarak çakışan ve kimi yapısal ya da yapılanmacı ilişkilerde kendini gösteren çeşitli görüngülerin anlaşılması, ne bu görüngülerin bir ya da daha fazla sayıya indirgenmesini, ne de aslen yapıları işlevselleştirmeye yönelik çabaları alttan alta çürütmeye yarayan çelişkiler yumağını göz ardı etmeyi gerektirir. Aslında, işlevsellikleri ve çelişkisellikleri ile olduğu kadar bütünsellikleri ve özgüllükleriyle, işte bu ilişkiler yumağı sayesinde, tarihteki farklılıkları tutarlı bir şekilde kavramak mümkündür; hem sömürge-sonrası alternatifte, ya da kesin uzamsal ve zamansal göndermelerin olmadığı coğrafyasızlaştırılmış bütünlüklerde, hem de küreselci alternatiflerde görüldüğü üzere "tarihin, birbiriyle bağlantısı olmayan anlamsız öyküler çorbası haline geldiği uç bir özgüllükte son bulabilecek"[14] kendine gönderme yapan yerelleştirilmiş farklılıklar sayesinde değil.

---

[13] Oldukça düşüncesiz bir şekilde kaleme alınmış bir makalesinde Stuart Hall, (Robert Young'ın yanı sıra) beni ("kadim" olduğu kadar "ilkel" bir) "İşlevselcilik"le suçlamıştır. Bkz. Ian Chambers ve Lidia Curti, *The Postcolonial Question: Common Skies Divided Horizons* (New York:Routledge, 1996) içinde Hall, "When was 'the Postcolonial'? Thinking at the Limit". Bu suçlama, pek bir yorum gerektirmemekle birlikte şunu belirtmeliyim ki, formülasyonlarına minnet borçlu olduğum böylesine ayrıcalıklı bir kültürel eleştirmenin potansiyelinin oldukça alında kalmaktadır. Hall'un eleştirisi, kültürelciliğin ve işlevselciliğin yöntembilimsel sorunlarından çok Britanya Marksizmindeki Thatcher-sonrası değişimle ilgilidir. Bu değişim için bkz. Chantall Mouffe, "The End of Politics and the Rise of the Radical Right", *Dissent:* 498-502.

[14] Ken Armitage, "The 'Asiatic'/Tributary Mode of Production: State and Class in Chinese History," Ph. D. Dissertation, Asian and International Studies, Griffith University (Australia), 1997, s. 3.

Eğer Avrupamerkezciliğin şimdiki haliyle pek de Avro-Amerikalı bir görüngü olmadığını dikkate alırsak, konunun karmaşıklığı daha da göz korkutucu bir hal alır. Avrupamerkezcilik ile ilişkilendirdiğimiz birçok şey, artık dünya çapındaki toplumların birer parçası haline gelmiştir. Bu nedenle "Avrupa ve Ötekileri" diye bir şeyden bahsetmek yanıltıcı bir safdillikten başka bir şey değildir. Küresel yapılardan gündelik iktisadi uygulamalara, devlet oluşumlarından evde yürütülen işlere, kalkınma ideolojilerinden tüketici kültürlerine, feminizmden politikada ırk ve etnik kimliğin merkezileşmesine kadar her yerde Avrupa-Amerika'nın miraslarına rastlamak mümkündür; ilk zamanlarındaki Franz Fanon gibi, Ashis Nandy de bu mirasları "Avrupa'nın Ötekileri"ne ait tinler arasında konumlamaktadır.[15] Bunlar aynı zamanda, toplumu kuramsallaştırmaktan tarihi anlamaya kadar, tüm dünyayı düşünüş biçimlerimizde de mevcuttur. Modern-öncesi ve bu anlamda "tarihsel" öncesi bilme biçimlerine dair iddiaların öne sürüldüğü günümüzde bile bu gibi iddialar inandırıcılıklarını yitirmektedirler, çünkü modernci bir tarihselciliği reddetme çabası bile kendi tarihselliğine ilişkin bir öz-bilinçlilik tarafından koşullandırılmıştır. Ve zaten Avrupamerkezci haritalamalar miras kalmasaydı, dünyayı nasıl yazıya geçirebilecektik ki? Avrupamerkezcilik karşıtlığı da dahil olmak üzere, bu mirasa başvurmadan dünyayı yazıya geçirmek kavramlanamaz bir hal alabilir. Nasıl bugün sınıflara, cinsiyetlere, vs. gönderme yapmaksızın dünyayı düşünmek imkânsızlaşmışsa, modern-öncesilere (ve hatta belki de postmodern-öncesilere) de piyasada metaların müzakere edilebildiği gibi kimliklerin de müzakere edilebileceği fikri şaşırtıcı gelmiş olabilir.

Avrupamerkezciliğin ayrımcı özelliğinin farklı boyutlarıyla tanınması birçok açıdan "Avrupa ve Ötekileri" ile meşguliyetin sınırlamalarını ortaya koyar. Avrupalılar ile Ötekilerin arasında ve her ikisinin de inşasında önemli bir rol oynayan bir ayrımın varsayılabildiği bir geçmişe gönderme yapılırken, böylesi bir ikilikten bahsetmek hâlâ anlamlı olabilir. Ötekilerin, eski sömürge merkezlerinde yeniden konumlanarak çok daha görünür hale geldiği günümüzde ise bir anlamda söz konusu Ötekiler eve geri dönmüşlerdir. Avro-Amerikan modernlik

[15] Ashis Nandy, *The Intimete Enemy* (Oxford, Oxford University Press, 1983).

uzun zamandır dünyanın geri kalanı tarafından içselleştirilmiş olduğundan, dünyanın geri kalanı da hem fiziksel hem de entelektüel olarak Avro-Amerika'nın içine işlemeye başlamıştır ve Avrupamerkezcilik ile ilgili düşünceler açısından aslî bir konuma gelmiş olması da şaşırtıcı değildir. "Avrupa ve Ötekileri"ne odaklanmak bu koşullarda sadece Avrupamerkezciliğin zaferiyle yüzleşmekten kaçınmak olarak görünmektedir; ki bu zafer özellikle de Avro-Amerika ve ürünlerinin küresel çapta birer arzu nesnesine dönüşmesi biçiminde açığa çıkmaktadır. Ötekinin Avrupamerkezci inşasına dair çağdaş düşünce, ilginç bir şekilde (ve biraz da ironik olarak), Avro-Amerika hakkında bitmez tükenmez bir konuşma fırsatı doğurarak, görünüşte reddettiği Avrupamerkezciliğin kalıcılığını pekiştirmektedir. Belki de bu, söz konusu arzunun entelektüellerde aldığı biçimdir. Kaba bir psikoloji yapma riskini göze alarak belirtmeliyim ki, Avrupamerkezcilik karşıtlığı beni her şeyin ötesinde, özellikle de bu arzunun aynadaki bir yansıması olması anlamında hayrete düşürmektedir; fakat bir tür ödünleme isteminden çok, zaten Avrupamerkezci bir modernlik içinde yer alan kendi tarihsel mirası tarafından şekillendirilmiş bir dünyaya yine kendi Avro-Amerikalı olmayan kültürel unsurlarını dahil etme yönünde bir talep olarak. Zaten, Avrupamerkezciliğin dünya üzerindeki egemenliğinin bir ürünü olan ve onun değerleriyle dolup taşan güç yapılarına karşı koymadan salt kültürel kalıt ve mirasların tanınmasını hedefleyen bir çok-kültürlülüğün ne anlamı vardır? İşte yine bu koşullar sayesinde, küreselcilik ve sömürgecilik-sonrası kuramlarının, tüm çelişkilerine rağmen, nasıl olup da böyle bir çağdaş durumla baş etmek için birer çözüm yolu olarak birçok insanın zihninde yer ettiği konusuna ışık tutulabilir. Her ikisinin de farklı yollardan, aslında en temel ve de acil soruyu es geçmeye çalışmasına rağmen soru, modernliğin güçleri tarafından biçimlendirilmiş bir dünyada Avrupamerkezciliğin dışı diye bir şeyin olup olamayacağı sorusudur.

Avro-Amerika'nın, salt söylemsel olmaktan çok, güç yapılarının içine işlemiş olan dünya üzerindeki egemenliğinin eleştirisi bakımından, Avrupamerkezciliğin kültürel bir görüngü olarak anlaşılması yetersiz kalıyorsa, Avrupamerkezciliğin gücü de bu yapılara başvurulmadan kavranamaz demektir. Bu kültür ve söylemlerin önemsiz olduğu anlamına gelmez; sadece bunların dünyayı açıklamak için yeterli olmadık-

larını hatırlatmak amaçlı söylenmiştir; zaten kültür ve söylemin, özdeksel olandan ayrı bir alan şeklinde ayrıştırılmasının kendisi, gayet modern bir tavırdır. İşte bu nedenle, kültür ve söylem ile gündelik yaşamın özdekselliği arasında yeniden bir bağlantının kurulmasını savunmak, politik-iktisada tanınan eski ayrıcalığa bir geri dönüş değil, çağdaş koşullarda bu bağlantıyı düşünmenin yeni yollarını açmak içindir. Bu da modernliğin egemenliği altındayken dışlanan bağlantıların yeniden gözden geçirilmesi anlamına gelir. Bu yüzden Avrupamerkezci modernlik, yaşam biçimleri ile kültür arasında bağlantı sağlamanın yollarından yalnızca biridir, yoksa bu "bilimselci" ve böylece de ilelebet geçerli nedensellik ilişkileri için değildir. Sorun ise, tarihsel olarak, bu ilişkinin Avrupamerkezci temsilinin neden bu denli güçlü bir konuma geldiğini sorgulamaktır. Avrupamerkezcilere göre cevap, Avro-Amerikalı kültürlerin gücünde yatıyor olabilir. Benim burada tartışmak istediğim ise en başta kültürle pek alakası olmayan bir gücün sonradan onun iddialarını harekete geçirdiğidir. Burada söz konusu olan etik bir yargı ya da tercih değildir. Konu daha çok etik egemenlik sorunudur. Kültürel egemenliğin ise kendi kendini haklı çıkarabildiği pek söylenemez. Ne Avrupamerkezcilik, ne de ona yöneltilen çağdaş eleştiriler, kültürel olan dışındaki unsurlara gönderme yapılmadan anlaşılamaz -ki bu da, gerçi söylemek gereksiz ama, bizim kültürelden neyi kastettiğimiz sorusunu akla getirir.

Avrupamerkezciliğin tarihsel bir görüngü olarak tanınması için, onu egemenliğin diğer kerteleri bağlamında ele almak gerekir, ve Avrupamerkezcilik bu kertelerin ne ilki olmuştur, ne de sonuncusu olacağa benzer. Böyle bir tarihsel bakış açısı, şu anda mevcut olanların aksine güç ve egemenliğin baştan sona tam anlamıyla bir eleştirisine de zemin sağlayabilir.

Avrupamerkezcilik, "Avrupa" ile "modernlik'in anlamları uğrunda verilen mücadeleleri perdeleyen zorlu bir terimdir ve belki de en önemlisi Avrupamerkezciliğin tarihsel bir sürecin kendisi değil, bir ürünü olduğunu ve bu tarihsel sürecin de Avrupa'nın "Ötekileri"nin icadından ayrıştırılamayacağını gözden uzaklaştırır. Güç düzeyinde ele alındığında, 19. yüzyılın sonuyla birlikte Avro-Amerikalıların tüm dünyayı fethetmiş oldukları ve bu fetihler için ideolojik bir haklılık

sağlayarak yollarına devam ettikleri pek şüphe götürmese de, kültürel bir yönelim olarak Avrupamerkezciliğin ta kendisi Avrupa/Ötekisi ikiliğinin gecikmiş bir icadıdır, mucidi değil.[16]

Avrupamerkezcilik eleştirilerinde bu aralar çok revaçta olan, Aydınlanma ussalcılığı ve doğrusal tarihlere ilişkin basmakalıp saptamalar, tarihsel süreçlerin bu gibi ideolojik ürünlerin algılanışını Avrupa bağlamında nasıl yönlendirdiğini göz ardı eder.

Daha önce de belirtiğim üzere, eğer kapitalizmin gücü ile ona politik, toplumsal ve kültürel örgütlenmelerde eşlik eden yapısal yenilikler olmasaydı, Avrupamerkezcilik yalnızca başka bir etnikmerkezcilikten ibaret kalabilirdi. Bizimkisi kimi etnik merkeziyetçiliklerin dallanıp budaklandığı bir dönemde etnikmerkeziyetçiliğin, Avrupamerkeziyetçiliğin (ki onun da, buna kayda değer bir biçimde katkısı olmuş olabileceğine rağmen) bir mirası olarak değil de modernliğin ortaya çıktığı sıralarda dünyanın koşullarından biri olarak ele alınmaması oldukça ilginçtir; "dünya-sistemleri"ni egemenlikleri altına almış olanlara ait kültürel varsayımların, çeşitli dünya-sistemleri açısından merkezi önemine ilişkin ifadelerde hiç de azımsanmayacak şekilde bu tutum mevcuttur. Bu belki gereksiz bir yineleme olabilir, fakat yine de belirtilmelidir çünkü politik doğruluğa dair kaygılar, Avro-Amerikalı merkeziyetçilik (ya da Bosna, Ruanda ya da Türkiye örneğinde olduğu gibi gayet cani bir şekilde ayyuka çıktığı durumlar) dışında kalan etnikmerkeziyetçiliklere yöneltilen eleştirilerde bir utangaçlığa neden olmaktadır. İktisadi ve politik egemenlikle aşağı yukarı örtüşmüş kültürel hegemoni alanları, bir "Çin" dünyasının, bir "İslam" dünyasının,

[16] Bu, Samir Amin'in *Avrupamezkezcilik* (New York: Monthly Review Press, *1989*) adlı denemesinde çok özlü bir biçimde çözümlenmiştir. Avrupa tarihçileri, Avrupa'nın ve Avrupa içerisindeki "uluslar"ın, dünyanın "Avrupalı" sömürgeleştirilmesine koşut olan içsel bir sömürgeleştirmenin ürünleri olduklarını göstermişlerdir. Avrupa için bkz. F. Braudel, *Civilization and Capitalism*, 15th to 18th Century, 3. Cilt, (New York: Harper and Row 1984), Özellikle 3. Cilt, *The Perspective of the World.* Ulusların yaratılmasında içsel sömürgeleştirmeye ilişkin muhteşem bir çalışma için bkz. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976). Birleşik Devletler, Kanada, Avustralya, vs., gibi toplumların bizzat kendileri birer sömürgeleştirme yaratısı olarak ilginç bir şekilde, modern ulus-devletlerin ortaya çıkmasında söz konusu sömürgeleştirmenin en açık örneklerini teşkil ederler.

"Arap" ve "Hindu" dünyalarının tanımlanmasında hep mevcut olagelmiştir. Uçsuz bucaksız toprakları içine aldığı hayal edilen, gerçek ya da imgesel hegemonilere rağmen, yine de, bu dünyalardan hiçbiri ne kapsamı ne de dönüştürücü gücü bakımından Avrupamerkezcilikle boy ölçüşememiştir. Tarihin sonunun gözden ırak olduğu böylesi bir zamanda, bu tür bir ifade kulağa çılgınca gelebilir; fakat şu, güvenle söylenebilir ki, bu diğer kültürel hegemoniler de, Avrupamerkezcilik gibi küresellik ve evrensellik kazanırlarsa bu yine de Avrupamerkezcilik tarafından küreselleştirilmiş ve evrenselleştirilmiş bir dünya temel alınarak ve bu dünya ile eklemlenme şeklinde olacaktır. Bu aralar Doğu ve Güneydoğu Asya'da erken "modernlik"i keşfetmeye yönelik çabalar vardır; fakat modernlik, tarihin bir ilkesi halini alana dek bu bölgelerde yaşayanların aklına modernliği sorgulamak gelmemiştir. Benzer bir şekilde, Doğu Asya toplumları, yakın zamanda kapitalizmde edindikleri başarıyı "Konfüçyan" miraslarına bağlayarak açıklayabilirler. Fakat bu, kapitalizmin gerekliliklerine göre yeniden yorumlanmış bir Konfüçyan mirastır.

Avrupamerkezcilik, tüm yerküreyi tarihsel olarak içine almış ve rakiplerinin pek dikkate almadıkları yaşam düzeylerine dek işlemiş tek merkeziyetçiliktir; yerküre üzerindeki tüm yaşamları devrimci bir değişimden geçirmiş, toplumları yeni uzamlarda yeniden konumlandırmış ve tarihsel gidişatlarını dönüştürmüştür – hem de, Avrupamerkezciliğe başvurmadan tarihten bahsetmenin anlamsız kaçacağı bir biçimde. Daha önceleri de "kültürel melezlikler"den yana pek bir kıtlık yoktu belki de; Avrupamerkezcilik konusunda ilginç ve çekici olan ise, kendi küreselleşme şevki (tam olarak ulaşılması mümkün olmayan) coğrafi sınırlarına yaklaştığı sıralarda Avrupamerkezciliğin zaten birçok insanın melezliklerinin bir bileşeni halini almış olmasıydı -ki bölgesel olarak sınırlı ve tarihsel olarak istikrarsız olan diğer merkeziyetçiliklerin hiçbiri için aynı şey söylenemez.

Öyleyse soru şudur: Bu gücün kaynağı nedir? Avrupamerkezci cevap yeterince kesindir: Avro-Amerikan değerlerinin üstünlüğü. Bu yalnızca Avrupa-merkezcilerin kendilerine inandırıcı gelen bir cevaptır. Aynı zamanda bu, Avrupamerkeziyetçilik eleştirilerinin gidip gidip çıkmaza saplandıkları kültürel düzlemdir. Avrupamerkezciliğin kültürel-

ci eleştirilerinin tek sorunu diğer merkeziyetçiliklerin aksine Avrupamerkezciliğin hegemonyası hakkında bir açıklama sunamayışları değil, yine bu nedenden dolayı değere ilişkin normatif sorulara karşılık veremeyişleridir. Egemenlik altına alınanların değerleri yalnızca kültürel farklılık iddialarına başvurularak haklı kılınamayacağı gibi, egemen olana ait değerlerin de (insan haklan gibi) sırf egemenlik gerçeği yüzünden daha ilk bakıştan kötü oldukları doğru değildir. Eğer kapitalizm Avrupamerkezciliğin olduğu kadar insan haklarının da bir aracısıysa, bir yandan diğer toplumların kapitalizme geçişini övgülerle karşılayıp, diğer yandan da onların insan haklarının ihlal edilmesine kültürel farklılık bahanesiyle katkıda bulunmanın pek bir anlamı yoktur. Tarih ve değer arasındaki uzlaşmazlık, hiçbir yerde, her şeye rağmen bu gibi farklı toplumlarda sivil toplumlar, vs., keşfeden, ama bunların aslında Avrupamerkezci teleolojilerin ürünü olduklarından, söz konusu terimlerin ta içine sinmiş olduklarından ve farklılık kavramıyla çeliştiğinden habersiz bir şekilde yol alan farklılığın tarihselci (kültürelci) olumlanışında olduğu kadar açıkça gözler önüne serilmemiştir.

Bu noktada benim savım, böylesi çelişkilerin, politik iktisadın kültürel sorulardan yalıtılmasının ürünü olduğu yolundadır. Avrupamerkezcilik, Avro-Amerikalı değerlerin içkin erdemi nedeniyle küreselleşmiş değildir; bu değerler, var olan uygulamalara (ticaret gibi) sızmış olan çeşitli etkinliklere damgasını vurup Avro-Amerikalı olmayan toplumlar içindeki belirli gruplar tarafından kabul edilmiş olduklarından, ya da kendilerine karşı konulduğunda silah zoruyla tüm dünyaya dayatıldıklarından dolayı küreselleşmiştir. Diğer bir deyişle, Avrupamerkezciliğin küreselleşmesini ve evrenselleşmesini, kapitalizm, emperyalizm ve kültürel egemenlik aracılığıyla kazandığı dinamizmi göz önüne almadan anlamak mümkün değildir. Günümüzün en kayda değer inanışlarından biri de baskıdan bahsetmenin baskıya maruz kalanların öznelliklerini sildiğidir; bu tutum da şunu gözden kaçırmaktadır: Baskıdan söz etmeyip de, hâlâ modernci kategorilere ait teleolojiler içinde iş görmek, baskının sorumluluğunu mağdurlara yüklemek anlamına gelmektedir.[17] Bu, aynı zamanda, direniş göstermeyi her tür

[17] Burada gönderme yaptığım yazılar, kendilerine ayak uydurmayı beceremedikleri için insanları yargılayarak yol alan kategorik teleolojileri varsayan belirli yazılardır. Sınıf meselesi üzerine büyük bir teleolojiye örnek olarak bkz. Dipesh Chakrabarty,

"normallik"ten sapışla özdeşleştirerek baskıya karşı koymaya ilişkin tüm kavramlarla alay etmek demektir. Her iki durumda da, sonuç olarak, tüm bu türden cepheleşmeler kültürel politikanın birer kertesi haline dönüştürülerek, politikaya ait elle tutulur, tarihsel olarak belirlenmiş herhangi bir kavrama yer bırakılmamıştır.[18] Kayda değer bir baş-

---

Rethinking Working Class History (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989). Bir bu kadar gözde olan diğer yazılar ise feminizm üzerinedir. Yalnızca Çinli kadınların ne isteyip istemediğini dikkate almamakla kalmayıp aynı zamanda, kadınlar için daha önce eşine rastlanmadık kazanımlar sağlamış sosyalist programa saldırılmasını da cesaretlendiren ve neredeyse ağız birliği etmişçesine Çin'deki kadınların durumunu eleştiren yazılar olmuştur. Feministlerin, sosyalist programa, başaramadıkları için çatarken, onun kazanımlarına kayıtsız kalmaları ilginçtir; çünkü onlar için bu program, onların başarılması gerektiğini düşündüklerini başaramamıştır. Bu, kadınların sorunlarının sosyalizm altında yaşayan kadınların sorunlarına indirgenmesi gerek demek değildir ama sosyalizmde ya da kapitalizm-öncesinde yaşayan kadınların, kendi "kadınlıklarını" kapitalizm altında yaşarken keşfetmiş ve ne derlerse desinler kendi bağlamlarını oluşturan üretim biçimi tarafından koşullandırılmış feministlere öğretebilecekleri çok şey olduğu anlamına gelir.

[18] Yeni kültürelcilikte içkin olan tehlikelere ilişkin kaba bir örnek için bkz. Samuel Huntington'ın şimdiden kötü bir üne kavuşmuş olan, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72.3 (1993): 22-49 ve onu takiben çıkmış olan 'The West: Unique, Not Universal," *Foreign Affairs* 75.6 (1996): 28-46. Huntington'm "medeniyetler" konusundaki görüşleri, kültür sorununa yaklaşımı ve bunlardan yola çıkarak vardığı sonuçlar, sömürgecilik-sonrası ve küreselci kuramlarınkilerle taban tabana zıttır. Huntington medeniyetleri kültürel olarak türdeş ve uzamsal olarak haritalanabilir birer varlık halinde şeyleştirmekte, bunlar arasına geçilmez sınırlar çekmek konusunda ısrar göstermekte ve hem modernleştirilemez, hem de asimile edilemez olan ötekilerin istilasına karşı Batılı medeniyeti savunmak için Avro-Amerika'nın bir cephe oluşturmasını önermektedir. Görüşlerinde, özellikle de ikinci makalesinde, kayda değer olan ise "Batı'nın" diğer medeniyet bölgeleri ile ilişkisini inkâr etmesidir. Onunki, her bir hegemonik gücün kendi bölgesindeki düzeni sağlamakla sorumlu olduğu birkaç "medeniyet" bölgesine ayrılmış bir dünya görüşüdür. Huntington, dünyaya dair bu ilginç görüşünü ayakta tutabilmek için, politik iktisada herhangi bir göndermede bulunmaktan kaçınmakta (Avro-Amerika'nın ulus aşırı şirketlerini cephe gerisine çekmesinden bile bahsetmez); kültürün tanımından maddî kültüre ait her türlü unsuru çıkarmakta; etnisiteyi, kültürü, ırkı ve medeniyeti birbirine karıştırmakta; ulusun önemini sorgulamakta; sömürgeciliği tamamen yok sayıp diğer toplumlarda olmuş olan her şeyin onların yerel değer ve kültürlerinden kaynaklandığı konusunda ayak diremekte; ve en genel düzlemde de, tarihi inkâr etmektedir. Huntington'ın dünyayı bölgelere ayırması, küreselelliğin ve sömürge-sonrasının sınırlarının terk edilmesine getirdiği eleştirilere, kültürel şeyleştirmeyi reddine ve kültürel kimliklerin müzakere edilmesi üzerindeki ısrarına çok uzak düşüyor olabilir. Diğer taraftan, uluslar yerine "medeniyetler" anlamında, yerel "kültür"lerin gücünü yeniden ortaya koyması, sömürgeciliği silip atıp kalıcı yerli öznesellikleri vurgulaması, politik iktisada karşı kayıtsızlığı ve modernliğin tarihini inkâr etmesi, küreselci ve sömürgecilik-sonrası ku-

ka nokta ise, çağdaş kültürelciliğin vardığı politik sonuçlar ile erken dönem modernleştirmeciliğin kültürelciliği arasındaki benzeşimdir: Söz konusu olan politika ya da politik iktisat değil, kültürdür.

Avrupamerkezciligin, kendine aracılık eden bütünleyici yapılar anlamında diğer merkezciliklerden farklı bir tarihsel görüngü olarak tanınması, bizi yukarıda ortaya koyduğum soruya geri götürür. Eğer Avrupamerkezcilik belirli bir etnik-merkeziyetçiliği küreselleştirip onu evrensel bir paradigma haline getirdiyse, Avrupamerkezcilik dışı diye bir şey var mıdır? Avrupamerkezcilik dışı, gün geçtikçe azalan hiç dokunulmamış ve ücrada bırakılmış yerlerde ya da onun gün ve gün çoğalan kendi çelişkilerinde bulunabilir. Avrupamer-kezciliğin evrenselleşmesini anlamak için Avrupa-Amerikalı değerlerin dünya çapındaki toplumların yapılarına içkinleşip tür d eşleştirme ya da asimilasyon yoluna gitmeden, onların politik, toplumsal ve iktisadi ilişkileri nasıl dönüştürdüğüne bakmak gerekir. Türdeşleşmeye karşın heterojenleşme, aynılığa karşın farklılık, asimilasyona karşın farklılaşma türünden sorular aslında birçok açıdan yanıltıcı sorulardır, çünkü tarihsel süreçler ile kimliğin tarihsel olmayan durağan kategoriler arasında pay edilmesini birbirine karıştırırlar. Burada anladığım şekliyle, dünyanın Avro-Amerikalı fethi aracılığıyla Avrupamerkezci uygulama ve değerlerin evrenselleştirilmesi yalnızca, toplumların Avrupa öncesi gidişatlarından çıkarılıp yeni gidişatlara sokulmaları anlamına gelir ve bunda tektipliğe dair herhangi bir ima yoktur, çünkü Avrupamerkez-ciliğin evrenselleşmesi, tarih boyunca, günümüzde de sürmekte olan, yeni mücadeleleri doğurmuştur. Fakat diğer bir yandan da, en azından benim anlayışıma göre, bu şu anlama gelmektedir; Söz konusu mücade-

---

ramın savlarıyla oldukça benzeşmektedir. Bu, bir "özdeşlik" demek olmadığı gibi, hepsinin aynı paradigmaya göre işlediği iddiasını da taşımaz ama bunların çağdaş oldukları anlamına gelir. Huntington'ın yazıları, çağdaş güç yapılarını açıklamak bir yana, gizemli kılmaktadır; aynı zamada bu yazılar, modernliğin doğuşunda olduğu şekliyle dünyayı kavramaya çalışan çağdaş bir modernci karşıtı etnikçiliğin de alametleridir. Aslında Huntington, küreselcilik ve sömürge-sonrası eleştiriler tarafından dile getirilen çağdaş liberalizmlere karşı duran çağdaş muhafazakârlığın bir temsilcisi olabilir (sırasıyla Avro-Amerika ve Üçüncü Dünya'da olmak üzere); biri sınırlandırılmış etnik-merkeziyetçiliklere önayak olmaya çalışırken diğerleri de küreselciliğin ve sömürgecilik-sonrası kuramın yersiz yurtsuz çökkültürelci çoğulculuğunu hedeflemektedir, ama her iki taraf da kendi bağlamları olan ulus aşırı eşitsiz güç yapılarını gizlemek için etnikçilikten faydalanmaktadır.

leler, birbirinden farklı olmakla birlikte, şimdilerde gittikçe daha çok, öyle ya da böyle bir Avro-Amerikan gücü kendi dinamik bileşeni haline getirmiş alanlarda verilmektedir. Bence işte bu, Avro-Amerika tarafından tanımlanmış modernliği, teknolojik, örgütsel ve ideolojik egemenlik sınırlarıyla bölgesel olarak kısıtlandırılmış önceki egemenlik biçimlerinden ayıran özelliktir. Doğu ve Güneydoğu Asya ne kadar etkili olursa olsun, Çinmerkezcilik yine de o bölgelerle sınırlıydı.

Daha önceki "merkezciliklerle karşılaştırıldığında, Avrupamerkezcilik üç anlamda evrenseldir: Birincisi, Avro-Amerikalı modernliğe ait kurum ve kültürlerin küresel olarak her yerde hazır ve nazır oluşudur. Bu modernliğin etkileri, "küresel"le kastedildiği gibi tüm yeryüzünde aynı ve eşit biçimde izlenemese de, yine de her yerde oldukça farklı insan topluluklarını koşutlu tarihsel gidişatlara (ki bu, vurgulamak gerekirse, özdeşlik demek değildir) girmeye zorlamaktadır, ikinci olarak, Avrupamerkezciliğin Avro-Amerikalı olmayan aracılar tarafından yayılması anlamında evrenseldir, ki bu da Avrupamerkezciliğin yapısal onaylanışına dikkati çeker. Ve, sonuncu olarak ise, dışında diye bir şeye olanak tanımayışı anlamında, Avrupamerkezcilik evrensel kabul edilmeyebilirse de, yine de kendi dışındakilerin imgelenmesini gittikçe imkânsızlaştırdığı doğrudur, eğer dışarıdan kasıt Avro-Amerikalı uygulamaların ulaşamayacağı bir yer ise. Bu, dışarılar olmadığı anlamına gelmez, ama küreselleşen bir Avrupa-Amerika ile onun küreselleşmesine karşı mücadele veren yerler arasındaki diyalektik tarafından meydana getirilen çelişkilerin ürünü olmaları dolayısıyla, bu dışarılar bile ister istemez Avrupamerkezci-sonrası olarak anlaşılmalıdır. Bu ise Avrupamerkezciliğin dışarılarını ya da alternatiflerini düşlemek için bile olsa zorunlu kalkış noktasını sağlayan ortak bir tarih demektir. Diğer bir deyişle, Avro-Amerika'dan kaynaklanan değerlerin sorgulanması yoluyla Avrupamerkezcilikle hesaplaşılamaz. Bunun için halihazırda küresel mirasın parçası haline gelmiş değerler ve yapılara kafa tutmak gerekmektedir.

İşlevselciliğin değil, çelişkilerin ilkelerine göre işleyen bir dünyada, Avrupamerkezciliğin küreselleşmesi de, kaçınılmaz olarak Avrupamerkezci dünyanın kendi içine çok yönlü çelişkiler sokmuş ve Avrupamerkezcilik kavramının kendisinden başlayarak bu dünyanın bütün-

lüğünü içten içe çökertmeye başlamıştır. Başka bir yerde de belirttiğim gibi, Avrapamerkezciliğin çağdaş eleştirileri Avrupamerkezciliğin mağdurlaştırılmasından çok onun güçlendirilmesi yoluyla hareket etmektedir. Avrupamerkezcilik eleştirmenlerinin önde gelenleri, Avrupamerkezcilik tarafından kıyıda köşede bırakılmış ya da, onun güç yapılarından dışlanmış olanlar değil de, hem Avrupamerkezciliğe hem de onun ötekilerine, muhtemelen de ikincisinden çok birincisine, uzanmayı mümkün kılan "melezlikleri" savunanlardır. Eğer Oryantalizm, Avro-Amerika dışındaki Avro-Amerikalı olmayan toplumların kenarlarında bulunan "temas bölgeleri"nde konumlanmış olan Avro-Amerikalıların bir ürünü idiyse, Avrupamerkezcilik karşıtlığı da, Avro-Amerika'nın ta içlerinde ya da ulus aşırı yapılar ve güç devrelerinin bünyesinde konumlanmış temas bölgelerinin bir ürünüdür. Nasıl temas bölgeleri, Önceleri Avro-Amerikalıları, medenileştirme misyonu ile "barbarlık" içinde yitip gitme arasında bir tercih durumunda bıraktıysa, bu yeni temas bölgeleri de Üçüncü Dünya kökenli entelektüelleri, bir yandan, kültürler arasında köprü kurma tercihi ile -ki toplumlar arasındaki kalıcı eşitsizlikler göz önüne alındığında bu, Avro-Amerikanın, halen denetimi altında bulunan güç yapılan aracılığıyla belki de dünyanın geri kalanını fethetmeyi sürdürmesi anlamına gelebilir -diğer yandan da, insanlığın geleceğine ilişkin Avrupamerkezci öngörülere alternatifler düşünülebilir olsun diye, bu köprüleri yakmak tercihi ile baş başa bırakmıştır.

Köprüleri kurmak ile yakmak arasındaki karşıtlık, çağdaş ve geçmiş köktenciliklerin Avrupamerkezciliğe karşı tutumlarında gösterdikleri farklılıkları saptayabilmek için uygun bir yol sunar. Daha altmışlar ve yetmişler gibi yakın bir dönemde, Avrupamerkezciliğe dair köktenci değerlendirmeler, kültürel egemenlik ve politik iktisat arasında, çoğunlukla da emperyalizm terimiyle kucaklanmış şekliyle, sıkı bağlar olduğu üzerinde ısrarla duruyorlardı. Üçüncü Dünya ulusal özgürlük mücadeleleri, ulusal bağımsızlık ve toplumsallaştırılmış ekonomi hedeflerini kendi özgül yöntemleriyle bireşimleştirerek ulusal ekonomileri kapitalizmin küresel piyasalarından "koparmaya" ve bu ekonomileri yerel gereklilikler çerçevesinde yeniden örgütlemeye çalışırken, bir taraftan da kapitalizmin Avrupa-Amerikalı kültürler karşısında, ulusal ihtiyaçlara duyarlı vatandaşlar yaratmak amacıyla "kültürel

devrimler" yapmak çabasındaydılar. Birinci Dünya toplum bilimleri açısından politik iktisata ilişkin düşünler üzerindeki bu ısrar, "geri kalmışlığı" Üçüncü Dünya toplumlarının yerli gelenek ve kültürlerine yıkmaya çalışan modernleştirmeci söylemlerin kültürelciliğine meydan okumanın bir aracı halini aldı.

Çağdaş bir bakış açısından incelendiğinde, hem bu önceki köktenci hareketler hem de onların yeni toplum bilim kuramlaştırmaları ("dünya-sistemi" analizi gibi) ile eklemlenmeleri, iddiaların aksine, Avrupamerkezciliğin büyük anlatılarının ve "kuruşsal" varsayımlarının egemenliği altında kalmış görünmektedir. Kapitalizme karşı başkaldırılarına rağmen ulusal özgürlük hareketleri büyük ölçüde Avro-Amerikalı modernliğin kalkınmacılığına bağlı kaldılar. Modernliğin uzamsal düzenlemelerini veri aldıkları ölçüde de, Avrupamerkezciliğin uzamsal ağlarına düşmüş oldular; en başta da Üçüncü Dünya fikrinin kendisi olmak üzere. Ulusal-biçimin olduğu gibi kabulü, ulusun kültür için bir konum haline gelmesiyle sonuçlandı ve böylece de ulusal kültür fikrinin ancak farklı yerel kültürlerin sömürgeleştirilmesiyle ortaya çıkabileceği göz ardı edildi.

Eski günlerin köktenci varsayımlarına ilişkin çağdaş eleştirilerin diğer yönleri çok daha fazla sorunsal oluşturmaktadır ve geçmiş ile olduğundan daha çok şimdiyle ilişkilidir. Sömürgecilik-sonrası kuramın cephaneliğinde "özcülük" suçlaması oldukça gözde bir silahtır. Bu ise Üçüncü Dünya, Üçüncü Dünya milliyetçiliği, vs., gibi fikirlere yaslanmakla birlikte bu fikirlerin tarihsel açılımındansa sömürgecilik-sonrası kuramının karşılarında geçerlilik kazanabileceği uyduruk hedefler yaratma çabası ile ilgilidir. Gerçi Üçüncü Dünya, modernleştirme söylemi içerisinde özcü yan-anlamlar taşıyagelmiş olabilir, ama bu yine de, Üçüncü Dünya'nın, bu şekilde tanımlanan toplumların özdeşliğinden başka bir şey ifade etmediğini düşünen "Üçüncü Dünyacıların" bu terimden anladığı şey değildir; Üçüncü Dünyalılık daha çok, kapitalist olan ve olmayan toplumlar arasındaki ilişkilere bağlı olan ulusal durumlara dair bir hâl idi. Devrimci ulusalcılıklar açısından ulusal kültür, şu ya da bu geleneğin veri olarak alınması değil, özgürlük için verilen ulusal mücadeleler tarafından meydana getirilecek bir kültür olarak anlaşılmaktaydı. Kuruşsal kategoriler ise kuruşsal olmaktan başka

her şeye benziyordu; başka bir yerde de tarif ettiğim üzere, örneğin Çin'deki gerilla devrimi bağlamında, toplumsal kategorilerin, özellikle de sınıfın, üst-belirlenmiş ve yerel olarak olumsal doğasına kayda değer bir ilgi gösterilmekteydi.[19] Bu devrimlerin Avro-Amerikalı bir uzamsalıktan hareket etmeleri yalnızca, mevcut gerçekliklerin, kendilerine alternatifler tasarlanabilmesi için gerekli kalkış noktasını sağladıkları anlamına gelir. Bu günlerde gayet yaygın olmakla birlikte, en tuhaf olanı da baskı ve emperyalizmden, söz konusu devrimlerin birer belirleyeni olarak bahsetmenin, baskıya uğrayanların öznelliklerinin ihmali ya da bastırılması demek olduğu şeklindeki fikirdir;[20] tam da bu hareketlerin bizzat kendilerinin yerel özneselliklerini yeniden ortaya koyup yeni devrimci öznesellikler yaratma çabasını temsil etmekten geri kalmadıkları bir zamanda. Bu aptalca suçlamanın es geçtiği sorular ise kimlerin özneselliğinin söz konusu olduğu ve ne türden özneselliklerden bahsettiğimizdir.

Bu türden sorular ise, şimdiyi geçmişin bakış açısından incelemenin birçok şeylere gebe olduğuna işaret eder. Dünya gerçekten de değişmiştir ve Üçüncü Dünya'daki mevcut sömürgecilik-sonrası mücadelelerin temsil ettiği köktencilik günümüzde, uzak geçmişe ait ve de çağdaş politikayla ilgisiz görünmektedir. Sorulması gereken ise dünyanın nasıl değiştiğidir: Yani günümüzde şahit olduğumuz şey geçmişten bir kopuş mudur yoksa kendisine yönelik eski direniş biçimlerini ortadan kaldırarak önceki güç biçimlerinin küreselleşmesine önayak olan güç ilişkilerinin yeni bir düzenlemesi midir? Yeni iktisadî, politik, toplumsal ve kültürel alanlar şimdilerde hangi üretim süreci aşamasındadırlar? Peki bu yeni alanlar, yerkürenin önceki uzamsallaştırmaların artık geçersiz olduğu anlamına mı gelmektedir, yoksa daha karmaşık tahakküm düzenlemeleri oluşturmak üzere önceki uzamların üzerine mi bindirilmektedirler? Şimdilerde zamansallıklar ortaya çıkmaktadır (geleneklerin yeniden ortaya çıkışı da dahil olmak üzere).

---

[19] Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking for Global Capitalism* (Hanover, NH: University Press of New England, 1994), bölüm 2, ve B. Carr ve I. Mahalingam (der.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (London: Routledge, 1997), s. 593-619 içinde Arif Dirlik, "Mao *Zedong* ve 'Chinese Marxism.'"

[20] Bueller, bu eğilime dair muhteşem bir örnek sunar. Söz konusu cilt, Herbert Schiller'in kültürel emperyalizm konusundaki görüşlerinin sıkı bir eleştirisiyle başlamaktadır.

Bu, Avrupamerkezciliğe ait zamansallıklar yok mu oldu demektir? Tüketimcilik, kültür endüstrileri ve göstergelerin üretimi ekonominin ön saflarına geçmiştir ve politik olanın yerine söylemsel ekonomileri koymaktadır -en azından postmodernist Birinci Dünyalarda bulunanlar için. Bu, üretim ve politik iktisat artık anlamını yitirdi mi demektir? Piyasaların ve piyasa zihniyetinin yayılması kültürlerin ve kimliklerin üretimini bir müzakere konusu haline getirmiştir. Peki bu, artık piyasada eşitsizlik kalmadığı anlamına mı gelir? Bu liste daha da uzatılabilir ama bu kadarı yetecektir.

Küreselciliğe ve sömürgecilik-sonrasına ilişkin çağdaş tartışmalarda bu soruların yer almayışı çok da şaşırtıcı değildir, çünkü tüm köktencilik iddialarına ve aralarındaki önemli farklılıklara rağmen, hem küreselcilik hem de sömürgecilik-sonrası bakışları, iştirak etmekte oldukları çağdaş güç konfigürasyonlarıyla uyumluluk göstermektedir. Küreselcilik örneğinde bu gayet aşikârdır ve küreselcilik, kendisini kültürden başka her şey olarak gören sermaye ve onun kurumları tarafından teşvik görmektedir. Bu bakımdan, aslında küreselcilik, sermayenin artık yalnızca Avro-Amerikalı olmadığının, onun içinde bulunup başka konumlardan seslenen kimi başarılı katılımcıların olduğunun takdir edilmesinden, ve de ulus aşırılığın bizzat kendisi farklılığın içselleştirilmesi anlamına geldiğine göre, Avro-Amerikalıların kültürlerinden başka, kültürlerin de sermayenin yapı ve işleyişine dahil edilmesi gerektiğinin tanınmasından pek de farklı bir şey değildir - tabii en başta bu kültürlerin söz konusu yapıların önceliğini benimsemesi kaydıyla. Toplumbilim kuramında ya da aynı nedenle tarihte, söz konusu *Ötekiler*, emperyalizm ve baskı söylemlerinde inkâr edilen "gelenekler"inin ve yerli özneselliklerinin bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. Farklılıkların bünyesine içkinleştirilmiş olan toplumbilim kuramının, bizzat kendisinin Avrupamerkezci iktidar yapılarına dayanan bir dünyayı düşünüş biçimini temsil ettiğine kafa yormasak da olur zaten. Nasıl olsa böylece, değişik toplumsal konfigürasyonlar üzerine temellenmiş farklı "sivil toplumlar" dan, sanki sivil toplum terimi politik içerimleri açısından masummuşçasına söz etmek de mümkün hale gelmektedir. Ve, tabi ki, "ussal tercih kuramı" da "bilimselciliği" sayesinde kültürel farklılıkların aşıldığını göstermiştir, sanki bir dünyayı algılayış biçimi olarak bilim kültürden tamamen kopuk bir şeymiş gibi.

Bir kuruluş temsilcisi, küreselciliği destekleyen bir demecinde "Dünyanın geri kalanının Batılı kuramlara ayak uydurmak" zorunda olmadığını belirtmiştir.[21] Ama bu beyanda, "Batılı" kelimesinin kendisinin bile gereksiz kaçabileceğine, çünkü bunun zaten "kuram" teriminde içkin olabileceğine değinilmemiştir.

Kapitalizmin kalkınmacı varsayımları üzerine kurulmuş küreselleşmenin aksine, sömürgecilik-sonrası kuram, bence, mevcut iktidar yapısının bir mazareti olmaktan çok, onunla bir uyumlanma çabasıdır. Daha önceki bir çalışmamda, mevcut durumun sömürgeci-sonrasındansa, devrimci-sonrası olarak betimlenmesinin daha uygun olduğunu belirtmiştim; çünkü, tarihsel bir görüngü olarak sömürgeci-sonrasılığa gösterilen ilk tepki devrim idiyken, sömürgecilik-sonrası bakış, kapitalist dünya sistemi ile uyumlanma adına devrimci seçeneklerden kaçınmaktadır. Kültüre yönelik bu sömürgeci-sonrası hücum salt politik iktisat yapılarından değil, güncel geçerliliklerinin yanı sıra eski önemleri de yadsınan geçmiş devrimci köktenciliklerden de bir kaçıştır.

Sömürgecilik-sonrasının çağdaş güç konfigürasyonlarıyla içinde bulunduğu işbirliği, yapıların ve "kuruşsal" kategorilerin açık reddinde yatar ki, bu da değişim ile ilgili düşüncelere ilişkin olduğu kadar, kendi kültürelciliğini de ilgilendiren yapılaşmış iktidara dair sorunun ele alınmasının önüne geçmektedir. Yerelleşmiş cepheleşmeler ve kimlik politikası, sömürgecilik-sonrası kuramında, yapılaşmış eşitsizlikler ve onlara karşı verilen mücadelelerin bir tasfiyesi değil ikamesi görevini görmektedir. Belki de daha önemlisi, böyle bir "yöntem-bilim" ile geçmişin yeniden okunmasıdır ki bu, bir yandan kültür ve kimlik adına verilmiş daha kökten mücadelelerin anılarını silmeye hizmet ederken, bir yandan da, yerelciliği, sömürgecilik-sonrası kuramın sözde reddettiği bir büyük/üst anlatıya dönüştürür. Sömürgecilik-sonrası kuramında yöntembilimsel ve kavramsal açıdan kayda değer olan şey, "özcülüğe" karşı tüm itirazlarına rağmen "melezlik", "üçüncü alan" gibi kavramlarda içkin olduğu üzere, aslında kendisinin özcüleştirilmiş kimliklere ilişkin önkabullere dayanıyor oluşudur. Ku-

[21] Aktaran Jacob Heilbrunn, "The News from Everywhere: Does Global Thinking Threaten Local Knowledge? The Social Research Council Debates the Future of Area Studies," *Lingua Franca* (Mayıs/Haziran 1996): 49-56, s. 54-55.

ruşsal kategorilerin reddi sayesinde de artık öyle ya da böyle bir müzakere konusu halini almış sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların, vs. çatlaklarındaki "farklılıklar" ile karşı karşıya gelme zorunluluğundan kurtulur. Avrupamerkezci uzamsallaştırmaları yadsıyarak, sömürgecilik-sonrası kuram da ironik bir şekilde, sömürgeci imparatorluklar tarafından kurulmuş uzamların kültür ve kimliklerin kuramlaştırılması için, uzamlar sunduklarının ihtiyatsızlıkla düşünüldüğü İkinci Dünya Savaşı öncesi uzamlara dönüş yapar.[22] Ne var ki, belki de en önemlisi, söylemler ve kültür adına politik iktisadın reddiyle birlikte sömürgecilik-sonrasının, bizleri politik iktisada ilişkin eski ilginin de gerisine, ta modernleştirmeci söylemin kültürelciliğine geri götürmesidir. Gerçi kültüre dair sömürgecilik-sonrası söylemin, modernleştirmeci söylemin önkabulu olan uzamsız ve zamansız kültürlerden çok farklı olduğunu söylemeye bile gerek yok ama toplumsal ve kültürel kuram içinde kültürü başat konuma yükseltmesi anlamında her ikisi de birdir.

Bu koşutluğun ilginç içerimleri vardır. Modernleşmeci söylemdeki kültürelcilik, ekonomi ve politika alanlarındaki eşitsizlikleri örtbas etmeye ve kalkınmada karşılaşılan sorunların suçunu egemen olandan alıp egemenlik altındakilere yüklemeye hizmet etmiştir; her zaman belirli bir kalkınma teleolojisi varsayımı altında olmak üzere. Sömürgecilik-sonrası ise teleolojiden sakınır ve sabit, özcüleştirilmiş kültür kavramlarından kaçınır. Peki, kültüre ait soruların politik iktisata ilişkin olanlardan ayrı tutulmasını ne yapacağız? Bu, geçmişin olduğu kadar günümüzün de özelliklerinden olan, eşitsizlikleri ve baskıları gizlemeye yarıyor olabilir mi? Sömürgecilik-sonrası kuram bu sorulara ışık tutmaz çünkü daha en baştan onları muhatap almayı reddeder. Açıkça, şimdi geçmişten bir kopuşu değil, onun yeni bir konfigürasyonunu temsil eder. Nasıl sermayenin ulus aşırılaşması ve ulus-aşırı egemenliği çağdaş dünya durumunun baskın bir niteliği ise, kapitalist egemenlik ile ilişkili sınıf yapılarının ulus aşırılaşması da bir diğer yönüdür. Aijaz Ahmad'ın da gözlemlediği gibi sömürgecilik-sonrası bir

[22] Aschroft, Griffiths ve Tiffin., op. cit, s. 104-110 içinde Stephen Slemon, "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World". Burada Slemon sömürgecilik-sonrası kuramın en çok, Britanya İmparatorluğu'ndaki toplumlar açısından geçerli olduğunu öne sürmektedir.

"sınıf" meselesi olabilir.[23] Fakat salt sınıf meselesi de değildir. Aynı zamanda, yukarıda yeni temas bölgeleri diye bahsettiğim ve müzakere alanları olarak görev gören sermaye merkezlerinde -Gayatri Spivak'ın "hayvanın karnında" şeklinde tabir ettiği gibi- yeniden konumlanmış bir sınıf meselesidir. Spivak bunun, öykünün tamamı olmadığını gayet iyi bilmektedir, ama onun köktenciliğini paylaşmayan sömürgecilik-sonrası kuramcılarının birçoğuna bu, öykünün tamamı olarak görünmektedir. Avrupa-Amerika'nın tam göbeğinde yer alan "temas bölgeleri", bir yandan merkezin güçlerine katkıda bulunulurken, bir yandan da kültürel farklılıkların ortaya konabileceği konumlar sağlar ki, bunların içinde bulunan kültür de, sınıflararası eşitsizlik ve baskı sorularının atlatılmasına, fakat sınıf-içi iktidar müzakerelerinde bir özdeşlik kurulmasına yarar, "Öteki" toplumların sınırlarında konumlamış temas bölgeleri önceleri Oryantalizmler doğurmuştu; merkez içindeki temas bölgeler ise "öz-Oryantalizmler" üretmektedir.[24] Toplumları birbirinden uzaklaştıran ilkinin tersine, bu ikincisi küresel gücün çokkültürelci yeni tanımlamalarına neden olmaktadır -uzam, sınıf, cinsiyet, vs.,'den bağımsız olan "etnik uzamlar" fikrinde ya da 'diasporik'[25] kimliklerin şart koşulmasında örneklendiği gibi. İlginçtir ki, geride kalanlar işitilmemeye ya da dar kafalılığa mahkûm iken içinden seslendikleri toplumlar adına konuşanlar, Avrupamerkezci iktidar yapılan içine sağlamca kurulmuş yeni nesil Üçüncü Dünyacılardır.

---

[23] Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class* 36.3 (1995): 1-20, s. 16.

[24] Burada kastettiğim, muhteşem bir örneği "kültürel Çin" fikri olan, kültürlerin diasporalar düzeyinde şeyleştirilmesidir. Daha geniş bir tartışma için bkz. Arif Dirlik, "Confucius on tbe Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism," *boundary* 2 22.3 (Sonbahar 1995): 229-273. Diasporalara yöneltilen dikkat, seçkinler arasındaki mücadelelerde kültürün oynayabileceği rolün ikinci kısmına işaret etmektedir. Avrupamerkezcilikle meşguliyet yüzünden kültürel kimliğin tanımı üzerinde "yerli" elitlerin verdiği mücadeleler göz ardı edilebilmektedir. Diasporik toplumların kültürel "hakikilikleri" ayrıldıkları yerlerdeki toplumlar tarafından yadsınabildiği gibi, bu yadsıma karşısında "hakikiliği" topyekûn reddetmek ve "melezlikleri" yeni-den olumlamak da başvurulabilecek en bariz stratejilerdir.

[25] Diasporik: Doğduğu ülkeyi terk etmiş, dağılmış, başka yerlerde yaşamakta olan kimseler. Diaspora, bu kimselerin yaşadıkları yerler, (Ç.N)

Avrupamerkezcilik Sonrası Tarih

Yukarıda ele aldıklarımın önemli bir kısmı, bir disiplin olarak tarihle ilgisizmiş gibi görünebilir; çünkü tarihçiler, bir epistomoloji olarak tarih üzerine yapılan tartışmalardan dikkati çekecek derecede uzak kalmışlardır. Tarihsel bilince dair yaşanan buhranın 20. yüzyıl sonundaki yaşamın bir emaresi olduğunu söylemek, muhtemelen çok da abartılı kaçmayacaktır. Bu buhran hem şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığımıza, hem de böylelikle geçmiş hakkında söyleyebileceğimiz herhangi bir şeyin yerindeliğine ve geçerliliğine ilişkindir. Yalnızca yakın geçmiş ile değil, tüm modernlik tarihi ile kopuşa dair bir anlayış, tarihin şimdiyi anlamamız konusunda bize sunabileceği her şeyin üzerine bir soru işareti düşürür. Şimdinin eleştirel bir değerlendirmesi için, geçmiş bakış açılarının önemini tekrardan ortaya koyma konusunda tarihçiler büyük bir rol oynayabilir; ama onlar da göz kamaştırıcı bir hızla geçmişin günümüzdeki yeni baştan yazılışına ayak uydurmuş görünüyor. Her kabahati arşivlerin kısıtlılığında bulmak tarihçilerin, özellikle de pozitivist tarihçilerin imgelemlerini sınırlayan mesleki bir hastalıktır. Gerçeğe ulaşmanın önündeki tek engelin arşivlerin kısıtlılığı olduğuna dair inanç, sırtlarını buna dayayan tarihçiler için tarihi buhranlarla yüzleşmemenin bir yoludur. Eğer olaylar bir önceki neslin tarihçilerinin belirttiği gibi gitmezse, ya da bir önceki neslin sorunları artık geçerliliğini yitirmişse, tarihçi daima bunların arşivlerde bulunmadığı iddiasına sarılabilir.[26]

Benim kendi ilgi alanım olan modern Çin tarihinde, Çin'deki değişiklikler derhal tarihsel paradigmaların gözden geçirilmesini ve rekabet halindeki paradigmaların değerlendirilmesi zorunlu kılmaktadır. Çin'deki (hem Çin hem yurtdışındaki) iki neslin tarihçileri de devrimi, modern Çin tarihinin yazımında eksen oluşturacak paradigma olarak kabul etmiştir.[27] Söz konusu paradigma şimdi bir enkaz durumunda

[26] Bu soruların uzunca ele alındığı bir çalışma için bkz. Arif Dirlik, "Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China," *Modern China* 22.3 (Temmuz 1996): 243-284.

[27] Çağdaş mücadelelere ayak uydurmayı desteklerken şimdinin yapılandırılması ile geçmiş arasındaki yakın ilginin de üzerinde duran cinsiyet-temelli bir sav için bkz. Vinay Bahl, "Cultural Imperialism and Women's Movemenrs: Thinking Globally," *Gender and History,* 9.1 (Nisan 1997): 1-14.

ama paradigmanın kendisi yanlış olduğundan değil, hiç de devrimci ve sosyalist olmayan kapitalizme dahil olma sürecinde, önderleri devrime şifaen atıfta bulunan Çin'de devrimin artık geçmişte kalmış bir şey olması yüzündendir. Bu süreci eleştirel bir şekilde gözlemlemektense, tarihçiler hemencecik devrim diye bir şeyin gerçekleşmediğini, devrim sanılagelen şeyin aslında geri kalmışlığın devamından başka bir şey olmadığını ve devrimin geleceğini öngörebilmek konusundaki başarısızlıklarından arşivlerin sorumlu tutulması gerektiğini iddia etmeye başladılar. Devrimin inkârını, pek de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, dikkatlerin şimdinin öz-imgesi ile uyumlu geçmişlere kayması takip etti. Buradaki soru yalnızca tarih içindeki ideoloji ile ilgili bir soru değildir; devrimci bir geçmişin, göstermelik hedeflerine ulaşamamış olsa da yine de şimdinin şekillenmesinde nasıl bir rol oynadığını idrak etmeyi reddeden kötü bir tarihe dair bir sorudur aynı zamanda.

Yine geçmişin (hem fiili geçmişin hem de tarihyazımdaki geçmişin) inkârı anlamına gelen ve şimdiye yönelik bu çarçabuk uyumlanmaya makul bir seçenek ise, buhranı idrak edip geçmişi yeniden değerlendirmektir: Devrim paradigmasını bir kenara bırakarak değil, devrimin anlamını sorgulayarak. Radikal tarih yazımı her yeni tarihi durum karşısında geçmişi bir kenara bırakmak ya da yeniden yazmak demek değildir -böyle olsaydı şimdiye sürekli olarak uyumlanmanın üstesinden gelinemeyeceği gibi, bu zaten pek de radikal bir iddia olmazdı çünkü neyin radikal neyin ise iktidarın taleplerinin kuklası olduğunu ayırt etmek imkânsız hale gelirdi. Bunun yerine, söz konusu tarihyazımı gerçekliğe ilişkin daima değişip duran iddiaları, gerçekliği yadsıyarak değil, ama onun geçmişe ve şimdiye dair iddialarını yeniden gözden geçirerek sorgulayan, özerk politik konumları savunma ilkesinden hareket eder. Eğer geçmişin şimdiyi anlamakla bir ilgisi yoksa, ve geçmiş yalnızca şimdinin elinde bir oyuncaksa, bir epistomoloji olarak tarihin bir geçerliliği olduğunu savunmanın da pek bir anlamı yok demektir; ya da aynı nedenle, geçmişin arşivlerinde yatan herhangi bir gerçek için de bu böyledir.

Ancak çok saf olanların gözünde, "tarih modernin bir göstergesidir" önermesi "postmodern" olur olmaz, tarihi bir kenara bırakabileceğimiz anlamına gelir. Biraz olsun gerçeklik anlayışıyla okuyanlar için çağımızın "sonraları" ("post" ları), sonradan gelenin kendisinden önce

gelenin damgasını taşıdığını ve geçmişe tasnif ettiğimiz miraslardan sandığımız kadar da özgür olmadığımızı gösterirler. Aynı şey devrimci-sonrası ve buradaki tartışmanın ana öğesi olan Avrupamerkezci-sonrası için de geçerlidir. Dünyaya ilişkin kavramlarımız kendi tarihselliklerini unutur unutmaz birer ideolojiye dönüşürler. Ve tarihsellik konusunda uyanık olmak için hem dönüşümlere hem de bu dönüşümler içindeki geçmişin varlığına dikkat etmek gerekir.[28]

[28] Bu nokta, en azından daha kuramsal yazılarında bu yazıda öne sürülen tezleri paylaşan Dipesh Chakrabarty üzerine bir not düşmenin yeridir. Bu konuyla ilintili bazı yazılarını hatırlatalım: "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (1992): 1-26; "History as Critique and Critique(s) of History," *Economic and Political Weekly* (September 14, 1991); 2162-2166; "Radical Histories and the Questions of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of *Subaltern Studies*," *Economic and Political Weekly* (Nisan S, 1995): 751-759. Bu ve diğer başka yazılarında, Chakrabarty, burada benim dillendirdiğime oldukça yakın bir konumu savunmaktadır; Avrupamerkezcilik her yere içkindir, tarihyazımı fiilinin kendisine bile. Bazı atacıl (*ataistic*) yönelimli Avrupamerkezciliklerin aksine, Chakrabarty, tarihyazımı bağlamında, ne aydınlanmanın ne de ulusallığın mirasını reddetmeye yanaşır (gerçekten de, ona göre ulus, tüketim kapitalizmi tarafından tehdit altında olan tarihsel bilincin yeşerme zeminini oluşturur). Son olarak Chakrabarty, tarih üzerine konuşurken, kavramı kapitalizmin kültürel yapıları ile ilişkilendirmeye hazırdır. Tarihin (Avrupamerkezcilik olarak okuyun) bu görünüşte yenilmez hegemonyasına karşı, Chakrabarty, bu yazımda aldığım tavra oldukça yakın bir biçimde, "bölük-pörçük ve dönemsel ... bilgi-yapıları" içinde daha demokratik bir bilginin açılımlarını bulur (*Economic and Political Weekly*, 8 Nisan 1995, s. 757). Ancak, Chakrabarty'inin tezlerinde Avrupamerkezci "bilgi-yapılarına" meydan okumaktan ya da, başka bir bağlamda değindiği gibi, "Avrupa'yı bölgeselleştirmekten" öte bir katkı bulmak mümkün değildir. Sözünü ettiği "bölük-pörçük ve dönemsel ... bilgi-yapıları", bu bilgi-yapılarını üreten yaşamlara ya da yaşam tarzlarına öncelik sağlamak amacı ile değil, temel olarak Avrupamerkezci evrensellik iddialarını çürütmek amacı ile önerilmiş gibidir. Buna benzer bir biçimde, Chakrabarty'nin gelişme ve kapitalizm soruları bağlamında da —kavramların sömürgecilik bilgisi ile olan ilişkisi dışında— fazla söyleyecek bir sözü yoktur. Öyleyse, Chakrabarty'nin editörlüğü altında *Subaltern Studies* dergisinin "ezilmişleri" dillendirmeye olan ilgisini terk edip, Hindistan ve Üçüncü Dünya tasvirlerinin "yapı-çözümüne" yönelmiş olması hiç de şaşırtıcı değildir (Bu yorumlar yukarıda bahsi geçen Vinay Bahl'ın yazısına dayanmaktadır). Kısacası, dikkatleri "kültür"den yapılara çevirmek kaygısı ile Avrupamerkezciliğe yöneltilen bu aşırı ilgiyi sorgulama gereğini duymaktayım: Avrupamerkezcilik günlük yaşamın yapılarına içkindir ve eğer Avrupamerkezciliğe meydan okunacak ise dönüştürülmesi gereken işte bu yapılardır. "Bilgi-yapıları" önemlidir, ancak kendi başlarına bir amaç teşkil etmezler; başka yaşam biçimlerine işaret ettikleri bağlamda önem kazanırlar. Burada sunulmaya çalışılan projenin, Chakrabarty'nin çokkültürcü ve sömürgecilik-sonrası temelli kültürcü eleştirisinden farklı olduğunu düşünmek istiyorum.

Avrupamerkezciliğin çağdaş dünyayı biçimlendirmede oynadığı tarihsel rolü kabul etmek onu normatif bir güçle donatmak değil, kendi kültürel inkârına dair inatçı eylemlerle ortadan kalkmayacak olduğuna göre onun dünyanın şekillenmesinde önemli bir pay sahibi olmayı nasıl sürdürdüğünü anlamak demektir. Avrupamerkezciliğin hem önceki devrimci ideolojilere, hem de günümüzün uyumlanmacı alternatiflerine sızmış olan bir yönü, -kalkınmacılık- bana özellikle önemli gelmektedir; belki de diğerlerinden daha çok biz tarihçilere, çünkü uzamsallık bizim imgelememizde yer edinmiştir. Kalkınmanın insanlık için su ve hava kadar doğal olduğu fikri bilincimizin derinliklerine yerleşmiştir ama bununla birlikte, bir fikir anlamında kalkınma insanlık tarihinde oldukça yenidir. Artura Escobar'ın yazılarında gayet etkileyici bir şekilde dile getirdiği gibi, bir söylem olarak kalkınma salt ideoloji alanın değil, sermayenin küreselleşmesi için hayati olan kurumsal yapıların da içine işlemiştir.[29]

Nasıl küreselcilik, iddialarını bilimsel doğrulara dönüştürüp bu yapıları teşvik etmenin bir yoluysa, sömürgecilik-sonrası kuram da bunların varlığını kavramayarak aklanmalarına hizmet etmektedir. Bu sırada tarihçiler sanki kalkınma hedeflerine ulaşmak, geçmişi değerlendirmenin bir ölçütüymüş gibi tarih yazmaya devam etmektedir. Bu, kanımca, önceki geçmişin inkârı ardına saklanarak, süregiden sermayenin hegomonyasının günümüzü içerimlediğinin de en güzel kanıtıdır. Aynı zamanda, günümüze uygun köktenci bir gündemin görevlerinin nerelerde bulunduğunu da belirtir: Geçmiş ve şimdinin çağdaş tarihsizleştirilmelerinin sorgulanmasında, ve araştırmanın yönünün kalkınmacılığa alternatifler aranmasına çevrilmesinde. Bu alternatifleri nasıl algılarsak algılayalım, modernliğin egemenlik biçimlerine karşı duran her köktenci alternatifin, modernliğin kültürleriyle olduğu, kadar yapılarıyla da yüzleşmesi gerektiği benimsendiğinde, bu alternatifler Avrupamerkezci-sonrası olacağa benzerler. Her halükârda, tarihsel bilincin bu buhran anında, bence tarihin ve tarihselliğin yeniden olumlanmasına gereksinimimiz var; *özellikle de* tarih, geçerliliği-

[29] Özellikle bkz. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994). Bunun ne türden köktenci tarihsel bir gündem çağrısı olduğuna ilişkin olarak bkz. Dirlik "Reversals, Ironies, Hegemonies," ve "Place-Based Imagination"

ni yitirir göründüğü için. (yada böylesi bir kopuşun kapitalizmin kutlaması mı yoksa, feshi mi anlamına geldiğine karar veremeyen bir postmodernizm geçmiş ile koptuğunu duyurduğu güç odaklarında, kendisinden vazgeçildiği için, ya da çelişik bir biçimde, modernliğin nesnesi olmuş ve kendi özneselliklerini kurtarabilmek için modernliğin zaten hiçbir şeyi değiştirmediğini iddia edenler arasında modernlik öncesinin onaylanması yüzünden). Tarihsel bir epistemoloji, ne çelişkiyi çözecek, ne de geleceğe rehberlik edecektir, ama en azından şimdinin geçmişi nasıl kullandığına veya suistimal ettiğine açıklık kazandırmaya yarayabilir ve bizi kendi tarihselliğimiz konusunda- niçin söylediklerimiz ve yaptıklarımız daha önce söylenenlerden ve yapılanlardan farklı-bir uyanık tutma görevini görebilir. Bizimkisi eleştirel bilinçliliğe dair savların yeniden çoğalmaya başladığı bir çağdır. Bu savlar çoğunlukla uzamın genişlemiş bilinçliliğine dayanmaktadır. Bir uzamın yapılandırılmışlığından her bahsedişimizde, uzamları üreten zamanları düşünmeden uzamları düşünmenin, tam da bu nedenle, imkânsız olduğunu kendimize hatırlatmalıyız.

Çeviren: Kenan Erçel

Global Güney: Vaât ve Vahamet

Bu makalede, kısaca, Global Güney terimini, tarihsel ilişkilerini, önerdiği entelektüel, ideolojik ve politik projeleri ve bu projeleri gerçekleştirebilmesi için bu terime atfettiğimiz anlamları tartışacağım. Coğrafi olarak konumlanması zor olan bu terimle birlikte, Güney terimi ile söylenmek istenenlere katkıda bulunmak isteyenlere bir katkısı olsun diye. Kalkınma haritalarını yokeden yeni cephe haritalarını çizmeye başlamamız, günümüzün temel [politik] gereksinimlerinden biri olmaktadır. Umuyorum ki, Global Güney, bu tür cepheleşmelere bir yol gösterecektir.

Global Güney: Üçüncü Dünya

Global Güney veya sadece Güney terimi, 1970'lere kadar giden, 2. Dünya Savaşı ertesinde, kapitalist veya sosyalist modernite içinde ekonomik ve politik kalkınma amaçlarına erişmekte zorluklar çeken toplumları adlandırmak için, devrimci ve modernleşme söylemleri tarafından başka terimlerle düğüm haline getirilmiş bir terimdir. Geniş olarak eşdeğerde ama hiç bir zaman eşit olmadan, 1950 ve 60'larda Üçüncü Dünya diye adlandırılan ülkelerle [modern dünya arasında] olan terslikleri içinde barındırmıştır.[1] 1980 ile 1983'de Brandt Komis-

[1] "Üçüncü Dünya-Third World" için Bkz: *Wikipedia*, "the free encyclopedia." <http://en.wikipedia.org/wiki/Third-world>.

yonu tarafından yayınlanan iki raporun da adında Kuzey-Güney sözcüklerine yer verilmesiyle popüler kullanıma girmiştir.[2] Bu raporlar, Kuzey'den, modernleşmesi için Güney'e aktarılan büyük parasal fonları desteklemek için hazırlanmıştı. Güney sözcüğü, 1990'lardaki globalleşme söylemini önceleyen bir öneri gibi ilişkilendirildi. Öte yandan, 2003'de, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) girişiminin adı olan "Global Bir Güney İçin İleri"[3] sloganı, Güney'de bulunan toplumların kalkınmaları için kendi aralarındaki etkinlikleri tesis etmeleri öz-girişimlerini başlatan bu kavrama dikkat çekmek için önemli bir rol oynadı. Terimin değişen kullanımları, değişik gündemleri imâ etmesi, Güney'in global konumu açısından oluşan süreklilikleri ve kesiklikleri ve aynı zamanda da, Güney'e atfedilen global politikadaki roller hakkında ipuçları vermektedir. Bazıları terimi coğrafi olarak açıklamaktadır; gelişmişler Kuzey yarımküre'de, gelişmemişler veya az gelişmişler Güney yarımkürede yer almaktadır, tabii iki istisna ile: Avustralya ve Yeni Zelanda.[4] Terimi eşleştirenlerin amaçlarının hiç bir zaman fiziki-coğrafya ayırımı olmamasına karşın, tüm coğrafya bölünmelerini tanımlayan terimlerde olduğu gibi (ki burada hemen akla globalizasyon terimi geliyor) oldukça karışık bir zamansal coğrafya karşımıza çıkıyor: Günümüzün Güney'i ile, 1970'lerin Güney'i ya da Dünya Savaşı sonrasındaki sömürgecilik sonrası Güney'i, topraksal ve [ekonomik etkinlik] olarak çok değişik bir bölünmeye tekabül ediyor. Gelişmemiş Eskimolar (Inuitler) Kuzey Kutbunda yaşarlarken; Güney'deki bazı eski sömürge ve sömürge sonrası kentsel merkezler, Kuzey'in metropol başkentlerine eş bir etkinlik içindeler. Günümüzdeki Güney'in bağlamı da farklı. Sosyalist seçeneğin ortadan kalkması sadece bir tek hegomonik ideolojinin ve gücün varlığını sağlamış durum-

[2] Uluslararası Kalkınma Sorunları için Bağımsız Komisyon (Başkanı'na istinaden Brandt Komisyonu). *Independent Commission on International Development Issues* (The Brandt Commission, after its Chair), *North-South: A Programme for Survival* (Cambridge, MA: MIT Press, 1980), ve *Common Crisis North-South: Cooperation for World Recovery* (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

[3] United Nations Development Programme, "Forging a Global South," *United Nations Day for South-South Cooperation*, 19 December 2004. "Global Güney" programının kökeni, 1948'deki, BM'nin Teknik İşbirliği Konferansı'na kadar giden bir yeniden kavramlaştırmadır.

[4] "Üçüncü Dünya/Third-world," in *Wikipedia*, op.cit.

da: Neoliberalizm. Bu durum, Güney'in omuzlarına, hem karşılaştığı sorunları tanımlamak, hem de global sorunları çözebilmek için oynayacağı role karar verebilmek için büyük sorumluluklar yüklemiş bulunuyor. Güney'in sorunları ve politik proje önerileri, içsel/dışsal ve maddi/ideolojik değişimler ile uyumlu zamanla değişen bir farklılaşmaya açık hale gelmiştir.

Artık, sömürge ve yeni sömürge ülkelerini modernleşmekte olan kapitalist ve sosyalist ülkelerden ayırt etmek için Alfred Sauvy'nin 1952'de eşleştirdiği Üçüncü Dünya terimininin, rdikal sol tarafından sloganlaştırılması üzerine yoğunlaşmak gerekli gözükmüyor. Üçüncü Dünya terimi, başlangıçta, bu ülkelerin moderniteye ulaşmak için uzun bir yola ihtiyaçları olduğunu ve bu yolun ya kapitalist ya da sosyalist olduğunu söylemekteydi. Terimin içinde içsel olarak sarkan bir anlam da, modernizasyon söyleminin kapitalist bir söylem olduğu ve uzun vadede tarihin sonunu getirecek olan teleolojik bir göreve sahip olarak sosyalizmin bu yolda sadece bir sapma olduğudur.[5] Herşeye rağmen, bu önkabul pek kabul görmemiştir. Kapitalizmin emperyalizm ile olan yakın ilişkisi, ulusal kurtuluş hareketlerine sosyalizmin yaptığı derin etki, Üçüncü Dünya teriminin devrimci kullanımına yol açmıştır.

Fakat, Üçüncü Dünya, moderniteye varan bir üçüncü yol olarak da kabul edilmiş ve üstelik bu, 1955 yılındaki Bandung Konferansı'na katılan Güney ülkeleri tarafından yapılmıştır. Bu kavramlaştırıcı kabul, Stalinist sosyalizme dayanmayan ve sömürgecilik ve emperyalizm sürecinde bir çıkış yolu olarak düşünülemeyecek olan kapitalizme de başvurmayan, Üçüncü Dünya Ulusal Kurtuluş Hareketlerine yüksek bir değer verilmesiyle de yakından ve hayati olarak ilgilidir. 1968 Üçüncü Dünya'nın yılıydı. O yıllarda, Üçüncü Dünya sadece ampirik bir terim değildi. Kapitalizm ve reel sosyalizmin sunduğu ikilemlerden devrimci bir kurtuluş noktası da olmuştu. Güney, tarihin kenarında mağrur bir biçimde ayağa kalkmış gibiydi.

---

[5] Üçüncü Dünya'nın bazı imâlarının klasik tartışması için Bkz: Carl Pletsch, "Üç Dünya ve Toplumsal Bilimsel İşbölümü-1950-1975-The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975," *Comparative Studies in Society and History* 23 (October 1981): 565-590. Daha yeni tartışmalar için Bkz: *Third World Quarterly*, "After the Third World?" (ed. by Mark T. Berger), 25.1 (2004) özel sayısı.

Yalnızca bir on yıl sonra, durum değişmişti. Brandt Komisyonu, Vietnam lekesini üstünde taşıyan Dünya Bankası Başkanı Robert McNamara tarafından 1977'de kurulmuştu. McNamara, kendini, [hunhar] bir Vietnam Savaşı yöneticiliğinden Üçüncü Dünyanın merhametli patronu haline getirmişti (şu andaki Dünya Bankası Başkanı olan, 2. Irak Savaşı mucidi Paul Wolfowitz'e olan benzerliği, göz yaşartıcıdır). Brandt Komisyonu, Berlin Belediyesi eski Başkanı ve o andaki Alman Başbakanı ve günümüzdeki Yeşiller'e benzer eğilimli bir sosyal demokrat olan Willy Brandt tarafından yönetiliyordu. Brandt Komisyonu, ekonomik ve çevresel global bir krizin kapıda olduğunu algılamış, insanlığın topyekûn bir kıyamette perişan olmamasının tek yolunun Güney'e sağlanacak olan parasal yardımlarda yapılacak artışta olduğunu söylüyordu. Tam on yıl sonra, Güney, on yıl önce ima ettiği dünyayı kurtaracak devrimci dönüşüm jargonundan, dünyanın topyekûn yokolmasını önleyecek, yangında ilk kurtarılacak eşya konumuna terfi etmişti. Fakat, şimdiki kurtuluş, daha önceki dünya devrimci hareketininin kurtuluşçuluğundan farklı bir noktayı işaret ediyordu. İlk Brandt Komisyonu raporunun 1981'de yayınlanması, Reagan/Thatcher devrimi denilen olgunun başlaması ve Kuzey'e karşı Doğu/Güney Doğu Asya'nın kapitalist rakip olarak ortaya çıkması, Çin'de 1978 yılında başlayan sosyalizmden geri dönüş ile aynı zamana denk gelmişti. Brandt Komisyonu'nun global Neo-Keynezyenizmi, IMF ve Dünya Bankası'nın 1980'lerdeki Neoliberal ekonomi politikalarının yanında ölü doğmuş gibiydi. Bu dönüşüm, 1990'larda Washington Oydaşması diye bilinen bir terimle ifade edilir oldu; hükümetlerin Güney'e finansal yardımlarının yerini, onlara piyasa ekonomisi uygulanmasının globalleşmenin bir lütfu olarak sunulması başlamıştı. Artık, Güney, global kapitalist bir ekonomi içinde gelişme ve kalkınma amacına yönelmeliydi. Bu yeni kalkınmacılık aynı zamanda eskiden tanımlanan ulusal kalkınma (veya bir ulusun toptan kalkınması) gibi bir amaçtan da geriye dönüş oldu. Küçük bir bakış bile, artık ulusal kalkınma amacının, bir ulusun her bireyinin toptan kalkınması değil, sadece global ekonomi ile eklemlenmesini tamamlamış kentsel ağların global ağlarla olan bileşkelerine sahip olan sektörlerin, ve kişilerin kalkınması anlamına geldiğini göstermekteydi.

Global Güney: Azgelişmişliğin Anıları

1990'ların globalizasyonu denilen, kalkınma coğrafyalarının yeniden biçimlenmesini sağlayan olgu bir anlamda, Üçüncü Dünya ve Kuzey/Güney ayırımı denilen olgunun varlığını da sorgulamaya başlattı. Halihazırda, her ikisinin arasındaki fark, Güney'deki yerleri Kuzey'e, veya tersi, taşımış bulunuyor. Sadece, kalkınmacılık başarısı olarak bazı yerlerden bazı yerlere olan göçten değil, Kuzey'de bazı, "yerel" yoksulluk cepleri yaratılmasından (Güney'e, Kuzey ile Güney'in aynı yoksunluklara ve tedavilere maruz bulunduğunu hiç mi hiç ima bile etmeden) kaynaklanan bir olgu olarak, Kuzey ile Güney'in birbirlerine benzemeye başlamasından söz ediyorum. Aynı zamanda, şimdi ülkelerarası sermayenin nakil noktalarında Güney, çok büyük global kentlere sahip durumdadır. Topraksal olarak konumlanmış farklılıklar, sadece etnik değil, aynı zamanda sınıfsal ve cinsiyet olarak üstbelirlenimlere sahip, sosyal eşitsizliklerin aracılığı ile Güney'i içsel çelişkilerin arenası haline getirirken, Kuzey de benzer sorunlarla karşılaşıyor ancak farklı kurumsal tampon mekanizmalarla.

Önemli olan, artık, Güney'in sorunlarına bulunan çözümlerin global çözümler olmasıdır –veya, en azından bu çözümlerin ulusal sınırları aşması gerekiyor. 2003'te yayınlanan UNDP'nin "Global Güney İçin İleri" projesi, tam bu anlamıyla, BM tarafından, "yeni bir kalkınma paradigması" olarak sunuluyor. Bu proje, Güney'in kendi geleceği için girişimde bulunması niyetini taşıyor. Kuzey'den gelecek olan yardım ve nimetlerin beklenmesi yerine, Güney'in topyekün bir kalkınması için, "Güney-Güney İşbirliği" diye projeciler tarafından çerçevelenmiş şekli ile, Güney'deki ülkelerin kendi aralarında birleşme çabaları içine girmesi söyleniyor: Güney-Güney İşbirliği, ademimerkeziyetçi bir işbirliği olacak ve "üçgen işbirlikleri" olarak adlandırıldığı şekliyle, Güney dışı ülkelerle de işbirliği içine girebileceklerdir. Burada anlamlı olan şudur: Güney kendini keşfetmeli ve global arenaya kendi özerkliğini, tam olmasa da en azından yarı-özerkliğini, ileri sürerek katılmalıdır. Kendini tanımlamada, bu tür bir rol, Üçüncü Dünya gibi bir tanıma da yakındır. İkinci Dünya'nın yokoluşundan bu yana, askeri güç olarak tek kutuplu bir dünya bırakarak ortadan kaybolan sosyalist dünyadan geriye, ekonomik, politik ve kültürel olarak

kaotik bağlaşıklıklarla dolu bir dünya kalmıştır. Eğer Güney kendini yeniden keşfedecekse, aynı zamanda, [bu projenin önerdiği gibi] eğer global kapitalizm ölçeğinde ve sınırlaması ile özerk bir kalkınma yolu izleyecekse, ki, bu ufuktaki tek seçenek gibi görünmektedir, Neoliberalizme karşı ekonomik seçenekler de keşfetmek zorundadır. Bu mümkün müdür?

İronik olarak, bu tür bir yeniden keşif, daha önceki Üç Dünya mekansallaştırmasının benzeri ekonomik ve politik bağlaşıklıklara geriye dönüş demektir. Aynı zamanda, Güney ve Kuzey'in birbiriyle olan düğümlenmişliğini de açıklamak ve globalizasyondan doğan mekansal (yerküresel) yeniden biçimlenmesini ve bu yapılar için gerekli olan kurumları işin içine sokmak durumundadır. Kendi kendine yardım felsefesi harikadır; fakat uygulanabilmesi için bölgesel ve ulusal özerklik gerekmektedir; bu da, evrensel olduğu ileri sürülen neoliberal piyasa ilkelerine bağlı kılınmasından çok, global kurumların [uluslararası şirket ve devletlerüstü kuruluşların] bu özerkliğe saygı duyacak bir biçimde [yeniden] düzenlenmesini doğal olarak zorunlu hale getirmektedir. Şunu da unutmamak gerekli, özerk kalkınma modeline engeller sadece dışarıda bir yerlerde değildir, Güney'deki ülkelerde belli sınıf ve gruplar çoktan ülkelerüstü ekonominin ve bu ekonominin toplumsal formasyonunun bir parçası haline gelmiş durumdadırlar ve halihazırdaki durumun sürmesi ve yaygınlaşmasının sona ermesinden büyük zararlara uğrayacaklardır. Her halukârda, bu toplumlarda, yeni sömürgecilik ve kolonyalizm deneyimlerini karşılıklı tanımak için belli bazı eğilimler bulunmakta, ki bu tanımanın tarihi, ekonomik, politik ve sosyal (ve ırksal) kenarlaştırmayı henüz sonlandırmamış durumdadır ve bazı durumlarda, kurtuluş hareketlerinin global adalet için ittifak anıları veya ortak ülküler etrafından birleşmeleri henüz unutulmamıştır. UNDP'nin Global Güney projesi, Dünya Sosyal Forumu'nda 2003'te oluşan 20'ler Grubunun insiyatifi, aralarında çok güçlü Çin, Hindistan ve Brezilya gibi Güney'li ülkelerin ele geçirdiği bir durumla aynı zamana denk gelmiştir. Güney, Kuzey'deki bazı radikal gruplarla işbirliği içinde, Dünya Ticaret Örgütü'ne (WTO) veya Irak Savaşı'na karşı yapılan protestolarda çok görünen bir biçimde yer almaktadır.[6]

[6] Iris Marion Young, Europe and Global South: Towards a Circle of Equality, Open Democracy, 20 August 2003, www.openDemocracy.net

Üçüncü Dünya eğilimlerine karşı çok da romantik olmamak için şunu da söylemek gerekli: Globalizmin gücü de bu süreçte tehlikeli sorunlara yol açacak bir niteliğe sahiptir. Kuzey ve Güney arasında sıkışmış, kalkınma başarısı ile zehirlenmiş ülkeler bulunmaktadır –belli başlıları Çin ve Hindistan'dır- ki bu ülkeler Güney'de liderlik rolü oynayabilirler ve bundan da kendi güçlerinin global arenada çoğalması kârını elde edebilirler. Aynı nedenle, şu anda bile, Çin Halk Cumhuriyeti ve Hindistan gibi ülkeler Global Güney'in liderliği için kendi aralarında bir güç rekabetine girişmiş durumdadırlar ve bu birlik düşüncesini gözardı eden ve daha da önemlisi, dışarıdan manipülasyonu, bilhassa da Güney'in isyanına karşı çok duyarlı olan ABD'den gelecek şekilde davet eden bir durum arz etmektedir.[7]

Daha köklü bir başka vahamet de, Güney'in bu ülkelerinin, faydalandıkları Neoliberal globalizasyonun baskısı altında olmalarıdır ve bu ülkeler eşitsiz gelişmenin sonuçlarından da perişan olmaktadırlar. Bu durum global kapitalizm-eşitsiz gelişmenin bölgesel niteliklerinden biridir ve vahşi eşitsizlikleri yaratmaya devam etmektedir. Hem içsel hem de dışsal bir çok zorlama bu ülkeleri globalizasyon ve neoliberal kapitalizme daha fazla eklemlenmeye doğru itmekte, aynı zamanda ise, başka zorlamalar, daha fazla eşitlik ve sosyal adalet (daha az çevresel kötüleşme'yi ekleyebiliriz) isteklerini ortaya canhıraş bir biçimde atmaktadırlar. Bu zorlamalardan hangisinin baskın olacağı sorusu henüz cevaplanmamış bir sorudur ve uluslararası topluma bağlıdır.

Çin Halk Cumhuriyeti ve Global Güney

Şimdi, her geçen gün dünya ekonomi politikasında daha güçlü bir yere sahip olan Çin Halk Cumhuriyeti açısından, Güney birliği için or-

[7] Hindistan'ın liderliği, Ranjit Devraj, "India, Brazil, South Africa Ready to Lead Global South," Interpress Service, 19 August 2005: "New Delhi Agenda for Cooperation." http://ipsnews.net/interna.asp?idnews=22714 . Brezilya'nın liderliği, Andreas Hernandez, "A Global Left Turn?" Countercurrents. http://www.countercurrents.org/glo-hernandez-150703.htm tartışılmaktadır. ABD'nin Üçüncü Dünyanın girişimlerini azaltmaya çalışması için bkz: Ferial Haffajee, "Monterrey Meet: Washington Consensus in Sombrero." <http://www. turnside.org.sg/title/twe277f.htm>. The Monterrey Toplantısı, Monterrey, Meksika'da, 2002'de Güney Devletleri – G-77'ler olarak oluşturuldu. Amaç, kalkınma sürecinde daha fazla özerklik sahibi olmaktı. ABD ise, toplantının nihai belgesinin söylediğine göre, tüm temel meselelerde söz sahibi olarak, bunu engelledi.

taya çıkmış olan vaat ve vahamete bakmak istiyorum. Son iki yıldır (2004-05), sürekli bir biçimde Pekin Oydaşması (*Beijing Consensus*) adı verilen ve neoliberal Washington Oydaşmasına alternatif olarak ortaya atılan bir yeni durumdan söz edilir oldu. Pekin Oydaşması fikri, daha önce Time dergisinin muhabiri ve şu anda Pekin'de Goldman and Sachs yatırım bankasında çalışan Joshua Cooper Ramo tarafından ortaya atıldı. Temelde, global ekonomide başarılar sağlarken, kendi özerkliğinden taviz vermeyen bir Çin Kalkınma Modeli'nden bahsetmek çok basit bir şeydir.[8] Bu tür bir Çin modeli tartışması çerçevesinde, Ramo'nun Pekin Oydaşması dediği şey, oldukça ideolojik ve çelişkilerle doludur. Buna karşın, Ramo'nun özel yaklaşımına eleştirel bakarlarken, Çin Komünist Partisi üyesi olanlar da dahil, bazı Çin entellektüelleri, bu fikrin kendi söylemleri ile benzer tonlara sahip olduğunu görmeye başladılar.[9] Bu kabul, Üçüncü Dünya ülkelerindeki entellektüeller için de, global kapitalizm çerçevesinde özerk bir kalkınma olasılığına vurgu yapılmasına yol açtı.

Global Güney'i bekleyen olanaklar ve tehlikeler, ülkenin bütünsel kalkınmasından ve sosyalist devrimin elli yıllık vaadi olan eşitlikçi ve adaletçi bir düzen kurmaktan taviz vermeden Çin Halk Cumhuriyeti'nin neoliberal global ekonomi içinde çok yüksek bir kalkınmışlık düzeyi tutturmasında yatmaktadır. Evet, bir Çin Kalkınma Modeli'nden bahsedilir olmuştur olmasına da, bu model Çin'in Güney'in liderliğine oynaması için en yanılsamacı yüzlerinden biridir. Bu modelin işlerliğini söylemek için, kalkınmanın yarattığı birçok sorunun çözümlenmesi gerekmektedir ve daha da önemlisi Çin kalkınma tarzının başka yerlerde aynen uygulanması da belki olanaksızdır; çünkü bu yol, çok özel bir devrim mirasına sahiptir ve global kapitalizmin bölgesel bir oyuncusu haline gelmesini en fazla denizaşırı Çin sermayesinin, diğer global sermayeye ön ayak olmasına borçludur.

Ne olursa olsun, yine de, Çin'in özerkliğe, eşitliğe ve sosyal adalete

[8] "The Beijing Consensus: Notes on the New Physics of Chinese Power" (London: Foreign Policy Centre, 2004)

[9] Huang Ping and Cui Zhiyuan (ed), *Zhongguo yu quanqiuhua: Huashengdun gongshi haishi Beijing Gongshi* (China and Globalization: The Washington Consensus, the Beijing Consensus, or What?) (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2005)

verdiği bağlılık yemininde önemli bir unsur vardır: hegomonik neoliberal düzenin insanlık kaderini ve toplumları toptan pazarlama ve tüm hayat damarlarını özelleştirme ideolojisine direnen bir unsurdur bu. İşte tam burada, Pekin Oydaşması denilen olgunun, bir Güney Birliği tarafından globalliğin yeniden düzenlenmesinin imkânını, hem de, bu yeniden düzenlemeyi, Kuzey'in güneyleştirilmesi sürecinden doğmuş tüm Kuzey güçleriyle işbirliği içinde yaratması söz konusudur. Çin kalkınmasının paradigmatik bir model tarafı yoktur; kendi kaderini tayin hakkı, başarılı bir globalizasyon ile birlikte yürümektedir. Washington Oydaşması'na özgün bir seçenek olarak Pekin Oydaşması, ekonomik ya da sosyal politikalar önererek değil, global politik topluluğu ekonomik kalkınma bağlamında yeniden örgütleyerek ortaya çıkabilir. Çin Halk Cumhuriyeti (ÇHC), global ekonomiye tüm bağrını açmıştır ama, Reaganist tutuculardan, ABD'nin işçi liderlerine kadar tüm grupları hayal kırıklığına uğratarak, politik özerkliğinden ve egemenliğinden zerre kadar vazgeçmemiştir. Çin kökenli Amerikan bir araştırmacı olan Colleen Lee'nin yaptığı güncel bir araştırmaya göre, yüzelli yıllık Çin-Amerikan ilişkileri tarihindeki tek ortak tema, Amerika'nın Çin'i kapitalist yapma arzusudur ki, bu birdenbire en başarılı olduğu noktaya gelindiğinde bir kabusa dönüşmek üzeredir.[10] Bu doğal ki, daha büyük bir global projedir. Globalizasyon tüm yerküreyi en gelişkin kapitalist ülkelerin yani ABD ve Avrupa'nın önderliğinde, kapitalizme dönüştürmeyi öngörmektedir. Globalizm öte yandan, temel gerçekliğini, yerküreyi birleştiren yerelleştirilmiş kapitalizmlerden almıştır fakat bu yerellikleri yeni tarzlarla da bir güzel bölmüştür. Globalizasyon ideologlarının aksine, özerkliğe ve kendi kaderini tayin isteğine duyulan açlık yer küreden yok olmamıştır; varolanlara yeni boyutlar katarak, global iletişimin ve kurumlaşmanın bir sonucu nolarak, yeni güçler kazanarak dallanıp budaklanmıştır; o kadar dallanmıştır ki, eski özerklik ve kendi kaderini tayin kavramlarını karmaşıklaştırmış ve varolanlara yeni talepler eklemiştir.

ÇHC'nin son yirmi yılda özerklik ve kendi kaderini tayin arayışı sadece içsel ekonominin denetimini sağlamak değil, çoktaraflı uluslara-

[10] Colleen Lee, *America's Asia: Racial Form and American Literature*, 1893-1945(Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

rası ilişkilere girerek, ABD'nin ikili uluslararası ilişkileri kurma yönelimine karşı bir politikadır. Pekin Oydaşmasının en önemli yanı, global ilişkilerde, zaten ekonomik ilişkilerde varolan, yeni bir çoktaraflı politik global yaklaşım sergileyerek, kültürel ve politik çeşitliliği kabul eden ve aynı zamanda globalizmin hegemonyacılıkla sonuçlanması kaçınılmaz olan evrenselcilik içinde homojenleştirmesine karşı koyan, ortaklığı ve farkı bir arada fark eden yanı olabilir. Deng Xiaoping'in 1980'lerle başlayan reformları, politik doğruluktan çok, ekonomik ilişkilerin önceliğine yer açmıştır.

Bu amaçların peşinde olan Çin Halk Cumhuriyeti son yirmi yıldır, ABD'nin ekonomik ve politik hegemonyasına, doğrudan ABD'ye karşı çıkmaksızın meydan okuyan bir politika izlemektedir. Başka bir hayret uyandıran durum da, ÇHC'nin ABD'li çokuluslu şirketleri de dahil olmak üzere, tüm çokuluslulara kapılarını açmış olarak kendi iç ve dış ilişkilerinde yer vermektir- bu pekâla, politik oportunizm ile veya neoliberalizmi bir paradigma haline getirme kuşkusu olarak da görülebilmektedir. Global kapitalizmin Georges Soros veya Bill Gates gibi önderleri, bu yönde bazı kuşkularını dile getirmişlerdi, ve bir Goldman Sachs çalışanı tarafından Çin Kalkınma Modelinin (Pekin Oydaşması) seslendirilmesi de büyük şirket sermayesi ile Pekin arasında bir oydaşmanın belirtileri olarak okunabilir. Andre Gunder Frank, Giovanni Arrighi ve İmmanuel Wallerstein gibi Dünya Sistemi analizcileri, uzun zamandır, dünya kapitalizmin merkezinin Doğu Asya'ya kayma sürecine girdiğini söylemektedirler. Pekin çevresinde varolan bu yeni bağdaşmalar, bu tür bir gelişmenin kanıtı olabilirler, ancak Doğu Asya'nın mekansal yeniden biçimlenmesinin yukarıda sözünü ettiğim gelişmeler çerçevesinde ve en önemlisi de yeni mekansal ve sosyal iş bölümü açısından ulusal yüzeyler olarak ya da toplumsal ve kültürel olarak homojenleşmiş ulusal alanlar olarak bir Doğu Asya'dan bahsedemeyeceğimiz akılda tutulursa. Yani, bir başka deyişle, global ekonomi içinde önemli bir role sahip oldukça, Doğu Asya da kendi içinde değişimlere uğradı ve [global ekonomi tarafından] yeniden biçimlendirildi. ÇHC, kendini sadece Doğu ile değil, Güneydoğu Asya ve Pasifik ile de bütünleştirmeye çalışıyor. Hâtta, Çin, Hindistan ve Brezilya'nın yeni Üçüncü Dünya üçgenini yaratacağı ve bunun da ABD ile Avrupa'ya karşı

ekonomik ve politik karşı koyma anlamına geleceği konuşuluyor.[11] Bu tür yeni ağlar, sadece ekonomik ve politik değil, jeopolitiktir de, global hammadde kaynakları açısından yeni bir paylaşım rekabetini öngörürcesine.

Pekin, Üçüncü Dünya, ya da Global Güney için yeni bir yerçekimi merkezi haline geliyor olabilir; Global Kapitalizmin şafağında yeni bir Bandung da doğuyor olabilir; her ne kadar artık sömürgeciliği yoketmeye veya "üçüncü yol" arayışı içine girmeye pek ihtiyaç kalmamışsa da, geçmişte sömürgeci modernizmin oluşturduğu sömürgeleştirilmiş ve kenarlaştırılmış olan dünyanın sesini Global Modernite dünyasında duymak için görünürde başka bir seçenek kalmamışa benziyor. Şu da önemlidir: Global Güney etrafında yeni bir global düzenin zorlanması, Çin, Hindistan ve Brezilya'nın, belki de Güney Afrika'yı da dahil edebiliriz bu üçlüye, şu anda işaretlerini gördüğümüz ulusalcılıkları içinde kurban edilmemesi gereklidir. "Ademi merkeziyetçi bir işbirliği" pekâla, iktidar heveslerini dizginlemek için kullanılabilir bir yöntem olabilir. Aslında, bir başkentin ya da ulusun adından ziyade "Global Oydaşma," daha fazla tercih edilmelidir.[12] Ne ad verirsek verelim, hegemonik bir İmparatorluğa karşı global bir oydaşma sadece yeni uluslararası ilişkilerin oluşması için değil; toplumların içsel sorunlarını

[11] Jerry Harris, "Emerging Third World Powers: China, India and Brazil," *Race and Class*, 46(3)(2005):7-27. Bu öngörüler oldukça anlaşılır olmakla birlikte, bu yolda bir yığın zorluğunu da teslim etmemiz gerekli. Üçüncü Dünya, hâlâ ondan bahsedebiliyorsak, sömürülmesini ve emperyal güçlerin boyunduruğuna girmesini kolaylaştıran kendi bölünmüşlüğünden çok çekiyor. Üçüncü Dünya seçkinleri, global kapitalizm içinde giderek daha fazla boğulmuş durumdalar ve ülkelerüstü kapitalist bir sınıf olmak üzere davet ediliyorlar. Bu konuda Hindistan'ın tartışıldığı bir kaynak için bkz: Ravi Palat, "India Suborned: The Global South and the Geopolitics of India's Vote Against Iran," in Japan Focus, <Japanfocus.org>, 24 October 2005, 6pp.

[12] "Global Akit" (Global Covenant) iki çalışmada yer almış durumda: David Held, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus* (Cambridge, UK: Polity, 2004), and, Robert H. Jackson, *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States* (New York: Oxford University Press, 2004). Global Güney de kullanılsa, bu türlü eşleştirmelerin içinde, neoliberal globalizasyon ile kenarlaştırılmış ve itilip yok edilen dünya nüfusunun çok büyük çoğunluğunun yer aldığını vurgulamak benim için kelimelerden daha önemli. Bu tür bir Oydaşmada kuşkusuz ÇHC'nin hayati rolünü hiç kimse yadsıyamaz, hele, Mao Zedung'un kendi ülkesini, 1970'lerde, İkinci (sovyet sosyalist) ve Birinci Dünyanın (kapitalist) arasına koymuşken veya Avrupalı Kuzey ile şimdiki Güney arasında bulunurken.

çözmeye yarayacak çok uzun erimli uygulamalar yaratacaktır. Neoliberalizmin global egemenliği, uluslar arasında sosyal adaleti ve refahı sağlayacak toplumsal ve politik alanlar yaratmayı yok eder. Eğer, artık iç ve dış arasında çok açık sınırlar çizilemiyorsa, alternatif global düzen, yerel özelliklerin ve doyurulması istenen ihtiyaçların üzerine inşa edilecektir. Bu amaca yönelik hiç bir eylem, artık kendini, global kapitalizmle olan "bağını" kopartmak gibi beyhude umutlarla oyalayamaz.

Global sorunlar için düşünülen çözümler de, öngörülerinde global olmak zorundadır. ÇHC'nin özel durumunda, son otuz yılda yaşanan "açılma ve reform" (*gaige kaifang*) artık geriye döndürülemez. ÇHC'nin global kapitalizme tam asimilasyonuna dair göstergeler de vardır. Fakat başka olasılıklar da mümkündür ve bu olasılıkların gerçeğe dönüşmesinin en önemli itkisi, sosyalizm-sonrası bir düzenin, global güçleri neoliberalizmin evrenselci tutumuna karşı yeniden biçimlendirme yeteneğine bağlı olabilir. Özerklik için yüz yıllık bir sosyalist arayış, tam da güncel ekonomik gelişmelerin ve başarıların desteklediği bir tarzda, ÇHC'ni, alternatif bir global düzenin lideri haline getirmektedir. Bu yeni global düzen, öyle bir düzen olabilir ki, her bir farklı toplumun kendi iç gelişmesi ve kalkınması için vazgeçilmez koşulları yerine getirmek için elzem çerçeveyi hazırlayabilir.

Global Sorunlara Global Çözümler

Son iki yılda, Pekin Oydaşması fikrinin kendi içinde bir hayat kazandığı görülüyor. Neoliberal globalizasyona alternatif bir düzenin aranması hevesi, bu terimi Üçüncü Dünya ülkelerinin yanısıra, eski İkinci Dünya (eski sovyet) ülkeleri içinde de ilgi çekici hale getirdi. Şok tedavilerden iyice bıkmışlık, 1997'deki Asya kriziyle birleşince, ÇHC'nin ekonomik kalkınması kalkınmakta olan ülkelere bir seçenek gibi göründü. Dışarıdan bakılınca da, Çin'in başarısının, Pekin hükümetinin kendi gündemini takip ediyor olması biçiminde yorumlandı. Brezilyalı lider Lula DaSilva, ÇHC için takdirlerini; bütünsel kalkınma yeteneğine ve özerkliğini ve egemenliğini teslim etmeden globalleşmesine duyduğu hayranlığı belirtiyordu.[13] Buna mukabil, Pekin de boş

[13] Luiz Inacio Lula da Silva, "O Gigante e a globalizacao" (Gigantic and Globalized), *La Insignia*, 22 May 2001<http://lainsignia.org/2001/mayo/ econ_016.htm>. Öğrencim Ana Candela'ya bu metni benim için çevirmesi nedeniyle teşekkür ederim.

durmayarak, dünyada kendisine duyulan bu hayranlığı çoktaraflı anlaşmalar imzalayarak ve Pekin Oydaşması prestijini kullanarak, pekiştirdi. ABD yönetiminin askeri güç kullanarak egemenlik peşinde olması nedeniyle sarsılan prestiji ve bu süreçte, bir çok ülke için gerçekten alternatif bir global düzene ihtiyaç duyulması, Pekin Oydaşması'nın çekiciliğini arttırdı. Bu aşamada Çin Modeli'nin bu yeni düzen arayışı için kullanılabilir olup olmadığı ayrı bir sorundur. "Yerellik" (*localization*), Çin'in global ekonomiye katılmasının en önemli unsurlarından biridir. Yerellik daha önce de Çin Devrimi için önemli unsur olmuştu. Global açılımda, yerellik, hiç kuşku yok ki, ekonomiyi, bir yerellikten diğerine sürekli olarak değişen yerel ihtiyaçlara uydurmak demektir. Bu anlamda, altarnatif bir dünya düzenin global kurumlaşmasına işaret eden Pekin Oydaşması ile Çin toplumundaki yerel ihtiyaçların tatminine yönelik Çin Modeli arasında bir çizgi çizmek gerektiğini sanıyorum. Bu fark, daha önceki dönemleri hatırlatıyor: o zamanlar da Çin Modeli, sosyalizme giden özgün Çin tarzını tanımlıyordu, sosyalizmin global ihtiyaçlarını yok saymadan.

Bu sorunların yakıcılığı ve aciliyetini temel alarak, çağdaş duruma bakmak çok önemlidir. Çin ekonomisinin yadsınamaz başarısı, bu başarının yarattığı sorunlara karşı bizi körletmemeli, üstelik bu iki durum da, yabancıların hayranlık duyduğu aynı yerde olmaktadır. ÇHC ekonomisi, hiçbir zaman bütünleşmiş değildir ve mekansal ve toplumsal olarak eşitsiz gelişmenin tüm zayıflıklarını ve sakıncalarını taşımaktadır. Hava kirliliği bazı yerlerde o kadar yoğundur ki, halkın zarar görmesi ve sağlığını yitirmesi için ek nedenler olarak çözüm beklemektedir. Nüfusun belli kesimlerinde ise, inanılmaz bir servet birikimi sağlanmıştır. Kentsel orta sınıfın patlayışı, nüfusun çoğunluğunu oluşturan kesimlerde temel refah koşullarının azalmasına ve hâtta yok olmasına yol açmıştır.

Neoliberalizmi bir kol uzaklıkta tutma yeteneği, Çin ekonomisini, global neoliberal ekonomiyi ve onun yarattığı sorunları uzaktan idare edebilir konuma sokmuştur. Toplumun Wal-Martizasyonu yaygınlık ve güç kazanıyor görülmektedir. Tüketim kültürünün sadece kentsel merkezlerde değil, kırsal alanlarda da yayıldığı iyice belirgindir ve ÇHC, içsel olarak iktidarın yapılanmasında, global sınıf ayırımlarının

ayarına ulaşmış görünüyor.[14] Bu oluşumlar tabii ki pek iyiye işaret değil.

[Bu olumsuzluklara] eş olarak şu önemlidir ki, bu sorunlardan bahsederken, dışarıdan bakanlarca büyük hayranlık duyulan Çin kalkınmasının, neoliberal ekonominin bir sonucu değil, sosyalist devrimin mirası olduğu unutulmamalıdır. Ulusal ekonominin bütünleşmesi, özerk gelişme, politik ve ekonomik egemenlik, sosyal eşitlik, tüm bunlar, Çin devrimi kadar eski temalardır ve seslendirilmeleri sosyalist devrim içinde gerçekleştirilmiştir. Bir yazar, bu olguyu "1978 sonrası reformların tamamı, daha önceki rejimin başarıları üzerinde yükselmiştir" diye anlatmaktadır.[15] 1978 sonrası gelişmeler, bu günlerde, devrimci sosyalizmin başarısızlıklarının sonucu olarak gösterilmeye çalışılmaktadır. Oysa, devrimci sosyalist uygulamalar, sadece Çin'in global ekonomiye özerk bir biçimde katılmasını sağlamış değil, aynı zamanda, giderek yok olsa da, global neoliberal ekonomiye katılımın en önemli koşulu olan asgari toplumsal refahı da sağlamıştı.

Bu gelişmeler nasıl sonuçlanacak, göreceğiz. Ancak, tam bu yol kavşağında, Çin'de artık terk edilmeye başlanan, sosyalist politikaların nasıl bir toplumsal bütünlük ve refah yarattığını yeniden keşfetmenin can alıcı noktasındayız. Sosyalizm, her şey bir yana, kamu politikalarına, piyasa ekonomisinin veya yeni teknolojik buluşların vahşetinden korumak için ve amaç olarak kalkınma değil, araç olarak kalkınmayı sokan bir olgudur. Global Güney'in kökü, eski Üçüncü Dünya'nın kurtuluşçuluğu görüşüne sahip ve bu görüşün hâlâ insanı amaç alan kalkınma sürecinde oynayacağı role bürünmesinde öneminin algılanmasına ve değişen dünya durumuna bir peçe olmamasına çalışılması gereklidir.

Çeviren: Veysel Batmaz

---

[14] Bu oluşumların daha ayrıntılı bir tartışması için bkz: Arif Dirlik, "Markets, Culture, Power: The Making of a `Second Cultural Revolution' in China," in Dirlik, *Marxism in the Chinese Revolution*, pp.285-318.

[15] Kavaljit Singh, "From Beijing Consensus to Washington Consensus: China's Journey to Liberalization and Globalization," *Asia-Pacific Research Network*, 3pp., p.1<http://www.apmet.org/journals/6/v7-3.htm>. Konuyla ilgili olarak şu kaynaklara da bkz: Arif Dirlik and Maurice Meisner (ed), *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism*(Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1989).

Tarihte ve Bellekte Devrimler:
Tarihsel Perspektiften Kültür Devrimi'nin Politikası

Bu yazıda Çin'de 1960'larda gerçekleşen Kültür Devrimi'ne dair yakın zamanda yapılan değerlendirmelerin sunduğu belli sorular üzerinde duracağım. Kültür Devrimi kendi içinde zaten çarpıcı ve önemli bir tarihsel olay. Onu günümüzde özellikle önemli kılan şey ise Çin Devrimi'nin bütününe, genelde de devrimlerin, modernite fenomenleri olmaları meselesine dair soruları gündeme getirmesidir. Esas mesele devrim-sonrası bir çağda devrimlerin ne işe yarayacağıdır. Bu çağ, kendine dair imgesinde sadece devrimler tarihi ile değil, devrimleri hem üreten hem de onlar tarafından üretilen bir modernite ile de kopuşu ön-gerçek olarak kabul etmektedir.

Aşağıda, Kültür Devrimi'ne dair soruları onun çağdaş temsillerinden ayırmak için çaba harcarken, bu tartışmada asıl üzerinde duracağım şey bizzat bu temsiller olacaktır. Bu temsillerin iki yönü üzerinde duracağım. Birincisi, devrimlere dair bellek ve tarih meselesi. Belleği tarihle nasıl bağdaştırmamız gerektiği sorusu, son on-yirmi yılda temel bir mesele olarak ortaya çıktı; özellikle Soykırım ve İkinci Dünya Savaşı'na, aynı zamanda da devrimci miraslara dair sorulara bağlı olarak. Belleğin tarihteki yeri üzerine pek çok tartışma yapıldıysa da, doğrudan *tarihçilerin* bellekleri üzerine göreceli olarak daha az tartışma yapıldı. Kültür Devrimi bu açıdan benim kuşağımdaki tarihçilere ilginç sorular sunuyor. Bu tarihçiler Kültür Devrimi ve 1960'lardaki di-

ğer olaylar ile radikalizme kaymış, ancak yakın zamanda entelektüel anlamda kurucu nitelikteki bu olayı "unutma" eğilimi göstermişlerdir. Bu "unutma"nın ortaya çıkardığı sorular, aşağıda da iddia edeceğim gibi, dokümantasyon, tarihsel revizyonizm vb. teknik tarih yazıcılık sorularıyla kavranamazlar ve sadece Kültür Devrimi'ni değil, bir fikir olarak devrimi sorgulayan bugünün önemli dönüşümleri ile de ilgilidirler. Geçmişle hesaplaşmanın hayli yaygın olduğu günümüzde bence tarihçilerin unuttukları anıları ile hesaplaşmaları önemlidir. Tarih çalışmaları açısından böyle bir yüzleşme önem taşımaktadır, çünkü tarihçilerin belleklerinin onların tarihsel değerlendirme ve açıklamaları ile olan ilişkisinin aydınlatılmasını gerektirir. Tarihçilerin, kendilerini tarihçi yapan deneyimlere ilişkin çok fazla anısı olabilir, bu yüzden perspektif değişmelerine nostaljik bir direniş gösterebilirler. Öteki uçta ise tarihçilerin eski perspektifleri anlamsız sayıp bir yana itmeleri de mümkündür, bunun arkasında pekala 'objektif bir neden değil, tarihçinin çevresinde ve bilincinde meydana gelen değişikliklerden dolayı rahatsız edici bir hal alan o perspektifleri unutma arzusu yatabilir. Burada mesele sadece, ezelî bir sorun olan, tarihçinin bugününün geçmişin kuruluşu ile ilişkisi değil, geçmiş ile bugün arasında bariz bir süreksizliğin olduğu bir zamanda, tarihçinin bugününün kendi geçmişi ile ilişkisi meselesidir.

Tarihsel bellek ve unutma meselesi, söylemeye bile gerek yok, yalnızca akademik bir sorun değildir, günümüzü kavramada ve ona müdahale etmemizde de son derece belirleyicidir. Charles Maier tarihçileri "bellekle ilgili çıkarlara" dair sorular sorarken ihtiyatlı olmaları yönünde uyarır: "Psikolojik, varoluşsal ve politik çıkarlar. Çünkü bellek, sosyal veya politik bir boşlukta oluşmaz" (Maier, 1993: 136). Ne bellek ne de unutma, ne de onlardan beslenen tarihsel bilinç tamamen masumdur. Bence bugün için temel soru, bugünü de eleştirmemizi sağlayan geçmişe dair eleştirel bellekler ile çağdaş iktidar biçimlerini meşrulaştırmaya hizmet eden ve bugünün eğilimlerine uyum sağlayan bellekleri birbirlerinden ayırmaktır. Bu açıdan devrimler özellikle önemlidir; uzun bir zaman katı bir fütüristik ilerlemecilik ile bir arada anılan bir fenomeni geçmişe hapsetmek, kaçınılmaz olarak, bugün ile geçmiş arasındaki ilişkiye dair günümüzdeki nosyonlarla ilgili sorular doğuracaktır. Böylelikle, bugünün kendine dair imgesinde bulunan

geçmiş karşısındaki üstünlük duygusunun da biraz olsun sarsılacağını umuyorum.

Tartışmayı bağlarken devrimci geçmişe yönelik tutumlardaki değişikliği devrimleri sosyal dönüşüm ve özgürleşme güçleri olarak görmekten, geri kalmışlık, baskı ve terör yaratan olaylar olarak görmeye- açıklamaya yardım edecek günümüzdeki değişimlerin bazıları üzerinde duracağım. Çıkış noktam, bir Çin tarihçisi olarak kendi deneyimimden kaynaklanan bir soru, ancak umarım daha geniş içermeleri vardır: Neden, yalnızca yirmi-otuz yıl önce çok şey ifade eden devrimler artık pek bir anlam taşımıyor? Bu soru, tarihe ve tarihçiye dair diğer soruları da gündeme getiriyor. Çok büyük dönüşümlere uğrayan koşullar mı devrimleri tümüyle anlamsızlaştırdı; yoksa biz mi, pek çok insana iki yüzyıl boyunca çok şey ifade eden bir olguyu artık anlamayacak hale geldik? Bence açıklamada ikisi de kullanılabilir, fakat aşağıda da iddia edeceğim gibi hangisinin kullanılacağı bugüne dair içermeleri nedeniyle son derece önemlidir. Devrimler farklı şekillerde tarihselleştirilebilir veya unutulabilir. Aşağıda, devrimlerin bugünkü -bugüne dair pek çok şeyi de "unutmamızı" gerektiren- "unutuluş" tarzının, günümüze ilişkin içermelerini sorgulayacağım. Amaçlarımdan biri, geçmişin karmaşık olgularını anlatmak için kullanılan, aralarında "otoriteryanizm"in de bulunduğu kategorileri sorgulamaktır. Devrimi, her şeyden önce sadece geçmişi değil, günümüzdeki radikal olasılıkları da "baskılayan" çağdaş "baskı stratejileri"ni yeniden düşünmek için gündeme getiriyorum.

Aşağıda şu tezi savunuyorum: Bugünün sağladığı tarihsel perspektif geçmişe dair yeni eleştirileri mümkün kılar ancak, sahiden eleştirel bir tarih yazıcılığı iddiasında bulunabilmek için geçmişin eleştirisini yaparken nihai hedef, bugünün eleştirisi olmalıdır. Unutmada, özellikle de devrimci geçmişi unutmada kendini gösteren çağdaş bir "süreksizlik rejimi"[1] için bu öncülün -ne kadar basmakalıp da olsa- önemli olduğunu vurgulamayı umuyorum. Tarihi tarihçinin yaptığı -hele de yazar üzerine yapılan postmodern vurgudan sonra- yeni bir keşif değil. Bu vurgu, en aşırı biçiminde, geçmişe söylemsel kuruluşu dışında bir gerçeklik atfetmez ve tarihi tümüyle bugüne yerleştirir. Geçmişi ya-

[1] Bu kavramı Pierre Nora'dan alıyorum (Nora, 1989:17).

pıbozuma tâbi tutanlar yapıbozumu nadiren kendi pratiklerine doğru genişletirler; burada, terimi günümüzdeki eleştirel özdüşünümselliğin *(self-reflection)* sınırlarını temsil ediyor görünen, narsistik bir kendini yapıbozuma uğratma anlamında değil de, söylemsel pratiklerin söylemlerin ürünleri ve üreticileri olan iktidar yapıları ile ilişkisi anlamında düşünmek gerekir. Devrim üzerine tartışmalarda eleştirel bir etkisi olabilecek diğer bir basmakalıp bilgi, temsil ile iktidar arasında bir ilişki olduğudur; devrimin çağdaş temsilleri çağdaş iktidar yapılarının kendine dair imgelerini yansıtır ve aynı yapıların bugün ve geçmiş üzerindeki iktidarının eklemlenmeleri olarak karşımıza çıkar. Geçmiş ile bir kopuş düşüncesi, bugünü geçmiş karşısında ayrıcalıklı kılar, ayrıca bugünü, geçmişin eleştirilmesinden elde edilebilecek eleştirel bir bakış açısından uzaklaştırır. Bütün çelişkileriyle devrimler hâlâ bugün çok ihtiyaç duyulan eleştirel bir amaç için gündeme getirilebilirler; ayrıca geçmişin haklı ve gerekli eleştirisini, çağdaş iktidar yapılarını bilerek veya bilmeyerek meşrulaştırmaktan -belki de bunun zeminini hazırlamaktan- kurtarabilir.

Fakat devrim konusu, eleştirel bir akademisyenlikten veya varolan iktidar biçimlerinin eleştirisinden daha fazlasını içerir. Bütün kusurları, eksikleri, başarısızlıkları ve bazen yaydıkları dehşete rağmen devrimler, temel sosyal, politik ve kültürel dönüşüm imkânları için birer örnek oluşturdular ve sosyalist devrimler örneğinde de kapitalist moderniteye alternatifler olabileceğini gösterdiler. Bu, devrimlerin şimdi kınanmalarının gerisindeki neden olabilir; yani devrimler yalnızca terör eylemleri yüzünden değil, bu eylemlerden sorumlu tutulan radikal söylemler yüzünden kınanıyorlar. Bu yaklaşım, yalnızca tek tek tarihsel olaylar olarak devrimlere değil, bizzat radikal yapısal dönüşüm fikrine karşıdır. 1930'larda Çin'deki Guomindang rejimi, komünizmin başarısını, muğlak bir takım sözlerle sosyal fenomenler üzerine konuşuyor olmasıyla açıkladı. Son yıllarda birçok ABD'li politikacı, sanki bu şekilde konuşmak sınıfları ortaya çıkaracakmış gibi, sınıflar hakkında fazla konuşulmasın diye uyarıda bulundu. Linguistik dönemecin, devrimci söylemlerin devrimleri ortaya çıkarabileceği teşhisi yeni bir şey değil, ancak devrimlere herhangi bir önemli sosyal ve politik temeli layık görmeyen linguistik dönemece hiç itiraz etmemek, post-mo-

dernist, post-yapısalcı sosyal bilimdeki muhafazakâr eğilimin bir göstergesi olabilir.[2]

Benzer şekilde devrimleri yeniden gündeme getirmek basitçe şu ya da bu devrimin erdemlerini veya kusurlarını ortaya koymak değil, alternatif sosyal varoluş ve örgütlenme biçimlerinin mümkün olduğunu söylemektedir. Radikal perspektiflerden, devlet sosyalizmlerinin yıkılışının, gündelik hayatta temellenmiş, kapitalizm için olduğu kadar modernleşmeci bir sosyalizm için de istenmeyen bir şey olan çeşitli radikal sosyal projelerin yeniden farkedilmesine imkân tanıdığı söylenebilir. Ayrıca geçmişin devlet sosyalizmi projeleri en temel sözlerini yerine getiremezken, onların devrimci miraslarının, unutulabilir bir geçmişten öteye gidip gitmediği de şüphelidir. Bence devrimin mirasları ve onun ilham verdiği alternatifler arayışı, günümüzde halen varlığını çeşitli hareketlerde sürdürmektedir, bu hareketler, devlet sosyalizmlerinin bürokratik devletler aracılığıyla elde etmeye çalıştığı şeyi aşağıdan yukarı doğru elde etmeye çalışmaktadırlar. Söz konusu hareketler sadece geçmiş otoriteryanizmin değil, çağdaş kapitalizmin yapılarının (diğer şeyler yanında) ayrılmaz bir parçası olan otoriteryanizmin de bir eleştirisini dile getirir; çağdaş kapitalizmde demokrasi pazar demokrasisini pek aşmaz ve pazarlar bugüne kadar tarihte görülmedik ölçüde güçlü denetim aygıtları sağlarlar. Geçmişin kusurları ile uğraşmak bizi, şimdi çağdaş sosyal hareketlerde farklı biçimlerde ifadesini bulan, devrimlerdeki demokratik itkiye karşı körleştirebilir. Daha önceki demokrasi ve sosyal adalet projelerinin çağdaş biçimleri olan ve aynı zamanda, uygulanan önceki yöntemleri reddeden bu hareketlerin varlığı, geçmişe, onun muhafazakâr veya gerici bir yeniden onaylanması tuzağına düşmeden, bir kaynak olarak başvurmayı mümkün kılar. Bu hareketler, tarihsel süreksizliğe övgü düzenlerin aksine, hem iktidar yapılarında hem de onlara karşı muhalefette bugünün ve geçmişin sıkı sıkıya bağlı olduklarını hatırlatırlar.

Bildiğimiz şekilleriyle devrimler pekâla geçmişe ait olgular olabilirler. Devrimleri mümkün kılan sosyal güçler büyük ölçüde dağıldılar ve devrimci söylemin hiçbir derecesi devrimleri mümkün kılan politik

[2] 'Linguistik dönemeç' hakkında Fransız devrimi ile bağlantısı kurularak yapılan eleştirel bir ana-liz için bkz. Chartier, 1997: 72-80.

kimlikleri ortaya çıkaracak gibi gözükmüyor; buna sınıf kimlikleri kadar ulusal kimlikler de dahil. Diğer yandan, geçmişte devrimlerin gerçekleşmesine neden olan koşullar pek ortadan kalkmadılar, hem yapısal koşullar hem de geçmişe oranla çok daha kuvvetli ve öngörülemez olan kapitalist modernite güçlerinin yarattığı alt üst oluşlar bugün de kendini gösteriyor. Bu alt üst oluşlar şimdi farklı türde kimlikler yaratıyorlar. Bunlar, en görünür biçimleriyle, muhalefeti ve varolan iktidar şekillerini başka alanlara kaydırıyorlar. Bugünlerde aralarında en güçlü olanları da din ve etnisite alanları. Son derece parçalayıcı olan ve bana göre baskıcı soyutlamaların yeni şekillerini üreten bu muhalefetlerin yanısıra uzun zamandır varolan cemaat ideallerini dönüşmüş biçimlerde yaşatmaya ve tazelemeye çalışan, gündelik hayata dayalı hareketler de var. Devrimleri unutma akımıyla beraber üzerinde pek düşünülmeden bir tarafta bırakılan politik dile başvuracak olursam; devrim, son yıllarda sağın güçleri tarafından gasp edildi. Geçmişin devrimlerini tekrar hatırlamanın temel bir gerekçesi, demokrasi ve sosyal adalet projelerine bağlılığını koruyan sol hareketleri güçlendirmektir.

Çin'deki Kültür Devrimi, bu soruların bazılarını incelemeye yönelik önemli bir örnek sunuyor; hem bellekte canlı olduğu için hem de onu bugüne taşıyan karmaşıklıkları nedeniyle. Çin devrimi, hem bir sosyalist devrim, hem de bir Üçüncü Dünya devrimiydi; milliyetçi ve sosyalist amaçlar birbirlerini güçlendirdiler ve birbirleri ile çeliştiler. Sınıf meseleleri devlet meseleleriyle çatıştı, kalkınmacılık bir gerilla devriminden beklenen köye yönelik planlar ile bağdaşmadı. Çin devrimi kendini hem kapitalizme, hem de Sovyet sosyalizminin temsil ettiği sosyalist modernleşmeciliğe bir alternatif olarak sundu. Devrimin son safhasında ilan edilen retrospektif olarak tüm bir Çin devrimi kavrayışını şekillendiren Kültür Devrimi, Regis Debray'in özlü ifadesi ile "devrim içinde devrim"di, bütün devrimci rejimleri kuşatan çelişkileri ortaya çıkartan bir devrim. Kültür Devrimi'nin yarattığı büyük kargaşa ve teröre rağmen Komünist Parti liderliği, ülkeyi daha radikal bir şekilde kapitalizme açtığı halde, sosyalizme bağlılığını terk etmedi. Başka bir yerde 'postsosyalizm' diye nitelendirdiğim bu sosyalizm, rejimin, en azından şimdilik varlığını sürdürme ve gelişme yönündeki kayda değer yeteneğini açıklayabilecek bir politika ve deney serbestliğine izin vermiştir. Bu serbestliğin önemli boyutlarından biri rejimin

ve nüfusun devrimci geçmişe dair ilginç esnekliğidir; Çin üzerine çalışan birçok akademisyen ve bazı Çinli entelektüeller arasındaki, devrimi belleklerden silme isteğinden büyük oranda ayrılan bu tutum Çin'in geleceği hakkındaki süregiden kaygıyı açıklayabilir.

Aşağıda ele alacağım konular en iyi şekilde Kültür Devrimi'nin tarihsel (sonradan) kavranışında ortaya çıkan bir paradoksla ifade edilebilir. Kültür Devrimi, Mao Zedung ve destekçilerinin çok yakın bir tehlike olarak gördükleri, sosyalizmden kapitalizme kayışı engellemek için gerçekleştirildi. Kültür Devrimi'nin sonundan itibaren gerçekleşen şey de bu oldu. Deng Xiaoping önderliğindeki Çin toplumu kapitalist dünya sistemine katıldı ve şu anda sadece adı sosyalist. Komünist Parti'nin diktatörlüğü de devam ediyor. Yani, Kültür Devrimi'nin gerçekleştirilmesini meşrulaştıran öngörü, devrim sonrasında doğrulanmış oldu. Öyleyse neden Çin'de ve Çin dışında pek çok çevrede varlığını sürdüren Kültür Devrimi imgesi, liderlerinin ve destekçilerinin iktidar isteklerini tatminden veya aykırı ideolojik düşüncelerine hizmet etmekten öte pek bir amaç taşımayan, tarihsel olarak anlamsız ve sapkın bir girişim şeklindedir?

Bu soruya verilebilecek birden fazla cevap var; fakat cevap ya da cevaplar ne olursa olsun, iki problem kümesi ile ilgilenmek gerekli diye düşünüyorum. Bir küme, Kültür Devrimi'nin kendi başarısızlıkları ile ilgili. Devrimler, amaçlarına ulaşmayı başardıklarında bile trajik olaylardır; başarılamayan bir devrim belleklerde yalnızca, devrimlerin kaçınılmaz olarak ortaya koyduğu çıplak baskıların ve zulmün hatıralarını bırakacaktır. Bu örnekte Kültür Devrimi, başarısız olduğu için, kapitalizmi tarihsel olarak meşrulaştırmış ve aynı zamanda devrimin beyhudeliğini göstermiştir. Tarihsel bellekte kalan ise milyonlarca insanın boşu boşuna maruz kaldığı keyfi zulümdür.

Meseleyi burada, bugünlerde hep bırakıldığı yerde bırakmak bugünün ideolojisinin tuzağına düşmektir. Bu ideoloji, bugünün teleolojisi içinde, öncekilerden farklı tarihsel sonuçları tasavvur eden geçmiş alternatiflerin anılarını silmeye çalışır. Kültür Devrimi'nin gerçekten eleştirel bir değerlendirmesi onu, kendi iddiaları ve fiilleri karşısında, bugünün ideolojisinin tuzağına düşmeden, eleştirel bir şekilde kavramayı gerektirir, epistemolojik olan ikinci bir problem kümesi ile de il-

gilenmeliyiz; bu da, bizim Çin'i bilme, son iki yüzyıl içerisindeki (sosyalist veya diğer) devrimleri anlama yollarımıza ve geçmiş anlayışımızın bilgisini oluşturan bugün ve gelecek kavrayışlarımıza dairdir. Dünyada son on yılda meydana gelen değişikliklerin ışığında bu görev daha önemli bir hale gelir; dünyadaki sosyalizmlerin çöküşü ve tartışılmayan global hegemonya bizim dünyamızı Kültür Devrimi'nin dünyasından ayırır ve bu ayırış bizi, şimdikinden farklı bir dünyayı tasavvur edecek kadar gözüpek insanların olabileceğini düşünmenin bile zor olması noktasına kadar götürür. Bu yeni ideolojik eğilim, Kültür Devrimi'nin başarısızlıklarının geride bıraktığı boşunalık ve keyfilik imgesini pekiştirir, bundan dolayı da Kültür Devrimi hakkında tarihsel bir olay olarak eleştirel bir tarzda konuşmak neredeyse imkansızlaşır.

Aşağıda ele alacağım işte bu iki problem kümesidir. İki amacım var: Birinci olarak, Kültür Devrimi'ni hem modern Çin devrimi, hem de devrimin ayrılmaz bir parçası olduğu global tarih bağlamında, tarihsel düzeyde değerlendirmeye çalışacağım. İkinci olarak ise, Kültür Devrimi'nin ifade ettiği politik problem ve hedeflerin günümüz için önemini inceleyeceğim; bunlar, tek tek liderlerin heves ve ideolojik eğilimlerinin ötesinde, Çin sınırlarını da aşan bir önem taşımaktadırlar .

Muğlaklığın erdemleri veya Kültür Devrimi'nin derin muğlaklığı

Muğlaklık genelde ahlâki ve entelektüel bir kararsızlığı, veya daha kötüsü, bir sorunda konum almayı korkakça reddedişi ima eder. Ancak daha saygın başka bir amaca hizmet edebilir; başka ahlaki ve entelektüel konumlara giden yolu açık tutmak için, ideolojik olarak biçimlendirilmiş ahlâki ve entelektüel konumlara hapsolmayı engellemek amacına.[3] Kültür Devrimi'ne dair geçmişte ve bugün yapılan yorumlarla ilgili sorun büyük ölçüde, bu karmaşık tarihsel olayın bazı boyutlarını ideolojik olarak bastıran kesin konumları benimseyip muğlaklığı reddetmekten kaynaklanmaktadır.

Son otuz yılda Kültür Devrimi'ne dair ABD'de yapılan yorumlar kabaca dört evreden geçti; her bir aşama kendinden öncekini kökünden

[3] 'Muğlaklık' kavramının modernite eleştirilerinde kullanımı için bkz. Bauman (1991) ve Beck (1997).

değiştirdi veya tersine çevirdi. Şu anda hakim olan yorumun, 1966'da Kültür Devrimi'ne gösterilen ilk tepkilere en yakın yorum olması ironiktir. 1966 yazının sonlarına doğru Kültür Devrimi haberleri dış dünyaya ulaştığı zaman, hakkında hemen yapılan yorum bunun, komünist liderlik içi bir iktidar mücadelesi olduğu yönündeydi; bu yoruma göre Kültür Devrimi, Çin Devrimi denen bütün o akıldışı hareketin niteliğini en aşırı ve o güne dek görülmedik biçimde gözler önüne seriyordu.[4] 1960'ların sonlarının radikal atmosferinde, bu yorum, radikaller tarafından derhal eleştirildi; bu radikallere, Çin üzerine çalışan yeni bir akademisyenler kuşağı da dahildi; onlar Kültür Devrimi'ni, Sovyetler Birliği'nde ihanete uğrayan devrimci sosyalizm davasının Üçüncü Dünya'da yeniden canlanışı olarak görüyorlardı. Kültür Devrimi'ne yöneltilen muhafazakâr eleştiriler hiçbir zaman ortadan kalkmamakla birlikte, 1970'lerin başında bu radikal değerlendirme giderek yaygınlık kazandı. Başkan Nixon'un Çin'e yaptığı ziyaretin ardından, Kültür Devrimi'ne ilişkin sorgulamaksın olumlu değerlendirmeleri yalnızca radikaller değil muhafazakârlar da yapmaya başladılar, hatta onlar Kültür Devrimi'ni-methetmede radikallerden ileri gittiler. Bizzat Richard Nixon, Başkan Mao önderliğinde gerçekleştirilen Kültür Devrimi'ni Çin halkına, ABD'deki gerçek Protestanlar arasında kaybolan kendini adayarak çok çalışmaya dayalı, Protestan ahlâkını aşıladığı için methetmişti.

Bu ikinci evrenin coşkusu, 1978'den sonra neredeyse bir anda yok oldu. Bu coşku, Deng Xiaoping'in reform politikalarına yöneldi; hem akademide hem de gazetecilik çevrelerinde Kültür Devrimi'nin imgesi, Çin'deki değerlendirmelere ayak uydurularak, pek çok insanın hayatına malolan ve Çin'in iktisadî kalkınmasını engelleyen "on yıllık bir felaket" dönemine dönüştü. Artık Çin üzerine yazan ABD'li gazeteciler, sevimli Kızıl Tugaylar imgesinin altında insanların hayatına dair çok daha acımasız bir gerçekliğin yattığını gösteren kitaplar yazıyorlardı. Akademisyenler, Kültür Devrimi'nin kalkınma iddialarının doğru olmadığını gösteren kanıtlar bulmaya başladılar. 1970'lerde Çin'e gidenleri çok etkileyen yeni sosyalist elit yerini, tepedeki siyasî çatış-

[4] Bu California Üniversitesi-Berkeley'deki ünlü bir siyaset bilimcinin görüşüydü. Kendisinden karşı devrim başlatan bir rejim meselesini açıklaması istendiğinde, olayı Mao'nun gerçekten delirdiğinin nihaî bir teyidi olarak gördüğünü belirtti.

ma ve uyumsuzluğun kayıtsız ve hareketsiz kıldığı bir halk imgesine bıraktı. Mao ve Kültür Devrimi için duyulan eski coşku yerini, Deng Xiaoping ve onun "demokratik" politikaları için duyulan çok daha abartılı bir coşkuya bıraktı. Kültür Devrimi'ne dair Tiananmen sonrası değerlendirmelerin dördüncü bir evre sayılıp sayılamayacağı tartışma konusudur, çünkü pek çok açıdan bunlar, 1980'lerin değerlendirmelerinden bir kopuştan çok onların derinleştirilmesi niteliğini taşıyorlar. Tiananmen Trajedisi'nin ardından, özellikle de 1992'den itibaren Çin'in kapitalizme açılışından hatta tamamen teslim oluşundan sonra değişen şey Kültür Devrimi imgesi değil de, bir bütün olarak Çin devrimi imgesiydi, çünkü Kültür Devrimi, devrimin bir bütün olarak iflasının temel göstergesi haline gelmişti (bu tema daha 1980'lerin sonlarında ortaya çıkmaya başlamıştı). Tiananmen Trajedisi, artık "Çin'in yeni imparatorları" arasında Mao'nun yanında anılan Deng Xiaoping hakkındaki illüzyonları yoketti. Kültür Devrimi'nde zarar gören Çinlilerin anıları Tiananmen Trajedisi'nin etkilerini pekiştirdi ve (daha öncesi değilse de) 1949 sonrası bütün Çin tarihini üzücü bir yozlaşma, ehliyetsizlik ve heba oluş hikâyesi haline gelirdi. Amerikalıların şu anda şüphe ve düşmanlıkla yaklaştıkları sadece Kültür Devrimi değil, bir parçası olduğu Çin devrimi ve bu devrimin varisi olduğunu iddia eden rejimdir. Diğer taraftan son yıllarda, kalkınma gibi bazı alanlarda, Mao döneminin iktisadî kazanımlarının, 1980'li yıllarda yapılan tamamen olumsuz değerlendirmelerini yumuşatmak yönünde bir eğilim vardır (örn. Bramall, 1993 ve Joseph vd. [der.], 1991). Bu, Kültür Devrimi'nin diğer alanlardaki değerlendirilişlerini etkilememiştir.

Kültür Devrimi'ne dair temsillerin tarihi henüz yazılmadı, ancak farklı yorumlarına rağmen bu dört evrenin bir noktada birleştiklerini gözlemlemek mümkün: tarihsel bir olay olarak Kültür Devrimi'nin muğlaklıklarını fark etmeyi ve bu muğlaklığı analize dahil etmeyi reddetmek. Kültür Devrimi'ne dair yeni yorumlara neden olacak kanıtlar bulundu elbette, ancak yorumlardaki bu kaymalar sadece kanıtlara dayanarak açıklanamaz. Kültür Devrimi'nden ne çıkardığımız ona nasıl baktığımıza bağlı ve bu bakışımız Çin'i ve dünyayı değerlendirmelerimizle ilintili olduğu için sadece kanıtlarla belirlenmez. Akılsızlığa ve acımasızlığa dair kanıtlar her zaman vardı, ancak bunlar, olumlu değerlendirmeler hakimken görmezlikten gelindi. Diğer taraftan şu anda

kayda değer bulunan tek kanıt türü akılsızlığa ve acımasızlığa dair olanlar. Bu da, önceki olumlu değerlendirmeleri meşrulaştıran bakış açılarını görmezlikten gelmek demek. Şu anda muğlaklığın reddinin eskiye oranla çok daha ciddi sonuçlar doğurduğunu söyleyebiliriz. Kültür Devrimi'ne dair olumlu değerlendirmelerin en yaygın olduğu zamanlarda bile yorumlarda çeşitlilik yaratacak alternatif değerlendirmeler yapılmasında ısrar eden muhafazakâr görüşler hep vardı. Bugün ise tersine, Kültür Devrimi'nin hatırlanış şekli tek yönlüdür; tarihsel olay olarak Kültür Devrimi kınanıp mahkum edilmektedir. Bu koşullar altında benim muğlaklık çağrım, bu tek yönlülüğe karşı çıkmak içindir. Burada bu çağrıyı temellendirmeye çalışacağım; böylelikle, Kültür Devrimi'nin daha az ideolojik ve daha çok eleştirel bir tarihsel değerlendirmesini yapmamızın mümkün olacağını göstermek istiyorum.

Kültür Devrimi ile neyi kastettiğimiz tartışmalı bir konudur; çünkü, Kültür Devrimi'ni hangi zaman dilimi ile sınırlandırdığımıza ilişkin sorulan barındırır. Kültür Devrimi'nin farklı dönemlendirmeleri, farklı problem türlerini ortaya çıkarmakta. Kültür Devrimi'ni en kısıtlı, resmi anlamında alırsak bu dönem 1966-1969 yıllarına tekabül eder ve ortaya koyduğu imge de kaos, idole tapınma çılgınlığı, üst düzey yönelimde siyasi hizipçilik ve tabanda toplumsal çatışma, gereksiz şiddet ve dış dünyadan kopuştur. Kültür Devrimi'ni eğer Mao sonrası resmi dönemleştirmeye göre, yani 1966'dan 1976'ya kadar süren "on yıllık felaket" olarak alırsak, o zaman imge, üst düzey yönetimde siyasi hizipçilik ve tabanda muhaliflere yönelik sistematik baskı haline gelir. Ancak bu imgede parti toplum ilişkileri, kalkınma politikaları, dış dünya ile ilişkiler vb. bağlamında 1966-1969 dönemine göre çok farklı nitelikler söz konusudur.

Bu ikinci dönemleştirme, "resmi Kültür Devrimi'nin sonuçlarını açıklıyorsa da, Kültür Devrimi'nin gerçekleştirilmesine yol açan kaygıları ve sorunları gözardı ediyor. Bunlar bizi Sekizinci Parti Kongresi'nde Çin'in "sosyalizme geçiş"i başardığının ilan edildiği belirleyici 1956 yılına geri götürüyor. O kongrede artık ne yapılacağına dair tartışmalar yürütüldü; bu tartışmalarda global bağlamda ciddi dönüşümler üzerinde duruluyordu. Bu tartışmalar, Kültür Devrimi'ndc doruk noktasına ulaştı; Kültür Devrimi kaçınılmaz bir sonuç değildi, belli po-

litikalar ve politikalar üzerine olan çatışma süreci nihayet 1960'ların ortalarındaki kargaşayı doğurdu. İlk iki dönemleştirme üzerindeki vurgu, kişilik ve iktidar meselelerini ön plana çıkartıyorsa, bu daha geniş dönemleştirme, politika meseleleriyle de uğraşmamızı gerekli kılıyor. Ayrıca bu dönemi eşleştirmede Kültür Devrimi'nden ne anladığımız, Çin devriminin "sosyalist evreleri"ne bağlıdır, çünkü rejimin kendi değerlendirmesine göre 1956 öncesi dönem hâlâ "sosyalizme geçiş" ya da bence "Yeni Demokrasi" evresidir ve 1976 sonrası dönem "Çinli özelliklere sahip sosyalizm" iddialarının aksine, sosyalizmin adım adım ortadan kaldırılışına şahit olmuştur. Son olarak, bu geniş dönemleştirme Kültür Devrimi'nin (veya devrimin sosyalist evresinin) bütün olarak devrim ile olan ilişkisi meselesini gündeme getirir.[5]

Kültür Devrimi'nin derin muğlaklığı, benimsediği ve uyguladığı politikalar ile bu politikaların yarattığı sonuçlar arasındaki derin çelişkilerden kaynaklanmaktadır. Kültür Devrimi'nin Çin'de ve dışarıda aşırı derecede övülmesine neden olan bu politikalar, her şeyden önce, sosyalizme doğru ilerlemeyi garanti altına almak için Çin'i kapitalist dünya sisteminden "koparmayı" amaçlıyorlardı. Bu, kapitalist dünya sistemi ile ciddi bir bağın kaçınılmaz olarak kapitalizm tuzağına düşmeyi getireceği anlayışına dayanıyordu.[6]

---

[5] Kültür Devrimi'nin bu geniş, yirmi yıllık dönemselleştirilişi yalnızca bana özgü değil. Roderick MacFarquhar, Jean-Luc Domenach, Mark Selden, Carl Riskin vd.. çalışmalarında görülen bir şey bu. Bütün bu araştırmacılar 1956-1957 döneminde Kültür Devrimi'nde nihaî noktasına erişecek önemli değişimler saptıyorlar. Ancak bu dönemselleştirmeyi en iyi Komünist Parti savundu. KP, 1978'de politikaları değiştirdi, 1956'daki Sekizinci Parti Kongresi'nde tanımlandığı şekliyle Çin toplumundaki çelişkilerin hala geçerli olduğunu ilan etti; 1960'ların başından itibaren savunulan sınırlanmış çelişkilerin değil de, insanların (ve gelişmiş bir sosyal oluşumun, sosyalizmin) ihtiyaçları ile geri kalmış üretici güçler arasındaki çelişkilerin temel olduğu fikrini benimsedi.

[6] Dünyadan 'kopma'nın en önde gelen kuramcısı Samir Amin olmuştur. Amin'in 'kopuş' kavramsallaştırmasında Çin'deki Kültür Devrimi'nin çok önemli bir rolü olmuştur. Yalnızca Amin'in değil, Immanuel Wallerstein, Terence Hopkins, Giovanni Arrighi vd. gibi önemli dünya-sistemi kuramcılarının da sosyalizme dair düşüncelerinde rol oynamıştır. Bkz. Amin, 1990. Amin'in düşünüşündeki Maoizm için bkz. Amin, 1994. Kalkınma meselelerine dair yaygın düşünüşte Kültür Devrimi'nin önemi için Gilbert Rist'in çalışmalarına bkz. (Rist, 1997). Maoizmin Üçüncü Dünya ile halen ilişkili olduğunu savunan bir çalışma için bkz. Wertheim, 1997. Çağdaş bir perspektiften eleştirel ama sıcak yaklaşan çalışmalar için Dirlik vd. (der.) 1997, içindeki makalelere bkz.

İkincisi, bu politikalar Çin'i, Sovyetler Birliği örneğinden farklı bir sosyalizme taşımayı amaçlıyordu. Mao'nun, Sovyet iktisadıyla ilgili metinler üzerine yaptığı okumada belirttiği gibi, sosyalist kalkınma süreci yalnızca üretici güçler değil, üretim ilişkileri üzerine yoğunlaşmayı gerektiriyordu (Tsetung [Zedung], 1977). Bu problemi göz ardı etmek, Sovyetler Birliği'nde bürokrasi ve uzmanlık hiyerarşisine dayalı yeni bir sınıf yapısı oluşturmuştu. Üretim ilişkileri üzerine yoğunlaşmak, hem bu tür bir sınıflaşmayı engellemek, hem de tarımda ve endüstride karar almada halkın katılımını gerektiren daha demokratik işletme biçimleri geliştirmek için gerekliydi. Bu biçimleri geliştirmek, teknoloji ve teknikte halkın seferber edilmesini de gerektiriyordu. Çin koşullarında bu, kalkınma sürecinde köylülük üzerine devamlı bir vurgu da demekti. Mao'nun en özlü şekilde "On Büyük İlişki Üzerine" adlı yazısında açıkladığı, kalkınmada bölgesel eşitliğin gerekliliğine olan inancına uygun olarak yaptığı köylü ve köy üzerindeki bu vurgunun bir sonucu, kentsel/endüstriyel'e karşı kırsal/tarımsal ayrımını önlemek için köylere endüstri götürmekti. Merkezden gelecek bürokratik kararlardan ziyade, yerel koşullara dikkat edilmesi, bu politika formülasyonlarının temelinde yer alıyordu.

Üçüncüsü, bütün düzeylerde "kendine dayanma" ilkesine yapılan vurgu, her iki politika kümesinde de kritik önem taşıyordu. Bu ilke, gelişmiş ülkelere olan maddi ve entelektüel bağımlılığı en aza indirmek için ulusal düzeyden, bireysel yaratıcılığı kamusal amaçların hizmeti doğrultusunda teşvik etmek için bireysel düzeye kadar her düzeyde geçerliydi. Bir fikir olarak "kendine dayanma", özel çıkarların önüne kamusal çıkarları yerleştirme taahhüdünden ayrılamazdı. Özellikle 'kendine dayanma' sloganının ilk ortaya çıktığı Yenan gibi bölgelerde, bu sloganın arkasında önceki devrimci tecrübeler bulunuyordu; ayrıca "kendine dayanma" ilkesine yapılan vurgu, kapitalist ve sosyalist bloklara olan sürekli finansal ve teknolojik bağımlılık tarafından siyasi egemenlikleri tehlike altına sokulan, bütün Üçüncü Dünya toplumlarının temel bir sorununa da işaret ediyordu. Bu ilke, ülke içinde ise, kalkınma sürecinde kamusal bir bilinç yaratma gibi çetin bir soruna işaret ediyordu.

Son olarak, Kültür Devrimi fikrinin kendisi, yeni, sosyalist bir üre-

tim tarzına uygun yeni bir kültür yaratma sorunu üzerinde duruyordu. Böylesi bir kültür bir çırpıda ortaya çıkamazdı, sürekli bir devrimi gerektiriyordu; böylece kalkınmada, kapitalizm veya Sovyetler Birliği'nin hiyerarşik bürokratik sosyalizmi yerine gerçek bir sosyalist yol izlenecekti. Kültür Devrimi, sadece "yüksek" kültür düzeyinde bir dönüşüme değil, daha da önemlisi gündelik kültürün dönüşümüne ilişkindi. Daha eşitlikçi ve adil bir toplum yaratmanın önünde bir engel teşkil eden, birtakım kurumsal faktörlerin ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu. Söz konusu faktörler bürokratizmi, uzmanlık üzerine yapılan yersiz bir vurguyu, ve ücret sisteminde burjuva anlayışını içeren geniş bir yelpazeye yayılıyordu.

Bu politikalar, 1950'lerin sonundan 1960'lara kadar birbiri ardınca yayınlanan çeşitli resmî belgelerde sıralandı durdu.[7] Hep birlikte ele alındıklarında hem kapitalizme hem de Sovyet-tarzı sosyalizme alternatif bir kalkınma tarzı vaadini taşıyorlardı. O donemin koşullarında çok şey ifade ediyorlardı. Mao'nun yerine geçenlerin önderliğinde Çin "sosyalizmine" ne olduğunu düşününce bugün de önemlerini koruduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Sosyalizm sürecinin geriye döndürülmesinden, yeni sınıf oluşumlarından hedonistik bir tüketim kültürünün ortaya çıkışma kadar o dönemde yapılan en karamsar öngörüler doğrulandı; yalnız bir şey hariç; genelde Çin'in ve Çinlilerin zenginleşmesi.

Bu politikaları şimdi gündeme getirmek, birçoklarının önceden yapmaya alışmış olduğu gibi, Kültür Devrimi'nin ideolojik iddiaları ile aynı çizgiye düşmek değildir. Kültür Devrimi'nin sorunlarının bazıları devrime eleştirel olmayan bir hayranlık gösterildiğinde bile gözden kaçmamıştı; idole tapınma, sert bir dil, nedensiz şiddet; bunların hepsi gözlemcileri, Kültür Devrimi'nde devrimci sloganlardan öte bir şeyler olduğu yönünde uyarıyordu. Mesele ortada kanıt olmaması değil, devrime çok olumlu yaklaşılan bir dönemde varolan kanıtların birtakım istisnai aptallıklar veya esas devrim hareketine marjinal olgular olarak değerlendirilmesinin daha kolay olmasıydı. Şimdi neler olup

[7] Yukarıda değindiğim her şey ve daha fazlası Mark Selden'ın belgeleri bir araya getirdiği mükemmel eserinde bulunabilir (Selden, 1979). Selden'ın girişi o dönemde bu politikalara dair yorumlamanın bir örneğidir. Ayrıca bir iktisatçı tarafından gerçekleştirilen bir değerlendirme için bkz. Gurley, 1976.

bittiğini daha iyi kavrayabildiğimiz için niyetleri sonuçlara göre değerlendirmek hem mümkündür hem de gereklidir.

Kapitalist dünya sisteminden "kopma" hiçbir zaman tamamlanmadı ve önemli sonuçlar yaratamayacak kadar kısa ömürlüydü. Eğer bununla hedeflenen dünya ekonomisine dahil olmanın gereklerini değiştirmek değil de Çin halkının ihtiyaçlarını karşılayan bir ekonomi yaratmak idiyse, bu hedefe bu kadar kısa dönemde ulaşılmasında teknik ve politik başka pek çok faktör de rol oynuyordu. Bu politika, ekonomik ve teknolojik kalkınmanın dışarıdan yardım gerektirdiğine inanan Çinlileri yıldırma amacı da taşıyordu; bu anlamda kısa bir dönem başarılı olduğu söylenebilir, ancak, 1970'lere gelindiğinde bu konu artık anlamını yitirmişti. Çinlilerin her şeyi tek başına yapabileceği fikri, kısa bir dönem coşku yarattı ve teknik yaratıcılığa ilham kaynağı oldu ama, diğer taraftan Çinlileri dünyadan entelektüel ve kültürel anlamda koparan bir şovenizmi, yabancı korkusunu ve üstünlük duygusunu besledi. Böylelikle Çinliler yalnızca kapitalist dünyadan değil, Marksizm ve devrim hakkında yeni düşünme biçimlerinden de kopmuş oldular. Her şeyden önemlisi Çin ideolojik anlamda kapitalist dünya sisteminden hiçbir zaman kopmadı. Aşağıda da iddia edeceğim gibi, alternatif bir sosyalizm vaadinin gerçekleştirilememesinde, kökenleri kapitalizmde olan (ve kapitalist ülkelerden daha fazla üretim yapma hedeflerinde kendini gösteren) kalkınmacı varsayımlar önemli bir rol oynadı.

Toplumsal ilişkiler (veya üretim ilişkileri) meselesi, daha da problemliydi. Toplumsal ilişkilere daha çok yoğunlaşma gerekliliği üzerindeki ısrar teorik ve politik olarak meşrulaştırılabilir bir şey iken, Kültür Devrimi önderliği, genelde sosyalizmde ve özelde de Çin'de toplumsal ilişkiler meselesine ilişkin gelişmiş bir analiz üretemedi. Bütün toplumsal ilişkileri, tezahürlerinden yalnızca biri olan sınıf ilişkilerine indirgeme eğilimi döneme hakimdi. Daha da kötüsü önder kadro, sosyalist ve kapitalist yollara dair klişelerin ötesine geçen, eyleme rehber niteliğinde olacak, Çin toplumunun ikna edici bir sınıf analizini bile sunamadı. Çin'de sınıf meselesi üç faktörün etkileşimi ile epey karmaşıklaşmıştı: Bir yanda devrim öncesine ait olan ve yeni rejimde de süren sosyal ve ideolojik ilişkiler, bir yanda 1949'dan sonra devrimle ilişkilerine göre halkın "kast" benzeri gruplara ayrılması, diğer yanda ise

komünist rejimin kendisi tarafından yaratılan iktidar yapısı vardı. Bu koşullar altında, sınıf mücadelesinin kime karşı yürütüleceği pek açık değildi. Richard Kraus'un Çin'deki sınıf sorunu üzerine olan çalışmasında da gösterdiği gibi, bu meselede netlik olmayışı nedeniyle sınıf kavramı, yönlendirmesi gereken mücadelenin zemini oldu. Kültür Devrimi üzerine mükemmel bir başka çalışma olan *The Politics of the Chinese Cultural Revolution* kitabında, Hong Yung Lee tarafından bunun pratikte nasıl işlediği gösterilmiştir. Değişim rüzgârlarına bağlı olarak sınıf, ekonomik, politik, örgütsel veya ideolojik olarak tanımlanıyordu. En kötüsü, sınıfı bir soy meselesine indirgeyen "kan bağı kuramı"nda olduğu gibi, sınıf biyolojik bir kategoriye indirgendi. Kültür Devrimi esnasında diğer şeyler gibi sınıf da tutarlı bir mücadeleyi yönlendirmektense, olumsal *(contingent)* iktidar mücadelelerini meşrulaştırmanın bir aracı haline geldi. Bu koşullarda, işletme uygulamaları gibi diğer alanlarda yeni üretim ilişkileri kurma çabaları, uygun sosyalist davranışın ne olduğu hususundaki netlik eksikliğiyle çarpıtıldı ve sıranın neye geldiğine dair belirsizlik yüzünden sonuçsuz kaldı. 'Sosyalist' ve 'kapitalist' gibi terimler de rehberlik etmiyordu, çünkü kavram niteliklerini yitirip kolayca yapıştırılan yaftalar haline getirilmişlerdi; ne anlama geldikleri konusunda hemen hemen hiçbir fikri olmayanlar tarafından bile iktidar mücadelelerinde kullanılıyorlardı.[8]

Mülkiyet ilişkileri, diğer bir deyişle kollektivizasyon meselesi de eleştirel bir gözle yeniden eleştirilmeli. 1950'lerin sonlarından itibaren tarımda kolektif üretim birimlerinin ve kentsel alanlarda da üretim ve yaşama birimlerinin kurulması, merkezi iktidar koşullarında sosyalizmin inşası yolunda atılması zorunlu bir adımdı ancak, bu birimlerin oynadığı rol muğlak kaldı, ilginç yeni çalışması *Policing and Punishment in China*'da Michael Dutton bu birimlerde ütopyacılık ve sosyal kontrolün örtüşmesini çarpıcı bir şekilde gösterir.[9] Bu, bütün cemaate

[8] O zamandan beri erişilebilir hale gelen kanıtlardan yararlanmadan yazıldıkları halde Kraus ve Lee'nin çalışmaları Kültür Devrimi ideolojisi ve gerçekliğine dair bugüne kadar yapılmış en zekice analizler arasında yer alırlar (Kraus, 1981 ve Lee, 1978). Gündelik gerçeklikler üzerine o dönemde yapılmış diğer bir özenli çalışma için bkz. Walder, 1978.

[9] Bu çatışmaların ve manipülasyonların yerel düzeyde nasıl gerçekleştiği üzerine iyi bir fikir veren çalışmalarda ve anılarda bugün bir artış söz konusu. Meseleye kompleks yaklaşımı nedeniyle Chan vd., (1984)'ü öne çıkarmak isterim.

ait bir sorun olabilir, ancak sorun, cemaat kendisi dışında bir iktidarın denetimi altında iken, iyice katmerlenir ve bu da Kültür Devrimi sırasında alternatif bir kalkınma tarzı iddialarına ilişkin şüpheler uyandırmaktadır.

Bu, yukarıda söz ettiğim Kültür Devrimi'nin üçüncü boyutunda iyice belirgindir; kendi gücüne dayanma; bu boyut Kültür Devrimi'nin politik, ekonomik ve kültürel hedeflerinde anahtar role sahipti. Kendine dayanma bir fikir olarak kuşkusuz çarpıcıdır, bilhassa özel çıkar yerine ısrarla kamusal çıkara öncelik vermesi önemlidir ancak, devletin "kamusal"ın oluşumunu bütünüyle üstlendiği ve üretimci bir ideolojiye bağlandığı koşullar altında bu fikir, insanların emeğini sömürmek için bir kılıf hizmeti de görebilir. Bunun da çokça kanıtı var. Kültür Devrimi'ne olumlu yaklaşan çalışmalarda bile. Kültür Devrimi'nin diğer bir yaygın sloganı "devrimi anla, üretimi artır" idi, bu da devrimin üretim için araçsallaştırılması anlamına geliyordu. Madalyonun öteki yüzü de bireyin kendini kamuya adaması adına tüketimi en aza indirmekti. Her iki durumda da, kamusal çıkarı özel çıkarların önüne koymak, devlet ve parti için edeb-i kelâm işlevi gören bir "kamu" yararına, bütün bireysel ve yerel çıkarları kurban etmeye kolayca dönüştürülebiliyordu. Halkın devletinin, halkı sömüremeyeceği iddiası pek inandırıcı değildir; devletle toplum arasındaki gerçek ilişkilerden çok devletin "sosyal imgelemine" dayanır.

Kültür Devrimi'nin sorunları ve sürekli devrim fikri bağlamında da benzer eleştiriler yapılabilir: Teorik olarak ikna edici fakat gerçekte son derece sorunludur. Yukarıdan idare edilen Kültür Devrimi kolayca kültürel despotizme dönüştü. Yüksek kültür alanındaki her türlü alternatif kültürel etkinliği susturdu. Gündelik hayat düzeyinde ise hayat alışkanlıklarındaki dönüşüm sıkıca Mao tapınmasına bağlandı; benliğin ve sosyalin gelişimine yönelik arayış, dinsel müsamahasızlığın bütün işaretlerini taşıyan ve muhaliflere yönelik her türlü şiddet içeren davranışı meşrulaştıran koyu bir bağnazlığa dönüştürüldü. Üst düzey yönetimin hızlı politika değişiklikleri başlangıçtaki büyük coşkuyu yok etti, kinizmi besledi ve bu da Kültür Devrimi'nin sonunda devrim adına yaygın bir oportünizme yol açtı.

Son olarak, Kültür Devrimi'nin bir devrim olma iddiasının dayan-

dığı sürekli devrim fikri üzerinde durmalı. Kültür Devrimi'nde hedefleri bakımından gerçekten devrimci bir yan vardı, ancak gerçekte yaşananların ne ölçüde devrimci olduğu yukarıda yazdıklarımın ışığında ciddi bir sorgulamaya tabi tutulmalıdır. Kapitalizme ve bürokrasiye karşı mücadele adına başlatılan Kültür Devrimi'nin ciddi bir alternatif toplum projesi var mıydı yani "proletarya diktatörlüğü" olmayan bir toplum anlamına gelecek partisiz bir toplumu gerçekten öngörüyor muydu? Karl Mars'ın kapitalizm sonrası toplum görüşünde sosyalizme doğru ilerlemenin çekişen iki modeli vardı: "Proletarya diktatörlüğü modeli" ve 1871 Paris Komünü'nden ilham alan komün modeli. Paris Komünü "proletarya diktatörlüğü"ne gerçek bir alternatif oluşturabilirdi. Kültür Devrimi sırasında komün üzerine tartışılıyordu ve 1967'de komünal yeniden örgütlenme olasılığı ortaya çıkmıştı. Ama bizzat Mao bu alternatif modelden uzaklaştı ve "proletarya diktatörlüğü"ne olan bağlılığını yeniden dile getirdi, bu da izleyen on yılda parti iktidarının restorasyonu ve partiye muhalefete cesaret edenlerin cezalandırılması sonuçlarını doğurdu. Bir devrim olarak Kültür Devrimi'nin anısı, daha muhalifleri onu sorgulamadan önce kendi önder kadrosunun eylemleri ile lekelendi.

Çin Devrimi'nin önde gelen tarihçilerinden William Hinton'a göre, "Kültür Devrimi, belirli bir mesafeden bakınca; tarihte bir dönüm noktası, eski Çin'in üst yapısını, köklü bir feodalizmden miras kalmış bütün kurumları ve kültürü, halkın sarsmasını sağlayacak bir atılım gibi görünüyordu. Böylelikle halk yeni bir kimlik kazanacak, yeni komünal üretim ilişkilerine uyum sağlayacak ve bu uyum sayesinde üretim hızla artacaktı. Şimdi ise son derece acayip ve Bizansvari bir iktidar oyununa dönüşmüş gözüküyor; tavandan tabana doğru dizginsiz bir hizip mücadelesi, üstünlük kurmak dışında hiçbir şeyin önemli olmadığı ve bu amaca giden her yolun meşru sayıldığı bir kavga. Eğer kapitalizm ekonomik bir cangılsa sosyalizm de, Çin'de varolan oyduysa eğer, politik bir cangıla benziyordu..." (Hinton, 1983:753).

Eğer Kültür Devrimi sorgulanabilir öncüllere dayanıyorduysa, kendi amaçlarına ihanet ettiyse ve insanlara acı çektirdiyse, neden Kültür Devrimi'nin temelindeki niyetlerle ya da niyet ve sonuç arasındaki

uyumsuzluktan kaynaklanan muğlaklıklarla uğraşıyor olduğumuz sorulabilir; ki bu da Kültür Devrimi'ne karşı şu anki yaygın tavırdır.

Çünkü bu tavrın doğurduğu açıklamaların kendileri problemlidir. Kültür Devrimi'ne ilham kaynağı olan niyetler tarihselin bir parçasıdır ve en azından bir süre büyük bir coşku yaratmıştır. Onları yeniden gündeme getirmek yalnızca Çin'in tarihsel kaydını canlandırmanın değil, bizim şu anki tarihsel açıklamalarımızın kökenleri ve gelişimi ile yüzleşmenin de bir yoludur. Politikaların kendi niteliklerinden ötürü hedeflediklerinin kaçınılmaz olarak tam tersi sonuçlar verdiği gösterilmedikçe, bu sonuçlara götüren koşulları açıklamak gereklidir. Burada ele alındığı şekliyle Kültür Devrimi bir tarihe sahiptir, bu tarih, politika ile ortam, teori ile pratik, sosyalist amaçlar ile maddi koşullar arasındaki etkileşimin bir ürünüdür.

Mesele yalnızca akademik değildir. Bu etkileşimde rol oynayan faktörleri gözardı etmek ve niyetleri sonuçlardan doğrudan sorumlu tutarak gözden düşürmek yalnızca Kültür Devrimi'ni değil, her şeyden önce ona ilham veren devrimci sorunsalı tarihe gömerek ortadan kaldırmanın bir yoludur. İronik bir şekilde, Kültür Devrimi'nin baştaki hedeflerini çarpıtan bu faktörler hâlâ yerli yerinde duruyorlar, ancak hedefler sistematik bir şekilde "unutuldular".

Kültür Devrimi nerede yanıldı?

Kültür Devrimi'nin sonuçları kaçınılmazdı, ancak bence bu kaçınılmazlık yürütülen politikaların doğası gereği olmaktan ziyade tarihseldi. Rejimin ideolojik eğilimleri ve 1949'dan sonra yerleştirdiği maddi iktidar yapısı ile bu politikalar gerçekleştirilemezdi ve ulaştıkları sonuçlardan başka sonuçlara varmaları da pek mümkün değildi. Mao'nun trajedisi, üstlendiği çatışan roller yüzünden, başlattığı devrime ihanet etmek zorunda kalmasıydı. Bence ideoloji (hem dar politik anlamında hem de Karl Mannheim'ın ona verdiği geniş anlamda hayata bakış tarzı veya *weltanschaung* olarak), Oryantalizm mirası ve hattâ pazar güçleri Kültür Devrimi'nin bugünkü temsillerinin oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Olguların "gerçekliği" üzerinde bir uzlaşma olduğunda bile, ki bu hep karşılaşılan bir durum değildir, rakip olgulara ne kadar önem atfettiğimiz ve onları nasıl bağlamlara oturttuğu-

muz ve dolayısıyla da olguları değerlendirmelerimiz problematik kalmaktadır.[10] Ben de muğlaklık üzerindeki ısrar dahil Kültür Devrimi'ne dair yorumlarımın, yukarıdaki her iki anlamıyla da ideolojik varsayımlardan beslendiğini kabul ediyorum. Eğer Kültür Devrimi'ne giden politikaları olumlu olarak değerlendiriyorsam, bu, onların sosyalizm deneyimine dair söyleyecek önemli bir şeyleri olduğunu düşünmemdendir. Sosyalizmin hem kapitalizmin bir eleştirisi, hem de insanlığın gelişiminin alternatif bir kavramsallaştırması olarak gerekliliğine inanıyorum. Aynı ideolojik varsayımlar Kültür Devrimi ile ilgili eleştirel yorumlarımı da etkiliyor: Bu yorumlar, Kültür Devrimi'nin kalkınmacı ideolojisi, ve toplumsal ilişkiler, sosyalizm ve kapitalizme dâir indirgemeci varsayımları, "kendine-dayanma" fikrini sömürmesi, şovenist milliyetçiliği, kültür devrimi ve devrim kavramsallaştırmaları ile ilgili. Bu eleştirilerin bazıları benim milliyetçiliğe veya kalkınma fetişizmine yönelik kendi itirazlarımla belirlenmiştir, bu itirazlar kapitalizm veya sosyalizm altında, Birinci Dünya veya Üçüncü Dünya'da yaşayan pek çok kişinin varsayımları ve hedefleri ile çelişmektedir. Bunlar, aslında en çok Üçüncü Dünya'da fakirlik içerisinde yaşayan ve bu fakirlikten kurtuluşun ulusal bir çaba ile olacağını düşünenlere ters gelebilir. Aynı şey kendine-dayanma veya kültür ile ilgili iddialarım için de geçerlidir; bunlar, Çin gibi bir ülkede çoğunluğu oluşturan, ne olursa olsun çok çalışmak zorunda olan ve diğer kültürlere erişim imkânına sahip olmamaktan dolayı kendini çok fazla mahrumiyet altında hissetmeyebilecek köylülere son derece anlamsız görünebilir (televizyon ve Hollywood Çinli köylülerin de gündelik hayatlarına girdiği için, şimdi farklı hissediyor olabilirler!).

Bunları akılda tutarak Kültür Devrimi'nin değerlendirilmesinde bence temel önem taşıyan birkaç düşüncemi belirteyim. Birincisi, Kültür Devrimi'nin başarısızlığa uğraması kaçınılmazdı. Çünkü onu başlatan politikaların işlerlik kazanabilmesi için 1949'dan sonra oluşturu-

[10] Mao ve Kültür Devrimi'ne dair değerlendirmelerin problemli doğasını fark etmeye Mao sonrası Çin yönetimi, yurt dışındaki akademisyenlerden çok daha yatkındı. Bu problemleri ve tarih yazımını (hem 'olgular' hem de politikalar bağlamında) bir müzakere süreci olarak gören açık sözlü bir değerlendirme için bkz. Xiaoping, 1984. Maurice Meisner'in birkaç çalışmasında belirttiği gibi parti liderleri de Kültür Devrimi esnasındaki insan kıyımının çoğunun iktidardakiler tarafından gerçekleştirildiğini biliyorlardı.

lan iktidar yapısından farklı bir sosyal ve politik bağlam gerekiyordu. Bu politikalardan en önemlisi Çin Devrimi'nin mirası idi. Bu devrimci politikaların, iktidarını kurumsallaştırmış devrim sonrası rejimde canlı tutulabileceği varsayımı bugünden bakıldığında anakronistik görünmektedir. Devrimci politikaların hayata geçirilebilmesi için 1949 sonrası rejiminin de dönüştürülmüş olması gerekiyordu, bu da Kültür Devrimi'nin hedefleri arasında yer almıyordu ve belki de o günkü ulusal ve uluslararası bağlamda anlaşılmaz bir şeydi. Kültür Devrimi'nin kaynakları arasında Mao'nun ütopyacılığı da anılır. Burada ortaya koyduğum perspektiften Mao'nun yeterince ütopyacı olmadığı iddia edilebilir çünkü o, kendi ideolojik varsayımları nedeniyle "proletarya diktatörlüğü" veya kalkınmacı ulus-devletten farklı bir şey düşünemiyordu ve öyle bir istek de taşımıyordu. Sonuç olarak Maocu politikalar, Kültür Devrimcilerinin hedeflediği gibi varolan iktidar yapısını sarsmadı, varolan yapı içerisinde iktidarı ele geçirmeye yönelik rekabetin araçları haline geldi; oysa bu rekabet, Kültür Devrimi'nin ortadan kaldırmayı hedeflediği bir şeydi.

İkinci mesele, iktidar yapısının kendisidir. Bu tabi ki bütün sosyalist rejimlerin halledilmesi zor bir problemi olmuştur: Toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi için yeni bir iktidar yapısı gereklidir, ancak eski toplumsal ilişkilerin canlanmasına yol açmadan iktidarı yeni toplumsal ilişkilerin hizmetine sokmak nasıl mümkün olacaktır? Çelişki daha da derinleşmektedir; varolan toplumsal ilişkilerin tasfiyesinin ardından yerlerini yeni toplumsal ilişkiler değil yeni bir iktidar örgütlenmesi almıştır. Devrimin geleceğini tehlikeye atmadan, bir örgütlenme politikasından toplumsal ilişkilerin bir ifadesi olarak politikaya dönmek mümkün müdür?

1949'dan sonra yerleştirilen iktidar yapısı, Komünist Parti'nin sadece politik değil, toplumsal mekânı da işgalini temsil eder; aslında toplum, partinin kendi iktidarının bir ifadesi olan bir sosyal imgeleme göre yeniden düzenlendiği için bu ayrım ortadan kaldırılmıştı. Partinin mutlak gücü abartılabilir; topluma sızan yeni merkezi hiyerarşik bürokrasi, bütün bürokrasiler gibi rutinleşti ve laçkalaştı; bürokrasinin kendisi, tabandan sızmalara ve etkilenmelere kapalı değildi (gitgide artan lokalizm, bunun bir göstergesidir). Yine de (bütün yaşlardan

ve cinsiyetten) her on Çinli'den birinin partiye yada yan örgütlerinden birine üye olduğunu göz ardı etmek zordur. Dahası, sınıf katmanları oluşturulması partinin topluma dair politik kavramsallaştırmasını bütün topluma empoze etti ve bu da kast sistemine benzer bir yapı yarattı. Eğer olağan zamanlarda belli bir toplumsal alan bürokratik laçkalaşma ve/veya ılımlı politikalar sayesinde örgütlü denetim mekanizmaları dışında kalırsa, parti kontrol ve baskının araçlarını elinde tuttuğu için bu alanı her zaman yok edebilirdi; 1949'dan hemen sonra başlayan ve sık sık görülen seferberlikler de, başka hedefleri ne olursa olsun bu amaca da hizmet ettiler.

Açık veya doğrudan zor kullanımı olmasa bile partinin iktidarının arkasında partiyi bütün etkinliklerde bir başvuru çerçevesi haline getiren bir ideoloji vardı. Bu iktidar yapısının getirdiği üç sonuç dikkate değer:

(a) Parti dışında kalan bütün "kamusal" alan ortadan kaldırıldı. Kültür Devrimi politikaları açısından özellikle önemli bir olgu yerel otonominin kaldırılması idi. Yerellik üzerine vurgu yapılmaya devam edildi ve yerel inisiyatif, ancak iktisadî kalkınma bağlamında kabul edildi, ne var ki Christine Wong'un kırsal endüstrileşme programına dair yazdığı gibi bu, "kırsal endüstrileşmenin ölçeğini ve hedeflerini belirleyen, tepeden oluşturulmuş bir programdı. Yerel katılım ve merkezi denetim birbiriyle çatışan hedeflerdi. İki hedefe birden ulaşılmaya çalışılırken denetimin sorumluluktan genellikle ayrıldığı bir durum ortaya çıktı ve bunun önceden kestirilemeyen, ancak hiç istenmeyen sonuçları oldu" (1991: 195). William Hinton yerelin ortadan kaldırılışının politik sonuçlarını şöyle açıklıyor:

> *Hiyerarşinin tepesindeki kurumsal feodalizm ile kuşatılmış Mao, ne kadar sınırlı da olsa bir demokrasinin başarı şansının en yüksek olduğu yerlere yani tabanda filizlenen özyönetim kurumlarına etkin bir destek vermedi... hiyerarşinin daha üst organları, seçilmiş köy kongrelerinde veya devrimci komitelerde kalması gereken gücü rutin bir şekilde gasp ettiler... Kimse, hattâ anlaşılan Mao bile, köylülere ciddi bir yerel iktidar vermek istemiyordu ve bu da, parti merkezinin başlattığı türden merkezi olarak yönlendirilen kitle hareketleri dışında, köylüle-*

> *rin bürokrasiye meydan okumalarını imkansız hale getirdi. Bu hareketler sona erdiğinde ise geleneksel yönetim her zaman otoritesini yeniden kurdu* (Hinton, 1983: 766).

(b) Yerelin tepeden sürekli işgal edilmesinin bir yan ürünü, kırsal Çin'e bürokratik bir tekbiçimlilik empoze edilmesiydi ve bu da yerellikler arasındaki farklılıklara ilişkin politikanın ortadan kaldırılmasına neden oldu. Oysa devrim yıllarında bu farklılıkların kabul edilmesi Komünist Parti'nin güçlü yanlarından biriydi ve söz konusu farklılıklar resmî politika açıklamalarında vurgulanmaya devam edildi. Böylesi bir kabul, yeni iktidar yapısının politik ve ekonomik despotizmini büyük ölçüde azaltabilirdi.

(c) Yeni iktidar yapısının dikkate değer bir başka sonucu ise onun bireysel kişilik ve davranış üzerindeki etkisiydi. Bu durum, iktidar yapısında yer almak için ona uygun davranma eğilimi yarattı ve böylelikle dayanışmacı bir kültür yaratılamadı, tersine köleler gibi boyun eğme ve agresiflik, sorgulanmayan bir iman ve kinizm arasında gidip gelen tutumlar ortaya çıktı ve kamusal bağlılık maskesi altında neredeyse akıldışılık derecesine varan bir rekabetçilik doğdu (Chan, 1985). Diğer bir deyişle politik yapı, "kirliliği" besledi.

Üçüncü nokta, bu yapıya Maoculuk adına meydan okunması meselesidir. Bu yapının sorunları ve herhangi bir anlamlı biçiminde sosyalizmin önüne koyduğu engeller düşünüldüğünde bu meydan okuma anlaşılır bir şeydi, ancak meydan okumanın kendisinin niteliği neydi? Doğurduğu bütün öfke ve gerilimlerle birlikte bu iktidar yapısının Kültür Devrimi'nin başlangıcındaki ortamı oluşturduğunu biliyoruz. Aynı iktidar yapısı Kültür Devrimi sırasında tehdide uğradığı zaman bizzat Mao'nun bu iktidar yapısının yeniden inşa edilmesine hemen önayak olduğunu da biliyoruz. Öyleyse meydan okuma neydi? Kültür Devrimi esnasındaki hızlı değişimler, birbiri ardına meydana gelen iktidar değişiklikleri ve yeni örgütsel biçimlerin ilan edilmesine dair elimizdeki belgelere rağmen, herhangi bir ciddi kuramsal değerlendirme veya bakış açısı bulunmadığı için bu meydan okumanın ne anlama geldiğini söylemek zor. Bütün bildiğimiz partiye denetleyici-idarî bir rol veren ve partinin gündelik müdahaleleri dışında kalan bazı sosyal alanlar yaratan, 1960'ların başına ait Liu Şaoçi/Deng Xiaoping çizgisinin karşı-

sında Maoizm, politika ile toplumun daha kökten ve eksiksiz bir bütünleşmesini öneriyordu. Bu, hem tavandan hem de tabandan gerçekleşecek bir bütünleşmeydi ve tabanda politikaya daha geniş bir katılımı öngörüyordu, ancak bu aynı zamanda politikanın sosyal alana daha fazla nüfuz etmesi olasılığını yaratıyordu. Eğer Maoizm ütopyacıysa, bunun mevcut iktidar yapısını dönüştürmeye yönelik bir ütopyacılık değil de, tam da bu yapının ütopyalaştırılması, belki de bu yapının gereklerini yerine getirmeye yönelik olarak tasarlanmış bir deney olduğu söylenebilir mi? Böyle düşünmek için bazı nedenler var, Kültür Devrimi esnasında 1967 Şanghay Ocak Devrimi ya da aynı yıl partiye karşı gerçekleştirilen anarşik *shengwulian* protestolarında olduğu gibi, düzen karşıtları mevcut iktidar yapısına ciddi bir şekilde meydan okumuşlardı; (düzen karşıtı işçiler de dahil) ancak bu alternatifler anında reddedildi. Başka bir deyişle siyasi örgütlenmeyi sosyal taleplere göre dönüştürmeye yönelik hiçbir plan yoktu. Siyasi seferberlik mevcut koşullarda tamamlanmamış parti-devlet-toplum bütünleşmesini tamamlamaya hizmet etti, böylelikle yalnızca siyasi örgütlenmenin düzeni bozulmadı aynı zamanda iktidar hiyerarşisi ve eşitsizlik koşullarında kaçınılmaz olarak bütün Özel sosyal alan yok edildi, iktidar terörizmi ve parti içinde bölünme ve anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Zaten politik örgütlenme belirli bir düzeni korurken de söz konusu bölünme ve anlaşmazlıklar pek bastırılamıyordu. İktidarın rakip hizipler arasında sık sık el değiştirmesi ve bunlara eşlik eden yeni devrimci yönetim biçimleri ilan edilmesi, pratikte muhaliflerden öç alma fırsatlarından başka bir anlam taşımıyordu. Bu iktidar değişiklikleri yerel inisiyatiflere dayandıklarını iddia ettilerse de gerçekte merkezden gelen emirleri uyguladılar. "Politikayı insanların emrine" vermek, kamu yararına öncelik vermeyi, bireysel inisiyatif ve yaratıcılığı teşvik edebilirdi; ancak sonunda hedeflediği organik birliği yaratamadı, tam tersi bir sonuç doğurdu, bölünmeleri artırdı. Gündelik hayatın siyasileştirilmesi otomatik olarak her olayı sınıf mücadelesi gibi yüksek bir ilke seviyesine çıkardı (Qin Huailu: 305). "Yüksek ilkeler" ile ilgili olarak William Hinton şunları yazar:

> *En çok zarar veren aşırılıklar, Mao'nun sürekli olarak "Sınıf mücadelesini asla unutma" ve "Sınıf mücadelesini kavrarsan*

> *bütün sorunlar çözülebilir" gibi sloganları tekrarlamasından kaynaklanmıştı. Bu sloganlar genel durumun özünü ortaya koyar ve gelişmenin her aşamasında toplumun temel çelişkisini tanımlarken, ortaya çıkan günlük sorunları açıklamada pek bir işe yaramadılar. Bütün çelişkilere sınıf mücadeleleri olarak yaklaşan kadrolar bunları suni bir şekilde absürd antagonizma seviyelerine çıkarıp varolmayan "sınıf düşmanları" yarattılar ve sonunda hiç gereği yokken çeşitli kavgalara girdiler* (Hinton, 1983: 305).

Mao problemin sadece bir parçasıydı. Japon İmparatoru'nun politikadaki rolüne dair olarak tarihçi Harry Harootunian'ın kullandığı ayrıma başvuracak olursak, *politik lider olarak* Mao ile *politik bir ilke olarak* Mao'yu birbirinden ayırmak yararlı olur. Tabiî ki Mao siyasî bir aktördü, Kültür Devrimi'nin ortaya çıkışında rol oynadı ve kritik noktalarda kişisel olarak müdahale etti. Fakat Mao'nun politik bir ilke olarak oynadığı rol daha önemliydi. Çinlilerin çoğu için Mao'ya erişilmez bir şahsiyet, bir aşırı övme nesnesi ya da bir metinler toplamı, özellikle de küçük *Kızıl Kitap*'tı; bu kitap kuramsal bir metin olarak değil ilham veren bir metin olarak çok önemliydi. Politik bir ilke olarak Mao yoruma açıktı, bu nedenle Kültür Devrimi'nin çatışmalarının çoğu Mao'nun yorumlanışı üzerine çatışmalar olarak görülebilir. Bu anlamda Maoizm, Kültür Devrimi'nde bir meydan okuma (ve varolan iktidar yapısına bir alternatif) olarak sunulurken, gerçekte meydan okuduğu iddia edilen iktidar yapısı dahil bütün kesimlerce yorumlanmaya ve sahiplenilmeye açıktı. Böyle bir şey mümkündü, çünkü metinlerde "devrim" çağrısı yapılırken, devrim, varolan iktidar yapısının korunması öncülüne dayandırılmıştı. Bu Mao'yu sorumluluktan arındırmaz, çünkü o da iktidar yapısına meydan okuduğu zaman bu yapıyı desteklemiştir. Böylelikle Mao Zedung adına yapılan çatışmaya bir açıklama getirilebilir. Mao'nun algılanışı ve Kültür Devrimi esnasında Maoizmin farklı kullanımları Kültür Devrimi'nin görünür kıldığı derin sosyal bölünmelerin ve huzursuzlukların varlığına işaret eder. Kültür Devrimi bu bölünmeleri ortadan kaldırmamış, şiddetlendirmiştir. Sonunda kendisi de bu bölünmelerin bir kurbanı olmuştur.

Dördüncü nokta, "kalkınmacılık" olarak nitelendireceğim ideolojik bir problem. Kalkınmacılık, Mao ve Kültür Devrimi'ne özgü bir şey de-

ğildi; kökeni, kapitalizmin insan ihtiyacına dair öncüllerini kabul eden bir Marksizm'dedir ve Lenin ve Stalin yönetimindeki Sovyetler Birliği'nde devam ettirilmiştir, bugün de Çin'de Mao sonrası rejimde varlığını korumaktadır. Kalkınmacılık, Kültür Devrimi ile bağlantılı bir sorun olarak açıklanmalıdır çünkü, bence, "kendine dayanma" politikalarını, kalkınmada daha fazla halk inisiyatifini, dengeli kalkınmayı ve hattâ kültürel politikaları çarpıtmıştır. Kanımca bu politikalar ancak yerel özerklik ve özerk karar alma koşulları altında olumlu sonuçlar doğurabilirlerdi. Bu koşullar, yerel cemaate ve insanların algıladıkları ve tanımladıkları şekilde ihtiyaçlara temel bir vurgu yapılmasını sağlayabilirdi ve farklılık ve eşitsizliklerin cemaat duygusunu yok edecek şekilde abartılmasına değil de, müzakeresine ağırlık verilmesine imkân tanıyabilirdi. Kültürel anlamda geçmişten eksiksiz bir kopuş fikrine dayalı olan kalkınmacılık, geleceği tanımlamada geçmişten ve bugünden yararlanma olasılığını yok eder.

Burada mesele kalkınmanın arzu edilir bir şey olup olmadığı değil, kalkınmanın ölçütleridir. Kültür Devrimi, söylemlerinde halkı öne çıkarmış ve Hinton, Bramall, Wong ve diğerlerinin de iddia ettiği gibi Maoist iktisat politikası insanlara gerçek faydalar sağlamıştır. Burada sözünü ettiğim kalkınmacılığın kökenleri, bir yanda Marksizmin üretimci bir yorumuna diğer yandan da ulusal zenginlik ve iktidar kaygılarına dayanmaktadır. Bu, Deng Xiaoping liderliğinde uygulanan "sosyalizm" türü için bir sorun olmayabilir, ancak Maoizmin, sosyalizmin yaratılmasında üretim ilişkilerine vurgunun üretici güçlere göre önceliği olduğu fikri ışığında bir sorun teşkil eder. Bu üretim ilişkilerinin tam olarak nasıl olması gerektiği hiçbir zaman açıkça ortaya konmadı ancak Maocuların ima ettiği gibi, eğer yerel cemaat ve inisiyatif bu yeni üretim ilişkilerinin temel bileşenleri ise yerel cemaate bir tür özerklik tanımak yerine onu merkezden gelecek emirlere tâbi kılmak bu amaca ulaşmak için hiç de uygun bir yol değildi.

Son olarak, Kültür Devrimi'ne dair eski değerlendirmelerin büyük önem verdiği, ancak günümüzde genellikle göz ardı edilen bir problem var: Global ortamda milliyetçilik problemi. Daha önce de belirttiğim gibi ulusal zenginlik ve iktidar kaygıları Kültür Devrimi'nin sosyalizm için devrimi tazeleme girişimi esnasında kaybolmadı, olsa olsa daha

abartılı şovenist bir biçim aldı. Kültür Devrimi, Çin'in hem ABD, hem de SSCB ile ilişkilerinde ciddi bir kriz yaşadığı bir zamanda başlatıldı. Şimdi Çin kapitalist dünya sistemine dahil edildiği için (bu hâlâ sürtüşmesiz bir süreç değil) bu krizde iki güçten Çin'e yöneltilen gerçek ve açıkça dile getirilen tehditlerin önemli bir rol oynadığı ve krizin Maocu bir paranoyaya dayanmadığını "unutmak" kolaydır. Bu durumun yarattığı savaş zihniyeti, Kültür Devrimi sırasındaki iktisat politikasından politikanın diline kadar her şeyde kendini gösterir.[11] Komünist Parti'nin devrimci geleneği göz önünde bulundurulduğunda bu pek de garip sayılmaz, bu gelenekte politikanın dili hiçbir zaman savaş dilinden net bir şekilde ayrılmamıştır. Ancak ülke dışından gelen savaş tehdidinin yarattığı kriz hissi tabiî ki politikanın militarizasyonunda ve Çin milliyetçiliğindeki şovenist dönemeci keskinleştirmede rol oynamıştır. Bu etkenlerin Kültür Devrimi'nin başlatılması ve seyrinde tam olarak ne gibi bir rol oynadıklarını hiçbir zaman bilemeyebiliriz, ancak kriz hissinin sosyalizmin hedeflerini nasıl çarpıttığı incelenirken bu etkenlerin mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiği rahatlıkla söylenebilir.

Kültür Devrimi gibi Çin'deki herkesin hayatını etkileyen ve pek çok insanın ölümüne sebep olan çok önemli bir olay söz konusu olduğunda, tarihsel açıklamayı hareketin meşrulaştırması ile karıştırmak kolaydır. Diğer taraftan da açıklama için yeterince çaba sarf etmemenin sonuçlarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Kültür Devrimi hakkında yazmak zordur; çünkü o, travmatik bir olaydı. Hakkında yazmamak da zordur, çünkü vaatleri ve ihanetleri ile yaşadığımız dünya hakkında pek çok şey söylemektedir. Onu yabancı bir zamana ve mekâna itmek, yirminci yüzyılın en önemli olaylarından biri olarak ileteceği mesajları duymamızı engeller.

Tarihçi tarihsel travmayla nasıl yüzleşir ve hâlâ tarihselleştirme isteği duyar? Bu soru şunu hatırlatmayı gerektiriyor: Tarih, geçmişi nesneleştiren pozitivist bir uğraş olmamalıdır, o, daha çok tarihçi ile geçmişi yaşayanlar arasında, tarihçinin geçmişi inşâsı ile geçmişin onu yaşayanlar tarafından önce veya şimdiki inşâsı arasında bir diyalog ol-

[11] Ekonomi politikasının belirlenmesinde savaş hazırlığının önemine dikkat çeken bir analiz için bkz. Naughtun, 1991.

malıdır. Eğer tarihçinin tek bir yükümlülüğü varsa, o da mümkün olduğu kadar çok anı ile diyaloga girmektir. Bazı anıları diğerlerinin önüne geçirmek, ve en kötüsü bireylerin anılarını ve tecrübelerini tarihsel kavrayış yerine ikame etmek affedilmez bir hatadır.

Kültür Devrimi ya da İkinci Dünya Savaşı gibi olaylar söz konusu olduğunda, bu kapsamlı diyalog görevini gerçekleştirmek neredeyse imkânsız, çünkü bazı anılar duyulmazken, diğerleri konuşmayı imkânsız kılacak kadar travmatik. Ancak daha soyut bir başka problem de var. Son on yıldaki değişiklikler öyle köktendi ki, Kültür Devrimi'nin bizim dünyamızdan farklı kurallara göre işleyen dünyası zamansal olarak bizimkinden çok uzak bir dünya gibi görünüyor; böyle olunca da Kültür Devrimi dünyasında yaşamış insanların anıları onları o dünyaya bağlayan tek şeymiş gibi görünüyor. Sosyalizmin geçmişe ait bir şeymiş gibi göründüğü bir anda, Kültür Devrimi'nin sosyalizme meydan okuması ile kim ilgilenir? Çin, kapitalizmin oyun sahası haline gelmişken ve eski Kızıl Muhafızlar global kapitalizmin girişimcilerine dönüşmüşken "kopma" ve "kendine dayanma" ne anlam taşır? Entelektüellerin yeniden hor görmeye başladıkları köylüler milyonerler haline gelirken kollektivizasyon ideallerini niye hatırlayalım? Ulusal sınırlar gittikçe daha çok sorgulanırken, Çin Devrimi'nin veya emperyalizmin ne gibi bir önemi olabilir?

Bütün bu sorular bugün soruluyor ama, Kültür Devrimi'ne veya Çin Devrimi'ne dair tartışmalar açmıyor. Çin Devrimi'ni veya diğer devrimleri anlamaya yönelik bütün sorular geçmişe ait sayılıp unutulduğu için, tarihsel bellekte kalan, yalnızca bu olayları yaşayanların çektikleri acılardır; söz konusu olaylar anlamlarını yitirdikleri için bu acılar büsbütün boş yere çekilmiş gibi görünüyor. Bu olaylar rahatça Doğu'nun kendine özgü zamansallığına ve mekânsallığına havale edilebilirler; bu olayların yalnızca bizim bugünümüzle değil *onların* da bugünüyle bağlantıları inkâr edilebilir. Onları modernitenin tarihindeki olaylar olarak ciddi bir şekilde ele alan tarihsel bir perspektiften, aynı olaylar farklı görünecektir; yani sosyalizme dayalı bir Üçüncü Dünya modernitesi alternatifi yaratmaya yönelik son girişimin -böylesi girişimler içinde en etkileyicisinin- bileşenleri olarak görünecektir.

Bence Kültür Devrimi'ni zamansal ve mekânsal olarak uzaklaştır-

mak tehlikelidir, çünkü böyle bir uzaklaştırma Kültür Devrimi'nin modernitesini inkâr ederek halen bizim şu anımızın bir parçası olan modernitenin problemlerini göz ardı etmemize yol açıyor. Zygmunt Bauman, Soykırım'ı incelerken bunun geçmişe dönüş anlamı taşımadığını, Soykırım'a neden olan koşulların modernitenin tarihinin parçası olduklarını savunur (Bauman, 1989). Kültür Devrimi'nden bir soykırım olarak söz edecek olanlar bunu akıllarında tutmalıdırlar. Eğer Kültür Devrimi gerçekten soykırım ile karşılaştırılabilir bir olaysa doğurduğu sonuçlar moderniteden bağımsız değildi; Çin Devrimi'nin kendisi Çin modernitesinin bir parçasıydı ve Kültür Devrimi de bu sürecin bir safhasıydı. Yukarıda Kültür Devrimi'nin bu boyutunu ortaya çıkarmaya çalıştım; yani iktisadî, sosyal, siyasi ve kültürel anlamda modernleşmecilik nasıl Kültür Devrimi'nin gündemindeydi ve nasıl Kültür Devrimi'nin alternatif bir modernite yaratma hedefini çarpıtarak bilinen sonuçlara yol açtı?

Kültür Devrimi'nin sonuçları üzerinde bugün yaygın bir mutabakat var; oysa Mao Zedung'un kendisi bile sonunda, neyi başlattığı konusunda çelişik duygular içerisindeydi. Ancak alternatif bir modernite arayışları bitmedi, çünkü Kültür Devrimi'nin de bir parçası olan modernite problemleri yok olmadılar, gerçi bugün bizleri kapitalist bir modernitenin tahribatına mahkum edecek şekilde "tarihin sonu"na ilişkin cüretli iddialar duyuyoruz. Bu arayışta Mao Zedung'un adı ve Kültür Devrimi'ne esin kaynağı olan istekler şu veya bu şekilde karşımıza çıkmaktadır. 1992 yılında büyük bir güçle global kapitalizme ve tüketimciliğe itilen Çinliler, 1993'te birdenbire "Mao ateşi'ne yakalandılar; bu ateş, tüketimciliği ile Kültür Devrimi'nin siyasi günlerinin havasından uzaksa da, nostaljik anıların halen korunduğunu gösterir, bu anılar bugüne dair siyasi tatminsizliklerden bağımsız değildir. Son on yılın ekonomik başarısını en azından kısmen açıklayan Çin ekonomisinin topografyası, endüstriyi ve tarımı kırsal bir endüstrileşme programı içerisinde birleştiren Maoist politikaların izlerini taşır. Bazı uzmanlara göre önceki kolektivizasyon deneyimleri sayesinde köylüler bazı, alanlarda kendi başlarına yeni işbirliği biçimleri yarattılar.[12] Bu

[12] Zhiyuan Cui, bu olguyu pek çok çalışmasında belgeledi. Örn. bkz. Cui, 1996 Ayrıca bkz. Nathen ve Kelkar, 1997.

deneyimler ne sonuç verirlerse versinler, eski alternatif modernite hedeflerinin yok olmadığının göstergesidirler ve Çin Devrimi'nin tarihsel anıları ile bağlantı vardır, bu anılar gazete manşetlerinde gördüklerimizden farklıdır.

Globalizm, tarih ve bellek

Kültür Devrimi'nin, yarattığı sonuçlarla, devrimlerin gözden düşmesinde payı vardır. Ancak bence için Kültür Devrimi'nin çağdaş temsillerinin siyasi sonuçlarım kavrayabilmek için, bu temsilleri devrimlerin genel olarak gözden düşmesi bağlamında değerlendirmek gerekir. Eskiden Maoizm, Stalinizm'e alternatif olarak algılanırken, şimdi bu ayrım önemini kaybetmiş gibi görünüyor. Artık Maoizm, Stalinizmin bir versiyonu olarak temsil ediliyor veya Mao ve Stalin, Hitler gibi birer diktatör olarak ele alınıyor.[13] Mesele edilen yalnızca sosyalist devrimler de değil. Çin devrimini eleştirenler rahatlıkla François Furet'nin Fransız Devrimi üzerine yazdıklarından esinlenebiliyorlar[14] (Berenson, 1995: 86, 107, dn.5). Fransız Devrimi'nin eleştirisinin kendisi devrime karşı bugünkü tavırların oluşumunu büyük ölçüde etkilemiştir; kapitalist toplumlar bağlamında hep şüpheyle karşılanan sosyalist devrimlerden farklı olarak Fransız Devrimi'nin eleştirisi, sonuçları itibariyle daha etkili olmuştur, çünkü modernitenin kurucu anlarından birini sorgulamak politik çizgisi ne olursa olsun, bütün devrimleri sorgulamak anlamına gelir.[15] Devrimi lanetlemek, devrimlerin ta-

[13] Örneğin bkz. Chirot, 1994. Bu görüşlerin sağlam bir eleştirisi için bkz. Meisner, 1997.

[14] *Modern China* dergisinin bir özel sayısında (c.21 n.l, Ocak 1995) Çin Devrimi'ne dair yeni perspektifler sunuldu. Burada sunulan perspektifler devrime yönelik tavır değişikliğinin "yeni kanıtlar"a ulaşmak ile açıklanamayacağını gösteriyor. Yeni verilerin tarihçilerin yorumlarını değiştirdiğini söylemek, tarihçilerin, kendileri değiştikleri için, verileri daha farklı bir şekilde görmeye başladıklarını söylemekten muhtemelen daha az isabetli olur. Yoksa *Modern China*'nın özel sayısında kıdemli bir tarihçinin "devrim özgürleşme değil, bir hükmetme şeklinin diğeri ile yer de-ğiştirmesiydi" şeklindeki bir saptaması nasıl açıklanabilir (Escherick, 1995: 48) Yıllardır tarih disiplini içerisinde yer alan birisinin komünist rejimdeki baskıyı görmesinin otuz yıl alması şaşırtıcıdır. Ayrıca bkz. Bergere, 1989.

[15] Fransız Devrimi'nin sosyalist devrimlerle ilişkisi hem erken Marksist tarihçilerin hem de Furet ve Simon Schama gibi günümüz muhafazakâr tarihçilerinin zihnini meşgul etmiştir. Bkz. Berenson, 1995: 92-93. Ayrıca bkz. Vovelle, 1994.

rihi kadar eskidir. Furet gibi bugün Fransız Devrimi'ni eleştirenler, bu eleştirilerinde devrimle yakın zamanda yaşamış Alexis de Tocquevilie gibi isimleri gündeme getirmektedirler (Hutton, 1993: 144; ayrıca bkz. Ozouf, 1994: 3-39). Devrimlerden zarar görenler, çıkarları veya yaşam tarzları devrimler tarafından tehdit edilenler veya devrimlerde gündelik insani normların çözülüşünü algılayanlar için, devrimlere olumlu bir gözle bakmak anlamlı değildir. Son iki yüzyılın çeşitli devrimleri ile şekillenmiş devrimci geleneklere, tarihsel bir açıdan bakmak mümkündür ama, devrim fikrinin bir devrimden diğerine zafer dolu bir yol izlemediğini, çekiciliğinde ve saygınlığında pek çok iniş çıkış yaşadığını hatırlamak da gerekir (örnekler için bkz. Paulson, 1983). Devrimlerde terör ve totalitarizmin kaynaklarını gören sert eleştiriler her zaman olmuştur. Yirminci yüzyıldan kayda değer birkaç örnek sayalım; Pitirim Sorokin 1942 yılında yayınlanan *Man and Society in Calamity* adlı eserinde devrimleri, savaş, salgın hastalıklar, ve kıtlık gibi felaketler arasına koymuştu. Hannah Arendt de önemli eseri *Origins of Totalitarianism*'de sosyalist devrimlerin tecrübesi ile Nazizm altında yaşanan tahribatı bir tutmuştu. Çin Devrimi üzerine Karl Wittfogel'in *Oriental Despotism*'i veya Robert J. Lifton'un *Thought Reform and the Psychology of Totalism*'i gibi eserler 1950'lerde yayınlanmaya başlamıştır. Devrime yönelik bu akademik eleştiriler George Orwell, Arthur Koestler, Yevgeni Zamyatin veya Richard Condon (Çin devrimi hakkındaki *The Manchurian Candidate* adlı kitabı büyük ilgi uyandırmış ve sinemaya da uyarlanmıştır) vb.lerinin kurmaca yada yarı-kurmaca eserleriyle karşılaştırıldığında sönük gözükebilir. Günümüzdeki devrim eleştirilerinde bu eserlerdeki güçlü devrim karşıtı mesajdan daha etkili olduğu söylenemez.

Ancak günümüzde en kayda değer olan şey, devrimler konusundaki yaygın mutabakattır; Soğuk Savaş'ın en sıcak günlerinde bile böyle bir mutabakat sağlanamamıştı, devrimler bütün kusurlarına rağmen ilgi çekiyor ve kapitalist toplumların eleştirisinde kullanılıyordu. Günümüzdeki mutabakat her şeyden önce devrimleri ilk elden yaşayanların ve geçmişlerini reddeden devrimci liderlerin ortaya koydukları kanıtlarla sağlanmıştır. Tarihin ve belleğin pek çok alanda ayrıştığı ve çatıştığı günümüzde, devrimler söz konusu olunca tarih ve bellek birbirlerini teyit eder görünüyor; Kültür Devrimi gibi yakın geçmişe ait bir ola-

ya dair pek çok şeyin unutulduğu anlaşılıyor, çünkü yalnızca yirmi yıl öncesine kadar devrimi eleştirenlere karşı tamamen farklı bir anlatı kurmak için yeterince anı ve tarih malzemesi vardı. Tersine, devrimin gözden düşmesi alternatif anıları doğurdu: Yukarıda üzerinde durduğum kurbanlaştırılma ve yönetimin yozlaşmasına ilişkin anıların yanına, son yıllarda genellikle aile anlatıları biçimindeki, ayakta kalmaya ve direnişe dair daha muzaffer anılar eklendi.[16] Milan Kundera, *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*'nde "iktidara karşı mücadele, belleğin unutuşa karşı mücadelesidir" diye yazdığında muhtemelen, bu sözünün, Doğu Avrupa'dan Çin'e kadar komünist rejimleri ortadan kaldırma ve Çin örneğinde de dönüştürme sürecinin bir parçası haline gelen, bu rejimlere karşı belleği öne çıkaran büyük dalgayı önceden haber verdiğini tahmin etmiyordu. (Watson, a.g.y. ayrıca bkz. Smith, 1996).

Bellek ve unutuştaki bu yer değiştirme ilginç, ayrıca aydınlatıcı da olabilir. Komünist rejimlerde anılar "eski toplum"da ayakta kalmaya ve direnişe dair iken, bugün anılarda insanların atlatıp kendilerini korudukları dönem devrim dönemidir ve "eski toplum" da tamamen farklı, daha olumlu bir şekilde anlatılmaktadır. Çin'de bu yer değiştirme, 70'lerin sonlarında, devrimden çekilme ve yavaş yavaş kapitalizme eklemlenme süreci ile başlamıştır; bu süreç bir anda eski devrimcileri muhafazakârlara, eski "kapitalist-yolcular"ı da reformculara dönüştürmüştür. Karşı devrimci belleğin canlanışıyla birlikte tarihin - özellikle de bu anıların sahipleri ile bağlantı kurarak kendini otantikleştirmeye çalışan tarihin- yazılması da gecikmemiştir.[17] Bugün devrimin toplumsal meşruiyetini yok etme, diğer bir deyişle onun toplumsal güçlerin ürünü olduğu ve ezilenlere ses verdiği iddiasından mah-

[16] Burada Jung Chang'ınki gibi çalışmalar (Chang, 1993) ile "Mavi Uçurtma" (Tian Zhuangzhuang, 1993) ve "Yaşamak" gibi filmlere gönderme yapıyorum. Muhalefet alıntıları için bkz. Watson, 1994; özellikle de Paul Pickowicz'in kaleme aldığı makale (Pickowicz, 1994: 127-147). Aile anlatı-sı edebiyatı Amy Tan vd.'nin çalışmaları ile ABD'ye de ulaştı.

[17] Pickowicz'in yukarıda anılan makalesine bkz. Bu makalede yazar tartışmasına "1978 ve 1987 yılları arasında Raoyang bölgesine beş kere gittim" ifadesi ile başlıyor (s.128). Kaynağa yapılan seyahat sayısı Friedman vd. (1991)'de de sık sık karşımıza çıkıyor. Burada da, devrime dair önceki olumlu değerlendirmelerle ilginç bir paralellik var. Örneğin 1971 yılında Amerikalı bir grup akademisyenin Çin'e ilk ziyaretlerinin bir anlatısı için bkz. Gommittee of Concerned Asian Scholars, 1972. Pickowicz bu grubun bir üyesiydi.

rum bırakma eğilimi var. Devrim şimdi en derin toplumsal özlemlere bile aykırı düşen siyasî bîr hareket olarak görülmektedir.[18] Devrime yabancılaşma devrim öncesi dönemin olumlu bir değerlendirmesine de imkân verdi. Devrim iktisadî ve siyasî ilerlemenin düşmanı olarak tanımlandı. Yeni tarih yazımında devrimin (yalnızca komünist devrimin de değil) hedef aldığı gruplar, ilerlemenin taşıyıcıları olarak nitelendirildi; yapacakları şeylerin devrim tarafından engellendiği öne sürüldü; söz konusu gruplar arasında sadece modern burjuvazi değil, geç Qing döneminin soyluları ve toprak ağaları da vardı.[19] Devrim Öncesi tarihin bu revizyonu sayesinde 'sivil toplum' fikri öne çıkmıştır; sivil toplum oluşma sürecindeyken komünizmin zaferi ile bu sürecin durduğu iddia edilir. Burada, söylemeye bile gerek yok, tarih, belleğin ötesine geçmiştir. Çünkü artık mesele yalnızca devrimlerin insanlara ne yaptığı yada neleri sağlayamadığı değil, devrimleri meşrulaştıran ve yönlendiren söylemlerin geçerliliğidir.

Burada başka bir konuya değinelim; son on yılda büyük önem kazanan bellek ve tarih sorunsalı içerisinde bellek ve devrimler tarihinin etkileşimi üzerinde duralım. Bellek ve tarihe olan ilginin farklı bağlamlarda farklı kaynakları var gibi görünüyor. Almanya'da Soykırım, Amerika'daki Ermeni nüfusu için Ermeni katliamları, Fransa'da Devrim'in 200. yıldönümü, ABD, Japonya ve Çin'de İkinci Dünya Savaşı vb...[20]

---

[18] Bu, 1949 sonrası döneme dair Friedman, Pickowicz ve Selden'ın ortaya koydukları bir argümandır. Ayrıca bkz. Thaxton, 1997. Aynı çizgide daha geniş bir değerlendirme için bkz. Escherick, 1995. Bu, Fransız Devrimi'nin Furet vd. tarafından yapılan revizyonların arkasındaki temel itki olmuştur. Bkz. Berenson, 1995. Bu tür yorumlardaki kuvvetli anti-Marksist itki, yalnızca devrimlerin sosyal temelini inkârda değil, sınıf meselesini tanımama veya önemsememede belirgindir. Bu ikincisinin bariz bir örneği için bkz. Perry (der), 1996. Uzun zamandır radikal davalarla ilişki içinde olan sosyal tarihin, şimdi radikal olasılıkların gözden düşürülmesine hizmet edebiliyor olması ironiktir. Depolitize bir sosyal tarihin bazı Alman tarihçiler tarafından nasıl dikkati Nazizmden uzaklaştırmak amacıyla kullanıldığının mükemmel bir tartışması için bkz. Nolan, 1990.

[19] Devrimin seyri ile başarısızlığı arasında bariz bir bağlantı olduğunu öne süren bir çalışma için bkz. Bergere, 1989. Geç dönem Qing soylu tabakasının yarattığı bir "kamusal alan"ın kökenleri için bkz. Rankin, 1986. Çin'de sivil toplum üzerine bir tartışma için *Modern China*'nın özel sayı-sına (c. 19, n.2, Nisan, 1993) bkz.

[20] Soykırım'a dair tartışmaların genel bir değerlendirmesi için bkz. Baldwin (der.), 1990. Ermeni soykırımı örneğinde tarihi ve belleği başarıyla birleştiren bir çalışma için bkz. Miller ve Miller, 1993. İkinci Dünya Savaşı için bkz. Fujitani vd. (der.) (yayınlanacak).

Bu ilgi ayrıca yerli halklar gibi çeşitli grupların hegemonik tarihler tarafından bastırılan tarihlerini bellek yoluyla canlandırma çabalarında da görülüyor. Her durumda, kaybolmuş veya bastırılmış kimlikleri canlandırmak önemli bir kaygı. Aynı şekilde, geçmişle hesaplaşmak da. Unutma gittikçe bir varoluş koşulu haline gelirken, belleğin bu canlandırılışı günümüzün bir ironisi olabilir; adeta geçmişten kopuşu tamamlamak için geçmişin hatırlanması bir zorunluluk sayılıyor.

Özellikle medyada kullanılışı ile anıların çoğalması ve yükselen statüsü, belleğin artık "tarihin hammaddesi" olarak görülemeyeceği anlamına gelir (Le Goff, 1992: xi). Maurice Halbwachs'un belleğin inşa edilmiş ve taraflı oluşunun altını çizen klasik eseri *The Collective Memory*'nin yayınlanmasından beri akademisyenler tarafından kuşku ile karşılanan bellek, tarihe bir rakip olarak ortaya çıktı (Halbwachs, 1980).[21] Bellek, hem soyut ve hegemonik tarihe olan inancın yitirilişinden yararlanabilir, hem de onun yıkılmasında bir etken olabilir. İnsanların anıları tarihi kurduğumuz malzemenin her zaman bir parçası olmuştur; tarih ile bellek arasındaki çelişki, tarih ile onlarla tarihi kurduğumuz malzemelerin çelişkisinin bir parçası olarak görülebilir. Ancak tarihin kendisinin sosyal ve siyasi hegemonyanın amaçlarına hizmet eden bir kurgudan pek fazla bir şey olmadığı inancı gittikçe yaygınlaştı, bu nedenle tarihin, belleğe -veya edebiyata- karşı iddialarını sürdürmek zorlaştı. Tarihçilerin "unutuşlarına ilişkin" kanıtlar tarihe güveni sarsıyor.

Pierre Nora şöyle yazar: "Artık tek bir açıklayıcı ilke yok, parçalı bir evrende yaşıyoruz, her nesne -hattâ en basit, en olmayacak, en erişilmez olanı bile- tarihsel bir giz sayılabiliyor. Geçmişin bundan sonra nelerden kurulacağını kimse bilmediği için her şey, bir ize, bir göstergeye dönüşüyor, bütün nesnelerin masumiyetini yok eden tarihin damgasını taşıyor" (Nora: 17). Diğer taraftan geçmişin hegemonyasının yıkılması sayesinde belleğin tepkisi kendini hissettirdi, anılar çoğaldı; yalnızca yakın geçmişe ilişkin belleklerden silinmemiş anılar anlatılmadı, ayrıca uzak geçmişin unutulmuş anıları da dirildi, tarihe

[21] Ayrıca bkz. Halbwachs, 1992. Bu kitapta, Rusların ve Doğu Avrupalıların geçmişi unutma (ve farklı bir şekilde hatırlama) zorunluluğu karşısında yaşadıkları şaşkınlığa da değinen Coser'in giriş yazısına özellikle bkz.

meydan okumaya başladı. Sonuç "tek tek tarihlerini talep eden bireysel belleklerin" çoğalması oldu (a.g.e.: 15). Gerçi tarih genellikle amaçlarına uygun düşmeyen anıları unutmuş veya bastırmış olabilir, ancak belleğin kendisini oluşturan tarih veya tarihlerden etkilendiği de çoğu zaman unutulmaktadır, komik bir şekilde, belleğin ve tarihin mücadelesi, ikisinin arasındaki farkın ortadan kaldırılışı vaadini taşıyor. Anıların çoğalmasını tarihin imkânsızlığının bir göstergesi sayabiliriz. Buna ayrıca, tarihlerin çoğalması diye de bakabiliriz; birbirleriyle uyumlu olmayan, uyumlu olacakmış gibi de gözükmeyen tarihlerin çoğalması "toplumsal belleğin demokratikleşmesi" (Le Goff: 99) için ödenen bedel olarak düşünülebilir.

Anıların çoğalmasının veya tarihin parçalanmasının bariz siyasi sonuçları vardır. Charles Maier'in anlamlı sözleriyle: "Belleğin aşırı işlemesi, tarihsel güvenin değil, dönüştürücü politikalardan bir geri çekilişin göstergesidir. Gelecek duygusunun yitirilişinin ve toplumsal özgürlük ile artan eşitliğe doğru ilerleme inancının kayboluşunun belirtisidir. Anayasalara, yasama organlarına ve vatandaşlığın niteliklerinin genişlemesine dayalı büyük cemaatlerin yerine, dar etnisitenin esas alınmasını yansıtır" (Maier: 150). Haklı çıkarılma ve meşrulaştırılma amacıyla tarihe başvuran milliyetçi veya sosyalist devrimler için siyasi sonuçlar daha da önemli olabilir. Tarihin parçalanması, Maier'in de belirttiği gibi politikanın etnikleştirilmesi ile bağlantılı görülebilir ve bunun aynı zamanda depolitizasyon etkisi de vardır. Politikada sağ veya soldan söz etmek gittikçe zorlaştığı için, bir devrim tipini diğerinden, hattâ devrimi reaksiyondan ayırmak imkansızlaşıyor. "Terör" veya "soykırım" artık bütün devrimlerin ortak unsuru sayılıyor.[22]

Meseleyi burada bırakmak, bellek/tarihin iktidar bağlamını sorgulamadan bırakmak olur. Anıların çoğalması, diğer şeylerin yanı sıra tarihin demokratikleştirilmesini ifade edebilir, ancak bütün anıların eşit ilgi görmediği, hattâ ifade kanalı bulamadığı da açıktır. Bugünlerde Nazizmi veya Doğu Asya'da uygulanan Japon mezalimini gizlemek

[22] Örneğin Melson, 1992. Melson'un çalışması esas itibariyle 1908'deki Jön Türk devrimi ile Hitler'in devrimi ile Ermeni soykırımı ile Yahudi Soykırımı arasındaki ilişkiler hakkındadır. Karşılaştırmasının geçerliliği sorgulanabilir, fakat "devrim" kavramının neleri içerdiği ilginçtir. Kitabın sonundaki karşılaştırmalı bölümde Melson, Stalinizm ve Kızıl Kmerleri de analize dahil ederek daha da ileri gider.

mümkündür, ancak devrimler lehine konuşan veya konuştuklarında sesleri duyulan pek çok insan bulmak mümkün değildir. Bunun örneklerini yukarıda verdim. Burada sadece şunu eklemeliyim: Kültür Devrimi'ni yeniden inceleyecek ve değerlendirecek Çinli entelektüeller var, ancak kısmen siyasi kısıtlamalar kısmen de bu fikir, anında büyük tepki gördüğü için, sesleri pek duyulmuyor. Ben de yakın zamanda Kültür Devrimi'nin miras bıraktığı bazı şeyler üzerinde olumlu görüş belirttiğim için, "Oryantalist" olmakla itham edildim. Yeni "demokrat" Çinli entelektüellere göre bu konunun bütünüyle bir kenara bırakılması en doğru yol. Diğer taraftan tanrılaştırdıkları Mao için tapmaklar dikmeye çalışan köylüler hükümetçe bastırıldılar. Çağdaş politika ve kültür incelemelerinde adları geçerse, unutulmuş bir geçmişe garip dönüş hareketleri içerisinde anılıyorlar. Aslında bugünlerde devrimlere dair olumlu görüş belirten kimse bu suçlamadan yakasını kurtaramıyor: Geçmişteki sorunlara takılıp kalmış, geçmişten gelen sesler sayılıyorlar; iki işçi eylemcinin sözleriyle "Yabancılaşmayı, sömürüyü, baskıyı yenmek... bunlar geçmiş zamanların lafları" (Greenfield ve Leong, 1997: 96).

Almanya tarihçisi Wolfgang Benz başka bir bağlamda şöyle yazmıştı: "Tarihçiler, araştırmalarının sonuçları ve yorumları, kendi zamanlarının yöneticilerinin ve toplumunun özlemleri, düşleri ve kurtuluş umutları ile ne zaman uyum içerisinde olsa büyük bir başarı elde ederler" (1990: 196). Belleğin yeniden şekillenişinin sağın dünya çapındaki zaferi ile bir şekilde bağlantılı olduğu açık. Yukarıda da belirttiğim gibi, devrimci anıların susturulması bizim zamanlarımızın bir özelliği olabilir, ancak devrimlerin temsilinde pek de yeni bir şey yoktur; bu temsiller muğlaklık taşıyan liberal eleştirilere değil, muhafazakâr eleştirilere yakındır . Liberal eleştiri devrimleri onaylamasa da, onlara bir değer verir ya da en azından sosyal ve politik zorunluluk bağlamında yaklaşır; bu zorunluluk, toplumsal baskı ve sömürü, emperyalizm yada modernitenin dayatmaları olabilir.[23] Ancak muhafazakar eleştiri,

[23] Devrimleri felaketler olarak gören Sorokin, yine de onlara tarihte ilerici bir rol atfediyor. Çin konusunda, John King Fairbank, Joseph Levenson ve Benjamin Schwartz gibi akademisyenler Çin Devrimi ile farklı şekillerde ilgilendiler, ancak daha genç bir kuşak tarafından yeterince devrim yanlısı olmamakla suçlandılar. Onlardaki muğlaklık vurgusu bugünün devrim karşıtı eleştirmenlerinde olmayan bir açık fikirliliğin kaynağıydı. Bu muğlaklığa günümüzden kayda değer bir örnek yukarıda

devrimlerde, vicdansız ideologlarca insanlığın ve politikanın aykırı yollara sürüklenmesinden öte bir şey görmez. Muhafazakâr eleştirinin amacı, yalnızca hataları yüzünden devrimleri kınamak değil, devrimin siyasî söylemini silmektir. Bu tavır, devrimlerin günümüzde mahkum edilişinde de göze çarpmaktadır. Bu tavrın, siyasi meseleleri ampirik meseleler gibi gösterip, siyasi meseleler olmaktan çıkarırken akademik bir kılığa bürünebilmesi de kayda değerdir. François Furet'nin Fransız devrimine dair yorumlarında, kendi siyasi duruşunun önemini vurgulamasının pek üzerinde duran olmadı (Hutton:144-145). Siyasî kaygılar ve ideoloji tarihten ayrıldığı için devrimleri, sosyal ve politik bağlamından koparmak da pek fazla itiraza yol açmıyor. Şimdilerde Çin tarihçiliğinin sivil toplum ile meşgul olmasını buna bir örnek olarak gösterebiliriz. Sivil toplumun siyasî bir hedef olarak meziyetleri neler olursa olsun, bu kavramın devrim-öncesi Çin'e dair tarih çalışmalarına girişinin, Çin toplumundaki sosyalizm sonrası gelişmelerle ve geçmişte Çin'in kalkınmasının önünde (yalnızca tarihçiler değil, radikal entelektüeller tarafından da) bir engel olarak görülen sınıfların erdemlerinin muhafazakâr bir yeniden onaylanışıyla ilgisi vardır. Ancak bu siyasi sorunlar pek de ilgi çekiyor gibi görünmüyor. Tarihsel açıdan şu çok önemli soru da sorulmuyor: Devrim gelişmeye başlayan sivil toplumu mu yok etti, yoksa Çin modernitesince üretilen büyük sosyal gruplara sivil toplumun yeterince alan açamamasının bir sonucu muydu?

Belleğin ve tarihin bu yeni yönelimini sağa dönüşün bir parçası olarak tanımlamak doğru olabilir, ancak bence şu anki gelişmeleri açıklamak için yeterli değildir. Bu tanımlamanın kendisinin de açıklanması gerekir. Bellekle meşgul olmanın farklı bağlamlarda farklı kaynakları olabilir, ama bu yeni yönelimle sağa dönüşün zamansal çakışması yine de ilgi çekicidir. Buna dair bir ipucu Nora'nın anıların çoğalması (veya Maier'in ifadesiyle "bellek endüstrisi") ve "süreksizlik rejimi"

anılan Melson'un *Revolution and Genocide* kitabı. Devrimlerin soykırıma giden koşulları hazırladığını iddia eden Melson çalışmasını şu cümlelerle tamamlıyor: "Devrimci geleneği yıkmak ya da ona iftira edenlerle birarada davranmak değil niyetim. Devrimler sırasında can kayıpları her zaman büyük olmuştur, yine de pek çok devrim yoksulu kalkındırmak, cahili eğitmek, sosyal yapıyı hakkaniyetli şekle getirmek, özgürlük ve katılımı genişletmek, yabancı sömürüye karşı devleti güçlendirmek ve toplumun ve ekonominin modernleşme ve endüstrileşmeye uyum sağlamasına yardım etmek gibi sonuçlar doğurmuştur" (Melson: 259).

arasındaki bağlantıya yaptığı referansta bulunabilir. Pek çok sosyal bilimcinin ileri sürdüğü, 'geçmişte bir kopuşun ortasındayız' iddiasını destekleyen bir sürü kanıt var; biz bu kopuşu globalizm karşısında modernite, post-modernizm karşısında modernizm, post-kolonyalizm karşısında kolonyalizm veya hattâ post-sosyalizm karşısında sosyalizm bağlamında algılayabiliriz. Dünyanın hâlâ belki de eşi görülmemiş derecede kapitalizmle yapılanıyor oluşu, iktisadî ve siyasi yapılardan gündelik hayatın yapılarına ve en temel kültürel ve ahlâkî değerlere kadar her şeyi etkileyen değişimlerin büyüklüğünü ortadan kaldırmaz. Devrimlerle özdeşleştirilen kolektif direniş türleri artık anlamlı bulunmuyor. Devrimlerin dinamiğini oluşturan toplumsal bölünmeler bile dönüşüm sürecindeler çünkü sınıf, cinsiyet ve cemaat kimlikleri, etnisite ve ırk gibi ilksel kimliklere yönelik bir arayış tarafından bastırılıyor. Manuel Castells'in yakın zamanda ortaya koyduğu gibi "zenginlik, iktidar ve imgelerin global akışları dünyasında kollektif veya bireysel, verili veya kurulmuş bir kimliğe yönelik arayış, sosyal anlamın temel kaynağı haline gelir. Bu yeni bir eğilim değildir, çünkü kimlik, özellikle de dinî ve etnik kimlik, insanlığın başlangıcından beri anlamın kökeninde yer alır. Yine de örgüt yapılarının bozulduğu, kurumların meşruluklarının sorgulandığı, temel toplumsal hareketlerin eriyip gittiği ve kısa ömürlü kültürel ifadelerin yaygınlaştığı bu tarihsel dönemde kimlik, temel hattâ bazen tek anlam kaynağı haline geliyor. İnsanlar giderek anlamlarını, ne yaptıkları değil de, ne oldukları veya olduklarına inandıkları temelinde oluşturuyorlar" (1997: 3) Diğer yandan, bugünün dönüşümleri yeni çözüm türleri gerektiren yeni sorunlar doğurmuştur.

Yukarıda anıların çoğalması ile unutma arasında bir çelişki olabileceğini belirttim; bu belki tam bir çelişki değil, çünkü hatırlamak ve unutmak pekala aynı sürecin parçaları olabilirler. Unutmak farklı bir şekilde hatırlamaktan başka bir şey değil midir? Unutmanın iktidarla ilişkisi nedir? Zamanla birlikte dünyadaki yerleri de değişen Almanya ve Japonya, Nazi veya faşist geçmişleri dışında hatırlanmanın peşindeler. Dünyanın yeniden şekillenmesi ile beraber, hem onları yaratan yapısal koşullar hem de besleyen söylemler yok olurken, devrimci rejimleri hataları dışında hatırlamanın yolu nedir? Burada ayrıca son derece önemli bir etik sorun var, o da bölünme sorunu. Sosyal bölün-

me hayatın bir gerçeği olabilir, ancak kim ona sürekli dikkat çekerek katkıda bulunmak ister ki? Halen oluşmakta olan yeni bir dünyanın eşiğinde dururken, bölmektense uzlaştırmak daha makul ve etik açıdan daha doğru görünüyor.

Son yirmi yılda şahit olduğumuz şey sağın zaferi değil, solun kayboluşuydu. Solun kayboluşuyla beraber, bence, kapitalizme alternatifler düşünme yeteneğimizi de kaybettik, işte bu bağlamda devrimleri unutmanın ne anlama geldiğini sormaya ihtiyacımız var. Yaşam koşulları değişti, ancak bunlar geçmişte devrimlerin çözmeye çalıştığı sorunları yok etmediler, dönüştürdüler. Sorokin'in dört felaketi arasından sadece devrimler ortadan kalkmış görünüyor; savaş, kıtlık ve salgın hastalıklar hâlâ varlıklarını koruyorlar. Sosyal bölünmeler kaybolmuyor, aksine çoğalıyor ve derinleşiyor. Devrimlerin ne anlama geldiğini hatırlamak, devrimleri eskiden oldukları halleriyle geri getirmek değil varolana alternatiflerin imkânlarını hatırlamaktır.

Tarihteki devrimlerin yerlerinden oynatılması gerekir, böylece geçmişi, bugün için seçenekler de sunabilecek yeni yollarla algılayabiliriz. Günümüzde yapılan, bugünü meşrulaştıran tarihleri öne çıkarmak için devrimleri silmektir. Ancak devrimleri radikal bir şekilde yerlerinden oynatmak, bugünün eleştirisini yapmadan olmaz. Bu bakış açısından, devrime dair şimdiki suçlamaların üzerinde durmamız gereken yanlarından birisi şu noktayı unutmasıdır: Modernitenin devrimleri moderniteye karşı alternatiflere engel olmuş veya iktisadî kalkınmacılık ve dar milliyetçiliğin varsayımlarını sorgulayan alternatif vizyonları bastırmıştır. İlginç bir şekilde bu alternatifler de devrimlerin bitişiyle yeniden ortaya çıktılar ve sadece geçmişe değil, bugüne de dair eleştirel perspektifleri mümkün kıldılar. Her radikal proje için geçmişin devrimleri ile ilişkileri bağlamında bu alternatifleri anlamak önemlidir. Söz konusu alternatifler hem devrimci geleneği sürdürürler, hem de geçmişle kopuş anlamına gelirler. Modernite devrimleri özgürleştirme hedefine ulaşmayı başaramadılar, ancak geçmişte olduğu gibi şimdi de özgürleşmeye dair her söylem için çok önemliler; bu da devrimlerin günümüzdeki kınanışlarının nihai hedefinin devrimlerin yalnızca günahları veya hataları değil, devrim söyleminin kendisi olmasının nedeni olabilir. Margaret Thatcher'ın bir keresinde 'sosyalizmi

gömme' dileğini ifade etmesinde olduğu gibi günümüzün egemen kültürü yalnızca devrimleri değil, onların temsil ve ifade ettiği şeyleri de gömmenin peşinde. Geleceği farklı bir şekilde tasavvur etmeye dair bir umudumuz olacaksa, bu çağdaş hegemonyaya karşı devrimlerin anısını korumamız gerekir. Le Goff'tan özetleyerek bir alıntı yaparsak 'tarihin dayandığı ve karşılığında da beslediği bellek, geçmişi, bugüne ve geleceğe hizmet etmek için kurtarmaya çalışır. Öyle bir şekilde hareket edelim ki kolektif bellek, insanların esirleşmesine değil, özgürleşmesine hizmet etsin' (1992: 99).

İki miras

Bu yazıya Mao'nun ve Kültür Devrimi'nin muğlaklıklarının fark edilmesi gerektiğini söyleyerek başladım. Bu muğlak mirasın Çin'den çok uzak bölgelerde, hâlâ yaşadığını ve hâlâ çok muğlak olduğunu göstererek yazıyı bitireceğim. Yakın zamanda Latin Amerika'daki iki radikal hareket, Mao ve Kültür Devrimi'nin anılarını canlandırdı. Bu iki hareketten daha çok tanınanı Peru'daki Aydınlık Yol. Antropolog Orin Starn, Abimael Guzman'ın (Başkan Gonzalo) Maoizmi hakkında şunları yazıyor:

> Nihai bir tema, şiddete dayanır. Guzman 'şiddetin evrensel bir yasa olduğunu... ve devrimci şiddet olmadan bir sınıfın diğerinin yerine geçemeyeceğini, eski düzen yıkılmadan yeni bir düzen yaratılamayacağını' savunmak amacıyla Mao'dan alıntı yapar. Kültür Devrimi esnasında geleceğin bu asi lideri Çin'i en az üç kere ziyaret etmiş. Dörtlü Çete'nin aşırılıkları Gonzalo Düşüncesi'nde [Guzman'ın düşüncesi için kullanılan Mao Zedung Düşünüşü'ne benzer bir terim] tarihi 'gerçek devrimcilerin şanlı güçleri' ile, diğer Peru sosyalist partilerinin 'sefil revizyonizmi' arasında aralıksız bir mücadele olarak gören toptancı bir yaklaşım egemendir... Muhalifler, bu saflık ve tehlike sosyal etimolojisi içinde 'kirli', 'parazitik', 'kanserli' ve 'sürüngen'diler. Bu da yüzlerce sendikacının, köylü eylemcinin ve diğer siyasi partilerden liderlerin öldürülmesinin ideolojik çerçevesini sağladı...(1997)

Diğer hareket, Maoizmle açık bir ilişki kurmuyor veya Maoist bir hareket olarak tanınmıyor. Ancak onun da liderleri, 1960'ların radikal

mayasının ürünleri, hattâ bir tarihçiye göre 'temelde Maocular' (Ross, 1995: 280; kökenler için ayrıca bkz. s. 274-5); gerçi onların Maoizmi, Maoizmin teorik anlamda olması gerektiği gibi, yerel ihtiyaçlara ve kültüre eklemlenmişti. Bu liderlerden biri şöyle yazar:

> *Umutsuzluğun ve boyun eğişin seslerini herkes dinlemez. Herkes çaresizliğin tarafına geçmez. Çoğu insan yoluna devam eder; ölümün ve sefaletin kulaklarına haykırdığı çığlıkla ve kanla sağırlaştıkları için güçlünün ve yüreksizin sesini duyamazlar. Fakat bir dinlenme anında başka bir ses duyarlar, yukarıdan gelen bir ses değil, aşağıdan rüzgârla gelen bir ses ve bu ses dağların yerli halklarının kalbine doğar; adaletten ve özgürlükten söz eden bir ses, sosyalizmden söz eden bir ses, umuttan, bu dünyadaki tek umuttan söz eden bir ses. Ve köylerdeki insanlar arasında en yaşlı olanlar, kendi halkı için isyan eden ve bir çığlıktan çok bir şarkı gibi 'Toprak ve Özgürlük' diyen Zapata adında bir adamı anlatırlar* (Cockburn'da alıntılanmış, 1995:192).

Kültür Devrimi'nin ve Guzman'ın keskin çığlıkları ile Zapatistaların yumuşak tarzı, Mao'nun Faustyen şiirselliği ile Zapata'nın adlarına konuştuğu yerlilerin gerçekçi istekleri arasında epey bir mesafe var; ancak paylaştıkları ortak bir gramer var: halkın refahı ve çıkarlarında temellenen alternatif bir modernitenin grameri. Zapatista dilinin ölçülülüğü bize, Mao'nun ve Kültür Devrimi'nin nerede hata yaptığını kavramada ve onların mirasından neleri hatırlayıp neleri reddetmemiz gerektiğini bulmada yardımcı olabilecektir.

Kısaltarak Çeviren: Asena Günal

KAYNAKÇA

Amin, Samir (1990), *Delinking: Towards a Polycentric World,* çev. Michael Wolfers, Zed Books, Londra.

Amin, Samir (1994), *Re-reading the PostWar Period: An Intellectual Itinerary,* çev. Michael Wolfers, Monthly Review Press, New York.

Baldwin, Peter (1990) (der.), *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians Debate,* Beacon Press, Boston, MA.

Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust,* Cornell University Press, Ithaca, New York.

Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence,* Cornell University Press, Ithaca, New York.

Beck, Ulrich (1997), *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order,* Polity Press, Cambridge, UK.

Benz, Wolfgang (1990), "Warding Off the Past: Is This a Problem Only For Historians and Moralists?" Baldwin, Peter (der.) *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historian's Debate* içinde, Beacon Press, Boston, MA, s. 196-213.

Berenson, Edward (1995), "The Social Interpretation of the French Revolution", Nikkie R. Keddie (der.) *Debating Revotutions* içinde, NewYork University Press, New York, s. 85-111.

Bergere, Maire-Claire (1989), *The Golden Age of the Chinese Bourgeoisie, 1911-1937,* Cambridge University Press, Cambridge ve New York.

Bramall, Chris (1993), *in Praise Of Maoist Economic Planning: Living Standards and Economic Development in Sichuan Since 1931,* Oxford University Press, Oxford, UK.

Castells, Manuel (1997), *The Information Age: Economy, Society and Culture*'ın 1. cildi *The Rise of the Netmork Society,* Blackwell Publishers, Maiden, MA.

Chan, Anita (1985), *Children of Mao: Personality Development and Political Activism in the Red Guard Generation,* University of Washington Press, Seattle.

Chan, Anita, Kichard Madsen ve Jonathan Unger (1984), *Chen Village: The Recent History of a Peasant Community in China,* University of California Press, Berkeley.

Chang, Jung (l991). *Wild Swans:Three Daughters of China,* Simon and Schuster, New York.

Chartier, Roger (1997), "Discourses and Practices: On the Origins of the French Revolution", *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices* içinde, (çev.) Lydia G. Cochrane, The Johns Hopkins University Press, Baltimore ve Londra, s. 72-80.

Chirot, Daniel (1994), *Modern Tyrants; The Power and Prevalence of Evil in Our Age,* Free Press, New York.

Cockburn, Alexander (1995), "Jerry Garcia and El Sup", *TheNatton,* 28 Ağustos-4 Eylül.

Committee of Concerned Asian Scholars (1972), *Inside the People's Republic,* Bantam Books, New York.

Cui, Zhiyuan (1996), "Particular, Universal and Infinite: Transcending Western Centrism and Cultural Relativism in the Third World", Leo Marx ve Bruce Mazlish (der.) *Progress: Fact or Illusion* içinde, University of Michigan Press, Ann Arbor, Michigan.

Dirlik, Arif, Paul Healy ve Nick Knight (der.) (1997) *Critical Perspectives on Mao Zedung's Thought,* Humanities Press, Atlantic Heights, NJ.

Dutton, Michael (1992), *Policing and Punishment in China; From Patriarchy to the 'People',* Cambridge University Press, Cambridge, UK

Escherick, Joseph (1995), "The Theses on the Chinese Revolution", *Modern China,* 21(1).

Friedman, Edward, Paul Pickowiczn ve Mark Selden (1991), *Chinese Villages, Socialist State,* Yale University Press, New Haven, CT.

Fujitani, Takashi, Geoff White ve Lisa Yoneyama (der.) (yayınlanacak) *Perilous Memories: TheAsia-Pacific Wars,* Duke University Press, Durham, NC.

Greenfield, Gerard ve Apo Leong (1997), "China's Communist Capitalism; The Real World of Market Socialism", *The Socialist Register 1997,* (der.) Leo Panitch, Merlin Press, Londra.

Gurley, John (1976), *China's Economy and the Maoist Strategy,* Monthly Review Press, NewYork.

Halbwachs, Maurice (1980), *The Collective Memory,* (çev.) Francis J. Ditter ve Vida Yazdi Ditter, Harper and Row Publishers, New York.

Halbwachs, Maurice (1992), *On Collective Memory,* çev. der. ve giriş yazan Lewis A. Coser, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

Hinton, William (1983), *Shenfan,* Random House, New York.

Hinton, William (1991), "The Maoist 'Model' Reconsidered: Local Self, Reliance and the Financing of Kural Industrialization" Joseph, W.A. v.d. (der.) içinde, s. 183-196.

Huailu, Qin (1995), *Ninth Heaven to Ninth Hell; The History of a Noble Chinese Experiment,* (der.) William Hinton, (çev.) Dusanka Miscevic, Barricade Books, New York.

Hutton, Patrick H. (1993), *History as an Art of Memory,* University of Vermont Press, Hannover ve Londra.

Joseph, William A, Christine P. W. Wong ve David Zweig (der.) (1991), *New Perspectives on the Cultural Revolution,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Kraus, Richard (1981), *Class Conflict in Chinese Socialism,* Columbia University Press, New York.

Le Goff, Jacques (1992), *History and Memory,* (çev.) Steven Rendall ve Elizabeth Claman, Columbia University Press, New York.

Lee, Hong Yung (1978), *The Politics of the Chinese Cultural Revolution: A Case Study,* University of California Press, Berkeley.

Maier, Charles (1993), "A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial", *History and Memory,* 5 (2): 136, 151.

Meisner, Maurice (1997), "Stalinism in the History of the Chinese Communist Party", Dirlik vd. (der.) içinde, s. 184-206.

Melson, Robert (1992), *Revolution and Genocide: On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust,* The University of Chicago Press; Chicago ve Londra.

Miller, Donald E. ve Lorna Touryan Miller (1993), *Survivors: An Oral History of the Armenian Genocide,* University of California Press, Berkeley.

Modern China (1993), özel sayı 19-2, Nisan

Modern China (1995), özel sayı 21-1, Ocak.

Nathan, Dev ve Govind Kelkar (1997), "Collective Villages in the Chinese Market", *Economic and Political Weekly,* 3 Mayıs, s. 951-963, 10 Mayıs, s. 1037-1047.

Naughton, Barry (1991), "Industrial Policy During the Cultural Revolution: Military Preparation, Decentralization, and Leaps Forward", Joseph, W.A. vd. (der.) içinde, s. 153-181.

Nolan, Mary (1990), "The Historikerstreit and Social History", Baldwin, Peter (der.), *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate* içinde, Seacon Press, Boston, MA, s. 224-248.

Nora, Pierre (1989), "Between Memory and History: Les Lieuxde Memoire", *Representations,* 26: 7-25.

Ozouf, Mona (1994), "The Tenor after the Terror: An Immediate History", Baker, Keith M. (der.) içinde, s. 3-39.

Paulson, Ronald (1993), *Representations of Revolution, 1789-1820,* Yale University Press, New Haven, CT.

Perry, Elizabeth (der.) (1996), *Putting Glass in Its Place: Worker Identities in East Asia,* University of California, Institute of East Asian Studies, Berkeley, CA.

Pickowicz, Paul (1994), "Memories of Revolution and Collectivization in China: The Unauthorized Reminiscences of a Rural Intellectual" Watson, R. (der.) içinde, s. 127-147.

Rankin, Mary Backus (1986), *Elite Activism and Political Transformation in China, 1865-1911,* Stanford University Press, Stanford, CA.

Ross, John (1995), *Rebellion From the Roots: Indian Uprising in Chiapas,* Common Courage Press, Monroe, ME.

Selden, Mark (1979), *The People's Republic of China: A Documentary History of Revolutionary Change,* Monthly Review Press, New York.

Smith, Kathleen E. (1996), *Remembering Stalin's Victims: Popular Memory and the End of the USSR,* Cornell University Press, Ithaca, NevvYork.'

Stara, Orin (1997), "Maoism in the Andes: The Communist Party of Peru-Shining Path and the Refusal of History", Dirlik vd. (der.) içinde.

Thaxton, Ralph (1997), *Salt of the Earth,* Yale University Press, New Haven, CT.

Tsetung, Mao (1977), *A Critique of Soviet Economics,* (çev.) Moss Roberts, notlar Richard Levy, Monthly Review Press, New York.

Vovelle, Michel (1994), "1789-1917; The Game of Analogies", Keith M. Baker (der.) *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*'ın 4. cildi *The Terror* içinde, Pargemon Press, Oxford, UR, s. 349-378.

Walder, Andrevv (1978), *Chang Ch'un-ch'iao and Shanghai's January Revolution,* University of Michigan, Center for Chinese Studies, Ann Arbor, Michigan.

Watson, Robies (der.) (1994), *Memory, History and Opposition Under State Socialism,* School of American Research, Santa Fe, NM.

Wertheim, W. E (1997), *Third World Whence and Wither? Protective State versus Aggressive Market,* Uitgeverij Spinhuis, Amsterdam.

Xiaoping, Deng (1984), "Remarks on Successive Drafts of the Resolution on Certain Questions in the History of Our Party Since the Founding of the People's Republic of China (March 1980-June 1981)" *Selected Works of DengXiaoping (1975-1982)* içinde, Foreign Languages Press, Pekin.

Bir Paradigma Olarak "Çin Kapitalizmi" Üzerine Düşünceler

Güney Çin'deki, ve daha genel olarak, Çin kökenli nüfusun önemli bir rol oynadığı Güneydoğu Asya'daki en son ekonomik gelişme, alternatif bir gelişme paradigması olarak "Çin kapitalizmi"ne ilgiyi uyandırmıştır. Bu makalede, bu yeni olgu, özel olarak Çin toplumundaki ve genel olarak global ekonomik ilişkilerdeki değişimlere ilişkin olarak düşünülecektir.

Çin ve Asya kapitalizmine duyulan ilgideki yükseliş, Çin'de 70'lerin sonunda başlayan ve 90'ların başında ülkenin kapitalizme neredeyse tamamen açılmasıyla yeniden güç kazanan sosyalizmden dönüş süreci ile tarihsel olarak çakışmıştır. Aynı dönem, "global kapitalizm" veya "esnek üretim" denilen şeye duyulan yoğun bir ilgiye de tanık olmuştur. Bu zamansal çakışma en azından düşündürücüdür; ve Çin veya Asya kapitalizmi ile kapitalizmin yeni bir evresi olarak gözüken bir dönem arasında bir bağlantı ihtimaline ilişkin sorular uyandırmaktadır. Birinin ötekine nasıl katkıda bulunduğu, veya ikisi arasındaki ideolojik diyalektik aşağıdaki tartışmanın başlangıç noktası olacaktır.

Aşağıda, Çin kapitalizmi üzerine güncel söylemin Global Kapitalizm üzerine söylemin bütünsel bir parçası olduğunu ileri süreceğim. Global kapitalizm Çin kapitalizmini anlamak için bir bağlam oluşturmaktadır, ama bu ilişki tek yönlü değildir; Doğu ve Güneydoğu Asya'daki (ve Kuzey Amerika'daki) Çin toplumlarının ekonomik gelişme-

si de, karşılık olarak Global Kapitalizm söylemini canlandırmaya katkıda bulunmuştur. Biri, ötekine referans vermeksizin anlaşılamaz.

Bu karşılıklı ilişki, aynı zamanda, Çin kapitalizmi, "Konfüçyüs kapitalizmi" vb. gibi değişik biçimlerde adlandırılagelen oluşumun, yeni post-sosyalist, post-devrimci söylemin kapitalizme dair en son keşfinden biraz daha farklı bir şey olduğu anlamına da gelmektedir. Burada "keşiften kastettiğim, yanlış fikirler üzerine kurulu bir ideolojik işlem veya bir şeyin yoktan var edilmesi değil, daha ziyade "Çinlilik" ile bağlantılandırılan toplumsal, siyasal ve ideolojik özelliklerin yeni bir model ve bir dereceye kadar yeni bir gelişme gerçekliği yaratmak üzere yeniden örgütlenmesi ve yeniden düzenlenmesidir. Bu terimi aslında temel bir açıklama problemi olabilecek bir şeyin altını çizmek için kullanıyorum; isterseniz, Çinlilik özellikleri ile Çin kapitalizmi arasındaki sebep-sonuç ilişkilerini tersine çevirmek amacıyla diyelim: şu Çinlilik özellikleri denilen şeyler, Çin kapitalizminin sebebi olmaktan ziyade, kaynakları başka bir yerde, global ekonomide olan bir kapitalizmin gelişmesinin sonucu olabilir. Bir başka deyişle, "Çin kapitalizmi"nden söz eden söylem basitçe betimlemez; daha önemlisi, nesnesini yaratan bir söylem olabilir (burada söylem kavramını, sadece ideolojik işlemleri değil, aynı zamanda kurumsal pratikleri de içeren geniş anlamıyla kullanıyorum).

Üstelik, böyle bir söylem, sadece söyledikleri açısından değil, bastırdıkları açısından da değerlendirilmelidir. Aşağıda, "Çin kapitalizmi" üzerine söylemin aslında, bizzat "Çinlilik" fikrine ilişkin sorular da dahil olmak üzere son derece anlamlı soruları bastırdığını öne süreceğim. Çin kapitalizmi üzerine söylemin bir yan ürünü olarak Çinli toplulukların artan global görünürlüğü, Çin diasporası* üzerine de beklenmedik bir dikkatin oluşmasına yol açtı. Bir yandan, tam da bu toplulukların görünürlüğü, ulus-ötesi bir etnik kimliğin ortak nitelikleri biçiminde saptanan "Çinlilik" gibi bir nosyonu doğruluyor göründü; öte yandan, alternatif bir perspektiften bakıldığında, değişik toplum-

(*) Diaspora: bir kültürel, dinsel veya etnik grubun kendi vatanından başka yerlerde oluşturduğu topluluk. İlk kez tüm dünyaya yayılan Yahudi topluluklar için kullanılan bu sözcük şu anda her etnik, dinsel veya kültürel grup için kullanılmaktadır. ABD'deki Çinli diasporası veya Avrupa'da Türk diasporası gibi. (ç.n.)

sal ve kültürel çevrelerde yerleşmiş Çinli kültürler arasındaki farkları ortaya çıkararak bizzat bu Çinlilik fikrini sorguya çekmiş oldu. Bu perspektifte, Çinlilik üzerine ısrar, global ilişkilerde Çin ekonomik gücünün olumlanmasına tekabül eden ulus-ötesi bir Çinli etnik kimliği yaratabilmek için bu yerel farkları bastırma değilse bile içerme arzusunu ifade eder. Böyle etnik temsiller sayesinde, şeyleşmiş bir Çinlilik kavramı içinde bu farkların yok olması, Çin ve Asya'ya ilişkin oryantalist kurguların canlanmasına yol açmıştır, üstelik bu kez söz konusu olan Çinlilerin kendilerinin yaptığı kurgulardır.

Tartışmamı, modelin kendi kadar global kapitalizmin kaprislerinde de köklenen Çin modelinin kararsızlığı üzerine kısa bir yorum ile bitirmek istiyorum.

"Çin kapitalizminin" keşfi

Kapitalizmin Çinli bir türünün olabileceği, herhangi bir Çinli topluluk içinde değil, Amerika Birleşik Devletleri'nde doğmuş bir fikirdi. Bu fikri doğuran global öneme haiz iki koşul vardı: Çin'de sosyalizmden geri dönüş, ve Doğu ve Güneydoğu Asya toplumlarında beklenmedik bir büyüme göstergesine karşılık Avrupa-Amerikan kapitalizminde görünürde bir gerileme.[1]

Bildiğim herhangi bir başka kitaptan çok daha fazla, Amerikalı fütürolog (gelecek-bilimcisi) Herman Kahn'ın *World Economic Development: 1979 and Beyond* (Dünyada Ekonomik Gelişme: 1979 ve Ötesi) isimli kitabı Çin'e özgü (ve daha geniş olarak Doğu Asya'ya özgü) bir kapitalizmin tartışılmasını harekete geçirmişti. Doğu Asya toplumları üzerine aşağıdaki satırları yazdığında Kahn'ın aklında olan tamamen dünya ekonomisinin durumuydu:

[1] Bir şeyin kökenleri hakkında bir önerme yapmak her zaman risklidir. Çin kapitalizmine ilişkin imaların daha önceden, ve özellikle Çinli düşünürler arasında yapılmış olması pekâlâ mümkün. Aşağıda tartışacağım metinlerin, yazarlarının Çinliler ve Doğa Asyalılar ile enformel etkileşimlerinin ürünleri olabileceğine dair bir takım kanıtlar da vardır. Ama öte yandan aşağıdaki tartışmanın açık kıldığı bir nokta da, "Çin kapitalizmi" diye bir söylem kurmaya girişenlerin bu söylemin kökenlerini 1980 civarında Amerika Birleşik Devletleri'nde yayınlanan çalışmalara bağlamalarıdır. Bu ikinciler Çin kapitalizmine ilk dikkati çeken olmasalar bile, en azından bunu güçlendirmişlerdir.

> İlk ikisinin [Tayvan ve Güney Kore] şu andaki göreli olarak yüksek morali, göreve bağlılığı ve yönetsel ve ekonomik mahareti, Japonya dahil hemen hemen tüm gelişmiş kapitalist uluslarda süregitmekte olan durumla çarpıcı ve yararlı bir karşılaştırma imkânı vermektedir.[2]

Kahn'a göre, Çin'in sanayileşemeyeceği biçimindeki geleneksel görüşün "Çinliler her koşul altında sanayileşmeyi başarabilirler" biçiminde değiştirilmesi gerekiyordu. Kahn bunun için bir neden de gösteriyordu:

> Bu kitabın pek çok okuru, Max Weber'in Protestan ahlâkının modernleşmenin yükselmesi ve yayılmasını sağlamada ne kadar yararlı olduğu üzerine argümanını bilirler. Halbuki çoğu okur, son yirmi yılda tedricen ortaya çıkan, Konfüçyüsçü ahlâka dayanan toplumların sanayileşme, refah ve modernleşme arayışında pek çok açıdan Batı'ya üstün olabileceği görüşünü daha az bilirler. (Kahn, 1979:121).

Kahn'ın "Yeni-Konfüçyüsçü" diye betimlediği toplumlar, "Konfüçyüsçü ahlâk"a içkin iki birbiriyle ilişkili özellikler seti dolayısıyla, "diğer kültürlerden daha yüksek büyüme oranları" gösterdiler: "kendini adamış, motivasyonlu, sorumlu ve eğitimli bireylerin yaratılması ve gelişmiş bir bağlılık duygusu, örgütsel kimlik ve değişik kurumlara sadakat ["aile, ticari firma, veya devlet dairesi", ne olursa olsun]". (Kahn, 1979:128)

Kahn'ın gözlemleri o günden bu yana, "Konfüçyüsçülük" ve "Çin kapitalizmi" üzerine tartışmalarda, aralarında Peter Berger ve S. Gordon Redding gibi sosyologların, Roderick MacFarquhar ve Roy Hofheinz gibi Doğu Asya uzmanlarının ve Joel Kotkin gibi popüler yazarların da bulunduğu pek çok yazarın eserlerinde yankı bulmuştur.[3] Yıllar

---

[2] (Kahn, 1979: 329) Kahn'ın kitabı Uluslararası Ticaret Odaları'nın 1978 toplantısına yetiştirilmek üzere alelacele baskıya verilmişti. Kitap, hem gelişmiş kapitalist, hem de sosyalist toplumların derin bir bunalımdan çekmekte olduğu bir zamanda kapitalist gelişmeye inancı yeniden olumlamak amacını açıkça gütmekteydi.

[3] Bkz. Berger 1987; Redding 1993; Tai 1989; Mac Farquhar 1980; Hofheinz ve Calder 1982; Kotkin 1982. Bunların, artık neredeyse bir sanayi haline gelmiş olan bir söylemin sadece birkaç örneği olduğunu belirtmeme gerek yok.

boyunca, Çin kapitalizmine yeni Çinlilik öğelerinin katılmasıyla bu tartışmalar daha ayrıntılı ve çeşitli hale geldi. Güçlü aile bağları, eğitime bağlılık, kan bağına veya güya-kanbağına (mekân bağı da dahil) dayalı toplumsal ağlar gibi özellikler aracılığıyla, günlük yaşam içinde ifade edilen Konfüçyüsçü değerlerin en çok sıralanan Çinlilik karakteristikleri arasında olduğunu söylemek insafsızlık olmaz sanırım.

Eğer Kahn ve Berger'inki gibi metinler Çin kapitalizmi üzerine yeni söylemin kurucu metinleriyse, bu söylem, özellikle, Çin dahil, çeşitli Doğu ve Güneydoğu yerelliklerinde, "Doğu Asya Kültürü ve Modernleşme" başlığının bir varyasyonunu kullanan aralıksız bir dizi konferans ile kurumlaştırıldı. Önderliği, 70'lerin sonundan itibaren o zamanın Başbakanı Lee Kwan Yew yönetiminde Singapur toplumunu "yeniden-Çinlileştirme" hareketini başlatan Singapur aldı. Bu politikanın doruk noktası, 1982 yılında Çin kökenli sekiz yabancı uzmanın Konfüçyüsçülüğü okul müfredatına sokma yolları hakkında Singapur hükümetine tavsiyelerde bulunmak amacıyla davet edilmesiydi. Ertesi yıl, Konfüçyüsçülük üzerine araştırmaları geliştirmek üzere Singapur'da bir Doğu Asya Felsefeleri Enstitüsü kuruldu, iki Singapurlu araştırmacıya göre 1979'dan önce "Konfüçyüsçülüğün bir tartışma konusu bile olmadığı" Singapur, birdenbire Doğu Asya, Birleşik Devletler ve Çin'de Konfüçyüsçülüğün ve genel olarak Çinli değerlerin sözcüsü olarak ortaya çıktı.[4]

Seksenlerin ortasında başkaları da işe karıştı. Son on yılın bu sorun etrafındaki konferans ve yayın aktivitesini sıralamam imkânsız, ve aslında böyle bir listenin de ancak marjinal bir önemi var. Birkaç genel gözlem yeterli olacaktır. Bir kere, sadece benim bildiğim konferanslar

[4] Singapur'un "yeniden-Çinlileştirilmesi" yetmişlerin sonundan başlayarak *"putonghua"*'nın desteklenmesini gerektirdi *(putonghua,* mandarin Çinlilerinin dilidir- Başbakan'ın kendi de, olgun yaşına rağmen *putonghua* öğrendi). Araştırmacılardan gelen muhalefet üzerine, Doğu Asya Felsefeleri Enstitüsü'nün adı Doğu Asya Ekonomi Politik Enstitüsü olarak değiştirilecekti. (Bu gelişmelerin bazıları hakkında beni bilgilendiren, National University of Singapore'dan Dr. Leo Suryadinata'ya teşekkür borçluyum.) 1982'deki aktiviteler için, bkz. Tu Wei-ming, 1984. Başından beri "yeni Konfüçyüsçü" değerlerin savunucusu olan Tu, bu yıllarda Konfüçyüsçü yeniden canlanışın en önde gelen şampiyonu olacaktı., En son alıntı için, bkz. John Wong ve Aline Wong, 1989: 503-533. Konfüçyüs canlanmasının ayrıntılı bir tartışması, bkz. Arif Dirlik 1995a.

gösteriyor ki, ilk birkaç turdan sonra, sorunun tartışılmasında pek çok tekrar söz konusuydu; ve konferans aktivitesi önemi azalmaksızın devam etmesine rağmen, Çinlilik özellikleriyle Çin kapitalizmi arasındaki ilişki sorunu çözülmeden kalmıştı. İkinci olarak, başlangıçta, Singapur, Tayvan, Hong Kong ve ABD'deki çeşitli yerler (özellikle Hawai) bu aktivite için seçilmişken, özellikle doksanlarda Çin Halk Cumhuriyeti, Çin ve Asya kültürleri ve modernleşme üzerine konferansların en önemli yeri olarak ortaya çıktı.[5] Son olarak da, bu tartışmalar sorunları çözememekle kalmadılar, aynı zamanda, sadece Çinlilik özellikleri ve Çin kapitalizmi arasındaki ilişki üzerine değil, daha da önemlisi, bizzat Çinliliğin tanımı üzerine Çinli araştırmacıların kendi aralarında dahi ciddi anlaşmazlıklar ortaya çıkmasına sebep oldular. Öte yandan, konferanslar Doğu ve Güneydoğu Asya'dan, Avrupa ve Kuzey Amerika'dan, entelektüellerin, akademisyenlerin, hükümet görevlilerinin ve işadamlarının dolaşımı için alanlar sağladı. Böylelikle Çin kapitalizmi fikrini canlandıran bir kaynak hizmeti gören entellektüel bir ortam yarattı ve bu fikri global ideolojik aktivitenin ön cephesinde tutmayı başardı. Bir başka deyişle, sorun üzerindeki anlaşmazlıkları ve karmaşıklıkları çözerek bizzat aktivitenin kendisi bir Çin kapitalizmi fikrini ileri sürmüş oldu.

Yukarıda belirttiğim gibi, Çin kapitalizmi sorununun bir ürünü olması muhtemel Çin diasporası sorunu ise, Çinli kimliği sorununun altını çizerek Çin kapitalizmi sorununun canlılığına katkıda bulunmuş oldu. Burada, sadece, bir "model azınlık" fikrinin Doğu Asyalı toplulukların ekonomik gücünün yükselmesiyle eşanlı olarak ortaya çıktığı Amerika Birleşik Devletleri'nden bahsedebilirim.[6] Bir yüzyıllık ayrım-

[5] Seksenlerin sonunda bu aktivitelerin bir kısmıyla ilgili olarak bkz. Zhongfu, vd., 1993: 352-361. Son iki üç yılda bu aktivite hız kazanmıştır; sadece geçen yılki beş konferansın ilanları elimde var. Singapur, Tayvan ve UNESCO bu konferansları finanse etmede rol oynamışlardır. Son olarak da, Güney Kore'nin Çin'de giderek artan ekonomik aktivitesiyle birlikte Koreli Konfüçyüsçüler ortak konferanslar ile ilgilenmeye başlamışlardır. Ağustos 1994 tarihli Çin-Kore konferansı ile ilgili olarak bkz: Cho Hae-Joang, 1995.

[6] Bugünlerde genel olarak Asyalılara uygulandığı haliyle 'model azınlık" fikri başlangıçta ABD içindeki ırksal çatışmaların bir ürünü olabilir. Terim ilk defa 1966'da, Japon-Amerikalılara referans verilerek kullanılmıştı. Sonra tedricen diğer Asyalı gruplara, özellikle Çinlilere ve Korelilere teşmil edildi. Ama bu terim de, asıl seksenlerde, Asyalı Amerikalıların geldikleri toplumlarla varsayılan ilişkilerinden güç ala-

cılık, Asyalı Amerikalıları kendi yerli toplumlarıyla bağlarını gevşetmeye zorladı, ama son yıllarda, Asya toplumlarının başarısıyla ve Asya'dan profesyonellere ve daha zengin gruplara öncelik veren yeni bir göç dalgasının oluşmasıyla bu durum değişti. Çinli Amerikalılar, son yıllarda bu bağları kabul etmekle kalmadılar, aynı zamanda ABD-Doğu Asya ticaret ilişkilerinde aracı olarak hizmet etmeye her zamankinden daha istekli oldular. 1990'da Honolulu'da "Çinli Olmanın Anlamı" üzerine bir konferans, Çin diasporası bağlamında kimlik sorununu tartışmak üzere Çinli ve Çinli olmayan araştırmacıları bir araya getirdi. 1993'te Kaliforniya, Berkeley'de yapılan önemli bir konferans, Çin kimliğini araştırmalarını izlemek üzere dünyanın dört bir yanından Çinlileri bir araya getirdi. Tıpkı Çin kapitalizmi sorununda olduğu gibi, bu konferanslar da kimlikleri olduğu kadar farkları da ortaya çıkarmaya yaradı, ama aynı zamanda Çinlilik üzerine bir söylemi canlı tutma işini de gördüler. Konferans ciltlerinin, "düşen yerde büyüyen otlar" *("luodi shenggen")* veya "yaşayan ağaç" gibi başlıkları bir yandan "Çinli olmanın değişen anlamı"na ve sunduğu kimliğin sorunlarına işaret ederken, öte yandan son çözümlemede ortak kökenlere dayanan bir aynılığı (kimliği) olumladılar. En azından, tek bir etnik kimlik çerçevesinde kavramlaştırılan bir entellektüel aktivitenin sonuçlarını ve böyle bir aktivitenin nesnesini üretme biçimlerini düşünmeye ihtiyacımız var. Çin resmi görüşlerinin (Berkeley konferansında hem Tayvan hem de ÇKF) bu aktivitelere katılmış olduğuna da işaret edelim.[7]

---

rak öne çıktı; ve birinin başarısı ötekinin başarısını doğrular gibi gözüktü. Bu fikrin kökenleri için, bkz. Roger Daniels, 1988: 317-321. Asia Society'nin 1991'de desteklediği bir konferans, Asyalı Amerikalıları açık bir şekilde Doğu Asya'daki gelişmeye bağladı ("The Asian-American Experience: Looking Ahead" Los Angeles, 24-26 Ekim 1991); Asia Society'den Robert Oxnam da *New York Times Magazine*'deki bir makalede aynısını yaptı. (Oxnam, 1986)

[7] Honolulu konferansının tebliğleri, American Academy of Arts and Sciences'ın dergisi *Daedalus*'un Bahar 1991 özel sayısı olarak basılmıştır. Çin'in denizaşırı nüfusu arasında kimliğin sorunsallaştırılması için, bkz. özellikle Wang Gungwu, David Yen-ho Wu, L. Ling-chi Wang'in yazılan ve Hsu Cho-yun'un epigrammatik yazıları. Berkeley konferansında, ÇKP ve Tayvan temsilcileri, katılımcılar için ayrı sunumlar yaptılar. Başka bir bağlamda (Tayland) Çinliliklerini ilan etme iştahının yeni bir örneği için, bkz. Christina Szanton Blanc: *"National Identities and Counternarratives: Thailand and the Philippines"*, *The Rise of 'Asian' Capitalism"* sempozyumuna sunulan bildiri. Szanton Blanc'a göre, daha önce Tayland'da yaşayan Çinliler günlük yaşamda Tay adetlerini özümsemeye gayret etmişlerken, şimdi günlük kültürde Çin sağlığı ile bağdaştırılan yeni bir aşırı özgüven vardır.

Bu ideolojik aktivite, bir yandan Çinliliğin karmaşıklığını formel düzeyde tanırken, öte yandan bir "yeniden-Çinlileştirme" (galiba terim Wang Gung-wu'nun) süreci içinde, tüm dünyadaki Çin nüfusu arasında yeni bir tür birlik icat etmek amacıyla pek çok farklılıkların arasında bir köprü kurmak işini görmektedir. Bu farklar veriliyse, onlarla başa çıkmak üzere bir Çinli kimliği icat etmenin, her ne kadar kendini meşru kılmak için geçmişe referans veriyorsa da asıl bugüne ait bir aktivite olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda "Çinlilik" ve Çin kapitalizmi söylemi Çinli olmanın farklı mekânlarını ve zamanlarını çağırmakta ve nesnesini, yani "yeni bir Çinli kimliğini" icat etmek için pek çok farklı kaynağın kültürel öğelerini bir araya getirmektedir. Bu söylem ister istemez "Çinliliğin" anlamı üzerine mücadeleyi frenlemektedir, ama aynı zamanda konuya global ehemmiyet vakfeden böyle bir mücadele için mekân ve alan yaratmaktadır.[8] Neyi bastırdığını ise ikinci bölümde ele alacağım.

Çin kapitalizmi üzerine söylemi dinamikleştiren şeyin yalnızca global kapitalizmin ideolojik sorunları değil, ama Çin toplumlarını global olarak yeniden biçimlendirmekte olan ekonomik aktivite olduğunu kısaca belirtmek isterim. Burada getireceğim kanıt daha ziyade izlenimsel; bu nedenle aklımdakini bir önerme olarak ileri süreceğim: Çin kapitalizmi üzerine söylemde düşlenen ulus-aşırı Çinli etnik kimliği, özellikle Çin'in 1992'den beri neredeyse tamamen dışarıya açılışı bağlamında, global kapitalizmin ekonomik pratiklerinin mümkün kılmış olduğu maddî aktivitenin bir ürünüdür. Ekonomi kuramcılarının çalışmalarından çıkardığım global kapitalizm kavramıyla neyi kastettiğimi başka bir yerde açıkladım.[9] Burada şu kadarını belirtmek yeterli:

[8] Örneğin, "gelenek" hakkında otorite kurmak İçin hem Tayvan hem de Çin'de sürmekte olan ideolojik mücadelelere bakın. Geçen yıl, Çin hükümeti şatafatlı bir biçimde "denizaşırı ve anakaradaki yurtseverlerin" *(haineiwai tongbao)*, mezarının yanı başında bir Sarı İmparator Mabeti inşa etmek için bağışta bulunduklarını ilan etti. Gelenekle ilişki için bkz. Cohen, 1991.

[9] Dirlik, 1994. Kapitalizm her zaman global ve globalleştirici olmuştur. Global kapitalizm terimi ise, kapitalizm içinde en önemli boyutun bizatihi üretim sürecinin ulus-aşırı şirketler aracılığıyla uluslar-aşırılaştığı daha yakın bir gelişmeye gönderme yapmaktadır (dolayısıyla bu yeni durumu ifade etmek için sermayelerden söz edilmelidir). Aynı metanın üretimi için üretim sürecinin, değişik ulusal mekânlar dahil olmak üzere pek çok değişik yere yayılması artık çağdaş dünya ekonomisinin genel bir özelliği haline gelmiştir, Üretimin böyle ulus-aşırılaşmasının dünyanın siyasal, toplumsal

global kapitalizm kavramıyla anlattığım, basitçe mali işlemlerin değil, üretimin ve tüketimin de beklenmedik düzeyde ulus-aşırılaşması durumu, Doğu ve Güneydoğu Asya'nın olduğu kadar, Kuzey Amerika ve Avrupa'nın da Çinli nüfuslarının işine gelen koşullara yol açmıştır. Burada özellikle "yeni uluslararası işbölümü" denilen düzenle gelen ulus-aşırı taşeron pratiklerine gönderme yapıyorum. Global kapitalizmin daha geniş örgütsel bağlamı ulus-aşırı şirkettir, ama taşeronluk pratiği büyük şirketler için üretim yapan küçük işletmelere yeniden anlam verdi, Japon bir analizci, Takahi-de Kosaka (1889: 31-36), taşeronluk pratiğinin, özellikle ulus-aşırı bir temelde, yukarıdan aşağı ve merkezî örgütsel yapılar yerine ağ tipi örgütsel yapılar tercih ettiğini ileri sürdü. Üstelik önceki örnekte denetimler açıkça örgütsel olmaktan ziyade örtük olduğu halde - ki bu da, bana göre, her ne kadar diğer cezaî mekanizmalar el altında olsa bile, kişisel ilişkilerin önemini artıracaktır.

Eğer durum gerçekten buysa, o zaman Güneydoğu Asya'da küçük işletmecilikte meşhur olmuş ve yıllar boyu şu veya bu çeşit ağ-tipi ilişkileri korumuş olan Çinlilerin, üretimdeki yeni iş bölümünden yararlanmak üzere özellikle avantajlı bir konumda olmaları mantıksal bir sonuçtur. Ama burada söz konusu olan basitçe geçmiş ekonomik pratiklerin mirası değildir. Ambrose King (1991) *"kuan-hsi* ve ağ-tipi kuruluşun" sürekli bir "toplumsal mühendislik" içinde ilişkileri icat etme ve yeniden icat etme süreci olduğunu söylemişti. Çinli şirketler, ulus-aşırı korporasyonların yeni üretim ağlarına bağlandıkça, sadece eski ilişki ağları dönüşüme uğramakla kalmayacak, bir yandan da "yeni uluslararası iş bölümü"nün gereklerini karşılamak için yeni ilişki ağları yaratılmak zorunda kalınacaktır. Bir başka deyişle, taşeronluk pratiği ilişki ağlarını genişletecektir. Taşeronluk, ekonomik pratikler üzerindeki hukuksal yaptırımların zayıflığı yüzünden şimdi "hudut kapi-

---

ve kültürel haritası bakımından açık sonuçları vardır. Hemen yapılabilecek bir ilintili gözlem -herhangi bir nedensel bağ çıkarılmamalıdır- "meta zincirleri" ile ulus-aşırılaşmanın aynı anda hem kaynağı hem de sonucu olan diasporik halklar arasındaki paralel gelişmelerdir. Bu diasporik nüfuslar ulus-aşırı üretimin taleplerinin bir kısmıyla ve çap olarak ulus-aşırı olan kimi alışverişler ile uğraşmak üzere stratejik olarak iyi yerleşmiş olabilirler. Öte yandan bizzat bu süreçlere katılmaları ulus-aşırı etnik kimliklerin oluşumuna katkıda bulunan bir etmen olabilir. Bu yeni durumu betimlenmesinde sık sık karşılanan değimler şunlardır: "yeni uluslararası işbölümü", "post-fordizm", "esnek üretim rejimi", "geç kapitalizm".

talizmi" diye betimlenen Çin'e yayıldıkça, iş bölümünün işleyişini garanti etmek için kişisel ilişki ağları yaratılmak, yenilenmek, ve yeniden yaratılmak zorunda. Çin'in dışında dahi, çeşitli Güneydoğu Asya toplumlarında Çinli nüfusa karşı ayrımcılığın geçmiş tarihi göz önüne alındığında bu ilişkilerin temel bir önemi vardır.[10] Her durumda, taşeronluk pratiğinin çeşitli Çinli topluluklar arasındaki ilişkileri artırması ve "üretimin etnikleşmesi" olarak betimlenebilecek biçimde aralarındaki bağları güçlendirmesi muhtemeldir. Şu gözlemiyle Wang Gung-wu (1991) tam da bu olasılığa işaret etmektedir: "uluslararası ticaretin devasa gelişmesi Çinlileri, özellikle kalabalık oldukları Asya-Pasifik bölgesinde, daha önce görülmemiş bir biçimde hem Çin'de hem dünyadaki diğer Çinlilerle ticaret yapmakta ve ilişki kurmakta artan bir kapasiteyle kozmopolit bir kültürü birleştirmeye muktedir kıldı."

Bu arada Çinlilik ile çağdaş ilgiyi birkaç iktisadî etmene indirgeyerek ekonomik indirgemeciliğe veya işlevselciliğe düşmek istemiyorum, ama Güneydoğu Asya'da kapitalizmin hızla gelişmesiyle Çinli kimliği üzerine böyle bir ilginin ortaya çıkması arasındaki zamansal çakışmanın dayattığı soruları da görmezlikten gelemeyiz; üstelik bu ilgi, çeşitli Çinli topluluklar arasındaki uzaklıklardan değil, bu uzaklıkların şu veya bu türden yeni bir ekonomik ilişkiyle kapatılmasından kaynaklanmaktadır.[11] Nihaî olarak da, bu yeni ekonomik ilişkilerin bağlamı ulus-aşırı korporasyonlarda merkezlenen bir global kapitalizmin üretim süreçleridir. İşte bu anlamda, çağdaş global kapitalizmin yapısal koşullarına içsel olarak bağlı olmasına rağmen, ayırt edici özelliklerini eklemlemek için geçmişe dayanabilen, Çin kapitalizmi üzerine söylemi çağdaş bir olgu olarak incelemekten yararlanabiliriz. Aşağıdaki bölümde, global kapitalizm ile kurulan bu ilişkinin, Çin kapitalizmi söyleminin temel iddialarından bazılarını, ve aynı zamanda bu iddiaların,

[10] Bu gözlemlere ilişkin kanıtlar S. Gordon Redding'in *The Spirit of Chinese Capitalism* isimli çalışmasında bulunabilir (1993). Ne yazık ki Redding bir açıklama çerçevesi olarak "kültürel gelenek"e pek çabuk düşme eğilimindedir ve yeni global ekonominin örgütsel zorunlulukları hakkında söyleyecek pek az şeyi vardır.

[11] Burada Donald Nonini'nin çalışmasına atıfta bulunmak isterim. Nonini Güneydoğu Asya'daki global kapitalizmin dolaşımını (bunu "yerden yere, halden hale geçişle" tanımlar) açıklarken,"Çinlilik" etnografyasına atıf yapmada önemli bir çaba harcamıştır. Bkz. Nonini (1994) ve Arif Dirlik, *"Malaysian Chinese Transnationalism"*, *"The Rise of Asian Capitalism"* başlıklı sempozyumda sunulan bildiri.

daha önceki Avrupa merkezli kapitalizm ideolojisinin meydan okumasına rağmen global bir kapitalizm ideolojisine niçin kabul edildiğinin nedenlerini açıklamaya yardımcı olacağını göstereceğim.

Çin kapitalizmi kavramı neyi örtbas ediyor?

"Çin kapitalizmi" kavramına ilişkin temel sorun "Çinlilik" nosyonunun muğlaklığıdır. Etnisite sorununun, son yıllarda çok fazla tartışma konusu olmasının en temel nedeni, dünyanın dört bir yanında meydana gelen etnik çatışmalar olduğu kadar, ulus ötesi etnisitelerin ortaya çıkışı ile daha önce etnisite ve ulusarasında özdeşlik kuran varsayımın bastırdığı sorunların su yüzüne çıkışı olmuştur. Temel sorunlardan biri bizzat etnisitenin doğasına ilişkindir. Diaspora olgusu, bir yandan ulus ötesi bir etnik kimliğin gelişmesine imkân tanırken, diğer taraftan böyle bir kimliğin basit bir biçimde tanımlanmasını da imkansız kılmaktadır. Böyle bir tanımlama zorunlu olarak kimliğin farklı diaspora bölgelerinde yerelleştirilmesi anlamına gelir.[12]

Diaspora kimliği veya Arjun Appaduari'nin terimiyle etno-mekân *(ethnos-place)* daha yakından incelendiğinde, onun birçok ulus-ötesi etnik kimliğin bu koşullar altında yeniden tanımlanması etnik kökeni belirsiz birçok kültürel pratiğin bir araya getirilebileceğini varsaydığı gibi aynı zamanda ulus-ötesi bir etnisite adına yerel farklılıkları da bastırır.

"Çinlilik" üzerine geliştirilen yeni söylemde yukarıda sözü edilen bu iki süreç de işlemektedir. Sorun, Çinliliğe atfedilen birtakım özelliklerin gerçekten Çinlilere uyup uymadığı değil, bunların dünyanın dört bir yanına dağılmış olan *tüm* Çinlilere uymamasının yanısıra Çinliler'den başka gruplara da uymasıdır. Ling-chi Wang'a göre "diasporalı olan Çinliler arasında beş çeşit kimlik ortaya çıkmıştır: misafir zihniyeti, özümseyici, uzlaştırıcı, etnik açıdan gururlu ve kökeni yok sayan kimlikler. Bu kimliklerin her biri içinde *gen* kelimesi bulunan bir Çin deyişi içinde ifade edilir. Bu kimliklerin tümü Çinlilik kökenine ilişkin bir algılamaya dayanır ve bu kökle ilişki içinde tanımlanır. *Gen*

[12] Bu sorun Paul Gilroy tarafından oldukça dolaysız bir biçimde sunulmuştur. Bkz. Gilroy (1993) içindeki çeşitli makaleler. Alt başlıktaki "kültür" kavramının çoğullaştırılışına dikkat.

birçok farklı referans noktasına göndermede bulunur: Çin ırkı; bir ulus olarak Çin; Çin hükümeti; veya Çin kültürü." (Wang, 1991: 184) Diğer bir deyişle, "kökler" söz konusu olduğunda ve hayli karmaşık ırk, kültür, milliyet gibi terimlerin bulanıklığı ile kavrandığında diasporadaki çeşitli Çinli gruplar farklı benlik imgelerine ve "Çinlilik" ilişkilerinde farklı anlayışlara sahiptirler.

Çin kapitalizmi söyleminde, Çinliliğe atfedilen daha somut özelliklerde de benzer bir muğlaklık hüküm sürmektedir. Lynn Pan "Çinliliğe" maledilen değerlerin ilkel kapitalizmin değerleri olduğuna işaret eder:

> "Denizaşırı ülkelerde yaşayan Çinliler arasında oldukça övgü dolu bir benlik imgesi mevcuttur; kendilerini istikrarlı büyümenin ve çalışkanlığın cisimleşmesi olarak görmekte ve bu özelliklerinin Çinli özellikleri olduğunu iddia etmektedirler. Kendi kültürlerinin üstünlüğüne duydukları güven, sahip oldukları refah düzeyinin görünen kanıtları sayesinde daha da güçlenmekte ve bunu sağlayanın kalıtsal bir yetenek olduğundan hiç şüphe etmemektedirler. Onların düşüncesine göre, Çinli olmak demek işadamı zihniyetine sahip olmak demektir; ve kendilerini işadamlığına adamalarını sağlayan şey, hem yetiştiriliş biçimleri, hem de genetik özellikleridir. Geleneğin özünden ne kadar uzaklaşılırsa insanın o kadar işadamı zihniyetinden uzaklaştığını düşünürler. Bu onlara Peranakan'ların ve Baba'ların neden ticaret yapmaya çok gönüllü olmadıklarını açıklar... Elbette Çinliler doğrudan doğruya Konfüçyüsçülüğe atfedilen değerler üzerinde bir tekele sahip değillerdir; bu değerler Samuel Smiles'ın veya bir Viktorya çağında yaşamış birisinin de bir o kadar âşinâ olduğu değerlerdir... Fakat birçok Çinli 'Çin kapitalizminin' ruhu fikrini etnik ve kültürel üstünlüklerini ima etmek amacıyla benimsemiştir." (Pan, 1994: 244-245)

Biraz ileri giderek, bu değerlerin Çinliliği veya Konfüçyüsçülüğü temsil eder hale getirilmesinin, Çin geleneklerinin Avrupa kapitalizminin değerleri tarafından emilmesi anlamına geldiği iddia edilebilir. Başka bir yazımda, yeniden canlanan Konfüçyüsçülüğün kendisine buna benzer değerler atfetmesinin Konfüçyüsçülüğün "Weberleştirilmesi" olduğunu ileri sürdüm. Max Weber'in Konfüçyüsçülük ile kapi-

talizm arasındaki ilişki üzerine görüşleri, onun kapitalizm üzerine görüşlerinin eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesine değil de, Weber'in Avrupa'daki protestan ahlâka atfettiği değerlerin Konfüçyüsçülük tarafından da paylaşıldığı yolunda bir iddiaya yol açmıştır. Konfüçyüsçülüğün bu tür yeniden yorumu, Konfüçyüsçülüğün karmaşıklığının göz ardı edilmesi anlamına gelir. Tıpkı Tu We-ming'in Konfüçyüsçülüğün "karanlık yüzü" tanımlamasında olduğu gibi.

Çinliliğe atfedilen diğer değerlerde de, buna benzer bir muğlaklık söz konusudur. Bu değerlerin en belli başlılarından birisi güçlü aile ve akrabalık ilişkileridir, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki son durumla karşılaştırıldığında (Amerika'daki durum genellikle bu tartışmalardaki karşılaştırmanın temelini teşkil etmektedir) Çinliler'in aile bağlarının çok daha güçlü ve kararlı bir yapıya sahip olduğu söylenir. Ancak Çinliler arasındaki akrabalık bağlarının diğer toplumlardan daha güçlü olup olmadığı oldukça tartışmalıdır. ABD'de bile şehirli ve köylü topluluklar arasında akrabalık bağlarının derecesinde önemli farklar söz konusudur. Carol Stack (1976) ve Herbert Gutman (1974) gibi araştırmacılar, artık klasik haline gelmiş çalışmalarında Amerika'da ezilen gruplar içinde, en fazla ezilmiş olan Afro-Amerikalılar arasındaki akrabalık bağlarının ve stratejilerinin onların hayatta kalabilmelerine nasıl yardımcı olduğunu göstermişlerdir. Akrabalık ilişkilerinin halen güçlü bir biçimde sürmesi, Pasifik Adaları'nda yer alan pek çok ülkenin yanı sıra Filipinler ve Türkiye gibi ülkelerin, niçin yurtdışında çalışan işçilerden gelecek paralara neredeyse bağımlı hale geldiklerinin anlaşılması açısından önemlidir.

Akrabalık yapılarının ekonomik gelişmede nasıl bir rol oynadığı çok daha problemlidir. Yakın zamana kadar akrabalık ilişkilerinin Çin'deki kapitalist gelişmeyi engellediği öne sürülmekteydi. Bu, bize, en azından akrabalıkla ilişkili tek nedene dayalı açıklamalar yaparken ihtiyatlı olmamız gerektiğini göstermektedir. Üzerinde daha az tartışılan bir diğer sorun ise, akrabalık ilişkileri ile ekonomik gelişme arasında kurulan eşitliğin bizzat akrabalık ilişkilerinin kendisi için ne anlama geldiğidir. Burada sorun, akrabalık ilişkilerinin ekonomik bir olguya indirgenmesi sonucu, akrabalığa ilişkin değerlere, ekonomik amaçları elde etmede basitçe araçsal bir statü atfedilmesidir.

Bu noktada, Çin kapitalizminin ruhunun bir özelliği olarak vurgulanan son bir karakteristiğinden söz etmek istiyorum. Bu karakteristik, köklerin nerede olduğuna ve akrabalık ilişkilerine dayanan bir ilişki ağları sistemine ilişkindir. Gary Hamilton vd., farklı toplumsal, ekonomik ve siyasi bağlamlarda ticarî ilişki ağlarının özgül biçimler aldığını öne sürerler. Ancak ilişki ağlarının kurulması yalnızca herhangi bir toplumsal ve kültürel bağlamla sınırlı değildir. Bu ağların kurulması, özellikle tanış olunmayan ortamlarda, örneğin göçmen toplulukları arasında veya ekonomik etkinliklerde yasal pazar normlarına bel bağlamayı güçleştiren siyasî veya yasal belirsizlik hallerinde, bu durumlarla başa çıkma stratejilerinden bir tanesi olarak ortaya çıkar.[13] İş bağlamında kurulan ağlar ancak belki bazı ekonomik durumlarda ve ekonomik gelişmenin bazı safhalarında geçici bir strateji olarak önemli olabilir. İlişkiler ağına dayanmasını Çin kapitalizminin bir özelliği olarak gören Redding, yine de Hong Kong'daki Çinli girişimciler, küçük çaplı işlerin ve kişisel ilişkilere dayalı ağların daha yaygın olduğu Kantonlular ve daha büyük çaplı işlere ve karmaşık büyük organizasyonlara dayanan Şangaylılar arasında önemli farklar olduğunu kabul etmektedir. (Redding, 1993:111) Ambrose King de "pazar rasyonalitesinin ve hukukunun gittikçe egemen bir değer haline geldiği modernleşen Çin toplumlarında, *kuan-hsi* pratiklerinin gittikçe daraldığını ve bunun stratejisinin içten içe dönüştüğünü" öne sürmektedir. Buna karşın Çin Halk Cumhuriyeti'nde "evrensel sosyalist değerler konusunda şüpheye düşüldüğü ve pazarın da henüz tamamen açık hale gelmediği bu hızlı dönüşüm döneminde, *kuan-hsi* gelişerek halkın normal kanallar aracılığıyla elde etmesi mümkün olmayan şeyleri elde etmesinde yeni bir araçsal rol oynamaya başlamıştır."[14]

---

[13] Hamilton vd. (1990). Örneğin Asya'daki ekonomik etkinliklerde İskoç etnisitesinin ve akrabalık ilişkilerinin kullanılması üzerine bir çalışma için bkz.: Jones (1987)

[14] King (1991: 80) Lee Kwan Yew'a göre, denizaşırı ülkelerde bulunan Çinliler Çin'de "kural ve düzenlemelerde yasa ve şeffaflık boşluğunu doldurmak için *guanxi* kullanırlar". (Yew, 1994: 102-106) Bu makale aynı *gıianxi*'den nasıl ekonomik saikli taşeronluk alanı arayışları esnasında yaratıldığına ilişkin bir örnek vermektedir. (Bu noktayı dikkatime sunduğu için Prof. Nan Lin'e müteşekkirim.) Yakın zamanda yayınlanan kitaplarında Godwin Chu ve Yanan Ju (1993), Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki (otuz beş yaş altı) genç Çinliler'in yaşlı kuşağa göre *guanxi*'ye daha fazla önem atfettiklerini belirtir. Bu durum eski toplumsal rejimin çöküşüne bir yanıt olmakla birlikte, daha önemlisi geleneğin sürekliliği üzerinde temellenen tezleri sorguya çekmektedir. (age.: 150-153)

Çinlilikle ve Çinliler'in ticarî başarısı ile özdeşleştirilen ticarî yönelimlerine, yani çalışkanlık ve tutumluluk, eğitim, akrabalık değerleri veya ilişkiler ağı kurma gibi değerlerine baktığımızda, bu değerlerin özgül toplumsal ve tarihî koşulların ürünü olduğunu görürüz. Bu ise, bize, bu değerleri Çinlilere özgü, değişmeyen ve özsel değerler gibi temsil eden kültürcü iddiaların ne kadar problemli olduğunu göstermelidir.[15] Buradaki önemli nokta, Çin'de geçmişte hiçbir ticari kültür olmaması değildir. Ying-shih'in (1987) iddia ettiği gibi, "Çinli tarihçiler Konfüçyüsçü bürokrat elitlerle çok fazla ilgilenmekten, geçmişteki ticarî kültürün önemini gözden kaçırmışlardır." Burada üzerinde durulması gereken nokta, tarihsel ve toplumsal karmaşıklığı göz ardı eden ve Çinli kültürü özselleştiren eski açıklamalarla uygunluk gösteren yeni bir geleneğin Çinli davranışları açıklamak üzere keşfedilmesidir. Günümüzdeki Çin iş ahlâkının kökenleri Çinlilerin diğer toplumlarla ve yakın tarihte yabancı ortamlarla olan ilişkilerine yerleştirilmektedir. Çin ticaretinin başarısı belli bazı "geleneklerin" diğerlerine oranla ön plana çıkarılmasını gerekli kılmış, yani geleneğin yeniden keşfini gerekli kılmış olabilir. Lynn Pan'ın belirttiği gibi:

> "Konfüçyüs değerleri ile düzenlenen bir toplumda ticaretten kâr sağlamak takdir edilen bir şey olmamıştır ve bu durum Çin ticaretinin evrensel bir olgunluğa erişmesini engellemiştir. Tayland halkı gibi Çin halkının büyük bir bölümü de, devlet hizmetine girmenin dünyaya açılmanın en emin yolu olduğuna inanmıştı. Ticaret sayesinde zenginleşen her bir Çinli'ye tekabül eden, kendilerini ticaretten soyutlayan yüzlerce diğeri vardı. Eğer Çinliler arasında bir ticaret geleneği var idiyse, bu gelenek ancak deniz kıyısında yaşayan ve diasporadaki Çinliler arasında mevcuttur. Nanyang'a yelken açan hevesli Hokkien tüccarları, ticarî bir geleneğin mirasçıları değillerdi. Olsa olsa, bir başka yere göç ederek kendilerine miras kalan sınırlamaları arkalarında bırakan insanlardı." (Pan, 1994: 243)

[15] Yukarıda eğitim sorununu ele almamış olmama rağmen, eğitimin göçmen statüsü ile ilgili olduğunu düşünmek için yeterince neden vardır. Aynı zamanda bir de toplumsal boyut var. ABD'deki "model azınlıklar" üzerine yapılan tartışmalar Asyalı göçmenlerin eğitimdeki başarıların vurgularken bunun 1965 sonrası bir olgu olduğunu ve 1995?te çıkan yeni göçmen yasasının eğitimli profesyonel Asyalıları göçe teşvik ettiğini göz ardı etmektedir. Diğer taraftan, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki eleştiricilerin, iş hayatının canlanması ile, eğitimin gerek gençler, gerekse öğretim üyeleri için çekiciliğini yitirmesinden üzüntü ile söz etmekte olduklarını görüyoruz.

Wang Gung-wu şöyle yazıyor: "Konfüçyüsçülüğün bizzat işadamlarına katkıda bulunduğuna inanmıyorum... Konfüçyüs değerleri, bizi biz yapan değerler olmakla birlikte, iyi bir işadamı olabilmek Çinli işadamlarına özgü olmayan birçok diğer etmene bağlıdır." (Ong, 1993: 15)

Çin kapitalizminin "Çinliliğe" dayandırılarak açıklanmasındaki problem kapitalizmin ortaya çıktığı yapısal bağlamı göz ardı etmesidir. Geçmişteki pratiklerle ne kadar benzeşirse benzeşsin, bu kapitalizm kendine özgü kimliğini çok yakın bir geçmişte edinmiştir. Doğu ve Güneydoğu Asya toplumları bu kimliği geçmişe yansıtmayı ve diğer kapitalizmlere, özellikle de Avro-Amerikan kapitalizmine karşı bir konum ileri sürerek güçlenmekte başarılı olmuşlardır.

Ancak başarısının ABD'nin ve Japonya'nın başoyuncular olduğu global kapitalizmin yapısal bağlamında aranması gerektiğini düşünmekle birlikte, Çin kapitalizminin yaratıcılığını veya gittikçe artmakta olan özerkliğini yadsıyamayız. Çin kapitalizmi denen şey global kapitalizmin bir ürünü olduğu gibi, global ekonominin işleyişine bağımlıdır ve bu ekonominin gereklerine göre şekillenmiştir.[16] Gelişmenin pratik bağlamını, bugün otoriter ideolojiyi gelişmenin anahtarı olarak ithal etmekten çekinmeyen baskıcı otoriter rejimlerin yaygınlığı oluşturmuştur.[17] Asya-Pasifik ekonomilerinin gelişimiyle birlikte Çinliler'in Pasifik'teki stratejik konumlarından yararlanmasını sağlayan önemli toplumsal-yapısal bağlam aslında Çin diasporasıdır.

"Çinliliğe" ilişkin kültürcü tez bu yapısal bağlamı göz ardı ettiği gibi, Çin kapitalizmi tartışmalarının ayan beyan görülen çelişkilerini de bastırmaktadır. Tüm etnik özselleştirmelerde olduğu gibi, Çin kapitalizmine ilişkin söylem, bu sistemin içinde yer alan insanlar arasındaki sınıf, cinsiyet ve hatta etnik farklılıkları göz ardı etmektedir. Çalışma hayatındaki baskıcı düzenlemelerden (tıpkı Çin Halk Cumhuriyeti'nin

[16] Bu yapısal bağlanım önemli bir analizi için bkz. Cumings (1984). ABD'nin rolü için bkz.Tan (1988).

[17] Global kapitalizm altında ekonomik gelişmeye ilişkin olarak baskının işlevleri için bkz. Nonini (1994). Bölgedeki politik rejimlerin kapsayıcı bir tartışması için bkz. Hevvison vd. (1993). Singapur'da Lee Kwan Yew ve Malezya'da Mohamed Mahathir gibi liderler son yıllarda demokrasiye karşı gelişmeciliği savunan liderler olarak ortaya çıktılar. Makalenin devamında daha ayrıntılı incelendi.

belli ekonomik bölgelerinde olduğu gibi) ve yasadışı göçmenlerin (ABD'deki Çin mahallelerindeki gibi) zayıflıklarından yararlanan Çinliler'in diğer Çinliler'in artı emeklerini sömürmesi kültürel gelenekler edebiyatı sayesinde Çin kapitalizmi söylemi içinde eritilmektedir. Bunun gibi, özel ekonomik bölgelerdeki işgücünün büyük bir çoğunluğunu oluşturan ve fabrika üretiminin ezici koşulları sayesinde veya "eğlence sektörünün" ve "turizm endüstrilerinin" gelişmesini sağlayarak kapitalist birikime katkıda bulunan genç kadınların sömürülmesi de bu söylem içinde erimektedir. Bu arada, Şenzen'deki yerliler parkında değişik milliyetlerden insanların gülümseyen yüzleri, Halk Cumhuriyeti'ndeki hiddetle yüklü etnik gerginlikleri maskelemektedir.[18]

Bunun yanı sıra, Çinli veya (daha genelde) Asyalı kültürel özellikleri adı altında, hem siyasal, hem de toplumsal düzeylerdeki otoriterlik gizlenmektedir. Bu oldukça sorunlu meseleye aşağıda değineceğim. Burada yalnızca, devletten fabrikaya ve aileye kadar her düzeyde hüküm süren otoriterliğin haklı çıkarılması amacıyla kültür argümanından yararlanıldığını söylemek yeterli olacaktır. 1993'te Lee Kwan Yew ve Mohamad Mahathir, Birleşmiş Milletler'in insan hakları ile ilgili müzakerelerinin, farklı "kültürel geleneklere" sahip Asyalı toplumların işlerine müdahale anlamına geldiği konusunda Beijing'in liderliğinde biraraya geldiler. Geçen sonbaharda Asya-Pasifik Ekonomik Topluluğu toplantısının arefesinde, Lee Kwan Yew demokrasi meselesi ile aşırı düzeyde uğraşılmamasını kınama konusunda yoğun bir çaba harcamıştır. Bunun yanı sıra Lee, her fırsatta, daha önce kadınların eğitilmesini desteklemiş olmaktan pişmanlık duyduğunu dile getirmiştir. Yeniden canlanan Konfüçyüsçülük, hem Doğu Asya ailesinde, hem de Doğu Asya işyerinde istikrarın anahtarı olarak sadakat ve itaati kutsamıştır. Ailedeki ataerkillik, devletteki ve işyerindeki patrimonyalizm Çin kapitalizmi söyleminde Çinliliğin ayırt edici özelliği olarak sunulmaktadır.[19]

---

[18] Bir rapora göre, Deng Siaoping 1992 yılında yaptığı ziyaret sırasında Çin'deki gelişmenin yeni aşamasını başlatmak için yerel ileri gelenlerle fotoğraf çektirirken, fonda, Şenzen'deki parkta bulunan, Potala'nın gerçek boyuttaki bir taklidi yer almıştır. Bkz. Zhongong Shenzen shiwei xuanzhuanbu (1992:27)

[19] Aile işletmesinde patriarkinin eleştirel bir tartışması için bkz. Greenhalgh (1994). Prof. Greenhalgh'a bu parlak analitik makaleyi benimle paylaştığı için teşekkür ederim.

Bu geleneklerin savunusu sıklıkla onun gelişmeye olan katkısı adına yapılmaktadır. Diğer taraftan, gelişme de bu "geleneklerin" devamının meşrulaştırılmasında kullanılmıştır. 1993 yazında Malezya Başbakanı Mahathir kendisi ile yapılan bir söyleşide "yıllık % 8.5 büyüme oranını tutturduğumuz sürece kimsenin insan haklarını takmadığını" belirtmiştir. Lee Kwan Yew, Manila'daki bir dinleyici topluluğuna, 'Amerikalı eleştiricilerin aksine, demokrasi zorunlu olarak gelişmeye yol açmaz. Bir ülkede geliştirilmesine ihtiyaç olan şey, demokrasi değil disiplindir. Demokrasinin aşırılığı, gelişmeyi baltalayan disiplinsizliğe ve düzensizliğe yol açar" demiştir.[20] Lee Kwan Yew, son zamanlarda ise, Filipinleri daha iyi bir telefon sistemine sahip olmadığı halde demokrasi sorunu ile haddinden fazla ilgilenmekle eleştirmiştir.

Deng'in 1992 yılının başlarında Güney'e yaptığı seyahatten beri, Çin Halk Cumhuriyeti'nde "gelişmeciliğin", "Çinli özellikleriyle uyuşan sosyalizm" ile özdeşleştirilmesinin dikkatlerden kaçmadığını söylemeye gerek yok. Aihwa Ong, Şenzenli bir memurun söylediklerini şöyle aktarmaktadır: "Onların (genç insanların) arzularına izin verin! Paraları olursa ne isterlerse yapabilirler. Bundan böyle başka Tienanmen'lere paydos!" (Ong, 1994:10) Eğer hedonizm siyasî katılıma tercih edilebilirse, Singapur'la özdeşleştirilen Çin kapitalizmi, aynı zamanda da kapitalist gelişmenin yol açtığı yoz sonuçları denetleme yollarını gösterecektir. Deng Siaoping 1992 yılında Şenzen'de yaptığı konuşmalarda Singapur'un "sıkı bir yönetim" ile "toplumsal düzeni" sağlamayı başardığı gibi hızlı bir biçimde de geliştiğini belirtmiştir. Siaoping "Çin'in Singapur deneyiminden yararlanarak ondan daha fazla başarı elde edebileceğini düşünmektedir."[21]

---

[20] *Far Eastern Economic Review,* 10 Aralık 1992, alıntılayan Ong (1994: 17). Mahattir'in cümlesi *Third World Resurgence*'de (Ağustos 1993) yayınlanan bir mülakattan alıntılanmış. Singapur/Malezya tınlamaları pek yakında global ideolojide yankılanabilir. Singapur Üniversitesi'ndeki Dr. Suryadinata'ya göre, Tu Wei-ming yakın bir geçmişte İslâm ve Konfüçyüsçülük arasında kurulacak senteze yardımcı olmak üzere Malezya'ya davet edilmiştir.

[21] Zhongong Shenzen shiwei xuanzhuanbu (1994: 9). Deng'in yorumları Singapur'a Temmuz 1992'de buradaki toplumsal düzenin sırlarını incelemek için yüksek düzeyli bir delegasyonun gönderilmesine neden olmuştur. Bkz. Zhongguo fu Xinjiapo jingshen wenming kaocha tuan (1993). Kitapta, konut, işçi sendikaları, muhalefet partileri, ideolojik propaganda vs. konularında raporlara olduğu gibi Lee Kwan Yew ile yapılan bir söyleşinin değerlendirmesine de yer verilmiştir. Lee Kwan Yew misafir-

Otoriteryanizm Asya gelenekleriyle uyumlu olabilir veya olmayabilir. Sorun, bu kavramın neyi açıkladığıdır. Geçmişte otoriteryanizm geleneği Çin'in niçin komünist olduğunu açıklamak için kullanılmıştı. Günümüzde Çin kapitalizmini açıklamak için kullanılmaktadır. Bu açıklamaların sorunu, otoriteryanizmin karmaşıklığına ve genel olarak toplumsal değişim ile ilişkisine değinmemeleridir. Otoriter gelenek argümanının günümüzde Çin toplumlarındaki önemli değişmeleri engellemek için kullanıldığı yönünde bazı kanıtlar vardır. Deng'in ifadesinin gösterdiği gibi, otoriteryanizm, kapitalist gelişmenin toplumsal olarak tahripkâr etkilerini engellemek için kullanılmaktadır. Beijing'deki yetkililer, sosyalizmin artık toplumsal davranış normlarını sağlayamadığını, toplumsal düzeni güvence altına almak için yeni bir değer sistemi gerektiğini kabul ederek geçtiğimiz Güz döneminde "Konfüçyüsçü Rönesans" taleplerine katılmışlardır. Singapur'daki akademisyenlere göre, Lee Kwan Yew, 1970'lerin sonlarına doğru Konfüçyüsçü canlanmayı, ekonomik gelişme ile Singapur toplumunda ortaya çıkan "sağlıksız" eğilimleri engellemek amacıyla başlatmıştı. Lee bu "sağlıksız" eğilimleri Batı, özellikle de Amerikan etkisi ile tanımlamakla birlikte, bu eğilimlerin zayıflayan işgücü disiplini ve kadınların artan serbest davranışlarını da içerdiği açıktır. Kapitalist disiplin rejimi için, kapitalist gelişimin tahripkâr sonuçlarını bastırmakta otoriteryanizmin kullanılmasını, "gelenek"in kalıcılığına atfetmek mümkün değildir. Daha ziyade, geleneksel değerler tarafından kavranamayan toplumsal durumu kontrol amacıyla geleneğin kullanılması söz konusudur.[22]

Çin kapitalizmi söylemi, geçmişin ve günümüzün izlerini, öznesini, yani çağdaş global kapitalizme uygun Çinli kimliğini oluşturmak için yeniden stokuna katar. Bu açıklama, stoğa dahil "izler", çağdaş Çinli ile tanımlanabildiği ve tutarlı bir bütüne uyduğu ölçüde (bu izlerin kökeni oldukça muğlak olsa bile) akla yakındır. Fakat bu söylem diğer izleri siler veya marjinalliğe iter. Çağdaş Çinliyi "Konfüçyen" olarak ta-

lerini "Konfüçyüs'ün büstü etrafına yerleştirilmiş iki kanepe etrafına" oturtmuş ve onlara söyle demiştir: "modernleşmeye ulaşmak için Çinlilikten uzaklaşmaya *(fei Zhongguohua)* gerek yoktu." (age.: 19)

[22] Otoritenin benzer kullanımının daha detaylı bir tartışması için bkz. Dirlik, 1995a ve Ong, 1994.

nımlayan Tu Wei-ming, Konfüçyüscülüğün "kara yönü" olarak tanımladığı şeyi hariç tutar. Aynı kültürel özellikleri paylaşan muhayyel diaspora Çinlisini yaratanlar, diasporada oluşan yerelleşmiş Çinli toplulukları silerler. Her iki durumda özelleştirilmiş Çinli özelliklerine vurgu, zaman ve mekân içindeki farklılıklara, değişik ekonomik, toplumsal, politik ve kültürel koşullar tarafından Çinliliğin yeniden işlenmesine dirençli bir Çinli kimliği üretmek için, Çinli olmanın tarihselliğini siler.

Bu yeni Çinli kimliğinin üretiminde temel olan, merkezî olayın, yani sosyalist devrimin, yok sayılarak Çin modernitesinin yeniden-yazımıdır. Kapitalizme "doğal" eğilimi ile tanımlanmış bir Çinli kimliği, 20. yüzyılda kapitalizme karşı en büyük devrimlerden birinin tarihini siler. Bu devrim şimdi en temel Çinlilik değerleri ile uyumsuz bir sapma olarak görünmektedir. Edward Friedman'ın (1994) yeni makalesinin başlığında da ("Çin'in Ulusal Kimliğinin Yeniden-yapılandırılması: Mao Dönemi Anti-Emperyalist Milliyetçiliğe Güneyli Alternatif") görüldüğü gibi bu teşebbüste Çinli ve Çinli-olmayanlar birleşmektedir. Daha önce Maocular'ın "doğal" olarak devrimci ve anti-emperyalist bir Çinli kimliği inşa etmesi gibi, Güney Çinli kapitalizmi şimdi, "doğal" olarak kapitalist bir Çinli kimliği inşa etmekte kullanılacak malzemesiyle karşı-devrimci bir rejim sunmaktadır.

İnşa olarak tasavvur edilen kimlik, bu inşayı kimin, hangi amaçla yaptığına dikkati çekmektedir. Tu Wei-ming'in "kültürel Çin" projesi burada bir ipucu sunmaktadır. Tu'ya göre kültürel Çin üç "sembolik evrenden" oluşmaktadır: Çin ve çoğunlukla Çinli toplumlar (Hong Kong, Tayvan, Singapur), diasporadaki Çinliler ve (Çinli olmayanlar dahil) Çin'i inceleyen akademisyenler ve aydınlar; Tu, Hong Kong, Tayvan ve Singapur'un gerçekte diasporanın parçası olduğunu belirtir. Bu durumda kıta Çin'i "merkez" olarak kalır. Çin kimliği uzun süredir Kuzey Çin merkezinde tanımlanmıştı; şimdi çevre (periferi) tarafından yeniden-tanımlanmaktadır (Wei-ming, 1991).

Tu'nun burada söylemeyi ihmal ettiği, bu şemada çevrenin kapitalist çevre olduğu, merkezin de 20. yüzyılda devrimin gerçekleştiği yer olduğudur. Ayrıca, global bir bakış açısından, Çin periferisi olarak görünen bölge kapitalist merkezde yer alırken, Çin merkezi de global ka-

pitalizmin çevresine aittir; Tu, Halk Cumhuriyeti'nin gücünü marjinal olarak tanımlarken bu durumu ima etmektedir. Sonuç olarak, Çin kimliğinin çevreden yeniden-inşası, kapitalizmin görüş açısından Çin'in yeniden-oluşumunu içerir, ki bu süreçte Güney Çin kapitalizminin önemli bir rolü vardır.

Çinlilik ve Çin değerlerinin yeniden-inşadaki konumu oldukça sorunludur, çünkü bu şemadaki Çinlilik, zaten kapitalist merkezdeki çevre tarafından tamamıyla işlenmiş bir Çinliliktir. Günümüzdeki Çinlilik'i arama çabasını anlamsızlaştırmak istememekle birlikte, kimlik arama çabasının bizzat siyasal manipülasyon konusu olduğunu gözlemek gerekmektedir. Lynn Pan (1994: 271) Lee Kwan Yew hakkında, "onun Çinliliği... duruma göre şu veya bu şekilde kullanılacak bir politika aracıdır" demektedir.[23] Benzer şekilde, Beijing'deki yönetim, siyasal amaçlarına hizmet ettiği zaman "Çinli yurttaşlarına"* çağrıda bulunmaktan sıkılmamaktadır. Güney Çin kapitalizmini bir gelişme paradigması olarak destekliyorlarsa, bunu Çinliliğinden ötürü değil, başarısından ötürü yapıyorlar; bir başka deyişle, Deng'in 1992'de Şenzen'i ziyaretinden beri "Çinli özellikleriyle sosyalizm" fetişi haline getirilen Çinliliğin üretimci ideoloji ile tanımlanmasından dolayı Çin kapitalizmi bir gelişme paradigması olarak destekleniyor. Bir Hong Kong gazetesi *(Wenhui bao)* Nisan 1992'de şöyle yazıyordu:

> Ulusal Halk Kongresi'nde Kuzeyli bir delege şöyle diyordu: "Son birkaç yıldır Guangdong hakkında çok endişe ediyoruz". Neden endişe ediliyor? Guangdong'un "kapitalist yol"a girme suçundan başka bir şeyden değil. Fakat Guangdonglular endişeli değil, çünkü ne endişe edilmesi gereken bir durum var, ne de endişe edecek zaman; reform ve açıklık ulusun izlediği politikalardır. Halkın istediği şeyler tereddütsüz gerçekleştirilmeli; geriye bakmadan, yaptıkları şey "sosyalist" veya "kapitalist" diye ta-

[23] Lee, kültür sorunlarını tartışırken ekonomik kazanç sürekli aklının bir köşesindedir. Aihwa Ong, Lee'nin, bir başka vesile ile, "çok-kültürlülüğün ekonomik değerine" atıfta bulunmasını örnek olarak göstermektedir. Çin kapitalizmi söyleminde, Konfüçyüs değerlerinin değişim değeri, tartışmanın hemen ardında görünmektedir. Çok açık bir tartışma için bkz. Bond ve Hofstede'nin [1990) "Konfüçyüs Değerlerinin Nakit Değeri" başlıklı yazısı. Makalenin başlığı meramını açıklıyor.

(*) Kökleri aynı yurda dayananlar anlamında; bir bakıma "soydaşlar" gibi. (ç.n.)

> nımlanarak ayakları bağlanmadan. (Zhongong Shenzen shiwei xuanzhuanbu, 1992:110)

Üretimci Çin kapitalizmi bir paradigma olarak yaygın bir şekilde benimsenmesine karşın, bu durumun Çin halkını bölen farklılıkları ortadan kaldırmadığını belirtmemiz gerekiyor. Çin kapitalizmi söylemi, ulus-aşırı Çin etnisini varsaymasına karşın, hâlâ farklı ulusal hüviyetler ve yerel kimlikler ile bölünmüş Çinliler arasında bir mücadele alanıdır. Belki "Çinlilik" kartı mücadeledeki bütün taraflar tarafından kullanıldığı için, herkes çelişkili çıkarların tamamen farkındadır. Halk Cumhuriyeti'nden bir Çinli akademisyen, bir süre önce düzenlenen bir toplantıda şunları söylemişti:

> Millî açıdan, Büyük Çin kavramını reddediyoruz. Yasal açıdan, farklı milliyetleri bizim gibi (sadece] aynı kültürü ve dili paylaştıkları için kaynaştıramayız... [Fakat] Tayvan bu Büyük Çin kavramından hoşnuttur. Bu, Çin'in gelişmesinden yararlanmak isteyen bir iş dünyası kavramıdır. Batılı akademisyenler daha güçlü bir Çin görüyorlar ve denizaşırı Çin'in gelişmesine ilişkin verileri abartarak kendi büyük Çin modellerini yansıtıyorlar. Bu konu hükümetler arası ilişkiler düzeyinde görülmelidir. Biz bu şeyleri tamamen iş dünyasına ait bir mesele olarak görüyoruz. Denizaşırı bölgelerdeki Çinliler yurtsever oldukları için değil, yatırım karı için geliyorlar. Farklı Çinlileri, vatandaş olanlarla denizaşırı bölgelerden gelenleri net bir şekilde birbirinden ayırmalıyız.[24]

Denizaşırı Çinliler, özellikle Güneydoğu Çin'de yaşayanlar, Halk Cumhuriyeti'nin ekonomik olarak gittikçe güçlenmesinden aynı derecede endişeli görünüyorlar. Ayrıca, yukarıdaki alıntının belirttiği gibi, ekonomik saikler Çin'deki yatırım kararlarında ön plandadır. 1993'te, Lee Kwan Yew, Singapurlu yatırımcılar için yer bakmak amacıyla Çin'e gittiğinde, herhangi bir iyi kapitalist gibi, memleket bağı temelinde değil, yabancı sermayeyi çekmek için yarışan farklı yerlerin sunduğu avantajlar temelinde kararını vermişti.

---

[24] Yenan Üniversitesi'nden Prof. Huang Kunzhang'ın Denizaşırı Çin ekonomisi üzerine 1994 yılında düzenlenen Shantou Konferansı'nda yaptığı konuşma. Aktaran, Ong (1994: 7).

Daha önce ifade ettiğim bir soruya ilişkin kısa bir izah ile bu bölümü tamamlayacağım: Çin kapitalizmine ilişkin kültürel farklılıklar temelindeki iddiaları nasıl değerlendirmeli? Bir başka deyişle, Avrupa-merkezli kültürel hegemonyaya teslim olmadan da, bu hegemonyayı yıkmaya çalışan Çin kapitalizmine ilişkin söylemdeki, insan haklarının reddi ile patriarkinin ve otoritenin onaylanması gibi şeyleri eleştirmek mümkün müdür?

Çin kapitalizmi söylemindeki "Çinlilik"in oportünist kullanımlarına dikkati çekerken, söylemin kendisinin oportünist olduğunu söylemek istemiyorum. Tu Wei-ming, Konfüçyüsçü canlanmanın yüzyıldan uzun süredir devam eden Avro-Amerikan hegemonyasına karşı Çinliliğin bir kendini ifadesi olduğunu söylemektedir, ki bu reddedilmemelidir. Konfüçyüsçülük, bu kavramla her ne ifade ediyorsak, hiçbir zaman ölmemişti, fakat Avro-Amerikan ideolojileri karşısında uzun süredir öldüğü ilan edilmişti. Şimdi Çin'in yeni gücü, bu eski hegemonyaya karşı Çinli kimliğinin bir işareti olarak Konfüçyüsçülüğü yeniden harekete geçirmektedir. Bu sorun, Singapur hükümetinin bir yetkilisi tarafından ikna edici bir coşku ile ifade edilmiştir.

> Bir Avrupalı veya Kuzey Amerikalı için, Doğu Asya'daki psikolojik devrimin ciddiyetini anlamak zordur, çünkü onlar Doğu Asya düşüncesini kavrayamazlar. Kendi düşünceleri hiçbir zaman sömürgecilik tarafından sarılmamıştır. Belki ikinci sınıf insan olduklarını, asla birinci olacak kadar iyi olmadıklarını söyleyen bir bilinçaltı varsayımla hiçbir zaman mücadele etmemişlerdir. Doğu Asyalılar'ın da, diğer kültürler kadar, hatta onlardan daha iyi işler yapabileceklerinin giderek güçlü bir şekilde idraki, kendine güvenin hızla güçlenmesini sağladı. (Mahbubani, 1995:103).

Bu duygulara sempati duymama karşın, Çin veya Asya'nın bu antihegemonik kendini yeniden ifade çabasının, hem yerel, hem de diğer toplumlara yönelik yeni hegemonyaların kurulmasına yönelik bir araç olarak kullanılma ihtimalini sorgulamak gerekmektedir. Çin kapitalizmi söylemi Avrupa-merkezli kapitalizm nosyonunun hegemonyasına meydan okuyabilir, fakat bu söylem kendisini kapitalizme alternatif değil, kapitalizmin içinde bir alternatif-daha iyi, daha düzenli bir ka-

pitalizm- olarak sunmaktadır. Bu haliyle, devletin ve sermayenin, emek, kadınlar, vatandaşlık vb. üzerindeki hegemonyasını gerçekleştiren daha etkin bir araç olarak, diğer yerlerdeki kapitalizme özgü değişik hegemonyaları paylaşmaktadır. Bence, kapitalizmin doğum yerinde tartışmalı duruma gelen hegemonyaları yeniden harekete geçirmek için, Çin kapitalizmini bir araç olarak gören sermayenin Avrupa-Amerikalı sözcülerine (Herman Kahn gibi) Çin kapitalizmi söyleminin bu yönü son derece cazip gelmiştir.

Aynı derecede önemli bir düşünce temsilin doğasına ilişkindir. Çin kapitalizmi üzerine olan söylem, kökteki oldukça belirsiz değerleri kendisine maleder ve bu değerleri Çinliliğin özselleştirilmiş özellikleri olarak sunar. Entellektüel yöntemleri, Asya halkları için tarihi reddeden, tarihsel zamansallık ve mekânsallıklar yerine tarihsizleştirilmiş ve toplumsallık dışı kültürel özellikleri ikame eden eski Oryantalist Çin ve Asya kavramsallaştırmalarını andırmaktadır. Ulusal-aşırı Çinli etnik kimliği ile meşguliyet, "kendi kendini Oryantalleştirme" yöntemi olarak tanımlanabilecek benzer tarihsizleştirilmiş ve toplumsallık dışı Çinlilik nosyonlarına yol açmaktadır. Gerçekte Çinlilik ile meşguliyet, ironik olarak, Avrupa-merkezciliği şeklen sorgulamasına karşın, daha derin bir epistemolojik düzeyde Avrupa-merkezli hegemonyanın özümlendiğini gösterebilir.[25]

Çin kapitalizmi söyleminde Oryantalizmin sürekliliğinin bir başka kanıtı, bu söylemde Çinlilik ve Asya arasındaki ilişkide bulunabilir. Cristina Szanton Blanc'ın gözlemlediği gibi, bu söylem, Çinliliği sadece Avro-Amerikan hegemonyasına karşı koymakla kalmaz, Çinli özelliklerini bütün Asya'ya yansıtarak Çinli'yi pragmatik Asyalı olarak sunar. Bu ideaya uymayan diğer Asyalılar -bir başka deyişle, daha az başarılı Asyalılar- bu söylemde, önceki Avro-Amerikan Oryantalizminde Çinliler'in gösterildiği şekilde tanımlanmaktadır: Çinliler çalışkan, tutumlu, vb. olarak, Filipinliler gibi daha az başarılı, Asyalılar ise becereremeyecekleri işlerle uğraşan tembel müsrifler olarak. Daha önce Lynn Pan'dan yapılan alıntıda belirtildiği gibi, kapitalist dünyada başarılı olamayan Çinliler bile, başarılı Çinliler kadar Çinli sayılmamaktadır.

[25] Sorunun daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Dirlik (1994: 56).

Sonuç

Çin kapitalizmi söylemi, yukarıda belirttiğim gibi, koşulu olan global kapitalizmin yapısından ayrı kavranamaz. Buna mukabil, çağdaş kapitalizmin hem pratiğinde, hem de ideolojisinde önemli bir rol oynayan Çin veya daha genel olarak, Asya kapitalizminden ayrı olarak çağdaş kapitalizmin kavranamayacağı tartışmalıdır.

Burada önemli olan, Çin kapitalizminin Global Kapitalizmin istikrarsızlığını paylaştığıdır. Çin kapitalizmini soyut bir Çinlilik ile örtüşen değişmeyen değerler ile ifade etmek, dünya ekonomisi merkezlerinin, sermaye hareketleri sonucu sürekli yer değiştirdiği bir ortamda, bu çağdaş durumun kayganlığını gizler. Bu aynı zamanda oluşum halindeki yeni hegemonyaları da gizler. Burada önemli bir husus, halklar, uluslar ve etniklikler arasındaki bölünmelerin sermayenin globalleşmesiyle birlikte şimdiye kadar görülmemiş ölçüde savunulamaz hale geldiği bir zamanda, Çin kapitalizmi söyleminin dünyayı anlayışımızdaki etnikleşmenin bir parçası olduğudur.[26]

Eleştirel bir araştırma programı, mevcut kapitalizm sorununun bütünsel bir parçası olarak, bu açık çelişkiyi de içermelidir. Giriş bölümündeki önerime dönecek olursak, bu araştırma programı, Çin kapitalizmini çağdaş global kapitalizmin bir icadı olarak (onun dışında ve ona karşı bir şey olarak değil) kabul etmelidir. Çin kapitalizminin çağdaş global kapitalizmin dışında ve ona karşı görülmesi, özellikle Doğu ve Güneydoğu Asya'daki çağdaş toplumsal, siyasal ve ideolojik süreçlerin açıklanmasını engellemektedir. Akademik kaygılar önemli olmakla birlikte, böyle bir araştırma programının etkileri, etnikliğin tekrar global çatışma sözlüğünde ön plana çıktığı bir dönemde soyut akademisyenliği aşmaktadır.

Çevirenler: *Toplum ve Bilim* Yazı Kurulu:
U. Baker, N. Erdoğan, O.Işık, O. Koçak,
M. Mutman, E. Taymaz, M. Yeğenoğlu

[26] Bu etnikleşmeye anlamlı ve endişe verici bir örnek Huntingon'un (1993) makalesidir.

KAYNAKÇA

Berger, Peter (1987). "An East Asian Development Model?" Berger, P ve M. H. Hsin-Huang (der.), *in Search of an East Asian Development Model* içinde, Transaction Books, New Brunswick.

Bond. Michael Harris ve Hofstede, Geert (1990). "The Cash Value of Confucian Values", S. R. Cleggve G. Redding (der.), *Capitalism in Contrasting Cultures* içinde, Walter de Gruyter, Berlin, 383-390.

Chu, Godwin ve Ju, Yanan (1993). *The Great Wall in Ruins,* Suny Press, Albany, New York.

Cohen, Myron (1991). "Being Chinese: The Peripherilization of Traditional Identity", *Daedalus* (Bahar 1991), 113-134.

Cumings, Bruce (1984). "The Origins and Development of the Northeast Asian political economy: industrial sectors, product cycles, and political consequences", *International Organizations* 38l, 1-40.

Daniels, Roger (1988). *Asian America: Chinese and Japanese in the United States since 1850,* University of Washington Press, Seattle.

Dirlik, Arif (1994). *After the Revolution: Waking to Global Capitalism,* The University Press of New England for Wesleylan University Press, Hanover, N.H.

Dirlik, Arif (1995a). "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the re-invention of Confucianism", *baundary* 2 (baskıya hazırlanmakta)

Dirlik, Arif (1995b). "Chinese History and the Question of Orientalism", Çin Tarihçiliği Konferansına sunulan bildiri, Heidelberg (Mart 1995).

Friedman, Edward (1994), "Reconstructing China's National Identity: A Southern Alternative to Mao-Era Anti-Imperialist Nationalism", *The Journal of Asian Studies,* Sayı 1 (Şubat), 67-91.

Gilroy, Paul (1993), *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures,* Serpent's Tail Publishers, Londra.

Greenhalgh, S. (1994). "De-Orientalizing the Chinese Family Firm", *American Ethnologist,* Ağustos 1994.

Gung-wu, Wang (1991). "AmongNon-Chinese", *Daedalus* (Bahar 1991), 135-157.

Gutman, Herbert G. (1976). *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925,* Pantheon, New York.

Hae-Joang, Cho (1995). "Constructing and Deconstructing 'Koreanness' in the 1990s in the South Korea", New York Academy of Sciences-Antropoloji Bölümünün düzenlediği "The Rise of Asian' Capitalism: Class, Nation-

states and New Narratives" sempozyumuna sunulmuş bildiri (25 Şubat 1995).

Hamilton, G., Zeile, W. ve Kim, W. (1990), "The Network Structures of East Asian Economies", S. R. Clegg ve G. Redding (der.), *Capitalism in Contrasting Cultures* içinde, Walter de Gruyter, Berlin, 105-129.

Hewison, K., Robison, R. ve Rodan. G. (der.) (1993). *Southeast Asia in the 1990's: Authoritarianism, Democracy and Capitalism,* Ailen and Unwin, St. Leonards.

Hofheinz, R. ve Calder, K. (1982). *The East Asia Edge,* Basic Books, New York.

Huntington, Samuel P. (1993). "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* (1993), 22-49.

Jones, Stephanie (1987). "The Overseas Trading Company in Britain: The Case of the Inchcape Group", S. Yonekawa ve H. Yoshihara (der.), *Business History of General Trading Companies* içinde, University of Tokyo Press, Tokyo, 131-170.

Kahn, Herman (1979). *World Economic Development: 1979 and Beyond,* Morrow Quill Paperbacks, New York.

King, Ambrose Yeo-chi (1991). "Kuan-hsi and network Building: A Sociological Interpretation" *Daedalus* (1991), 63-84.

Kosaka, Takahide (1990). "Control Mechanism in the Japanese Subcontracted Division-of-Work System and the Emergence of Network Type Organizational Structure", *The Study of Business and Industry,* Sayı 7, 21-48.

Kotkin, Joel (1982). *Tribes: How Race, religion and Identity Determine Success in the New Global Economy,* Random House, New York.

Mac Farquhar, Roderick *(1980).* "The Post-Confucian Challenge", *The Economist,* 9 Şubat, 67-72. Mahbubani, Kishore (1995). "The Pacific Way', *Foreign Affairs,* Ocak/Şubat, 100-11.

Nonini, Donald (1994). "On the Outs of the Rim: An Ethnographic Grounding of the Asia-Pacific Imaginary", Arif Dirlik (der.), *What is in a Rim?* içinde, Westview Press, 161-182.

Ong, Aihwa (1994) (aktaran). *South China Morning Post,* 23 Kasım 1993, s. 1; "A Momentary Glow of Fraternity: Narratives of Nation and Capitalism in East Asia", "The Rise of 'Asian' Capitalism" Sempozyumuna sunulan bildiri içinde, 15.

Oxnam, Robert (1986). "Why Asians Succeed Here?", *New York Times Magazine,* 30 Ekim.

Pan, Lynn (1994). *Sons of the Yellow Empreror: A history of the Chinese Diaspora,* Kodansha International, Tokyo.

Redding S.G. (1993). *The Spirit of Chinese Capitalism,* Walter de Gruyter, New York.

Stack, Carol B. (1974). *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community,* Harper Colophon Books, New York.

Tai, Hung-chao (der.) (1989). *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?,* The Washington Institute Press, Washington, D.C.

Tan, Augustine H. H. (1988). "American Influence On Asian-Pacific Trade and Development", *Moving into the Pacific Century: The Changing Regional Order in the Asia-Pacific* (der. Lau Teik Soon ve Leo Suryadinata) içinde, Heinemann Asia, Singapur, 38-77.

Wing, L. Ling-chi (1991). "Roots and Changing Identity of the Chinese in the United States", *Daedalus,* Bahar 1991,181-206.

Wei-Ming, Tu (der.) (1984). *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge.* Curriculum Development Institute, Singapur.

Wei-ming, Tu (1991). "Cultural China: The Periphery as the Center", *Daedalus* (Bahar 1991), 1-32.

Wong J. ve Wong A. (1989). "Confucian Values as a Social Framework for Singapore's Economic Development", Chunghua Insititution for Economic Research (der.), *Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia,* Taipei,

Yew, Lee Kwan (1994). "The Overseas Chinese; Lessons from the World's Most Dynamic Capitalists", *Fortune,* 31 Ekim 1994, 91-114.

Ying-shih, Yu (1987). *Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jieji* (Modern Çin'de Dinsel Etik ve Tüccar Sınıf), Lianjing chuban shiye gongsi, Taipei.

Zhongfu S., Qihui Z., Dayang P. (1993). *Ruxue. Zai Xindai Zhongguo* (Çağdaş Çin'de Konfüçyüsçülük), Zhongzhou guije chubanshe, Zhengzhou (ikinci baskı).

Zhongguo tu Xinjiapo jingshen wenming kaocha tuan (der.) (1993) *Xinjiapo de jingshen wenming* (Singapur'daki Tinsel Uygarlık), Hongqi chuban she, Beijing.

Zhongong Shenzen shiwei xuanzhuanbu (der.) (1992) *Deng Xiaoping yu Shenzen* (Deng Siaoping ve Şenzen), Haitian chuban she, Şenzen.

Özgeçmişler

Arif Dirlik, 1940'ta Mersin'de doğdu. Üç yaşında ailenin İstanbul'a yerleşmesi nedeniyle terkettiği Güney Türkiye'yi bu nedenle çok az biliyor. 1952 yılında Robert Kolej'in (o zamanlar adı Robert Academy) hazırlık sınıfına yazıldı. Daha sonra da yüksek kısma (Robert Kolej'e-şimdiki Boğaziçi Üniversitesi) geçti. Burada Öğrenci Derneği başkanı olarak 1962-63 yılında Atatürk üzerine yapılan tartışmaları organize etti; bu tartışmalar günün özelliklerine göre oldukça kışkırtıcı ve eleştirel bir yapıya sahipti. Bu bir yıl süren tartışma Konferansı 1964 yılında Robert Kolej Yayınları No: 1 olarak yayınlandı: Nusret Kurosman, (Der.), *Çeşitli Cepheleriyle Atatürk,* 1964.

1964'de Robert Kolej'den Elektrik Mühendisi olarak mezun oldu ve Fulbright bursunu alarak ABD'ye gitti. University of Rochester'de (New York) nükleer fizik üzerine doktora yapmaya başladı. Kısa bir süre sonra keşfetti ki, ailesinin zoru ile geçirdiği dört yıllık mühendislik eğitimi ebeveynlerinin isteklerini tatmin etmiş ancak kendisinin fiziksel bilimlerde çalışma isteğini yok etmişti. Bir iki ay içinde üniversitenin Tarih Bölümü'ne transferini yaptırarak Çin Tarihi çalışmaya başladı. Tarih'e karar vermişti çünkü, henüz ne yapmak istediğini bilmiyordu; Çin Tarihi'ni seçmişti çünkü orada olan biten devrimci dönüşümler konusunda tam bir cehalet ama merak içindeydi. Bu garip birikimiyle bir elektrik mühendisinin Tarih bölümüne geçmesini kabul edip hiç zorluk çıkartmayan hocalar ise, daha sonra öğrenecekti ki,

Tarih çalışmaları üzerine zaten ortodoks olmayan bir ekole mensup ve daha sonra da ABD'nin ve dünyanın en önemli tarihçileri olan genç insanlardı. İçinde bulunduğu koşulları da düşünerek, Tarih Bölümünün bu sıradışı hocaları, ona iki yıllığına University of California-Berkeley'de Japonca ve Çince öğrenmesi için iki yıllık bir izin verdiler. İşte 1966 ve 1968 yıllarını, bu nedenle, öğrenci eylemlerinin dorukta olduğu Berkley Kampusunda geçirme fırsatını yakalamıştı. İnsanlık değişimindeki en ütopik umutları yaratan bu atmosfer, Dirlik'in düşünce tarzında ve çalışma sisteminde de derin izler bıraktı. Dirlik bu çevreyle birlikte, ekonomi politiğin Marksist çözümlemesi ve iktidar'ın anarşist eleştirisine başladı. Bu iki boyutta bugüne kadar yüzlerce makale ve onlarca kitap yazdı.

1971 yılında Duke Üniversitesi'nde (North Caroline) otuz yıl sürecek olan akademik kariyerine başladı. Bu otuz yıl içinde Duke'de Tarih ve Antropoloji profesörü olarak Kanada'da University of Victoria, British Colombia'da ve University of California-Los Angeles'de, Hong-Kong University of Science and Technology'de misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Kopenhag'da Nordic Institute of Asian Studies'de ve Hollanda'da Institude for Advanced Studies in Wassenaar'da yarı-zamanlı dersler ve seminerler verdi.

2001 yılında Amerika'nın Kuzey Batısı'na olan kadim özlemini gidermek için University of Oregon-Eugene'e geçti ve burada Knight Tarih ve Antropoloji Profesörlüğüne ve Eleştirel Teori ve Uluslarüstü Çalışmalar Merkezi'nin kurucu Başkanlığına atandı.

Buradaki merkezin beklentilerini karşılamaması üzerine bu yılın (2006) sonunda emekliliğini istemiş bulunuyor. 2006 yazında, Pekin'deki Karşılaştırmalı Çin Politika ve Ekonomi Merkezi'nde araştırmacılık yapacak. Burada, yeni tamamlanmış ve yayınlanmış olan *Global Modernite: Global Kapitalizm Çağında Modernite* (Paradigm Press, 2006) kitabı çerçevesinde seminerler verecek. Ayrıca, Leiden Üniversitesi'nden aldığı davet üzerine aynı yıl, tarihsel revizyonizm üzerine yapılan çalışmalara katkıda bulunacak. Zaman buldukça da, uzun yıllardır yazmakta olduğu henüz yayınlanmamış diğer çalışmalarını bitirmeye uğraşacak.

Dirlik, Avrupa, ABD, Çin Halk Cumhuriyeti, Tayvan, Hong Kong, Kore, Avusturalya ve İngiltere'de yayınlanan onbeşin üzerinde akademik derginin yazı kurulu üyeliği yaptı. İki kitap dizisi yönetti: *"Pasifik Oluşumları,"* Rowman ve Littlefield Yayınevi ve *"Postkolonyal Çalışmalar İncelemeleri,"* New York Eyalet Üniversitesi Yayınları-SUNY Press. Dirlik aynı zamanda yirmiden fazla kitabın editörü veya yazarıdır. 200'e yakın makale yazmış ve yayınlamıştır. Bu akademik çalışmalar, 20. yüzyılın politik ve tarihsel düşüncesi, postkolonyalite, modernite, globalite, ulus-aşırıcılık ve yerel-aşırıcılık, politik stratejiler alanlarına yayılmış geniş bir birikimi kapsamaktadır. Yapıtları, İngilizceden başka, Bulgarca, Çince, Fransızca, Almanca, Japonca, Korece, Portekizce ve Türkçe yayınlanmıştır.

Arif Dirlik tarafından yazılmış; Veysel Batmaz tarafından çevrilmiştir.

Veysel Batmaz, 1953 Bursa'da doğdu. Kadıköy Maarif Koleji, University of Maryland, ODTÜ, Ankara SBF, University of Pennsylvania-Annenberg School for Communication'da okudu. Ankara- SBF-BYYO; AİTİA-Gazi, Anadolu, Maltepe, İstanbul üniversiteleri iletişim fakültelerinde; Boğaziçi, Marmara, Beykent üniversitelerinde reklam, araştırma, iletişim ve sosyal psikoloji dersleri verdi (1979-2000). Beykent Üniversitesi'ni kurdu (1994-99), Beykent Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi kurucu dekanlığını yaptı. Interuniversity Dubrovnik Seminerlerinde Jürgen Habermas'ın iki kez öğrencisi oldu (1982-83). Annenberg School for Communication'da George Gerbner ile birlikte Cultural Indicators Project'te çalıştı. Fas'ta (Marakeş), Daniel Wagner yönetiminde "Televizyon'un İlkokul Çocuklarına Etkisi" üzerine Robert Hornik danışmanlığında master tezi yazdı (1985). Manajans/Thompson Reklam Ajansı'nda araştırma müdürlüğü yaptı (1986-1988). Panajans İletişim ve Araştırma Ltd. şirketini kurdu (1988). 1972-74 yıllarında *Yansıma* dergisinde edebiyat eleştirileri yazdı. Şimdi, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma yöntemleri profesörü (2000-...) ve Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölüm Başkanı (2005-...). CEM (Cultural Environment Movement-ABD); Tarih Vakfı ve Bilişim Vakfı kurucu üyesi; TÜRSAK Yönetim Kurulu Üyesi.

Medya'ya düşman yetiştiriyor. İnternet sitelerinde medya ve güncel siyaset üzerine yazılar yayınlıyor. Ders vermeyi ve Koza'yı seviyor.

Diğer kitapları:

Sanford, Milgram, Şerif ve Asch, (Derleyen ve Giriş: Veysel Batmaz "Adorno'nun Sarkacı") ***Otoriteryen Kişilik ve Uyma Deneyleri,*** Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2006

Ben ve Toplum-Sosyal Psikolojiye Giriş (G. İsen ile birlikte), Salyangoz Yayınları, (İlk baskı VERSO, 1985), İstanbul, 2006

Medya Popüler Kültürü Gizler-Murat Belge'ye Reddiye-Medyapoliten Yazılar 4, Karakutu Yayınları, 2006.

Yanlış Medyada Doğru Söylenmez-Medyapoliten Yazılar 3, Naos Yayınları, İstanbul, 2004.

Karartma-RTÜK Rütüklenemez-Medyapoliten Yazılar 2, Karakutu Yayınları, İstanbul, 2003.

Medyaya Düşman Yetiştiriyorum-Medyapoliten Yazılar 1, Karakutu Yayınları, İstanbul, 2003; İkinci Baskı 2005.

Televizyon ve Aile-Elektronik Hane, (A. Aksoy ile birlikte) Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.

www.medyapolitenblog.blogspot.com

e.posta : veysel.batmaz@gmail.com

MAKALELERİN KAYNAKLARI VE YAYIN TARİHLERİ

Makalelerin yayın yerleri, özgün başlıkları ve (Türkçe ve İngilizce) yayın tarihleri toplu bir liste olarak, yazılanların dönemsel bağlamlarını vermek için sunulmuştur:

Üçüncü Dünya Hayaleti: Global Modernite ve Üç Dünyanın Sonu
Spectres of the Third World: Global Modernity and the End of the Three Worlds, *The Third World Quarterly,* Vol. 25, No 1, 2004.

Çin İncelemeleri (Bir Kere Daha) Yeni Bir Kavşakta
Chinese Studies at a Crossroads (Again), *Asian Studies Review,* Vol. 28, September 2004.

Chesneaux'dan Sonrası: Modern Çin'de İşçiler, Sınıf ve Sosyalist Devrim
Beyond Chesnaux: Workers, Class, and the Socialist Revolution in iModern China, *IRSH* 48, 2003; International Instituut voor Sociale Geschiedenis.

Buradan Nereye?: Marksizm, Modernite ve Postkolonyal Çalışmalar
"Where Do We Go From Here?": Marxism, Modernity and Postcolonial Studies;
Arif Dirlik tarafından özel olarak bu kitap için gönderildi, 2004.

Çin'in Eleştirel Entelejiyansı:
Chinese Critical Intelligentsia, *New Left Review*, Temmuz-Ağustos, 2004.

Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı? Küreselcilik, Sömürgecilik-sonrası ve Tarihin İmkânları
Cogito, Sayı: 15,YKY, 1998; İngilizcesi, Colonialism and Its Discontents: An Interdisciplinary Forum, Institude of Ethnology, Academia Sinica, 8-9 Temmuz 1997'deki konferansta sunulan bildiri.

Global Güney: Vaâd ve Vahamet
Global South: Predicament and Promise; Arif Dirlik tarafından özel olarak bu kitap için gönderildi; Çince yayınlandı ve ikinci kez bu kitapta yayınlanıyor, 2005.

Tarihte ve Bellekte Devrimler: Tarihsel Perspektiften Kültür Devrimi'nin Politikası,
Revolutions in Memory and History: Cultural Revolution's Politics from a

Historical Perspective, *Toplum ve Bilim* Dergisi, Sayı: 80, 1999; orijinal kaynak belirtilmemiş.

Bir Paradigma Olarak 'Çin Kapitalizmi' Üzerine Düşünceler

Thoughts On "Chinese Capitalism" as a Paradigm, *Toplum ve Bilim* Dergisi, Sayı: 68, 1995; orijinal kaynak belirtilmemiş.

"Arif Dirlik'i okumak, dünyayı daha iyi anlamak ve onu daha iyi bir dünya yapmak isteyenler için elzemdir."

— Immanuel Wallerstein

"Arif Dirlik'in teknik bir dille tartıştığı, yeni bir ulus ötesi düzen düşüncesi doğmuştur; bu düzende devletlerin sınırları yoktur artık, emek ve gelir yalnızca küresel yöneticilere tabidir. Ona göre, Batılı akademisyenlerin, çok kültürlülük ve sömürgecilik-sonrası gibi konularla ilgilenmeleri, aslında, küresel iktidarın getirdiği yeni gerçeklikler karşısında düşünsel ve kültürel bir kaçıştır."

— Edward Said

"Arif Dirlik, postmodern ve postkolonyal düşüncenin ve globalizasyon teorilerinin radikal bir eleştirel 'okumasını' yaparken, eski sosyal bilimin işlevselciliğine, güncel kültüralizmin belirsizleştiriciliğine ve daha da önemlisi, Avrupa-merkezciliğin sadece basit bir metinsel söylemden çok, iktidar ilişkilerinin ve gücünün içine sokulmuş bir (ırkmerkezcilikten) başka bir şey olamayacağını vurguluyor. Dirlik'in makaleleri, postmodernist ve postkolonyalist literatürün düzeltilmesi ve yanlışlarının gün yüzüne çıkartılmasını da büyük bir dirayetle ortaya koyuyor."

—Georg Iggers

Çin tarihinin dünya çapında en önemli uzmanlarından biri olan *Arif Dirlik*, geleneksel tarih çalışmalarına ve globalizmin ideolojisini yaratan postmodernist ve postkolonyalist düşünce sistemlerine meydan okuyor...

Üçüncü Dünya Hayaleti
Çin Öncelemeleri (Bir Kere Daha) Yeni Bir Kavşakta
Chesneaux'nun Ötesi
Buradan Nereye Gidiyoruz?: Marksizm, Modernite ve Postkolonyal Çalışmalar
Çin'in Eleştirel Entelijensiyası
Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var mı?
Global Güney: Vaâd ve Vahamet
Tarihte ve Bellekte Devrimler:
Bir Paradigma Olarak "Çin Kapitalizmi"

ISBN 975-6277-28-9
9 799756 277286
SALYANGOZ POLİTİKA
SALYANGOZ YAYINLARI